

# İnsan, Din ve Erdemlilik

Editörler:  
Mustafa Çakmak  
Hüseyin Algur

**İNSAN, DİN VE  
ERDEMLİLİK**



**Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları**  
The Center for Values Education Press

© Eserin Her Türü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak  
Ensar Neşriyat'a Aittir.

Dem Yayınları Ensar Neşriyat Tic. A.Ş. Organizasyonudur.

**E-ISBN:** 978-605-72730-0-0

**Kitabın Adı**

İnsan, Din ve Erdemlilik

**Editör**

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

Doç. Dr. Hüseyin Algur

**Yayın Koordinatörü**

Hulusi Yiğit

**Kapak & Sayfa Tasarımı**

Rümeysa Doğan

**1. Basım**

Aralık 2022

**İletişim**

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sokak. NO :7 Eyüpsultan-İSTANBUL

www.ensarneyriyat.com.tr e-mail: siparis@ensarneyriyat.com.tr

# **İnsan, Din ve Erdemlilik**

**Editörler**

**Mustafa Çakmak**

**Hüseyin Algur**



# İÇİNDEKİLER

Önsöz 11

Giriş 13

## **Bölüm I: Erdemliliğin Felsefi Temelleri**

- 1 Erdemlilik Yerleşik Bir Karakter Özelliği Midir? Eleştirel Bir Değerlendirme 19  
*Mustafa Çakmak*
- 2 Pragmatik Açıdan Erdemler: Ahlakı Yeniden Yapılandırmak 39  
*Celal Türer*
- 3 Erdem Ahlakının Mistik / Panteistik Kökenleri 63  
*Abdiülatif Tüzer*
- 4 Epistemik Erdemler 83  
*Hasan Yücel Başdemir*
- 5 İslam İnancını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak 95  
*Musa Yanık*
- 6 Bilme ve Anlama Geriliminde Erdem Ahlakının Mahiyeti ve Postmodern Çağın Bunalımlarıyla Baş Etmede Vazgeçilemez Yeri 113  
*Ferdi Selim*
- 7 İnsan Tabiatı Bağlamında Tanrısız Erdemliliğin İmkânı 137  
*Seyithan Can*
- 8 Erdemliliğin Kaynağının Pratik Akıldan Genlere Evrimi 155  
*Hasan Tanrıverdi*
- 9 Bir Kavramsal Çözümleme: İnsan-Akıl-Ahlak 175  
*Şerefettin Adsoy*
- 10 Erdem Ahlakının Eksikliği ve Hikmet Ahlakının Yetkinliği 187  
*Mehmet Kasım Özgen*
- 11 Platon ve Aristoteles'te İnsan Doğası ve Erdemlilik 215  
*Fatih Özkan - İlyas Altuner*
- 12 Plotinos'un Erdemler Öğretisi ve Etik Tazammunları 233  
*Hüseyin Aydoğan*
- 13 Deizmde Ahlakın Temellendirilmesi 257  
*Meryem Kardaş*
- 14 Erdem Etiği ve Rüyardaki Etik Sorumluluk 277  
*Feyza Ceyhan Çoştur*

**Bölüm II: Erdemliliğin Psiko-Sosyal ve Eğitimsel İzdüşümleri**

- |    |   |     |
|----|---|-----|
| 1  | Küresel Ahlak Projesinin İmkânı ve Sınırlılıkları Üzerine<br><i>Mustafa Köylü</i>   | 293 |
| 2  | Kendilik Bağlamında Erdemlilik<br><i>Ayhan Öz</i>   | 307 |
| 3  | Erdemliliğin Öğretiminde Paradigma Değişimi: Toplum Temelli Erdemlilikten Okul Merkezli/Bireysel Erdemliliğe<br><i>Hüseyin Algur</i>                  | 327 |
| 4  | Din Temelli Ahlak Anlayışı ve Eğitimine Eleştirel Bir Bakış<br><i>Hatice Fakioğlu Bağcı</i>   | 347 |
| 5  | Normatif Etik Teorileri Bağlamında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kazanımlarının Eleştirel Analizi<br><i>Tuba Kurt</i>                       | 367 |
| 6  | Erik Erikson'un Psiko-sosyal Gelişim Kuramı Bağlamında Erdemlilik<br><i>Mahiyenur Oğuz - Behlül Tokur</i>   | 377 |
| 7  | Erdem, Bilişsel Farkındalık ve Duygu Dengesi<br><i>Halil İbrahim Özasma</i>   | 395 |
| 8  | Dindarlık Anlayışımızda Erdemlilik Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme<br><i>Kemaleddin Taş</i>   | 407 |
| 9  | Modern Toplumlarda "Erdemlilik" Meselesi<br><i>Mustafa Bakırcı</i>  | 417 |
| 10 | "Biz Değeri Böyle Kaybettik..." Medar Bak (1939, Rize) Örneğinde Birinci Kuşak Almanya Türklerinden Değerler Muhasebesi<br><i>Mehmet Akif Korkmaz</i> | 425 |

**Bölüm III: Tarihte Erdemliliğin Kökleri**

- 1 İlk İslam Fetihleri Sırasında Erdemli Bir Davranış Olarak Müslüman Elçilerin Dik Duruşları 445  
*Mehmet Akbaş*
- 2 Hıristiyanlıkta Erdemleriyle Yüceltilen, Bedenleriyle Kutsallaştırılan Azizler 459  
*Azize Uygun*
- 3 Imitatio Dei ve Imago Dei: Yahudi ve Hıristiyan Geleneklerde Erdemli Olmanın Tanrı İnancıyla Münasebetine Dair Bazı Karşılaştırmalar 479  
*Asim Duran*
- 4 Çivi Yazılı Kaynaklara Göre Eski Mezopotamya Toplumlarında Siyasal Erdem ve Yemin 495  
*Okay Pekşen*
- 5 Doğallık mı, Düzen mi? Lao Tzu'da ve Konfüçyüs'te Erdem 505  
*Ali Gül*
- 6 Thomas More ve Tommaso Campanella'nın Ütopyalarında Erdem Anlayışı 531  
*Yusuf Bahri Gündoğdu - Mehmet Yazıcı*
- 7 Cahiliye Döneminde Ticaret Ahlâkı 543  
*Kadir Acar*



**Bölüm IV: İslam Düşünce Geleneğinde Erdemliliğin İzleri**

- |   |  |     |
|---|--|-----|
| 1 | Ahlâk-ı Âlâ: Kur'an'da Ahlaklılığın Düzeyleri ve Yüksek Standartlı Ahlakın Özellikleri<br><i>Cafer Sadık Yaran</i>         | 567 |
| 2 | Mevlana'nın Kavram Zenginliği Üzerinden Erdem Çözümlemesi<br><i>Metin Yasa</i>   | 581 |
| 3 | Mevlânâ Celâleddî-i Rûmî'de Ahlaki Erdemler<br><i>Naim Şahin</i>   | 587 |
| 4 | İslam Ahlâk Düşüncesinde Cesaret Erdemi ve Yan Erdemleri<br><i>Arife Ünal Süngü</i>  | 611 |
| 5 | Yeni İlm-i Kelam Döneminde Teorik Ahlakın Kelamî Temelleri<br><i>Kamil Ruhi Albayrak</i>                                   | 629 |
| 6 | Ahlâkî Önermelerin Evrenselliği Bağlamında Eş'arîlerin Vahye Dayalı Ahlâk Anlayışlarının Kritiği<br><i>Muhammet Çiftçi</i> | 645 |
| 7 | Selefi Gelenekte Erdem Ahlâkı: İbn Teymiyye Örneği<br><i>Burhaneddin Kıyıcı</i>  | 661 |
| 8 | Kelâmda Erdem Anlayışı: Fahreddîn er-Râzî'nin Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ Adlı Eseri<br><i>Büşra Yurtalan</i> | 689 |
| 9 | Sezai Karakoç'a Göre Bilgelik Erdemi<br><i>Cenan Kuvancı</i>   | 701 |

**Bölüm V: İslami İlimlerde Erdemliliğin Ele Alınışı**

- |    |  |     |
|----|--|-----|
| 1  | Bir Erdem Olarak İnsanın Mükerrerliği<br><i>Nurten Zeliha Şahin</i>  | 719 |
| 2  | Hukukun Ahlakiliği ile Ahlakın Hukukiliği Çatışmasında Erdem Sorunu<br><i>Şevket Pekdemir</i>  | 737 |
| 3  | Fıkıhta Diyanî Hükümler ve Erdemlilik İlişkisi<br><i>Adnan Koşum</i>   | 755 |
| 4  | İslâm Hukukunun Ahlâkî Referansları Bağlamında Finans Kaynağı<br>Olarak Karz-ı Hasen Uygulaması<br><i>Yusuf Şen</i>  | 769 |
| 5  | Erdemli Davranışların Oluşumunda Kur'an'ın İbadetlere Yaptığı Vurgu<br><i>Mustafa Tunçer</i>   | 787 |
| 6  | Kur'an ve Erdemlilik (İsâr, Bîr ve Ahde Vefa Bağlamında)<br><i>Yusuf Yurt</i>  | 805 |
| 7  | Kur'ân'a Göre Kadın-Erkek İlişkilerinde Erdemliliğin Sınırları<br><i>Hayrettin Öztürk</i>  | 831 |
| 8  | Amelin İmandan Bir Cüz Olduğuna Yönelik İnancın Erdemlerden<br>Bahseden Ayetlerin Yorumuna Etkisi: İbâdî Tefsir Geleneğinde Hz.<br>Lokman'ın Erdemli Birey Olmaya Yönelik Oğluna Verdiği Öğütlerin<br>Yorumu (Lokmân 31 / 13-19)<br><i>Mustafa Ergin</i> | 851 |
| 9  | Nebevî Örneklik Açısından Kifayetsiz Muhterisler ve Dunning Kruger<br>Sendromu Bağlamında Yöneticilerin Erdem(siz)liliği<br><i>Muhittin Düzenli</i>  | 869 |
| 10 | Hz. Peygamber'in Hadislerinde Erdemli (Faziletli) Davranışların Temel<br>Nitelikleri<br><i>Yunus Yazıcı</i>  | 885 |
| 11 | Erdem ile ilgili Arap Atasözleri ve Deyimlerinin Arapça Gramer<br>Kitaplarında Kullanımı Üzerine Bir İnceleme<br><i>Fatih Yediyıldız</i>   | 903 |
| 12 | Câhiliye Dönemi'nde Var Olan Erdemli Davranışların Arap Şiirine<br>Yansımaları<br><i>Sedat Tuna</i>  | 921 |
| 13 | Sûfî Gelenekte Erdemli İnsan Profili: Tasavvufta İnsân-ı Kâmil Telakkisi<br><i>Fatih Çınar</i>   | 941 |



## ÖN SÖZ

Erdemliliğin insanlık için ne kadar değerli olduğunu her geçen gün daha derinden hissettiğimiz bir dünyada yaşıyoruz. Zira kötülüğün ve bencilliğin sıradanlaştığı, iyilik ve diğerkâmlığın istisnai durumlar haline geldiği, açlığın ve yoksulluğun yaygınlaştığı, savaşların hiç eksik olmadığı, insanların yurtlarından sürüldüğü bu dünyada iyi insan olmanın değeri her zamankinden daha aşikâr hale gelmiştir. Dolayısıyla erdemli insan olma ideali, üzerinde düşünülmeyi ve konuşulmayı fazlasıyla hak eden temel bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Bu kitabın hedefi bir yandan iyi ve erdemli insanların sayısının artmasına vesile olabilecek bir zemin oluştururken, diğer yandan farklı akademisyenlerin katkılarıyla teorik tartışmaların ötesine geçerek erdemliliği gerçek anlamda içselleştirmiş insanların ortaya çıkışına katkı sunmaktır.

Kitapta erdemlilik konusu oldukça farklı perspektiflerden ele alınmıştır. Kitabın başlığında erdemlilik kavramını kullanmak isteğimizin temel sebebi daha evrensel ve pratik tarafı ön plana çıkmış bir kavrama atıfta bulunma isteğimizdir. Zira erdemliliği karakterinin bir parçası haline getirmiş insanların tutum ve eylemlerinin daha yaşanabilir bir dünya için elzem olduğu kanaatindeyiz. İnsanın dinle kurduğu bağın onun erdemliliğine ne tür bir etkisinin olabileceği sorusu da bu kitabın varlık gerekçelerindedir. Erdemlilik, doğası gereği ahlak felsefesinin en önemli konularından biridir. Bunun dışında ahlak eğitimi, tasavvuf, kelim ve hadis gibi İslam düşünce geleneğinin farklı alanlarını meselenin içine çekmektedir.

Bu kitap günümüz dünyasında erdemli insan olma idealini içerecek pek çok meselenin düşüncenin konusu olabileceği varsayımından hareket etmiştir. Kitap için 27-28 Ekim 2022 tarihlerinde Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde düzenlenen *Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik*

*Sempozyumu*'nda sunulan bildirilerden bazıları seçilmiş, gözden geçirilmiş ve tekrar düzenlenerek bu kitabın bölümleri haline getirilmiştir. Bu bağlamda "erdemlilik" kavramının merkezde yer aldığı bütünlüklü bir kitap oluşturmak hedeflenmiştir. Bölüm yazarlarımızın farklı çalışma alanlarına sahip olmasının konuya geniş bir perspektiften bakmaya imkân verdiği kanaatindeyiz. Bu vesileyle kitaba katkı sunan değerli bölüm yazarlarımıza teşekkür ederiz.

Bu kitabı oluşturan metinlerin son okumalarını yaparken desteklerini gördüğümüz Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Özasma, Arş. Gör. kardeşlerimiz Büşra Yurtalan, Ali Pınar, Mustafa Topşir, Abdülhamit Soğukpınar, Dr. Ayşe Nur Duman, Mediha Büşra Özdemir, Hasan Korkmaz ve Ahmet Selim Harputlu'ya emekleri için teşekkür ederiz. Son olarak bu kitap projesinin hayata geçmesinde yanımızda olan DEM Yayınları ve Hulusi Yiğit beye şükranlarımızı sunarız.

Erdemli insanların gerçek değerinin idrakine vesile olması temennisiyle...

**01 Aralık 2022, Giresun**

**Mustafa Çakmak**

**Hüseyin Algur**

## Giriş

Erdemli insan olma ideali, farklı zaman ve coğrafyalarda yaşamış pek çok peygamber, dinî önder ve filozofun misyonlarının temel bir parçası olmuştur. Peki ama bu erdemlilik ideali, yaşanan hayat açısından gerçek bir karşılığa sahip midir? Bir başka deyişle acaba erdemli insan olma ideali gerçekte neyi ifade etmektedir? Erdemli insan olmanın dindarlık ve sekülerlik açısından neye atıfta bulunduğu son derece önemlidir. Bu durum erdemliliğin dinle ilişkisini doğru anlamlandırma gereğini ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan şöyle bir soru zihnimizi yormaktadır: Erdemli bir birey olma imkânının erdemli bir toplum içinde bulunmakla ilişkisi göz önüne alındığında erdemlilik, ütopyik bir hayalin yansımaları olarak mı değerlendirilmelidir? Bu soru önemlidir, zira erdemli bir toplum hayali, gerçekleştirilebilir bir ideale dönüştürülebildiğinde aynı zamanda daha iyi bir dünyanın inşa edilmiş olacağı aşikârdır. Erdemli insan olma ideali farklı perspektiflerden düşüncenin konusu olabilir. Erdemliliğin tarihsel serüveni ve farklı dinler ve dünya görüşleri bağlamındaki tezahürleri onun evrenselliği meselesini gündeme getirmektedir. Bu anlamda erdemli insan olma idealini seküler temeller üzerine bina etmekle belirli bir din üzerine bina etmek arasında nasıl farklar olabileceği irdelenmeye değer görünmektedir. Diğer taraftan bir başka mesele gündeme gelmektedir. Erdemliliğin insanın doğasına ait temelleri ile eğitime konu olabilecek tarafları arasında doğru ilişki nasıl kurulabilir? Erdemliliğin oluşumu ve gelecek nesillere aktarılmasında eğitimin nasıl bir işlevi olmalıdır? Tartışılmaya değer bu sorular, başta felsefe ve eğitim olmak üzere pek çok disiplini erdemlilik meselesinin içine çekmektedir.

Erdem ahlâkı (*virtue ethics*) düşünce tarihi boyunca ahlâk teorileri arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Antik çağdaki selefleriyle birlikte İslam düşünce geleneğinin pek çok alanı erdemliliği temel bir mesele olarak değerlendirmiştir. Özellikle İslam filozofları ve sufiler açısından ahlâkîliğin bir karakter dönüşümü olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Modern felsefede ise erdem ahlâkına dair tartışmalar özellikle II. Dünya Savaşı sonrası yoğunlaşmıştır. Zira savaşların getirdiği yıkım, erdemliliğin insanın karakterinin bir parçası olması gerektiğini ziyadesiyle göstermiştir. Dolayısıyla ideal bir toplum hayali kurmanın vazgeçilmez unsurunun toplumdaki erdemli insanların sayısını çoğaltmaktan geçtiği açıktır. Bu durum ise erdemliliğin değerine dair güçlü bir bilincin varlığına ihtiyaç olduğunu gözler önüne sermektedir.

Diğer taraftan insanın erdemliliğinin psiko-sosyal açıdan ne tür bir işlevi olabileceği meselesi tartışılmayı ziyadesiyle hak etmektedir. Bu açıdan bakıldığında erdemli bireyin aile ve toplum açısından değerinin hukuk ve siyasetle ilişkisine nasıl yansdığı üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Yine erdemliliğin insanın doğasına ait temelleri ile eğitime konu olabilecek tarafları arasındaki doğru ilişkinin nasıl kurulabileceği sorusu irdelenmeye değer görünmektedir. Farklı dinî gelenekler içindeki erdemlilik görünümleri ile İslam düşünce geleneği içinde ahlâka dair tartışmalar da meselenin idraki açısından kritik bir öneme sahiptir. Ez cümle, erdemli insan olabilmek için pek çok açıdan düşünmeye, konuşmaya ve müzakere etmeye değer görünmektedir. Böylesi bir hedef bu kitabın temel misyonunu oluşturmaktadır.

Kitabın genel yapısıyla ilgili kısa bilgiler vermek isteriz. Kitap beş bölüme ayrılmıştır ve her bir bölümün içinde farklı akademisyenlerin kaleme aldığı ilgili metinler yer almaktadır. Birinci bölüm, "**Erdemliliğin Felsefi Temelleri**" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, erdemliliğin ne şekilde oluştuğu, köklerini nerede aramamız gerektiği, erdemliliğin Tanrı, din ve insan doğasıyla ne tür bir ilişkisinin olabileceği, erdem epistemolojisinin mahiyeti ve modern dünya açısından erdemliliğin nasıl bir değere sahip olabileceğine dair sorulara cevaplar aranmıştır. İkinci bölüm "**Erdemliliğin Psiko-Sosyal ve Eğitimsel İzdüşümleri**" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm erdemliliğin psikolojik temelleri, erdemliliğin toplumla ilişkisi konularını tartışan metinlerin yanı sıra erdem eğitiminin nasıl olması gerektiği konusunda önemli metinler içermektedir. Üçüncü bölüm "**Tarihte Erdemliliğin Kökleri**" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde tarihin farklı dönemlerinde ve birbirinden

farklı dini gelenekler içinde gelişen erdemlilik örnekleri sunulmakta ve bu erdemliliğin anlamı tartışılmaktadır. Dördüncü ve beşinci bölümler ise meseleyi daha spesifik bir tartışma ortamına çekmekte ve erdemliliği İslam dini merkezli olarak ele almaktadır. “**İslam Düşünce Geleneğinde Erdemliliğin İzleri**” başlığını taşıyan dördüncü bölüm, İslam ahlâk felsefesi, kelim ve sûfî gelenek içinde erdemliliği merkezine alan ve belirli isimler ve konular üzerinden özgün tartışmalar içermektedir. Beşinci ve son bölüm ise “**İslamî İlimlerde Erdemliliğin Ele Alınışı**” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm tefsir, hadis ve İslam hukuku gibi İslami ilimler çerçevesinde erdemliliğin nasıl ele alınabileceğine dair bazı meseleleri içermektedir. Metinler bir bölüm içinde olabildiğince ilişkili ve tamamlayıcı bir biçimde düzenlenmiş, böylece daha akıcı ve bütünlüklü bir metin olması hedeflenmiştir.





**BÖLÜM I**  
**ERDEMLİLİĞİN FELSEFİ TEMELLERİ**



# Erdemlilik Yerleşik Bir Karakter Özelliği midir? Eleştirel Bir Değerlendirme

Mustafa ÇAKMAK\*

## Giriş

Erdem ahlâkının kadim bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Buda ve Konfüçyüs gibi bilgelerin öğretileri içinde izlerini bulduğumuz erdem ahlâkı, antik dönemdeki ilk ahlâk felsefesi tartışmalarında başat bir role sahip olmuştur. Orta Çağ'a gelindiğinde İbrahimî dinlerin gelenekleri içinde nispî bir dönüşümle birlikte de olsa kendine yer bulmayı başarmıştır. Modern dönemde ise ödev ahlâkı ve faydacı ahlâk teorilerinin gölgesinde kalmış olan erdem ahlâkı özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası tekrar özel bir ilgi görmeye başlamıştır.<sup>1</sup> Erdem ahlâkına dönük böyle bir ilgi diğer taraftan bazı eleştirileri de gündeme taşımıştır. Bu eleştirilerden biri erdem ahlâkının bir açıdan egoizm içerdiği ithamı,<sup>2</sup> diğeri erdemliliğin her zaman bilincin eşlik ettiği bir süreçte ortaya çıkmayabileceği ihtimalidir.<sup>3</sup> Bu çalışma ise bir başka eleştiriye odaklanmakta, erdem ahlâkında insan doğasında yerleşik olduğu düşünülen karakter özelliklerinin (erdem ve erdemsizliklerin) varlığı konusunu tartışmayı amaçlamaktadır. Söz konusu eleştiri sosyal psikolojideki bazı ampirik gözlemlerden ilham alarak erdemlerin veya erdemsizliklerin yerleşik karakter özellikleri olduğu inancına itiraz ile varlık bulur.

\* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafa.cakmak@giresun.edu.tr.

1 Bk. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33/124 (1958), 1-19.

2 Bk. Mustafa Çakmak, "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 1-28.

3 Erdemde bilişsel faktöre ve pratik akla bu denli vurgu yapmayan erdem ahlâkının modern versiyonlarını savunan bazı erdem ahlâkçılardan bahsedilebilir. Örneğin Julia Driver bunlardan biridir. Bk. Julia Driver, "Modesty and Ignorance", *Ethics* 109/4 (1999), 827-834; Julia Driver, *Uneasy Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Mustafa Çakmak, "Cahillik Erdemliliğin Bir Parçası Olabilir mi?", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* II/4 (2021), 1845-1862.

Günlük hayatımızda ve ilişkilerimizde değerlendirmeler yaparken karakter kavramını kullanmayı yeğleriz. Bu, insanları tanımlarken kullandığımız en kestirme çözümdür. Fakat karakter kavramı yine de nispeten belirsiz, sanıldığıının aksine oldukça kompleks bir kavramdır. Karakterin varlığı, nasıl şekillendiği, yerleşikliği ve bağlamı aşan bir niteliğe sahip olup olmadığı gibi meseleler karakter kavramı üzerindeki tartışmaları körüklemektedir.

Geleneksel erdem ahlâkında insanın yerleşik birtakım karakter özelliklerine sahip olabileceğinden bahsedilir. Bu karakter özellikleri belirli bir zaman sürecinde yerleşik hale gelir. Burada iki aşamalı bir süreç yaşanmaktadır. Her yeni durum karmaşık bir süreci açığa çıkarır ve erdemlilik tam bu noktada anlam kazanır. Eğer insan sağlam bir karaktere sahip olursa, her yeni duruma karşı kendi tutumunu geliştirebilir. Pratik akılla temellenen erdem geliştikçe farklı durumlarda doğru olanın ne olduğu daha kolay anlaşılır hale gelir. Yerleşik hale gelen erdemlilik istikrarlı davranışlar ortaya çıkmasına vesile olur. Bu istikrarlı davranışların zamanı, bağlamı ve çevresel şartları aşan bir niteliği söz konusudur. Bu anlamda evrensel bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Diğer taraftan bu erdem içeren davranışlar ortaya çıkarken pratik bilgeliğin de etkin olduğu bilinç içeren bir süreç yaşandığı düşünülür.

İşte tam bu iki nokta bazı sosyal psikologlar ve felsefeciler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. En genel olarak yerleşik anlamda karakter özelliği kavramına mesafeli olan, bu kavramın ampirik temeli olmadığını vurgulayan ve çevresel şartların çok daha belirleyici olduğu bir sürece atıfta bulunan bazı yeni paradigmlar ortaya çıkmıştır. Özellikle sosyal psikolojideki deneysel çalışmalara atıfla, bir insanın tutum ve eylemlerini anlamamanın en kestirme yolunun karakter değil çevresel şartlar olduğuna inanan bu isimler felsefi durumcu (*philosophical situationist*) olarak anılırlar.<sup>4</sup>

1970'lerde bazı sosyal psikologların öncülük ettiği ve insan davranışlarını belirleyen süreç ve yapıları merkezine alan farklı deneysel çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Bu çalışmalarda asıl yoğunlaşılan konu insanın evrensel ve değişmez karakter özelliklerinin olup olmadığıdır. Bu çalışmaların sonuçları insanın ahlâkî davranışlarının ortaya çıkışında çevresel etkileri ve bağlamı

4 Metin boyunca İngilizce literatürdeki "philosophical situationist" kavramının karşılığı olarak "felsefi durumcu" kavramı tercih edilmiştir.

5 Bu deneysel çalışmalar insanda bağlamı aşan yerleşik karakter özelliklerinin varlığına dair bazı şüpheler uyandırmıştır. Bk. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (New York: Harper & Row, 1974); Alice Isen ve Paula F. Levin, "Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness" *Journal of Personality and Social Psychology* 21/3 (1972), 384-388; P. G. Zimbardo vd., "Reflections on the Stanford Prison Experiment: Genesis, Transformations, Consequences" *Obedience to Authority: Current Perspectives on the Milgram Paradigm*, Ed. T Blass Mahwah, (NJ: Erlbaum, 2000).

asıl sebep olarak görmeyi kolaylaştırmış, karakterin ise bu süreçte çok sınırlı bir etkiye sahip olduğu şeklinde yorumlar yapmaya imkân vermiştir. Ayrıca 1990'lardan itibaren sosyal psikolojideki yeni yaklaşımlar erdem etiğinin karakter anlayışına dair yeni eleştirileri gündeme getirmiştir. Daha önceki deneysel çalışmalardan da ilham alan John Doris ve Gilbert Harman gibi sosyal psikologlar erdem ahlâkı içinde kabul edildiği şekliyle bir karakter savunusunun anlamlı olamayacağını dillendirmişlerdir.<sup>6</sup> Onlar açısından, ampirik veriler göz önüne alındığında pek çok kimsenin geleneksel erdem ve erdemsizliklere sahip olduğunu söylemek için elimizde güçlü deliller yoktur. Buna karşılık geleneksel erdem ahlâkını savunan bazı ahlâk felsefecileri karakter kavramına dair söz konusu eleştirilerin ve değerlendirmelerin ikna edici olmadığını düşünmüştür.<sup>7</sup> Bu karşılıklı eleştirel değerlendirmelerin hem klasik erdem anlayışında hem de sosyal psikologların karakter kavramıyla ilgili yaklaşımlarında farklı etkiler yarattığı söylenebilir.

Bu çalışma dört temel mesele üzerinden felsefi durumcuların erdem etiği eleştirilerini ele almayı ve ne ölçüde haklı olduklarını tartışmayı hedeflemektedir. Söz konusu meselelerden birincisi, insanda yerleşik erdemlerin varlığının tartışılabilir olup olmadığıdır. İkincisi, insanın karakterinin tek katmanlı mı yoksa çok katmanlı mı olduğu tartışmasıdır. Üçüncüsü, içinde bulunulan toplumsal şartlar ve bağlamın insanın değer, tutum ve eylemlerini ne ölçüde etkilediğidir. Dördüncüsü ise erdemliliğin ortaya çıkışında bilişsel sürecin ne şekilde bir işlev gördüğüdür.

## 1. İnsanda Yerleşik Erdemlerin Varlığı Tartışılabilir mi?

Bazı sosyal psikologlar insanın karakter özelliklerinin, onun tutum ve davranışlarına dair net bilgiler veremeyeceğini iddia ederler. Zira insanların niçin farklı şekilde davrandıklarını belirlemede açıklayıcı faktör onların karakterlerinden

6 Owen Flanagan, "Virtue and Ignorance", *The Journal of Philosophy* 87/8 (1990), 420-428; John M. Doris, "Persons, Situations, and Virtue Ethics", *Nous* 32 (1998), 504-530; John M. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press., 2002); Gilbert Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), 315-331; Jesse Prinz, "The Normative Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics", *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009), 117-144; Gilbert Harman, "Virtue Ethics without Character Traits", *Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson*, ed. Byrne Alex vd., 2001, 117-127.

7 Bk. Julia Annas, "Comments on John Doris's Lack of Character", *Philosophy and Phenomenological Research* 71(3): 636-642 71/3 (2005), 636-642; Lorraine Besser-Jones, "Social Psychology, Moral Character, and Moral Fallibility", *Philosophy and Phenomenological Research* 76(2): 310-332. 76/2 (2008), 310-332; Rachana Kamtekar, "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character", *Ethics* 114/3 (2004), 458-491; John Sabini - Maury Silver, "Lack of Character? Situationism Critiqued", *Ethics* 115(3): 535-562. 115/3 (2005), 535-562.

öte içinde buldukları şartlardır. Onlara göre başka insanlara sağlam ve sürekli birtakım karakter özellikleri attığımızda, çok yüzeysel bir temellendirme yapmış ve bu insanların niçin öyle davrandıklarını açıklamaya yardım etmesi beklenen şartları görmezden gelmiş oluruz. Harman'a göre eylemler çoğu zaman bu sağlam karakter özelliklerine atıfla açıklansa da ampirik bir veriye dayanmaz. Zannedildiği gibi öyle yerleşik ve değişmez karakter özellikleri yoktur. İnsanların davranışlarındaki ayrışmalar onların içinde buldukları durumu kavramada ve yorumlamadaki farklılıklarıyla ilgilidir. Karakter özellikleri bu durumu açıklamaz. İnsanın belirli türdeki davranışlarını anlamaya çalışırken insana odaklanıp zemini görmezden gelmek önemli bir hatadır. İnsanlardaki farklı tutum ve eylemlerin en iyi açıklaması insandaki yerleşik ve istikrarlı olduğu varsayılan karakter özellikleri değildir. Bu bağlamda ahlâkî eğitim, bir karakter dönüşüm süreci olarak anlaşılmalıdır.<sup>8</sup> Eğer insanda karakter diye bir şey yoksa karakter inşası diye de bir şey olamaz. Dolayısıyla ahlâk felsefecileri karakter temelli erdem etiğinden vazgeçmelidirler.<sup>9</sup>

Felsefi durumcular ahlâk felsefesindeki erdem etiğinin yerleşik karakter özelliklerinin varlığına dair ön kabullerinin ampirik anlamda yeterli gerekçelere sahip olmadıklarını iddia etmiştir. Bu durumu Doris şöyle bir akıl yürütme üzerinden dile getirir: 1. Evrensel karakter özellikleri olarak bilinen erdem ve erdemsizlikler yaygın olarak varsa ampirik gözlemlerin pek çok insanın bu eğilimlerine uygun eylemde bulunduğunu göstermesi beklenir. 2. Bu gözlemler çoğu insanın belirli bir istikrar içinde eylemlerde bulunduğunu göstermemektedir. 3. O halde evrensel karakter özellikleri şeklinde anlaşılan yaygın yerleşik erdem ve erdemsizliklerden bahsedilemez.<sup>10</sup> Bu durumda temel olarak davranış farklılıklarının sebeplerini insandaki farklı içsel eğilimler yerine dışsal faktörlerde aramak gerekir. İnsandaki kişisel eğilim farklılıkların sanılanın aksine davranış farklarına bu denli güçlü bir etkisi yoktur. Nitekim bazı insanların, kendilerine atfedilen karakter özellikleriyle çelişen eylemler ortaya koyabildikleri gözlemlenmektedir. Doris insanların karakter özelliklerinin varlığını kategorik olarak inkâr etmez, yadsıdığı şey bağlamı aşan bir şekilde istikrarlı davranışları açığa çıkaran genel değişmez yerleşik karakter özelliklerinin varlığıdır.<sup>11</sup>

8 Harman, "Virtue Ethics without Character Traits", 121-122.

9 Gilbert Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 165-178.

10 Doris, "Persons, Situations, and Virtue Ethics", 523.

11 Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 24, 39.

Görülen o ki felsefi durumculara göre “Ahmet doğruyu söyler, çünkü o dürüst biridir.” veya “Ayşe yardımcı olur, zira o merhametlidir.” şeklinde bir tespit, durumu karaktere bağlayan bir yargı içermektedir. Oysa davranışlar insanın varsayılan karakterinin bir yansıması değil, bazen farkında olmadığı şartların sonuçlarıdır. Eğer bir kimsenin belirli bir durumda nasıl davranacağını gerçekten tahmin etmek istiyorsak bu kimsede yerleşik olduğu varsayılan karakter özelliklerine bakmak yerine içinde bulunduğu şartları doğru değerlendirmek gerekir.<sup>12</sup> Diğer taraftan erdem etiğinin savunucuları, ideal erdemli davranışların sergilenmesinin önündeki engelin karakter zafiyeti olduğunu düşünmüşlerdir. Peki karakterin varlığı neden bu kadar önemlidir? Aslında karakter kavramının oynadığı temel rol, bize bir kişinin nasıl biri olduğuyula ilgili fikir vermesidir. Bu sadece onun belirli şartlar altında ne yapacağını içermez, ayrıca neyin önemli olduğuna inandığı konusunda da bize bir fikir verir.<sup>13</sup>

Buradaki temel soru genel kabul gören yerleşik erdemlilik veya erdemsizliğin ampirik bir temelini olup olmadığıdır. Özellikle son elli yıl içinde yerleşik karakter özelliklerinin varlığını sorgulanabilir hale getiren çeşitli deneysel çalışmalar yapılmıştır.<sup>14</sup> Felsefi durumcuların sıklıkla referansta bulunduğu bu deneysel çalışmalar genel olarak bağlam veya çevresel şartların insanların tutum ve davranış kalıplarını çok belirgin bir şekilde etkilediğine atıfta bulunur. Bu makalenin hacmi, söz konusu deneysel çalışmalarının tümünü incelemeye el vermemektedir. Bu nedenle sadece biri üzerinde bir değerlendirme ile yetinilecektir.

Bahsi geçen deneysel araştırmalarından biri 1973’te John M. Darley ve Daniel C. Batson’un başkanlık ettiği *Princeton Theological Seminary*’de bir grup öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmanın bir parçası olması için gönüllülük esaslı olarak bazı öğrenciler seçilir. Bu öğrenciler için dinî eğitime dair bir seminer düzenlenir. Araştırmaya katılanlar için seminerin birinci kısmı biter, ikinci kısmının ise farklı bir binada gerçekleşecek olduğu söylenir. İkinci kısmın gerçekleşeceği binada öğrencilerden Yeni Ahit’te anlatılan “İyi Samiriyeli (*Good Samaritan Parable*)”<sup>15</sup> içerikli bir konuşma yapacakları söylenir. Fakat bu adaylardan bazılarının eğitimin ikinci kısmı için çok geç kaldıkları, bazılarının

12 Liezl Van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2019), 169, 173.

13 Besser-Jones, “Social Psychology, Moral Character, and Moral Fallibility”, 314-315.

14 Ayrıntılar için bk. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 28-61; Mark Alfano, *Character as Moral Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 35-61; Erik J. Wielenberg, “Saving Character”, *Ethical Theory and Moral Practice* 9 (2006), 461-491.

15 *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim: 8 Eylül 2022), Luka 10/25-37.



hızlı hareket etmelerinin iyi olacağı, bazılarının ise bolca zamanları olduğu bilgisi verilir. İkinci binanın kapısının önüne ise deneyin bir parçası olarak yardıma muhtaç görüntüsü verilen biri yerleştirilir. Dolayısıyla ikinci binaya gelen herkes bu yardıma muhtaç kişiyle bir şekilde yüz yüze kalacaktır. Buradaki temel amaç insanların yardım etme veya etmeme kararlarının gerekçelerini anlamaktır. Araştırma sonucunda hiç acelesi olmayanların %63'ü, yeterince vakti olanların %45'i ve çok acelesi olanların ise ancak %10'unun kapının önünde yardım bekleyen kişiye yardım etmek için durduğu gözlenmiştir.<sup>16</sup>

Şimdi bu sonuç nasıl yorumlanmalıdır? Bu deneysel çalışmayı yapan Darley ve Batson, kişisel farklılıkların (düşünce, his, tutum ve inanç) kişinin yardıma muhtaç birine yardım etme konusundaki tavrını belirlemediği; aksine kişinin içinde bulunduğu şartların asıl belirleyici etken olduğu sonucuna varmıştır. Yani "İyi Samiriyeli" gibi şefkat ve yardımı merkezine alan bir konu hakkında konuşma yapmaya giderken bile eğer geç kalmışsanız, sahip olduğunuz erdemler, dini inancınız ya da konuşma içeriğiniz, yardıma muhtaç birine zorunlu olarak yardım etmenizi sağlamaz. Burada esas belirleyici olan şartlardır ve onların insanın kararını güçlü şekilde etkilediği görülmektedir. Bir kimsenin yardım edip etmeme kararı oldukça kompleks bir süreci içeren ve bağlamın belirleyici olduğu anlık bir seçimin sonucunda ortaya çıkar. Bu deneyde deneklerin yardım etme güdülerini belirleyen ne kadar acelelerinin olduğudur. Dindarlıkları veya konuşacakları konunun içeriği birincil bir etkiye sahip değildir.<sup>17</sup> Görülen o ki öğrencilerin dini inançları ile bir kimseye yardım etme tutumları arasında zorunlu bir ilişki yok iken ne kadar zamanları olduğuyula yardım etme eğilimleri arasında ciddi bir bağlantı vardır. Yani yardım eyleminde belirleyici olan nokta öğrencilerin sahip olduğu karakter özellikleri arasındaki fark değil, ne kadar zamanları olduklarıdır.

Fakat söz konusu deneyin bu yorumuna itirazlar gelmiştir. Öyle ki acelesi olan birinin yardım etme konusundaki isteksizliği sadece onun yardımsever olmayışına yorulmayabilir. Zira belki de yetişmesi gereken konuşmaya atfettiği değer, onun yardım isteyen kişiyi görmesine engel olmuştur. Burada bir merhametsizlik değil, dikkat ve odaklanma ile ilgili bir durum söz konusu olabilir.<sup>18</sup> Diğer taraftan yardım deneylerinde bir belirsizlik söz konusudur, yar-

16 John M. Darley - Daniel C. Batson, "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology* 27/1 (1973), 100-108.

17 Darley - Batson, "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", 100-108.

18 Nancy E. Snow, *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory* (New York: Routledge, 2010), 105.

dım isteyen birinin sarhoş veya tehlikeli biri olması ihtimali bu yardım talebini görmezden gelmeye sebep olmuş olamaz mı? Eğer yardım etmeyi engelleyen şey, sadece geç kalmamak değil, bunun sonucunda zamanında olması gereken yerde olma isteğinin dürtüsü veya ayıplanma endişesi olduğunda bu yine de karakter zayıflığı olarak nitelenebilir mi?<sup>19</sup> Bir başka açıdan bakıldığında bu deneyde, kişi yardıma muhtaç kimseyi fark etmemiş veya fark etmiş fakat yardıma ihtiyacı olduğunu düşünmemiş veya yardım edilmesi aciliyet içeren bir durum olarak değerlendirmemiş olabilir. Diğer taraftan yardım edilmesi gereken birini fark etmiş ama konuşmaya zamanında yetişmenin aciliyetini öncelemiş olabilir. Ya da yine konuşmaya yetişmeyi öncelemiş ama sonradan kendini kötü hissetmemiş olabilir.<sup>20</sup> Yani içsel faktörler dikkate alınmadan yapılacak yorumlar doğru sonuçlar vermeyebilir.

Sosyal psikolojideki deneylerin, erdemli olma sürecinin o kadar da berakr olmadığına, dışsal pek çok etkenin de bu sürecin içinde yer alabileceğine dair işaretleri önemsenmelidir. Fakat deneysel çalışmalarda deneklerin davranışını anlamak için onların durumu veya bağlamı nasıl anladığını anlamaya ihtiyacımız olduğunu yadsıyamayız.

## 2. İnsanın Karakteri Çok Katmanlı Olabilir mi?

İnsandaki yerleşik karakter özelliklerinin varlığını kabul eden erdem ahlâkçıları şu gerekçelere dayanırlar: 1. Karakter özellikleri insanların niçin belirli şekillerde davrandıkları açıklamasının temelini oluşturur. "Ahmet seni aldatabilir, zira o dürüst biri değildir." 2. Karakter özellikleri bir kimsenin gelecekte nasıl davranacağına dair bize fikir verir. Mesela, merhametli birinin muhtaç biriyle karşılaştığında nasıl bir tutum takınacağı tahmin edilebilir. Ya da cesur birinin ortaya çıkması muhtemel kritik durumda öncü bir tavır alması beklenebilir. 3. Karakter özellikleri insanları çeşitli şekillerde sınıflandırarak -ki bu insanlar arası ve insanın kendi iç dünyasıyla kurduğu ilişkide çok önemlidir- hem kendimizi hem de başkalarını anlamamızın temelini oluşturur. 4. Karakter özellikleri kimi örnek alacağımızı ve hangi özellikleri örnek alıp hangilerinden kaçınacağımızı belirler.<sup>21</sup>

Geleneksel erdem etiğinde belirli karakter özellikleri (özellikle erdemler), insanı belirli davranışlara yönelten eğilimler olarak kabul edilir. Bu eğilimlerin belirli nitelikler taşıması beklenir: 1. Tutarlılık (*Consistency*): Karakter

19 Sabini - Silver, "Lack of Character? Situationism Critiqued", 558-559.

20 Van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*, 181.

21 Christian Miller, *Moral Character: An Empirical Theory* (New York: Oxford University Press, 2013), 13.

özelliklerinin davranışlarda onunla uyumlu ve bağlamı aşan bir tutarlık göstermesi, yani çok farklı durumlarda belirli bir biçimde erdeme uygun davranabilmesidir. Örneğin, dürüstlük erdemine sahip birinden zaman zaman yalan söylemesi beklenemez. 2. İstikrar (*Stability*): Karakter özelliklerinin benzer durumlarda sürekli aynı davranışları üretmesi, yani belirli durumlarda istikrarlı davranış biçimlerinin ortaya çıkmasıdır. Örneğin cesur bir kimseden beklenti, hayatın çeşitli durumlarında (savaşta, toplumsal bir olayda, spor karşılaşmalarında vb.) daima bu cesareti istikrarlı bir şekilde gösterebilmesidir. 3. Bütünlük (*Evaluative integration*): Belli karakter özelliklerinin benzer şartlar içinde benzer ve ilişkili başka karakter özelliklerini de doğurması ve birbiriyile entegre olmasıdır. Örneğin merhametli birinin aynı zamanda yardımsever olmasının; doğru sözlü birinin aynı zamanda adil olmasının beklenmesidir.<sup>22</sup>

Felsefi durumcular ise iki şeyi birbirinden ayırırlar: Geçici istikrar (*temporal stability*) ve bağlamı aşan tutarlılık (*cross-situational consistency*). Örneğin dürüstlük erdemi açısından baktığımızda kopya çekmenin mümkün olduğu durumlarda daima kopya girişiminde bulunmak, eğer başka alanlara sıçramıyorsa geçici bir istikrarı ifade eder. Eğer bu sahtekarlık hayatın başka alanlarına sirayet eden bir duruma dönüşüyorsa -örneğin insanlara kendi çıkarı için yalan söylemek gibi- bu durumda boyut bağlamı aşan bir tutarlılığa dönüşür. Bu iki şey birbirinden farklıdır.<sup>23</sup> Felsefi durumcuların temel ampirik iddiası pek çok insanın bağlamı aşan tutarlılıkta davranışsal eğilimlere sahip olmadığıdır.

İnsanın davranışları yorumlanırken karakter yerine dışsal şartlara yapılan bu vurgu, felsefi durumcular tarafından insanlar arası ilişkilerin daha doğru bir düzlemde ele alınması için elzem görülmüştür. Örneğin bizi görmezden gelen birinin durumunu yorumlarken neyi referans alacağımız önemlidir. Başkalarına hiç değer vermeyen egoist biri mi, yoksa görme zorluğu yaşayan biri mi? Eğer karakter diye bir şey yoksa o zaman karakter inşa eden herhangi bir şey de olamaz. Ortaya çıkan bir davranış karaktere bağlamak, davranışın gerçekten ne anlama geldiğini kavramayı zorlaştırabilir. Yanımızdan geçen bir arkadaşımızın bize selam vermeyişini onun içedönük karakterine mi, dalgınlığına mı veya bize kırgınlığına yormalıyız? Doğru bir yorum için eylemin bağlamını doğru değerlendirmek gerekir. Bu, insanın peşin hükümlü olmasını engeller. Bu yüzden insanların, çevresel faktörleri dikkate almaksızın sadece karakter tahlili üzerinden bir meselenin çözüle-

22 Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 22.

23 Gopal Sreenivasan, "The Situationist Critique of Virtue Ethics", *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, ed. Russell Daniel C. (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 291-292.

meyeceğine ikna edilmesi gerekir.<sup>24</sup> Zira insanın davranışlarını bağlam veya şartlar yerine karaktere bağlayarak yorumlama çabası insanı temel bir kavrayış hatasına (*fundamental attribution error*) götürür.<sup>25</sup>

Bilindiği üzere erdem ahlâkçuları insanın farklı davranışlarını evrensel ve yerleşik farklı karakter özelliklerinin doğal sonucu olarak görürüler. Buna karşılık felsefi durumcular genel olarak insanın tutum ve eylemlerini belirleyen evrensel ve yerleşik karakter özelliklerinin varlığına itiraz etmişlerdir. Fakat diğer taraftan Doris, evrensel ve süreklilik taşımasa da sınırlı (*local*) bazı karakter özelliklerinin olabileceğini kabul eder. Sınırlı karakter özelliğinden kasıt bir durumda yardımsever olan bir insan benzer başka bir durumda yardımsever olmayabilir. Dolayısıyla yardımseverlik yerleşik bir karakter özelliği değildir. Ya da bir durumda merhametli olan bir kimsenin başka bir durumda yardımsever olmayışı onun sınırlı veya çok katmanlı bir karakter yapısına sahip olduğunun göstergesidir. Mesela, Nazi döneminde Oskar Schindler'in bir taraftan çok sayıda Yahudinin toplama kamplarından kurtulmasını sağlarken, diğer taraftan çapkın ve vurguncu olması karakterindeki çok katmanlılığa işaret eder.<sup>26</sup> Yani karmaşık karakter özelliği anlayışında insanlar benzer şartlar içinde bazen iyi bazen kötü davranışlar sergileyebilir. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, insanı bir bütün olarak erdemli veya erdemsiz olarak nitelemenin doğru olmadığıdır.<sup>27</sup>

Peki bu durumda çok katmanlı veya sınırlı karakter özelliklerine vurgu yapmak anlayışı acaba çift kişilikli insanların varlığına bir işaret olarak mı yorumlanmalıdır? Bu bağlamda örneğin, arkadaşlarımdan birinin bana karşı son derece nazik, hoşgörülü ve yardımsever olduğunu biliyorum. Fakat onu çalıştığı yerdeki astlarına yönelik kaba ve nobran tavırlarına şahitlik ettiğimde, onun karmaşık ve parçalı bir karaktere sahip olduğunun farkına varmış olurum.<sup>28</sup> Yani onun farklı durumlarla sınırlı erdemler geliştirdiğini düşünürüm. Fakat bu yaklaşıma şöyle bir itiraz gelebilir: Erdemlilik çift kişi-

24 Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", 1999, 328-330; Gilbert Harman, "The Nonexistence of Character Traits." *Proceedings of the Aristotelian Society* 100/1 (2000), 224.

25 Lee Ross - Richard E. Nisbett, *The Person and the Situation* (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 2-6.

26 Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 25, 30-31, 59.

27 Christian Miller, "The Problem of Character", *The Handbook of Virtue Ethics*, ed. Stan van Hooft vd. (New York: Routledge, 2014), 207-209.

28 Annas, "Comments on John Doris's Lack of Character", 640-641.

liği içermez, size karşı nazik, hoşgörülü ve yardımsever olan arkadaşınızın, aslarına karşı göstermiş olduğu kaba tavır onun gerçek anlamda erdemli biri olmadığına işaret olarak yorumlanmalıdır.

Bu bağlamda gündeme gelmesi muhtemel soru erdemliliğin kolay elde edilen bir karakter özelliği mi yoksa çok az insanın sahip olabileceği bir özel nitelik mi olduğudur. Erdem etikçileri aslında yerleşik erdemliliğin yaygın olmadığını kabul ederler. Deneysel veriler erdemlerin sağlam karakter özellikleri olmadığını değil sadece pek çok insanın aslında gerçekten erdemli olmadığını gösterir.<sup>29</sup> Bununla birlikte pek çok insan henüz erdemliliği içselleştirmiş olmasa bile bu durum ahlâkî gelişme ve erdemi elde etme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Antik dönemden bugüne pek çok filozof erdemini istisna olduğunu söylemiştir. Örneğin Aristoteles erdemi yerleşik ve değişmez bir karakter özelliği olarak tanımlamış,<sup>30</sup> diğer taraftan o pek çok kimsenin gerçek erdemliliğe sahip olamayacağını düşünmüştür.<sup>31</sup> Aristoteles erdemi elde etmenin zaman ve tecrübeyle ilişkili olarak aşamalı bir seyir izlediği kanaatindedir. Erdemlilik çok hızlı ve mükemmel şekilde gelişen bir hal değildir.<sup>32</sup> İnsanlar erdemli olma ideale sahiplerse bunun için çok özenli bir plan içinde hareket etmeleri beklenir. Bu durum kilo vermek isteyen birinin diyetine benzetilebilir. Zira pek çok kimse bunu denemekte fakat başarılı olamamaktadır. Bu amacın hayata geçmesi çok dirayetli ve özenli olmayı ilzam etmektedir.<sup>33</sup> Peki erdemliliğin yerleşik hale gelmesinde toplumsal şartların ve kültürel ön kabullerin ne tür etkileri olabilir?

### 3. Toplumsal Şartlar İnsanın Tutum ve Eylemlerini Ne Ölçüde Etkiler?

Dışsal faktörlerin insan davranışları üzerindeki etkisi iki şekilde yorumlanır: Senkronik ve diyakronik. Birincisinde şu an içinde bulunulan ortam ve çevrenin insanı doğrudan etkilediğine inanılır. Bu durumda tüm insanların aynı tutumlar içinde olmaları beklenir. Zira iki kişi eğer aynı ortamın etkilerine maruz kalmışsa o iki kişiden farklı tutum veya davranışlar beklenemez. İkincisinde ise insanların içinde buldukları sosyal ortamın normlarını benimsedikleri, fakat aynı durum içinde farklı tavırlar sergilemelerinin imkânı üzerinde durulur. Birinci durum karakterin varlığını imkânsız hale getirir.

29 Maria W. Merritt vd., "Character", *The Moral Psychology Handbook*, ed. John M. Doris (Oxford: Oxford University Press, 2010), 367.

30 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2014), 1105b, 34-45.

31 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109a, 42.

32 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1179b, 212.

33 Alfano, *Character as Moral Fiction*, 82-83.

Karakterin gelişiminin anlamlı bir çaba olamayacağını söyler. Ampirik verilerin gösterdiği üzere, insanoğlunun sosyallikten önce sahip olduğu salt bir doğadan bahsedilemez. Bu inanış “yüce vahşi” mitidir!<sup>34</sup>

Toplumsal psikoloji ve mahalle baskısı insanların değer anlayışlarını ve ahlâkî davranış kalıplarını önemli ölçüde etkilemektedir.<sup>35</sup> Felsefi durumcu canavarca eylemlerde bulunan insanların varlığını yadsımaz, fakat onların davranışlarının her durumda genelleştirilerek açıklanabileceğine itiraz eder. Örneğin Polonya’da Auschwitz toplama kampında pek çok ölümün müsebbibi olan doktorlar savaş öncesi dönemde hayatlarını insanların iyileşmesine adanmışlardı. Nazi Almanyasında insanların canlarına kasteden askerler, kendilerine verilen emirlerden ve içinde buldukları çevre ve toplumunun genel yaklaşımından fazlaca etkilenmişleridir. Bu durum onların iç dünyalarındaki çelişkilerin gün yüzüne çıkmasını engellemiştir. Kendilerinden istenen zalimlikler başlangıçta zor olsa da sonunda rutin bir uygulamaya dönüşmüştür. İnsanın zihin dünyasının değişim ve dönüşümü adım adım ilerleyen bir süreçtir. Soykırım yapan insanlar birden canıye dönüşmediler. İyiliğe alışıldığı gibi kötülüğün kendisine de alışılabilir.<sup>36</sup> Şefkat ve canilik bazen aynı insanda birlikte bulunabilir. Şartların farklılığı hangi niteliğinin tebarüz edeceğini belirler. Bir Nazi doktoru olan Eduard Wirths, kamplarda tutsak insanlar tarafından nazik, dürüst biri olarak tanınmıştı, ancak kendisini verilen emirleri yerine getirmekten ve insanları ölüme göndermekten de geri durmamıştı.<sup>37</sup> Naziler kötü insanlardandı, fakat onların kötülüğü sadece evrensel karakter yapısı ile açıklanamaz.<sup>38</sup> Fakat biz biliyoruz ki büyük zulümlerin yaşandığı zaman ve yerlerde bazı insanlar canıye dönüşürken bazıları iyi insanlar olarak kalmayı başarmışlardır. Peki bunun nedeni neydi? Aynı bölgede, aynı şartlarda yaşayan bu insanların iyi ya da kötü insanlar olmasına sebep olan şey karakter olamaz mı?

Toplumsal ve kültürel ortamın insan üzerindeki etkisi bağlamında Danimarka ve Polonya kıyaslaması yapılır. Danimarka’da 7-8 bin Yahudi Danimarkalılar tarafından kurtarılmıştır, oysa Polonya’da 3 milyondan fazla Yahudi ölmüştür. Bu durumu neye yormak gerekir? Felsefi durumcular belli bölgelerdeki savaş koşulları ve ortamın insanların kurtarıcı olma güdülerini destek-

34 Prinz, “The Normative Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics”, 131, 136.

35 Hüseyin Algur, *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2022), 40.

36 Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 55-57.

37 R. J. Lifton, *Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (New York: Basic Books, 1986), 384.

38 Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 58.

lemiş olabileceği kanaatindedirler. Bu durum Danimarka'da olumlu sonuçlanırken Polonya'da kurtarıcılık toplum tarafından desteklenmemiştir.<sup>39</sup> Yani insanın merhametli olmasında toplumsal etkiler görmezden gelinemez. Nazilerin savaşında hayat kurtaran insanların güdüsü farklı olabilir. Bu eylemler tek bir karakter niteliği ile açıklanamaz. Bazı istisna insanların varlığı inkâr edilemez. Felsefi durumcular asıl noktayı anlamak istiyorsak yine de istisnalara değil bağlamın kendisine odaklanmamız gerektiğini söyleyeceklerdir.

Farklı kişiliklere sahip oldukları düşünülen insanların belli şartlar altında benzer eylemler ortaya koymaları karakter konusunda kafaları karıştırmaktadır. İnsan kendini belli kavramlarla tanımladığında (dindar, hippy, milliyetçi veya çevreci vb.) gerçekten belli oranda davranış ve tutum benzerliği görülebilir. Peki bu durum belirli erdemlerin karakterin bir parçası olduğu ve bu karakterden ancak böylesi eylemler çıkabileceği iddiası için yeterli olabilir mi? Amerika'da, kuzeyde ve güneyde yaşayan beyaz insanların siyahlara karşı bakış açılarındaki farklılığı köklerinde bulmak hiç şaşırtıcı olmayacaktır. Dolayısıyla insanın yaşadığı çevre, örneğin şiddete ve ırksal farklılığa bakışını da önemli ölçüde etkileyecektir. Milletlerdeki bireysellik (batılılar) ve kolektiftik (doğulular) niteliklerinin farklı şekillerde toplumun bireylerinde görülmesinin açıklanabilecek bir anlamı söz konusudur. Bireyselliği önemseyenler bireysel otonomiden ve kişisel başarılarından bahsederken, kolektivistler insanların birbirine bağımlılıklarını ve grup harmonisini önemserler. Bu durum davranışlarda da kendini gösterir. Birinciler örneğin yaşlandıklarında yakınlarını huzurevlerine götürmeyi yeğlerken, ikinciler zorlansalar da kendileri bakmayı birincil tercih olarak düşünürler. Toplumsal değerler davranış kalıplarını önemli ölçüde belirlemektedir.<sup>40</sup>

İnsanın içine doğduğu sosyal-kültürel ortam onun erdemlere yüklediği anlamı etkiler. Nitekim erdemlerin anlamlarında da tarihi süreçte nispi farklılıklar olmuştur. Örneğin Aristoteles'in önemsedığı gurur, hürs ve zeki olmanın antik dönemdeki anlamıyla modern dünyadaki anlamı arasında farklılıklar söz konusudur. Antik dönemde iffet, Orta Çağdaki anlamı ile bir erdem sınıflamasına dahil değildi. Fakat Orta Çağ'da hem İslam hem de Hristiyan ahlâkçılar iffeti önemli bir erdem olarak gördüler. Bu anlam shevi arzular dan uzak durmayı içermekteydi. Oysa söz konusu bu arzular bugünün dünyasında iyi yaşamla ilişkilendirilir ve evlilik içinde tatmin edilmesi zorunlu

39 Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, 60.

40 Jesse Prinz, "The Normative Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics", *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009), 127-130; Algur, *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi*, 40.

değildir.<sup>41</sup> Burada vurgulanmak istenen nokta, zaman ve toplumsal bağlamın erdemlerin içeriğini bile dönüştürme kapasitesine sahip olduğudur.

#### 4. Erdemliliğin Ortaya Çıkışında Süreç Nasıl İşler?

Bilindiği üzere Aristoteles bilişsel eksikliğin, erdemliliğin insanda bir karakter olarak yerleşik hale gelmesinin önündeki en büyük engel olduğunu düşünmüştür. Burada pratik bilgeliğin işlevi gündeme gelir. Pratik bilgeliğe sahip olmak, belirli ahlâkî prensiplere bağlı olmaktan öte farklı durumlarda ahlâkî olanı tespit edebilen bir yargı gücüne sahip olmak anlamına gelir.<sup>42</sup> Yani pratik bilgeliğe sahip erdemli bir insan, belirli bir durumda hangi eylemin doğru olduğunu, onun niçin doğru olduğunu, hangi duygu ve tutumların uygun olduğunu ve bu duygu ve tutumların niçin uygun olduğunu bilir. Aristoteles için erdemler bilişsel bir içeriğe sahiptir. Belirli bir karaktere sahip olmak pratik akılla hareket etmek anlamına gelir.

Ahlâkî tutum ve davranışların ortaya çıkışında geleneksel erdem ahlâkî pratik bilgeliğin egemen olduğu bir süreci savunur. Buna mukabil felsefi durumcular insan doğasının parçalı bir yapıya sahip olduğuna inanmıştır. İnsan zihni bilinç içeren ve içermeyen olmak üzere iki boyuta sahiptir. İnsan pek çok durumda ahlâkî kararlar alırken düşünmeye vakti olmaz. Bir eylemi hayata geçirmek, içinde bulunulan şartlara bilinç içermeyen karşılıklar vermeyi de içerir. Yani insan çeşitli dışsal uyarıcılar karşısında bazen sebepsiz kararlar verirken, bazen bu durumun farkında bile olmayabilir.<sup>43</sup> Anlaşılan o ki burada felsefi durumcular zaten yerleşik karakter özelliklerini yadsıdığı için pratik bilgeliğin asıl rolü üstlendiği bir süreci anlamlı bulmaz. Her şeyin aslında bizim bilincimiz dışında gerçekleşen sayısız çeşitlilikteki dışsal faktörler tarafından ortaya çıkarıldığı varsayılmaktadır.

Felsefi durumcular pek çok kimsenin başarabildiği ahlâkî davranışlardaki tutarlılığın sebebini, yerleşik karakter özelliğinde değil, çevrelerinin ve başkalarının beklentilerindeki stabil durumda ararlar. Buna göre insanlar karakterlerinin veya pratik akıllarının gücüne güvenmek yerine daha açık ve net kuralları önemsemeli ve davranışlarını açıklayıp sorumluluğunu almayı bilmelidir. Varsayalım ki iyi şekilde yetiştirildik, empati duygumuz gelişkin, düşüncelerini başkalarıyla uygun şekilde paylaşan, derin duygu-

41 Prinz, "The Normative Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics", 135.

42 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144b, 128-129.

43 Alfano, *Character as Moral Fiction*, 36-37.



larını yönetmesini bilen biri olduk. Fakat bunun yeterli olduğunu söylemek güçtür, zira her yeni durumda belirli erdemleri ortaya koyabilmek için tam bir motive yapıya ihtiyaç vardır.<sup>44</sup> Görülen o ki felsefi durumcular erdemli davranmaya dönük bilinçli planlarımızın insandaki otomatik bilinçsiz süreçlerle altının oyulduğundan, dolayısıyla bilinçli bir kendini geliştirme stratejisi ile daha erdemli olmanın muhal olduğundan söz ederler. Buna karşılık bazı erdem ahlâkçıları bilincin eşlik etmediği süreçlerin insanın davranışında nispî bir etkiye sahip olabileceğini, fakat bu durumun insanın bilinçli olarak erdemli olma gayretlerinin altını oymayacağını dile getirmişlerdir. Ahlâkî karar süreçlerinde nispî bir bilinçsizlik hali rol oynasa da bu süreçler nihai olarak bilincin eşlik ettiği süreçlerle şekillenir.<sup>45</sup>

Geleneksel erdem ahlâkında erdemlilik rasyonel mülahazalara bir karşılık olarak belirli bir biçimde davranma eğilimidir. Bu durum kararlarımızda ortaya çıkar.<sup>46</sup> Erdem ahlâkçıları, her ne kadar çevresel şartlar insan davranışlarını etkiliyor olsalar bile onun rasyonel kapasitesinin bu caydırmalara karşı direnç gösterebileceğini savunur. Ancak erdem etikçilerinin ideal olarak gördüğü uyumlu ve tutarlı karakter özelliklerine sahip olmak felsefi durumcular tarafından boş bir hayal olarak görülmüştür.<sup>47</sup>

Bir erdem etikçisi olarak Julia Annas erdemli olmayı bir müzik aleti çalmak veya yabancı dil öğrenmeye benzetir. Başarı için özel bir motivasyon gerekir. Öğretmenin yaptıkları ve söylediklerine dikkat etmek ve neden belirli şekillerde yaptığını anlamak gerekir. Bir kimse şefkatli olmayı bir şekilde örneğin annesinin yardımıyla öğrenebilir. Fakat asıl olan şefkatin ne olduğunu, onun karakterini ve şartlar açısından ne anlama geldiğini bilmesidir. Sadece annesi gibi davranmak yetmez. Erdemlilik alışkanlıkla gelişse de bilişsel süreçler görmezden gelinemez. Fakat erdemlilik konusunda tecrübe ve yaşanmışlık arttıkça bilişsel süreçlerin yarattığı meşguliyet azalır. Bu sürecin kendisi daha derinlikli bir erdemlilik anlayışını beraberinde getirir.<sup>48</sup> Örneğin insan niçin merhametli olması gerektiği sorusu üzerinde düşünmeksizin, onun kendi karakteri açısından ne anlama geldiğini kavramaksızın erdemliliğini yerleşik hale getiremez.

44 Merritt vd., "Character", 355-401.

45 Nancy E. Snow, "Comments on Intelligent Virtue: Outsmarting Situationism", *Journal of Value Inquiry* 49/1-2 (2015), 303.

46 Kamtekar, "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character", 479.

47 Van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*, 186.

48 Julia Annas, *Intelligent Virtue* (New York: Oxford University Press, 2011), 16-51.

Aristoteles dört grup insandan bahsetmişti: Erdemli kimse doğru şeyi doğru sebeplerle ve doğru tutum ve duygularla yapar. Ölçülü (güçlü iradeli) kimse, genel olarak doğru şeyi doğru sebeplerle yapar, fakat uygun tutum ve duygulara sahip değildir. Ölçsüz (zayıf iradeli) kimse, doğrunun ne olduğunu biliyor olsa bile doğru olan şeyi yapmaz, çünkü onun arzu ve istekleri onu doğru yoldan çıkarır. Erdemsiz kimse, doğru olanı bilmez ve doğruyu yapmaz, doğru şeyler onun umurunda değildir.<sup>49</sup>

Erdem ahlâkında karakter bir bütünü içerir ve davranışları bu bütünlük içinde açıklanır. Bu karakter az ya da çok uyum, motivasyon, kişinin inanç ve arzuları, nihai hedef ve değerlerini içerir. Erdemlilikte tüm bunlar bir bütün içinde organize edilir. Aralarında bir çatışmanın değil bir uyumun olması beklenir. Bu durum pratik bilgeliğin bir başarısıdır. Geleneksel erdem etiği davranışsal uyumsuzluğun sebebini karakterin yokluğuna değil pratik aklın işlevini olumsuz etkileyen bilişsel ve motivasyon temelli engellere bağlar.<sup>50</sup> Aristoteles'e göre pratik bilgeliğin varlığı bir eylem ya da tutumu gerçek erdeme dönüştürür. Pratik bilgelikten bağımsız iyi ve erdemli olmak olanaksızdır. Burada pratik bilgelige sahip kişi belli konularda erdemli başka bazılarında erdemsiz olamaz. Pratik bilgelik buna izin vermez, bir bütünlük sağlar.<sup>51</sup>

Erdem ahlâkçıları, felsefi durumcuların karakteri kaba bir davranış modeline dayandırdıklarını, bunu yaparken insanın içsel eğilimlerini görmezden geldiklerini ve bu nedenle de doğru bir sonuca ulaşamadıklarını iddia ederler. Oysa insanın karakter yapısı pek çok farklı değişkenin etkisi ile şekillenir.<sup>52</sup> İnsan psikolojisi konusunda eğer felsefi durumcular haklıysa erdemleri elde etmek; sadece şu anda sahip olduğumuz zihinlerimizin daha iyi versiyonlarını elde etmek değil, tümüyle farklı bir zihin elde etme çabası içinde olmak demektir. Yani erdemli olmak meseleye tümüyle bilişsel yeni bir boyut gerektirmektedir.<sup>53</sup>

Yuichi Shoda ve Walter Mischel'e referansla<sup>54</sup> Snow, insanın bilişsel-duyuşsal bir karakter yapısına (*cognitive-affective personality system*) sahip ol-

49 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1145b, 131-132.

50 Kamtekar, "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character", 460.

51 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144b, 1145a, 128-129.

52 Christine Swanton, "Virtue Ethics", *The Continuum Companion to Ethics*, ed. Christian Miller (London: Continuum International, 2011), 200.

53 Prinz, "The Normative Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics", 125.

54 Yuichi Shoda - Walter Mischel, "Cognitive Social Approach to Dispositional Inferences: What if the Perceiver is a Cognitive Social Theorist?", *Personality and Social Psychology Bulletin* 19/5 (1993), 574-585; Walter Mischel - Yuichi Shoda, "A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure", *Psychological Review* 102/2 (1995), 246-268.

duğuna dikkat çekmiştir. Ona göre insanın içinde bulunduğu bağlam ve şartlar onun bilişsel ve duyuşsal eğilimleri tarafından filtrelendirir. İki insan aynı şartlara sahip olabilir, fakat farklı eğilimleri sebebiyle bu şartlara farklı şekillerde karşılık verebilir. Bu yapı insandaki inançları, arzuları, beklentileri ve hisleri dışsal etkilere karşılık olarak ya da insanın içsel doğasını harekete geçirici olarak işlev görür. Bu pratik bilgeliğine benzer bir işleve işaret eder. Zaman içinde böylesi değişkenliklerin tekrarlanarak hayata geçmesi nispî olarak istikrarlı bir karakter özelliği inşa eder.<sup>55</sup>

Görülen o ki geleneksel erdem ahlâkçuları insanın içsel dünyasına (duygusal tepkiler ve rasyonel yetkinlikler) atıfta bulunurken felsefi durumcular bunlara pek değinmezler. Bu konuda tüm taraflar açısından oranları değişse de bu taraflar hem içsel hem de davranışsal bir boyut olduğu konusunda anlaşır. Burada ahlâk psikolojisi açısından temel zorluk, insan yaşamını şekillendiren bir iş olarak hem içsel hem de dışsal faktörlerin nasıl birlikte hareket ettiklerini açıklayan kullanışlı bir teorik açıklama ve ampirik veriler vasıtasıyla karakter teorileri geliştirmektir.<sup>56</sup> Bir kimsenin ahlâkî inançlarının doğası ve gücü onun davranışsal eğilimlerini etkiler. Bu doğa bir kimsenin nasıl davranması gerektiğiyle ilgili inançlarını, belirli şekilde hissetmeye ve hüküm vermeye dair eğilimlerini ve belirli bir biçimde eylemde bulunmak için niyet ve isteklerini içerir. İnsanın karakteri tek bir bileşenden oluşmaz, oldukça komplike bir yapıya sahiptir. Ne sadece eğilimlerden ne de sadece inançlardan oluşur. Birlikte interaktif bir süreç söz konusudur.<sup>57</sup> Yani bu durumda insanların sadece doğru ahlâkî inançlara sahip olması yetmez, onları nasıl anlayıp hayata geçireceğine dair yeterli donanımına sahip olmaları beklenir.

## Sonuç

Erdem ahlâkı farklı açılardan eleştirilere konu olmuştur. Bunlardan biri de bazı sosyal psikologlar tarafından yöneltilen, insanda erdem ahlâkçılarının varsaydığı şekliyle yerleşik ve evrensel erdem ya da erdemsizliklerin var olmadığı eleştirisidir. Felsefi durumcular insanın sahip olduğu karakter özelliklerinin ve buna bağlı olarak hayata geçen davranışların, insanın içinde bulunduğu bağlamdan veya sosyo-kültürel ortamdan güçlü şekilde etkilendiklerini

55 Snow, *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*, 19-31.

56 Maria Waggoner vd., "Situationism, Moral Improvement, and Moral Responsibility", *The Oxford Handbook of Moral Psychology*, ed. John M. Doris - Manuel Vargas (New York: Oxford University Press, 2022), 632-633.

57 Besser-Jones, "Social Psychology, Moral Character, and Moral Fallibility", 318.

savunmuşlardır. Bu nedenle ahlâkî tutum ve davranışlar, erdem ahlâkçılarının görüşlerinin aksine karakter ile ilişkili değil, şartların çeşitliliğine duyarlı bir sürecin ürünüdür. Pek çok ampirik gözlem, durum ve şartlardaki küçük farklılıkların insanın tutum davranışlarını önemli ölçüde etkilediğini göstermektedir. Diğer taraftan erdem ahlâkçuları bir insanın sahip olduğu karakter özellikleriyle uyumsuz eylemlerin ortaya çıkışındaki çelişkiyi pratik bilgelikteki eksikliğe bağlar. Fakat bu tartışmayı daha açık bir hale getirmek için her iki taraf da gerçek meselenin olanı veya eylemi etkileyen gelişigüzel çevresel faktörler ile insanların bu faktörlere cevap veren eğilimleri arasındaki ilişkinin nasıl açıklanabileceğine odaklanmak olduğunu anlamalıdır.

Felsefi durumcular belirli erdemlere sahip olduğu düşünülen pek çok insanın şartların, bağlamın veya bir otoritenin etkisiyle bu erdemlere uygun olmayan tutum ve davranışlar sergileyebileceğinden bahsederler. Bu iddialarını ise ampirik gözlemlere ve yaşanan bazı toplumsal tecrübelerle dayandırmışlardır. Fakat meselenin çözümünün gerçekten bu denli basit olduğunu söylemek kolay değildir. Bağlamın insan üzerindeki etkisi elbette yadsınamaz. Ancak aynı ortam ve şartlar içinde yaşayan farklı insanların aynı duruma farklı tutum ve eylemlerle karşılık vermeleri, insanın karakter özelliklerini görmezden gelip bağlamı asıl belirleyici olarak değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Buradaki istisnalar görmezden gelinemez. Nitekim asıl değerli olan, insanın içinde bulunduğu şartların etkisini yönetebilmesi, erdemliliği içselleştirmesi ve böylece gerçek anlamda erdemli birine dönüşebilmesidir. Bunu başarabilecek insanların sayıca muhtemel azlığı yerleşik erdemlerin varlığı konusundaki şüpheleri haklı çıkarmaz. Burada dikkate değer şey, erdemliliğin nispeten az sayıda insanın elde edebileceği özel bir nitelik olduğudur.

Bir insanın eylemlerini yorumlarken onun karakterini temel almanın insan ilişkilerinde ne tür bir etki yaratabileceği, üzerinde durmaya değer önemli bir konudur. Felsefi durumcular bir insanın eylemlerinin temelini onun karakterinde bulma çabası yerine bağlam ve şartları dikkate alan bir yorum denemesini muhatabımızla ilgili doğru sonuçlara ulaşmak açısından daha makul bulmuştur. Bu değerlendirme başlangıçta ikna edici görünüyordü olabilir, ancak karakterin varlığıyla ilgili şüpheler serdetmek ve davranışları bazen bilincin bile eşlik etmediği süreçlerle açıklamak insanlar ile ilgili doğru değerlendirmeler yapmayı da güçleştirmektedir. Zira ortada öngörülebilir bulunabileceğimiz bir zemin kalmamaktadır. Örneğin bir kimsenin merha-

metliliğini tümüyle bağlama atfettiğimizde, gerçek manada bağlamı aşan bir merhametlilik beklentisi anlamını yitirecektir. Oysa merhametli birinden beklenen, tam olarak bu bağlamı aşan bir bilinç ve iradeye sahip olmasıdır.

İnsanın karakter yapısında bir bütünlük arzusu oldukça makuldür. Fakat bu istikrarlı bütünlüğü sağlamak kolay değildir. Örneğin sosyal ilişkilerinde arkadaşına karşı dürüst birinden sınavda hocasına karşı da dürüst olması beklenir. Bu beklentinin karşılanmaması dürüstlük erdeminin varlığı konusunda şüpheli olmayı gerektirmez. Kişinin dürüstlük erdemini bir bütün olarak içselleştirmesi ve bağlamı aşan bir istikrarı yakalaması umulur. Fakat bu durum imkânsız bir hedefin peşinde olmak anlamına gelmez. İnsanlar belirli erdemlere sahip olurken, bu sürece asla bir zayıflık göstermeyeceği garantisini ile girmezler. İdeal olanı amaçlamakla birlikte, hayatın içinde erdemlere uygun davranışlar her zaman aynı mükemmellikte ortaya çıkmayabilir. Ancak bu durum insanın karakter eğitiminin manasız bir çaba olarak görülmesini gerektirmez. Bilincin eşlik ettiği bir eğitim sürecinde belirli erdemlerin yerleşik hale gelmesi bu erdemlere uygun davranışların ortaya çıkma ihtimalini güçlendirmektedir.

Diğer taraftan bir kimsenin davranışlarının sebeplerini oluşturan şartlı durumların varlığı görmezden gelinemez. Bu şartlı durumlar kişiden kişiye değişir. İki farklı kişi aynı durumda iki farklı davranış ortaya koyabilir. Bu durum her bir insanın özel bilişsel ve duyuşsal nitelikleri olan ayrı varlıklar oluşuyla açıklanabilir. Örneğin bir hippinin hippisi olmasını sadece içinde bulunduğu sosyal ortama bağlamak, o ortamda hippisi olmayı seçmeyen kişilerin bu tutumunu bir şekilde açıklamayı güçleştirir. Bir toplumda çoğunluğun güçlü ve zalimin yanında durduğu bir ortamda zalimin yanında olmamayı seçmek bir erdemlilik örneğidir. Erdemliliği insana sadece çevreleri kolaylaştırdığında iyi şeyler yapmak olarak anlamak çekici gelebilir, ancak asıl olan sosyal bir kolaylaştırıcı etken olmasa bile iyi ve değer sahibi bir insan olmayı başarabilmektir. Örneğin, Hz. Muhammed, Hz. İsa, Sokrates, Mevlânâ ve Gandhi gibi özel insanlar sosyal olarak desteklenmemiş, aksine kendilerine empoze edilen değerler dünyasının dışına çıkmayı başarmışlardır. Zaten gerçek erdemlilik bu iradeyi gösterebilmektir. Hayatta bu iradeyi gösterebileceklerin sayısındaki sınırlılık insanda içselleştirilmeyi bekleyen erdemliliğin değerini ve gerçekliğini ortadan kaldırmamaktadır.

## Kaynakça

- Alfano**, Mark. *Character as Moral Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Algur**, Hüseyin. *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2022.
- Annas**, Julia. "Comments on John Doris's Lack of Character". *Philosophy and Phenomenological Research* 71(3): 636–642 71/3 (2005), 636-642.
- Annas**, Julia. *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Anscombe**, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33/ 124 (1958), 1-19.
- Aristoteles**. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2014.
- Besser-Jones**, Lorraine. "Social Psychology, Moral Character, and Moral Fallibility". *Philosophy and Phenomenological Research* 76(2): 310–332. 76/2 (2008), 310-332.
- Çakmak**, Mustafa. "Cahillik Erdemliliğin Bir Parçası Olabilir mi?" *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* II/4 (2021), 1845-1862.
- Çakmak**, Mustafa. "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 1-28.
- Darley**, John M. - **Batson**, Daniel C. "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior". *Journal of Personality and Social Psychology* 27/1 (1973), 100-108.
- Doris**, John M. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press., 2002.
- Doris**, John M. "Persons, Situations, and Virtue Ethics". *Nous* 32 (1998), 504-530.
- Driver**, Julia. "Modesty and Ignorance". *Ethics* 109/4 (1999), 827-834.
- Driver**, Julia. *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Flanagan**, Owen. "Virtue and Ignorance". *The Journal of Philosophy* 87/8 (1990), 420-428.
- Harman**, Gilbert. "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error". *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), 315-331.
- Harman**, Gilbert. "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error". *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. 165-178. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Harman**, Gilbert. "The Nonexistence of Character Traits." *Proceedings of the Aristotelian Society* 100/1 (2000), 223-226.
- Harman**, Gilbert. "Virtue Ethics without Character Traits". *Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson*. ed. Byrne Alex vd. 117-127, 2001.

- Kamtekar**, Rachana. "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character". *Ethics* 114/3 (2004), 458-491.
- Lifton**, R. J. *Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. New York: Basic Books, 1986.
- Merritt**, Maria W. vd. "Character". *The Moral Psychology Handbook*. ed. John M. Doris. 355-401. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Miller**, Christian. *Moral Character: An Empirical Theory*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Miller**, Christian. "The Problem of Character". *The Handbook of Virtue Ethics*. ed. Stan van Hooft vd. 418-429. New York: Routledge, 2014.
- Mischel**, Walter - Shoda, Yuichi. "A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure". *Psychological Review* 102/2 (1995), 246-268.
- Prinz**, Jesse. "The Normative Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics". *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009), 117-144.
- Ross**, Lee - Nisbett, Richard E. *The Person and the Situation*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Sabini**, John - Silver, Maury. "Lack of Character? Situationism Critiqued". *Ethics* 115(3): 535-562. 115/3 (2005), 535-562.
- Shoda**, Yuichi - Mischel, Walter. "Cognitive Social Approach to Dispositional Inferences: What if the Perceiver is a Cognitive Social Theorist?" *Personality and Social Psychology Bulletin* 19/5 (1993), 574-585.
- Snow**, Nancy E. "Comments on Intelligent Virtue: Outsmarting Situationism". *Journal of Value Inquiry* 49/1-2 (2015), 297-306.
- Snow**, Nancy E. *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*. New York: Routledge, 2010.
- Sreenivasan**, Gopal. "The Situationist Critique of Virtue Ethics". *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. ed. Russell Daniel C. 290-314. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Swanton**, Christine. "Virtue Ethics". *The Continuum Companion to Ethics*. ed. Christian Miller. 190-214. London: Continuum International, 2011.
- Van Zyl**, Liezl. *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2019.
- Waggoner**, Maria vd. "Situationism, Moral Improvement, and Moral Responsibility". *The Oxford Handbook of Moral Psychology*. ed. John M. Doris - Manuel Vargas. 629-660. New York: Oxford University Press, 2022.
- Wielenberg**, Erik J. "Saving Character". *Ethical Theory and Moral Practice* 9 (2006), 461-491.

# Pragmatik Açıdan Erdemler: Ahlakı Yeniden Yapılandırmak

Celal TÜRER\*

## Erdem Ahlakı Neyi Söyler?

Erdemleri ahlaki hayatın merkezine yerleştirmek geçmişten bugüne yaygın bir tutumu seslendirir. Bu tutumun günümüzde sadece ahlak alanında değil siyaset, ekonomi, eğitim gibi pek çok alanda yeniden canlandığını görmekteyiz. Ancak siyaset, ekonomi ve eğitim gibi alanlarda erdemlerin canlanmasına yol açan nedenler ile ahlak felsefesinde yeniden etkinliğini arttırmasının aynı şekilde gelişmediğini fark etmek gerekir. Ahlak felsefesine erdem etiğinin yeniden davet edilmesi siyaset, ekonomi ve eğitim alanlarındaki sorunlara bir “muhafazakârlık” cevabı gibi değildir. Bu davet bir taraftan Deontoloji (Kant, Ross, Rawls) ve Sonuççuluk (Bentham, Hume, Hare gibi) arasında bitmez tükenmez tartışmalar diğer tarafta ahlaki şüpheciliğin tahrip edici etkisi ve nihayetinde Sözleşmecilerin (Hobbes, Locke) ahlaki yükümlülüklerimize önem vermeyişi yüzünden gerçekleşmiştir. Sonuççuluk yarım asır önceye kadar ahlak felsefesinde standart bir pozisyonu olsa ve aynı şekilde Kantçı düşüncenin revizyonist yükselişinden ilham alan deontolojik ahlak da felsefi tartışmalara bir müddet canlılık katsa da, her iki akımın moral araştırmaya sınırlı katkılarda bulunması ve kısır tartışmalardan ortaya çıkan memnuniyetsizlik moral tecrübenin inceliklerini öne çıkarmada erdem ahlakına önemli avantajlar sağlamıştır.

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cturer@ankara.edu.tr.



Erdem etiğinin günümüzde yeniden canlanmasına ve meydan okuyucu bir karakter kazanmasına İngiliz filozof G. E. M. Anscombe ve Amerikalı filozof (İngiltere ve İskoçya kökenli) Alasdair MacIntyre'ın öncülük ettiği kabul edilir.<sup>1</sup> Erdem etiğinin ahlak felsefesinde yeniden canlanması öncelikle lisans metinleri olarak tasarlanan bazı kitaplarda hüküm süren ortodoksiyi eleştiren çeşitli makalelerde, erdemlerin öneminin tanınması çağrısıyla ve bunlara "bir erdem etikçisinin ne diyeceğini" anlatan birkaç paragrafta başlamıştır. İlk başta erdem etiği, kendi başına üçüncü bir yaklaşım olarak değil, deontologların ve faydacıların yararlı bir şekilde yaklaşımlarına dâhil edebilecekleri -ahlaki failerin güdüleri ve karakteri gibi- birkaç ilginç noktayı vurgulayan kısa ve düşündürücü ifadelerle kendisini tanıtmıştır. Ardından, savunmasını daha fazla geliştirdikçe, -henüz büyük çocuklarla koşma hakkını elde edemeyen ama elden de çıkarılmaması gereken- 'apartmandaki yeni çocuk' statüsünü kazanmıştır. Hursthouse'un ifade ettiği gibi erdem etiğinin son otuz yıldır deontolojik ve faydacı yaklaşımlara rakip söylemleri, birbirinden ilginç ve meydan okuyucu yaklaşımları onun tam bir statü kazanmasını sağlamıştır.<sup>2</sup>

Hatırlanacağı üzere erdem ahlakı doğru eyleme dair ahlâkî ilkeleri derleyip sistemleştirmek yerine "iyi yaşam" ekseninde ahlaki karakter geliştirmeyi ve erdemlere uygun tarzda eylemeyi öne çıkaran bir anlayışı temsil eder. Klasik dönemde oldukça etkili olan erdem ahlâkı, modern dönemle birlikte duygu ve alışkanlığa yönelik vurgusuyla rasyonalitenin altını oyduğu; gayeye yönelik vurgusuyla evrimci düşünceye uyumlu olmadığı ve nihayetinde evrensel ve seküler bir zemin için uygun bir aday olmayışıyla eleştirilmiştir.<sup>3</sup> Fakat yukarıda ifade edildiği gibi yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle 1958'de Anscombe ile başlayan, MacIntyre, Nussbaum gibi isimlerin katkılarıyla devam eden "erdeme dönüş" olarak nitelendirilebilecek süreç yaygınlık kazanmıştır. Bugün erdem etiğinin failin ahlaki karakterine odaklanması; erdemli yaşamın amacı olarak mutluluk ve psikolojik gelişme fikrine kapı aralaması, iyi'ye ve iyi yaşama dair felsefi ilginin canlanmasına neden olmuştur. Ancak ahlak felsefesinde erdemlerin kabul edilmesi ve

1 John Caiazza, "History And Tradition In Virtue Ethics", *Intercollegiate Studies Institute* (23 Kasım 2022).

2 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (New York: Oxford University Press, 2000), 4.

3 Shannon Vallor, "Introducing the Philosophy of Technology", *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, ed. Shannon Vallor (New York: Oxford University Press, 2022), 20.

yaygınlaştırılmasına ilişkin çabanın küresel çapta kabul görmesi, içinde bulunduğumuz durum için iyimser bir temenni gibi görünmektedir.<sup>4</sup> Zira önerilen erdemlerin nasıl genel kabul göreceği sorunu en büyük engel olarak karşımızda durmaktadır. Buna ilaveten önerilen karakterlerin insan türünün temel ahlâkî psikolojisi ile tutarlı olması,<sup>5</sup> erdemlerin görünümleri değişse de insanın bilişsel, duygusal kapasitelerinde kökleşmiş olması gerekmektedir.<sup>6</sup> Ancak hem erdemleri hem de “iyi”nin ne olduğunu *a priori* temeller üzerinde ele almak günümüz erdem etiği savunucularının bile kaçındığı bir durumu yansıtır. Böyle bir durumda evrensel bir önerinin, küresel standartların ya da küresel bir söylemin nasıl ortaya çıkacağı, söz konusu erdemlerin nasıl kabul göreceği sorunu çıkmaza girmektedir. Nitekim bu sorularla yüzleşen erdem etiği savunucuları, anlamlı ve etkili bir ahlak zemini için evrensel olarak her insan tarafından aynı şekilde kabul edilmesi gereğinin olmadığını, erdem geleneğinin aynı etnik yahut dinî kültürlerde bile aynı tarzda yaşanmadığını bizlere hatırlatır. Bununla birlikte erdemlere çağrının, “iyi yaşamı” sadece uzlaşa ya da güç ilişkilerinde gören ya da sadece kendi dinî-ahlâkî emirleriyle ilgilenenler için cazip olmayacağını da hatırlamak gerekir.<sup>7</sup>

Açıktır ki kadim ve klasik düşüncede erdem ahlakı insanın değişmeyen özünü kuşatma iddiasında olan teorisiyle, insanın eylemesini yönlendirecek bir ölçüt sağlayacağını iddia etmiştir. Ancak hızlı değişme ve gelişmelerin yaşandığı çağımızda, geleneksel erdemleri geleneksel yollarla uygulamanın yeterli olup-olmadığı hususu ilk aşamada ahlâkî düşüncenin uygulamaya yönelik yeni alanlarında sonuçsuz kalmakta, kişinin donandığı erdemlerle karşı karşıya kaldığı her durum için uygun bir cevap arayacak karakteri nasıl geliştireceğine cevap verememektedir. Bu husus erdemlerin neler olacağı ve nasıl uygulanacağından ziyade onların ne anlam ifade ettiği konusuna bizi yönlendirmektedir. Kanaatimizce erdem etiği savunucuları insanlığın yeni bir etikten çok yeni bir *ethos*'a ihtiyaç duymakta olduğunu; söz konu-

4 Sözelimi kozmetik tüketiminin azaltılmasının Afrika kıtasındaki milyonlarca insanın açlık ve susuzluktan ölmesini önleyeceği; yine masum bebeklerin, annelerin su bulamadığı bir dönemde ve bunu tetikleyen Batı'nın yarattığı çevre sorunları karşısında, aşırı su tüketimini gerektiren golf turnuvalarını önlemenin alternatif bir yaşam tarzını oluşturabileceği düşünülmüştür. Bu çerçevede erdemler bakımından sözelimi ölçülü bir Amerikalının, dünyada kendi yol açtığı bu sorunlar karşısında golf sporunu yaygınlaştırmak yerine daha farklı sporlara yönelebileceği varsayılır. Onlara göre Herakleitos ve Aristoteles üzerinden söylersek ikinci doğamızı, yani karakterimizi değiştirebilirsek karşılaştığımız sorunlarla ilgili yazgımızı, talihimizi de değiştirebiliriz.

5 Vallor, “Introducing the Philosophy of Technology”, 10.

6 Vallor, “Introducing the Philosophy of Technology”, 50.

7 Vallor, “Introducing the Philosophy of Technology”, 51-52.

su *ethosun*, insan davranışına yeryüzünde doğru sınırlar koyacak bir ikamet tarzı geliştireceğini ifade ederler. Ancak söz konusu dönüşüm ya da ontolojik değişimin nasıl gerçekleştirileceğine dair tatmin edici açıklamalarda bulunmazlar. Nitekim erdem etiğine dair durumcu (situationist) eleştiri, insanların küresel veya sağlam karakter özelliklerine sahip olduğu fikrine itiraz etmek için ampirik sosyal psikolojiden kanıtlar toplayabileceğini ve böylece erdem etiğinin özünde ampirik olmadığı fikrinin geçersiz olduğunu belirtir. Gerçekten günümüzde diğer etiklere yanıt olarak erdemi ampirik gerekçelerle savunan sağlam bir literatür oluştuğu gözlemlenebilir.<sup>8</sup> Erdem etiğine dair ikinci durumcu itiraz, akıl yürütmenin erdemi edinme ve uygulamadaki rolüne odaklanır; bu husus erdem yönünden karşı savları sert bir biçimde harekete geçirir.<sup>9</sup> Bu çerçevede çağdaş erdem etikçilerine göre Sonuççular, Kantçılar ve Sözleşmeciler; ilkin iyilerimiz arasındaki çatışmalara ve yükümlülüklerimize yeterince dikkat etmemişlerdir. İkinci olarak rölativizmden, ahlaki olmayandan ve düzensizlikten, yani talihe dayalı durumlardan kaçınabilmek için, projelerimizde etkin rol alan etik karşıtı motivasyon ve duygulardan uzak durarak eylemlerimize rehberlik edecek bir “arşimet noktası” arayışına takılıp kalmışlardır. Bu çerçevede söz konusu ahlak teorileri bu arşimetvari nokta arayışının sonucu olarak sözünü ettiğimiz kaygı ve kurallara bağlılıkları ile projelerimizi yönlendiren bağlılıklarımıza ve tutkularımıza dikkat etmemiş, bizim şimdiki ve gelecek benliğimizi değişmez bir şekilde ele almışlar, soyut kurallar altında gelecek benliğimizi kusursuz bir şekilde yönlendirebileceklerini düşünmüşlerdir.

Hatırlanacağı üzere modern dönemde ahlaki hayatın merkezine önce Hume duyguları sonra Kant pratik akılı koyarak erdemler yerine ‘yapılması doğru olan şey nedir?’ hususunu gündeme getirmişlerdi. Ahlaki araştırmanın yönünü değiştiren bu hamleler, ahlaki hayatı duygu ve akıl gerilimine hapsedmiş; böylelikle ahlak failden fiile, erdemden doğru eyleme evrilmiş idi. Buna ilaveten süreç, ahlaktaki araştırmaları Greklerdeki erdemleri ve erdemli karakter tartışmalarını arka plana iterek, “meli” (ought), “doğru” (right), “hatalı” (wrong), “zorunlu” (obligatory) gibi nosyonları ön plana çıkararak etik soruşturmanın yönünü değiştirmişti. Hal böyle olunca hayatın her alanını kapsamaya çalışan etik yaşam, daha dar alanların konusu olmuş,

8 Bebeklerin oyuncaklarını paylaşmaması ya da olumlu özelliklere sahip dünyaya gelmeleri gibi araştırmalar. Bk. Osman Zahid Çiftçi, “Paul Bloom ve Dini İnançların Ortaya Çıkmasında Evrimsel Rastlantı Tezi”, *Turkish Studies* 10/2 (2015), 193-212.

9 Nancy E. Snow vd., *Developing the Virtues* (New York: Oxford University Press, 2016), 1-2.

etiğın diğer felsefe disiplinleriyle ilişkisi sınırlanmış, hatta politikanın etikle ilişkisi tamamen ortadan kalkacak hale gelmiştir. Siyaset, etik, sanat, din vb. alanların giderek birbirlerinden ayrılmasıyla önce bütünlüklü yaşam algısının, ardından “ahlaki olarak nasıl bir yaşam sürülmeli” sorununun göz ardı edilmeye başlandığını söyleyebiliriz.

Peki, modern ahlak felsefesi neden –eski- erdem etiği yaklaşımını yeniden canlandırmıştır? Zira ilk bakışta, “Modern dünya” filozoflarının ürettiği iki teorinin, yani deontoloji ve faydacılığın öğretiminden geçen herhangi bir ahlak filozofunun Platon ve Aristoteles’e kadar geri gitmeyi gerekli hissetmesi garip bir görüntü oluşturur. İçinde yaşadığımız çağın Atinalılarınınkinden ne kadar farklı olduğunu, sözgelimi Aristoteles’in (en azından) hem kölelik hem de kadınlar hakkındaki içler acısı görüşlerini göz önünde bulundurduğumuzda, etik konusunda ilham almak için kadim dönem filozoflarına başvurmanın bir problem oluşturacağı ileri sürülemez mi? Görünüşte belki evet, ama pratikte ve ayrıntıda hayır. Bugünlerde erdem etiğini benimseyenlerin, kendilerini Aristoteles’in ahlak felsefesinin içler acısı, dar görüşlü ayrıntılarına bağlı görmediklerini belirtmek gerekir. Sözgelimi “hayvan özgürlüğü” nün en ünlü iki savunucusundan biri olan Tom Regan, bir deontolog ve dahası Kantçı fikirleri kullanan biri olarak Kant’tan ilham almıştır. Oysa Kant’ın kendisi, hayvanlara karşı herhangi bir görevimiz olmadığını, onların kişi değil, eşya olduğunu düşünmüştür. Tıpkı bu örnek gibi, Anscombe, Foot, Murdoch, Williams, MacIntyre, McDowell, Nussbaum, Slote gibi erdem etikçileri Platon ve Aristoteles’i ve bazı durumlarda Aquinas’ı özümsemiş olsalar da “Modern Ahlak Felsefesine” yönelik eleştirileriyle, kuşkusuz, daha önceki düşünürlerde makul gördükleri ve daha sonra modernlerde eksik buldukları şeyleri ön plana çıkarmıştır. Bu çerçevede erdem etiğindeki ana akım araştırma neo-Aristotelesçi görünse de başka perspektiflerden, Kant ve faydacılık gibi diğer geleneklerden yararlanmışır. Örneğin Michael Slote’un on dokuzuncu yüzyıl etikçisi Martineau’dan, Christine Swanton’un Nietzsche’den, Anscombe’un Wittgenstein’dan etkilenmesi gibi erdem etiğinin versiyonlarının farklı düşünce çizgileri üzerinde gelişebileceği fark edilmelidir.

Bugün ahlak felsefesinde üç yaklaşım arasındaki sınır çizgilerinin belirsizleştiği kolaylıkla fark edilebilir. Nitekim erdem etiğini “erdemleri”, deontoloji ve faydacılığı da “kuralları” veya “sonuçları” vurgulayan bir yaklaşım şeklinde tanımlamak oldukça basit seviyeyi gösterir. Görebildiğimiz kadarıyla artık hiç kimse, “Deontoloji nedir?” ve “Faydacılık nedir?” sorularına

verilen tatmin edici kısa cevaplar olmamasından rahatsız değiller; ama bugünlerde en azından bazı filozoflar erdem etikçilerinin “erdem etiği nedir?” sorusuna tatmin edici bir yanıt bulamamasından şikâyetçiler. Erdem etiğinin diğer iki yaklaşımın aksine hem tüm erdem etikçilerini içeri alacak kadar geniş (veya ayırıcı) hem de tüm deontologları ve faydacıları dışarıda bırakacak sınırları belirtmesi biraz zor görünüyor.<sup>10</sup> Bu yüzden “Erdem etiği nedir?” sorusuna verilecek kısa bir cevap, tatmin edici bir çözüm sağlamaktan uzak kalacaktır. Bu noktada ihtiyaç duyulan şey, alanında uzman olan herkesin deontoloji ve faydacılık ile karşılaştırılabilir nitelikte erdem etiğine aşına olmasıdır. Ancak mevcut literatürden bu niteliği elde etmek kolay değildir. Çok sayıda makale olmasına rağmen, erdem etiğini en sistematik ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan eser Michael Slote’un *Ahlaktan Erdem’e/From Morality to Virtue* (1992) kitabı bile erdem etiğine bir tanım getirmez. Ayrıntılar, örnekler ve niteliklerle ilgilenen ve bu yüzden pratik hayattaki karşılığı daha fazla olan bir yaklaşım benimseyen Slote, kendisini erdem etiğinin belirli bir versiyonunu keşfetmeye adar. Ona göre diğer versiyonları benimseyen kitaplar kuşkusuz hazırlık aşamasındadır ve çok yakında ahlak felsefesindeki herkes deontoloji ve faydacılık yaklaşımına olduğu kadar “erdem etiği” ne de aşına olması ve “erdem etiği” tanımını hakkında endişelenmeyi bırakması gerekecektir.<sup>11</sup> Anscombe bu noktada farklı konuları farklı şekillerde ele alan başka bir teklif sunar. Erdem etiğinin Oakley’nin dediği gibi, “etik manzaranın kalıcı bir özelliği olarak” hayatta kalmaya mahkûm olmadığını ileri sürer. Aslında onun kastı, söz konusu üç yaklaşımla yetişmiş gelecek nesil ahlak felsefecilerinin, kendilerine yeni bir yaklaşım oluşturabilecekleri; bu durumda üç etiketin tümünün yalnızca tarihsel ilgiye dönüşebileceği hususudur. Ancak bu husus hala ufukta görünmemektedir; çünkü gelecek nesillere “erdem etiği” etiketi altında öğretilebilecek şeylerin önümüze konulması gerekir.

Erdem etiğinin öncülerinden Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”nde ahlak felsefesinin içinde bulunduğu durumu üç tez sunarak eleştirir. Birincisi, şu an bariz bir şekilde yoksun olduğumuz uygun bir psikoloji felsefesine sahip olana kadar ahlak felsefesi yapmanın bize bir fayda sağlamadığıdır. İkincisi yükümlülük ve ödev, ahlaki olarak neyin doğru neyin yanlış olduğu ve “gerekir” ler alanına yönelik ifadeler ve kavramlara temkinli yaklaşılması hususudur; çünkü söz konusu kavramlar artık genel olarak geçerliliğini kaybetmiş daha

10 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 2-3.

11 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 7.

önceki bir etik tasavvurun kalıntılarını temsil eder. Üçüncü tezi ise Sidgwick'ten günümüze kadarki ahlak felsefesi alanında iyi bilinen İngiliz yazarlar arasındaki farklılıkların öneminin çok az olmasıdır.<sup>12</sup> Her ne kadar Anscombe, McIntyre ile birlikte modern dönemde erdem etiğinin teorik temelini atmış olsa da, İlahi bir yasa koyucu olmadan ahlaki yaptırımdan söz edemeyeceğimizi ve bu yüzden 'niyet' merkezli psikoloji felsefesine yönelmemiz gerektiğini belirtir. Bu savın yanında o, makalesinde klasik erdem etiği eleştirisinde bulunur. Nitekim "Aristoteles'in *Etik*'ini ve aynı zamanda "Modern Ahlak Felsefesi" makalesini okuyan biri, aralarındaki muazzam karşıtlıklar nedeniyle şaşkınlık içinde kalır. Çünkü modern ahlak felsefeleri arasında öne çıkan kavramların Aristoteles'te bulunmadığı ya da arka planda kaldığı veyahut da oldukça örtük bir şekilde bulunduğu görülür. En dikkate değer olanı ise doğrudan Aristoteles'in mirası olarak sahip olduğumuz "moral" teriminin, modern anlamı bağlamında Aristotelesçi etik açıklamalarla bağdaşır görünmemesidir.<sup>13</sup>

Hatırlanacağı üzere Aristoteles erdemleri *ahlakî* ve *entelektüel* olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles'in "entelektüel" erdemler dediği şeylerin bir kısmı, bizim "ahlakî" yön olarak adlandırdığımız özelliklere sahipmiş gibi görünür. Bunun ölçütü de muhtemelen "entelektüel" bir erdemdeki kusurun -örneğin belediye yönetiminde faydalı bir şeyin nasıl gerçekleşeceğini hesaplamada iyi bir yargılamaya sahip olmama- suçlanacak bir şey olabilmesidir. Fakat makul bir şekilde şu sorulabilir: Her türden kusur bir suçlama ya da kınama meselesi olabilir mi? Söz gelimi bir ürünün ustalığı ya da makinenin tasarımı hakkında yapılan olumsuz bir eleştiri suçlama ya da kınama olarak adlandırılabilir mi? Dolayısıyla "moral olarak" kelimesini yeniden işin içine katmak gerekir: Kimi zaman böylesi bir kusur ahlaki olarak suçlamaya değer olabilir kimi zaman ise olmaz. Şimdi Aristoteles, başka türlü bir suçlamadan farklı olarak, ahlaki bir suçlamaya ilişkin bu fikre sahip midir? Eğer sahipse bu fikir Aristoteles'in eserinde neden daha merkezi değildir? Bazı hatalar vardır ki, der Aristoteles, gayri iradi eylemlerin değil ama bir insanın suçlandığı alçaklığın ve kötü biri

12 G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 1.

13 "Grek felsefe etik'i, Grek toplumu ile modern toplum arasındaki farkı yansıtan tarzlarda daha sonraki moral felsefeden farklıdır. Modern anlamda ödev ve sorumluluk kavramları yalnızca tohum halinde ya da marjinal şekilde görünür: iyilik, erdem ve basiret kavramları merkezidir. Bu kavramların her birinin kendine özgü rolü merkezi bir ayrıma dayanır. Genelde Grek Etik'i rahat yaşamak için ne yapmak durumundayım? Diye sorar. Modern Etik ise, doğru davranmak için ne yapmalıyım (ought)? Diye sorar ve bu soruyu öyle bir tarzda sorar ki doğru davranmak rahat yaşamaktan tamamen bağımsız bir şey kılınır." Bu dönüşümde de hiç şüphesiz Batı toplumunun Hristiyanlık tecrübesi etkili olmuştur. Bk. Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001), 97-98.

olmanın nedenleridirler ve bir insan bu hatalardan dolayı suçlanır. Bu, belli entelektüel hatalar yapmamaya dair moral bir yükümlülük olduğu anlamına mı gelir? Aristoteles neden genel olarak yükümlülüğü ve özel olarak da bu yükümlülüğü tartışmaz? Eğer bir kimse, Aristoteles'i yorumladığını iddia eder ve de modern bir tarzda, "ahlak"ın ne olduğu hakkında konuşursa ve ağzının ayarı da bozulmamışsa algılamasında bir eksiklik var demektir. O hâlde, "moral" iyilik, yükümlülük vs. üzerine olan modern konuşma tarzının herhangi bir açık izahı için Aristoteles'e başvuramayız" demektir.<sup>14</sup>

Anscombe'un erdem etiğinde eleştirdiği ilk husus genellikle 'mutluluk' veya 'gelişme' ve bazen de 'iyilik' olarak tercüme edilen *eudaimonia* kavramıdır.<sup>15</sup> Her çevirinin dezavantajları olsa da 'gelişme' anlamına gelen *eudaimonia* ile ilgili sorun, onun yalnızca rasyonel varlıklar için mümkün oluşu; hayvanlar ve hatta bitkiler için mümkün olmayışıdır. Nitekim Klasik olarak eğitim görmüş yazarlar tarafından etkilenmeyen herhangi modern bir anlayışta "mutluluk"la ilgili sorun, onun öznel bir şeyi çağrıştırmasıdır. Mutlu olup olmadığı ya da bir bütün olarak hayatımın mutlu olup olmadığı konusu tamamen bana bağlıdır, eğer mutlu olduğumu düşünüyorsam, o zaman mutluyumdur. Bu yanılabilir bir şey değildir. Ancak sağlıklı olmak ya da gelişmek böyle değildir. Fiziksel ya da psikolojik olarak sağlıklı olduğumu ya da geliştiğimi düşünebilirim, yanılıyorsam da bunu kabullenmekte bir zorluk çekmem. Bu bağlamda, 'gelişmek', *eudaimonia*'nın 'mutluluk'tan daha iyi bir çevirisi gibi gözükmemektedir. Hayatımın *eudaimonia* olup olmadığı konusunda yanılmak benim için çok kolaydır, çünkü insan yanılabilir, hazcılık gibi yanlış bir *eudaimonia* anlayışına sahip olabilir. Bu çerçevede "iyilik" bile bu açıdan "mutluluk" tan daha iyi bir çeviri olabilir ancak dezavantajları, günlük bir terim olmaması ve buna karşılık gelen bir sıfattan yoksun olmasıyla tercih edilmeyebilir.

Bilindiği gibi ahlaka dair soruşturmaların başladığı zamandan bu yana onu anlamamıza hizmet eden iki soru mevcuttur: Bunlardan ilki, "ahlaki açıdan "iyi" nedir?" ve ikincisi ise "ahlaki iyilik neyi içerir?" sorusudur. Ah-

14 Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, 1-2.; G. E. M. Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", çev. Mehmet Sabir Şaybak, *Felsefe Dünyası* 71 (Yaz 2020), 281-282.

15 Bazı İngiliz yazarlar *eudaimonia*yı "iyi olma hali" olarak karşıladıklarından "happiness" yerine "well-being" in daha uygun olduğunu ifade ederler. Bu çerçevede kavram modern dünyada mutluluktan ziyade, toplumun insana biçtiği role uygun davranma anlamına evrilmiştir. Açıkçası kurallara uyma, topluma faydalı birey olma hali vurgulanmıştır. *Eudaimonia*'nın bu çerçevede antik dönemde tamamen bireysel modern dönemde ise toplumsal bir anlama bürünmüş olduğu söylenebilir. Bk. Metin Aydın, *Faydacılık Tarihi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 30.

laka dair soruşturmalar uzun bir süre söz konusu sorulardan birincisiyle ilgilenmiş ve ona çok kısa cevaplar vermiştir: İyi, yukarıda ifade edildiği gibi ya “mutluluk” ya “erdem”, yani adalet, bilgelik, cesaret ve itidal ya da dinlerde görüldüğü gibi “Tanrı sevgisi” veya “Tanrı’nın emirleri” olarak cevaplanmıştır. Ancak tüm düşünce sistemlerinde olduğu gibi ahlak alanında da yüksek bir genellemeye ulaşıldığında artık konu ikinci soruya evrilerek, ahlaki iyinin neyi içerdiği tartışmalarına dönüşmüştür.

Hatırlanacağı üzere Antik Çağ ve Orta Çağ’da hâkim yaklaşım, erdemleri karakterin özelliği yaparak söz konusu özelliklerden hangisinin kişiyi daha iyi bir insan yapabileceğini göstermeyi hedeflemişti. Bu yaklaşım çerçevesinde erdemler karakter tipolojilerini sınıflandırarak ferdin mutlu olma çabasını *ahlak*; toplumun mutlu olma sanatını da *politika* olarak sunuyordu. Antik Çağ’daki bu yaklaşım insan olmayı dört erdem (adalet, hikmet, cesaret ve ölçülülük) etrafında oluştururken; Orta Çağ Hristiyan felsefesi, özellikle Aziz Thomas’ın Aristoteles felsefesi ile Hristiyanlığı uzlaştırmasıyla Platon’un söz konusu dört temel erdemine “inanç, umut ve sevgi” yi ekleyerek yeni bir formülasyon oluşturmuştur. Bu formülasyonla erdem ahlakının kaynaklarına akıl ve doğanın yanında bir de “Tanrı” eklenmiştir. Bu çerçeve göz önüne alındığında ahlak düşüncesinde erdem<sup>16</sup> genel olarak insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huyu; kişinin doğru eylemlerde bulunabilmesi için sahip olması gereken ahlaki nitelikleri ya da insanı tinsel açıdan yetkinliğe ulaştıran “ahlaki iyiler” bütününe ifade etmiştir.<sup>17</sup> Ancak erdem bu kadar geniş bir anlam skalasına sahip olması, yukarıda işaret edildiği gibi onu kimi zaman “mutluluk”, kimi zaman “iyi” ve kimi zaman da “haz” kavramıyla özdeşleştirilmesine ve bu yüzden belirsiz bir anlam haline gelmesine; çoğu zaman da kendisine farklı anlamlar yüklenmesine sebep olmuştur. Kavramın içeriğinin süreç içinde düşünürlere ve onların sistemlerine göre farklı bir şekilde doldurulduğu göz önüne alınırsa, erdem kavramı-

16 Erdem kavramı, Yunanca ἀρετή kavramına karşılık gelip, amacın ve fonksiyonun tamamlanması, kişinin potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmesi ya da kişinin doğasını açığa çıkarması anlamlarını ifade etmiştir. Süreç içinde Latince’de erkek anlamına gelen “vir” sözcüğünden türetilerek “virtus” şeklinde ‘adamlık’ olarak ifade edilmiştir. Nitekim Stoacılar göre virtus’a sahip olmak, Tanrıça *Futura*’nın öngörülemez müdahalesine açık bir hayatla başa çıkabilmek için gerekli erkekçe niteliklere sahip olmak şeklinde kullanılmıştır. Virtus ve arete sözcüklerinin anlam içerikleri bir arada düşünüldüğünde erdemli olmanın, hem kişinin kendini gerçekleştirme, yetkin bir varlık haline gelmesi yönünde bir yaşam sürmesini mümkün kılacak karakter özelliklerine hem de böyle bir yaşam kolay bir iş olmadığından maharet sahibi olmak anlamına geldiği görülebilir. Bk. Derda Küçükalp, “Erdem Etiği”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevzici (İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2003), 5/627.

17 Yavuz Kılıç, “Erdem”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevzici (İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2003), 5/615.



nın oldukça geniş ve soyut özelliklere sahip olduğu fark edilir. Bu özelliklerin başında erdemli davranmanın kişinin tercihine kalmış bir şey olmadığı; kişinin mutlu olabilmesi için tâbi olduğu doğal bir zorunluluk olduğu görülür.

İkinci olarak erdem etiği teleolojik, yani ahlaki davranış belirli bir sonuca, ulaşılmak istenen bir amaca yönlendiren mahiyettedir. Bu özelliğiyle deontolojik etikten köklü bir şekilde ayrılır. Hatırlanacağı üzere deontolojik etikte eğer bir davranış belirli bir sonuca (yani, iyi ya da fayda'ya) göre gerçekleştiriliyorsa, o ahlaki bir davranış sayılmaz. Oysa erdem etiğinde kişi kendi iyisini gerçekleştirmek için eylemde bulunur ve böylece ahlaki bir davranış sergilemiş olur. Diğer taraftan erdem etiği, ahlaki davranışı belirli bir sonuca göre tanımladığı için teleolojik olan faydacı (utilitarian) etiğe yakınmış gibi görünür; fakat erdem etiğinde erdemli bir davranış salt belirli bir sonucun gerçekleştirilmesine ya da faydasına indirgenemez. Zira erdem etiğinde kişi sadece inandığı bir sonuca fiilen katkıda bulunacağını düşündüğü için değil, kimliğini ifade etmek ve doğasını kavramak için erdemli bir şekilde davranır. Oysa modern yaşamda durum oldukça farklıdır. Modern yaşamda kişinin yararı ait olduğu topluluğun yararından kavramsal olarak uzaktır. Kişi kendi yararının peşinden koşarken toplumsal yarara katkıda bulunabilir; ancak bu katkı dolaylıdır. Modern yaşamda kişinin toplumsal yarara katkıda bulunması kendi mutluluğunun bir parçasını oluşturmaz. Sonuç olarak erdem etiği, bireyi toplumun bir ürünü olarak gördüğü için toplumsal bağlamından yalıtılmış soyut birey anlayışı üzerinde temellenen ödev etiği ve faydacı etik gibi evrenselci bir karaktere sahip değildir. Erdem etiğinde topluluklar kültürel olarak birbirinden farklı olduğundan erdem anlayışlarının da çeşitli olabileceği kabul edilir.<sup>18</sup>

Diğer taraftan erdem etiği, kişinin karakter ve doğasını oluşturan davranışlar ile ait olduğu topluluğu ayakta tutmak için gerekli davranış arasında sistematik bir uyumu, bir birlikteliği önceden varsayar. Bu özellikleriyle erdem etiği kendisine ilkelere dayanan ama soyut olan bir zemin inşa etmiş olur. Erdem etiğinin önceliği eyleme değil karaktere vermesi doğru eylemin sadece iyi karakterlerle tanımlandığı anlamına gelmez. Bazı erdem teorisyenleri bunu ileri sürse de çoğunluğu öyle değildir: sahtekâr bir eylemin yanlışlığını, sadece onun zıddı olan erdem açısından değil, doğrudan fark edebiliriz. Eğer fark edemeseydik, doğru olanı yapma ile o eylemi doğru nedenlerle veya doğru saiklerle yapma arasındaki gerekli ayrımı nasıl koruyabilirdik? Bu yüzden ahlaki eylemi deneyimdeki iyi' de aramamız gerekir.

18 Küçükkalp, "Erdem Etiği", 5/628.

Ahlaki iyi, erdem ya da mutluluk anlayışlarında değil; ahlaki problemlerin ortaya çıktığı ve çözümleyebileceğim yer olan deneyimdedir.

Toparlayacak olursak erdem etiğine karşı iki itiraz söz konusudur. İlk olarak, erdem etiği kendi kendisini çürütür; zira o “ahlaki teorinin kendisinin eylem için güdü oluşturmaması gerektiğini söyleyerek fakat diğer taraftan bunu yaparak” kendi kendini çürütür. Keller, kendi kendini çürüten teorilerle ilgili yanlış olan iki şeyi tanımlar. Birincisi, insanlara onları neyin motive etmesi gerektiğini düzgün bir şekilde söylemezler, bu yüzden etik bir teorianın gerçekleştirilmesi gereken bir işlevi yerine getiremezler. İkincisi, psikolojik olarak uyumlu bir hayata izin vermezler çünkü kişinin kendileri için önemli olan şeyle motive olmasına izin vermezler. Bu açıdan erdem etiği, kişinin motivasyonlarının bir erdemin iyiliği için davranması değil, fakat erdemli bir insan gibi davranmasını gerektirdiğini iddia eder. Oysa sırf eyleminin erdemlere uygun olduğu düşüncesiyle veya tamamen erdemli bir kişi gibi davrandığı düşüncesiyle bir eylemi gerçekleştirmek için harekete geçmek, bir kişi için asla arzulanabilir bir şey değildir. Hatta tamamen erdemli bir insan gibi davranmak için bir ana güdüye sahip olmanın, tamamen erdemli bir insan gibi olma olasılığını ortadan kaldırdığını fark etmelidir. Bu yüzden doğru eylemi değerlendirmek için bireyin ‘iç yaşamını’ göz önünde bulundurması; erdemin iyiliği için hareket edip etmediklerini düşünmek zorunda olması gerekir.<sup>19</sup>

Erdem etiğine ikinci itiraz onun belirsizliğinedir. Bu itiraz basitçe, erdem etiğinin kişinin ne yapması gerektiğini söylememesi, yani eyleme rehberlik etmemesidir.<sup>20</sup> Açıkçası erdem etiği, erdemli bir kişi hakkında düşünmeyi ve o kişinin davrandığı gibi davranmayı önerir, ancak insanların bunu nasıl yapacağını, nasıl bileceklerini söylemez. Bazı erdem etiği uzmanları, eğer bir kişi nasıl davranması gerektiği hakkında şüpheye düşerse, erdemli bir kişi olarak gördükleri birine sorması gerektiğini söyler. Ancak bu iki sorunu gündeme getirir. İlk olarak, erdemli bir kişinin nasıl tanımlanabileceği açık değildir. Bununla birlikte, birisini takdire şayan kılan kriterler kişiden kişiye değişir ve hayranlık uyandıran bir birey aslında erdemli bir kişi olmayabilir. İkincisi, her zaman başka birinden tavsiye istemek için bir fırsat olmayabilir.<sup>21</sup>

19 Simon Keller’in eleştirisi Kant için doğru olabilir ama erdem etiğini motivasyondan yoksun olmakla suçlamak haklı görünmemektedir. Zira erdemli yaşamın sağlayacağı eudaimoniya ulaşmak yeterli motivasyon kabul edilebilir. Bu bağlamda Keller’in erdem etiğini manüpile ettiği ve haksız bir suçlama yönelttiği söylenebilir. Bk. Alexandra M. Sakellariou, “Erdem Etiği ve Yol Gösterici Ahlaki Bir Teori Olarak Potansiyeli”, çev. Yusuf Ateş, *öncül analitik felsefe* (Erişim 23 Kasım 2022).

20 Rosalind Hursthouse, “Virtue Ethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (23 Kasım 2022), 28.

21 M. Sakellariou, “Erdem Etiği ve Yol Gösterici Ahlaki Bir Teori Olarak Potansiyeli”.

Erdemlerin yol gösterici bir ilkesi veya hiyerarşisi olmazsa, erdem etiği doğal olarak ahlaki çatışmaları çözmek için açık bir yol sunamaz ve bu yüzden de diğer ahlaki teorilerin ikna ediciliğinden uzak kalır. Yukarıda zikredilen eleştiriler erdem etiğinin diğer ahlaki teorilere göre özel bir avantajı olmadığını ortaya koyar. Söz konusu teori, etikteki diğer büyük ahlaki teoriler gibi, kendi kendini çürütmenin kurbanıdır ve makul bir ahlaki teorinin tartışmasız önemli bir özelliği olan ahlaki çatışmayı çözemez. Bu tür çatışmalar çözülmedikçe, erdem etiği diğer ahlaki teorilerden daha umut verici olarak kabul edilemez.

Günümüzde ahlaki sorunların, neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu hakkındaki ikili ilkelere bakılarak nesnel olarak çözümlenemeyeceği fark edilmelidir. Bunun yanı sıra ahlaki sorunlarda daha iyi başka bir çözüm olmadığı ya da neyin doğru veya haklı olduğuna dair nesnelliği bulamaya çağımız kabul edilmelidir. Ayrıca olgu sorularıyla ilgili makul ya da eleştirel inşadan daha önemli olmadığı için nasıl yaşamamız ve davranmamız gerektiği zemininde “daha iyi” bir hayat arayışına yönelmemiz gerektiği önemsenmelidir. Bunun anlamı, kanaatimizce ahlak felsefesinin otonom olmadığı; onun genelde bilgi ve gerçekliğin analizine dair eleştirel bir inşadan bütünüyle ayrı tutulamayacağı ve anlaşılamayacağıdır. Sözelimi Sokrates’in ifade ettiği gibi dindarlığı, cesareti veya adaleti analiz edebiliriz ama bu erdemlerin aslı olarak neyi gerektirdiğini keşfetmemizi sağlayacak kesin bir yöntemle sahip olamayız. Dolayısıyla ahlak felsefesi başarılı olmak için normatif imtiyaza sahip meşru iddialarda donup kalmak yerine ahlaki tavsiyenin özel formlarını önermek zorundadır. Bu yaklaşım, ahlak felsefesinin elde daha iyi başka bir şey olmadığı şeklindeki düşüncelere ve “daha iyi (veya “en iyi”)nin” disiplin olarak meşruluğu ispatlayıcı akıl yürütme formlarına dayandığını ifşa eder. Dolayısıyla, ahlaki uygulamalarda olası değişiklikler için açık-uçlu bir yol sağlayan, zıt fikirli insanların bir arada yaşayabileceği bir anlaşmayı bulmaya çalışan, her çatışmayı çözme bile çoğuna daha makulü öneren denklemler arayışında olmalıdır.

### **Pragmatik Açıdan Erdemler**

Erdem ahlakına dair yukarıda ortaya konulan tespitlerden sonra pragmatik açıdan sorunu çözümleyebileceğimiz zemine geçebiliriz; kanaatimizce sorun normatif ahlak alanında kendi içlerinde farklı versiyonları olmakla birlikte, üç temel ahlak teorisinin her birinin ahlaki davranışın kaynağı ve amacı hakkında bir ölçüt belirlemekle meşgul olmalarıdır. Üç temel ahlak teorisinden

ilki, karakteri ahlakın merkezi yaparak ahlaki davranışın amacını *mutluluk*la açıklayan erdem ahlakıdır. İkincisi ahlaki davranışın kaynağını *arzular*da bulan ve amacı en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu olarak belirleyen sonuççu ahlakıdır. Üçüncüsü ise ahlakta merkez olan şeyin *vazife* olduğunu ve ahlaki davranışı ahlaki yapan şeyin karakter ya da sonuçların ötesinde ahlaki bireyin niyeti olduğunu söyleyen ödev ahlakıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi üç ahlak teorisi her ne kadar ahlakın kaynağı ve amacı noktasında anlaşamaları da temel bazı noktalarda aynı görüşü paylaşırlar. Bunlar; 1- Ahlak teorileri pratik başlangıç noktasından, yani yaşandığı şekliyle ahlaki deneyimden başlamak yerine bütün ahlaki deneyimlerimizin kendisinden çıktığı bir temeli, ilke ya da yasayı arama çabasında olmuşlardır. 2- Birçok unsurun işlevsel olduğu ahlaki deneyimi tek bir unsurla açıklamaya çalışmışlardır. 3- Ahlaki seçimin basit bir şekilde “iyi” ile “kötü” arasında bir seçim olduğunu düşünerek seçimin kompleks karakterini göz ardı etmişlerdir. 4- Ahlaki düşünmeyi sadece bir ilke belirleme ya da eylemin sonucunda elde edilecek haz ve acının hesabına indirgemiş ve böylece mekanik ve cansız bir ahlaki düşünme anlayışı ortaya koymuşlardır. 5- Ahlaki deneyimin doğasını anlamakta fonksiyonel olan karakter-davranış, duygu-akıl ve pratik-teorik gibi ayrımları ontolojik bir ayırım olarak kabul etmişlerdir.<sup>22</sup>

Ahlakın kaynağını çeşitli faktörlerde gören bu teoriler, onu varoluşun “doğası”ndan daha açık bir ifadeyle günlük deneyimlerimizden başka bir yerde aramışlardır. Oysa böyle bir başlangıç noktasından hareket ettiğimizde ahlaki deneyimde diğer ahlak teorilerinin görmezden geldiği üç temel noktayı kavrayabiliriz:

1. Ahlaki deneyim tek sebeple açıklanamayacak kadar karmaşık ve olumsuzsal bir yapı arz eder. Daha açık bir ifadeyle ahlaki deneyimde belirli ve sabit unsurlar olduğu gibi belirsiz ve sabit olmayan unsurlar da vardır.
2. Ahlaki deneyim iyi ve kötü arasındaki basit bir seçim olmaktan daha ziyade birbirine indirgenemez olan iyiler (erdem, vazife ve iyi) arasındaki gerilimli çatışmayı ifade eder.
3. Bu çatışma durumlarında bize ne yapmamızı kesin olarak söyleyebilecek tek sebebe dayalı bir ilke ya da teori yoktur.

Bu hususlardan hareketle erdem, iyi ve vazifenin ahlakta eşit ölçüde meşru bir zemine sahip olduğunu ve herhangi birinin diğerinin üzerine inşa edile-

22 George Fernando Pappas, *Dewey's Ethics* (Indiana: Indiana University Press, 2008), 17-18.

mez olduğunu ileri sürebiliriz.<sup>23</sup> Eğer bu üç unsur günlük deneyimde çatışma durumuna gelir ve bunlardan hangisini seçeceğimize dair ince ayrımlar yapmayı ve sürekli bir seçim içinde olduğumuz bilincinde olabilirsek, ahlaki gelişmemiz/bilincimiz devam edebilir. Buna karşın böyle hassas ayrımlar yapma kapasitesinin kaybolması ve seçimlerin donuk ve rutin bir hale gelmesi ahlaki çürümeyi seslendirir. Bu yüzden, teorik bir başlangıç noktasından başlayarak bütün ahlaki deneyimi bir teori çerçevesinde açıklamak yerine, pratik bir başlangıç noktasından hareket ederek ahlaki deneyimi günlük hayatta ortaya çıktığı şekliyle anlamaya çalışmamız gerektiği kanaatindeyiz.<sup>24</sup>

Deneyim hakkındaki en büyük güçlük, entelektüalizmin ya da rasyonalistlerin deneyime dair ortaya koymuş olduğu dar bir görüşten neşet eder. Onlara göre deneyim bilmenin bir tarzıdır. Geleneksel epistemolojinin kalbinde olan deneyim düşüncesi, gerçekten var olan şeyin bilinebilir olduğunu varsaydığı için, her durumu bilgiyle nitelendirir. Sözelimi nesnelere açıklayabilmek için onların bilgisine sahip olmamız gerektiğini ileri sürer. Eğer entelektüalizmin iddia ettiği gibi nesnelere bildiğimiz gibiyse, o zaman objenin bilgisinden daha fazla şeyleri tecrübe etmemizin pek çok yolu kapanmış olur. Oysa entelektüel yönelimimiz dahil tüm deneyimlerimiz daima insan tarafından hoşlanılan, acı çekilen, yaşanılan olarak dünyanın en geniş bağlamı içerisinde gerçekleşir. Bu noktada nesnelere bilinmiş olmaktan daha çok kendileriyle davranılmış, kullanılmış ve hareket edilmiş, hoşlanılmış ya da tahammül edilmiş objeler olurlar. Bu durum deneyimin niteliksel karakterinin bir taraftan sübjektif bir şeye, diğer taraftan varoluşun, yani tezahür edenin özelliğine dayandığını gösterir. Tıpkı bu husus gibi, ahlaki düşünmenin

23 Ahlak konusunda karşıt görüşlere sahip felsefe okulları, yaşamın ortasındaki bireyin hayatı nasıl deneyimlediğiyle başlamak yerine teorik bir başlangıç noktası tercih eder. Ahlak, "bir izleyici" gibi yaklaşan bu bakış açısı, doğal olarak düalist ayrımlar yapar. İçsel-dışsal, zihin-beden, özne-nesne ayrımının ahlaktaki karşılığı benlik-davranış, fail-fiil, karakter-davranış, olgu-değer ayrımı olmuştur. Ahlaki alanda düalist bakış açısı, ahlaki olguların saf bilişsel kavrayışına sahip soyutlanmış bireyi varsayar. Böylesi bir varsayım, ahlaki alanda sübjektivizm-objektivizm, egoizm-altruizm ya da erdem-davranış gibi suni dikotomileri beraberinde getirir. Bu dualistik başlangıç noktası, somut ahlaki deneyimimizin bütünsel karakterini yansıtmakta başarısız olur. Zira onların yaptığı ayrım, varoluşsal olmaktan çok epistemolojiktir. Bu noktada ahlakın dışsal dünyanın varlığından daha fazla meşrulaştırılma ve rasyonelleştirmeye ihtiyacı yoktur. Ahlakın rasyonel olduğunu gösterme, rasyonelitenin ahlaki olduğunu gösterme ihtiyacından fazla değildir.

24 İyi teorileri oluşturarak ahlaki evrenleşme ve mutlaklaştırma eğilimi, iyiye dair anlamlı bir araştırmayı iptal ederek, ahlaki problemin eşsiz bağlamı içindeki özel durum ve amacı görmekte başarısız olur. Gerçekten ahlaki bir durumda tek bir amaç olmamasına rağmen özel durumlar kadar da amaç yoktur. Bk. John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University, 1969). Hazırlanan ansiklopedinin ciltleri *The Early Works:1882-1898 (EW)*, *The Middle Works:1899-1924 (MW)*, *The Later Works: 1925-1953 (LW)* olarak yayınlanmıştır. Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, 3/7, 301-305.

sonucu bir taraftan ahlaki bilgi olsa da diğer taraftan ahlaki olarak tezahür edenin bilişsel olmayan hususiyeti, yani varoluşsal hali olur. Bu, moral düşünmenin saf bir şekilde bilişsel olmadığı gerçeğinin izharıdır. Bu gerçek ahlaki yaşamda bilginin yerinin tayini edilişi; onun ahlaki deneyimde önemli farklılık yapabilecek *deneyimin tarzı* oluşuna gönderme yapar.<sup>25</sup>

Ahlaki anlarken deneyimi merkeze almak; bir teoriye sahip olmaksızın yaşamın ortasında olduğumuzu, her daim sorunlarımızı bağlamsal bir noktadan ele aldığımızı ama asıl bağlamın, yaşamımızı oluşturan niteliksel ve bütünlüklü durumların ırmağı olduğunu unutmamak anlamına gelir. Bu husus deneyimlerimizin, problemleri kurmak ve önerilen çözümleri test etmek için her daim başlangıç ve bitiş noktası olduğunu seslendirir. Deneyimi başlangıç ve bitiş noktası olarak almak, temelcilik (foundationalizm) anlamına gelmez. Hatırlanacağı gibi Descartes'ten beri temelcilik, felsefenin muhkem temelini sağlayan, sabit değişmeyen bir nirengi arayışı olarak anlaşılmıştır. Bu durum, deneyimin de teorik olarak kavranmasını temsil etmiştir. Ancak deneyim (bi-zatihi) bir temel olamaz, çünkü bireyler olarak deneyimin içindeyiz. Deneyimden kaçamayız, çünkü seçimlerimiz deneyimin dışında ya da içinde değil; onlar deneyimin içinde ve deneyimi ilerletme yollarını bulmak içindir.

Ahlaki anlamada deneyimin merkez olması, teori öncesi ya da en ilkel düzeyde oluşumuzu seslendirir. Bu noktada ahlaka teorik tanımlarla başlamak yerine hâkim bir şekilde ahlaki nitelik ve karakterde olan deneyimlerimizle başlamak, ahlaki duyarlılıktan yoksun olan bireyler için anlamsız gelebilir. Hatta nesnelere dışsal teorik bir bakış açısından gören ve ahlaki yaşam içinde kendilerini nasıl sunduklarını önemsemeyen bir bakış, deneyimin gücünü anlayamaz. Teorilere başvurarak özde ve özellikle ahlaki bir alan arayan bakış açısı, durumsal bir bağlam içinde yaşadığımızı göz ardı eder. Oysa deneyim, teoriyi kuşatır ve nesnelere niteliksel buradalığında ve verildiği gibi sunar. Bu husus, bazı epistemologların anladığı gibi sadece du-

25 Ahlakı anlama meselesinde, ahlaki terimlerin ya da belirli bir davranışın ahlaki özelliğini dilde analiz etmekle yetinen bir ahlak teorisi de diğerlerinin düştüğü yanlışa düşer. Bu yanlış, birbirleriyle ilişkileri yeterince açıklanamayan atomistik parçaların bir birleşimi olarak tanımlanabilecek bir görüşü benimsemeye işaret eder. Daha açık bir ifadeyle bu görüş, moral tecrübenin bağlamını koparır. Kanaatimizce günlük ahlaki dilin analizi, ahlaki deneyimin karışıklığını ve zenginliğini açıklamak için yetersizdir. Ahlaka dilsel yaklaşım, herhangi bir okuma metnine yaklaşım ile bir ahlaki önermeye yaklaşımı özsel olarak özdeş sayar. Ahlakta dilsel başlangıç noktası, epistemolojideki entelektüel başlangıç noktasına tekabül eder. Ahlaka epistemolojik açıdan yaklaşıldığında etüğin odaklanacağı problem ahlaki iddia ve yargıların doğruluğunu ya da yanlışlığını nasıl bileceğimiz olur. Onlar dünya hakkındaki bilgilerimizden mi elde edilir, yoksa onlar sadece emirler ve ünlemler midir? Bu soru bilişselciler, duygucular, natüralistler ve sezgiciler arasındaki meta etik tartışmaların odak noktası olmuştur.

yum algısı da değildir. Doğrudan deneyime başvuru, gizli bir statükoya başvuru anlamına da gelmez. Bizler deneyime, olduğumuz yerde ve düşünce öncesi bir durumla başlarız. Daha sonra deneyimler değişir ve araştırmayla dönüştürülür, fakat rehber olarak her daim onlara geri dönebiliriz. Eğer doğrudan deneyimimizi bozan önyargılara ve klişelere sahipsek bunu araştırma içinde çözmek zorunda kalırız. Zira deneyimde edineceğimiz objektif ve ayrıcalıklı teorik bakış açıları yoktur. Metot olarak deneyim deneyimlenen şeye bağlı olduğu için, onun tarafından düzeltilebilir ya da geliştirilebilir. Nitekim deneyimlediğimiz şeyin etkili bir eleştirisi ya da düzeltilmesi, olağan gündelik pratik durumumuzda tecrübe ettiğimiz şeyle işe başlamak zorunda olduğumuzu hatırlamalıyız. Şöyle ki, ahlakı daha çok çatışan ahlaki güçler ile talepler arasında yaptığımız ayrımlarda keşfederiz. Bu eşsiz durumlar, hem ahlakı anlayacağımız hem de ahlak teorilerini test edeceğimiz durumları temsil eder. Bununla beraber ahlaki durumlar, ahlak teorilerinin varsaydığından daha karmaşık ve belirsiz durumları gösterir. Oysa teoriler, deneyim ve realite arasında gizemli bir ontolojik aralık olduğunu varsayar.

Açıktır ki ahlaki deneyimde birbirine indirgenemez ve tercih edilemez olan alternatif eylem tarzlarıyla karşılaşırız. Bir seçim yapmak zorunda kalırız. Ancak hangi eylem tarzını seçeceğimize dair mutlak bir ölçüt yoktur. Her ahlaki çatışma ve karar, eşsiz bir bağlam ve duruma işaret eder. Bu bağlamı ve durumu dikkate almaksızın ahlaki bir karar verilemez. Bu husus, ahlakın durumsal ve bağlamsal karakterini gösterir. Ahlakın söz konusu karakteri, takip edilebilecek zaman ve mekân üstü bir “iyi” anlayışının bulunmadığını ortaya koyar.<sup>26</sup> Çünkü ahlaki özne her zaman bir değişim içerisinde. Özne deneyimde tatmin olmayı arzular ancak onu tatmin edecek olan “iyi”lerin bilgisi, evrensel ve mutlak bir gerçekliğe, sabit bir hiyerarşiye, nihai ve değişmeyen bir ilkeye sahip değildir. Bütün iyiler, lokal şartların zamansal ve mekânsal bağlamı içinde deneyimlenen belirli iyilerdir. Öznenin ihtiyaçları yaşamın içerisinde ortaya çıktığı için, ihtiyaçları tatmin edecek olan da yine zaman ve mekâna bağlı olmak durumundadır. Bu durumun anlaşılması temelde deneyimin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Deneyim, en genel anlamda doğanın deneyimidir. Yaşamın içerisinde bir deneyime giren organizma, hem kendini hem de doğayı şekillendirir. Amaçlı her eylemin tamamlanma-

26 Dini düşüncede bile ahlaki bilinç, iyinin “ne” olduğunu spekülatif olarak değil insanlar arasında bir açık alan oluşturarak ve sorumluluk yüklenerek teşekkül etmeyi hedefler. Zira ahlaki bilinç, kendini dilsel-tarihsel tecrübesi içinde idrak ettikçe ahlaki sorumluluğunu da o oranda keşfeder. Bu husus için Bk. Şengül Özdemir, *Gazali ve Levinas Felsefelerinde Yüzleşme Ahlakı* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022).

ıyla organizma ve çevresi dönüşüme uğrar. Öznenin değişimini, öznenin çevreden ayrılamayacağını vurgulayan bu durum; gerçek olan şeyin sürecin kendisi olduğunu, bu sürecin daima değiştiğini ve dolayısıyla ahlak alanının da söz konusu değişimden pay aldığını seslendirir.

Takip edilecek iyi konusundaki belirsizlik, ahlaki özneyi bir çözüm arayışına iter. Ancak aranan ya da bulunan bu çözüm, insan deneyimine öncel değildir, aksine eylem içinde oluşur. O halde “iyi”nin deneyim içinde oluştuğunu; ihtiyaçlarını gidermeye, tatmin olmaya çalışan öznenin şartları kontrol ederek eylemi anlamlı yapmaya ve iyiyi ortaya çıkarmaya çabaladığını söylemek mümkündür. Tam bu noktada alışkanlıklar devreye girer. İhtiyaçlarını gidermeye çalışan özne, çoğu zaman minimum bir çaba ile problemlerini çözüme kavuşturur ki bunu sağlayan alışkanlıklardır. Alışkanlıklar eylemlerin içinde, çevre ve organizmanın etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Çevredeki yeni faktörler farklı ve çelişkili bir eylemi canlandırma eğiliminde olan bazı itkileri açığa çıkarır. Bu noktada itkiler zamansal açıdan alışkanlıktan önce olsalar da, onlar düzensiz ve organize olmamış motor tepkileri temsil ederler. İtkilere şekil ve düzen veren; onları davranışta daha kontrollü hale getiren unsur alışkanlıklardır. Burada alışkanlık kavramını, yemek-içmek gibi basit davranışlardan düşünmek gibi daha karmaşık davranışlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsayacak şekilde kullanmak gerekir. Pek çok ahlak teorisinin olumsuz bir şey olarak dışladığı yerde alışkanlık, ahlaki deneyimde olumlu ve işlevsel bir rol oynar. Çünkü onlar ahlaki durumlarda seçimi kolaylaştırır ve ahlaki davranışı akıcı hale getirirler. Deneyim alışkanlıkların rafine edilmesi sebebiyle sürekli olarak zenginleşir. Bu da insanın yaratıcı eylemlerde bulunmasına, kendisini geliştirmesine sebebiyet verir. Pragmatistler bu gelişimde erdemlere önemli bir yer ayırır. Erdemler insan deneyiminin yönünü iyiye doğru yöneltmeye çalışır. Bu açıdan Aristoteles’in düşüncelerine yaklaşırsanız da pragmatistler, Aristoteles’in aksine iyilerin, ilerideki iyilere araç olsa da bir hiyerarşiye sahip olmadıklarını, araçsal ya da özsel iyilik diye bir ayırım yapılamayacağını, nihai amacın mutluluk olmadığını ileri sürerler. Onlara göre iyiler doğaldır ve bu yüzden de çeşitli ve geçicidir. Değerli olan sabit ilkeler değil, çatışmanın çözümü içinde ortaya çıkan özgür eylemlerdir. Bu eylemleri geliştiren erdemler ya da alışkanlıkların bir kavrayışıdır.

Eğer alışkanlıklar olmazsa, attığı her adımı üzerine düşünen ve böylece düşünmekten dolayı yürümesi aksayan bir kimsenin durumunu yaşarız. Eğer alışkanlıklar ahlaki deneyimde olumlu ve işlevsel bir role sahip ise, ahlaki dü-



şünmede aklın yeri nerededir? Akıl/zeka zamansal açıdan alışkanlıklardan sonra gelen bir durumda ortaya çıkar. Ahlaki birey genelde, ahlaki bir durumdaki problematik durumuna ilk olarak alışkanlıklarıyla cevap verir. Ancak alışkanlığın cevap veremeyeceği değişen şartlar ve yeni durumlar ortaya çıktığında zekâ devreye girer.<sup>27</sup> Ahlaki düşünmede akıl, ne deontolojik ahlakın varsaydığı gibi otoriter ve mutlak bir güçtür ne de sonuççu anlayışın varsaydığı gibi sadece arzuların bir kölesidir. Bu noktada geleneksel felsefenin yanlış bir deneyim düşüncesinden hareket ederek, ahlak felsefesinde duygu-akıl düalizmi içine düştüğünü söyleyebiliriz. Oysa ahlaki deneyimde ahlaki bireyin yaşadığı çatışma akılla duygu arasında değil; duyguyla başka bir duygu arasında gerçekleşir. Örneğin kişi evdeki hasta annesine bakmak ya da ülkesi için savaşmak arasında ikilem yaşadığında, yaşadığı ikilem akıl duygu çatışması değil iki farklı duygunun çatışmasıdır. Duygular olmaksızın ahlaki birey eyleme yönelemez. Zira duygu ahlaki eylemin teşvik edicisidir. Aklın fonksiyonu kör ve basiretsiz duyguları daha zeki/makul hale getirmektir.

Bu noktada durumsal ve bağlamsal bir ahlak görüşünün vurgulanması, ahlaki düşünmeyi bir çatışma durumu yaşayan ahlaki bireyin seçiminin şartları ve sonuçları hakkında dramatik tekrarlar yapabilmesine işaret eder.<sup>28</sup> Daha açık bir ifadeyle ahlaki birey çatışma karşısında kâr zarar hesabı yapan bir muhasebeci değildir. O, daha çok drama oynayan bir tiyatro oyuncusu gibidir. Bu noktada kastedilen şey, ahlaki düşünmenin sadece eylemin sonucunda gerçekleşecek haz ve acının hesap edilmesi ya da davranış için evrensel bir ilke belirleme işlemi olmayıp birçok unsurun (duygular, akıl ve tahayyül gibi) işin içerisine girdiği karmaşık ve olumsal bir işlem olduğudur. Sözgelimi hasta annesine yardım etmek ya da ülkesi için savaşa gitmek arasında ikilem yaşayan bir bireyi ele alalım. Bu kişi eylem tarzlarından birini ya da diğerini tercih etmenin şartları ve sonuçları üzerinde düşünür. Örneğin annesine bir bakıcı tutarak savaşa gidebileceğini düşünebilir. Fakat annesinin kendisine şefkatli davranışları gözünün önünde canlandığında ve bu davranışının annesini üzeceği aklına geldiğinde, davranışından vazgeçebilir. Annesinin mutlu olacağını düşünerek onun yanında kalmaya karar verdiğinde ise, savaşa giderek ölecek olan insanların da anne babalarının olduğunu

27 Dewey geleneksel felsefede kullanılan akıl kavramının ima ettikleri düşüncelerden uzak durmak adına akıl kavramının yerine zekâ (intelligent) kavramını kullanmayı tercih eder. Bu, bilinçli bir tercihtir çünkü zekâ pratiğe dair bir düşünmeyi ve duygu ve tahayyülü barındıran yaratıcı bir düşünmeyi ima eder. O, ahlaki düşünmede duygu, tahayyül ve aklın her üçünün de işlevsel olduklarını düşünür.

28 Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, 2/14, 164.

onların da üzüldüğünü ve bu sebeple annesinin yanında kalmanın bir korkaklık olduğunu; savaşa giderse annesinin biraz üzüldükten sonra oğlunun askerde göstereceği başarılarından gurur duyarak sevineceğini düşünebilir. Bu düşünme süreci mekanik ya da sadece bir ilke belirlemeye yönelik bir düşünme süreci olmayıp trajik, tahayyüli, canlı, dinamik ve yaratıcı bir düşünme sürecidir. Benzer düşünme süreci daha çağdaş sorunlar olan örneğin kürtaj, ötenazi ya da teknolojinin fayda ve zararları üzerinden de yapılabilir.

Yukarıda örnek olarak verilen ahlaki bireyin düşünme süreci araştırma ya da anlama teorisiyle uyumludur. Ahlaki düşünme her daim problematik duruma işaret eder. Problematik durumun analizi yapılır ve şartları değerlendirilir. Hangi eylem tarzının durumun çözümü olabileceğine dair hipotezler üretilir ve tahayyülde bu çözümlerin nasıl sonuçlar doğuracağı düşünülür. Nihayetinde seçilen hipotezlerin doğruluğu deneyimle test edilir. Hipotezler kurulurken geçmiş deneyimden ve ahlak teorilerinden istifade edilir. Fakat bunlar hangi çözümün doğru olduğunu kesin, mutlak ve otoriter bir şekilde ahlaki bireye dikte etmezler. Tüm bunlar, bireysel ahlak deneyiminin gerçekte bütünüyle ahlaki bilinci besleyebilecek ve eylemlerin ahlakiliğini garanti edecek bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Başka bir ifadeyle ahlakın kaynağı bilincin özgürlüğünü ve seçimlerini varsaymakla birlikte ahlakın kaynağının rasyonel, yani kuramsal akılla kavranabilecek bir şey olmadığını gösterir. Nitekim bir taraftan bilincin özgürlüğünü ve tercih hakkını peşinen varsayılması gerektiğini söylerken, diğer taraftan ahlaki ilkelerin kayıtsız şartsızlık, yani evrensellik iddialarını kuramsal olarak uzlaştırmak mümkün değildir. Daha basit anlamda sorun, bireysel özgürlük ile ahlaki ilkelerin normatifliğinin nasıl uzlaştırılacağı hususudur.<sup>29</sup> Aslında bu mevzu, ahlak alanının evrensel olan *physis/doğa* alanına mı, yoksa *nomos/uzlaşım*sal alanına mı ait olduğu sorusuna tekabül eder. Pek çok filozofun bu kadim soruya cevabı, ahlak alanının her iki alana ait olduğu; ahlaki yargılarda olgu-değer ayrımının yapılamayacağı şeklinde olmuştur.<sup>30</sup>

Tüm bu ifade edilenler ışığında pragmatizmin erdemlere yönelik düşüncelerine geri dönecek olursak pragmatistler, ilkin çoğu filozofun dünyayı anlarken başvurabilecekleri değişmez bir gerçeklik alanı varsayımına dayandıklarına, söz konusu alan olmaksızın somut gerçekliğin anlaşılamayacağını düşündüklerine dikkat çeker. Pragmatistler iyi ya da kötüyü, doğ-

29 Burhanettin Tatar, "Ahlakın Kaynağı", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 2008), 203-204.

30 Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 168.

ru ya da yanlışı belirleyen ve bu haliyle şeylerin üzerinde bir görünüm arz eden bu alanın, ahlaki bilgi için bir temel oluşturduğunun farkındadır. Ancak onlar, bu tutumun belirli bir eylemi doğal bağlamından soyutladığı ve bu açıdan da kendisinden çıktığı birincil deneyimi unutarak ikincil konulara daldığının da bilincindedir. Hâlbuki eldeki duruma ve bu durumu çözmek için yararlı olan şartlara odaklanmak, prensipleri eylemlerden ayırmadan, yani somut hayatta bir boşluk oluşturmadan pratiğin prensiplerle ilişkisini anlamak demektir. Bunun için de geniş ve açık görüşlü bir yaklaşım elzemdir. Nitekim pragmatistler, prensiplerin önceden var olan mantıksal bir hiyerarşiden kaynaklanmadığını, onların geçmiş deneyimden çıkarıldığını ve bu çerçevede ahlaki prensiplerin evrensel olmamakla birlikte deneyimde doğrulanabilmeleri sebebiyle soyut bir yapı arz etmediğini ileri sürer.

Açıktır ki pragmatik açıdan ahlaki prensiplerin deneyimde doğrulanabilmesi deneyimin bir test olduğunu, teste tabi tutulmaksızın prensiplere dayanmanın dogmatiklik olduğunu gösterir. Pragmatistlere göre bu dogmatiklik, ahlaki alanda ortaya çıkan problemleri çözmek için bir rehber oluşturamayacağı gibi, ayrıştırıcı bir dil benimseyerek yeni problemlerin de doğmasına sebebiyet verir. Pragmatistler geçmiş deneyimin değerini takdir eder, fakat bazı durumlarda insanın yaratıcılığını ve gelişimini sınırlandırdığını da ileri sürer. Zira gelenekler, organizmanın çevreyle etkileşimindeki ihtiyaçlara cevap veremediği durumlarda bile kendisini dayatarak ebedileşmeye eğilimlidir. Bu şekilde gelenek, bir tabuya dönüşür ve gelişimi engeller hale gelir. Halbuki pragmatistlere göre ahlaki prensiplerini hipotezler olarak görürsek geçmiş deneyimlerden faydalanmakla birlikte onları mutlaklaştırmayacağımızı ve bu haliyle de onlara belirli şartlarda başvurup belirli şartlarda yüz çevirebileceğimizi anlarız. Bu açıdan ahlaki prensipler ne deneyimin dışındadır ne de dışarıdan eylemlerimizi belirleyen sabit ve değişmez bir telos'tur. Ahlaki prensipler daima zaman ve mekâna, daha açık bir ifadeyle belirli durumlara bağlıdır. Onlar, yaşamın içerisinde şimdi ve burada gerçekleşirler.

İkinci olarak erdem ahlakçıları ile pragmatistler bazı açılardan birbirlerine benzemekle birlikte belli bazı açılardan kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılırlar. Erdem ahlakçıları da pragmatistler de felsefenin temellerini deneyimden başlatırlar. Doğal olarak ahlakın sosyal doğasını ön plana çıkarırlar. Ancak erdem ahlakçıları doğru ve yanlışı toplum standartlarından hareketle açıklamaya çalışırken pragmatistler daha geniş bir insan pratikleri alanından bahseder. Erdem ahlakçıları insanı toplum içinde benimsediği organize

olmuş davranışlar olarak sınırlı bir şekilde tanımlayıp insan davranışının doğasını temellendirmek için ilkelere başvururlar. Pragmatistler ise insan pratiklerinin bütün alanlarda tamamlayıcı bir role sahip olduğunu, düşünce dünyasıyla eylem dünyasının birbirlerinden ayrılamayacağını ileri sürerek teorinin yaşamla olağan bütünleşmesini ortaya koymaya çalışırlar.

Erdem ahlakçıları insanın rasyonel bir ruh taşıdığını ve bu yönüyle diğer türlerden ayrılarak değişmeyen bir doğaya sahip olduğunu ileri sürerler. Erdem ahlakçıları için erdemler, insan doğasının belirlediği talepleri karşılamak için ortaya konulan alışkanlıkları ifade eder. Bu noktada erdem ahlakı ile pragmatizm arasında bir bağ kurulabilir. Nitekim her ikisi de erdem ve erdemsizliği alışkanlık olarak anlarlar ancak pragmatizm erdem ahlakçılarının insan doğası anlayışının aksine biyolojik kaynaklara başvurur. Pragmatistler çevre ve organizma arasındaki ilişkiden hareketle, alışkanlıkları bireyin oluşturduğu unsurlarla dış dünyanın oluşturduğu unsurlar arasındaki etkileşim olarak görürler. Böylece insan doğası içinde bir alışkanlık anlayışından uzaklaşırlar.

Erdem ahlakçıları ve pragmatistler, benliği yalıtılmış birey olarak görmeme noktasında da birbirleriyle benzerler. Her iki düşünce de benliği sosyal olarak oluşturulmuş bir şey olarak görür ve eylemlerin amaçsallığını ön plana çıkarır. Ancak onlar bu amaçsallığın teleolojik bir yapı arz edip etmemesi konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Erdem ahlakçıları insanlar için bireysel ya da sosyal iynin ötesinde evrensel ve sabit bir telos'ta ısrar eder. Ancak pragmatistler, yukarıda da belirtildiği üzere organizma ve çevre arasındaki ilişkiden hareketle zamansallık, durumsallık ve bağlamsallığı ön plana çıkarırlar. Bu açıdan pragmatistlere göre insanların geneli için sabit ve evrensel bir amaç olamaz. Önemli olan deneyimin kendisidir ve bu sürekli akışta bütün iyiler yeni taahhütlerle değişir. Yeni taahhütler pozitif bir sonuç verirse tatmin edici eylem imkânı gelecek için artar.

Erdem ahlakçıları da pragmatistler de içsel ve dışsal iynin olması ve bunların araçlar ve amaçlara tekabül etmesi konusunda hem fikirdirler. Ancak erdem ahlakçıları bu amaçların önceden belirlendiğini, sabit olduğunu ileri sürerken pragmatistler amaçların da araçların da deneyimden ayrı olmadığını, deneyim içerisinde ortaya çıkıp şekillendiğini ileri sürerler. Aynı şekilde, karakter gelişiminde erdemlere verdiği değer bakımından erdem ahlakçıları ve pragmatistler birbirlerine benzese de, erdem ahlakçılarının aksine pragmatistler erdemlerin sabit ilkeler olmadığını, onların çevresel güçlerle kişisel kapasitelerin çalışan adaptasyonları olduğunu ileri sürerler.

Yani onlara göre bütün erdem ve erdemsizlikler objektif güçlerle birleşen alışkanlıklardır. Söz konusu alışkanlıklar bireyin oluşturdukları unsurlarla, dış dünyanın sağladığı unsurların etkileşimidir. Dolayısıyla değişebilir yapıda olan erdemler esneklerdir. Pragmatizmin bu tutumu, teorideki kuralları ve vazifeleri yumuşatmakla birlikte iyi'yi devam eden bir sürecin içerisine yerleştirir. Böylece erdem ahlakçılarının "erdem"i, deontologların "vazife"si ve sonuçlarının "iyi" sini hiyerarşik yapıdan kopartarak söz konusu kavramların iç içe geçmişliğini ve birbirine indirgenemezliğini ortaya koyar.

## Sonuç Yerine

Kanaatimizce ahlakı anlama çabası ahlaka bir temel, standart arama ve ahlakın sabit bir amacını belirleme çabası değildir. Bu çaba ahlaki deneyimin doğasını, onun sosyal ve fiziksel çevrede nasıl gerçekleştiğini anlama ve olumsal bir dünyada deneyimin bize sunduğu imkânları daha iyi bir yaşamı inşa etme yolunda zekice kullanma ve dönüştürme potansiyelini geliştirmektir. Bu noktada ahlakın açık uçluluğu ve ahlaki durumların kesin olmayışı sebebiyle bu alana dair değerlendirmelerimiz her daim devam edecektir. Zira insanlar ahlaki alanda karar ve kanıta varmak için daima ölçüt aramaktadırlar. Bu sebeple ahlaka dair her türlü değerlendirme, araştırmanın ya da soruşturmanın en geniş görünümünü temsil edecektir. Kuşatıcı ve tatmin edici bir ahlak anlayışı için, moral vokabülerin ima ve hedeflerinin her daim dikkatli bir şekilde tahlil edilmesi gerekir. Bu açıdan yapılabilecek en temel eleştiri ya da değerlendirme, ahlakı yaşadığı serüven içinde çözümleyebilmekten geçmektedir. Ahlakın kendi içinde devam eden değerlendirmesine ilaveten mevcut ahlak anlayışlarını eleştirmek, varlığın ve dolayısıyla deneyimlerimizin niteliklerinin açınlanması anlamına geleceği için, sonu gelmez bir sürece işaret edecektir.

## Kaynakça

- Anscombe**, G. E. M. "Modern Ahlak Felsefesi". çev. Mehmet Sabır Şaybak. *Felsefe Dünyası* 71 (Yaz 2020), 281-301.
- Anscombe**, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Aydın**, Metin. *Faydacılık Tarihi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- Caiazza**, John. "History And Tradition In Virtue Ethics". *Intercollegiate Studies Institute*. 23 Kasım 2022. <https://isi.org/modern-age/history-and-tradition-in-virtue-ethics/>

- Çitfçi**, Osman Zahid. "Paul Bloom ve Dini İnançların Ortaya Çıkmasında Evrim- sel Rastlantı Tezi". *Turkish Studies* 10/2 (2015), 193-212.
- Dewey**, John. *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*. ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University, 1969.
- Hursthouse**, Rosalind. *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Hursthouse**, Rosalind. "Virtue Ethics". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 23 Kasım 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>
- Kılıç**, Yavuz. "Erdem". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 5/615. İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2003.
- Küçükalp**, Derda. "Erdem Etiği". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 5/627-628. İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2003.
- M. Sakellariouv**, Alexandra. "Erdem Etiği ve Yol Gösterici Ahlaki Bir Teori Olarak Potansiyeli". çev. Yusuf Ateş. *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*. Erişim 23 Kasım 2022. <https://onculanalitikfelsefe.com/erdem-etigi-ve-yol-gosterici-ahlaki-bir-teori-olarak-potansiyeli-alexandra-m-sakellariouv/>
- MacIntyre**, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001.
- Özdemir**, Şengül. *Gazali ve Levinas Felsefelerinde Yüzleşme Ahlakı*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- Pappas**, George Fernando. *Dewey's Ethics*. Indiana: Indiana University Press, 2008.
- Snow**, Nancy E. vd. *Developing the Virtues*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Tatar**, Burhanettin. "Ahlakın Kaynağı". *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*. 193-210. İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 2008.
- Ülken**, Hilmi Ziya. *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Vallor**, Shannon. "Introducing the Philosophy of Technology". *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. ed. Shannon Vallor. 1-16. New York: Oxford University Press, 2022.



## Erdem Ahlakının Mistik/Panteistik Kökenleri

Abdüllatif TÜZER\*

Malum, tarih Sümer ile başlar. Sümerlerde de yaratılış ezeli sulara başlar. Ezeli suların içinde Tanrıça Nammu gök ve yeri yaratmıştır. Ancak başlangıçta yer tepe biçiminde, gök de kubbe biçiminde birbirine yapışık imiş. Yani yer ile gök bir imiş. Yer ve göğün bir olarak varlığını bilgelik tanrısı Enki (An, gök; Ki de yer demektir) olarak adlandırmışlar. Ezeli suların üzerindeki yer ve göğün birliğini Enki'nin tahtı temsil eder ve tahtta da Enki oturur. Enki'nin saçlarından çıkan sular da dört yöne doğru dağılır. Bu aslında, Kutsal Kitap'ta da geçen Aden Bahçesinin bir tasviri gibidir. Yani yaratılışın başlangıcında gök ile yerin bir olduğu, hastalık, acı ve ölümün bilinmediği, arslanın öldürmediği, hiçbir kurdun kuzuyu parçalamadığı, dillerin bir olduğu bir altın çağ ya da cennet çağı vardır. Ancak hikâyenin devamında, Gök ve Yerin birlikteliğinden Enlil adında bir hava / rüzgar tanrısı doğar ve o da gök ile yeri birbirinden ayırır. Neredeyse Mezopotamya'dan başlayarak Mısır, Çin ve Yunanistan'a kadar hemen bütün toplumların göğe uygun erdemli bir yaşamı sistemleştirerek (Sümerlerde Me, Mısır'da Maat, Eski Çin'de Tao, Ren ve Li) ve bir yaşam biçimi olarak tesis ederek tekrar zamanın başlangıcındaki birlik ve barışa dönmeyi temel gaye edindiklerini söyleyebiliriz. Kaos, parçalanma ve ayrılığın sona ermesi ve başlangıçtaki düzen, birlik ve barışın tesisidir hep hedeflenen. Sümerler, Akadlar, Babilliler ve Mısırlılar için hayat bütünüyle gökten gelir zira gök tanrıların nurlu ve sonsuz yurdu. Bu nedenle gök, yeryüzündeki hayatın hem kaynağı hem de modelidir. Dolayısıyla nihai amaç daima göğe yükselmek ve tanrıyla birliğe ulaşabil-

\* Prof. Dr., Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, atuzer@hotmail.com.



mektir. Bunun için de nefis terbiyesini gerektiren erdemli bir hayatla ancak ruh saflaşabilir ve göğe yükselebilir. Ziggurat, Babil kulesi ve piramitler bu manada insanı göğe yükselten merdivenlerdir. Göğe yükselme en kadim dini fenomendir, esasen de şamanik bir fenomendir.

Aslında çoban kral Dumuzi ile tanrıça İnanna'nın yeraltına yolculuğunu anlatan hikâye Sümerlerin mistik dininin esas temelini oluşturmaktadır. Bu hikâyenin rahiplerce, dinlerinin esasını oluşturan ölüm-yeniden doğum gizemini somutlaştıran mistik/dini bir ritüele dönüştürüldüğünü görürüz. Zira Dumuzi ile İnanna'nın her yıl buluşması, ölüm-yeniden doğuş gizeminin ve birlik deneyiminin en dikkat çekici tezahürüdür. Buluşma Beyaz Tapınak'ta (Ziggurat) gerçekleşir. Zigguratlar tıpkı şamanın dallarına tırmanarak göğe/tanrıya ulaştığı hayat ağacı gibi, evrenin tam merkezinde yer alan ve yine kökleri cennette/yeraltı dünyasında olan, en üst dalları göğe, tanrıların yüce mekanına değen, bütün dallarıyla da tüm varlıkları/ulusları mistik bir biçimde ihata eden şamanik/mistik evren ağacı gibi, en üstteki gerdek odası göğe değen ve göğe bir kapı gibi açılan, en alt katı da yer altı dünyasına uzanan mistik bir yapıdır. Gerçekte Ziggurat/Babil Kulesi gök ile yeri birleştiren, bir kılan ve dolayısıyla yaratılışın başlangıcındaki birliği/cenneti temsil eden tanrısal saraydır. Tanrılar bu tecelli tapınağının merdivenlerinden yeryüzüne ayak basarlar, çünkü tapınak göğün yeryüzüne açılan kapısıdır. Dumuzi de her yeni yılda bu kapıyı kullanarak tapınağın en üst katındaki, altından yatağı ve mücevherlerle donatılmış tefrişatı bulunan gerdek odasında sevgilisi İnanna ile buluşur. Birlik gerçekleşir ve yaratılış bereketli bir biçimde yenilenir. Kısaca, Dumuzi'nin ölümü hayat getirir. Bu yaratıcı aşk olayı Sümer, Akad ve Babil krallarınca bir gizem kültüne/ritüeline dönüştürülür ve her yeni yılda kral, Dumuzi'nin, baş rahibe de İnanna'nın yerine geçerek kutsal evlilik tekrar edilir ve böylelikle birlik ve ölümsüzlük tadılır. Açıkçası, krallar ve onun başta rahipler olmak üzere seçkinleri, şamanların kuş gibi kanatlanarak, bir ata binerek, hayat ağacının en üst dallarına tırmanarak ya da merdiven kullanarak göğe/tanrıya yükselmesi ve ölümsüzlüğü tatmasını ve dolayısıyla tanrısal bir çehreye bürünmesini, Ziggurat/Babil Kulesi vasıtasıyla yaparlar. Çünkü zigguratın merdivenlerinin basamaklarını bir bir geçerek nihayetinde göğe ulaşan kral tanrılar meclisinde ağırlanır, zigguratın en üstteki gerdek odasında da tanrıça İnanna ile birleşir. Bu şamanik/mistik göğe yükseliş motifini, öldükten sonra bir kuş veya çekirge biçiminde uçarak ya da bir merdivene tırmanarak göğe çıkan ve ölümsüz tanrılar sınıfına

katılan firavunlarda da görürüz.<sup>1</sup> Göğe yükseliş sadece Firavunlarda değil, peygamberlerde de değişmeyen bir gerçektir. Hz. Musa Tanrı ile bulut kasırgası ve şimşeklerin sardığı yüksek bir dağda buluşur; İlyas peygamber ilahi aleme kasırgayla yükselir; İdris peygamber de vahiy almak için iki kez göğe yükseltilmiştir; İbrahim peygamber melek Yahoel tarafından semavi bir arabayla göğe çıkartılır (Gök kayığı ve gök arabası Sümer, Babil ve Mısır söylencelerinde çokça kullanılan araçlardır); Yakub peygamber rüyasında ucu göğe değen bir merdiven görür. Merdivenin üzerinde tanrı durmaktadır. Tanrının melekleri de merdivenden inip çıkmaktadır;<sup>2</sup> Hz. İsa göğe yükseltilmiştir, Hz. Muhammed de yıldırım, şimşek anlamına gelen Burak ile (at ile) göğe yükselmiştir. Roma imparatoru Augustus öldüğünde,

... çıplak ayaklı şövalyeler odun yığınına yaktı ve bir kartal – Jüpiter’in ruhları Gökler’e götüren kuşu – serbest bıraktı. İmparatorluk Muhafızlarına mensup Numerius Atticus Senato önünde yemin ederek, kartal havaya yükselirken Gökler’e giden yolda Augustus’un şeklini gördüğünü söyledi. Romulus da Gökler’e tam bu şekilde yükselmişti. Bu, Augustus’un tanrısal bir statü kazandığının kanıtıydı. Senato onun bir tanrı olduğunu ilan etti.<sup>3</sup>

Sümerlerde insanın yaratılışındaki mistik motif de çok önemlidir. Çünkü insan ezeli suların dibindeki balçığa tanrısal suret verilmek ve ilahi nefes üflenmek (Enki’nin nefesi) suretiyle yaratılmıştır. Bu mistik yaratılış hikayesi neredeyse tüm büyük kültürlerin ölümsüz ruh anlayışının ve panteistik öğretinin ve uygulamalarının kökenini oluşturacaktır. Mesela, Platon’un ruh anlayışını bu köke dönmeden anlamlandırmak pek mümkün değildir. Zira tanrısal suret de tanrısal nefes de tıpkı tanrılar gibi ölümsüz olmalıdır ve dolayısıyla insanlardaki bir ve aynı ilahi ortak doğayı anlatmalıdır. Beden çürüyen ve değişen bir şey olduğuna göre, bedeninin/bitkisel ve hayvani doğamızın ihtiyaçlarını asgari düzeyde karşılayarak kalan zaman ve emeğin tamamını ölümsüz ruhu tanrıya olan yolculuğuna ve visale hazırlamaya, ruha özen göstermeye, yani nefsi terbiye etmeye ve derin tefekküre / temaşa-yaya harcamak dinlerin de Yunan felsefesinin de değişmeyen bir gerçeği olarak karşımıza çıkar. Yunan felsefesinde, Mezopotamya dinlerinde ve Mısır metinlerinde, monoteistik dinlerin kutsal kitaplarında, Hinduizm ve Budizm

1 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kocabı Yayını, 2015), 120-121.

2 Fatih Mehmet Berk, “Eski Mezopotamya İnançlarının Yahudilik ve Hıristiyanlık Üzerine Etkileri”, *Mezopotamya’nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, ed. L. Gürkan Gökçek, Ercüment Yıldırım, Okay Pekşen (İstanbul: Değişim Yayınları, 2019), 524-525.

3 Selina O’Grady, *Ve İnsan Tanrıyı Yaratı*, çev. Melih Pekdemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 329.

gibi mistik dinlerin kutsal metinlerinde insanın tanrısal bir suret verilerek ve ilahi bir nefes üflenerek yaratıldığına dair sayısız pasajın olduğunu hatırlatmakta bilhassa fayda görüyorum.

## 1. Apollon

Eski Yunanistan'da, - şiirleriyle, mitoslarıyla, şarkı ve tören icracılıklarıyla ozanları ve daha çok politik icraatlarıyla önderleri/kahramanları ve yedi bilgeleri, sonraları Platon ve Aristoteles'in bir *theoria* etkinliği olarak bilgelik ya da bilgelik sevgisi diye tanımladıkları şeyle olan zayıf bağları nedeniyle görmezden gelecek olursak - bilgeliğin esas kaynağı Apollon bilicileri gibi görünmektedir. Nitekim "bilgelik sevgisi" teriminin mucidi olduğu söylenen Anadolu (İyonyalı) Pythagoras, Amasis zamanında uzun süre Mısır'da kalmış, Mısır tapınaklarında rahiplerden bütün gizemleri öğrenmiş ve onların müridi olmuş, Khaldaiialıların ve Magların yanında bulunmuş, Girit'te Epimenides ile birlikte İda mağarasına girmiş, Sicilya'da tarikatını kurduktan sonra öğrencileri tarafından Hermes'in oğlu olduğuna ve dahi gizemli coğrafya *Hyperboreoililerin* yanından gelmiş Apollon olduğuna inanılmaya başlanmıştır.<sup>4</sup> Her ne kadar öğretilerinin çoğunu Delphoi rahibesi Themistokleia'dan aldığı söylene de, öyle görünüyor ki, Mısır, Anadolu ve Pers kültürlerinden çokça şey öğrenmiştir. Pythagoras bilgeliği esasen, tarikatvari bir yaşam tarzı olarak görmüştür ki nihai hedef, nefis tezkiyesi ve bilgi yoluyla ölümsüz ruhu (ruhun akıllı bölümünü) saflaştırarak (arzu ve öfkeden arındırarak) beden hapisanesinden ve yeniden doğuş çarkından kurtarmak ve tanrısal ruhla bir olmaktır. Ona göre her şey birden doğar, birlikten de sonsuz ikilik çıkar. Birlikten ve sonsuz ikilikten sayılar, sayılardan noktalar, noktalardan çizgiler, çizgilerden de şekiller çıkar. Bilgelik, işte bu karşıtlıklar dünyasının gerisindeki evrensel birliği ve ahengi belli bir suskunluk ve riyazet dönemini takiben matematik, müzik ve gökbilimi tahsilinden elde edilecek bilgi ve derin kavrayışla idrak ederek bu karşıtlıklar dünyasını aşabilmek ve her daim tanrısal nefesi soluyabilmektir.<sup>5</sup> Ruhun ölümsüzlüğü ve tanrısalılığı ile bu ruhun tanrısal evren ruhuyla bir olması düşüncesi Orfeus ve Pythagoras'ın bilgeliğinin esasını oluşturur. Aslına bakılırsa, daha sonraki seyrinde tüm felsefenin de esasını oluşturacak olan yegane düşünce budur. Bütün doğa, tanrısal ruh ile doludur zira ruh anlamına gelen *psykhe*,

4 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2004), 382-398.

5 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 42-45.

rüzgarın soluğuyla taşınan ve doğum sırasında insanın içine giren havadan başka bir şey değildir.<sup>6</sup> Tüm varlıklar bu tanrısal nefes/hava ile doludur. Yani tanrı, tüm varlıklarda bir ve ortak olan varlıktır.

Tanrı Apollon ile yakın ilişkisi olan sadece Pythagoras değildir. Tanrı Apollon ile ilişkili önemli bir isim daha vardır. Apollon ve Dionysos'un ünlü kahini ve peygamberi Orpheus. Apollon'un bilinen rahip ve kahinlerinin neredeyse tamamı şamancıl esrime, kehanet, şifa ve mucize güçlerine sahiptir. Apollon rahiplerine aynı zamanda "gökte-gezen" de denir. Bir Apollon rahibi olan Hyperboreoi'li Abaris büyü ve kehanet güçlerine sahiptir ve elinde bir okla hiçbir şey yemeden dünyayı dolaşmıştır. Marmara Adası'ndan Aristaios, Urla'lı Hermotimus, Giritli Epimenides ve yukarıda adını andığımız Pythagoras da vecd, tayy-ı mekan, yeraltına inme ve benzeri efsane ve mucizelerle anılırlar. Apollon'un diğer rahipleri ve kahinleri gibi Orpheus'un hayatı da şamancıl mucizelerle doludur.<sup>7</sup> Öğrettiği bilgelik yolu ise Pythagoras'ınkiyle hemen hemen aynıdır. Orfeus'un tıpkı Pythagoras gibi Mısır gizemleriyle ilgili eğitimi tamamladığına inanılır. Dolayısıyla "Orfeus *Hen kai pan* tasavvurunu Yunanistan'a taşımış, Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Platon, Stoacılar ve diğer önemli filozofların düşüncelerini etkilemiştir. *Hen kai pan*'ın – birin her şey ve her şeyin bir olduğu tasavvuru – Mısır'da başlayan ve modernliğe kadar uzanan büyük bir geleneğin çekirdeği olduğuna inanılıyordu."<sup>8</sup> Orfeus'un Pythagoras ile birlikte Yunan düşünce hayatına soktuğu tanrısal/ölümsüz ruh anlayışı ve karşıtların birliği düşüncesi aslında tüm Yunan felsefe binasının üzerine oturduğu bir temel gibidir.

Bu anlayışa göre, insanın daha yüksek ve kutsal bir yerden gelmiş olan ruhu, bedeninin evinde geçici bir misafirden başka bir şey değildir. Ancak rüyalarda ve bedenden kurtulduğu ölüm anında tamamen kendisi olur. Aristoteles'in, hala Platon'un etkisini taşıyan erken dönem diyaloglarından birinden kalan meşhur bir fragmanda, ruhun vasıflarıyla ilgili hemen hemen aynı sözcükleri kullandığına dikkat edelim. Gerçekten o da, ruhun kendi başına var olduğu ve gerçek doğasını açığa vurduğu anların sadece rüya ve ölüm sırasında yaşandığından bahseder. Orpheusçu ruh teorisi,

6 Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 121.

7 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I*, 335.

8 Jan Assmann, *Mısırlı Musa: Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*, çev. Bozkurt Leblecioğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 190.

her ne kadar Platon ve Aristoteles bu kavramı kendisine bağlı bütün maddi özelliklerinden soyutlamış olsalar da, her ikisinin de benimsediği ruhun ya da zihnin kutsal bir niteliği olduğu görüşünün dolaysız bir habercisidir. . . Sırf bu olgu bile, Orpheuşçuluğun ruh teorisinin Yunan teolojisi açısından önemini kanıtlamaya yeter. Platon ve Aristoteles'in öğretilerinde, Kutsal Olan hakkındaki tecrübemizin en derin kaynağı, [Pythagoras'da da gördüğümüz üzere] kısmen gök cisimlerinin düzenli hareketlerine dair sezgiye (yani evrene dair deneyime), kısmen de (belki daha da fazla) ruhun daha yüksek bir dünyayla kurduğu manevi ilişki deneyimine dayanır. . . Platon ve Aristoteles'in zamanından beri, felsefi teoloji, Tanrının varlığıyla ilgili rasyonel argümanlarını ruhun Kutsal Olanla kurduğu manevi ilişkinin sahiciliğini vurgulayarak tamamlamıştır. Ne var ki, bu fikrin gelişmesi, gizemlerin öğretisi ve ayinlerine kadar gitmektedir. Aristoteles'e ait bir başka önemli fragmanda tarif edilen türden bir dinsel deneyime ilk kez bunlarda rastlamaktayız. Bahsi geçen fragmanda, *inisiasyon* ayinlerine katılan kişilerden, bir şey öğrenmekten ziyade, bir şeyi tecrübe etmelerinin veya ona katlanmalarının ve yeterli görülmeleri durumunda belli bir manevi hale girmelerinin beklendiğini okumaktayız.<sup>9</sup>

Şimdi geldik en önemli figüre. Dionysos, Orfeus ve Pythagoras'ı birbirine bağlayan ve onları besleyen Tanrı Apollon kimdir acaba?

Apollon da, tıpkı diğer neredeyse tüm Yunan tanrı ve tanrıçaları gibi, Yunan topraklarına sonradan gelmiş yabancı bir tanrıdır (Herodot'a göre tüm Yunan tanrıları ve en ünlü kahinler Mısır'dan gelmiştir. Kanopis'te Hercules, Apollinopolis Magna'da [Edfu] Apollo, Sais'te Minerva, Bubastis'te Diana, Papremis'te Mars ve Teb ve Ammonium'da Jupiter).<sup>10</sup> Apollon Delphoi'ye *Hyperboreoi*'den gelmiştir. Pythagoras da *Hyperboreoililer* Apollon diye çağrılır imiş. Yunanlılar için *Hyperboreoililer*, yani Kuzeyliler, kuzeyde yaşayan gizemli ve efsanevi bir halktır. Efsanevi bir halk olan Kuzeyliler ise esasen Orta Asyalılardır ki Trakya'dan İskitler ve İssedonlar ülkesine kadar uzanır. (Hititlerde *Apulunas* "Kapıların Tanrısı" anlamına gelir ki, Yunanlılar da Apollon'u kapıların tanrısı olarak anlamlandırmıştır). En büyük tapın merkezlerinin Asya'da bulunması da Apollon'un Asya kökenliliğini göster-

9 Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 129-130

10 George M. James, *Çalınmış Miras*, çev. Murat Sürmen (İstanbul: Yarı Yayınçılık, 2010), 152.

mektedir: Lykia'da Patara, Karya'da Didyma, İyonya'da Klaros, Karya'da Hierapolis vd.<sup>11</sup> Kadim Karya'nın en meşhur kenti Milet'tir. Denizcilikte çok mahir olan Foçalılar Miletlilerle el ele vererek Velia/Elea (İtalya) ve Istria'da (Tuna nehri ağzında kurulan bir yer) koloniler kurarlar. Buralarda da aynı şekilde Apollon tapınaklarının varlığını görürüz. Bu tapınaklardaki arkeolojik verilerle ilgili çalışmalar göstermiştir ki Apollo bir *Oulios* ya da *Iatros*'tur, yani şifa verendir. Derdine derman arayan kişiler Apollon tapınağının yeraltı odasında veya mağarasında şifaya yatarlar, sessiz ve hareketsiz bir biçimde bir ölü gibi olurlar. Ve Apollon rüyalar ya da vecd yoluyla şifa dağıtır. Apollon güneşin oğludur ve evi de yeraltının karanlıklarındadır. Orfeus da yeraltına inmiş ve orada eşyayı olduğu gibi görerek aydınlanmış birisidir.

Apollon sadece şifacı değil aynı zamanda ve daha da önemli olarak, kehanet ve bilgelik tanrısıdır. Onun bilgeliğine başvuranlara Apollon, trans halindeki bilici ya da Pythia'nın (baş rahibe) ağzından muamma, bilmece, muğlaklık, paradoks, çok anlamlılık ve tuzaklar ihtiva eden bir üslupla konuşur. Apollon, her şeyi gören ve her yerde olabilen bir tanrıydı. Geçmiş ve gelecek onun için ezeli bir şimdi idi. Dolayısıyla bilgi ya da bilgelik, yaşanan bir vecd/esrime sonrası, Apollon'un kutsal sözü olarak kendisini gösterir ki buna *Hieros Logos* denir. Pythagoras için kutsal söz bir sırdır ve ehil olmayana asla açık edilmemelidir. Açık edilse de ya anlaşılmaz ya da kişiyi felakete sürükler. Nitekim Apollon'un elindeki ok, kişiyi uzaktan çarpan ve kişiye yıkım ve dehşet yaşatan bir özelliğe sahiptir. Apollon'un diğer elinde de lir vardır ki müzikle büyüler, yatıştırır, arındırır ve vecde sevkeder. Herakleitos ise, Apollon'un yay ve lirini zıtların birliği esasında yorumlar. Apollon, aslında yaşam ve ölümün birliğini temsil etmektedir. "Yay'ın adı yaşamdır, ama işi ölümdür."<sup>12</sup> Şifacılık, yeraltı, gizli şeyleri görme ve geleceği bilme, esrime, yay, lir, güneş, gökte gezme, Kuzeyli; tüm bunlar Apollon'un şamancıl köklerini açıkça gösteren alametlerdir.<sup>13</sup>

Bizim ancak güçlükle ayırt edebildiğimiz bu dinsel akımlar, gelişen bilgelik geleneği üstünde bir başka anlamlı etki yaratmakta; bize şaşırtıcı gelebilir, ama akılcılığın gelişmesiyle de çakışmaktaydı. Herakleitos ve Parmenides'in düşüncelerinin bazı yanları 'gizem' dinlerinin etkilerine kadar izlenmiştir. Çoğu zaman büyülü güçleri olduğu söylenen şaman benzeri figürler, en azından Solon zamanındaki (erken 6. yüzyıl) Epime-

11 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, 331-332

12 Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 129.

13 Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu*, çev. Fisun Demir (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 9 vd.; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I*, 330-337; Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. Onur Atalay (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 55 vd.

nides'e kadar geriye, bir iki kuşak sonra Pisagor'a, 5. yüzyıl ortalarında yaşayan ve Yunan kurgularına önemli katkılarda bulunan (kendisinin tanrısallığını iddia eden ve görülmedik aşırılıkta giysilerle gezen) Empedokles'e ve Sokrates'e kadar gitmektedir. *Symposion*'da Alkibiades'in ağzından anlatılan Sokrates, 24 saat süresince ayaküstü meditasyon yaparak duran, buzlar üstünde yoldaşları olan askerler ayaklarında botlarla yürümekte sıkıntı çekerken yalınayak yürüyebilen, alkole bağışıklığı olan ve uyuması gerekmeyen biriydi.<sup>14</sup>

Tanrı Apollon'un insanlığa kazandırdığı bilgeliğin ne olduğunu, asırlar sonra, Rönesans düşünürü Mirandelo çok güzel özetler:

Yine de, ey babalar, şu üç Delphoi buyruğunu anımsamamak olmaz. Bunlar, tapınakların en kutsalına, en görkemlisine giren herkes için çok gereklidir. Bunlar sahte Apollon'un değil, bu dünyaya giren her canı aydınlatan gerçek Apollon'un buyruqlarıdır. Bunların üç parçalı bir felsefeyi var gücümüzle benimsemekten başka bir şeyi önermediğini göreceksiniz. Bu felsefe, bizim şimdi tartıştığımız şeydir. Elbette şu aforizma: *megen agan*; açıkçası 'Hiçbir şeyde aşırı olma!', töreler felsefesinin konu edindiği 'orta' kavramıyla, bütün erdemlere yerinde bir ölçü getirir. Öteki aforizmamız '*gnothi seauton*'; açıkçası 'Kendini bil!' de benzer bir biçimde bizi doğanın tümünü araştırmaya çağırır; bize doğanın tümünü araştırmayı öğütler. İnsanın doğası, tüm doğanın bağlayıcı halkası, 'karma iksiri'dir. Çünkü – önce Zerdüş'tün, ondan sonra da Platon'un *Alkibiades*'de yazdığı gibi – 'kendini bilen, kendinde olan her şeyi bilir.' Sonuçta, doğa felsefesi aracılığıyla böyle bir bilgi ile aydınlanan, tanrıbilimsel *salutation ei'*yi; açıkçası 'Sensin'i bilerek Tanrıya yaklaşmış olan bizler, gerek Apollon üzerine, onu sezdiren sözcüklerle sevinç içinde söylev vereceğiz.<sup>15</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızı toparlayacak olursak, Eski Yunan'da kendilerine bilgi (*sophon*) denen kişiler ozanlar, biliciler ve önderlerdir. Her üçünün de ortak yanı, tanrıyla özel bir bağlarının olması, daha çok yaşamlarıyla çevrelerini aydınlatmaları ve ilahi bir esinlenme ile konuşmalarıdır. Hesiodos'un *Theogonisi*'nde zikredildi gibi;

14 Robert N. Bellah, *İnsan Evriminde Din*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 437.

15 Pico Della Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesansın Manifestosu*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Yayınları, 2006), 44, 45.

Zeus'un kızları hangi kralı yüceltirse, Zeus'un beslediği krallardan hangisine çevrilirse gözleri dünyaya gelirken, o kralın diline sabah çiyleri dökülür, baldan tatlı olur her söyledikleri, bütün halkın gözü onun üstünde olur, haklı ve dosdoğru yargılar verdiği zaman. Hiç yanılmadan söylediği sözler son verir hemen en büyük çatışmalara. Kralın akıllısı buradan anlaşılır: Haksızlığa uğramış insanların kavgasızca öç almasını sağlar, yatıştırıp yürekleri tatlı sözlerle. Halkın ortasında yürüdüğü zaman bir Tanrı gibi sayılır, kutlanır, yumuşak davranışıyla ışık salar çevresinde kaynayan kalabalıklara. İşte budur Musaların insanlara verdiği, Musalardan ve okçu Apollon'dan gelir yeryüzündeki ozanlar ve çalgıcılar nasıl Zeus'tan gelirse krallar.<sup>16</sup>

Hesiodos oldukça açık ve çarpıcı bir biçimde dile getirmiyor mu ozan, bilici ve kralların tanrısallığını? Elbette bilge Sokrates'in Daimon'u da unutulmamalıdır: "Tanrı insanların işine karışmaz, ama bu daimon sayesinde tanrılar türlü çeşitli yollardan insanlarla ilişkiye girerler, onlarla uykuda ya da uyanırken konuşurlar. Bu işlerde bilgili insan, daimonlu bir varlıktır."<sup>17</sup>

## 2. Logos ve Bilgelik Sevgisi

Peki, ozan, bilici ve kralların bilgeliğinin alameti nedir? Şifacılıkları, yani üzüntü ve derdi alıp götürmeleri, problemleri çözmeleri, yaşamlarıyla öğrettikleri adalet, sevgi, merhamet, barış, birlik ve tabi ki en önemlisi Musalar ya da Apollon'un ilham etmesiyle birlikte ağızlarından dökülen kutsal sözdür. Bu hepimizin bildiği, bugün felsefenin ayırt edici niteliği olarak sunduğumuz *logos*dur. Konuşmak, söylemek anlamındaki *legein* kökünden gelen logos, tanrının sözü, kelamı demektir. Özellikle de Tanrı Apollon'un bilgece kelimidir logos. Şayet Hesiodos'un *Theogonia*'sında geçen şirret Kavga Tanrıçası Eris'in, çekişmeleri, didişmeleri ve yalanları kıskırtan oğlu Tanrı Logos<sup>18</sup> değilse aradığımız, Apollon'dan başka gidebileceğimiz bir yer kalmıyor. Tanrı Apollon'un kutsal sözleri ne yapacağımızı, nasıl yaşayacağımızı ve nasıl karar vereceğimizi bilemediğimiz durumlarda yol gösterici, zihin/ufuk açıcı olmakla birlikte, bilmeceli, çok anlamlı ve paradoksaldır. Dolayısıyla Apollon'un paradoks ve bilmeceli sözlerini çözebilmek ve hayati bir karar verebilmek için elimizdeki tek önemli aygıt ise akıldır. Apollon da bütünü

16 Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 5-6.

17 Platon, *Symposion (Şölen)*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 68.

18 Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 11.



gören bir akıldır. Bu yüzden söz ve akıl, logosun ayrılmaz iki önemli unsurudur. Bugün felsefenin ne olduğunu anlatırken çokça kullandığımız “mitostan logosa” klişesi gerçeği yansıtmamaktadır ve hala kullanılıyor olması da hakikaten komiktir. Yunanlı düşünürlerin icat ettiğini ya da keşfettiğini söylediğimiz matematiksel, bilimsel, mimari, felsefi vb. bilgi ve tekniklerin hemen hepsinin mitolojileriyle ünlü Sümer-Akadlı, Babilli, Mısırlı ve Hintli rahiplerin eseri olduğunu bugün biliyoruz. Bunun için uydurduğumuz en büyük yalan, eski kültürlerin tamamen dini ve pratik bilgisine sahip olduğu şeylerin teorik bilgisine Yunanların sahip olduğudur. Aslına bakılırsa, yukarıda adını verdiğimiz eski kültürlerin rahiplerinin hemen hepsi panteistik tanrı tasavvurlarının bir neticesi olarak hayatın her an ve noktasında tanrının tezahürünü görmüş ve belli bir düzen ve ritim içerisinde ve döngüsel bir biçimde akıp giden bu tanrısal tezahürlerin gerisindeki değişmez evrensel ilahi özü, yasayı ya da dili keşfetmeye kendisini adamıştır. Matematik, gökbilimi, doğa, şehircilik, gemicilik, yazı gibi birçok bilim, teknik, zanaat ve sanatın gerisinde hep bu ilahi güç, öz, söz ya da yasa vardır. Sümerler bu tanrısal yasaya “me/yüz tanrısal güç”, Mısırlılar “maat”, Hintliler “Dharma/rta”, Çinliler ise “Tao” diyordu. Hayatta tezahür eden her şey bu ilahi yasalara göre gerçekleşir. Bu yasaları öğrenmek, Tanrının dilini, sözünü, aklını/düşünme biçimini öğrenmek demektir. Bu nedenle, *logosu* mitostan ayırmak ve *logosu* çıkarsız saf teorik düşünce diye etiketlemek, yine söylüyorum, gerçekten komiktir. Çünkü çıkarsız teorik düşünmenin tanrıyla/tanrılarla organik bir ilişkisi vardır. Ayrıca, ilk Yunan filozofları da, *logosu* mitostan ayırarak filozof olmamışlardır. Yaptıkları, Aristoteles’in *Metafizik*’inde dile getirdiği üzere, mitolojiyi yorumlamak ve revize etmektir. Bu da demek oluyor ki, mitoloji ve din olmadan *logosun* bir anlamı ve işlevi kalmamaktadır.

*Logosun* felsefi tanımını, daha önce görüşlerini ayrıntılı bir biçimde ele aldığım Herakleitos’da buluruz. Stoacılar da büyük ölçüde Herakleitos’un izinden gitmiştir bu konuda. Herakleitos’un sözleriyle, “Demek izlemeli ortak olanı, ortak olsa da *Logos*, çoğunluk yaşar kendine özgü düşüncesi varmış gibi. . . Beni değil, *Logos*’u dinlemek bilgelik, uyuşmak her şeyin *Bir* olduğunda.”<sup>19</sup> Her şeyin özde bir olduğunu ve karşıtların birliğini savunan Herakleitos’un panteizminden kuşku duymak için hiçbir sebep yoktur. Suretler her ne kadar çok ve çeşitli olsa da bütün varlıklar özde bir ve aynıdır.

19 Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2003), 14, 15.

Tüm varlıkları bir ve aynı kılan tanrısal öz ya da yasanın adıdır *logos*. *Logos*, yani birliği kavrayan insan bilge olur ve tıpkı Lao Tzu ve Chuang Tzu gibi, her şeyi doğasına göre idrak etmeye, yani eşyayı olduğu gibi görmeye başlar.<sup>20</sup> Açıkça görüleceği üzere, Herakleitos'un *logosunun* bugün biz felsefecilerin anakronik bir biçimde, gerçeğin çıkar gütmenden saf *theoriasını* yapmak diye anlam verdiğimiz *logosla* hiçbir alakası yoktur. Çünkü bugün *logosa* yüklediğimiz anlam ve işlevle Herakleitos'un aradığı "Her şeyin birliği"nin idrakine ulaşmamız pek mümkün değildir. Asıl soru bu aşamadan sonra geliyor: "Peki, kimdir gerçekte bilge?" Yine Herakleitos'un sözleriyle, "Bilgelik insana değil Tanrı'ya özgü. . . Bilgelerin bilgisi maymundur Tanrı'nın yanında."<sup>21</sup> Yine açıkça görüleceği üzere, gerçek bilge Tanrıdır. O, bilgeliğe anlamını ve işlevini veren varlıktır. Bu durumda, bilgelik denen şey, bizzat Tanrı olamayacağımıza göre, Tanrıya benzemeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Şimdi, bilgelik sevgisi denen şeyin ne olduğunun ayırdına varabiliyoruz. Zira Herakleitos'un da, Platonun da<sup>22</sup> belirttiği gibi bilgelik insana değil Tanrı'ya özgüdür ve *bilgelik sevgisi* denen şey *Tanrı sevgisinden* ibarettir. Bilge gerçekte Tanrı olduğu ve hiçbir ölümlü de tanrı olamayacağı ve dolayısıyla bilge olamayacağı için, ölümlülere düşen yalnızca Bilgeyi, yani Tanrıyı sevmektir. Çünkü Tanrıyı sevmek demek, onun bilgeliğini varlığımıza ve hayatımıza sokmak, onun gören gözümüz, konuşan dilimiz olmasını istemek, yani elden geldiğince Tanrıya benzemeye çabalamaktır. Pierre Hadot'un Foucault ile birlikte bir yaşam tarzı, bir hal, bir stil, bir kendine özen gösterme (nefis terbiyesi) olarak tanımladığı bilgeliğe ilişkin analizi bizim için son derece yol göstericidir:

Bu nedenle, 'kendilik kültürü'nden bahsetmek yerine, dönüşümden, suret değişiminden, 'kendiliğin aşılması'ndan bahsetmek daha yerinde olacaktır. Bu hali tasvir etmek amacıyla, oldukça nadir, neredeyse hiçbir zaman, M. Foucault'da ortaya çıkan 'bilgelik' terimini bir yana koyamayız. Bilgelik, belki de filozofun hiçbir zaman ulaşamayacağı ama kendi kendini aşabilmek için dönüşüme çabalayarak, daima yöneldiği haldir. Üç temelle karakterize edilmiş bir var oluş şeklidir söz konusu olan: ruhun huzuru (*ataraxia*), içsel özgürlük (*autarkeia*) ve (septikler hariç) kozmik bilinç (insani ve Kozmik Bütün'e aidiyetin farkındalığı, ruhun yüceliğini (*megalopsuchia*) gerçekleştiren 'ben'in bir çeşit suret değiştirmesi, yayılımı).<sup>23</sup>

20 Herakleitos, *Kırık Taşlar*, 61.

21 Herakleitos, *Kırık Taşlar*, 68, 96.

22 Platon, *Symposion (Şölen)*, 69.

23 Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 258.

Platon'un diliyle;

Gizemlere daha henüz ermiş yahut bir zamanlar gerçekleri uzun uzun temaşa etmiş olan insana gelince, o, güzel bir yüzde tanrılık güzelliğın başarılı bir taklidini yahut bir vücutta bu gibi güzelliğın bazı vasıflarını gördü mü ilkin bir ürperme geçirir ve bir vakitler duymuş olduğu heyecana benzer bir şeyin içinde kımıldandığını sezer. Sonra gözlerini bu güzele diker, ona bir tanrıya gösterilen saygıyı gösterir. Kendini iyiden iyiye sapıtmış sanacaklarından çekinmese, Tanrılara ve kutsal varlıklara kurban sunar gibi, sevgilisine kurbanlar sunacaktır. Onu görünce vücudunu bir titremedir alır; rengi değışir, her tarafını tuhaf bir sıcaklık basar. Çünkü güzelliğın bir ışık gibi türemesi onu ısıtır; bu türüm kanatlarına canlılık verir.<sup>24</sup>

Baktığı her şeyde Allah'ı gördüğünü söyleyen bir sufi ile Platon'un bilgisi arasında bir fark var mı? Platon'a göre;

Aşk, güzelin aşkıdır. Böyle olunca, Aşk'ın filozof olması bir zorunluluktur. . . Felsefe genç ve yetenekli bir ruhu ele geçirdi mi, yılan dışından daha amansızca işler onun içine ve türlü çeşit gariplikler yaptırır ve söyletir ona. Ama, ben, sonunda, Phaidros'lar, Agathon'lar, Erysimakhos'lar, Pausanias'lar, Aristodemos'lar ve de Aristophanes'ler – Sokrates'i saymama gerek yok – ve daha bir çokları gibi, hepsi de bencileyin *felsefenin cezbesine* kapılmış, onun *dionysiak dellennmelerine* uğramış kişilerle karşılaşmış bulunuyorum.<sup>25</sup>

Felsefenin, yani bilgelik sevgisinin halk yığınları için imkansız olmasının ve filozofların halk yığınları tarafından kınanmasının da sebebi işte bu yukarıda Platon'un dilinden anlattıklarımızdır.<sup>26</sup> İslam tarihinden sufilere yaşamalarına aşına olanlar, Platon'un neden felsefeyi halk için imkansız gördüğünü ve neden filozofları halk tarafından kınanan bir taife olarak zikrettiğini rahatlıkla anlayacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki, Asya kökenli Apollon'un rahipleri/peygamberleri Orfeus ve Pythagoras'ın Yunan düşüncesine soktuğu Tanrısal olanla bir olma, karşıtların birliğı ve ahengi, ruhun tanrısalılığı ve ölümsüzlüğü, ruhun terbiye edilerek erdemlerin kazanılması, ruhun beden hapisanesinden kurtularak göğe yükselmesi, bilgeliğı/Tanrıyı sevme ve temaşa etme fikirleri bütünüyle şamanik/mistik bir karaktere sahiptir. Bu şamanik etkiyi en güçlü tonlarla Platon'da görürüz:

24 Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 62.

25 Platon, *Symposion (Şölen)*, 70, 96.

26 Platon, *Devlet*, Neval Akbıyık ve Serdar Taşçı (İstanbul: Metropol Yayınları, 2002), 228.

Üzerimizde en çok nüfuzu olan ruh çeşidimize gelince, onun hakkında da şöyle düşünmek lazımdır: Tanrı onu her birimize yüce bir hak gibi vermiştir; o vücudumuzun tepesinde birleşmiş olduğunu söylediğimiz, bizi yeryüzünden göklerdeki soydaşlarımıza doğru yükselten ilkedir. Çünkü biz toprağın değil, göğün bitkisiyiz, bunu açıkça söyleyebiliriz. Tanrı başımızla kökümüzü, ruhun önce meydana getirildiği yere asmış, böylece bütün vücudumuzu göğe doğru yükseltmiştir. Onun için, bir insan kendini tamamıyla tutkularına, isteklerine verir, bütün gücüyle onları doyurmaya uğraşırsa, bütün düşünceleri ister istemez ölümlü olur, kendisinde, mümkün olduğu kadar, ölümlü taraftan başka bir şey kalmaz, çünkü yalnız o tarafını geliştirmiştir. Ama bir insan, kendini sırf bilgi uğruna, gerçek bilgiye verir, yetileri arasında en çok, ölümsüz, yüce şeyleri düşünmek yetisini ilerletir, hakikate ermeye muvaffak olursa, insanoğlunun ölümsüzlüğe karışmasına imkan olduğu ölçüde, kendisinin de bu ölümsüzlüğe ermesine hiçbir engel kalmaz; . . . İçimizdeki yüce kısma akraba olan hareketler, evrenin düşünceleriyle onun daire şeklindeki hareketleridir.<sup>27</sup>

Platon'un bu cümleleri aklıma Maniciliğin ruh anlayışını düşürdü ki, onun Orfeus, Pythagoras ve Platon'un ruh anlayışına benzerliği çok aşikardır:

Beni tene bağladıklarından beri tanrısallığımı unuttum; kapandaki bir kuş nasılsa, ölümün bedeninde ben de öyleyim. . . Ey ruh, sen neredensin? Sen yüksektensin, sen dünyaya yabancısın, yeryüzündeki insanlar için geçici bir konuksun; yüksekte evlerin, mutluluk çadırların var! Sen (burada) bir garipsin, yeryüzüne ait kirliliği bir bedene konmuşsun! . . . Ömrünün günleri senden kaçıyor; niçin hevesini dünyevi şeyler üstünde boşa harcıyor ve semavi olanları arkada bırakıyorsun? . . . ancak kalben saf olanlar Tanrıyı görebilir ve onun güzelim Işık Bahçe'sinde yaşayabilirler.<sup>28</sup>

Platon'un şamanik / mistik bir göğe yükselme motifini kullanarak anlattığı bilgelik sevgisi denen şeyle ulaşılan *theoria* / temaşa denen şey aslında (*theoria* yaşamının en güzel anlatımı olan mağara benzetmesi de yeraltının karanlıklarından göğe / güneş tanrısına yapılan bir yolculuğu anlatır ki bu, eşyayı olduğu gibi görmek denen şeydir), varlığın birliğinin idraki, Tanrıyla bir olmaktan başka bir şey değildir. "Bilgelik aşkı", "bilgelik sevgisi"ne göre daha uyumludur felsefenin tanımı ile zira;

27 Platon, *Timaios*, Erol Güneş ve Lütfi Ay (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 134-135.

28 Duncan Greenles (ed.), *Mani Dininin Kutsal Kitabı*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2019), 139, 243, 250.

Aşık, sevgiliden daha yakındır tanrıya, onun sahibi, efendisi bir tanrıdır. . . Dolayısıyla ben diyorum ki, Aşk, tanrılar arasında en kıdemlisi, en saygıdeğer olanı, insanları erdem ve mutluluk edinme yolunda, hem de ölümlerinden sonra en güçlü yönetenidir. . . birleşmek, sevilen varlıkla kaynaşmak, iki ayrı varlık olmak yerine bir tek varlık olmak. Bunun nedeni, bizim ilk doğamızın dediğim gibi olması ve bizim vaktiyle bir bütün halinde olmamızdır: işte bütünü arzulamaya, ona kavuşmak için çabalamaya aşk denir. . . Bir düşünelim hele, güzelin kendisini, sade, saf, katıksız, insan teninin, renklerin ve daha bir sürü müzahrefatın kirine bulaşmamış güzeli, kendi olduğu gibi görebilen, tanrısal güzelliği kendi olduğu gibi, formunun biricikliği içinde temaşa edebilen bir insan neler duyar acaba? Gözlerini yukarılara çevirmiş, bu güzelliği temaşa eden, bunun için gerekli imkanlara sahip bulunan, onunla birlik halinde yaşayan bir insanın hayatı sıradan bir hayat olabilir mi sence?<sup>29</sup>

### 3. Eudaimon: En Yüksek/Tanrısal İyi ve Tanrıya Benzemek

Felsefe yapmak; Tanrıya aşık olmak, Tanrıyla bir olma özlemi çekmek (ölümü arzulamak), Tanrıya benzemeye gayret etmek demek ise, tıpkı mistik/sufi geleneklerde olduğu gibi, bunun manevi bir yolunun da (seyr-ü süluk) olması gerekmez mi? İnsanı Tanrıyla bir olmaya ve birliği idrak etmesine götüren yol nasıl bir yoldur? İnsan ne yaparsa Tanrıya benzemeye başlar? Bunu cevapladığımızda görürüz ki, ilk Yunan düşünürlerinin hiçbirisinin doğayı, bugün bilimsel/pozitivist bir zihniyetle anladığımız manada, salt teorik bir biçimde gözlemleyip deneyelediğini (neredeyse hepsi kurgucudur), hiçbirinin materyalistik, pozitivist ve de seküler bir düşünce, zihniyet ve argümana sahip olmadığını da anlamış oluruz. Hemen hepsinin felsefe yapmaktaki amacı, görünüşlerin gerisindeki evrensel öze, derin ve gizemli Bir'e/birliğe ulaşmaktır. Şimdi yukarıdaki sorunun cevabını önce büyük üstat Aristoteles'in yazılarında aramaya başlayalım:

Mademki insan bütün olarak basit bir canlıdır ve insan olarak özelliği, akla ve tine sahip olmasından gelir, o zaman en eksiksiz gerçeğe, bu demektir ki var olanlara dair gerçek bilgiye ulaşmak dışında insan için başka hiçbir görev yoktur. . . Bilmenin en yüce hedefi felsefi bilgidir. . . mutlu yaşam ya felsefi kavrayıştan çıkar ya da onun kendisi mutlu yaşamdır. . . çünkü o, gerçekliğin efendisidir. . . Mükemmel yaşam, felsefe yaparak

<sup>29</sup> Platon, *Symposion* (Şölen), 23, 48, 84.

felsefi bilgi edinenler için vardır. . . Demek ki insan için, içimizdeki akıl ve düşünme gücü olarak bulunan şeyden başka çaba harcamaya değer tanrısız ya da bizi mutlu kılacak hiçbir şey yoktur. Bizim olan şeylerden bir tek bu, ebedi ve tanrısız görünmektedir. . . insan diğer canlılarla karşılaştırıldığında, bir tanrı gibi görünmektedir. Zira şairler yerinde olarak şunu söylemekteler: ‘akıl, bizim içimizdeki tanrıdır’ ve ‘insansal yaşam, içinde tanrıdan bir parça barındırır.’ Demek ki öyleyse ya felsefe yapmalı ya da yaşama veda etmeli ve buralardan gitmeli; zira bütün diğer şeyler, sadece budalaca konuşma ve boş lakırdı olarak görünmektedir. . . Her şeyden önemlisi, ruhun en üst seviyede hükmeden ve en değerli parçası, kendi mükemmelliğini geliştirdiğinde, bu, mükemmel düzenin hükmetmesi demektir [Bu, aslında, Tanrının, kulun gören gözü işiten kulağı olması demektir]. . . ve ruhun içinde de akla ve düşünme yetisine sahip olan daha yücedir. Zira emreden ve yasaklayan ve neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini söyleyen şey, bu türdendir. . . doğası gereği tanrısız ya da ebedi olmayan şeyin kopyası da, ölümsüz ya da ebedi olamaz. Bütün zanaatkarlardan bir tek filozof öyle yaratılmıştır ki, sadece onun yasaları süreklidir ve sadece onun eylemleri doğru ve asildir. Zira bir tek o, bakışı hep doğaya ve tanrısız olana çevrili olarak yaşar. Tıpkı iyi bir gemi kaptanı gibi yaşamını ebedi ve sürekli olana bağlar ve orada demir atıp kendi kendisinin efendisi olarak yaşar. . . *İrrasyonel olandan kurtarıldığında ve sadece akla dayandığında insan, tanrıya benzemeye başlar.*<sup>30</sup>

Yukarıdaki paragrafın italik harflerle okuduğunuz son cümlesinde açıkça zikredildiği üzere, Tanrıya benzemek Aristoteles’te de felsefenin nihai amacı olarak karşımıza çıkar. Tanrıya benzemenin yolu ise irrasyonel olandan kurtulmaktan geçmektedir. Öyleyse felsefe talibinin ilk yapması gereken iş nefsi/ruhu tanımak ve sonra nefsin/ruhun tanrısız/ölümsüz olan kısmını (Tanrının insandaki ölümsüz suretini ya da nefesini) dünyevi kirlilerden arındırmaktır. İlginçtir, Tanrı Apollon da Delphoi’deki tapınağının kapısına “kendini bil/tanı” sözünü yazdırmıştır. Ve bu sözün iki anlamı vardır: İlki, Homeros destanlarında dile getirildiği gibi, Tanrının karşısında kibirlenme (*hubris*), haddini bil ve boynunu eğ, yoksa kibrine yenik düşmüş kahramanların kötü yazgılarını paylaşırsın. İkincisi, *Alkibiades* diyalogunda Sokrates’in anlattığı gibi, kendini bilmek, ruhu bilmektir. Ruh kendisini bir

30 Aristoteles, *Felsefeye Çağrı*, çev. Ali Irgat (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2003), 22, 33, 39, 40, 42, 45, 49, 59, 60.

nesne yapamayacağı için, bir başka ruhun gözünden kendini bilebilir. Ayna gözün aynasından nasıl daha parlak ve temizse, Tanrı da ruhumuzun en iyi yanından daha temiz ve parlaktır. Bu demektir ki, kendini bilmek, kendi ruhumuzu ancak Tanrıya bakarak, onunla ilişkiye girerek görmek (Tanrının gözünden görmek), yani ruhumuzdaki tanrısal yanı bilmek demektir. Sufilerin ifadesiyle, kim nefisini tanırsa Rabbini tanımış olur.

İnsanoğlu ancak tenden kurtularak ya da onu dünyaya ve benliğine sıkı sıkıya bağlayan şeylerden arınarak kendisindeki tanrısal yanı görme şerefine nail olur. Bu ise ciddi bir nefis muhasebesini, nefis terbiyesi ve tezkiyesini gerektirir. Platon'un sözleriyle;

Bundan ötürü bir şeyi gerçek olarak [hakka'l-yakin] bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesnelere kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz, iyice anladık: İşte ancak o zamandır ki, kendisine o kadar aşık olduğumuzu söylediğimiz bilgeliğe belki kavuşmuş oluruz. . . tenin çılgınlıklarından kurtularak böyle arınmış hale gelince, muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve o doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendimizde tanyacağız. Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkansızdır. . . Ruh bu durumda olunca, dedi, kendisine benzeyene doğru, görülmeyene, tanrılık olana, ölmeyene ve bilgeye [Tanrıya] doğru gider. Onlara erişince de mutlu ve saçmalamaktan, manasızlıktan, korkulardan, yabancı sevgilerden ve insanın bütün öteki kötülüklerinden kurtulmuş olur.<sup>31</sup>

Platon'un bu sözlerinin aynısını Mezopotamya, Mısır, Hint, Çin, Anadolu ve daha pek çok coğrafyadaki kadim olsun modern olsun tüm mistiklerde rahatlıkla görebilirsiniz. O zaman diyebiliriz ki, Tanrıya benzemenin yolu, ruhumuzu öfke, kibir, gurur, bedeni ve dünyevi arzu ve tutkularından arıtarak ve dünyevi yaşamımızı aşırılıkların tam ortasını bularak, yani karşıtlar arasında mistik bir denge sağlamak suretiyle (mesela ölmeyecek, hasta olmayacak ve işlerimizi yapamaz hale düşmeyecek kadar ne az ne çok, kararında yemek) ölçülü bir biçimde sürdürerek, doğamızdaki tanrısal/ölümsüz yanı, yani aklımızı olabildiğince geliştirmekten geçmektedir. Akli geliştirmek ise Tanrının doğadaki akışa düzen veren dilini öğrenmek ve Tanrısal bir dille, yani felsefenin ve bilimin diliyle konuşmak demektir.<sup>32</sup>

31 Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 20, 54.

32 Bk. Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 58 vd.

Sokrates'in mutluluğu da Tanrıya benzer bir hayat sürdürdüğüne inanıyor olmasından gelir. Onun sözleriyle, "Oysa ben hiçbir şeye gereksinim duymamayı tanrının özelliği sayardım, olabildiğince az şeye gereksinim duymak da tanrıya en yakın durum, ve tanrı en üstün varlıktır, tanrıya en yakın olan da en üstün olana yakındır."<sup>33</sup> Sokrates'in, fakirliği, zenginlik içinde bile bir fakir gibi yaşamayı hayat ideali olarak benimseyen sufilerden bir farkı var mı sizce? Kalenderi dervişler gibi bir yaşam süren Sokrates'in Kinik öğrencilerinin de benimsediği felsefe ve hayat anlayışı tam da budur. Fıçılarda yaşayan Diogenes de, "hiçbir şeye ihtiyaç duymamak Tanrıya özgüdür, çok az şeye gerek duymak Tanrıya benzemektir" der. Tanrıya benzeyen insan ise özgürlüğüyle ve erdemli hayatıyla tanrılara eş bir varlık haline gelir. Aynı zamanda Tanrının biricik elçisi de olur.<sup>34</sup> Nitekim Sokrates'in ölümleri yaklaşan kuğuların sevinç şarkılarına ilişkin yorumu bu açıdan kayda değerdir:

Ölümlerinin yaklaştığını sezince, kuğular şarkılarını o günlerde sık sık ve her zamankinden daha ahenkli söylerler. Çünkü onlar hizmet ettikleri Tanrıların yanına gitmekten dolayı sevinç içindeler. . . Apollon'un kuşları olmakla, kuğuların kayıptan [gaipten] haber verdiklerini, çünkü onların Hades'de elde ettikleri nimetleri sezdiklerini ve o gün ömürlerinde hiçbir zaman ötmedikleri bir sevinçle öttüklerini düşünüyorum. Ben de kendimi, kuğuların ayrıldığı aynı hizmete ayrıldığımı, aynı Tanrıya verildiğimi, onlarınkinden daha aşağı kalmayan bir kayıptan [gaipten] haber verme gücünü Tanrıdan aldığımı, hayattan ayrılırken onlardan daha kederli olmadığımı sanıyorum [Sokrates'in ölümüne cesaretle ve mutlu bir biçimde gitmesinin sırrı işte bu son cümlede gizli].<sup>35</sup>

Şu halde, Yunan bilgelerin felsefeyi mutlu yaşamın anahtarı olarak görmelerinin ve mutluluğu tanrısal bir aklın sağladığı ölçülülükte (karşıtların birliği, erdem ahlakı) bulmalarının gerisinde açıkça Tanrısal aklı, iyiyi ve güzelliği temaşa etmek, hatta o ilahi akla ve güzelliğe aşık olmak vardır. Çünkü aşık maşukuyla bir olmak, Hephaistos'un ateş kazanında eriyerek sevgilisinin varlığına karışmak ister.<sup>36</sup> Demem o ki, *bilgelik sevgisi* diye anlattığımız felsefeye özgü yaşam biçimi kesinlikle Tanrı aşkından başka bir şey değildir. Ve bu bilgelik sevgisi denen şey, tam da mistiklerin / sufilerin vahdet-i vücud dedikleri öğretiyi ve bu öğretiye özgü yaşam biçimiyle sergiledikleri şeydir.

33 Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çev. Candan Şentuna (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 34.

34 Georg Luck, *Köpeklerin Bilgeliği*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 19-40.

35 Platon, *Phaidon*, 62, 63.

36 Platon, *Symposion (Şölen)*, 47.



Şimdi size, yukarıdaki iddiamı desteklemek babında, İslam dünyasından birkaç örnek vermek istiyorum. İlk örneğim, Hoca Ahmet Yesevi'nin de piri, hocası, muallimi olan Hoca Yusuf Hemedani'nin *Rutbetü'l-Hayat* (Hayat Nedir) adlı eserinden olacak. Onun sözleriyle;

Deriz ki, yaratılış ve karakterine öfke ateşinin kıvılcımı sıçramış olan kişi hakkında ne dersin? Bu öfkenin etkisi ve hakimiyeti onun karakterine galip gelir. Bu öyle bir sıfattır ki, ne idareci akıl, ne de emredici kalp ona karşı gelemeler. Bu ikisi, öfke ateşinin etkisi ile ezilip yenilir. Sonunda o kişi bu hal içinde iken aklın beğenmeyeceği ve kalbin kabul etmeyeceği bazı işler yapar. Bir kimse: "Bu insan, yaptığı işleri kendi iradesiyle yapmamıştır." derse doğru söyler. Zira bu durum, halleri karışık olanların özelliğidir. Onları şeytan istila eder. Şeytan, bazen onlara öfke ateşi atar ve onları yırtıcı hayvanlar gibi yapar. Bazen şehvet ateşi atar ve onların karakterini hayvanlarınkine çevirir. Öfke ve şehvet galip geldiği zaman, o insanın kalbinde nur kalmaz, aklın etkisi ve emrediciliği yok olur.<sup>37</sup>

Soruyorum Platon ve Aristoteles'in ahlaka ilişkin metinlerini okuyan dostlara, sizce de aynı dili konuşmuyorlar mı? İkinci örneğim de, meşhur *Güvercin Gerdanlığı'nın* yazarı, Endülüslü alim İbn Hazm'ın *El-Ahlak ve's-Siyer fi Müdavatı'n-Nüfus* (Erdemli İnsanın Yol Haritası) adlı eserinden:

Yüce Allah'ın; 'Rabbinin huzurunda korku ile duranın ve nefsinin kötü arzulardan alıkoyanın varacağı yer cennettir!' ayeti, bütün erdemleri kendisinde toplar. Çünkü nefsinin kötü arzulardan alıkoymak, nefsinin öfkeli ve şehvetli yapısını dizginlemek demektir. Bunun ikisi de heva ve hevesin (geçici arzuların) boyunduruğu altındadır. Dolayısıyla insanın nefsinin, kendisinde bulunan ve onu hayvanlar, böcekler ve yırtıcılardan ayıran aklının klavuzluğuna vermesi gerekir. Allah Resulü'nün kendisinden nasihat isteyene, 'Öfkelenme' demesi, yanısıra da 'Kendin için istediğini başkaları için de iste!' buyurması, bütün faziletleri özetler. Çünkü öfkelenmeyi yasaklamada, nefisten kaynaklanan o öfkeli duygunun dizginlenişi söz konusudur. Kendisi için istediğini başkaları için istemede de, nefsin açgözlülüğünün frenlenişi vardır. Bunlarsa, mantıklı kişide aklın eseri olan adalete sarılmayı sağlar.<sup>38</sup>

Bu iki örnek, meramımı ifade açısından yeterlidir. Sizlere erken dönem tasavvufi metinlerden ve farklı kültürlerin mistisizm antolojilerinden bunlara benzer yüzlerce örnek sıralayabilirim.

37 Hoca Yusuf Hemedani, *Rutbetü'l-Hayat (Hayat Nedir?)*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 101.

38 İbn Hazm, *Erdemli İnsanın Yol Haritası*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 20-21.

Özetle, ilk Yunan düşünürlerinden çağdaş dönemin varoluşçularına kadar felsefenin bir bilgelik sevgisi ve bizi hal adamına dönüştüren (Kierkegaard, Nietzsche, Buber ve Heidegger'in özgür, otantik, üstün ya da kendiliğinden insanı) bir *yaşam biçimi* olarak anlamlandırıldığını söyleyebilirim. Felsefeyle amaçlanan şeyin Tanrıya benzemek olduğu düşüncesinin açıkça beyanını Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten Kindi ve Farabi başta olmak üzere İslam filozoflarına, oradan da Leibniz, Spinoza ve Hegel'e kadar birçok filozofun yazdıkları eserlerde bulabiliriz. Mesela, Spinoza'nın *Ethica*'da bütün felsefesinin özü ve amacının Tanrı bilgisi ve sevgisi olduğunu özellikle belirtmesi oldukça kayda değerdir. Yine Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri*'nde, felsefenin tek uygun ve gerçek nesnesinin Tanrı olduğunu söylemesi de Spinoza'nunki kadar kayda değerdir.

### Kaynakça

- Aristoteles.** *Felsefeye Çağrı.* çev. Ali Irgat. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2003.
- Assmann, Jan.** *Mısırlı Musa: Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi.* çev. Bozkurt Leblecioğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Bellah, Robert N.** *İnsan Evriminde Din.* çev. Mete Tunçay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Berk, Fatih Mehmet.** "Eski Mezopotamya İnançlarının Yahudilik ve Hıristiyanlık Üzerine Etkileri". *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı.* ed. L. Gürkan Gökçek, Ercüment Yıldırım, Okay Pekşen. İstanbul: Değişim Yayınları, 2019.
- Cevizci, Ahmet.** *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Colli, Giorgio.** *Felsefenin Doğuşu.* çev. Fisun Demir. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Eliade, Mircea.** *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I.* çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.
- Greenles, Duncan (ed.).** *Mani Dininin Kutsal Kitabı.* çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2019.
- Hadot, Pierre.** *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe.* çev. Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Herakleitos.** *Kırık Taşlar.* çev. Alova. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2003.
- Herakleitos.** *Fragmanlar.* çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Hesiodos.** *Theogonia-İşler ve Günler.* çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.

- Hoca Yusuf Hemedani.** *Rutbetu'l-Hayat (Hayat Nedir?)*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- İbn Hazm.** *Erdemli İnsanın Yol Haritası*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- Jaeger, Werner.** *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- James, George M.** *Çalınmış Miras*. çev. Murat Sürmen. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010.
- Kingsley, Peter.** *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*. çev. Onur Atalay. İstanbul: Et-kileşim Yayınları, 2007.
- Ksenophon.** *Sokrates'ten Anılar*. çev. Candan Şentuna. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Laertios, Diogenes.** *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2004.
- Luck, Georg.** *Köpeklerin Bilgeliği*. çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Mirandelo, Pico Della.** *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesansın Manifestosu*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınları, 2006.
- O'Grady, Selina.** *Ve İnsan Tanrıyı Yarattı*. çev. Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Platon.** *Timaios*. çev. Erol Güney ve Lütfi Ay. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Platon.** *Phaidon*. çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Platon.** *Timaios*. çev. Erol Güney ve Lütfi Ay. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Platon.** *Devlet*. çev. Neval Akbıyık ve Serdar Taşçı. İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.
- Platon.** *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Platon.** *Symposion (Şölen)*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.

## Epistemik Erdemler

Hasan Yücel BAŞDEMİR\*

*Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmezken çıkardı ve şükredersiniz diye işitme, görme ve gönüller verdi.*

[Kur'an, Nahl 78].

*Bilgeliğin arttığı yerde keder de artar ve bilgisini artıran derdini de artırır.*

[A. Tarkovski (1966) *Andrei Rublev*].

Epistemolojinin gündemini son zamanlarda meşgul eden temel konulardan birisi, bilgi edinme sürecinde ahlaki veya karakter özelliklerimizin rolüdür. Epistemoloji ile etiğin kesişme noktasında yer alan bu tartışma, epistemolojide çok yeni bir konu olmakla birlikte ahlak üzerine düşünen çoğu filozofun da geçmişte bir şekilde üzerinde durduğu bir meseledir.<sup>1</sup>

Çağdaş epistemolojide bilgiye erdem kavramıyla yaklaşma girişimleri 1990'lı yılların sonlarında başladı ve 2003'lerde ilgi görmeye başladı. Bu yaklaşım, erdem etiğinden ilham alarak erdem epistemolojisi adı verildi. Erdem etiği, bir eylemin ahlaki özelliklerini eylemi gerçekleştiren failin karakter özellikleri açısından açıklar. Örneğin bir davranış, nezaketten mi yoksa kinden mi kaynaklanmış? Erdem epistemolojisi ise bilişsel performansın normatif özelliklerini, örneğin bir üstün bir çabadan mı yoksa kusursuz bir kavrayıştan mı kaynaklandığı veya bir soruşturma sürecinin dikkatsizlik veya ayrımcılık içerip içermediği gibi, epistemik failin sahip olduğu karakter özellikleri açısından açıklar.<sup>2</sup>

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, basdemir@ankara.edu.tr

1 Nebi Mehdiyev, Erdem Epistemolojisi, *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, <https://onculanalitikfelsefe.com/erdem-epistemolojisi-nebi-mehdiyev/> Erişim Tarihi: 26.10.2022.

2 Massimo Pigliucci, Erdem Epistemolojisi, *Öncül Analitik Felsefe Dergisi* <https://onculanalitikfelsefe.com/erdem-epistemolojisi-massimo-pigliucci/> Erişim Tarihi: 26.10.2022.

Bilgi edinme sürecine katkı sağlayan erdemlere epistemik erdemler denilir. Epistemik erdemler, entelektüel gelişme sağlayan veya insanı mükemmel bir kavrayışa sahip kılan özelliklerdir. Epistemik erdemler, bilgi elde etmemize veya doğru olanı yakalamamıza yardımcı olan yetenek, kabiliyet ve özelliklerimizdir. Onu ahlaki erdemlerden ayıran temel özellik, iyiliğin değil doğruluğun elde edilmesine katkı sağlamasıdır. Eğer doğru inancı veya bilgiyi sahip olduğunuz bazı uygun erdemlerle elde etmişseniz o zaman biliyor olabilirsiniz. Aksi takdirde doğruluğu elde etmeniz sadece bir şans eseri olabilir.

Bu tartışma genel olarak ahlakın bir parçası olarak görülen erdemlerin esasında epistemolojide de işlevsel olduğunu; olması gerektiğini ileri süren bir bakış açısıdır. Erdemler meselesi, etik olduğu kadar epistemik bir meseledir. Erdemler, iyi davranışlar ortaya koymayı sağlayabilir ancak hangi davranışların iyi olduğu meselesi, öncelikle epistemolojik bir meseledir. Bu nedenle epistemik olanın, etik olana önceliği olduğu da düşünülebilir.

Epistemolojideki erdemler meselesi, esasında modern felsefenin bilgiye bakışına karşı bir duruş gibidir. Descartes'tan Kant'a modern felsefe, doğruluğun belirli yöntem ve standartların takibi ile elde edilebileceğine inandı ve epistemik failin şahsi özelliklerini, bilgi için bir standart olarak görmedi; kabul etmedi. Şahsi olanları bilme süreci dışına itmek, doğruluk için ön koşul kabul edildi. Oysa bu standartlar bile epistemik failin sahip olduğu belirli özelliklerle sonuç verebilirdi. Buna göre bilgi, adına "epistemik" dediğimiz belirli türden erdemlere sahip olmakla elde edilebilir. Yani bilgi, epistemik erdemlere sahip bir kişi tarafından sahip olunabilecek bir şeydir. Epistemik erdemler göz önüne alındığında bilgi şöyle tanımlanabilir: Bilgi, uygun koşullar altında uygun yetiler, uygun yeterlilikler ve yetenekler (entelektüel erdemler, bilişsel kabiliyetler) ile desteklenmiş epistemik yetkinlikle (epistemik erdemler, üstün karakter özellikleri) elde edilen doğru inançtır.<sup>3</sup>

Epistemik erdemler, bilmek için zorunludur ama yeterli değildir. Epistemik failin erdemleri, bir inancın doğru olduğunu gösteren temel unsurların yetkin kullanımı ile kendini gösterir. Bu fail, sağlam epistemik yetilere, yeterliliklere ve yeteneklere sahip olduğunda epistemik erdemlerini uygun şekilde kullanma becerisi gösterebilir. Bu durum göstermektedir ki epistemik erdemlerin bilme sürecinde etkin olması, bir bilme süreci içinde kullanılıyor

3 Benzer bir tanım için Bk. Chun Wei Choo, "Epistemic Virtues and Vices", *The Inquiring Organization: How Organizations Acquire Knowledge and Seek Information*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 91. Choo bilgiyi, epistemik sorumluluk ve epistemik vicdanlılık gibi karakter özelliklerine dayanan eylemlerden kaynaklanan bir inanç durumu olarak tanımlar.

olmasına bağlıdır. Bu süreç yeti, yeterlilik, yetenek ve yetkinlik olarak özetlenebilir. Epistemik erdemler, bizi bilme yetelerimize, yeteneklerimize ve temel bilme ilkelerine bağlı kıldığı için değerlidir. Tam da bu nedenle zorunlu ama yetersiz koşul olarak anlaşılmalıdır.

Epistemik erdemlerin bizi temel epistemik ilkelere bağlı kılması, esasında bu erdemlerin bilmenin bizim kabiliyetlerimizle ve maharetlerimizle (competences) ilgili olduğu anlamına gelir. Ancak son zamanlarda gelişen literatürde bir kafa karışıklığı vardır. Bu maharetler, epistemik failin zihnine mi yoksa karakterine mi aittir? Başka insanların yapamadığı şekilde uzun süre kollarınızdan asılı bir şekilde durmanız, bedensel maharettir. Baskıya karşı direnmeniz ve bu nedenle yalancı şahitlik yapmamanız veya zor işlerde sebat göstermeniz karaktere ait maharetlerdir. Zor bir matematik işlemi çözmeniz ise zihinsel bir maharettir. Dolayısıyla bunların hangisinin bilme süreçlerinde etkili olduğu meselesi, önemli bir tartışma alanı ortaya çıkarmaktadır. Bunu iki tür erdem epistemolojisi üzerinden açıklığa kavuşturabiliriz.

### Erdem Epistemolojisi ve İki Versiyonu

Çağdaş epistemoloji, analitik gelenek içerisinde birbirine rakip birçok farklı ekolü içinde barındırmaktadır. Modern veya bireysel epistemoloji, geleneksel epistemoloji, sosyal epistemoloji, Bayesyen epistemoloji, feminist epistemoloji, evrimci epistemoloji bunlardan bir kaçıdır. Ancak bu rakip kuramlar arası tartışmalar, birbirleri arasındaki geçişkenlikleri artırmıştır. Yani bu kuramlar, belli açılardan farklılaşırken bazı açılardan da birbirlerine yaklaşmaktadırlar. Örneğin sosyal epistemoloji, bilme süreçlerinin temel epistemik ilkelere ek olarak bireyler arası etkileşimin bir ürünü olduğunu ileri sürer. Burada başkalarının zihinlerine ve karakterlerine olan güven, önemli bir epistemik unsur olarak kendini gösterir. Bu yönüyle ve başka yönleriyle sosyal epistemoloji, erdem epistemolojisine doğru yaklaşma gösterir. Diğer taraftan aynı ekol içinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır.

Erdem epistemolojisi içinde de iki farklı yaklaşım ortaya çıkmış görünüyor. Bunlar, güvenilirlikçi (*reliabilist*) ve sorumlulukçu (*responsibilist*) erdem epistemolojileri olarak sınıflanır. Bu sınıflandırma esasında entelektüel erdemlerin neler olduğuna, nasıl karakterize edileceğine ve bilgi süreçlerinde nasıl etkili olduğuna dair iki farklı yaklaşıma işaret etmektedir. A. Goldman, J. Greco, J. Turri ve E. Sosa gibi erdem güvenilirircileri entelektüel erdemleri

algı, sezgi ve hafıza gibi yetileri bilgi edinme süreçlerine dahil ederek anlar, ki bunları “yeti-erdemleri” olarak adlandırır. Onların yaklaşımı en iyi şekilde basit süreç güvenilirliği şeklinde daha önceki dışsalcı epistemolojik yaklaşımın taraftarı olmaları temel alınarak anlaşılabilir. Battaly, Code, Hookway, Montmarquet, ve Zagzebski gibi erdem sorumlulukçuları ise entelektüel erdemleri, vicdanlılık, adalet ve açık fikirlilik gibi gelişmiş karakter özelliklerini içerecek şekilde anlarlar, ki onları “karakter-erdemleri” olarak adlandırır. Yaklaşımları, epistemolojideki içselci görüşlerle büyük ölçüde uyumludur ve bilişin etik boyutları ve sonuçları ile de oldukça ilgilidir.<sup>4</sup>

Güvenilircilik, kullanılan yöntemin sizi doğruluğa götürme olasılığının, götürmeme olasılığından daha yüksek olması anlamına gelir. Yazı tura atmak, yarın havanın nasıl olacağını anlamak için iyi bir yöntem değildir. Ama hava akımlarını takip etmek bu konuda daha güvenli bir yoldur. İlki doğru çıkarsa şanslı sayılırız ama ikincisi doğru çıkarsa şanlı sayılamayız, aksine bilen biri olarak kabul ediliriz. Burada bilgi güvenilir bilişsel başarının sonucudur.<sup>5</sup> Güvenilirlikçi erdem epistemolojisi bu perspektifi erdemlerle birleştirir ve epistemik erdemlerin bizi doğruluğa götürme olasılığının diğer alternatiflerine göre daha yüksek olduğunu ileri sürer.

Zagzebski başta olmak üzere sorumlulukçulara göre ise anlama, bir sanatta veya becerideki ustalıklı yakından bağlantılıdır, çünkü o, ayrı önermelerle değil, yapılarla veya sistemlerle ilgilidir ve sonuç olarak önerme olmayan bir nesneyi ele alır. Anlama, önermesel bilgide anlaşıldığı gibi malumatın salt olarak elde edilmesiyle sağlanamaz. Zagzebski anlamayı, “gerçekliğin önermeye dayalı olmayan yapılarını anlama durumu” olarak düşünür.<sup>6</sup> Bu nedenle o bilgiyi, doğruluğu hedefleyen erdemlerden türetmek ister ama bunu yeterli bulmaz ve bilmenin parçası olan anlamının da en azından kısmen farklı erdemlerden, şimdiye kadar “analiz edilmemiş, hatta tanınmamış” özel erdemlerden türetildiğini ileri sürmüştür.<sup>7</sup> Bu, güvenilirlikçi yaklaşımdan çok farklı bir şeye işaret eder ve bilgiyi bedensel olana daha yakın bir maharet ve beceri olarak tanımlar.

4 W. Fleisher, “Virtuous distinctions”, *Synthese* 194, 2973–3003 (2017).

5 Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Theory of Knowledge*, Routledge, s. 84.

6 Abrol Fairweather ve Linda Zagzebski, “Introduction”, editörler: Abrol Fairweather, Linda Zagzebski, *Virtue Epistemology: Essays in Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2001, ss. 3-15.

7 Linda Zagzebski, “Recovering Understanding”, *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification*, editör: Matthias Steup, 2001: 236–252.

## Epistemik Erdem ve Entelektüel Erdem Ayrımı

Çoğu felsefeci entelektüel erdemle epistemik erdemi özdeşleştirmektedir.<sup>8</sup> Esasında bu özdeşleştirme, 'kognitif', 'epistemik' ve 'entelektüel' kavramlarının aynı anlamda kullanılması hatasından kaynaklanmaktadır.<sup>9</sup> Entelektüel erdem kavramı felsefeye Aristoteles'le girdi. Entelektüel erdem geniş bilişsel yetenekler veya güçler olarak tanımlanır. Buna göre entelektüel erdemler, bir insanın bilgi edinme sürecinde doğruluğu elde etme veya yanlışlıktan sakınma konusunda sahip olduğu yetenekler ve alışkanlıklardır. Aristoteles ilk prensipleri kavrama, sezgi yeteneği, bilgelik gibi durumları entelektüel erdem olarak kabul eder. *Nikomakhos'a Etik*'in 10. Kitabında ise entelektüel erdemi daha dini bir şekle sokarak onu *doğruluğu temaşa* (theoria) olarak anlatır. Yani en yüksek entelektüel erdem teorik düşünmedir.<sup>10</sup> Farabi düşüncesindeki entelektüel erdemlerin amelî akıl, amelî hikmet (taakkul), zihin, fikir mükemmelliği (cevdetü'r-rey) ve görüş doğruluğu olduğunu söylemek mümkündür. Burada Farabi Aristoteles'in teorisini pratiğe çevirir.<sup>11</sup>

Geleneksel felsefede bahsedilen entelektüel erdemler, karakter özelliklerinden ziyade bilişsel kabiliyetlere işaret eder. Oysa çağdaş tartışmalarda, özellikle sorumlulukçu erdem epistemologları, bilgiyi inşa eden şeyin karakter özellikleri olduğunu ileri sürerek antiklerden çok farklı bir şey savundular. Greco, çağdaş düşünürlerin doğru algılama gücü, muhakeme ve içebakış yeteneği, sağlam hafıza, kanıt getirme kabiliyeti gibi durumları entelektüel erdemler olarak gördüklerini; burada entelektüel erdem denilen şeyin, bilişsel yeteneklere karşılık olarak kullanıldığını söyler. Ona göre entelektüel erdemlerin farklı bir kullanımı vardır: bunlar bilişsel yetenekler veya güçler değil, kişisel karakter özellikleridir. Örneğin entelektüel cesaret, kişinin, düşünürken kararlılık göstermesini sağlayan kişisel bir özelliktir. Entelektüel açık görüşlülük, başkalarının düşüncesine saygı gösterme ve onları kendi düşüncesi bakımından değerlendirme nezaketi göstermesidir.<sup>12</sup>

8 Örneğin Bk. John Greco, "Epistemolojide Erdemler," *Oxford Epistemoloji*, çeviri editörü: Hasan Yücel Başdemir, Adres Yayınları, 2018, s. 265; Pritchard, *What Is This Thing Called Theory of Knowledge*, s. 82.

9 Örneğin Bk. John Turri ve Mark Alfano, "Virtue Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 26.10.2022.

10 Kemal Batak, "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 33 (Haziran 2016), s. 19.

11 Fârâbî, mutluluğa ulaşmak için gerekli gördüğü erdemi (fazilet) *Tahşilii's-sa'ade* adlı eserinde mutluluğa ulaştıracak yetkinlikleri teorik erdemler, akli erdemler, ahlâkî erdemler ve pratik yetkinlikler şeklinde dörde ayırmıştır.

12 Greco, "Epistemolojide Erdemler" s. 264.



Zagzebski, ahlaki erdemleri anlamak için onların pratik becerilerle karşılaştırmak gerektiğini düşünür, çünkü her ikisi de nasıl iyi davranılacağını öğrenmeyi içerir. Buradan hareketle bu yaklaşımı entelektüel erdemlere doğru genişletmeye çalışır. Zagzebski, entelektüel erdemlerin ahlaki erdemler üzerinde modellenebileceğini ve erdemlerin bir “başarı” terimi olarak anlaşılmasının önemli bir bileşenin, erdemlerin becerilerle ilişkilendirilmesi olduğunu savundu. Bununla birlikte, erdemlerin beceriler olarak anlaşılması gerektiğini de ilave eder.<sup>13</sup> Buna rağmen Julia Annas gibi erdemler ve becerilerin aynı şeyler olduğunu savunanlar da vardır.<sup>14</sup> Audi epistemik erdemleri, duyuların keskin olması ve doğruya ulaşmaya yatkın olma şeklindeki bir yeti olarak tanımlar. Ona göre bu erdemler, gerekçelendirilmiş inanç oluşturmaya meyilli olan bir tür karakter özellikleridir.<sup>15</sup>

Erdemlerin niteliği, antik dönemden farklı şekilde tartışılmaktadır. Hatta bazı yazarlar, erdemi kişi karakteriyle alakalı olsa bile bu karakterinden bağımsız şekilde yüksek ahlaki standartlar gösteren davranışlar olarak tanımlarlar. Burada erdem ile yüksek ahlaki standarda sahip olan davranış birbirinden ayrılmak istenmektedir. Bu yolla karakter kusurlarına sahip kişilerin de doğruluğu elde edebilecekleri ima ediliyor olsa da bu kusurdan arınmış olma, doğruluğu daha fazla teminat altına alacak ve daha yüksek standartta bilgi ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu nedenle erdemler, bilginin teminatıdır. Erdemli bir kişi hakikat, bilgi, kanıt, akılcılık ve anlayış gibi temel epistemik ilkelere derinden önem verecek ve bu temel kaygıdan hareketle onda meraklılık, dikkat, itina ve sorgulamada titizlik, tarafsızlık, açık fikirlilik ve entelektüel sabır, dürüstlük, cesaret, alçakgönüllülük ve titizlik gibi diğer karakter özellikleri de ortaya çıkacaktır.<sup>16</sup>

Görünen o ki entelektüel erdemler ve epistemik erdemler ayrımı yapmak gerekmekte; zihinsel beceriler için entelektüel erdemler ve karakter özellikleri içinde epistemik erdemler ifadesini kullanmak daha doğru görünmektedir. Ancak bunları bilgi edinme sürecinde birbirinden ayırmak hatalı olacaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi epistemik karakter özellikleri bizi

13 Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

14 Matt Stichter, “Virtues as Skills in Virtue Epistemology”, *Journal of Philosophical Research* 38:333-348 (2013).

15 Robert Audi, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çeviren: Melis Tuncel, Hasan Yücel Başdemir, Nobel Yayınları, Ankara 2018, s. 278.

16 Chun Wei Choo, “Epistemic Virtues and Vices”, *The Inquiring Organization: How Organizations Acquire Knowledge and Seek Information*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 91.

duyusal olanın üstünlüğü, aklın bilmedeki işlevi, hafızanın dikkatli kullanımı ve entelektüel yetkinlikleri elde etme isteği gibi bilmeyi mümkün kılan araçlara sadık hale getirir. Bu yönüyle epistemik erdemler, bilgi ve doğruluk için birer motivasyondur, ancak güvenilirlik sağlayamaz.<sup>17</sup>

### Temel Epistemik Erdemler

Erdemli bir epistemik kültür açık fikirlilik, entelektüel cesaret, entelektüel bütünlük ve epistemik sorumluluk gibi epistemik erdemleri destekleyen normlarla desteklenen bilme motivasyonu ile betimlenebilir. Bunun aksi, bilgi motivasyonunu azaltan veya bozan ve bilgiye ulaşmada güvenilir başarıyı tehlikeye atan epistemik kusurların olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bunlar da epistemik adaletsizlik, kapalı fikirlilik, doğrulama yanlılığı, entelektüel dogmatizm, öğrenme miyopisi, önyargılar ve örgütsel savunma rutinleri olarak sayılabilir.<sup>18</sup>

Tüm karakter özelliklerinin epistemik süreçlerde etkin olduğunu düşünmek makuldür. Yani bir karakter özelliği, bilme sürecimize olumlu katkı yapıyorsa bu, epistemik bir erdemdir. Örneğin sabır, önemli bir karakter özelliğidir. Bir konuyu çalışırken sabır göstermek, bilgiye daha hızlı erişime sebep olabilir. Bu durumda bu sabır, epistemik sabır olarak isimlendirilebilir. Bu yönüyle çok fazla epistemik erdem varlığından bahsedebiliriz. Bunların nasıl bir hiyerarşiye tabi tutulacağı, bunun için hangi ölçütlere başvurulacağı da ayrı bir tartışmadır. Bu konuların tamamını ele almak mümkün olmasa da erdemlerin bilme sürecindeki rolünü açık etmesi için temel epistemik bir erdem olarak entelektüel cesarete biraz yakından bakabiliriz. Sabır, sebat ve cesaret göstermek insanı entelektüel başarıya; aksi ise entelektüel yetersizliğe yol açar. Dürüst bir insan doğruluğu elde etme konusunda ihtimam gösterir. Bu zihnin doğruluk tarafında yönlendirilmesidir. Doğruluğu arzu eden kişi, onun için yapması gereken şeylerden kaçınmaz. Doğruluk için çalışır, onu elde ettiğinde tutmak ister, fedakârlık eder. Bir şeyi sevmemeniz, ondan nefret etmeniz, kin duymanız, sizin onu anlamamanızı, kavramanızı ve onun hakkında doğru kararlar vermenizi engeller. Tersine de doğrudur. Bir şeye olan aşırı sevginiz onu anlamamanızı, değerlendirmenizi ve kavramanızı engeller. O halde erdem orta yolu tutmak, tutkuları kontrol etmek, tutkuların aklın önüne geçmesini engellemek için epistemik erdeme ihtiyaç vardır. Tam veya geniş ölçüde erdemli bir kişinin hakikat, bilgi, kanıt, akılcılık ve

17 Heather Dawn Battaly, *What Are the Virtues of Virtue Epistemology?* Doktora Tezi, Syracuse University (2000).

18 Choo, "Epistemic Virtues and Vices", s. 91.

anlayış gibi amaçlara derinden önem verdiğiine de güvenilebilir ve bu temel kaygıdan, meraklılık, dikkat, itina ve sorgulamada titizlik, tarafsızlık, açık fikirlilik ve entelektüel sabır, dürüstlük, cesaret, alçakgönüllülük ve titizlik gibi diğer özellikler ortaya çıkacaktır. Buna rağmen dar-görüşlülük, dogmatizm, kolaycılık, çabucak karar varma, saflık (uyanık olmama), çabuk ikna olma, güce itaat, kişiye itaat, yargıyı kişisel amaçlara doğru yöneltme, konuya yüzeysel girme, zihin yeteneklerinin kaybı, özensizlik, acelecilik, sui-zan ve hüsnü-zan (wishful thinking) da bizi doğruluğa yaklaşmaktan alıkoyan ve bilmeyi tehdit eden karakter özellikleridir.<sup>19</sup>

Entelektüel cesaret ve ihtiyat, bizi entelektüel yaşamlarımızda algılanan tehditlere karşı uygun şekilde yanıt vermeye iten erdemlerdir. Sözelimi cesaret, bizi gereksiz yere korkakça davranmaktan alıkoyar, ihtiyat ise entelektüel iyiye ulaşmada uygunsuz riskler almamayı sağlar. Entelektüel cesaret, taşıyıcısını ne çok aceleci ne de çok korkakça davranmadan, tehditlere iyi yanıt vermeye hazırlaması bakımından Aristotelesçi ahlaki cesarete benzerdir. Baehr'ın ifadesiyle entelektüel cesaret, kişinin epistemik refah ve huzuruna yönelik tehditlere karşı en iyi şekilde karşılık verme eğilimi olarak yorumlanabilir. Ayrıca epistemik faili inanma veya şüphe etme cesaretinden ziyade sorgulama cesaretine odaklar.<sup>20</sup>

Temel bir erdem olarak kısaca epistemik/entelektüel<sup>21</sup> tevazuyu da ele alabiliriz. Entelektüel tevazunun görünümüne katkı sunanlar arasında D. Pritchard, H. Hazlett, Roberts ve Wood, Samuelson ve Church, Whitcomb vd. ve Christen vd. vardır. Hazlett entelektüel tevazunun epistemik olarak uygun olmayan üst düzey epistemik tutumları benimsememe eğilimi ve (doğru şekilde, doğru durumlarda) epistemik olarak uygun üst düzey epistemik tutumları benimsemek olduğunu iddia eder. Bu entelektüel tevazu kavramı, daha ziyade anlaşmazlıkların olduğu alanda geçerlidir. Roberts ve Wood'un görüşü de benzerdir ve entelektüel tevazunun "toplumsal öneme çarpıcı veya alışılmadık bir ilgisizlik ve dolayısıyla statü ile ilgili hususlara karşı bir tür duygusal duyarsızlık" olduğunu savunur. Onların tanımları Hazlett gibi entelektüel tevazunun toplumsal doğasına odaklanır. Hazlett'in

19 Jason S. Baehr, "Epistemic Malevolence", *Metaphilosophy* 41 (1-2):189-213 (2010), s. 190. Jason S. Baehr, "Character In Epistemology", *Philosophical Studies* (2006) 128:479-514.

20 John Turri ve Mark Alfano, "Virtue Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 26.10.2022.

21 Literatürde henüz bu iki terim tam olarak birbirinden ayrılmadığı ve bu metinde de iki terimin nasıl ayrılacağı konusunda yeterli gerekçeler sunulmadığı için bu şekilde kullanmaya devam ediyoruz ancak, doğrusu "epistemik tevazu"dur.

aksine Roberts ve Wood, entelektüel olarak mütevazı kişinin endişelerine ve duygularına daha fazla ağırlık verirken, inançla ilgili durumlarına daha az yer verir. Bir kişi, kanıtlar karşısında inançlarını değiştirmeye açık değilse, entelektüel olarak mütevazı olamaz. Aksine, sezgisel tepkilerin yanıltmaya yatkın olduğu durumlarda yavaşlamaya ve kendini dikkatlice düşünmeye zorlayan biri, entelektüel tevazunun bir örneği olacaktır.<sup>22</sup>

Diğer taraftan Christen, Alfano ve Robinson, entelektüel tevazunun normatif bir açıklamasından ziyade tasvirî bir açıklama verir. Yukarıda ele alınan görüşler gibi onlar da entelektüel tevazunun diğer eğilimlere karşı çıkan çok yönlü bir eğilim olarak anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Bununla birlikte, entelektüel tevazunun yönlerinin ve karşıt erdemsizliklerin ne olduğuna dair entelektüel tevazunun üç olumlu yönünden (duyarlı benlik, sağduyulu benlik ve araştırmacı benlik) ve üç karşıt erdemsizlikten (ötekini küçümseme, benliği küçümseme ve benliği abartma) bahsederler. Duyarlı benlik, yeni fikirlere ve bilgilere açıklığı göstermenin yolları olan anlama, cevap verebilirlik ve farkındalık ile karakterize edilir. Araştırmacı benlik, yeni fikir ve malumat aramanın yolları olan merak, keşif ve öğrenme ile karakterize edilir. Sağduyulu benlik ise, diğer insanlarla, özellikle de aynı fikirde olmayan kimselerle ilişki kurma yolları olan tevazu ve gösterişsiz olmakla karakterize edilir.<sup>23</sup>

## Epistemik Kusurlar ve Yetersizlikler

Epistemik erdemlerden bahsederken epistemik kusurların da bir kısmından bahsetmiş olduk. Ancak kusurların ve yetersizliklerin bilme süreçlerini nasıl olumsuz etkilediğini anlamak için epistemik kusurlardan birine temas etmek yerinde olacaktır. Bunların en önemlisi epistemik adaletsizlik olarak literatüre girmiştir. Bir jüri heyetinin siyah bir sanığın tanıklığını siyah insanların sıklıkla güvenilir olmadığına inandığı için reddettiğini varsayalım. Yahut erkek yönetim kurulu üyelerinin kadın meslektaşlarının önerilerini kadınların çok mantıksız olduklarına inandıkları için reddettiklerini düşünelim. Bir kadının doğum sonrası depresyonunun doktoru tarafından yalnızca annelik hüznü (baby blues) olarak görülüp baştan savıldığını düşünelim. Fricker epistemik adaletsizliği önlemek için önyargıyı etkisiz kılan güvenilir karakter özellikleri -erdemler- geliştirmemizi önerir. Fricker epistemik adaletsizliğin iki biçimine karşılık gelecek şekilde iki farklı karakter özelliği tanımlar ve bunlara tanıklığa özgü adalet er-

22 John Turri ve Mark Alfano, "Virtue Epistemology".

23 John Turri & Mark Alfano, "Virtue Epistemology".

demi ile yorumbilgisel adalet erdemi, der. Bir erdem yaklaşık olarak -dürüstlük, cömertlik ya da merhamet gibi- görece sabit bir karakter özelliğidir.<sup>24</sup>

Miranda Fricker, epistemik adalet erdemi konusunda en yetkin yazarlardan biridir ve onun karşıt erdemsizliği olan “epistemik adaletsizliği” ötekileştirilmiş ve gücü daha az olanların maruz kaldığı bir durum olarak betimler. Epistemik adaletsizlik, (potansiyel) bir bilen olması dolayısıyla o kimseye zarar verir ve onun birkaç türü vardır. Bunlardan biri, insanların deneyimlerini anlamlandırmak ve anlatmak için kavramsal ve dilsel kaynaklardan mahrum bırakıldıklarında ortaya çıkan hermönetik adaletsizliktir. En iyi örnek, 1970’lerin Amerika’ında uydurulmuş bir kavram olan cinsel tacizdir. En çok dikkat çeken diğer ana epistemik adaletsizlik türü ise tanıklığa dayalı adaletsizliktir; bu, birisinin iddialarına, cinsiyet, ırk, etnik köken veya yaş gibi kimliklerle ilgili bir tür önyargı nedeniyle hak ettiklerinden daha az (veya daha fazla) itimat edildiğinde ortaya çıkar. Tanıklığa dayalı adaletsizliğinin erdemsizliği, bu tür epistemik adaletsizlik eylemlerini gerçekleştirme eğiliminden ötürüdür. Tashih edici tanıklığa dayalı adalet erdemi, birinin tanıklığının değerine ilişkin tahmininize müdahale ederek önyargılarınızın farkında olma ve bunları telafi etme eğilimidir. Fricker bu tashih edici erdemin, sosyal eğitim yoluyla geliştirildiğini ileri sürer.<sup>25</sup>

## Sonuç

Erdemlerin epistemolojideki yeri hakkında şunu söyleyebiliriz: Doğru inanca, epistemik bir erdeme (yetkinlik) başvurulması durumunda ulaşılır. Erdem epistemik faile bilgi ve doğruluğa ulaşması konusunda bilişsel başarı sağlar. Ancak erdemler doğruluk için zorunlu olsa bile yeterli değildir, ancak faili doğruluğa ve bilgi edinme araçlarına sadık kılar. Erdem, inancın doğruluğunu açıklayarak bilgiyi Gettier’in sırf gerekçelendirilmiş doğru inanç örneklerine karşı da dayanıklı hale getirir.

24 Huzeýfe Demirtaş, “Epistemik Adaletsizlik”, *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, Erişim tarihi: 26.10.2022. I. Kidd, J. Medina ve G. Pohlhaus, *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

25 John Turri & Mark Alfano, “Virtue Epistemology”.

## Kaynakça

- Audi**, Robert, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çeviren: Melis Tuncel, Hasan Yücel Başdemir, Nobel Yayınları, Ankara 2018.
- Baehr**, Jason S., "Character In Epistemology", *Philosophical Studies* (2006) 128:479–514.
- Baehr**, Jason S., "Epistemic Malevolence", *Metaphilosophy* 41 (2010) (1-2):189-213.
- Başdemir**, Hasan Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Hitit Kitap, Çorum, 2010.
- Batak**, Kemal, "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 33 (Haziran 2016).
- Battaly**, Heather Dawn, *What Are the Virtues of Virtue Epistemology?*, Doktora Tezi, Syracuse University (2000).
- Choo**, Chun Wei, "Epistemic Virtues and Vices", *The Inquiring Organization: How Organizations Acquire Knowledge and Seek Information*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Demirtaş**, Huzeyfe, "Epistemik Adaletsizlik", *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, Erişim Tarihi: 26.10.2022.
- Fairweather**, Abrol ve **Zagzebski**, Linda "Introduction", editörler: Abrol Fairweather, Linda Zagzebski, *Virtue Epistemology: Essays in Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Fleisher**, W., "Virtuous distinctions", *Synthese* 194, 2973–3003 (2017).
- Greco**, John, "Epistemolojide Erdemler," *Oxford Epistemoloji*, Adres Yayınları, 2018.
- Kidd**, I., Medina, J. ve Pohlhaus, G., *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- Mehdiyev**, Nebi, "Erdem Epistemolojisi", *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, <https://onculanalitikfelsefe.com/erdem-epistemolojisi-nebi-mehdiyev/> Erişim Tarihi: 26.10.2022.
- Pigliucci**, Massimo, "Erdem Epistemolojisi", *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, <https://onculanalitikfelsefe.com/erdem-epistemolojisi-massimo-pigliucci/> Erişim Tarihi: 26.10.2022.
- Pritchard**, Duncan, *What is This Thing Called Theory of Knowledge*, Routledge, 2018.
- Stichter**, Matt, "Virtues as Skills in Virtue Epistemology", *Journal of Philosophical Research* 38:333-348 (2013).
- Turri**, John ve Alfano, Mark, "Virtue Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 26.10.2022.
- Zagzebski**, Linda, "Recovering Understanding", *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification*, editör: Matthias Steup, 2001: 236–252.
- Zagzebski**, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



# İslam İnancını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak

Musa YANIK\*

## Giriş

Genel olarak ifade etmemiz gerekirse erdem epistemolojisi, geleneksel epistemolojiden günümüze kadar gelen tartışmalarda önemli yeri olan bilgi, gerekçelendirme ve doğru inanç gibi kavramlar yerine, entelektüel erdem kavramını temel almaya çalışır. Bu yönüyle erdem epistemolojisi, epistemik değerlendirmelerin ilk sırasına bilişsel failleri ve bu faillerin epistemik değerlendirmeleri olan entelektüel erdemleri yerleştirir.<sup>1</sup> Ayrıca erdem epistemolojisindeki erdem teorileri, genellikle erdem etiğinde ileri sürülen teorilerle de benzerlik taşır. Keza erdem etiğinde öne çıkan doğru ile yanlış eylemler gibi kavramlar, erdem epistemolojisinde entelektüel erdemler ve kusurlar; haklı ve haksız inanç gibi kavramlarla aynı içeriğe sahip olma potansiyeline sahiptir. Elbette biri bu kavramları etik açıdan incelerken, bir diğeri ise içeriğindeki bu etik unsuru da göz önünde bulundurarak, bilişsel faillerin epistemik durumuna atıfla bunu temellendirmeye çalışır.

Din felsefesinin önemli konu başlıklarından birisi olan dini epistemoloji içerisinde de erdem epistemolojisinin öne sürdüğü kavramları ve yaklaşımları teistik dinler açısından analiz edebilmek mümkündür. Nitekim “dini inancın epistemik statüsüne ilişkin tartışmalar, yani hangi akli veya haklı çıkarımsal temelin dini inancın mahiyetine uygun düştüğü şeklindeki tartışmalar, din felsefecileri arasında süregelen bir tartışmanın konusudur.”<sup>2</sup>

\* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, musayanik52@gmail.com.

1 Heather Battaly, “Virtue Epistemology”, *Philosophy Compass*, 3/4, (Temmuz 2008), s. 640.

2 Mehmet S. Aydın, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Aklılığı”, *İslami Araştırmalar*, 1/2, (Ekim 1986), 21.



Çalışmamızın başlığından da anlaşılacağı üzere öncelikle giriş mahiyetinde burada “inanç” dediğimizde bu kavramdan neyi anladığımızı ifade edelim. İnanç kavramı, sıklıkla “iman” kavramıyla birbirine karıştırılan bir kavramdır. Hatta bundan da öte her ikisinin de birçok konuda aynı içeriğe sahip olduğu da ifade edilir. Fakat epistemolojide tartışıldığı ve anlaşıldığı şekliyle inanç kavramı, özne açısından dünyayı belirli bir şekilde temsil eden, davranışlarımızı düzenleyen ve dünya üzerinde bize rehberlik eden birincil bilişsel durumlarımızdan bir tanesidir ve bir önermeye yönelik olarak, bir tür entelektüel onay işaretidir. Elbette birçok durumda inancın istemsiz olduğu ve insanların bilinçsizce, hatta bir anlamda kendi iradelerine aykırı olarak inançlar oluşturabileceği de söylenebilir. Ancak burada bilişsel durumlardan kastedilen şey, o inancın doğru ya da yanlış olabilecek bir önermeye yönelik olarak, öncelikle entelektüel bir duruş sergilemesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla buradaki onay ve entelektüel duruş, kasıtlı ve bilinçli bir şekilde, o inanca sahip kişinin gönüllü ya da rızasına dayanarak, o inancı onaylaması olarak da anlaşılabilir.<sup>3</sup>

Bu açıdan bakıldığında “İslam inancı” dediğimizde bu çalışma özelinde anladığımız şey, aslında teistik Tanrı tasavvuru içerisinde ifade edilen, “basitçe belirli türden bir önermeyi kabul etmektir; yani ezelden beri var olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, kusursuz adil olan, dünyayı yaratan ve yarattıklarını seven, kişisel bir varlığın olduğunu doğrulayan bir önerme.”<sup>4</sup> Bu önermesel tutumun, doğru bir inanç ya da rasyonel olup olmadığı hakkındaki tartışmaları özel olarak bir tarafa bırakacak olursak, içeriğinde bizi ilgilendiren inanç unsurunu ön plana çıkardığımızın altını çizelim. Ayrıca bu önermesel tutum, daha geniş perspektiften bakıldığında, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer teistik dinleri de içerisine alacak yapıdadır. Ancak unutulmamalıdır ki tek bir Tanrı tasavvuruyla, yani Hristiyanlığın teslis inancını reddedişiyle ve belirli bir topluma değil, tüm insanlığa seslenişiyle İslam; hem bu tasavvuruyla diğer teistik dinleri dışarıda bıraktığı gibi hem de bu teistik Tanrı tasavvuruna en iyi örtüşen din konumundadır.<sup>5</sup> Dolayısıyla bu önermesel tutumu, en azından felsefi açıdan baktığımızda “İslam inancı” olarak anlamamızda herhangi bir problem gözükmemektedir.

Öte yandan dini epistemoloji, doğası gereği sadece vahiyden yola çıkarak Allah hakkında konuşmak veya bunu kendi içerisinde kapalı bir sistem

3 Hamid Vahid, *The Epistemology of Belief*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), 1.

4 Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Musa Yanık, (Ankara, FOL Kitap, 2022), 16.

5 Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2022), 69.

dahilinde yapabilmek demek değildir. Bu disiplin, örneğin yeni birçok bilgi teorisinden yardım alarak ama dini inançların kendi içsel tutarlılığından da ödün vermeyerek bize yeni ufuklar kazandırabilecek yapıdadır. İşte biz de bu doğrultuda erdem epistemolojisi dahilinde kullanılan felsefi kavramların, İslam inancının epistemik değeri özelinde anlamlandırılabilceğini tartışmaya çalışacağız. Erdem perspektifi üzerinden İslam inancının epistemik mahiyetine ilişkin çağdaş ve güncel bir yaklaşımın ileri sürülebileceğini ve bu yaklaşım üzerinden bir argüman dahilinde İslam inancının epistemik bir güvenceye veya ruhsata sahip olabileceğini, İslam'ın en önemli kaynaklarından biri olan Kur'an'a bakarak öne süreceğiz.

### Erdem Epistemolojisi ve Bilişsel Faillerin Entelektüel Erdemleri

Analitik epistemolojinin yörüngesini şekillendiren yaklaşımlardan biri olan erdem epistemolojisi, özünde "Bilgi, doğru inançtan daha mı değerlidir?" sorusuna odaklanır.<sup>6</sup> Ancak erdem epistemolojisinin geleneksel analitik epistemolojiden farkı, inanç temelli veya inancın içeriğiyle ilgili değerlendirmelerden çok epistemik değerlendirmelerin ilk sırasına bilişsel failleri ve bu faillerin epistemik değerlendirmeleri olan entelektüel erdemleri koymasından ileri gelir. Yani erdem epistemolojisi, *bilgi, gerekçelendirme* ve *doğru inanç* gibi kavramlar yerine, *entelektüel erdem* kavramını temel almaya çalışır.<sup>7</sup>

Erdem epistemolojisi denilince akla gelen ilk isimler başta Ernest Sosa ve Linda Zagzebski olmak üzere John Greco, Jonathan Kvanvig ve daha yakın dönemde Duncan Pritchard gibi isimlerdir. Öncelikli olarak "birincil değer" sorunuyla ilgilenen Zagzebski, bilginin salt doğru inançtan daha değerli olduğunu, çünkü bilginin entelektüel erdeme dayandığını iddia ederken, "ikincil değerler"<sup>8</sup> olarak adlandırılan sorunu ele alan Kvanvig ise, bilgiden çok anlamının bilişsel durumunun ayırt edici bir değere sahip olduğunu savunur. Süreç güvenilirleri olarak da tanımlayabileceğimiz Sosa ve Greco gibi erdem güvenilirleri ise bilginin değerini, bilgiyi üreten sürecin güveni-

6 Bilindiği gibi bu problem, ilk olarak Platon'un *Menon* diyalogunda formüle edilir. Bk. Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2020).

7 Battaly, "Virtue Epistemology", 641.

8 Birincil değerler, herhangi bir bilişsel durumun aksine, bilginin sahip olduğu benzersiz veya ayırt edici değeri açısından tartışılırken, ikincil değerler ise, herhangi bir bilişsel durumdan farklı bir değere sahip olmayan şeylerle ilgilidir. Bilginin benzersiz veya ayırt edici değeri ile kastedilen şey, bilginin, kendisini oluşturan parçaların değerlerinin toplamından daha fazla bir değere sahip olması gerektiğidir. Duncan Pritchard vd; *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, (New York: Oxford University Press, 2010), 5-8.

lirliğine bağlarlar.<sup>9</sup> Onlara göre bilgi, aslında bir tür başarı olduğu için, epistemik faile de atfedilebilecek bilişsel bir başarıdır. Ancak özellikle Sosa'nın konumu, Greco'dan daha farklıdır, fakat her ikisi de bilgiyi bir başarı olarak kabul eder. Keza bu husus, Zagzebski için de geçerli olmakla birlikte, onun entelektüel erdemini doğasına ilişkin konumunun, Sosa ve Greco'dan temelde farklı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Sosa ve Greco, güvenilir bir şekilde işleyen doğal yetilerimizi (algı, hafıza, akıl, iç gözlem ve tümevarım gibi) düşünmek için edinilmiş eğilimler veya özellikler (açık fikirlilik veya entelektüel cesaret gibi) olarak alırken, her üçü için de bilgi, entelektüel erdemlerin uygulanmasından kaynaklanan gerçek bir inançtır. Dolayısıyla erdem epistemolojisinin temel iddiasına göre bilgi, epistemik failin övgüyü hak ettiği bir başarıdır ve bu başarı, salt gerçek inancın aksine bilgiye ayırt edici bir değer verir.

Bilgi için gerekçelendirmenin zorunluluğuna itiraz eden bir kuram<sup>10</sup> olarak ortaya çıkan güvenilircilik (*reliabilism*) ise, daha sonraları bu kuramın önemli temsilcilerinden biri olan Alvin Goldman tarafından çağdaş epistemolojide önemli bir yaklaşım olarak sunulmuştur. Bu yaklaşıma göre bilgi için *güvence* denilen şey, "bir inancı epistemik olarak gerekçelendiren şey olmakla birlikte, ayrıca o inancın oluşturulduğu nedensel sürecin bilişsel güvenilirliğidir. Yani söz konusu süreçte gerekçelendirme düzeyi, güvenilirlik düzeyine bağlı olarak doğruluk oranı yüksek inançlara yol açar."<sup>11</sup> Nitekim bu yaklaşıma göre inanç oluşturma süreçlerimiz ile bu süreçler sonucunda ortaya çıkan inançlarımızın doğruluğu arasında bir doğru orantı bulunur ve özne için bu süreç ne kadar güvenilirse, inançlarımız da o derece doğru olur.<sup>12</sup> Tam bu noktada güvenilirci yaklaşımı dışsalıcı yapan en önemli özellik ise, öznenin inanç oluşturma esnasında daha aktif bir rol üstlenmesinden ileri gelir. Keza Laurence Bonjour'un da ifade ettiği gibi, "güvenilirciliğe göre gerekçelendirme için önemli olan, sürecin (*in fact*) güvenilir olmasıdır.

9 Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and Pursuit of Understanding*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 87; Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, (New York: Cambridge University Press, 1996), 121; John Greco, "Epistemology: Agent Reliabilism", *Philosophical Perspectives*, 13, (1999), 273-296; Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 236-238.

10 Hilary Kornblith, "Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction," *Epistemology: Internalism and Externalism* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 2.

11 Paul K. Moser, *Oxford Epistemoloji*, çev. Hasan Yücel Başdemir ve Nebi Mehdiyev, (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 231.

12 Musa Yanık, "Epistemik Güvenilircilik ve Alvin Plantinga'da Tanrı İnancının Güvenilirliği Sorunu", *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 3/6, (Aralık 2020), 190.

Öznenin buna inanıp inanmaması, hatta böyle olduğuna dair tahmini veya kendisinin de işin içerisinde olup olmama durumu ya da anlayıp anlamaması önemli değildir.”<sup>13</sup> Yani güvenilirli teorilere göre doğru bir inancı bilgi yapan veya haklı kılan şey, bilişsel failin doğruluğu elde etmek için güvenilir bir süreç tarafından bunu oluşturmuş olmasından ileri gelir. Bu sebeple de güvenilir süreçler, inanan için bilişsel olarak erişilebilir olması gerekmeyen algı ve hafızayı içerir ve bu nedenle güvenilirlik, aslında dışsal bilgi yaklaşımının bir biçimidir. Öte yandan güvenilirliğin tartışmanın merkezini inançların özelliklerinden inananların özelliklerine çekmesi, bir kişinin erdemlerini ve kusurlarını temel alan bir epistemoloji biçimine de zemin hazırlar. Dolayısıyla çeşitli güvenilirlik biçimleri, erdem epistemolojisi içerisinde de kendisine yer bulur.

Bu noktada Sosa'nın *entelektüel erdem* kavramını, ilk kez çağdaş literatüre güvenilirliğin temel bir kavramı olarak koyması oldukça önemlidir. Bundan da öte Sosa bu kavramı, uygun bilişsel yapı için gereken mantıksal veya kanıtsal ilişkiler hakkında temelselciler ve tutarlıklar arasındaki anlaşmazlığı aşmak için kullanılabileceğini de öne sürmüştür. Nitekim Sosa'nın entelektüel erdem ile kastettiği şey, görme veya hafıza gibi güvenilir bir inanç oluşturma yetisidir: “Entelektüel bir erdem, kişinin hataya karşı doğruluk olasılığını en üst düzeye çıkarmaya yardımcı olması gereken bir niteliktir”<sup>14</sup> Ayrıca Sosa, hayvani (*animal*) bilgi ile tefekkürü (*reflective*) bilgi arasında da bir ayrıma gider. Buna göre ilki için, inancın güvenilir bir hakikat üreten yetiden kaynaklanmış olması yeterliyken, ikincisi için ise içselci bir bileşene daha ihtiyaç vardır.<sup>15</sup> Son olarak Sosa, entelektüel erdem kavramını bilen öznenin “iç doğasına” bağlar ve bu kavramı, etikte kullanılan geleneksel erdem kavramına yaklaştırmaya çalışır.

Zagzebski'ye göre ise hem bilgi hem de gerekçelendirilmiş inanç, entelektüel erdemlere dayanır. Nitekim ona göre haklı inanç, “entelektüel olarak erdemli eylemlerden kaynaklanan bir inançtır.”<sup>16</sup> Zagzebski ayrıca, erdem perspektifinin, geleneksel analitik epistemoloji tarafından ihmal edilen önemli bir bilgi türüne de hitap edebileceğini savunur ve bu nedenle bilgi analizini hem düşük dereceli algısal bilgiye hem de yüksek dereceli bilgiye

13 Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, (New York: Rowman & Littlefield Inc., 2010), 209.

14 Ernest Sosa, “Knowledge and Intellectual Virtue”, *Monist*, 68/2, (Nisan 1985), 227.

15 Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, 240-243.

16 Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, 271.

uygulamaya çalışır. Ancak Zagzebski, Sosa ve Greco'dan farklı olarak, algı, hafıza, akıl, iç gözlem ve tümevarım gibi kavramların, birer entelektüel erdem paradigmaları olma noktasında onlarla aynı fikirde değildir.<sup>17</sup> Çünkü Zagzebski için entelektüel erdemler, varlığı için övgüyü, yokluğu içinse suçlamayı hak eden önemli birer niteliklerdir. Bu sebeple Zagzebski'nin perspektifinden bazı erdem paradigmaları şunlardır: Açık fikirlilik, ayrıntılara duyarlılık, entelektüel cesaret ve entelektüel alçakgönüllülük. Son olarak Zagzebski, iki farklı erdem teorisini de tanımlamaya çalışır ve birinci tanımda erdemlerin mutluluğa dayalı olduğu fikrini, diğerinde ise motivasyonu ön plana çıkarır.<sup>18</sup>

### Bilme Faaliyetleri ve Bilişsel Failerin Durumları

Kur'an'da geçen bazı ayetlere bakıldığında, bilme sürecine giren bilişsel failerin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Keza Zumer suresinin 9. ayeti: "De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!" Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar" şeklinde son bulur. Bu ayetin tefsiri bize, bilmenin Allah katında önemli bir yerinin olduğuna işaret eder. Buradaki bilme faaliyetini, salt teolojik bir buyruk olarak, yani Allah'ı bilmek olarak değil, doğru bilgi ile yanlış bilgi arasında hem teorik hem de ahlaki bir farklılık olduğunu göstermesi bakımından da anlayabilmek mümkündür. Ayrıca bu ayet içerisinde sarf edilen kavramlara yakından bakıldığında, insana epistemik özellikler atfedildiğini ve böylece insanın epistemik başarılarından dolayı övüldüğünü söyleyebilmek de mümkündür.

Doğrusu herhangi bir önermeye yönelik olarak rasyonel bir tutum benimseyen, yani bilen özne ile bu faaliyette isteyerek veya istemeyerek bulunan kişinin durumu arasında bir fark olduğu açıktır. Bu farkın epistemik önceliği kadar, biraz önce sözünü ettiğimiz ahlaki önceliği de dikkate değerdir. Nitekim buradaki ahlaki üstünlük, doğru bilgiyi hedefleme ve ona ulaşma noktasında ortaya çıkan erdemdir. Doğru bilgiye ulaşmanın entelektüel bir erdem olduğu düşünüldüğünde, Kur'an'ın Erdem epistemolojisi üzerinden değerlendirilmesi de bu noktada önemlidir. Bu değerlendirmeye birazdan döneceğiz.

17 Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, 103-106.

18 Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, 81-82; 197-211.

Bilme faaliyeti noktasında ortaya çıkan “anlama” ya da “anlayış” kavramı da Kur’an’da altını çizmemiz gereken bir diğer husustur. Nitekim Rahman suresinin 4. Ayetinde, Allah’ın insanlara “anlamayı ve anlatmayı” öğrettiğine işaret edilir. Bu doğrultuda İslam teizmine göre Allah, yarattıklarına idrak etme yetisini ve akli muhakeme gücünü vermiştir ve ayrıca bu yetinin pratiğe yansıyan tarafını da ön plana çıkartmıştır. Dikkat edilirse, bilme ve bilmeme arasındaki Kur’an’ın biraz önce alıntılıdığımız ayrımı düşünüldüğünde, anlamanın, yani bilgi faaliyetinin olumlu sonucunun da Allah’ın ilahi vahyi tarafından yine ön planda tutulduğu görülür. Bu durumda bilen özne, ona anlamayı da öğrettiği için, Kur’an ayetleri göz önüne alındığında, Allah katında onun olumladığı şeyleri yapan faillerdir.

Bunun dışında bilme faaliyeti noktasında Allah’ın yarattıklarına peygamberler gönderdiğine işaret etmesi de önemlidir. Al-i İmran suresi 164. ayet: *“Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur”* demekle beraber, peygamberlerin de bilme ve anlama noktasında faillere rehberlik ettiğinin altını çizer. Buradaki durumu, tarihsel olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Şöyle ki Kur’an’ın indiği toplumun mevcut şartları göz önüne alındığında, buradaki rehberlik, açıklayıcı bir rehberliktir. Yani bilme ediminde bulunan özneye, bilmeyi çalıştığı önermenin unsurlarını belirtmektir. Dolayısıyla Allah’ın insanlara bilme yetisini vermesi, doğru bilgi ile yanlış bilgi arasında bir ayrıma gitmesi ve ilkini diğerinden üstün tutması ile bu faaliyetin gerçekleşmesi için peygamberin rehberliğine de ihtiyaç duyması arasında bir çelişki yoktur. Ayrıca insanlara bilgi konusunda yeni ufuklar kazandırması noktasında Allah’ın peygamberler veya elçiler göndermesi, Allah’ın bilme edimi sürecinde epistemik faile yardımını da gösterdiği için oldukça anlamlıdır.

Bir başka husus olarak Nahl suresinin 125. ayeti açık bir şekilde hem bilen hem de bildiklerini birer argüman dahilinde ortaya koymaya çalışan Müslümanlar için epistemik bir metodolojiye de işaret eder: *“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.”* Burada “güzel öğüt” olarak betimlenen şey, açık bir şekilde retoriğe işaret ettiği gibi, bu retoriğin ya da üslubun ne olacağını da belirleyebilir. Bana öyle geliyor ki güzel öğüt, muhatabına açık kavramlarla ifade edilmeyi gerektirdiği gibi, bu açıklığı argümanlar vasıtasıyla da sağlayabilir. Bu bakımdan her ne kadar konumuzun biraz dışında da olsa İslam teizminin analitik felsefeyle olduk-

ça uyumlu olabileceği iddia edilebilir. Nitekim ayetin geri kalanında ifade edilen “en güzel yöntem” Arapça “berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak; delil getirmek” anlamına gelen burhan yöntemidir. Karşılıklı delil ortaya koyma yöntemi, Enbiya suresinin 24. ayetinde: “*Yoksa O’ndan başka birtakım tanrılar mı edindiler? De ki: “Haydi delilinizi getirin!”* şeklinde, Allah’ın varlığı konusundaki tartışmalarda da açık bir şekilde ifade edilir. Dolayısıyla delil veya argüman ortaya koymak, muhatabına açık bir şekilde görüşlerini ifade etmek gibi açıklamalara bakıldığında, analitik yöntemin İslam teizmi ile uyumlu olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Ayrıca bu husus, İslami bir perspektifle ortaya konulacak dini epistemolojinin de metodolojik tarafını oluşturur.

### **Doğru ile Yanlışın Birbirinden Ayırt Etme Yetisi Olarak Fıtrat**

A’raf suresinin 172. ayetinde Allah ile kulları arasında yapılan bir antlaşmadan bahsedilir: “*Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler.*” Doğrusu bu ayet, fıtratın ne olduğunu anlayabilmemiz için oldukça değerlidir. Buna göre Allah gerek dünya yaratılmadan önce gerekse tek tek insan bedenleri yaratıldıktan sonra, onlara kendisinin varlığını bilme ve onu tanıma gibi bir yetiyle donatmış ve bunu bir antlaşmayla da sabit kılmıştır. Bu bakımdan fıtrat yetisi geniş anlamda düşünüldüğünde, Allah’ın insanlara yerleştirdiği bilme yetisi ya da doğru ile yanlışın birbirinden ayırt etme yetisi olarak da tanımlanabilir. Nitekim yukarıda örneklerini verdiğimiz ayetler göz önüne alındığında, bilenler ile bilmeyenler arasında bir ayırma gidilmesi bu açıdan oldukça anlamlıdır.

Öte yandan din felsefesinin önemli isimlerinden Alvin Plantinga’nın reform epistemolojisi içerisinde önemli bir yeri olan “ilahi his yetisi” (sensus divinitatis) ile İslam inancı içerisindeki fıtratın bir açıdan birbirine benzer olduğunu söyleyebilmek mümkün olsa bile, aralarında derin farklılıklar da yok değildir. Bilindiği gibi bu yeti, Plantinga’nın Calvin’e atıfla öne sürdüğü, Tanrı’nın insanlara doğuştan verdiği kendisini bilme yetisidir.<sup>19</sup> Ancak fıtrat yetisinin en genel anlamda teistik Tanrı tasavvuru düşünüldüğünde daha tutarlı bir yapıya sahip olduğunu da ifade edebilmek mümkündür. Çünkü Plantinga, A/C (Aquinas-Calvin) modelleri olarak öne sürdüğü ilk modelde, diğer teistik dinlerin (İslam-Yahudilik) bu modellerle uyumlu olduğunu, ancak

<sup>19</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, (New York: Oxford University Press, 2000), 179.

Hristiyan teizmi özelinde bunun kusurlu olduğunu iddia eder ve bu sebeple genişletilmiş A/C modeline yönelir.<sup>20</sup> Bu modelin çıkış noktasını da *asli günah* kavramı oluşturur. Buna göre Tanrı, insanlara doğuştan kendisini bilme ve doğru ile yanlış birbirinden ayırt etme yetisini, yani *sensus divinitatis* vermiş olsa da bu yeti asli günahla lekelendiği için bozulmuştur ve düzgün çalışması olası değildir. Yani asli günah nedeniyle insanların hem Tanrı'yı bilmesi hem de doğru ile yanlış birbirinden ayırt etmesi imkansızdır. Buna göre ya genişletilmiş A/C modeli (Hristiyanlık) doğru olacak ki bu durumda diğer teistik dinlerin asli günah kavramını kabul etmesi gerekir ya da ilk model doğru olacak ki asli günah kavramına ihtiyaç duyulmasın. Ayrıca genişletilmiş A/C modelinde *sensus divinitatis* yetisinin düzgün çalışmasının İsa Mesih'e imana bağlı olması dikkat çekici bir husustur. Yani bu yeti üzerinde bozulmaya sebep olan asli günahın devre dışı kalması için, İsa'yı Mesih olarak kabul edip, onun çarmıhta insanların günahlarının bedelini ödediğini kabul etmemiz gerekir. Ama eğer ilk model doğruysa, yani *sensus divinitatis* asli günahla bozulmamışsa, bu durumda da genişletilmiş A/C modeli yanlış olabileceği gibi, asli günah öğretisi de gereksiz olmuş olur. Eğer Plantinga iki farklı *sensus divinitatis* yetisinden bahsediyorsa ki bu dini dışlayıcılık savunusu düşünüldüğünde bariz hatalıdır, bu durumda Tanrı neden iki farklı yetiye ihtiyaç duysun? Ya da doğrudan Hristiyan teizmi düşünüldüğünde hatalı bir yetiyi yarattıklarına neden bahşetmiş olsun? Eğer bu yeti hatalıysa ve düzgün çalışması için Tanrı'nın biricik oğlunun çarmıhta acı çekmesi gerekli ise, bu durumda bu yetinin nasıl doğuştan geldiği söylenebilir? Ayrıca çarmıha kadar olan ve İsa Mesih müjdelemeyen peygamberler ve farklı inançlara mensup kişiler olduğu düşünüldüğünde, onların bu asli günah öğretilerinden haberdar olmaması, *sensus divinitatis* yetisini nasıl etkileyebilir?

Doğrusu buradaki soruların hemen hemen hepsi teolojiyle alakalıdır. Bizim bu buradaki amacımız, İslam teizmi ile Hristiyan teizmi arasında teolojik bir karşılaştırma yapmak değildir.<sup>21</sup> Özellikle dini epistemoloji söz konusu olduğunda bunu yapmak bütünüyle olmasa da kısmen gereksizdir. Ancak buradaki problemlere işaret etmek önemlidir. Nitekim yukarıda fitratın, *sensus divinitatis* oranla daha tutarlı olduğunu ifade etmiştik. Evvela

20 Plantinga, özellikle *Warranted: Christian Belief* eserinde, Hristiyan inancı dediği şeyin diğer teistik dinlerin bileşenlerini de içerdiğini söylemektedir. Öte yandan Plantinga, bu inançların özel olarak bu kavramları nasıl değerlendirdiğini belirtmemektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, 201, 203-423.

21 İslam ve Hristiyanlığın en azından ilk karşılaştığı dönemi ve hemen sonrasını Hristiyan kaynaklarının penceresinden inceleyen bir çalışma için bk. Zafer Duygu, *İslam ve Hristiyanlık*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021).



fitratın, asli günahla bozulması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu durumda ne iki ayrı yetiye ne de Hristiyan teizmine özel bir açıklamaya gerek yoktur. Plantinga'nın haklı olarak işaret ettiği gibi: "Sizin insanın ne tür bir varlık olduğu konusundaki görüşleriniz, insanın neye inanmasının rasyonel ya da irrasyonel olacağına ilişkin görüşlerinizi tamamen ya da kısmen belirler; bu düşünce, sizin inanç konusunda neyi doğal, normal ya da sağlıklı kabul ettiğinizi tayin eder."<sup>22</sup> Bu cümleler dikkate değer cümlelerdir. Çünkü İslam inancına göre Allah, insanları kendisini bilme ve doğru ile yanlış bir-birinden ayırt etme yetisiyle yaratmıştır. Bu fitratın hem en genel açıklaması olduğu gibi hem de İslam inancının doğru bilgiye ulaşma noktasında insana verdiği değeri ve önemi şekillendiren cümlelerdir.<sup>23</sup> Dolayısıyla inanç konusunda eğer sağlıklı ve normal bir karara varacaksak, bizce bu, insanları doğuştan günahkar gören ve onların bilme yetisinin bozulduğuna işaret eden, ayrıca bundan kaçış yolunun salt teolojik bir öğretiyi benimsemek olduğunu öne süren yaklaşım yerine, insanlara akli muhakemeyi sağlayan ve bunu herhangi bir teolojik öğretiyi şart koşmadan, sadece doğru bilgiye ulaşma erdemine işaret ederek yapan yaklaşım olacaktır. Bu doğrultuda eğer felsefi bir tutarlılıktan ve içerikten bahsedeceksek, İslam teizmi içerisindeki fitrat, kullandığı epistemolojik kavramlara bakıldığında, *sensus divinitatis*'e oranla daha tutarlı ve kapsayıcı gözükmektedir.

Bununla beraber bir hadise de işaret etmemiz gerekir: "*Her doğan çocuk mutlaka fitrat üzere doğar, sonunda anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan ya da ateşe tapan yapar. Nasıl ki hayvandan kusursuz ve organları tam bir yavru doğarsa... Hiç bu yavrunun burnu ya da kulağı kesik, yaratılışı bozuk doğduğunu görür müsünüz?*"<sup>24</sup> Doğrusu bu hadisteki fizyolojik olarak tam ve eksiksiz olma durumunu bir tarafa bırakacak olursak, ilk cümlelerde ifade edilen şeyler oldukça önemlidir. Çünkü hadis bize, kültürel olarak farklı coğrafyalarda ve aile geleneklerinde yetişen insanların fitrat üzerine dünyaya geldiğini ama ailesi tarafından fitratın işlevinin bozulduğuna işaret eder. Bu durumda yine fitratın, *sensus divinitatis* gibi asli günahla doğuştan bozulmadığı ama dışsal sebepler nedeniyle köreltilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu hadisi, Rum suresi 30. Ayette geçen "*O halde sen hanîf olarak bütiin varlığınla*

22 Alvin Plantinga, "Theism, Atheism, Rationality", çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (Mart 2012), 204.

23 Dahası İslam'ın ön kabulleri, sadece epistemolojik olarak bilme faaliyetinden de öte, bilim anlamında da inananları motive edici bir yapıdadır. Bk. Caner Taslaman & Enis Doko, *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 13-23.

24 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhari, Kitâbü'l-Cenâiz*, (Pakistan: el-Büşra, 2016), C. 1, no. 1358, 728.

dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler" ifadeleriyle değerlendirdiğimizde, bu ayette "Allah'ın yaratmasında değişme olmadığına" işaret edilmesi, fitratın asli günah gibi bir öğreti ile bozulmadığına ve Allah'ın insanlardan umudunu kesmediğine işaret eder ki bu durumda fitrat, her insanın vicdanının derinliklerinde tetiklenmeyi bekleyen bir yeti olarak işlevsellik kazanır. Ancak bunu bütünüyle duygusal bir kavram olarak görmememiz gerekir. Nitekim "yönelme", ayrıca bilme sürecine giren bir özneye işaret ettiği gibi, "bilmezler" ifadesi de epistemik olarak anlayabileceğimiz bir kavramdır.<sup>25</sup>

### İslam İnancı ve Erdem Epistemolojisi

Erdem epistemolojisi ve onun dışsalıcı/güvenilirlikçi bağlantılarına değindikten sonra, şimdi bu yaklaşımı, İslam inancının epistemik statüsü özelinde değerlendirmeye çalışalım. Yukarıda da kısmen değindiğimiz üzere erdemli bir bilişsel faaliyet, Kur'an'da açık bir şekilde ana fikir olarak ortaya konulur. Buna göre cehaletten kaçınmak ve doğru bilgiye ulaşmak için erdemli bir çaba göstermek önemlidir. Ayrıca bilginin tek başına epistemik bir amaç olmaması, onun bir sonraki hedefinin, yaşamın çeşitli alanlarının bütüncül bir anlayışını yansıtması da önemlidir. Nitekim bu durum, erdem etiğindeki "haklı fiil" ve "erdemli karakter" kavramlarını doğrudan erdem epistemolojisine uygulayan<sup>26</sup> Sosa'nın fikirleriyle de benzerlik taşır. Bilindiği gibi Sosa'ya göre "gerekçeleştirme, bilgi, iyi delil gibi epistemik normatif nitelikler, entelektüel olarak erdemli karaktere, bilişsel faile, daha açık bir ifadeyle entelektüel erdeme, yani yetilerimize dayanır."<sup>27</sup> Kur'an'da Nahl suresi 90. ayette geçen "*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor*" ifadesi; adalet, yardımlaşma, iffet ve merhamet gibi erdemler, açık bir şekilde *erdem etiği* ile ilgili olan kavramlardır. Şems suresinin 7. ve 10. ayetlerinde vurgulanan: "*Kişinin benliğine ve onu biçimlendirene and olsun ki Allah o benliğe iyiyi ve kötüyü tanıyıp davranma*

25 Belki de fitratın varlığının, insanı, salt çevresel faktörler çerçevesinde şekillenen bir varlık olmaktan ziyade, onun özgül ağırlığa sahip bir varlık olarak görebilmemiz için pozitif bir argüman olarak da sunulabileceğini düşünebiliriz. Zira çoğu insan, kendi yaşamının anlamını ve amacını sorgulayıp, yine kendi yaşamının öznesi olmayı deneyimler ve bunun ona özgül bir ağırlık kazandırdığını düşünür.

26 Kemal Batak, "Ernest Sosa'nın Erdem Epistemolojisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/34, (Aralık 2016), 3.

27 Batak, "Ernest Sosa'nın Erdem Epistemolojisi", 3.

yeteneğini yerleştirmiştir. Kim bu ben'i geliştirip arındırırsa kendini kurtarmış, kim de geliştirmezse kaybetmiştir" ifadesi ise hem erdem etiğiyle hem de erdem epistemolojisiyle oldukça uyumlu olan açıklamalardır. Bu durumda eğer Kur'an'daki ifadeleri bilgeliğe ulaşmak olarak anlayacak olursak, asıl hedef; bilgi ve anlayışımızın, entelektüel ve ahlaki vicdanımızı veya *takvamızı* güçlendirmesi için kullanılabileceği söylenilebilir.

Kanaatimizce Şems suresinde ifade edilen "iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği" veya yetisi, ahlaki bir hedef olduğu kadar, bilişsel bir etkinlik ve nihai epistemik bir hedeftir. Doğrusu bu epistemik dizinin merkezinde, insan nefsinin veya benliğinin doğruyu yanlıştan ayırt etme konusundaki doğal yeteneğine dayanan ahlaki ve entelektüel vicdanlılık olan Kur'an'ın *takva* kavramı yatar. Takva kavramının içeriğine en iyi uyan ifade: "Allah bilinci, Allah'a karşı sorumluluk bilinci"dir.<sup>28</sup> Buna göre bu sorumluluk bilinci, yukarıdaki ayetlerde ifade edilen ve entelektüel/ahlaki erdemler olan şeylerdir. Açıkçası geniş açıdan düşünebileceğimiz takvanın yansıtıcı ve motivasyonel üstünlüğü, doğruyu yanlıştan ayırt etmek için başlangıçtaki doğal yeteneğimize, yani fıtrata dayanan, kazanılmış ve istikrarlı bir eğilimdir.

Bilgi konusunda erdemli olabilecek en iyi davranış, nihayetinde bilgelik hedefine ulaşmak için gerekli olan belirli entelektüel erdemlerde kendini ifade eder. Dolayısıyla bilgelik, kapsamlı takvamızın kendi bilgi ve anlayış kazanımlarını kullanarak, kendisini güçlendirdiği bilişsel bir faaliyettir. Belki de takva, doğru inançlar ve eylemler için epistemik ve ahlaki eğilimlerimizin güçlendirilmesine yol açan, yansıtıcı veya meta-anlama olarak adlandırılabiliriz.

Bu noktada şu soru sorulabilir: Eğer entelektüel erdemler noktasında doğru bilgiye ulaşmak için bir çaba sarf etmek etik açıdan erdemli davranışlar sergilediğimizde ulaşacağımız sonuçlar gibi benzerse ve teist olmayan ya da farklı bir teistik inanca sahip kişi de buna yönelik bir tavır takınırsa, bu durumda İslam inancının öne sürdüğü tutum mu daha erdemlidir yoksa bahsi geçen görüşlere yakın kişilerin tutumu mu? Bizim buradaki iddiamız özünde şudur: Farklı dünya görüşlerine mensup insanlar farklı açılardan bu tutuma sahip olabilirler ama mesele birini diğerinden üstün tutmak de-

28 İslam Ansiklopedisi'ne göre takva, "Dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda gösterilen titizlik anlamında" kullanılan bir kavramdır. Ancak dinin tavsiyelerini sadece ahlaki olarak yapıp etmelerimiz olarak anlamamız gerekir. Eğer gerçekten Allah'a karşı sorumluyuzsak, bizce bu sorumluluğu en geniş deontoloji üzerinde düşünmeli ve entelektüel erdemleri de işin içerisine katarak, takvayı öyle anlamalıyız. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Takva", (Erişim 12 Eylül 2022).

ğil, İslam özelinde ona epistemik bir ruhsat veya güvence sağlamaktır. Yani aslında yaptığımız şey, “Benim epistemik tutumum rasyoneldir ama İslam inancına sahip bir kişinin epistemik olarak rasyonel bir dayanağı yoktur” iddiasına karşı, “Senin epistemik tutumun rasyonel olabilir, ancak iddia ettiğin gibi bir Müslüman olarak epistemik bir dayanağımın olmadığını düşünmüyorum” şeklinde bir yanıt vermeye çalışmaktır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi bunun gerekçesi açıktır. Bir Müslüman, Kur’an’da ifade edilen ahlaki ve entelektüel erdemler vasıtasıyla doğru bilgiyi hedeflemeye çalışır. Allah’ın insanlara doğuştan kazandırdığı fitrat yetisi, doğru bilgiye giden süreçte kritik bir rol oynar. Bu yeti, diğer bilişsel yetelerimizin çalıştığı gibi ya da onlardan ayrı bir şekilde işleve sahiptir. Fitrat, çıkarımsal kanıtlar yoluyla harekete geçeceği gibi, bu kanıtlar olmadan da insanların zihninde Allah’ın varlığının bilgisini tetikleyebilir. Farkında olunan şey önermesel bir tutumdur ve dolayısıyla da epistemik bir güvenceye sahiptir.

O halde ulaştığımız sonuçlar neticesinde argümanımızı şu şekilde ifade edebiliriz:

**(1)** Kur’an, açık bir şekilde ahlaki erdemlere (adalet, cömertlik, yardımseverlik) ve entelektüel erdemlere (doğru bilgiye ulaşmak, doğru ile yanlış bir-birinden ayırt etmek, kanıtları kıyaslamak, iddiayı desteklemek üzere kanıt getirmek) işaret eder.

**(2)** Müslümanlar için bu iki erdem birbirini tamamlar ve fitrat yetisini harekete geçirir. (Bilişsel bir yetidir.)

**(2a)** Çıkarımsal kanıtlar yoluyla sağlanan güvence, bizi, Allah’ın varlığının bilgisine ulaştırır. (Bakara Suresi, 164. Ayet)

**(2b)** Kimi durumlarda bu bilişsel yeti, sıradan inançlarımız gibi işlev görür ve bizi kanıt olmadan da Allah’ın bilgisine ulaştırır (A’raf Suresi, 172. Ayet). Nitekim inandığımız çoğu şey için kanıtı ihtiyaç duymayız. Ancak sürecin güvenilirliği için (a), (b)’ye göre daha erdemlidir ve yüksek olasılıkla doğruyu hedefler.

**(3)** Allah’ın varlığının bilgisi, “Allah vardır” önermesinin kabul edilmesini gerektirir.

**(4)** O halde Allah’ın varlığına duyduğumuz inanç güvenilir bir şekilde doğruyu amaçlayan ve yanlıştan kaçınan bilişsel süreçler tarafından desteklenir ve Allah’ın varlığına duyduğumuz inanç, epistemik olarak bir güvenceye sahip olur.

Görüldüğü gibi (1) ve (2) numaralı öncüllerimiz, yukarıdaki açıklamalara binaen oluşturduğumuz önermelerdir. Buna göre bir Müslüman (1) ve (2)'yi kabul edebilir. Ancak (2) numaralı öncülün ek açıklamalara veya öncüllere ihtiyacı vardır. Nitekim fitrat yetisinin harekete geçmesi veya tetiklenmesi gerekir. Bize öyle geliyor ki yukarıda da kısmen ifade ettiğimiz ahlaki/entelektüel erdemler bu yetiyi harekete geçirse de bunlar dışsal koşulları ve pek tabii dışsal güvenceyi sağlayan şeylerdir. Ancak bu durumu biraz daha irdelediğimizde karşımıza içselci ve temselci olabilecek durumlarda çıkabilir. Çünkü (2a)'daki çıkarımsal kanıtlar bizi içselci bir tutum sergilemeye götürebileceği gibi, -ki bu durum aslında Sosa'nın tefekkürü bilgi dediği şeydir- (2b) durumunda ise eğer fitratın temel inançlar oluşturabilme olanağı söz konusu olursa, bu durumda sahip olacağımız doğru inanç da temselci bir yapıda olur.

Ama (2a)'daki çıkarımsal kanıtlar nelerdir? Bu kanıtların *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi olması gerekir? Açıkçası hemen hemen herkesi ikna edilecek bir kanıtın olmadığı açıktır. En azından görünürdeki resim bize böyle bir kanıtın olmadığını gösterir. Burada sergilenecek doğru tutum, kanıtlara daha kümülatif yaklaşmak olabilir. Örneğin daha modal bir yapıda ifade edilen kelâm kozmolojik argüman ve modal ontolojik argüman birlikte düşünülebilir. Bu argümanlardan ilki *a priori* epistemik yapı sergilerken ikincisi *a posteriori* olarak bu epistemik yapıya metafiziksel bir zorunluluk ve dolayısıyla ontolojik bir zemin sağlayabilir. Veya daha genel olarak düşünecek olursak, bilinç ve ahlak konusunda ortaya konulan kanıtlar birbirini kümülatif bir yapıda destekleyebilir. Kümülatifliğin, yani birikimselliğin söz konusu olduğu durumlar (2a) durumunu en iyi yansıtan açıklamalardır. (2b) durumu ise, kendi kendisine temel sağlayan bir yapıda olsa da buradaki temselcilik, klasik temselci bir yapıda veya bu önermeler grubuna giren önermeler gibi değildir. Elbette inandığımız her şey için kanıt getirme yükümlülüğümüz yoktur. Ancak gerçekten Allah gibi hem bu dünyada yaşamımızın bütün yönlerini belirleyen hem de ölümden sonra hayata ilişkin ne yapıp ne yapamayacağımızı açıklayan bir varlığın ontolojik veya epistemik statüsüne karşı bir kanıtımızın olmaması mı gerekir? Bize öyle geliyor ki böyle bir varlığa duyulan inanç kısmen temel olsa da kanıt temelli bir yaklaşım, bu varlığa duyduğumuz inancın hem güven derecesini hem de doğru olabilme olasılığını artırabilir. Nitekim argümanımızda (2a)'yı (2b)'ye nazaran daha önde tutmamızın asli nedeni de budur.

Bilindiği gibi din felsefesi ve kelâm içerisinde ortaya konulan felsefi kanıtlar çeşitli açılardan eleştirilebilir ve bu eleştiriler neticesinde argümanların sağlamlığı ya da tutarlılığı zayıflatılabilir. Bu durum, bilişsel yeti olarak gördüğümüz fitratın her ne kadar yüksek olasılıkla doğruyu hedeflemek üzere yola çıkmış olsa da hataya düşebileceğini gösterir. Ancak bu durum, tam anlamıyla ulaşılan sonucunun yani Allah'ın varlığına duyduğumuz doğru inancın önermesel temelini bütünüyle sarsmaz. Bu noktada yukarıda ifade ettiğimiz üzere argümanlara tek tek güven endeksi vermek yerine, onlara kümülatif bir yapıda daha bütüncül bakmak, elde kalan daha sağlam kanıtlarla yola devam etmek veya yapılan eleştiriler vasıtasıyla kanıtları modifiye etmek gibi seçenekler gündeme getirilebilir. Veya (2a) durumu daha sağlam bir yapı arz edene kadar (2b) durumunda geçici olarak kalmak da bir seçenek olabilir. Bütün olasılıklar göz önüne alındığında bir Müslüman için Allah'ın varlığına duyulan inancın güvenilirlik seviyesi yine oldukça yüksek olacaktır. Haliyle kanıtların bu durumu pek sorun teşkil etmese gerekir.

<i>Ön Süreç</i>	<i>Fıtrat</i>	<i>Güvenilir Süreç</i>	<i>Güvenceye Sahip Bilgi</i>
<i>Entelektüel ve Ahlaki Erdemler</i>	<i>Doğru ile Yanlışın Birbirinden Ayırt Etme</i>	<i>Çıkarımsal ve Kümülatif Kanıtlar</i>	<i>Güvenilir bir şekilde doğruyu amaçlayan ve yanlıştan kaçınan bilişsel süreçler tarafından desteklenen ve epistemik olarak bir güvenceye sahip olan Allah'ın varlığı inancı.</i>

## Sonuç

Ulaştığımız sonuç itibarıyla, erdem perspektifi üzerinden, teistik bir din olarak İslam inancının epistemik mahiyetine ilişkin çağdaş ve güncel bir yaklaşımın getirilebileceğini ve bu yaklaşım üzerinden bir argüman dahilinde İslam inancının epistemik bir güvenceye veya ruhsata sahip olabileceğini söyleyebilmek mümkündür. Argümanımız içerisinde ortaya koyduğumuz üzere, kanıtlarla birlikte sağlanacak bir güvence temeli, daha yüksek olasılıkla doğru bilgiyi hedeflemeye çalışacağı için daha güvenilir bir yapıdadır. Nitekim Allah'ın bilenlerle bilmeyenleri birbirinden ayırt etmesi, bilme sürecine giden bir fail için açık bir şekilde buna işaret eder. Bilen öznenin bilme faaliyeti esnasında

ulaşmaya çalıştığı doğru bilgiye giden süreçte nasıl ki yüksek olasılıkla doğru bilginin hedeflenmesi gerekirse, ileri sürdüğümüz ayette ifade edilen “bilenler” de buna karşılık gelir. Çünkü onlar önermesel bir şekilde doğru bilgiye ulaşmışlardır. Haliyle buna giden süreçte hedeflerinin yüksek olasılıkla doğru bilgiye ulaşmak olması gerekir ki “bilenler” sıfatına nail olsunlar.

## Kaynakça

- Aydın**, Mehmet S. “Allah’ın Varlığına İnanmanın Akliliği”. *İslami Araştırmalar*, 1/2, (Ekim 1986), 12-21.
- Batak**, Kemal. “Ernest Sosa’nın Erdem Epistemolojisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/34, (Aralık 2016), 1-29.
- Battaly**, Heather. “Virtue Epistemology”. *Philosophy Compass*, 3/4, (Temmuz 2008), 639-663.
- el-Buhârî**, Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhari Kitâbü'l-Cenâiz*. Pakistan: el-Büşra, 2016.
- Greco**, John. “Epistemology: Agent Reliabilism”. *Philosophical Perspectives*, 13, (1999), 273–296
- Kornblith**, Hilary. “Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction”. *Epistemology: Internalism and Externalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Kvanvig**, Jonathan. *The Value of Knowledge and Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Moser**, Paul K. *Oxford Epistemoloji*. çev. Hasan Yücel Başdemir ve Nebi Mehdiyev. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Plantinga**, Alvin. “Theism, Atheism, Rationality”. çev. Ferhat Akdemir. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (Mart 2012), 285-294.
- Plantinga**, Alvin. *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*. çev. Musa Yanık. Ankara, FOL Kitap, 2022.
- Plantinga**, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Pritchard**, Duncan vd. *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Sosa**, Ernest. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Sosa**, Ernest. “Knowledge and Intellectual Virtue”. *Monist*, 68/2, (Nisan 1985), 226-245.

- Taslaman**, Caner. Doko, Enis. *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Vahid**, Hamid. *The Epistemology of Belief*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Yanık**, Musa. "Epistemik Güvenilircilik ve Alvin Plantinga'da Tanrı İnancının Güvenilirliği Sorunu". *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 3/6, (Aralık 2020), 181-208.
- Yaran**, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2022.
- Zagzebski**, Linda. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1996.





# Bilme ve Anlama Geriliminde Erdem Ahlakının Mahiyeti ve Postmodern Çağın Bunalımlarıyla Baş Etmede Vazgeçilemez Yeri

Ferdi SELİM\*

“Kendi kendisini göklere çıkaran, yere indirilir.”

## Giriş

“Bir hayat daha iyi nasıl yaşanır” sorusu hem sıradan kimselerin hem de filozofların gündemini sürekli işgal etmiş bir meseledir. Bu husus nitelikli araştırmaların odağında yer almadan veya belirli bir alana özgü spesifik bir bilgiye bağlı eylemler bütünü olarak görülmeden önce de ciddi incelemelerin odağında yer almıştır. Bu doğrultuda insanın iki yanı “anlama” edimi ve “bilme” isteği işlevleri, nitelikleri ve kabiliyetleri bakımından filozoflar eliyle irdelenmişlerdir. İyi bir hayatı erdemlerin elde edilmesiyle ilişkili gören bu bilge kimselerden bazıları gerçeği akıl yoluyla aramanın önemini vurgularken kimileri ise bu yöndeki farkındalığın oluşmasında sınırlı bir bilme yeteneği olan aklın görece yetersizliğinden söz etmektedir. Ayrıca ince ve keskin bir düşüncenin ardına işaret edilmesi en iyi tabirle ahlaki yaşayışı tartışmalara neden olan seçkin bir araştırmaya dönüştürmüştür. Fakat modern dönemin aksine öğretilerde meziyetlerin genellikle bir yanına ağırlık verilmesine rağmen insan doğasının diğer yanları ihmal edilmemiştir. Belki de bu nedenle J. S. Mill’in erdem ahlakı içerisinde adı sayılan filozoflardan söz ederken bizlerin çok ötesinde bir değerler sistemi kurmalarına işaret etmesi yerinde görünmektedir.

\* Dr. Öğr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ferdiselim@gmail.com.

Bilgece yaşayışın çeşitli örneklerine rastlandığı Antikçağ'da ve hemen öncesinde çeşitli coğrafyalarda gizli kalmayı düstur edinmiş öğretilere rastlamak mümkündür. Kültürel karakterlerin de taşıyıcısı olan ve mitos-logos geriliminden beslenen bu öğretiler arasından örneğin Çin düşüncesinin öne çıkan isimlerinden birisi olan Lao Tse "erdem ve bilgelik yolu" olarak gösterdiği yaşama biçimine bilmeye varılamayacağına vurgu yaparken Sokrates (M.Ö. 469-399) erdem ile bir tür bilme tavrı arasında derin ve vazgeçilemez bir bağlantı kurmak istemektedir. İlk bakışta ciddi bir ayrılığın fark edildiği bu iki öğreti ayrıntılarıyla değerlendirildiğinde bu kanaatin görece hatalı olduğu görülecektir. Bununla birlikte bu iki anlayışın birlikte değerlendirilmesi insan doğasını ve onun moral yanını anlamak, rasyonelliğiyle birlikte duygu ve inançlarını ve hatta irrasyonel taraflarını çözümlmek açısından kritik bir öneme sahiptir.

### 1. Bilme ve Anlama Geriliminde Erdemlerin Yorumlanması

Antikçağda rasyonel düşünmenin hemen öncesinde yer alan mitolojilerde yalnızca inanma biçimlerine veya evrenin nasıl oluştuğuna ve bu haline nasıl geldiğine dair bilgilere değil bununla birlikte ahlaki ve politik erdemler hakkında malumata ulaşmak mümkündür. Hatta mitolojik hikâyelerde yer alan kahramanlar ve idealize edilmiş belirli karakterler üzerinden insan doğasına yönelik tahliller ve bununla ilintili ahlaki çıkarımlar yapıldığı görülmektedir. Belirli bir doğallık içerisinde anlatılan bu mitler insanlık adına kritik bir öneme sahiptir.<sup>2</sup> Hint ve Çin kültürü ve inancı düşünüldüğünde spesifik öğelerin varlığına rağmen Grek anlatılarıyla benzerlikler daha dikkat çekici görünmektedir. İnsanın bilme ve anlama isteğinin ciddi göstergeleri merakı, şüphe etmesi, hayranlığı veya hayal kırıklığı olmuştur. Bu duyguların varlığı insanı çeşitli inanma biçimlerine, dinlere, mitlere ya da felsefeye götürmüştür. Doğa karşısında hayret, yaşama isteğiyle birlikte belirli bir mücadeleye ona karşı bir taktik geliştirmeye neden olmaktadır muhakkak. Doğal yollarla açıklanamayan, neden-sonuç ilişkisi çıkarılamayan hususlar efsanelleştirilme, doğaüstü güçlerin varlığını ve yönetimini hikâyeye eden mitler yaratma gibi yollara başvurulmakla sonuçlanmaktadır. Bahsi geçen bu çabalar bütünü hem Doğu uygarlıklarında hem de Batı medeniyetlerinde yakın bir gelişim seyri izlemiştir. Örneğin Çin felsefesinde Lao Tse'nin düşüncelerinde görülen metafizik tema eski dönem mitlerden ve kozmogonik açıklamalardan izler barındırırken Yunan felsefesinin erken döneminde Homeros ve

2 Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 11.

Hesiodos'un mitoloji esaslı açıklamalarından etkilenmeler görülmektedir. Bu ciddi benzerliklere ve gelişim seyrine rağmen din ve mitlerle ilişkisini ayırmakta Yunan filozoflar kadar başarılı olamayan diğer geleneklerin tutumu kısmen olumsuzluk oluşturacak şekilde anlama teorileri veya dünya görüşü olarak anılmaya başlanmıştır. Karşıda ise rasyonelliğin simgesi olan bilgi kuramı üstünlük atfedilecek şekilde konumlandırılmıştır.

Başka bir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlı olan ve yukarıda kısaca anılan bu düşünme biçimi uzlaşa noktalarının varlığına rağmen çatışan yanlar üzerinden kurgulanmıştır. Ayrılıklara odaklanan, farklı değerlere işaret eden ve görece bir hiyerarşi yaratan bu, "felsefe olabilme" tartışması süregelen bir durumdur. Bu tartışmanın karabulutları dağıtıldığında eşsiz, saygın ve yakın ilgileri, istekleri ve hedefleri olan felsefi bilgeliğin güçlü ışığıyla karşılaşmaktadır. Özellikle insanı burada, dünyada ve bir bedeni olması nedeniyle istemesi, arzuları ve acılarıyla birlikte; fizyolojisinin ötesinde akletmesi, inanması ve değer atfetmesi nedeniyle madde ötesi bir yapısıyla incelemiş iki geleneğin felsefi kabiliyetine odaklanmak daha makul bir tutumdur. Çevresinden kendisini ayırt etmek suretiyle görece bir farklılığı sezinleyen ama bir bütün olarak yorumladığında ise tek bir özün varlığını makul bulan insan kuşatıcı bir çerçeve bulmak istemiştir. İşte söz edilen nedenler doğrultusunda haklı olarak bu iki gelenek farklı araçları tercih etseler de aynı patikanın sarp geçitlerinden geçmeye cesaret edebilmişlerdir.<sup>3</sup> Ayrıca "kendini bilmek" ve "gizi kendi içerisinde taşıma ve orada arama" konusunda hem daha yakın hem de daha becerikli görünmektedirler. Yunan dünyasındaki benzeri gibi sistematik bir düşünceye erişemese de Hint ve Çin öğretilerinde nitelikli ahlaki görüşlerin var olduğu kesindir.<sup>4</sup> Erdem ahlaki eylemi, kuralları veya ödevleri kişilerin belirli karakterleri edinmelerine göre daha geri planda değerlendirmektedir. Her iki gelenekte belirli özelliklerin insanlara kazandırılması gerektiği ortak kanaatine sahip olmakla birlikte bunların ne olacağı konusunda ayrılmışlardır. Cesaret, adalet, cömertlik gibi evrensel değerlerin yadsınamaz bir öneminin olduğunda hemfikir olunsu da kültürel ayrımlar yerel erdem anlayışlarının da oluşmasına neden olmuştur. Çünkü belirli bir erdem ancak belirli şartlar ve kültürel zemin üzerinde gerçekleştirilebilmektedir. Başka deyişle belirli bir ortak etkinliğin, sosyal olarak inşa edilmiş uyumlu ve karmaşık bir yaşam formunun da erdemlerle birlikte

3 Rene Guenon, *Hindu Doktrinleri*, çev. E. Temür (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 15-17.

4 Bk. Konfüçyüs, *İdeal Bir İnsan ve Topluma Dair Konuşmalar*, çev. H. İlhan (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2010), 16, 17, 21 vd.; Tse Lao, *Tao Te Ching Yol ve Erdem* (İstanbul: Maya Kitap, 2020), 27, 29, 35 vd.

benimsenmiş olması gerekmektedir.<sup>5</sup> Bu başarılmazsa eğer kör veya bilinçsiz bir eylemler yığını oluşturmaktan öteye gidilemez. Yeri gelmişken belirtmek gerekirse asıl sorun farklı erdemler arasındaki ilişkilerin nasıl belirleneceği, üstünlükleri varsa veya böyle bir hiyerarşi kurulacaksa eğer kriterlerin nasıl tespit edilebileceği gibi konularda yaşanabilmektedir. İşte bu husus bir dezavantajdan ziyade bir avantaj olarak görülmelidir. Farklı coğrafyaların kendi kimliklerini oluşturabilmeleri ve bunu genelleştirebilmeleri sırasındaki deneyimleri ilişkileri tıkanma noktasına gelmiş insanlığa soluk aldırabilecek bir imkân vermektedir. Özellikle tükenme noktasına gelen etik yaşantıya doğu medeniyetlerine özgü erdemler dâhil edilebilirse bilim, teknik ve refah gibi sayılı unsurlara kenetlenmiş ve bir hedef olarak bunlara göztünü dikmiş kimselere gösterişsiz, azla yetinen, yardımlaşmaya yatkın bir öğreti küçümsenmeyecek bir katkı verebilir. Bu çalışmada da erdem ahlakının çeşitli zamanlarda ve bölgelerde başarıyla uygulanabilmiş biçimlerinin sorunlarla karşılaşan çağdaş dünyanın insanına ne olanaklar sunabileceği tartışılmak istenmiştir. Eski yönetim biçimlerine, belirli bir site devletine veya kabile yaşantısına geri dönmek gibi nostaljik ve uygulanamaz bir iddianın ötesinde kalıcı belirli öğeleri belirleyerek bu öğelerin bugün nasıl hayata dahil edilebileceği üzerine bir araştırma yapılmak istenmiştir. Bunun yanı sıra böylesi bir çabanın önemine işaret etmek ve dikkatleri bu yöne çekmek de değerli görünmektedir. Bu değerli soruşturmanın daha önceki örneklerinden de söz etmek gerekmektedir. Böylece erdem etiğinin çeşitli formlarını başlangıç noktası olarak seçen görüşleri ve temel tartışmaları inceleyerek erdem etiğinin ayrıntı niteliklerini yeniden gündeme taşımak hedeflenmektedir.

### 1.1. Hint-Çin Felsefesinde İçer Dalış-Meditasyon ve Orta Yolcu Öğretiler Bağlamında Erdem Ahlakı

İlkçağ düşüncesinin kilometre taşlarından olan Hint ve Çin düşünceleri kendi yapılarına özgü ve içe kapanık bir düşünce iklimi oluşturmuş olmalarına rağmen güçlü ve zengin bir anlam dünyası da yaratmayı başarabilmişlerdir. Bugün bu görüşlerin halen tartışılması bir yana Batıda bu düşüncelere yönelik artan ilgi bu güçlü yapının varlığının önemli göstergelerindedir. Ayrıca bu durum anılan düşüncelerin çok uzun zamandır insanlığa seslenebildiğinin de işaretidir. Evrenin kaynağı, özü ve kişilik özünün aldatıcı görüntünün ardında olduğuna dair argüman Batı felsefesinin aşına olmadığı bir söylemle

5 Guenon, *Hindu Doktrinleri*, 23-27.

dile getirilmiş olsa da dikkat çekicidir. Mistik yönü güçlü olan bu öğretiler felsefi bilgeliğin ilk örnekleri olmakla birlikte kurumsal dinlerle birlikte ve iç içe gelişmiştir. Bu nedenle yine ifade etmek gerekirse analitiklik, kavramsal şema ve rasyonel terminoloji görece burada eksiktir. Söz gelimi Shankara gibi önemli bir düşünür bile bilginin kaynağına duyuları yerleştiren ve nesnelerin kendinde oldukları gibi bilinmeyeceğini ileri sürdüğü ve Kant'ın çıkarımlarına yaklaştığı satırların ardından sezginin yol göstericiliğinde evrensel yasa olan Brahmanın kendisine işaret etmiştir.<sup>6</sup> İşte bu önemli isimde de etkisi görülen Hint düşünce ikliminin geneline hâkim olan hava özetle şöyledir: “Okuyup öğrenmekle Atman'a varılmaz, kitap bilgisiyle ve akılla oraya yol yoktur... Bir Brahman öğrenmek için çırpınmayı bırakmalı ve bir çocuk gibi olmalıdır... Gerçeği sözcükler söyleyemez, bunlar yalnız çeneyi yorar.”<sup>7</sup> Anlaşılacağı gibi hakikat, akılla kavranamayacak bir yere yerleştirilmiş ve kutsal bir arayışın ardına konulmuştur. Yalnızca belirli kişilere açık olan gizli öğretiler olan bu bilgelik yoluna akılla varılamaz, kelimeler açıklamada yetersiz kalır. Bunun yanı sıra seçilmiş ve yola uygun olanlar dahi uzun bir yolculuğu göze almalıdır. Şeylerin üstünü örten aldatıcı maya'nın aşılması için oruç, dinginlik, sessiz kalabilmek, kurban, meditasyon, öz farkındalık, derin düşünme, bakışın dışarıdan uzaklaştırılarak kendine çevrilmesi kişilik özü olan Atman'a ulaşabilmek için yerine getirilmesi gerekenlerdir. Acıya bile isteye yaklaşmak, kendini sıkıntılara yöneltmek garip bir şekilde başka hiçbir toplulukta görülmemiş kadar sert ve katı seviyelere varmıştır.<sup>8</sup>

Doğu felsefesi yaşamı çeşitli aşamalar halinde kurgulamıştır. Bu bağlamda yaşamın sosyal boyutunu da dikkate alan erdemlerden söz etmişlerdir. Dürüstlük, çalışkanlık, saygılı olmak ve çeşitli başka sosyal yükümlülükler ihmal edilmemiştir. Uzun yıllar süren teorik eğitimler ve buna eşlik eden meditasyon egzersizleri gerçeğin aldatıcı örtüsünü yırtıp atan ve işin özü şu an olduğu gibi kurulan süslü cümlelerin ötesinde gizi kendine dönerek arayan mütevazı bir etkinlik ortaya çıkarmıştır. Hakikati kendinden uzakta aramayı öğütleyen bu öğretiler “kendini bilme ve anlama”, ahlaki farkındalık ve sosyal ilişkileri doğrultusunda yaşamı nasıl idame ettirmesi, bu halin şartlarıyla mücadele etmesi ve nihayet hangi karakterlerin kazandırılması gerektiği ile yakından ilgilenmişlerdir. Örneğin bir Hint öğretisinde geçen söyleyişe göre, kişi ilk önce kendisine öğretmen olarak belirlediği kimsenin evine

6 H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*, çev. Ö. C. Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 109-111.

7 Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*, 52.

8 Thomas Bernard, *Hindu Felsefesi*, çev. T. Tunçol (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022), 99-101.

taşınır ve “Brahmacarin” olarak Veda metinlerini öğrenmeye başlar. Bu ilk aşama için öğrenciye kazandırılması istenilen erdemler, doğruluk, çalışkanlık ve saygıdır. Öğrencinin bir sonraki eğitim seviyesinde belirlenen çeşitli yetileri elde edebilmesi için hem kutsal metinler ezberletilir hem de karakterinin gelişimine odaklanılırdı. Yine Hint kültürünün önemli metinlerinin yazarlarından olduğu düşünülen Vaşiṣṭha'nın ifadelerinden de sosyal erdemlerin abartıldığı gibi dışlanmadığı anlaşılmaktadır. Karma yolunda ilerleyebilmek için öncelikli ve ayrıcalıklı kimselere özgü özsaygıyla ilgili erdemler dışında görece basit erdemlerin de önemli olduğu ısrarla hatırlatılmıştır. Bunu önemsemeyenlere ise şöyle seslenilmiştir: “Ne Vedalar ne kurban ne de özgürlük, davranışı sıradan, adi olan, doğru yoldan ayrılan kimseyi kurtaramaz.”<sup>9</sup> İşaret edilen erdemlerin neler olduğu ve bunların mahiyeti hakkında şu açıklamadan çıkarımlar yapılabilir: “O, nezaket sahibidir ve dingindir. O, nefesine hakimdir ve kendi kendini kontrol etmede başarılıdır. O, alçakgönüllü ve cesaretlidir. O, yorgunluk bilmez ve öfkeden uzaktır.”<sup>10</sup> Dini törenlerin ve ritüellerin yanı sıra Gautoma, yalnızca “ruha ait erdemleri” (atma-guna) ya da içsel iyiler olarak görülen ahlaki erdemleri sıralar. Bu ayrıcalıklı erdemler, “her şeye karşı şefkat, sabır, kıskançlığın yokluğu, saflık, azim, neşelilik, asalet ve kanaatkarlık emretmez, onları saf törensellikten daha yüksek mevkiye koyar.”<sup>11</sup> Gerçeğe bağlılık, kendine hâkim olma ve hemcinslerine karşı şefkat gösterme gibi erdemleri de içerir. Komşularına ve arkadaşlarına karşı cömertlikten özellikle övgüyle söz edilir ve Rigveda'da cimrilik kınanır. Örneğin, bu metinde şöyle bir ifade geçmektedir: “Kim yalnız başına bir şeyler yerse, günahını da kendine saklasın.”<sup>12</sup> Bu dönemde çilecilik eğilimi de belirginleşir. Eski Vedik dönemlerden beri dini ayinler ve ahlaki doğanın tartışmalı bir biçimde anlatıldığı bilinmektedir. Geç dönemlerde ise bazıları, kurban atfedilen aşırı anlamın, ahlaki düşüncelerin unutulmasına ve iyiyi ritüel doğrulukla yargılamak gibi hatalı bir uygulamaya yol açtığı görüşündedir. Ancak gerçekte, işaret edilen ritüeller, ayinler ve kurban merasimleri erken Vedik dönem düşüncelerinin gelişim çizgilerinden biridir.

Hint düşüncesinde yukarıda anılan geleneğe bağlı düşüncelerden başka karşıt düşüncelerin de var olduğundan söz etmek gerekir. Çarvakalar gibi

9 Mysore Hiriyana, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. F. Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 86.

10 Mysore Hiriyana, *Hint Felsefesi Tarihi*, 87.

11 Hiriyana, *Hint Felsefesi Tarihi*, 86.

12 Hiriyana, *Hint Felsefesi Tarihi*, 31.

hem kutsal sayılan metinleri kabul etmeyen hem ritüel ve merasimlerin halkı aldattığını ileri süren hem de ahlaki hazcılığı savunan materyalist düşüncenin veya çeşitli farklı dinlerin yeşermesine olanak verecek özgürlükte bir iklimin varlığına dikkat çekmek gerekir. Fakat yine de sözü geçen düşüncelerin ağırlığı Hint kültür tarihi üzerinde hissedilmektedir. Ayrıca radikal düşünceler dışarıda bırakıldığında belirli bir karakterin, ideal bir yaşamın ve bununla ilintili olarak kendisiyle barışık, özsaygısının yanı sıra sosyal adaleti önemseyen birey tipinin hep korunmaya çalışıldığı açıkça görülmektedir. Felsefi anlamda tartışıla gelen yanı ise bunun bir inanç ağı ve bir tür kutsallıkla beraber açıklanmasıdır. Açıkçası çeşitli ritüeller, kurban sunumları, ilahiler ve ezoterik diğer uygulamalar ahlaki bireyin yaşamının olağan öğeleri olarak sistemde yer almaktadır. Bu husus da haklı olarak felsefi bir görüş olmanın asgari veya zorunlu koşullarını ihtiva etmek bakımından tartışmayı hak etmektedir.

Çin felsefesinde de metin boyunca anıldığı gibi herhangi bir bireyin veya bir yurttanın sosyal kapasitesiyle birlikte inşa edilmek istendiği hemen görülecektir. Hatta öğrencileriyle birebir ilgilenen, evini okula dönüştüren Konfüçyüs'ün ılımlı felsefesinin ana izleği ahlakidir. Adil olmayı da mutlaka bu izleğin temel uğraklarından biri olarak görmek gereklidir. "İnsanı anlamak" ve "insanı sevmek" denilebilecek hümanist düşüncelerinde filozof erdemli olabilmeyi becerebilmiş kişiyi dünyayla ilişkisini koparmış, acı ve hazları hiçe saymış ve her şeye sırtını dönmüş asketik bir derviş değil, bilgili, aydın, özsaygısı olan, kendine ve çevresine özen gösteren, dünyayı tanıyan, ılımlı "Altın Ortada" karar kılmış bir bilge olarak tanıtmıştır. Doğruluktan ayrılmamayı, adil olmayı ve erdemleri yalnızca kendileri için isteyen bu kimseler şan, şeref peşinde koşmasalar da toplumda nitelikli bir yer edinmeyi de beyhude bir çaba olarak da görmemişlerdir. Kendini ve başkalarını eğiten, dayanışmayı ihmal etmeyen bu kişiler soylu ve yüce gönüllü kimselerdir. Kendilerine özen gösterip kişisel gelişimleri yönünde çabaladıkça başkalarına da iyi bir örnek olurlar. Bu kimseler içi ve dışı bir kişilerdir. Bu husus yazıya şöyle aktarılmıştır: "Dıştakini içtekinden yeğ tutan kişi daha olgun değildir; dıştakiyle içtekini bir tutan kişi yücedir."<sup>13</sup> Düşünür eski öğretilere saygı duyulmasını öğütlemekle birlikte kavramsal bilgi eksikliğinin giderilmesi gerektiğini öğrencilerine şiddetle tavsiye ettiği de bilinmektedir. Akıl yürütme hatalarını uygulamalı olarak gösteren, bilgi durumunu yoklayan öğreti dinamik ve pratik bir bilgeliği de öne çıkaran bir temayla donatılmıştır. Geleneği

13 Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*, 136.



önemseyen düşünürün halen geçerliliğini koruyan şu öğüdü de anılmaya değerdir: “Eskiler, erdemin ışığıyla ortalığın aydınlanması için önce devlet işlerini yoluna koyarlardı, devlet işlerini yoluna koyabilmek için önce ev işlerini yoluna koyarlardı, ev işlerini yoluna koyabilmek için önce kendi kendilerine çekidüzen verirdiler, kendi kendilerine çekidüzen verebilmek için önce kendi içlerindeki düzeni yoluna koyarlardı, kendi içlerindeki düzeni yoluna koyabilmek için önce düşüncelerini yoluna koyarlardı, düşüncelerini yoluna koyabilmek için ise önce bilgi eksikliklerini giderirdiler.”<sup>14</sup>

Hint felsefesine ait bir repertuardan konuşur gibi görünen Lao Tse ise, Konfüçyüs’ün ılımlı felsefesinin bir adım ötesine geçer ve sezgisel bir dil üzerinden görüşlerini açıklar. Buna rağmen düşünürün somut, yaşamın içerisinde süzülen kimi düşünceleri derin bir sezgiselliğin içerisinde bile olsa fark edilebilir. Onun yalnızca aklın sınırlarının, kapasitesinin ötesinde metafiziksel bir varlığa veya yasaya işaret etmiş olduğu söylenebilir. Her şeyin ötesinde ve üstünde olan bu yasa, yer, gök ve ne kadar varlık varsa hepsinin kendine uyduğu bir ilkedir. Ama bu yan bir kenara bırakılırsa düşünürün mütevazı, saygıyı öneren ve şartlar ne olursa olsun iyilik yapmayı düstur edinen ahlaki öğütleri bulunmaktadır. Onun şu cümleleri bugün bile akıldan çıkarılmaması gereken öğütlerle bezelidir: “...Kişi birliğe erer böylece herkese yol göstermiş olur. Kendisine bakmaz onun için parlaktır; kendisini yeterli bulmaz onun için olgundur; kendisini övmez onun için övülmeye lâyıktır; kendisini yüceltmez onun için yücedir.”<sup>15</sup>

Lao Tse’nin kendi yasallığı içerisinde devinen doğal bir düzenden bahsettiğini ileri sürmek hatalı olmayacaktır. Bilginin sınırlarını aşan Tao adıyla işaret ettiği yasayı belki de sıradan bilginin erişemeyeceği yapısı nedeniyle halkın derin bir düşünmeden izler taşımayan söylemlerinin uzağında tutmak istemiştir. Bilgelik Antikçağdan itibaren hem doğuda hem de batıda çok şey bilmekten özellikle ayırt edilmiştir. Özel bir bilgiye gönderimde bulunmakla birlikte yaşama dair pratik bir görü, basiret ve diğer erdemlerin varlığı hep bilge kimsede aranan kişilik özellikleri olmuştur. Bu nedenle özüne uygun davranma ve “kendin olabilme” ısrarla istenmiştir. Bu ısrarı Lao Tse’nin düşüncelerinde görmek mümkündür. O eserinin bir yerinde şöyle der: “Eski zamanların Tao’ya göre yaşamasını bilen imparatorları halkın çokbilmiş olmasını değil, doğal olmasını isterlerdi. Halk iyi yönetilemiyorsa

14 Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*, 138.

15 Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*, 147.

çok şey biliyor demektir. Bunun için gereksiz bilgiyi yaymayanlar mutluluk ülkesini yönetirler.”<sup>16</sup> İşte mutluluk ülkesinin yurttaşı olan olgun insan ona göre zor nesnelere aramaz. İç barış için Tao’yu takip eder, doğada yansımalarını izler, anlar ve yasalar çerçevesinde aydınlanmaya erişir ve uyum içerisinde yaşamayı amaçlar. Fark etme, sezme, anlama ve nihayet olma biçiminde sıralanacak kâmil düşüncenin başlangıcında bir tür özel bilgiden söz edilse de bu sürecin dinamiği buranın ötesinde bir seçkinliktir.

## 1.2. Yunan Bilgeliği ve Zihinsel (Entelektüel) Erdemlerin Değeri

Cicero’nun ifadesiyle “felsefenin gökten yere indirilmesi” ile birlikte insan bu soruşturma biçiminin temel konusu haline gelmiştir. Sokrates ve çağdaşı olan Protogoras ve Gorgias gibi sofistler insanı, onun temel yeteneklerini incelemenin önceliğine işaret etmişlerdir. Farklı anlayışlara ulaşırsalar da yalnızca bu yenilik bile belirli bir geleneğe dönüşecek tümel bir bilginin kapasitesine dayalı eudaimonist bir görüş ile insanın deneyimini kriter alan şüpheli bir anlayışın serpilmesine dair önemli bir atılım olarak görülmelidir.<sup>17</sup> Politik gelişimin nihayetinde eğitilmiş, belirli erdemleri kişiliğinde biriktirebilmiş insan eksikliğinin hissedildiği bir ana getirmiş olduğu bilinmektedir. Varsa eğer böyle bir bilginin mahiyeti, öğretilip öğretilemeyeceği ve son olarak artık öğretilabilir bir şeye nasıl öğretilebileceği ciddi soruşturmaların uğrağı olmuştur. Bu eksikliğe odaklanan Sokrates ömrünü bu çaba uğrunda vakfetmiştir.<sup>18</sup> Çeşitli huyların kazandırılması, kamusal alana uygun belirli eylem alışkanlıklarının tespit edilmesi önemsenmekle birlikte aklın kritik rolü Sokrates’ten itibaren hep vurgulanmıştır. Erdemler (arete, ἀρετή) arasındaki dengeyi sağlayabilmiş bu sıra dışı filozoftan sonra takipçileri kantarın topuzunu entelektüel erdemler de denilen akli öğelere doğru kaydırmıştır.<sup>19</sup>

Entelektüalist ahlak anlayışı olarak da anılan bu görüş bilgi ile erdemler arasında vazgeçilemez bir bağ kurar. Bu öğretiyi ilk öne süren isim Sokrates’ten itibaren bu böyledir. Erdemin bilgisi MacIntyre’ın da tespitiyle ister adalet ister dindarlık olsun herhangi bir şeyin bilgisi olarak ahlaki bir niteliği değil de filozofun hemen hiç açıklamadığı bir tür kendi bilgisizliğinin far-

16 Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*, 149.

17 F.M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celal Şengör - S. Onan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

18 L. Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. A. Cevizci (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007), 77.

19 Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler - S. Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 16.

kinda olmak biçiminde tanımlanmıştır. Böyle bir argüman erdemin ve bilgisinin bir kazanımdan öte bir hedef olmasına neden olabilecek bir nüansa işaret etmektedir. Bu nedenle mutluluk kendi başına istenilir bir şey değildir. Sanılanın aksine erdemlerin genel amacı olan iyilik olmadan mutluluktan söz edilemez. Buradaki felsefi kaygının dışında Sokrates'in bilgisizliğinin farkında olma gibi bir felsefi tutum da araştırmayı bırakmadığı ve mutlak bir iyinin olacağına yönelik ifadelerinin olduğunu belirtmek gerekir. Fakat filozofun gariptir ki, bu insani hikmeti Tanrısal hikmetle uzlaştırmak veya görüşlerine destek almak adına Delphoi'ye işaret etmesi paradoksal görünebilir ama bu tavrın hâlihazırdaki sosyal ve politik durumla ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır.<sup>20</sup> Platon'un sonradan daha radikal bir şekilde ifade edeceği gibi insan belirli bir bilgiyle dünyaya gelmektedir. Belli belirsiz bu bilgiler kişinin kendisine özen göstermesi, diyalektik tutum gibi çeşitli araçlarla ortaya çıkarılabilmektedir. Bu görüş Sokrates'in düşüncelerinde bu kadar açık görülemez de "kendini bil" cümlesi sözü geçen entelektüel inanca dayanmaktadır. Bu nedenle bir keşfetme olarak gösterilebilecek erdem eğitimi kavramsal bir analiz olmakla birlikte bilinç ve farkındalık kazandırmadır.<sup>21</sup>

Evreni bir bütün olarak tasarlayan bu ahlaki görüş her bir parçanın öznel aynı zamanda bu bütünlüğün bir parçası olarak bir işlevi olduğunu düşünür. Bu nedenle kendine özgü amacını içerisinde taşıyan insanın ahlaki iyiliği ve mutluluğu kozmik bir uyum ile sağlayabileceği düşünülmüştür. Bu tutum çağdaşı diğer doğu düşüncelerle çok benzemektedir. Bu insani amaç ve kişilerin kendi amaçlarını (teloslarını) gerçekleştirebilmeleri düşüncesi Aristoteles'i fazlasıyla etkilemiştir ki, filozofun hem temel çıkış noktası hem de özgün yanı bu husus olmuştur. Bu ahlaki argüman filozofun metinlerinde "ruhun akla uygun etkinliği" olarak yer almıştır.<sup>22</sup> Ayrıca ona göre, erdemli birey erdemli bir sitenin yurttaşı olarak sosyal işlevlerini de yerine getirmelidir. Birey yalnızca bedeni ve bununla ilintili acı veya hazları ile değil ruhuna uygun kamusal sorumluluğuyla birlikte topyekûn değerlendirilmektedir. Bu kritik işlev kozmik uyum düşünüldüğünde daha makul bir hal almaktadır. Buraya kadar bahsedilenlerden Doğu felsefesinin örnekleri olarak Hint ve Çin düşünceleri ve Yunan felsefesi birlikte düşünüldüğünde

20 Platon, *Lakhes*, çev. N. Ş. Kösemihal (İstanbul: MEB, 1942), 57; MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 491-493.

21 Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 25.

22 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 1098a15-1098a15.

kimilerinin yaratmaya çalıştığı bir uçurumdan öte benzerlikler daha fazla dikkat çekmektedir. Fakat söylenenlerden felsefi kabiliyet olarak ikincisinin öneminin yadsındığı düşünülmemelidir. Yine şunu özellikle belirtmek gerekir ki, anılan tüm öğretiler insanı tanımak bakımından değerli katkılar verebilecek olgunluktur.

Yukarıda söz edilen genel değerlendirmelerin ötesinde Aristotelesçi erdem etiğinde akla verilen ayrıcalıklı rol, belirleyici ve yönlendirici konum ve akli erdemlerin mahiyeti söz konusu edildiğinde ise ayrıca soruşturma yapılması gerekmektedir.<sup>23</sup> Aristoteles'e göre ölçü aklın kendisidir. Eyleye eyleye kazanılan huy erdemlerinde sıklıkla dile getirilen ortada olma fikrinin kriteri yine aklın kendisidir. Rasyonellik taşımayan her bir eylem erdem olma payesini yitirmektedir. Bu yorum ise aklın ve belirli çeşit bir bilginin reddedilemeyecek tanrısal gücüne dair önemli bir işarettir. Fark edilen bu hiyerarşi çerçevesinde değerlendirildiğinde tam ve mükemmel bir yaşam ve mutluluk en yüksek erdeme referansla belirlenmeli gibi görünmektedir. İlahi bir yan olarak gösterilebilecek akli yeti, teoria yaşamı, aslında bir nazari bakışı, temaşa etmeyi simgelemektedir.<sup>24</sup> Nihayet mutluluğun felsefi bilgelik de denilen nedenleri bilmeye olanak veren bir tür metafiziksel veya teolojik bilgidir.<sup>25</sup>

Sonuç olarak insani ve mutlak iyi, ruhun en yüksek erdeme uygun eylemi olarak anlaşılmalıdır. Kısa vadeli değerlendirmelerin ötesinde hem bireyin kendisi hem de sosyal ilişkiler düşünüldüğünde mutluluk mükemmel erdeme uygun bir ruhun faaliyetidir. İşin özü cesaret, adalet, ölçülülük, onur, metanet, saygı ve diğer tüm erdemler mutluluk vaadi vermeseler bile kendileri için istenilir. Belki de tek bir erdem parçaları olan bu kavramları bir arada tutan ve kendi başına belirleyici olan, kendi kendine yetebilecek bağımsız erdem olarak felsefi bilgelik ayrıcalıklıdır.<sup>26</sup> Diğer erdemler belki birer araca dönüşebilir veya cömertlik için belirli bir zenginliğe, cesur kişi

23 Michael Pakaluk, "On the Unity of the Nicomachean Ethics", *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. J. Miller (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 29.

24 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, çev. David Ross, ed. Lesley Brown (Oxford: Oxford University Press, 2009), 19.

25 Anthony Kenny, "Introduction", *Aristotle – The Eudemian Ethics*, çev. A. Kenny (Oxford: Oxford University Press, 2011), xi-xii; Pakaluk, "On the Unity of the Nicomachean Ethics", 318; Richard Kraut, "Aristotle on the Human Good: An Overview", *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, ed. Nancy Sherman (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers Inc, 1999), 74.

26 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, 194

bu erdem in eyleme dönüşebilmesi için bedensel bir güce, dayanışma aynı fikirde olabileceğiniz diğerlerinin varlığına ihtiyaç duyulabilir. Başka deyişle ahlaki erdemler olarak anılan bu çeşit davranış biçimlerinde bir aile, mensubu olduğunuz bir grup, üyesi olduğunuz bir toplum, para, sağlık, güç gibi çeşitli araçlar neredeyse zorunlu unsurlar olarak görünmektedir. Fakat söz gelimi bir filozof, (felsefi bilgeliğe sahip herhangi bir kimse), bu erdem dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeden hakikate ulaşabilir, bu doğrultuda eyleyebilir. Nihayet en kötü ihtimalle kendi kendine yetebilecek şekilde yaşamını mutluluk içerisinde sürdürebilir.<sup>27</sup>

## 2. Ahlaki Durum Hakkında Bir Değerlendirme

Sokrates'in ahlaki yozlaşmaya işaret ettiği, ün, şeref ve gösteriş peşinde olan insanları kınadığı satırlarda söylediği gibi ahlaki umursamazlık ve utanç duygusunun yitilmesi yine yaşanan çağın hastalıklı halini resmetmektedir. Olumsuz ahlaki tablolar veya felaket senaryolarını sıralayarak başlayan rutin metinlerin sayısındaki artış da ne yazık ki moral krizin boyutlarının gün geçtikçe derinleşmekte olduğunu göstermektedir. Dezenformasyon, hakikatin gölgelenmesi, gerçeğin eğilip bükülmesi, kapital toplum ve metalaşma, sınır tanımayan arzular, eğlence, hırs ve öfke, modern hayatın sıradan karşıladığı yalancılık, cesaretsizlik, umursamama ve belki de tüm bunların nedeni olarak adaletsizlik modern öznelerin ruhsal hayatını ve toplumsal yaşamını tedirgin etmektedir. Bu yeni anlatıların veya vahim tablonun henüz eşliğinde bulunulan bir anda, MacIntyre, Stocker, Montague ve Taylor gibi isimlerin önerileri yeteri kadar ciddiye alınamamıştı. Şu an kimi yorumcular için bir tür romantiklik olarak görülebilecek bu öğretiler sanılan aksine nesnel değerlendirmeler barındırmaktadır. Çağın, felaket anına doğru tıknefes ilerlediği ve artık bu doğrultuda problemlerin bahsi geçen dil oyunları ile, belirli bir edebiyatla veya dilin çözümlenmesine dayanan felsefi uygulamalarla çözülemeyeceği açıkça görülmüştür. Tarihin belirli bir döneminde inanç sisteminin, ekonomik parametrelerin, politik eylemlerin farklı uygulamalar etrafında belirlendiği medeniyetlerin ahlaki öğretilerinin işlevsel olup olmayacağı tartışmalıdır. Fakat insan doğasına yönelik yerinde tespitler, söz edilen felsefi öğretilerin öne sürüldüğü andaki ahlaki yozlaşma ve nesnel değerlendirmeler çağlar arasındaki pek çok uçurumu kapatabilmektedir. Gerçekten de felsefenin gücü de buradan kaynaklanmaktadır.

<sup>27</sup> Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, 10-19.

Felsefenin ikna edici yanı kulağa hoş gelen süslü cümleler kurmaktan, sağlam ve güçlü bir retorik ve belagat sahibi kılmaktan gelmemektedir. O<sup>28</sup>, gücünü kendisini kavrayan, muhakeme gücü yerinde filozofların ufuk açıcı, sıra dışı ve aynı zamanda somut akıl yürütmelerinde bulur. Örneğin, ahlaki krizin derme çatma, köksüz ve bağlamından çıkarılmış ezberlenmiş davranışlar, taklit esaslı yaşam biçimleri teskin edici ama tespit ve öneri bakımından ise yararsız, içten çöküşe neden olabilecek ve halen tehdit edici bir yanı olduğu herkesçe bilinmektedir. Kifayetsiz kalan bu cümlelerin ötesinde soyutlanmış, yalıtılmış ve toplumsal rollerinden koparılmış öznelerin yaşadıkları gerilimi anlatmak isteyen MacIntyre'ın tespitlerinde, çizdiği portrede veya analogilerinde felsefi gücü görmek mümkündür. Filozof, bilim insanları üzerinden çizdiği kurgusal manzara ile sayılan kaygı verici davranış kalıplarının tehdit ediciliğinin geçerliliğini korumakta olduğuna işaret etmektedir. O, şöyle bir anın varsayılmasını istemektedir. Doğa bilimlerinde bir felaketin etkilerine maruz kalınır, bir dizi çevre felaketi yaşanır ve bu hususta kamuoyu tarafından bilim adamları suçlanır. Yaygın ayaklanmalar çıkar, laboratuvarlar yakılır, fizikçiler linç edilir, kitaplar ve aletler yok edilir. Sonunda Hiçbir Şey Bilmeyen (Know-Nothing) siyasi bir hareket iktidarı ele geçirir, okullarda ve üniversitelerde fen öğretimini başarıyla ortadan kaldırır, kalan bilim adamlarını hapseder veya infaz eder. Daha sonraları yeniden görece bir farkındalık oluşur, bu yıkıcı harekete karşı bir tepki olur ve aydınlanmış insanlar, bilimin ne olduğunu büyük ölçüde unutmuş olsalar da, bilimi yeniden canlandırmaya çalışırlar. Ancak sahip oldukları tek şey çeşitli fragmanlardır. Bu fragmanlara önem veren teorik bağlamın herhangi bir bilgisinden kopuk bir deney bilgisi ya da deney yapmakla ilgili diğer teori parçaları ve diğer ilgisi olmayan teoriler yığını da kullanabilecekleri veriler arasındadır. Fakat kullanımı unutulmuş aletler, kitaplardan kalan yarım bölümler, makalelerden tek sayfalar, yırtılmış ve kömürleşmiş olduğu için her zaman tam olarak okunamayan bazı metinler. Yine de tüm bu parçalar, yeniden canlanan fizik, kimya ve biyoloji adları altında yer alan bir dizi pratikte yeniden vücut bulur. Yetişkinler, her biri hakkında çok az bilgi sahibi olmalarına rağmen, görelilik teorisi, evrim teorisi ve başka bazı teorilerin ilgili esasları hakkında birbirleriyle tartışırlar. Çocuklar periyodik tablonun kalan kısımlarını dinleyerek öğrenir ve Öklid'in bazı teoremleri-

28 Boethius'un zor bir durum karşısında felsefeden teselli aradığı satırlarda onu güçlü bir kadın olarak resmetmiş olduğu hatırlatılmalıdır. Mutlaka herkes onda kendisine yarayan bir şeyler bulabilir, ideolojilere alet edebilir ama felsefe söz edilen bu Ortaçağ filozofunda olduğu gibi saf ve naif kalmayı başarabilir. Yeni olanaklara açık olan felsefe "salt bir bilme etkinliği" olarak güçlü dimağlarda kendini eşsiz yapısıyla göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011).

ni sihirli sözler olarak okurlar. Hiç kimse, ya da neredeyse hiç kimse, yaptıklarının hiçbir şekilde tam anlamıyla doğa bilimi olmadığını anlamamaktadır. Yaptıkları ve söyledikleri her şey, belli başlı tutarlılık ilkeleri ve bu kurallara şeyleri kabaca uyarlamaktır. Ama bu kez ne yaptıkları şeyi anlamlandırmak için ihtiyaç duyulacak bağlamlar ne de belirli bir örüntü kalmıştır. Pek çoğu geri dönüşü güç belki de olmayan bir şekilde kaybolmuştur.<sup>29</sup>

Bilimkurgu eserlerde geçen ifadelerle benzeyen bu anlatım her kurgusal anlatımda bulunan abartılı yanlarına rağmen yerinde görünmektedir. Bu tespitin ardından düşünürün sonraki iddiası ve yaratacağı felsefi tartışma zemini çok fazla su götürür haldedir. Örneğin analitik felsefe hakkında ileri sürmüş oldukları dikkat çekicidir. O, analitik felsefe adı altında filozofların yalnızca şimdiki zamanın dilini betimleyici teknikleriyle ahlaki krizin farkına varmayı bırakın bu düzensizliğin gerçeğini bile asla ortaya çıkaramayacaklarını düşünür. Analitik filozof, hayal dünyasında bilimsel düşünce ve söylem olarak kabul edilen şeylerin kavramsal yapılarını, tam da doğa biliminin kavramsal yapılarını açıklarken olduğu gibi açıklayabilecektir.<sup>30</sup> Bunun yanı sıra MacIntyre, ne fenomenolojinin ne de varoluşçuluğun bu hususlarda tıpkı analitik felsefede olduğu gibi kabiliyetinin olmadığını iddia ederek sarsıcı tahlillerine yenilerini ekler. Düşünüre göre, yönelimsellik herhangi bir yanlışlığın fark edilmesine yaramayacağından tüm yapıları, oldukları gibi bırakacaktır. Doğa biliminin başarılarını örnek alarak sosyal ve ahlaki bir devrim denemesinde bulunmak gibi yanlış taklide fenomenolojik bir temel sağlama görevi, şu anda tasavvur edilen görevden farklı olmayacaktır. Bir Husserl ya da bir Merleau-Ponty, bir Strawson ya da bir Quine kadar aldatılmış olacaktır<sup>31</sup>

Hayali veya sözde bilim insanlarını ve bu kurgusal dünyayı filozof ahlaki yaşanılanlar arasında analogi kurmak adına kullanmıştır. Ahlaki sözcük dağarı da eski kavramları bağlamlarından çıkarmış, işlevini yitirmiş halde bu kavramları kullanmaya çalıştığı için anlaşılabilir ve uygulanamaz haldedir. Gerçekten de bu düzensizliği, keyfi kullanımları çevrenizde iletişimde olduğunuz kimselerde görmeniz çok mümkündür. Anlamalarını belirli bir gelenek, pratik ve öyküsel birlikten alan güçlü sistemler bu yanları ihmal edilerek ileri sürüldüğünde yalnızca içi boş ahlaki şemalar veya şablonlara dönüşmektedirler. Adil olma, cesaretlilik, ölçülülük, metanet, hayırseverlik, bilgellik, saygı ve diğer önemli erdemler hakkında teorik bilginin büyük öl-

29 MacIntyre, *After Virtue* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 1-2.

30 MacIntyre, *After Virtue*, 1-2.

31 MacIntyre, *After Virtue*, 2-3.

çüde kaybedildiği söylenebilir. Bu erdemlerden söz eden herkes işlerin yolunda gitmediğini de bilmektedir. Rasyonel, tikel ve seküler bir inşada karar kılan modern zihin ne yazık ki yenileri uğruna eskileri bir yıkıma uğratmıştır. Kavramları köksüz bırakarak bireylerin kişisel tutumları, tercihleri, haz ve acıları arasında bir karara sürüklemiştir. Eski kavramlara yeni elbiseler biçmek istenirken insanlık çıplak bırakılmıştır. Eski kavramlarla ne yapacağını bilmeyen belirli bir yere kendisini ait hissedemeyen göçebe modern insan pek çok şeyi birbirine karıştırmış görünmektedir.

Yukarıda anılan güç problemlerle ve bir çıkmazla karşılaşan modern öznelerin başvurabileceği iki etik görüşten söz etmek mümkündür. Bunlardan biri faydacı etik diğeri ise Kantçı ödev etiğidir. Fakat bu teorilerin eksiklikleri bugün daha derinden hissedilmektedir. Kaldı ki, işaret edilen durum bu iki öğretiye yönelik eleştirilerin artmasıyla sonuçlanmıştır. Faydacı etik “en çok sayıda insanın en çok mutluluğu” düsturu doğrultusunda eylemleri değerlendirirken hem karakter, ödevler gibi pek çok önemli değeri gözden geçiriyor hem de çoğunluğun totaliterliğine neden olabilecek bir dil oyununu dolaşıma dâhil ediyor gibi görünmektedir. Kantçı etik anlayışı ise ahlaki deneyimin pek çok ögesini görmezden gelmesi ve özellikle duyguları ya göz ardı etmesi ya da Kohlberg gibi kimi yorumcuların deyimiyle olumsuz hatta düşmanca yorumlaması nedeniyle ciddi eleştirilerin muhatabı olmaktadır. İnsanın güncelliği, iş yaşamı, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri, ekonomi ve doğrudan bununla ilintili politik düzen düşünüldüğünde Kant’ın bazı söylemlerinin yadsınamayacak olumlu yanlarına rağmen açıklamada zorlandığı hususların var olduğu bilinmektedir. Daha önemlisi Kantçı terminoloji içerisinde kişisel gelişim ve bu doğrultuda kişinin kendi mutluluğu gözden kaçırılmakta gibi görünmektedir.<sup>32</sup>

Gerçekten de MacIntyre’ın ifade ettiği gibi ahlaki bunalımı tespit eden ve bu yönde hızlıca karar alan düşünür sayısı küçümsenemeyecek kadar fazladır. Çeşitli uyarılara rağmen kriz derinleşiyor gibi görünmektedir. Hatta aksine bir yorumla ölçünün yitirilmesinin olumlu davranışların da erdem olma niteliğini yitirmesine neden olduğu görülebilmektedir. Özgürlüğün ve şeffaflığın abartılması, performansın kutsanması, dijitalleşmenin sınırsızca yaşamın her alanına sızması, bilimsel bilginin despotluğa varabilecek kadar otoriter bir pozisyona getirilmesi hemen sayılabilecek olanlarıdır. Öne-

32 L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development* (Cambridge: Harpe & Row, 1981); L. Kohlberg, “Revisions in the Theory and Practice of Moral Development”, *Moral Development: New Directions for Child Development*, ed. W. Damon (San Fransisco: Josey-Bass, 1978), 85.



rilerin, ahlaki şemaların ve teorilerin pratikte karşılığının olmadığı hayretle görülmektedir. Belki de tartışma yine bilmekle eylemek arasındaki eşdeğerlik gerilimine yönelik Antikçağa özgü yorumlara gelip bağlanmıştır. Sorun bu yanıyla çok da farklı görünmemektedir. Bu nedenle şu an olduğu gibi çeşitli gerekçelerle bu öğretilere fırsat vermeden kapıları kapamak hatalı bir karara benzemektedir.

### 3. Modern ve Çağdaş Etik Yaklaşımlarına Karşı Erdem Etiği

Modern etik kuramları denildiğinde yukarıda söz edildiği gibi Faydacı görüş ile Kantçı etik anlayışı genellikle anlaşılmaktadır. Çağdaş görüşler ise bu görüşlerin türevleri, varoluşçu etik ve çeşitli postmodern kuramlar olarak ifade edilebilir. Bunun dışında teorik temelden kaçınarak pratikle birlikte şekillenen etik öğretiler dışında anarşist görüşler de ciddi takipçisi olan görüşlerdir. Fakat bu görüşlerden somut eylem planı olan, teorik bir temel sunan anlayışlar çerçevesinde bir değerlendirmede bulunulacaktır.

Modern çağa birlikte başlayan “ahlaki eylemin seküler olması gerektiği” inancı ahlaki eylemin yalnızca dini buyrukla olan bağıını değil beraberinde Antikçağda ayrı düşünülemez politik işlevinin de kısıtlanmasına neden olmuştur. Ayrıca bu durum ahlakın somut olaylarla ilişkisinin yitilmesiyle sonuçlanmış ve nihayet mevcut ahlakın içi boş önermeler olduğuna yönelik eleştirilerin sayısında artış yaşanmıştır. Söz gelimi, Varoluşçu etik insanı belirli bir pratikten koparmakla birlikte daha radikal bir argüman yoluyla “ne ise yapıp etmesiyle o olacağı” belirlenmemiş, izsiz ve özünde özgürlüğü kendisine bir yük olarak teslim ettiği ahlaki bir yaşam önermektedir. Özellikle Sartre’ı bu şekilde eleştirmek mümkündür. Bir bakıma bu durum belirleyici, ötekileştiren ve her tür yapmacık duyguyu dışarda bırakmaya olanak verirken yanlış, gelişigüzel ve çarpık davranışların pratiğine de neden olabilecektir.<sup>33</sup> Ayrıca Aydınlanmacı görüşte olduğu gibi kişi bütünselliği içerisinde değil de, rolleri, sosyal görevleri veya konumları, politik işlevi ve ailede işgal ettiği yeri gibi ayrı ayrı değerlendirilmektedir.<sup>34</sup> Hayatın öyküsünde ve tarihselliğinde birliğin yitimi bireylerin bocalamasına, tutarsız bir yaşama sürüklenmesine neden olmaktadır.<sup>35</sup> Kaldı ki bu yöndeki argümanlar pek de yeni değildir. Hegel’in bu yöndeki güçlü eleştirilerinin yadsınamaz bir etkisinin

33 MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. H. Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 44-45.

34 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. M. Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 2001), 415.

35 A. MacIntyre, “Ideology, Social Science, and Revolution”, *Comparative Politics* 5/3 (April, 1973), 321-342, 327.

olduğu mutlaka belirtilmelidir. Anscombe gibi düşünürlerin radikal eleştirileri tartışmayı daha çatışmacı bir konuma getirmiştir. Düşünüre göre, Kantçı etik ve ardı sıra bu görüşün türevleri olan pek çok görüş “içeriği olmayan yükümlülük bildiren kavramlar üzerine inşa edilmiş kuru gramatikal söz dizinleri”dir.<sup>36</sup> Ayrıca ahlak felsefesi söz konusu edildiğinde değerler alanının spesifik alanlarından ve moral meselelerden ayrılması güç görünen politik ve dini açıklamalarla ilişkinin bir anda kesilmesi ahlaki sorumluluk, ödev veya yükümlülüklerin kişiler için zorunlu normlar olarak görünmesi hususunda ciddi anlamda sorunlar yaratmıştır. Eleştirilerle sınırlı kalmayan Anscombe, motivasyon unsuru olabilecek bir psikoloji görüşü keşfedilene dek moral konularda felsefi bir tutumun pek bir yararının olmayacağını ileri sürmektedir. Bu sırada değerler alanında oluşabilecek boşluğun yarattığı krizi erdem etiği aracılığıyla dindirebileceğini düşünmektedir. Yukarıda bahsi geçen kaygılara yenilerini de ekleyerek benzer çağırığı MacIntyre’ın da yaptığı bilinmektedir.

MacIntyre erdem etiğine yönelik yorumlarıyla çağdaş ahlak felsefesine küçümsenemeyecek bir katkı vermiş filozoftur. Onun yaşamı kuşatıcı ve topyekûn anlamaya yönelik çabasının karşılığı “erdem” kavramı ve onunla ilintili diğer kavramlardır. Çünkü Faydacı teori ve muadilleri yine Kantçı öğretisi ve ardılları öznenin çok katmanlı yapısını açıklamada yetersizdir. Liberal ve neoliberal görüşler ve söz edilen çağdaş etik teoriler bireyi sosyal ve tarihi ilişkilerinden, köklerinden ayırmış, metafiziksel bir varoluş vermiştir. Ayrıca “bilişelliğin” önemine ve biricikliğine yapılan abartılı vurgu “anlama” ve “duygusal olma” gibi öze ait yapıyı dışarda bırakması nedeniyle ciddi hatalara düşmüş görünmektedir. MacIntyre’ın bu konuyla ilgili haklı yorumu şöyledir: “Ne yapmam gerekiyor?” sorusunu, ancak, bundan önce gelen ‘Kendimi hangi öykü, ya da öykülerin bir parçası olarak görüyorum?’ sorusuna bir yanıt bulabiliyor isek yanıtlayabiliriz. Beşeri bir toplum içine gireriz; yani, bize atfedilmiş olan bir ya da birkaç karakterle -içine sürüklenmiş olduğumuz roller ile- topluma katılırız ve ötekilerden aldığımız tepkilerin ve onlara verdiğimiz karşılıkların nasıl yorumlanacağını anlayabilmek için bunların ne olduğunu öğrenmek zorunda kalırız. Çocuklar, kötü kalpli üvey annelerin, kayıp çocukların, iyi ama kandırılmış kralların, ikiz oğlan çocuklarını emziren kurtların, payına düşen mirası alamayan, hayatta kendi yolunu kendi çizmek zorunda kalan en küçük evlatların ve kendisine kalan mirası har vurup harman savurduktan sonra yoksulluk içine düşen büyük evlatların hikaye-

36 E. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Virtue Ethics*, ed. R. Crips - M. Slote (Oxford: Oxford University Press, 1998), 26-44.

rini dinleyerek, hem bir çocuğun, hem de bir ebeveynin ne demek olduğunu, içinde doğmuş oldukları dramada bulunabilecek rol dağılımını ve dünyanın gidişatını, doğru ya da yanlış, öğrenirler. Dolayısıyla, çocukları öykülerden mahrum ederseniz, konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve kekeme olacaklardır.<sup>37</sup> Artık şu husus rahatlıkla ileri sürülebilir, bireylere belirli prensip ve davranışlar kazandırılmak isteniliyorsa bu ancak ilgili toplumun “ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler” yoluyla olabilir.

MacIntyre’ın da ısrarla erdem etiğine dönülmesine yönelik çağrısı hem insanlığın ortak mirasını hem de yerel geleneklerin, nezaket kurallarının ve diğer değer öğelerinin ve esasında koskoca bir ethosun işlenmesini talep etmektedir. Onun bu çağrısı gelenek, anlatım (öyküsel birlik) ve pratik kavramları altında somutlaşmaktadır. Pratik kimi bilinçli kimi bilinçsiz birlikte ve sosyal bir etkinliğin sonucu olarak tesis edilmiş davranış alışkanlıkları ve formları olarak anlaşılabilir. Bu ölçütler bizlerden önce belirlenmiş ve içerisine doğulmuş olunan ve sosyal hayatın idamesi için katkıları olan zorunlu normlardır. Gelenek ise bireylerin kendilerini tanımlayabildikleri, kimliklerinin varoluşsal bir gelişimini sağlayabildikleri görece evrensel sosyal zemindir. Anlatı ise kişileri içerisine alan, duygu, sevinç ve tutkularını tespit ettikleri, bir ortak amaca odaklayacak öyküsel birliktir.<sup>38</sup> Bu üçlü sistemde hem erdemın evrensel ögesi taşınmakta hem de pratik ögesi ile birlikte ana erdemle bağınu koparmadan dönüştürülen, uyarlanan ve güncellenebilen davranışlar örüntüsü oluşturulabilme imkânı verebilecektir. Ayrıca bu erdem etiğine duyulan bir nostaljik özlemin sınırlarını aşabilmeyi sağlayabilecektir. Fakat bunun yerine önerilen ödevler, ilkeler, maksimler bu devingenliği sağlama konusunda daha başarısızlardır. MacIntyre’ın da işaret ettiği gibi, “amaçların sürekli keşfedilmek ve yeniden keşfedilmek zorunda” olduğu bilinmektedir. Çünkü böyle olmasa motivasyonu yitirmiş öznelerin umutsuz dünyasını onarmanın güçlüğü ile karşılaşılacaktır.<sup>39</sup> Belirli bir disiplin altında gelişebilen ama özerk bir yanı da önemli ölçüde barındıran bir düzendir.<sup>40</sup> Ayrıca erdemler kendi başlarına istendikleri zamanlarda kişilerin ruhlarında bir karşılık bulabilir ve cesurluk, adil olma anlam kazanabilir. Bu pratik doğrudan erdemın bilgisiyle elde edilen “içsel iyiler” adı verilen istenilen eylem tipi<sup>41</sup> iken yanında saygınlık, toplumsal statü, iyi ve güven-

37 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 319.

38 MacIntyre, *After Virtue*, 216-218.

39 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 551.

40 A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 46.

41 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 390.

nilir bulunma gibi başkaca önemli şeyler kazandırabilmektedir.<sup>42</sup> Yarar bu bağlamda bir dışsal iyi olarak görülebilir ama bu kendisi için ve eylemin başlangıcında doğrudan istenilen bir unsur olarak görülemez.<sup>43</sup>

## Değerlendirme ve Sonuç

Erdemlerin birliği düşünüldüğünde her bir eylem belirli bir niteliğin farklı görünümüleri olarak algılanabilirler. Bu şu anlama gelebilir, bir erdemsizlikle başka bir erdem bir arada genellikle bulunamaz. Ya da iktisatta ifade edilen klasik cümleye ithafen, hoş görülme, kötü davranış, hoş veya iyi davranış kovar. Örneğin son araştırmalar yalan söylemenin çok sıradanlaştığını göstermektedir. Bu bağlamda doğruluğun yitirilmesi, gerçeğin eğilip bükülmesi diğer insanlara sirayet edebilir ve hakikati ifade etmek zorlaşabilir. Bu zamanla cesaretsizliğe, nezaketsizliğe, adil olmamaya yol açabilir. Daha vahimi akletme, isteme, irade gösterme yerini kalıplaşmış, refleksif ve keyfi bir mekanizmaya bırakmaktadır.<sup>44</sup> Duygusal yoğunluğa, anlık hazza odaklanan bu düşünceyi ne yazık ki sosyal medya aracılığıyla kapitalist düzen desteklemektedir. Erdemden yoksun, çatışmacı ve iyi olmayan davranışlar anlık mutluluk kesitlerini gösteren fotoğraf karelerine tercih edilmektedir. Aslında beş dakika önce ciddi bir kavga etmiş bir çift tatil fotoğrafıyla mutlu (?) olduklarını sosyal medyada hikâye etme yoluyla yüzlerce veya milyonlarca takipçisine ilan edebilmektedir. Mutsuz bir yaşamın ilgi çekici bir anı diğerlerinin de böyle davranmasına neden olarak herkes bir kısırdöngünün ve daha vahimi paradoksun girdabına çekilmiş olunmaktadır. Eğlence merkezli bu yeni iyi durum bildirimini sosyal medya ve sanallık yoluyla kamuoyuyla paylaşılmaktadır. Eğlenceyle kendini oyalamanın en önemli yollarından biri ise tüketimdir. Erich Fromm'un "olmak veya sahip olmak" çatışması ile anlatmak istediği veya Baudrillard'ın "çöp sepeti uygarlığı" deyimiyile çöp sepetine attığı şey ile çağdaş kimlikler arasındaki ilişkiye taş atması söz edilen duruma işaret etmek içindir. Baudrillard artık kanıksanmış bu hali, "etkin ve toplumsal bir davranış, bir zorlama, bir ahlak ve bir kurum"<sup>45</sup> olarak görmektedir. Cazibe merkezi haline getirilen ve bu haliyle ilgi çekici bir konuma yerleşen bu yaşamın sınırsız isteklerle, bitmek bilmeyen haz arzusuyla hep mutlu olunabileceğine kişileri ikna edebilmiş görünmektedir. Ayrıca kimi yorumcular tarafından suçlanan post-

42 Peter McMyler, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* (London: Routledge Publication, 1994), 158.

43 A. MacIntyre, *Ethics and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 117.

44 Ralph Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ*, çev. Deniz Özçetin (İzmir: Delidolu Yayıncılık, 2019), 295.

45 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. N. Tural - F. Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 95.

modern düşünürlerin müphemlik, görecelik, sonsuz yorumun veya sayısız dil oyununun var olabileceği gibi radikal değerlendirmeleri çoktan böyle yaşamaya hazır kimselere teorik bir dayanak vermiş gibidir.<sup>46</sup> Nihayet şu yerinde yorum ahlaki çıkmazı deşifre etmektedir: “İnsanları sürekli mutlu olmaları gerektiğine inandırmış bir çağda yaşamak, bu durumu iyice ağırlaştırır.”<sup>47</sup> Maddi dünyaya kapılmış insanları artık telkin etmeye, fedakârlıkta bulunmaya veya çoğu erdeme yöneltmek kolay görünmemektedir.

Felsefi bilgelik sağlam bir teoriyle birlikte kutlu bir yaşayışın birleşimidir. Çok şey bilmenin bir anlam ifade etmediği bu disiplinin bir alt disiplini olan ahlak felsefesi söz konusu edildiğinde tartışmaların daha güçlü bir şekilde cereyan ettiği bilinmektedir. Tekdüze mutlu bir hayatın olanağı bir yana bunun nasıl elde edileceği hususu diğer felsefi konulara göre daha kültürel bir bağlamda keşfedildiği için daha tartışmalı olması olağan bir durumdur. Tarihte birbiriyle çatışan ahlak normlarının varlığına işaret etmek bile çatışmanın, göreceliğin boyutlarını gösterebilir. Hatta bu konuyla ilgili “dağın bir yamacında ahlaki veya hukuki olan şey diğer yamacında olmayabilir” ifadesiyle çarpıcı bir örnek sıklıkla kullanılagelmiştir. Ahlak felsefesi özelinde ise öne sürülen ahlak kuramlarının hepsinin de başarılı, olayları veya insanı daha iyi çözümleyen yanlarının varlığına rağmen tahlil etmede başarısız olan yanlarının olduğu bilinmektedir. Bugün ahlaki bunalımın derinden hissedildiği bir zaman aralığından geçilirken alternatif ahlaki görüşlerin adının yeniden anılması kaçınılmazdır. Erdem etiği de gücünü bugüne kadar taşıyabilmiş, insanı bilmesi, anlaması, istemesi ve arzu etmesi ile birlikte geniş bir potada çözümlenmeye çalışan bir öğretidir.

Modern insan mevcut krizin tetikleyicisinin yine kendisi olması nedeniyle nesnel ve somut bir değerlendirme yapabilme de başarısız olmaktadır. Geçmişle bağını büyük ölçüde koparmış yalıtık özneler hâlihazırdaki görüş veya prensiplerden de yeterince yararlanamamaktadır. Kendisine yabancılaşan bu insanlar “akıllarını da artık gerektiği gibi” kullanamamaktadır. Bilindiği gibi Aydınlanmaya özgü felsefi anlayışın biri epistemolojik diğeri politik iki temel hedefi bulunmaktadır. Düşünürler ilkiyle “akıl kılavuzluğu”nda bir bilme etkinliğini arzu ederken işin politik ayağında bireyin inşa edici ve yine rasyonel bir kaynağı olan seküler ve liberal bir değerler sistemi kurmak istemişlerdir. Her ikisinde de ne kadar başarılı oldukları tartışmaya açıktır. Ama özellikle değerler söz konusu edildiğinde indirgemeci bu tutum

46 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. A. Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 35.

47 Wilhelm Schmid, *Mutsuz Olmak*, çev. T. Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 9.

pek de istenilen sonuçları vermemiştir. Görece bu başarısızlık nedeniyle oluşan ahlaki ve politik felsefedeki boşluk duygucu (emotivist) düşüncelerle doldurulmak istenmiştir. Duygucu ahlaki öğretilerin sıklıkla bireyci ve yarar odaklı görüşleri kimi zaman kaba bir hazcılığa kimi zaman ise herhangi bir ölçütü olmayan değerlendirme ve kanaatler alanına işaret ederek uzlaşım imkânını güçleştirmiştir. Taraflar birbirlerinin cümlelerine dönüştürülmeyecek ahlaki argümanlara sahip olmaları nedeniyle tarafsız bir ahlaki zeminin eksikliğini hissetmiştir. Ayrıca hem yararçı etikte hem de Kantçı etikte karşı tarafla ilişkileri düzenleyen maksimler olumsuzluk üzerinden kurulmaya neden olacak şekilde tehdit edici bir yanla var olagelmışlerdir.

Erdem ahlaki eylemleri ve tercihleri değerlendirmek yerine kişilere, onların gelişimlerine ve karakterlerine odaklanır. Gerekli olan, ödev ve yükümlülükler, kurallar ve ilkeler gibi birey dışı öğeler yerine kişinin eğitimini dikkate alarak bireye en az öteki teoriler kadar önem vermektedir. Bunun ötesinde değerlerle birlikte ahlaki ilişkinin taraflarına hiçbir zaman bir olumsuzluk yüklenmez. Söz gelimi özsaygılı, dayanışmaya yatkın, adil, vefakâr, sağgörülü, cesaretli kimselerin kişisel gelişimine veya refahına önem vermesi diğer erdemlerin kötülenmesini gerektirmez. Yine Stocker'in işaret ettiği gibi, "nedenleri" ile "güdüleri" arasında sıkışıp kalmış "ahlaki şizofren" bireylerin sancılarını erdem etiği böyle bir çatışmaya sürüklediği için teskin edebilir. Bugün erdem ahlakına dair vurgu ne bir abartı ne bir boş umut ne de bir özlem olarak görülmelidir. Bu nedenle boş bir ilginin ötesinde ciddi bir değerlendirmeyi hak edecek erdem etiğini yeniden gündeme getiren MacIntyre gibi isimler güncel ve uygulanabilir görüşler sunabilmışlerdir. Filozof tutarlı, rasyonel ve güne ait bir pratikle birlikte yorumlanabilir bir görüşe ulaşabilmiştir. Mutlaka bu görüş de tartışılacaktır. Kaldı ki, felsefi öğretinin gücü de bu iddiayla, ne kadar fazla soruya cevap verdiği kadar ne kadar fazla soru sorabildiğiyle koşutluk göstermektedir. Ayrıca bir ahlak teorisi mutlaka dünyayı dönüştürecek güçte olmak zorunda değildir. Halen adil olmanın, cesaretliliğin, ölçülülüğün önemini gösterip buna dair çeşitli alternatif yollardan birini bile gösteriyorsa öznenin deneyimlerine ciddi katkılar verebilecektir. Erdem etiği asgari bu durumun çok ötesinde bir hümanite anına işaret etmesiyle de ayrıcalıklıdır. Hak ve iyi birlikte düşünüldüğünde önceliğin hangisinden yana kullanılacağı halen güç bir problem olarak durmaktadır. Köklü bir geleneğin, ortak bir pratiğin ögesi olan iyi'ye bağlı olarak geliştirilen eylemler açısından hareketle yaşayan bireylerin bile bile hak ihlali yapmayacağı hatta aşırı dikkatli olacağı da ortadadır. Son olarak şunu söyle-

mek gerekir ki, Grek felsefesinden ilham alan ve özellikle Aristoteles ve Aquinas odaklı olan bu öğreti Doğu medeniyetine özgü erdem anlayışlarını da değerlendirmelerine dâhil edebilse söz konusu bu sentez daha başarılı olabilir. Batı değerlerinin tükendiği bu çöküş anında Doğu kültürü, ahlaki iklimin bozulduğu ve kendi çaresizliğine saplanmış Batıya kurtuluş için yeni bir bakış açısı kazandırabilir. Ayrıca öncelikle yerel olabilmeyi öğrenmek gerekli gibi görünmektedir. Bu iddia dil oyunlarının, tarih aşırı veya yerel değerlerin ötesinde bir zeminin imkânsızlığından çok aceleci, otoriter bir geçiş anından ziyade zamanla kazanılacak alışkanlar ağına işaret etmektedir. Mutlu bir yaşamın formülü bazen de bu yolla keşfedilebilir.

### Kaynakça

- Anscombe, E.** "Modern Moral Philosophy". *Virtue Ethics*. ed. R. Crips - M. Slote. 26-44. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Aristoteles.** *Nikomakhos'a Etik*. çev. S. Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles.** *The Nicomachean Ethics*. çev. David Ross. ed. Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Baudrillard, Jean.** *Tüketim Toplumu*. çev. N. Tural - F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Bauman, Zygmunt.** *Postmodern Etik*. çev. A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Bernard, Thomas.** *Hindu Felsefesi*. çev. T. Tunçkol. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.
- Boethius.** *Felsefenin Tesellisi*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Cornford, F.M.** *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celal Şengör - S. Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea.** *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Guenoni, Rene.** *Hindu Doktrinleri*. çev. E. Temür. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.
- Hiriyana, Mysore.** *Hint Felsefesi Tarihi*. çev. F. Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Keyes, Ralph.** *Hakikat Sonrası Çağ*. çev. Deniz Özçetin. İzmir: Delidolu Yayıncılık, 2019.
- Kohlberg, L.** "Revisions in the Theory and Practice of Moral Development". *Moral Development: New Directions for Child Development*. ed. W. Damon. 83-87. San Fransisco: Josey-Bass, 1978.
- Kohlberg, L.** *The Philosophy of Moral Development*. Cambridge: Harpe & Row, 1981.
- Konfüçyüs,** *İdeal Bir İnsan ve Topluma Dair Konuşmalar*. çev. H. İlhan. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2010.

- Kraut**, Richard. "Aristotle on the Human Good: An Overview". *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. ed. Nancy Sherman. 79-104. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers Inc, 1999.
- MacIntyre**, A. "Ideology, Social Science, and Revolution". *Comparative Politics* 5/3 (April 1973), 321-342.
- MacIntyre**, A. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- MacIntyre**, A. *Erdem Peşinde: Bir Ahlâk Teorisi Çalışması*. çev. M. Özcan. İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- MacIntyre**, A. *Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MacIntyre**, A. *The Tasks of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MacIntyre**, A. *Varoluşçuluk*. çev. H. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- MacIntyre**, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*. çev. H. Hünler - S. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- McMylor**, Peter. *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London: Routledge Publication, 1994.
- Pakaluk**, Michael. "On the Unity of the Nicomachean Ethics". *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. ed. J. Miller. 23-44. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Platon**. *Lakhes*. çev. N. Ş. Kösemihal. İstanbul: MEB, 1942.
- Schmid**, Wilhelm. *Mutsuz Olmak*. çev. T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Störig**, H. J. *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan*. çev. Ö. C. Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2000.
- Tse Lao**, *Tao Te Ching Yol ve Erdem*. İstanbul: Maya Kitap, 2020.
- Versenyi**, L. *Sokratik Hümanizm*. çev. A. Cevzici. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.





# İnsan Tabiatı Bağlamında Tanrısız Erdemliliğin İmkânı

Seyithan CAN\*

## Giriş

İnsan, arzularıyla, duygularıyla, vicdanıyla, akıyla oldukça karmaşık bir yapıya sahip olup fizyolojik, psikolojik ve bilişsel yönleriyle bölünmez bir bütündür. İnsanın ne olduğu sorusunun cevabı, kendi yapısıyla birlikte kalıtsal özellikleri, yaşam alanı ve ilişkilerinin getirdiği etkilere de bağlıdır.<sup>1</sup> Onu tanımak için aynı anda hem bir bütün olarak ele almak hem de her bir yönünün dış dünyayla ilişkilerini tespit etmek gerekir. İnsanın insan ve çevre ile ilişkisinin belirlenmesi için onu farklı yönleriyle araştıran bilim alanlarının yöntemlerini ve tekniklerini kullanmak önemlidir. Ancak bütün bilimler, amaçlarına yönelik bir anlayışla hareket etmişlerdir. Dolayısıyla yalnızca yöntem ve amaçlarının el verdiği ölçüde insanı tanıyabilmişlerdir. Bu yüzden uzmanlarca araştırılan insan, gerçek ve somut olmaktan çok bilimlerin kendi teknikleri ile farklı aşamalarda oluşturdukları bir şemadan ibaret olmuştur.<sup>2</sup>

Her bilim kendi perspektifiyle bir insan anlayışı ortaya koymuştur. Ancak insanın ontolojik olarak varoluşsal süreci bütün özelliklerine bağlıdır. Dolayısıyla bilimlerin spesifik anlamda sadece kendi alanlarında yapmış oldukları insan tanımlaması, bir yönüyle eksik kalmıştır. Tarihsel süreç içerisinde İslâm düşünce geleneğinde hemen hemen aynı olgunun gerçekleştiği görülür.

Ahlâkın artan bir şekilde interdisipliner bir çalışma alanı olduğu gözlemlenmektedir. Felsefe ve dinler dışında psikoloji, bilişsel bilimler, nöroloji, antropoloji, evrimsel biyoloji gibi birçok başlık altında ahlâk konusu ele alınmak-

\* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, seyithancan@gmail.com.

1 Mark Twain, *İnsan Nedir?*, çev. Esra Damla İpekçi (İstanbul: dedalus, 2019), 10.

2 Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Zeynepgöl Atsız (İstanbul: The Kitap, 2019), 22.

tadır.<sup>3</sup> Ancak bütün bilim alanlarının dayandığı alan insanın biyolojik yapısı olmuştur. Öyle ki insana dair tasavvurun değişiminde önemli hususlardan bir tanesinin günümüzde her insanın biyolojik bir temele dayanan doğal, esas, değiştirilemez ya da değişmez bir içsel doğasının keşfedilmesidir. Yeme, içme, cinsellik, barınma, korunma, bir arada yaşama gibi temel gereksinimlerimiz ve bunları tatmin etme isteğimiz ile bu amaçla ortaya koyduğumuz davranışlarımız vardır.<sup>4</sup> İçgüdü olarak tanımlanan bu istek, arzu ve yapılar herhangi bir canlı türünün doğuştan getirdiği, öğrenmeden yaptığı, olgunlaşmasına, gelişmesine ve çevreye uyum noktasında sürekli ve yararlı olan davranışları oluşturan temel güçtür.<sup>5</sup> Bu içsel doğada temel gereksinimler dediğimiz yaşam, beslenme, güvenlik, ait olma, şefkat ve saygı bulunmaktadır.<sup>6</sup> Ancak insan yalnızca temel ihtiyaçlarının peşinden koşmaz. Onda takdir edilme, dünyaya hâkim olma ve daha fazlasını isteme eğilimi de vardır ki bu duygu yalnızca insanda olup bu özelliği onu diğer canlılardan ayıran en temel yapıdır.<sup>7</sup>

Müslüman filozoflar ve kelâmcılar bu biyolojik yapıyı tahlil ederken nefis ve ruh kavramları üzerinden bir insan doğası felsefesi geliştirmişlerdir. İnsanın doğasını keşfederken nefise ve ruha affettikleri yetilerin bütün insanlara ortak oluşundan hareket ederek bunları daha büyük bir güç merkezine bağlamışlardır. İnsanı eyleme yönlendiren devâi ya da bir eylemden uzaklaştıran savârif unsurlar da bu güç merkezinin insana yerleştirdiği temel yönlendiriciler (hedy) olarak görülmüştür.<sup>8</sup> Bu düşüncelerden hareket edildiği taktirde insanın ontolojik yapısıyla ahlâkı arasında doğrudan bir ilişki olduğu görülür. Dolayısıyla bu ilişkinin sağlam temeller üzerinden kurgulanması için insanın ontolojik yapısının açık bir şekilde tahlil edilmesi ve bilinmesi gerekir. Tarihsel süreçte sürekli tartışma konusu olan insanın doğası gereği ilahi bildirim olmadan tek başına ahlâklı ve erdemli davranışlar yapıp yapmayacağı hususu da böylelikle netlik kazanacaktır.

Bu çalışmada temel hedefimiz insanın erdemli olmayı sağlayan şeyin sahip olduğumuz inanç mı yoksa ahlâklı olmanın doğasının mı bizi inanma-

3 Emre Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2019), 50.

4 Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: -Kâdî Abdülcebâr Örneği-*, ed. Enes Durmaz (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 208. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: -Kâdî Abdülcebâr örneği-*, ed. Enes Durmaz (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 208.

5 Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 36.

6 Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 8-9.

7 Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 181-182.

8 Şaban Ali Düzgün, "Özgürlüğü ve Değerlere Kaynakları Bağlamında İnsan Tasavvurumuz", *İnsanı Yeniden Düşünmek*, ed. Lütfi Sunar - Latif Karagöz (Ankara: İlem, 2019), 265.

ya götürdüğüdür? Dolayısıyla bu bildiri erdem'in Tanrı ile ilişkisini sorgulamaktadır. Erdem tümüyle veya kısmen Tanrı'nın doğasına ve hatta onun emirlerine mi bağlıdır? Eğer erdem Tanrı'ya bağlıysa inanmayan birinin gerçek anlamda erdemli ve ahlâklı bir hayat yaşamış olabileceği ihtimalinden bahsedilebilir mi? Ahlâkî ilkeler üzerinde bir uzlaşma mı yoksa onlar arasında bir ayırım mı yapılmalıdır? Dindar bir insan ahlâkî bir eğilimi özünde değerli olduğu için mi yoksa yarar beklentisi veya ceza endişesiyle mi hayata geçirir? Bu tür sorular üzerinden insan tabiatı bağlamında, Tanrısız bir erdemliliğin mümkün olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.<sup>9</sup>

## 1. İnsan Edimlerinin Ontolojik Arka planı: Güdüler

Güdü ve güdülenme kavramı psikolojinin keşfetmiş olduğu en önemli kavramlardan biridir. Çünkü insan ve hayvan davranışlarının temelinde güdüler yatar.<sup>10</sup> İslâm kelâmında dâî/devâî kelimesi ile ifade edilen kavram, İngilizce karşılığı olan "motive", "hareket etmek" anlamındaki Latince sözcükten gelmektedir.<sup>11</sup> Sözcük dağarcığımızda güdülenme konusuyla ilgili olan istek, gereksinim, motive, hedef, dürtü, dilek, erek, açlık, susuzluk, sevgi, arzu, öç gibi onlarca sözcük vardır.<sup>12</sup> Her biri diğerlerinden farklı anlamlar ihtiva ettiğinden dolayı kabul edilmiş ortak bir terminolojiden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.<sup>13</sup> Ancak genel bir tanım yapılacak olursa Psikolojide güdü; "Organizmanın, ihtiyacını gidermek için dürtü yönünde etkinlik göstermesi" olarak tanımlanır. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak; istekleri, arzuları, gereksinimleri, dürtüleri ve ilgileri kapsayan genel bir kavramdır. Açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik kökenli dürtülere güdü adı verilir.<sup>14</sup> Güdü, canlılarda aktivite ve davranışları meydana getiren ve onları belirli hedeflere yönlendiren kuvvettir. Canlının yaşamını ve varlığını sürdürmesi için temel ve zorunlu ihtiyaç anında canlıyı uyarmaya sevk ettikleri gibi onu, uyum içinde başka önemli ve faydalı birçok eylemleri yapmaya da sevk etmektedir.<sup>15</sup>

9 Mustafa Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019), 11-12.

10 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 230.

11 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 229.

12 Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, 33.

13 Clifford T. Morgan vd., *Psikolojiye Giriş* (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2010), 172; Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, 33.

14 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 230.

15 Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 17.

Nerede olunursa olunsun ve ne yapılırsa yapılsın, her davranışın altında bir güdüler zincirinin yattığı unutulmamalıdır.<sup>16</sup> Dolayısıyla insan davranışlarının nedenini bilmek veya en azından tahmin etmek ve yorumlayabilmek için onları harekete geçiren güdülere bakmak gereklilik arz eder. Meselâ açlık güdüsü organizmayı yemek yemeye, güvenlik ve korunma güdüsü tehlikelerden kaçınmaya, şehvet güdüsü ise neslin devamı yönünde faaliyetler göstermeye yönelir.<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebâr' da insanın çevresiyle ilişki kurmasını sağlayan, onu belirli yönde fiile sevk eden ya da bir şey yapmaktan alıkoyan iç motivasyonların güdüler olduğunu ifade eder.<sup>18</sup>

Güdülerin insanın yapısındaki ontolojik varlığı onu güdülenme olarak isimlendirdiğimiz psikolojik duruma iter. Güdülenmenin üç ayrı yönü vardır:

Birincisi kişiyi belli bir hedefe iten güdüleyici durum, ikincisi, hedefe ulaşmak için yapılan davranış, üçüncüsü de hedefe ulaşmak.<sup>19</sup> Örneğin, susamış bir kişi su aramak üzere harekete geçer. Birinci güdülenme susuzluk hissidir. İkincisi suya ulaşmak için yapılan eylem, üçüncü devre de suyun içilmesidir. Susamış kişinin suyu (hedef) bulduğunda içmesi ve susuzluğunu gidermesi ile güdüsel döngü o anlık sona erer.<sup>20</sup> Aynı iş, farklı zamanlarda, farklı güdülerin doyumunu sağlayabilir. Örneğin, bir tek kuruşu yokken milyonlar olan çocuğun para (başlangıçtaki öğrenilmiş hedef) için çalışma, aynı zamanda faaliyet, merak ve arkadaşlık gibi diğer güdüleri de doyurulmuş olur.<sup>21</sup>

Güdüler öğrenilmiş veya öğrenilmemiş olmalarına göre ikiye ayrılabilirler. Öğrenilmiş güdüler, doğuştan var olan ya da olgunlaşmayla ortaya çıkan birincil hedefi olanlardır. Bu tür güdülere birincil güdüler (*primary motives*) de denilmektedir. Birincil güdülerin bazıları açlık, susuzluk gibi vücutta bilinen fizyolojik değişikliklerden kaynaklanır ve genellikle fizyolojik dürtüler (*physiological drives*) olarak adlandırılır.<sup>22</sup> Daha sonra fizyolojik temeli olmayan, duyuşsal uyarılma ve sevecenlik gibi öğrenilmemiş güdüler yer almaktadır.<sup>23</sup> Birçok insanın sosyal onay ve kendilik değeri için geliştirdikleri güdüler ise öğrenilmemişlerdir.<sup>24</sup>

16 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 230.

17 Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, 24.

18 Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, 17.

19 Morgan vd., *Psikolojiye Giriş*, 172.

20 Morgan vd., *Psikolojiye Giriş*, 173.

21 Morgan vd., *Psikolojiye Giriş*, 176.

22 Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, 35.

23 Morgan vd., *Psikolojiye Giriş*, 179.

24 Morgan vd., *Psikolojiye Giriş*, 190-191.

İnsan davranışlarındaki motivasyonun temelini ihtiyaçlara odaklanarak açıklayan Maslow'a göre insanın gelişim sürecinin devamının sağlanması için temel ihtiyaçları ve psiko-sosyal ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Ona göre her insanda var olan ihtiyaçlar, genel olarak biyolojik ve içgüdüselidir. Bu güdüler, genetik temelli olarak insanları karakterize ederek bilinçleri dışında etkilemektedir. Maslow, insan davranışlarının sebeplerinin anlaşılması ile ihtiyaçlarının tatmin edilmesinin bağlantılı olduğunu savunarak insan davranışlarının belirlenmesinde ihtiyaçları, belirli bir düzen ve hiyerarşi bağlamında ele alır. Bunlar, "fizyolojik ihtiyaçlar", "güvenlik ihtiyacı", "ait olma ve sevgi ihtiyaçları", "takdir ve saygı ihtiyaçları" bir de bunların üzerinde yer alan "kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır.<sup>25</sup> İhtiyaçlar hiyerarşisi teorisinde, birinci basamakta en temel ihtiyaçlar yer almaktadır. Bunlar; açlık, susuzluk, cinsellik, barınma vb. fiziksel nitelikte olan gereksinimlerdir. Bu basamaktan sonra güvenlik ihtiyacını belirten basamak yer almaktadır. Bu basamakta bireylerin karışıklıktan, çatışmalardan uzak bir şekilde güvenli bir ortamda yaşama istekleri bulunmaktadır. Üçüncü basamak; bir yerlere aitlik, sevmeye ve sevilmek şeklindeki sosyal ihtiyaçlardır. Dördüncü basamak, bireyin saygı görme ve takdir edilme ihtiyacı olarak ele alınmıştır. En üst basamak olan beşinci basamak ise; kişinin kendini gerçekleştirme, olarak ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Maslow, ihtiyaçlar piramidi teorisine ilişkin durumunu insanın yaşamındaki gereksinimleri basamaklayarak anlatmaya çalışmıştır. Temel ihtiyaçlar karşılandıkça bir üst basamakta yer alan gereksinimler, davranışın motive edicileri olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>27</sup> Örneğin eğer birey aç ise, onun davranışı yemek bulmaya yönelik olacaktır. Bireyin bu gereksinimi karşılanana kadar romantik bir ilişki kurmak pek ilgisini çekmeyecektir. Yeni arkadaşlıklar veya romantik ilişkiye ilgi duyması açlık ihtiyacı doyurulduktan sonra oluşabilir.<sup>28</sup> Aksi durumda bireyin mutlu olması, kendini geliştirmesi ve gerçekleştirmesi mümkün olmamaktadır.<sup>29</sup>

25 Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York, 1970).

26 Sedat Kula, "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki", *Bartın İ.İ.B.F Dergisi* 6/2 (2015), 195.

27 Edward E. Smith vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Öznül Öncül - Deniz Ferhatoğlu (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2016), 479; Banu Yazgan İnanç - Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: PEGEM Yayınları, 2016), 316.

28 Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Ergova Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2006), 431-432; Kula, "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki", 193.

29 Kula, "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki", 195.

Teoriye bakıldığında açıkça görülmektedir ki temel güdüler, bireyin kendi yaşamını sürdürebilmesi için zorunlu ihtiyaçlar olarak tanımlanmıştır. İkinci basamak olan güvenlik ihtiyacından sonraki güdüler ise bireyin toplumsal çevrede kazandığı güdüler olarak belirtilmektedir. Üst basamaklara çıkıldıkça fiziksel ihtiyaçlar, yerini sosyal ihtiyaç ve isteklere bırakmaktadır.<sup>30</sup> Bu durumda bireyin, sosyal bir varlık olması ve sosyalleşebilmesi için, temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra sosyal ihtiyaçlarını da gidermesi gerekir.<sup>31</sup> Sosyal istek ve ihtiyaçlar, yalnızca diğer insanlarla etkileşim halinde giderilebildiği için insanın belirli kaynaklara bağımlı kalma zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir.<sup>32</sup>

İnsanın arzu ve eğilimleri yani güdülerini onun maddi tabiatından kaynaklanır.<sup>33</sup> Güdüler, insan bünyesine Allah tarafından yerleştirilen ve fiilin oluşması ya da oluşmamasına tesir eden iç sebeplerdir. Bunlar üzerinde insanın doğrudan bir tesiri ve sorumluluğu yoktur. Bunlar, insanın zorunlu olan biyolojik, psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarının giderilmesi doğrultusunda faaliyet gösterir.<sup>34</sup> Netice itibarıyla bir sonuca varacak olursak; güdülerin insan tabiatının ontolojik merkezinde zorunlu olarak yer alan ve insani davranışların vukuu bulmasında doğrudan etkili olan kuvvetler olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede İslâm düşüncesinde güdülerin kendisine karşılık geldiği nefis ve nefis-i emmâre üzerinde de durmaya çalışacağız.

## 2. İnsan Güdülerinin Temel Bileşeni olarak Nefs-i Emmâre ve Genel Özellikleri

İslâm kaynaklarında insan kişiliğiyle ilgili en kapsamlı kavramlardan olan “nefs”, sözlükte; “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi manalara gelir.<sup>35</sup> Kur’ân’da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi (el-En’âm 6/93) “zat ve öz varlık” mânâsında da kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/28, 30). Birçok zıt mânâ içermesi nefsin tanımlanmasını zorlaştırmış; hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıtlıkların konusu ve öznesi olarak görülmesi

30 Oğuz Onaran, *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları* (Ankara: Sevinç Matbaası, ts.), 13-15.

31 İnanç - Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 315.

32 Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 40.

33 Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 165.

34 Demir, *Kâdi Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi*, 40.

35 Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.

bazen olumlu yönünü, bazen da olumsuz yönünü öne çıkaran tanımların yapılmasına sebep olmuştur.<sup>36</sup> Terim olarak da; kişiliğin iç yapısını, bedenî ve ruhî boyutuyla insan benliğinin eğilimlerini, ruhsal hayatın bütünü ve beşerî kişiliği ifade eden kavram olarak tanımlanmıştır.<sup>37</sup> Bu tanımlama ile fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendirebileceğimiz bütün eğilimleri kapsayacak bir şekilde kullanıldığı görülür.<sup>38</sup>

Nefsle ilgili olarak İslâm düşüncesinde farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bazılarına göre bir bedende emmâre (Yûsuf 12/53), levvâme (el-Kıyâme 75/2), mutmainne (el-Fecr 89/27-28) olmak üzere üç nefis mevcuttur. Bu üç nefis arasında devamlı bir mücadele olup, hangisi baskın gelirse beden onun hükmü altına girer. Bir bedende cemâdî (maddî), nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört nefsin bulunduğunu kabul edenler de vardır.<sup>39</sup> Ancak konumuzun mahiyeti ile bağlantılı olarak sadece nefs-i emmâre'nin güdüleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda diğer nefisleri ele almaktan çok nefs-i emmâre'nin güdüleri ile ilintisini yaparak onun üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağız. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımına bakıldığında; "Nefsimi temize çıkarmıyorum. Hiç kuşkusuz ki nefis, Rabbimin merhamet ettiği durumlar hariç, olanca gücüyle kötülüğü emreder" (Yusuf, 12/53) âyetinde ifade edildiği gibi "emmâre", olabildiğince emreden anlamına gelmektedir. Dolayısıyla emmâre nefisini, bedeninin doğal isteklerine meyleden nefis olarak zikretmek mümkündür. Bu nefis, dünyevi lezzetleri ve hissi şehvetleri emreder. İnsanın hayvanlarla ortak olan; yemek, içmek, barınma ve üreme gibi ihtiyaçlarının hepsi somut, diğer varlıklar da olmayan bazı psikolojik ihtiyaçları ise soyut ihtiyaçları grubundadır.<sup>40</sup> İnsanın bedenî arzu ve istekleri, somut ihtiyaçları karşılamak için kullanıldığından genellikle olumsuz bir anlam taşır. İnsanı hakikati tanıyan yönü ile bedene tahakküm ettirerek, onu şehvet ve gazab isteklerine mukavemet edecek duruma getirir. İşte bu çift yönlü işlevsellik, nefse bir üstünlük verir.<sup>41</sup> Bu bağlamda nefsi emmâre'nin özelliklerine kısaca değinerek, güdülerle olan ilintisini ortaya koymaya çalışacağız.

36 Uludağ, "Nefis", 32/529.

37 Hayati Hökekleli, "Şahsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/297-298.

38 Hamza Aktaş, *Kur'ân'a Göre Nefis Eğitimi* (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi, 2013), 11.

39 Uludağ, "Nefis", 32/529.

40 Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 179.

41 Aktaş, *Kur'ân'a Göre Nefis Eğitimi*, 66-67.



## 2.1. Sınırsız ve Doyumsuz Olması

İnsan, biyolojik ve psikolojik olarak doyumsuz bir yapıya sahiptir. Bunun da sebebi nefis-i emmâre'nin en temel özelliği olarak sınırsız ve doyumu olmayan bir yapıya sahip olmasıdır. Bu doyumsuz ve sınırsızlık durumu, insan davranışlarını doğrudan etkilemiştir. Duygularını kontrol edemeyen insan, daima daha fazlasını elde etmek ister ve kişi neyi ihtiyaç olarak benimsemişse ona ulaşınca ya kadar rahat edemez.<sup>42</sup> Râzî, insanın doyumsuz olduğunu anlatırken, belki de aynı konuda Hz. Peygamber'den nakledilen "Eğer insan, dünyanın yarısına sahip olsaydı öteki yarısını da elde etmek için savaşırdı." hadisinden yararlanır.<sup>43</sup> Konuyla alakalı başka bir hadiste Hz. Peygamber; "İnsanoğlunun bir vadi dolusu malı olsa, ikinci bir vadi dolusu mal daha ister. İki vadi dolusu malı olsa, üçüncüsünü ister. İnsanoğlunun gözünü ancak toprak doyurur." buyurmaktadır. Dolayısıyla nefis-i emmâre insanın her zaman daha fazlasını isteyen, gözü doymayan ve doymak bilmeyen bir edim ortaya koymasında etkili olmuştur.

## 2.2. Ödüle Yönelmesi ve Cezadan Uzaklaşması

İnsanın psikolojik dinamiğine baktığımızda, onun iyi ve güzel şeyler yapmasına sebep olan şeyin ödül, kötülük ve yanlışlıktan kaçınmasına sebep olan şeyin ise ceza olduğunu görürüz. Bunlardan biri olumlu diğeri ise olumsuz pekiştirme yapmaktadır.<sup>44</sup> Bütün insanlar için cezalar ve ödüller insanları motive eden unsurlar olarak işlev görmektedir. Ahirette ceza korkusu ve ödüllendirme motivasyonu pek çok insanın zamanla ceza ve ödülünden bağımsız bir şekilde ahlâkî davranmasına ve sonunda ahlâka yatkın hale gelerek hatalardan uzak durmasına sebep olabilir.<sup>45</sup> İnsanlar üzerinde yapılan araştırmalarda insan tabiatının bu yönünü ortaya koymaktadır.<sup>46</sup> Günlük hayatta da karşılaştığımız, insanların kamera, polis veya zabıta bulunan noktalarda daha dikkatli olduklarını inkâr etmek mümkün değildir. Yani insan davranışları cezadan kaçma ve ödüllendirme istemek üzerine kuruludur.<sup>47</sup> Bu durum insan doğasının acıdan uzaklaşmak ve hazza ulaşmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bütün insanlarda ortak bir şekilde var olan bu güdülerin insan davranışlarını yönlendirmede büyük bir etkisinin olduğu bilinir.

42 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*, 57.

43 Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 137.

44 Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 223.

45 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*, 158.

46 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*, 157.

47 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*, 70.

### 2.3. Saf Çıkarıcı Olması ve Bencil Olması

Nefsi emmâre en hafif şekilde insanı bencil, çıkarıcı, hiç kimseyi gözü görme-  
yen bir varlık haline getirir. Bu doğası gereği insan, herhangi bir şeyi ken-  
di amacına uygun olup olmadığı açısından değerlendirir. Böylece insanları  
kendi menfaatleri için diğerlerini yok eden bireylere dönüştürür. Çünkü nef-  
sin bencil yönü insanı bu noktaya taşıyabilecek potansiyelindedir.<sup>48</sup>

Nefsin bu özelliğinin birçok âlim tarafından da dile getirildiğini gör-  
mekteyiz. Augustinus'a göre insan doğal tabiatı gereği birinci arzularını  
gerçekleştirme yolunu arayan bir varlıktır. Hobbes, insanları doğuştan ben  
merkezci, şehvet dolu ve kendi hazları peşinde koşan bir varlık olarak kabul  
eder. Bu durum insanların birbirlerine doğal olarak zarar vermelerini gerekli  
kılan en önemli yönleridir.<sup>49</sup> Dolayısıyla nefsi emmâre'nin bencil ve saf çı-  
karıcı bir yapıda olması insanı salt bir biçimde kendi menfaatine göre hareket  
eden bir varlığa dönüştürebilmektedir.

### 3. İnsan Eylemlerinin Gayesel Arka Planı: Fayda, Haz ve Mutluluk

İnsan fiillerinin neye yönelik bir gaye ve amaç taşıdığı tarihsel süreçte birçok  
âlim tarafından ele alınmış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Genel ola-  
rak bütün âlimlerin insan fiillerinin bir amacı yerine getirmeye dönük oldu-  
ğunu vurguladıklarını söyleyebiliriz. Çünkü faili için hiçbir amaç taşımayan  
fiil abestir. Dolayısıyla insan fiillerinin bir amaca yönelik olduğu ortaya çık-  
maktadır. Bu amacının belirlenmesi için de ilk etapta yapılması gereken şey  
fiilin meydana gelmesinde etkin olan kuvvenin ne olduğunun tespit edilme-  
sidir. Bir üst başlıkta ele aldığımız üzere fiillerin meydana gelmesinde özel-  
likle güdülerin sebep olduğunu ve bunların etkin olduğunu ifade etmiştik.  
Yani güdü ve ihtiyaçlar, davranışların belirleyiciliği noktasında ciddi bir öne-  
me sahiptir.<sup>50</sup> Her fiilin öncesinde mutlaka, fayda elde etmeye ya da zarar-  
dan kaçınmaya yönelik bir güdü bulunur.<sup>51</sup> Fayda elde etme veya zarardan  
kaçınma noktası en iyi olanı elde etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla  
insanın her türlü eylemi haz ve mutluluk amacını gütmektedir.<sup>52</sup> Birçok âlim

48 Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 183.

49 Stanley M. Honer - Thomas C. Hunt, "Felsefe ve İnsan Doğası", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilim-  
leri Fakültesi Dergisi*, (1982), 810-811.

50 Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, 42.

51 Hüseyin Maraz, *Mu'ezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul:  
Endülüs Yayınları, 2017), 58.

52 Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 232.

de insanın nihai hedefinin mutluluk olduğu konusunda fikir beyan etmişlerdir. Meselâ Aquinas'a göre tüm insanlar için kendi mutluluğu öncelikli ve nihai amaçtır. Bu yüzden diğer tüm amaçlar sadece bu gayeye aracılık etmektedir. Nihai amacı hayata geçirmek ise birtakım edimlere sahip olmakla ilgili bir durumdur.<sup>53</sup> İhvân-ı Safâ, alemde her şey hayır, hayır ise kısaca mutluluk diye açıklanır ve mutluluğunda başka bir amaç için değil kendisinin amacı olduğunu belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Farâbî'ye baktığımızda ahlâk felsefesi olarak benimsemiş olduğu görüşünün en büyük ağırlığının mutluluk oluşturduğunu görürüz. O, insan hayatının evrendeki temel düzene uygun bir üslupta sürdürülmesi sonunda ulaşılabilecek son noktanın mutluluk olduğu düşüncesindedir.<sup>55</sup> İbn-i Sinâ da mutluluk konusunda Farâbî'yi izleyen önemli filozoflardan biridir. O eserlerinde mutluluk konusuna hayli geniş yer vermiştir.<sup>56</sup> İbn-i Miskeveyh'in ahlâk anlayışı da bütün öteki Meşşâi filozoflarınınki gibi mutluluk ahlâkıdır.<sup>57</sup> Bu noktada Gazzâli de mutluluğu temel referans olarak ele alarak bunun en yüksek hazzının Marifetullahla gerçekleşebileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla Gazzâli'nin bu anlayışından hareketle onun da nihaî amacının mutluluk olduğuna yönelik bir düşünce ortaya çıkmaktadır.<sup>58</sup> İslâm düşüncesindeki önde gelen ahlâk filozoflarından biri olan Kınalızade'ye göre de insanın davranışlarındaki amacı mutluluktur. Bu görüşlerden hareketle insan fiillerinin gayesel arka planında, insanın kendi tabiatından kaynaklanan fayda ve mutluluğun olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insana kendi mutluluğunu görmezden gelmeyi teklif etmek pek de makul değildir.<sup>59</sup>

Ahlâkın dışında herkes tarafından kabul edilebilecek tek bir ilkenin varlığından söz etmek mümkün olmasa da fayda ilkesi yahut en büyük mutluluk ilkesi, ahlâk doktrinlerini şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Bunu inkâr eden ve aksini düşünen filozofların ahlâk anlayışlarının şekillenmesinde bile, fayda ilkesinin büyük rolü olmuştur. Fayda veya en büyük mutluluk ilkesini ahlâkın temeli olarak kabul eden teori, davranışlarımızı bize verdikleri mutluluk oranında iyi, mutluluğun zıttı olarak acı verdikleri

53 Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa*, 53.

54 Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 165.

55 Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 187.

56 Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 209.

57 İbn Miskeveyh, *Tezhîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener vd. (Ankara: Büyüyen Ay, 2022), 28-32; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 242.

58 Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 78; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 227.

59 Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa*, 71.

ölçüde de kötü sayar. Mutluluktan haz yahut acının yokluğu, mutsuzluktan ise acı yahut mutluluğun yokluğu anlaşılır.<sup>60</sup>

İnsanın mutluluğa ulaşması için organizmanın hayatta kalma ve buna bağlı olarak faydalı olana yönelip zararlı olandan kaçınma eğilimi vardır. Bu faaliyetler aynı zamanda kişinin biyolojik ihtiyaçlarıyla da ilintilidir.<sup>61</sup> Dolayısıyla insanın ortaya koyduğu davranışın ilk önce kendisine yaraması gerektiğini, aksi halde onu hiçbir zaman yapmayacağını söyleyebiliriz. Sadece başkası uğruna yaptığını düşünüyor olsa da bu noktada yanılğı içerisine girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü haz ve acı insan eylemleri ve organizma davranışları için temel maya olduğu için<sup>62</sup> kişi en başta kendi ruhunu tatmin etmek ve diğer insan menfaatini ise her zaman ikinci sıraya almak zorundadır.<sup>63</sup>

İnsanın davranışlarının mutluluk gayesi ile ele alındığı göz önünde bulundurulduğunda tabiatı gereği faydacı olduğu da ortaya çıkar. Faydacılık insanın doğasının gereği olduğu için ahlâk dışı ve din dışı bir anlayış değildir. Aksine fayda ahlâkın da temel ölçütü olmaktadır. Şimdi bu bağlamda insan fiillerinin gayesel arka planının erdemlilikle olan ilişkisine temas ederek, insan tabiatı ile erdem arasında nasıl bir denge kurulabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

#### 4. Fiillerin Haz, Fayda ve Mutluluk Gayeselliği Bağlamında Erdemlilik

Genel anlamıyla erdem kavramı” Ahlâkın övdüğü, iyi olma, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk vb. niteliklerin genel adı olan fazilet” anlamına gelir. Erdem veya fazilet, Ahlâkî olarak doğru olan şeyi yapıp, yanlış olanı yapmamaktır. Erdem olarak kabul edeceğimiz davranış insanın en ufak çıkarı bile olmamasına rağmen insanın bir başkasına iyilik yapmasıdır. Erdem kavramının insan tabiatı açısından iyi anlaşılabilmesi için bu kavramın ilişkili olduğu kavramlarla olan bağlantısını ele almanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda özellikle insan tabiatı açısından erdemlilik ile fayda arasındaki ilişkiyi ortaya koymak gerekir.

#### 5. İnsan Tabiatı Açısından Erdemlilik- Fayda İlişkisi

İnsanın erdemli fiillerinin de diğer fiilleri gibi bir amacının olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar erdem konusunda özne-fiil ilişkisi bağlamında insanın ötekine karşı bir yardımı ve yararı söz konusu olsa da bilinçaltında kendi

60 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 77.

61 Demir, *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi*, 24.

62 Cengiz, *Mu’tezile’de Eylem Teorisi*, 223.

63 Twain, *İnsan Nedir?*, 18.

sine de bir yarar sağlayacağı hususu açık bir şekilde işlenmektedir. Çünkü erdemler ve belirlenen değerler, toplum ve yarar çerçevesinde kabul gören ve insanın belli duygusu olan taklit edilmeyi harekete geçiren niteliğe sahiptir. Ancak bir şeyin fayda amacıyla yapılması onun erdemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla faydaya binaen de yapılmış birçok davranışın erdemlilik kategorisinde değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü insan doğası gereği hiçbir fikri nedensiz, sebepsiz veya gayesiz yapmaz. Gaye olarak belirlenen mutluluk hedeflendiğinde bu noktada kısa veya uzun vadede fiilin bir faydaya yönelik olduğu da ortaya çıkar. İnsan eylemlerinin faydaya yönelik olmadığını iddia eden düşünürler, insan edimlerini genellikle vicdan konusunu merkeze alarak işlerler. Vicdandaki yargının şaşmazlığı doktrinini her zaman ön plana çıkararak insan vicdanının doğru ile yanlış biribirinden ayırt ettiğini genel bir kabul olarak ortaya koyarlar. Ancak vicdanımız, bizim de acı çekmeye başladığımız noktaya varıncaya kadar diğerlerinin maruz kaldığı sıkıntıları umursamaz. İstisnasız tüm durumlarda, bu bizi de rahatsız etmeye başlayana kadar, diğer kişinin acısına kayıtsız kalırız.<sup>64</sup> Sevgi, nefret, hayırseverlik, merhamet, cimrilik, cömertlik vb. birtakım kavramlar üzerinden kendini etiketleyen insan, bu şekilde kendini tatmin ve memnun etmeye çalışmıştır. Ancak insanın erdem olarak ortaya koyduğu davranışların doğası gereği fayda ve mutluluk ilkesine dayandığını söyleyebiliriz.

## 6. İnsanın Tabiatı Bağlamında Tanrısız Erdemliliğin İmkânı

Modern doğal yasa teorileri, ahlâkî ilkelerin bir otoritenin veya geleneğin kararından bağımsız bir şekilde insan doğasının bir parçası olan akılla binebileceği iddiası üzerine kuruludur. Modern doğa teorilerinin, dünyada yaşayan bütün insanların üzerinde ittifak edebileceği ahlâkî değerleri ortaya koymak gibi bir misyonu söz konusudur. Zira birbirinden oldukça farklı dinî, etnik ve sosyo-kültürel alt yapıları sahip insanların dünyada barış içinde yaşamalarının asgari şartının insanın kendisinden kaynaklı evrensel değerler temelinde mümkün olabileceği varsayılmaktadır.<sup>65</sup> Pratik aklın temel prensiplerine göre oluşturulan doğal yasa kavramı, doğal yaşamın evrensel olarak bilinebileceğine işaret eder.<sup>66</sup> Her ne kadar aklın objektif ahlâk yasalarını koyma noktasındaki etkinliğinin olduğu iddiası söz konusu olsa da aklın kendisi de arzulara uygun bir şekilde hareket eden ve arzularla birlikte insanın daha fazla fayda sağlamasını öngören pragmatist bir tabiata sahiptir.

64 Twain, *İnsan Nedir?*, 35-36.

65 Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa*, 16.

66 Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa*, 34.

İnsanın güdüleri bağlamında davranışlarının temel hedefi göz önünde bulundurulduğunda yeryüzünde varlık sahasına çıktığı andan günümüze kadar amaçsız, doyumsuz ve bencil bir yaşam sürerek kendi huzurunun ve mutluluğunun peşinde koştuğu bir gerçektir.<sup>67</sup> İnsan doğası gereği, istek ve arzuları doğrultusunda hareket edebilen, iradesine yenik düşerek hatalar yapabilen, pek çok yanlış eylemini çeşitli gerekçeler ile meşrulaştırabilen ve kendine her konuda bahaneler üretebilen bir varlıktır. Dolayısıyla doğru ve yanlış arasında sağlıklı bir ayırım yapabilmek için dini bildirimlere muhtaçtır.<sup>68</sup> Bu noktada insanın dinlere ihtiyaç duymadan, erdemli bir şekilde yaşayabileceği kurallar koyup ve toplumsal düzeni sağlayabileceğine yönelik düşünceler da akla gelebilmektedir. Ahlâkî bir sistemin Allah inancı olmadan işlenmesi pratikte elbette mümkündür. Fakat önemli özelliklerden biri bağlayıcılık olan ve insanların şahsi çıkarlarından gerektiğinde fedakârlık yapmalarını gerektiren ahlâkî sistemlerin, Allah inancı olmadan rasyonel bir temelinin olamayacağını söyleyebiliriz. Yani ahlâkî eylemi gerçekleştirirken, bu eylemi gerçekleştirmek gerektiğinde şahsi çıkardan vazgeçebilmenin akılcı bir temelinin olmasıdır.<sup>69</sup>

Dinlere dayanmayan bir ahlâkî ilkeler belirleme çabası içerisine girdiğimizde, insanlar neyin doğru, neyin yanlış olduğunu, neyin ahlâkî neyin gayri ahlâkî olduğunu nasıl anlayacaktır? Ve nasıl belirleyecektir? Özellikle paleontoloji ve etnografyanın gelişimi bize dünyada her konuda çok farklı hatta zıt ahlâkî kuralların olduğunu göstermiştir. Allah'ı reddeden bir insan ya da toplum hangi kavmin değerlerini doğru kabul edecektir. Hitler'i düşündüğümüzde o yaşlıları, özürülülere, Yahudileri ve çingeneleri gaz odalarında öldürürken topluma hizmet ettiğini dolayısıyla ahlâklı bir eylem gerçekleştirdiğini düşünüyordu. Dolayısıyla bu anlayışta tek bir ahlâktan söz etmek mümkün olmadığı gibi zıt ahlâkî kuralların olduğu dünyamızda erdemli ahlâk anlayışını ortaya koyacak bir üst mekanizmaya ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz.<sup>70</sup> Çünkü bir eylem veya davranış hiçbir kritere dayanmadan iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Örneğin Allah'a ve dine inanmayan biri tecavüzün kötü bir davranış olduğunu neye dayanarak iddia edebilir? Şayet evren ve yaşam tesadüfler sonucu ortaya çıkmış ise hem biz insanlar hem de evrendeki her şey amaçsız atomların rastgele bir araya gelmelerinden meydana gelmiş ise değerlerden bahsedebilir miyiz? Ya da neden bir eylem iyi

67 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıldan Din Ahlâk İlişkisi*, 57.

68 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıldan Din Ahlâk İlişkisi*, 97.

69 Caner Taslaman, *Ahlâk Felsefe ve Allah* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017), 64.

70 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıldan Din Ahlâk İlişkisi*, 46.

veya kötü kavramlarıyla tanımlansın? Buradaki dikkat çekmeye çalışılan şey iyi ya da kötü bir eylemin yapılıp yapılmaması değil, Tanrı gibi üst bir mekanizma olmadan iyi ve kötü kavramlarının tanımlanamayacağıdır. Örneğin biri Allah yok ama ben iyi işler yapıyorum diyemez. Çünkü Allah yoksa iyi bir şey de yoktur. İyi bir sıfat olmakla birlikte eyleme atfedilen bir isimdir. Doğal olarak bir eylem kime göre iyi? kime göre kötü? diye sormamız icap eder. Allah'ın denklem dışında tutulduğu bir dünyevi sistemde ancak sübjektif iyi ve sübjektif kötüden söz edebiliriz. Yani bize veya bir grup insana göre iyi ve kötüden söz etmek mümkün olacağından Tanrısız objektif bir erdemlilik anlayışının ortaya konması da zor görünmektedir.<sup>71</sup>

Faydacı doğası gereği ahlâk anlayışında pek çok insanın kendi faydasına olan bir şeyle kendi dışındakilerin faydasına olabilecek bir şey arasında kaldığında, kendi menfaatini öne çıkarmaması için geçerli rasyonel bir temel oluşturamamaktadır.<sup>72</sup> İyi olmak için iyilik yapılması erdemli bir davranış olarak kabul edilebilir. Ancak insana fedakârlık yapabilme ve gerektiğinde kendi aleyhine dahi olsa hakkı ve adaleti sağlayabilme istencini din dışında yeterince motive edilebilmek pek mümkün gözükmemektedir.<sup>73</sup>

Özellikle erdemliliğin sadece bir fiil üzerinden oluşturulan bir kriter olduğunu söyleyemeyiz. Erdemlilik insanın kişilik olarak bir fiili sürekli bir hale getirmesi ile alakalıdır. Dolayısıyla belli bir amaç veya üst bir mekanizma olmadan ahlâkî bir eylemi insanlar yapabilir. Fakat bunun devamlılığı ancak Tanrıyla ilişki kurulduğunda kişilik ve karakter haline gelme potansiyeline sahiptir.

## 7. Erdemlilik-Ahlâk-Kural İlişkisi

Birçok anlayışa göre herhangi bir dine mensup olmadan da ahlâklı olunabileceğine yönelik iddialar söz konusudur. Burada kanaatimizce en önemli problemlerden bir tanesinin Tanrı'yla ilişki bağlamında kurgulandığında ahlâklı olmak ile insanların hak ve hukuk çerçevesinde kurallar içerisinde bütüncül bir şekilde toplumda yaşayabilmeleri arasındaki farklılığın ortaya konulamamasıdır. Bu bağlamda ateistlerin Tanrısız bir şekilde ahlâklı olabileceği iddiası da ele alınması gereken bir husustur. Çünkü ilk etapta burada erdemlilik ile toplumda kurallı bir şekilde yaşamının karıştırılmaması gerekir. Karşılıklı menfaat üzerine kurgulanmış kurallarla hareket eden bi-

71 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*, 63.

72 Emre Dorman, *Din Neden Gereklidir?* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015), 89.

73 Dorman, *Din Neden Gereklidir?*, 89.

reylerin ahlâklı oldukları iddiası belki bir bağlamda temellendirilebilse de erdemli olduklarını iddia etmek mümkün değildir. Çünkü erdem ahlâkın ötesinde bireyin bir bakıma kural ve hukuka bağlı olmadan gerçekleştirmek zorunda olduğu veya gerçekleştirdiği eylemlerin tamamını ifade eder. Şayet bir insan kuralları yerine getirip ve karşılıklı hak, hukuka saygı duyuyorsa bunun erdemli olduğunu iddia etmek pek de mümkün değildir. Erdemlilik bütün insanlara ve ötekiye karşı oluşturulan, toplumsal kurallar üzerinde ki yansımaları olarak iyiliğin genel adı olarak ele alınmalıdır.

Birçok ateistin de ahlâklı davranırken farkında olmasa da doğaları gereği çeşitli faydalar beklediğini görebiliriz. Kendini iyi hissetmek, insanların takdirini kazanma gibi motive edici faktörlerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamak gerekir. Bunun yanında pek çok ateistin toplumun kınamasından ya da kanunların dışında hareket ettiğinde yargılanarak ceza almaktan korktuğu için ahlâklı davrandığı iddia edilebilir.<sup>74</sup> Her ne kadar ateistlerin ahlâklı olamayacağına yönelik iddialar kabul edilmese de insanın doğası gereği bir otorite ve mekanizma olmadan ahlâklı olamayacağına dair söylem tamamen bilimsel bir temele dayalı olarak insanın doğasına dayanmaktadır.

## Sonuç

İnsan çok yönlü bir varlık olup, onu bütün bu yönleriyle ele almamız gerekir. Aksi taktirde onu tanımlamamız ve tam olarak anlayabilmemiz mümkün olmayacaktır. Çünkü insanın ortaya koymuş olduğu davranışların ve verdiği tepkilerin temelini ve arka planını ancak bu şekilde anlayabiliriz. Tarihsel süreç içerisinde teolojik paradigmlar kendi içlerinde bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduktan sonra insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya çalışmışlardır. Tanrı merkezli bu ilişki de insanın bütünsel yönünü ele aldıkları için Tanrı-insan ilişkisini de pek rasyonel kuramamışlardır. İçerisinde çelişkiler barındırmayacak rasyonel bir teolojik paradigmanın inşası, insanı ve onu oluşturan tabiatını iyi anlamaktan geçmektedir.

İnsan tabiatının temelini güdüler oluşturmaktadır. İnsan, doğuştan getirdiği bu güdülerin yönlendirmesi ile tepkiler ve davranışlar ortaya koymaktadır. İnsanın tabiatının haz ve zevk odaklı hedonist bir yapıda olmasını sağlayan güdüler, onun davranışlarının kendi fayda ve mutluluğuna dayanmasını ortaya çıkarmıştır. Öyle ki klasik İslâm düşüncesinde ve dini naslarda da güdülerin insan davranışlarını oluşturmada ve şekillendirmedeki rolüne

74 Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*, 159.



virgü yapılmış ve bu konu nefis kavramıyla ifade edilmiştir. Nefs-i emmâre olarak isimlendirilen güdüler, dini metinlerde bir realite olarak gösterilmiş ve insanın bu realiteyi nasıl hayata geçireceği yönünde dini metinler, kendini bir otoriter kaynak olarak ön plana çıkarmışlardır. Çünkü sınırı ve sonu olmayan insan tabiatının dizginlenmesi gerektiği fikri bu noktada büyük bir önem taşımaktadır. Tanrı olmadan insanların tabiatını dizginleyemeyeceği ve başkalarını rahatsız eden, başkalarına acı veren davranışlar ortaya koyacağı aşikardır. Her ne kadar toplumun ortaya koymuş olduğu objektivist ahlâk anlayışının insan tabiatını dizginlemeye çalışacağı ve bu bağlamda ateistlerin de erdemli bir yaşam sürebileceği söylenilse de insan tabiatının salt kendi fayda ve mutluluğunu isteyen yönü, sübjektif iyi ve kötü eylem anlayışına kapı araladığından, bunun tam olarak başarıya ulaşacağını söylemek pek makul görünmemektedir.

Erdemli bir yaşamın nasıl olacağı konusu, erdemlin mahiyetinin nasıl anlaşılmasıyla doğru orantılıdır. Erdemli davranış; özgür bir şekilde insan iradesiyle ortaya konan, insanın kendisinin ve diğerlerinin faydası ve mutluluğunu amaçlayan ve süreklilik arz eden bir yapıda olan fiili temsil eder. İnsanlar kendi tabiatı çerçevesinde sadece kendi mutluluğunu isteyerek hareket eden varlıklar olduklarından dolayı ortaya koymuş oldukları davranışlar da kendilerine göre iyi veya kendilerine göre kötü olacaktır. Dolayısıyla insanların ortak olarak uyabilecekleri objektif bir ahlâk anlayışı da ortaya konulamayacağından, bu durum insanların ona göre erdemli bir yaşam sürebileceği üst bir mekanizmaya ihtiyaç duyduklarını ortaya koymaktadır. Bu üst mekanizma olmadan insanın erdemli bir yaşam sürmesi pek mümkün görünmemektedir. İnsanların izafi olan iyi ve kötü anlayışlarını izafilikten çıkararak neyin iyi, neyin kötü olduğunu gösterecek olan üst mekanizmanın Tanrı olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın belki de en büyük önemi; "Tanrı var mıdır?" Sorusuna odaklanan bir teolojik paradigma yerine, "Tanrıya neden ihtiyacımız var?" sorusuna odaklanan bir teolojik paradigmayı esas almasıdır. Çünkü Tanrı insan tabiatının yapılmasına izin vermediği erdemli kişiliği oluşturmada, insan tabiatını frenleyerek rol oynayan bir mekanizmaya sahip olduğundan, bu Tanrı'nın bize değil, bizim Tanrı'ya ihtiyaç duyduğumuzu gösterir niteliktedir. Dolayısıyla insan tabiatı bağlamında tüm yönleriyle ele aldığımızda Tanrısız bir erdemliliğin pek mümkün görünmediğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu noktada Tanrı'ya neden ihtiyaç duyduğumuz sorusu cevap bulduğundan, Tanrı

fikrinin de rasyonelliğinin kavranacağı kanaatindeyiz. Klasik dönemden beri gelen, insanı değil de Tanrı'yı merkeze alan teolojik paradigmalardan, insanı da merkeze alacak şekilde revize edilmemesi durumunda, ateist meydan okumalar karşısında tutunmasının da pek mümkün görünmediğini söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Aktaş**, Hamza. *Kur'ân'a Göre Nefis Eğitimi*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi, 2013.
- Burger**, Jerry M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Ergova Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2006.
- Carrel**, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Zeynepgül Atsız. İstanbul: The Kitap, 2019.
- Cengiz**, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği*. ed. Enes Durmaz. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cüceloğlu**, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Çağrı**, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Çakmak**, Mustafa. *Ahlâk Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019.
- Demir**, Osman. *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dorman**, Emre. *Din Neden Gereklidir?* İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.
- Dorman**, Emre. *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2019.
- Düzgün**, Şaban Ali. "Özgürlüğü ve Değerlere Kaynakları Bağlamında İnsan Tasavvurumuz". *İnsanı Yeniden Düşünmek*. ed. Lütfi Sunar - Latif Karagöz. Ankara: İlem, 2019.
- Honer**, Stanley M. - Hunt, Thomas C. "Felsefe ve İnsan Doğası". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 001-019. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000784](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000784)
- Hökelekli**, Hayati. "Şahsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Miskeveyh**. *Tezhîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdülkadir Şener vd. Ankara: Büyüyen Ay, 2022.
- İnanç**, Banu Yazgan - **Yerlikaya**, Esec Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: PE-GEM Yayınları, 2016.
- Kılıç**, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. baskı., 2012.
- Kınalızâde**, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kula**, Sedat. "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki". *Bartın İ.İ.B.F Dergisi* 6/2 (2015).

- Maraz**, Hüseyin. *Mu'ezile'de Mükafât ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Maslow**, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Maslow**, Abraham. *Motivation and Personality*. New York, 1970.
- Morgan**, Clifford T. vd. *Psikolojiye Giriş*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 19. baskı., 2010.
- Necati**, Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Onaran**, Oğuz. *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları*. Ankara: Sevinç Matbaası, ts.
- Smith**, Edward E. vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Öznül Öncül - Deniz Ferhatoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2016.
- Tarhan**, Nevzat. *İnanç Psikolojisi ve Bilim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Taslaman**, Caner. *Ahlâk Felsefe ve Allah*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 4. baskı., 2017.
- Twain**, Mark. *İnsan Nedir?* çev. Esra Damla İpekçi. İstanbul: dedalus, 2019.
- Uludağ**, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

# Erdemliliğin Kaynağının Pratik Akıldan Genlere Evrimi

Hasan TANRIVERDİ\*

## Giriş

İlkçağ filozoflarından itibaren erdemlin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap aranmaktadır. Bu soruya haz, duygu, vahiy ve akıl gibi cevaplar verilmiştir. Örneğin insan iradesini hazza endeksleyen Aristippos ve Epiküros, haz verici eylemleri iyi, acı verenleriyse kötü olarak nitelendirmişlerdir.<sup>1</sup> Erdemin akla uygun olanla özdeşleştirilmesini eleştiren David Hume, ahlakın aklın değil de, duygunun eseri olduğu fikrindedir. Ona göre aklın, ahlâki değer yargılarının inşasındaki rolü, ancak tali olabilir.<sup>2</sup> Bergson ise ahlakın kaynağını sezgiye dayandırmıştır. Özgür eylemlerin, evrensel ahlaki değerlerin ve hayatın yaratıcı gücünün temelinde sezginin olduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup> Erdemin kaynağını vahye dayandıranlarsa iyilikle kötülüğün vahiyle belirlendiğini ileri sürmüşlerdir. Onların iddiası akıl, bir şeyin iyilik veya kötülüğünü, vahiy ya da şeriat olmadan, kendi başına belirleyemez.<sup>4</sup> Erdemli olanla olmayanı belirleyen etken, ilahi iradedir.

Erdemliliğin kaynağını akla dayandıran düşünürlerse iyiyle kötüyü, aklın kendine başına belirleyebileceği kanaatindedirler. Bu manada akla uygun davranış iyiye, akla uygun düşmeyen davranış kötüdür. Bu görüşün gerek İs-

\* Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasantan5228@gmail.com.tr.

- 1 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 100.
- 2 Ferhat Özdemir, "David Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020) 456.
- 3 Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, trc. M. Mukadder Yakupoğlu, (Ankara: Doğubatu Yay. 2017), 200-205.
- 4 Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2003), 90 vd.

lam dünyasında, gerekse Batı dünyasında önemli savunucuları bulunmaktadır. 1859 yılında Darwin'in "*Türlerin Kökeni*" adlı eserinde biyolojik türlerin ortaya çıkışını ve onların davranışlarını evrim teorisi ile açıklaması üzerine ateist düşüncüler, erdemlin kaynağını bu teori ekseninde açıklamaya başlamışlardır. Günümüzde Biyoloji, Anatomi, Genetik bilimindeki gelişmelere bağlı olarak, zihinsel ve ruhsal faaliyetleri, genlerle açıklamaya çalışmaktadırlar. Ahlaki erdemlere ve Tanrı inancına, genetik yapımız içerisinde temel bulma amacındadırlar.

Ahlaki erdemlerin kaynağının evrimle veya genlerimizdeki kodlamayla açıklanmasının dayanağı nedir? Bu görüş ne gibi felsefî ve teolojik problemlere yol açmaktadır? Eğer fiziksel ve davranışsal fenotipler genler tarafından belirleniyorsa burada insan iradesinden, dolayısıyla da erdemlilikten söz etmek mümkün müdür? Merhamet ve özgecilik gibi erdemli fiiller bize hayvanlardan mı miras kalmıştır yoksa bunların arkasında ilahî menşeli olan akıl mı bulunmaktadır? Tebliğimizde bu sorulara cevap aranacaktır.

### 1. Erdemin Kaynağı Olarak Akıl

Ahlak ve erdemliliğin kaynağını akla dayandıran filozofların başında gelen Aristoteles, insanın nihai gayesini, ahlâkî erdem ve önermeleri, akıl sahibi olmamızla açıklamıştır. O'nun düşüncesinde her varlıktan beklenen, tabiatına uygun davranmasıdır. İnsan, tabiatı gereği akıl sahibi olduğundan, aklına uygun davrandığı takdirde tabiatına da uygun davranmış olur.<sup>5</sup> Mutluluğu nihai gaye olarak belirleyen akıl, "*insanı insan yapan nitelik olarak*" ahlâkî hayatın temelinde bulunmaktadır.<sup>6</sup> Onun bu fikirleri, kendisinden sonraki birçok filozof üzerinde etkili olmuştur.

İslam dünyasında kelamcılarla filozoflar insanı diğer canlılardan ayıran, ona özel statü kazandıran yetinin akıl olduğu konusunda hem fikirdirler. Akıl, "*varlığın hakikatini kavrayan basit cevher*" olup tümel, tür, cins ve önsel bilgi gibi duyulara konu olmayan varlık alanının bilgisini vermektedir. Düşünce, ilim ve sanat onunla elde edildiği gibi dünyalık işlerle ilgili iyi ve kötü hükmü onunla verilmekte, neyin erdemli olup olmadığı kararlaştırılmaktadır. Tüm bunlar, aklî bir temele dayandığında anlam ifade ederler.<sup>7</sup> Aklın insanın

5 Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri: İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*, trc. Macit Gökberk, (İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1943), 173.

6 Hümeyra Özturan, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi*, (Doktora Tezi), (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 11.

7 Fârâbî, *Kitâbu Ârâu Ehli'l-Medînetil'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ*, nşr., Albert N. Nader, (Beyrut: Dârul-Meşrik, 1986), 82-83; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, tahk., Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017), 86-88; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi* 8, trc. Yunus Vehbi Yavuz ve Yusuf Şevki Yavuz, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yay., 2018), 100; Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 1994), 54; Mahmut Kaya, "Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 45.

özünü teşkil ettiği düşüncesinden hareketle insanî nefis, “*nefs-i nâtika*” olarak tanımlanmıştır.<sup>8</sup> Akıl, beden fonksiyonlarından biri ya da diğer organ ve unsurları gibi bir uzvu değildir. Madde ve maddeyle ilintili şeylerden farklı olarak eni, boyu ve derinliği bulunmayan, bedenden bağımsız bir tözdür.<sup>9</sup> Akıl, fenomenal varlık alanı içerisinde sadece insanın sahip olduğu Tanrısal bir özdür. Bu nedenle akıl, Tanrı’nın varlık ve birliğini, bir eylemin iyi ya da kötü olduğunu, başka bir kaynaktan destek almaksızın, kendi başına bilebilir.

Mâtürîdî’ye göre, akıl sahibi olmamız, vahye muhatap oluşumuzu öncelemektedir. Vahyi anlamamıza zemin teşkil edecek şekilde, doğuştan verilmiştir. Akılla vahyin kaynağı bir olduğundan, birbirini reddetmekten ziyade destekler ve tamamlarlar.<sup>10</sup> Meşşâî filozoflara göre ise tüm mevcudat, Tanrı’nın zatını bilmesi sonucu sudur etmiştir. Tanrı’dan ilk olarak ‘İlk Akıl’, ondan ikinci bir akıl, ondan da üçüncü bir akıl taşmış ve taşma eylemi, her mertebedeki akıldan diğer bir aklın taşması şeklinde Faal Akıl’a kadar sürmüştür.<sup>11</sup> İnsanî ruhun cevheri, güneş ışınlarının güneşten taşması gibi, Faal Akıl’dan taşmıştır.<sup>12</sup> Tûsî de insanın yaratılmışların en şerefli ve üstünü olmasını, bilgi ve güzellik algısına sahip olmasına bağlamıştır. Ona göre, bu durum insanın ilâhî ve soyut bir cevhere sahip olduğuna delalet etmektedir.<sup>13</sup> İnsanî ruhun, beden belli bir olgunluk düzeyine erişmesiyle Faal Akıl’dan taşıdığı, hem Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi filozoflar, hem de Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelimacılar tarafından dile getirilmiştir.<sup>14</sup>

Aklın ilahî menşeli olduğunu, dolayısıyla böyle bir anlam ve misyonu olduğunu savunan Batılı düşünürler de vardır. Herakleitos’a kadar geri götürülen logos öğretisine göre, beden ve ruhtan müteşekkil olan insanda Tanrısal logostan bir unsur bulunmaktadır. Hakikatin bilgisinin elde edildiği akıl, Logos’un, Tanrısal aklın bir parçasıdır.<sup>15</sup> O, Tanrı’nın yaratıcı kelamı, meleği, en yüksek rahip, âlemin idarecisi, Tanrı’nın oğlu ve yarattığı ilk eseridir.<sup>16</sup> İsa’da kendini göstermiş olan Logos, tüm insanlarda tohum

8 Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 152.

9 Kindî, *Felsefî Risaleler*, 131-132.

10 Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2015), 38-45.

11 Fârâbî, *Kitâbu’s-siyâseti’l-medeniyye el-mulakkab bi mebdâii’l mevucûdât*, (Beyrut-Lübnan: el-Matbaatu’l Kâtulikiyye, 1964), 34.

12 Kindî, *Felsefî Risaleler*, 131.

13 Nasruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 251.

14 Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 32: 530.

15 Herakleitos, *Fragmanlar*, trc. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005), 50, 115.

16 İsmail Taşpınar, “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 115 vd.

halinde bulunduğundan, insan iyi ile kötüyü ayırt edebilir; çoktanrıçı pagan bile doğruyu bulabilir.<sup>17</sup> Bu mantalitede olan Thomas Aquinas, erdemin ölçü ve menşeinin, Tanrısal özden ayrı düşünülemeyen salt akıl olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> Kant da ahlaki yasalar koyan akılı, Tanrı'nın sesi olarak nitelendirmiştir.<sup>19</sup> Aklın hakikatleriyle vahiyle bildirilenler arasında çelişki olmayacağı düşüncesinin ardında kabul bulunmaktadır. Akıl bizi yaratıcının varlığının bilgisine götürdüğü gibi erdemli fiiller de akla uygunlukla doğru orantılıdır.

Akla böyle bir anlam yükleyen düşünürler insanî nefsi ve akılı tanımlarken, daha çok epistemolojik yönüne vurgu yapmışlardır. Bunun ahlaki açıdan önemi, insanî nefsin tabiatı ve âlemdeki konumu doğru belirlendiğinde, eğilim ve yeteneklerinin bilincine varılacağı, bu bilinç düzeyine yükselen insanın davranışlarına bu doğrultuda yön vereceğidir.<sup>20</sup> Aklın insanın kendi ve âleminin varlığıyla ilgili hakikatleri kavramasının yanında, pratik hayatla ilgili kuralların tespitinde de önemli rolü bulunmaktadır. O halde aklın biri salt düşünme, yani eşya ilgili hakikatlerin kavranması, diğeri bu bilgilerin pratiğe aktarılması olmak üzere iki önemli fonksiyonu bulunmaktadır.

Bunların ilkinde teorik akıl denilmekte olup entelektüel yetkinlikle ilgilidir; tümel kavram ve ilimlerin elde edildiği kuvvedir. Tikel konularla ilgili zorunlu, mümkün ve imkânsızın bilgisi onunla kavrandığı gibi maddeden soyut küllilerin izlenimlerine de onunla erişilmektedir. İkincisi ise pratik faaliyetlerin, moral değerlerin bilgisinin öğrenildiği, sanat ve mesleklerin icra edildiği pratik akıldır. Bu aklın ürünü olan kavram, erdem ve sanatlar, insanın biyolojik, bireysel ve sosyal hayatının sağlıklı ve rahat şekilde devamının sağlanmasına yardımcı olur. Yine iyi-kötü, çirkin-güzel ayırt edilerek hangi fiilin yapılp yapılmayacağına karar verilir.<sup>21</sup> İnsanı ahlaki bir özne kılan, aklın bu yönüdür. Kendisini eylemleriyle gerçekleştiren insan, hangi ilkelere göre hareket edeceğini pratik akıldan öğrenmektedir. Meşşâî felsefede gerek teorik aklın, gerekse pratik aklın yetkinliğe kavuşması, Faal Aklın etkisiyle olmaktadır. Harici bir otorite olmadan aklın kendi başına objektif ve evren-

17 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 126.

18 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, trc. Mutlalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001), 262.

19 Ayrıntılı bilgi için bk. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc. İoanna Kuçuradi vd., (Ankara: TFK Yay., 1999).

20 Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği", *UÜİF Dergisi* 13/2, (2004), 147.

21 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, nşr., Ahmed Fuad el-Ehvânî, (Kahire: y.y., 1950), 69-71.

sel bilgilere ulaşması mümkün değildir.

İnsanın ahlakî özne oluşunu pratik akılla ilişkilendiren Kant, insanda duyulur kuvvelere benzemeyen bir yetiden bahsetmiştir. Bu yeti, nasıl yaşamamız gerektiğiyle ilgili kurallar koyan, salt düşüncedir; o da 'pratik akıl'dır.<sup>22</sup> O halde insanda var olanlar hakkında bilgi veren teorik aklın yanında, bir de olması gerekenin bilgisini veren pratik akıl vardır. Bu akıl bizi, teorik aklın hüküm verme zorunluluğu altında bırakmadığı metafiziksel ve ahlaki konularda hüküm verme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca davranışlarımıza "ödev" denen kurallar koymaktadır; bu kurallar (olmuş, olan ve olacağı yönelik tabiat kurallarının aksine), olması gerekene yöneliktir.<sup>24</sup> Bunlar "ne pahasına olursa olsun doğruyu söyle" şeklinde, koşul içermeyen, mutlak emirlerdir. Ancak bu tür emirler, zorunlu ve genel geçer olabilir. Bu bağlamda kategorik emrin ilk ilkesi, "genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maxime göre hareket et"<sup>25</sup> tir. Yani erdemli fiillerin ilkesi, sadece bireyin kendisi için değil herkes için geçerli olmalıdır.

Aslında tabiatı zaman ve mekân formları içerisinde, belli kurallar altında teorik olarak kavrayan akılla, pratik alanda 'yapmalısın' yargısını koyan, kendisine ahlak kanunları koyarak insan iradesini bağımsız kılan akıl, bir ve aynıdır. Bunlar kanunları itibarıyla ayrılmakla birlikte, insanda uyum içinde birleşmişlerdir.<sup>26</sup> Teorik akıl, astronomi, fizik, matematik, tıp gibi bilim dallarıyla ilgili bilgilerin temininde, pratik akıl ise moral ve estetikle ilgili yargıların tespitinde öne çıkmaktadır. Pratik akıl aynı zamanda bilginin eyleme dönüşmesinde de etkindir. Hem olgusal alanla, hem de değerler alanıyla ilgili objektif bilgilere ulaşmak akıl sayesinde mümkün olmaktadır. Bu bilginin objektifliğinin garantörü, akıl orijini itibarıyla Tanrı kaynaklı olduğundan, Tanrı olmaktadır.

Pratik akıl, eksiklik ve aşırılık içermeyen orta yollu davranışların yapılmasını önermektedir. Erdemli olmanın yolu ölçülü olmaktan, orta yolu takip etmekten geçmektedir. Aklın, düşünme kuvvesinin erdemi bilgelik, öfkenin yiğitlik, hazzın ise iffettir. Yiğitlik, korkaklıkla körü körüne atılganlık; cömertlik, cimrilikle savurganlık; iffet, aşırı hazcılıkla duyarsızlık; adalet uysallıkla zalimlik, kanaatkarlık ise aç gözlülükle sefalet arasındaki orta yoldur. Bu erdemlerin

22 Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlak Öğretileri-2*, (İstanbul: İÜEF Yay., 1968), 55

23 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 147.

24 Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yay., 1997), 123.

25 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 21-23.

26 Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, trc. Takiyettin Mengüşoğlu, (İstanbul: İÜEF Yay., 1967), 65.



zıttı olan hasetlik, kin, intikam, müstehcenlik, kötü söz söyleme, gıybet, söz taşıma, yalan konuşma, hoşgörüsüzlük, sır tutmama ise reziletleri oluşturmaktadır. Bilgeliğin karşıtı olan cehalet, zekiliğin karşıtı budalalık, temkinli olmanın karşıtı acizlik, sadakatsizlik, hainlik, acımasızlık, arsızlık, sıradanlık, sözünden dönmek, aldırılmazlık, hakkı olmadığı şeyle övünme, kibir ve zulüm de sakınılması gereken reziletlerdendir.<sup>27</sup> Erdemli olup olmama, insanın davranışlarına nefsinin kuvvelerinden hangisinin yön verdiğiyle ilgilidir.

Bitkisel ve hayvanî nefsin yetkinliklerini de taşıyan insani nefsin his, düşünce ve davranışlarını yönlendiren akıl, öfke ve haz olmak üzere üç kuvve bulunmaktadır. Öfke ve haz, olur olmaz şeylere meylederek insanı reziletlere yönlendirir. Bu noktada devreye, kontrol mekanizması olarak akıl girer. Bunların insan onuruna ve evrensel değerlere uygun olmadığı ikazını yaparak, insanın yanlışla düşmesine mâni olur. Akıl, adeta bir süvarinin atını dizginlemesi gibi, şehvet ve öfke kuvvelerini kontrolünde tutmaya çalışır. Bu yüzden Kindî, hazzı domuza, öfkeyi köpeğe, akıl yetisini meleğe benzeten Eflatun'dan övgüyle söz etmiştir.<sup>28</sup> İnsanî ruhun haz ve öfke kuvvelerin etkisi altında kalması erdemli olmayan davranışların, aklın etkisi altında kalması ise erdemli davranışların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Teist düşünürlerin erdemliliğin kaynağını dine, dolayısıyla Tanrı'ya dayandıran açıklamalarının karşısında dindışı temele dayandıran yaklaşımlar bulunmaktadır. Kant'ın ahlakın kaynağını din dışı temele dayandırarak açıkladığını iddia edenler olsa da,<sup>29</sup> onun ahlakın kaynağını pratik akla dayandırdığını görmekteyiz. Batı felsefe geleneğindeki logos öğretisi dikkate alındığında, aklın Tanrısal bir unsur olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kant ahlakın kaynağını, akıl ilahi kaynaklı olduğundan, Tanrı'ya dayandırmış olmaktadır. Evrimci etikteyse ahlaka doğal seleksiyon, biyolojik yapı, bencil gen gibi maddi bir temel bulunmaya çalışılmaktadır.

## 2. Evrim Teorisi ve Erdemin Kaynağı

Darwin'in "*Türlerin Kökeni*" adlı eserinin yayımlanmasıyla natüralist-ateist düşünürler, sosyal alanda ilerlemenin ilkesi olarak, hayatta kalma mücadelesi ile çevreye uyumu kabul etmişlerdir. Onlara göre, gerek organik ve

27 Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın "Risâle Fî 'İlmi'l-Ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *DEÜİF Dergisi* 53 (2016), 49.

28 Kindî, *Felsefî Risaleler*, 131.

29 Mücella Can, "Felsefî ve Dini Dayanakları Bakımından Kant'ta Ahlakın Kaynağı Sorunu, *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020), 91.

inorganik, gerekse sosyal ve ahlaki hayatta etkin olan faktör evrim olup, ahlâk insanın biyolojik evrimiyle aynı süreç içerisinde oluşup gelişmiştir.<sup>30</sup> Bu manada evrimci etik, ahlâkî davranış, düşünce ve ilkelerin kaynağını evrimsel biyolojinin verileriyle açıklayan veya biyolojik yapımıza indirgemeye çalışan teorilerdir.<sup>31</sup> İnsanın ahlaki karakter ve davranışları, türsel değil de, geçirdiği evrimin boyutları itibariyle niceliksel olarak farklılık gösterdiği hayvanla olan akrabalığına uygun düşecek şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır.<sup>32</sup> Böylece insanın akıl gibi basit bir cevhere sahip olmasından kaynaklanan hayvanla arasındaki mahiyet farkı, derece farkına indirgenmektedir.

Evrimci etikte ahlaki iyinin temelinde biyolojik iyi/fayda bulunmaktadır. Evrim sürecinde bireyin biyolojik gelişimine katkı sağlayan, hayata kalmasına yardımcı olan şeyler iyi kabul edilmektedir. Sürekli tekrarlanması neticesinde faydalı olduğu tecrübe edilen davranışlar, kalıtım yoluyla ahlaki içgüdüleri oluşturmuştur. İnsanların ahlaki erdemlerini düzenleyen güdülerin aynısına, çok gelişmiş olmamakla birlikte, hayvanların da sahip olduğu ileri sürülmüştür.<sup>33</sup> Erdemli davranışlar, başkalarına karşı samimi ve kişisel kazanç elde etme amacı gütmeyen, kendi üreme uygunluğu yerine grubunun üreme uygunluğunu geliştirmeye yönelik davranışlardır.<sup>34</sup> Bu tür davranışlar insanla sınırlı değildir; ortak hareket etmelerinin sonucu olarak, örneğin karınca ve arılar, tek başına yaşayan canlılar için tatbiki mümkün olmayan ekolojik stratejilerden faydalanırlar. Arılar, çiçek nektarlarını bularak birbirlerini en iyi beslenme alanlarına yönlendirirken, karıncalar bir kavanoz reçeli birkaç dakika içerisinde bitirebilecek sayıya ulaşabilirler. Yine mercanlarda, karıncalar gibi ortak hareket ederler.<sup>35</sup>

Ayrıca genç hayvanlar, yaşlı olanlara oranla daha kolay avlanılabilirler. Yaşlı hayvanları aynı yerde, aynı tuzağa düşürmek zordur; onlar tedbirli olmayı öğrenmişlerdir. Bu tedbirde soya çekim yahut içgüdü'nün yanında, bireysel tecrübenin de rolü bulunmaktadır.<sup>36</sup> Bencil ve geçimsiz canlılar, birlik olamadıklarından ilerleme kaydedemezler. Birbirini savunmaya hazır, gözü

30 Tuğba Torun, *Evrimci Ahlâk Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) 78-79.

31 Michael Ruse, "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century: Julian Sorell Huxley and George Gaylord Simpson", *Biology And The Foundation Of Ethics*, ed. Jane Maienschein and Michael Ruse, (New York: Cambridge University Press, 1999), 198.

32 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 209-210.

33 Torun, *Evrimci Ahlâk Felsefesi*, 52-53.

34 Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, (Cambridge: MIT Press, Cambridge 2006), 13-14.

35 Matt Ridley, *Erdemin Kökenleri*, trc. Erhun Yücesoy, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011), 21.

36 Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, trc. Öner Ünalın, (Ankara: Onur Yay., 1975), 115-116.

pek ve birbirine bağlı üyeleri olan kabilelerse ilerler ve bir araya gelemeyenleri yok ederler. Bu nitelikleri bakımdan daha üstün olan başka bir kabile de onları ortadan kaldırır.<sup>37</sup> Böylelikle özgecilik, sempati, şefkat vb. duyguların dâhil olduğu sosyal güdüler, canlıların tabiatına yerleşmiştir. Hayvanlarda da bulunan bu güdülerin insan tabiatına yerleşmesi, hayvanlardan itibaren nesilden nesile kalıtım yoluyla olmuştur.<sup>38</sup> Ancak diğer canlılardaki bu tür içgüdüsel davranışlar örnek göstererek, insanda gözlemlenen ahlaki erdemlerin ortak atadan tevarüs ettiğini söylemek, onların kaynağı hakkında yeterli temel sağlamaktan uzak gözükmektedir.

Öncelikle bilinçten uzak, içgüdüsel olan bir davranışın ahlakiliğinden söz edilemez. Eğer irade, bilerek ve isteyerek yapma varsa ahlaktan söz edilebilir. Örneğin bir köpeğin sahibine karşı olan sevgi ve itaat hislerini, iradî olmaktan ve bilinçten uzak olduğunu, bizzat Darwin söylemektedir.<sup>39</sup> O halde sosyal içgüdülerin ürünü olan yardımlaşma ve sempati duygusu, hayvanların ahlak sahibi olduğu anlamına gelmez. İkinci olarak hayvanlardaki yardım, sadakat gibi davranışlar, ahlaklılıkla nitelendirilemeyecek kadar sınırlıdır. Onların bu tür davranışları, tabiatlarıyla ilgilidir. Yani hayvanlarda görülen koruma ve yardım davranışları, koşullanmanın veya şartlanmışlığın ürünüdür.<sup>40</sup> Bu tür eleştirilerden dolayı 20. yy. geldiğinde ateist evrimciler, bu düşüncelerinde revizyona gitmişlerdir. Erdem ve Tanrı inancına, genetik yapı içerisinde temel bulma arayışına girmişlerdir.

### 3. Erdemin Kaynağı Olarak Genler

20. yy.da, biyoloji ve genetik bilimindeki ilerlemelere bağlı olarak evrimci etik taraftarları, erdemın kaynağı olarak genleri göstermeye başlamışlardır. Biyolojik, sosyolojik, fikrî ve ahlakî tutumlarımızın yönlendiricisini genler kabul ederek, insanın ruhanî ve metafizik boyutu reddetmişlerdir. Onlara göre, davranışları belirleyen ve onların yönetimi için beyne komut veren genlerden başkası değildir. Ahlâk da, en az el, ayak ve dişlerin biyolojik uyumu kadar, biyolojinin ürünüdür.<sup>41</sup> İnsan, genlerden, beyindeki kimyasal ve elektriksel akışlardan veya evrimleşmiş hayvandan daha fazlası değildir.<sup>42</sup>

37 Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 186.

38 Torun, *Evrınci Ahlâk Felsefesi*, 38-41.

39 Charles Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*, trc. Orhan Tuncay, (İstanbul: Gün Yay., 2001), 89.

40 Torun, *Evrınci Ahlâk Felsefesi*, 43-44.

41 Torun, *Evrınci Ahlâk Felsefesi*, 10-11, 123-124.

42 Russell Stannard, "Kişilik ve Ruh", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 146.

Zekâ, saldırganlık, cinsel eğilim, suç eğilimi, alkol bağımlılığı vb. özelliklerle genler arasında ilişkinin ötesinde, somut bağlantıların olması,<sup>43</sup> insanın '*ben-cil genlerin*' yan ürünü olduğunu doğrulamaktadır.<sup>44</sup>

Genler, nesilden nesile aktarılan bilgi kopyalarıdır; biyolojik yapı, kalıtsal ve canlıya özgü nitelikler genlerin etkinlik alanı içerisinde. Dolayısıyla fiziksel özelliklerimizden (saç ve göz rengi, boy, kilo), hipertansiyon, alzheimer gibi kalıtsal hastalıklara, zekâmız gibi zihinsel özelliklerimizden, kişilik (heyecanlı, soğukkanlı) özelliklerimize, yaşamsal etkinliklerden, bağışıklık sistemimize kadar belirleyici faktör genlerdir. Yani genler bir nevi, yaşamın şifresini barındırmaktadır.<sup>45</sup> Tüm bu özellikler ve karmaşık faaliyetler içgüdüsel ve genlerle belirlenmektedir. Bunların öğrenilmiş yahut kültürel olarak aktarılmış olmaları mümkün değildir.<sup>46</sup> Canlıların biyolojik ve fizyolojik yapılarından sergiledikleri sosyal ve zihinsel davranışlarına kadar, her tür aktivitede başrolde genler bulunmaktadır.

Genetik ve teknolojiadaki ilerleme, türlerin gelişimin kontrol altına alınabileceği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Zira bu ilerlemeler genlere müdahalenin yolunu açmış, yaşamın dokusunda büyük değişikliklere olanak tanımıştır. Genlerin bir türden diğerine, örneğin insandan domuza veya bakterilere aktarımı mümkün hale gelmiştir. Bakterilere insan geni konulduğunda, insan proteini için fabrika gibi davrandıkları gözlemlenmiştir. Bakterilerle ilgili bu tekniğin insülin yapımında kullanılması, şeker hastalığının tedavisinde önemli katkısı olmuştur.<sup>47</sup> Yine genetik tanı yöntemi ebeveynlere, doğacak çocuklarının cinsiyet, zekâ, boy, saç, göz veya cilt rengi, atletik yapı, cinsel yönelim, saldırganlık, özsayı ya da başka bir özelliğini seçme imkânı tanıyacaktır. Hatta embriyoların taşıdığı kusurlar tespit edilip doğacak çocuğun en sağlıklı varyantını oluşturmak rutin hale gelecektir; bu genin insanlardan alınmasına bile gerek kalmayacaktır.<sup>48</sup> Fiziksel özelliklerin yanında, zihinsel özel-

43 Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz-Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, trc. Çiğdem Aksoy Fromm, (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003), 19.

44 Russell Stannard, "Genler ve Genetik Mühendisliği", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 91.

45 Deane-Drummond, "Genetik Mühendisliği: Düşman mı Dost mu?", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 107, Begüm Akman ve Taner Tuncer, *Yaşamın Şifresi: İnsan Genom Projesi*, (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009), 9-10.

46 Edward O. Wilson, *Doğanın Gizli Bahçesi*, trc. Aşlı Biçen, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2000), 51.

47 Deane-Drummond, "Genetik Mühendisliği: Düşman mı Dost mu?", 107.

48 Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz*, 94-96; Daniel Cohen, *Umudun Genleri*, trc. Yeşim Küey, (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995), 214.

likler de bu sayede değiştirebilecektir. Böylece bağımlılık gibi kişilik özellikleri düzeltilbilir hale gelecektir.<sup>49</sup> İlaç tedavisi sonucu bireyde gerçekleşen somut davranış değişikliklerini, buna delil olarak sunmaktadırlar.

Örneğin Ritalin, gençlerin davranışlarını denetim altında tutmak amacıyla kullanılmaktadır.<sup>50</sup> Kaygıyı azaltma, etkin ve huzurlu yaşama, kısa sürede yeterli uyku alma için gama aminobütirik asit sistemini etkileme amacıyla benzodiazepinin kullanımını önerilmektedir. Öğrenme yeteneğini geliştirmek, bilgileri bellekte uzun süre saklayabilmek ve hakikati daha iyi anımsayabilmek içinse asetilkolin sistemini güçlendirici maddelerin kullanımını tavsiye edilmektedir. Yine fiziksel dayanıklılık ve motivasyonu artırmaya yönelik dopamin sistemini güçlendiren ilaçların, endojen uyku getirici sistemi etkilemek suretiyle, acıya olan duyarlılığı azaltmayı ve zevk eşliğini yükseltmeyi mümkün hale getireceği savunulmaktadır.<sup>51</sup> Prozac ise serotonin molekülünün sinir hücresince geri emilimini engelleyerek beyindeki serotonin seviyesini artırmakta, böylece endişe ve bunalım duyguları azalmakta, birey iyimser ruh haline kavuşmaktadır.<sup>52</sup> Bunların ahlaki erdemlerin ardındaki etmenin, akıl, ruh gibi bağımsız bir cevherden ziyade, biyolojik yapımız olduğunu kanıtladığı iddia edilmektedir.

Evrimci etikte, evrim-biyoloji-ahlâk arasında zincir halkaları gibi ilişkinin olduğu düşünülmektedir. Genetik alanındaki çalışmaların ve ulaşılan bulguların, ahlaki ve sosyal davranışları yöneten genin olduğunu desteklediği iddiası, bu görüşün daha da popülerlik kazanmasına yol açmıştır. Biyolojik belirlenimcilik veya genetik determinizm denilen bu görüşe göre, her duygu ve davranışın kendisinden kaynaklandığı genler var. Aşk, cinsellik vb. biyolojik ihtiyaçların yanında iyilik, kötülük, cömertlik, dürüstlük gibi ahlaki erdemler de genlerin egoist eğilimlerine bağlıdır.<sup>53</sup> Hatta Tanrı inancına kaynaklık eden gen vardır. Bu gen, insanı ulu bir yaratıcının varlığına inanmaya ve bu doğrultuda yaşamaya sevk etmektedir. O halde düşünce ve davranışlarımız, nihai itibariyle beynin elektrokimyasal uyarılarından doğmaktadır. Rüya,

49 Michael Northcot, "Klonlama: Ölümsüzlük Hepsini Genlerde", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 112.

50 Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz*, 19.

51 Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz*, 65.

52 Matt Ridley, *Genom, Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyoğrafisi*, trc. Mehmet Doğan, Nivart Taşçı, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2010), 185.

53 Torun, *Evrimci Ahlâk Felsefesi*, 134-135.

düşünme, inanç, mutluluk, üzüntü, doğruluk, özgecilik vb. hissi ve etik haller, merkezi sinir sistemiyle biyokimyasal reaksiyonların işbirliğinin ürünüdür.<sup>54</sup>

Ahlaki erdemlerin genler yoluyla elde edilmesi nasıl gerçekleşmiştir? Ahlaki erdemlerin kazanılmasında ve genlerin gelecek nesillere aktarılmasında bencillik rol oynamaktadır.<sup>55</sup> Darwinizm bizi, yaşam hiyerarşisinde sağ kalan ve doğal seçilimin filtresinden geçen her birimin bencil olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Zira hayatta kalan birimler, hiyerarşik düzen içerisinde kendi seviyelerindeki rakipleri arasında sağ kalmayı başarabilenlerdir. Bu birimler, bu yönleri itibariyle bencildirler. Yani genler, birbirlerinin rakibidir; hayatta kalabilmek ve gelecek nesillerde yer edinebilmek için yarış halindedirler. Bilgi halinde uzun nesiller boyu sağ kalan veya kalmayan gendir. Organizmalar kendilerinin kopyalarını üretemezler ve kendini kopyalayan varlıkların havuzunda rekabet edemezler. Genler ise tam olarak bunu yaparlar; '*bencil*' olarak belirlenmelerin gerekçesi budur.<sup>56</sup>

Genlerde bencillik esas ise yetim bir çocuğu ağlarken bulduğumuzda, yaşlı birinin umutsuzluğuna şahit olduğumuzda yahut acı içinde inleyen bir hayvan gördüğümüzde hissettiğimiz merhamet hissini nasıl açıklayabiliriz? Dünyanın diğer ucunda yaşayan, asla tanışmayacağımız ve iyiliğimizin karşılığını göremeyeceğimiz tsunami zedelere giysi, para gibi yardımlar göndermemizi sağlayan dürtünün kaynağı nedir? Bu tür iyilikler '*bencil gen*' teorisiyle çelişmez mi? Richard Dawkins, bunda bir çelişkinin olmadığı kanaatinde; çelişki, bu teorinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Çünkü genle organizma aynı şeymiş gibi düşünülmektedir. Ancak bencil olan '*gen*' dir; tür yahut organizma değildir. Genler oluşturdukları havuzlar ve kendilerini kopyalayabilme yoluyla hayatîyetlerini sürdürürler. Genlerin hayatta kalabilmesi, organizmada bulunmalarıyla mümkündür. Bunun yollarından biri de, organizmanın özgecil davranmasını sağlamaktadır. Bu, iki şekilde olur. İlki; bir genin, gen havuzundaki frekansının artması, akrabalık özgeciliğinin standart hale gelmesine bağlıdır. Çocuklarına karşı şefkatli olma, bunun örneklerindedir. Arılar, karıncalar, termitler, tüysüz kör fareler, çayır köpeği ve meşe palamudu ağaçkakanları gibi bazı omurgalılar, büyük kardeşlerin küçüklerin bakımıyla ilgilendiği topluluklar oluşturmuşlardır; '*bakım geni*' bu

54 Dean Hamer, *The God Gene, How Faith is Hardwired into Our Genes*, (New York: Anchor Books, 2004), 6-10.

55 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (New York: Oxford University Press, 1989), 36.

56 Richard Dawkins, *Tanrı Yanlısı*, trc. Tunç Tuncay ve Bilgin Kaliston, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009), 198.

türler arasında ortaktır. Hayvanlar kaynakları paylaşma ve tehlike uyarısını dikkate alma eğilimini içerisindedir yahut yakın akrabalığa özgecil tavır sergilerler. Zira aynı genlerin kopyalarının ortak kullanımı devrededir.<sup>57</sup>

İkincisi ise karşılıklı özgeciliktir. Bu teori, alım-satım ve değiş-tokuş ilkelelerine dayanır. Avcının mızrağa, demircininse et yemeye ihtiyacı vardır. Bu, asimetrik alışverişi gerekli kılmaktadır. Yani arının nektara, çiçeklerin polen yaymaya ihtiyacı vardır. Çiçekler uçmadığından polenlerinin dağıtımı için arılara nektarla karşılık verirler. Bal rehberi kuşları, arı kovanlarının yerini tespit etmelerine rağmen içine giremezler. Bal porsukları ise arı kovanlarına girebilir; ancak kovanların yerini tespit edemez. Bu kuşlar, porsukları ve bazen insanları kendilerine özgü uçuşla kovanların olduğu yere çeker; her iki taraf, bundan faydalanır. Tek başına kaldıramayacağı kayanın altındaki altın dolu çömleği fark eden biri, altını paylaşacağını bile bile başkalarından yardım alır.<sup>58</sup>

Evrimci etik taraftarlarına göre hayatta kalabilme şartları canlıları özgeci davranışlar sergilemeye zorlamış, bunun neticesinde erdemli davranışlar hayatta tutunabilme adına bireyin genetik yapısına dahil olmuştur. Böylece ahlak, Tanrı geni gibi inanç ve değer dünyamızı şekillendirenler genler, cinsiyet, boy, ten rengi, saldırganlık, bağımlılık vb. binlerce genin arasına dahil olmuştur. Özgeci davranışların canlılar dünyasında geniş bir yelpazeye yayılmış olması, bunun teyidi olarak görmektedirler. Yine davranışlarla beynin değişik bölgelerine yayılmış olan sinir hücreleri arasındaki ilişkinin de bunu doğruladığı kanaatindedirler. Acaba bu tür verilerden hareketle davranışlarımızı ve kişiliğimizi belirleyen etkenin genler olduğunu söyleyebilir miyiz? Bilimsel bulgular bizi böyle bir sonuca mı götürmektedir?

Belli bir genin (veya beynin), bir tutumu yahut bilinç deneyimini nasıl meydana getirdiği bilimsel olarak henüz ortaya konabilmiş değildir. Ayrıca Tanrı geni, ahlak geni bir tarafa, eşcinsellik, maceraperestlik veya müziğe yatkınlık geni bile tespit edilememiştir.<sup>59</sup> Genler ne bencil, ne ahlaklı, ne de başka türlü davranırlar. Beden ve beyin gibi davranışları gerçekleştiren fenotipik yapıların inşası için hammadde teşkil eden proteinlerin üretim talimatlarını kodlarlar. Bir genin 'bencil' olması, kendisinin kopyalanmasını diğerlerinden daha elverişli kılacak koşullar oluşturması demektir. Bu durumda başarılı genler bencilse, bunların bencil organizmalara ve özelliklere yol aç-

57 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 197-199.

58 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 199.

59 Kelly James Clark, *Bilim ve/Veya Din*, trc. Enis Doko ve İbrahim Akbudak, (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 185.

ması gerekir. Çünkü geninin başarılı olup olmadığını belirleyen organizmanın davranışıdır. Ayrıca bazı özgeci davranışlar, karşılıklılıkla açıklanabilir. Örneğin, tek başımıza öldüremeyeceğimiz bir hayvanı avlamak için başka biriyle iş birliğine gideriz. Riski paylaştığımız gibi avı da paylaşıyoruz. Burada fedakârlıktan ziyade kişisel çıkar ön plandadır. Ancak tüm iş birliklerinin böyle olduğu söylenemez; yırtıcı hayvan saldırısına karşı, güvenliğimiz için kaçmak yerine kalıp risk üstlenmemizin sebebi nedir? Buna şu hikâyeye cevap verebiliriz: Ormanda ayıyla karşılaşan iki arkadaştan biri diğerine “ne yapmalıyız?” diye sorduğunda diğeri “koş” cevabını verir. “Ayıyı geçebileceğimizi düşünüyor musun?” dediğinde ise “ayıyı geçmeme gerek yok, seni geçmem yeterli!” der. Buna göre evrim ‘iş birliği’ stratejisi yerine ‘koşma’ stratejisini destekleyen genleri tercih etmelidir.<sup>60</sup>

Genlerin canlıların bazı özelliklerinin belirleyicisi olduğu inkâr edemeyiz. Ancak mesele, bunun ne olduğu ve ahlaki kapasitemizi ne ölçüde belirlediğinin tespiti.<sup>61</sup> Genlerin organizmanın anatomisini şekillendirdiği hususunda bilim insanları arasında fikir birliği olmamakla birlikte davranışları şekillendirdiği konusunda ittifak yoktur.<sup>62</sup> 20-25 bin civarında olduğu kabul edilen insan gen dizilimini belirlenmiş olmakla birlikte, bunların gerek tek tek, gerekse birlikte, dokulardaki görev ve işlevlerini nasıl yerine getirdikleri henüz tespit edilememiştir.<sup>63</sup> Gen, tek başına bir şey ifade etmemektedir; bireyi karakterize eden, genler arasındaki uyum ve etkileşimdir. Bu bağlamda genetik fon, önem arz etmektedir. İnsanlar arasındaki etkileşim gibi genler arasında da etkileşim bulunmaktadır.<sup>64</sup> Organizma, genlerin uyumlu birlikteliğinin ürünü olup bencil gen teorisi genler arasındaki uyumu açıklamakta yetersiz kalmaktadır.<sup>65</sup> Ahlaki erdemlerin genlerle ilişkisi tam olarak ortaya konabilmiş değildir. Genler insan davranışlarıyla ilgili bazı hususları anlaşılır kılsa da akıl, irade, hürriyeti açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Günah işleme eğiliminden aşka kadar her şey genlere bağlı olabilir mi? Kuklanın kuklacı tarafından belirlendiği gibi genlerimiz tarafından mı be-

60 John Teehan, *In The Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, (Singapore: Wiley-Blackwell, 2010),10-11.

61 Giovanni Boniolo and Gabriele De Anna, “Introduction”, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, ed. Giovanni Boniolo and Gabriele De Anna, (New York: Cambridge University Press, 2006), 4.

62 Ridley, *Genom*, 24.

63 Matt Ridley, *Gen Çeviktir, Doğuştan Gelen Özellikler mi? Çevresel Etkenler mi?*, trc. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 4.

64 Hidayet Aydar, *Genetik Şifre Kopyalama ve Kur'an*, (İstanbul: Elif Yayınları, 2003), 97-98.

65 Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, (New York: Touchstone, 1996), 457.



lirlenmekteyiz? İnsan ırkının geleceği kontrol altına alınabilir mi? Evrimci etik taraftarlarına göre, bu mümkündür. Ancak bu doğru mu? Onlar genlerin üzerimizdeki etkisi abartmışlar; genetik determinizme çok fazla alan tanımışlardır.<sup>66</sup> Genler, şu anki hâli almamızı sağlayan şey için sahneyi hazırlarlar. Tüm potansiyel ve kısıtlamalarıyla evrensel doğamızın verili gerçekliğidirler.<sup>67</sup> Yani göz rengimizi belirlerler ve bizi bazı hastalıklara yatkın hâle getirirler. Fakat genlerin kimyasal aktivitelerini inceleyen moleküler biyologlar, genlerin tek belirleyici olmadığı kanaatinde dirler. Genler çevreleriyle etkileşime girdiklerinden gen-çevre etkileşimi belirleyici olmaktadır; ortamsa değişkendir.<sup>68</sup> Dolayısıyla genetik determinizm özgürlüğümüzü ortadan kaldırmamaktadır. Bireyde şiddet genine rastlanması, katil olarak programlandığını anlamına gelmemektedir.<sup>69</sup> Alkolizme genetik yatkınlığı olan biri, içmeyi reddederse alkolik olmaz; içip-içmemeye özgürce karar verebilir. Benliğimizin karmaşık düzeyinde özgür varlıklarız. Genetik determinizmle özgürlük, zıt şeyler değildir; hem genetik determinizmi hem de insan özgürlüğünü kabul edebiliriz. Hangi göz rengiyle doğacağımıza karar verememekle birlikte, gözlüklerimizi takıp-takmamak bizim elimizdedir.<sup>70</sup>

Genler, hücre, organ ve vücudu oluşturmak için diğer protein ve enzimlerle reaksiyona girerler. Rahim gibi kontrollü ortamda ve uygun beslenmeyle sonuçlar öngörülebilir. Ancak doğum sonrası bebeği etkileyen faktörlerin sayısı ve çeşitliliği oldukça artmaktadır. Bunların her birinin bebeğin nasıl biri olacağını belirlemede rolünün olması mümkündür. Uzunluk, göz rengi veya başka bir karakter için genlerin keşfi, kopya düşüncesini güçlendirmekle birlikte gerçek o kadar basit değildir. Genlerle yapılan şeyler, büyük oranda içinde hayatlarımızın geliştiği fiziksel, kişisel ve aşkın ilişkilere bağlantılıdır. Düşünme ve mevcut durumumuzdan geri adım atma kapasitemiz, seçim yapma gücümüzün olduğunu göstermektedir. Yaptığımız şeylerin sorumluluğunu ne kadar alırsak, o kadar özgür oluruz. Olumsuz hallerde genleri suçlamak, kolaya kaçmak demektir. Genetik determinizmin, insan gibi karmaşık, çevresine ve sosyal etkileşime açık canlılar için geçerliliği yoktur.<sup>71</sup>

66 Ted Peters, "Genetik Geleceğimiz", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 104-105.

67 John Habgood, "Hepsi Genlerde", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 103.

68 Peters, "Genetik Geleceğimiz", 105.

69 Aydar, *Genetik Şifre Kopyalama ve Kur'an*, 97-98.

70 Peters, "Genetik Geleceğimiz", 105-106.

71 Habgood, "Hepsi Genlerde", 102-103.

Sadece genlerimizin ürünü olduğumuz iddiasındaki genetik determinizm, vesveseden ibarettir. Genler insanın varlığı ve davranışı için gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir.<sup>72</sup>

Evrimci etikte teist düşünürlerce bedenden ayrı bir cevher kabul edilen ruhun durumu ne olmaktadır? Evrimci etikte ruha yer olmamakla birlikte insan davranışlarının, genetik yapıya indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu dile getiren genetikçiler, küsme, acı, iyilik, umut, sanatsal ve entelektüel hazzı, kısacası bizleri hayvanlardan ayıran, kişi yapan niteliklerin genetik yapımızla açıklanamayacağı görüşündedirler.<sup>73</sup> Beden-ruh düalizmi, bu tür bilimsel gerekçelerle bir kenara itilemez.<sup>74</sup> Genler kendi başlarına yüce idealleri düşünemezler; komşu sevgisi veya dünya barışı gibi değerlerin peşinden koşamazlar. Bunu sadece akıl, ruh yapabilir. Kendini iyiliğe adanmış insan benliği, bu dünyayı daha iyi hâle getirmek için genleri de dâhil vücudunu organize edebilir.<sup>75</sup>

## Sonuç

Pratik akılı, ahlaki erdemlerin kaynağı kabul eden teist düşünürler, ona zorunlu, mutlak, evrensel ilke ve kuralları belirleme misyonu yüklemişlerdir. Bunun, yani hakikati, iyiyi ve kötüyü bilmek için kendisi dışında bir otoriteye veya güce gereksinim duymamaktadır; değerler alanında insana rehberlik hususunda kendi başına yeterlidir. İnsanî nefsin melekelere olan bu akıl, maddi bir unsur olmayıp bedenden bağımsız Tanrısal bir özdür. Vahiyle aynı kaynaktan doğduğundan ve beslendiğinden aralarında çelişkiye yer yoktur. Akıl, Tanrı menşeli olduğundan hem ahlakın kaynağı, hem de ahlakî erdemlerin evrenselliğinin teminatı Tanrı'dır. İnsan, irade sahibi olması itibarıyla, akılla tespit edilen ahlakî ilkelere uyup uymama konusunda hürdür.

İnsanın Tanrısal bir öz taşıdığı düşüncesine itibar etmeyen evrimci etik taraftarları ise ahlakî erdemlerin kaynağını biyolojik yapımız içerisinde aramaktadırlar. Onların önerdiği kaynaklar içerisinde günümüzde en popüler olanı, genlerdir. Buna göre fiziksel özelliklerimiz genetik kodlamayla tayin edildiği gibi karakterimiz de genler tarafından belirlenmektedir. Yani nasıl

72 Elving Anderson, "İnsan Genom Projesinden Sonra", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 98.

73 Cohen, *Umutun Genleri*, 259.

74 Malcolm Jeeves, "Ruha Ne Oldu?", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*, ed. Russell Stannard, trc. Şaban Ali, Düzgün, (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 149.

75 Peters, "Genetik Geleceğimiz", 106.

boy, ten ve göz rengimiz, kalıtsal hastalıklarımız genlerin tabii sonuçları ise saldırgan, uysal, bağımlı ya da başka bir karakteristik özelliğe sahip olmamız da genlerin tabii sonuçlarındandır. Kalıtım yoluyla tabiatımıza yerleşen özgecilik, şefkat gibi erdemli davranışların arkasında bencillik duygusu bulunmaktadır. Böyle bir durumda davranışlarımız tamamen genlerin kontrolünde olacağından insan hürriyetinden söz edilemeyecek, bilakis her şey genetik determinizmle açıklanacaktır. Ayrıca hangi genin bencil, uysal, saldırgan, veya bağımlılığa yol açtığı, genlerin bireysel ya da toplu olarak nasıl davrandıkları, iddiaların aksine net bir şekilde tespit edilebilmiş değildir. Dolayısıyla biyoloji ve genetik biliminin günümüzdeki verilerden hareketle ruhun varlığının reddedilmesi bilimsel bir zemine dayanmamaktadır. Aklın, erdemin, ahlakın, hürriyetin, iradenin dolayısıyla insanın, anatomik ve fizyolojik unsurların toplamından daha fazlası olduğu unutulmamalıdır. Bunların genler yerine akılla, ruhla açıklanması mantıksal açıdan çok daha tutarlıdır. Olgusal doğrulamaya konu olmayan meselelerde pozitif bilimlerin yargıda bulunmaları, kabul edilebilir değildir.

### Kaynakça

- Akarsu**, Bedia. *Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlak Öğretileri-2*. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1968.
- Akman**, Begüm – **Tuncer**, Taner. *Yaşamın Şifresi: İnsan Genom Projesi*. Ankara: Odtü Yayıncılık, 2009.
- Anderson**, Elving. “İnsan Genom Projesinden Sonra”. 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Aster**, Ernst Von. *Felsefe Tarihi Dersleri: İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*. çev. Macit Gökerberk, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1943.
- Aydar**, Hidayet. *Genetik Şifre Kopyalama ve Kur'an*. İstanbul: Elif Yayınları, 2003.
- Bergson**, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğubatu Yayınları, 2017.
- Boniolo**, Giovanni – **De Anna**, Gabriele. “Introduction”. *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*. ed. Giovanni Boniolo and Gabriele De Anna. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Can**, Mücella. “Felsefi ve Dini Dayanakları Bakımından Kant'ta Ahlakın Kaynağı Sorunu”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020), 91-115.
- Cevizci**, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Clark**, Kelly James. *Bilim ve/veya Din*. çev. Enis Doko – İbrahim Akbudak, İstanbul: Destek Yayınları, 2019.

- Cohen**, Daniel. *Umutun Genleri*. çev. Yeşim Küey. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995.
- Darwin**, Charles. *İnsanın Türeyişi*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1975.
- Darwin**, Charles. *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*. çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Gün Yayınları, 2001.
- Dawkins**, Richard. *The Selfish Gene*. NewYork: Oxford University Press, 1989.
- Dawkins**, Richard. *Tanrı Yanlıgısı*. çev. Tunç Tuncay – Bilgin Kaliston. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009.
- Deane-Drummond**, Celia. "Genetik Mühendisliği: Düşman mı Dost mu?". 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Dennett**, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea*. NewYork: Touchstone, 1996.
- Ebu Nasr**, Fârâbî. *Kitâbu Ârâu Ehli'l-Medînetil'l-Fâdula ve Mutedâddâtihâ*. nşr. Albert N. Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Erişirgil**, Mehmet Emin. *Kant ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Fârâbi**, Ebu Nasr. *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye el-mulakkab bi mebdâii'l mevcûdât*. Beyrut: el-Matbaatu'l Kâtulikiyye, 1964.
- Fukuyama**, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz-Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*. çev. Çiğdem Aksoy Fromm, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003.
- Gökberk**, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Habgood**, John. "Hepsi Genlerde". 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Hamer**, Dean. *The God Gene, How Faith is Hardwired into Our Genes*. New York: Anchor Books, 2004.
- Heimsoeth**, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1967.
- Herakleitos**. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd**, Ebu'l Velid Muhammed. *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*. nşr. Ahmed Fuad el-Eh-vânî. Kahire: y.y. 1950.
- Jeeves**, Malcolm. "Ruha Ne Oldu?", 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Joyce**, Richard. *The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- Kant**, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi vd. Ankara: TFK Yayınları, 1999.
- Kaya**, Mahmut. "Kindî". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Kaya**, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 12/145-162. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç**, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kindî**, Ebû Ya'kub b. İshak. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1994.
- Laertius**, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- MacIntyre**, Alasdair. *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi* 8. çev. Yunus Vehbi Yavuz – Yusuf Şevki Yavuz. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Northcot**, Michael. "Klonlama: Ölümsüzlük Hepsi Genlerde". *21. Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Özcan**, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2015.
- Özdemir**, Ferhat. "David Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlak-tan Fayda Temelli Siyasete Geçiş". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 451-472.
- Özturan**, Hümeyra. *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Peker**, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Peters**, Ted. "Genetik Geleceğimiz". *21. Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard, çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Ridley**, Matt. *Erdemin Kökenleri*. çev. Erhun Yücesoy. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Ridley**, Matt. *Genom, Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyografisi*. çev. Mehmet Doğan, Nıvart Taşçı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ridley**, Matt. *Gen Çeviktir, Doğuştan Gelen Özellikler mi? Çevresel Etkiler mi?*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Ruse**, Michael. "Evolutionary Ethics in the Twentieth Century: Julian Sorell Huxley and George Gaylord Simpson", *Biology And The Foundation Of Ethics*. ed. Jane Maienschein – Michael Ruse. New York: Cambridge University Press, 1999.

- Stannard**, Russell. "Kişilik ve Ruh". 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Stannard**, Russell. "Genler ve Genetik Mühendisliği". 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Russell Stannard, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Taşpınar**, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 143-166.
- Teehan**, John. *In The Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*. Singapore: Wiley-Blackwell, 2010.
- Toktaş**, Fatih. "İbn Sînâ'nın "Risâle Fî 'İlmi'l-Ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi". *DEÜİF Dergisi* 53 (2016), 7-52.
- Torun**, Tuğba. *Evrimsel Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tusî**, Nasruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker**, Ömer. "Nefis". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 32/529-531. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Uysal**, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği". *UÜİF Dergisi* 13/2 (2004), 141-156.
- Wilson O.**, Edward. *Doğanın Gizli Bahçesi*. çev. Aslı Biçen. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2000.



# Bir Kavramsal Çözümleme: İnsan-Akıl-Ahlak

Şerefettin ADSOY\*

## 1. Kavram

Kavram, kavramak mastarından türemiş bir isimdir. Kavramak sözlük anlamıyla, kısaca, “*el veya kolla sıkıca tutmak, elinin veya kolunun içine almak*” anlamında kullanılır. Epistemolojide bu kelime ilgili konuyu “*her yönüyle iyice anlamak*” biçiminde kullanılır. Kavram kelimesiyle ise, zihin dışında olan varlığın etraflica anlaşılması kastedilir. Başka bir söylem ile kavram, “*bir şeyin veya nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı olup soyutlama ile elde edilmesi*” demektir. Şey, somut veya soyut olarak var olan fakat zihinde henüz kendisine dair herhangi bir iz ve tasavvurun oluşmadığı objedir.<sup>1</sup>

Aristoteles, “İnsan, doğası gereği bilmek ister”<sup>2</sup> ifadesine yer verir. İnsanın isteme duygusu, tek başına bir zaafiyet anlamını barındırır. Bu duygu, aklın varlıkta keşfettiği ilke ve birliğe sahip olan bilme eylemiyle güce dönüşebilmektedir. Zira birbirinden ayrı olan ilke ve birlik akıl ile bir bütünlük kazanır. Akıl, varlığın denetlenemez çeşitlilik ve tikel farklılıklarına dayalı olan bu ayrılığa düşünme eylemi ile son verir. Bu son bulma, varlığa dair elde edilenlerin doğal düzende sahip oldukları ilkelerin aklın ilkeleriyle uyumlu hale getirilmesiyle gerçekleşir. Bu da denetlenemez çeşitlilikteki varlıkların sahip olduğu ortak noktaların tespit edilmesiyle onları tümelletirerek kavram olarak düşüncenin kullanımına sunmakla olur.<sup>3</sup>

\* Doç. Dr., Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, sadvan885@gmail.com.

1 Şerefettin Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 100.

2 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2017), 67.

3 Hasan Ayık, *Fârâbî’de Dil-Mantık İlişkisi*, (İstanbul: Köprü Kitap, 2019),12, 13.



Aristoteles, kavramı objenin tanımının bir kelime ile ifade edilmesi,<sup>4</sup> biçiminde tanımlar. Kavram, zihnin, nesnelere ayrılamayan niteliklerini nesnelere ayırarak düşünebilme anlamında, soyutlama yolu ile şeye dair kendisinde oluşturduğu tasarımıdır.<sup>5</sup> Bir başka ifade ile kavram, zihnin, soyutlama ve tümelleştirme yapmak suretiyle ilgili varlığa dair kendisinde oluşturduğu tasavvurdur. Bu özelliği bakımından kavram, şeyin sadece zihindeki tasarımı ve yine tamamen zihinde oluşan bir durumdur. İnsan düşünce eylemini kavramlarla gerçekleştirdiği gibi, düşünceye konu edeceği hususları da belli bir kavramsallaştırma ile gerçekleştirir. Haricî olana bağlı olarak belli nitelik kazanan kavram, dilin belli bir biçim almasına da etki eder.

Kavram tekil ve tümele bağlı olarak oluşur. Bu oluşum süreci tekil varlığın duyumsanan verileriyle başlamakta olup, aklın sezgisi ile tümel kavramın oluşmasıyla süreç işlemeye devam eder. Bu duruma bağlı olarak kavramsallaştırma tekil ve tümele dair olmak üzere iki farklı temele dayalı olarak ortaya çıkar. Tekile ait kavram, duyu ve algı verileri bütünlüğünün sağlanması ve bir tek kelime ile ifade edilmesiyle gerçekleşir. Tümele ait kavramsallaştırma ise, evvela, duyumsama ve algılama yetisi aracılığıyla hafızada toplanan imgelere dair veriler daha sonra elde edilecek benzer verilerle pekiştirilir. Bu verilerin akıl tarafından ruhta bölünmez ve bir bütün halinde kavranmasıyla tümele dair kavram gerçekleşmiş olur. Tümel kavram, duyu ve algı aracılığıyla tekillerden elde edilen özellikler ve yine tekil tecrübeler dayalı olarak oldukça karmaşık bir süreç sonrasında oluşturulur.<sup>6</sup>

Zihin, kendisine dair herhangi bir veriye sahip olmadığı şeyle ilk defa karşılaştığında evvela, onun renk, koku, tat, ağırlık, yapı, büyüklük vb. tikel hususlarına dair birtakım malumatlar edinir. Bu edindiği veriler çerçevesinde ona dair kendisinde bir imgelem oluşur. Aynı türden olanların da bu gibi tekillere ilişkin oluşan imgelemeler zihin boyutunda değerlendirilerek tikelde ortak ve aynı zamanda değişmeyen niteliklerine dayalı bir soyutlama ve tümelleştirme oluşturulur. İlgili şeye dair oluşturulan bu tasarımın tamamlanması, söz konusu şeyin etrafıca anlaşıldığı anlamına gelir. Bu bütünlüğün, sadece zihnî düzeyde, bir tek kelime ile ifade edilebilir düzeye erişmiş olmasıyla kavram oluşmuş olur. İnsan bu kavramsallaştırma edimiyle,

4 Ragıp Hamdi Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 99.

5 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Kavram", 499.

6 Aristoteles, II. *Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 134-136; Yunus Emre Akbay, *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 160.

bir yandan varlıkların sayısız tikel özelliklerini belli bir çizgiyle sınırlandırırken, diğer yandan da onları tümel bir biçimde değişmez bir niteliğe kavuşturmak suretiyle anlamın kelimeler içerisinde farklılaşmasını ve dağılmasını önlemiş olur. Birbiriyle karşılıklı olan varlık ilkeleri ile düşüncenin ilkelerinden doğan nesnel gerçekliğin bilgisi kavramlarla elde edilir. Varlık, doğal düzeniyle birlikte, zihne konu edilerek bu doğal düzene uygun bir şekilde kavranmış olur. Bütün bu süreçleri kendi içerisinde gerçekleştirme yetkinliğine sahip olan insandır. O halde insan nedir?

## 2. İnsan Nedir?

İnsanlık tarihinin en kadim sorularından bir olan bu soru sosyal bilimler, felsefe ve insanla ilişkili konularla uğraşanların en temel sorularından biri olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın neliğine ilişkin kayda değer oranda sağlıklı bir veriye sahip olmadan etik, siyaset gibi hususlar başta olmak üzere insanla alakalı mevzularda düşünmek, belli bir hükme varmak olası olmadığından, böyle bir sorunun bu türden bir niteliğe sahip olması kaçınılmazdır. Söz konusu soru Platon, Aristoteles'ten Foucault'ya kadar birçok düşünür tarafından irdelenmekle beraber, insan yaşamı devam ettiği müddetçe de değerini koruyacak gibi görünmektedir.

Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* isimli yapıtında üç farklı insan tasarımı söz eder. Bunlar:

1. Kısaca, insanın tanrı tarafından yaratılma düşüncesi diyebileceğimiz Âdem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi öğeleri içeren ilahî dinlerin geleneğinin insan tasarımıdır.
2. Dayanağını Antik Yunan düşüncesinde bulan ve insanı akıl, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens-logos* özelliklere sahip bir varlık olarak gören insan tasarımıdır. Buna göre insanın en belirgin ve aynı zamanda ayırt edici özelliği şeylerin neliğini elde edebilme ve onu ifade etme imkanını veren akıl yetisine sahip olmasıdır. İnsan bu yetisi sayesinde ben bilincine ulaşabilmektedir.
3. Uzun zamandan beri kabul görmenin ötesinde adeta gelenekselleşen ve doğa bilimleri ile genetik psikolojinin de savunduğu bu görüşe göre, insan yeryüzünde var olan canlıların geçirmiş olduğu en son aşamadır. Bu görüşe göre insan enerji ve yetileri bakımından canlıların en üstünde yer alır. Bu bakımdan bu görüş Darwin düşüncesinin izlerini taşır. İnsan, her ne kadar canlılar zincirinin en üst halkasını oluştursa da o zincirin bir halkasıdır.

İnsanın neliğine ilişkin olan bu anlayışlar karşısında Scheler, aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığı bu üç antropolojiye sahip olmamıza rağmen, insanın neliğine dair üzerinde mutabık olduğumuz bir düşünceden yoksun olduğumuzdan yakındır.<sup>7</sup>

Mantıkta ele alınan tanım konusunda tanım çeşitleri içerisinde en geçerli ve aynı zamanda sağlıklı olanının tam özsel tanım (*hadd-ı tam*) olduğu kabul edilir. Bu tür tanımda, tanımlanacak olanın yakın cinsi (*cins-i karib*) ve yakın ayırımı (*fasl-ı karib*) kullanılır. Bu bağlamda verilen örnek de çoğunlukla insanın tanımı olup, “insan, nutk sahibi bir hayvandır (*hayvan-ı natık*)” biçiminde yapılır. Burada kullanılan hayvan ifadesi insanın yakın cinsi olup üreme, büyüme, iradesiyle hareket etme ve duyumsama özelliğine sahip olan anlamında kullanılır. Nutk sahibi ise insanın yakın ayırımıdır. ‘Nutm’ kelimesi Türkçede her ne kadar ‘konuşan’ veya ‘düşünen’ olarak ifade edilmeye çalışılsa da kavramın bütünlüğünü ifade etmede yetersizdir. Zira nutk terimi konuşma ve düşünme gibi eylemleri içerdiği gibi kavramsallaştırma, fikretme, çıkarım yapma, akletme gibi bir takım zihinsel eylemler bütünlüğünü de kapsar. İnsana ilişkin yapılan bu tanımlama Aristoteles’ten beri yapıldığı gibi bugün de bu tanımlama esas alınmak suretiyle değişik tanımlamalara gidildiği görülmektedir. Bunlardan biri Max Scheler’dir.

Scheler’in yaptığı tanımlama bağlamında dile getirdiği görüşleri dolayısıyla, kimilerince felsefî antropolojinin (*insan felsefesinin*) kurucusu olarak kabul edilse de bu çerçevede vurguladıklarının tamamının yeni olduğu söylenemez. Zira bunların büyük bir kısmı başta Kant olmak üzere farklı düşünürlerce insan kavramı bağlamında dile getirilen görüşlerdir. Scheler, Kant’ın, insanı tanımlarken akıl sahibi bir varlık tanımlaması yerine *geistik* (*tinsel*) bir varlık olarak tanımlar. İnsanın tinsel bir varlık olduğuyla belirtmek istediği şey, başta akıl olmak üzere duygusal, estetik, etik gibi edimlere sahip olan bir varlıktır. Kendisinden önceki düşünürlerin de dikkat çektiği üzere Scheler de insanın tinsel bir yönünün yanında biyo-psişik yönünün de varlığını kabul etmekle insanın ikili bir varlık olduğunu kabul eder. Kısaca o, insanı tin sahibi bir varlık olmanın yanında biyo-psişik özelliklere sahip bir canlı olarak görür.

İnsan, biyo-psişik bir diğer söylemle hayvaniyet yanı sıra, hayvan cinsi altında beraber bulunan türlerle ortaktır. İnsanı bu türlerden farklı kılan hatta insanı insan kılan bir özelliği daha vardır. İnsan bu özelliğiyle ideleştirme, nesneleştirme ve ileri aşamada ben idrakine varmayı mümkün kılan tinsel,

7 Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, (Ankara: Bilgesu, 1998), 35.

bir diğer ifade ile nutkiyyet yanıdır. İnsan, kendi yaşamında değerli gördüğü estetik yaratılar, ahlaki eylemler, duygusal yaşantılar vb. bütün başarıları tamamen bu yanıyla elde eder. Bu yönüyle yeryüzünde kendini gerçekleştirerek amaçlarına ulaşan tek varlıktır. İnsan gerçekleştireceği tinsel edimleriyle yaşam alanını tanrısal bir havaya büründürebildiği gibi, bu atmosferden de uzaklaştırabilir. Bir başka ifade ile insan, bu yaşam alanı olan dünyayı estetik ve etik edimlerle “iyi ki böyle bir dünya var” dedirtecek hale getirebileceği gibi, kişisel menfaat ve çıkarlar uğruna bir cinayet ve savaşlar alanına da dönüştürebilir. Bu iki durumu yaşatmak da insanın imkânı dahilindedir. Her iki duruma dair örnekleri günümüz dünyasında görmek mümkündür.

Kimi yaklaşımlarda insan sadece tinsel bir varlık olarak ele alınmak suretiyle biyo-psişik yanı ihmal edilirken, kimi yaklaşımlarda da biyo-psişik yanı ele alınarak tinsel yanı ihmal edilir. Bu tür bir yaklaşım çoğu zaman öngörülemeyen birçok hatanın yapılmasına yol açar. İnsan, biyo-psişik yöne sahip olmasından dolayı suçlandığı gibi, yeme, içme, cinsellik vb. biyo-psişik özelliklerden dolayı bir kısım öğelerle de mücadele eder. Zira biyo-psişik yöne ait olan yeme-içmenin, cinsellik gibi hususların hâkim olduğu bir yaşamın kötü olduğuna ilişkin yaygın bir kabulün varolduğunu söyleyebiliriz. Bu ve benzeri özelliklerin, tamamen insan doğasının bir gereği olduğu gerçeği göz ardı edilerek kişiler “olumsuz şeyler” yapmakla suçlanır. Aynı şekilde insanın sadece biyo-psişik bir varlık olduğu yaklaşımıyla da hata yapılmaktadır. Zira insan, yeme, içme, cinsellik gibi hususları ifade etme anlamında biyo-psişik yana sahip olduğu gibi, etik, estetik, kültürel manevi gibi hususlar anlamında tinsel birtakım edimlerde de bulunabilen bir varlıktır. İnsan bu gerçekliğine rağmen tinsel yönü dikkate alınmazsa insan eksik olarak değerlendirilmiş olur. Oysa insan biyo-psişik ve tinsel gibi iki yönüyle ancak insan olabilmektedir. Bunlardan birinin eksikliği insanı insan olmaktan çıkarır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği tinsel yönüne sahip olması ve tinsel eylemlerde bulunmasıdır. İnsan, çıkarına aykırı olmasına rağmen etik ve estetik eylemlerde bulunmaktan kaçınmaması bunu açıkça ortaya koymaktadır. Peki, insan bu nitelikte bir eylemde bulunma gereğini hangi yetisiyle ortaya koymaktadır. Akılla!

### 3. Akıl Nedir?

Akıl (*el-akl*) kelimesi mastar haliyle sözlükte, “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlarda kullanılır. Fikirleri birbiriyle ilişkilendirmek suretiyle düşünme fonksiyonunu icra ettiği (bağlama, ilişkilendirme), bilinmeyenini bilinir kıldığı, elde olmayanı elde edebildiği (tutmak),

insanı yanlış yapmaktan sakındırdığı (tutmak), insanı olumsuzluklara karşı koruduğu (engellediği) için bu isim verilmiştir.<sup>8</sup>

Aristoteles'in ifadesiyle, insan nefsinin düşünme kuvvesi olan akıl, insanın diğer canlılardan farklılığını en belirgin bir biçimde gösteren düşünme ve anlama yetisidir.<sup>9</sup> Felsefe ve mantık terimi olarak akıl, "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; madde-den şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç"<sup>10</sup> anlamında kullanılır.

Tanımda, aklın icra ettiği fonksiyonlar dikkate alındığında onun karmaşık bir yapıya sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak akıl, birden fazla katman veya aşamayı barındıran bir zihnî eylemden oluştuğu söylenebilir. Bunlar:

- Bilgi edinme. Klasik tanımlamayla bilgi, ilgili şeyin suretinin zihinde oluşması ve bu oluşan suretin hariçte neye ait olduğunu göstermedir.
- Zihinde oluşan surete ilişkin yeterli verinin bir bütünlük oluşturmasıyla bu bütünün bir tek kelime ile ifade edilmesi anlamında kavramsallaştırma yapmasıdır.
- Belli kavramları oluşturan zihin, bilinmeyeni bilinir veya elde olmayanı elde etmek üzere bilinenleri usulüne uygun bir şekilde düzenleme anlamında fikretme eylemidir.
- Usulüne uygun bir şekilde düzenlenen veya sıralananlar arasında bir ilişkilendirme eylemi anlamında düşünmedir.
- Elde mevcut olanlar vasıtasıyla yeni bir veriye ulaşma anlamında çıkarımda bulunma.

Akletme veya akıl yürütme kendi başına ele alındığında her ne kadar basit bir anlamı ifade ediyor olsa da yukarıda sıralanan aşamalar göz önünde bulundurulduğunda onun çok aşamalı bir yapıda olduğu dikkat çekmektedir. Akıl, kendisinde oluşmuş olduğu aşamaları gerçekleştirme bakımından kendi içerisinde çeşitlilik gösterir. Bu ayırım Aristoteles'te görüldüğü gibi İslam düşünce sürecinde yer alan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda da görülmektedir. İnsanın sahip olduğu akıl, genel itibarıyla *bi'l-kuvve*, *bi'l-fil* ve *müstefad* akıl olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Birinci çeşit olan

8 İbrahim Emiroğlu, "Kur'anda Akıl ve İnsan", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, (1998), 69.

9 Seyyid Şerif Cürçani, *et-Ta'rifat*, thk. Abdurrahman Maraşlı, (Beyrut: Daru'n-Nefais, 2012), "Akl", 228-229.

10 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II/238.

*bi'l-kuvve* akıl doğuştan itibaren sahip olunan ve bazı istisnalar hariç herkeste aynı düzeyde ve potansiyel olarak bulunur. İkincisi *bi'l-fiil* akıl, potansiyel, güç halinde olan aklın aktif hale geçerek, bir bakıma kavram ile aklın özdeşleşmesidir. Buna, mum üzerine basılan herhangi bir damganın, kendisinde barındırdığı bütün kabartmaların aynı biçimde muma geçmesi ve mumun da bir damgaya dönüşmesi örneği verilir. Bu örnekte de anlaşıldığı üzere, *bi'l-fiil* akıl çeşidinde akıl ilgili şeyin maddesine bağlı olarak eylemini gerçekleştirebilmektedir. Söz konusu madde olmadan *bi'l-fiil* akıl eylemini gerçekleştirebilme yetkinliğinde değildir. Üçüncü çeşit olan *müstefad* akıl ise, varlığa ait suretlerin maddesinden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi demektir. Bu düzeydeki bir akılda, ilgili varlığın maddesine gereksinim duymaksızın zihni eylem gerçekleştirilmektedir. Bu düzey aynı zamanda beşerî aklın en üst düzeyini ifade eder.

Yukarıda sözü edilen özellikleri bakımından akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin hareket alanının bütün sınırlarını ifade eden bir terimdir. Akıl, insanın teorik olarak doğruyu yanlıştan, pratik olarak da iyiyi kötüden ayırt etmesine imkân veren gücü olduğu dikkate alındığında ahlâkın da kaynağı konumundadır. O halde ahlak nedir?

#### 4. Ahlak Nedir?

Arapça bir kelime olan ahlak, “seciye, huy, tabiat” gibi anlamlarda kullanılan hulk veya huluk kelimelerinin çoğuludur. Genellikle insanın fizikî yapısı için halk, manevi yapısı için de hulk kelimeleri kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>11</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere Müslüman filozoflar ahlakı, “nefiste yerleşik olan yatkınlıklar” biçiminde tanımlamışlardır. Nefiste oluşan bu yatkınlıklar aracılığıyla “fiiller, nefisten herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğü hâcet kalmaksızın sâdir olur.” Şayet bu yatkınlıklar olumlu olursa söz konusu nefisten “faziletler”, olumsuz olursa “reziletler” ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlakın temel görevi nefis hakkında bilgi vermek ve onu, olumlu eylemleri gerçekleştirecek biçimde terbiye etmektir. Buna bağlı olarak İslâm filozofları ahlâkı “ruhanî bir tabâbet” olarak kabul etmişlerdir.<sup>12</sup>

Antik Yunan filozofları başta olmak üzere felsefe tarihinin başlangıcından günümüze kadar birçok düşünür ahlakın kaynağı sorununu tartışmış,

11 Mustafa Çağrıncı, “Ahlak”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II/1.

12 Mehmet S. Aydın, “Ahlak”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II/10.

ahlaka kaynaklık teşkil eden şeyin ne olduğu sorusuna ilişkin olarak birbirinden farklı cevaplar vermişlerdir. Verilen bu cevapları haz, tabiat, duygu, sezgi, toplum, tarihî/ilahî vahiy veya akıl şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>13</sup>

Ahlak konusunun muhatabının insan olduğuna dair tam bir mutabakat vardır. Kendisiyle birlikte aynı cinsin altında yer alan diğer türlerden insanı ayıran en temel özelliğin nutkiyyet olduğunu dikkate aldığımızda, ahlakın temel kaynağının akıl olması gerektiğinin kaçınılmazlığı ortaya çıkar. İnsanın insan olması için sahip olması gereken belli birtakım özellikler olduğu gibi, bir eylemin ahlakî olarak değerlendirilebilmesi için de sahip olması gereken birtakım öğeler vardır. Ahlakî eylemlerin taşınması gereken öğeleri şöyle sıralamak mümkündür:

*a. Niyetlerin Varlığı:* Ahlakî eylem, ahlakî bir yükümlülüğü hayata geçirmeye çalışan, belli bir niyeti somutlaştıran eylemi ifade eder. Şu iki gerekçeden dolayı eylemin belirleyicisinin niyet olduğu kabul edilir. *Birincisi*, İnsanın elinde olanlarla elinde olmayanlar arasındaki ayırımıdır. İnsanların eylemlerinin sonuçları üzerinde her zaman tam bir etki oluşturamadığı bilinen bir gerçektir. Ama niyeti belirlemek insanın elindedir. *İkincisi*, Çoğunluğun kabulüne göre “ahlakî hayatın ilkeli bir hayat olması gerektiği” inancını verir. Sadece sonuçlar gözetilerek eylemde bulunmak zaman zaman ilgili kişilerin eğilmesine, kişiliğinde ödün vermesine yol açar. Oysa ahlakî hayat, hemen çoğu zaman “dik durmakla” temel ahlakî ilkeleri her koşul altında yaşatmakla ilgili bir şeydir.

*b. Ahlakî Özne ya da Fail:* Ahlakî özne yaptığı ya da gerçekleştirdiği şeyi tam bir bilinçle ve sorumlulukla yapabilecek durumda olan kişidir.

*c. Failin Oto-determinizm:* Bir eylemin ahlakî olabilmesi için doğal bir varlığın davranışından farklı olması gerekir. Eylemimizin ahlakîliği onu duygularımıza mı çıkarlarımıza mı veya aklımıza dayanarak mı gerçekleştirdiğimize bağlıdır.

*d. Alternatiflerin Varlığı:* Ahlakî öznenin özgürlüğü, kendi öz-belirlenimi-ne olduğu kadar kendi dışındaki, örneğin iyi ve kötü gibi, birtakım nesnel değerlerin varlığına da bağlıdır. Bu değerler arasında özgürce bir seçim yapamayan kişinin özgürlüğünden ve ahlakî eyleminden söz edilemez.

*e. Birtakım Sonuçların Hedeflenmesi:* Modern hayatta zamanın hızlı akmasından dolayı, İnsan, bütün değer, ideal ve evrensel ahlakî ilkelerin varlığına rağmen eylemin sonucunun varlığını gözetmek durumunda kalmaktadır.

13 Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 19.

Birçok düşünür'e göre ahlakî eylemde esas olanın eylemin sonucudur. Niyetin iyi olması sonuçların iyi olması için yeterli olmayıp hatta bazen tersi sonuçlara da götürebilir.

Ahlâkın kaynağının akıl olduğuna vurgu yapanlardan bir olan Aristoteles, insanın nihâî gayesinin, ahlakî temel erdem ve önermeleri akla bağlamak olduğuna dikkat çekmektedir. "Kendine yeter olması" bakımından mutluluğun nihâî gaye olduğunu bulan akıl, "insanı insan yapan nitelik olarak" da ahlakî hayatın temeli olmaktadır. Fârâbî de ahlakî eylemin kaynağının akıl olduğunu kabul etmesi bakımından Aristoteles'le hemfikir görünmektedir.

İnsan eylemlerinin ahlakî olarak değerlendirilmesinin temel nedeni, düşünme gücü başta olmak üzere diğer potansiyellikler bütün olarak insanın kendisidir. İnsanın ahlaklı olarak ifade edilebilmesi için insan olmaktan başka bir şeye gerek yoktur. Bunun temel gerekçesi, insanın tercih etme yetisine sahip olduğunun ispata gerek duyulmamasıdır. Zira insan özü gereği tercih etme niteliğine sahip bir varlıktır.<sup>14</sup>

Tercih kavramı dikkate alındığında, tercih eyleminin gerçekleşme anında birbirinden farklı birden fazla seçeneğin var olduğu, bu seçeneklerin belli birtakım hususlar bağlamında karşılaştırıldığı, tercih edilenin diğer seçeneklere nazaran daha farklı sonuç doğuracağı, karşılaştırılması ve sonucun dikkate alınarak bir tercihte bulunulma eyleminin ortaya çıkmasında etkin ve etkili olan bir unsuru zorunlu kılar. O da akıldır. İnsanı insan kılan akıl olduğu gerçeği dikkate alındığında ahlaklı olmak insan olmanın farklı bir biçimde kendini göstermesidir. İnsan olmak aklî yetkinliğe sahip olmakla olduğu gibi, ahlakın da temelinde akıl olduğuna göre insan kaçınılmaz olarak ahlaklı olur. İnsanın ahlaklı olması için ayrıca bir müeyyideye ihtiyacı olmadığı gibi, ahlaklı olması gerekliliğini temellendirmesine de ihtiyacı yoktur. Belki tersine ihtiyaç vardır. Yani ahlaklı olmamak bir gerekçelendirme, temellendirmeyi gerektirir.

İnsanların ahlaklı olması doğal bir durumdur. Bu yüzden insanların ahlaklı olması açıklama yapmayı gerektirmez. Dolayısıyla ahlaklı olan, eylemlerini temellendirme ve onlara ilişkin açıklama yapma gereksinimi duymaz; temellendirme ve açıklamanın gerekli görüldüğü şey ahlaklı olmamadır. İnsan, insan olmağını kendisi aracılığıyla elde ettiği akılla kendisine açık olan "en iyi eyleme yolunu" bulup ortaya çıkarabilme yeterliliğine sahiptir. Ahlaklı olma diye tabir edilen husus da, en güçlü ahlaksal belirleyici unsur

14 Ömer Türker, *Ahlak*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 53.



olduğu kabul edilen ussal eylemin özel bir durumundan başka bir şey değildir. Ussal olmak ahlaklı olmanın kişisel çıkarlara üstünlüğünü görmek, kabul ederek uygulamak demektir.<sup>15</sup>

“Neden ahlaklı olmak gerek? sorusuna J. Hospers şunları sıralar:

- a. Kişisel çıkarımız gerektirdiği için,
- b. Tanrının emri olduğu için,
- c. Genel yarardan dolayı,
- d. Doğru olduğundan.

Bu sıralananlar arasında yoğunluklu olarak dördüncü madde üzerinde duran Hospers, bir şeyin doğru olması hem onun yapılmasını gerekli kıldığını hem de ahlakî olarak onun yapılması için yeterli bir gerekçe teşkil ettiğini ifade eder.<sup>16</sup>

Yapılan bu temellendirmelerde ortak olan husus ussallık ve ortak yararadır. İnsan ussal olursa ahlaklı olmuş olur, ahlaklı olmak da kimi zaman kişilerin kendi çıkarlarıyla çatışsa da genel yarara uygundur. İnsan ussal ise ahlaklı olur çıkarımı da “İnsan nedir?” sorusunu sormayı gerektirir ki bu da süreci başa sarar.

## Sonuç

Kavram, sınırsızlığı sınırlandırma; belirsiz olanı da belirgin kılmada kolaylık sağlar. Sağlıklı bir edinim için söz konusu sınırlandırma ve belirgin kılma eyleminde tamamen hariçte olana tabi olmayı gerektirmektedir. Kavramı dışa aktarmada aracı olan dilin unsurlarından biri olan kelimelerin ilgili anlamı çağrıştırmak üzere kullanımına da bir düzen kazandırılmış olur. Varlık, kavram aracılığıyla zihne konu edilirken, zihinde oluşan kavramın dile aktarılmasıyla da harice bir göndermede bulunulmuş olur.

Başta kendisi olmak üzere, üyesi olduğu varlık alanını bu şekilde anlamaya çalışan ve kendi yaşamına bir biçim veren insan tinsel ve biyo-psişik gibi iki yönlü bir özelliğe sahiptir. Bu iki özelliğinin birlikteliği ile belli bir yetkinliğe ulaşmasıyla insan olma vasfına erişmiş olur. Bu yönlerden birinin dikkate alınıp diğer yönünün ihmal edilmesi durumunda, öngörülemeyen birtakım olumsuzlukların yaşanmasını kaçınılmaz kılar. Bu yüzden birini diğerinden üstün veya değersiz görmek yerine, aklın egemenliği altında her ikisine de gerektiği özenin gösterilmesi gerekir.

15 Harun Tepe, “İnsan ve Ahlak”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Lokman Çilingir, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 55.

16 Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, 2. Baskı, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011), 811.

İnsan, insan olma vasfını akılla elde ettiği gibi, haricindeki varlık dünyasıyla olan ilişkilerini de akıl vasıtasıyla gerçekleştirebilmektedir. Akıl, zihinsel gelişime bağlı olarak bir gelişme gösterdiğinden bütün bireyler akıl yetkinliği bakımından aynı düzeyde değildir. Kimi daha üst bir düzeye erişmişken kimi daha alt bir düzeyde bulunabilmektedir. Oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan akletme süreci bilgi edinme, kavramsallaştırma, fikretme, düşünme ve çıkarım yapma gibi birden çok aşamadan oluşur. Varlık alanında yer alan her bir objenin sistem dahilinde bir diğeriyle olan ilişkisi dikkate alınarak incelenmesi zihnî gelişmeyi sağladığı gibi hata yapma ihtimalinin de alt düzeyde kalmasına imkân verir. Bu nitelikteki bir aklî yetkinlik belli bir ciddiyet ve beceriyi gerektirdiğinden insanların büyük çoğunluğu daha alt bir düzeyde yer alan duyuşsal akıl düzeyinde kalmaktadır.

Ahlak konusunun muhatabının insan olduğuna dair ittifak vardır. İnsan, insan olma vasfını akılla elde ettiği gerçeği dikkate alındığında ahlakın, akıl temeline dayandığı açıktır. Akıl ise var olanlar arasında bir ilişkilendirme ve bağlantı kurma veya var olan ilişki ve bağlantıya göre hareket etmektir. Bu işleyen sisteme göre hareket edilmesine yönelik olarak neden böyle davranıldı veya gerekçelendirme talebinde bulunulması da yersiz olmuş olur. Zihnî bir arka plana sahip olan ahlakın, akıldan yoksun olması düşünülemez. Bu yüzden insandan söz ediliyorsa insan olma akılla mümkün olduğundan, akıl bağlamından ortaya konulanlar da ahlakî olduğu gibi eylemi gerçekleştiren de ahlaklı olmuş olur.

## Kaynakça

- Adsoy**, Şerefettin, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Akbay**, Yunus Emre, *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*, Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Aristoteles**, II. *Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Aristoteles**, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2017.
- Atademir**, Ragıp Hamdi, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın**, Mehmet S., "Ahlak", *DİA*, II/10, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ayık**, Hasan, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Bolay**, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, II/238, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

**Cürcani**, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, thk. Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Daru'n-Nefais, 2012.

**Çağrı**, Mustafa, "Ahlak", *DİA*, II/1, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

**Emiroğlu**, İbrahim, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, (1998), 69-99.

**Özturan**, Hümeysra, *Akıl ve Ahlak*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

**Scheler**, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilgesu, 1998.

**Tepe**, Harun, "İnsan ve Ahlak", *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Lokman Çilingir, Ankara: Elis Yayınları, 2015.

**Tepe**, Harun, *Etik ve Metaetik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 2011.

**Türker**, Ömer, *Ahlak*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

# Erdem Ahlakının Eksikliği ve Hikmet Ahlakının Yetkinliği

Mehmet Kasım ÖZGEN\*

## Giriş

Erdem kavramı etimolojik olarak “er” kökeninden türetilir, güç, cesaret, adalet, üstünlük / fazıl ve yetkinlik gibi niteliklere sahip “yiğit / fetâ” kişiliğın, üstünlüklerine / makamlarına gönderme yapan etik, toplumsal, felsefi, mistik, tasavvufi ve ahlaksal bir kavramdır. Erdem kavramı bu anlam da hemen hemen bütün kültürlerde, özellikle mistik ve tasavvufi düşüncenin ağırlıklı olduğu toplumlarda, buna Eski Yunan toplumu dâhil, fazilet, üstünlük, yetkinlik veya insanın kemali anlamlarına gelmektedir. Eski Türkçede “alp erdemi” ifadesi “cesaretli ve cesur kişi”, “yiğit / fetâ” kişi anlamında kullanılmıştır.

“Fetâ” sahibi kişilik, korkulanlara karşı, korkusuz olduğu için onda hiçbir korku bulunmaz, cesaretindeki bu olağanüstü üstünlükten dolayı o, adalet ve ölçülülük gibi erdemleri kolayca yerine getirir. Genç ve delikanlı anlamlarında kullanılan “fetâ”, tasavvufta başta nefis iç düşmanı olmak üzere, dış düşmana karşı mücahede azmi büyük olan cesur kişilik tipi için sembol olarak kullanılır. Erdemde, yetkinlik kavramını esas alan düşünürler, cansızlar için de geçerli olacak şekilde erdem kavramını geniş anlamda kullanılır. Örneğın, otun erdemi, yani, şıfasının fazileti, otun yeterince şıfalı olması olgusu. Erdem kavramı, dini ve tasavvufi anlayışta “edepli olmak”, “öğüt dinlemek” ve felsefi anlayışta ise “bilgelik ve bilgiye” sahip olmak ve bilgiyi kullanmak anlamında ağırlıklı olarak kullanılmıştır.<sup>1</sup> Ahlak felsefe-

\* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mkozgen@erciyes.edu.tr.

1 Mehmet Kasım Özgen, “Klasik Türk Düşüncesinde Hikmet ve Erdem Anlayışı”, *Bilimname* 41 / 1 (2020), 835-836.

sinde erdem, eylemde ilke olarak ölçülü davranmayı huy veya alışkanlık tutumuna getirmek üzerinde temellendirilir.

Hikmet kelimesi ise klasik sözcüklerde “yargıda bulunmak” anlamındaki “hüküm” mastarından isim olarak türetilir. Ancak asıl olarak hikmet “engellemek, alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak, sağlam olmak” anlamlarına gelen “ihkam” mastarıyla da ilişkilendirilir. Hikmet kavramı düşünce tarihinin ta başından beri kendini, nefis ve zihnini bilgi ile negatiflerden engellemek anlamında ahlaki bir kavram haline gelir. Bilgi iyidir, denildiğinde bilmek iyi olanı ahlaki düşüncenin gereği olarak ve zihnin öznel iç işleyiş biçiminden dolayı zorunlu olarak yapmak demektir. Bildiği halde kişi iyiyi yapmıyorsa, kötüden kaçınıyorsa, bu durumda cehalet var demektir. Cehalet ise başlı başına kötülüktür. Hikmete dayalı ahlaki anlayışta “gözler kör olmaz, asıl sinelerin içindeki kalpler kör olur”<sup>2</sup> düşüncesi merkezi bir düşüncedir. Asıl ahlaki problem yapmak veya yapmamak ya da “-malı/-mamalı” değil, asıl ahlaki problem kalpte “canlı bir hayatın”<sup>3</sup> olup olmadığı, hakikati görece kadar, capcanlı yaşayacak kadar hayat sahibi olup olmadığı meselesidir. Kadim dinler ve toplumlar, ahlak kavramını hikmeti merkez alarak, hikmetin gerektiği gibi davranmayı inanç haline getirmiş kişiler için kullanırlardı. Ancak Konfüçyüs ile başlayan ve Aristoteles ile sonlanan, hikmet ahlakı yerine erdem ahlakı anlayışı ağır basmaya başladı. Bu konuya ilerde döneceğiz.

Cevheri, hikmetin “ihkam”la bağlantısı nedeniyle hem “eylemleri gereği gibi sağlam ve kusursuz” yetkin ve üstün yapan hem de “sahip olduğu bilgisi ile amel eden” bilge/hâkim manalarını esas alarak ahlaka vurgu yapmaktadır. Cürcani, “dile getirilmiş hikmet” ve “dile getirilmemiş hikmetten” söz ederken de hikmetin eylemler üzerindeki tasavvufi boyutuna işaret etmektedir. İslam düşüncesinde hikmet felsefesi üzerinde geniş bir şekilde duran, elbette Muallim-i Sani olan Farabî’dir. Farabî’nin hikmeti en üst erdem olarak görmesi ve Antik Yunan’daki hikmet anlayışını İslam düşüncesine uygun bir hikmet felsefesine dönüştüren ilk filozof olduğuna değinmekle yetinelim. Bu kısa değinmeye rağmen Farabi, hikmeti, varlıktaki en yetkin manaları, zihinde en yetkin bir biçimde idrak etmek şeklinde özetlediğini de vurgulayalım. Bu nedenle Farabi hikmete, “en yüksek ve en değerli varlıkları, en üstün bilgiyle bilmek” manasını verir. En üstün Varlık Tanrı’dır ve en üstün bilgi de hikmettir. Bu anlayış Farabî’nin ahlak felsefesine konu olan

2 Hacc, 22/46

3 Hâce Yusuf Hemedâni, *Riitbetü'l- Hayat, Hayat Nedir?* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 71.

hikmet düşüncesinin net bir özetidir. Bu durumda hikmet varlığı, aklın/kalbin araçları olan tefekkür ve teemmül ile en ince detaylarına kadar bilmek (tefekkür), eşya ve olayları anlamak (fıkıh), nefsi dizginlemek için riyazet (murakabe) ve kalp gözünü açmak için (temaşa) etmektir.

Derin anlayış anlamına gelen “fıkıh” kavramı da hikmet/maksat/ en uzak neden anlamlarıyla da bağlantılı bir kavramdır. Bunun üzerinde az durmakta fayda görüyoruz. Unutulduğu gibi fıkıh başlangıçta kelam, felsefe, kültür, toplum ve tasavvuf ile bağlantılı bir alandır. Daha sonra siyasetin ağır baskısı sonucu, öteki alanlarla var olan mevcut bağını koparmak zorunda kaldı ve daha önce hüküm/yargılarını söz konusu bu disiplinleri gözeterek karar verirken, daha sonra bundan vazgeçer oldu. Söz konusu bu değerli bağlar koparılıp fıkıh disiplini kendi içinde kapalı bir disiplin olunca; fıkıh, ahlak, felsefe, hikmet ve tasavvuf bir aradaki varlığı ve birlikte yardımlaşarak çalışma ahlakı maalesef yok oldu. Seyyid Şerif el- Cürcani’nin hikmeti, “insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesi ve ona göre davranmasıdır” şeklindeki tanımına, ek olarak hakikat sorununu katması, yukarıda tespit ettiğimiz gerçekle doğrudan ilgilidir.<sup>4</sup>

Hikmet, daha çok bilgi ve eylem bütünlüğünü ifade eden ve hayatın bütününe içeren yüksek bir değerdir. Hikmet ahlakı, en yüksek varlık olan Tanrı bilincine sahip olmak, en düşük içsel iyilerden başlayarak en yüksek iyilere doğru yükselip onları içselleştirmek ve dışsal iyileri pratik ederek, onları ritmik davranış haline getirmek ve sırayla en düşük, orta ve en yüksek varlık bilincine ererek, sonuçta, en düşük, orta ve en yüksek veya en güzel ahlaka/ alışkanlıklara/huyuları kazanmak durumuna eren “*insan-ı kâmil*” ahlakıdır. Hikmet ahlakı erenler ahlakıdır. Erenlik kültürü, hikmet ve erdem birliğini merkez alan ahlakı anlayışıdır. İnsan-ı kâmil yetkinleşme yolunda süreç halleri ile çeşitli makamlarda ilerleyen bir kişidir, tersi, süreci tamamlamış, makamları tüketmiş, kabuğuna çekilmiş, toplumdan uzaklaşmış bir kişi asla değildir. Hikmeti merkez alan ahlak anlayışında, kötülükten kendini “alıkoymak, nefse gem vurmamak, onu kötü şeyden sakındırmak” ve kendini kalp, düşünce, beden ve dil temizliğine adanmak, başkalarını da iyi olana doğru yönlendirmek, çirkin ve kötü olandan onları uzaklaştırmak bu ahlak anlayışının özellikleridir. Söz konusu bu düşünceye göre hikmet ahlakının özeti, İslam düşüncesinin temelini teşkil eden “akl-ı selim, kalb-ı selim ve zevk-ı selimi” kendi hayatında pratik olarak birleştirmektir.

4 Mehmet Kasım Özgen, “Hoca Ahmed Yesevi’de Hikmet- Erdem ve Ahlak İlişkisi”, *Temaşa Dergisi* 9 (2018), 64-67.

Erdem ahlakının teorik mimarı Aristoteles'tir. Ona göre her ahlaki eylemin ifrat ve tefrit, eksik ve çok fazla olmak üzere iki aşırı tavır, her eylemde söz konusudur. Her iki aşırı tavır da aşırılıklarından dolayı ahlaki değildir, ahlaki olan ifrat ve tefrit tavrının ortasını tutturmayı amaçlayan ölçülülüktür. Ölçülülük özneye ahlaki davranışı gösteren, adeta ikinci gölge bir öznedir. Erdemi erdem yapan işte bu ölçülülüğe göre davranmaktır. Erdem bu boyutuyla bilişselden daha çok davranışsaldır. Çünkü davranışı belirleyen öznenin dışında matematiksel bir ölçüt sonucu ortaya çıkmış öznel olmayan bir davranış söz konusudur. Erdem anlayışına göre ölçülülük ahlaki davranışın nesnel bir ölçütüdür. Ancak erdem ahlaki ile ilgili eksiklikler de tam da söz konusu bu nesnel ölçülülük meselesinde baş verir.

Erdem ahlak anlayışına yapılan eleştirilerin başında adalet, iffet, dürüstlük, samimiyet, sevgi ve merhamet gibi erdemlerin, eylemlerin ifrat-tefrit aşırılıklarının ortasına hapsedilmesi gelir. Ayrıca bu eleştirilerin başında ahlaki eylemlerin nesnel ölçülülük kalıplarına sığdırması meselesi ve ahlaki salt davranışa indirgeyen çabadan öte bir şey değildir. Dolayısıyla içselliği de zedelediği için bu çaba doğru değildir şeklinde eleştiriler almaktadır. Ayrıca ölçülülüğün ölçütünde de sorun vardır. Adaletin aşırı olması niçin ahlaksızlık olsun ki, bir eylem neden salt ölçülebilir diye "ahlaki veya erdemli" kabul edilsin ki, Herkes yapıyor diye, "ortalamadır" diye bir şey nasıl iyi kabul edilebilir ki. Ölçülemeyen, ölçü konulamayan durumlar nasıl olacak ki. Ölçülebilir olan şeyler salt ölçülebildiği için niçin ahlaki meşruiyet kazansın ki. Ölçülülük ahlakta öne çıkınca "kural ahlaki" öne çıkar ancak "niyet ahlakını" nereye oturtacağız. Ölçünün tek başına ahlakta, kural olması erdem ahlakının temel eksikliğidir. Sadece ölçülüdür ya da daha geniş anlamı ile salt ölçülebilir -ki modern dünyanın en sevdiği şey iyiyi, ölçülebilirlikle ilişkilendirmesidir- diye bir kural hikmet-erdem birliğinden bağımsız olarak bir ahlak inşa etmek ne derece doğrudur?

Öte yandan hikmet ahlakında vasat/orta yolu tutturmak ölçüsü ma-kulliyet ölçüsünde kabul edilmekle birlikte kesinlikle yetkin bir ahlak için yeterli bir yol olmaz. Hikmet ahlakına göre ölçülülük ahlaki davranışın temel ölçütü değildir. Gerçek ölçülülük muktesit tutumları belirleyen adalet/kıst ölçüsü olabilir. Asıl ölçü, orta yolu tutturmak değil, ruhta ve davranışta adalet ölçüsüne riayet etmektir. Bu konuya, yani muktesit konusuna ilerde değineceğiz. Ölçülülüğün temel işlevi duygucu olmayan davranış ahlakını, daha duygucu bir ahlaka dönüştürmek için estetik bilinç (güzellik bilinci)

ve ahlaki bilinci (iyi bilinci) birbirine bağlayan bir köprü görevi görmektedir. Hikmet görüşünden elde edilen güç sayesinde, ölçülüler/muktesitler hikmet-erdem iş birliğini gerçekleştirir ve en yüksek bilinç ile yani hikmet ve estetik bilinç ile ahlaki davranışı, içsellikten yoksun kuru bir ritmik tekrar, ritüel tören ve bilinçsiz alışkanlıktan kurtararak, en yüksek ahlaki bir anlayışa doğru yükseltirler. Erdemde ölçülülük, eylemi belirlerken, hikmette ise eylemi belirleyen en yüksek bilinç halidir. Bu bilinç hali ile kişi en yüksek amaca yönelir ve bu en yüksek amaca en uygun araçlar/erdemler arayıp keşfeder ve sonunda kalbini tatmin etmiş olarak edimde bulunur.

Bu genel girişten sonra erdem ahlakının bazı noktalarda yetersiz kaldığı, hikmetle olan birliğinden sonra hikmet ahlakı diyebileceğimiz “en yüksek ahlak ile neyi kastettiğimizi”, erdem ahlakının düşünce tarihindeki kökeni ve seyri, erdem ahlakının neden yetersiz olduğu, üzerinde durmaya çalışacağız. Ayrıca bugün dünyanın ve bizim de içinde bulunduğumuz toplumların ahlaki düşüş göstermelerinin nedeni olarak erdem ahlakının yetersizliği ve en yüksek ahlak olan hikmet ahlakının yeterince anlaşılıp uygulanmadığına dair görüşlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

## Hikmet Ahlakı

Hikmet kavramı aslında çok eskiye dayanan, kadim medeniyetlerde kullanılan bir kavramdır. Hikmet ahlakı ise adı konulmadan hikmet ile davranan kutlu insanların uyguladığı eylemler, söyledikleri sözler ve aktardıkları deruni tecrübelerdir. Hikmet ahlakı aslında bilgeliğe dayalı bilgiler, sözler, deyimler, tecrübeler, sesteki ritmik tekrar ve görsellikteki güzel alışkanlıklar, kalplerdeki açığözlere (basiret, feraset) dayalı huy veya karakter anlamında kullanılmıştır. İleri sürdüğümüz bu ideamızı desteklemek için başta mitler, kadim deyişler, mistik tecrübeler sonucu elde edilen sembol ve simgelerin dilini açmak, irfani metinleri, ilahi kitapları anlamaya yönelik yorumlara şöyle bir bakmamız aslında yeterlidir. Hikmet ahlakının başı “En Yüksek Varlık” olan Tanrı’dan, haşyet duygusundan dolayı çekinmek, sonu ise bilgeliğin gereği olarak insani doğasını duygu, düşünce, davranış ve devamlılık ile yetkinleştirmektir. Bununla birlikte hikmet ahlakının asıl kaynağının tasavvuf felsefesinde bolca mevcut olduğunu belirtmeliyiz.

Etimolojik açıdan hikmet kavramının kökenine ve kadim medeniyetlerdeki gelişim sürecine kısaca baktığımızda ne demek istediğimiz daha anlaşılır olacağını umut etmekteyim. Semitik dillerin en eski metni Akadça’da,



hikmet anlamında kullanılan “*idu*” bilmek, “*idutu*” ise bilgi anlamına gelmektedir. “*Hss*” fiil kökünden “*hasasu*” ince kavrayış, anlayış, zekâ ve hikmet anlamında kullanılmıştır<sup>5</sup> Süryanicede hikmet “*hkm*” fiil kökünden türetilmiş olup “*farkında oldu, tanıdı, bildi, sağlam oldu, bilge oldu, bilgece davrandı, zekâsını kullandı, cinsel ilişkiye girdi,*” anlamlarında kullanılmıştır. İbranicede “*hakham/mukham*” bilge, akıllı, âlim, zeki, becerikli, kültürlü, dirayetli, fitnat yani zihin açıklığı, zeyreklik anlamlarında kullanılmıştır. Latince “*videre*” görmek, bugün İngilizcede hikmetin karşılığı olan “*wisdom*” öğrenmek manasında kullanılıyordu.<sup>6</sup> Burada kadim kültürlerde bilginin “*görü/görmek*” ile eş tutulduğunu akılda tutmamız önemlidir.

Kavram olarak hikmet tefekkür ve teemmül ile kazanılan “*deruni deneyim*” ve bazen de ilahi bir bağış olarak insana verilen olayların ve eşyanın yakın ve uzak nedenlerini ve açık görünmeyen boyutlarını görebilmek yeteneğidir. Kadim Medeniyetlerde, özellikle çok tanrılı dinlerde, hikmete, özel ilahların olması ve bu ilahların kalpte görünmeyen bir gözle hikmet adına bizi izledikleri, temaşa ettiklerini öğrenmek dikkat çekicidir. Örneğin Babil’de Tanrı “*Ea*” ve “*Marduk*”; Mısır’da ise “*Ma’at*” hikmet tanrısına birer örnektir. Hikmetin Tanrı’sı “*Marduka’a*” ve babası “*Ea*”ya yöneltilen duanın başlığı “*ludlul bel nemeku*” (*hikmetin efendisine/rabbine şükür ediyorum*). Sümerlerde “*abzu/hikmetten*”dan sorumlu olan Tanrı “*Enki*”ydi. Enki bilgelik/hikmet tanrısıydı. Yazgıyı belirleyen *Enlil*’nin kararlarını uygulamaya geçiren becerikli, hünerli, gözü pek ve bilge *Enkiy*’di.<sup>7</sup> Enki bilgi ve eylemi, bir başka deyişle erdem ve hikmeti bir arada, kopmaz bir şekilde, bütünsel olarak ifade eden “ilah rolü”nde ve iyi bir hayat için canlı bir sembol veya simgedir. İnsanlar bu simgenin gizemli gücünü etkisinde kalarak yaşamak için gerekli olan pratik hikmetleri, sonraki değişimle erdemleri uygulamaya geçirirler. Tek Tanrılı dinlerde hikmet, yüce Tanrının bir sıfatıdır. Tanrıyı sevenler ve O’nu görüyormuşçasına murakabe edenler, O’nun hikmet sıfatını da sever ve Tanrı’nın ahlakı ile ahlaklanmanın gereği olarak, O’nun hikmet sıfatını da öğrenip onu pratik erdemler ile yaşamda uygulamaya geçirirler.

Bu nedenle din ve hikmet arasında ilişki her dönemde mevcuttur. Hikmet başlı başına kadim toplumlarda ahlakı inşa eden hatta ahlakın bizzat kendisidir. Böyle bir ilişkinin var olmasına rağmen hikmet öğretisi dinden bağımsız olarak, özellikle agnostik alanda kendi yolunu çizdiği de görül-

5 Servet Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 11-17.

6 Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet*, 15.

7 Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 122.

müştür. Ancak ilerde görüleceği gibi ahlak ve hikmet arasında özellikle mistisizm, tasavvuf ve felsefe öğretilerinde çok güçlü bir bağ kurulmuştur. Felsefi düşünme geleneğinde ahlak kavramı teorik olarak şekillenmeden önce hikmet veya bilgelik üzerinde temellendirilmiştir. Öyle ki Sokrates'in de dâhil olduğu gelenekte, bilen kişi ahlaklılık ile özdeşleşir ve erdem uygulanırken, mutlaka öznenin farkındalık sahibi olması öncelikli olarak görülür.

İradeye karşın, aklın ve hikmetin üstün tutulması kadim hikmet geleneğinin temel özelliğidir. Sokrates'in söz konusu bu özdeşleme ve hikmetin üstünlüğü geleneğine Aristoteles karşı çıkmak adına ahlaklılık için aklın-bilginin yanı sıra insan doğasında içkin olan "*zaaf*" kavramının özellikle göz önünde tutulması gerektiğini savundu. Aristoteles böylece iradeyi önceleyen bir erdem teorisi geliştirmiş oldu. İlerde Aristoteles'e ait bu erdem teorisini analiz etme fırsatını bulacağız. Şimdiden Aristoteles'in kendi erdem teorisinde ya da ahlak felsefesinde hikmeti erdemlerden en önde gelen bir erdem olarak kabul ettiğini, ancak akıl mı, irade mi öncelikli sorusuna karşılık iradeyi tercih ettiğini, iradeyi erdem teorisinde akıldan daha üstün tuttuğunu tespit etmekte yarar vardır. Aristoteles, erdem teorisini, bilgili olmanın yanı sıra, insanın "*zaaf sahibi olmak*" olgusu üzerinden yeni bir ahlak anlayışı inşa etmek istiyordu. Ancak Aristoteles kendi erdem teorisinde, bilen insan ile yapan insan ayırımını yapmış olmakla, bildiğini uygulama yoluyla pratik akıl sahibi olmak isteyen, hikmeti inkâr etmemekle birlikte, bildiğini doğrudan uygulayan anlamındaki hikmete dayalı ahlak anlayışını ister istemez ikinci plana atmış oldu.

Kadim medeniyetlere baktığımızda hikmet üzerine inşa edilen, dahası hikmet ile özdeşleştirilen ahlak anlayışı, kurumsallaşmış örgütlü dinlerden tamamen ayrı bir ahlak yolu izlemiştir. Hikmet ahlakı, zaman zaman kurumsal örgütlü dinlerle çatıştığı da görülmüştür. Aslında Kur'an'da anlatılan Hz. Musa ve Hızır kıssası bu açıdan örgütlü din anlayışını, iç yüzü bilinmeyen olay ve olguları ahlaki açıdan açıklamada zor durumda bırakmıştır. Bu zorlama ahlaki problem haline gelen olayın bir de hikmet ilkesi ile açıklandığında, örgütlü ve kurumsal din anlayışının ahlaki öğretisi sorgulamaya maruz bırakılmış olmaktadır. Sorgulamaya maruz bırakarak geleneksel kural ahlakını zorlamak hikmet ahlakının dikkate alınması gerektiğine dair buyruğu hatırlamak amaçlanmış olabilir. Sorgulama sonucu ortaya çıkan bu zorlamanın bir sonucu olarak, kurala dayalı ahlak anlayışını; kuraldan apayrı üst bir boyutta olan hikmet ahlakı ile karşılaştırarak hangisinin düşük, orta, yüksek ve en yüksek ahlaki üstünlük derecelerine sahip olduğunu ahlak hassasiyeti olanlara göstermek amaçlanmıştır.

Bu kural ve hikmet çatışmasının sonucu örgütlü din anlayışının belirlendiği kural ahlakının eksikliğini, kuralı paranteze alarak hikmet sahibi birinin eliyle, yüreğin nasıl da teslim olup tatmin olduğu yüce hikmet ahlakını, kitaplı veya kural merkezli ahlak anlayışına sahip Musa'ya göstermektir. Musa'nın apaçık hikmet gücüne önceden verili olan kurala sığınmadan, hikmete teslim olması da bu ideamızın doğruluğunun bir kanıtıdır. Örgütlü din ve erdem anlayışı bireyden daha çok şehrin, toplumun, devletin kurtuluşu, mutluluğu ve ilerlemesini amaç edinir. Erdem toplumsallaşmak veya erdemli toplum içindir, bireyler erdemlere uyarak daha çok medenileşir. Medeni olmak demek ahlaklı olmak, erdemler sahibi olmak demektir. Göbekli tepe kazılarının bize gösterdiği en son sonuç, dinin sosyal erdemleri yaratmak ve onları toplumda birlik ve güç için geliştirmek için var olduğu gerçeğidir. Din sosyal erdemler üzerinden toplumu örgütler. İnanç sadece söz konusu bu sosyal erdemlerin bir uygulama aracıdır ve bu anlamda önemlidir. Bugün durumun tersine dönmüş olması ahlaki çöküşün bir başka nedeni olarak görülmelidir.

Buna karşın, hikmete dayalı ahlak anlayışında, kişi kendi içsel dünyasında ve *"başkası olarak kendi"* değil, *"kendi olan kendi"* ile uğraşır ve o kendinin hikmet ve erdem birliği ile olgunlaşması ile yakından ilgilenir. Hikmet, kavram olarak sezgi sahibi aklın bir niteliği, bilgi, irfan ve marifet, özlü sözler, uzağı görebilmek, varlıktaki nedenler zincirinin başlangıcından en sonuna doğru geri götürülebilmek, nedenler zincirini bütünsel olarak görebilmek ruhsal gücüdür. Din ile olan ilişkisi bu ruhsal güçle olan ilişkisinden başlar. Ruhsal gücün asıl hedefi sadece yetkinleşmektir. Bilincin de temel özelliği nesneye yayılarak kendini yetkinleştirmektir. Yetkin bir ahlak için de gerekli olan güçlerin başında, bilgeliğe/hikmete dayalı varoluşsal bu güçleri eyleme dökmek gelmektedir.

Söz konusu bu gücü elde etmeye en yakın disiplin Aristoteles'in dediği gibi, erdemleri araçsallaştırarak toplumu yönetmek için icat edilmiş siyaset ahlakı değil; sorgulamaya dayalı bir hayat ve hayatın en uzak amacını temaşaya yönelik temaşa/tefekür kültürü ve bilgelik sevgisidir. Yani yüce hikmet ve felsefedir. Çünkü felsefe yoluyla bilgelik elde edilir, bilge olan ise zaten kendiliğinden erdemli veya ahlaklıdır, bilge kişi bilgelik dışında ayrıca bir ahlaka ihtiyaç duymamaktadır. Kişi aynı zamanda felsefe yoluyla hikmetin amaçlamış olduğu hakikati/sophia'yı kazanmış olur. Hakikati kazanmanın verdiği görü ile Tanrı bilgisine ulaşılır. Tanrı bilgisine ulaşanlara eğer Tanrı dilerse ayrıca yüce hikmeti bahş edebilir. Bu noktada hikmetin hem kazanılması hem de vehbi olarak verilmesi söz konusudur. Bu anlamda ilham ve keşifle elde

edilen dolaylımsız bilgiler, sırlar ilmi, insan idrakini aşan ve yalnızca Tanrı'nın bileceği en nihai neden ve maksat "*hikmet*" olarak adlandırılmıştır. Söz konusu bu hikmet ile hareket eden, eylemde bulunan, hikmete göre niyet ve amaç belirleyen ahlak anlayışı hikmete dayalı ahlak anlayışıdır.

### Kadimlerde Hikmet ve Erdem İşbirliği

Aristoteles hikmete dayalı böylesi bir ahlak anlayışını seçkinci bireylere özgü bulur ve erdemler yoluyla genele, topluma alışkanlık kazandırmayı hedefleyen genel bir siyasi ahlak veya erdem ahlakını geliştirmeyi pedagojik kaygılardan dolayı ihtiyaç duyar. Böylece bilgelik ayrıcalığına sahip olmayan toplum kesimi de siyasi erdemler yoluyla eğitilmiş olacaktır. Ancak sosyal erdemler yine toplumsal kültüre özgü kalmaya devam edecektir. Aristoteles'in ahlak anlayışı Platon'da olduğu gibi hem siyasi hem de sosyal anlamda pedagojik bir ahlaktır ve seçkinci şeklinde nitelendirdiği hikmet ahlakından ayrı tutulur. Ancak doğrudan bilgelik yani yüce eylem olarak ahlakı ile bu ahlakın bilgisinin eğitim yoluyla kazandırılması farklı durumlardır. Bu gerçeği kadim medeniyetleri izleyerek de tespit edebiliriz.

Eski Mezopotamya'da "din, düsturlardan ve "iman kaidelerinden" çok alışkanlıklardan, örtük ve belirsiz ahlaki kurallardan oluşuyordu ve bunların hepsi de geleneksel yaşam alışkanlıkları, kültür ve eğitim yoluyla ediniyordu."<sup>8</sup> Mezopotamya'da tapınaklar "tüm ülke için hikmetin/bilginin" kaynağı ve onuru olarak bilinirdi. Tapınaklar bilginin/hikmetin kaynağı, hikmet "uygulamalarının bilgisi" ve en yüksek dereceden bilgiyi/hikmeti gayet iyi biçimde somutlaştıran "güçlerin" evi, Sümercede "*Ea*", Akadça'da "*bitu*" denilen meskeni haline gelmiştir.<sup>9</sup> Bununla birlikte ruhsal gücün kaynağı olarak bu tapınaklarda isteyen herkese hikmetin uygulama bilgisi olan "*me*"lerden, erdem alışkanlıkları da kazandırılmaya çalışılıyordu.

Sümerliler ilahi sözün ve bu arada hikmetin yaratıcı gücü öğretisine inanıyorlardı. Bu öğretiye göre yaratıcı ilahın tüm yapması gereken planlarını yapmak, sözcüğü söylemek ve işin ismini koymaktı. Sümerliler Kozmik varlıkların yaratıldıktan sonra çatışma ve karmaşa olmadan evreni işler durumunda tutan gücün ne olduğunu açıklamak için ne anlama geldiği hala netleşmemiş olmakla beraber hikmet veya erdem anlamına gelen "*me*" kavramını kullanıyorlardı. *Me'ler* hakkında en önemli kaynağımız "*İnanna ve Enki:*

8 Kramer, Mezopotamya Mitolojisi, 58.

9 Kramer, Mezopotamya Mitolojisi, 164.

sanatların Eridu'dan Ereke'ye Aktarılması" mitidir. Bu mitte göre *me'ler*: kudret, dürüstlük, bilgelik, dikkatlilik, kutsal arınma, müzik *me'si*, hakikat, cinsel ilişki, sanat, yüreğin sevinci, dizginlemek vb. oluşur.<sup>10</sup> Bunlara yakından baktığımızda yüce kaynaktan alınan bilgeliğin toplumda nasıl uygulanması gerektiği ile ilgili yol gösterici ritüeller haline getirilmiş hikmet ve erdemlerdir.

Sümerlerde söz konusu bu "*me*"lerin bir tarafta kaynağı olarak tapınaklar, öte taraftan toplumu bu "*me*"lerle eğitmek için adına "*edubba*" dedikleri okullar kurulmuştur. Burada yaşamı öğretmeye ve öğrenmeye adanmış insanlar vardır. İlgi çekici nokta şu ki bu okullarda "*Eduubba*"nın koruyucu Tanrısı Nidaba eşliğinde hikmet tanrıçası dikkate alınarak hem sözcüklerin eğitimi hem de karakter eğitiminin verilmesidir. Anlaşılan o ki Sümerliler "*söz ve varlık*" arasında ontolojik bir ilişki kuruyorlardı. Bu konu başlı başına incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bu konuyu başka bir yer ve zamana bırakalım. Daha da önemlisi Sümercede "*insanlık*" sözcüğünün karşılığı olan "*namlulu*" Sümercede yalnızca toplu olarak "*insanlık*" değil, tıpkı İngilizcedeki "*humanty*" (*insanlık*) sözcüğü gibi "*insanlığa özgü ve insanlığa yaraşır bütünü tutum, karakter ve davranışları*" niteliyordu.<sup>11</sup>

Sümerler davranışlarına hâkim olan güdünün kaynağı olan "*üstün olmak*" isteği, rakibine karşı zafer kazanmak tutkusunu, terbiye etmek için "*yarışmalar*" ve "*tartışmalar*" düzenlenerek dizginlenip geliştiriliyordu.<sup>12</sup> Erdem bir şeyde "*üstün olmak*" niteliğini içerdiğinden, geçmişten bugüne kadar devam eden müsabaka, mücadele olimpiyat gelenekleri, hem insan ruhunu, insanlar arasındaki ilişkiyi güçlendiren hem de bireylere topluma kendi erdemlerini gösterme fırsatını vermektir. Bu nedenle, Sümer ve eski Çin kültürü dâhil tüm toplumlarda Grekçe kökenli yarışmalar, müsabaka, mücadele oyun alanları anlamına gelen "*agon*" kültürü vardır. "*Agon*" kültürü sayesinde vatandaşlar kendini geliştirir ve topluma da faydalı olurlar. Bu sayede erdemlerin hem rekabet eden erdemler hem de yardımlaşan erdemler ruhu devamlılık kazanır hem de erdemler birliği sağlanmış olur.

Sümerler gözlemlerini özlü sözler, hikmet şiirleri, nasihatler ve meseller olarak kayıt ettiler. Örneğin Tanrının hikmetini anlamak, kötülük karşısında sabır gibi erdemleri işlemek için Eyüp Peygamber kıssasına tıpa tıp benzer kıssalar anlatılıp zihinleri üstün hikmetleri almak için açmaya çalışıyorlardı.

10 Samuel Noah Kramer, Sümerler (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 157.

11 Kramer, Sümerler, 349.

12 Kramer, Sümerler, 351.

Kafalarını meşgul eden kötülük probleminde karşı, bir bakış açısı geliştiriyorlardı. Söz konusu bu kısıda dindar ve iyiliksever bir kişinin duçar olduğu çileler önce anlatılır. Sonra Tanrı'nın iyilikten başka bir şey yapmamış bu kuluna neden, niçin ve belaları reva gördüğü sorgularlardı. Böylece ilahi adalet konusu tartışılmaya açılmış olurdu. Bunu yanında üstün olmak, yaptığı işte yetkin olmak, inançlı olmak, alçak gönüllülük, dürüstlük, fedakârlık ve tefekkür gibi hikmetin gereği olan erdemleri zihinlerde canlandırmak tekniğiyle işlemiş oluyorlardı. Sümerliler hikmetin gereği olan erdemlere sahip olanlara mutluluğu ve ilahi yardımları vaat etmişler. Sümerlilere göre göklerin düzeni en mükemmel düzendir, insan da öncelikle kâinatın düzenini öğrenmeli ve ona göre davranmalıdır. Ancak bilinmelidir ki Tanrı'nın hikmeti ile insanın hikmeti ayrı ayrıdır. Bu nedenle Tanrı'nın hikmetini anlamak, insanın gücünü aşar. Bizim gözümüzde kötü olan, Tanrı'nın gözünde iyi olabilir. Hazreti Davud'a nispet edilen mezmurlar, özdeyişler ve öğütler de Sümer kaynaklı hikmetler olduğu anlaşılmaktadır.

Kadim medeniyet olarak Mısırlılar Sümerlerden farklı olarak hikmet düşüncesinin temelini "*evrensel ahenk*" ilkesi üzerinde inşa etmişleridir. Mısırlılar hikmet kavramı yerine geçen "*sbayt*" sözcüğünü ders yapmak, öğretmek, eğitmek fiilinden türetilmiş "*öğreti*", "*ders*", "*eğitim*", "*ders kitabı*" ve "*hikmet*" anlamlarında kullanmışlardır. Eski mısırlılarda hikmet bir şahsa, kişiye dönüştürülmüş ve *Güneş Tanrısı Ra'nın* kızı olarak kabul edilen Tanrıça *Maat'a* adaleti, doğruluğu, toplumsal düzeni ve hikmeti temsil eden Tanrı olarak tapılmıştır. Bilge kişiler, *Maat* gibi davranan kişilerdir. Araştırmacılara göre eski Mısır uygarlığı hikmeti nasihat, dürüstlük, nefse hâkimiyet, itaat, sükûnet, sessizlik gibi hikmetleri / değerleri / erdemlerini öğütler parşömenlerine yazmışlar ve eğitim konuları içinde de işlemişlerdir. Mısırdaki yoğun bir biçimde hikmet ve dindarlık arasında ilişki kuruluyordu. Hikmet Tanrının bir sıfatı ve O'nun bilgisi, hür iradesinden dolayı O'nun zatının sırlarını ve yaptıklarını ancak kendi bilebilirdi. İlahi adalet hikmetin bir gereği ve akıl erdirilemez olarak kabul edilirdi. Böylece hikmete aşina olmuş samimi dindar varlığın sırlarına erişmekten sonsuz bilgelik karşısında aciz olduğunu kavradığı için kendini hikmete susamış sınırlı bir varlık olarak kabul ediyordu.

Kadim Çin medeniyetinde bilgi Çince "*zhishi*", hikmet için "*zhi*" kullanılmaktadır. Hikmet Çin düşüncesinde bilge kişiyi karakterize eden beş temel erdemden (ch'ang) biridir. Konfüçyüsçü erdemler: *insaniyet (jen)*, *liyakat (li)*, *dürüstlük (Yi)*, *sadakat (xin)* ve *hikmet (zhi)*. *Zhi* hikmet olarak çevrilir

ve bilgiye eş olarak kullanılır. Bilgi ve zhi (hikmet) arasındaki fark bilginin durağan, zhi'nin ise katı bir bilgi kütleli olmaktan çok, hayatı tecrübe etmek, olgunlaşmak ve yetkinleşmek süreci olarak değerlendirilirdi. Konfüçyüsçü gelenekte yanlış doğrudan ayırmak hikmetin başlangıcıdır. Her insan doğuştan bilge olmaya müsaittir. Hikmeti kazanmak için sadece eğitim ve pratiğe ihtiyaç vardır. Konfüçyüs geleneğinde kut öğretisinde olduğu gibi kutsal insan tasavvuruna yer verilir.<sup>13</sup> Kutsal insan bilge insandan üstündür. Çünkü kutsal insan, Konfüçyüs'ün tüm temel ilkelerini uygular. Doğa ve toplum ile uyum içinde yaşar ve devrinin eşsiz bir öğretmenidir. Çin düşüncesinde hikmete (chih) verilen en eski mana doğa ve insan bilgisi aracılığıyla, doğru yaşamın pratik idaresidir. Bu anlam Çin medeniyetinde önemli gelişmelere neden olmuştur.<sup>14</sup> Lao Tzu, ay göre bilge kişi üstün kişidir. O insanlık ve ahlak kavramlarını ayrı ayrı düşünmez. İnsan karakterini bozan bilgiden uzak durulması gerektiğini savunur. Az söz doğanın temel ilkesidir. Başkalarını bilen bilgi sahibi, kendini bilen hikmet sahibidir. Hikmet insanı Tao'ya götüren yoldur.<sup>15</sup> Konfüçyüs toplumları daha kolay yönetmek için erdemleri kullanmayı keşfeden bildiğimiz ilk düşünürdür. Erdemlerin araçsallaştırılması problemi Yunanda da daha sonra ortaya çıkacaktır.

Eski Türklerde hikmet veya bilgelik çok önemli bir yer tutar. Hem hikmet hem de hikmetli sözün Türkçe karşılığı *Bilig*'dir. *Kutadgu Bilig* ise insanı kutlu/mutlu kılan sözler manasına gelir. Kut, mutluluk, baht, kısmet, devlet, yönetebilme yeteneği denmektedir. *Kutadgu Bilig* kutlu ve mutlu olmak bilgisidir. Bilig'in öğrenilmesi fitri bir yetenek gerektirir. *Kutadgu Bilig* dört temel esas (neng: şey) üzerinde inşa edilmiştir. *Kanun, mutluluk, akıl ve hayatın sonu/ahiret ya da akıbet*. Bilig aynı zamanda bilgisi ile şifa veren kişidir. Bilig de doğru bilgi iyileştiren bir güçtür. Hâkim, yani bilge ise hikmetli sözler söyleyen ve hasta zihinleri iyileştiren kişidir. Eski Türklerde vecize veya hikmetli sözlerle nasihat etmeyi de hikmet vermek (biligber) olarak adlandırırlar. Eski Türklerde çok büyük bir hikmet geleneği vardır. Bu hikmet geleneğinin temel konusu kut, yönetim ve siyasetti. Bu durum Çin'le olan karşılıklı etkileşiminin bir sonucu olduğu bir tarafa, asıl bu anlayışın etkisi Antik Yunanda Aristoteles'in erdemleri sadece siyasi erdemler olarak görme öğretisinde ortaya çıkacaktır.<sup>16</sup> Erdemin hikmetten kopuş hikâyesi de buradan başlayacaktır.

13 Herbert Allen Giles, *Eski Çinde Dinler* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 20.

14 Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet*, 25.

15 Lao Tzu, *Yol ve Erdem* (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 137.

16 Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet*, 41.

Eski Yunanda hikmet için “*sophia*”; bilgi için de “*episteme*” sözcüğü kullanılır. Yunanda hikmet yerine, felsefe kavramını kullanmak geleneği mevcuttur. Bu gelenek Pythagoras’a kadar gider. Eski Yunan hikmeti Hesiodos, Solon, Theogonis gibi şairlerden irfani yani hikmeti açıklayan şiirler yazılmıştır. Bunlara hikmet şiirleri denir. Bu şiirlerde hikmet için Hesiodos ölçülülük, üstün olmak, cesur olmak ve duruma ve zamana göre hareket etmek ölçülerini kullanmıştır. Sofistler de hikmeti bilgi ve eylem bütünlüğü ve pratiği açısından anlamışlar. Sokrates ise hikmeti hakikat, doğru bilgi ve Tanrı’ya özgü bir nitelik olarak kabul etmiştir. Sofos/hikmet ilk çağlarda “her şeyi bilen” anlamında kullanılmıştır.

Thales bu “*sofos*” unvanını taşımaktaydı. Fakat Thales’ten sonra yaşamış olan Pythagoras, insanların her şeyi bilmelerinin mümkün olmadığını söyleyerek kendisini olsa olsa ancak bir “*filosofos*” (hikmeti seven) olabileceğini söyledi. Ona göre insan hikmete sahip olamaz ancak hikmeti sevmek ile yetinebilir. Hikmet sevgisi olarak felsefe Pythagoras’ın icadıdır. Ona göre hiç kimse hikmet sahibi olamaz, çünkü hikmet ancak Tanrıya özgü bir niteliklidir.<sup>17</sup> Aristoteles daha sonra hikmeti en üstün bilgi olarak nitelendirecek ve insani zaaf meselesinden dolayı erdemi hikmetten ayrı tutmaya çalışacaktır.

## İslam Düşüncesinde Hikmet ve Erdem

Kur’an’ı Kerim kendisini yüce bir hikmet (hikmetün baliğatun) açıklamaktadır. “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir”<sup>18</sup> ayetinin tefsirinde hikmet üstün bir iyilik olarak değerlendirilmiştir. “Biz Lokman’a şükür etmesi için hikmet verdik”<sup>19</sup> ayetinde “hikmet” akıl, kavrayış ve sözde isabet olarak tefsir edilmiştir. Bir insanın hikmet gereği, öncelikli ödevi nimete karşı nankörlük/küfür etmemek ve şükür etmektir. Buna göre hikmetin ilk göstergesi şükür etmeyi, nankörlük yapmamayı huy veya ahlak haline getirmektir. “Allah hikmeti dilediğine verir”<sup>20</sup> ayetinde hikmet Allah korkusu ile bağlantılandırılarak şeklinde tefsir edilmiştir. “Biz lokmana hikmet verdik”<sup>21</sup> ayetinde hikmet, “üstün bilgi ve fehm, anlayış”, eşyanın sıraları, hak ve batılı birbirinden ayırmak anlamda tefsir edilmiştir. Kur’an göre genel anlamda hikmet amel etmeleri için hayrın, kaçınınlar için şerrin bilgisine sahip olmak ve zihne kazanmış ibretli sözlerdir.

17 Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri (İstanbul: Doğu Yayınları, 1982), 6-7.

18 Bakara 2/269

19 Lokman 60/12

20 Bakara 2/269

21 Lokman 60/12



Fahreddin Razi'ye (ö. 1209) göre hikmet üstün bilgi ve "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanın" ilkesinden başka bir şey değildir. Beyzaavi (ö. 1286) göre hikmet "gücü nispetinde insanın nazari ilimleri ve erdemli filleri sağlayan kabiliyetleri kazanarak nefisini yetkinleştirmektir" diye tarif ederken tasavvuf ve felsefenin etkilerini yansıtmaktadır. Hazin (ö. 1341) "Allah göze eşyayı görmesi için nur gönderdiği gibi kalbe de eşyanın sırlarını görmeyi sağlamak için hikmeti indirdir"<sup>22</sup> der. İslam düşüncesinde hikmet kavramını en etkili şekilde işleyen, onu ahlak içerisinde merkezi konuma getiren okul tasavvuf felsefesi okuludur. Hasan-ı Basri "Musa yiğitlik çağına gelince ona hüküm ve ilim verdik" ayetini tefsir ederken hüküm kelimesini Kur'an'da kullanılan "hikmet" olarak anlamıştır. Tasavvufta her zahirin bir batını her batının da bir sırrı, her sırrın bir hakikati vardır. En yüce insanları ilimlerde de üstün olan insanlardır. Bu düşünceler esas alınarak birçok farklı tasavvuf okulları kurulmuştur.

Hikmet, batın ve sır ehlinde bir sınıfın ilmidir. Allah onu dilediği kuluna verir. Hikmetin bir zahiri bir batini ve bir de sırrı vardır. Zahiri ile eşyanın hakikati, batını ile nefislerin hakikati tanınır. İlim kılavuz hikmet ise tercümandır, ilimle yolcu yol alır ve ilerler, hikmet ile yolcu "gizeme/sıra" doğru yaptığı yolculukta hakikate erer ve arınır. Ebu Talip el Mekki'ye göre hikmet nefsi arındıran ve ona hüküm eden bilgidir. Tasavvufta hikmet riyazetle, elde edilir. Nefsin tuzaklarını ve kurtulma yollarını, ruh terbiyesini, dünyevi arzularından kurtulmayı öğreten ilim, hikmettir. Harevi'ye göre hikmet nefse hâkim olmak ve düşünceleri kontrol altına almaktır. Hikmet hüküm verirken bir şeyi yerli yerine koymak ise bu hakikat anlamına gelir. Tasavvufta tek hakikat vardır o da Hak'tır. Talibin yolculuğa çıkaran duygu Hak duygusudur. Hayat hak ile canlanır. Canlılık hikmet ile sürdürülür. Vahdet-i vücud hakka dayalı hikmetin ahlak/huy olup, erdemlerle süslenmesidir. Ahlakta öz olan hikmettir, erdem ise sadece bir hikmet için bir niteliktir.<sup>23</sup>

İbni Miskeveyh (ö. 1030) ahlaka dair kaleme aldığı *Tehzibü'l Ahlak* adlı kitapta tam Aristocu bir ahlak anlayışını tekrar etmektedir. İbni Miskeveyh Aristoteles'in güzel ahlak için önerdiği orta yol formülünü hikmet için de önerir. İnsanın bir yaratılış amacı vardır. Bilmek bizi amaca ulaştıran bir araçtır, tıpkı erdemlerin araç olduğu anlayışınki gibi. Nefislerimiz bilmek ve niçin var olduğunu bilmemiz bu nedenle gereklidir. İnsanların en üstünü hikmet ile eylemde bulunan kişidir. Hikmet *sefeh ile ebleh* arasında bir orta yoldur. Orta

22 Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet*, 53.

23 Hacı Muhammed Parsa, *Risale-i Keşfiyye*, Ter. Abdullah Salahi Uşşaki, çev. Melek Gündüz Karacan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 46-49.

yolun her iki tarafı olan ifrat ve tefrit aynı fazlalık ve noksanlık zararlı ve yanlıştır. Ahlaki güzelliklerin altında toplandığı dört erdem: *hikmet, iffet, cesaret ve adalettir*. Hikmet, düşünen nefsin erdemidir. Hikmet erdemin altında, *zekâ, hatırlama, kafayı çalıştırma, çabuk ve kolay anlamak, açık zihin ve kolay öğrenmedir*.<sup>24</sup> Aynı formülü Gazalî’de tekrar etmiştir. Ona göre de hikmet ifrat olan kurnazlık ile tefrit olan ahmaklık arasında orta yoldur. Ahlaki olgunluğun dört ilkesi vardır: Hikmet, cesaret, iffet ve adalet. Hikmetten Gâzâlî’nin anladığı tüm iradi eylemlerde doğruyu yanlıştan ayıran seçme yetisini anlıyor. Fara-bî’nin hikmet teorisi bir başka zaman üzerinde geniş bir şekilde durmayı hak etmektedir. Ondan etkilenen Nasreddin Tûsi hikmeti, teorik ve pratik olarak iki kısma ayırır. Biri öğrenilmesi diğeri yapılması gereken bir hikmettir. Hikmetin erdemleri *zekâ, anlama hızı, zihin açıklığı, dikkat, akıl güzelliği, hafıza ve hızlı cevaplılıktır*.<sup>25</sup> İbn Miskeveyh’e göre hikmet erdemlerden bir erdemdir. Hikmet erdemin bir aracıdır, kendi başına bir amaç değildir.

### Aristoteles’te Erdem Anlayışı

Aristoteles, hikmet ve erdem öğretisini Nikomakhos’a Etik’te ortaya koyar. O “her eylem ve her tercihin bir iyiyi arzuladığı düşünülür” der. Ancak eylemlerin, arzuların amaçları çoktur. Tüm eylemlerin kendisi için yapıldığı bir amaç olmalıdır. Böyle bir amaç en iyi amaç olur. En iyi amacın ne olduğuna dair araştırma “*siyaset bilimine*” ait bir araştırmadır. Aristoteles erdemi siyaset felsefesi konusu olarak değerlendiriyor ve hikmeti, erdemi araçsal olarak şekillendiren teorik ve pratik olmak üzere dolaylı bilgi olarak görüyor. Aristoteles’le birlikte hikmet kadim felsefelerdeki kaynağı dolaylımsız bilgiye dayanan keşfi özelliğini yitirmiş ve erdemlere araç olan sıradan bir bilgi düzeyine indirmiştir.

Amaç insan için iyi olmalıdır. İyi eğer şehirler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur. Siyaset felsefesi tüm eylemlerin, iyilerin en ucundaki amaç nedir diye araştırır. Üzerinde anlaşılan yanıt mutluktur. İyi yaşam ve iyi durumda olmak mutlulukla bir tutulur. İyi kişiye özgü olmalı ve ondan kolayca kopmamalıdır. Yani iyi insanın ikinci bir doğası olmalıdır. Her şeyin bir amacı varsa, insanın da bir amacı mutlaka olmalıdır. İnsanı insan yapan nedir? İnsanı iyi yapan neden, iyiyi de iyi yapan neden, şayet türlerde olsaydı tüm insanlar aynı olurdu. Öyleyse iyi ideasını zihnin “*görmesi*” gerekir.

24 İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgulaştırma* (Ankara: Kültür ve Turizm Yayınları,1983), 43.

25 Nasreddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasrî*(Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 129.

İdea olarak iyiyi bilirsek onu daha iyi bir şekilde uygularız. Kendisi amaç olan şey kendine yeterli olmalıdır. Kendine yeterli olmak yaşamı tercih edilir olmak ve hiçbir eksiği olmamak demektir.

Kendine yeterli olan amaç mutluluktur. Mutluluk en yüksek iyidir. İyiler dış iyiler, nefisle ilgili iyiler ve bedenle ilgili iyilerdir. Mutlu kişi ruhsal etkinlikte bulunan, akla uygun davranan kişidir. Mutluluk, hikmet yani bilgelik, aklı başındalık ve erdeme uygun davranmaktır. Bu durumda mutluluk erdem veya belirli bir erdemdir. Erdeme uygun etkinlikte bulunmak erdemli olmanın temel özelliğidir. Müsabaka ve olimpiyat yarışmalarında iyi değil, en iyinin ortaya çıkması için yarışmalar yapılıyorsa aynı şekilde iyilerle yetinmeyip en iyilerin nasıl ruhsal etkinliklerimizde ortaya çıkmasını sağlamamız gerekmektedir. Bu durumda erdeme potansiyel olarak sahip olmak yeterli değil, erdemi huy haline getirmek ve onu zorlanmaksızın uygulamak gerekmektedir. Erdeme uygun her eylem hoştur, hoşu yapmak ise zevktir. Böylece yapılan eylemler hem iyi hem de güzel olur. Sonuç olarak mutluluk en iyi, en güzel ve en hoş şeydir. Mutluluk tanrısal ve kutsal bir şeydir.

Aristoteles neden hikmet üzerinde değil de “erdem” üzerinde bu kadar durmaktadır. Bu sorunun cevabı için erdemın Aristoteles’e göre gerçekte ne olduğuna bakmamız gerekecektir. Erdem nedir sorusunun cevabı siyaset felsefesine düşmektedir. Bu durumda da “insani erdem” nedir sorusunu sormamız gerekir. İnsani dediğimiz erdem bedenın değil “ruhun” erdemidir. Mutluluk da “ruhun” bir etkinliğidir. Tıp doktoru nasıl beden bilgisine sahip olup; varsa bedenın hastalığı tedavi etmek zorundaysa, siyaset adamı da ruh konusunu elle alıp öğrenmeli ve varsa ruhta kötü nitelikler onları hastalığı tedavi eder gibi terapi/iyileştirme yapmalıdır. İnsani erdem ruhla ilgilidir ve ruhun rasyonel ve irrasyonel (akla karşı çıkan ) yan olmak üzere iki boyutu vardır. Rasyonel yanı ile insan kendine hâkim olur. İrrasyonel yanda ise bitkisel yan ki bu akıldan pay almaz ve arzulayan yan eğer aklın sözünü dinler ve ona boyun eğerse akıldan böylece o da pay almış olur.

Akla sahip olan yanda, özünde aklın var olduğu yandır. Bundan da düşünce erdemi ortaya çıkar. Başkasından akıl alan yan ise “karakter erdemi” ile ilgilidir, örneğin babanın sözünü dinlemek gibi. Erdem bu ayırımı göre belirlenmektedir. Kimi erdemlere “düşünce erdemleri” kimi de “karakter erdemleri” denir. Artık dolaylı bilgiye sahip olmak anlamında bilgi/hikmet, doğru yargılama ve aklı başındalığa da “düşünce erdemleri” denir. Nitekim birinin, karakterinden söz ederken onun için “bilge”dir ya da “doğru yargılama” gücüne

sahiptir demiyoruz. Sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Ancak hikmete sahip olanları da huy/alışkanlık/ahlak bakımından, yani bilgiye dayalı huyları/alışkanlıkları olduğu için övüyoruz. İşte huylardan övülenlere de “erdemler” diyoruz. Erdem dediğimiz şey de huylarla ilgili olduğu için ahlakın ta kendisidir. Aristoteles’in kullandığı anlamda bilgi veya hikmet, bu anlayışa göre huy halinde gelmiş olmakla erdemın bir parçası olur ve hikmet-erdem birliği yerine hikmet de erdemim sadece bir parçası olarak ahlaktaki yerini alır.

Özetlersek Aristoteles’te biri “düşünce erdemi” diğeri ise “karakter erdemi” olmak üzere iki erdem vardır. Düşünce erdemi eğitimle oluşur gelişir, bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla elde edilir, adı da bu nedenle küçük bir değişikle (ethos’tan) gelir. Şimdi yukarda sorduğumuz Aristo, niçin hikmetin değil de erdem üzerinde duruyor sorunun cevabını verebiliriz. Aristo Sokrates’in “bilmek yapmaktır, bilgi erdemdir. Bilgisizlik ise erdemsizliktir. Hiç kimse bilerek ve isteyerek kötülük yapamaz. Kötülük bilgisizlikten kaynaklanır. Sadece bir iyi vardır: bilgi ve sadece bir kötülük vardır: cehalet. Bilgili olmak ve kendine hâkim olmak, hazlara ve arzulara hüküm etmektir” şeklinde özetlen görüşüne tam olarak katılmadığından Sokrates’i aşmak istiyordu. Aristo Sokrates’ten söz ederek “...ondan sonra erdemler hakkında kapsamlı konuşan Sokrates çıktı. Doğru bir biçimde değil. Ancak yine de bir erdem bilimi yarattı, fakat bunun olması imkânsız. Ruhun akılsız kısmını yani duygu ve karakter kısmını devre dışı bırakmıştır bu yüzden o erdemleri doğru bir şekilde kavrayamamıştır.”<sup>26</sup> Bir başka deyişle “*insani zaafı*” görememiş ve ruhun duygu ve karakter erdemleri teorisini kavrayamamıştır.

Aristoteles, erdemın yanı sıra insan zaaflarının olduğunu kabul ediyor ve erdem teorisini de söz konusu zaaf üzerinde temellendiriyordu. O bilmenin yapmak anlamına asla gelmediğini ve “hikmet sahibi olmak”-tan önce, erdem sahibi olmayı, karakter erdemini ön plana çıkarmak gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle, o erdem teorisini geliştirirken sürekli bilgi ve eylem arasındaki kopukluğun nedeni olarak gördüğü zaaflarını deşeliyordu. Böylece hikmeti tek başına erdem olarak kabul eden Sokrates’in fikirlerinden gittikçe ayrıştı ve hikmet işbirliğinden kopuk çok parçalı bir erdem teorisini geliştirdi. O her eylemin iki tarafının aşırı ve eksik olarak değerlendiriyor ve ortasında olmak durumunu, ölçülülük ve denge veya erdem hali olarak isimlendiriyordu.<sup>27</sup> Böylece zorlu yol olan hikmet ile doğru eylem ile yanlış eylemi birbirinden ayırmak

26 Aristoteles, *Magna Moralia* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 25.

27 Aristoteles, *Nikomakhosâ Etik* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 27-58.

yerine, bilgiye çok gerek olmaksızın karakter erdemi ile eylemin ortasının kolayca bulunabileceğini ileri sürüyordu. Onun düşüncesinin özünde aşırılık ve eksiklik dengeyi bozar, orta ise dengeyi korur. Ahlak dengeyi bozmamaktır. Ancak sorun şu ki denge adına yapılan ritmik tekrarlar, yani aynı şeyleri alışkanlık gereği yapmak erdemlerin, meydana gelmesini sağladığı gibi onların bozulmasına da kolayca neden olabilir. Çünkü sadece kuru bir ritmik tekrar tekniği ile yapmak için yapılan amaçsız, anlamsız, niyetsiz, manasız bir davranış nasıl ahlaklı olabilir ki. Ancak ortayı bulmakta zorluklar yok değildir.

Aristoteles'e göre bizi tercihe götüren üç şey vardır. Güzel, faydalı ve haz veren şeyler. Kaçınmaya da götüren üç şey vardır: çirkin, zararlı ve acı veren. Bütün bunlarla insana iyi veya kötü olabilir. Burada erdem güç olanla uğraşır. Zor olan kötülük değil iyi olmaktır. İnsanın erdemi kendi işini en iyi şekilde yapmak, amacını gerçekleştirmek ve huylarda iyi olmak, aynı zamanda güzeli gerçekleştiren güzel alışkanlıklara sahip olmaktır. Aşırılık ve eksiklik oldukça kolay eylemlerdir. Asıl zor olan orta, ölçülü veya dengeli olmaktır. Kötü sınırsız davranmak halidir. İyi ise sınırlı davranmayı bilmektir. Kötü sınırsız olduğu için kötü değil, insana göre kötü bir haldir. Orta ise zor olduğu, büyük bir çaba sonucu olduğu için, emek isteyen sınırlılık ölçülüğü getirdiği için iyidir. Hedefi isabet ettirmek zor, ettirmemek ise oldukça kolaydır. Ancak hikmet olmadan söz konusu bu zorluğu aşmak mümkün değildir. Bu nedenle Aristoteles teorik akıl ile dolaylı bilgiyi, pratik akıl ile karaktere dayalı erdemleri kast ederek, karakter eğitimine daha çok ağırlık vermiştir. Şimdi sonuç bölümüne gelmeden önce erdem ve hikmet birliğini günümüz açısından kısaca genel olarak değerlendirelim.

### **Günümüzde Hikmet-Erdem Birliği Durumu**

Özellikle modern dünyada karşımıza çıkan roller ve karakterler meselesini birbirine karıştırmamalıyız. Karaktere uygun olan yerine role uygun davranış biçimi hikmeti kovduğu gibi erdemlerin yerini hem almış hem de onları da yanlış konumlandırmıştır. Bu nedenle hile, kurnazlık, algı ayartmak, kandırmak ve dili iyi kullanmak beceri adı altında erdemler arasında sayılır olmaya ve konumlandırılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Ahlak dışı davranış/ahlaksızlık nasıl olurda hikmet, adalet, iffet ve cesaret erdemleri göz ardı edilerek sadece cinsel davranışlara indirgenebilir. Modern insanın hayatı, rolünü iyi oynamak üzerinde kuruludur. Modern insan rolünü oynar, ancak bilgisiz veya inançsız da olabilir. Çünkü roller karakter sayılmaz-

lar. Ahlakın sadece hayatın bir alanına sıkıştırılmış olması da onları rahatsız etmez. Toplumun içinde bir bireyin birçok rolü olabilir. Anne, baba, öğretmen, eczacı, mühendis vb. karakter erdemlerinden hiçbirini yerine getirmeden yine de rolünü iyi oynadığı için erdemli olarak görülebilir. Ancak hile, kurnazlık, dili iyi kullanmak sayesinde rolünü çok iyi oynayabilir. Kafasında ve yüreğinde taşıdığı niyet ve düşünceler başka, rolünün gerektiğini yapmak başka olabilir. Oysa karakter bir kültürün saygı nesnesidir. Karakter toplumsal varışun bir biçimidir ve ahlaksal olarak toplumsal davranışları meşrulaştırır. Modern toplumda kişilik, ölçülü davranmak yerine ölçsüzlük, sınırsız ve oldukça hızlı olarak kavranılır olmuştur. Çünkü klasik gelenek içine hapis olmuş erdemler, göreceleştığı için hikmet veya amaçlar artık inandırıcılığını kaybetmiş görünüyor. Çok az kişi klasik erdemlerden olan cesaretin, sahibine mutluluk kazandıracığını düşünüyor.

Yaşamda yol almak verili ve belirli bir amaca göre yol almak demektir. Hikmet, bilgelik, yaşam amacını mutluluk olarak belirlemiş ve mutluluğu kazanmak için erdemlerin aracılığına ihtiyaç duymuştur. Aristo'yla birlikte erdem ön palana çıktı böylece hikmet önceliğini kaybetti ve arkasından istenmediği halde amaçsızlık sorunu baş gösterdi. Tüm bunları, ahlaki çöküntünün temel nedeni olarak ortaya çıktığını düşünmekteyiz. Modern birey yani, kendi bencil duygusunu temel alan duygucu birey, kendi alanında egemenlik kurarken, toplumsal kimliğin ve belirli bir amaca yönelmiş insan yaşamı konusunda oldukça tahammülsüz davranmaktadır. Çağdaş ahlaksal söylem, kavramların çeşitliği karşında ölçülemezliği ve ilkelerin gücünü hafife almasından ibarettir. Böylece "insan" ve "olması gereken" ahlaklı insan arasında uçurum artmıştır.

"Arete" sözcüğü İngilizceye "virtue/erdem" olarak çevrilmiştir. Homerik manzumelerde erdem/fazilet hayattaki her türlü üstünlük için kullanılmıştır. İlyada da denildiği gibi hızlı bir koşucu ayakların *aretelerini* sergiler. Homerik manzumelerde hile ve kurnazlık üstünlük veya fazilet/erdem niteliğinden sayılırdı. Çünkü cesaretin yetersiz kalıp başaramadığı yerde kurnazlık devreye girebilir ve kendi marifetini gösterebilirdi.

Hayatta öyle güçler var ki cesurlar dâhil hiç kimse olanları kontrol edemez. İnsan hayatı kimi zaman kişisel olamayan bir gücün Tanrı, doğa veya yazgı karşısında çaresizdir. Bu nedenle yaşamın hikmetini bilen insan, kendi sonuna ve ölümüne sebatla ilerleyen bir insandır. Ölüm söz konusu olunca sonunda ulaşılan zafer değil, hayata karşı yenilgidir. Bunu hikmet gücüyle anlamak başlı başına en büyük erdemdir. Bu nedenle iyi bir ahlak, hayat ve ölümün hikme-

tini anlamak ve ölüme hazırlık yapmak üzerinde gelişir. Ölüme hazırlık aynı zamanda içsel yolculuğu gerektiren ve bu yolculuk için hikmet aşkı, bilgelik sevgisi ve cesaret erdemini gerektiren mistik veya tasavvufi içsel yolculuktur.<sup>28</sup>

Erdem insandaki iyi düşünceleri ve güzel karakterleri inşa eder. Karakter olayın belirlenmesi, olay ise karakterin açığa çıkmasıdır. Bu nedenle cesareti bir erdem olarak anlamak, sadece onun karakterde nasıl ortaya çıkacağını düşünmek değil aynı zamanda onu hikmeti gereği zihinde canlandıracak belirli bir öyküye de sahip olması gerekir.<sup>29</sup> Hikmet akıl ve aşkıta var olur. Oysa erdemler bir öyküde var olup gelişirler. Hikmet hem ilahi hem de beşeri bir boyutu vardır ancak erdemler, toplumsal karakter ve onların ürettiği öyküler üzerinde var olurlar ve bu anlamda dünyevidirler. Hikmet ilahi ve akli ideali gerektirir. Erdem hem insani formu hem de toplumsal formu gerektirir. Erdemlerin hayatta geçirilmesi için karşılıklı yardımlaşma ve erdeme istekli ve hazır toplumsal işleyen bir yapı gerekmektedir. Toplumsal işlerlik sürekli değişen bilgi/hikmet üzerinden gitmektedir. Aksi takdirde erdem içi boş kuru toplumsal ritüellere döner.

Homerik erdem krala, kan bağına, aile bağlarına bağlıdır ve buna göre toplumda ve bireyde işler. Klasik erdem ise hikmet gereği insan idealine bağlıdır ve hakikati, doğru bilgiyi, hikmeti temsil eden Tanrı'ya karşı sorumludur. Aristo'nun erdemi bu yüzden iyi bir yurttaş ve iyi bir insan arasında gidip gelmektedir. "Ben erdemi" mi yoksa "şehrin erdemleri" mi önceliklidir sürekli tartışılır. Buradaki "*ben erdemi*" araştıran sorgulayan akli hayrete duçar olmuş insan erdemidir. Kral'a karşı sorumlu olan erdemler, insana karşı sorumlu bir durumuna yükselince, evrensel insan ile yerel insan arasındaki çatışma daha da anlam kazanır. "*Biz erdemleri*" bir cemaat veya bir örgütlü toplum içinde cisimleşir. "*Biz*"de dostluk, cesaret, kendine hâkim olmak, iyilikte yardımlaşmak, kötülüğe engel olmak, bilgelik ve adalet ön palana çıkar. "*Biz erdemleri*" kendi içine kapanınca "*biz – onlar*", ötekileştirmenin beraberinde getirdiği erdemsizlikler bu sefer ön plana çıkar. "Ben- sen erdemi" iyi bir insan olmakla yakından ilgilidir. Senin erdemin olmasaydı ben olmazdım, benim erdemin olmasaydı sen olmazdın. İyi bir insan olmak ise bütünle ve iyi bir yurttaş olmakla yakından bağlıdır. Bu nedenle ölçülü, adil ve bilge olmada üstün olanlar her zaman toplumsal erdemler açısından övülürler. Duyarsızlık, acımasızlık ve aynı şekilde kabalık genellikle yerilir.

28 Mehmet Kasım Özgen, "Gılgamış Destanında ve Mistisizmde İçsel Yolculuk", *Kare Dergisi* 9/1 (2020), 1-33.

29 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 189.

Sosyal erdemler anlamında ölçülülük erdemi gücü olduğu halde gücünü kötüye kullanmayan insanın erdemidir.

Platon'a göre kişi "İyi Formu"nun kendisinin ne olduğunu ayırt edecek noktaya geldiğinde akıl hikmet/bilgelik erdemini sergilemiş olur. Ancak adalet, cesaret ve ölçülülük erdemleri gerekir. Adalet, ruhun her bir bölümünün kendi özel işlevini yerine getirmek erdeminden başka bir şey değildir. Platona göre adalet ruhun içsel uyumudur. Platon'unun teorisinde erdemler fiili değil, ideal bir formun zihinde canlanması ile başlar. Platon böylece hikmeti öncelikli halde tutmaya çalışır. Neticede iyi formlarını kavrayan da bilgelik zihnidir. Bu nedenle Platon erdemlerin birliğini savunur. Örneğin adaletin olmadığı bir erdem, erdem olarak kabul edilmez. İyiler çatışabilir, çünkü onlar çeşitlidir. Ancak erdem çatışmaz onlar arasında erdem birliği vardır. Hatta tek bir erdemden bile söz edilebilir ki o da hikmet erdemidir. Çünkü ideaların hakikati, mahiyeti söz konu olunca hikmet en yüksek ideadır. Erdemli kişi hikmete bağlı kalarak görelî bir erdem anlayışında olduğu için erdemli olan her işi, severek ve isteyerek yapar. Ancak erdemi taklit eden kişiler erdemi, erdem olduğu için uygulamada zorlanırlar. Erdemli olan her özne doğru ve rasyonel, yani bilgelîğe dayalı bir yargıda bulunur.

Herkesin paylaştığı ortak iyi olarak kabul edilen iyileri yaratmak amacıyla bir cemaat oluşturmak geleneksel kültürlerde gözlemlenen bir durumdur. Modern toplumdaki örnekleri okul, hastane veya ibadethaneleri açmak için bir araya gelip yardımlaşmak örnek verilebilir. Buna benzer örnek dostluk bir erdemdir. Hikmet ahlakı gereği karakter erdemleri ve entelektüel üstünlükler birbirinden ayrılmazlar. Entelektüel erdemler öğretimle, karakter erdemleri ise alışkanlığa yönelik alıştırmalar ile elde edilir. Örneğin adil ve cesur eylemlerde bulunarak kişi adil ve cesur olur ayrıca teorik ve pratik düzenli bir eğitim ile de erdemler alanında bilgi sahibi olur. MacIntyre erdemi, "içsel olan iyileri başarmamamızı olanaklı kılmaya yönelik, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insani bir nitelik"<sup>30</sup> olarak yorumlar. Bu erdem tanımını bakış açımız için temel aldığımızda günümüz ahlaki anlayışında hikmet-erdem, hikmet-din, erdem-din, mutluluk-erdem, ahlak-mutluluk, insani erdem-insani hikmet, kutsal hikmet-yüce insan, karakter erdemi-düşünce erdemi, huy erdemi-güzel alışkanlık, erdemli amaç-erdemli araçlar açısından bir hayli sorunlar ortaya çıkmaktadır.

30 MacIntyre, *Erdem Peşinde*,189.



Bize göre tüm bu sorunların temelinde hikmet ahlakının yetkiliğini dikkate alınmaması ve erdem ahlakının toplumu yönetmek için yönetmek erdemlerine hapis kalmasından kaynaklandığı düşünmekteyiz. Açık zihin hikmetinden yararlanmak yerine kapalı zihin erdemleri ile içeriği boşaltılmış bir ahlak ve erdem anlayışının hâkimiyeti altında toplum ve bireyler ezilmektedir. Kur'an'da işaret edilen ve hayatın en temel erdemlerinden olan "muktesit" kavramının bile etliye sütlüye karışmayan, "he de geç" diyerek kendini asla sorgulatmayan, çıkarıcı bir zihniyeti meşrulaştıran ve içi tamamen boşaltılmış orta yol anlayışı geliştiren kişiler ne yazık ki bu eksik anlayışı da dini anlayışa dayandırarak meşrulaştırmışlardır.

## Sonuç

Sonuç bölümünü hazır "muktesit" kavramından söz açılmışken onun üzerinden erdem ahlakının yetersizliğini ve hikmet ahlakının yetkinliğini örnekleyerek konuşmamızı bitirelim. Kur'an'da geçen "muktesit bilgi/hikmet sahipleri"<sup>31</sup> ayetinde geçen "kıst" hisse, ölçü, insaf ve adalet anlamlarına gelir. Kavram olarak da ölçüye riayet etmek, birbirine hakkını ve payını adil bir şekilde dağıtmak ve özellikle adalet erdemine riayet etmek anlamlarına gelir.<sup>32</sup> Muktesit kavramı yanlış olarak orta yolu benimseyenler olarak tefsir edilmiştir. Yanlış olan bu orta yol anlayışında suya sabuna dokunmayan, kirli yaşayıp temizmiş gibi yapan, işleri zülfü yâre dokunmadan yürüten orta yolcular anlamındadır.

Muktesit kavramı ile hayatın iyi ve güzel değerler ile canlanması için gerekli olan iktisadi bilince ve iktisat erdemine işaret edilmektedir. İktisadi bilince göre muktesit, hangi koşullar altında olursa olsun adil ve cesur davranan bir kişidir. Nitekim muktesit kavramının kökeni Kur'an'da "bil kıst"<sup>33</sup>, "aksidu"<sup>34</sup>, "tuksudu"<sup>35</sup> geçer. Her üç ayette de aşırı gitmemek, adaletle davranmak anlamında kullanılmıştır. İfrat ve tefrittin ortasında aranan "kıst/adalet" hiçbir şekilde adalet/ölçü değildir. Doğru yolu korkudan bir kenara bırakıp, hakkı ve adaleti herhangi bir zaaftan terk edip hem davalarında çok aşırı gidenleri hem vasat yolu izliyorum diye zulme ilgisiz davrananları uyaran önemli bir kavramdır. Bu nedenle ayetteki muktesitleri, orta yolu tercih edenler olarak tefsir etmek yanlış bir tefsirdir. İktisadi anlamda

31 Al-i İmrân, 3/18

32 Bk. Râğıb el-İsfahânî, El-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân, "Kıst" maddesi

33 el-Mâide, 5/42

34 el-Hucurât, 49/11

35 el-Mümtehine, 60/8

orta yolu tutmak, itidal ile davranışta bulunmak, tutumlu olmak, gereğinden çok veya az harcamaktan kaçınan tutumluluğa sahip olmak ve olaylara karşı adalet ölçüsünün gerektirdiği hakkaniyeti göstermeyen bir orta yol anlayışı değil; tam tersi dünyada fesat çıkarıcı ve kan döken zalim ve fasit/ etrafa terör saçan insanlara karşı direnmek ve adil olmayan dünyaya karşı muktesit anlayışı ile *"muktesit erdemleri"* ile ilgili olmaktadır.

Benzer durum *"işlerin hayırlısı orta olanıdır"* hadisinde iktisatlı davranmak, *"yürüyüşünde ölçülü ol, sesini kıs"*<sup>36</sup>, yani kendi haddini ve sınırlarını bil, *"elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün savurgan da olma. Yoksa pişman olur, açıkta kalırsın"*<sup>37</sup> ayetlerinde açıkça bize iktisatlı davranmayı ve iktisatlı bir bilinçle bilinçlenmeyi tavsiye etmektedir. Bu ayetlerde iki aşırılık arasındaki orta yolu takip anlamında, genel bir ilkeyi onaylamak anlamı birilerinin iddia ettiği gibi ortaya çıkmamaktadır. Peygamber *"işlerin hayırlısı ortası olanıdır."*<sup>38</sup> hadisinde de her alanda inanların iktisat bilinci ile davranmalarını, adalet ve iktisat erdemini her alanda dikkate alarak hareket etmeyi ve davranmayı buyurmaktadır. Orta yolu iktisadi erdem açısından anlamadığımız takdirde işlerin vasat, akmaz-kokmaz cinsinden bir durumla karşı karşıya olmadığımızı anlarız.

Bu durumda Kur'âni hikmetten yola çıkarak *"muktesitlerin yolunu takip etmek ve iktisat erdemini yerine getirmek görüşleri inananlar için ahlaki ödev olduğu kastedilmektedir. Buradan çıkan sonuç, iktisadi erdemi gündelik hayatın ve ahlakın olmazsa olmaz bir parçası olarak ele almamız gerekmektedir. İktisadi hayatın bir parçası olan zenginliği ve siyasi hayatın bir parçası olan yönetimi, hikmet ve erdem birliği ile ele almazsak elimizde sadece Karun zihniyetine özgü bir servet avcılığı ve sınırsız, kontrolsüz bir güç ve bunun sonucu olarak da günümüzde şu an içinde yaşadığımız ahlaki çöküntüyü hızla yaşamaya devam edeceğiz. Bu nedenle, erdem ahlaki bir zamanlar işlevsel olmuş bir ahlaktı ve hala da yerine göre işlevseldir. Ancak artık bu kesinlikle yeterli değildir. Hikmet ahlakı olmadan erdem ahlakı yetersizdir. Hikmet ahlakını, özellikle tasavvufun birikimi ile ortaya çıkan ve gelişen hikmet ahlakını, yeniden canlandırabilirsek günümüzdeki ahlaki çöküntüye de bir çare önermiş olabileceğiz.*

Erdem, eski medeniyetlerde ortak nokta olarak *"güç sahibi olmak"* ve *"iyiyi yapmakta üstün olmak"* anlamına ağırlık verilmiştir. Söz konusu bu

36 Lokman, 31/19

37 İsrâ, 17/79

38 Keşfü'l Hafa,1/331

üstünlük nicelikte mi, nitelikte mi yoksa her ikisinde mi tartışmaları hala devam etmektedir. Örneğin çalma eylemi çok iyi bir şekilde yapılmışsa, “iyi hırsız” erdemli hırsız anlamına gelir. İşte bu durum, özellikle Aristoteles’ten erdemin doğasındaki zayıf noktadır. Hikmet ve erdem birliğinden ortaya çıkan hikmet ahlakında böyle bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle Platon erdem teorisi hikmet, idea, akıl ve Tanrı gibi ebedi ve ezeli değişmeyen en üstün formun bilgisi ile erdemi inşa etmek ve tahayyül, düşünce, karakter ve toplumsal rollerini yerine hakkıyla getirmek hususunda oldukça hassastır. Hikmet ahlakı dereceli bir ahlaktır, tıpkı düşük, orta ve yüksek bilinç sahibi olmak gibi, en düşük, orta ve en üst ahlak sahibi olmak mümkündür.

Bu dereceli ahlak anlayışı ilerleme, olgunlaşma ve yetkinleşme kavramları üzerinde iş görür. Bu ahlak anlayışı olaylar karşısında ne “evet veya hayır” diyerek sonuna kadar açar veya sonuna kadar kapatır ne de ahlakı bilinci tek bir erdem boyutuna hapseder. Hiç olmamasından ise en düşük ahlak dahi bu anlayışa göre ahlaktır. Örneğin, kötülüğe karşılık kötülük ile cevap vermek, insanın ilerlemesine çok büyük katkı sağlayabilir. Çünkü en azından ahlakın farkında olan, ahaksız olduğu halde tıpkı cahiliye insanı gibi bununla övünen gafiller/uyuyanlarla bir değildir. Ahlakattan önce “ahlak için çok çaba harcamak” oldukça önemlidir ve “min azmi’lumûr/üstün davranışlar” denilen ahlak işte bu yüksek ahlaktır. Bu üstün ahlaka sahip insanlar, iyiliğe karşı iyilikle cevap verdikleri gibi kötülüğe karşı da iyilikle cevap verirler. Üst ahlaka sahip olanlar zulme karşı direnirler, zalime meyil etmezler, sevgide ve şefkatte incelik gösterirler, adap ve edep sahibi ve canı, canlıyı incitmezler. Edepsizliklere ve erdemsizliklere karşı da hiç çekinmeden “edep ya hu” demek bu ahlak okullarının şiarındandır.

Bunlar için en büyük erdem hayatın güzelleşmesi (ihsan, muhsin) için karamsarlığa hiç kapılmadan ve hiç şikâyet etmeden *çaba harcayan* üstün tiplerdir. İşte insan-ı kâmil olmak yolunda yolculuk yapan bu tipte olan insanlardır. Bunlar kendilerini bilen insanlardır, cahiliyenin en önemli özelliği kendini bilmezliktir. Anlattığımız konunun sonuç bölümünde daha iyi anlaşılması için Kur’âni bir kavramı örnek verebiliriz: Cahil kişi “fehşaya” meyil eden kişidir. “Fehşa” kavramı ile anlaşılan, arzularının esiri olup, onlar yüzünden, her iki aşırılığa (ifrat ve tefrit) düşen, üstelik “göz göre göre” yani eylemin doğasından dolayı tiksindirici bir kötülük işlemekte olduğunun tamamen bilincinde olduğu halde, yaptığı iğrençlikten vazgeçmeyen, yani yaptığından gafil olmadan böyle davranan insan tipidir. Fahiş kelimesi, Kur’ani bir terimdir ve “fahşa”dan gelir, “fehşa” akıl ve mantığın kabul edemeyeceği her türlü söz ve iş ve özellikle meşru olmayan şehvani haller, “fuhuş” anlamına gelir.

“Fahiş” kelimesi mübalağalı, taşkın, aşırı, ahlaksız, ahlaka aykırı, çirkin, pek kötü, insafsız, tamahkâr, pinti, kısık insan anlamına gelir. Fahişe kavramı da bu kökten gelip, ar, ayıp, kabahat, günah anlamına gelir. Bugün bu kavram daha çok sadece cinsel eylemden sorumlu kötü kadın anlamında kullanılmaktadır. Oysa fehşa kelimesi ile belirtilmek istenen, tüm insani davranışlarda çirkinlik yapmaktan uzak durmayan ve çirkinliğe karşı insan doğasında bulunan tiksinti duygusunu hissetmeyen, insani erdem doğasından sapmış kişi demektir. Bu nedenle “Allah, adaleti, ihsanı (işini iyilik ve güzellikle yapmayı), fehşadan (her türlü aşırılık, haddi aşmak, hayasızlık, edepsizlik), müinkerden (fena, kötü, çirkin, yanlış ve zararlı kabul edilen, değer yargılarına uygun olamayan) ve beğyiden (azgınlık, zorbalık)... sizi nehiy eder” (Nahl, 16/90) buyrulur. Fehşa felsefesini anlamak en üst ahlakın kodlarını anlamak demektir. Basit bir örnekle ne demek istediğimizi anlatmak daha kolay olacaktır. Pandemi sürecinde Devlet, sosyal devlet olmanın bir gereği olarak, vatandaşlar daha kolay ev sahibi olsunlar diye kredilerde büyük kolaylıklar sağladığını ilan etti. Ertesi gün iyi yurttaş dediğimiz yurttaşlar bir birimlik ev fiyatlarını aynı gün içinde üç birime çıkardılar ve piyasalarda korkunç bir fiyat dalgalanması domino etkisi yaptı, şimdi burada sorulması gereken soru “fehşa” davranan fiyatları aşırı tetikleyen kim ve aşırı davranmanın ne anlam geldiğini iktisat hayatı üzerinde nasıl anlayacağımızdır.

Üst ahlakın önündeki en büyük engel cahiliye ruhudur. Bu ruh hali İslam gelmeden önce de dünyada vardı, şimdi de aynı, hatta daha katmerli bir şekilde vardır. Cahiliye erdemleri içerisinde hamasiyet gibi eksik erdemler olduğu gibi mürüvvet gibi orta dereceli erdemler veya bilgelik gibi en üst değerler de vardı. Mürüvvet, cömertlik, insaniyet, adamlık yapmak, insanlık göstermek anlamlarına gelir. Cahiliye toplumunda bile az da olsa erdemler çıkabilir ancak üstün bir ahlakın çıkması cahiliye ruhunun kabalığından dolayı mümkün değildir. Bu nedenle cahiliye ve cahiliye ruhandan ne anladığımız oldukça önemlidir. “Cehl” bilgi sözcüğünün zıttı, yani bilgisizlik değildir. Cahiliye çağı genel olarak anlaşıldığı gibi “bilgisizlik çağı” da değildir.

Cahiliye kavramı, tahammülsüz, en asgari düzeyde bile ahlaki makullük göstermeyen, çok kaba, hoşgörüsüz, körü körüne saplantıda olan, kibir ve gururla övünen, asabi ve patavatsız bir ruh halini ifade etmek için kullanılır.<sup>39</sup> Cahiliye ruhu ile sonuna kadar mücadele için İslam, hilm, sabır, merhamet, muktesit, adalet, sevgi vb. iktisat erdemlerine ağırlık verdi. Çünkü ancak bu ince ruh

39 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*(İstanbul: Pınar Yayınları,1992),50-55

ve hilm huyu hali ile cahiliye adetleri ve nisbi erdemleri sosyal ve ekonomik piyasadan kaldırılabildi. Nitekim de öyle oldu. Ancak bu ruh her zaman uygun ortamı bulduğunda yeniden dirilmektedir. Tıpkı günümüzde olduğu gibi.

Kadim medeniyetler hep söz konusu huzur ve sekine veren bu ince ruhun peşinde koştu. Yunanlıların “ ataraksiya” dedikleri ruhun sükûnet hali, sekine ahlakı ve hilm ahlakı (insan doğasında olan yumuşaklık, güzelliğin, nezakettin ortaya çıkması hali) ile aynı ruh halidir. Bu ruhun gücünün ortaya çıkardıkları yetkin ahlak olan hikmet ahlakıdır. Kadim kültürler ve büyük dinler sükûnetli ruh haline erişmek için hikmet-erdem birliğine dayalı, adına üst ahlak dediğimiz büyük ruhsal devrimler yapmışlardır. Cahiliye ahlak ve erdemlerine karşı tam tavır alan, kökleri Tanrıya dayanan hikmet ahlakı işte insanın yüce ruhuna yakışan böyle bir hilm / incelik, sekine, huzur ve nezaket ahlakıdır.

### Kaynakça

- Aristoteles.** *Nikomakhosâ Etik.* Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles.** *Magna Moralia.* İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Batak,** Kemal. *Erdem Epistemolojisi.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Doğan,** Servet. *İslam Düşüncesinde Hikmet.* Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- El Hamdânî,** Aynülkudât. *Zübdetü'l- Hakaik.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- Fromm,** Erich. *Erdem ve Mutluluk.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Giles,** Herbert Allen. *Eski Çinde Dinler.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh,** *Ahlakı Olgunlaştırm.* Ankara: Kültür ve Turizm Yayınları, 1983.
- Keklik,** Nihat. *Felsefenin İlkeleri.* İstanbul: Doğu Yayınları, 1982.
- Kramer,** Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Kramer,** Samuel Noah. *Sümerleri.* İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2002.
- Lao Tzu,** *Yol ve Erdem.* İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- MacIntyre,** Alasdair. *Erdem Peşinde.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Özgen,** Mehmet Kasım. “Klasik Türk Düşüncesinde Hikmet ve Erdem Anlayışı”. *Bilimname* 41 / 1 (2020). <https://doi.org/10.28949/bilimname.708037>
- Özgen,** Mehmet Kasım. “Hoca Ahmed Yesevi’de Hikmet- Erdem ve Ahlak İlişkisi”. *Temaşa Dergisi* 9 (2018).
- Özgen,** Mehmet Kasım. “Gılgamış Destanında ve Mistisizmde İçsel Yolculuk”. *Kare Dergisi* 9 / 1 (2020). <https://doi.org/10.38060/kare.741687>

**Öçal**, Şamil. *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan ilişkisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

**Parsa**, Hacı Muhammed. *Risale-i Keşfiyye*. Ter. Abdullah Salahi Uşşaki. Çev. Melek Gündüz Karacan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

**Plutarkhos**. *Moralia*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.

**Tûsî** Nasreddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

**Toshihiko**, İzutsu. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.



# Platon ve Aristoteles'te İnsan Doğası ve Erdemlilik

Fatih ÖZKAN\*

İlyas ALTUNER\*\*

## Giriş

Bu yazıda erdem ahlâkını merkeze almakla birlikte, erdem in türevlerini veya türlerini derinlemesine ele almayacağız. Burada “epistemolojik erdemler var mıdır” sorunundan daha çok teleolojik erdemden bahsedeceğiz. Ancak şu bir gerçek ki, Platon ve Aristoteles'te teleolojinin epistemolojiyle yakından ilişkisi vardır. Çünkü erdem in gerçekleşebilmesi için bilgiye ihtiyaç vardır ve bilgi de nihai olarak bir amaç doğrultusunda elde edilir. Bu da bize Antik Yunan bilgeliğinin bu en yüksek zirvesinin epistemolojik yönünü teleolojinin belirlediğini göstermektedir. Bu durumu Sofistlerin faydacı anlayışıyla karşılaştırdığımızda, erdem in gerçekleşebilmesi için bir amaca gereksinim duyulduğu görülür. Sofistlerin mutlak gerçekliği inkâr etmeleri, erdem ya da erdemsizliğin bulunuş amacını ortadan kaldırır.

Düşünce tarihindeki sistemli hareketlerin başladığı dönem, sofistik düşüncenin göreceli mantığına dayalı *insan* olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili araştırmaların başlayıp aydın birey yetiştirme olgusunun ön plana çıktığı tarihlere rastlar. Bununla aynı dönemde gelişen dünya görüşlerinin saflığına aykırı olarak sofistik görüşün en belirgin özelliği, doğayı anlamada ve değerleri belirlemede insanın bizzat kendisini ön plana çıkarmasıdır. Kadim dinlerin etkisiyle oluşan büyük medeniyetlerin, değerleri, kendilerini aşan bir gücün belirlediği inancıyla karşıtlık oluşturacak şekilde, Yunan doğa felsefesi, varlığı anlamaya yönelik bir açılım sağlama çabasıyla ortaya çıkar. Bu

\* Doç. Dr., AHBV Üniversitesi, fatih.ozkan@hbv.edu.tr.

\*\* Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi, ilyas.altuner@igdir.edu.tr.



ontolojik düşünme çabası ister istemez önceki mitolojik verilerden kendisini arındıramamış ve ortaya koymak istediği şeyi yani mitolojiden arınmış bir doğa anlayışını tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Çünkü mitoloji, her ne kadar tahrif edilmiş bir dinin özelliklerini sunsa bile, yine de değerlere ilişkin dinsel teoloji alanının hâkimiyetini temsil etmekteydi.

Felsefede *varlık* ve *oluş* düşüncelerinin değerlerle ilgili fazla bir katkısının bulunmamasının temel nedeni, değerler alanından çok ontoloji ve kozmolojiyle ilgilenmeleri olmuştur. Sofistlere gelinceye kadar insanla ilgili düşünme çabasının olmaması, insanın ne olduğuna dair araştırmaların bizzat kendisiyle ortaya konabilecek bir aksiyoloji geliştirememelerinden kaynaklanmıştır. İnsanı her şeyin temeline yerleştiren Protagoras, doğal olarak insana ait davranış biçimlerinin bir sonucu olan değerler alanıyla karşılaşmak zorunda kalmıştır. Çünkü ahlâk, hukuk ve siyaset üçgeninde bulunan insanın, bir yaşama biçimi olan ve de bu yaşama formunu inanç ve kanılarıyla hayata geçiren bir varlık olmasından dolayı, kendisini tanıması ve nasıl yaşaması gerektiği yönünde kendisine bir yol tayin etmesi, onun kaçınılmaz ödevidir.

Sofistler insanı her şeyin ölçüsü saymakla, doğal düşüncenin yani insan biliminin değerlere ilişkin söz söyleyebilecek biricik alan olduğu kanısına ulaşmışlardır. Çünkü insan, doğayı kendisine örnek aldıkça doğal hukukun ortaya koymuş olduğu sonuçları da kabullenmek zorunda kalır. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak görme eğilimi, biricik gerçeklik olarak sunulan şeylerin aslında her insan açısından farklı olarak algılandığını ve her farklı algılamamanın bir öznel gerçeklik sunmasından dolayı hakikatin birden çok olması gerektiğini söylemek zorundadır.<sup>3</sup> Bunun sonucunda ise, doğası gereği hakikatin olmadığını söylemenin kaçınılmaz oluşu, bize değerler felsefesine ait tümel kavramların inkârından başka bir şey sunamaz. Bu tür söylemlerin, görelî yaklaşımlar sunmasından dolayı hem bilgiye hem de amaca ilişkin hiçbir şey sunmaz.

İşte tam burada konunun kalbine değinmiş oluyoruz. Kendi özneliği içinde insan, eylemlerini neye göre ve hangi şekilde gerçekleştirebileceğini açıkça düşünmelidir. İnsan için iyi olan şeyin ne olduğu ve yaşamın hangi kanunlara yahut düsturlara göre düzenleneceği sorunuyla karşı karşıya kalma zorunluluğu, insanı siyaset üretmeye ve hukuk kuralları benimsemeye sürükler. Bütün bunların sonunda ise ahlâkın bir sonuç olarak ortaya çıktığı görülür. Oysa ahlâk, görünenin aksine, bir sonuç olmaktan çok bir başlangıç noktasıdır.

3 Sofistlerin en büyüğü olan Protagoras bu konuyu şöyle özetler: “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için...” Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 194.

Çünkü eylemler erdemler için yerine getirilir ve erdemler de amaç için vardır. Amacı belirleyen alan da elbette metafizik olacaktır. Mutluluğun kazanılması metafizik bilgiyle mümkünken, metafizik bilgi de özünde ereklilik taşır.

Mahiyet ya da öz o şeyin ilkece nasıl belirlendiğini gösterdiğinden, ahlâkın mahiyetinin metafizikle belirlendiğini söylemek zor olmaz. Ahlâkın temel kavramı olarak *iyi*, varlığın varoluş nedenini açıklayan en kapsamlı terimdir. Çünkü iyinin ne olduğunun sorgulanması, bütün hayatı anlamlandıran, yani bütün yaşamın amacını bildiren şeyin ne olduğuna ilişkin yargıda bulunmamızı sağlar. Elbette ahlâkın üst disiplini olarak siyaset, metafiziğin pratik alandaki yansımalarının bir ürünüdür. Siyasetin ve onunla ilintili olarak hukukun temelini oluşturan ahlâkî kavram *adâlet* olmakla, insanlar için neyin doğru olup neyin olmadığına karar vermenin yine bir değer oluşturduğu görülür. Sorun değerlerin aşkınsal olup olmaması konusundadır ve ister aşkınsal güce bağlansın ister doğaya indirgensin, her ahlâkî yargı bir değer bildirir. Sonuçta her değer bildiren yargı ve bu yargıya göre yapılan davranış bir erdeme karşılık gelir.

## 1. Platon ve Aristoteles'in İlham Kaynağı Olarak Sokrates

İnsan doğası söz konusu olduğunda deneysel gözlem ve mantıksal çözümleme yetersiz kalmaktadır. İnsanın doğasını, fiziksel nesnelere doğasını araştırdığımız yöntemlerle araştıramayız. Fiziksel nesnelere, nesnel özellikleri üzerinden betimlenebilirler. Ama insan ancak bilinçliliği aracılığıyla betimlenebilir ve tanımlanabilir. İnsanı anlamak için onunla gerçekten karşılaşmak gerekir. Sokrates'e kadar düşünsel bir monolog olarak anlaşılmuş olan felsefe, Sokrates'te bir diyaloga dönüşmüştür. Sokrates, insan doğasının bilgisine ancak diyalog yolu ve diyalektik düşünce aracılığıyla erişebileceğine kanaat getirmiştir.<sup>4</sup>

Platon ve Aristoteles'in erdem anlayışına geçmeden önce, onlara öncelik teşkil eden Sokrates'in erdem anlayışına değinmekte fayda görüyoruz. Sokrates'e göre bilgi erdemdir,<sup>5</sup> bilginin erdem oluşu veya erdem bilginin oluşu aslına bakılırsa ahlâkî oluşumların sonucunda bilginin elde edildiğini bize anlatmıyor. Sokrates'in hayatı irdelendiğinde onun erdemli bir yaşamın şiarına erişmiş bir insan olarak bir ahlâk filozofu olduğu söylenebile, Sokrates

4 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 17.

5 Aristoteles, bu önermeyi haklı bulmamaktadır: "Sokrates de erdemleri bilim yaparken haklı sayıyordu. Zira hiçbir şeyin işeyaramaz olmaması gerektiğini düşündü, ama onun için erdemlerin bilim olmasının sonucu erdemlerin işeyaramaz hale gelmesi oldu." Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 1183b8-11.

neticede kendisini daha çok tanrısal bilginin araştırılmasına ve elde edilmesine ve de bunun insanlara ulaştırılmasına hasretmiştir. O yüzden kendisi bilgiyi diğer insanlara aktarmakta *ironi* ve *maiotik* yöntemini kullanmıştır.<sup>6</sup>

Sokrates'te ruh, bir şeyin iyi ya da kötü oluşunun kararını verebilir. *Maiotik*, onun ahlâk anlayışı için de geçerlidir. Sokrates bir takım ahlâkî erdemleri baştan varsaymış ve bunlara bilgi formu kazandırmıştır. Yani, özsel olarak ahlâkî unsurların kaynağı bizde varsa, biz bunların tanımını yapabiliriz. Nitekim matematik önermelerin tanımını yapabiliyoruz. Ruhumuz ilke koyucu tek yetimizdir. Ahlâkî davranışlarda bulunurken neyin doğru neyin yanlış olduğu fikrini biz ruhumuzdan alıyoruz. Ruh, gerçekte hem doğru bilgiyi elde etme yetisi hem de iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme yetisidir. Bu nedenle "bilgi erdemdir" denildiğinde, bunun anlamı şudur: Biz bir yerde ahlâkî bir erdem ortaya koyduğunuzda bu ruhta akli bir erdem olarak karşılık bulmaktadır. Bu sayede, insan doğasının vermiş olduğu iyi ve kötü yargılar bilgi formuna dönüştürülmekte ve teorik bilgelik *sophia* ile pratik bilgelik *pronesis* arasında bir irtibat doğmaktadır.

Bilginin erdem oluşu, öncelikle bilginin elde edilmesi, tanrısal bilginin ruhun içinden çıkarılması ve topluma aktarılması toplumun ahlâkî bir düzene kavuşmasıyla ilişkilidir. Bunun sonucunda Platon ve Aristoteles hocalarının etkisiyle benzer bir erdem ahlâkına ulaşmış bulunuyorlar. Platon'un anlayışı da dâhil olmak üzere, özellikle Aristoteles'in anlayışının epistemolojik ahlâktan ziyade teleolojik ahlâka uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Sokrates bir öğretmen olarak, arkadaşlarına bilgisizliklerini keşfettirerek, onları daha bilge kılma misyonuna kendisini adanmıştır. MacIntyre'ın tespitiyle "X'in dindarlık ve adalet gibi bir ahlâkî niteliğin adı olduğu yerde Sokrates kendisinin sorduğu "X, nedir?" sorusunu hemen hiç bir zaman yanıtlamadığı için Sokratik araştırmanın bütün ve tek hedefini, kendi bilgisizliğinin bilgisi çerçevesinde kendini bilmeyi sağlamak olarak saptayabiliriz. Öyle ki erdem bir kazanımdan ziyade bir amaç olsun.<sup>7</sup>

6 Bir şeyin önce ne demek olmadığına gösterilmesi ve ardından doğru olanın ne olduğunun belirlenmesi öğretisi, Sokrates'in *diyalektik* yöntemidir. Bu yöntem en güzel şekilde *Theaitetos* diyalogunda ortaya konulur. Burada Sokrates, karşındakilerin bilgi tanımlarını olumsuzlama yoluyla yani *ironi* denilen alaycı yaklaşımla tek tek çürüterek sonunda doğru bilginin ne olduğu konusunda *maiotik* yani bilgiyi doğurtma işini gerçekleştirir. Bk. Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

7 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 29.

## 2. Platon ve İnsan Doğasının İdeal Temelleri

Platon, var olmayı, varoluşu veya insanı, varlığın doğasını ideal olanla olmayan arasındaki bir çelişkinin içerisinden çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü daha önceki dönemlerde, özellikle Herakleitos'un öne sürdüğü her şeyin hareketli oluşu, hareketsiz hiçbir şeyin olmayışı ile Elealı Parmenides ve Zenon'un öne sürdüğü hareketin olmadığı sabit bir dünya anlayışının Demokritos tarafından uzlaştırılma girişiminden etkilenmiş, aynı zamanda bunu Pythagoras'ın *orphik* gelenekten gelen düşünceleriyle bağdaştırma yoluna gitmiştir.

Sokrates için insan dünyadaki en önemli şeydir. Aynı şey onu hem bireysel hem de toplumsal bir varlık olarak düşünen Platon için de doğrudur. İnsanda da Sokrates'in üzerinde dikkatini yoğunlaştırdığı alan *duyulurüstü* olan, yani ruhtur. Onun varlığını kabul etmiş ve bedenın ölümünden sonra yaşayıp yaşamayacağı sorusunu açık bırakmıştır. İnsanın en yüksek ve en önemli görevinin ruha ihtimam göstermek olduğu ve bedenın ruhun ihtiyaçlarına hizmet etmesi gerektiği doğrultusundaki sarsılmaz kanaate sahiptir. Platon ise Sokrates'in ruhun bu yüksek önemine duyduğu inancı paylaşmış, ancak bu inancın doğruluğunu ispatlama yoluna gitmiştir. Bu amaçla ona, Orphik-Pythagorik mistisizmden alıp idealar teorisıyla birleştirdiği metafizik bir temel kazandırmıştır. Bunun ilk izlerine *Gorgias*'ta rastlamamız kesinlikle tesadüf değildir. Kaleme alındığı dönemde Platon'un Sokratik görüşleri terk ederek kozmik ve antropolojik görüşleri benimsemesi tamamlanmış olmalıdır.<sup>8</sup> Yeni anlayış en kuşatıcı ve en etraflı serimlemesini *Phaidon*'da bulur. Bu dönemden itibaren Platon sadece ölümsüzlük teorisine değil, kendi başına mantıksal olarak doğru olan ruhun ezeliliği ve ebediliğine de bağlı kalır. Ruh hem bu dünyadaki varoluştan önce hem de sonra vardır. Platon Orphik-Pythagorik *ruhgöçü* öğretisini benimsemiş ve onu, ruhun yalınlığı, yok edilemezliği ve bedensel varoluş öncesi tanıdığı ideaları hatırlaması gibi felsefi delillerle desteklemeye çalışmıştır.<sup>9</sup> İki varlık türünü birbirinden ayıran kesin bir biçimde tanımlanmış düalizm, özellikle önemlidir; bir tarafta ruhun ait olduğu görünmez ve ölümsüz dünya, diğer tarafta bedenın dahil olduğu, görünebilir ve geçici dünya.<sup>10</sup> Beden ve ruh bu nedenle geçici statüde bir araya gelirler. Ne kadar çok ve hangi biçimde tekrar doğacağı ruhun ahlâkî durumuna bağlıdır. Bununla beraber gelecek dünyada onu, yeryüzünde sürdüğü

8 Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 523a vd.

9 Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 70a vd. Krş. Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 81c vd.

10 Platon, *Phaidon*, 79a vd.

yaşamı esnasındaki durumuna göre bundan sonraki akıbetine karar verecek bir yargılanma beklemektedir. Bu, Platon'un özellikle vurguladığı üzere kendisi için bir mitos değil "makul bir hakikat" (logos) olan bir fikirdir.<sup>11</sup>

Platon, insanlar arasında da değer bakımında düşünenleri eyleyenlerden üstün görür. O, *Kriton* diyalogunda Sokrates ile Kriton arasında geçen diyalogda şu ifadelere yer verir: Sokrates, "Saygı gösterilmesi gereken fikirler, kötü olanlar değil, iyi olanlardı, öyle değil mi Kriton" der. Kriton bunu onaylar. Sokrates bunun üzerine, "Peki, iyi fikirler bilgelerin, kötü fikirler de ahmakların fikirleridir, değil mi?" der. Kriton bunu da onaylar. Bunun üzerine Sokrates, "Öyleyse sevgili Kriton, çoğunluk ne düşünür diye kendimizi sıkıntıya sokmamak; doğru ve yanlış üstüne usta olan adamın, bizzat hakikatin kendisinin diyeceğini önemsemek gerekir" der.<sup>12</sup> Görüldüğü üzere, geçen diyalogda Sokrates'le ilgili açık bir kaniya varmaktayız. İnsanlar arasında sıklıkla yaşanan "Ne söylendiği mi önemli, yoksa kimin söylediği mi önemlidir?" tartışmasında Sokrates'in cevabı nettir: Kimin söylediği daha önemlidir; bilge söylemişse doğrudur.

Platon'a göre bilme süreci, görmenin özel bir türüyle gerçekleşir. Bilge ruh gözüyle görür, bunun için de ruh gözüne örtü ve engel olabilecek şeylerden yöntemli biçimde kurtulmak gerekir. Bunun için gereken entelektüel vizyona ulaşmak mağaradan kurtulan tutsak için başka bir dünyaya açılmaktır; bu dünya kesinlikle başka, uzak ve ulaşılmaz bir yerde değildir, kişinin içindedir; ancak bir gayretin sonunda açık seçik ve bilinçli hale gelir. Mağara metaforu, bilginin, varlık ve oluşun, eylem ve tefekkürün buluşup iç içe geçtiği hatırlama sürecinin, anımsama çabasının farklı aşamalarını anlatır. Platon, özellikle Devlet ve Menon diyaloglarında ruhu kendisine yönelten, 'kendi yurduna' geri götüren eğitimcinin yardımıyla "öğrenmenin yeniden hatırlamaktan başka bir şey olmadığını" kanıtlar.<sup>13</sup>

Şimdi Platon, bu ideal olanla olmayan arasındaki ilişkiyi kurmak açısından hareketsiz olanı ve hareketli olandan nasıl ayırt edebileceğimiz üzerinde düşünmeye çaba göstermiştir. Varlığın doğası gerçekten hareketli midir, değil midir? Tabii ki varlığın doğası, hareketlidir. Çünkü biz her şeyden önce fiziki bir dünyada yaşıyoruz. Varlığın doğası gerçekten hareketli olmasına rağmen, her hareketin bir çoğaltıcı nesne görünümünde olması veya çokluğun temsili,

11 Platon, *Phaidon*, 81c-8b. Detaylı bilgi için bk. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 205–206.

12 Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 47a-c.

13 Jean-Paul Dumont vd., "Yunan Kurucu Düşüncesi", çev. İsmail Yerguz, *Felsefe Tarihi 1: Kurucu Düşünceler*, ed. Jacqueline Russ (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 54.

değişimin dönüşümün temsili olması, her değişim ve dönüşümün de sonuç olarak belli bir şeyi temsil edememe, bir gerçekliği, bir hakikati temsil edememesi, Platon'u değişenin arkasında değişmeyen bir şeylerin varlığını kabul etmeye sevk etmiştir. Yani özellikle Sokrates'in töz anlayışı ve Pythagoras'ın sayı anlayışı, ruh anlayışı, onu fiziki dünyanın ötesinde, ideal bir dünyanın var oluşuna yöneltmiştir. Bir yandan değişmeyen, ideal olan, hareketsiz olan ve bütün her şeyin kaynağı olan ruhların veya kendisinin ifadesiyle Tanrıların menşei olan ideal bir dünya ve diğer tarafta olasılıklar dünyası. Görüngüler dünyası, hareketin, maddenin, oluşun bozuluşun olduğu bir dünya. Olasılıklar her zaman değişkenlik gösterdiği için değişmeyen bir Tanrısal dünyanın, ruhsal bir dünyanın olması Platon açısından zorunludur.

Platon felsefesinde insan doğasına dayalı net bir program görmekteyiz. İnsan doğasına ilişkin konular, Platon'un ortaya attığı idealar teorisinin ahlâk, eğitim, sanat ve siyaset alanına uygulanması sürecinde ele alınmaktadır. Uygulamada ortaya çıkan –örneğin- doğru ve adil davranışlar, doğruluk ve adalet ilkesinin (ideasının) birer tezahürüdür. Ahlâkî davranışların örnekleri ile idealarını birbirinden ayırmak konusunda Sokrates'in gösterdiği titizliği Platon da göstermiştir. Bir kimse diğer bir kimse için iyilikte bulunurken, bu fiil bir diğeri için iyilik olmayabilir. Dolayısıyla ahlâkî davranışlar mutlak bir ideadan pay almakla birlikte kendileri mutlaklık taşımazlar.

İnsanın doğası her ne kadar hareketli olmayı gerektiriyorsa da onun özünde olan bir şeyin mutlaka hareketsiz bir şeyden kaynaklanmış olması gerekecektir. Bunun için insanın bu dünyadan ilahi dünyaya ulaşması gerekmektedir. Bunu da yapmak için belli birtakım erdemlere başvurmuştur. Platon, üç katmanlı, parçalı bir ruh öğretisi ortaya koymuştur: Akıl, irade ve arzu. Buna göre üç parçalı ruhun her bir katmanının erdemi de birbirinden farklıdır. Aklın erdemi bilgelik, iradenin erdemi cesaret ve arzunun erdemi ölçülülüktür. Bu erdemlerin her birinin bir nefiste yerli yerinde açığa çıkması ise adalettir. Platon düşüncesinde genel olarak erdem, bilgi olduğu için adalet de insanın doğası ve işlevleri için en iyi olanın bilgisidir.

Akıl erdemi ya da bizim hikmet dediğimiz erdem, sadece filozofların gerçekleştirebildiği bir erdemdir. Tabii ki asker sınıfının cesareti veya çiftçi ve ziraat insanların iffeti de buna eklenmeli. Onlar da kendi görevlerini en iyi şekilde yerine getirdiklerinde, her bir sınıfın, her bir çevrenin kendisine ait bir adaleti oluşmuş olur. Dolayısıyla Platon için erdem en büyük özelliği adil olmasıdır. Yani ideadan aldığınız pay kadar bu dünyada yaptığınız

işlerde adalet sahibi olmanız gerekir. Adaletin sağlanması da öncelikli olarak düşünme gücüyle gerçekleşebilir. Düşünme gücüne az sahip olan, yani filozof olmayan insanların erdemliliği kendi görevlerini yerine getirmekten ibarettir. Örneğin bir askerin cesareti ve kahramanlığı kendi ideasından aldığı payla gerçekleşir. Veya bir çiftçinin en güzel meyveyi ya da bir fırıncının en güzel ekmeği yapmasıyla kendi adaletini sağlamış olması öbür dünyada, yani cennette onları erdemliler sınıfına taşıyacaktır.

### 3. Aristoteles ve İnsan Doğasının Bireyselliği ve İnsani Ruh

Aristoteles, Platon'un ideal dünya düşüncesini reddetmiştir, yani ona göre ideal bir dünya yoktur. O, yönünü ideal olan şeyden bireysel olana çevirmiştir, Platon, ideal dünyanın temsili olan bütüncül ideadan bireysel olan varlığa dönüşü temsil ederken, Aristoteles'te bireyler kendi varlıklarını kendileri gerçekleştirirler.<sup>14</sup> Yukarıdan ideal bir zorlama, ideal bir belirlenim yoktur. Platon, ruhun tinsel hazlarını ön plana çıkarmakla erdemini sağlanabileceğini öne sürerken, Aristoteles insanların içerisinde, varlığın doğasında bir öz olduğu düşüncesini savunur. Aristoteles'e göre bu öz tamamıyla teleolojik olan bir özür.<sup>15</sup> Aristoteles'in maddi neden, biçimsel neden, etkin neden ve ereksel neden diye ifade ettiği dört neden içerisinde en önemlisi ereksel olanıdır. Çünkü ereksel neden, varlıkların özünde bulunan bir şeydir. Bu, varlığın aslında gitmesi gereken yeri temsil eder. Aristoteles'e göre varlık kendi entelekyasını gerçekleştirecek, yani kendi varlığında var olan özünü gerçekleştirdiğinde, o erdeme sahip olduğunda, kendi en yüksek ereğine ulaşmış olacaktır. Doğrusu, Aristoteles açısından bütün varlıklar özünde belli bir ereği taşır. Örneğin taşı attığınız zaman taşın neden aşağı düştüğünü veya sigaranın dumanını üflediğinizde dumanın neden yukarı çıktığını sorduğunuz zaman, onun erdeminin onun özünü teşkil eden ereği yani gayesi olduğu cevabını alırsınız. O yüzden varlıklar bu gayeye uygun olarak hareket eder ve bu gayeyi göre atılımda bulunur.<sup>16</sup> Aristoteles özünde bulunan bir şeyi gerçekleştirmek için bir doğaya sahip olan varlıktan bahseder. Dolayısıyla biz doğamız olan bir şeyin

14 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 1039a23 vd. Burada Aristoteles, tümellerin töz olmadığını kanıtladıktan sonra, Platoncu ideaların da töz olmadığını ve tözün bireysel olan şeyler olduğunu anlatmaktadır.

15 Aristoteles, "Canlıların Oluşumu Üzerine", çev. Ahmet Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 778a16-b19.

16 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 254b33-6a3. Krş. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 311a1-9. Ayrıca bk. Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Hatice Nur Erkızan (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 700b15-9.

dışına çıkamayız ve bu doğa bizim özümüzde var olan şeydir. Yani biz teleolojik olmayan bir erdemden bahsedemiyoruz. Aristoteles'e göre bütün varlıklar, varlığın doğasını kapsayan bu ereğe göre hareket ederler. Çünkü Aristoteles'e göre "Tanrı ve Doğa hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz".<sup>17</sup>

Ancak biz burada Aristoteles'in söylemek istediği şeyi daha iyi nasıl kavrayabiliriz? Yani bizim içimizde bulunan, aslında evrensel ilke dediğimiz ahlâkî ilke bakımından, bir şeyin ahlâkî olduğunu nasıl biliriz? Bir davranışa ve bir eyleme evrensel olması bakımından ahlâkî ya da erdemli diyebiliriz. Çünkü erdem olabilmesi için bir şeyin bütün insanlar için geçerli olan bir hüviyete sahip olması lazım. İnsana ilişkin erdem bedeninin değil de ruhun erdemi ve mutluluk da ruhun bir etkinliği olduğuna göre,<sup>18</sup> insani ruha sahip olan akıllı hayvanın yani insanın öz olarak mutluluğa sahip bir varlık olduğu söylenebilir. O nedenle Aristoteles bu erdem, yani bütün insanlar için geçerli olan şeyin, bütün varlığın özünde olan teleolojiye, yani ereğe bağlı olarak geliştiğine inanır. Dolayısıyla ruhun üç parçalı hali hem Platon'da hem de Aristoteles'te sonuç olarak teleolojiye dayanmaktadır ve bu teleoloji bizi var olduğumuzun bilincine, bize niye var olduğumuzu hatırlatan bir bilince ulaştıracaktır.<sup>19</sup>

Şunu da belirtmekte fayda var: Aristotelesçi erdem ahlâkının hiç değişmediği şeklindeki söylem ve görüşlere biz de katılmıyoruz. Çünkü Aristoteles, varlığın özüne ilişkin birtakım değişmezliklerden bahsetmiş olsa da insanın içinde bulunduğu koşullara, irade durumlarına bağlı olarak belli şeylerin değiştiğini söylemiş olmakla, erdemlerin de zaman içerisinde değişiklik gösterebileceğini belirtmiş olmaktadır. Ama tabii ki değişmeyen bir öz vardır ve bu öz bizi kendi ereğimize ulaştıran bir özdür.

Platon ilk ve gerçek olarak sadece ideaları, kavramlarımızın muhtevasını teşkil eden tümeli görüyordu. Dolayısıyla ideaların kendi başlarına var olduğuna ve tikel şeylerden bağımsız olduklarına inanıyordu. Bu teori Aristoteles tarafından reddedildi. Aristoteles, *Metafizik*'te idealar teorisine ve onda üstü örtülü olarak mevcut varsayımlara çok az bir yer ayırmıştır.<sup>20</sup> Kimi haksızlıklara ve yanlış anlamalara rağmen eleştirisi teoriyi imha edici mahiyettedir. En çok üzerinde durduğu hususlar genelin tözsel mahiyette bir şey olmadığı, niteliklerin ait oldukları şeylerin dışında olamayacakları, ideaların

17 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 271a33.

18 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), 1102a16.

19 Ereksellik konusunda detaylı bilgi için bk. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2002), 149-154.

20 Aristoteles, *Metafizik*, 990a33-2b32.



hareket ettirici bir güçten yoksun oldukları için fenomenlerin nedenleri olmayacaklarıdır. Kendisinin sadece tikel kelimenin tam anlamında gerçek, töz (*ousia*) olarak görmesi mümkündür; çünkü bu isim, ne başka bir şeyin yüklemi, ne de başka bir şeyin arızı niteliği olan bir şeye uygulanabilir.<sup>21</sup> Bu yalnızca tikel şey hakkında doğrudur. Diğer taraftan bütün tümel kavramlar tözlerin sadece tikel niteliklerini ifade ederler ve genel ideler ancak tikel şeylerin müşterek mahiyetini gösterirler. Bunların gerçek olmadığı, türemiş tözler oldukları söylenebilir, fakat şeylerin kendilerinin dışında varlıklarını sürdüren bir şey olarak görülemezler. Kuşkusuz, form ve maddeden müteşekkil olan karşısında, her zaman bir tümel olan forma yüksek bir gerçeklik atfetmek ve tümelin bilgi objesi olabileceğini ileri sürmek bir çelişkidir. Bu çelişkinin neticeleri Aristoteles'in bütün sisteminde gözlemlenecektir.<sup>22</sup>

Aristoteles, Platon'un idealarının şeylerden bağımsız ve aşkın olduğuna ilişkin görüşlerine karşı çıkmasına rağmen, bu teorinin temel esaslarına bağlı kalmıştır. Form ve madde hakkındaki kendi tanımları bu esasları yahut düşünceleri Platon'unkinden daha elle tutulur bir teoride bir araya getirmekten ibarettir. Platon'la birlikte, ancak zorunlu ve değişmez olanın bilgi objesi olabileceğini ifade eder. Duyum konusu her şey arızı ve değişkendir, olabilirler de olmayabilirler de. Ancak bununla beraber Aristoteles için daha da önemli olan şu mülahazadır: Her türlü değişim bir değişmez olanı, her oluş, oluş halinde olmayan bir şeyi öngerektirir; daha kesin söylemek gerekirse, doğası iki yanlıdır: Bir şey olan ve üzerinde değişimin meydana geldiği dayanak ve bu değişimin temelini teşkil eden nitelikler. Aristoteles bir anlamda bu dayanağı nitelemek için *hyle* yani madde sözcüğünü kullanmıştır. Niteliklere Platon'un ideaları için de kullanılmış olan, *eidos* (benzer bir anlamda morphe, yani form) demiştir. Oluş, hedefine madde formunu kazandığında ulaşılmış olduğundan, bir şeyin formu onun gerçekliğidir ve genelde form gerçeklik ya da gerçek olandır.<sup>23</sup>

Hayat kendiliğinden hareket yeteneğine dayanır. Her bir hareket iki şeyi öngerektirir: hareket ettiren bir form ve harekete geçen bir madde. Bu madde beden, form ise canlı varlığın ruhudur. Dolayısıyla ruh bedensiz var olamayacağı gibi, kendi başına cismani bir şey de değildir ve aynı zamanda hareketsizdir. Ruhun bedenle birleşmesi genel olarak formun madde ile birleşmesi gibidir. Ruh, beden formu olarak aynı zamanda onun nihai ereğidir de. Beden ruhun enstrümanından ibarettir; doğası bu işlevle belirlenir.

21 Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), 2a11-2.

22 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 217-218.

23 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 218.

Bu Aristoteles'in, ilk kez kendisi tarafından ifade edilmiş bir fikir olan "organik" terimiyle kastettiği şeydir. Dolayısıyla ruh, organik bir varlığın ilk "entelekheia"sıdır; bedenin hayat-ilkesi, onu bir enstrüman olarak hareket ettiren ve oluşturan güçtür.<sup>24</sup> Bu izahtan sonra, doğanın amaçlı etkinliğinin en açık bir biçimde canlı varlıklarda görünmesi doğaldır; çünkü burada her şey başlangıcından itibaren ruha ve onun husule getirdiği tesirlere göre tasarlanmıştır. Bununla beraber, her amaçlı etkinlik maddenin mukavemetini ancak yavaş yavaş kırabildiğinden organik hayat nitelikçe tekdüze değildir. Bitkilerin yaşamı beslenme ve üremeden ibarettir. Hayvanlarda ilave olarak duyumusal algılama yetisiyle ve aynı zamanda büyük çoğunluğunda bir yerden bir yere hareket etme gücüyle karşılaşırız. Nihayet insanda bu üç yetiye ilaveten düşünme kapasitesi vardır. Bu nedenle Aristoteles, Platon'la kısmi uzlaşma içinde ruhun üç türünü kabul eder. Bunlar, münferit bir ruhta bir araya geldiğinde ruhun üç bölümünü oluştururlar ve birbirlerine o kadar bağılırlar ki, ne yükseği aşağısı olmaksızın, ne de aşağısı yükseği olmaksızın var olabilir. Bunlar, beslenmeyle ilgili yahut bitkisel ruh, duyumla ilgili yahut hayvani ruh ve akıllı yahut insani ruhtur. Yaşamsal etkinliklerde ilerleme halindeki gelişme, en kusurlu olandan en yükseğine sürekli ve tedrici bir gelişme gösteren canlı varlıklar skalasına karşılık gelir. Bu dizinin farklı bölümleri arasında karşılaştığımız birçok benzerlik, bunların bütününe aynı yasaların hâkim olduğunu gösterir.<sup>25</sup>

İnsanı diğer bütün canlı varlıklardan ayıran şey ondaki hayvani ruhla birleşmiş olan akıldır. Aristoteles insan doğasına ait olan ayırt edici niteliğin bilmek olduğunu vurgular. Ona göre insan, bilen, bilim yapan bir varlık olmanın yanı sıra eyleyen, eylemde bulunan bir varlıktır. Aristoteles, bunların her ikisini de ruhtan kaynaklanan işler ve işlevler olarak görür. Bu noktada insanın bilen, düşünen yönüyle eyleyen yönü arasındaki ilişki biçimi önem kazanmaktadır. Sokrates'in bilgi ile eylem arasında kurduğu zorunlu ilişki, Platon tarafından örtük olarak kabul edilirken, Aristoteles, aklın insan davranışlarının biricik ilkesi olmadığını, etik eylemlerde arzu ve iradenin rolünün de göz önünde tutulması gerektiğini vurgulanmıştır.

Aristoteles, ruhun, bizatihi akılla ve akıldan pay almakla birlikte akıl dışı olan arzu ve iradeyle ilgili kısımları arasında gözettiği ayırımdan hareketle erdemler sınıflaması yapar. Buna göre iki erdem vardır. Birincisi ruhun tamamen akıllı olan kısmından kaynaklanan erdemler. İkincisi akıl sahibi

24 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 412a28.

25 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 226–227.

olmayan ancak akıldan pay alan kısmından, arzu ve irade yetisinden kaynaklanan erdemler. O, bunlardan birincisini entelektüel erdemler, ikincisini etik erdemler olarak isimlendirir. Aristoteles'e göre entelektüel erdemler öğretilirirken, etik erdemler ise tecrübeyle elde edilir. O, etik erdemlerin konu aldığı insana mahsus duyguları ve tutkuları normal ve doğal olarak görür. *Etik*'inde gerek duygular gerekse eylemlerle ilgili olarak ortada olmayı, "altın orta"yı esas alır. Altın orta, duyguda veya eylemde kötüyü veya erdemsizliği temsil eden iki ucu dışta tutarak erdemi temsil eden orta noktanın göz önünde tutulmasını ifade eder.

#### 4. Platon ve Aristoteles'te Değerler ve Erdem Ahlâkı

Değerlere dair düşüncelere ahlâkî kavramların neliğini ortaya koyarak başlamak zorundayız. Ancak bu sayede bir siyaset ya da hukuk normu oluşturamamız mümkün olur. Ahlâkın temel kavramı olarak *iyi*, varlığın varoluş nedenini açıklayan en kapsamlı terimdir. Çünkü iyinin ne olduğunun sorgulanması, bütün hayatı anlamlandıran şeyin ne olduğuna ilişkin yargıda bulunmamızı sağlar. Ahlâkın bütün olarak bu kavramda içkin olmasından dolayı bu kavrama dair sorgulamaların temelini ilâhiyat, metafizik ve bilimle ilişkilendirebiliriz. Zira bu üç alan da kendisini hayata ahlâk alanında yansıtır. İnançlar ve kanılar yani varlığa ait her türlü yargı, ahlâkîliğin kaplamında bir sonuca kavuşur. Descartes'ın da belirttiği gibi ahlâk, diğer bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son aşamasını oluşturan en yüksek alandır.<sup>26</sup>

Siyasetin ve onunla ilintili olarak hukukun temelini oluşturan ahlâkî kavram *adâlet* olmakla, insanlar için neyin doğru olup neyin olmadığına karar vermenin yine bir değer oluşturduğu görülür. Sorun değerlerin aşkınsal olup olmaması konusundadır ve ister aşkınsal güce bağlansın ister doğaya indirgensin, her ahlâkî yargı bir değer bildirir.

Platon'un, *Devlet* eserine adâletin mahiyetiyle ilgili tartışmalarla başlaması siyaset ve hukukun da ahlâktan ayrıştıramaz birer etkinlik alanı olduğunu gösterir. Sofistlerin insana referansla yaptıkları hukukî yorumlar, doğal hukukun tezahürlerinin insan için biricik veri sayılmasını öngörür. Ancak adâletin güçlü olanın güçsüz olana egemenliğini kabul ettirmesi olarak yapılan tanımının her ne kadar doğal yaşamın yadsınamaz gerçekliğini ortaya koyduğu söylene de güçsüz olanın hakkının olmamasının onun güçsüzlüğüyle ilişkilendirilmesi doğanın değil, insanın adaletsizliğine yorulmalıdır.

26 René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 41.

Çünkü doğanın kanunları, kendiliklerinde edilgendirler ve böylelikle adâletsiz olma insanın bir eylemidir ve sonuçları yine insanı bağlar. Platon burada adâletin yalnızca kavramsal tanımının yeterli olmadığını görerek, onun işlevinin de göz önüne alınması gerektiğini savunur. Eğer adâlet herkes için değilse ona adâlet demek anlamlı olmayacaktır. Platon, burada Sokrates'in ağzından bir kişinin erdemliliğinden bahsedilebileceği gibi bütün bir devletin erdemliliğinden de bahsederek adâletin öz tanımını yapmış olur.<sup>27</sup>

Platon'un *idealar kuramı* yalnızca ontolojik akıl yürütmelerin değil aynı zamanda teleolojik yargıda bulunmaların da en güzel örnekleriyle doludur. Çünkü bu kuram varlık ve bilgi felsefesinin yanında değerler felsefesinin de ne anlama geldiğini bizlere gösterir. İlâhiyat ve bir anlamda metafiziğin nasıl belirlendiği anlatılan meselde, Platon'un söylemlerinden anladığımız şey, bütün bu alanların gerçeklik dünyasının ilâhiyat bilinciyle kavranabileceğidir. İlâhiyatın metafizikle iç içe olduğu bu öğretisi, siyaset ve ahlâkın Tanrısal bir gücün kararıyla belirlendiğini ve toplum için en iyi olanın bu kararı bilmek olduğunu dikte eder. Mağara zindanından kurtulan insan, hakikatin bilgisine ulaşırken, doğadaki yasaların aslında birer kanun değil görüngü olduğunu öğrenir. Böylelikle ilâhiyatın en üst seviyesi olan *İyi İdeası* ya da *Demiurgus*, bütün alanları kendisinde toplayan yüce kimlik olarak karşımıza çıkar.<sup>28</sup> Bu durumda sofistlerin göreceli insan anlayışının karşısında gerçekliğin biricik ve mutlaklığı vurgulanmış olur. Öyleyse ilâhiyat ve metafizik alanları, birbiri içinde karışmış biçimde, değerleri belirleyerek iyiliğin salt ruha kötülüğün ise bozuluşa sahip olduğunu ortaya koyar.<sup>29</sup>

Aslına bakılırsa Platon, değerler alanını aşkınsal varlığın zaten önceden belirlediği savından yola çıkmakla, çok da belirgin olmayan biçimde bahsettiği Tanrının gerçekte siyasete dair söylemleri belirleyen olmasıyla siyaseti ahlâkla bütünleştirir. Ruhun üç parçalı hâlini yani arzu, cesaret ve akli sırasıyla halk, asker ve yöneticiyi belirlemede kullanan Platon'a göre, aklın kullanımından doğan yönetim yetkesini kullanacak kişinin filozof olduğu kanısını çıkarması elbette zor değildir. Zira değerler alanının idealer dünyasında bulunuşuyla idealara ulaşabilecek yegâne kişinin filozof olması arasındaki koşutluk, eylemlerin nasıllığını belirlemede yani kanun koymada yetkiyi

27 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 368d.

28 Platon, *Devlet*, 514a-7a.

29 Konu hakkındaki detaylar ve örneklemeler için bk. Platon, *Yasalar*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 716a-d.

akla sahip olan bilgeye vermesiyle sonuçlanma açısından bir zorunluluk arz eder. Siyaset yapma işi, yalnızca insanları yönetmeyle ilgili değil, aynı zamanda insanların nasıl yönetileceğinin belirlenmesiyle de yakından ilgilidir. Hukukun belirlenimi, aklın egemenliğinde gerçekleşen bir konuyu gündeme getirmenin yanında, ahlâkî unsurların kaynağına ilişkin söylemleri de ortaya çıkarmada filozofa verilmiş üstün yeteneği anlatır. Varoluşun amacına yönelik her türlü iradeyi akla verme ve her türlü yeteneği bilgeliğe yükleme eylemi, ilâhiyat alanının mutlak akılla özdeşleştirilmesiyle sonlanmak zorundadır. Tanrı iyi ideasıyla bütün evreni en güzel bir biçimde kaostan kozmosa çevirmiş ve doğanın kanunlarını en iyi şekilde işleyecek biçimde ahlâkîleştirmiştir. Platon'un kitabının son cümleleri yani ruhun ölümsüzlüğüyle gerçekleşen huzur durumu bize bunu aynen söylemektedir.<sup>30</sup>

Aristoteles, değerler felsefesiyle ilgili bütün söylemlerini varoluşa bağlı olarak söylemeye çabalamıştır. Platon'un aksine ideaların gerçekliğini yadsırken, form ve madde bileşimini var olmanın en temel ilkesi olarak açıklayan filozof, varlığa ilk ilkelerini veren şeyi açıklarken Andronikos'un *metafizik* diye adlandırdığı şeye aslında *teoloji* demektedir.<sup>31</sup> Metafizik zaten o devirlerde fizikten sonra gelen anlamında ilâhiyatı temsil ediyordu. Bunun en bariz örneğini Plotinos'un kozmolojik kategorilendirmesinde görebiliriz: Fiziksel âlem yahut *tabiiyyât*, yıldızlar âlemi yahut *felekiyyât* ve Tanrısal âlem yahut *ilâhiyyât*.<sup>32</sup> Aslına bakılırsa bu ayırım Platoncu dünya görüşüne daha yakındır. Oysa Aristoteles'te bu nispette bir ayırım söz konusu değildir. Onun yaptığı ayırım yalnızca *oluş ve bozuluş* ayırımıdır. Varlığa ilk ilkelerini veren bilim olan ilâhiyat, aynı zamanda ilk hareketini veren Tanrı ile ilgili olsa bile, Aristoteles'te değerler alanını belirleyici bir unsur olmamasından dolayı Tanrı, yalnızca deist anlamda bir düzen kurucu olarak görünür. Ancak yine de ahlâkın ve buna bağlı olarak hukuk ve siyasetin belirlenimi, ilk ilkeleri ortaya koyan ilâhiyat tarafından şekillenir.

30 "Bu nedenle ilâhî yola baş koymayı ve daima adâleti ve erdemi izlemeyi göz önüne alan benim görüşüm şu ki, ruh ölümsüzdür ve iyiyle kötünün her türlüünü elde edebilir. Böylece, hem burada kalırken hem de oyunda beraberindekilerden ödülleri elde eden kazananlar gibi, ödüllümüzü aldığımızda başkalarına ve Tanrılara karşı saygılı yaşayacağız. Ve hem bu dünyada hem de bin yıllık diye tanımladığımız yolculuk sırasında hayat bizimle barışık olacaktır." Platon, *Deolet*, 621d.

31 Aristoteles, *Metafizik*, 1026a20-35. Aristoteles ayrıca şunları söyler: "Ve eğer dünyada bir çeşit şey varsa, bu muhakkak ilâhî olmalıdır ve bunun ilk ve en etkin ilke olması gerekir. Açıkçası, öyleyse fizik, matematik ve ilâhiyat diye üç tür kuramsal bilim vardır. Kuramsal bilimler sınıfı en iyisidir ve onların kendi içlerinde de en son söylenen en iyisidir; çünkü o, varolan şeylerin en yücesini ele alır ve de her bilim kendi özel konularının erdemi bakımından daha iyi ya da daha kötü diye adlandırılır." Aristoteles, *Metafizik*, 1064a35-b5.

32 Bu tarz bir ayırım, aynı zamanda teorik bilginin yanı sıra, ahlâkî ve politik olanın da kategorize edilmesine yol açmıştır. Bunun bariz örneğini Miskeveyh'te görüyoruz. Miskeveyh adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üç kısıma ayırmaktadır. Bk. Miskeveyh, "Adâletin Mahiyeti Üzerine", çev. İlyas Altuner, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 4.

Aristoteles, en yüce olan bilim dediği ilâhiyatı yahut bazılarının dediği şekliyle metafiziği her şeye ilk ilkelerini kazandırması bakımından diğer bilimlerden ayırır. Şu hâlde ilâhiyat alanının koymuş olduğu ilkeler ilâhî olmak bakımından diğer her türlü ilkelerin üzerinde yer alır. İster siyasî ister ahlâkî olsun bütün değerler, teolojik ilkelerin konumlandığı şekliyle bir öneme sahiptirler. Ancak şu var ki, Aristoteles'in teolojisi, günümüzde anlaşılan dinsel teolojiden çok farklı, ondan hayli uzak bir kuramsal bilimdir. Yine de Tanrıdan her şeye hareket veren varlık olarak bahsetmesi ve ilk ilkeleri ilâhiyat alanına koyması bakımından, Aristoteles yorumcuları onun metafiziğine teoloji demekten geri durmazlar.

Siyaset ve kanunlara dair görüşlerine ilk ilkelerin konuluş amacına uygun olarak yer veren düşünür, varlığın amacını ereksellik olarak açıklar. Öyleyse bütün eylemlerin nihaî ereğinin aynı olması gerekir. Burada bu erekselliğin incelendiği alanın hangisi olduğu konusu gündeme gelecektir ki, neyi yapıp yapmamak gerektiğini anlatan ve bu nedenle insan için iyi olanı araştıran alan siyasettir.<sup>33</sup> Çünkü siyaset, hem etik hem de sosyolojik bir durumu konu alarak, yalnızca bireyin kazanımlarının değil, aynı zamanda toplumun değerlerinin bütüncül olarak ele alınmasını sağlar. İlk ilkelere göre eylemek biçiminde tanımlanabilen ahlâk ve bu ilk ilkelerin gayesini topluma yaymak olarak belirtilen siyaset arasındaki sıkı ilişkiye rağmen, ahlâkın ilk ilkeleri öyle kuramsal bilgiler gibi kolayca çıkarılabilecek türden değildir. Ahlâkın özü bu ilkeleri ortaya çıkarmak olsa da bu çok uzun bir araştırmanın sonucunda mümkün olur. Ahlâkın kendisi ilk ilkeleri veren bilim olmadığından, onun ilkelere götüren bir araç olduğu da varsayılabilir.<sup>34</sup> Bir anlamda etiğin diyalektik yapısı olduğunu söylemek hiç de güç olmayacaktır. Zira diyalektik de ilk ilkelere götüren bir anlamda kullanılır.

Bir siyaset tarzında en önemli başlangıç noktası, hukukun ideal olanla belirlenmesi olmalıdır. Bunun içinse seçilmeye en uygun hayatın ne olduğunu belirlemek gereklidir. Öyleyse, ahlâkî öğretileri temele alan açıklamalarla konunun betimlenmesi ve bunun sonucunda da en iyi olan yaşama biçimi ortaya konmuş olması gayet düzenli bir ilerleyiş biçimi olacaktır. Aslında bütün bu seçimlerin başında insanın ve toplumun huzur ve mutluluğu yer almaktadır. Eğer erdemli olan şey birey için en iyi olursa, bireyler için en iyi olan bu şeyin bütün toplum için de en iyi olması zorunlu olur ki, bu da

33 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a1-b10.

34 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a1-10.

bize Platon'un adalet öğretisini hatırlatmaktadır. Erdemli yaşam en iyi yaşama formu olarak kabul edilmesine rağmen, siyaset ve ereksellik arasındaki yaşam alanından hangisinin daha iyi olduğu konusunda sorun yaşanabilir. Bu sorunun çözümü her ikisinin de yanlış bir seçim olacağıdır. Çünkü Aristoteles'e göre bireyin hakkı ile devletin hukuku arasındaki tercih her zaman haktanırlığa göre işlemelidir. Aynı şey her birey için eşit derecede doğruysa, birey için olanın toplum ve insanlık için de aynı olması yani her birey için iyi olanın topluma mâl edilmesi istenir.<sup>35</sup>

## Sonuç

Platon erdemini aslında tek bir şey yani idea olduğu ve farklı erdemler gibi görünen şeylerin aslında tek bir erdemini başka başka bakımlardan görünüşleri olduğu görüşündedir. Ona göre erdemler bir bütündür; adaletle dindarlık, ölçülülükle bilgelik, bilgi ile cesaret özünde bir ve aynı iyinin parçalarıdır. Örneğin ölçülülük bir bireyin her organının, her yetisinin diğer organlarının ve yetilerinin doyurulmasına engel olmaması ve kendi sınırını bilmesidir. Adaletle gelince, o da toplum fertlerinin her birinin şahsi haklarına sahip olması ve diğerlerinin hak ve ihtiyaçlarına engel olmamasıdır. O halde birey için ölçülülük ne ise toplum için de adalet odur. Demek ki aradaki fark bir bakış farkıdır, bütün bu iyileri veya erdemleri insan doğasının bütününe göz önüne alarak anlamak ve değerlendirmek gerekir. Adalet, cesaret, ölçülülük, bilgelik erdemini bölümleri veya parçaları değil, bütününe verilen ve temelinde bilgi olarak düşünülmesi gereken farklı farklı adlardır.<sup>36</sup>

Platon, kendisinden sonra Aristoteles'in teorik erdemleri konu ettiği *sophia* ile pratik erdemleri konu ettiği *phronesis* arasında kategorik bir ayrımı reddeder. Platon *sophia* ve *phronesis* arasında böyle bir ayrıma gitmeyerek, ilkelere dair teorik bilginin doğru uygulama için gerekli ve yeterli olduğunu düşünmüştür. Oysa Aristoteles, iyi hakkındaki teorik bilginin insanı doğrudan doğruya iyi yapmadığı yönündeki kanaatinden dolayı söz konusu kategorik bir ayrıma gitmiştir. Ona göre pratik bilgelik bir dizi emir ve yasağı bilmek ve uygulamaktan ibaret değildir. Çünkü hayatta karşılaşılan bütün sorunları çözebilecek bir kurallar dizisi oluşturmak mümkün değildir. Bu nedenle ahlâki öznelerin olayların koşullarını göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.<sup>37</sup> Aristoteles çocukların erdemli alışkanlıklar kazanması için

35 Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 1235a20-b35.

36 Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 329b-33d.

37 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b26 vd.

eğitimin yerini tutacak başka bir şey önermiyor, ancak Platon'un *Devlet'*inde yaptığı gibi onun da umudu insan erdemleri hakkında yaptığı kapsamlı açıklamaların sosyal kuramcılara ve yasa koyuculara, insanların kendini gerçekleştirmeleri ve toplumu organize etmeleri konusunda katkı sağlamaktır.<sup>38</sup>

### Kaynakça

- Aristoteles.** “Canlıların Oluşumu Üzerine”. çev. Ahmet Göksu. *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*. 74–327. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Aristoteles.** *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles.** *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles.** *Hayvanların Hareketi Üzerine*. çev. Hatice Nur Erkızan. İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.
- Aristoteles.** *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Aristoteles.** *Magna Moralia*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles.** *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles.** *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aristoteles.** *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Aristoteles.** *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Cassirer, Ernst.** *İnsan Üstüne Bir Deneme*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Descartes, René.** *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Dumont, Jean-Paul** vd. “Yunan Kurucu Düşüncesi”. çev. İsmail Yerguz. *Felsefe Tarihi 1: Kurucu Düşünceler*. ed. Jacqueline Russ. 21–122. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Kranz, Walther.** *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- MacIntyre, Alasdair.** *Ethik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Miskeveyh.** “Adâletin Mahiyeti Üzerine”. çev. İlyas Altuner. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 1–26.
- Platon.** *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

38 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1179b33 vd.



- Platon.** *Gorgias.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon.** *Kriton.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon.** *Menon.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon.** *Phaidon.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon.** *Protagoras.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon.** *Theaitetos.* çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon.** *Yasalar.* çev. Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Ross, David.** *Aristoteles.* çev. Ahmet Arslan vd. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Zeller, Eduard.** *Grek Felsefesi Tarihi.* çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

# Plotinos'un Erdemler Öğretisi ve Etik Tazammunları

Hüseyin AYDOĞAN\*

## Giriş

Etik, Plotinos felsefesinin belki en fazla tartışılmış sahasıdır. Filozofun, insanın, hemcinsleriyle paylaştığı toplumsal yaşamı düzenleyecek ilkeler ve kurallar manzumesini dikkate alıp almadığı sorulmuştur. Bu bağlamda onun siyaset ve toplum düşüncesinden uzak kaldığına dair bazı tespitlerle karşılaşırız. Örneğin Halfwassen, Plotinos felsefesinin, pratik felsefesi bir tarafa bırakılmış Platon metafiziği olduğunu söyler. Theiler, Plotinos'a politikadan arındırılmış Platon yakıştırmasında bulunur. Wieland ise Plotinos'un, Platon'un siyaset ve hukuk felsefesinden yoksun bir metafizik sistem kurduğunu belirtir. Bröcker daha çarpıcı şekilde Plotinos felsefesini, Sokratessiz Platon olarak niteler.<sup>1</sup> Filozofun kendi yaşamında Platoncu mirasa sadık şekilde inşa etmek istediği *Platonopolis Şehir Projesi* dahi, Harder tarafından Plotinos'un felsefi bir inziva-keşif yaşamı tesis etme teşebbüsü olarak yorumlanır.<sup>2</sup>

O halde Plotinos'un gerçekten de bir etik ve erdem öğretisi var mıdır? Temel soru bu olmalıdır. Bu soruyu cevaplandırabilmek içinse mecburen Plotinos düşüncesinde kötünün yahut kötü olanın ne olduğu üzerine bir açıklamada bulunmak gerekecektir. Kısaca şu söylenebilir ki, ruh doğası itibariyle kötü değildir, bilakis iyidir. Kötüye iltisakı ilk olarak maddi olanla, bedensel olanla beraberliğinde gerçekleşir. Dolayısıyla bakışını varlıkta değil de oluşta tutması, dahası yönelimini ilke olarak Bir'e değil de maddeye

\* Dr. Öğr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, haydogan@sakarya.edu.tr.

1 Euree Song, *Aufstieg und Abstieg der Seele—Diessetigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009), 15-16.

2 Song, *Aufstieg*, 17.

yapması onu kötülüğün belirlenimi ile tanıştırır. Kendisini oluşa kaptırmasından ötürü maddenin tahakkümüne girmesi ve özgürlüğünü yitirerek bedene bendeliği, kötü olmayı ortaya çıkartır. Ruh her ne kadar kendi özünde kirlenmemişliğini korusa da harici olanın etkilenimlerine maruz kalmaktadır. Dolayısıyla kötülük, son tahlilde ruha değil ruhun bedenle beraberliğine tahmil edilir. Her ne olursa olsun yalnızca bedenle beraber olan ruhun kötülüğünden söz edilebilir, salt ruhun değil. Mamafih ruhun bu maddi olana bağlılığı, onun kendisini bundan kurtarabileceği imkânını da asla yok edemez ve bu imkân her zaman açık kalır.

### 1. Plotinosçu Erdemler Sınıflandırması

Plotinos düşüncesine göre, Ruhun, kendisini maddeye değil de *Bir'e* tevcih ettiği müddetçe bir arınmasının söz konusu olabileceğini söyleyebilir ve buradan hareketle Plotinos'un etik ve erdem öğretisine kapı aralayabiliriz. Plotinos, *En. I. 2[19]* bölümünde erdemler üzerine eğilir ve hem Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin erdem öğretisi üzerinde durur hem de kendi öğretisini va'z etmeye çalışır. Mezkûr felsefi risaleye şöyle bir girizgâh yapar:

Kötü burada aşağıda olan olduğundan ve zorunlu olarak burada tedavülde bulunduğundan, Ruh ise kötüden kaçmak istediğinden, dolayısıyla bizim buradan kaçıp kurtulmamız gerekir. İmdi bu kaçış nasıl bir şeydir? Tanrıya benzerlik kazanma denilebilir buna. Biz bu benzerliğe, adil/doğru olmakla, kutlu/dini bütün olmakla ve aynı zamanda bilgelikle yani ancak erdem kazanmakla erişiriz.[...]O aşkın âlemin kavranır varlıklarının da mezkûr erdemlere malik olduğu söylenebilir mi? En azından toplumsal erdemler diye anılanlara malik olmadığını söyleyebiliriz. Yani, ruhun ölçüp biçen yetisinin özelliği olarak bilgelige; gözü peklik yetisinin özelliği olarak cesarete; arzulayan ve akleden yetinin belirli bir uyum ve ahenk içindeki icrası olarak ölçülülüğe/öz denetime; tüm bu yetilerin, hükmetme ve hükmedilme ile ilişkisi içerisinde kendi işlerliklerini adilâne/doğruca yerine getirmesi olarak adalete. Belki de benzerlik kazanma dediğimiz, toplumsal erdemlere değil de daha yüksek seviyede olanlarına dayanmaktadır. Eğer söz konusu diğer erdemlerse, kazanılması gereken benzerliğin toplumsal erdemlere dayanmadığı söylenebilir mi? Hayır, benzerliğin herhangi bir şekilde bu erdemlere dayanmaması gerektiği, bilakis yalnızca daha yüksek erdemlere dayanması gerektiği söylenecek olursa anlamsız olacaktır; gelenekle aktarılagelen bazı insan-

ların tanrısal/ilahi oldukları ve belirli bir anlamda bu benzerliği iktisap ettikleri bilgisinin gerçeğe uygun olduğunu teslim etmemiz gereklidir.<sup>3</sup>

Bu açıklamalardan filozofun etik öğretisinin, Tanrıya benzerlik kazanmak suretiyle maddi âlemden kurtuluş fikri üzerine bina edildiğini çıkarıyoruz. Vurguladığımız ilk cümleler hayli önem taşımaktadır. Çünkü burada bahsedilen unsurların tamamı, Platon'un *Theaitetos* 176b ve *Phaidon* 67a, 69b-c'de bahsedilen öğretileridir. Ruhun *Bir'e* yükselmesi öncelikle kendi derununa yönelerek başlayacak bir yolculuğu içerdiğinden ötürü, dışa yöneliklikten arınmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü Tüzer'in ifadesiyle, mistik tecrübe yaşayabilmenin ön şartı, zihni veya kalbi, bencilliğin beslediği bütün olumsuz duygulardan temizlemektir.<sup>4</sup> Arınma dediğimiz sürecin de erdemler yoluyla olacağı yine yukarıdaki pasajdan anlaşılmaktadır. Çünkü Platon'un *Phaidon* 69c'de söylediği gibi "ölçülülük, adalet, cesaret ve aklıbaşındalığın kendisi de birer arınma yoludur."<sup>5</sup> Heinemann'ın da belirttiği üzere, erdem, Ruhun *Bir'e* yükselme yolunda kendisini noetik âleme, *Nous'a* taşıyacak olan bir ara-geçiş kavramdır. Bundan ötürü de Plotinosçu etik, Platon'un bu geçiş öğretisinde takılıp kalmaz, daha cüretli adımlarla *Nous'un* üzerine yani *Bir'e* vâsıl olmayı hedefler.<sup>6</sup>

Fakat Plotinos'un bu açıklamalarında bir problem görünürlüğe gelmektedir. Bir tarafta ancak erdemler yoluyla Tanrıya benzerlik kesbedilebileceği öğütlenirken, diğer tarafta Tanrı'nın yahut noetik varlıkların en azından bizde olduğu gibi erdemlere sahip olamayacağı belirtilmektedir.<sup>7</sup> Buradaki zor mesele nasıl çözümlenebilir? Plotinos'un burada anahtar görevi göreceğini düşündüğümüz bir analojisi bulunmaktadır. "*Duyularla algılanabilir bir evin*

3 En.I.2.1. *Enneadlar* için esas alınan kaynak Almanca Harder tercümesidir: Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020). Bazı yönlendirmeler için İngilizce Gerson edisyonuna da başvurulacaktır.

4 Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 341.

5 Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kocabalı Yayıncılık, 2012), 79.

6 Fritz Heinemann, *Plotin* (Leipzig: Felix Meiner, 1921), 305.

7 Plotinos'un bu açıklaması, *NE 1178b'* de şu söylenenlere bir göndermedir: "Biz en çok Tanrıların bahtlı, mutlu olduklarını kabul ederiz. Öyleyse onlara hangi eylemleri yakıştırmak gerekiyor? Acaba adil eylemleri mi? Ama onlar sözleşme yaparlarsa, güvence parası verilerse ya da buna benzer şeyler yaparlarsa gülünç olmazlar mı? Acaba yiğitçe [eylemleri mi onlara yakıştıracamız]? Güzel olduğu için korkutucu işler yapıp, tehlikelere mi girerler? Yoksa cömertçe eylemleri mi? Kime verecekler? Onların parası ya da buna benzer şeyleri olsa, bu saçma olur. Ölçülü eylemleri neler olabilir? Çirkin arzuları olmadığından onları övmek densizlik olmaz mı? Eylemlerle ilgili şeyler düşünülecek olursa, hepsi Tanrılar için küçük, değersiz görünecektir. Ne ki, herkes onların yaşadıklarını, etkinlikte bulduklarını, Endymion gibi uyumadıklarını kabul ediyor, imdi bir canlı olarak eylemek çekilip alındıkta geriye teoriden başka ne kalır? Dolayısıyla Tanrının etkinliği, madem mutluluk bakımından farklı, olsa olsa bir teori etkinliği olur. Demek ki, insanlık etkinlikleri arasında bu etkinliğe türce en yakın etkinlik en mutluluk verici olur."

*her ne kadar benzerlik taşısa da kavranır âlemdaki ev ile özdeş olması düşünülemez; duyulur ev, düzen ve uyumdan pay alır ancak kavranır âlemin planında düzen, uyum yahut oran yoktur. İşte erdem de böyle: yukarıda aşkın âlemdaki uyum, düzen ve itidalden pay alırız, ancak bu, aşağıda görünür dünyada, erdem olarak ortaya çıkar. Yukarıdaki âlemin şeyleri, itidale, düzene ve uyuma muhtaç değildirler, dolayısıyla onlar erdeme de gereksinim duymazlar; mamefih bizler ancak erdeme sahip olmakla onlara benzerlik kazanırız.”<sup>8</sup>*

Şimdi demek ki Plotinos düşüncesine göre erdem, Ruha ait bir unsurdur ve noetik/kavranır âlemde erdem varlığından söz edilemez. Lakin görünür âlemde Ruh, o ideal âleme de ancak erdem yoluyla yakınlaşabilir. Ancak erdemlerin bu uğurda Tanrıya benzerlik kazanma nihai ereği için, bir hazırlayıcı görevi görmesi de Plotinosçu etiğin aşkın bir etik olduğunu kabul etmeye zorluyor. Bundan ötürü Plotinos etiğinin mutluluğu değil *sonsuz saadeti* hedeflediğini pekâlâ belirtebiliriz. Bu, Nous'da Nous'la yaşam olarak anlaşılmalı ve zamansal kesintiye tâbi olmayan hakiki, ideal bir yaşam olmalıdır. Oluşturulan değil Varlıkta hayat bulmak, dolayısıyla gerçek-maddi, hissedilir olanda değil hakiki-asli olanda kavranır âlemde hüküm sürmektir. Hatta bir adım ileriye taşıyarak eylemde bulunmanın dahi zâid olacağını söyleyebiliriz. Çünkü Plotinos'a göre Nous'la temaşa yaşamı süremeyen, bunun silik ve bulanık bir taklidi olarak bedensel eyleme düşmek, gerilemek zorundadır. Aslında burada bir tür Stoacı etik görünürlüğe gelmektedir. Yani bedensel maddi içerik taşımayan ve dolayısıyla bunlara müteallik hiçbir unsurdan etkilenmeyen arı-duru bir hayat: *ataraksiya*. İşte bu yalnızca Tanrıya özgü bir hayattır. Plotinos'un tanrıya benzerlik taşımak dediği durum da budur. Bu öğretisi, aynı zamanda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik[NE] 1177b* kısmıyla da örtüşür:

Oysa us[nous] etkinliği teori[theoretikein] ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez[...]. Ne ki, bu tür bir yaşam bir insanın doğasını aşacaktır, çünkü bir insan olmakla değil, onda Tanrıca[theios] bir özellik bulunmakla, böyle yaşayacaktır:[...] İmdi us[Nous], insandaki Tanrıca[theion] bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır, imdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı.<sup>9</sup>

8 En.I.2.1

9 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 214.

Yani Plotinos'a göre yukarı âlemle öz bakımından bizi özdeş kılacak şey şudur: yukarı âlemde asıl yani idea olan ama erdem olmayan; bu dünyada ise o aslın kopyası, sureti olan ama erdem olan:

Benzerlik kazanma dediğimiz şey bu yolda ancak iki türlü olabilir: ilki, iki benzer şeydeki özdeşliği gerektirir. Bu aynı numune-örnek karşısında aynı ölçüde benzerlik taşıyan tüm şeylerde ortaya çıkar. İkinci benzerlikte de, biri diğerine benzer ama bu diğeri ilk olan olduğunda bunun, öbürküne yönelik bir benzerlik ilişkisi taşıdığı söylenemez, daha çok öbürkünün buna olan benzerliğinden söz edilebilir. İşte bu benzerlik kazanma türü, iki şeyde eşit ölçüde taşınan şekil-görünüştten daha fazlasını talep eder: bu, bizi erdemın tümel ve tekil olarak ne anlama geldiğı bahsine götürecektir. Toplumsal-medeni erdemler, arzulara hatta tüm etkilenimlere sınır ve ölçü koymak, yanlış sanıyı bertaraf etmek suretiyle insanları hakiki ölçüde biçimlendirir ve onları daha iyi kılar.[...]Çünkü bütünüyle ölçsüz olan madde olduğu için benzerlikten pay almamıştır. Yalnızca form kazanacak olursa, o en yukarıdaki kendi payına formsuz olanla benzerlik taşıyabilir. Yine de en yukarıdakine yakın olan ondan en yüksek düzeyde pay sahibi olacak olandır. Ruh ona, bedenden daha yakın ve akraba olduğundan çok daha fazla pay alır. Dolayısıyla bir Tanrı olarak görünürlüğe gelebileceklerinden ötürü, sanki tanrısal öz bütünüyle bundan ibaretmişçesine bizde bir yanılsmaya sebep olurlar. O halde toplumsal erdeme sahip insanların benzerlik kazanması bu türdendir.<sup>10</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda tümel ve tekil erdemler bahsi, *Protagoras* 329c-e'de tartışılan erdemın tek bir bütün mü yoksa parçalı mı olduğu meselesinin bir yorumu gibi görünmektedir. Sokrates burada Protagoras'a, erdemlerin yüzün parçaları olan göz, kulak, burun gibi mi yoksa külçe altının yalnızca büyüklük ve küçüklük olarak ayrılan parçaları gibi mi olduğunu sorar. Birinci cevabı veren Protagoras'ın iddiası çürütülür; erdemın tek ve bir-bütün olduğuna varılır. Plotinos toplumsal erdemlere dair açıklamasının ardından daha yüksek erdemın ne olduğunu izah etmeye koyulur ve bu üstün erdemın açıklanmasıyla toplumsal erdemlerin daha da açıklık kazanacağını vurgulayarak Platon'a başvurur. Bu noktada Platon'un bu dünyadan kurtularak Tanrıya benzerlik kazanılacağı öğretisinin, toplumsal değil bilhassa arınma erdemlerine dayandığını belirtir. Çünkü toplumsal erdemler bir devlette yaşamaya mütealliktir oysa benzerlik kazanma daha yüksek er-

10 *En*.I.2.2.

demler ile sağlanmalıdır. Zira Platon *Phaidon* 69c' de bu dört temel erdem in aslında bir arınma yolu olduğunu belirtirken, 82a-c' de ise ölçülülük ve adaletin toplumsal erdemler olduğunu ve bunların felsefe ve aklın eşliğı olmaksızın alışkanlık ve alıştırma yoluyla elde edildiğine dikkat çeker. Dolayısıyla felsefeyle elde edilebilecek olanlar daha üstün arındırıcı erdemler olmalıdır. Çünkü felsefe yapmayan ve bütünüyle arınmamış olanların, Tanrılar topluluğuna katılması mümkün değildir.

Ruh; bedene bulanmış olduğu ölçüde beden in tâbi olduğu aynı etkilenimlere maruz kaldığından ve onun bütün vehimlerini paylaştığından ötürü kötüdür. Fakat yine de buna rağmen Ruh, beden in vehimlerini paylaşmayı kendi etkinliğini icra etmesi halinde (ki bu hal, akıl ve aklibaşındalıktır-*phronesis*), onun etkilenimlerinin boyunduruğu altına girmediğinde (ki bu hal, ölçülülük-*özdenetimdir*), bedenle arasında mesafe bıraktığı için hiçbir korkuya yer barındırmadığında (ki bu hal, *cesarettir*), daha ziyade onda akıl/Nous'un buyrukları hüküm sürdüğünden diğer şeyler ona ayak direyemediğinde (ki bu hal, *adalettir*) iyi kalır ve erdem sahibi olur. Ruh, ancak bu tasvir edildiği şekilde düşünebildiğinde yani akli/noetik bilfiil oluşunu icra ettiğinde ve dolayısıyla hiçbir etkilenime kendini kaptırmadığı bir hal/ duruma eriştiğinde Tanrıyla benzerlik taşıdığı nitelemesini hak edebilir. Çünkü tanrısal olan da aynı bu şekilde saf ve arı olandır, onun etkinliğı de bu türdendir, bundan ötürü ona öykünme de ancak akıl yordamıyla yapılabilir.<sup>11</sup>

Buradan görüleceğı gibi, Plotinos, *Devlet* 430b-d ve 433c-e pasajlarında Platon'un bahsini ettiği dört temel erdeme, aklibaşındalık[bilgelik], ölçülülük, cesaret ve adalete referansta bulunmaktadır. Bu erdemler, bir yönüyle toplumsal olmakla birlikte daha önce yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere bir yönüyle de arınmaya sevk eden erdemlerdir. Arınma bütünüyle bu erdemlerden ibaret olmamakla birlikte, arınmanın bu erdemler olmaksızın gerçekleşemeyeceğı de belirtilmelidir.

Şimdi arınmanın, bu daha yüksek erdemle eş zamanlı olup olmadığı veya arınmanın bunu önceleyip erdem in bu arınmayı takip edip etmediğı yahut arınma esnasında ya da arınmış olma halinde bu erdem in daha kusurlu ve eksik olup olmadığı sorulacaktır. Tam bir arınmışlık halinde bu erdem, ilk kez kendi amaç ve gayesine bihakkın erişmiş olmalıdır. Bu arınmışlık hali, kendi payına karşıt ve yabancı tüm unsurlardan sıyrılm-

11 *En*.I.2.3.

maktan ibarettir. Fakat İyi ise hala çok daha başka olandır. Eğer Ruhta arınıklık halinden önce de İyi varsa, arınmaya neden ihtiyaç duyulur? Bilakis, arınmaya mutlaka ihtiyaç duyulur, ancak arınmadan sonra kalan da yine İyidir, arınmanın kendisi değil. Asıl bu arta kalanın ne olabileceği sorulmalıdır. Çünkü arınmadan sonra arta kalan özün, her halükarda İyi olduğu da söylenemez, çünkü eğer öyle olsaydı kötüye düşmemiş olurdu. Peki, o halde İyiye yalnızca benzer olan diyebilir miyiz buna? Şu daha doğru: İyi’de kararlıca kaim kalmaya yeterince iyi olamayan. Çünkü o, doğası itibarıyla iki unsur barındırır kendinde: ondaki İyi, kendi asli akrabalığı olanla birleşmesidir; kötü olanı ise karşıt ve zıt olanla beraberliği. İşte bundan dolayı, böyle bir birleşme için onun kendini arındırması zorunludur. Birleşme ise bir vakfedıştır. Ruh, arınmadan sonra mı Nous’a kendini vakfeder? Hayır, o, arınmadan sonra Nous’a kendini vakfetmiş olandır. Bu, onun erdemi midir? Hayır, bu, o vakfedişin kendisine sağladığıdır. Peki, bu nedir? Temaşa. Görülen-en-in ondaki izlenimi ve onda faal hale geçmesidir, tıpkı bir resmin gözdeki izi gibi.<sup>12</sup>

Plotinos’un buraya kadarki ifadelerinden *toplumsal erdem* ve *daha yüksek erdem* şeklinde iki farklı erdem tipolojisi öne çıkardığını söyleyebiliriz. Arınmanın bizi taşıyacağı durak, bu yüksek erdemdir. Bunu arınma değil de arınmışlığın mahsulü erdem olarak takdim edebiliriz. Bunun, temaşaya giden yolda dolayısıyla tanrıya benzerlik kesbetme diyebileceğimiz süreçte oldukça mühim bir görevi vardır. Çünkü o, birleşmeye hazırlıktır. Bu arınmışlık hali nasıldır, ne ölçüde olmalıdır? Plotinos burada öfke, arzu ve diğer benzer şeyleri, acı ve elem verici şeyleri soruşturur ve bedenden sıyrılmının, beden tarafından rahatsız edilmeyecek şekilde soyutlanmanın ne derece mümkün olabileceğine dair açıklamalar sunar:

Bedenden kurtulmak için Ruhun belki de belirli ölçüde mahallî olarak yine kendi içine dönmesi, kendine dönmesi gerekecektir, fakat her ne olursa olsun etkilenimlerin her türünden kendisini berî kılmak zorundadır. Kendisinden kaçınılamayacak olan zorunlu hazzı, sanki salt algıymuşçasına karşılamalı ve zorluklara karşı, tahrip ediciliğinin önüne geçebilmek için derman ve yardımcı olarak kullanılmalıdır. Dert ve ıstırapları dindirmeli, ya da mümkün olmuyorsa sükûnet ve soğukkanlılıkla karşılayabilmeli, böylece acılara gark olmamak için elinden geldiğince onları yumuşatmalıdır. Öfke ve tehevürü mümkün merteye toptan tasfiye etmeli, olmuyorsa en azından bedenle birlikteliğinde bunun kendi üzerinde tesir icra etmesin-

12 En.I.2.4.



den kaçınmalıdır ki, gayri ihtiyari, düşüncesiz şeyler yalnızca bedene müteallik kalabilsin, böylece onun zararları en az ve hafif düzeye indirilmiş olabilsin. Fakat korkuyu tamamen yok etmek zorundadır, çünkü ruhun korkacağı hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; gayri ihtiyari, düşüncesiz şeyler yani ruhun aklını başına getirmeye yaramayanlar korkuda ortaya çıkar. Peki ya arzu-iştaha? Ruhun, hiçbir bayağı, süfli arzuya sahip olamayacağı pekâlâ anlaşılabilir; örneğin yeme içmeye karşı dizginsiz bir iştah, onun Hakiki-Kendiliğine ait olabilecek bir şey değildir, aşk huzuzatı da öyle. Bana öyle geliyor ki, doğanın buyurduğu ve isteği içgüdüsel ve gayriihtiyari olmayacak en yüksek zevklere dair iştah yahut ruhun kendi payına enikonu düşünmeksizin vardığı tahayyül-tasavvur hazzı da ona ait değildir. Hülasa: Ruhun kendisi, Hakiki-Benliğinde tüm tutkulardan arınık olacaktır. Mamafih, âkil olmayan kısmını da her türlü harici tahriklerden, yalpanmalardan etkilenmeyecek şekilde arındırmaya can atmalıdır.<sup>13</sup>

Bu açıklamalardan, filozofun arınmışlık hali dediği uğraktaki erdemlerin ne türde olabileceğinin bir yorumunu buluyoruz. Ruh, burada, kendine yabancı unsurlardan sıyrılmış; aynı zamanda bedeni ve bedensel etkilenimleri de boyunduruğu altına almıştır. Artık onun arınmışlığından pekâlâ söz edebiliriz. Çünkü burada Ruh, aklın egemenliğini kabul etmiştir. Plotinos'a göre Ruhun bu akletmeyen kısmı, akıl tarassudunda arındırıldıkça ikisi arasındaki yakınlık da artacak ve tıpkı bilge biriyle yakınlık kurmuş kimsenin, bu komşuluğun meyvelerini devşirerek giderek o bilgeye benzemesi ve dolayısıyla soylu olmayan şeylere tevessül etmekten daima geri durması gibi benzeşme gerçekleşecektir. Çünkü Ruhun Kendi-Benliği yukarı aşkın âlemdir ve her ne kadar aşağı inse de onun bu kendiliğine uygun gelecek olan yine yukarıdır. Dolayısıyla ona aykırı gelecek, ayak direyecek, zıt düşecek hiçbir şeyin bulunmaması hali, mezkûr benzerliğin kazanılması halidir. Peki, böyle bir hali kesbetmiş insan için tekil erdemler ne olabilir?

Bunlar, Nous'un malik olduğunun temaşasındaki bilgelik-sophia ve aklıbaşındalık-phronesisdir. Nous buna, dolayimsız, doğrudan bir temasla maliktir. Bilgelik ve aklıbaşındalık iki türdür; hem Nous'da bulunurlar hem de Ruhta. Yukarıda Nous'da bulduklarında erdem değildirler; Ruhta bulduklarında ise erdemdir. Peki, onlar, orada yukarıda bulduklarında nedir? Nous'un bilfiilliği ve özü. Fakat yukarıdan aşağıya başka bir taşıyıcıya geçtiklerinde, Ruhta bulduklarında ise erdem olurlar. Ne adaletin ne de diğer tekil erdemlerin ideası-ilkesi, erdemdir; bilakis onlar bir köken

13 En.I.2.5.

örnektir ve ilk oradan çıkıp ruha gelmekle erdem olurlar. Çünkü erdem bir *kimseye* ait olandır; fakat bir şeyin ideası-ilkesi yalnızca kendine-kendisine aittir, başkasına değil. Adaletle gelecek olursak, o, her parçanın kendine mahsus görevini yerine getirmesiyle ortaya çıkıyorsa her daim parçaların çoğunluğuna dayandığı mı söylenmelidir? Bu da iki türdür. Adaletten biri, eğer parçaların çokluğu söz konusuysa bir çoğunluğa dayanır; diğeri ise tamamen hususi görevin yerine getirilmesidir ki bir de taşıyıcıya sahip olacaktır. Aslı/kendinde-adalet, her halükarda yalnızca bir birliğin, yekpareliğin kendine yönelik işlevidir ki, orada biri ve diğeri yoktur. Böyle olması, ruh için de daha yüksek bir adalettir, çünkü etkin varlığı ile Nous'a yönelmiştir; yine daha yüksek ölçülülüktür, çünkü ruh kendi içine, akla dönmüştür; ve daha yüksek bir cesarettir, çünkü her tür etkilenimden âzâdeliği ile bakışını tamamen sabitlemiş olduğu yukarısına benzerlik kazanır. O yukarıdaki, özü gereği her türlü etkilenimden berîdir; hâlbuki ruh bu beraati, kendisinden daha aşağıda bulunanın etkilenimlerini boyunduruk altına almak suretiyle ancak ve ancak erdem yoluyla elde edebilir.<sup>14</sup>

Filozofun bu açıklamaları, Aristoteles'in ruhun akleden kısmını, ilkeleri başka türlü olamayan bilimsel yan ve ilkeleri başka türlü olan tartıcı yan şeklinde ikiye ayırmasını hatırlatıyor gibidir. Özellikle ilk cümledeki bilgelik ve aklıbaşındalık, bilhassa Nous'un temasası ile ilgili tekil erdemler olarak sunulmaktadır. Fakat burada bir noktaya dikkat çekmek gereklidir. Plotinos'un Aristoteles'in erdem öğretisine tam olarak sadık kaldığı söylenemez. Bu erdem öğretilerini Plotinos kendi sistemine uydurarak yeniden yorumlamaktadır. Dillon da, Plotinos'un Aristoteles'in *NE* eserindeki öğretilerini çoğunlukla bir tarafa bıraktığının altını çizer. Bu bağlamda filozofun, daha çok Stoacı etiğe yakın durduğunu belirtir. Eğer Aristoteles'in öğretileriyle yakınlığı kurulacaksa bu, Platoncu öğretinin de kendisiyle ters düşmeyip uzlaşacağı *NE*'in son bölümü 10.7'de bahsedilen temaşa yaşamı olabilir ancak.<sup>15</sup> Aristoteles'in bu açıklamalarına daha önce yukarıda yer vermiştik. Şimdi ise yüksek erdemler ile toplumsal erdemler arasındaki ilişkiye daha yakından göz atalım:

Bu erdemlerin ruhta bulunuşu ile erdemlin fevkinde olanların, Nous'da asli numuneler olarak bulunuşu bir analogi teşkil eder. Nous'un düşüncesi kesin bilgi ve bilgelik; kendine dönüklüğü ölçülülük; hususi işini icrası adalet; bizatihi kendinde aynı ve saf olarak kalması tam bir cesa-

14 *En.I.2.6.*

15 John Dillon, "An Ethic for the Late Antique Sage", *The Cambridge Companion To Plotinus*, ed. Lloyd Gerson (Cambridge: 1996), 331.

rettir. Öte yandan bunların, Ruhtaki karşılığı şöyledir: Ruhun bakışını Nous'a dikmesi, bilgelik ve aklıbaşındalıktır (işte bunlar burada erdemdir, çünkü ruh bunları üstün âlemdeki gibi bizzat kendi başına yapamaz) ve diğer erdemleri de bunu takip ederler. Arınma yolunda tüm erdemler, en baştakini takip etmek zorundadır, dolayısıyla hepsi, tam olarak arınmış olmaklığı hedefleyen arınma erdemleri olmalıdır, aksi halde hiçbiri kemale ermiş olamaz. İşte her kim bu daha yüksek erdemleri haizse, mecburen potansiyel-bilkuvve olarak daha düşük olanlarına da sahiptir; fakat her kim daha düşük olanlarına sahip değilse asla-zorunlu olarak daha yüksektekilerine sahip olamaz. İşte bu bilgenin, erdemle mücehhez kimsenin en yüksek yaşam biçimidir. Bir kimsenin daha yüksek erdemlere sahip olduğunda bilfiil diğer düşük erdemlere de sahip olması ya da farklı bir deyişle tekil erdemleri –mesela aklıbaşındalığı– de en iyi şekilde icra etmesi, dolayısıyla diğer ana ilkeleri takip eden birisinde düşük ilkelerin, hala daha nasıl mevcut olduğu sorulabilir, üstelik bir de bunlar bilfiil olarak barındırılmayacaksa? Daha düşük olanların etkinlik sahası geniş erimliken, daha yüksek olanların etkinlik sahası da o kadar geniş erimli mi olacaktır? Söz gelimi daha düşük ölçülülüğün, duygulara yalnızca kural koyup disiplinli kıldığı yerde daha yüksek olan ölçülülük bütünüyle onları ortadan kaldıracak mıdır? Mesela daha yüksek aklıbaşındalığın hükümranlığına bir kez geçildiğinde diğer erdemlere de mi böyle olacak? Hayır, erdemle mücehhez bilge[spoudaios] kimse, daha düşük olanlara ve onlardan ortaya çıkanlara yalnızca kesin bilmek suretiyle malik olacaktır; şartlar gerektirdiğinde onlardan bazılarına uygun şekilde davranabilecektir, ama her daim daha yüksek ilkelere ve öteki ölçülere doğru ilerleyecek ve yalnızca bunlara uygunluk ölçüsünde eyleyecektir. O kimse, ölçülülük erdeminde, sadece uyulacak kuralları görmez; daha çok onunla, kendini, mümkün olduğunca soyutlamaya, yalınlaştırmaya sevk eder, aslına bakılacak olursa insani bir yaşam hatta toplumsal erdemleri gerektiren iyi insanların yaşamı gibi bir yaşam dahi sürmez. Bilakis bilge kişi, böyle bir yaşamı arkasında bırakır; başka bir hayat için, Tanrılarını gibi bir hayat için o yaşamla vedalaşır, çünkü yalnızca Onlarla birlikte bir hayatta, bu benzerlik vuku bulabilir, iyi insanlarla birliktelikte değil. İyi insanlarla birliktelikte kazanılan benzerlik, öteki birlikteliğin ancak sureti-kopyası ölçüsünce bir benzerlik taşıyabilir, her ne kadar her ikisi de aynı köken-asli örnekten neşet ediyor olsa da. Fakat öteki, başka olana, asli köken örneğe sıdk ile yönelmiştir.<sup>16</sup>

---

16 En.I.2.7.

Plotinos'un bu açıklamalarında, Nous'da köken örnek olarak bulunanların Ruhta erdem olarak bulunduğu ayrımı görünürlüğe gelmektedir. Aklın erdemi değil de ilkeleri olarak görülebilecek en üstün olanları kesin bilgi ve bilgeliğin [*episteme* ve *sophia*], bu noktada kritik bir önemi vardır; çünkü diğer erdemler bunları takip etmeli ve arınmışlığı sağlamaya koşulmalıdırlar. Ancak bu arınmayı sağladıkları ölçüde bu erdemlerin, bir kemale ermesinden söz edilebilir. Bu ilkeleri kendilerinde bulunduranların diğer daha düşük erdemleri de bilkuvve kendilerinde taşıyacakları söylenmektedir. Örneğin Dillon'a göre bilge, toplumsal-*vulgar* erdemlere potansiyel olarak malik olan ama bunlara göre eylemeyen, eyleme ihtiyacı bulunmayan kimsedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla kesin bilgi ve bilgelik sahibi kimselerin, ruhtaki erdemleri de böylece kesin bilgi yoluyla barındırdıkları belirtilebilir. Plotinos'un erdem öğretisiyle nereye varmak istediği bu kısımda daha da açıklık kazanmaktadır. Temaşa eden akıldaki kesin bilgi ve bilgeliğin kılavuzluğunda, tüm her şeyden soyutlanmak ve toplumla münasebeti de yalnızca bunların izin verdiği ölçüde sağlamak. Çünkü toplumsal erdemler yahut ruhun bedenle beraberliğindeki erdemler, bir ölçüde geride bırakılmıştır diyebiliriz. Temaşa yoluyla kazanılan bu ilkeler daha yüksek bir yaşamı hedeflemektedir ve bu da ancak Tanrıyla birlikte yaşamak olarak açıklanabilir. Bu yaşam, toplumda dingince bir yaşam sürmek, ona en asgari düzeyde katılmak, Nous'la irtibatı koparmadığı ölçüde de tanrısal bir huzura sahip olmak demektir. Bu hal, öğrencisi Porphyrios'un yazdığı yaşam öyküsünden bize tanındıktır: "Kesintisiz bir şekilde çalışıyordu. Bir ihtimal çalışırken yanına birisi geldiğinde planından asla vazgeçmezdi. Yani, bütün görüşme taleplerini kabul ederken aynı zamanda derin düşünce faaliyetlerine de devam edebiliyordu.[...] Sanki hiçbir kesinti olmamış gibi kaldığı yerden çalışmasına devam ederdi. Bu yüzden hem kendisiyle hem de başkalarıyla aynı anda ilgilenebiliyordu. Uyku hariç kendine dikkat etmiyordu. Uykusu da yetersiz beslenmesinden -genelde bir parça ekmek dahi almıyordu ve sürekli akli/ ruhi ameliyede bulunmasından dolayı hafif ve sağlıksız bir uykuydu."<sup>18</sup>

17 Dillon, "An Ethic", 324.

18 Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *EskiYeni* 35 (Güz 2017), 123. 113-150.

## 2. Ruhun Erdem Yolculuğu

Plotinos'un erdem sınıflandırmasından, aslında örtük bir erdem yolculuğu anlatıldığını çıkarabiliriz. Bu erdemler, aslında Ruhun *Bir'e* yükselişinde ona refakatçidirler. Richter'in işaret ettiği üzere, Plotinos'un en yüksek erdem dediği ile geleneksel anlamıyla erdemler birbirinden bütünüyle farklıdır. İlki *Nous'a* yönelmiş, kendini ona vakfetmiş saf ruha aitken, ikincisi ise talim ve terbiyeye dayanmakla birlikte ruh-beden beraberliğine aittir.<sup>19</sup> Richter, Plotinos'un etik öğretisinde üç tür ahlaki etkinlik ve dolayısıyla üç farklı erdem tespit eder. Bunlardan ilki, politik yaşamla ilgili olup toplumsal-medeni erdemleri tazammun etmektedir. Bunlar bütünüyle yok sayılmasa da az değer görmektedir. İkincisi ise dünyadan veya dünyevi olan her şeyden sıyrılmayı sağlayacak olan arındırıcı erdemlerdir. Son olarak üçüncüsü ise en üstün erdem dediği Tanrıya benzerlik kazandırabilecek olan *theoria*-temaşa erdemidir.<sup>20</sup>

Toplumsal erdemler, ruhumuzu tezyin eder; arzularımızı düzene koyarak, tutkularımızı dizginleyerek ve onu yanlış sanılardan kurtararak bir ölçü koymak suretiyle ruhumuzu daha iyi kılar. Ruhun kazanmış olduğu bu ölçülülük, tıpkı maddenin form kazanması gibi, kavranır âlemdeki en iyinin bir izini taşıma halidir. Dolayısıyla yalnızca bu ölçülülüğü haiz olan, Tanrıya benzerlik kazanabilir; ruh bundan ne kadar pay alırsa söz konusu benzerliğe o kadar yakınlaşabilir. Adalet de bu bakımdan iki türdür; tekil adalet ki, ruhun her bir kısmının kendine mahsus etkinliğini tam olarak yerine getirmesidir. Kendinde adalet ise, ruhun kendini *Nous'a* yöneltmesidir ve harici etkilenimlere kayıtsız kalmayı ifade eder. Bu etkilenmeme durumu, daha yüksek erdemnin etkinlik halidir. İşte Plotinos'da, toplumsal erdemlerden yola çıkarak en yüksek erdemlere ilerleyen bir gelişim söz konusudur. Dolayısıyla sözünü etmiş olduğumuz toplumsal erdemlerin, bu ereğe varmaya dair ilk merhale olduğunu belirtebiliriz.

İkinci merhale ise, Platoncu bu dünyadan kurtuluş öğretisine dayanmaktadır ve arınma erdemleri olarak anılmayı hak ettiğinden ötürü toplumsal erdemlerden ayrışır. Bu bilindiği üzere *Phaidon* 67a-e'de anlatılır:

Çünkü ruh, ancak bedenden ayrıldıktan sonra kendi başına kalacaktır, daha önce değil. Demek ki yaşam boyu elimizden geldiğince onunla ilişki kurmayı bir birliktelik oluşturmazsak -tabii zorunlu durumlar dışında- onun doğası tarafından kirletilmeye izin vermeyip tanrı bizi özgür kılana kadar ondan arınırsak, bilmeye de son derece yaklaşırız. Bedenin

19 Arthur Richter, *Die Ethik des Plotin* (Halle: H.W. Schmidt Verlag, 1867), 11.

20 Richter, *Die Ethik*, 36.

aptallıklarından kurtulup arındığımızda, kendileri de saf olan varlıklarla birlikte olmak ve bütün saf varlıkları bizzat kendimiz aracılığıyla tanımak olanaklı hale gelecektir. İşte doğru da bu olsa gerek; çünkü saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir.[...] Konuşmamızda daha önce de geçtiği gibi arınma, ruhu bedenden olabildiğince ayırmak, yani onu bedenden büsbütün uzaklaşarak kendi içinde toplanmaya, bir araya gelmeye ve sanki zincirlerinden kurtuluyormuşçasına bedenden kurtularak şimdi ve gelecekte olabildiğince yalnız kendi başına yaşamaya alıştırmak değil mi zaten?<sup>21</sup>

Arınma eylemi, arınmış olmağıktan daha aşağıda olduğu için bir tür ara merhalede diyebiliriz. Bu meyanda söz konusu merhalenin ruha yabancı olan şeylerden sıyrılması, kurtulması öne çıkmaktadır. Bu arınmışlık yani arınmadan sonraki hal-durum ise hala İyi'den farklı olmaktadır ve onunla arasında mesafe vardır. Çünkü Plotinos'un dediğine göre, eğer İyi ile arınmışlık hali birbirinden ayrı olmasaydı ruhun kötüye düşmesi mümkün olmazdı. Her ne kadar ruh, iyinin ideasına sahip olsa da aşkın İyi'de sebat edebilecek gibi değildir. Richter'in analizine göre, bu arınma evresinde, bir önceki merhaleye göre ruhun kendini Nous'a sadece yöneltmesi değil, Nous'a *vakfetmesi* söz konusudur ve bundan ötürü onun İyi ideasıyla birlikte olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla bu ikinci merhaledeki erdem, arınmanın bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Ruh, burada Nous'u seyreyleyerek-görüleyleyerek, Nous'un adeta suretine malik olur. Fakat kendisindeki bu suret, bilfiil-etkin halde değil, adeta uyuklama ve alacakaranlık haldedir. Bu sureti berrak kılmak için, açıklığın kendisine yaklaşmalı ve edindiği suretleri sonsuz, kalıcı olan form ve idealarla benzeştirmelidir. Ruh bunda zorlanacak değildir, çünkü Nous artık yabancı değildir. Yapması gereken kendisini ona vakfetmesidir.<sup>22</sup> Bu halde, ruhun maddi hissedilir şeylerden bütünüyle yüz çevirmiş olduğu belirtilmelidir. Ruh sanki yenilenmiş gibidir ve kendi içine çekilmiştir. Kendisine isabet eden kaçınılmaz bazı etkilenimlere de sabırla, metanetle karşı koyabilmekte ve onlara karşı tam bir mülayemetle davranabilmektedir. Ruhun bu durumda kötü ve indî olan hiçbir şeye yöneliminin kalmadığını belirtebiliriz. Muhayyilenin düşüncesizce ve gayri ihtiyari uyandırmış olduğu şeylere karşı da mukavemetlidir. Öfke ve tehevürü bütünüyle silip yok etmiş ya da onu dinginliğe hapsedmiştir. Bu merhaledeki insanın herhangi bir azasından kötü, ayıp bir şeyin sadır olması mümkün

21 Platon, *Phaidon*, 69-71.

22 Richter, *Die Ethik*, 38.

değildir. Mamafih bu insanın artık tanrıya benzerlik kesbettiği söylenebilir mi? Hayır. Bunun için son merhaleye erilmesi gerekecektir. Toparlayacak olursak bu ikinci evre, toplumsal erdemlerin söz konusu olduğu ilk merhale ile temaşa erdeminin söz konusu olduğu son merhale arasında bir köprü, geçiş görevi görür. Bu ara evrenin başlangıç hali, arındırma; tamamlanmış olduğu hal ise arınmışlıktır. Ancak arınmışlıktan sonra, temaşa erdemlerine yani benzerlik kazanma dediğimiz merhaleye geçiş yapılabilir.

Nihayet bu son merhalede söz konusu benzerliğe dair bir yakınlıktan bahsedilebilecektir: Temaşa yaşamı. Richter'e göre, bu merhalede insan, bir önceki evreden farklı olarak ideaların suretine değil bizatihi kendilerine sahiptir ve Nous'da Nous ile birlikte yaşam sürer. Nous'daki kavranırlar, Nous tarafından nasıl taşınıyorsa onun tarafından da öyle taşınır. Nous'da erdiği bilgelik hali, Ruhtan adeta erdem olarak sızar, taşar. Bu yaşam tam bir *eudaimonia*-saadet yaşamıdır ve Aristoteles'in *NE I*. Kitabında savladığı mutluluk yaşamının bu dünyada gerçekleşebileceği görüşüne karşıtlık içerir. Dolayısıyla Plotinos'a göre bu saadet hali, ilke olarak İyi'yi, kendisine tek şiar edinmişlikten ibarettir. Bundan ötürü ne harici iyilik ona bir şey katar ne de harici kötülük ondan bir şey eksiltir.<sup>23</sup> Hâlbuki mutluluk, doğaya uygun bir etkinlik yaşamı sürme, bu uygunluğa yaraşır hoş ve latif duygulanımlara sahip olma ve bu yaşamdan lezzet almayı içerir. Bu bakımdan temel olarak hazzı veya lezzete değil, hazzın ve lezzetin iyi olduğu yargısına dayanır. Fakat Plotinos'a göre insanın saadeti, mutluluğa dayanmaz ve bu açıdan bakıldığında ancak *NE 10*. Kitabındaki temaşa yaşamı ile yakın durur.<sup>24</sup>

Plotinos düşüncesine göre, temaşa yaşamı, Tanrı'da Tanrıyla yaşam olarak anlaşılmalıdır. Tanrısallığa yabancı tüm unsurların terkedildiği bir haldir ve *Bir* ile birlikte olmayı içerir. Ruhun *Bir*'in dışındaki tüm ilişkilerinden bir beraberlik olarak söz edilebilecekken, *Bir* ile olan ilişkisi bir birliktelik olarak tanımlanmalıdır. Ruh *Bir*'de tüm tecrübelerinin, tüm yaşamının, tüm bildiklerinin, tüm sahip olduklarının aslı kökenini, kaynağını bulur, tanır. Bu haliyle Ruhun bu tanıyışı aslında şimdiye kadarki her şeyin aslı mevcudiyetini tanımak olduğu kadar aslında *kendini de en iyi tanımasıdır*. Richter'e göre, buradaki bilme, onun en yalın, açık, duru ve mükemmel Öz-Kendilik bilgisidir. Bundan ötürü Ruh, *Bir*'de dinginliği ve kutsallığı, huzuru bulur. Ruh, *Bir* ile birlikteliğine erdiğinde onun dışında kalan her şeyden uzaklaşır, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Bu hal, Tanrıya benzerlik kazanma diyebileceğimiz son merhaledir ve Ruhun etik yolculuğunun nihai ereğidir.<sup>25</sup>

23 Richter, *Die Ethik*, 40.

24 Richter, *Die Ethik*, 41.

25 Richter, *Die Ethik*, 49.

Ancak Ruh, dünyevi yaşam sürdüğü müddetçe bu birliktelik halini kesintisiz olarak sürdüremez; lakin bedensel unsurlar, üzerinde hiçbir tesir gösteremediği ölçüde de Bir'i, Tanrı'yı temaşası gerçekleşir. Plotinos buna, girişinde ilahi suretlerin bulunduğu bir tapınak analogisi ile iktiran sağlamaya çalışır:

Girişteki suretler arkada bırakılıp tapınağın en kutsal en mahrem bölgesine girildiğinde; orada o suretlere tasvir, temsil kaynağı olan En-Yüce'yle deruni bir mukarenet/temaşa gerçekleştiğinde ve daha sonra tapıntan çıkılıp da temaşa kesildiğinde o ilahi suretlerin insanın gözünde canlanması gibidir. Fakat bu canlanma bu sefer suret yahut temsil yoluyla değil, bilakis içerdeki En-Yüce'nin bizzat kendisiyle birleşme yoluyla gerçekleşir. İşte bu da ikinci temaşadır, temaşamsı olandır. Yine de ilkinin bir temaşadan çok, başka türde bir görme biçimi, sarhoşluk-kendinden çıkma, saflaşma, kendini feda, temas ve ittisal olduğu söylenmelidir.[...] Temaşadan kesildiğinde, kişide erdem yeniden uyanır ve o zaman fark eder ki, Öz-Benliği erdemler sayesinde düzen ve biçimle dolup taşmıştır; böylelikle o yeniden hafifleyecek ve erdem sayesinde yeniden Nous'a, bilgeliğe ve bilgelik yoluyla da yeniden O'na yükselecektir. İşte bu Tanrıların, ilahi, kutlu kimselerin yaşamıdır. Bu yaşam aşağı ve indî olan her şeyden uzaklaşma, dünyevi olan hiçbir şeye yönelmeme yaşamıdır. Uzletten, vahdete ilticadır.<sup>26</sup>

Hadot da benzer şekilde fakat Richter'in üçlü sınıflandırmasının aksine, Plotinos'un iki farklı erdem sınıflandırması yaptığını belirtir: toplumsal ve arındırıcı erdemler. Toplumsal erdemler, bu dünyanın, bedenle bileşik olanın etkinliğini düzenlerken; arındırıcı erdemler, içsel yaşamın bütünsel bir dönüşümünü amaçlar. Bu manada arındırıcı erdemler bilgeliğe giden yolu açar.<sup>27</sup> Bu erdemlerin ruhun, bedenle maddeyle ilişkisini kesmeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz.<sup>28</sup>

Dillon, çalışmasında mühim bir noktaya işaret ederek toplumsal erdemlerin hiçbir şekilde tanrısal benzerliğe uygun gelmediğini; arınma erdemlerinin ise bu benzemeye, doğrudan atfedilemese bile ona yükselme yolunda yalnızca yardımcı olabileceğini belirtir.<sup>29</sup> Fakat arınma erdemlerinin yeni bir tür erdem olduğunu düşünmek bizim için yanıltıcı, Plotinos'tan da şimdikiye

<sup>26</sup> En.6.9.11.

<sup>27</sup> Pierre Hadot, *Plotinos-Bakişın Safılığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2016), 78-79.

<sup>28</sup> Plotinos, "Kötünün Doğası ve Kökeni Üzerine", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeşi* 37 (2018), 160. 153-177.

<sup>29</sup> Dillon, "An Ethic", 321.



kadarkilerden farklı bir erdem türü saymasını beklemek ise boşuna olacaktır. Çünkü bu arınma erdemleri, toplumsal erdemlerin analogik-simetrik olarak yeniden kullanılışıdır.<sup>30</sup> Burada görünürlüğe gelen aslında Plotinos'un, Platon'dan da katı bir şekilde ruh ile beden arasında ontolojik uçurum olarak kabul edilebilecek keskin bir ayırım yapmasıdır. Öyle ki, insanın bu hayatayken dahi –ki bu, ancak bilgelere özgüdür- bedeninden sıyrıldığı ve tamamen ruhla özdeşleştiği, hiçbir etkilenime maruz kalmadığı bir evresi bulunur. İşte arınma erdemleri insanın bedenle beraberliğinde değil bedenden arınık olduğu kendini Ruhla özdeşleştirdiği bu uğrakta ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu evrede Plotinosçu insanın, hemcinsleriyle beraberliğinden söz edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Buradan hareketle Dillon, Plotinos için görece ağır şu ifadeyi kullanır:

Plotinos'un etik sistemi, uzlaşmaz biçimde benmerkezci ve öte dünyacı bir sistemdir. Eğer bir etik teoride, bir kimsenin başkaları için ihtimam gösterme unsurunu arıyorsak, Plotinos'un etik öğretisi sahibi olduğunu söyleyemem. Fakat bunu söylemek de pek adilane olmayacak.[...]Plotinos'u pratik yaşamında hayranlık uyandırıcı bir nezaket, ihtimam ve kamusallık içerisinde davranırken gözlesek dahi, bunlar, yaşamının son günlerinde ölüm döşeginde, hekim arkadaşı Eustochios'a söylediği 'içimdeki Tanrısalığı, evrendeki Tanrıya teslim ediyorum' sözlerini öteleyemez.<sup>32</sup>

Song'un belirttiği üzere, Plotinos'un erdem öğretisi, insan ruhunun Tanrıya benzerlik kesbedebilmesi için adım adım ilerleyerek yükselten erdemler derecelendirmesine sahiptir. Bu bağlamda ilk sırada gelen, *demotik* yani kitlelere ait toplumsal erdemlerdir. Bunlar daha düşük erdemler olarak kabul görüp pratik yaşama müteallik unsurlardır. İkinci sırada gelen daha üstün erdemlerdir ki, pratik yaşamdan arınmışlığı hedefleyen teorik-temaşa erdemleridir ve köken örnekleri tanrısal akılda, Nous'da bulunur. Bunlar aslında tam olarak dört temel erdem aslı örnekleri olup Nous'da erdem olarak bulunmaz, ilk defa Ruhta erdem adını almaya hak kazanırlar. Örneğin adalet veya doğruluk, Nous'da iken erdem değildir; Ruhta erdem olarak bulunan adalet veya doğruluğun köken örneğidir, aslî numunesidir. Dolayısıyla erdem, bir kimsenin iyi veya kötü nitelendirmelerinin atfedilebileceği özel

30 Dillon'a göre Plotinos'un yorumu, daha sonra Porphyrios ve Iamblikhos'un etik öğretilerinde yedi erdem derecesi ortaya koymalarına kaynaklık edecektir. bk. Dillon, "An Ethic", 322. [Doğal, ahlaki, toplumsal, arındırıcı, temaşa, paradigmatik ve teurjik erdemler.] Porphyrios'un öğretisiyse, dört erdem derecesi sunmaktadır: toplumsal, kathartik-arındırıcı, teoretik-temaşa ve arketipik erdemler. bk. Song, *Aufstieg*, 25.

31 Dillon, "An Ethic", 323.

32 Dillon, "An Ethic", 331-332.

durumunu –ruhun hem iyiye hem de kötüye yönelebilmesi halini- belirleyebilecek uygun bir ölçüt sunar, lakin tanrısal akıl gibi mükemmelliğe erişmiş bir kimsenin erdem sahibi olması düşünülemez, çünkü onda söz konusu *durum* bulunmaz. Plotinos o nedenle, adalet veya doğruluğun aklın bir *durumu* olmadığını, bilakis onun bilfiilliliğinden ve ne ise o olmaktan ibaret olduğunu söylemektedir [*energeia autou kai o estin*].<sup>33</sup>

İşte düşük ve üstün erdemler olarak çerçevesini çizebileceğimiz bu derecelendirmede, arındırıcı erdemler bu ikisinin arasına denk gelmekte ve bunları köprü gibi birbirine bağlayıcı bir görev icra etmektedir. Çünkü daha üstün erdemlerin hiçbir şekilde arındırıcı olması düşünülemez, oraya zaten arınılmış olarak erişilebilir. Bu daha önce, ikinci merhale adını vererek işaret ettiğimiz evredir ve Platon'un *Phaidon* 67-69 pasajları arasında kalan yere göndermede bulunur. Platon burada şu ifadelerle yere verir:

Buna göre, ilk başta söylediğim gibi, yaşamı boyunca kendini ölümün en yakınında olmaya ve bu şekilde yaşamaya hazırlayan birinin, istediği bu şeyi elde ettiğinde öfkelenmesi gülünç olmaz mı(67d)?[...]Gerçekten hakkını vererek felsefe yapanlar ölmek için uğraşırlar, insanlar arasında ölümden en az korkanlar da onlardır. Bunu şöyle düşün: Bedenle her şekilde çatışan ve yalnızca ruhun kendisine sahip olmak isteyen bu insanların amaçlarına ulaştıktan sonra kızmaları ve korkmaları büyük bir saçmalık olmaz mı? Oraya, yaşamları boyunca aşığı oldukları şeye -aklı başındalık aşığıdır onlar- kavuşmayı ve hoşnut olmadıkları şeylerle birliklikten kurtulmayı umdukları yere sevinç içinde gitmemek aptallık değil mi(67e)?[...]Ölmek üzere olan bir adamın öfkelenmesi, onun bilgeliği-seven değil de bedeni-seven biri olduğu konusunda yeterli bir kanıt değil midir(68b-c)?[...]Bu durumda cesaret denilen şey, özellikle bahsettiğimiz şekilde davranan kimselere yakışmaz mı? Peki ya ölçülülük de -pek çok kişi arzular konusunda aşırıya kaçmayı onlara karşı kayıtsız davranmayı ve düzenli olmayı ölçülülük diye adlandırır- yalnızca bedeni olabildiğince hor gören ve bilgelik-sevgisi içinde yaşayan kişinin özelliği değil midir(68c)? Peki, cesur olanlarının ölümüne katlanma nedeni, ölümden daha büyük kötülüklerden korkmaları değil midir(68d)? Demek ki filozoflar haricinde bütün bu insanlar korkudan dolayı, yani korktukları için cesurdurlar. Ama birinin korktuğu için ve korkaklıktan ötürü cesur olması saçmadır. Peki, aynı durum düzenli insanlar için de

33 Song, *Aufstieg*, 25.

geçerli değil midir? Onların ölçülü olmalarının nedeni de bir tür haz düşkünlüğü değil midir? Bunun olanaksız olduğunu söylesek de, söz konusu olan sıradan ölçülülük olduğunda yine aynı durum geçerlidir. Onlar arzuladıkları bazı hazlardan mahrum kalma korkusuyla diğerlerinden uzak dururlar; çünkü arzuladıkları hazlar tarafından ele geçirilmişlerdir. Hazlar tarafından yönetilmeyi haz düşkünlüğü olarak adlandırmalarına rağmen kendilerinin durumu da aynıdır: Bazı hazlara yenik düştükleri için ötekilere üstün gelirler. Az önce söylenen de buydu: Bu insanların ölçülülüğü bir tür haz düşkünlüğünden ileri gelir(68e-69a).

Platon burada cesareti, ölçülülüğü ve adaleti aslında büyüklerinin küçükleriyle değiş tokuş edilebildiği erdemler olarak sunar ve bunları yerer. Burası oldukça kritik. Yani başka şeylerden korktuğu için –mesela savaş meydanından kaçtı demesinler diye- ölümden korkmamak; her şeyde ölçülü olmadan –kilolu olduğunda görünüşünden ötürü yerilmemek için oburluk yapmamak– bazı şeylerde ölçülü olmak erdem değildir, hatta Platon’un deyişiyle kölelere uygun erdemlerdir. Bunların hepsinin aslına yaraşır erdem olabilmesi, ancak aklıbaşındalığın çatısı altına alınmasıyla mümkündür. Diğer üç erdem mutlak manada aklıbaşındalığı takip etmelidirler. Hakiki aklıbaşındalığın ana yurdu ise öte âlemdir. Bundan ötürü Platon’daki bu ölüm vurgusu, Plotinos’a da sirayet etmiş ve belki ondan da katı şekilde bu dünyadan kaçış tavsiye edilmektedir diyebiliriz. Tabii buradaki ölümü, bir yönüyle bedensel her şeyi öldürmek, ölmeden önce ölmek olarak anlamak da mümkündür.

Bu köprü vazifesi gören arındırıcı erdemler, faal-işler bir erdem türü değildir, yalnızca aşağı ile yukarıyı bağlamaya matuf ara evredir ve bunu, Plotinos’un metin içinde tercümesine yer verdiğimiz şekilde anlamalıyız: *Ruh, arınmadan sonra mı Nous’a kendini vakfeder? Hayır o, arınmadan sonra Nous’a kendini vakfetmiş olandır. Bu, onun erdemi midir? Hayır, bu, o vakfedişin kendisine sağladığıdır. Peki, bu nedir? Temaşa.* Anlaşılan o ki, arındırıcı erdemler de ruh beden beraberliğine ait erdemlerdir ve arınmışlıktan, arınıklıktan bir önceki merhaleye denk gelir. Hâlbuki bir sonraki aşama olan daha üstün yani temaşa erdemleri ise sadece ve sadece Nous’a vakfolmuşluğa dayanır ve akla aittir.<sup>34</sup> Bu, Platon’un yer verdiğimiz pasajındaki yalnızca felsefenin sağlayabileceği aklıbaşındalık ve bilgelik halidir. Bu halde ruhun, bedenle hiçbir temasının ve ondan etkileniminin bulunmadığını, ondan bütünüyle arınmış olduğunu belirtebiliriz. Bu bakımdan düşük yani toplumsal erdemler nasıl diğer insan-

34 Song, *Aufstieg*, 26.

larla ilgiliyse, üstün ve temaşa erdemlerinin de insanlardan o kadar uzak ve yalnızca sahibiyile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Hatta daha önce de işaret ettiğimiz üzere üstün erdemler taşıyıcıya bile aittir diyemeyiz; orada taşıyıcının yalnızca akleden kısmıyla kavranır âleme katılmasından ötürü, taşıyıcının o âleme ait olduğundan söz edilebilir ki, bu da zaten Tanrıya benzerlik kazanma yahut Tanrıyla birleşme diyebileceğimiz noktayı görünür kılar. Plotinos'un bu açıklamalarının, çok daha sonra Farabi üzerinden İbn Bacce'nin(1080-1139) geliştirmiş olduğu *tadbîru'l mutevahhid* kavramına ışık tuttuğu da söylenebilir. Bacce de, *fazıl* ve *ilahi* olarak nitelendirilebilecek gruptaki insanların, müstefad akıl seviyesinde sayıca görece çokluk gösterse bile aslında özce bir olduklarını ileri sürmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla bozuk bir toplumda muteber olan değerler mal-mülk, şan-şöhret ve gösteriş olduğu zamanlarda fazıl ve yalnız bireyin, bir tür i'tizal halinde yaşaması ve bulunduğu topluma bilinçli olarak yabancılaşması kaçınılmazdır.<sup>36</sup> Buradan hareketle, İbn Bacce'nin kendi siyaset düşüncesi bağlamında gelenekten tevarüs ederek ardından özgün olumlu bir anlam verdiği *nabit-nevabit* kavramlarının köklerini Plotinos'a kadar geri götürebiliriz. Çünkü fasid bir toplumda erdemli kalmaya çabalayan bireyin, öncelikle kendi içine dönmesi gerektiği, ardından salt akli suretlerle birleşmeye çabalayarak maddi içerikli yaşantıyı geride bıraktığı söylenebilir.<sup>37</sup>

Toplumsal erdemler, Plotinos'un Tanrıya benzerlik kazanma diyebileceğimiz bu öğretisinde pek önem taşımaz ve sadece bu sürece giriş için ilk adım olarak görülebilir. Asıl benzerlik kazanma yolu, arındırıcı erdemler ve özellikle de temaşa erdemleri ile açılır. Plotinos başka bir yerde, VI.3.16'da toplumsal erdemlerin yani insanlarla birlikteliği düzenleyen pratik erdemlerin ruhu bedenden arındırmadıkça ve onu yukarıya yöneltmedikçe en alt düzeyde kalmasını söyler ve bunların ancak buradaki yapıp etmelerimize soyluluk kazandırmayı sağlayabileceğini belirtir. Fakat aslolan daha yüksek erdemlerdir, çünkü onlar ilke ve ölçüyle ilgilidir. İlkeleri elde eden birisinin ki bunun artık arınmış bir insan olduğunu söyleyebiliriz diğer toplumsal erdemleri de bilmek yoluyla bilkuvve kendinde taşıdığı söylenmektedir. Yani bilge ve üstün erdemli kimseden, toplumsal erdemler, adeta bir testiden gayri ihtiyari sızıyor gibi anlayabiliriz. Dolayısıyla bu üstün erdemlere sahip bir kimsenin ahlaki hata yapması mümkün değildir. Çünkü o, filozofun da

35 Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dînyası* 55 (2012), 114.

36 Burhan Köroğlu, "İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divan* 1 (1996), 64

37 İlyas Özdemir, "İbn Bacce'de Düşünülür Nesnelere ile Birleşmenin Basamakları", *FLSF* 25 (2018), 63-64.

dediği gibi, yerine ve durumuna göre nasıl eyleyeceğini en iyi kesin bilen kimsedir. Bilgelik erdeminin burada temaşa erdemiyle neredeyse eş tutulduğunu söyleyebiliriz. Tercümesine yer verdiğimiz pasajdaki gibi, bilgelik olmaksızın tüm diğer erdemler eksik ve tamamlanmamış kalmaktadır.

O halde şu soru önemlidir. Tanrıya benzerlik kazanmış birisi yahut Bir ile birleşme mukarenetine ermiş birisi nasıl eylemelidir? Song bu noktada, dikkat çekici şekilde Plotinosçu erdemli ve bilge kimsenin, erdem yolculuğunun mutlak solipsizm ve suskunluk ile sona ermeyeceğini söylemekte<sup>38</sup> ve filozofun şu pasajına referansta bulunmaktadır:

Bir ile birleşmiş ve onunla adeta bir mukarenet gerçekleştirmiş kimse, yeniden geri dönmeli ve başkalarına Bir ile birlikteliğine dair gücü yettiğince bilgi vermelidir. Böyle bir birlikteliğe vakti zamanında muhtemelen Kral Minos da erişmişti ve ondan ötürü efsanede *Zeus'un güvenilir sırdaşı* olarak bahsedilir. Minos bu birlikteliği göz önünden ayırmadan, yasalarına ilkeler belirlemiştir. Yani koyduğu yasaları, Tanrısal olanla itisaliyle mahsuldar kılmıştır. Hâlbuki o, siyaset ve devletle uğraşmayı bütünüyle değersiz gördüğünden birleşme deneyimini gerçekleştirdiği yukarılarda kalmayı istemez miydi? Ki benzer tecrübe gibi pek çok şey görüleyen insanların genelde böyle davrandığına tanık oluruz.<sup>39</sup>

Demek ki Plotinosçu bilge kimsenin, erişmiş olduğu arınmışlık ve Tanrıya benzerlik kazanma halinden sonra yeniden insanların arasına dönmesi istenmektedir. Her ne kadar istemeyerek olsa da, bu dönüş, yukarıların kutsallığına en yaraşır amel uğruna olmalıdır: *Yasa koyma*. Demek ki bir devlette yürürlüğe konacak yasaların ilkeleri, asli örnekleri o yukarıda edinilen tecrübeden çıkarılmalıdır. Bu, bize Platon'un *Devlet* eserinde bahsedilen mağaradan kurtulan filozofun, yeniden mağaradakilerin yanına dönme ameliyesini hatırlatmaktadır:

Ama o yüce kata yükselip de iyiyi doyasıya seyretmiş kimseleri bugünkü gibi kendi hallerine bırakmayalım. Yukarıda durakalmasınlar, mağaradaki mahpuslar arasına dönsünler, onların işlerini üzerlerine alıp, verecekleri mevkileri, şerefleri küçümsemesinler. (Ama bunu yapmakla, haklarını çignemiş, onları düşkün bir hayat sürmeye zorlamış, daha mutlu bir durumdan ayırmış olmaz mıyız?) Unutuyorsun ki, dostum, kanunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak

38 Song, *Aufstieg*, 30.

39 En.VI.9.7.

değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir.[...]Siz de sırası gelince, başkalarının oturduğu yere inmek, karanlık köşelere gözlerinizi alıştırmak zorundasınız. Karanlığa alışınca, siz onlardan bin defa daha iyi göreceksiniz. Çünkü güzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini görmüş olduğunuz için, karşınıza çıkan her yansının aslını bileceksiniz!<sup>40</sup>

Büyük oranda Dillon'a da katılarak Plotinosçu etiğin insanın toplumsallığı ile ilgilenmediğini söyleyebiliriz de, filozofun bu son açıklamaları buna bir itiraz oluşturuyor gibi görünüyor. Örneğin Dillon, Plotinos'un yaşlı bir kadına yolun karşısına geçmesi için memnuniyetle yardım edeceğinin düşünülebileceğini söyler ama onu hiç fark etmeyebilirdi de der. Eğer kadın yoldan geçen bir araba tarafından ezilirse, Plotinos bundan etkilenmeyecektir diye de bir çıkarımda bulunur.<sup>41</sup> Fakat filozofun, temaşadan sonra yeniden mağaraya dönmeyi ve insanlara yaşamış olduğu mukarenete dair bilgi vermeyi öğütlemesi bunu çürütüyor. Özellikle burada verdiği Kral Minos örneği oldukça dikkat çekici görünüyor. Demek ki aslında tüm toplumsallığı bina edecek olan da, devlete gerekli yasallığı kazandıracak olan ve böylece insanları mutluluğa sevk edecek olan da bu temaşaya ermiş kişi olmalıdır. Bu noktadan bakıldığında Plotinosçu erdemli-bilge insanın toplumdan ve siyasetten uzak durmaması gereken, bilakis bunları düzenleyebilecek en liyakatli kimse olduğunu söyleyebiliriz.

## Sonuç

Plotinos'un erdem öğretisine dair yürütmüş olduğumuz soruşturmada şu çıkarımlarda bulunabiliriz: Filozofun düşük ve üstün erdemler olmak üzere iki erdem sınıfından bahsettiği söylenebilir. Bu iki erdem sınıfını birbirine bağlayarak bir köprü vazifesi gören ayrıca geçiş erdemlerinin olduğu da belirtilmelidir. Düşük erdemler, toplumsal erdemler olarak açıklanmış olup Platoncu dört temel erdemi kapsamaktadır. Bu erdemler, kişinin toplum yaşantısını düzenleyen erdemlerdir. Fakat Plotinosçu etik özünde, görünür maddi âlemden uzaklaşmayı ve öte âleme uzanarak Tanrıya benzerlik kazanmayı hedefleyen bir etik öğretisi olduğu için bu toplumsal erdemler yetersizdir. Kişinin arındırıcı erdemler yoluyla ruhunu, bedene müteallik unsurlardan arındırması gerekmektedir. Arındırıcı erdemlerin başlangıç evresi

40 Platon, *Devlet*, çev. S.Eyüboğlu-M.A.Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013), 519d-e/520c.

41 Dillon, "An Ethic", 324.

arınma; onu, temaşa erdemleri dediği en üst erdemlere bağlayan evresi ise arınmışlık halidir. Arınma erdemlerinin adeta bir tür kemal-i evvel olduğunu söyleyebiliriz. Arındırıcı erdemler, toplumsal erdemlerden farklı türde erdem değildir. Yine aynı dört erdemın yani aklıbaşındalık, ölçülülük, cesaret ve adaletten ibaret toplumsal erdemlerin bu sefer kişiyi arındırmaya koşulması söz konusudur. Plotinos bu yorumunda, Platon'un *Phaidon* eserindeki bu erdemlerin aynı zamanda arınma yolu olduğunu söylemesini takip etmektedir. Çünkü toplumsal erdemler, felsefeyle taçlanmadıkça toplumda saygın bir yer edinme yahut kişinin kendine göre bazı hazları dizginleyip bazılarını öne alma amacını taşıyabilmektedir. Hâlbuki insanın en nihai ereği Tanrıya benzerlik kazanma olmalıdır; dolayısıyla bu erdemlerin her birisinin felsefe ile arındırılmaya dönüştürülmesi gerekir. Arındırıcı erdemlerin, Plotinos öğretisinde müstakil bir işleyişe sahip olduğu söylenemez. O, Ruh bedenden arındırmaya ve onu Nous'a/İlahi Akla yöneltmeye sevk eder. Üstün erdemler dediği temaşa erdemleri ise bu arınmadan sonra gelen bir arınmışlık halinin ürünüdür ve bu evrenin arındırıcı erdemlere kıyasla faal olduğu söylenebilir. Öyle ki, Ruh bu evrede Nous'a yönelmişliğinden öteye geçerek kendisini bütünüyle Bir'i temaşaya vakfeder. Bu evre, Nous'un bilfiilliğinden ve onu o kılan özünden ibarettir. Çünkü Ruhta erdem olarak bulunan ölçüler ve sınırlamalar, Bir'in temaşasında ilkeler ve idealar olarak ortaya çıkar. Ruh kendisinde daha önce erdem olarak bulunan şeylerin, burada asli köken örneğini keşfeder ve o ilkelerin her biriyle özdeşlik kazanır. Bu öyle bir haldir ki, bu ilkelere haddizatında malik olan kimseden erdemlerin sadır olması, adeta doğal olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü temaşa erdemlerine sahip birisinin diğer toplumsal erdemleri artık kesin olarak bilmesi söz konusudur. Plotinos'un temaşa erdemleri yani kemal-i sâni olarak sundukları ise bilgelik ve kesin bilgidir. Temaşa hayatı, saf ve arı akıl yaşamı olduğu için onun yöneticisinin neredeyse ilahi akıl olduğu dahi söylenebilir. Bilgelik olmaksızın tüm diğer erdemler eksik ve yoksul kalacaktır; çünkü onların etkinliği ancak Ruhta hüküm sürebilir. Fakat Bir'in temaşasında, her şeyin aslı ve köken örneğine malik olarak temaşa yaşamı süren kimse, adeta tanrısal bir yaşam süren kimsedir. Bu kimsenin, topluma mahsus bir yaşam sürdürdüğü dahi söylenemez; çünkü maddi, oluşa tâbi, dünyevi her şeyden arıktır. Bundan ötürü, pratik bilgelik ile değil teorik bilgelik ile hayat sürer.

Plotinos'un erdem sınıflandırması ve insanın etik yolculuğu bu şekildedir. Buradan bakıldığında rahatlıkla bu öğretinin, bir kaçış etiği, Bir'e ulaşma etiği olduğu söylenebilir. Özellikle günümüz yönetim biçimlerinde kişinin

akli ve içtimai olarak kendisini tecrit etmediği müddetçe erdemliliğini neredeyse koruyamayacağı ve ahlaki yaşamının tehlikeye düşeceği göz önünde bulundurulacak olursa, bu bozuk topluma en asgari düzeyde katılım bir zorunluluk hali almaktadır. Bu bakımdan Plotinos'un erdem öğretisinin, günümüzün insan-tekine, *kendi içine dönmek* şeklinde kabaca özetleyebileceğimiz bir çare dahi sunduğunu belirtebiliriz. Dolayısıyla filozofun toplumsal olanla yahut siyasetle ilgilenmediği pekâlâ öne sürülebilir. Mamafih Plotinos, meseleyi buradan bir adım daha ileri taşıyarak yine Platon'un izinde Kral Minos efsanesine başvurmakta ve bu yolculukta yeni bir safha başlatmaktadır. Bu safha, temaşa yaşamında Bir ile, İyi ile, Tanrı ile birleşme yaşamış kimsenin yeniden her ne kadar buna gönüllü olmasa da bu dünyaya ve toplumsal olana dönmesi gerektiğini tazammun eder. Bu dönüş bu dünyevi yaşamda en soyluca olabilecek bir şey uğruna kabul edilebilir ancak, o da yasa koyuculuktur. Kendisinden ilk sudur edenin Nous olduğu ve ona en yakın olduğu Bir ile mukarenetinde her şeyin asli ve köken ilkesini kesin bilmiş ve bihakkın idrak etmiş olan kimse, dünya yaşamını düzenleyebilmeye tek liyakat ve ehliyet sahibi kimsedir. Çünkü son tahlilde, bu görünür âlem de o kavranır âlemin en iyi kopyası ve suretidir. Dolayısıyla tanrısal o yüce ilkeleleri ve düzeni seyreylemiş bir kimseden başka, hiç kimse bu dünyayı ve onun mikro ölçüsü olan yasa devletini tesis etmeye kadir değildir, olmamalıdır. Bundan ötürü, Bir ile birlikteliğe ermiş ve temaşa erdemleriyle mücehhez bilge kimse, yasaları belirlemek suretiyle o aslî ve kavranır âlemlerle uyum tesis edip, ona mümkün en iyi seviyede örtüştürme sağlayabilir. Çünkü onda suretler değil, ilkelerin ideaların kesin bilgisi bulunur.

### Kaynakça

- Aristoteles.** *Nikomakhos'a Etik.* çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Dillon,** John. "An Ethic for the Late Antique Sage". *The Cambridge Companion To Plotinus.* ed. Lloyd Gerson. Cambridge: 1996, 315-335.
- Hadot,** Pierre. *Plotinos-Bakışın Saflığı.* çev. Özcan Doğan. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2016.
- Heinemann,** Fritz. *Plotin.* Leipzig: Felix Meiner, 1921.
- Köroğlu,** Burhan. "İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". *Divan* 1 (1996), 45-65.
- Molacı,** Melike. "Aristoteles'in Etik Görüşü". *Medeniyet ve Toplum* 2/1 (2018), 37-57.
- Özdemir,** İlyas. "İbn Bacce'de Düşünülür Nesnelere ile Birleşmenin Basamakları". *FLSF* 25 (2018), 51-69.
- Platon.** *Devlet.* çev. S. Eyüboğlu-M.A. Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.



- Platon.** *Phaidon*. çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Plotin.** *Schriften in deutscher Übersetzung–Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinos.** “Kötünün Doğası ve Kökeni Üzerine”. çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 37 (2018), 153-177.
- Plotinus.** *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrios.** “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”. çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz 2017), 113-150.
- Richter, Arthur.** *Die Ethik des Plotin*. Halle: H.W. Schmidt Verlag, 1867.
- Song, Euree.** *Aufstieg und Abstieg der Seele–Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009.
- Tüzer, Abdüllatif.** *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Yıldız, Mustafa.** “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 55 (2012), 99-126.

# Deizmde Ahlakın Temellendirilmesi<sup>1</sup>

Meryem KARDAŞ\*

## Giriş

Din ve ahlak arasındaki ilişkinin varlığı üzerine yapılan tartışmalar düşünce tarihinin başlarına dek geriye götürülebilir. Bu tartışmalar içerisinde ahlak ve dinin birbiriyle bağımlı olduğunu savunan görüş ile ikisinin birbirinden ayrı olduğunu savunan görüş şeklinde temelde iki yaklaşımla karşılaşılır. Ahlak ve dinin bağımlılığını benimseyen yaklaşım içerisinde ise ahlakın dine indirgenebileceğini ve dinin ahlaka indirgenebileceğini savunan iki tutum bulunur. Ahlak ve dinin uyumsuzluğunu benimseyen yaklaşım ise aralarında bir çatışmanın mevcudiyetinden hareket eden bir tutum benimser. Bu noktada çalışmamız içerisinde konu edilen deizmde ahlak anlayışının temellendirilmesinde ahlak ve dinin birbiriyle bağlantılı olduğu fikrinden hareket edildiği görülür. Bu tutumun bir yansıması olarak din ve ahlak özdeş sayılmakta ve din ahlaka indirgenmektedir. Bu noktada deizmde ahlak anlayışının değerlendirilmesine geçmeden deizmin düşünce tarihindeki serüvenine kısaca yer vermek yararlı olacaktır.

Deizmin Tanrı'ya yönelik bir tasavvur biçimi olarak varlığı Aristoteles düşüncesinde bulunan "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" düşüncesine dek götürülür. Bununla birlikte düşünce tarihinde etkili oluşu ve toplumsal-tarihsel bir hareket halinde mevcudiyetine ise İngiltere'de rastlanılır. İngiliz deizmi ile birlikte deist tasavvur biçimi, düşünce tarihinde *dinin* ne olduğu, nasıl tanımlanması gerektiği, kutsal kitapların okunmasında nasıl bir yöntem benimse-

---

1 Bu çalışma Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında 2021 tarihinde tamamlanan "Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkan ve Gerekliliği: 18. Yy. İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açından Analizi" başlıklı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak üretilmiştir.

\* Dr. Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozdemirmeryem@yahoo.com

nebileceği gibi konuları da işleyen daha kapsamlı bir hal almıştır. Bu noktalar yanında din ve ahlak arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanmasında da geride önemli bir miras bırakmıştır. Bu hususları sebebiyle deizmin sekülerleşmeye ve Aydınlanma'ya giden süreçte önemli bir durak olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>2</sup>

Deizmin Batı düşüncesinde ortaya çıkışının geri planında Rönesans ve Reformasyon süreçlerinin ve aslında bu süreçleri doğuran hümanizm anlayışının etkisi bulunur. Hümanizmle birlikte insanın Tanrı ve evren karşısında öne çıkararak bir özne olarak var olmasının adımları atılmıştır. Ayrıca doğa felsefesinde yaşanan kırılmaların ve Newtoncu yaklaşımın tabiata bakışta öne çıkmasının etkileri de oldukça güçlüdür. Bununla birlikte ilk deistlerin öncelikle Hristiyanlık içerisinde radikal bir reform arzusu ve Kiliseye yönelik şiddetli eleştiri içerisinde oldukları gözlenir. Süreç içerisinde bu arzularını ve eleştirilerinin gitgide radikal bir söyleme evrilmesi, deist düşüncenin Hristiyanlık karşıtı bir tutum olarak değerlendirilmesinin önünü açmıştır.<sup>3</sup>

Deizmin ahlak anlayışının doğal yasa teorisinde ekseninde şekillendiği görülür. Zira doğal yasa en genel tanımıyla “ insanın mutluluğunun kendi doğasında bulunan imkan ve yetenekleri etkin hale getirmesiyle gerçekleşebileceği; insanın bireysel mutluluk ve toplumsal düzen için gerekli evrensel yasaları keşfetmeyi sağlayan ilahi kıvılcıma sahip olduğunu savunan ahlak görüşüdür.”<sup>4</sup> Buna göre deistlerde görülen yaklaşımı doğal yasanın yeterliliği olarak özetlemek mümkündür. Özellikle ibadet ve dinî ritüellerin reddedilmesi bu yaklaşımın tipik bir sonucudur. Nitekim deistler bu yaklaşımlarının bir uzantısı olarak doğal din anlayışının temsilcileri sayılmışlardır.

Çağdaşları tarafından deist olarak nitelenen ilk isim olan Charles Blount (1654-1693) eserlerinin tümünün yer aldığı kitap içerisinde “A Summary Account of The Deists Religion” isimli başlık altında deistlerin dininin ne olduğuna dair bir tasavvur ortaya koyar. Burada deistlerin tüm putperestlik

2 Deizmin sekülerleşmeye giden süreçte yarattığı etkisi için bk. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 264-268. Ayrıca deizmin geride bıraktığı miras hakkındaki değerlendirmeler için bk. Peter Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy of Deism*, (London: Routledge, 2003), s. 72-73.

3 Deizmin tarihi için bk. Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, (New York: G. T. Putnam's Sons, 1876) s. 82-170.

4 Engin Erdem, “Doğal Yasa (İslam), *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016), s. 191-192. Doğal Yasa hakkında ayrıca bk. Mehmet Türkeri, “Etik Tarihindeki Temel “Doğal Yasa” Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), s. 135-164. Ayrıca teolojik temelden yoksun doğal yasa teorileri için bk. Mustafa Çakmak, “Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlaki Değerler ile İnsan Doğası arasındaki İlişki” *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi: III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 2018, s. 105-119.

unsurlardan tamamen uzak kimseler olarak resmedildiği görülür. Tanrı'ya kurban, gösteri veya bir aracı vasıtasıyla tapılmaması gerektiği; Tanrı'ya yönelik tek ibadet tarzının 'onun taklit edilebilir bütün mükemmelliklerini taklit etmekten ibaret olduğu vurgulanır.<sup>5</sup> İlahi vahye karşı konumlandırılan doğal din anlayışını Blount yedi esasta özetler:

1. Sonsuz, Mutlak ve her şeyin yaratıcısı tek bir Tanrı vardır.
2. O, dünyayı inayetiyle yönetir.
3. Yaratıcımız ve yöneticimiz olduğu için O'na ibadet ve itaat etmemiz gerekir.
4. İbadetimiz, O'na dua etmek ve O'nu yüceltmektir.
5. İtaatimiz, salim aklın kanunlarına uymaktan ve ahlaki değerlerin yerine getirilmesinden ibarettir.
6. Öldükten sonra, Ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın inayetini kabulümüzün bir kanıtlanması olarak bu dünyadaki eylemlerimize karşılık bir ceza veya ödül olacaktır.
7. Görev ve sorumluluklarımız noktasında bir hata işlediğimizde tövbe etmeli ve Tanrı'nın rahmetine güvenmeliyiz.<sup>6</sup>

Blount, insanın hayattaki amacının mutluluk olduğunu ileri sürer. Zaman-mekan ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığın arzusu bu yöndedir. Kurumsal din veya vahiy dini, insanların bir kısmına gelmiş; geri kalan kısmını ise kendisinden mahrum bırakmıştır. Söz gelimi -Blount'un yaşadığı yüzyıl dikkate alındığında- Amerika kıtası keşfedileli henüz iki yüz yıl olmuştur. Burada bir vahiy dininden ya da Hristiyanlıktan bahsedilemez. Bu durumda onların doğal dine göre yargılanmaları gerekir. Zira bilmedikleri yasalara göre yargılanmaları adil olmaz.<sup>7</sup> Dolayısıyla Blount'un çizdiği bu tasavvura göre vahiy dini tarihsel ve yerel bir nitelikte iken doğal yasaları her yerde

5 Charles Blount, "A Summary Accounts of The Deists Religion", *The Oracles Of Reason*, (London, 1693), s. 88-90. Aslında bu konuda ileri sürülen önemli bir iddiaya göre Blount, Herbert'in Religio Laici isimli eserini, yaptığı eklemeler ve yorumlarla kendine ait gibi göstermiştir. Buna göre ortada tek bir Religio Laici vardır, o da Herbert'a aittir, Blount ise bunu kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Harold R. Hutcherson, "Lord Herbert and Deists", *The Journal of Philosophy*, 43/ 8, (1946) s. 221. Blount'un sunduğu bu yedi ilkenin Herbert'in dindeki ortak kavramlar teorisiyle karşılaştırılması için bk. Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev: M. H. Carré, Bristol University 1937, s. 291-300. Eserin aidiyeti tartışmalı olmakla birlikte açık olan husus, Blount'un bu maddeleri deistlerin dini olarak benimseyip savunmuş olmasıdır.

6 Blount, *Oracles of Reason*, s. 197.

7 Blount, *Oracles of Reason*, s. 198.

aynı ve değişmez yapıda olduğundan doğal din evrenselidir; zaman ve mekana bağlı olmaksızın tüm insanlar için bağlayıcı niteliktedir.

### İngiliz Deizminde Ahlak'a Bakış

Deistlere göre insanın yaşamı boyunca gerekli olan ahlaki kurallar bütününe, iyi-kötünün bilgisine insan aklı yardım almadan ulaşabilir. Bu noktada din ve ahlak özdeşleştirmesine başvurdukları görülür. Onlar din ve ahlak özdeşleştirmesini, bir anlamda vahyi tamamen âtil hale getirmek amacıyla yeniden yorumlamışlardır. Bu bağlamda dinin ahlaktan ibaret olması, ibadetlerin de benzer algıyla yorumlanmasına neden olmuştur. Deistler için doğanın derin bir şekilde gözlenmesiyle doğan bir akıl dini olan doğal din, *gerçek* dindir. İlahi varlık, bu dinin konusu/nesnesi olsa da, bu varlık tarafından değil, sıradan hakikatlerle yönlendirilen olağan insan zihninin bir üretimi olarak varlık bulur.<sup>8</sup>

İngiliz deizminin önemli temsilcilerinden Mathew Tindal, doğa kitabını dikkatlice okuduğumuzda Tanrı'ya, kendimize ve diğer insanlara yönelik vazifelerimizi görebileceğimizi ileri sürer. Tanrı'yı memnun etmek ve görevlerimizi öğrenmek istiyorsak doğayı bilmeli, kendimizi tabiat hakkında bilgi sahibi kılmalıyız. Çünkü doğa, iyi ve kötünün standart ölçüsüne sahiptir.<sup>9</sup> Tabiatın bu özelliği ahlakın da kaynağıdır. Nitekim Tindal'a göre din, ahlaktan ibarettir. Doğal din de doğada var olan mükemmel ahlaki düzenin bir ifadesidir. Tanrı'nın iradesi doğal ahlaki düzen içerisinde şekillenmiştir. O yalnızca ahlaki olanı emreder, olmayanı ise yasaklar.<sup>10</sup> İnsan, Tanrı'nın kendisini mutlaka iyiliğini arayacak şekilde yarattığını ve iyiliğinden başka bir beklentisi olmadığını anladığında ne şekilde hareket edeceğini de bilmiş olur. Mesela, kişi, kendisine yönelik vazifesi olarak zihin ve beden sağlığına dikkat etmesi gerektiğini bilir. Tüm insanların Tanrı'nın koruması altında olduğunu ve başkalarına yaptığı kötülükler nispetinde cezalandırılacağını da bilir. Ayrıca hayatını idame ettirmek için başkalarına gereksinim duyduğundan, karşılıklı ilişki gereği diğer insanların kendisine nasıl davranması gerektiğini istiyorsa, kendisinin de öyle davranması gerektiğini bilir.<sup>11</sup> Tindal'ın yorumları artık dinin, insanın kendi zihni ile üretilebilecek bir şey olduğunu imler. Tanrı bu dinin objesi, konusu olsa bile sahibi/kurucusu değil-

8 Byrne, *Natural Religion*, s. 8.

9 Mathew Tindal, *Christianity as old as Creation*, (London, 1732), s. 30.

10 Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 34, 116.

11 Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 16-17.

dir.<sup>12</sup> Bir bakıma Tanrı ile ilgili bir şey söylenecekse bu da ancak akılla yani insanın söz söylemesiyle mümkün olabilecektir.

Tüm deistler arasında ahlak konusuna en çok vurgu yapan isimlerin başında William Wollaston gelir. Wollaston, kendisini açıkça deist olarak nitelendirmeyen buna karşın sahip olduğu din ve vahiy anlayışı sebebiyle bu kategori içerisinde değerlendirilen isimlerdendir.<sup>13</sup> Başlığı, dönemindeki tartışmaları yansıtması açısından oldukça dikkat çekici olan *The Religion of Nature Delineated* isimli eserinde doğal akıl üzerine temellendirilen bir ahlak sistemi oluşturmaya çalışır. Bu sistem kimileri tarafından insan aklına dayalı bir ahlak anlayışının müthiş bir örneği olarak görülmüşken, kimileri tarafından ise tuhaf bir deneme olarak değerlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Wollaston, insan aklının iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin arasında ayırım yapma konusunda tamamen yetkin olduğunu düşünür. İnsan, akıl aracılığıyla ahlaki eylemlerin bilgisine rahatlıkla ulaşabilir. O, ahlak teorisini oluşturmaya, ilk olarak aklın geçerliliğini ve otoritesini göstermekle başlar. Sağlıklı bir akıl yürütme, daima doğru sonuca götürür. Wollaston akıl, hakikat, doğa ve mutluluk kavramlarını sıklıkla birbirine eş değer şekilde kullanır. Ona göre sağlam akla göre hareket etmek, hakikate göre hareket etmektir.<sup>15</sup> Akıl, insanın doğasının bir parçasıdır. İnsan doğası akıl tarafından idare edilir, akla göre hareket etmemeye karar vermek insan için imkansızdır (makulleştirme yoluna gitmeden insan bir eylemde bulunamaz).<sup>16</sup> Wollaston'a göre hakikat, eşyanın doğasının, eşyayı ifade eden önerme ve işaretlerle-sözlerle uyumlu olmasıdır. Başka bir deyişle onun için hakikat, doğa ile aynı anlama gelir.<sup>17</sup> Rasyonel gözlem, insan doğasının ilerlemesi/ gelişmesi ve nihayetinde mutluluğa ulaşması için kullanılır. Wollaston'a göre mutluluk; hoşnutluğun ve zevkin acıya üstün gelmesidir. Kişinin sahip olduğu kapasite oranında kendisini mutlu etmesi onun görevidir.<sup>18</sup> Dolayısıyla insanın mutluluğunun peşinde koşması doğasına uygun hareket etmesi demektir.

12 Byrne, *Natural Religion*, s. 8.

13 Alexander Altmann, "William Wollaston (1659-1724): English Deist and Rabbinic Scholar", *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, c. 16, s. 188-189.

14 Altmann, "Wollaston: English Deist", s. 186-187. Wollaston, ortaya koyduğu ahlak sistemi ile Kant'ın öncüsü olarak görülmüştür. Bk. Altman, a.g.m., s. 186.

15 William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, (London, John and Paul Knapton, 1738), s. 50.

16 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 51.

17 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 8.

18 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 38.

Wollaston'un din ve ahlak ayınlıştırmasını, yaptığı din tanımında açıkça görmek mümkündür: "Dinin kökeni, insanın eylemlerini iyi, kötü ve yön­süz olarak belirleyen ayırımıda yatar. Eylemler arasında bir fark varsa bir din de olmalıdır."<sup>19</sup> İyi eylemler doğrulukla, kötü eylemler ise yanlışla eşdeğerdir. Eylemlerin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen standart ise insana getirdiği mutluluk veya mutsuzluktur. Dolayısıyla eğer ahlaki iyi ve kötü varsa bir din de olmalıdır. Wollaston bu dini *doğal* olmakla niteler. O, din ile "insanın neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği noktasında oluşan ahlaki zorunluluğu" kast ettiğini ileri sürer.<sup>20</sup> Bununla birlikte Wollaston bu dünyada yapılan her iyi eylemin mutluluk olarak karşılık bulmadığının, çok iyi insanların bazen büyük acılarla karşılaştıklarının bilincindedir. O, bu sorunu insan ruhunun ölümsüzlüğü fikriyle aşar. Ruhun ölümsüz olduğunu ise Tanrı'nın doğasından hareketle delillendirir. İnsanın gerçekleştirdiği eylemlerin karşılığını mutluluk olarak alamayacak olması Tanrı'nın inayetinde ve adaletinde kusur olduğu anlamına gelecektir. Tanrı'nın insan doğasına ölümsüzlük arzusunu yerleştirip sonra da bunu tatmin etmemesi düşünülemez. Böyle bir mantıksızlık Tanrı'nın mükemmelliğine aykırıdır ve akıl dışıdır.<sup>21</sup>

Wollaston'un argümanındaki merkezi tema, gelecekte temenni ettiğimiz mutluluğun, şimdiki yaşamımızdaki mutluluğun devamı olacaktır. Ona göre dünyevi/olağan ahlak kurallarına uymak insanın kurtuluşu için yeterlidir. Benzer şekilde "en yüksek iyi"ye ulaşmak da ahlak kurallarını bilmek ve uygulamakla mümkündür. Bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinde Aquinas tarafından doğal yasayı takip etmenin kurtuluş için yeterli olmadığı, kurtuluşun doğal yasayı takip etmekle kazanılan refahtan öte bir kutsanmışlık olduğu iddiasıyla terstir. Aquinas, doğal hukukun kurallarının teorik akılla ilişkili olduğu kadar pratik akılla da ilişkili olduğunu düşünür. İnsanın rasyonel bir varlık oluşuna vurgu yapan Aquinas'a göre insanoğlunun idrakine konu olan şeyler arasında bir düzen vardır. Dolayısıyla insanın bu düzen içerisinde sahip olduğu akılla iyiyi-kötüyü kendi başına bulması mümkündür. Ona göre her özne bir amaç için eylemde bulunur, iyinin akledilebilir anlamı budur. Pratik akıldaki ilk ilke "iyi"nin anlamına dayanmaktadır ve o da şudur: İyi herkesin arzu ettiği şeydir ve bu da doğal hukukun ilk ilkesidir. İyi yapılması ve peşinde koşulması gerekendir, kötü ise kaçınılması gerekendir.<sup>22</sup> Aquinas,

19 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 7.

20 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 20-25.

21 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 199-201.

22 Thomas Aquinas, "Ahlak ve Doğal Hukuk", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 821.

aklın iyiyi-kötüyü kendi başına bilme imkanını kabul etmekle birlikte din ve ahlakı ayınlıştırmaz. Aquinas dini, adalet erdemi içerisinde değerlendirir. Din, insanla Tanrı arasındaki bağı belirtir, diğer erdemlerden farklı özel bir erdemdir ve insanın Tanrı'ya hak ettiği özel onuru sunmasının bir aracıdır. Din, adalet erdeminin gerçekleşmesine hizmet etse de onunla aynı değildir; başka hiçbir şeyle özdeş değildir.<sup>23</sup> Aquinas'ın din tanımında Tanrı'ya yönelik gerçekleştirilen ibadet ve ritüeller, dinin Tanrı ile ilgili bir fenomen olduğu vurgusu açıktır. Wollaston ise doğal dini akıl ve hakikat aracılığıyla gerçekleştirilen mutluluk arayışı olarak tanımlar. Bu doğal dinin doktrini/akidesi ve ameli/eylemi eşyanın doğasını takip etmektir, amacı mutluluktur ve vahye ihtiyaç duymaksızın akli rehber edinir. Nitekim akıl aracılığıyla gerek kuruluşun gerekse ölümsüzlüğün bilgisine ulaşmak mümkündür.<sup>24</sup> Wollaston Tanrı'ya ibadet etmekle gerek Tanrı'yı olduğu gibi/olduğu haliyle bilmeyi ve tanımayı; gerekse kendimizi de olduğumuz/doğal halimizle bilmeyi ve tanımayı kast ettiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle dünyanın Yöneticisi ve nihai sebebi olması hasebiyle gerçekte bizim için neyin iyi olduğunu yalnızca O'nun bilmesi dolayısıyla insanlar olarak tamamen Tanrı'ya bağımlı olduğumuzun bilincinde olmayı anladığını ileri sürer.<sup>25</sup>

Din ve ahlak arasında kurulan ilişkinin bir diğer örneğini Thomas Morgan'da görmek mümkündür. Tindal'ın etkisi altında Morgan, Protestanlığın dışına çıkıyormuş gibi görünür ve Tindal'ın eserinin yayınlanmasından sonra, o, ritüel ve seremonilere dayanan pozitif dine rasyonel bir alternatif geliştiren bir ahlak felsefecisi olarak ortaya çıkar.<sup>26</sup>

Morgan'a göre orijinal, din yani Tanrı'nın ve doğanın dini; doğrudan ve aracısız bir şekilde tek bir Tanrı'ya mutlak bir teslimiyet ve bağlılık; ahlaki hakikat ve doğruluğun tüm görev ve sorumluluklarını yerine getirerek ibadet etmektir.<sup>27</sup> Doğanın kanunu, yaratılıştaki insanın kalbinde yazılı haldedir. Evrensel, nihai, değişmez nitelikte olup; akıl, hikmet, ahlaki hakikat ile uyumlu ve insan zihnine tamamen açık bir haldedir. Her akıl sahibi insanın eylemleri, aynı kural ve ölçüyle değerlendirilmelidir. Bu evrensel, değişmez hikmet, akıl ya da ahlaki hakikat evrenin yaratıcısı ve hükmedicisi olan Yüce Tanrı'nın iradesi ve kanunları ile uyumlu ve birbirlerini destekleyici pozisyondadır.<sup>28</sup>

23 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (London: Eyre & Spottiswoode, 1974), 2a2ae, s. 81/1, 2, 5.

24 Byrne, *Natural Religion*, s. 63.

25 Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 120.

26 Wayne Hudson, *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2016), s. 90.

27 Thomas Morgan, *The Moral Philosopher in an Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Teophanes a Christian Jew*, (London, 1737), s. 230.

28 Morgan, *Moral Philosopher*, c. 1, s. 25



Morgan'ın ahlak sisteminde görecelilik perspektifi önemli yer tutar. O, eşyanın mütekalibiyeti hakkında olsun, akıl veya doğa hakkında olsun mutlak bilginin insan için mümkün olmadığını ancak göreceli bilgiden bahsetmenin söz konusu olduğunu düşünür. Benzer şekilde mutlak iyilik ve kötülüğü de insan aklının bilemeyeceğini ileri sürer. İnsan, bir şeye iyi ya da kötü, bir eyleme doğru ya da yanlış derken ancak kendisi veya ait olduğu toplum açısından yarattığı mutluluğa nispetle bir yorumda bulunur. Bir bakıma Morgan açısından iyi ve kötü ancak insanda yarattığı mutluluk oranına göre değerlendirilir.<sup>29</sup>

Morgan'a göre insanın ahlaki mükemmelliği, eşyanın varoluş gerekçesi üzerinde temellenen eylem yasasına tamamen bağlı olmasına dayanır, tıpkı Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğinin bu yasaya tamamen bağlı olması gibi.<sup>30</sup> Kendisini Hristiyan bir deist olarak tanımlayan Morgan, Hristiyanlığı özü ve doktrinleri itibarıyla doğa dininin bir yeniden dirilişi olarak görür. İçerisinde ahlaki hakikatin zorunlu kıldığı pek çok görev ve sorumluluğu açıkça dile getiren, etkili motivasyonlarla güçlendirilmiş ve büyük Hristiyan peygamberi İsa Mesih'in yardımıyla desteklenmiş bir din olarak değerlendirir. Hristiyanlığın tartışmalı görüşler, ritüeller, keyfi kanunlar, kurumlardan soyutlanarak yeniden değerlendirilmesi ve dışsal öğelerden ziyade içsel/ manevi kanıtlara dayandırılması gerektiğini ileri sürer.<sup>31</sup> Nitekim Morgan dini şöyle tanımlar: "Din, tamamen içsel bir şeydir ve nihayetinde akılda mündemiç bir karakter, eğilim veya alışkanlık olarak kabul edilen ahlaki hakikat ve doğruluktan oluşur."<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere hemen her deist yazarın söyleminde insanın, Tanrı ve din hakkında bilgi edinmesinin yolu olarak doğayı gözlemlemesi salık verilir ve bunun sonucunda ulaşılan bilgi yeterli görülür. Başka bir deyişle deistler, Hristiyanlık'ta yer alan genel-özel vahiy ayrımı arasında, genel vahiy kendi başına mükemmel görmüşler, bunun dışında özel vahye bir değer yüklememişlerdir. Hatta özel vahyin, belli bir zaman ve belli bir toplum içerisinde varlık bulmasından dolayı genel vahyin ulaşacağı evrensellikten uzak olduğunu sıklıkla vurgulayarak gereksiz olarak addedilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Din ve ahlak özdeşliğinin iki temel sonucu vardır. Bunlardan ilki ibadetlerin salt insani boyuttan hareketle değerlendirilmesidir. Deistler tarafından sunulduğu haliyle doğal dinde kurumsal dinde bulunduğu gibi ibadet, ritüel, seremoni, akide vb. hususlara sıcak bakılmaz. Bu gibi unsurlar vahiy

29 Morgan, *Physico-Theology*, s. 121-122.

30 Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 91.

31 Thomas Morgan, *The Moral Philosopher*, c. 1, s. 392-394.

32 Morgan, *The Moral Philosopher*, c. 1, s. 416.

dinlerine aittirler. İbadet, dua ve ritüeller kimi zaman bâtil inanç kategorisine indirgenerek itibarsızlaştırılır – bunun örneğini en iyi şekilde Toland'da görmek mümkündür. Ayrıca bu unsurlar, dinin ve geri kalan her şeyin insan ve mutluluğu için anlam ifade edişi açısından değerlendirilir ve Tanrı ile olan bağ önemsizleştirilir. Nitekim gerek Blount'un sıraladığı dinin yedi özelliği gerek Tindal'ın ortaya koyduğu haliyle ibadetin yalnızca ahlak ve erdemli davranıştan ibaret gösterilmesi, dinin insan ve Tanrı arasındaki ilişki bağlarından birini koparmaktadır. Oysa ibadetler, insanın ahlaki yaşamını düzenleme ve dengelemesine yardımcı olurken Tanrı ile olan bağını da dinamik tutmayı hedefler. Dinin hemen tüm hedefi ahlaki olana yönlendirmek olmakla birlikte bu yönlendirmeyi gerçekleştirirken, insanın Tanrı ile olan bağının canlı tutulmasını sağlayarak bireyin yaşamında Tanrı'nın etkisini en üst noktaya çıkarmaktır. İbadetin hümanistik bir tutumla değerlendirilmesi, Tanrı'nın insan yaşamından uzaklaştırılmasının zeminini oluşturur.

Din ve ahlak özdeşliğinin ikinci temel sonucu ise Hristiyanlık'taki kuruluş teolojisinin reddedilip dinin hedefi olarak mutluluğun konulmasıdır. Bu ise Hristiyanlığın bir anlamda varoluşunun reddedilmesi demektir. Peter Byrne, deistlerin din ve ahlak özdeşleştirilmesiyle, dinin evrenselliği önündeki engelleri ortadan kaldırdıklarını ileri sürer. Hristiyan olmayı zorunlu kılan durum kolaylıkla kaybolur. Rasyonalizm, tüm tarihsel dinlerin birbirlerine kıyası için bir zemin oluşturur. Bu zemin bağlamında deistler tarafından sunulduğu haliyle Hristiyanlık, bir kültürdeki erdem (mutluluk) arayışının varlığı veya yokluğunda ortaya çıkan genel fenomenlerden bir örnek olarak görülür. Dinin ahlak ile özdeşleştirilmesine destek olan hümanizm, dini hakikatlerin, başka bir yardım almayan doğal akıl aracılığıyla keşfedilebileceği inancını desteklemektedir. Böylelikle doğal dinin yükselişinin önü açılırken hümanizm etkisiyle dinin, her zaman ve her yerde gerek doktrin gerekse uygulamalar açısından aynı olması gerektiği sonucu doğar.<sup>33</sup> Nitekim deist söylemde göze çarpan doğanın değişmeyen kanunlarına itimat, Tanrı'nın mükemmelliğine ve değişmezliğine olan vurgu, dinin de evrensel, değişmeyen ve tek tip olması fikriyle birleşir. Bu noktada insan doğasının değişmez bir özü olduğu kanaati de önemli bir destekleyicidir. Bütün bu yaklaşımları sonucunda doğal din dışında kalan dinler, tarihsel bir niteliğe sahip olmakta, doğal dinin ulaştığı kapsayıcı, kuşatıcı olma özelliğinden uzaklaşmaktadır.

33 Byrne, *Natural Religion*, s. 64.

Deistlerin ortaya koyduğu haliyle din, insan aklıyla belirlenebilen, oluşturulabilen bir şeydir. Tanrı'nın çeşitli önermelerde bulunması gerekli değildir. Zira her insanda eşit biçimde bulunan akıl yetisi, ruhban sınıfı gibi din adamlarının araya girmesi söz konusu olmadığında, rahatlıkla Tanrı ve din ile ilgili hakikatlere ulaşabilir. Nitekim din, insanın kurtuluşu için değil mutluluğu için gereklidir. Akıl, mutluluğa ulaşma yolunu bilecek kapasitede olduğundan ayrıca bir desteğe gereksinim duyulmaz. Bu durumda aklımızın doğanın yansıması ile ulaştığı tek gerçek din olan doğal din, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, mutluluk için gerekenleri, ölümden sonra bir ödül-cezanın var olacağı bilgisine ulaşabiliyorsa başka bir deyişle Byrne'nin da dediği gibi "hakikatin bir ölçütü olarak görülebiliyorsa neden yeterli olarak da görülmesin?"<sup>34</sup> Bu haliyle deizmin hümanistik düşünce tarzının bir sonucu olduğu açıkça görülür. Zira bütün bir din, insanın ürünü olarak ortaya çıkar.

### Deizmin Ahlak Anlayışının Kelam Açısından Değerlendirilmesi

Deist düşünceyi ahlak konusunda doğal yasa anlayışının temsilcileri olarak ele aldığımızda, görüşlerinin kelam disiplini açısından değerlendirmenin zemini açığa çıkmış olur. Zira kelâm ekolleri içerisinde ahlakın kaynağı ve vahyin ahlak alanındaki etkileri hüsün-kubuh bahisleri altında yoğun bir şekilde incelenmiştir. Bu bahisler, insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, İlahi fiillerin nitelikleri ve yaratılmışlara etkisi, insanın mahiyeti ve özellikleri, peygamberlerin örnekliği ve ahiret inancının değerlere etkisi gibi hususları ele alıp oldukça geniş bir tartışma alanını kapsamaktadır.<sup>35</sup> Ancak burada tartışma ahlakın temellendirilmesinde aklın yeterliliği ve vahyin ahlak alanındaki etkisi ile sınırlanacaktır.

### Mu'tezile'de Ahlakın Kaynağı

Mu'tezilî düşünce kelam tarihinde ahlaki objektivizmin temsilcileri olarak öne çıkar.<sup>36</sup> Bu yaklaşıma göre iyilik ve kötülük değerleri, fiillerin ve nesnelere zâtında bizzat mevcuttur. Onlara göre bu değerler herhangi bir kimsenin istencinden bağımsız olup gerçek bir varlığa sahiptir. Ekole göre Allah'ın

<sup>34</sup> Byrne, *Natural Religion*, s. 77.

<sup>35</sup> Osman Demir, "Kelâm Ahlak Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", *İslam Ahlak Literatürü*, Ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, (İstanbul: Nobel, 2016), s. 179-180.

<sup>36</sup> George F. Hourani, *İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı*, çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, (1996/8), s. 271. Ayrıca felsefede ahlak alanında ortaya çıkan etik nesnelcilik ve etik görecelilik tartışmaları için bk. Ahlaki nesnelcilik için: Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, (İnkılap: İstanbul, 2004), s. 18-21.

peygamberler vasıtasıyla kullarına gönderdiği emir ve yasaklar, kulları imtihan için konulmuş; “helâk olanın açık bir delille helâk olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için” lütuf olarak belirlenmiştir.<sup>37</sup>

Mu'tezilî âlimlerden Kâdı Abdulcebbâr hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerini bir yandan vahyi önceleyip aklı ikinci plana iten tutumlara yönelik temellendirirken bir yandan da aklın yeterliliğini savunarak vahyi gereksiz addedenlere yönelik ortaya koyar. O, zorunlu ve istidlâli meselelerde aklın vahye önceliğini savunurken vahiy olmadan aklın bilemeyeceği şer'î hükümleri göstererek de vahyin gerekliliğini temellendirmeye çalışır. Onun bu konuda, kendisine İslam düşüncesinde deist grup olarak bilinen Berâhime'yi muhatap alarak cevaplar sunduğu görülür.

Aklın, zorunlu ve istidlâli olarak fiillerin hüsün ve kubuh yönlerini bilebilmesi, Kadı'ya göre zaruri olarak vahyin gereksizliğine götüren bir sonuç doğurmaz. Zira öyle fiiller vardır ki, ortaya çıkış şekline göre bazen hasen bazen kabih olabilir. Bu durumda vahye ihtiyaç kaçınılmazdır. Akıl, yarar doğuracak fiillerin iyi, zarara neden olacak fiillerin kötü olduğunu kategorik olarak bilir. Fakat “şu fiil maslahattır, bu fiil mefsedettir” şeklinde aklen bilinmesi mümkün olmayan bazı eylemlerin hükmünü bildirecek bir elçiye ihtiyaç vardır. Peygamberler, Allah'ın insanların akıllarında birleştirdiği şeyleri öğretmek ve onlarda kararlaştırılanı açıklamak için gelmişlerdir. Kadı Abdulcebbâr bu konuyu peygamberler ve doktorlar arasında kurduğu bir kıyasla örneklendirir. Doktorlar hangi besinin faydalı olduğunu söylemeden önce insanlar vücutlarına zarar verecek olandan kaçınıp yarar verecek olana yönelmesi gerektiğini bilirler. Peygamberlerin getirmiş oldukları da bunun gibi aklın kategorik olarak bildiği hususlarda detaya inerek insan için yarar ve zararı daha açık bir şekilde göstermeye yöneliktir. Bu noktada Kâdı Abdulcebbâr akıl veya vahiyle bilme şeklinde ortaya çıkan yöntem farklılığının vahyin gereksizliğine temel sağlamayacağı kanaatindedir. Söz gelimi bir kimse yolda yırtıcı bir hayvan olduğunu haber verdiğinde, kişi bu yola girmemesinin vacip olduğu aklıyla bilir. Bu durumda haber veren kişi için “akılda olanı getirdiğinde ona ihtiyaç yoktur; akılda olmayanı getirdiğinde reddetmek gerekir” demek anlamsızdır. Peygamberlerin yapmış oldukları da tam olarak böyle bir bilgilendirmedir.<sup>38</sup> O, bu yorumuyla vahyin var olma gerekçesini, tafsili anlamda bilgide açıklığın sağlanması olarak temellendirir.<sup>39</sup>

37 Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), s. 58.

38 Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), s. 424.

39 İbrahim Aslan, *Kâdı Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, (Ankara: Otto, 2014), s. 224.

Mu'tezile açısından vahyin en önemli işlevlerinden biri, insanı doğru olana yönlendiren ve yanlış olandan uzaklaştıran bir motivasyon unsuru olmasıdır. Kâdı Abdulcebbar şeriatın lütuf, lütfun da vacip oluşunu belirtirken bu konuda vahyin insana sağladığı yararları öne çıkararak bir temellendirme bulur.<sup>40</sup> Ona göre lütuf fiili Allah-insan ilişkisinin zeminini oluşturur. Allah'ın âdil; insanın da fiillerinde özgür olduğu bir eksenle karşılıklı ilişkinin oluşmasına temel sağlar. Bu bağlamda lütfun işlevi öne çıkar. Kâdı Abdulcebbar, lütfun işlevini, fiillerde *devâi* etkisi göstermesiyle açıklar.<sup>41</sup> Devâi, dâi kelimesinin çoğuludur. Kadı Abdulcebbar düşüncesinde insanın psikolojik yapısını değerlendirmede önemli bir işlevi olan dâi kelimesi Kadı'nın düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda genellikle çağrı,<sup>42</sup> motiv,<sup>43</sup> güdü<sup>44</sup> ve yönlendirici neden<sup>45</sup> olarak çevrilmiş ve kullanılmıştır. Ona göre güdüler, insanın içerisinde bulunduğu çevre ile ilişki kurmasını sağlayan; bir fiili yapma veya yapmama yönünde insanı etkileyen iç motivasyonlardır.<sup>46</sup> Buna göre dâi, fiilden önce gelerek kişinin bir eylemi yapması veya terk etmesi konusunda iradesini yönlendiren unsurdur. Fakat bu güdülerin, eylemi gerçekleştirilmede iradeye yönelik zorlayıcı bir etkisi bulunmaz.<sup>47</sup> Bu durumda dâi, kişinin fiile yönelmesindeki yönlendirici, motive edici unsur olarak belirirken lütuf da kişiyi fiile yönelten, o şeyin iyi ve doğru olduğuna dair var olan bilgi olarak belirir.<sup>48</sup>

Mu'tezile açısından vahyin lütuf olarak görülmesinin geri planında bahsi geçen iradeyi yönlendirici etkisi bulunur. Allah insanlara vahiy göndermekle onların bazı fiilleri yapmasının bazı fiillerden ise uzak durmasının kendileri için fayda taşıdığını göstermekte ve bu noktada insanların iradesini yönlendirmekte, onları motive etmektedir. Bu haliyle vahyin salt ontolojik veya epistemolojik bağlamda ele alınmasının, vahyin insanın psikolojisini dikkate alan ve iradesini eğiten boyutunun göz ardı edilmesine neden olduğu söylenebilir.

40 Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 354.

41 Kâdı Abdulcebbar, *Muğni*, XIII, s. 91.

42 Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 201.

43 Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*, (İstanbul: Endülüs, 2018), s. 132.

44 Osman Demir, *Kâdı Abdulcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, (Bursa: Emin, 2013), s. 17.

45 Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdı Abdulcebbar Örneği*, (İstanbul: Düşün, 2012), s. 127.

46 Demir, *Kâdı Abdulcebbar'da İnsan Psikolojisi*, s. 17.

47 Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*, s. 133, 137.

48 Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*, s. 138.

## Eş'arîlikte Ahlakın Kaynağı

Eş'arîliğin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarının daha ziyade Mu'tezile'ye yönelik bir antitez oluşturma arzusuyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Onlara göre bir fiilin iyi veya kötü olarak görülmesinin sebebi sahip oldukları objektif nitelikler değil, Allah'ın onları emretmesi veya nehy etmesidir. Dolayısıyla herhangi bir eylem vahiy tarafından doğru veya yanlış olarak nitelenmediği müddetçe yapıp yapılmaması açısından vacip addedilemez.

Eş'arî, yalanla ilgili olarak şöyle der; Yalan, Allah'ın onu kötü saymasından dolayı kötüdür, bizzat kabih olma özelliğini taşımaz; Allah onu iyi bir şey olarak nitelendirseydi o takdirde iyi olurdu. Eğer Allah yalanı emretseydi hiç kimse kendisine itiraz edemezdi.<sup>49</sup> Eş'arî'nin bu şekilde bir çıkarıma varmasının geri planında sahip olduğu tanrı tasavvuru yer alır. Ona göre insandan kaynaklanan bir fiilin "kötü" olarak nitelenmesi, insan için konulan sınır ve kuralların çiğnenip kendisi için yasaklanan bir alana girmesi sebebiyledir. Allah ise başkasının mülkü veya emri altında bulunmadığından O'nun fiilleri asla kötülükle vasıflandırılmaz. Çünkü Allah, başkası tarafından sahiplenilmeyen, üzerinde her hangi bir serbest bırakıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve kendisi için kural ya da sınır koyucu bulunmayan mutlak güç ve hükümranlık sahibidir. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü ve çirkin olarak nitelenemez.<sup>50</sup> Görüldüğü üzere Eş'arî mutlak kudret ve irade vurgusu yaparak Allah'ın kendisi dışında herhangi bir akli ve ahlakî otoritenin bulunmadığına dikkat çekmekte ve fiillerdeki ahlakî değerlerin kaynağını yalnızca Allah'ın belirlemesi üzerinden temellendirmektedir.

Mu'tezilî düşüncede kişinin akıl sahibi olması, mükellef sayılması için yeterli olarak görülmüştür. Eş'ari düşünce açısından ise kişi aklıyla Allah'ın varlığına ulaşsa bile, bu bilgi kişinin mükellef tutulmasını zorunlu kılmaz. Zira teklif ancak vahiyle / şer'in belirlemesiyle olur. Başka bir deyişle istidlâl yoluyla ulaşılan bilgi şer'i teklifin gerekçesi olamaz.<sup>51</sup> Şehristâni, Eş'arî yaklaşımı özetleyecek şekilde, hüsnü, vahyin failini övdüğü eylem; kubuhu da vahyin failini yerdığı eylem olarak tanımlar. O, Eş'arî görüşte teklifin ancak vahiy ile mümkün sayıldığını ve insanların eylemlerinin vahyin nitelemesi dışında zâti olarak iyilik-kötülük niteliği taşımadığını söyler.<sup>52</sup>

49 Eş'arî, *el-Lum'a*. çev. Kılıç Aslan Mavil& Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 129.

50 Eş'arî, *el-Luma*, s. 129.

51 Bağdadi, *Usulu'd-Din*, (İstanbul: 1928), s. 263.

52 Şehristâni, *Kitabu Nihayetu'l-İkdâm fi ilmi'l-Kelam*, thk. Alfred Ceyyumi, (Kahire: Mektebetu's-Seğafeti'd-Diniyye, 2009), s. 362.

Eş'arî düşüncenin önemli teorisyenlerinden Gazzâli de Mu'tezile'nin argümanlarını eleştirir. O, kabihin zâti bir vasfı olduğu iddiasını makul olmayan bir gerekçeyle verilmiş keyfî bir hüküm olarak değerlendirir. Gazzâli bu noktada fiillerdeki izafiliği ve itibarîliği öne çıkararak herhangi bir fiilin güzel ya da çirkin olma niteliğini bizatihi taşıyamayacağını ileri sürer.<sup>53</sup>

Zâti vasıfları akılların zorunlu olarak bildiği iddiası ise Gazzâli'ye göre geçersizdir. Zira ona göre zorunlu olsaydı kimsenin bu konuda karşıt bir argümanda bulunamaması gerekirdi. Bu konuda akılların ittifakı, zorunluluğu gerektirmez. Nitekim akılların, taklit üzere veya şüpheden kaynaklanan yanlış üzere birleşmesi de pekâlâ mümkündür.<sup>54</sup> Bu bağlamda o, bir örnek olması açısından Mu'tezile'nin savunduğu şükretmenin aklî bir zorunluluk olduğu iddiasını inceler. Ona göre aklın şükretmeyi güzel görmesi bir fayda amacına matuftur. Bu fayda şükredilene yönelik olamaz. Kişi için ise ya dünyada ya da ahirette bir faydadan bahsedilebilir. Dünyada şükretmenin bir karşılığı bulunmaz, ancak ahirette bir sevabı olabilir. Fakat akıl şükretmenin sevab kazandıracığı bilgisine, daha geniş anlamda ceza ve ödülün varlığının bilgisine kendi başına ulaşamaz. Bu bilgi ancak Allah'ın lütfunun bir sonucu olan bildirmeyele bilinir. Şu durumda şükretmenin iyi bir şey olduğunun aklen zorunlu olarak bilinebileceği savunulamaz.<sup>55</sup>

Eş'arî yaklaşımda görülen iyi ve kötünün ancak vahyin belirlemesiyle bu nitelikleri kazanacağı iddiası bazı problemleri beraberinde getirir. Bunlardan biri Tanrı'nın bir şeyi emretmesinde, emrettiği fiilin iyi olmasının sebebinin ne olduğudur. Söz gelimi Tanrı yoksullara yardımı emrettiğinde, bu emredilenin iyi olduğunu –Tanrı'nın mutlak iradesi dışında- belirleyen nedir? Başka bir deyişle, iyi ve kötünün ahlaki vasıflar olarak bağımsız ontolojik varlığa sahip olmadıkları düşünüldüğünde, bir eylemin yerine getirilmesini gerektirecek mantıkî bir gerekçe bulunmamaktadır.<sup>56</sup> Bir bakıma burada insana düşen tek görev sadece itaat olur. Oysa Kur'an perspektifinden hareket edildiğinde insanın sürekli olarak akletmeye, tefekküre ve düşünceye

53 Gazzâli, *el-Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, (Rey: Kayseri, 1994) c. I, s. 74-75.

54 Gazzâli, *Mustasfâ*, c. I, s. 76.

55 Gazzâli, *Mustasfâ*, c. I, s. 81.

56 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), s. 108-111. Mu'tezile "Allah adaleti emreder" vb. ayetleri delil göstererek iyi ve kötünün bağımsız varlığını göstermeye ve Allah'ın da insan ile ilişkisinde ahlakî ilkeleri dikkate aldığını göstermeye çalışmıştır.

yönlendirilmesinin geri planında, insanın eylemlerini yerine getirirken belirli bir gerekçeyle, zihinde oluşan sükûn haliyle hareket etmesi beklenmektedir. Başka bir deyişle körü körüne değil, bir delile dayalı olarak eylemde bulunması beklenir. Kişide bir eylemi yerine getirirken zihninde mantikî bir gerekçenin bulunmayışı, o eylemin gerçekleşmesine engel olur. Bu nedenle Eş'arî perspektifin öne çıkardığı Tanrı merkezli tasavvurun, Kur'an'ın yaklaşımıyla uyuşmadığı ve eylemlerin iyiye yönelik ortaya konmasında insan zihnini tatmin etmediği söylenebilir.

İyinin sadece Allah'ın buyurduğu olduğunu iddia etmek, iyiyi güçten ve kudretten türetmek demektir. Oysa bir şey kendi başına bizzatı iyi değilse, bir gücün onu doğru kabul etmesi, o şeyi iyi kılmaya yetmez. Eş'arî düşüncede olduğu gibi insan aklının yanlış değerlendirmeler yapmaya müsait oluşu gerekçesiyle ahlaki buyruğu, doğruyu, değeri yalnızca vahiyden türetmek, Allah'ı ahlaki olmayan bir içerik olarak mutlak bir güce indirgemek anlamına gelecektir. Çünkü Allah'ın iyiliği hakkında bilgi sahibi olmadan, onun vahyin emirlerinin iyiliği üzerinde konuşulamaz.<sup>57</sup> Ayrıca bu yaklaşım vahyin doğruluğunun temellendirilmesini de sarsar. Şöyle ki ahlaki iyi ve kötü vahiyle belirleniyorsa, peygamber olduğu iddiasındaki bir kişinin doğruluğuna dair ileri sürülen ahlaki haslet sahibi oluşu argümanının bir anlamı kalmaz.<sup>58</sup>

### Maturidî Düşüncede Ahlakın Kaynağı

Maturidî, eşyada var olan zâtî niteliklerin akılla bilinebileceğini benimserken Allah'ın emir ve nehyinin hikmetini de bu bağlamda açıklamaya çalışır. Ona göre emir ve nehiy iyi olana yönlendirme, kötü olandan sakındırma amacına hizmet eder. Nitekim bunun sonucunda gerçekleşecek olan vaad ve va'îd de insanların iyiye yönelmesini ve kötüden sakınmasını sağlama amacı taşır.<sup>59</sup> Bu bağlamda Maturidî'ye göre peygamberlerin görevi, insanlara adalet ve doğruların işaretlerini, çirkin ve zulmün alametlerini göstererek oluşabilecek herhangi bir belirsizliğin tamamen önüne geçmeye çalışmaktır.<sup>60</sup> Zira Maturidî düşüncede savunulduğu üzere bazen insan tabiatının doğal sonuçlarından biri olarak şehvete yönelip aklın göz ardı edildiği durumlar

57 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu, 2000), s. 57.

58 Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *DEÜİFD*, (2006/27), s. 62-63.

59 Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam, 2014), s. 274.

60 Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 275.



söz konusu olabilir. Başka bir deyişle aklın iyi ve kötüyü prensipte bilebilmesine karşın, tabiatında yer alan şehvet, heva, heves, arzu vb. hususlar kimi zaman insanın doğru / yanlış olduğunu bildiği eylemi yerine getirmesinin veya getirmemesinin önüne geçebilir. Bu gibi durumlarda vahiy bir yol gösterici olarak devreye girer.<sup>61</sup>

Nesefî, insan aklının eşyadaki iyilik ve kötülüğü küllî olarak bildiğini, küllî olanın içindeki tikel / ferdî iyi-kötü eylemleri ise, kendisine bir başkasının bildirmesi olmadan bilmekte yetersiz kalabileceğini söyler.<sup>62</sup> Buna göre vahiy, aklın tümel olarak bildiklerini desteklerken tikel olarak yorum yapmadığı hususları açıklar. Akıl sahipleri, başka bir destek olmadan yalnızca akıllarıyla hareket etme durumunda kaldıklarında iyiliğe yönelik bir meyilleri, kötüden uzak durmaya yönelik bir eğilimleri bulunmasına rağmen, tüm eylemlerinin hakikatinin tek tek hüsün/kubuh mu olduğunun bilgisine vâkıf olamaz. Nesefî, emir ve nehyin tam da bu anlama geldiğini, bu noktada devreye girdiğini düşünür. Akıl, Allah'ın emir ve nehyinin delilidir. O, akıl ve vahyin her ikisinin de doğru olana yönlendiren ve yanlış olandan uzaklaştıran birer *dâî/çağırıcı* olduğunu söyler.<sup>63</sup> Böylece ikisi arasında bir ayrıma gidilmenin abesliğine işaret etmiş olur.

Maturidî düşüncede nübüvvetin gerekliliğinin temellendirilmesinde öne çıkan bir örnek şükretme konusudur. İnsanın aklıyla kendisine nimette bulunana şükretmesinin gereğini, nankörlük etmesinin çirkinliğini bileceği konusunda Mu'tezilî düşünceyle paralel bir yaklaşım içerisindedirler. Akıl, şükretmenin gereğini bilmesine rağmen hem sunulan nimetlerin çeşitliliği hem de değer ve miktar bakımından farklılığını insan göz önüne aldığı şükürünü nasıl göstereceğini kendi başına bilemez. Dahası gösterdiği şükür eyleminin doğru olup olmadığını bilemediği için kişide yaşanacak emin olamama halinin yaratacağı rahatsızlığın önüne ancak ona şükürün nasıl yapılacağını bildirilmesiyle geçilir.<sup>64</sup> Bu husus, insan aklının bildiği ama yeterince vâkıf olmadığı ibadetler konusunda nübüvvetin gereğini göstermeye dayanır. Bu noktada deistler tarafından savunulan erdemli bir hayat sürmenin ibadet olarak yeterli olacağı, ayrıca sembolik veya törensel şekli bir ibadetin gerekmediği yaklaşımını hatırlamak gerekir. Deistler bu yorumlarında ibadetlerin

61 Nesefî, *Tabıratu'l Edille*, c. 2, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), s. 16.

62 Nesefî, *Tabıratu'l Edille*, c. II, s. 17.

63 Nesefî, *Tabıratu'l Edille*, c. II, s. 17.

64 Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 278; Nesefî, *Tabıratu'l Edille*, c. II, s. 19-20.

insan için olduğu kadar Tanrı'ya yönelik, Tanrı'nın yaşam içerisinde dikkate alındığını gösteren birer eylem tarzları olduğunu dikkate almayı, yalnızca insan merkezli olarak bir değerlendirmede bulunmalarında bu kanaate ulaşmışlar, Tanrı'nın aşkınlığının insan tarafından takdir edilmesi olarak da okunacak bir yaklaşıma yanaşmamışlardır. Maturidî ve Mu'tezilî düşüncede benimsenen aklın şükretmesi gerektiğini bilmesine rağmen bu konuda vahye olan desteğinin vurgulanması, akıl ve vahiy arasında kurulan ilişkiye iyi bir örnek olduğu kadar Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin, uluhiyete zarar vermeden ama insanın da otonomluğunu reddetmeden yapılabilecek bir yorumun da yerinde bir örneğidir. Mu'tezile ve Maturidî tarafından ortaya konan bu yaklaşım, deistlerin insanı belli bir boyuta indirgeyen, insanı bütünsel olarak kavramaktan uzaklaştıran iddia ve tezleri bertaraf edecek niteliktedir.

Maturidî, insan aklının pek çok konuda yetkin olmasına rağmen sınırlı olduğunu ileri sürer. Bu sınırlılık aklın bütün gayretini sarf edeceği sürekli bir çalışma endişesini de beraberinde getirir. Bu durumda insanın, akıl açısından kendisinden daha üstün bir akla sahip nazar ehlinden yardım alması gerekebilir. Bu bağlamda Maturidî, Allah'ın insanların işini *kolaylaştırmak ve yüklerini hafifletmek* için peygamberler gönderdiğinden bahseder. Ayrıca insanın karşı karşıya kaldığı meşguliyetler ve tabiatında bulunan nefsanî arzular, aklının sağlıklı bir şekilde kullanılmasını etkiler. Bu gerçekler nedeniyle peygamber gönderilmesi insanlara yönelik bir *yardım ve irşaddir*. Vahiy; yardım ve yol gösterme, hatırlatma, yanlış yollara karşı uyarma ve sakındırmayı hedefler. Yine ona göre nübüvvet, bizzat *düşünmeye sevk ederek ve istidlale özendirerek* aklın devre dışı bırakılmasını değil, aktif ve doğru bir şekilde kullanımını hedefler.<sup>65</sup> Maturidî'nin yorumlarında açıkça görüldüğü üzere akıl ve vahiy birbirini dışlayan ve yalnızca birisiyle yetinmeyi zorunlu olarak gerektiren bir denklem içerisinde ele alınmak zorunda değildir. Bilakis, akıl belli durumlarda vahyin desteğine ihtiyaç duyarken vahiy de varlığını temellendirmesi ve amacını gerçekleştirilmesi için akla ihtiyaç duyar. Bu nedenle Kur'an sık sık aklın kullanımına işaret eder. Nitekim Maturidî, akli kullanmanın zorunlu olduğunu söylerken bunu nübüvvetin gereksizliğini ifade etmek için ileri sürmez. Bilakis o, insanın aklını ancak tam manasıyla işlettiğinde Tanrı'nın varlığını ve nübüvvetin gereğini göreceği kanaatindedir. Ona göre sağlam bir uluhiyyet anlayışı hiçbir şekilde nübüvveti dışarıda bırakmaz; aksine bunun gerekliliğini ortaya koyar.<sup>66</sup>

65 Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 282-283.

66 Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve Maturidî Ahlakı", *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal, (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 144.

## Sonuç

Günümüz Türkiye’inde deizm, son beş yıldır daha önce tartışılmadığı kadar akademik ve ilmi çevrelerde tartışma konusu yapılmaktadır. Bu konunun gündemi meşgul etmesinin geri planında çeşitli sosyolojik ve psikolojik faktörlerin etkisi bulunmaktadır. Bu faktörler haricinde aslında en önemli etkinin sekülerleşmenin yeniden kazandığı ivme olduğunu söylemek mümkündür. Sekülerleşmeyi en genel haliyle bireyin yaşamını sürdürürken doğüstü/metafizik alana başvurmadan salt tabii alandan hareket etmeyi tercih olarak tanımlamak mümkündür. Bu durumun tipik bir örneğini deizmin ahlakı temellendirmede vahyin etkisini göz ardı etmesinde görebiliriz. Bu nedenle mevcut çalışmanın odak noktası ahlakın temellendirilmesinde vahyin oynadığı rol oluşturmuştur. Deizmde vahyin gereksizliğini temellendirmede özellikle Hristiyanlıkta var olan vahyi daha ziyade epistemoloji alanıyla sınırlandıran yaklaşıma yönelik bir reddiyenin esas alındığı görülür. İslam düşüncesinde ise özellikle Maturidî ve Mu’tezilî yaklaşımlarda vahyin epistemoloji alanında getirdiği bilgilerin yanı sıra özellikle insan psikolojisini etkilemeye yönelik gücüne vurgu yapılmıştır. Vahyin hem ontolojik, hem epistemolojik hem de insan iradesi açısından etkisine dikkat çekilerek tek bir alanla sınırlandırılmayacak etkiye sahip güçlü bir fenomen olduğuna işaret edilmiştir. Böylelikle deizmde karşılaşılan indirgemeci yaklaşım yerine daha bütüncül bir tasavvur ortaya konularak Tanrı ve insan arasındaki iletişimin zemini tesis edilmiştir. Vahiy ve akıl arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmak yerine dengeli ve diyalektik bir ilişkinin tercih edilmesinin hem Tanrı’nın uluhiyetini hem de insanın salt akıldan ibaret olmayan mahiyetini ortaya koymada daha isabetli bir tutumun sergilendiğini söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Altmann**, Alexander. “William Wollaston (1659-1724): English Deist and Rabbinic Scholar”. *Transactions (Jewish Historical Society of England)*.
- Aslan**, İbrahim. *Kâdı Abdulcebâr’a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: Otto, 2014.
- Aytepe**, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu’tezile’nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Bağdadi**. *Usuli’ d Din*. İstanbul, 1928.
- Blount**, Charles. “A Summary Accounts of The Deists Religion”. *The Oracles Of Reason*. London, 1693.

- Byrne**, Peter. *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London: Routledge, 2003.
- Cengiz**, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün, 2012.
- Çakmak**, Mustafa. "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlaki Değerler ile İnsan Doğası Arasındaki İlişki". *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi: III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 2018, 105-119.
- Demir**, Osman. "Kelâm Ahlak Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar". *İslam Ahlak Literatürü*. Ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki. İstanbul: Nobel, 2016.
- Demir**, Osman. *Kâdı Abdulcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin, 2013.
- Erdem**, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve Maturidî Ahlakı". *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. Ed. Asife Ünal. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Erdem**, Engin. "Doğal Yasa (İslam)". *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Eş'arı**. *el-Lum'a*. Çev. Kılıç Aslan Mavil& Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Güler**, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Herbert**, Lord of Cherbury. *De Veritate*. Çev. M. H. Carré. Bristol University, 1937.
- Hourani**, George F. *İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı*". Çev. Fethi Kerim Kazanç. *OMÜİFD*, (1996/8).
- Hutcheson**, Harold R. "Lord Herbert and Deists". *The Journal of Philosophy*, 43/ 8, 1946.
- Hudson**, Wayne. *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2016), s. 90.
- Işık**, Aydın. "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma" *DEÜİFD*. (2006/27).
- Kâdı Abdulcebbar**. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. C. 2. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Maturidî**. *Kitabu't Tevhid*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam, 2014.
- Morgan**, Thomas. *The Moral Philosopher in an Dialogue Between Philaethes a Christian Deist and Teophanes a Christian Jew*. London, 1737.
- Nesefi**, Ebu'l-Mûin. *Tabsıratu'l Edille*. C. 2. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Stephen**, Leslie. *English Thought in the Eighteenth Century*. New York: G. T. Putnam's Sons, 1876.

- Şehristani.** *Milel ve Nihal*. Çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Taylor,** Charles. *Seküler Çağ*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Thomas Aquinas.** "Ahlak ve Doğal Hukuk". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. Ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Thomas Aquinas.** *Summa Theologiae*. London: Eyre & Spottiswo, 1974.
- Tindal,** Mathew. *Christianity as old as Creation*. London, 1732.
- Türkeri,** Mehmet. "Etik Tarihindeki Temel "Doğal Yasa" Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005). 135-164.
- Wollaston,** William. *The Religion of Nature Delineated*. London, John and Paul Knapton, 1738.

# Erdem Etiği ve Rüyadaki Etik Sorumluluk

Feyza Ceyhan OŐTU\*

## Giriş

Erdem kavramı 'iyiye yönelik olan' anlamına gelmekle birlikte ahlaki olarak doğru olanları yapıp yanlış olanı yapmamak demektir. İyiyeye yönelik olmak elbette bir seçim ve irade gerektirmektedir. Seçimlerimiz ise bilgiyle ve bilmekle ilişkilidir. Bilen insanın seçimleri de doğrudan ve iyiden yana olacaktır. Dolayısıyla bu durum erdemliliğin aslında bilişsel süreçlerden ayrılmayacağını gösterir.

Erdem etiğinde iyi yaşamak, iyiyeyi seçmek, iyi davranmak ve iyi düşünmek yani kişinin iyiye olan yönelimi temel belirleyicidir. Bu bağlamda tüm bu seçimlerimizin bir bilinç içerdiğini, bilinç içeren davranışlarımızın da sorumluluk getirdiğini görebiliyoruz. Peki, bu durum rüyalarımızda yaşadıklarımız veya rüyalarımızın içerikleri için de söz konusu mudur? Ben rüyalarımnda da etik bir sorumluluk hissetmeli miyim?

Bu çalışma rüyalarla ilgili sorumluluk taşıyıp taşımadığımızı değerlendiren bir etik analizi içerecektir. Bu analiz için öncelikle Aristoteles'in erdemi bir karakter ve huy olarak niteleyen erdem etiği yaklaşımı ele alınacak ve daha sonrasında Augustinus'un rüyalarımızda sorumlu olup olmadığımız düşünceyi ele alınıp, bireyin tüm davranışlarında erdemliliğin nasıl ortaya çıktığının analizi yapılacaktır.

## Erdem Etiği

Ahlakın insan eylemlerini ve insanların toplum içinde birbirleriyle ilişkilerini belirleme gibi bir görevi vardır. İçinde bulunduğumuz topluma, normlar ve kurallarla bir düzen ve ölçüt getirme gayesi taşır. Etik ise bir felsefe disiplin-

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr

lini olarak, ahlakiliğin üzerine düşünme, ahlaki olanın bilgisinin ve felsefesinin yani teorisinin yapılması demektir. Bu anlamda etik ve ahlak kavramları, her ne kadar birbirine karıştırılsa da farklı anlamlara sahiptir.

Etik tarihine baktığımızda, betimleyici veya tasvir edici etik dediğimiz yaklaşımlar olmakla birlikte, etiğin daha çok ahlaki eylemle, ilkelerle ve değerlerle ilgili bir alan olması, onun öncelikle normatif bir disiplin olduğunu gösterir.<sup>2</sup> Hayat içerisinde “nasıl yaşamalıyım?” sorusunu sordüğümüzde, iyiye ve kötü olana dair belirlenimler ve ölçüt koyma, ilkeler belirleme, normatif etik teorileri ile karşımıza çıkar. Erdem etiği ise normatif teoriler içinde bahsedilebilir mi öncelikle buna değinmemiz gerekmektedir.

İyi ve mutlu yaşamın nasıl elde edileceği konusu çok eskilerden beri tartışılmaktadır. “Nasıl yaşamalıyım ki...?” sorusu etrafında, eylemin sonucunda elde edilen hazzın, mutluluğun, faydanın veya eyleme dair niyetimizin konu edindiğini görüyoruz. Bu durum, mutlu yaşamının, ilkelerce veya ölçütlerle standartize edilmesine neden olacaktır ki, normatif etik teorilerinin buna dayandığını görüyoruz. Erdem etiği ise sorduğu sorunun farklılaşması ile bu etik teorilerinin dışında bir yaklaşımla karşımıza gelir ve etiğin asıl konusunun birey yani özne olduğu vurgusunu yapar. Dolayısıyla aradığı cevap, öznenin nasıl bir birey olduğu sorusunda karşımıza çıkacaktır. Bu noktada erdemın bireyde bulunup bulunmaması ve karakter kavramı, erdem etiğinde vurgulanan noktalar olacaktır.

Erdem etiğine konu olan erdem kavramına baktığımızda ise Antik Yunan’dan itibaren filozofların bu kavramı çokça analiz etmeye çalıştıklarını görüyoruz. Kavramın ne anlama geldiği, bilinip bilinemeyeceği veya öğretilip öğretilmeyeceği, insan doğasına ait olup olmadığı gibi birçok soruya cevap verilmeye çalışılmıştır. Özellikle Sokrates’in ve Platon’un bu kavramı tartıştığını görüyoruz. Dönemin erdem anlayışı mutluluk kavramıyla ilgilidir ve nihai amaç *eudaimonia*’dır. Ahlaki eylemlerimizin amacının mutluluk olması ve bunun da bilmek ile ilişkili olduğu vurgusu dönem filozoflarında özellikle erdem ile bilginin bir arada ortaya konulmasına neden olmuştur. Sokrates’te temel erdemler arasında bilgelik, cesaret, adalet, ölçülülük ve dindarlık bulunur. Bunların içerisinde en temel erdem ise bilgelik (*phronesis*)tir. Bu bilgi iyiye ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve kötü olduğuna dair bilgidir.<sup>3</sup> Sokrates’e göre erdem ve bilgelik birbirine eşittir ve ona göre bilen

2 Ahmet Cevizci, *Etik- Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 35.

3 Cevizci, *Etik- Ahlak Felsefesi*, 142.

insan da asla kötülük yapmayacaktır. Fakat bu ne kadar doğru bir yaklaşımdır? Tabi burada irade kavramı da karşımıza çıkar. İrade zayıflığı veya iradenin kuvvetli olması eylemde belirleyici değil midir? Bu noktada Platon ve Aristoteles'in bunu açıkladıklarını görüyoruz. İnsan sadece bilişsel bir varlık değildir ve Sokrates'in bilen insan kötülük yapmaz vurgusu önce öğrencileri tarafından eleştirilecektir. Platon insanın bir akıl yanının yani düşünen tarafının bir de düşünmeyen ve arzulayan yanının olduğunu söyler. Bu arzulayan yanımız aynı zamanda azgınlık ve kızgınlığa da yakındır. İşte bazen insan aklını dinlemez ve tutkularına kapılıverir.<sup>4</sup> İşte o zaman bilen insan kötülük yapmaz şeklinde bir yaklaşımın çok da doğru olmadığı görülecektir. Fakat Platon'a göre, bunları kontrol eden, bilgi yolu ile insanı ölçülü yapan yine akıl olacaktır.<sup>5</sup> Aristoteles ise tüm bunları da temel yaparak Antik Çağ'ın etik anlayışını ve erdem etliğini daha etraflıca ortaya koyacaktır.

Aristoteles'in etik anlayışı pratik bilimler içerisinde yer almıştır ve siyaset alanıyla da ilişki kurulmuş bir etik kavrayışını, Platon'da ki gibi, onda da görebiliyoruz. Burada odak noktası olan kavram İyi'dir ve Aristoteles her sanatın, araştırmanın, her eylem ve seçimin iyiye ulaşmayı arzuladığını söyler.<sup>6</sup> O zaman 'iyi yaşam ne'dedir ve nasıl elde edilecektir' sorusunu sormak gerekmektedir ki burada mutluluk kavramı öne çıkar. Ona göre mutluluk insana özgü iyilerin en önemlisi ve en üstünüdür.<sup>7</sup> Her şeyin en güzeli ve en iyisi olan mutluluk en hoş şeydir.<sup>8</sup> *Eudaimonia*, Aristoteles'e göre bir gaye, bir amaçtır ki bu amaç kendisi için amaç olmayı barındırır. Yani sadece kendisi için tercih edilen bir kavramdır mutluluk. Diğer bütün tercihlerimiz mutluluk uğruna tercih edilenlerdir -buna onur, haz, us gibi erdemleri söyleyebiliriz- fakat mutluluk hiçbir şey uğruna tercih edilmez. Bu yüzden mutluluk, en iyi olan şeydir.<sup>9</sup> Fakat mutluluğun ne olduğu ise tartışma konusudur. Kimisi haz, zenginlik ve onuru anlar, kimisi hasta olunca sağlığı anlar ya da yoksul olunca zenginliği, kimisi de kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu ve bunların iyi olmasının nedeni olduğunu düşünür. Dolayısıyla iyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerine bağlı olarak anlam bulması normaldir. Kaba saba insanlar bunların hazda olduğunu düşünür, seçkinler ve

4 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), IV/439d-440b.

5 Platon, *Devlet*, 442c-d.

6 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2014), I/1094 a-1094b 5.

7 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015), I/1217a 20.

8 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, I/1214a 5.

9 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, I/1097a 15 -1097b 20.



eylem adamları onurda olduğunu düşünür ki bu siyaset yaşamının amacıdır. Üçüncüsü ise *Teoria* yaşamıdır.<sup>10</sup> Bu ayrımlar mutluluğa yönelik birçok yaşamın olduğunu bize hatırlatır. Yani kimisi için bir şey mutluluk veriyorsa başkası için başka bir şey onu mutlu edecektir. O zaman Aristoteles bu noktada hangi mutluluğun insan yaşamı için daha iyi olduğunu arayacaktır ve akla uygun yaşamının, düşünmenin en mutlu ve iyi hayatı vereceğini ifade eder. Bu noktada mutluluğun, eylem yaşamından yani ruhun erdeme uygun etkinliğinden ayrılmadığını görüyoruz. Mutluluk, akla uygun yaşamaktan ve etkinlikte bulunmaktan geçecektir ki erdemli yaşam budur.<sup>11</sup> Başka bir ifadeyle de mutluluk en iyi şeydir; amaçlar ile en yüksek iyiler ruhtadır; bu da ya bir huy-tutumdur ya da bir etkinliktir. En iyi etkinlik en iyi huyun, tutumun işidir, erdem ise en iyi huydur, öyleyse ruhun erdeminin etkinliği en iyi şeydir. Mutluluk da iyi bir ruh etkinliğidir, tam erdeme uygun tam bir yaşama etkinliğidir.<sup>12</sup> Bu noktada Aristoteles'in erdem kavramının akli olandan ayrılmadığını özellikle vurguladığını görüyoruz. Akli olandan ayrılmayan davranış zaten bizi en nihai amaca, mutluluğa ulaştıracaktır.

Aristoteles erdemleri 'Düşünsel Erdemler' ve 'Karakter Erdemleri' diye ikiye ayırır. Düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşan erdemlerdir. Dolayısıyla deneyim ve zaman gerektirir ve akıl taşıyan yana aittir. Bilgelik, doğru yargılama, akli başındalığa düşünce erdemleri denir. Karakter erdemleri ise akıldan pay almayan ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliğidir ve alışkanlıkla edinilen erdemlerdir. Birinin karakterinden bahsederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne/kıvrak zekaya sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Bu yüzden cömertliğe, ölçülülüğe karakter erdemleri denir.<sup>13</sup>

Karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi olarak bulunmaz. Erdemleri edinecek bir doğal yapımız vardır ve alışkanlıkla da onları geliştiririz. Erdemler bir süreç içinde, belli bir biçimde devinmekle oluşur ve yapa yapa öğrenilir. Bu diğer sanatlarda da böyledir, erdemlerde de böyledir. Örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı, adil işler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insanlar oluruz. Arzular ve öfkeler konusunda da durum aynıdır. Kimisi bu

10 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I/1095a 15- 1096a 5.

11 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I/1098a 5-20.

12 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, II/1219a 30-1219b.

13 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, II/1103a 5- 15, 1220b 5; *Nikomakhos'a Etik*, II/1220a 5-15.

konularda ölçülü ve sakin kimi de haz düşkünü ve sınırlı olur. Dolayısıyla Aristoteles benzer etkinliklerden huyların oluştuğunu söyler ki bu etkinlikleri belli bir şekilde gerçekleştirmekle ilgilidir. Dolayısıyla insanın gençliğinden itibaren nasıl bir alışkanlıkta olduğunun önemi büyüktür.<sup>14</sup> Bu noktada Aristoteles'in erdem için o bir etkilenim mi, olanak mı veya huy mu diye sorduğunu görüyoruz ki ona göre erdem huydur. Huylar ise ya akla uygun olarak ya da karşıtı biçimde bulunan şeylerin nedenleridir ki bunlar yiğitlik, ölçülülük, korkaklık, haz düşkünlüğüdür. Bu durumda Aristoteles erdemlerin ortayı, orta olanı amaç edinmesi gerektiğini söyler. Her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar ve onu tercih eder.<sup>15</sup> Bu bazen hazlarda bazen acılarda ortayı bulmaktır. Kişi eğer her şeyden kaçır, korkan biriye korkak; hiçbir şeyden korkmayan, her şeyin üzerine giden biriye cüretli olur. Haz içinde aynı durum geçerlidir. Her hazzı tadan ve hiçbirinden uzaklaşmayan haz düşkünü, hepsinden kaçır ise duygusuz olur. Bu yüzden aşırılık veya eksiklik iyi değildir. Orta yolu korumak en iyisidir.<sup>16</sup> Bu durum erdemlerin tercihlere ilişkin bir huy olduğunu göstermektedir. Akıl tarafından ve akılı başında insanın belirlediği, orta olanda bulunma huyudur. Aşırılık ve eksikliğin ortasıdır. Erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir.<sup>17</sup> Bilginin ve aklın buyurduğu bu orta olma ve ortayı bulma hali, en iyidir.<sup>18</sup>

Tüm bunlardan hareketle şunu diyebiliriz ki insan aklını kullanan bir varlık olarak erdemli olmayı tercih eden kişidir. Aşırılıkların ve eksikliklerin telafisi mümkündür ve insan ne kadar çok orta yolu bulmayı tercih ederse ahlaki olarak o kadar iyiye yönelmiş olacaktır. Bir kişinin sürekli aynı davranışları tekrarlaması, erdemın bir huy ve alışkanlık haline gelmesine neden olacaktır. Bu da hem birey olarak iyi ve mutlu insanı hem de toplumsal yaşam içinde iyi ve mutlu insanları var edecektir. Aristoteles'e göre yaşam için önemli olan etkinliklerse, iyi ve akılı başında kişilerden hiçbiri sefil olmayacaktır. Çünkü mutlu insanlar hiçbir zaman nefret uyandıran, kötü işler yapmazlar ve kılıktan kılığa giren, kolay değişen kişiler değildirler.<sup>19</sup> Burada Aristoteles'in insan için bir ölçü ve standart belirlediğini ve nasıl bir insan olmalıyım sorusunu açıkladığını görüyoruz.

14 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II/1103b 15-25.

15 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II, /1106b 15-25.

16 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II/1104a 20.

17 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II/1107a 5.

18 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, II/1220b 25.

19 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I/1100b 10- 1101a 10.

Peki reel dünyada sağladığımız ve ideal bir çerçeveye sokulan erdemli ve etik yaşamın rüyalarda da mümkün olacağından bahsedebilir miyim? Erdem etiğinde iyi yaşamak, iyiyi seçmek, iyi davranmak ve iyi düşünmek yani kişinin iyiye olan yönelimi temel belirleyicidir. Bu bağlamda tüm bu seçimlerimizin bir bilinç içerdiğini, bilinç içeren davranışlarımızın da sorumluluk getirdiğini görebiliyoruz. Peki bu durum rüyalarımızda yaşadıklarımız veya rüyalarımızın içerikleri için de söz konusu mudur? Rüyalarımız bilinçli deneyimler midir ve ben rüyalarım da da ahlaklı/erdemli olmak zorunda mıyım veya bu mümkün müdür? Tüm bu sorular erdem kavramının anlamını tartışan Platon, Aristoteles ve Augustinus çerçevesinde ele alınacaktır.

### **Rüyadaki Etik Sorumluluk: Rüyalarım da Ahlaklı Olmak Zorunda mıyım?**

Uyku yaşamı ve bu yaşam sırasında gördüğümüz rüyaların ne anlama geldiği konusu tüm insanlık tarihi boyunca merak konusu olmuştur. Fizyolojik bir gereksinim olan uyku, yorulan bedenin kendini dinlenmeye alma halidir. Bu dinlenme durumunda kişinin uyanıklık halinden pasiflik haline geçiş genelinde uyku ile ölüm arasında bir benzerliğin kurulmasına neden olacaktır. Uyanıklık hali bir bilinçlilik ve farkındalık hali iken, uyku hali bir nevi bilinçsizlik olarak düşünülür. Bu bilinçsizlik halinin tek gerçekliği ise görülen rüyalar. Rüyalar bize uyku sırasında da bilinç halinin devam ettiğini işaret edebilir mi? Eğer uyku veya rüya sırasında bir bilinçlilik hali söz konusu ise, uykudayken veya rüya görürken, rüyalarımızın içeriğinden ve uyku sırasında yaptığımız eylemlerden sorumlu olacak mıyız?<sup>20</sup>

Uyku ve rüyalarla ilgili etik tartışma iki temel mesele üzerinden yapılabilir. Birincisi uyku sırasında yapılan eylemlerimizden sorumlu olup olmadığımız konusudur. Bu konu aslında felsefi rüya tartışmalarının içinde olmaktan ziyade daha çok hukuk alanıyla ilişkili tartışılmaktadır. Bazı suçlar uyku sırasında işlenmekte ve uyur-gezer insanların işledikleri suça karşı cezai ehliyetlerinin olup olmadığı etik ve hukuk çerçevesinde sorgulanmaktadır. Kişinin uyku sırasında eylemlerini hatırlayamaması ve bilinçli suça gitme halinin olmaması, o kişiyi eyleminden bağımsız kılar mı? J. Locke bu konuyu bilinçsizlik halini nasıl ayırt etmeliyiz sorusu üzerinden tartışmaktadır. Ona göre eylemlerimiz bilinçli olarak yapıldığında bir anlam ifade eder ve sorumluluk o zaman açığa çıkar. Derin bir uyku sırasında da bilinçsiz olduğumuz için, kişinin bu süre zarfında yaptığı eylemlerden sorumlu olmasının beklen-

20 Feyza Ceyhan Çoştur, *Rüya ve Felsefe* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 163.

meyeceği düşünülür.<sup>21</sup> Hukuken verilen cevap ise daha nettir. Çünkü kişi sarhoşken veya uykudayken yaptığı bir kötülük yasalar tarafından cezalandırılabilir fakat bilincinde olmadığı bir eylem için sorumluluk yüklemek doğru olmayabilir. Dolayısıyla eylemlerimizin sorumluluğunun belirleyicisi, bilinçli olup olmadığı meselesidir.<sup>22</sup> Uyku ve rüyalar ile ilgili diğer tartışma ise -ki bizim konumuzu ilgilendiren aslında budur-, rüyalarımızın bilinçli deneyimler olduğunu varsayarsak, rüyalarımızla ilgili etik bir sorumluluğumuz oluşmakta mıdır? Yani rüyalarımızın içeriğinden sorumlu muyuz? Rüya deneyimleri ve rüya sırasında yaşadıklarımız ile gerçek/reel dünyanın deneyimleri ve yaşantısı açısından önemli bir fark var mıdır?

Tecrübe dünyamızdan biliyoruz ki rüya deneyimleri ile gerçek deneyimler birbirinden oldukça farklıdır. Bir rüyada istekli olmak ile gerçekte istekli olmak arasında fark vardır. Eğer bunun tersini düşünürsek, rüya ahlaksızlığı ile gerçek dünya ahlaksızlığı arasında fark olmadığını söylememiz gerekecektir. Fakat biliyoruz ki bir rüyada kişinin iradesinin gerçek bir sonucu yoktur. Driver'ın da ifadesiyle 'rüyada hiçbir gerçek kişi, yoldan çıkmaz.'<sup>23</sup> Fakat Orta Çağ Hıristiyan düşünürlerden Augustinus tam da bu sorunun çerçevesinde bir sorgulama ile uğraşmaktadır ki, bu sadece Augustinus'un dert edindiği bir sorun da değildir. Antik Yunan'dan itibaren aslında bu sorunun yer yer tartışıldığını görüyoruz. "Nasıl bir insan olmalıyım?" sorusuyla birlikte Sokrates'ten itibaren karşımıza çıkan iyi ve erdemli insan olma ölçütü, birey için rüyalarını da kapsayan bir etik yaşamı modellemektedir. Özellikle Platon ve Aristoteles'ten itibaren gördüğümüz rüyaların fizyolojik açıklamasının yapılması, kişinin rüyalarının, kişinin fizyolojisinden çok da bağımsız olmadığı vurgusunu ön plana çıkarmaktadır ki bu durum, rüyalarımızın kontrolünün de veya rüyalarımızda yaşadıklarımızın da bizim reel dünyada yaşadıklarımızla ilişkisi olduğunu gösterir. Bunu ilk etraflı bir şekilde anlatan Platon'dur. Platon *Devlet* adlı diyalogunda içimizde olan, biz uyurken uyanan isteklerimizden bahsetmektedir. Platon'a göre tıka basa yiyip içmiş hayvan bir tarafımız vardır ki bu taraf boş bulduğunda rüyalarda ahlaksız olanı açığa çıkarmaktadır.<sup>24</sup> Ama uyumadan önce aklını uyandıran bir tarafımız da vardır ki o taraf ölçülü insana işaret eder. Öfkesini tutan, isteklerini ve yeme içmesini ölçülü yapan bu kişi ise korkunç rüyalara ve

21 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 234.

22 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 240.

23 Julia Driver, "Dream Immorality", *Philosophy* 82/1 (2007), 5-7.

24 Platon, *Devlet*, IX/571b-d.

kâbuslara daha az sürüklenecektir.<sup>25</sup> Platon bu pasajlarda insanın kendisini eğitmesinin, yönlendirmesinin ve isteklerini kontrol etmesinin öneminden bahseder. Bu sadece günlük hayatta uyanıkken yapacağımız bir şey değildir. Ona göre rüyalarımızdan da sorumluyuz ve bu eğitimi yapmamız rüyalarımızın da güzel olmasını sağlayacaktır. Çünkü ona göre hepimizin içinde korkunç hayvanca istekler vardır ve bu istekler rüyalarımızda yüzeye çıkarlar.<sup>26</sup> Bu durumda gerçek hayattaki tüm erdeme uygun davranışlarımızın hem iyi bir insan ve iyi bir yurttaş olma üzerine katkısı var hem de rüya yaşantılarımız için de yönlendirici etkisi var. Kişi rüyalarından da sorumlu bir birey olarak, ölçülü davranmak zorundadır.

Aristoteles de reel dünyada yaşadıklarımızın rüyalarımız üzerinde yönlendirici olduğunu ifade eder. Rüyalarımız günlük yaşamdaki davranışlarımızdan düşüncelerimizden ayrı değildir. Aristoteles de kişinin beslenmesinin, haz ve acıdaki aşırılık ve eksikliklerin rüya içeriğini etkilediğini düşünür. Her ne kadar uyku ve rüya sırasında insana ait bir sorumluluk halinden bahsetmese de, kişinin fizyolojik olarak çok veya az doyurulmasının rüyalarına olan etkilerini düşündüğümüzde, kişinin nasıl karar vereceğinin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu Aristoteles'in erdemler konusunda 'adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur'<sup>27</sup> ifadeleriyle anlam kazanabilir. Çünkü ona göre kişi bunları yapmayınca hiçbir zaman iyi olması beklenemez. Erdemli olmanın koşulu bunlardır ve rüyalarımızın içeriğinden de bilmekle değil ama erdemi bir yetenek ve huy olarak hayatımıza kattığımızda dolaylı bir sorumluluk kazandığımızı söyleyebiliriz.

Aristoteles erdemli kişilerin rüyalarının daha iyi olduğuna dair düşüncelerini şöyle ifadelendirir: *"Kimileyin sorulan "niçin yaşamın yarısında erdemli kişiler kötü kişilerden iyi olmasın?" sorusu da böylece açıklık kazanıyor: uyurken herkes birbirine benzer, nedeni de uykunun ruhun etkin değil, edilgin hali olmasıdır. Bunun için ruhun başka bir yanı, yani beslenmeyle ilgili yanı olsa bile, bu yana özgü erdem, erdem bütünüünün bir parçası değildir-nasıl ki bedene özgü erdem de böyle değil. Nitekim beslenmeyle ilgili yan daha çok uykuda iken etkinlikte bulunur, oysa duyuyula ve iştahla ilgili yan uykuda iken tam olamaz; bir biçimde devinimden pay alan yana bakıldıkta ise, bir hastalık ya da organ eksikliği yoksa, erdemli kişilerin rüyaları daha iyidir."*<sup>28</sup>

25 Platon, *Devlet*, IX/572a.

26 Platon, *Devlet*, IX/572b.

27 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b 7-8.

28 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, II/1219b 15-25.

'Rüyalarda ahlaksız olabilir miyim?' veya 'Rüyalarımnda yaptığım davranışlardan sorumlu muyum?' konusunu bir problem olarak tartışan ilk isim ise Augustinus'tur. Augustinus *İtiraflar* adlı eserinde, hayatı boyunca kendisiyle, nefsiyle, tutkularıyla nasıl mücadele ettiğini anlatmış bir filozoftur. Ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmeyi hedeflemiş ve biri şehvani diğeri ruhani iki iradesinin sürekli birbiriyle çatışmasından hiçbir zaman hoşnut olmamıştır.<sup>29</sup> Onun ahlak felsefesinde erdemler vardır ve bilgelik ise, insan için nihai bir hedeftir. İnsanın iradesi erdemlere ve bilgelige geçişte önemli bir araçtır. Bu araç, insanın kendi benliğinde bulunur ancak insan, erdemlere ve bilgelige yönelmedikçe, bu aracın doğru kullanımına ilişkin bilgilerden yoksun kalır ve bir anlamda, irade sahibi olduğundan, kendisi de bu durumdan zarar görür.<sup>30</sup>

Augustinus, bedensel tutkularının rüyalarda bile olsa esiri olmaktan hoşlanmaz. Augustinus uyanıklık halinde tutkularının esiri olmaktan kurtulmuştur fakat uyurken devre dışı kalan iradesi, onu, rüyalarında dürtülerinin esiri olmaya zorlamaktadır.<sup>31</sup> 'Uyurken ben, ben değil miyim?' sorusu üzerinden rüyalarında etkin olanın kim olduğunu merak eder. Bu sorunun cevabı rüyalarından sorumlu olup olmadığının da cevabını verecektir. Problemi çözmeye çalışırken, uyanma ve rüya görme arasındaki deneyimsel farka başvurur. Augustinus aslında herhangi bir eylemde bulunmamakta, onun yerine kendi seçimini yapmadan, başına gelen bir deneyim yaşamaktadır. Dolayısıyla burada bir ahlaki sorumluluğun açığa çıktığını söylemek zordur.<sup>32</sup> Ayrıca rüyalarımız sırasında bir bilinçlilik halinin olup olmadığı da bizi sorumlu veya değil yapacaktır. Eğer uyku esnasında bir bilinçlilik durumumuz yok ise yine yaptığımız eylemlerden, gördüğümüz rüyaların içeriğinden sorumlu değildir. Fakat rüyalarımız bilinçli deneyimlerse, o zaman ahlaki sorumluluktan da bahsedebiliriz.<sup>33</sup>

Augustinus, rüyalarında şehvani duyguların onu ele geçirmesini eski alışkanlıklarına bağlar. Uyanırken açığa çıkmayan ama rüyalarında fikrini çelen bu anların gerçekmiş gibi yaşanması, ruhundaki bu hayali imgelerin bedenine baskısının büyüklüğü, bu rüyaların, ona göre aldatıcı olduğunu

29 Augustinus, *İtiraflar*, çev. Ç. Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 236.

30 Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 11 (2011), 94.

31 Augustinus, 2010, 237.

32 Ben Springett, "Philosophy of Dreaming", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/dreaming/> (Erişim Tarihi: 17.02.2021)

33 Feyza Ceyhan Çoştur, "Rüyalara Etik Yaklaşım: Rüyalarımnda Ahlaksız Olabilir Miyim?" *Felsefe Dünyası* 1/75 (2022), 206.

göstermektedir. Augustinus bu noktada şunu sormaktadır: “Acaba uyuduğum sırada ben, ben olmaktan çıkıyor muyum Rab Tanrım? Uyanıklıktan uykuya geçtiğim ya da yeniden uykudan uyanıklığa geçtiğim an bende ne kadar büyük bir fark yaratıyor böyle! Peki uyanırken böyle uyarıcı düşüncelere karşı duran, gerçeklerinin bile akınına uğrasa öyle kumuldamadan durabilen aklım nerede?”<sup>34</sup>

Augustinus uyku ve rüya sırasında aklın ve iradenin devre dışı kaldığını ama uyandıığımız anda tekrar vicdanımıza döndüğümüzü ifade eder. Bu durumda Augustinus rüyalarındaki eylemlerinden sorumlu olmadığını fakat bu durum için oldukça üzgün olduğunu söyleyecektir. Ve Tanrı’dan yardım diler. Çünkü bu şehvani dürtülerini tek dindirecek olan Tanrı’dır. “Uyuyan bir insanın iffetli kalbine böyle ayartıcı dürtüleri hiç yazmamış ol...”<sup>35</sup>

Augustinus şunu merak eder. Bu rüyaların sorumluluğu kime ait? Eğer kendisine ait ise hala dürtülerinin esiri altında demektir ki bu onun bu rüya eyleminden sorumlu olduğunu ve günah işlediğini gösterir. Fakat uyandıığında yaşadığı utanç, bunun kendisinin kontrolünde olmadığını düşündürmektedir. Eğer rüyalara Tanrı neden oluyorsa, Tanrı’nın buna neden izin verdiğini de yine ona danışmaktadır. Augustinus eylemlerinde, rüyalarda da olsa, özgür olmak ve kendi iradesini egemen kılmak ister. Yani rüyalarda da ahlaksız ve iradesiz olmak onun için Tanrı’dan uzaklaşmak demektir.<sup>36</sup> Fakat bunun iradi sorumluluğunu ise kendinde görmez. O yüzden rüyalar konusunda tüm ahlaki sorumluluğu Tanrı’ya yüklemek ister ki, günaha girmemiş olsun.<sup>37</sup> Çünkü Augustinus’a göre, daha önce de annesinin rüyalarından bahsettiği kısımda da açıkça görülüyor ki rüyalar bir kısmı aldatıcı olsa da yön gösterici olan rüyalar Tanrı tarafından gönderilmektedir.<sup>38</sup> Bu bağlamda ahlak anlayışının Tanrı merkezli bir ahlak anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>39</sup>

Augustinus aslında şu soruyu cevaplandırmak ister: Rüyalarımızda yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu reddetmek için iyi bir nedenimiz var mı? Bu konuyu günümüzde tekrar canlandırmış isimlerden biri olan *William E. Mann*, Augustinus adına, bu soruya, eğer hayal ettiğimiz suçlarımızdan sorumlu olacaksak, asil rüyalar gördüğümüzde de övülmemiz gerekmektedir, diye cevap verecektir. Fakat bu, oldukça saçmadır. Ona göre,

34 Augustinus, *İtiraflar*, 329.

35 Augustinus, *İtiraflar*, 330.

36 Augustinus, *İtiraflar*, 328-330.

37 Christopher Dreisbach, “Dreams in the History of Philosophy”, *Dreaming* 10/1 (2000), 32.

38 Bk. Augustinus, *İtiraflar*.

39 Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına”, 94.

ahlaki itibar kolay gelmediği gibi ahlaki suçlamada hemen olmamalıdır.<sup>40</sup> Rüyalarımız eğer deneyimlense ve eğer kişi rüyasında kötülük yapmaya rıza gösterirse, gerçekten günah işlemiş olmakta mıdır? Yani bir şeye rıza göstermek, o eylemi yapmış olmak gibi ahlaki bir değerlendirmeyi içerir mi? Çünkü uyanırken kötülüğe rıza göstermek ile uyurken kötülüğe rıza gösterme arasında ahlaki olarak anlamlı bir fark yokmuş gibi görünebilir ama vardır. Bu yüzden Mann'a göre Augustinus düşlerinden kendisinin sorumlu olduğuna ikna olmamıştır ama olmadığına da ikna olmamıştır.<sup>41</sup> Yine son dönem düşünürlerinden *Julia Driver* (1961- ) da rüyaların ahlak açısından önemini araştıran düşünürlerden biridir. İçselciler (internalist) ve dışsalcılar (externalist) açısından bir değerlendirme ile konuyu anlamaya çalışır. İçselciler, bir kişinin eylemlerinin ahlaki statüsünü niyetler, güdüler gibi iç faktörlerin belirlediğini söylerler ki buna göre rüyalarda ahlaksızlık mümkündür. Bunlar ahlaki değerlendirmenin içsel bir açıklamasını sunmaktadırlar. Dışsalcılar ise eylemlerin etkilerine bakarak karar verirler. Driver, rüya ahlaksızlığı meselesinin saçma olduğunu düşünür ve bunun için ahlaki değerlendirmenin içsel bir açıklanmasının yapılmasının yerine dışsal bir bileşenle birlikte bir ahlaki değerlendirme yapılması gerektiğinden bahseder.<sup>42</sup>

Rüyaların içselciler açısından değerlendirilmesi süreci, kişinin niyetlerine ve güdülerine odaklanmamızı sağlar. Bu bağlamda Platon ve Aristoteles'in rüyalarımızdan sorumlu olmamızın nedeni olarak gösterdiği, kişinin günlük hayattaki tutum ve davranışlarının rüyalarına yansıyan yönü ele alınabilir. Bu bağlamda içselciler açısından ve Platon ve Aristoteles açısından da kişi ne kadar erdeme uygun davranırsa, kişinin rüyaları da statü olarak ahlaki olana evrilecektir.

Augustinus ise, ahlaki olanın temeline Tanrı'yı koyarak meseleyi çözmeye çalışmaktadır ki İlk Çağ filozoflarından ayrılan en temel yönü bu Tanrı vurgusudur. Ona göre İlk Çağ filozofları, iyi davranışı yani erdemi Tanrısal gerçeklikten koparmış ve şahsi bir niteliğe büründürmüşlerdir. Augustinus'a göre evreni ve insanı en iyi biçimde yaratan Tanrı'dır. Ama insan "İlk Günah"ı işleyerek evrendeki var olan iyiliği bozmaya başlamıştır. Bu kötülükten ise Tanrı sorumlu değildir. İlk günah, ilk erdemsizlik demektir ve insanın iradesiyle ortaya çıkmıştır. İnsan kendi iradesi ile Tanrı'nın yarattığı bu erdemi, içinden söküp atmıştır. Bu aşamada insanın yapması gereken, içindeki doğruluğu yeniden bulup erdemli hayata geri dönmektir. Bunun

40 William E. Mann, "Dreams of Immorality", *Philosophy* 58/225 (1983), 378.

41 Mann, "Dreams of Immorality", 378-385.

42 Driver, "Dream Immorality", 5.



için insan dünyevi nimetlerden uzak durmalı ve kendini Tanrı'ya götürecekle olan inançlara adanmalıdır.<sup>43</sup>

Tüm bunlardan hareketle Platon, Aristoteles ve Augustinus'un insan eylemlerini bir bütün olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Reel hayatta yapıp ettiklerimiz ve düşüncelerimiz, alışkanlıklarımız bizim tüm yaşamımızı belirleyecektir. Hem uyku yaşamı hem de uyanık yaşam deneyimleri ahlaki olandan ayrılmayacaktır. Bu da erdemın bir karakter/huy haline gelmesiyle mümkün olacaktır.

Rüyada yaşadığımızı iddia ettiğimiz deneyimlerin eylemler olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu durumda eylemlerin uykuda gerçekleşmediği iddiası, rüyayı gören bireylerin rüyanın gidişatını kontrol edebildiği, etkileyebildiği ve değiştirebildiği gerçek eylemler ve karar alma süreçlerini içeren Berrak rüyalar/Lüsid rüyalar, rüyalarımızdan sorumlu olduğumuzun kanıtı olabilir mi?<sup>44</sup>

Berrak rüyalarda, rüyaları yönlendirmek için belli pratikler ve eğitimler gereklidir. Uyanık olan kişi bu öğrenme sürecinde, bir süre rüyalarını düşünmek durumundadır. Böylece rüyaların kontrolü ele geçirilebilir ve insanlarla ilişkileri rüyalarda temsil ederek inceleme fırsatı da oluşur. Dolayısıyla bu tip rüya durumlarında bir bireyin gerçek hayatta zor bir görevi yerine getirmesine, onu hayata benzer ortamlarda uygulamasına izin vererek yardımcı olabilir. Bu durumda kişinin rüyasında uyanık yaşam düşüncesine ulaşabilmesi ve rüyasında rüyasını yönlendirebilmesi Augustinus için bir çıkış olabilir miydi? Augustinus kendini rahatsız eden rüyaları durdurmak için elinden geleni yapıp, cinsel dürtülerini bastırmada gerçekten başarılı olabilir miydi? (Springett, 2021). Bunu bilemeyiz ama Tanrı'ya yakarışlarını temel alırsak, bu konuda çok istekli olduğunu söyleyebiliriz.

## Sonuç

Erdemli bir yaşam ve imkânı çok eski çağlardan beri tartışılır. İyiyeye yönelik olma ve bunun sonucunda en nihai hedefe, mutluluğa ulaşma bir idealdir. Bu ideal kuşkusuz insanın bilme süreçlerinden de bağımsız değildir. Bu yüzden erdeme ve iyi olana yönelme hem bilmeyi hem de iradeyi gerektirmektedir.

İnsanın hem erdemli olanı tercihi hem de haz ve aşırılıklara yönelmesi mümkündür. Bu noktada Sokrates'ten itibaren Platon ve Aristoteles'in 'iyi in-

43 Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına", 95.

44 Bk. Springett, "Philosophy of Dreaming", (Erişim Tarihi: 17.02.2021)

san nasıl olur?’ sorunu üzerinden erdemi ve ahlaki olanı anlattığını görüyoruz. Eylemlerin çeşitliliği ve erdemli eylemlere yönelim, alışkanlık ile kazanılabilir. Bizim benzer tarzda yaptığımız eylemler zamanla karakterimiz haline gelir ve biz o karakterle öyle bir insan oluveririz. Bir şeyin sıklıkla yapılması, onu bizde huy haline getirecektir. İşte bu noktada iyiye yönelik olmanın ve iyi alışkanlıklarımızın bizde ahlaki olana uygun olanı yerleştirdiğini görüyoruz. Bu noktada Aristoteles’in ‘bir şeyi yapa yapa’ öğrenmek cümlesinde olduğu gibi, insanlar adil şeyler yapa yapa adil insanlar, ölçülü davranma davranma ölçülü insanlar, yiğitçe davranma davranma da yiğit insanlar olacaktır.

Bu elbette bir insanın tüm yaşamını içine alır. İnsanın uyanık halde ve bilinçli olması eyleme karar vermesi noktasında önemlidir. Fakat bir insanın nasıl bir insan olduğu onun uyku halinde ve bilinç devre dışındayken de belirleyici olacaktır. Çünkü hayatında iyiye yönelmeyi alışkanlık haline getirmiş, aşırılıklarını ve hazlarını akıl ile ölçüleyebilmiş erdemli kişinin rüyalarında da iyi olacağına vurgusu yapılmaktadır. Bu bakımdan Antik Çağ erdem düşünürleri ve Augustinus için rüyalarını benden, benim yaşantımdan, eylemlerimden çok da bağımsız değildir. O yüzden rüyalarındaki etik sorumluluğum gerçek dünyadaki sorumluluklarım kadar önemlidir.

Bu sorumluluk düşüncesinin iyi insan olma idealiyle örtüştüğü söylenebilir. Sokrates, Platon ve Aristoteles’in iyi insan/iyi yurttaş ideali ve Augustinus’un Tanrı’nın yarattığı insan modeli, zayıflıkları ve iradesizliği kabul etmez. Ama biliyoruz ki insan tüm seçimleriyle insandır ve gerçekleşmemiş hiçbir eylemden de sorumlu değildir. Bu bağlamda rüyalardan sorumlu tutulmak çok da akla yatkın gözükmemektedir. Rüyalar çoğu zaman kişinin kontrolünde değildir. Rüyaların, zihnin bir çalışma biçimi olarak görülmesinde veya sadece hatıraların belli zamanlarda açığa çıkmış hali olduğu düşünüldüğünde ya da bastırılmış duygularımızın açığa çıkma gerçeğinden bahsetsek de rüyalar kişinin etkin rol aldığı görüntüler değildir. Hiçbir gerçek istek ve deneyim, rüyalarındaki istek ve deneyimlerle kıyaslanamaz. Bu bakımdan rüyalarımızla ilgili ahlaki bir sorumluluk taşıdığımızı düşünmek çok gerçekçi olmayacaktır.

## Kaynakça

**Aristoteles.** *Eudemos’a Etik.* çev. S. Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015.

**Aristoteles.** *Nikomakhos’a Etik.* çev. S. Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2014.

**Augustinus.** *İtirafnar.* çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

**Cevizci, Ahmet.** *Etik- Ahlak Felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları, 2018.

- Ceyhan oştu**, Feyza. "Rüyalara Etik Yaklaşım: Rüyalarımnda Ahlsız Olabilir Miyim?". *Felsefe Diinyası* 1 / 75 (2022), 195-213.
- Ceyhan oştu**, Feyza. *Rüya ve Felsefe*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Dreisbach**, Christopher. "Dreams in the History of Philosophy". *Dreaming* 10/1 (2000), 31-41.
- Driver**, Julia. "Dream Immorality". *Philosophy* 82/1 (2007), 5-22.
- Locke**, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev: V. Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- Mann**, William E. "Dreams of Immorality". *Philosophy* 58/225 (1983), 378-385.
- Ocak**, Hasan. "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 11 (2011), 79-101.
- Platon**. *Devlet*. çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Springett**, Ben. "Philosophy of Dreaming". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/dreaming/> (Erişim Tarihi: 17.02.2021)

**II. BÖLÜM**  
**ERDEMLİLİĞİN PSİKO-SOSYAL VE**  
**EĞİTİMSEL İZDÜŞÜMLERİ**



# Küresel Ahlak Projesinin İmkânı ve Sınırlılıkları Üzerine

Mustafa KÖYLÜ\*

## Giriş

Günümüzde sosyal bilimler alanında en çok tartışılan konuların başında “küreselleşme” kavramı gelmektedir.<sup>1</sup> İlk bakışta küreselleşme, daha çok ekonomik yönüyle öne çıksa da, aslında küreselleşme uluslararası arena- da, “küresel siyaset, küresel medeniyet, küresel ekoloji, küresel ekonomi, küresel bilgi transferi, küresel ısınma, hatta küresel mafya” gibi çok çeşitli kavramlarla birlikte kullanılmaktadır. Küreselleşmenin hem lehinde hem de aleyhindeki tartışmalar hala devam etmektedir. Ancak ister küreselleşmenin lehinde, isterse aleyhinde olalım, şu bir gerçektir ki, insanlık bir bütün olarak tarihin hiçbir döneminde görülmedik derecede küresel nitelikli ahlaki sorunlarla karşı karşıyadır.<sup>2</sup> Özellikle günümüz dünyasında savaş ve çatışmalar, sosyo-ekonomik adaletsizlikler ve çevre sorunları, tüm dünya ülkelerini ciddi anlamda ilgilendirmekte ve tehdit etmektedir.

Bu çalışmamızda temel olarak şu konulara değinilecektir: 1) küresel ahlakla ilgili kavramlar, 2) küresel ahlak projesinin tarihi arka planı ve özellikleri, 3) küresel ahlaki sorunlar, 4) küresel ahlakın temel ilkeleri ve 5) küresel ahlak projesinin imkânı sorunu ele alınarak kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

\* Prof. Dr. OMÜ İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, mkoylu@omu.edu.tr

- 1 Ulrich Beck, *What Is Globalization?*, çev. Patrick Camiller (Camridge: Polity Press, 2000), 9-13.
- 2 Bu konuda değişik rakamlar vardır. Örneğin Evrensel Ahlak Projesine katılan kişiler, evrensel sorunların sayısının 8-27 arasında olduğunu ileri sürerken, *The Encyclopedia of World Problems and Human Potential*, yirmi bin uluslar arası sivil organizasyonun dokümanlarından ve dergilerde ortaya konan sorunlardan hareketle, 12,203 evrensel sorun olduğunu ortaya koymuştur. Bk. Kim, Yersu. “Philosophy And The Prospects For A Universal Ethics”, *God and Globalization Volume 1: Religion And The Powers Of The Common Life*, ed. Max L. Stackhouse - Peter J. Paris (Pennsylvania: Trinity Press, 2000), 69-104.

## 1. Küresel Ahlakla İlgili Kavramlar

Çok yeni olması sebebiyle sözlüklerde henüz yer almayan “küresel ahlâk” kavramı, İngilizce “global ethic”in Türkçeye çevrilmesiyle meydana gelmiştir. “Global ethic” ise, esas olarak Almanca “weltethos” kavramına dayanmakta olup, “Dünya ahlâkı” anlamına gelmektedir. Bu kavram, küresel ahlâk düşüncesinin mucidi olarak kabul edilen, Hans Küng’ün<sup>3</sup>, önce dünyanın çeşitli yerlerinde verdiği konferanslarda, sonra da *Bir Dünya Ahlâkı Projesi* (Projekt Weltethos, 1990) adlı kitabında yer almıştır. “Weltethos” ya da “global ethic”, Küng’ten önce de kullanılmıştır. Ancak Küng, eserlerinde ortaya koyduğu söz konusu kavrama, özel bir anlam yüklemiş ve daha sonra kesin bir tanımını yaparak sınırlarını belirlemiştir.

Küreselleşmenin yol açtığı ahlâkî sıkıntıların, ancak yeni bir dünya ahlâkıyla çözülebileceği düşüncesi, küreselleşme ve ahlâk vurgularını taşıyan pek çok teori ve çalışmanın üretilmesine yol açmıştır. Bu teoriler, genel olarak “global ethics, world ethics, universal ethics” gibi kavramlarla ifade edilmekte ve çoğu zaman Türkçeye “küresel ahlâk” şeklinde çevrilmektedir. Bununla beraber literatürde küresel ahlak deyince daha çok akla “global ethic” kavramı gelmektedir. Küng, gerek kitaplarında gerekse makalelerinde ısrarla “global ethics” kavramı yerine, “global ethic” kavramını kullanmaktadır. Zira ethics, ahlak felsefesi anlamına gelirken, ethic ahlaki davranışlar anlamına gelmektedir.

Küresel ahlakın tanımı ise, Küng tarafından tasarlanıp Dünya Dinleri Parlamentosu’nda kabul edilen Küresel Ahlâk Beyanname’sinde şu şekilde yapılmıştır: “Küresel ahlâktan kastımız, bağlayıcı değerler, değiştirilemez ölçütler ve kişisel davranışlar üzerinde temel bir uzlaşmadır.” Küng, beyannameden sonra yazdığı *Küresel Politika ve Küresel Ekonomi İçin Küresel Bir Ahlâk* (A Global Ethic for Global Politics and Economics, 1997) adlı eserinde ise küresel ahlâkı şöyle tanımlamaktadır: “Dogmatik farklılıklarına rağmen bütün dinler tarafından kabul edilen ve inanmayanlarca da desteklenebile-

3 1928 İsviçre doğumlu Katolik bir papaz ve teolog olan Hans Küng, Küresel ahlak düşüncesinin fikir babasıdır. Küng, papa (John XXIII) tarafından İkinci Vatikan Konsiline . (1962-1965) resmi din danışmanı olarak atanmasıyla şöhret bulmuştur. O günden itibaren Küng dinler arasında ekmenizmi geliştirmek için çok sayıda yayın yapmıştır. 1992 yılında, Dünya Dinleri Parlamentosu Consili Küng’den “Dünya Dinleri Küresel Ahlak Deklarasyonu”nu hazırlamalarını istemiştir. Küng’ün hazırladığı bu Deklarasyon Parlamento tarafından 1993 yılında kabul edilmiştir. O günden bugüne bu Deklarasyon küresel bir ahlakın imkanı üzerindeki tartışmaların bir köşe taşı olmuştur. Papanın yanılmazlığını reddettiği için Vatikan tarafından otoritesi ilga edilen Küng onra Tübingen’de teoloji profesörü olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Bk. Thomas D. Lynch vd., “Is a Global Ethics Possible?”, *International Review of Public Administration* 6/1 (2001), 61.

cek bağlayıcı değerler, değiştirilemez kriterler ve temel davranışlar üzerinde temel bir uzlaşımır".<sup>4</sup>

Küng'ün "küresel ahlâk" ıyla karıştırılan ve küresel ahlâk düşüncesiyle alâkalı olan bir başka kavram da "global ethics" tir. "Global ethics", açık bir tanıma sahip olmamakla birlikte, çok genel bir ifadeyle, "bütün insanlığın iyiliği gözetilerek formüle edilmiş bir ahlâkî yargı ve tavsiyeler sistemi"<sup>5</sup> şeklinde tanımlanabilir. Ayrıca kavram, küreselleşmeyle ilişkisi sebebiyle, "özellikle küresel problemlere yoğunlaşmış ahlâk çalışması"<sup>6</sup> olarak da tanımlanmıştır. "Global ethics", küresel problemlerin tehditlerine karşı insanın saygınlığının ve biyolojik varlığının korunması amacını taşımaktadır. İnsanlığı bir ideal olarak öne çıkaran bu anlayışın, hümanist bir karaktere sahip olduğu söylenmektedir. Bununla beraber ekolojik problemlerin de "global ethics" in temel konusu olduğu dile getirilir. İnsan hayatını korumak üzere savaş karşıtlığı, bitki ve hayvanları korumaya yönelik ekolojik bilinç oluşturma, yerlilerin ve göçmenlerin haklarını gündeme getiren demografik etiği öne çıkarma, ekonomi ve teknolojiyle ilgili ahlâkî problemlerle ilgilenme, "global ethics" çalışmaları kapsamında kabul edilmektedir.<sup>7</sup>

Ancak bu iki kavram aynı şeyi ifade etmez, aralarında önemli bir fark vardır. Her şeyden önce, "global ethic," "global ethics" ten farklı olarak dinî bir içerik taşır. "Global ethics" te genel olarak böyle bir ilişki yoktur. İkinci olarak, "global ethic" te, "ethics" yerine "ethic" kullanımı bilinçlidir. Küresel ahlâkta "ethic", -tanımda da görülebileceği gibi- belli davranış kalıplarını, değiştirilemez ilkeleri ve bağlayıcı değerleri ifade etmektedir. Yani küresel ahlâkta, küresel sorunların çözümü için üzerinde uzlaşmaya çağrılan bir takım muayyen değerler ve kurallar söz konusudur. Global ethics ise, tayin edilmiş evrensel reçeteler sistemi kurmaya çalışmamakta, sadece küresel problemlere dikkat çekerek, bütün bireylerin bu problemler karşısındaki sorumluluğunu ve ödevlerini tartışmaktadır.<sup>8</sup> Ayrıca global ethic, başarılabilecek bir uzlaşımından bahsederek hedef belirtirken, global ethics sadece bir vizyon ve bir ideal sunmaktadır.<sup>9</sup>

4 Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, çev. John Bowden (London: SCM Press, 1997), 92-93.

5 Marek Fritzhand, "On Global Ethics", çev. Andrzej Kopczyński, *Dialogue and Humanism* 1/2 (1991), 39.

6 ritzhand, "On Global Ethics", 42.

7 Fritzhand, "On Global Ethics", 40-51

8 Lisa Sowle Cahill, "Toward Global Ethics", 328.

9 Paul F. Buller vd., "The Challenge of Global Ethics", *Journal of Business Ethics* 10/10 (1991), 774-775.



“Küresel ahlâk”la bağlantılı görülen kavramlardan biri de “evrensel ahlâk”tır (universal ethic/s). Universal ethic/s, global ethics gibi küresel problemlerle ilgili bir kayıt koymaksızın genel olarak, yeryüzündeki bütün insanlar için geçerli olan birtakım ahlâkî ilkelerin var olduğu düşüncesini ifade eder. Küresel ahlâkın (global ethic) ise alanı daha dardır. Küresel ahlâkta, doğal hukuk düşüncesi gibi birtakım apriori ilkelerin herkeste bulunduğu şeklinde bir yargı olmadığı gibi, zaten öncesinde dinlerde mevcut olan ilkeler üzerinde bir mutabakat söz konusudur. Dolayısıyla evrensel olma bakımından bir benzerlik söz konusu olmakla beraber, mahiyette bir farklılık mevcuttur.<sup>10</sup>

## 2. Küresel Ahlak Projesinin Tarihi Gelişimi ve Özellikleri

Küresel ahlak fikri 1980 sonlarına doğru ortaya atılmış bir fikirdir. Bu tarih, dünya tarihinde önemli değişikliklerin yaşandığı, Soğuk Savaş döneminin sonunu getirecek olan Berlin Duvarının yıkıldığı yıllara denk geliyordu. Bu durum da uluslararası ilişkilerde yeni bir dönemini başlangıcı olarak kabul edilmişti. Batı ile doğu arasındaki bu engelin kalkmasıyla, milyonlarca insanı bir barış döneminin, istikrar döneminin ve ekonomik bir gelişmenin ve daha da önemlisi, fikir ve insan ilişkilerinin barışçıl bir buluşmasına zemin hazırlayacağı ümidine itmişti.

O dönemde, hiç kimse on sene sonrasında New York ve Washington’a yapılan 11 Eylül saldırılarının olabileceğini ve dünyanın tekrar bir kaos ortamına girebileceğini tahmin edemezdi. Bu olayla birlikte, dünya yeniden küresel bir kaosa sürüklenecek ve ardından da iki savaş ve milyonlarca insan canından olacaktı. Çoğu insan, o günlerde bu olayın dini ve kültürel olduğunu sanmıştı. Ancak olay tamamen siyasi bir güç, menfaat temelli bir durumdu. Maalesef o günden bugüne dünyada barış sağlanamadığı gibi, pek çok savaş, çatışma ulusal ve uluslararası sorunların da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Küresel ahlak fikrinin kurucusu Hans Küng, 1990’da yayınladığı *Global Responsibility: In a Search of a New World Ethic*, adlı kitabında, gittikçe küreselleşen insan ırkının bu dünyada, uzun süreli varlığını devam ettirmesinin tek yolunun, farklılıkları, zıtlıkları hatta düşmanca tavır takınan kişilerin bir araya gelmesi ve ortak bir ahlaki anlayışa sahip olmalarıyla mümkün olabileceğini ileri sürüyordu. Küng, dünyamızın birleşmiş bir ideolojiye, birleşik bir dine ihtiyacı olmadığını, ancak tüm ırklar, uluslar ve kültürler arasındaki

10 James A. Gazell, “The Provenance and Development of A Global Ethic”, *Public Administration & Management: An Interactive Journal* 7/1 (2002), 30-31.

tüm farklılıklara rağmen herkesi bağlayıcı birkaç değer, standart ve tutuma ihtiyacı olduğunu belirtiyordu. Kısacası, küresel dünyanın küresel bir ahlaka ihtiyacı olduğunu vurguluyordu.

Küresel ahlak projesi, 1993'te Şikago'da düzenlenen Dünya Dinleri Parlamentosunda "Küresel Ahlakla Doğru Deklarasyon" bildirisıyla daha güçlü bir hale gelmiştir.<sup>11</sup> Dört yıl sonra 1997'de, Şikago Deklarasyonunu temel alarak hazırlanmış olan Evrensel İnsan Hakları Sorumlulukları Deklarasyonu da ahlak ve haklar konusundaki özellikle de Küresel Ahlak ve İnsan Hakları arasındaki ilişkiye dikkat çekti.

Projenin mevcut durumuna gelince, bu proje daha çok Avrupa ülkeleri ve özellikle de Almanya tarafından desteklenmektedir. Bugün merkezi 1995'te Tübingen'de kurulan araştırma merkezinde her dinden ve kültürden insanlar küresel ahlak kapsamı içinde farklı etkinlikler yürütmektedir.<sup>12</sup> Bu merkezin çalışmaları tüm akademik alanlarda ve temel dünya dinlerinden yararlanarak, felsefi araştırmalar üzerinde yürütülmekte olup, sadece akademik anlamda değil, uygulamalı olarak da çalışmalarını devam ettirmektedir.<sup>13</sup>

Küresel ahlakla ilgili en önemli kaynaklardan birisi de 2005'ten bu yana yılda üç sayı çıkararak yayın yapan "Journal of Global Ethics" dergisidir. Bu dergide de küresel ahlakla ilgili, dini, felsefi, kültürel, ekonomi ve ahlakla ilgili pek çok konu ele alınmaktadır. İşin ilginç yanı, şimdye kadar (2005-2022) bu dergide pek çok farklı kültür ve dinlerden araştırmacıların makalesi olmasına rağmen, İslam dünyasından sadece bir makale yer almaktadır. Oysa Müslümanların da İslam adına bu alana sağlayacağı önemli katkılar vardır.

Küresel ahlak konusu kısa sürede önemli bir disiplin haline gelmiş ve bu alanda, felsefe, politika, hukuk ve din gibi farklı arka planlara sahip kişiler ilgilenmeye başlamışlardır.<sup>14</sup> Yeni bir ahlak disiplini olarak ortaya çıkan küresel ahlak, uygulamalı ahlak disiplinlerinin bir parçası olarak düşünülebilir. Biyoetik, tıp etiği, araştırma etiği, iş ahlakı, işbirliği ve sorumluluk, gelişimsel ahlak, çevre ahlakı ve mesleki ahlak gibi disiplinlerden ortaya çıkmış bir ahlak çeşididir.

11 Stephan Schlenso, "The History and Essence of the Global Ethic," *Global Ethic, Law and Policy Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2011 Washington, D. C.

12 Daha geniş bilgi için bk. [www.global-ethic.org](http://www.global-ethic.org).

13 Bu alanda yapılan çalışmalar: Kitaplar olarak; Küng, Hans - Karl-Josef Kuschel. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. New York: Continuum, 1993.; Küng, Hans. "World Peace—World Religions—World Ethic In Islam" *A Challenge for Christianity*. ed. Hans Küng - Jürgen Moltmann. 127-139. London: SCM Press, 1994.; Küng, Hans. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.; Küng, Hans. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Continuum, 1990.

14 Heather Widdows, "Global Ethics: Foundations and Methodologie", *Global Ethics and Civil Society*, ed. John Eade - Darren O'Byrne (Aldershot: Ashgate, 2005), 1.

**Küresel ahlakın özellikleri:** Küresel ahlakın üç anahtar unsuru vardır. Birincisi, kapsam alanı olarak küreseldir, ikincisi, multidisipliner bir karaktere sahiptir, üçüncüsü ise, birbirine bağımlı bir şekilde teori ve pratiği barındırır. Şimdi bunları kısaca açıklayalım:

*Kapsam olarak küresel nitelikli olması:* Küresel ahlak sadece bir toplumu, bir ülkeyi ya da bir milleti değil, dünyadaki tüm insanları kapsayan bir ahlak çeşididir. Böylece küresel ahlak bireylerin, kurumların, devletlerin uyum zorunda oldukları sorumluluklarıyla ilgilidir.

*Multidisipliner olması:* Küresel ahlak tek başına bir disiplin değildir, o doğal olarak multidisipliner bir karaktere sahiptir. Örneğin, ahlak ve siyaset felsefesiyle ilintili olarak siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, hukuk, dini çalışmalar, tıbbi ahlak ve sosyoloji.

*Teori ve uygulama:* Küresel ahlakın üçüncü önemli özelliği ise, onun sadece teorik düzeyde değil, uygulama yönünü de içermesidir. Küresel ahlak bir taraftan ciddi olarak teorik bir alt yapı oluştururken, diğer taraftan da uygulama yönünü ihmal etmez. Küresel ahlak, farklı alanların ve disiplinlerin ilgileneceği ayrı birer disiplin olmaktan öte, aynı amaca yönelik uygulama alanına sahip bir disiplindir. Örneğin fakirlik sorununun teorik yönü olduğu kadar, önemli olan fakirliğin ortadan kaldırılmasına yönelik pratik adımların atılmasıdır. Böylece amaç, sadece teorik olarak nasıl daha adil bir dünya inşa etmenin yollarını aramak değil, aynı zamanda daha adil bir dünyanın yaratılması için gerekli olan adımların atılmasıdır. İşin aslı, H. Widdows'un belirttiği gibi, "nasıl başarılı uygulama için teori gerekliyse, doğru bir teori için de uygulama gereklidir."<sup>15</sup> Böylece küresel ahlak hem normatif hem de pratiktir.

### 3. Küresel Ahlaki Sorunlar

Küresel sorunlara ilişkin listeleme 1970'li yıllara kadar gitmektedir. Küresel sorunlar, insan hayatının tüm yönlerini kapsar ve dünyanın tüm ülkelerini ilgilendirir. İnsanlık bir bütün olarak bu sorunlarla yirminci asrın ikinci yarısında yüz yüze gelmiştir. Küresel sorunların ortaya çıkmasında şu hususlar etkili olmuştur: Aşırı nüfus artışı, toplu yıkım silahların ortaya çıkması, sosyo-ekonomik adaletin ortadan kalkması, hastalıkların artması, uyuşturucu kullanımı, alkolizm, AIDS, kültür ve ahlak dejeneresi.<sup>16</sup>

15 Widdows, "Global Ethics: Foundations and Methodologie", 12.

16 Edward Johnson, "Global Problems of the Present and Ways to Overcome Them" essay\_html (29.06.2022), 2.

Küresel sorunlara ilişkin herkesin üzerinde anlaşacağı bir liste henüz mevcut değildir. Ancak Dünya Ekonomik Forumu'nun (World Economic Forum) sınıflandırmasına göre bugün tüm dünya ülkelerini tehdit eden küresel nitelikli sorunları şu şekilde sınıflandırabiliriz:<sup>17</sup>

### 1. Ekonomik problemler

### 2. Ekolojik problemler

- a. Biyoçeşitlilik
- b. İklim değişikliği
- c. Su kaynaklarının tedariki ve niteliği
- d. Doğal afetler
- e. Hava, su ve toprak kirliliği
- f. Enerji kaynaklarının eksikliği

### 3. Sosyal Problemler

- a. Radikal İslam
- b. Din savaşları tehdidi
- c. Demografik sorunlar: nüfusun yaşlanması, gelişmiş ülkelerdeki nüfus eksikliği, erkek nüfusun hâkimiyeti
- d. Zorunlu göç<sup>18</sup>
- e. Enfeksiyonel hastalıklar
- f. Fakirlik
- g. Bazı teknolojik gelişmeler: Biyo teknoloji, nanoteknoloji ve diğer bilim alanları

### 4. Jeopolitik sorunlar

- a. Terörizm
- b. Organize suçlar
- c. Sıcak çatışma noktaları: Filistin/İsrail, Hindistan/Pakistan, Çin/Tayvan, İran, Irak, Suriye, Suudi Arabistan, Rusya, Ukrayna vs.
- d. Kaynak kıtlığına ilişkin çatışmalar
- e. Toplu yıkım silahlarının mevcudiyeti

17 Johnson, "Global Problems of the Present and Ways to Overcome Them", 3-4.

18 (2022 yılında 100 milyon insanın bir yerden bir yere zorunlu göç edeceği tahmin edilmektedir. Bk. *CIDOB notes international*, "The World in 2022: Ten Issues that will Shape the International Agenda," 265, December, 2021.

1996 yılında United Nations University, Smithsonian Institution<sup>19</sup> tarafından kurulan “The Millennium Project”<sup>20</sup>’e göre, 2020 yılı itibariyle günümüz dünyasını tehdit eden 15 sorun vardır. Bunlar<sup>20</sup>;

1. Sürdürülebilir gelişim<sup>21</sup> ve iklim değişikliği
2. Temiz su<sup>22</sup>
3. Nüfus ve kaynaklar
4. Demokratikleşme
5. Küresel vizyon ve karar verme
6. Küresel bilgi ve teknolojik yakınlaşma
7. Zengin fakir arasındaki uçurum<sup>23</sup>
8. Sağlık konuları
9. Eğitim ve öğretim
10. Barış ve çatışma
11. Kadının durumu
12. Uluslararası organize suç
13. Enerji
14. Bilim ve teknoloji
15. Küresel ahlak

Yukarıda görüldüğü gibi küresel sorunlara ilişkin farklı sınıflamalar yapılmaktadır. Bu sınıflamaların çoğu da Batı ve Hristiyan bakış açısına dayanmaktadır. Oysa meseleye gelişmemiş ya da gelişmekte olan ülkeler açısından baktığımızda daha farklı sorunların olduğu da söylenebilir.

#### 4. Küresel Ahlakın Temel İlkeleri

Küresel ahlak projesinin temel ilkesini, şu ortak değer ya da ilke oluşturmaktadır. “Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma!” Küresel ahlakı savunanlar, bu kadim ilkeyi “insanlık ölçütü” olarak benimsemektedirler. Onlara göre bunu hem semavi dinler, hem de Konfüçyüs söylemek-

19 Bu kuruluş 1996 yılında kurulmuş olup dünya çapında 4,000 uzmanla çalışan bir araştırma kurumudur. Her yıl bu sorunlar gözden geçirilmekte ve güncellenmektedir. Çok ilginç ilk kez 2020 yılında “Global Ethics” konusuna yer vermişlerdir.

20 [www.millennium-project.org](http://www.millennium-project.org)

21 Sürdürülebilir gelişim demek, gelecek nesillerin kendi ihtiyaçlarını karşılama yeteneklerini önlemeksizin, mevcut insanların ihtiyaçlarını karşılamaktır.

22 Bugün dünyamızda 800 milyon insan temiz suya erişim sağlayamamakta ve bunun sonucu olarak da dünyada her yıl milyonlarca insan ölmektedir.

23 Dünya Bankası verilerine göre, dünya nüfusunun % 20’si mutlak fakirlik içinde yaşamaktadır.

tedir. Küresel ahlakçıların “altın kural” olarak tasvir ettikleri bu ilke aşağı yukarı tüm dünya dinlerinden vardır.<sup>24</sup> Farklı dinlerdeki bu ilkeyi aşağıdaki tabloda şu şekilde gösterebiliriz.

Tablo 1: İnsanlığın Altın Kuralı		
Dinler	Altın Kural	Kaynak
Hinduizm	“Bir kişi kesinlikle kendisini incitecek bir şeyi diğerine yapmasın. Kısacası bu Dharma’nın kuralıdır.”	<i>Anushana parva</i> , 113:7.
Budizm	“Bir anne her gün çocuğuna nasıl davranıyorsa, bir kişi de diğer tüm yaratıklara aynı şekilde davranmalıdır.”	<i>Sutta Nipata</i> , 149
Konfüçyanizm	“Kendin için istemediğin bir şeyi diğerleri için de yapma”	( <i>Analects</i> , XII, 2);
Taoizm	“İyi bir kişi diğerlerinin kazançlarını da kayıplarını da kendisinin gibi kabul eder”	<i>Thai Shang</i> , 3
Caynizm	“Dünyadaki tüm varlıklara, kendine nasıl davranılmasını istiyorsan o şekilde davran.”	<i>Katanga Sutra</i> , 11:33.
Zerdüştlük	“Doğa sadece kendisi için iyi olmayan bir şeyi bir başkası için de yapmadığı zaman iyidir,”	<i>Dadistan-i Dinik</i> , 94:5
Yahudilik	“Kendin için nefret edilecek şeyi diğer hem cinsin için yapma. İşte bu Tevrat’ın tamamıdır.”	<i>Babil Talmudu</i> , <i>Shabbath</i> 31a.
Hıristiyanlık	“Diğer insanların sana karşı nasıl davranmalarını istiyorsan, sen de onlara öyle davran”	Luka 6:31
İslam	“Bir kişi kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek Mümin olamaz.”	<i>İbn Mace</i> , Giriş, 9.

Küng küresel ahlak için sadece altın kuralı savunmamakta dört emir olarak şunlardan da bahsetmektedir.<sup>25</sup>

1. Öldürme!
2. Hırsızlık yapma! (Bunun ekonomik tazammumu olarak kapitalizme karşı çık!)
3. Yalan söyleme!
4. Cinsel ahlaksızlık yapma!

<sup>24</sup> Hick, “A Pluralistic View,” 39-40.

<sup>25</sup> Mustafa Eren - Helmuth Wagner, “Hans Küng ile Küresel Ahlak Üzerine”, *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 437.

Küng, dinleri evrensel ahlakın temel taşıyıcıları olarak görür. Ona göre dinler, bütün olumsuz yaklaşımlara rağmen, halen insanlığın varoluşsal sorunlarına çözüm üretebilecek yegâne potansiyele sahiptir. Zaten evrensel ahlak ilkeleri her kültürün derin hafızası ve muhayyilesinde yer etmiştir. Ahlaki davranış biçimleri kültürlere göre farklılık arz etse de, değer bakımından ortak içeriklere sahiptirler.<sup>26</sup> Küng'e göre küresel ahlak basitçe etik ahkâmla ilgili değildir. Küresel ahlak, değerler, ölçüler ve tutumlarla ilgilidir. Burada birinin neye inandığı değil, nasıl davrandığı önemlidir. Küng, hiç kimsenin ahlaki davranmak için filozof olmasına gerek olmadığını, ahlakı dinden ve ebeveynlerinden bile alabileceğini ileri sürmektedir.<sup>27</sup>

### 5. Küresel Ahlak Projesinin İmkânı Sorunu

Dünya barışı ve küresel ahlakla ilgili bir taraftan böyle güzel gelişmeler yaşanırken, maalesef 1993 yılında Samuel Huntington'un yazdığı "The Clash of Civilizations" adlı makalesi,<sup>28</sup> dinler, inançlar ve kültürler arası diyaloga büyük darbe vurmuştur. Özellikle 11 Eylül 2001 olayından sonra, bazıları Huntington'un bu makalesine dayanarak, dinler ve kültürler arası çatışmayı körüklemeye çalışmışlardır.

Her ne kadar böyle olumsuz gelişmeler olsa da küresel ahlak düşüncesi, farklı dinlere ve kültürlere mensup insanların sadece nelerin diğerlerinden ayrıldığı noktasına değil, aynı zamanda hangi ortak noktalara dayandıkları fikri üzerine temellenmektedir. Meseleye özellikle değerler ve ahlak açısından baktığımızda, dinler ve kültürler arasında umduğumuzdan çok daha fazla ortak noktalara sahip olduğumuzu görürüz. Bu ortak ahlaki değerler son derece önemlidir. Bunlar sadece fert ve aileler için değil, aynı zamanda modern toplumun tüm birimleri için de önemlidir.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, küresel ahlak projesi bazılarınin iddia ettiği gibi dini bir proje olmayıp daha çok ahlaki bir projedir.<sup>29</sup> Küresel ahlak projesinin en önemli yanlarından birisi, sadece muayyen dinlerin ahlak ilkelerine ve prensiplerine dayanmayıp, aynı zamanda felsefi ve seküler ahlak anlayışlarını da kapsam alanın almasıdır. Böylece, küresel ahlak düşüncesi sadece dindar kişiler tarafından değil, aynı zamanda dindar olmayan ya

26 Eren - Wagner, "Hans Küng ile Küresel Ahlak Üzerine", 424.

27 Eren - Wagner, "Hans Küng ile Küresel Ahlak Üzerine", 436.

28 Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22-49.

29 Schlensoy, "The History and Essence of the Global Ethic," 5.

da kendilerini seküler ya da hümanist olarak konumlandıran insanlar da din-dar insanlar gibi kendilerini böyle bir projenin içinde varsayabilmektedirler.

Küresel ahlak projesinin diğer önemli bir yanı, bunun bazılarının iddia ettiği gibi bir batı icadı olmayışıdır. Bu projeye her dini gelenek ve kültür bir katkı sağlayabilir. Bu projenin küresel olarak tüm insanlar ve kültürler tarafından kabul edilmesi beklenmektedir.

Küng'e göre dünyada var olan küresel sorunların temelinde ahlak vardır. O halde sorunlar ortak bir ahlakla çözülmeli, yaptırımı ise, siyasi ya da hukuki değil, vicdanı olmalıdır. Küng'e göre hukuk ve ahlak birebir aynı değildi. Uluslararası ahlak uluslararası hukuktan üstündür. Ahlak hukuktan daha üst bir seviyededir. Ahlak bir hukuk üzerine temellendirilmemiştir ancak, hukukun ahlaki bir temele ihtiyacı vardır. Küng'e göre küresel ahlak, bağlayıcı değerler, kesin, değiştirilemez kriterlere ve kişisel temel tutumlar üzerine temel bir uzlaşma demektir. Ona göre küresel ahlak öyle bir şekilde formüle edilebilir ki, filozoflar, agnostikler ve ateistler bile, her ne kadar kendileri bu aşkın karaktere sahip olmasalar da kabul edebilecekleri bir ahlakır.<sup>30</sup>

Bazı küresel ahlakçılar da geleneksel dini inançlara ait ahlaki otorite ya da özellikle dini otoritenin artık herkes tarafından paylaşılan bir değer sisteminin taşıyıcıları olmadığını, bu yüzden de yeni bir ahlaki çerçevenin oluşturulması gerektiğini savunmaktadırlar. Batı dünyasında bu durum, sekülerleşmenin bir sonucu ve dini inançlardaki düşüşe bağlıdır. Ahlak krizi perspektifinden bakıldığında, Hıristiyanlık artık çoğulcu liberal demokratik bir ortamda herkes tarafından kabul edilmiş ya da paylaşılan bir ahlaki kaynak olarak fonksiyonunu devam ettirememektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bazıları mevcut dini ve kültürel ahlaki değerlerin günümüz modern insanın ahlaki standartlarını belirlemede yetersiz olduğunu ileri sürmektedirler.

Elbette küresel ahlak projesine karşı çıkanlar da vardır. Karşı çıkanların temel çıkış noktası, bu ahlak projesi her ne kadar küresel olarak adlandırıl-sa bile, dünyadaki tüm insanların böyle bir ahlaki zeminde fikir birliğinde olamayacaklarıdır. Özellikle post modern bir dönemde, herkesin, her bir bi-reyin kendine has bir değeri varken, böyle ortak bir ahlaki zeminde anlaşıl-mayacağından bahsedilmektedirler.

Ancak Küng, temel dünya dinlerinin sahip olduğu bu ortak ahlaki de-ğerin herkesi tatmin edeceğine inanmaktadır. Küng bu konuda ısrarlı olup,

30 Lynch vd., "Is a Global Ethics Possible?", 62.

31 Widdows, "Global Ethics: Foundations and Methodologie", 77.



dünyanın temel demokrasi kurumlarının, inananlarla inanmayanların karşılıklı saygı üzerine bir koalisyon oluşturmadıkça mevcut yüzyılın devam edemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>32</sup> Aksi takdirde dünyayı bekleyen iki önemli kötülük vardır: Anarşi ve otoriterizm.

## Sonuç ve Değerlendirme

Küreselleşmeyi bir olgu olarak görmek başka bir şey, bir dünya görüşü ya da bir ideoloji olarak görmek başka bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında Küng'ün projesi küreselleşmenin olumsuz sonuçlarına karşı bir söylemdir. Sorunlar küresel ölçekte olduğu için, çözüm arayışı da bu ölçekte ve bu etkide olmalıdır. Küng'ün bu projesi ilk bakışta ütopyik bir düşünce olarak görülebilir. Ancak her geçen gün bunun bir ütopya olmadığı aksine insanlığın ortak değerler dünyasında uzlaşma sağlayarak küresel ahlaki sorunlara karşı acil bir eylem planı arama düşüncesinin gerekliliğinden söz edilebilir.<sup>33</sup>

Küresel ahlak projesi hemen öyle kısa sürede gerçekleşecek bir proje değildir. Ancak gelecekte daha iyi bir dünya, daha adil bir dünya oluşturmak için de bir şeylerin yapılması adına güzel bir başlangıç olabilir. Bu noktada İslam'ın ve Müslümanların da çok olumlu katkıları olabilir. Örneğin Küng tarafından "altın kural" olarak adlandırılan ve hemen hemen tüm dünya dinlerinde yer alan özgeci ahlak anlayışına ilave olarak, İslam'da «Makasidü's-Şeria» olarak adlandırılan nefsin korunması, aklın korunması, dinin korunması, malın korunması ve neslin korunması değerleri de<sup>34</sup> ortak ahlaki değerler olarak sunulabilir. Zira bu değerler tüm insanları ilgilendirmektedir. Önemli olan bu konuda bir farkındalık yaratmak ve çözüm önerileri sunmaktır. Aslında küresel sorunlar çözülemeyecek nitelikte de değildir. Örneğin yeryüzündeki fakirlik küçük bir katkıyla temelinden çözülebilir. Zira tüm insanlık için küresel sorunların yıllık masrafı bir trilyon dolardır ki bu da dünya GDP'sinin (Gross Domestic Product)<sup>35</sup> sadece % 2.5'idir.<sup>36</sup> Bu konudaki tek çözüm, E. Johnson'un da belirttiği gibi, yerküredeki tüm insanlara yeni ahlaki ve etik değerlerin kazandırılmasıdır.<sup>37</sup>

32 Lynch vd., "Is a Global Ethics Possible?", 67-68.

33 Eren - Wagner, "Hans Küng ile Küresel Ahlak Üzerine", 425.

34 Geniş bilgi için Bk. Ertuğrul Boynukalın, "Makasidü's-Şeria," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18.10.2022).

35 Gayri safi yurt içi hâsıla.

36 Johnson, "Global Problems of the Present and Ways to Overcome Them", 5.

37 Johnson, "Global Problems of the Present and Ways to Overcome Them", 5.

## Kaynakça

- Boynukalın**, Ertuğrul. "Makasidü'ş-Şeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18.10.2022) <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>
- Buller**, Paul F. vd. "The Challenge of Global Ethics". *Journal of Business Ethics* 10/10 (1991), 774-775.
- Beck**, Ulrich. *What is Globalization*. çev. Patrick Camiller. Cambridge: Polity Press, 2000.
- CIDOB** Notes International. "The World in 2022: Ten Issues that will Shape the International Agenda". 265. December, 2021.
- Eren**, Mustafa - **Wagner**, Helmuth. "Hans Küng ile Küresel Ahlak Üzerine". *Keleş Araştırmaları* 13/1 (2015), 423-437.
- Fritzhand**, Marek. "On Global Ethics". çev. Andrzej Kopczyński. *Dialogue and Humanism* 1/2 (1991).
- Gzell**, James A. "The Provenance and Development of A Global Ethic". *Public Administration & Management: An Interactive Journal* 7/1 (2002).
- Huntington**, Samuel P. "The Clash of Civilizations". *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22-49.
- Johnson**, Edward. "Global Problems of the Present and Ways to Overcome Them" *essay\_html* (29.06.2022).
- Küng**, Hans. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Continuum, 1990.
- Küng**, Hans – **Kuschel**, Karl-Josef. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. New York: Continuum, 1993.
- Küng**, Hans. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Küng**, Hans *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. çev. John Bowden. London: SCM Press, 1997.
- Küng**, Hans. "World Peace—World Religions—World Ethic In Islam". *A Challenge for Christianity*. ed. Hans Küng - Jürgen Moltmann. 127-139. London: SCM Press, 1994.
- Lynch**, Thomas D. vd. "Is A Global Ethics Possible?" *International Reviews of Public Administration* 6/1 (2001).
- Schlensoğ**, Stephan. "The History and Essence of the Global Ethic". *Global Ethic, Law and Policy Sempozyumu*. 3-4 Kasım. Washington, 2011.
- Lynch**, Thomas D. vd. "Is a Global Ethics Possible?". *International Reviews of Public Administration* 6/1 (2001).

**Widdows, Heather.** "Global Ethics: Foundations and Methodologies". *Global Ethics and Civil Society*. ed. John Eade - Darren O'Byrne. 74-88. Aldershot: Ashgate, 2005.

**Yersu, Kim.** "Philosophy And The Prospects For A Universal Ethics". *God And Globalization Volume 1: Religion And The Powers Of The Common Life*. ed. Max L. Stackhouse – Peter J. Paris. 69-104. Pennsylvania: Trinity Press, 2000.

[www.global-ethic.org](http://www.global-ethic.org).

[www.millennium-project.org](http://www.millennium-project.org)

# Kendilik Bağlamında Erdemlilik

Ayhan ÖZ\*

## Giriş

Çalışmamız, günümüz insanını yeniden erdemlerle buluşturabilmek için insanın kendisine yönelik farkındalık halinin arttırılması gerektiği hususuna dikkat çekmeyi; ahlak, değer ve erdemlilik konularıyla ilişkili olarak hem teorik hem de pratik alanda yapılacak çalışmalara yeni bir boyut ve derinlik kazandırmayı amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle kendilik kavramı üzerinde durulacak, ardından da bu kavramın erdemlilik ile ilişkisi farklı boyutlardan ele alınacaktır.

Erdem, en yalın anlamıyla insana has yetkinleşmiş üstün ahlaki vasıfları ifade ettiğine göre öncelikli soru “İnsan nedir?”, “Ben kimim?” soruları olmak durumundadır. Bu sorulara verilecek cevaplar insana özgü vasıfların neler olması gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır. Erdemlerin peşinden koşan kişi, “İnsan olarak bana yakışan nedir?” sorusu ile işe başlamalıdır. Kendinin kim olduğunu, kâinata bulunuş amaç ve hikmetini, kendindeki fitrî yetileri sorgulamalıdır. Yani insanın, erdemli vasfını kazanabilmesi için öncelikle kendine yönelmek gibi bir sorumluluğu olduğu söylenebilir. Kendine yönelmek; kendine kapanmak, kendine gömülmek değil sahip olduğumuz tüm imkânları kullanarak kendimizi kendimizin konusu yapabilmek, böyle bir arayışın içinde olabilmek demektir. Böyle bir çaba, bizi erdemlerle buluşturacak uzun bir yolculuğun ilk adımları olarak görülebilir.

Kendinde olmak, kendine gelmek, kendini bilmek hali bir eylemin niteliğini belirler. O sebeple bir sarhoştan nitelikli bir eylem beklenmez. Sarhoş olunmasa bile bazen ortaya koyduğumuz eylemlerin nedenini niçini, bize ya-

\* Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ayhanoz37@gmail.com.

kıyıp yakışmadığını sorgulamadan hareket ederiz. Bu durumlarda da tam anlamıyla kendimizde olduğumuzdan ve söz konusu eylemlerin insana layık bir nitelik ürettiğinde, erdemleri doğurduğundan bahsedilemez. Kimi insanlarda bu sorgulama hiç yoktur ve içinden geldiği gibi davranır, canının istediğini yapar; bunları yaparken bir insan olarak bunlar bana ne kadar uygun, yaptıklarım iyi mi kötü mü sorusunu sorma gereği duymaz. Bu kişiden erdemlerin tezahürünü beklemek hayalden öte bir anlam taşımaz. Dolayısıyla asıl olan kendinde olma halidir. Kendinde olmak ise bilinç ile mümkündür. Bu çalışma en temelde bu bilinç hali ile erdemlilik arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

## 1. Kendilik Kavramı

Kişinin kendine yönelik farkındalığını ifade etmek için kullanılan farklı kavramlar olsa da bunların içinde en çok başvurulanların “benlik” ve “kendilik” kavramlarıdır. Benlik, insanın kendi üzerine düşünmesini, kendisini kendi düşünce ve ilgisinin konusu kılabilmesini ifade eden bir kavramdır.<sup>1</sup> İkbâl benliği, kaynağını kendi öz tecrübesinden alan yön verici bir güç olarak tarif etmektedir.<sup>2</sup> Kendilik kavramı ise Jung tarafından bilinç dışında kalan ve bireyin psişik sistemindeki merkez, içsel rehberlik edici bir faktör olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Guénon ise kendiliği bizatihi varlığın ilkesi olarak kabul etmekte ve onun, varlığın bütün hallerinin kendilerine özgü şekilde var olmasını sağlayan ilkeye karşılık geldiğini söylemektedir.<sup>4</sup> “Kendilik Psikolojisi” olarak bilinen kuramın öncülerinden Kohut kendilik kavramını “kişiliğin çekirdeği, algıların ve girişimlerin merkezi” olarak tanımlamaktadır.<sup>5</sup>

Kendilik, benliğin öznel yanı; fiziksel, zihinsel, sosyal ve moral değerlerin sentezi olarak da tanımlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kendilik, bireyin davranışlarını belirleyen kavramların, değerlerin, ideallerin dinamik bir organizasyonu olarak görülebilir.<sup>6</sup> Dolayısıyla kendilik çok boyutlu bir

1 Mark R. Leary - June Price Tangney, “The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences”, *Handbook for Self and Identity*, ed. Mark R. Leary - Tangney, June Price (New York: The Guilford Press, 2012), 6.

2 Cevdet Kılıç, “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 57.

3 Cihad Kısa, *Carl Gustav Jung’da Din ve Bireyleşme Süreci* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), 93.

4 Rene Guenon, *İnsan ve Halleri*, çev. Atıla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 29, 31.

5 akt. Yener Özen, “Kendilik, Kendilik Algisi ve Kendilik Algısına Bağlı Psikosomatik Bozukluklara Sosyal Psikolojik Bir Bakış”, *Akademik Bakış Dergisi* 40 (2014).

6 Gülümser Gültekin Akduman, *Suçta Karışan 12-15 Yaş Grubundaki Çocuklarda Akran İstismarı ve Kendilik Algısının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 33.

yapıyı ifade eder. Şahin ve Güvenç (1996) kendiliğin dokuz boyutu olduğunu söyler ve bunları akademik yeterlik, sosyal kabul, atletik yeterlik, bütünsel özdeğer, davranışsal yönelim, fiziksel görünüm, işte yeterlik, romantik çekicilik ve yakın arkadaşlık olarak sıralarlar.<sup>7</sup> Bu çalışmada kendilik farklı boyutların bir organizasyonu olmaktan ziyade insan eylemlerine rehberlik eden içsel bir güç olarak ele alınacaktır.

Literatürde benlik ve kendilik kavramları arasında bazı ayrımlara başvurulduğu görülse de temelde bu iki kavramın aynı şeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü her iki kavram da bireysel farkındalık ve iradi eylem yetisi üzerine oturmaktadır. Her iki kavramda da kişinin kendisine yönelik bilinçli ve derinlikli yönelimi söz konusudur. Ayrıca her iki kavram da ortaya konulan eylemlerin iradi bir eyleme dönüşmesi; kişinin, kendine yönelik farkındalığından beslenen bilinçli bir tercihle eylemini üretmesi ile ilişkilidir. Benlik ve kendilik kavramları, insanın kendisinde bulunan ve davranışlarına kılavuzluk eden referans merkezi olarak da görülebilir. Bu yönüyle her iki kavram da İslami literatürdeki “fitrat” kavramıyla çok yakından ilişkilidir.

Fitrat insanı diğer varlıklardan ayıran asli vasıfların, cevheri anlamların bütünü olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla fitrat insan edimleri için güçlü bir referans merkezi görevi görür. İnsan, kendisinde işlenmemiş, ham halde bulunan bu vasıf ve temayülleri bilinçle buluşturarak iradi eylemler üretmekle yükümlüdür. Bu türden eylemler ürettiği ölçüde erdemlere yaklaşır ve insan payesi kazanır; bunlardan uzaklaştığı ölçüde ise insan vasfından da uzaklaşmış olur. Zira bunlardan uzaklaşmak, insan ile insan olmayanlar arasındaki sınırların aşınması anlamı taşır. Fitrata dönmek; gerçek referans merkezine göre kişinin kendini ve davranışlarını yeni bir inşa sürecine tabi tutması anlamı taşımaktadır. Fitrata dönmek, kendimize yönelik farkındalığımızı arttırmak ve bu farkındalık ile varlığa açılmak demektir. Kısacası fitrata dönmek, kendimizi bilmek demektir. Kendini bilmenin üç temel boyutu olduğu söylenebilir. Bunlar, kişinin kendi imkânlarını, istidat ve kabiliyetlerini, fitrî yetilerini bilmesi; kendi sınırlarını yani haddini bilmesi; kendi değerini, gerçek değer aralığını takdir edebilmesidir.

Kişinin kendi imkân ve kabiliyetlerini bilmesi, kendisini insan kılan asli özellikleri fark etmesi anlamına gelir. Akıl, irade, inanç, anlam ve ahlak bu asli niteliklerin başlıcaları olarak ifade edilebilir. Erdemlerle doğrudan ilgili olan

7 Deniz Şahin - Gülden Berkem Güvenç, “Ergenlerde Aile Algısı ve Benlik Algısı”, *Türk Psikoloji Dergisi* 11 / 38 (1996), 28.

ahlak, yani ahlaki bir yaşantı insan olmanın vazgeçilmezlerinden birisidir. Ahlaki hassasiyetlerden bağımsız bir yaşantı süren kişilerin kendini bilme düzeylerinin çok sığ olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bizi hayvanlar başta olmak üzere diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıflarımızdan birisi ahlaki eylem üretebilecek bir donanımla varlık sahasına çıkartılmış olmamızdır. Ahlakilik, tekâmül arayışını ifade etmektedir. İnsanın, kendisinde bulunan bu donanımı işler hale getirmemesi, bizi hayvanlardan ayıran aslî bir vasfımızı kaybetmemiz anlamı taşımaktadır. Kendimizi tanımamıza yönelik bir çaba bu donanımın işlevini yerine getirmesine katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla kendimizle tanışıklığımız arttıkça aslında ahlaki eylem üretme kapasitemiz de artacaktır.

Kendini bilmenin ikinci boyutu haddini bilmektir. Yani kişi nerede duracağını, eylemlerinin sınırlarının neresi olması gerektiğini kestirebilecek bir ferasete sahip olmalıdır. Zira biz salt psikik dürtülerimize göre hareket eden, canımız ne isterse onu yapan varlıklar değiliz, olmamalıyız. Eylemlerimiz ilkeler ve bu ilkelerden beslenen kurallar üzerine oturmak durumundadır. Had bilmenin bir diğer tarafı bizdeki imkân ve kabiliyetlerin bir sınırı olduğuna dair farkındalıkla ilintilidir. Biz bu dünyadaki en yetkin varlıgız ama bu durum her şeye gücümüzün yettiği anlamına gelmez. Biz, nesnelere sahiplik ilişkisi kurabiliriz ama her şeyin maliki değiliz. Üretme kapasitemiz var ama her şeyi yeni baştan oluşturacak bir güçten yoksunuz. Ortaya koyacağımız eylemler yaratılış hikmetimizle, ahlaki ilkelerle, insanın saygınlığıyla, makul ve mantıklı olanla sınırlı olmak durumundadır. İnsanın kendini her şeyin maliki olarak görmesi, doğa üzerinde sınırsız bir tahakküm kurma çabası, kendi bedeni üzerindeki sınır tanımaz tasarrufları birer had bilmezlik sorunudur. Had bilinmediğinde erdemleri doğuran bir hal üzere olma imkânı da ortadan kalkmaktadır. Zira erdemli olmak kişiyi kendini disipline etmesi ile mümkündür. İlkelerin ve sınırların olmadığı bir yerde ise disiplinden bahsetme imkânı yoktur.

Kendini bilmenin üçüncü boyutu ise kişinin insan olarak gerçek değerini, varlık dizgesindeki yerini bihakkın takdir edebilmesidir. İnsanın kendine olan saygısı da buradan beslenmektedir. İnsan eşref-i mahluk olan bir varlıktır. Yani bu dünyadaki varlıklar içinde en üstün paye ona aittir. İnsanın bu payeye uygun bir yaşantı sürmesi, kendi değerine, onur ve haysiyetine hanel getirecek davranışlardan sakınması gerekmektedir. Her varlık kendi konumuna uygun bir yaşantı sürmelidir. Bir kral, krallığına gölge düşürecek davranışlardan sakınmalıdır; bir yönetici, yönetici olmanın gerektirdiği sorumluluğa uygun hareket etmelidir. Aksi takdirde kendi saygınlığına ken-

di eylemlerinin gölgesi düşmüş olur. En şerefli varlık unvanı vehbi olsa da onun korunması kesbidir. Esasında unvana sahip olmaktan daha önemlisi o unvanı koruyabilmektir. İnsan bir imkân varlığıdır ve onu gerçek değer eşliğinde tutacak olan şey ürettiği eylemleridir. İnsana yaraşan, özdeğerini aşındıracak eylemlerden uzak durmak, kendini değer eşliğinin üst sınırlarına taşıyacak yani erdemlerle buluşturacak eylemler üretmektir.

Bu son boyutta dikkat edilmesi gereken şey kişinin kendi gerçek değer eşliğini geçip kendilik patolojisi olarak tanımlanan bir noktaya savrulmamasıdır. İnsanın kendini olduğundan değerli görmesi, kendinden başka kimseyi beğenmemesi, sürekli çevreden övgü beklemesi türünden narsist tavırlar kişinin kendini bilmesinden ziyade kendine yabancılaşmasının işaretidir. Çünkü kendini bilmek, bir insan olarak ortak noktalarımızı, ortak saygınlığımızı da fark etmek anlamına gelmektedir. Kişinin kendini değerli görüp başkalarını küçümsemesi esasında kendini ve haddini bilmekle ilişkili bir sorunu olduğuna işaret etmektedir.

## 2. Kendilik ve Erdemlilik İlişkisi

Erdemli bir insan ve erdemli bir toplum oluşturmak amacıyla insanlığa rehber olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim'in ilk emrinin "Oku!" olması ve hemen peşinden gelen ayette insanın yaratılışından bahsedilmesi insanın, kendini bilme sorumluluğu açısından dikkat çekicidir. Zira yaratılışa yapılan vurgu insanın öncelikle kendi üzerine düşünmesi gerektiğine dair de bir ima içeriyor olsa gerektir. Yaratılmış olduğumuzu, yaratılmış olmanın da bir anlam ve hikmete binaen gerçekleştiğini, bizi diğerlerinden farklı kılan bazı temel hasletlerin yaratılıştan bir istidad olarak bize verildiğini fark etmek hiç şüphesiz ortaya koyacağımız bütün hal ve davranışlarımıza tesir edecektir. İnsan eşref-i mahlukat olarak yaratılmış bir varlıktır ve eylemleri de bu payeyle uyumlu olmak durumundadır. Erdemlilik halinin temel dayanağı insan olma haysiyetinde aranmalıdır. İnsan onur ve haysiyetini zedeleyen davranışlar kişinin kendini bilmedeki zafiyetiyle yakından ilişkilidir.

Ahlakilik insanın en temel ayırt edici vasıflarından biridir. Nitekim Kant, ahlaki özne (moral agent) olmaksızın bir varlığın insan olarak tanımlanmasını mümkün görmez.<sup>8</sup> Ahlaki bir hayat ise kaynağını kişinin kendine yönelik farkındalığından alır. Zira ahlakilik, metafizik bir kavrayışa dayanır ve bu-

8 akt. Eyüp Aktürk, "Ahlak-Benlik Bütünlüğü: Ahlaki Kimlik", *Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2021), 1129.



nun da temelinde insanın kendisine ilişkin idraki, yani benlik bilinci yer alır. Kendine dair idrak geliştiremeyen ve kendini diğer nesnelere ayırt etme yetisine sahip olamayan bir varlığın ahlakiliğinden söz edilemez.<sup>9</sup> Taylor ise “ben kimim?” üzerine bir analiz yapıldığında benlik ve ahlakın iç içe geçmiş iki tema olarak karşımıza çıkacağını söyler.<sup>10</sup> Klasik ahlak kitaplarının genelde konuya “nefis bilgisi” ile başlaması da bu gerçeğin ifadesidir. Örneğin İslam ahlak düşüncesinin ilk sistematik eseri kabul edilen Tehzibü’l-Ahlâk’ta ilk bahis “İnsan Nefsinin Tanımı” başlığına ayrılmıştır.<sup>11</sup> İnsan önce özünü bilmelidir. Ahlak, kişinin kendi özüne sadık kalabilmesidir ve benlik bilinci sayesinde kişi kendi olarak kalmaya devam eder. İbn Miskeveyh kitabın hemen başında kendilik bilgisi ve erdem arasındaki ilişkiye dair şunu söyler:<sup>12</sup>

Öyle ki ahlâk, bir sanat ve öğretici düzenleme (yani eğitim) ile hâsıl olur. Bunun yolu da, öncelikle nefsimizin ne ve nasıl bir şey olduğunu, niçin yaratıldığını bilmemizdir; yani nefsimizin mükemmelliğini, amacını ve gereği gibi kullandığımız takdirde bu yüksek dereceye ulaşmamızı sağlayan güç ve melekelerini, bu düzeye engel olan şeyleri, kurtuluşa ermesi için nelerin nefislerimizi temizleyeceğini, nelerin onları kötülükle örterek zarara sürükleyeceğini bilmektir.

Kendilik ve erdemler arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken isimlerden birisi Sokrates’tir. Onun, “kendini bil” maksimi erdem eğitiminin de parolası mesabesinde. Zira kendini bilen kişi bile isteye kötülük işlemez. Ona göre kötülüğün kaynağı insanın kendisini bilmemesidir. İyiliğin kaynağında bilgi, kötülüğün kaynağında ise bilgisizlik vardır ve burada bilgiye konu kılınması gereken ilk şey kendilik bilgisidir. İnsanın bilgisizliğini fark etmesi bilgiye giden yolun ilk adımıdır. Zira bilmediğini bilmek kendini bildiğinin işaretidir.<sup>13</sup> Sokrates’in kendini bilmek ve erdemler üzerinde bu denli durması onun Sofistlerle verdiği mücadeleden beslenmektedir. Zira sofistler sana göre bana göre değişen ve pratik yarar sağlayan bilgiyi değerli kabul etmişlerdir. Batılı değerler üzerine kurulan modern dünyanın da benzer bir bilgiye değer atfettiği söylenebilir. Sokrates’in Sofistlere karşı geliştirdiği

9 Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası* (İstanbul: Ketebe, 2021), 15, 28.

10 akt. Aktürk, “Ahlak-Benlik Bütünlüğü”, 1131.

11 bk. İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener vd. (Anakra: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983).

12 İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, 11.

13 Mehmet Önal, “Sokrates’e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi”, *Felsefe Dünyası* 2/44 (2006), 133-136.

söylem bir yönüyle bugünün hâkim bilgi ve değer anlayışına da güçlü bir itiraz niteliği taşımaktadır. Sana göre bana göre değişen değil insanın tümel anlamına uygun düşen ve onu ahlaken yetkinleştiren bilgi gerçek bilgidir.

Sokrates insanın bilgi ve eylemlerine yön verecek bir bilgiye ihtiyacı olduğunu söyler ve onu erdem bilgisi olarak görür. Erdem bilgisi ise kendini bilmekle ilişkilidir. Bilgelik evreni değil kendini bilmekle başlar. Bilgi insanın özünde vardır, öğrenmek onları keşfetmektir. Sokrates “kendini tanı” ifadesini “ruhuna dön”, “kendi özünün farkına var” şeklinde anlamıştır. Erdem olan bilgi insanın özüne ilişik ve tek vazgeçilmez bilgidir. İnsan kendini tanımazsa kendini mutlu edecek ve yetkinleştirecek şeyin ne olduğunu da ayırt edemez.<sup>14</sup> Kendini bilen erdeme sahip olmuş demektir. Bu bilginin herkeste aynı olması beklenir. Erdeme dayanmayan bilgi tehlikelidir. Kendini bilen, buna uygun bir erek belirleyen ve bu ereğe ulaşmak için kendini yetkinleştirmeye çalışan insan kötülüğe yönelemez.<sup>15</sup> İbn Sina da insanın kendinde bulunan fitrî kabiliyetleri açığa çıkartamamasını kötülüğün kaynağı olarak kabul eder. Ona göre kötülüğü doğuran şey her şeyin kendi yetkinliğindeki eksikliğidir.<sup>16</sup>

İnsanın; kendisinin ve diğer nesnelere var olduğuna dair idraki onun en aslı vasfıdır. İbn Sina'ya göre bu idrak vasıtasız gerçekleşir. Yani nefsin zâtı ile idraki arasında bir vasıta bulunmaz. Bu idrak hali erek belirlemeyi ve tercihte bulunmayı gerekli kılar ki ahlakilik de kaynağını buradan alır. Hayvanlar da tercihte bulunur ama insanın varlığa ilişkin farkındalığı iyi ve kötü idrakini zorunlu kılar. Yani insanın bütün tercihleri iyi ve kötü nitelemesine konu olur ki bunu mümkün kılan insanın kendine ilişkin farkındalığıdır.<sup>17</sup> Bu sebeple ahlakiliğin bireye nispeti de esasında vasıtasızdır. Hâlbuki siyasi, hukuki vb. eylemlerin nispeti vasıtalıdır ve bunların temelinde ahlakilik bulunur.<sup>18</sup> İnsan zorunlu olarak ahlakilik vasfını taşır ve onun eylemleriyle buluşan şey ahlakilikten hissedar olur. En dolaysız yoldan kendini bilme imkânına sahip olan insanın eylemlerini de bu idrak üzerine tahakkuk ettirmesi beklenir ki erdemli bir hayat yaşayabilsin.

Erdemli bir hayat tutarlılık, süreklilik ve bütünlük ister. Kendi benliğini bütünleyemeyen birinin eylemlerinde tutarlılık ve bütünlük oluşturması

14 Fatih Özkan, “Sokrates’in Entelektüalist Ahlakı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2013), 43, 51,52.

15 Önal, “Sokrates’e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi”, 137.

16 Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (Litera Yayıncılık, 2010), 106.

17 Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, 24, 27.

18 Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, 33.

beklenemez. Benlik, eylemlerimizin merkezi mesabesinde ve orada bir düzen tesis edilemediyse eylemlerde istikrar oluşturmak mümkün olmaz. Dolayısıyla bireyin kendine yönelik farkındalığı ve bilinç durumu ahlaki bir yaşantının zeminini teşkil eder. Maslow'un ekonomik refah ve kalkınma yoluyla aradığını bulamayan, sorunlarını çözemeyen Amerikalıların son dönemde benliğe yöneldiği ve değerlerin kaynağını buralarda aradıkları yönündeki tespiti bu açıdan dikkat çekicidir.<sup>19</sup>

Ahlakilik derin ve motivasyonel bir yönelime ihtiyaç duyar ki o ancak kendilik noktasındaki farkındalık ve bilinç durumumuzla ilişkilendirilebilir. Zira erdemler kör taklitle, bilinçsiz eylemlerle elde edilemez. Kişinin aklını başına alması kendinde olması gerekir. Erdemler ancak eylemi doğuran bir farkındalık ve bilinçle elde edilebilir. Bilinç, bilginin rafine edilip sahiplenilmesi olarak görülebilir. Hazmedilmiş, kendiliğe iliştirilmiş bir bilgi ancak erdem üretir. Kişi kendi olmadan, kendine dair bir farkındalık geliştirmeden, kendini sağlam bir zemine yaslamadan erdemleri var edemez. Kendini kaybetmiş bir kişinin erdemleri bulması; kendine yabancılaşmış, kendinden ayrı düşmüş birinin erdemlerle yakınlık kurması beklenemez. Kendilik şuuru erdemli bir hayatın temeli mesabesinde.

Erdemlilik hali bilinç, samimiyet ve sahiplenmeyle mümkündür. Kendine dair bir farkındalığı ya da en basit şekliyle bir arayışı olmayan kişilerin temel değer ya da erdemleri kendine mal etmesi mümkün gözükmemektedir. Zira yalnızca kendiliğe tutunan erdemlerle gerçek bir illiyet ilişkisi kurulabilir. Varlık âlemindeki yerini, konumunu, sınırlarını keşfetmeden kişinin, erdemleri bihakkın sahiplenmesi ve onları bile isteye hayatına yansıtması oldukça zordur. Önce hudut taşları yerleştirilmeli, ondan sonra imar ve inşa süreci başlatılmalıdır. Beni insan yapan sınırları bilmediğimde süreci sahiplenme ve sağlıklı şekilde yürütmek imkânım da yok demektir. Bana ait olmayan bir yere inşa ettiğim bir yapının bana olan nispeti de sorunlu hale gelecektir. Günümüz insanın erdemlerden uzaklaşmasında kendilikle ilişkili eksikliğin önemli bir etkisi vardır. Zira kendini her şeyin sahibi ve hâkimi olarak gören insanın kendine dair sınırlarını doğal sınırlarının ötesine taşıdığı görülmektedir. Kendiliğin sınırlarının aşılması temel erdemlerin yerine ikame değerlerin koyulması sonucunu doğurmuştur.

19 Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001), 16.

### 3. Kendini Tanımlama Biçimi

“Ben neyim?” sorusu, erdemlere de kaynaklık eden kendilik şuurunun anahtarı olarak görülebilir. “Varlığın her alanında olduğu gibi insanın ne olduğuna ilişkin soru da kurucu niteliktedir. İyi, kötü ve adalet ilişkisi üzerinden yapılacak değerlendirme için insanın ontolojik tasviri bir gereklilik hâlini alır”.<sup>20</sup> Biz özeleştiri yaparken genelde eylemlerimizi sorgularız. Aslında daha temelde sorgulanması gereken bu eylemlere kaynaklık eden kendimize dair bilinçli ya da bilinçsiz kabullerimizdir. Kendimizi tanımadan kendimizi düzeltemeyiz; kendimizi düzeltmeden de eylemlerimizi erdemlerle buluşturamayız.

Kendini, kendisinin konusu kılamayan kişi yaptıklarını muhasebeye de lüzum duymaz. Kendini sorgulamayan eylemlerini de sorgulamaz. Bu kişi ya haz ve çıkarlarına göre davranır ya da çevrenin yönlendirmesiyle iş yapar. Bir eylemde bulunacağı zaman kendine mal ettiği ilkelere göre değil etrafındaki kişilerin ne yaptığına bakarak pozisyon alır, çıkar ve menfaatlerini önceler. Eylemin ahlaki temellerine değil ürettiği neticeye odaklanır. Kendi üzerine düşünmeyen başkalarının yapıp ettiklerini mercek altına alır, kendi eksiklerinden çok başkalarının eksik ve kusurlarını irdeler. Kendi ayıplarıyla uğraşmayan başkalarını ayıplarını kendine konu edinir. Erdemlilik kendi kusurlarımızı görebilmek ve onları düzeltmek için iradi ve samimi bir çaba ortaya koyabilmekle mümkündür. Erdemlilik bir idealdir ve sürekli tekamülü gerekli kılar ki hataların düzeltilmesi bu sürecin temel dinamiklerinden biridir.

Buradaki temel mesele kendimizi nasıl tanımladığımız sorusudur. Kişinin kendini tanımlama şekli neyin iyi neyin kötü olduğunu noktasında belirleyicidir. Bu minvalde Taylor, benlik algısı (sense of self) ile iyiye yönelik tasavvurlar arasında temel bir bağlantı olduğuna işaret etmektedir.<sup>21</sup> Kişi kendini nasıl görür ve kabul ederse ona göre bir yol tutar, ona göre eylemde bulunur. Kendini sınırsız özgürlük sahibi bir birey olarak gören kişi eylemlerini buna uygun şekilde üretir. Niteliğine bakılmaksızın her türlü eylem “özgür insan” söylemi içinde meşrulaştırılır. Kendini aciz, çaresiz bir varlık olarak tanımlayan kişi ise eylemde bulunmaktan imtina eder, başkalarının kendi hakkında verdiği hüküm ve kararlara boyun eğmeyi yeğler. Kendini, metafizik yetkinlik arayışında olan bir varlık olarak gören kişi ise kendini yetkin kılmanın yollarını arar ve iyiyi kovalar.

20 Yasemin Işıktaç, “İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından ‘Ben İnşası’”, *İÜHFEM* 72/1 (2014), 73.

21 akt. Aktürk, “Ahlak-Benlik Bütünlüğü”, 1130.

“Ben neyim?” sorusu çok geniş muhtevalı bir sorudur ve dolayısıyla bu soruya verilecek cevap da bu muhtevayı karşılayacak genişlikte olmalıdır. İnsanı belli fonksiyonlarına indirgeyen tanımlar bu nedenle eksiktir. Örneğin “insan düşünen bir varlıktır” şeklindeki tanımlama bu geniş muhtevayı yansıtmaktan uzaktır. Kant’ın teorik akla yönelik eleştirisi bu noktayla yakından ilişkilidir. Kant insanı çevreyi kavrayıp onun hakkında teoriler kuran teorik akıl üzerinden tanımlamaya itiraz eder. İnsanın aynı zamanda ne yapması gerektiğine dair bilgiler içeren pratik akla sahip olduğunu söyler. Bu akıl, tüm insanlarda bulunan içsel, zorunlu ve evrensel yasaları yönetir.<sup>22</sup> Yani insan salt düşünen, bilgi üreten bir varlık değildir; o aynı zamanda ahlaki bir varlıktır. Düşünmenin ötesinde insanda hissetmek, inanmak gibi başkaca asli özellikler, cevheri vasıflar da vardır. Bu nedenle insanı duyu ve rasyonel akıl üzerinden tanımlamaya çalışan çağdaş dönem yaklaşımları eksiktir.

Yine insanı “homo economicus” olarak gören, onu üretim ve tüketim süreçlerine katkısı üzerinden açıklayan yaklaşım da oldukça indirgeyici ve parçalayıcıdır. İnsanı bütünleyen bir tanımlamaya ihtiyaç olduğu açıktır. Daha doğrusu kişinin kendini bütünlemesi gerekmektedir ki eylemleri de bu bütünlükten nasibini alsın. Zira kendisi dağılmış ve saçılmış bir kişinin eylemlerinde bütünlük ve tutarlılık bulunamaz. Karakter dediğimiz vasıf o kişiye ilişmez.

Kendini bütünlemek bizi insan yapan asli vasıflar üzerinden mümkün olsa gerektir. İnsan; düşünen, iradi eylem üreten, inanan, ahlaki bir yaşantı süren, anlam arayışında olan bir varlıktır. İnsan, kendi üzerine düşünmek imkânın sahip bir varlıktır. Kendini bütünlemek bizdeki beni, oradan da bendeki bizi bulmakla mümkündür. Kişi önce sosyal bir varlık olarak toplum içindeki yerini, konumunu, onu diğerlerinden farklı kılan özelliklerini fark edebilmeli, kendini, kendine konu kılabilmelidir. Kendine dair geliştirdiği farkındalık üzerinden kendine saplanıp kalmadan bendeki bizi, yani bizi insan yapan temel boyutu eşelemelidir. “Fitrat” dediğimiz insana ait temel vasıflar buradadır ve burası kendimizi bütünleyeceğimiz, eylemlerimizde referans alacağımız yerdir. “Bendeki benler”in arkasında fitrat dediğimiz “bendeki biz” yer alır. Eğer bu nokta gözden kaçırılırsa bendeki benler onlara düzen ve istikrar kazandıracak merkezden yoksun kalırlar. Kimi zaman başkalarının taleplerine göre iş tutun sosyal benlik baskın hale gelir, kimi zaman başkalarını hiç umursamayan, sadece kendini düşünen narsist benlik öne çıkar. Kişi sahte bir benlik dizgesi oluşturabilir. Benlik yabancılaş-

22 Işıktaç, “İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından ‘Ben İnşası’”, 74-75.

ması olarak nitelendirebileceğimiz her iki durumda da erdemlilik halinden bahsedilemez. Kendine yabancılaşan insan “ortalamalığın mühpeh ve cıvık dünyasına çekir”, “kendi gerçek doluluğundaki varlıktan uzaklaşır”.<sup>23</sup> Kınalızade’nin “nesnas”ı<sup>24</sup>, Heidegger’in “das man”i (kitle insanı, yabancılaşmış ben), Aytmatov’un “mankurt”u<sup>25</sup> kendine yabancılaşan ve erdemden uzaklaşan insanı simgeler. Marcuse’un “tek boyutlu insan”, Rene Guenon’un “noksan olmuş insan”, Chandel’in “döngüsel bir insan” tanımlamaları da kendi merkezinden uzaklaşmış insana birer gönderme olarak okunabilir.<sup>26</sup>

Şeriatî, benlik yabancılaşması ile ilgili olarak “alinasyon” ifadesini kullanır ve onu insan türünün faciası olarak niteler. Alinasyonu cin çarpması, bir başka varlığın “ben”in varlığına girmesi, insanın kendisini gerçekçe olan şekliyle hissetmemesi şeklinde açıklar.<sup>27</sup> Burada “cin” bir temsildir; zira cinin yerine geçip benliği istila edecek daha bir sürü aktör vardır. Mesela para; para, insanın ben’ine nüfuz ediyor, onun yerini alıyor. “İnsani ben” yerine “para beni”, “altın beni” geçiyor. Kişi; sağlam ve doğal bir biçimde insan olduğunda kendisini irade, istidat, büyük maddi ve manevi yeteneklere sahip bir varlık olarak görür. İnsan olma sorumluluğunu hisseder. Ancak bu benin yerini para gibi başka şeyler aldığı anda insani duygu ve istidatlar körelir. Kişi; saygı, erdem, değer ve hürmeti kendine mensup hale getiremez.<sup>28</sup> Özgün insani benin muhafazası değer ve erdemlerin vazgeçilmez ön şartıdır.

Kendilik sürekli tasallut altında olan bir kavramdır. İlişki kurulan her varlık onda bir etki bırakır. Eğer kişi süreçleri yönetmekte başarısız olursa bu ilişkiler tarafından yutulur, kendiliğinden eser kalmaz. Örneğin kişi bir arkadaş çevresine girer ve orada kendiliğinden ödün vere vere kendine yabancılaşır, oradaki ilişkilerin kurbanı olur. Para, mal-mülk, makam-mevki ile kurulan ilişkiler de insanı kendiliğinden eder çoğu kez. Parayı bulan kendini kaybeder. Makam koltuğuna oturan kendiliğinin üzerinden geçip gider. Geniş imkânlarla kavuşan insanlarda gözlenen ani değişimler kişilerin, kendiliklerini nesne ilişkilerine kurban etmelerinin bir sonucudur. Giddens, benliği “koruyucu koza” olarak adlandırırken<sup>29</sup> bu ilişkilerin bizi yutma tehlikesine ve bu tehlikeyi bertaraf etmek için benliğin ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

23 Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 27.

24 Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 125.

25 Cengiz Aytmatov, *Gün Olur Asra Bedel*, çev. Refik Özden (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2021), 143.

26 bk. Ali Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 186.

27 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 181.

28 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 234.

29 Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 14.

Kimi insanlar da kendilerini sadece beden ve fiziksel görünüşleri üzerinden tanımlamaya temayüllüdür ki günümüzde bu tür bir algının oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Bu kişiler için iyi, bedene dönük arzu ve taleplerle ilişkilidir. Kendilik bilincini bedeninin ötesine taşıyamayan, bedenine sapanıp kalan kişilerin erdemle tanışıklıkları da mümkün değildir. Erdemlere kaynaklık edecek kendilik bilgisi çok daha derinlikli bir eylemdir. Sokrates'in dediği gibi kendini bilmek ruhu bilmekle ilişkilidir. Yani bu süreçte görünenin arkasına geçmek, bakışlara derinlik kazandırmak gerekir ki bunun için insanın kendinde bulunan tüm imkânları seferber etmesi gerekir. İnsanın kendini bilmesi ve kendini bütünlemesi tüm imkân ve yetileriyle kendine yönelmesi ile mümkündür. Bu açıdan bakıldığında sadece akıl ile bu derin sularda yol almak mümkün değildir. Akletmek kadar hissetmek, inanmak, hareket etmek de gerekir. Bu sebeple kendilik bahse konu olduğunda salt akla ilişen bilinç yerine, bizdeki tüm kabiliyetlerin keşşim noktasını ifade eden şuur kavramını kullanmak daha isabetli olsa gerektir. Yani benlik bilinci daha çok akla dayalı bir çözümlemeyi ifade eder ve bu açıdan bizi, bize açmada kifayetsiz kalır. Bunun yerine bizdeki tüm yetilerin işe koşulduğu bir anlamlandırma sürecine karşılık gelen "kendilik şuuru" kavramı daha uygun olsa gerektir.

#### **4. Ahlaki Yargı ve Eylem Arasındaki Boşluğun Kapatılmasında Kendiliğin Yeri**

Sokrates; bilgi ve erdem arasında doğrudan bir bağ kurmuş olsa da günlük hayatta ahlaki bilginin her zaman ahlaki eylemlere dönüşmediğini, ahlaki bilgi ile ahlaki eylem arasında büyük bir boşluk olduğunu görüyoruz. Daha önce ifade edildiği üzere Sokrates'in bilgi dediği sıradan bir ahlaki bilgi değildir, doğrudan kendilik bilgisidir. Aslında kendiliğin bilgisi bizatihi ahlaki bilgi ya da yargı ile ahlaki eylem arasındaki boşluğu kapatmaya namzettir. Ahlaki bilgi benlik ile bütünleştiğinde ahlaki eylemi kılavuzlamada yetkinlik kazanmış olur. Benlik kavramına değinmeden ahlaki muhakeme, ahlaki düşünce hatta iyi niyet duygusu bile insanı ahlaki eyleme yönlendirmede yeterli olamaz.<sup>30</sup> Bir başka ifadeyle ahlaki anlam ahlaki öznenin kendisi haline gelmedikçe ahlakiliğin tam teşekkülünden bahsetmek imkânı yoktur. İdrak eden özne kendisine katılan şeyi salt bir anlama dönüştürmedikçe bütünleşmeden, özdeşle-

30 Karl Aquino - Americus Reed, "The Self-Importance of Moral Identity.", *Journal of Personality and Social Psychology* 83/6 (2002), 1425.

meden bahsedilemez.<sup>31</sup> Yani ahlaki bilgi ya da anlamın benlik ile bütünleşip özdeşleşmesi gerekir ki ahlaki eylemler kolaylıkla o kişiden zuhur edebilsin.

Piaget ve onun takipçisi Kohlberg tarafından geliştirilen ahlaki gelişim teorileri ahlaki yargı ile ahlaki eylem arasında doğrudan bir ilişki olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu iki teorisyen ahlaki gelişimin çocukta ahlaki yargı ve muhakeme gelişimine bağlı olduğunu savunmuşlardır. Fakat ahlaki yargının ahlaki eylemi doğurup doğurmayacağı; bilmenin eylemek anlamına gelip gelmeyeceği tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmalar “ahlaki kimlik” çalışmalarını gündeme getirmiştir. Ahlaki kimlik çalışmalarında kişilik, benlik ve kimlik kavramları merkez kavramlar olarak kendine yer bulmaktadır. Ahlaki kimlik, ahlak ile benliğin birliği üzerine kuruludur.<sup>32</sup> Ahlaki kimlik, benlik ile ilişkili olduğu oranda kişinin davranışlarında istikrarı yakalama olasılığı artar. Kendilik bilgisi ahlaki eylemin motivasyon kaynağıdır. Bu motivasyon ahlaki muhakeme ile birleştiğinde ahlaki eylem ortaya çıkar.

Ahlaki ilke ve inançlar ile ahlaki eylemler arasındaki bağı sağlayan şey bu inanç ve ilkelere yönelik kişisel bağlılıktır. Kişisel bağlılığın merkezinde ise benlik bulunur. Öz-sistem (benlik) ile ahlaki ilkeler birbirine bağlandığı oranda kişisel bağlılık da güçlenmiş olur. Bir başka ifadeyle kendilikte bulunan içkin rehberlik edici güç ile ahlaki ilkeler buluşturulabildiği nispette ahlaki yargı ve eylem arasındaki boşluk da kapanmış olur. Ahlaki kimlik kuramının öncüsü olan Blasi ahlaki yargıların kişinin benliğine dayanan sorumluluk düşüncesi tarafından kılavuzlandığında ahlaki eyleme dönüşeceğini savunur.<sup>33</sup> Erdemlerle birey arasında özdeşlik kurmanın yolu kişinin bu erdemleri kendine yaslaması, benliğine mal etmesidir.

Ahlaki kimlik kuramı, ahlaki muhakeme ile ahlaki eylem arasındaki boşluğun doldurulmasında “ahlak-benlik birleşimi”ni temel çözüm önerisi olarak sunar. Bu bütünleşme ise biri “kişinin kendisini tanımlamasında ahlaki değerlerin merkezi bir statüye sahip olması” diğeri ise “kişinin ahlaki değerleri içselleştirme veya kendisiyle bütünleştirme düzeyi” olmak üzere iki temel ilkeye bağlıdır. Kişi ahlaki erdemleri benlik duyguları için ne kadar önemli görürse ahlaki davranışın tezahürü de o oranda kolaylaşır.<sup>34</sup> Blasi, benlik-ahlak bütünlüğünde üç temel bileşene işaret eder:

31 Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, 84.

32 Aktürk, “Ahlak-Benlik Bütünlüğü”, 1128, 1132.

33 akt. Aktürk, “Ahlak-Benlik Bütünlüğü”, 1131, 1134.

34 Aktürk, “Ahlak-Benlik Bütünlüğü”, 1140, 1141.



1. Ahlaki bir yargı ahlaki eyleme dönüşmeden önce 'ahlaki olarak değerlendirilen bir eylem aynı zamanda birey için kesinlikle gereklidir' gibi bir sorumluluk yargısından da geçebilir. Dolayısıyla, bir kişi belirli bir durumda ilerlemek için yalnızca 'doğru' veya 'ahlaki' yola karar vermekle kalmayabilir, aynı zamanda bu yargıya göre hareket etmekten kendisini sorumlu hissedip hissetmediğini de değerlendirebilir.
2. Sorumluluk yargıları için kriterler genellikle bir bireyin benliğinin yapısından kaynaklanır. Ahlaki olmak, benlik duygusunun merkezi veya temel bir özelliği olduğu ölçüde kişi güçlü bir ahlaki kimliğe sahip olur.
3. Bu yaklaşım biçiminin üçüncü bileşeni, öz-tutarlılıktır. Kişinin benlik duygusuyla tutarlı yaşamayı isteme yönünde doğal bir eğilimi vardır. Kişinin benliği ahlaki kaygılara odaklandığında, bu eğilim ahlaki eylem için kilit bir motive edici güç olarak hizmet eder.<sup>35</sup>

İnsanın iradi eylemleriyle ortaya koyduğu eylemler iyi ve kötü yüklemi aldığına göre bu eylemleri ahlaka aykırı, ahlaka uygun ve ahlaki davranışlar olarak üç grupta değerlendirmek mümkündür. Ahlaka aykırı davranışlar ortak kabul gören ahlaki ilke ve ölçülere uymayan davranışlara karşılık gelir ve bunlar diğerlerinden ayırt etmek çok da zor değildir. Burada ahlaka aykırı olmayan ama ahlaka aykırı görünen davranışların olabileceğini de not düşmek gerekir.

Zira bir davranışın ahlaki olup olmadığını en temelde bireyin motivasyon ve niyeti belirler. Dolayısıyla ahlak bireyin tercih ve edimleri üzerine temellenir ama bireylerarası ilişkilere ve toplumsal süreçlere etki eder. Burada asıl olan ahlaki olarak nitelenen eylemle birey arasında kurulan ilişkilinin niteliğidir. Birey eylemi gösteriş için yaptıysa bu eylem ahlaki bir eylem olarak görülemez. Yine sadece dışarıdan birileri öyle istedi diye ya da çoğunluğa uyma refleksiyle bir eylem ortaya koyulduysa bu eylem de ahlaki eylem olarak nitelenemez. Kişi eylemini kendine mâl ettiğinde, sahiplendiğinde, iradi ve bilinçli ilişkinin konusu kıldığında ahlaki eylemden bahsetmek mümkün hale gelir. Bu gerçekleşmediği halde kişiler ahlaki olarak uygun davranışlar sergileyebilirler; ancak bu davranışlar ahlaki davranışlar olarak değil de ahlaka uygun davranışlar kategorisinde kendine yer bulur. Zira bir davranışa dışarıdan bakıldığında ilgili davranışın ahlaken iyi olduğuna karar verilirse o davranış ahlaka uygun bir davranıştır; ancak ahlaki davranış niteliği kazanabilmesi için o davranışın arkasında yatan niyete de bakmak lüzumu vardır.

35 akt. Aktürk, "Ahlak-Benlik Bütünlüğü", 1136.

Ahlaka uygun davranışlar durumsaldır. Kişi o davranışla gerçek bir aidiyet ilişkisi kurmamıştır. Ahlaka uygun davranışı ahlaki davranış düzeyine çıkaramayan kişi belli durumlarda uygun davranışlar ortaya koysa bile bu davranışlar sahiplenilmiş ilkelere dayanmadığı için süreklilik ve bütünlük özelliği göstermez. Şayet ahlaki erdemlerin tezahürü kişinin bu eylemleri kendine mal etmesine, bu eylemlerle kurduğu samimi ilişkiye, bu eylemleri sahiplenme düzeyine bağlıysa bu durumda öncelikle kendilik üzerinde durup düşünmek gerekir. Zira burada kendilik asıl, ahlaki nitelikler ise bu asla ilişen fasıllardır. Sokrates, benliğin erdeme ve ahlaka da kaynaklık ettiğini görüşündedir.<sup>36</sup> Türker de kendilikten ve iradenin bilincinden yoksun bir eylemin salt fiziksel hareketten öte geçemeyeceğine dikkat çekmektedir.<sup>37</sup>

Kişinin, davranışlarının kendisiyle ilişkisini ne üzerinden kurduğu sorusu hayati öneme sahiptir. Davranışlar insanın bedeni özelliklerine ilişirse bunlar “kendinde ne ise o olan insan” a hamledilemez. Örneğin gıda alımı sadece midenin doyurulması, iştihâ isteğinin bastırılması olarak görülürse durum böyledir. Şayet ortaya konan davranış insanın cevherî vasıflarına ilişirse o zaman davranış ile gerçek bir sahiplik ilişkisi kurulabilir. Örneğin gıda alımının sadece bedeni tatmin olarak değil de insana yakışır bir hayatın aslı gereksinimlerinden biri olarak görülmesi, insanın metafizik yetkinliğinin kurucu eylemlerinden biri olarak kabul edilmesi böyle değerlendirilebilir. Yani insan davranışları, insanı insan yapan fasıllar üzerine oturmalıdır. Bu fasılların bilinmesi ahlaki bir yaşantının kendilik boyutu ile ilişkilidir ve bunlar bilindiği nispette ahlaki bilginin eyleme dönüşmesi çok daha mümkündür.

## Sonuç

Ahlakilik, bilkuvve olarak “insan” anlamında bulunan en temel ayırt edici vasıflardan birisidir. Kişinin kendini insan olarak tanımlayabilmesi bu vehbî vasfı bilfiil hale getirmesini gerektirmektedir. Kendinin kim olduğu konusunda bilinç, farkındalık ya da en temel düzeyde bir arayışı olan insanın bu asli vasfın kolaylıkla ayırdına varacağı söylenebilir. Ahlakî bir yaşantının en temel dayanağı kişinin, kendini kendine konu kılabilme becerisidir. Bu arayış sonucunda ulaşılabilecek sahici bir benlik dizgesi ahlaki eylemlerin menbaı olacaktır. İnsan kendine yöneldikçe kendinde gömülü ahlaki maksimleri de keşfedecek, bu keşif sayesinde değer, erdem ve faziletlerle gerçek bir ünsiyet ve sahiplik ilişkisi kurmak mümkün hale gelecektir.

36 Michel Foucault vd., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om Yayınevi, 1999), 20,21.

37 Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, 57.

Benliğe yaslanmayan eylemler samimiyet ve mülkiyete konu olamazlar. Sahiplenme, içselleştirme bahse konu olan şeyin benlikle ilişkilendirilmesine bağlıdır. Bu ilişki ne kadar güçlü ise ona bağlı olarak ortaya konacak eylemler de o derece yoğun ve istikrarlı olacaktır. Karakter dediğimiz de aslında benliğe tutunan ahlaki ilkelerin bütünlük ve istikrar kazanmış halidir. Erdemlerin tezahürü ve ahlaka uygun olmayan eylemlerin önlenmesi ve ıslahı için kendini bilmek, bilmese de bilmeye yönelik bir çaba içinde olmak kişi için en temel ahlaki sorumluluk olarak değerlendirilebilir.

Bugünün insanının yeniden erdemlerle tanış kılınması gerekmektedir. Erdemlere ulaşmak insanın kendini tanuması, insana has kabiliyetleri açığa çıkarması ve onları tekâmül ettirmeye dönük bir çaba içinde bulunmasıyla mümkündür. Yeme-içme, bedeni zevklerini tatmin gibi diğer canlılarla ortak sahip olduğu özellikler üzerinden kendini gösteren bir yetkinlik arayışı insanı değer yitimine uğratar. Kur'an'da ifade edilen "onlar hayvanlar gibidirler, hatta onlardan bile aşağıdırlar"<sup>38</sup> tanımlamasına muhatap kılar. İnsan akıl, inanç ve ahlaki bir yaşantı ile varlık dizgesindeki hak ettiği yerini koruyup kendi değerini arttırabilir. Bunu "insani yetkinlik" ya da "insani yeterlilik" olarak tanımlayabiliriz. Nasıl ki meslekler söz konusu olduğunda "mesleki yeterlilik" veya "mesleki formasyon" arıyorsak insanca bir yaşantı için de "insani yeterlilik" veya "insanî formasyon" sahibi olmak gerekir. Nitekim Sokrates erdem anlamına gelen "arete" kavramını "insan olma yeterliliği" olarak görmüş onu insan olmanın ereği olarak kabul etmiştir. Erdem ona göre insan tabiatında bulunan kendini gerçekleştirme arzusunun bir yansımasıdır.<sup>39</sup> Bizler beşer olarak dünyaya geliriz ve fıtratımızda mündemiç asli kabiliyetleri yetkinleştirdiğimiz oranda insan payesine erişiriz. Bizde insanı yeterlilikler temayüz ettikçe erdemlere yaklaşmamız, kötülüklerden de uzaklaşmamız beklenir.

Kendilik ve erdemlilik arasında bahse konu olan ilişki "erlemsiz" olarak nitelenen davranışların bu ilişkinin zayıflığından kaynaklandığını göstermektedir. Davranışlarında problem olduğunu gördüğümüz kişilerin bu davranışlarını düzeltmenin yolu onları eleştirmek, onlara bol bol nasihat etmek değildir. Zira eleştirilmek can yakar ve bunu yaptığımızda o kişiyi kendimizden uzaklaştırmış oluruz. Bol bol nasihat işitmek ise "sen bu işi bilmiyorsun, senin aklın ermez, gel ben sana doğrusunu anlatayım" türünden bir mesaja muhatap olmak anlamı taşır. O sebeple bunların yerine kişinin kendine dönmesini,

38 el-Furkan 25/44

39 Önal, "Sokrates'e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi", 137.

kendi üzerine düşünmesini sağlamak daha işlevsel bir yol olsa gerektir. Kişi “ben kimim?”, “bir insan olarak aslı özelliklerim ne?”, “bir insan olarak bana yakışan tavır ve davranış ne?” türünden sorular üzerinde düşünmeye başladığında eylemlerine kaynaklık eden merkeze yaklaşmış olur.

Davranış problemlerinin altında yatan şey aslında kişinin kendine yabancılaşmasıdır. Kendini, olduğundan farklı bir yere konumlandırır, özdeğerinin farkında olmayan insan gerçek ereğinden uzaklaşır, kendine yakışan davranışlar üretme sorumluluğu hissetmez. Bu aynı zamanda “ar damarının çatlaması”, “haya duygusunun yitimi” olarak ifade edilen durumları da ortaya çıkartır. Haya, başkalarının ne dediği, bizi nasıl değerlendirdiğinden daha çok bizim eylemlerimizi kendimize ne oranda yakıştırdığımız noktasındaki duyarlılıkla ilişkilidir. Altına altın gibi değil de demir gibi davranırsa fonksiyon kaybına, değer yitimine uğrar ve gerçek işlevini yerine getiremez. Kendi özgün değerini fark edemeyen kişi de fonksiyon ve değerini önemli ölçüde kaybeder. İnsan, özgün değerini koruyacak bir eylem bütünü ortaya koymak durumundadır. Kendini tanımaya dönük samimi bir çaba bu bütünlüğün temelidir. Dostoyevski olumsuz eylemlerle kişinin kendine olan saygısını kaybetmesi arasındaki ilişkiyi şu şekilde anlatmaktadır:

Kendi kendine yalan söyleyip yalanını ciddiye alan kimse sonunda ne kendinde ne de çevresinde gerçeği seçemez olur. Kendi kendine olan saygısını yitirince içinde sevgi diye bir şey kalmaz; içinde sevgi olmayınca oyalanmak, eğlenmek için kötü tutkulara, iğrenç şehvete bırakır kendisini ve sonuçta hayvanca yaşamaya başlar; bütün bunlar durup dinlenmeden kendisine ve çevresine yalan söylemesinden doğar.<sup>40</sup>

Son dönemlerde yapılan kimi araştırmalar kendilik ve ona ilişik alt kavramlarla insan davranışları arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Bu araştırmalar yüksek benlik değerinin pek çok psikolojik ve sosyal problemi önlediğini; sağlıklı kendilik değerinin kişinin beden ve ruh sağlığını olumlu etkilediğini ortaya koymuştur.<sup>41</sup> Akduman'ın (2007) suça karışan 12-15 yaş arası çocukların kendilik algıları üzerine yaptığı araştırma bu çocukların suça karışmayan çocuklara göre bütünsel özdeğer düzeylerinin anlamlı düzeyde düşük olduğunu göstermiştir.<sup>42</sup> Woodfin (2002) kendilik değeri yüksek olan kişile-

40 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1999), 48.

41 akt. Bahtiyar Eraslan Çapan, *Çocukların Kendilik Değerini Geliştirmede Kendilik Değerini Geliştirme Programı ve Sosyal Duygusal Eğitim Programının Etkililiği* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 18.

42 Akduman, *Suçta Karışan 12-15 Yaş Grubundaki Çocuklarda Akran İstismarı ve Kendilik Algısının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, 158.

rin şiddet içeren davranışlara daha az yöneldiklerini, King ve arkadaşları (2002) ise yüksek kendilik değerinin gençleri riskli davranışlardan koruduğunu bulgulamışlardır. Cornell (1999) düşük kendilik değerine sahip olan kişilerin suç işleme ve madde kullanımına daha eğilimli olduklarını tespit etmiştir. Mecca ve diğerleri (1989) yaptıkları araştırmada kendilik değeri yüksek olanların kendisi hakkında daha olumlu bir tutuma sahip olduğunu, kendini yetenekli ve yaşamında kontrolü elinde tutan biri olarak gördüğünü tespit etmiştir. Genel olarak bakıldığında kendilik değeri yüksek olan kişilerin zorluklar karşısında daha dayanıklı; duygu, düşünce ve eylemleri konusunda ise daha kontrollü oldukları görülmektedir.<sup>43</sup>

Kendini bilmek bir özmuhasibeyi gerekli kılar ve insanı sürekli kendindeki merkeze, yani fıtrata yönlendirir. Kişi yapıp ettiklerini gözden geçirme ihtiyacı duyar. Bu merkez çalıştığı ölçüde yaptığı hataları telafi imkanı bulur. Ancak bedeni arzularına ya da toplumda hakim pratiklere kendini koşulsuz teslim etmiş bir kişi için bunu yapmak pek olası değildir. Zira *Dostoyevski'nin ifadesiyle "Toplum, ezici gücüyle suçluyu içinden koparıp atar"*.<sup>44</sup>

Ahlak ve değer eğitimi kapsamında yapılan faaliyetlerin insanın kendine dair farkındalığına dayanması gerekir. Ahlaki karakter yaklaşımı de en temelde ahlak ile benliği birbirine bağlamayı, bu sayede ahlaki muhakeme ile ahlaki eylem arasındaki boşluğu doldurmaya çalışır. Eğitim süreçlerinde bu noktanın göz önünde bulundurulması yararlı olacaktır. Bu nedenle çocukların ahlaki eğitiminde kendilik eğitimi öncelenmelidir. Okul öncesi dönemden başlayarak "kendilik değeri" sarmal bir öğrenme yaklaşımıyla aşama aşama öğretim kademelerine yayılmalıdır. Bu eğitim sürecinin birçok alt bileşenin olduğu söylenebilir. Kendilik değerinin içerdiği durumları Bailey şu şekilde sıralamaktadır:

1. Kim olduğu (kişinin özellikler ve yaşam felsefesi)
2. Ne yaptığı (insanlarla, doğayla ya da kendisiyle ilgili elle tutulur somut ya da soyut ürünleri)
3. Sahip oldukları (kalıtımı, gelişimi, kazandığı nitelikler)
4. Nasıl görüldüğüne ilişkin farklı düzeyleri (fiziksel görünüm, kişiliği ve ünü)
5. Kimle ya da neyle bağlantılı olduğu (tanrı, bir kavram, özel bir kişi ya da gruplar, para, mal-mülk ya da güç)<sup>45</sup>

43 akt. Çapan, *Çocukların Kendilik Değerini Geliştirmede Kendilik Değerini Geliştirme Programı ve Sosyal Duygusal Eğitim Programının Etkililiği*, 28-29.

44 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, 70.

45 akt. Çapan, *Çocukların Kendilik Değerini Geliştirmede Kendilik Değerini Geliştirme Programı ve Sosyal Duygusal Eğitim Programının Etkililiği*, 26.

Sonuç itibariyle bugün gelinen noktada düşünce tarihinde daha önce tecrübe edilen Sokratik bir devrime ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere Sokrat insanın bakışlarını doğadan insana çevirerek insanı erdemlerle buluşturma adına ciddi bir dönüşüm gerçekleştirmişti. Benzer bir etkinin dinler tarafından yapıldığı da rahatlıkla söyleyebiliriz. Modernite sonrasında fazlasıyla dış dünyaya odaklanan bakışların yeniden insana doğru yönlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında eğitim kurumuna önemli bir görev düştüğü açıktır.

### Kaynakça

- Akduman**, Gülümser Gültekin. *Suçta Karışan 12-15 Yaş Grubundaki Çocuklarda Akran İstismarı ve Kendilik Algısının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Aktürk**, Eyüp. "Ahlak-Benlik Bütünlüğü: Ahlaki Kimlik". *Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2021), 1121-1143. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1001576>
- Aquino**, Karl - **Reed**, Americus. "The Self-Importance of Moral Identity." *Journal of Personality and Social Psychology* 83/6 (2002), 1423-1440. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.6.1423>
- Aytmatov**, Cengiz. *Gün Olur Asra Bedel*. çev. Refik Özden. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.
- Çapan**, Bahtiyar Eraslan. *Çocukların Kendilik Değerini Geliştirmede Kendilik Değerini Geliştirme Programı ve Sosyal Duygusal Eğitim Programının Etkililiği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Deniz**, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. Litera Yayıncılık, 2010.
- Dostoyevski**. *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1999.
- Foucault**, Michel vd. *Kendini Bilmek*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi, 1999.
- Giddens**, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Guenon**, Rene. *İnsan ve Halleri*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- İşıktaç**, Yasemin. "İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından 'Ben İnşâsı'". *İÜHFM* 72/1 (2014), 73-86.
- İbn Miskeveyh**. *Ahlaki Olgunlaştırma*. çev. Abdülkadir Şener vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

- Kılıç**, Cevdet. "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 49-70.
- Kılıç**, Sadık. *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kısa**, Cihad. *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Leary**, Mark R. - **Tangney**, June Price. "The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences". *Handbook fo Self and Identity*. ed. Mark R. Leary - Tangney, June Price. New York: The Guilford Press, 2012.
- Maslow**, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- Oktay**, Ayşe Sıdıka. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Önal**, Mehmet. "Sokrates'e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi". *Felsefe Diünyası* 2/44 (2006), 133-145.
- Özen**, Yener. "Kendilik, Kendilik Algisi ve Kendilik Algısına Bağlı Psikosomatik Bozukluklara Sosyal Psikolojik Bir Bakış". *Akademik Bakış Dergisi* 40 (2014). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/382692>
- Özkan**, Fatih. "Sokrates'in Entelektüalist Ahlakı". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2013), 35-53.
- Şahin**, Deniz - Güvenç, Gülden Berkem. "Ergenlerde Aile Algısı ve Benlik Algısı". *Türk Psikoloji Dergisi* 11/38 (1996), 22-32.
- Şeriatî**, Ali. *Kendisi Olmayan İnsan*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Türker**, Ömer. *Ahlakiliğin Doğası*. İstanbul: Ketebe, 2021.

# Erdemliliğin Öğretiminde Paradigma Değişimi: Toplum Temelli Erdemlilikten Okul Merkezli/Bireysel Erdemliliğe

Hüseyin ALGUR\*

## Giriş

Toplumun en küçük birimi olan aile içerisinde doğan insan, fiziksel, sosyal, duyuşsal ihtiyaçlarını karşılaması için gerekli olan hayatta kalma, sevme-sevilmeme, saygı görme, saygılı olma, merhamet, iletişim kurma gibi birçok bilgi ve beceriyi sosyal çevresiyle etkileşim kurarak edinir. Bireyin toplumsal bir yapı içerisinde var olması, toplum tarafından kendisine tanımlanan birtakım rol ve sorumlulukları yerine getirmesiyle mümkün kılınabilmektedir. İnsanlar arası ilişkiler söz konusu olduğunda, bu ilişkilerin düzey ve sınırlarını belirleyen birtakım ölçütlere ihtiyaç vardır. Ahlak, değer ve erdem gibi kavramlar, bu ihtiyacın karşılanmasında önemli roller üstlenmektedir.

Sözlükte belirli bir toplumda olumlu çağrışımları olan ve psikolojik sağlığa faydalı olduğu düşünülen bir nitelik veya özellik olarak tanımlanan erdem (*virtue*), ahlaki yönden iyi olmayı ifade eder.<sup>1</sup> Farklı bir tanıma göre erdem, hayatın anlamının gerçekleşmesine katkıda bulunan insani bir yetkinliktir.<sup>2</sup> İnsanın mutlu, huzurlu ve iyi bir yaşam için ihtiyaç duyduğu yerleşik huy-

---

\* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Bilim Dalı, huseyin.algur@giresun.edu.tr.

1 APA, *Dictionary of Psychology*, ed. Gary R. VandenBos (Washington: American Psychological Association (APA), 2015), "Virtue", 1140.

2 Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014), 27.



ları ifade eden erdemlilik<sup>3</sup> ise, ahlaki ilkeler ve değerlerden hareketle bireyin davranışlarının sınırlarını belirleyen ve onu toplum, din ve hukuk nezdinde saygın konuma getiren bir olgu olarak tanımlanabilir. Bu olgu, hem bireyin kendisiyle ilgili geliştirdiği öz değerlendirmesinde hem de toplumdaki yerine dair çevresinin kanaatinin oluşmasında belirleyici niteliktedir.

Ahlaki açıdan iyi olmayı ifade eden erdemler, ahlaki olanın kaynağına yönelik geliştirilen teoriler ve değerlerin nasıl öğrenileceğine dair yapılan tartışmalardan haberdar olduğunda anlaşılır hale gelir. Zira doğru davranışla ilgili, davranışın kabul edilebilir veya kabul edilemez olduğuna hükmedilen inanç veya değerler dizisi olarak tanımlanan ahlak<sup>4</sup>, erdemlilik üzerinde belirleyici etkiye sahiptir. Ahlak, bir yandan insan davranışlarına sınırlar çizerek sosyal ilişkileri disipline ederken diğer yandan bireyin öz denetimine de zemin hazırlar.<sup>5</sup> Gazzâlî'nin, ahlaki insanın içinde yerleşmiş bir meleke olarak tanımlaması bu yönde örnek olarak nitelendirilebilir.<sup>6</sup> Ahlakın ne olduğu üzerine yapılan çeşitli değerlendirmeler sonucunda farklı ahlak teorileri ortaya koyulmuştur. Ahlakın kural koyma özelliği öncelendiğinde normatif, kavram ve yargıların analizi öncelendiğinde analitik, varoluşçu felsefenin etkisiyle insanın kendisi öncelendiğinde eleştirel ahlak teorileri gündeme gelmiştir. Normatif ahlakta sonuçların iyi-kötü olmasına odaklanıldığında faydacı, kuralların sonuçlarından ziyade farklı bir unsur üzerinde temellendirilme yapıldığında deontolojik –buradaki farklı unsurlar din, erdemlilik ya da Kant'ın ifade ettiği ödev olabilir- ahlak söz konusu olmaktadır. Deontolojik ahlakın bir türü olan erdem ahlakı ise bireyin kendisine atıf yapar.<sup>7</sup> Zira erdemliliğin oluşması için bireyin bir yandan sağlam bir bilince sahip olması gerekirken diğer yandan güçlü bir iradeye ihtiyaç vardır.<sup>8</sup>

Toplumsal ilişkilerin niteliğini belirleyen iyi-kötü, doğru-yanlış gibi tanımlamaların belirlenmesi için bir ölçüte ihtiyaç vardır. Örneğin bir kişinin "Evine gelen misafire ikramda bulunmak iyidir." kanaatine ulaşmasında onu yönlendiren bir ölçüte ihtiyacı vardır ve bu ölçüt ahlaki bir önem taşır.

3 Mustafa Çakmak, "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 5.

4 APA, "Morality", 667.

5 Halil İbrahim Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşüncülerinde Erdemler* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 126.

6 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011), 3/166.

7 Mustafa Çakmak, "Ahlak ve İnsan", *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 13-21; Çakmak, "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı", 5.

8 Mustafa Çakmak, "Cahillik Erdemliliğin Bir Parçası Olabilir mi?", *Beytulhikme* 4 (2021), 1848.

Birey veya toplum tarafından neyin iyi, arzu edilir veya önemli olduğuna dair bir kılavuz olarak kabul edilen ahlaki, sosyal veya estetik bir ilke<sup>9</sup> olarak açıklayabileceğimiz değerler de toplumsal yaşamın sürdürülebilir olması için gerekli unsurlardan biridir. Zira değerler bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda içselleştirdiği ve davranışlarını yönlendiren standartlar olarak da tanımlanır.<sup>10</sup> Bu yönüyle değerler, erdemliliğin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim geniş bir açıdan bakıldığında değer ve erdem kavramlarını benzer amaçları olan iki unsur olarak nitelendirmek de mümkündür.

İnsanlığın gelişiminde öğretim süreci önemli bir yere sahip olagelmiştir. Her toplum, kültür ve medeniyet varlığını ve bu varlığını ayakta tutan değerleri sonraki nesle ulaştırmada öğretim sürecinden aktif olarak yararlanmışır. Öğretimin varlığına dair tarihsel süreçte bir tartışma olmamakla birlikte bu sürecin “nasıl” gerçekleşeceği konusu bilgi ve varlığa yüklenen anlam, hayata bakış açısı ve konjonktürel unsurlardan etkilenerek kişi, toplum, zaman ve mekâna göre değişkenlik göstermiştir. Erdemlilik kavramına yüklenen anlam da zamanla değişim, dönüşüm ve gelişim göstermiştir.

Temel problemi erdemliliğin öğretimindeki paradigma değişimlerine dikkat çekmek olan bu çalışmada, öncelikle paradigma kavramı ve paradigmanın değişiminde etkili olan unsurlar incelenmiştir. Ardından paradigma değişiminin felsefi, sosyolojik, eğitimsel temelleri ele alınmış, sonrasında ise erdemliliğin öğretiminde meydana gelen paradigma değişimleri ahlak teorileri ve değer öğretimi yaklaşımları çerçevesinde irdelenmiştir.

## Paradigma Kavramı

Kısaca bakış açısı olarak tanımlayabileceğimiz paradigma, bir süreç veya incelenen bir davranışın işlevleri ve karşılıklı ilişkilerine dayalı bütüncül bir modeli ifade etmektedir. Paradigma aynı zamanda bir disiplin içinde genel kabul görmüş bir teorik çerçeve veya bir disiplinin genel bir perspektifini oluşturan bir dizi varsayım, tutum, kavram, değer, prosedür ve teknikleri ifade eder.<sup>11</sup> İnsanın nasıl öğrendiğini araştıran eğitim psikolojisi ve öğrenme psikolojisi verileriyle ulaşılan çeşitli öğrenme kuram/yaklaşım/modelleri, stratejileri, yöntemleri ve tekniklerinden hangilerinin tercih edileceği de eği-

9 APA, “Value”, 1129.

10 Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 44.

11 APA, “Paradigm”, 757.

timde belirlenen paradigmadan etkilenir. Dolayısıyla erdemliliği bir öğretim nesnesi olarak aldığımızda da çeşitli paradigma değişimlerinin etkisine maruz kalmak beklenen bir durumdur.

### **Paradigma Değişiminde Etkili Olan Unsurlar**

Paradigma değişimlerinde eğitim sürecinde etkinliği olan tüm değişkenler belirleyicidir. Bu kapsamda erdemliliği öğretme hedefi olan eğitimcinin, muhatap kitlenin gelişim özellikleri, ilgi, alaka ve beklentileri, içinde yaşanılan topluma ait örf, adet, gelenek ve kültürel unsurları dikkate alması gerektiğinden söz etmek mümkündür. Eğitim paradigmasının oluşumunda öğretimin nasıl olacağına dair benimsenen felsefi bakış açısı, insanın fiziksel, sosyal, ahlak ve inanç gelişimi, sosyal doku, geçen zaman içerisinde insanın maruz kaldığı etkilerin belirleyiciliği göz ardı edilmemesi gereken bir realitedir. Bu realiteden hareketle aşağıda eğitimdeki paradigma değişimlerinin felsefi, sosyolojik ve eğitimsel temellendirmesine dair bazı tespitler yapılmıştır.

### **Felsefi Temel**

Başta varlık/ontoloji ve bilgi/epistemoloji olmak üzere insan hayatına anlam katan birçok unsur üzerinde düşünmeyi ve böylelikle hayatın daha anlamlı ve anlaşılır olmasını hedefleyen felsefe, eğitim paradigmasının oluşumunda da dikkate değer bir konuma sahiptir. Öğretim sürecinin tasarımında başat rolü çoğunlukla eğitim felsefesi almaktadır. Öğretimden ne anlaşılması gerektiği ve eğitimin neden ve nasıl yapılacağına dair çerçeve çizen eğitim felsefeleri aslında bu çalışmanın konusu olan temel paradigma dönüşümünün de zeminini oluşturmaktadır. Eğitim felsefesi, öğretimin nasıl olacağına dair ortaya atılan fikirlerin devamında "Nasıl öğretilim?", "Nasıl öğrenir?", "Neden öğrenmeli?", "Neden öğrenmeli?" gibi çeşitli sorulara yanıt aranmasını mümkün kılar. Eğitim programları oluşturulurken belirlenen hedef, içerik, öğretim yaşantıları ve değerlendirme yaklaşımlarının temel belirleyicisi bağlam olarak da adlandırılan eğitim felsefeleridir.

Düşünce tarihine yönelik araştırmalar incelendiğinde eğitim üzerinde etkisi olan dört temel felsefi akımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilk ikisi ilk çağdan günümüze etkisi devam eden idealizm ve realizmken diğer ikisi daha yakın dönemde ABD merkezli ortaya çıkan Pragmatizm ve Varoluşçuluktur. İnsanın ontolojik ve epistemolojik bakış açısının belirginleşmesinde etkin olan bu akımların bilinmesi, paradigma değişimlerinin yapısını kavramak adına da önemlidir.

Temellerini Platon'un attığı idealizm, gerçekliğin tinsel ve düşünsel olduğunu ileri sürer. İdealizme göre eğitim, insandaki potansiyelin temellendirilme ve geliştirilmesi sürecidir. Öğrenme ile kast edilen öğrenenin zihnindeki doğruları hatırlaması için uyarılması sürecidir. Öğretmenler ise değerlerin taşıyıcısı olarak ahlaki ve kültürel açıdan rol model olmalıdırlar. Bu akımda okuldan öğrencilerin bilme, paylaşma ve kişiliklerini oluşturmaları için kültürel mirasın oluşturucusu değerleri öğrencilere öğretmesi beklenir. İdealizme göre değerler, evrenin yapısında vardır ve doğuştan itibaren hep var olmuşlardır. Bu kapsamda değerler mutlak ve içseldir, değiştirilemez ve evrensel niteliktedir.<sup>12</sup>

İlkçağda Aristoteles ile anılan realizm ise nesnelere insanların algılarından bağımsız olarak var olduğunu savunmaktadır. Akıl yoluyla ulaşılabilen bu nesnelere bilgisi, insan davranışlarının en güvenilir yol göstericileri olarak nitelendirilir. Bu akıma göre bilmek, bireyin zihni ile zihni dışındaki çevresinin karşılıklı olarak birbirini etkilemesini gerektirir. Realizme göre eğitimin amacı, insanı iyi ve mükemmel yetilerle donatarak mutlu olmasını temin etmek, bilginin keşfedilmesi, kullanılması ve farklı alanlara transfer edilmesini sağlamaktır. Bu akımın okuldan beklentisi öğrencinin zihinsel gelişimini temin etmesidir. Bu beklenti kapsamında okuldaki sağlık, eğlence ya da istihdama yönelik çabaların fazlalığı, temel işlevinden uzaklaştırıcı etkenler olarak tanımlanmasına zemin hazırlamıştır.<sup>13</sup>

İlkçağdaki bu iki önemli felsefenin etkileri uzun yıllar sürmüştür. 18. yy. sonrasında farklı felsefi yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. J. J. Rousseau'nun öncülüğünü yaptığı natüralist felsefede insanın doğasına vurgu yapılmaktadır. Geleneksel anlayışta çocukluk yetişkine benzeme, itaatkâr, sessiz, kurallara uyan ve saygılı olma ile tanımlanırken, Rousseau'ya göre gelişimin en doğal ve kendiliğinden bittiği güne kadar da devam etmesi ve tadına varılması gereken bir süreç olarak anılmaktadır. Bu anlayışta çocuk, bilgiyi pasif olarak alan bir birey olmaktan çıkarılmış, kendi duyularını kullanarak çevresiyle iletişime giren ve bu yolla problemlerini çözen aktif bir role büründürülmüştür. Böylece bireyin gelişiminde doğal çevresinin önemi vurgulanmıştır.<sup>14</sup>

12 Gerald L. Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, çev. Nesrin Kale (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2006), 15-34; Gürbüz Ocak - Emine Akkaş Baysal, "Temel Felsefi Akımlar ve Önemli Temsilcileri", *Eğitim Felsefesi*, ed. Mustafa Ergün - Ahmet Çoban (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020), 97-98.

13 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 36-57; Bayraktar Bayraklı, *Mukayeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri* (İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2002), 47-48.

14 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 75-89; Ocak - Akkaş Baysal, "Temel Felsefi Akımlar ve Önemli Temsilcileri", 103-104.

Günümüz eğitim sistemleri üzerinde belirleyici bir etkisi olan Pragmatizm ise 20. yy. başlarında ABD’de ortaya çıkmıştır. Pragmatizm, doğrunun insan deneyimlerinden kaynaklanan deneysel bir olgu olduğunu öner süreerek doğrunun insan deneyimlerinden bağımsız genel geçer olduğunu savunan idealizm ve realizmden ayrılırken, bireyin deneyimlerinin sonuçlarının bilimsel olarak test edilmesi gerektiğini belirterek ve insanın doğasını ifade eden ‘soylu yabancı’ kavramını eleştirerek natüralizmden de ayrılmaktadır. Bu akım deneysel yöntemi benimseyen John Dewey ile birlikte anılmaktadır. Pragmatizm, soyut ve değişmez kuramlar yerine deneyci araştırmaları temel almaktadır.<sup>15</sup> Bu akıma göre değişken ve göreceli olan gerçek, insana yararlı olarak uygulanabilir. Natüralizm ve idealizmin ortasında konumlandırılan pragmatizmin amacı çocuğu modern toplum için hazırlamaktır.<sup>16</sup>

Eğitim felsefeleri üzerinde etkili olan felsefi akımlardan biri de 19. yy. sonlarında ortaya çıkıp 20. yy. başlarında ünlenen varoluşçu felsefedir. Bireyin özgürlüğü ve bireyselliğine atf yapan bu akım, insanın özneliği, bireysel özgürlüğü ve sorumluluğuna önem vermektedir. Bu akımı esas alan bir eğitimci, öğrencilerindeki sorumluluk duygusunu ve kendi yeterlikleri konusunda bilinçlenme davranışını geliştirmeye çalışır. Bu sayede birey kendi tercihlerini yaparak sorumluluk üstlenir.<sup>17</sup> Bu eğitim felsefesi idealizm ve realizmdeki gibi istendik davranış kazandırmaya değil, bireyin kendini gerçekleştirmesine odaklanmaktadır. Bunun temin edilmesi için de bireye seçme şansı verilerek özgür olması sağlanmalıdır.<sup>18</sup>

Yukarıda özetle bahsedilen felsefi akımların da etkisiyle eğitim politika ve uygulamalarına yön veren varsayım, inanç, karar ve ölçüleri inceleyen, tutarlık ve anlam yönünden kontrol eden bir disiplin olarak tanımlanan<sup>19</sup> çeşitli eğitim felsefeleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki esasiciliktir (*essentia- lizm*). Bir eğitim kuramı olan esasicilikte okulun amacı, insanlık kültürünün temel unsurlarını sonraki nesle aktarmak ve bu yolla korumaktır. Bu anlayışta konuların sistematize edilmesi, temel yetenek ve konuların en iyi şekilde öğrenilmesi, öğretmenin alanındaki uzmanlığıyla kültürün koruyucusu olması, eğitimin mesleğe ve vatandaşlığa bir hazırlık niteliğinde olması gibi

15 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 91-121.

16 Ocak - Akkaş Baysal, “Temel Felsefi Akımlar ve Önemli Temsilcileri”, 99-100.

17 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 124-150.

18 Ocak - Akkaş Baysal, “Temel Felsefi Akımlar ve Önemli Temsilcileri”, 102-103.

19 Burhan Akpunar, “Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri”, *Eğitim Felsefesi*, ed. Mustafa Ergün - Ahmet Çoban (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020), 119.

esas alınmaktadır.<sup>20</sup> Bu eğitim felsefesine göre eğitimde ilk adım öğretmen ile atılır. Tüm bilgiler sonradan öğrenildiği için ezber önemlidir. Öğrenmenin doğasında sıkı çalışma ve zorlama vardır. Eğitimin merkezinde öğretmen olduğu için öğretim öğrenmeden önce gelir. Öğrenciler yakın ilgileri yerine uzun vadeli amaçlara yönlendirilmelidir.<sup>21</sup>

Bir diğer eğitim felsefesi, realist felsefeye dayanan daimiciliktir (*prennializm*). Bu felsefeye göre okul insanın zihinsel potansiyelini geliştirmek için özel olarak oluşturulmuş toplumsal bir kurumdur. Bireyin hayatında sürekliliğe vurgu yapan daimicilik, insanın doğası gereği sahip olduğu temel özelliklerinin her nesil yeniden ortaya çıktığını söylemektedir. İnsan doğasındaki evrenselliğe vurgu yapılarak insana hitap eden eğitimin de bir takım evrensel hedeflere sahip olduğu dile getirilmektedir. Rasyonellik vurgusu yapılan bu anlayışta eğitim ve eğitimciden temel beklenti de bu niteliğin geliştirilmesidir. Bu eğitim felsefesinde akıl ve klasik eserler temel belirleyici olarak anılmaktadır.<sup>22</sup> İnsan doğasının geliştirilmesini amaçlayan daimicilik, doğru bilgi ve gerçekliğin peşindedir. Bu anlayışa göre doğru evrensel ve değişmez niteliktedir. İdealizmin merkezinde kültür, öğretmen, konu merkezlik, ideoloji ve otorite odaklılık vardır. Eğitim hayatın tam bir benzeri değil, hayata hazırlıktır.<sup>23</sup>

Geleneksel eğitimdeki biçimsellik, sözellik ve baskıcılığa karşı çıkarak insanın koşullarında birtakım iyileştirme ve reformlar yapmayı hedefleyen ilerlemecilik (*progressivizm*) ABD’de ortaya çıkan bir eğitim felsefesidir. Pragmatist felsefenin eğitime uyarlanmış hali olan ilerlemecilikte temel yetilerin doğrudan öğretilmesi yerine çocuklara kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri ve problemlerini çözmelerini sağlayacak araştırma ve öğrenme yöntemlerini kazandırmak ve öz disiplin geliştirmek esastır. Okuldan temel beklenti, sosyal konulara ve sosyal değişime önem vermesidir. Öğretmenler bilgi aktarmaktan ziyade araştırmaları yöneten, öğrenmeyi teşvik eden ve psikolojik danışmanlık yapan rehber konumundadır.<sup>24</sup> Bu eğitim felsefesinin öğrenci merkezlik, aktif öğrenme, çocuğun gizil güçlerinin ortaya çıkarılma çabası, eğitimi yaşama hazırlık olarak değil yaşamın kendisi olarak görme, uygula-

20 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 303.

21 Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 20-21; Akpunar, “Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri”, 131-132.

22 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 305-320.

23 Akpunar, “Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri”, 122-126; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 19-20.

24 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 322-337; Akpunar, “Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri”, 126-129.

maya ağırlık verilerek deneyimlerin öncelenmesi, rekabet yerine iş birliğinin esas alınması gibi temel karakteristik özelliklerinden söz edilebilir.<sup>25</sup>

Eğitim üzerinde etkisinden söz edeceğimiz son eğitim felsefesi yeniden kurmacılıktır (reconstructionizm). Esasicilik ve daimiciliğin görüşlerine karşı çıkan bu felsefe, eğitimcilerden toplumsal reformları sağlayacak politika ve programları üretmeleri, gençleri toplumsal reform ve sosyal mühendislik programlarıyla yönlendirmeleri gerektiğini savunur. Eğitim anlayışlarının belli zaman ve mekânda oluşan dinamik bir yapıdaki ve gelişerek değişen kültürden etkilenerek oluştuğunu belirten bu felsefede eğitim anlayışında da değişim ve gelişme vurgusu yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda okul, toplumsal sorunların çözülmesine katkı sağlamakla sorumlu tutulmuştur.<sup>26</sup> Yeniden kurmacı eğitim felsefine göre toplum eğitimle yeniden kurularak bir dünya toplumu oluşturulmalıdır. Bu süreçte en önemli sorumluluk okula ve öğretmenlere verilmiştir. Geliştirilen öğretim programları sorun merkezlidir. Öğretim süreçlerinde uygulamaya ağırlık verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>27</sup>

## Sosyolojik Temel

İnsan var olmak için başka insanlara ihtiyaç duyar. Bu sebeple de bir toplum içinde yaşayarak bu ihtiyaçlarını gidermenin yollarını arar. Bu durum, insanın sosyal bir varlık olduğunun en temel göstergelerindendir. İnsan hayatını sadece kendi iç dünyasında değil, yaşadığı sosyal çevreyle etkileşim kurarak sürdürür. Her toplum içinde bulunduğu şartlardan etkilenerek sosyal uyuma dair ilke, kural ve değerlerinde dönüşüm yaşamaktadır. Bu dönüşüm toplum içinde yaşayan her bir bireyin hayatında etkili olmakla birlikte –görünürlüğü az olsa da- bireyin yaşantısından da etkilenir.

Her toplum içinde yaşayan bireylerle var olur. Toplum, insanları çepeçevre kuşatarak onların üzerlerinde sosyal bir etki bırakırken aynı zamanda bireyin yaşam tarzındaki değişim ve dönüşümlerden de etkilenir. Zaman içerisinde bir toplumda gözlenebilen ve toplumun yapısı ve işlevlerini sürekli ve köklü bir şekilde etkileyen ve toplumun tarihi akışını değiştiren olguya sosyal değişim denir.<sup>28</sup> Toplumlar değer, kültür, örf-adet ve hayati

25 Akpunar, "Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri", 128-129.

26 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 338-353; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 21-22.

27 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 22; Akpunar, "Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri", 134.

28 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 363; Ayrıca bk. Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji (kavramlar, kuramlar, süreçler, teoriler)* (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2001), 25-26.

anlamlandırma gibi çeşitli unsurların tesiriyle kendine has bir karakteristiğe bürünür. Bu karakteristik yapı bir yandan o toplumu biricikleştirirken diğer yandan farklı toplumsal yapılardan ayrışmasını sağlar. Diğer taraftan kendine has bir karakteristiğe sahip her toplum, diğer toplumlarla etkileşim içine girerek bir takım değişim, dönüşüm ve gelişimler yaşar. Sosyal değişim süreci, toplumda yaşayan bireylerin öğrenme biçimlerine de yansır. Dolayısıyla erdemliliğin öğretiminde ortaya çıkan paradigma değişimlerinin altında yatan unsurlardan birisinin de sosyolojik zemin olduğundan söz edilebilir.

Sosyal değişim, her toplumun yapısı ve değişime sebep olan etkenlerin niteliğine göre farklı hız ve kapsamda gerçekleşir.<sup>29</sup> Toplumsal değişime sebep olan unsurlardan biri üzerinde yaşanan coğrafya ve mekân ya da zaman dilimidir. Yeryüzü şekilleri, iklim, yaşanan zamanda maruz kalınan savaş, salgın hastalık, doğal afet gibi durumlar sosyal değişim üzerinde ortak etkiye sahiptir. Toplumun demografik yapısı, yönetim biçimi, toplumu oluşturan bireyler arasındaki çatışma, iş birliği, muhaliflik ya da rekabet gibi unsurların yoğunluğu da değişimlerin birer taşıyıcısı konumundadır. Diğer taraftan sanayileşme ile yoğunlaşan göç ve artan şehirleşme oranları ile ekonomik gelişmeler de değişime etken unsurlardandır. Tüm somut etkenlerin yanı sıra kültürel, dini ve ideolojik unsurlar da değişimi tetikler. Bilimsel gelişmeler, icatlar, sanayi ve teknolojiadaki gelişmelerin yanı sıra toplumda ortaya çıkan karizmatik kişiler ve bazı sosyal olaylar da değişime vesile olabilir.<sup>30</sup>

20. yy.'da hızını artıran teknolojik gelişmeler, başta ulaşım ve haberleşme imkânları olmak üzere birçok alanda yenileşmelere zemin hazırlamıştır. Bu değişim sadece teknolojik alanda kalmamış, dünyadaki farklı toplumların birbirleriyle daha yoğun olarak etkileşim içerisine girmesine neden olmuştur. İnternetin yaygınlaşmasıyla birlikte yoğun bir kullanım ağına ulaşan sosyal medya, bu unsurla sonradan tanışan nesillerde farklı, bu çağın içine doğan nesillerde farklı etkiler bırakmıştır. Dolayısıyla değişen toplum yapısı içinde gerek ebeveynlerin gerekse çocukların okula ve eğitime yükledikleri anlam ve beklentileri değişmiştir. Bu değişim süreci eğitim politikaları üzerinde de etkili olmuş, eğitim psikologları tarafından farklı eğitim kuramları geliştirilmiştir.

29 Günay, *Din Sosyolojisi*, 357-358.

30 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 26-35; Eğitimin çevre üzerindeki somut etkisine dair ayrıca bk. Mustafa Tunçer, *Bir Marka Değeri Olarak Oflu Hoca Kimliği ve Yetiştirdiği Ortam*, (İstanbul: Ensar Neşriyat), 2019, 19-118.



## Eğitimsel Temel

Toplumsal bir yapı içerisinde yaşayan insan, kendi yaşamının ölçütlerini oluşturan kültür, örf-adet ve değerlerini kendisinden sonraki nesillere aktarmak ister. Eğitim, bu isteğin karşılanmasında önemli bir rol üstlenir.<sup>31</sup> Bu rolünü yerine getirmesi için eğitimden bireyin istidat ve yeteneklerini geliştirmesi, ona bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutta katkı sunması istenir.<sup>32</sup> Böylece bireyin kendi ilgi ve alakasına göre istihdam olmasına ve hayattan beklentilerini gerçekleştirmesine vesile olunmaktadır. Ertürk'ün bir davranış değişikliği süreci olarak tanımladığı eğitimden bireyde kendi yaşantısı yoluyla istendik yönde ve kalıcı izli değişiklik yapması beklenmektedir.<sup>33</sup>

Eğitim psikolojisinin "İnsan nasıl öğrenir?" sorusuna verdiği cevaplardan yola çıkarak birey davranışlarında değişiklik yapmak isteyen formal eğitim sürecinde davranışsal, bilişsel ve hümanist öğretim kuramları takip edilerek çeşitli öğretim strateji, yöntem ve teknikleri kullanılmaktadır. Söz konusu kuram, strateji, yöntem ve tekniklerin neye göre belirleneceği, benimsenen eğitim paradigması doğrultusunda şekillenmektedir. Bu paradigma aynı zamanda değer öğretim yaklaşımlarına da etki etmekte, gerek öğretim programları gerekse örtük programlar yoluyla muhatap kitle üzerinde dolaylı bir etki bırakmaktadır.

Toplumsal düzenin temin edilmesi ve devamlılığının sağlanmasında eğitime önemli sorumluluklar yüklenmektedir. Aynı zamanda ahlaki bir yatırım olarak da görülen öğretim süreciyle toplumu oluşturan bireylerin istenen yönde gelişim göstermeleri amaçlanmaktadır.<sup>34</sup> Bu amacı gerçekleştirilmesine yönelik çabalar önceki başlıklarda belirtildiği üzere hem felsefi ve sosyolojik teorik temeller hem de alanda gerçekleştirilen pratik uygulamalarla kendisini göstermektedir. Dolayısıyla genel eğitim ve erdemliliğin öğretiminde eğitimsel boyutta gerçekleşen gelişim ve dönüşümler, paradigma oluşum ve dönüşümünde de etkilidir.

İnsan hayatına yön veren değerlerin kazanılmasında eğitimsel boyut göz ardı edilmez. Zira eğitimcinin benimsediği öğretim yaklaşımı değerlerin bireyin hayatındaki etkinliğini belirleyici niteliktedir. Eğitim, değerlerin anlaşılmasını sağlar. Eğitimciden beklenen ise bu anlama sürecini kolaylaş-

31 Halis Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş* (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), 17-18.

32 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 25-35.

33 Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi, 2013), 6.

34 Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 1.

tırması ve değerlerin yozlaşmasına engel olmasıdır. İyi bir eğitimci, toplum için önemli olan değerlerin tekrar tekrar yaşanmasını sağlayarak bireyin hayatında içselleştirmesini sağlarken, kötü bir eğitimci yaşanmış değerler yerine klişeleşmiş değerleri ezberletir.<sup>35</sup> Günümüzde sıkça karşılaştığımız bu durumun üstesinden gelinmesi için öğrencinin hayatına dokunmak ve öğrenciye rağmen öğrenciye bir şeyler öğretilmeyeceğinin ayırıcına varmak gerekir.

### **Erdemliliğin Öğretiminde Paradigma Değişimi**

Bu bölümde erdemliliğin öğretilmesi konusu ahlak, değer, öğretim kuramları ve bireysellik-toplumsallık bağlamında ele alınmaktadır.

### **Ahlakın Neliğine Dair Tartışmalardaki Değişim**

Seciye, tabiat, huy gibi anlamlara gelen “hulk” veya “huluk” kelimesinin çoğulu olan ahlak kavramı sözlükte bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları<sup>36</sup>, doğru davranışla ilgili, davranışın kabul edilebilir veya kabul edilemez olduğuna hükmedilen inanç veya değerler dizisi olarak tanımlanmaktadır.<sup>37</sup> Ahlak, sözlüklerde bireyin topluma uyumunu sağlayan bir unsur olarak tanımlılırken Gazzâlî başta olmak üzere çeşitli düşünürlerce de insanda iç disiplini temin eden bir unsur olarak tanımlanmıştır.<sup>38</sup> Bu bağlamda Gazzâlî’ye göre ahlak, nefiste yerleşmiş bir meleke olup, düşünüp taşınmaya lüzum görmeden bütün işler ondan sadır olur.<sup>39</sup>

Yaşamını sürdürebilmesi için diğer insanlarla bir arada yaşamak zorunda olan insanın, fizyolojik, psiko-sosyal ve duygusal gelişiminin yanı sıra ahlaki gelişiminin de bilinmesi oldukça önemsenmesi gereken bir durumdur. Zira ahlak, bireyin yapıp etmeleri üzerinde düşünmesi ve hayatını daha bilinçli bir şekilde sürdürmesinde kendisine yön verir. Böylece ahlaklı bir insan, hayatını gelişigüzelikten uzaklaştırarak birtakım ahlaki ilkeler muvacehesinde yaşamasını, bencillik başta olmak üzere birçok kötü davranıştan uzak durmasını sağlayacak bir zemine sahip olur.<sup>40</sup> Bireyin ahlaki gelişimi-

35 Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 36.

36 TDK, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 25 Ekim 2022), “Ahlak”.

37 APA, “Morality”, 667.

38 Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 16-17; Halil İbrahim Özasma, “Değerler”, *Birey Toplum ve Değerler*, ed. İhsan Çapcıoğlu -Mualla Yıldız (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 22.

39 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’ d-Dîn*, 3/166.

40 Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Fatma Zehra Bayrak (İstanbul: Hayat Yayınları, 2015), 104.

nin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşlerden söz edilebilir. Bunlardan en dikkat çekici olanı insanlara sorduğu ikilemlere verilen cevapları analiz ederek gelenek öncesi, geleneksel ve gelenek üstü şeklindeki ayrımıyla Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramıdır.<sup>41</sup>

Ahlakın ne olduğu üzerine yapılan çeşitli değerlendirmeler sonucunda farklı ahlak teorileri geliştirilmiştir. Bir davranışın iyi ve kötülüğünden hareket edilerek yapılabilirliğine dair kurallar koyulması normatif ahlak teorileriyle açıklanmaktadır. Ahlaki bir davranışın sonucuna odaklanılarak, eylemin birey açısından bir fayda ve haz içermesinin önemli olduğu ifade edildiğinde faydacı ahlak anlayışına göre hareket edilmektedir. Bu anlayışa göre dürüst olmak insana fayda sağlarsa iyi, zarar getirirse kötü olarak nitelendirilir. Bir edimin doğru-yanlış değerlendirmesi sonuçları yerine din, ödev gibi farklı bir unsura dayandırılarak belirlenirse bu durumda da deontolojik ahlak alanına girilmiş demektir. Kant'ın ödev ahlakında bir davranışın ahlaki olması ödevde uygunluğu ile ölçülürken, bu ölçütün dini referanslar olması teolojik ahlaki gündeme getirmektedir. Ahlaki olanla ilgili önemli olan meselenin ahlaka dair olgu, kavram ve yargıların analizi olduğu dile getirildiğinde ise analitik ahlak teorisi alanına girilmektedir. Deneysellik, matematik ve mantığın öncelendiği bu ahlak teorisinde iyi-kötü kavramlarının analiz edilmesi önerilmektedir. Varoluşçu felsefenin etkisiyle ahlaki olmanın ölçütü insanın kendisi olarak belirlendiğinde ise eleştirel ahlaktan söz edilebilir.<sup>42</sup>

Bir normatif ahlak türü olan erdem ahlakı ise bireyin karakteri ve erdemini kendisine atıfta bulunur. Farklı bir ifadeyle eyleme ya da eylemin sonucuna değil eyleyene bakar. Bu teorinin temelinde iyilik, yardımseverlik, adalet ve dayanışma gibi ahlaki değerler vardır. Temel amaç, iyi olan insanın ahlaki karakterinin geliştirilmesidir. Erdem ahlakı, günümüzde karakter ve değer eğitiminin yoğun bir şekilde gündeme gelmesiyle birlikte eğitimde görünürlüğünü artırmıştır. Bu anlayışa sahip bireyler, çocukluk ve gençlik yıllarındaki ahlak eğitimini önemserler.<sup>43</sup>

## Değerlerin Öğretimine Dair Oluşan Değişim

Dünya tarihi incelendiğinde 15-20 yıl gibi çok kısa sürelerde toplumların temel paradigmalarında değişimlerin yaşandığı görülebilmektedir. 20. yy. son çeyreğinde dahi doğru kabul edilen birçok değer, ilke ve kurallar 21. yy. ilk çeyreğini

41 Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 226-228.

42 Çakmak, "Ahlak ve İnsan", 13-21. Ayrıca bk. Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 75-100.

43 Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 96-100.

yaşadığımız şu günlerde önemini ya yitirmekte ya da etkisi azalmaktadır. Geçmişte toplumsal kuralların uygulanmasında etkin bir role sahip olan toplumsal kontrol sistemi, günümüzde “mahalle baskısı” olarak nitelendirilerek ötekileştirilmektedir. Bu kapsamda neyin iyi neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış olduğunun tespit edilmesinde bir ölçüt olarak kullanılan değerlerin nasıl öğrenileceği ve öğretilceği konusu da zamanla değişmekte ve çeşitlenmektedir.

İnsan hayatına yön veren ölçütler olarak değerlerin nasıl öğrenildiğine dair farklı yaklaşımlardan söz edilebilir. Değer öğretimi özelinde bakıldığında iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan ilki daha çok idealist felsefeden etkilenen değer aktarım yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşıma göre değerler mutlak ve değişmez bir yapıya sahiptir. Bu kapsamda bireyden kendine ait değerleri keşfetmesi değil, zaten var olan doğruları benimsemesi istenir. Doyasıyla konu ve öğretmen merkezli bir nitelik taşır. Bu yaklaşımı esas alarak değer öğretimi yapan iki farklı modelden söz edilebilir. Bunlardan ilki öğrencilere istenen ve önceden var olan değerleri aktarmayı hedefleyen değer telkinidir. Bu yaklaşımda öğrenci pasif bir alıcı rolündedir. Kendisine aktarılan bilgiler pekiştiriciler kullanılarak kalıcı hale getirilmeye çalışılır. Aktarımı esas alan ikinci değer öğretim yaklaşımı ise davranış değiştirmedir. Davranışçı öğrenme kuramını esas alan bu yaklaşımda, değerlerin öğretilceği bireylere doğru etkilerin verilmesiyle beklenen tepkilerin alınarak davranışlarda değişiklik meydana getirileceği düşünülmektedir. Değer aktarım yaklaşımları öğretmen merkezli olduğu için görecelik oldukça sınırlıdır. Eğitim doktriner bir yapıdadır.<sup>44</sup>

Değer öğretiminde ikinci temel yaklaşım değer geliştirmedir. Pragmatist, varoluşçu ve hümanist felsefelerden etkilendiğini söyleyebileceğimiz bu yaklaşım türü, her bir bireyin kendi yaşantısından yola çıkarak değerlerini oluşturmasını ifade eder. Bu yaklaşım türünde öğrenci ve ona göre önemli olan sorunlar merkezdedir. Öğrencinin merkeze alınması göreceliliğin ve çeşitliliğin artmasına sebep olmuştur. Bireyin dışarıdan kontrol edilerek değil, iç disiplin geliştirerek hayatını anlamlandırması gereğine vurgu yapılır. İç disiplinin oluşturulması hedeflendiği için bireyden üst düzey bilişsel olgunluk göstermesi beklenir. İlgili literatürde değer geliştirme yaklaşımlarının değer açıklama, değer analizi ve ahlaki muhakeme olmak üzere üç farklı türünün olduğundan söz edilmektedir. Öğretmen rehberliğinde öğrencinin başkasından herhangi bir yönlendirme almaksızın kendi hayatına yön veren

44 Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 168-174; Hüseyin Algur, “Değer Eğitimi Yaklaşımları”, *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 174-177.

değerleri keşfetmesi amaçlanmaktadır. Bu yaklaşımın bireyselliğin artmasıyla birlikte bireye daha çok söz hakkı verilmesinin bir gereği olarak ortaya çıktığından da söz edilebilir. Eğitimdeki buluş yoluyla öğretim stratejisinin kullanıldığı değer analizinde ise örnek olayların incelenmesi suretiyle öğrenciden değerlerin farkına varması istenir. Kohlberg'in ahlak gelişim kuramından hareketle ortaya çıkan ahlaki muhakemede bireye ahlaki konularda ikilemler sunularak değerlere dair farkındalığının artırılması ve kendi değerlerini oluşturmasına katkı sunulması amaçlanır.<sup>45</sup>

Bu iki temel yaklaşımın dışında bir de değer öğretiminin tek bir yaklaşıma indirgenemeyecek kadar kapsamlı bir mesele olduğunu söyleyerek gerektiğinde her iki yaklaşımın da kullanılabileceğini savunan bütüncül değer eğitimi yaklaşımları vardır. Bunlardan ilki adil topluluk okullarıdır. Eğitimde demokratik tavır almayı savunan bu yaklaşıma göre okulda eğitimin paydaşı olan herkesin eğitime dair söyleyeceklerinin dinlenmesi ve böylece yüksek katılımlı bir anlayışın belirlenmesi gerektiği vurgulanır. ABD'de Lic-kona tarafından sistemleştirilen karakter eğitimi ise temel ahlaki değerlerin öğretiminde okul ve öğretmenin daha yoğun bir şekilde sorumluluk üstlenmesi gerektiğini savunur. Okulda değer eğitiminin gerekliliği çocuğun eğitiminde ailenin etkisini kaybetmesi, gençlerde suç eğiliminin artması, doğruluk, dürüstlük, saygı ve sorumluluk gibi değerlerin aileler tarafından çocuklara yeterince verilemediği ile gerekçelendirilmektedir.<sup>46</sup>

Değer öğretimine dair belirtilen yaklaşımları, erdemliliğin öğretimi konusuna da transfer edilebilir. Bu doğrultuda günümüzde çocuğun daha çok pasif olduğu ve inisiyatifin aile/öğretmenlerde olduğu, bilginin hazır bir paket halinde sonraki nesle aktarıldığı değer aktarım sürecinden ziyade bireyin merkeze alındığı değer geliştirme yaklaşımları ön plana çıktığı görülmektedir. Bu ise okulun birey ve toplum hayatında daha fazla önemli hale gelmesine zemin hazırlamaktadır.

## Paradigma Değişiminde Bireysellik ve Toplumsallık

Bireyin yaşam tarzındaki değişiklikler çeşitli unsurların ortak etkisi ile oluşmaktadır. Buraya kadar sözü edilen felsefi, sosyolojik ve eğitimsel etkenler bu kapsamda örneklik teşkil etmektedir. 20. yy. başlarından itibaren tüm dünyada etkisini gösteren pozitivist anlayışla birlikte insanların yaşam tarz-

45 Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", 175-186; Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 174-182.

46 Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", 186-191; Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 183-192.

larında büyük bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Söz konusu değişim ve dönüşüm süreci bilim ve teknolojideki gelişmelerle birlikte devam etmektedir. Kırsal kesimden kentlere yapılan göçler hem göç edenler hem de göç alan şehirlerdeki bireyler üzerinde tesir bırakmıştır. Belirtilen bu sosyal hareketlilik ahlak, değer ve erdeme dair bakış açılarına da etki etmiştir.

Dede, nine, yakın akrabalarla yakın çevrede yaşayan bireylerin ahlaki eğitimleri bu çevre içerisinde informal boyutta ve çoğunlukla da örtük program kapsamında gerçekleşmekteydi. Çocuk, sosyal öğrenme kuramının ön gördüğü şekilde çevresinde gördüğü yetişkinlerden izlediği şekilde bir ahlak ve değer anlayışı geliştirmeyi amaçlıyordu. Ancak şehirleşme oranlarının artmasıyla birlikte geniş aileler yerini anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek ailelere bırakmıştır. Her iki ebeveynin de çalışmak durumunda kaldığı şehir hayatında çocukların ahlaki ve değer gelişimi öngörülebilir bir yapı içerisinde gelişmemekte, bu etki bazen bakıcı, bazen TV ve internet, bazen akran grubu, bazen de okul öncesi kurumlardan edinilmektedir.

II. Dünya savaşı sonrasında dünya genelinde ahlak alanına bir yönelme olmuş, pozitivizmin değersizleştirerek boş bıraktığı duyuşsal yöne tekrar yönelme gerçekleşmiştir. Ülkemizde ise böyle bir yönelim kurumsal bazda ancak 2000'li yılların başından itibaren görünür olmuştur.<sup>47</sup> Bu gecikme, ülkemizin diğer Batı ülkelerine göre daha dindar ve gelenekselci olmasıyla açıklanabileceği gibi, her toplumun kendine ait dinamiklerinin varlığı ile de açıklanabilir. Ailenin çocuk üzerindeki etkisinin böylesine azaldığı bir tabloda okulların boşluğu doldurması gerektiği öngörülerek değer eğitime dair okul müfredatlarına dersler eklenmeye başlamıştır.<sup>48</sup> Bazı okul öncesi kurumlar çocuklara karakter eğitime dair özel programlar uygulamaktadır. DİB tarafından yürütülen 4-6 yaş Kur'an kurslarının faaliyetlerini de bu anlamda değerlendirebilir.

Günümüzde oluşan okul temelli değer anlayışı bazı sosyal ve eğitimsel sorunları da beraberinde getirmiştir: Bir yandan sosyal yapı içerisinde öğrendiği değerlere göre yaşayan yetişkinler, diğer tarafta okul temelli eğitim alan çocuklar. Değerleri geleneksel anlayışla büyüklerinden duyarak ve görerek öğrenen bugünün yetişkini, dünün çocukları, daha çok toplumsal nitelikli değerlere yönelerek birlikteliği ve bir arada yaşamayı öncelerken, genç nesil ise okulda aldığı eğitimle kendi değerlerini kendisinin gerçekleştirebileceğine inanan çok daha fazla bireyselliği önceleyen bir anlayışa sahip

47 Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 215-216.

48 Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", 189.

olmuştur. Böylesi ikili bir anlayış ortamı başta aileler olmak üzere toplumda bir ikileme girilmesine sebep olmuştur.<sup>49</sup>

Ülken, yaptığı karşılaştırmada okulun yaşanılan hayatın doğallığı ve kendiliğindenliği karşısında oldukça fazla suni kaldığını belirtmektedir. Hayatın içinde yetişen bireylerin daha etkili öğrenmeler gerçekleştirdiği, okuldaki öğrenmelerin ise hayattan bağımsız daha sığ bir zeminde kaldığı dile getirilmektedir. Ülken bu düşüncesini okulda büyük başarılar elde ettiği halde hayatta ikinci planda kalan bireylerden örnek vererek güçlendirmektedir. Toplum içinde usta-çırak ilişkisiyle elde edilen öğrenmelerin yerine daha mekanik ve rekabete yönlendirici patron-işçi ilişkisinin ortaya çıktığını belirterek iş ahlakındaki dönüşüme atıfta bulunmaktadır.<sup>50</sup> Ülken'in bu görüşleri birlikte değerlendirildiğinde toplumda yaşanan paradigma değişimlerinin sosyolojik ve eğitimsel zeminde ciddi dönüşümleri de beraberinde getirdiğini göstermektedir. Zira mevcut durumda toplum temelli yaklaşımdan okul temelli bir eğitim anlayışına gidilmekte ancak bu durumun makro düzeyde ne gibi etkiler getireceğine dair gerekli çalışmaların yeterince olmadığı söylenebilir.

Eğitimin hedeflerine ulaşmasında hedef kitlenin özelliklerinin dikkate alınmasının gerekliliği bilinen bir gerçektir. Ancak burada bireye mi yoksa bireyin içinden çıktığı topluma mı yönelmek gerekir? sorusu eğitim psikolog ve sosyologları tarafından çokça konuşulmuştur. Konuya dair farklı görüşler olsa da her dönemin, her dersin, her öğrenci grubunun kendine has özelliklerinin olduğunun bilinmesi ve bireysellik ve toplumsallık arasında tercihe gerek kalmayacak bir bakış açısının benimsenmesi yerinde olacaktır. Ülken'in ifade ettiği gibi eğitimci kimin ne dediğine bakmamalı, yetiştirdiği öğrencilerinde gerçekleşen öğrenmelere odaklanmalıdır.<sup>51</sup>

Küresel düzeyde bireyselliğin artması, içinde yaşanılan dönemin bir gereği olarak gerçekleşmektedir. Bilindiği üzere sosyal yapıdaki değişim ve dönüşümler yavaş ve çok farklı unsurların ortak tesiriyle oluşur. Erdemliliğin öğretiminde meydana gelen paradigma değişiminde temel karakteristik olarak ortaya çıkan eğitimin bireyselleşmesi ve okulun birey hayatında daha önemli bir konuma ulaşarak toplumsallığın azalmasının kısa vadede engellenmesi imkân dahilinde değildir. Kaldı ki böyle bir engellenmenin yapılp yapılmamasını gereğinin ayrıca tartışılması gerekir. Bu sebeple paradigma değişiminin

49 Muhammed Esat Altıntaş, "Bireycilik ve Toplumculuk Tartışmaları Bağlamında Değerler Eğitimi Yaklaşımları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 33.

50 Ülken, *Eğitim Felsefesi*, 39-40.

51 Ülken, *Eğitim Felsefesi*, 83.

felsefi, sosyal ve eğitim boyutları irdelenerek daha nitelikli bir öğretim süreci nasıl temin edilebilir? sorusuna yanıt aramanın gayretinde olunması gerekir.

## Sonuç

Bu araştırmada bireyin hayatına yön veren standartlardan biri olan erdemlilik kavramına dair çeşitli açılardan değerlendirme yapılmıştır. Erdemli olma konusu insanın var olduğu her yerde gündeme gelen temel meselelerden biri olmuştur. Ancak insanın maruz kaldığı farklı felsefi, sosyal ve eğitimsel etkiler, içinde yaşanılan zamanın gerekleri gibi unsurlar erdemliliğin neliği ve niteliği, bu erdemliliğin nasıl elde edilebileceği konusunda farklılaşmalara sebep olmuştur. Bu çalışmanın amacı da belirtilen bu çeşitliliğe dikkat çekerek, eğitim anlayışında da aynı doğrultuda güncellemelerin olması gerektiğine işaret etmektir.

Olay ve olguların neliği üzerinde değerlendirmeler yaparak hayatın daha anlamlı hale gelmesini sağlamaya çalışan felsefi bakış açısı, idealizm, realizm, pragmatizm, natüralizm ve varoluşçuluk gibi çeşitli akımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Söz konusu felsefi akımlar eğitime dair düşünceleri de etkilemiş, esasicilik, daimicilik, ilerlemecilik ve yeniden kurmacılık gibi farklı eğitim felsefelerinin oluşması için zemin hazırlamıştır. Eğitimin felsefi temeli olarak nitelendirebileceğimiz bu felsefi akım ve eğitim felsefeleri, "İnsan nasıl öğrenir?", "Öğretim nasıl gerçekleşir?" gibi soruların cevaplanmasında temel paradigmanın belirleyicisi niteliğindedir.

Eğitim sürecinin iki unsuru, kaynak olarak eğitimci, alıcı konumundaki öğrenci de birer insandır ve toplumsal bir yapının içinden yetişmiştir. Dolayısıyla öğretim paradigmaları üzerinde önemli etki bırakan unsurlardan biri sosyolojik boyutla ilgilidir. Sosyal yapıyı oluşturan örf, adet, gelenek, kültür, dil ve değer gibi unsurlarda gerçekleşen değişim ve dönüşümler dolaylı olarak bu toplumun birer üyesi olan öğretmen ve öğrencilerin eğitim paradigmaları üzerinde değişime yönelik bir etki oluşturur. Bu nedenle erdemliliğin öğretimde de sosyolojik zeminin dikkate alınması gerekir.

Bireyin davranışlarında değişiklik yapmayı ifade eden eğitim süreci, daha iyi bir insan olma yolunda bireye sunulacak katkı için en etkili vasıta niteliğindedir. Farklı felsefi alt yapılardan beslenerek geliştirilen öğretim kuramlarının bilinmesi, çeşitli öğretim strateji, yöntem ve tekniğinin işe koşulmasına imkân sağlar. Böylece değişimin çok hızlı olduğu günümüz toplum yapısında öğrenciler üzerinde oluşturulacak etkinin daha yerinde ve daha kalıcı olması sağlanabilir.



Modernizmin etkisiyle şehirleşme oranları artmaktadır. Her ne kadar şehirde yaşayan insanların sayısı fazla olsa da aslında birçok insan kalabalık içerisinde kendi yalnızlığını yaşamaktadır. Söz konusu yalnızlıklar sosyal medya üzerinden edinilen sanal arkadaşlıklarla giderilmeye çalışılmaktadır. Böylesi sosyolojik bir ortamda bireyselleşme artmakta, bireyi iyi bir insan olmaya motive edici informal sosyal ortam azalmaktadır. Dolayısıyla informal ve doğal ortamında edinilemeyen ahlak, değer ve erdemlilik örgün eğitim yoluyla okullarda verilmeye çalışılmaktadır. Erdemliliğin temin edilmesi noktasında bir yandan bireyin sosyal ortamının daha nitelikli hale getirilmesine çalışılırken diğer yandan örgün eğitimde verilen değer eğitimine dair yeni arayışlar içinde olunması söz konusu eğitim sürecinin hedeflerine ulaşması açısından önemli görülmektedir.

### Kaynakça

- Akbaş**, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Akpınar**, Burhan. "Eğitim Felsefesi, Akımlar, Öncüleri ve Eğitim Görüşleri". *Eğitim Felsefesi*. ed. Mustafa Ergün - Ahmet Çoban. 115-144. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Algur**, Hüseyin. "Değer Eğitimi Yaklaşımları". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Çakmak. 169-194. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Altıntaş**, Muhammed Esat. "Bireycilik ve Toplumculuk Tartışmaları Bağlamında Değerler Eğitimi Yaklaşımları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 31-52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29176/312430>
- APA**. *Dictionary of Psychology*. ed. Gary R. VandenBos. Washington: American Psychological Association (APA), 2. Basım, 2015.
- Arslantürk**, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji (kavramlar, kuramlar, süreçler, teoriler)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Ayhan**, Halis. *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Şule Yayınları, 1995.
- Bayraklı**, Bayraktar. *Mukayeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri*. İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2. Basım, 2002.
- Carrel**, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Fatma Zehra Bayrak. İstanbul: Hayat Yayınları, 2015.
- Çakmak**, Mustafa. "Ahlak ve İnsan". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Çakmak. 9-36. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

- Çakmak**, Mustafa. "Cahillik Erdemliliğin Bir Parçası Olabilir mi?" *Beytulhikme* 4 (2021), 1845-1862. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1757>
- Çakmak**, Mustafa. "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 1-28. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>
- Demirel**, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 25. Basım, 2017.
- el-Gazâli**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroglu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- Ertürk**, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi, 6. Basım, 2013.
- Guttek**, Gerald L. *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*. çev. Nesrin Kale. Ankara: Ütopya Yayınevi, 3. Basım, 2006.
- Günay**, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Hoy**, Anita Woolfolk. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- Kaymakcan**, Recep - **Meydan**, Hasan. *Ahlak ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014.
- Ocak**, Gürbüz - Akkaş Baysal, Emine. "Temel Felsefi Akımlar ve Önemli Temsilcileri". *Eğitim Felsefesi*. ed. Mustafa Ergün - Ahmet Çoban. 95-114. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Okumuş**, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özasma**, Halil İbrahim. *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- TDK**. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tunçer**, Mustafa. *Bir Marka Değeri Olarak Oflu Hoca Kimliği ve Yetiştigi Ortam*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ülken**, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Basım, 2001.



# Din Temelli Ahlak Anlayışı ve Eğitimine Eleştire Bir Bakış<sup>1</sup>

Hatice FAKİOĞLU BAĞCI\*

## Giriş

Bu çalışmanın amacı, din temelli ahlak anlayışı ve eğitiminin eleştirel bir sorgulamasını yapmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilkin ahlakın kaynağı meselesi irdelenecek ve çeşitli filozofların görüşlerinden hareketle ahlakın kaynağının akıl ve vicdan olabileceği tezi ileri sürülecektir. Bununla birlikte din temelli ahlak anlayışı ve eğitimi, bireyin ve toplumun huzur ve refahı için yardımcı bir unsur olarak görülebilir. Ancak bu ahlak anlayışı ve eğitimi, bir dine mensup birey ve toplumlar için faydalı olabilir. Herhangi bir dine mensup olmayan veya din eksenli yaşamayan insanlar için erdemli yaşamın asıl motivasyonunun ne olacağı sorusu gündeme gelebilir. Bir diğer sorun, çok dinli ve kültürlü toplumlarda ahlakın hangi din üzerine temellendirileceği problemidir. Bu bağlamda bu araştırmanın soruları şöyle ifade edilebilir: Herhangi bir dinin benimsenmediği toplumlarda ahlak eğitimi ne üzerine temellendirilecektir? Birden fazla dinin benimsendiği toplumlarda ahlak eğitimi hangi din üzerine temellendirilecektir? Bu ve benzeri sorular çerçevesinde ahlak eğitimi sadece bir din üzerinden vermenin olası sakıncalarından söz edilecektir. Bu bağlamda ahlak eğitiminin, akıl ve vicdan temeli üzerine bina edilmesinin önemi üzerinde durulacaktır.

Bu çalışmada ikinci olarak, ülkemizin örgün eğitim kurumlarında zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin programı ve içeriğindeki ahlakla ilgili konuların nasıl işlendiği ve temellendirildiği incelenecektir.

1 Bu çalışma, 27-28 Ekim 2022 tarihinde Giresun'da gerçekleştirilen *Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu*'nda "Din Temelli Erdem Anlayışı ve Eğitimine Eleştirel Bir Bakış" başlığıyla sözlü olarak sunulmuş ve sadece özeti yayımlanmıştır.

\* Arş. Gör. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Sınıf Eğitimi Ana Bilim Dalı. ORCID: 0000-0002-9901-3850. E-mail adresi: haticefakioglu34@gmail.com.

Sonuç olarak bu çalışmada, ahlakın kaynağının akıl ve vicdan olabileceği ileri sürülecek, örgün eğitim kurumlarındaki zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ahlakla ilgili konuların bu temel üzerine bina edilmesi önerilecektir.

## 1. Ahlakın Temellendirilmesi Problemi

*Ahlakın kaynağı nedir* başka bir ifadeyle *iyi ve kötünün bilgisi nereden gelir* sorusu, felsefe tarihinde sıkça sorulan ve çeşitli cevaplar verilen kadim bir sorudur. Bu çalışmada, ahlakın kaynağını akıl olarak gören anlayışlara yer verilecektir. Ahlakın kaynağı problemine geçmeden önce felsefe tarihinde karşımıza çıkan bazı ahlak teorilerinden bahsetmek faydalı olacaktır.

Platon'a göre çocuk ve gençlere doğrudan felsefî öğretim yapmak yerine onlara yaşlarına uygun, beden eğitimini içeren bir ahlak terbiyesi vermek gerekir. Büyüyüp zihinleri olgunlaştıktan sonra teorik olarak ve akılla temellendirilecek bir felsefî ahlak öğretimi yapılmalıdır.<sup>2</sup> Benzer bir anlayışın Aristo'da da olduğu görülmektedir. Aristo'nun eğitim anlayışını inceleyenler, onun birbirini tamamlayan iki ayrı eğitim yönteminden söz ettiğini belirtmektedirler: Birincisi alışkanlık yoluyla eğitim, ikincisi akıl yoluyla eğitimidir.<sup>3</sup> Aristo'ya göre nasıl ki insanlar sanatsal faaliyetleri yapa yapa sanatçı olurlar, aynen bunun gibi çocuklar da küçük yaştan itibaren ahlaki eylemlerde buluna buluna bunları alışkanlık haline getirmelidirler. Bu yöndeki sözleri şöyledir:

“Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insanlar oluruz.”<sup>4</sup>

Aristo'ya göre çocuklar büyüdüklerinde ise neden ahlaklı olmak gerektiğini akıl yoluyla öğrenirler. Akıl yoluyla eğitimin amacı, nedenlerin bilgisini öğrenmektir.<sup>5</sup> Burada Aristo'nun ahlak anlayışını daha iyi ortaya koymak için Ahmet Cevizci'nin konuya dair yaptığı bir çıkarsamaya yer vermek yararlı olacaktır:

2 Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 169.

3 Stephen J. Farenga - Daniel Ness, “Aristotle”, *Encyclopedia of Education and Human Development*, ed. Stephen J. Farenga - Daniel Ness (London: M.E. Sharpe Inc, 2005), 3/913. Ayrıca bk. Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Say Yayınları, 2016), 59.

4 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 24, 1103b1-2.

5 Aristoteles, *Metafizik, I. Kitap (A)*, çev. Ahmet Arslan (1982), 982a30.

“...Aristoteles ahlaka uygun eylemlerle gerçek anlamda ahlaki eylemler arasında bir ayırım yapma cihetine gider. Örneğin yardım etme gibi bir davranış, ayırımın her iki ayağı açısından da tamamen aynı olabilir; burada farklılık ahlaki özne veya failin zihin haliyle motiflerinde yatar. O, bu durumda bir eylemin tam olarak ve gerçekte ahlaki olabilmesi için üç koşulu yerine getirmesi gerektiğini söyler. Buna göre her şeyden önce bilgiyle, bilgiye dayanarak eylemde bulunmamız gerekir. İkinci olarak, eylemi, ölçüp biçerek bizatihi kendisi için seçmeliyiz. Ve nihayet, eylemin sabit bir karakter yöneliminden çıkması gerekir. Oysa ahlaka uygun eylemler sadece alışkanlıkla, gerçek neden veya gerekçeler bilinmeden, korkuyla ya da başkalarının takdirini kazanmak için yapılır. Bu yüzden, ahlaka uygun eylemleri tam olarak ahlaklı olmadan da gerçekleştirmek mümkündür. Çocuk ahlaklı olmaya başlar; ahlaki eylemleri önce gerekçeleri bilmeden, ebeveynlerinin rehberliğiyle ve alışkanlıkla yerine getirir. Sonra hakiki gerekçeleri bilerek, neden ahlaklı olmak gerektiği sorusuna yanıt vererek ilkeli eylemlere yönelir.”<sup>6</sup>

Yukarıdaki görüşlerden hareketle hem Platon hem de Aristo’da ahlaklı olmaya doğru giden sürecin alışkanlıkla başlayıp akılla temellendirmeye doğru giden bir yol takip ettiği söylenebilir.

Aristo ve Fârâbî’de ahlakın kaynağı problemini inceleyen Hümeýra Özturan çalışmasında şöyle bir soru sormaktadır: “Fârâbî’ye göre peygamber tebliğiyle gelen din olmaksızın, iyi ve kötünün bilgisini elde etmek mümkün müdür?” Özturan, bu soruya şöyle yanıt vermektedir:

“Bu soru çerçevesinde Fârâbî’nin ahlâk düşüncesine bakıldığında, filozofun kurduğu ahlâk teorisinin, peygamber tebliği olmasa da bu bilginin elde edilmesine imkân veren yapıda olduğu görülmektedir. Ancak bu bilginin elde edilişi de faal akıl yoluyla olduğu için son tahlilde bu da ilahi kaynaktan gelen bir bilgidir. Dolayısıyla Fârâbî düşüncesinde, böyle bir yapıyı içeren ahlâkın kaynağı-din ilişkisi söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda, dinin ahlâkî kaynaklığından ziyade, din ve ahlâk birlikteliğinden söz edilebilir.”  
 “İnceleme neticesinde, her iki filozofa göre aklın ahlâkın kaynağı olduğu, ancak Fârâbî’de akıl yoluyla erişilen bilginin esasında ilahi kaynaktan feyezana etmiş bir bilgiyi ifade ettiğinden Tanrı’nın da Fârâbî için ahlâkın kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmaktayız.”<sup>7</sup>

6 Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 60.

7 Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 216.

Bu çalışmadan hareketle hem Aristo hem de Fârâbî için ahlakın kaynağının akıl olduğu ancak Fârâbî’de akıl, iyi ve kötünün bilgisine erişirken ilahi kaynaktan taşan- tabiri caizse Tanrısal bir etki aldığı için, Tanrı da ahlakın kaynağı olarak görülebilir. Ne var ki burada bir hususa dikkat çekmek gerekir ki, filozof iyi ve kötünün bilgisine ulaşırken doğrudan Tanrı’dan bir yardım almaktadır, peygamberin tebliğ ettiği dinin kendisinden değil. Buradan yola çıkarak aslında dinden bağımsız tek başına bir filozofun da ahlakın bilgisine ulaşabileceği söylenebilir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, her insanın içinde Tanrısal bir rehberin olduğu düşünülebilir. Bu rehberlik, bazen akıl bazen de vicdan formunda açığa çıkabilir. Peygamberler yoluyla gelen din, bu Tanrısal rehberliğe bir yardımcı olarak görülebilir.

Felsefe tarihinde ahlakı dinden bağımsız olarak akılla temellendiren filozoflardan biri de Kant’tır. Ona göre ahlakla ilgili evrensel yasaları koyan pratik akıldır. İnsanın pratik aklında, ahlaka ilişkin temel ilkeler, *a priori bir bilgi türü* olarak mevcuttur.<sup>8</sup> Pratik akıldan çıkan bu evrensel yasalar, *kesin buyruktur (categorical imperative)* ve bunlara itaat etmek, insanın vazifesidir. Tek bir kesin buyruk vardır, o da şudur:

“Öyle hareket et ki, senin istemeni belirleyen maxim (öznel ilke), evrensel bir yasa olabilecek nitelikte olsun.” (“Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law.”)<sup>9</sup>

Kant, *Eğitim Üzerine* adlı kitabında eğitimin insana kazandırdıklarından söz ederken aynı zamanda kendi ahlak teorisine de açıklık getirmektedir. Ona göre çocuklara ahlak terbiyesi verirken, ilkin onlara düşünmeyi öğretmek ve ahlaki kuralların esas amaçlarını izah etmek gerekir. Söz gelimi, çocuklara, küçük yaşlardan itibaren, kötülük yapmayı Tanrı yasakladığı için değil kötülük yapmanın, bizzat kendisi kötü olduğu için onu yapmamak gerektiği öğretilmelidir. Eğer çocuk bu şekilde öğrenmezse şöyle düşünebilir: “Tanrı yasaklamamış olsaydı, kötülük yapmakta bir beis olmazdı”. Dolayısıyla çocuklara, iyilik etmeyi ve kötülük yapmamayı öğretirken şöyle bir yol takip edilmelidir: İyilik yapmak, iyi olduğu için onu yapmalıyız, Tanrı

8 Immanuel Kant, *Gorundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton (New York: Harper & Row Inc., 1964), 57.

9 Kant, *Gorundwork of the Metaphysic of Morals*, 88. Ayrıca bk. İoanna Kuçuradi, Kant’ın Maksimleri Nedir? Prof. Dr. İoanna Kuçuradi Anlatıyor: Felsefe Sözlüğü. <https://www.youtube.com/watch?v=aWNILPqTwa4>. Bu videoda Kuçuradi bu ilkeyi şöyle ifade etmektedir: “Öyle eyle ki, senin istemeni belirleyen maxim (öznel ilke) genel bir yasadada yer alabilecek nitelikte olsun.” Bu ilkenin başka bir şekilde ifade edilişi ise şöyledir: “Evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin bir ilkeye göre davran.” Bk. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 13.

emrettiği için değil; kötülük yapmak da kötü olduğu için onu yapmamalıyız, Tanrı yasakladığı için değil.<sup>10</sup>

Yakın dönem İslam düşünürlerinden Ahmed Naîm ise, Kant'ın ahlak anlayışını çeşitli açılardan eleştirse de aslında bu anlayışın ahlak felsefeleri içinde “en doğru ve İslâm'ın ruhuna en uygun” ahlak teorisi olduğunu kabul etmektedir. Düşünüre göre Kant'ın “vazife” ve “vicdanî sorumluluğa” dayalı ahlak anlayışını fiilî olarak uygulayabilen insan sayısı oldukça azdır. Oysa İslâm ahlakı, her kesimden insan arasında yaygınlaşabilmiş ve uzun yıllar boyunca varlığını devam ettirebilmiştir.<sup>11</sup> İslam ahlakı bunu nasıl başarmıştır? Düşünür bu soruya şöyle cevap vermektedir:

“İslâm dini, insanların çoğunluğuna göre soyut hakikatleri telkin etmenin, ahlâkı düzeltip güzelleştirmek için yeterli bir yöntem olmadığını dikkate alarak, somut teşvik ve cezalara, uhrevî mutluluk ve mutsuzluk durumlarının ayrıntılarına oldukça fazla önem vermiştir.”

Onun bu görüşlerini yorumlayarak yeniden ifade edecek olursak ona göre aslında Kant'ın ahlak teorisi makul olmakla birlikte, oldukça soyut olduğu, içinde mükâfat ve ceza barındırmadığı için geniş halk kitlelerini ahlaklı yapmada yeterince etkili olamamaktadır. Çünkü halk yığınlarını ahlaklı davranmaya sevk eden etken, ahiretteki mükâfat ve ceza fikridir, yani menfaat fikridir. Kant'ın ahlak teorisi ise, entelektüel açıdan büyük bir kemal seviyesi olup, halkın çoğunluğu bu düzeye erişememektedir.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere, ahlakı akılla temellendiren anlayış, felsefe tarihinde Platon'a kadar geri gitmekte, Aristo ve Kant'ın felsefelerinde zirveye çıkmaktadır. Bu anlayışın İslam düşüncesindeki seyrine bakıldığında, Mutezilî ve Mâtürîdî çizginin bu geleneği takip ettiği söylenebilir.

Mutezilî'nin ahlak teorisinden başlamak gerekirse, bu teoriyi özetleyen Recep Kılıç'ın aşağıdaki ifadeleri konuyu çok iyi yansıttığı için aynen almakta fayda vardır:

“Mutezilî kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adalet gibi ahlaki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Davranışları ahlaken iyi veya kötü kılan objektif özellikler vardır. Bir davranışın ahlaken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emir veya yasaklamasıyla de-

10 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 38-40.

11 Ahmed Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, sad: Recep Kılıç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 67.

12 Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 131.



ğil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir. Hatta Allah'ın bir davranışı emir veya yasaklaması, adı geçen davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlaki değerler, Mutezilî kelimcılara göre genellikle sadece insan aklıyla bilinirler."<sup>13</sup>

Mâtürîdî'ye bakıldığında, o aklın temel ahlaki değerleri bildiğini, Allah'ın bu değerlere ilişkin emir ve yasaklarının ise özendirme ve sakındırma amaçlı olduğunu belirtmektedir. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...insan aklında her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkini çirkin görme yeteneği vardır. İcraatta da çirkin olanı işlemek nahoş görünmekte, meşru olanın yapılması hüsnükabul görmektedir. Şu hâlde emrin veya nehyin gerekli olduğu yerde emir verip yasak çıkarmak lazım gelmiştir." "İlahi va'd ve va'id özendirme ve sakındırmaya matuftur. Zira bu yöntem olmasa emri yerine getirmenin sağlayacağı yararlar ona karşı çıkmanın doğuracağı zarar ortadan kalkar ve yaratıklara ait davranışların bir manası kalmazdı. İtaat edene yönelecek bir yarar, karşı çıkana da dokunacak bir zarar söz konusu olmayınca emirle nehyin de bir anlamı kalmaz çünkü bunların her ikisi de çıkarınlarının faydasına yönelik değildir. Bu sebeple va'd ve va'id hikmet açısından gerekli olmuştur."<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre akıl temel ahlak ilkelerini bilmekte ancak Allah vahiy aracılığıyla bu ilkelere uyanlara sevap, uymayanlara ise ceza vereceğini bildirerek, insanların bu ilkelere uygun bir yaşam sürmelerini kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî, insan aklının her şeyi kuşatamayacağını, bazen kendisi için gerekli olan şeyleri bilemeyebileceğini de belirtmektedir. Ona göre bu tür durumlarda insan, vahyin yol göstericiliğine ihtiyaç duymaktadır.<sup>15</sup>

Buraya kadar olan kısmı özetlemek gerekirse, temel ahlaki ilkelerin akıl-la belirlenebileceği fikri gerek bazı filozoflar gerekse İslam düşünce geleneğindeki Mutezilî ve Mâtürîdî ekoller tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Şimdi de bu fikre karşı çıkarak ahlaki vahiyyle temellendiren Eş'arî'nin ahlak teorisine yer vermekte yarar vardır.

13 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 89.

14 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd - Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 217.

15 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220-222. Mâtürîdî'nin ahlak teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 113-125.

Eş'arî'ye göre, Allah'ın emir ve yasaklarından bağımsız olarak aklın kendi başına bir şeyi iyi veya kötü olarak belirlemesi mümkün değildir. Bir fiilin iyi veya kötü olmasını belirleyen şey, Allah'ın o fiile ilişkin hükmüdür. Söz gelimi yalan söylemek fiili, Allah onu yasakladığı için kötüdür. Eğer Allah yalan konuşmayı emretseydi, o iyi olurdu ve hiç kimse itiraz edemezdi.<sup>16</sup>

Eş'arî'nin ahlak teorisini değerlendirmek gerekirse bu teori - ortaya çıkardığı problemler bir yana<sup>17</sup>- sadece bir Müslüman için ahlakın temeli olabilir. Bu ahlak anlayışının herhangi bir dine inanmayan veya İslam'dan başka diğer dinlere mensup insanlar için bir anlam ifade etmediğini belirtmek gerekir. O halde her kesimden insanı ahlaklı yaşamaya ikna etmek için, ahlakı akılla temellendirme yolu tercih edilebilir. Akılla temellenen bir ahlak anlayışı, farklı inanç ve kültürden insanların bir arada yaşadığı/yaşamak zorunda olduğu ülkemiz için daha birleştirici ve demokratik bir yöntem olabilir. Bu anlayışla şekillenen bir ahlak eğitimi, ülkemizin örgün eğitim kurumlarında verilebilir mi? Bu imkânı ve ihtimali akılda tutarak Türkiye'deki örgün eğitim kurumlarında ahlak eğitiminin nasıl yapıldığına bakalım.

## 2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Ahlak Eğitimi

Türkiye'deki örgün eğitim kurumlarında ahlak eğitimi, ilkokul 4. sınıftan lise son sınıfa kadar zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi<sup>18</sup> dersleri aracılığıyla verilmektedir.<sup>19</sup> 2018 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*'nın amacı şöyle ifade edilmiştir:

“Programda din ve ahlakla ilgili temel kavramların öğretimi, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulması ve kavramlar arası ilişkilendirmelerin yapılması hedeflenmiştir. Böylece öğrencilerin dinî ve ahlaki kavramları yorumlamaları ve bazı temel becerileri (araştırma ve sorgulama, problem çözme, iletişim kurma vb.) geliştirmeleri amaçlanmıştır.”<sup>20</sup>

16 Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bısr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Eş'ari Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul : İz Yayıncılık, 2016), 129.

17 Bu problemler için bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 107-113.

18 Bu ifade bundan sonra metinde DKAB olarak geçecektir.

19 Cumhuriyet dönemi örgün eğitim kurumlarında ahlak eğitiminin nasıl verildiğine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Safiye Kesgin, “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 209-238. Ayrıca Türkiye'deki örgün eğitim kurumlarında ahlak eğitimi inceleyerek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden bağımsız bir Ahlak Eğitimi dersi öneren bir çalışma için bk. Seval Yınılmez Akagündüz, *Türkiye'de Ahlak Eğitimi Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

20 Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 8.

Bu ifadelerden programda din ve ahlakla ilgili kavramlar arasında yoğun bir ilişki kurulacağı, din ile ahlakın birlikte ele alınacağı anlaşılmaktadır. Ahlaklı olmanın dinin bir gereği olduğu herkesin malumudur ancak ahlaklı olmanın her zaman dinî bir temeli olmak zorunda mıdır sorusunun cevabı tartışmaya açıktır. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında DKAB Öğretim Programlarındaki ahlakın sürekli dinle irtibatlandırılması eleştirel bir yaklaşımla ele alınacaktır.

2018 yılında yayınlanan ve halen yürürlükte olan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı* incelendiğinde 4. sınıftan 8. sınıfa kadar her sınıf düzeyinde 5 ünite olmak üzere toplam 25 üniteden oluştuğu görülmektedir. Her ünitenin başında o üniteye işlenecek konular ve bunların nasıl işleneceğine dair açıklamaların yer aldığı bir “Ünite Açıklaması” kısmı yer almaktadır. On altı ünitenin bu kısmında aşağıdaki ifadelere rastlanmaktadır:

**4. Sınıf 1. Ünite (Günlük Hayattaki Dinî İfadeler):** “Ünite genelinde konular günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Ayrıca ayet ve hadisler başta olmak üzere dinî ifade, dilek ve dualarla ilgili öğrenci seviyesine uygun edebî metinlerden yararlanılır.”<sup>21</sup>

**4. Sınıf 2. Ünite (İslam’ı Tanıyalım):** “Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden hareketle ayet ve hadislerden örneklerle ele alınır.”<sup>22</sup>

Çoğu ünite başlarında “*ayet ve hadisler başta olmak üzere ... yararlanılır.*” veya “*ayet ve hadislerden örneklerle ele alınır.*” şeklinde ifadelerin yer alması, konuların ayet ve hadisler üzerinden işlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu da Türkiye’deki örgün eğitim kurumlarında zorunlu olarak okutulan DKAB dersinin, çoğunlukla İslam din anlayışı üzerine bina edildiği şeklinde yorumlanabilir. Öğretim programındaki bu anlayış, elbette ki ahlakla ilgili konulara da yansımaktadır. Ahlakla ilgili ünitelerin kazanımları incelendiğinde, bu konuların İslam din anlayışı çerçevesinde ele alındığı rahatlıkla görülebilir. Aşağıdaki tabloda *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*’nda ahlakla ilgili üniteler, bu ünitelerde işlenen konular, kazanım ve açıklamalara yer verilmiştir.<sup>23</sup>

21 Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 16.

22 Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 17.

23 Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 16-40.

**Tablo 1:** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı'nda Ahlakla ilgili Üniteler ve Kazanımları

Ünite Adı	Ünite Açıklaması	Kazanım ve Açıklamalar
4.Sınıf 3.Ünite: Güzel Ahlak	Bu ünite de sırasıyla; "Din Güzel Ahlaktır", "İnsani İlişkilerin Temeli: Sevgi ve Saygı", "Bir Sure Tanıyorum: Fâtiha Suresi ve Anlamı" konularına yer verilir. Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Ayrıca ayet ve hadisler başta olmak üzere, öğrenci seviyesine uygun atasözü, vecize, beyit, ilahi, nefes gibi edebî metinlerden yararlanılır.	4.3.1. Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder. 4.3.2. İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur. • Anne baba, kardeşler, akraba, komşu, arkadaş ve öğretmenlerle ilişkiler ayet ve hadislerle açıklanır. • Güzel ahlaklı olmanın birey ve toplum hayatındaki önemine vurgu yapılır. 4.3.3. Fâtiha suresini okur, anlamını söyler. • Fâtiha suresi ile ilgili kısa açıklamalara yer verilir; surede tavsiye edilen davranışlar belirlenir ve surenin nerelerde okunduğuna değinilir.
4.Sınıf 5.Ünite: Din ve Temizlik	Bu ünite de sırasıyla; "İslam Dini ve Temizlik", "Bedenimi ve Giysilerimi Temiz Tutarım", "Evimi ve Okulumu Temiz Tutarım", "Çevremi Temiz Tutarım" konularına yer verilir. Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Ayrıca ayet ve hadisler başta olmak üzere, temiz olmayı teşvik eden atasözü, vecize, beyit, ilahi, nefes gibi edebî metinlerden yararlanılır.	4.5.1. İslam dininin temizliğe verdiği öneme örnekler verir. • İbadet temizlik ilişkisine ve abdestin alınışına değinilir. • Ahlaki güzellik ile manevi temizlik arasında ilişki kurulur. 4.5.2. Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir. • Ev, okul ve çevre temizliğinin yanı sıra öğrencilerin öz bakım becerilerini geliştirecek; yemek öncesi ve sonrası el ve ağız temizliği, beden, giysi temizliği gibi konular üzerinde durulur.
5.Sınıf 3.Ünite: Adap ve Nezaket	Bu ünite de sırasıyla; "Nezaket Kuralları", "Selamlaşma Adabı", "İletişim ve Konuşma Adabı", "Sofra Adabı", "Hz. Lokman'dan (a.s.) Öğütler", "Bir Dua Tanıyorum: Tahiyat Duası ve Anlamı" konularına yer verilir. Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Ayrıca konuların ele alınmasında, başta ayet ve hadisler olmak üzere kültürümüzden deyiş, nefes, şiir ve beyit gibi düzeye uygun edebî metinlerden yararlanılır.	5.3.1. Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir. • Kişisel mahremiyetin önemine değinilir ve bu konuda dikkat edilecek hususlar üzerinde durulur. 5.3.2. Selamlaşma adabına riayet eder. 5.3.3. İletişim ve konuşma adabına uygun davranır. • İletişim adabı konusunda internet ve sosyal medya adabına da değinilir. 5.3.4. Sofra adabına riayet eder. • Helal kazanç, helal lokma gibi konulara kısaca değinilir. 5.3.5. Hz. Lokman'ın (a.s.) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir. • Lokman suresi, 12-19. ayetlerde tavsiye edilen davranışlara öğrenci seviyesine uygun bir şekilde yer verilir. 5.3.6. Tahiyat duasını okur, anlamını söyler. • Tahiyat duası ile ilgili kısa açıklamalara ve duanın nerelerde okunduğunu içeren bilgilere yer verilir.

<p>6.Sınıf 3.Ünite: Zararlı Alışkanlıklar</p>	<p>Bu ünite de sırasıyla; "Bazı Zararlı Alışkanlıklar", "Zararlı Alışkanlıklara Başlama Sebep-leri", "Zararlı Alışkanlıklardan Korunma Yolları", "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Yahya (a.s.)", "Bir Sure Tanıyorum: Tebbet Suresi ve Anlamı" konularına yer verilir. Ünite süresince öğrencilerin çevresindeki gözlemlerinden yararlanılır, olumsuz tutum ve davranışlara olumlu, akılcı ve eleştirel bir şekilde yaklaşılır. Ayrıca öğrenci düzeyine uygun vecize, deyiş, nefes, şiir ve beyit gibi edebî metinlerden yararlanılır.</p>	<p>6.3.1. İslam dininin yasakladığı zararlı alışkanlıklara ayet ve hadislerden örnekler verir.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sigara kullanmak, alkollü içki içmek, kumar oynamak, uyuşturucu madde kullanmak gibi zararlı alışkanlıklara yer verilir.</li> <li>• Zararlı alışkanlıkların bireysel ve toplumsal hayat üzerindeki olumsuz yansımalarına da değinilir.</li> </ul> <p>6.3.2. Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular.</p> <p>6.3.3. Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır.</p> <p>6.3.4. Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.</p> <p>6.3.5. Hz. Yahya'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıtır.</p> <p>6.3.6. Tebbet suresini okur, anlamını söyler.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Tebbet suresi ile ilgili kısa açıklamalara yer verilir; surede verilen mesajlar belirlenir.</li> </ul>
<p>6.Sınıf 5.Ünite: Temel Değerlerimiz</p>	<p>Bu ünite de sırasıyla; "Toplumumuza Birleştiren Temel Değerler", "Dinî Bayramlar, Önemli Gün ve Geceler" konularına yer verilir. Ünite genelinde millî birlik ve beraberliğimizi güçlendirici; sevgi, saygı, dostluk bağlarını pekiştiren; vatan, millet, bayrak, şehitlik, gazilik gibi temel değerlerin öğrenciler tarafından içselleştirilmesine yönelik anlatımlara yer verilir. Bu bağlamda başta ayet ve hadisler olmak üzere, edebiyatımızdan atasözü, vecize, beyit, ilahi, nefes ve deyişlerden seviyeye uygun örnekler verilmesine özen gösterilir.</p>	<p>6.5.1. Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Din ve dinî değerlerin toplumsal bütünleşmeye katkısına,</li> <li>• Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisinin toplumumuzu birleştirmedeki rolüne,</li> <li>• Vatanımıza, milletimize, bayrağımıza ve millî marşımıza karşı görev ve sorumluluklarımıza yer verilir.</li> <li>• Şehit ve gazilerimize karşı olan minnet ve şükran borcumuz üzerinde durulur.</li> </ul> <p>6.5.2. Dinî bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cuma günü, Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı ile kandillerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısına değinilir.</li> </ul>
<p>7.Sınıf 3.Ünite: Ahlaki Davranışlar</p>	<p>Bu ünite de sırasıyla; "Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar", "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Salih (a.s.)", "Bir Sure Tanıyorum: Felak Suresi ve Anlamı" konularına yer verilir. Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Konular; ayet ve hadisler başta olmak üzere, öğrenci seviyesine uygun atasözü, vecize, beyit, ilahi, nefes gibi edebî metinlerden yararlanılır.</p>	<p>7.3.1. Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kazanımda; "adalet", "dostluk", "dürüstlük", "öz denetim", "sabr", "saygı", "sevgi", "sorumluluk", "vatanseverlik" ve "yardımseverlik" değerleri, ilişkili oldukları tutum ve davranışlarla birlikte ele alınır.</li> </ul> <p>7.3.2. Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir.</p> <p>7.3.3. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.</p> <p>7.3.4. Hz. Salih'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıtır.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kazanım, sahih kaynaklarda yer alan rivayetler ışığında ayrıntıya girilmeden ve öğrenci düzeyi dikkate alınarak ele alınır.</li> </ul> <p>7.3.5. Felak suresini okur, anlamını söyler.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Felak suresi ile ilgili kısa açıklamalara yer verilir; surede verilen mesajlar belirlenir.</li> </ul>

<p>8.Sınıf 3.Ünite: Din ve Hayat</p>	<p>Bu üniteye sırasıyla; “Din, Birey ve Toplum”, “Dinin Temel Gayesi”, “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Yusuf (a.s.)”, “Bir Sure Tanıyorum: Asr Suresi ve Anlamı” konularına yer verilir. Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Konular; ayet ve hadisler başta olmak üzere, öğrenci seviyesine uygun atasözü, vecize, beyit, ilahî, nefes gibi edebî örneklerle ele alınır.</p>	<p>8.3.1. Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>İslam dininin temel inanç, ibadet ve ahlaki esasları bireysel, sosyal ve iktisadi hayatla ilişkilendirilerek ele alınır.</li> </ul> <p>8.3.2. İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Canın korunmasında, “iş sağlığı ve güvenliği”; malın korunmasında, “haksız kazanç”; aklın korunmasında, “zararlı alışkanlıklar”; neslin korunmasında, “aile kurumunun önemi” gibi konulara da değinilir.</li> </ul> <p>8.3.3. Hz. Yusuf’un (a.s.) örnek hayatından ilkeler çıkarır.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Hz. Yusuf’un (a.s.) hayatı, sahih kaynaklarda yer alan rivayetler ışığında ayrıntıya girilmeden ve öğrenci düzeyi dikkate alınarak ele alınır.</li> </ul> <p>8.3.4. Asr suresini okur, anlamını söyler.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Asr suresiyle ilgili kısa açıklamalara yer verilir; surede verilen mesajlar belirlenir.</li> </ul>
--	--	---

Tablo 1’de görüldüğü üzere *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*’ndaki ahlakla ilgili ünitelerde yer alan konular ve kazanımlar, İslam din anlayışı üzerine konumlandırılmıştır. Tabiri caizse İslam dininin ahlak anlayışı, ahlakla ilgili konuların izahında temel bir arka plan olarak sunulmuştur. Benzer bir durum, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*’nda da görülmektedir. Aşağıdaki tabloda bu programdaki ahlakla ilgili üniteler, bu ünitelerde işlenen konular, kazanım ve açıklamalara yer verilmiştir.<sup>24</sup>

24 Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 15-35.

Tablo 2: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı'nda Ahlakla İlgili Üniteler ve Kazanımları

Ünite Adı	Ünite Açıklaması	Kazanım ve Açıklamalar
9.Sınıf 4.Ünite: Gençlik ve Değerler	Bu ünite de sırasıyla; "Değerler ve Değerlerin Kaynağı", "Gençlerin Kişilik Gelişiminde Değerlerin Yeri ve Önemi", "Temel Değerler", "Kur'an'dan Mesajlar: İsrâ Suresi 23-29. Ayetler "konularına yer verilir. Ünite de konuların özelliğine göre başta ayet ve hadisler olmak üzere sözlü ve yazılı edebiyatımızdan (hikâye, şiir, beyit, vecize, deyiş, nefes vb.) düzeye uygun metinlerden yararlanılır.	<p>9.4.1. Değerlerin oluşumuna etki eden unsurları analiz eder.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Değer kavramının analizi yapılır; değerlerin oluşumunda; dinin, örf ve âdetlerin etkisine yer verilir.</li> </ul> <p>9.4.2. Gençlerin kişilik gelişiminde dinî ve ahlaki değerler ile örf ve âdetlerin yerini tartışır.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Gençlerin kişilik gelişimine değerlerin etkisi günlük hayattan örneklerle açıklanır.</li> </ul> <p>9.4.3. Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>İslam düşünce geleneğinde öne çıkan temel "insani erdem ve değerler"den hikmet, adalet, iffet ve şecaat konularına yer verilir. İnsanın düşünme, arzu ve gazap gibi konularda ölçülü olması, itidal üzere hareket etmesi, bedeni ve maddi hazlara aşırı düşkünlükten korunması, gönül tokluğu gibi anlamlara gelen iffet kavramı, ahlaki ve felsefi boyutlarıyla ele alınır.</li> </ul> <p>9.4.4. İsrâ suresi 23-29. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Kazanım; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme becerilerini geliştirici etkinliklerle desteklenir. Bu kapsamda ayetlerin (nüzul sebebi, ana konuları gibi) kısa açıklamalarına öğrenci seviyesine göre yer verilir.</li> </ul>
10.Sınıf 4.Ünite: Ahlaki Tutum ve Davranışlar	Bu ünite de sırasıyla, "İslam Ahlakının Konusu ve Gayesi", "İslam Ahlakının Kaynakları", "Ahlak ve Terbiye İlişkisi", "İslam Ahlakında Yerilen Bazı Davranışlar", "Kur'an'dan Mesajlar: Hucurât Suresi 11-12. Ayetler" konularına yer verilir. Ünite de konuların özelliğine göre başta ayet ve hadisler olmak üzere sözlü ve yazılı edebiyatımızdan (hikâye, şiir, beyit gibi) düzeye uygun okuma metinlerine yer verilir.	<p>10.4.1. İslam ahlakının konusu ve gayesini açıklar.</p> <p>10.4.2. Ahlak ile terbiye arasındaki ilişki kurar.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Duygu yönetimi, düşünce yönetimi, davranış yönetimi, irade yönetimi gibi konular ayet ve hadislerle ilişkilendirilerek ele alınır.</li> </ul> <p>10.4.3. İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Kazanım kapsamında yalan ve iftira, mahremiyetin ihlali (tecessüs), giybet, haset, suizan, hile ve israf konularına değinilir.</li> <li>Öğrencilerin İslam ahlakında yerilen bazı davranışların, bireysel ve toplumsal zararlarını değerlendirmelerine yönelik etkinliklere yer verilir.</li> </ul> <p>10.4.4. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.</p> <p>10.4.5. Hucurât suresi 11-12. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Kazanım; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme becerilerini geliştirici etkinliklerle desteklenir. Bu kapsamda ayetlerin (nüzul sebebi, ana konuları gibi) kısa açıklamalarına öğrenci seviyesine göre yer verilir.</li> </ul>

11.Sınıf  
3.Ünite:  
Kur'an'da  
Bazı  
Kavramlar

Bu üniteye sırasıyla; "İslam'ın Aydın-  
dınlık Yolu: Hidayet", "Allah'ı Gö-  
rüyormuşçasına Yaşamak: İhsan",  
"Allah İçin Samimiyet: İhlas", "Allah'ın Emir ve Yasaklarına Riayet:  
Takva", "Dosdoğru Yol: Sırat-ı Müs-  
takim", "Allah Yolunda Mücadele:  
Cihat", "İyi, Doğru ve Güzel Davranış:  
Salih Amel", "Kur'an'dan Mesajlar:  
Kehf Suresi 107-110. Ayetler" konularına yer verilir. Ünite genelinde kavramlar, Kur'an-ı Kerim'deki farklı anlam genişlikleri dikkate alınarak ele alınır.

11.3.1. Kur'an'ı Kerim'de geçen bazı kavramları yorumlar.

- Cihat kavramı; anlam genişliği göz önünde bulundurulur salt savaş ile sınırlanılmadan tüm boyutlarıyla ve Mekki ve Medeni ayetlerin bu kavrama yüklediği anlamlar bağlamında ele alınır. Cihadın bir ibadet olarak farzı ayın ve farz-ı kifaye olduğu durumlara değinilir. Bu kapsamda ceht, mücahede, davet, tebliğ, irşat, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, kıtal/mukatele ve şehadet kavramlarına yer verilir.

11.3.2. Kur'an'ı Kerim'de geçen kavramları tanımanın İslam'ı doğru anlamadaki önemini fark eder.

11.3.3. Kehf suresi 107-110. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.

- Kazanım; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme becerilerini geliştirici etkinliklerle desteklenir. Bu kapsamda ayetlerin (nüzul sebebi, ana konuları gibi) kısa açıklamalarına öğrenci seviyesine göre yer verilir.

12.Sınıf  
3.Ünite:  
İslam Düşüncesinde  
Tasavvufi  
Yorumlar

Bu üniteye sırasıyla, "Tasavvufi Düşüncenin Oluşumu", "Tasavvufi Düşüncenin Ahlaki Boyutu", "Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar", "Kur'an'dan Mesajlar: Hucurât Suresi 10. Ayet" konularına yer verilir. Ünite genelinde İslam düşüncesindeki tasavvufi yorumlar; öğrenci seviyesine uygun olarak ayrıntılara girilmeden, nesnel ve tasvirî/betimleyici bir anlatımla ele alınır. Tasavvufi yorumların, dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan birer zenginlik olduğu; bu nedenle de farklı düşünce ve yorumlara saygı duyulması gerektiği vurgulanır.

12.3.1. İslam düşüncesinde tasavvufi düşüncenin oluşum sürecini değerlendirir.

12.3.2. Tasavvufi düşüncede ahlaki boyutun önemini fark eder.

- Edep ve insan-ı kâmil kavramlarının tasavvufi düşüncedeki yerine de değinilir.

12.3.3. Kültürümüzde etkin olan bazı tasavvufi yorumları tanıır.

- Yesevilik, Kadirilik, Rifailik, Mevlevilik, Nakşibendilik ve Alevilik-Bektaşilik konularına yer verilir.

12.3.4. Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanıır.

- Cem ve cemevi, musahiplik, razılık ve kul hakkının sorulması, cemde on iki hizmet, semah, güllbank, Hızır ve Muharrem orucu konularına yer verilir.

Bu kapsamda;

- Hacı Bektaş Velî'nin, Bektaşiliğin oluşumu ve Aleviliğin gelişimindeki rolüne, Alevilik-Bektaşilikteki "ocak kültürü"ne, "el ele, el hakka ıkrarı"na ve "dört kapı kırk makam"a yer verilir; Bektaşilikte musahipliğe "ıkrar ve nasip alma" da denildiğine ve bu kavramın İslam tarihindeki muhacir ensar kardeşliğine dayandırıldığına değinilir.
- Cemevi; âyin-i cem erkânının yapıldığı, "yol, âdap ve erkân yeri" olarak nitelendirilir; Bektaşilikte ise cemevi yerine "meydan evi" ifadesinin kullanıldığına da değinilir. "Düşkünlükten kaldırma cemi", "Dardan indirme cemi" ile "Abdal Musa cemi"nden bahsedilir. Âyin-i cem ve cemevi ile ilgili görsellere yer verilir.
- Alevilik-Bektaşilikte duaların başında, "Bismişah", sonunda ise "Allah Allah" lafzının söylendiğine değinilir. "Güllbank" konusunda ise "Lokma Duasına" da yer verilir.

12.3.5. Hucurât Suresi 10. ayette verilen mesajları değerlendirir.

- Kazanım; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme becerilerini geliştirici etkinliklerle desteklenir. Bu kapsamda ayetlerin (nüzul sebebi, ana konuları gibi) kısa açıklamalarına öğrenci seviyesine göre yer verilir.



Tablo 2’de görüldüğü gibi *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*’nda ahlakla ilgili konular, çoğunlukla ayet ve hadisler temel alınarak yani İslam ahlak anlayışı üzerine bina edilmiştir. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı* ile *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı* birlikte incelendiğinde her ikisinde de benzer şekilde ahlakla ilgili ünitelerde yer alan konular ve kazanımlar, çoğunlukla İslam dini temel alınarak tasarlanmıştır. Mevcut ders kitapları da bu tasarıma uygun olarak hazırlanmıştır. Aşağıda örnek olması açısından ahlaka ilişkin bir ünitenin ders kitabında nasıl işlendiğine yer verilmiştir.<sup>25</sup>

### 3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabından Bir Kesit

#### 5. Sınıf 3. Ünite: Adap ve Nezaket

##### 1. Nezaket Kuralları

**Kazanım:** 5.3.1. *Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir.*

Ders kitabında konu adap ve nezaket kelimelerinin sözlük anlamlarından başlayıp aşağıdaki ayet ve Peygamberimizin uygulaması ile devam edilmiştir:

“Allah (cc), Kur’an’da nezaket kavramına önem vermiş, Müminlerin insanlara karşı en güzel şekilde konuşmalarını istemiştir. Hz. Musa’yı Firavun’a gönderirken bile ona yumuşak bir dil kullanmasını emretmiştir. “Firavun’a gidin. Çünkü o gerçekten azdı. Ona tatlı, yumuşak tarzda hitap edin...”(Taha, 43-44.ayetler)

“Allah Resulü, insanlar ile konuşurken her zaman nazik ve güler yüzlü olmuş, kaba ve kırıcı bir üslup kullanmamış, iki kişi sohbet ederken onların arasına izin almadan oturulmasını hoş karşılamamıştır.”<sup>26</sup>

Konu anlatımından sonra gelen etkinlikler ise şöyledir:

“Kutulardaki davranışlar Peygamberimiz için doğru ise yeşile, değilse kırmızıya boyayalım.” “Aşağıda verilen ayeti ve hadis-i şerifi okuyarak bizden istenen sorulara cevap verelim.” “Aşağıdaki ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerde ön plana çıkan nezaket kurallarını bulalım.”<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi etkinlikler ayet, hadis ve Peygamberimizin uygulamaları

25 İzzet Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı: Konu Anlatımlı Defter* (Konya: Eker Test Yayın Dağıtım), 107-142.

26 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 107.

27 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 108-109.

doğrultusunda oluşturulmuştur. Bu etkinliklerden sonra gelen 5 soruluk bir testte, 1 soruda Hz. Muhammed'in nezaketli davranışları, 2 soruda nezaketle ilgili hadis-i şerif, 2 soruda ise kısmen güncel nezaket konularına yer verilmiştir.<sup>28</sup>

## 2. Selamlaşma Adabı

**Kazanım:** 5.3.3. *Selamlaşma adabına riayet eder.*

Ders kitabında selam kelimesinin sözlük anlamı ve önemi üzerinde kısaca durulduktan sonra aşağıdaki ayet ve hadisle konuya devam edilmiştir:

"Size bir selam verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin. Şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi yapandır." (Nisa, 86.ayet)

"Müslümanın Müslüman kardeşi üzerinde beş hakkı vardır. Selamını almak, hastalandığında ziyaret etmek, cenazesinde bulunmak, davet edince gitmek, aksırınca, Allah sana merhamet etsin, demek." (Hadis)<sup>29</sup>

Selamlaşmanın çeşitleri üzerinde durulduktan sonra da konu aşağıdaki hadisle sonlandırılmıştır:

"Mü'min olmadıkça cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de mü'min olamazsınız. Birbirinizi sevdirecek şeyi size haber vereyim. Selâmı aranızda yayınız..." (Hadis-i Şerif).<sup>30</sup>

Konu bitiminden sonra gelen etkinlikler ise şöyledir:

"Aşağıda selam ile ilgili verilen bilgileri doğru ve yanlış oluşuna göre işaretleylim." "Mesnevi'de anlatılan aşağıdaki hikâyeyi okuyarak çıkaracağımız sonuçları yazalım." "Aşağıda verilen örnek olayları yandaki ayet-i kerime ve hadis-i şerif ile eşleştirelim."<sup>31</sup>

Son olarak 5 soruluk testin 3'ünde konuyla ilgili ayetler, birinde hadis-i şerif, birinde de Peygamberimizin insanlarla iletişimine dair bilgilere yer verilmiştir.<sup>32</sup>

## 3. İletişim ve Konuşma Adabı

**Kazanım:** 5.3.3. *İletişim ve konuşma adabına uygun olarak davranır.*

Ders kitabında konuya giriş yapıldıktan sonra konuşma esnasında dikkat edilmesi gereken hususları içeren 8 maddelik bir liste sıralanmıştır. Üçüncü maddede Peygamberimizden söz edilmiştir. Konu anlatımından sonra gelen "Doğru

28 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 110.

29 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 111.

30 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 111.

31 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 112-113.

32 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 114.

mu? Yanlış mı?” etkinliğinde 4 cümleden 1’inde, “Boşlukları Tamamlayalım” etkinliğinde ise 4 cümleden 3’ünde Peygamberimize dair bilgiler yer almıştır.<sup>33</sup>

Devamında konuyu pekiştirmeye yönelik 3 etkinlik sırasıyla şöyledir: 1. Etkinlik: “Aşağıdaki örnek olayları okuyarak iletişim ve konuşma adabı açısından değerlendirelim.” Bu etkinlikte geçen ilk örnek olay Hz. Musa ile ilgilidir, ikincisi ise Peygamberimiz ile Ebu Zer arasında geçen bir diyalogdur. 2. Etkinlik: “İletişim, konuşma ve selamlaşma adabı ile ilgili doğru olanların başına tik işareti koyalım.” Bunlar, günlük hayatta dikkat edilmesi gerekli adabımauşeret kurallarıdır. 3. Etkinlik: “Aşağıdaki örnek olayları iletişim ve konuşma adabı açısından değerlendirelim.” Bunlar da günlük yaşamdan örnek olaylardır.<sup>34</sup>

Bu etkinliklerden sonra gelen 5 soruluk testin 3’ünde ise Peygamberimizin insanlarla nasıl iletişim kurduğuna dair bilgilere yer verilmiştir.<sup>35</sup>

#### 4. Sofra Adabı

**Kazanım:** 5.3.4. Sofra adabına riayet eder.

Ders kitabında konu anlatımı Peygamberimizin sofrada adabına ilişkin uygulamalarını içeren 8 maddelik bir listeden oluşmuştur. Konu anlatımından sonraki “Doğru mu? Yanlış mı?” ve “Boşlukları Tamamlayalım” etkinliklerindeki toplam 8 cümleden 4’ünde Peygamberimize dair bilgiler vardır.<sup>36</sup>

Konuyla ilgili diğer etkinlikler sırasıyla şöyledir: “Aşağıdaki kutulardaki olaylara uygun cevapları düşünüp yazalım.” Bu etkinlikte 4 cevabın 3’ünde konuyla ilgili hadis-i şerifler, birinde de ayet-i kerime vardır. “Aşağıda verilenler sofrada adabına uygunsa güler yüzü, yanlışsa üzgün yüzü işaretleyelim.” Bu etkinlikte de sofrada adabına ilişkin 9 kuraldan 3’ünde İslam dinine ait tavsiyeler bulunmaktadır: Besmele çekmek, helal rızık, Allah’a şükür.<sup>37</sup>

Konunun en sonunda yer alan 5 soruluk test incelendiğinde, 1 soruda ayet-i kerime, 2 soruda hadis-i şerif, 1 soruda Peygamberimizin hayatından konuyla ilgili bir uygulama, 1 soruda da günlük hayattan bir örneğe yer verildiği görülmüştür.<sup>38</sup>

33 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 115.

34 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 116-117.

35 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 118.

36 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 119.

37 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 120-121.

38 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 122.

## 5. Hz. Lokman'dan Öğütler

**Kazanım:** 5.3.5. Hz. Lokman'ın (as) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.

Ders kitabında konu anlatımı Lokman Suresi 12-19. ayetlerden oluşmaktadır. Anlatımın sonunda "Hz. Lokman Kimdir?" başlığıyla kısaca hayatına dair bilgi verilmektedir. Devamındaki etkinliklerde de Hz. Lokman'ın (a.s) hayatı ve verdiği öğütlere ilişkin sorular yer almaktadır.<sup>39</sup>

## 6. Bir Dua Tanıyorum: Tahiyyat Duası ve Anlamı

**Kazanım:** 5.3.6. Tahiyyat Duası'nı okur, anlamını söyler.

Ders kitabında Tahiyyat Duası'nın okunuşu ve anlamına yer verilmektedir.<sup>40</sup>

Görüldüğü üzere Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 5. sınıf 3. ünite "Adap ve Nezaket" konusu, çoğunlukla ayet, hadis ve Peygamberimizin uygulamaları çerçevesinde izah edilmektedir. Yani İslam ahlakı temel alınarak bir sunum yapılmaktadır. İncelediğimiz kadarıyla diğer sınıflardaki ahlakla ilgili konular da buna benzer bir yaklaşımla işlenmektedir.

Özetlemek gerekirse, hem Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programları hem de ders kitaplarındaki ahlakla ilgili konular; ayet, hadis ve Peygamberimizin uygulamaları temel alınarak işlenmektedir. Oysa ahlak konuları günlük hayatta herkesi ilgilendiren konulardır. Ahlak konuları işlenirken bir dine göre değil, o toplumda yaşayan herkesin üzerinde hemfikir olabileceği bir arka plan ile sunulması daha yararlıdır. Zira ülkemizde olduğu gibi bazı insanlar bir dine inanmakla (Müslüman olmakla) birlikte seküler bir hayat yaşamayı tercih edebilmektedir. O zaman bu insanlar için ahlaklı yaşamın asıl motivasyonu ne olacaktır? Öte yandan yine ülkemizde örnekleri olduğu gibi bazı insanlar herhangi bir dine inanmamaktadır. Din temelli ahlak anlayışı bu insanları ahlaklı olmaya ikna ve teşvik edebilir mi? Dine inanmayan bir insana din temelli bir ahlak eğitimi vermek, onu ahlaklı yapmaya bir katkı sunabilir mi? Bu sorulara olumlu yanıt vermek güç görünmektedir. O halde hem seküler bir hayatı tercih eden Müslümanlar hem de herhangi bir dine inanmayan insanlar için akıl ve vicdan temelli bir ahlak eğitimi ve öğretimi daha faydalı olabilir. Böyle bir eğitimin nasıl mümkün olacağı sorusu da başka bir araştırmada etraflıca ele alınabilir.

39 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 123-124.

40 Eker, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 125.

## Sonuç

Bu çalışmada erdemli olmayı akıl ve vicdanla temellendiren çeşitli fikirler öne çıkarılarak, din temelli ahlak anlayışı ve eğitiminin eleştirel bir sorgulaması yapılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Platon, Aristo ve Kant'ın ahlakın temeli olarak akılı gören felsefi yaklaşımlarına yer verilmiştir. İslam düşünce geleneğinden ise başta Fârâbî olmak üzere Mutezilî ve Mâtürîdî ekollerinin temel ahlaki değerlerin akılla bilinebileceğine dair fikirleri ele alınmıştır. Özellikle Mâtürîdî'nin dinin emir ve yasaklarının ahlaki bir hayat sürmede bir özendirme ve sakındırma işlevi gördüğü fikri kayda değer bulunmuştur. Bununla birlikte Eş'arî'nin ahlakın kaynağı olarak sadece vahyi işaret etmesi, İslam düşüncesinde ahlakı dinle temellendiren anlayışların da olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Çalışmada ikinci olarak Türkiye'deki örgün eğitim kurumlarında zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programları ve ders kitaplarında ahlakla ilgili konuların nasıl ele alındığı incelenmiştir. Bu incelemede hem öğretim programlarında hem de ders kitaplarında ahlakın ayet ve hadisler çerçevesinde işlendiği görülmüştür. Ahlaklı olmanın dinin bir gereği olduğu aşikârdır ancak unutulmamalıdır ki ahlakı sürekli din üzerinden temellendirmek ve izah etmek, dinden bağımsız veya seküler bir hayatı tercih eden insanlar için bir ahlak sorunu olmadığı izlenimi uyandırabilir. Oysa ahlaklı olmak/yaşamak, dindar Müslümanlar da dâhil toplumdaki her kesimden insanın sorunudur. Bu nedenle okullarda verilecek bir ahlak eğitimi, sadece Müslümanları ahlaklı olmaya yardım edecek şekilde değil, her insanı ahlaklı olmaya ikna ve teşvik edecek şekilde tasarlanmalıdır. Bu tasarımda ahlakın akıl ve vicdan temelli olmasına özen gösterilmelidir.

Son olarak bu çalışma, din temelli ahlak anlayışı ve eğitimi ile ilgili sorunlara dikkat çekmek açısından bir deneme girişimidir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarının ve ders kitaplarının ahlak felsefesi açısından incelenmesine ihtiyaç vardır. Ahlakın temellendirilmesi ve izahında mevcut Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarının ve ders kitaplarının, yaşayışını İslam'a göre şekillendirmeyen insanların ahlakına ne ölçüde katkı sağlayacağı etraflıca tartışılmalıdır.

## Kaynakça

- Aristoteles.** *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Cevizci, Ahmet.** *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Eker, İzzet.** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı: Konu Anlatımlı Defter*, Konya: Eker Test Yayın Dağıtım.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak.** *Eş'ari Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Farenga, Stephen J. - Ness, Daniel.** "Aristotle", *Encyclopedia of Education and Human Development*, ed. Stephen J. Farenga - Daniel Ness), 3/911-913. London: M.E. Sharpe Inc., 2005.
- Kant, Immanuel.** *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kant, Immanuel.** *Gorundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans: H. J. Paton. New York: Harper & Row Inc., 1964.
- Kesgin, Safiye.** "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 209-238.
- Kılıç, Recep.** *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Kuçuradi, İoanna.** "Kant'ın Maksimleri Nedir? Prof. Dr. İoanna Kuçuradi Anlatıyor Felsefe Sözlüğü". 28 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=aWNILPqTwa4>.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr.** *Kitâbü't-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 10. Baskı, 2017.
- Millî Eğitim Bakanlığı.** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı.** *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Naîm, Ahmed.** *İslâm Ahlâkının Esasları*, sad. Recep Kılıç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Özturan, Hümeýra.** *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Platon.** *Devlet*. çev. Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Yinilmez Akagündüz, Seval.** *Türkiye'de Ahlak Eğitimi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.



# Normatif Etik Teorileri Bağlamında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kazanımlarının Eleştirel Analizi

Tuba KURT\*1

## Giriş

Modern ve post modern dönemin bireylere yüklediği misyonun değişmesi- ne ve dönüşmesine paralel olarak eğitim-öğretim programlarında da deği- şim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Bu misyonun başında, bireylerden sadece bilgiyi alması değil, edindiği bilgiyle hem kendisini hem de çevresini geliştirmek ve değiştirmek konusunda öncü olması gelir. Bu anlamda prog- ramların bireye kazandırılması hedeflenen bilgi, beceri ve davranış rollerini gerçekleştirecek minvalde olması beklenir. Bireylere ahlaki değerler kazan- dırma hususunda bütün disiplinler sorumluluk sahibi iken, bu konuyu dinî bağlamla da desteklediğinden ötürü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim bu dersin amaçlarından biri de ahlaki olan dav- ranışların dinle irtibatlandırılması ve temellendirilmesidir.

Din ve ahlak bireylerin mutluluğuna katkı sağlaması ve toplumsal ha- yatın daha düzenli yaşanması adına amaç birliğinde olan iki alandır. Bu alana yönelik ortaya konulan ilkelerde asıl amaç, ahlaki değerlerin yerine getirilmesi noktasında bireylere irade kazandırarak, bu irade doğrultusunda ahlaki bir yaşama bilincinin kazandırılmasını sağlamaktır. Bireylere ahlaki bir karakter kazandırma hedefinde bulunan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinden de beklenen, öğrencilerin okulda edindiği kazanımları günlük hayatta alışkanlık haline getirerek davranışlarına yansıtmasıdır. Bunun için ders kazanımlarının bu aktarımı sağlayacak nitelikte olması gerekmektedir.

\* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, tuba\_ordinaryus@hotmail.com.



dir. Bu durumda dersin kazanımlarında ahlaki davranışlara yönelik ne gibi amaçların yer aldığı ve ders kitaplarına bu amaçların ne şekilde yansıtıldığı etik teoriler bağlamında analize ihtiyaç duyulan bir konudur. Nitekim etik teoriler, elde edilen kazanımlar neticesinde ortaya konulan davranışların sonucunu, niyetini veya oluşunu belirlemek açısından önemli bir alandır. Buradan yola çıkarak araştırmanın konusu, duygu ve davranış bütünlüğü kazandırma noktasında kilit bir noktada olan DKAB ders kazanımlarını normatif etik teorileri kapsamında eleştirel bir bakışla analiz etmektir.

Literatür incelendiğinde başlı başına DKAB öğretim programları ve etik teoriler alanında yapılan bir çalışmaya rastlanmaması, yapılan bu çalışmanın literatürdeki eksikliği tamamlayacağı ve alana katkı sağlayacağını düşündürmektedir. Bundan dolayı bu araştırma, DKAB öğretim programının hedeflediği karakteri inşa ederken hangi ahlaki ilkelerin, kazanımlara ne ölçüde ve hangi bakış açısıyla yansıtıldığını analiz etmesi açısından önemlidir.

Araştırmada cevabı aranmaya çalışılan temel soru şudur: DKAB dersinde yetiştirilmesi hedeflenen insan tipi ile kazanımlarda yer alan amaçlar normatif etik ilkeleri ile karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, aralarında bir tutarlılık söz konusu mudur? Bu temel sorudan yola çıkılarak, kazanımların hangi etik tür sınıfına girdiğinin de cevabı aranmaya çalışılacaktır. Bunun sonucunda Millî Eğitim Bakanlığı'na ders kitaplarının ve öğretim programında yer alan kazanımların hazırlanması noktasında öneri sunmak hedeflenmektedir.

Çalışmanın amacı, DKAB dersinin kazanımlarının ahlaki ilkeler bağlamında neler amaçladığını belirleyip, bu amaçların bireylere kazandırılmasında ders kitaplarında nasıl bir perspektifin kullanıldığını normatif etik teorileri bağlamında eleştirel bir bakışla analiz etmektir.

Çalışmanın temel önermesi şudur: DKAB ders kitapları ve program kazanımlarındaki ahlaki davranış konuları incelendiğinde, İslam dininin temel kaynaklarına bağlı kalarak ayet ve hadisler çerçevesinde hareket edildiği ve bu konuların zorunluluk çerçevesinde öğrencilere aktarıldığı gözlenmiştir. Bu durum bireylerin istenen davranışı kendi iradeleri ile yapmalarından ziyade, ödev bilincinden dolayı yapmalarına neden olabilecektir. Ödev ahlakından ziyade davranışların kalıcı olmasında ve alışkanlık kazanılmasında erdem etiğine uygun bir yaklaşımla eğitim programlarının hazırlanması, beklenen hedeflere ulaşmak açısından önemli olacaktır. Bu sebeple, ders programlarının öğrencilerin deneyimlerini ön plana çıkaran bir karakter inşasını öncelikle sonra ayet ve hadislere yer verilmesi, ahlaki davranışların içselleştirilmesi ve günlük yaşama aktarılmasında daha etkili olacaktır.

Yapılan çalışma, 2018 DKAB ders öğretim programında yer alan kazanımlar ile sınırlı tutulmuştur. Bu bağlamda 2018 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan DKAB dersi öğretim programı ile 2021-2022 yıllarında okutulan ders kitapları inceleme kapsamına alınmıştır. Ancak çalışma 4-8. sınıfların sadece 3. üniteleri baz alınarak incelenmiştir. Bu anlamda diğer üniteler çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir. Üçüncü ünitelerin güzel ahlak konusuna daha çok vurgu yapması bu sınırlandırmanın sebebidir.

Araştırmanın problemini oluşturan sorulara cevap aranması amacıyla bu çalışmada, nitel araştırma yaklaşımı yöntem olarak uygulanmıştır. Araştırmada kullanılan veriler ise, doküman incelemesi tekniği ile elde edilmiştir. Bu çerçevede öncelikle etik ile ilgili makale ve tezler incelenmiş, etik ve İslam ahlakının ilişkisini ele alan çalışmalar taranmış, DKAB öğretim programı ve ders kitaplarının 3. üniteleri temel veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Araştırmada verilerin analizi ise betimsel analiz yöntemiyle yapılmıştır. Etik teoriler ile ilgili yapılan literatür tarama neticesinde elde edilen veriler ışığında, etik türleri ile ilgili temel ilkeler belirlenmiş ve DKAB öğretim programı ve ders kitapları bu ilkeler ışığında incelenmiştir.

## 1. Etik ve Normatif Etik

Felsefe alanına ait bir kavram olan etik, felsefenin ahlaklılıkla, ahlaki değerle ilgili olan alt dalına veya disiplinine karşılık gelir.<sup>1</sup> Bunun yanında etik, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi değer ifadelerini davranışsal düzeyde belirleyen standartlardır.<sup>2</sup> Mengüsoğlu'na göre ise etik, insanın yapıp etmelerini özel bir problem alanı olarak araştıran, bu alanın varlık nitelikleri ile bu alanı yöneten ilkelerin, değerlerin varlık niteliklerini, yapıp etmelerinin bağımlı ya da bağımsız olmalarını inceleyen disiplindir.<sup>3</sup> Yapılan tanımlar incelendiğinde, etiğin asıl konusunun ahlak olduğunu, ahlakın kavramsal ve teorik kısmını ele aldığını, insanın eylemlerini merkez edindiğini, bu eylemlerdeki ilkelerin ve değerlerin ortaya çıkış şeklinin incelendiğini, bireylerin birbiriyle olan ilişkilerinin bilgisini edinmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Normatif etik ise, klasik etik türünün bir yönünü oluşturur. Etik deyince anlaşılan, insan varlıklarına neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi veya kötü olduğunu, belirli durumlarda ne yapip ne yapmamaları gerektiğini söyleyen

1 Ahmet Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 11.

2 Gönül İpek Alkan, "Etik Teoriler Işığında Bağımsız Denetim Ve Bist'de Bir Araştırma", *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi* 20 (27 Aralık 2018), 129-149.

3 Takiyettin Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 317.

normatif etikdir.<sup>4</sup> O halde normatif etiğin insanların ahlaki bir yaşam sürmeleri için neler yapıp nelerden kaçınmaları gerektiği noktasında yol gösterici bir kılavuz niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Cevizci normatif etik türlerinin kabaca üç ana başlık altında toplandığını belirtir.<sup>5</sup> Birincisi insanların hangi hedefleri seçmeleri ve hangi ideallerin peşinden gitmeleri gerektiği sorusunu merkeze alarak, en yüksek iyi konusunu problem edinen teleolojik etikdir. İkincisi, insanların tercihlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlaki kriterlerin neler olduğu sorusunu merkeze alarak doğru eylem konusunu problem edinen deontolojik etikdir. Üçüncüsü ise sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsünün ne olduğu sorusunu merkeze alarak, sağlam bir karakter üzerine yoğunlaşan erdem etiğidir.

## 2. Araştırmanın Bulguları ve Yorumlar

2018 DKAB öğretim programının amaçları incelendiğinde, bilişsel ve duyuşsal kazanımlarla örülü olduğunu görmek mümkündür. Nitekim bu kazanımlarda dinî ve ahlaki unsurlar ön plana çıkmaktadır. Ayrıca İslam'ın temel kaynaklarına bağlı kalarak, diğer dinlerin de göz ardı edilmediği dikkatleri çekmektedir. Davranışsal boyuta gelindiğinde ise ahlaki eylemler ön planda tutulmuş, bu süreçte peygamberin davranışlarının rol model olarak sunulması istenmiş, inanç ve ibadet boyutunda ise elde edilen kazanımların hem içselleştirilmesi hem de davranışlara olumlu bir şekilde yansıtılması hedeflenmiştir. 2018 yılında güncellenen programlarda "adalet, dürüstlük, dostluk, saygı, sevgi, özdenetim, sorumluluk, sabır, yardımseverlik, vatanseverlik" gibi kök değerler ortaya konularak bu değerlerin bütün derslerde ele alınması, sınıf ortamında uygulamalarla hayata yansıtılması ve öğrenciler tarafından içselleştirilerek eyleme dönüştürülmesi amaçlanmaktadır.<sup>6</sup>

DKAB öğretim programlarında ahlaki eylemlerin ön plana çıkarılması, bunun bir örneklik üzerinden yansıtılması ve bu eylemlerin içselleştirilmesine yapılan vurgu sebebiyle, programların erdem etiğinin kategorisine uygun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim erdem etiğinin karakteristik özelliklerinde vurgunun eylemden ziyade "olma"ya odaklı olduğu unutulmamalıdır.

4 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 42.

5 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 43.

6 Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)" (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 7.

Eğitim programlarının en önemli unsuru ders kazanımlarıdır. Bundan sonraki kısımda DKAB ders kazanımları ve bu kazanımların ilişkili olduğu normatif etik türü tablolaştırılarak, bu durumun ders kitaplarına nasıl yansıtıldığına yer verilecektir.

<b>Tablo 1: 4. Sınıf Güzel Ahlak Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar</b>	
<b>Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü</b>	
Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder.	Deontolojik Etik
İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini açıklar.	Teleolojik Etik
Fatiha suresini okur, anlamını söyler. <sup>7</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, güzel ahlakın temelinde dinin rolü vurgulanmış, insanlar arası ilişkilerde sevgi ve saygı temel ilke olarak yansıtılmış ve Fatiha suresinde tavsiye edilen davranışlar sunulmuştur. Tabloya bakıldığında üniteye üç kazanımın olduğu, iki kazanımın deontolojik, bir kazanımın da teleolojik etik şeklinde sınıflandırıldığı görülmektedir. Kazanımlar içinde erdem etiğine uygun bir kazanımın olmaması dikkat çekicidir.

<b>Tablo 2: 5. Sınıf Adap ve Nezaket Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar</b>	
<b>Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü</b>	
Sosyal hayatta nezaket kurallarına uygun eylemler sergilemeye özen gösterir.	Teleolojik Etik
Selamlaşma adabına riayet eder.	Teleolojik Etik
İletişim ve konuşma adabına uygun şekilde davranır.	Teleolojik Etik
Sofra adabına riayet eder.	Teleolojik Etik
Hz. Lokman'ın öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.	Erdem Etiği
Tahiyyat duasını okur, anlamını söyler. <sup>8</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, kişisel mahremiyetle bağlantılı olarak toplumda dikkat edilmesi gereken nezaket kuralları vurgulanmış, iletişim ve konuşma adabı içerisinde sosyal medya adabına değinilmiş, helal lokma ve helal kazanç konularından yola çıkarak sofraya adabına yer verilmiştir. Lokman suresinin 12-19. ayetlerinde tavsiye edilen davranışlar öğrenci seviye-

7 Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)", 18.

8 Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)", 23.

sine uygun şekilde aktarılmış ve ünite sonunda Tahiyyat duasıyla ilgili kısa bilgilere yer verilmiştir. Tablo incelendiğinde ünite içerisinde altı kazanımın yer aldığı, kazanımların normatif etik sıralamasında ise dört kazanımın teleolojik etik, bir kazanımın erdem etiği, bir kazanımın da deontolojik etik kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Kazanımlar içinde teleolojik etik türünün yaygın olması dikkat çekicidir.

**Tablo 3:** 6. Sınıf Zararlı Alışkanlıklar Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar

<b>Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü</b>	
İslam dininin yasakladığı zararlı alışkanlıklara ayet ve hadislerden örnekler verir.	Deontolojik Etik
Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular.	Erdem Etiği
Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır.	Erdem Etiği
Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.	Erdem Etiği
Hz. Yahya'nın hayatını ana hatlarıyla tanır.	Erdem Etiği
Tebbet suresini okur, anlamını söyler. <sup>9</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, sigara kullanmak, alkollü içki içmek, kumar oynamak ve uyuşturucu madde kullanmak gibi zararlı alışkanlıklara yer verildiği, zararlı alışkanlıkların bireysel ve toplumsal yaşamdaki olumsuz sonuçlarına değinildiği gözlenmektedir. Tablodaki kazanımlar ve normatif etik türü sınıflandırmaları incelendiğinde, ünite de altı kazanımın yer aldığı, bu kazanımlardan dördünün erdem etiği, ikisinin de deontolojik etik türüne girdiği görülmüştür. Erdem etiğinin kazanımlarda yoğun olması ve teleolojik etik türüne uygun bir kazanımın yer almaması dikkat çekici bir husustur.

**Tablo 4:** 7. Sınıf Ahlaki Davranışlar Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar

<b>Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü</b>	
Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.	Teleolojik Etik
Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir.	Teleolojik Etik
Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.	Erdem Etiği
Hz. Salih'in hayatını ana hatlarıyla tanır.	Erdem Etiği
Felak suresini okur, anlamını söyler. <sup>10</sup>	Deontolojik Etik

9 Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)", 28.

10 Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)", 33.

Ünite kazanımlarına bakıldığında, güzel ahlaki tutum ve davranış kapsamında ele alınan değerlerin, bireysel ve toplumsal hayattaki ahlaki gelişime olan katkısına yer verilmiş ve bu ilkelere dikkat edilmesi gereken hususlar vurgulanmıştır. Ünite kazanımlarında geçen ifadelerle bakıldığında, bilişsel düzeyle başladığını, ardından birey ve toplum yararının gözetilerek faydacı bir yaklaşımın benimsendiğini, tutum ve davranışlarda ölçülü olmak ifadesiyle erdem etiğinin adalet ilkesine uygun bireylerin yetiştirilmesinin hedeflendiğini, Hz. Salih'in hayatıyla da bu durumun örneklendirildiğini söylemek mümkündür. Bu durumda tablo incelendiğinde, üniteye beş adet kazanımın yer aldığı, kazanımlardan ikisinin teleolojik etik, ikisinin erdem etiği, birinin ise deontolojik etik türüne dâhil edildiği görülmektedir.

**Tablo 5:** 8. Sınıf Din ve Hayat Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar

Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü	
Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.	Teleolojik Etik
İslam'ın can, nesil, akıl, mal ve din emniyeti ile ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.	Deontolojik Etik
Hz. Yusuf'un örnek hayatından ilkeler çıkarır.	Erdem Etiği
Asr suresini okur, anlamını söyler. <sup>11</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarının bireysel, toplumsal ve ekonomik hayatla irtibatlı bir şekilde ele alındığı gözlenmiştir. Canın korunması hususunda, iş sağlığı ve güvenliğinin; malın korunmasında, haksız kazancın; aklın korunmasında, zararlı alışkanlıkların; neslin korunmasında, aile kurumunun öneminin vurgulandığı gözlenmiştir. Tablo incelendiğinde üniteye dört kazanımın yer aldığı, bu kazanımlardan ikisinin deontolojik, birinin teleolojik, diğerinin de erdem etiği şeklinde sınıflandırıldığı görülmüştür.

## Sonuç

DKAB öğretim programı ve ders kitaplarının normatif etik bağlamında analiz edildiği bu çalışmada, program kazanımları ve ders kitapları incelenmiştir. Dört ve sekizinci sınıf kazanımları incelendiğinde; toplamda 24 kazanımın olduğu, bu kazanımların sekiz tanesinin teleolojik etik, 8 tanesinin deontolojik etik, 8 tanesinin ise erdem etiği türüne girdiği görülmüştür. Bu

11 Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)", 38.

durumda normatif etik türlerinin DKAB ders kazanımlarında eşit dağılım gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak sınıf düzeyi şeklinde bakıldığında dağılımın eşit olmadığı, örneğin 4. sınıfta erdem etiğine uygun bir kazanım yer almazken, 6. sınıfların kazanımlarının çoğunun erdem etiği türüne girmesi dikkat çeken hususlar arasındadır.

Ünite kazanımlarının ders kitaplarına yansımada ise konu içinde yer alan ayet ve hadislerle bakıldığında deontolojik etiğin dinî etik boyutuna ait ifadelerle yoğun olarak yer verildiği görülmekle birlikte, zaman zaman ödev ahlakına uygun olan betimlemelere de yer verildiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber verilen örneklerde erdem etiğinin genel karakteristiği olan ahlaki eylemin sadece bireyin karakterini ön plana çıkarmak ve daha iyi bir insan olmak için yapılması ilkesine uyulmadığı gözlenmiştir. Çünkü örneklerde Allah'ın emir ve yasaklarına uyulması şartı en sık vurgulanan husustur. Bu durumun da bireyleri, eylemi kendisi için değil, Allah buyruğu olduğu için yapılması gerektiği hususuna sevk edeceği düşünülmektedir. Böylelikle birey, belli şekilde davranmaya zorunlu olduğu için ahlaki eylemleri gerçekleştirecektir. Bu durum elbette ki bireyin işine geldiği gibi davranması ya da amacını gerçekleştirecek eylemleri yapması şeklinde anlaşılmalıdır. Bireysel ve toplumsal değerler arasında denge sağlanmalıdır. Bir olayda neyin iyi veya kötü, neyin de doğru veya yanlış olduğu konusunda dinin temel kaynakları yol gösterici olmakla birlikte neyin iyi veya kötü olduğu tecrübelerden yola çıkarak belirlenmelidir. Bu şekilde istenilen ahlaki eylemler bireyde karakter haline gelecek ve bir süre sonra yapıla yapıla bireyde alışkanlık durumu oluşturacaktır.

Araştırmada elde edilen bulgular neticesinde, DKAB ders programlarında Kur'an ve hadisler merkeze alınmakla birlikte, öncelikle bireyin yüce ve yüksek bir varlık olduğu anlayışının ön plana çıkarılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bireyin kazanacağı erdemli davranışlar neticesinde elde edeceği deneyimlere bağlı olarak programların ve ders kazanımlarının Kur'an ve Hz. Muhammed'in yol göstericiliği ile desteklenmesi gerekmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in veya ünite içindeki örnek olarak sunulan peygamberlerin örnekliği yüceltilerek değil, sıradan insanların da günlük hayatına uygulayabileceği tarzda sunulmalıdır.

Bu çıkarımdan dolayı araştırma için iki husus önerilebilir: Birincisi, Millî Eğitim Bakanlığı'nın DKAB ders programlarını erdem etiğini önceleyen bir yaklaşımla düzenleyerek ders kitaplarına yansıtması yönündedir. İkincisi

ise, erdem etiğine uygun hazırlanan ders kitaplarının ders işlenişinde öğrencilere yansması konusunda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmasıdır.

### **Kaynakça**

**Alkan, Gönül İpek.** “Etik Teoriler Işığında Bağımsız Denetim Ve Bist’de Bir Araştırma”. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi* 20 (27 Aralık 2018), 129-149.

**Cevizci, Ahmet.** *Etik - Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

**Mengüşoğlu, Takiyettin.** *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

**Milli Eğitim Bakanlığı.** “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)”. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.





# Erik Erikson'un Psiko-sosyal Gelişim Kuramı Bağlamında Erdemlilik

Mahiyenur OĞUZ\*  
Behlül TOKUR\*\*

## Giriş

Erdem/Fazilet kavramı geçmişten bu yana felsefe ve teoloji kapsamında uzun süren tartışmalara konu olmuştur. Batı dillerinde "virtue" olarak ifade edilen erdem kavramı "ahlaki davranışa götüren iyi karakter özellikleri veya yüksek ahlaki değere sahip davranış" olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Yapılan işlerin itidal-li, ölçülü ve dengeli bir şekilde yapılmasına sebep olan huya erdem denirken; işlerin dengeden çıkmasına, aşırılıklara eğilim gösterilmesine ve bunun sonucunda dengenin sağlanamamasına neden olan huya ise rezîlet denmektedir. İlk çağ filozoflarından beri ilgi görmüş olan erdem kavramını açıkça ortaya koyan isim Platon olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Erdemleri öne çıkararak onların tasnifini yapan ve erdemlerle mutlu bir hayat arasında bağ kuran Aristoteles ise kendisinden sonraki düşünürleri etkileyen öncü filozoflardan biri olmuştur.<sup>3</sup> Düşünürler; adalet, iffet, cömertlik ve cesaret gibi birçok erdemden bahsetmişlerdir. Erdemler konusunun psikoloji alanında konuşulması ise çok eskiye gitmemektedir.<sup>4</sup> Bu konu pozitif psikoloji ile psikoloji alanına girmiş

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, mhyrnrr@hotmail.com

\*\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, btokur@ybu.edu.tr

1 Kenan Sevinç, "Erdem", *Kavram Atlası Din Psikolojisi II*. (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 118.

2 Ali Ayten, *Erdeme Dönüş*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2015), 64.

3 Ayten, *Erdeme Dönüş*, 64.

4 Sevinç, "Erdem", 118.

olmasına rağmen daha öncesinde Erich Fromm, Abraham Maslow, Allport ve Erik Erikson gibi psikologlar erdem konusuyla ilgilenmişlerdir.<sup>5</sup>

Şüphesiz erdemın tanımı, işlevleri ve çeşitlerinin yanında, bir insanın bahsedilen erdemlere hangi süreç ve sebepler sonucunda ulaşmış olduğu meselesi de önem arz etmektedir. Bu noktada erdem dediğimiz şeyin kökenine bakıldığında Darwinist biyoloji ve Freudyen psikolojiyle karşılaşmak kaçınılmazdır.<sup>6</sup>

Darwin türlerin kökeni kitabında doğal seçim teorisini ele almaktadır. Bu teoriye göre, canlılar hayatta kalmak için belirli bir hayat mücadelesi vermek zorundadır. Bu mücadelede yaşam koşullarına uygun özellikler taşıyan canlılar hayatta kalırken, hayat koşullarıyla mücadele açısından daha zayıf özelliklere sahip olan canlılar yok olmaktadır. Bu durum bir doğal seçim sürecini ortaya çıkarır. Bu süreçte yaşam koşullarına bağlı olumlu özellikler korunur ve aktarılır. Böylece türsel bir çeşitlilik ortaya çıkar. Sonuç olarak geriye dönük bakıldığında, evrimleşen tüm canlılar ortak bir ataya sahiptir.<sup>7</sup> Darwin in bu görüşünden etkilenen Freud, hayata karşı olan dışsal mücadeleyi içeriye taşımaktadır. Dışarıda hayat mücadelesi veren insan için içeride de bir mücadele söz konusudur. Bu mücadelede insan içeriden gelen istekleriyle (id) dışarıdan gelen beklentiler (süper ego) arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Yani insanların güçlü cinsel dürtüleri ile sosyal olarak kabul edilebilir şekillerde davranma ihtiyaçları arasında bir mücadele etmeleri gerektiğini düşünmektedir. Psişenin bu dengeyi kurmakla görevlendirilmiş parçası ise ego' dur.<sup>8</sup> Darwin ve Freud'un teorileri ölüme karşı içsel ve dışsal hayatta kalma mücadelesi olarak görüldüğünde, bu durum hem biyolojinin hem de psikanalizin insanın ahlaki gücü üzerinde konuşmasını zorlaştırmaktadır. İnsanın geleceğinin sadece onun vicdanına ve ahlakına bağlı olduğu varsayılırsa, insanlar yüksek değerlerle yaşamak adına ölümü tercih edebilir ve böylece hayatta kalma mücadelesinde bulunamaz.<sup>9</sup>

Darwin, canlıların hayat mücadelesine uygun olan özelliklerinin aktarılması gibi, insanın zihinsel ve ahlaki gelişimini de bu görüş çerçevesinde ele almaktadır. Birbirini destekleyen, birbirini tehlikelere karşı koruyan ve

5 Erich Fromm, "Önsöz", *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükán (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993).

6 Erik Erikson, "The Roots of Virtue", *Humanist Frame*, Julian Huxley (New York: Harper & Brothers, 1961), 147.

7 Fatih Özgökmen, "Evrimsel Ahlak Eleştirisi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (Mayıs 2015), 155.

8 Linda Seligman, Lourie W. Reichenberg, *Theories of Counselling and Psychotherapy*, (Boston: Pearson, 2010), 43.

9 Erikson, "The Roots of Virtue", 48.

uyaran, yardımsever toplumların; bencil ve birbiriyle geçinemeyen toplumlara karşı daha başarılı olacağı beklenen bir durumdur. Buna göre denilebilir ki ahlaki davranışlara sahip toplumlar olmayanlara göre hayat mücadelesi noktasında daha avantajlı olacaktır. Bu nedenle yaşama uyum sağlamak için avantajlı konumda olan ahlaki normlar yayılabilir ve gelişebilir.<sup>10</sup> Darwin'in bu düşüncesi Freud'un kültüre yönelik düşüncelerini akla getirmektedir. Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği" adlı kitabında kültürün asıl varoluş nedeninin, insanları doğaya karşı korumak olduğunu söyler.<sup>11</sup> Sonuç olarak Darwin ve Freud, insani şeylerin tarihsel ve gelişimsel olduğunu göstermek ister. Tüm bunlara göre insan, tarihsel değişime yeniden uyum sağlama sürecindedir. Bu durum insanın kendi içsel motivasyonu ile sürekli değişen dışarının karşılıklı olarak düzenlenmesini gerektirecektir. Dolayısıyla insan, psikososyal alan içinde birbirini izleyen nesillerde daha bilinçli bir şekilde yerini almak için, ego dediğimiz şeyi bilmeyi ve kullanmayı öğrenmelidir.

Freud'un öğrencisi olan Erikson da erdemler konusunu ele alırken Freud'un bu düşüncesinden bahseder ve ego psikolojisine odaklanır. İnsanın psikososyal evriminde gücün insana özgü niteliklerini erdemler olarak adlandıracağını belirtir. Onları ego gücünün hem geliştirildiği hem de kuşaktan kuşağa aktarıldığı süreçle ilişkilendirir. Bunu yaparken Erikson'un amacı Freud'un psikoseksüel gelişim kuramını geliştirmek ve tamamlamaktır. Freud, insanın psikososyal gelişiminde biyolojinin ve erken çocukluk deneyimlerinin etkisine büyük önem vermiştir. İnsanların psikososyal gelişiminin, biyolojileri nedeniyle öngörülebilir aşamalardan oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre insanın kişiliğini çoğunlukla 0-6 yaş arasındaki üç psikoseksüel aşama belirlemektedir. Erikson Freud'dan farklı olarak insanın gelişiminin sadece çocukluk yıllarında olmayıp hayat boyu devam ettiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak Freud'un dönemlerinin de içinde olduğu sekiz psiko-sosyal gelişim aşamalarından bahsetmektedir. Erikson etik teorisini de insanın psikososyal evrelerinden türetmiştir. Buna göre her insan sekiz kritik evreden geçmektedir. Bu evrelerin başarılı olması sonucunda Erikson'un erdemler dediği temel ego güçleri ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Bu erdemler tıpkı hayvan içgüdüleri gibi insanların hayatta kalması, yaşama tutunması ve hayatının kolaylaşması için gereklidir.<sup>13</sup>

10 Özgökmen, "Evrimsel Ahlak Eleştirisi",157.

11 Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 327.

12 Erikson, "The Roots of Virtue",147.

13 Nicholas Piediscalzi, "Erik. H. Erikson's Contribution to Ethics", *Journal of Religion and Health* (Springer Nature, 1973) 169-180.

Bu çalışmanın amacı erdemli davranışın psiko-sosyal temellerini Erikson'un gelişim kuramı bağlamında incelemektir. Çalışmada erdemliliğin psiko-sosyal temelleri, psikolojinin önemli kuramlarından biri olan Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramı bağlamında ele alınacaktır. Nitel araştırma yöntemi takip edilerek ele alınacak bu çalışmada Erikson'un kuramı bağlamında ele aldığı eserler erdemler ekseninde dokümantasyon tekniği ile incelenecektir.

### **Erik H. Erikson, Psikososyal Gelişim Kuramı ve Erdemlilik**

Psikanalitik bağlamda düşünüldüğünde Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramının amacı psiko-seksüel gelişim kuramını ilerletmek ve tamamlamaktır. Bu kuramın çekirdek düşünceleri onun üniversite yıllarına dayanmaktadır.<sup>14</sup> Erikson, antropolog Scudder Mekeel'in Kızılderili Siyu kabilesiyle ilgili bir çalışmasına eşlik ederken Kızılderililerin çocuklarını yetiştirme yöntemlerinin gerekçeleriyle psikanalitik düşünme sisteminin birbiriyle örtüştüğünü gözlemlemiştir. Erikson'a göre Kızılderili çocukları bebeklikten itibaren belirli yöntemlerle terbiye edilmekteydi. Aynı zamanda verilen bu terbiye çocuğun ilk hareketlerini şekillendirmekle kalmayıp, ilerisi için çocuğun egosunun kökenlerine aktarılmaktaydı. Sonuç olarak geline nokta, bebeklikten itibaren verilen terbiyenin sadece çocuğu bireysel anlamda etkilemeyip, toplumsal yaşamdaki "ekolojik denge" için de önem arz etmekteydi. Erikson'un şahit olduğu bu gözlemler daha sonra oluşturacağı psikososyal gelişim kuramına kaynaklık etmiştir.<sup>15</sup>

Erikson ego psikolojisi hakkındaki incelemeler ve açıklamalardan, yaşadığı tecrübelerden yola çıkarak kendine ait bir düşünce sistemi geliştirmiştir. İlk olarak Freud'un psikoseksüel gelişim evrelerine ek olarak ego gelişimine odaklandığı psikososyal evrelerden bahsetmiştir. Bunun yanında Erikson kişilik gelişiminin çocuklukta durmayıp ergenlik ve sonrasında da devam ettiğini vurgulamıştır. Ona göre "Eğer her şey çocukluk dönemiyle açıklanırsa, o zaman her şey bir başkasının kusuru olarak değerlendirilir ve insanın kendi sorumluluğunu üstlenme gücü de küçümsemiş olur."<sup>16</sup> Son olarak her evrenin olumlu olduğu kadar olumsuz içeriklerinin de olduğundan bahseden Erikson, Freud'un psikoseksüel gelişim kuramını genişleterek kişiliğin

14 Erik H. Erikson, "Önsöz", *İnsanın Sekiz Evresi*, çev. Gonca Akkaya (İstanbul: Okuyan, 2022), 38.

15 Erikson, *İnsanın Sekiz Evresi*, 44.

16 Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, (İstanbul: Metis, 16. Baskı, 2003), 96.

hayat boyu gelişmekte olduğunu öne sürmüş ve psikoseksüel kuramların devamı niteliğinde psikososyal evrelerden bahsetmiştir.<sup>17</sup>

Erikson insanın psiko-sosyal gelişiminde annenin rolünün büyük olduğunu düşünse de tüm sorumluluğu ona yüklemeyerek çevrenin ikinci bir “rahim” olduğunu düşünmektedir. Çünkü insanın insanca tekâmülü bireyin sosyalleşmesiyle ve diğer insanlarla yaşamasıyla mümkündür. Erikson buradaki “birlikte yaşama” kavramının tesadüfi bir yakınlık olarak değil, birbirlerine çarkın dişlileri gibi bağlı olan ve iç içe geçmiş bir şekilde insanların birbirini etkilediği bir sosyal etkileşim olarak değerlendirmektedir. İnsan kırılğan ve muhtaç olarak doğar. Fakat bu muhtaçlığına rağmen insan çevresindekilerin kendisine bakım verme isteği duyacağı şekilde tepkilerle donatılmıştır. Aneler bu bakımı üstlenir, aileler anneleri korur, aileleri ise toplum destekler. Toplumda ise kültürel bir süreklilik kazandıran gelenekler vardır. Yeni doğan insan, bu sistem içinde tekâmülünü gerçekleştirmektedir. Anne rahmi nasıl bir bebeğin küçük bir hücre kitlesinden bir bebeğe kadarki gelişimi için tüm fonksiyonlara sahipse, insanın ikinci rahmi olan çevresi de insanın bu tekâmülünü farklı gelişim aşamalarındaki yeteneklerini geliştirmesine izin veren dış bütünlüğü sağlamalıdır. Erikson’a göre, insanın psikososyal ortamda hayatta kalması ve gelişmesi de organize ortamlarda birlikte yaşayarak ve birbirini izleyen nesillerin etkileşiminde gelişen erdemlere bağlıdır.<sup>18</sup>

Erdem Latince’de erkeklik anlamına gelmektedir. Erkeklik kavramı ise güç, cesaret kavramlarını akla getirmektedir. Fakat erkekliğin tüm insanlığın erdemi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Eski İngilizcede ise erdem “doğal güç, aktif kalite” anlamına gelmektedir. Erdem ve ruh birbirinin yerine kullanılmış olsa da erdem sadece ruh bahşeden bir şey değildir. O halde Erikson’un sorusu; insan zihni gücünü kaybettiğinde insanda kaybolan erdemler nelerdir, insan hangi güç vasıtasıyla erdeme ulaşabilir?

Hayat döngüsünü bütüncül psikososyal bir fenomen olarak ele aldığını söyleyen Erikson,<sup>19</sup> etik teorisini insanın psikososyal evrelerinden türetmiştir. Bu kurama göre, her insan sekiz kritik evreden geçmektedir. Bu evrelerin başarılı olması sonucunda Erikson’un erdemler dediği “temel ego güçleri”<sup>20</sup> ortaya çıkmaktadır. Bu erdemler tıpkı hayvan içgüdüleri gibi insanların hayatta kal-

17 David Elkind, “Erik Erikson: İnsanda Gelişimin Sekiz Evresi”, çev. Ali Dönmez, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, 2/1(Eylül 2019), 27-38.

18 Erikson, “The Roots of Virtue”, 151.

19 Erikson, “The Roots of Virtue”, 151.

20 Erikson, “The Roots of Virtue”, 151.

ması, yaşama tutunması ve hayatının kolaylaşması için gereklidir. Erikson erdemleri kategorik olarak üçe ayırarak “çocukluk erdemleri, ergenliğin erdemi ve yetişkinlik erdemleri”nden bahsetmektedir. Bunlar sırasıyla; umut, irade, amaç, yetkinlik, bağlılık, sevgi, içtenlikli ilgi ve bilgeliktir. Her evrenin sonunda oluşması beklenen erdemler bir merdivenin basamakları gibi birbirine bağlı olup birbirlerinin temelini oluşturmaktadır. Her erdem, birey geliştikçe yeni nitelikler kazanmaktadır. Örneğin insan hayatında ilk ortaya çıkan erdem olan umut en kalıcı olandır. Umut bireyin gelişimindeki her yeni aşamada yeni nitelikler kazanır. Bu nedenle umut yetişkinlikte bir inancın temeli olarak hizmet edebilir veya içsel bir inanç verebilir. Tüm bunların yanında tüm erdemlerin yeri insanın gelişiminin diğer bölümleriyle de ayrılmaz şekilde ilgilidir. İlk aşamada umut erdemini elde edecek çocuk elbette umudun ne olduğunu bilişsel olarak kavramaktan uzaktır, fakat hayat ile ilk defa tanışan bebeğin kendi yeteneği olmamasına rağmen başkaları tarafından düzenli ve yeterli şekilde beslenmesi çocukta hayatta kalmaya yönelik bir umut ortaya çıkaracaktır. Çocuk bu noktada kendisinin ihtiyaçlarının şefkatle, zamanında ve yeterli biçimde karşılanacağına güvenmelidir. Anlaşılan odur ki burada umudun gelişimi bebeğin o dönemdeki bilişsel faaliyetlerinden çok, hayatta kalmaya yönelik ihtiyaçlarının karşılanmasından kaynaklanmaktadır. Umut etmek bebek için hayatta kalmakla eş değer hale gelmektedir. Yine başlangıçta elinden ağlamaktan veya sevimlilikten başka bir şey gelmeyen bebek, ilk çocukluk döneminde, artık fizyolojik olarak bazı noktalarda bedenine söz geçirebilmektedir. Anüs-teki kasını eğitmesi çocuk için aslında ilk kontroldür. Vücudundaki fizyolojik gelişim, bebeğin kontrolünde olabilen bazı şeylerin varlığını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla çocuk iradenin ne demek olduğunu bilişsel olarak anlayamayacak olsa da irade göstereceği ilk yer tuvalet eğitimindedir. Sonuç olarak anlatılmak istenen, erdemlerin gelişiminin insanın diğer gelişim aşamalarıyla ayrılmaz bir bütün olarak ilerlediği gerçeğidir.

Erikson’un erdemler teorisini anlamak için onun tüm psikososyal gelişim kuramının zeminine yerleştirdiği “epigenez ilkesi”nin anlaşılması gerekmektedir. Öyle ki Erikson kuramından bahsettiği her yazısında epigenez ilkesini vurgulamaktadır. Embriyolojiden ödünç alınmış olan epigenez kavramı; bir bitki ya da hayvanın yumurta ya da tohumdan çıkıp bir dizi süreci takip ederek büyümesine verilen addır. Sıralı oluşum adıyla da nitelenir. Bu sıralı oluşum esnasında hücre toplulukları birbirinden farklı organları ve organ sistemlerini oluşturur.”<sup>21</sup> Epigenetik ilkeye göre organizmanın oluşumu bütüncül bir

21 Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Evresi*, çev. Gonca Akkaya (İstanbul: Okuyanıs, 2022), 49.

şekilde birbiriyle ilişkilidir. Bir organın gelişimi, bir diğer organın gelişimini önemli derecede etkilemektedir. Buna göre her organın oluşmaya başlamak için doğru zaman dilimi ve yükseliş aşaması vardır. Eğer bir organ kendi yükseliş zamanına bağlı bir şekilde doğru bir zamanlamayla oluşmaya başlamazsa, bir daha tam anlamıyla olması gerektiği gibi ve diğer organlarla dengeli bir şekilde gelişim gösteremeyecektir. Çünkü gecikmesi durumunda etrafındaki diğer organlar çoktan gelişmeye başlamış olacaktır. Böyle bir durumda diğer organlarla ebat ve işlev bakımından bütünlük sağlanamayacaktır. Bu durumda diğer organlar da bundan etkilenecektir. Erikson kitabında karaciğer örneğini vermektedir. Öyle ki mide ve bağırsakların ebatları karaciğerin biçimlenmesini etkileyecektir.<sup>22</sup> Erikson doğumdan sonrası için organizmanın farklı alanlardaki gelişimini de epigenetik ilke çerçevesinde değerlendirmektedir. Öyle ki organizmanın zihinsel, fiziksel ve sosyal gelişimi de belirli bir sırayla gerçekleşmektedir. Fakat onların belirli bir sırayla gerçekleşmesi bütün bu özelliklerin birbirinden farklı zamanlarda yükseliş aşamasına geçmiş olması, herhangi birinin gelişiminin bir diğerinin gelişimini etkilemediği anlamına gelmemektedir. Aksine bu aşamalar birbirine bir çarkın dişlileri gibi bağlıdır.

Tablo 1: Psikososyal Gelişimde Temel Evreler <sup>23</sup>								
Yaşlılık								İçsel Bütünlük-Umut-suzluk BİLGE-LİK
Yetişkinlik							Üretkenlik-Durağanlık İÇTEN-LİKLİ İLĞİ	
Genç Yetişkinlik						Yakınlık Kurma - Soyutlanma SEVGİ		
Ergenlik					Kimlik -Kimlik Karmaşası BAĞLI-LİK			
Okul Çağı				Azım - Yetersizlik YETKİN-LİK				
Oyun Çağı			İnisiyatif-Suçluluk AMAÇ					

22 Erikson, *İnsanın Sekiz Evresi*, 50.

23 Erikson, *İnsanda Gelişimin Sekiz Evresi*, 92.



Erken Çocukluk		Ozerklik-Utanç ve Şüphe İRADE					
Bebeklik	Temel Güven – Güvensizlik UMUT						

Tabloda genişleyen sosyal çevreye bakıldığında, yeni doğan bir bebeğin önemli ilişkilerinin etki alanında annesi olduğu görülmektedir. Sonrasında bu etki alanı git gide genişlemekte ve gelişim evreleri için önem arz etmektedir. Sırasıyla, ilk çocukluk döneminde ebeveyn; oyun çağıında çekirdek aile; okul çağıında mahalle ve okul; ergenlik çağıında akran grupları, dış gruplar ve liderlik modelleri; ilk yetişkinlikte arkadaşlık ve cinsellik gibi konularda, rekabet ve iş birliği içinde olunan partnerler; son yetişkinlikte iş bölümü ve beraber yaşama; yaşlılıkta ise çevredeki insanlar ve “benim gibiler”dir. Böylece gitgide genişleyen etki alanları her aşamada önemini korur.<sup>24</sup> Böylece erdemler adım adım gelişen insanın yaşam döngüsünde “içsel güç” haline gelerek psikososyal evrimin sürekliliğinin güvencesi haline gelir. Bütün bunların yanı sıra her aşamada gelişen sosyal tutumlar vardır. Bunlar sırasıyla; minnet, adaletli, oyunsal, biçimsel (teknik), ideolojik, katılımcı, üretici ve felsefi tutumlardır.<sup>25</sup> Bu sosyal tutumlar toplumun kurumlarına ve geleneklerine destek vererek her bireyde yeniden gelişerek (re-evolve) tüm sonraki nesillerde erdem oluşum sürecini korumaktadır.<sup>26</sup>

Organizmanın doğumuyla başlayan bu gelişim sürecinde ilk gelişmesi gereken erdem umut erdemidir. Erikson’a göre umut tüm karanlık dürtülere ve olumsuzluklara rağmen kaderin iyiliğine olan kalıcı inançtır ve inancın “ontogenetik” temelidir. İlk bakımı veren annelik inancıyla beslenmektedir.<sup>27</sup> Her ne kadar, sağlıklı bir bebeğe bakarak umudun temel kriterlerini belirlemek zor olsa da umutsuz bir çocuk gören birisi onda neyin olmadığını bilir. Bu nedenle Erikson umudu, yaşamın doğasında var olan en erken ve en vazgeçilmez erdem olarak görmektedir. Güven ise en erken olumlu psikososyal bir tutumdur. Eğer hayat sürdürülecekse güvenin zedelendiği yerlerde bile umut kalmalıdır. Umut çocuklukta gelişen ilk erdemdir ve olgun bir umudun anatomisinde bir çocuksuluk vardır. Erikson bu çocuksuluğu

24 Erikson, *İnsanın Sekiz Evresi*, 57.

25 Erikson, “The Roots of Virtue”, 152.

26 Erikson, “The Roots of Virtue”, 153.

27 Erikson vd., *Vital Involvement in Old Ages*, 16.

açıklamak için yetişkinlikte yapılan rica dualarını örnek göstermektedir. Yetişkinler kaderin onlara iyi şeyler getireceğini umarak dualarıyla umut tazelemekte, görünmeyen ve her şeye gücü yeten bir güç karşısında bu çocuksu umut sayesinde yalvarmaktadır.<sup>28</sup>

Bu dönemde umuda nelerin kaynaklık edeceğine bakılacak olursa, bebeklik aşamasında vücudun en aktif bölgesi ağızdır. Çocuk pasif bir şekilde de olsa beslenme işlevini ağız ile gerçekleştirmektedir. Kendi başına annesinin sütüne ulaşma yetisi olmayan çocuk, gıdanın kendisine yeterli ve zamanında duyarlı bir şekilde verileceğine dair güven duymalıdır. Bu nedenle, güvene karşı güvensizlik çatışmasının çözümü, annenin bebeğe vermiş olduğu bakımla yakından ilgilidir.<sup>29</sup> Bir bebeğin karşılaştığı ilk psikososyal kriz, güvene karşı güvensizliktir. Bu krizin tatmin edici bir şekilde çözülmesi, çocuğun her şeye güvenmesiyle sonuçlanmaz. Aksine onun güven ve güvensizlik duygusu, güvenin ağır bastığı ama asla güvensizliği ortadan kaldırmadığı diyalektik gerilimde tutulur.<sup>30</sup> Bu gerilimde annelerin rolü çocuklarına kendilerinin güvenilir bir kişi olduklarına dair güçlü bir duygu vermeleridir. Bu güçlü duygu, çocuğun ileriki aşamalarda ortaya çıkacak çatışmalarda başarılı olması için ona yardımcı olacaktır.

Umut, bebeğin alım ve temas ihtiyacına sıcak ve huzurlu bir şekilde cevap veren güvenli bir anneyle ilk karşılaşmaya dayanmaktadır. Anne bebeğine yeterli miktarda, sindirilmesi kolay ve yemesi zevkli yiyecekler vermelidir.<sup>31</sup> Bu noktada anne kendisine güvenilmeyi hak etmelidir. Anneyle olan bu türden bir ilişki ilk bilgi, ilk doğrulama ve dolayısıyla umudun temelidir. Erikson'a göre, umut çocuğa bir kere yerleştiğinde, çocuk ileriki aşamalarda hayal kırıklığına uğramış umutlarını daha iyi beklentilere aktarma yeteneği elde edebilir ve daha büyük bir vazgeçme kapasitesi geliştirir. Dolayısıyla çocuğun umut erdemini elde etmesi, olması mümkün olmayan şeyleri sürekli umut etmesi anlamına gelmemektedir. Aksine çocuk, kendini hayal edilebilir olanı hayal etme ve gerçekleşmesi mümkün olan ve bunu vaat eden şeyler konusunda umut etmeyi öğrenir. Kısaca bu konuda dolaylı olarak eğitilir. Böylece olgunlaşan umut, yalnızca değişen gerçekler karşısında kendini korumaz, aynı zamanda gerçekleri değiştirebileceğini de kanıtlar.<sup>32</sup>

28 Erik Erikson, *Insight and Responsibility* (Norton Company, 1964), 75.

29 Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Dem, 2007), 106.

30 Piediscalzi, "Erik. H. Erikson's Contribution to Ethics", 169-180.

31 Erikson, *Insight and Responsibility*, 74.

32 Erikson, *Insight and Responsibility*, 74.

Umut erdemi diğer erdemler gibi insanın evrimsel tekâmülünde insana yardım etmektedir. Erikson umut erdemini anne çocuk ilişkisinin içsel ışığı olarak değerlendirmektedir. Ona göre böyle bir ışık olgunlaşma ya da tesadüfi birçok krizin kaosunda parlamak zorundadır.<sup>33</sup> Bunun yanında insan yaşamındaki hiçbir şey uygun sosyal ortamlarda doğrulanmadıkça kökeninden güvence altına alınamaz. Bu noktada Nicholas, Erikson'un etiğe yapmış olduğu katkıları ele aldığı makalesinde karşılıklılık ilkesini vurgulamaktadır. Bu ilkeye göre her iki taraf da ego güçlerinin gelişimi için diğerine bağlıdır. Bebeğine sevgi dolu ve merhametli tepkiler veren anne, çocuğun umut erdemini geliştirmesini sağlamaktadır. Bunu yaparken aynı zamanda annenin umudu güçlenir ve yeniden canlanır.<sup>34</sup>

Bebeğin ikinci yaşından itibaren artık bebek erken çocukluk aşamasındadır. Burada kazanacağı erdem ise irade erdemidir. Erikson'a göre gerçek bir umut hızla gelişen öz irade ile başkalarının iradesi arasında bir çatışmaya yol açmaktadır. İki yaşından sonra artık fiziksel olarak duyu ve kasları gelişmeye başlayan çocuk daha aktif deneyim fırsatları elde etmektedir. Bu durumda çocuk kendini kontrol etme ya da başkalarının kontrolünü kabul etme arasında bir ikilik yaşamaktadır. Erikson bu aşamada çocuğun kendi kontrolünü direktmesinin çocuğun inatçılığına bağlanmaması gerektiğini, bunun yerine çocuğun yargı ve karar gücünün kademeli olarak geliştiğini söylemektedir.<sup>35</sup>

İrade erdeminin kazanılacağı bu evre, Freud'un anal dönemine tekabül etmektedir. Bu evrede çocuğun anüs kasının eğitilmesi noktasında iç ve dış kontrol mücadelesi bulunmaktadır. Ebeveynlerin tuvalet eğitimi konusunda diğer evrelerde de olması gerektiği gibi dengeli bir tutum sergilemeleri gerekmektedir. Çünkü aşırı gevşek ya da aşırı sıkı bir eğitim, çocukta yenilgi duygusu, derin bir utanç ve yaptığını gerçekten yapmak isteyip istemediğine veya istediğini yapıp yapmadığına yönelik kuşku uyandıracaktır.<sup>36</sup> Erikson iradenin de hayatta kalmasını, umutta olduğu gibi, kişinin iradesinin sınırını bilmesinde olduğunu söylemektedir. Ona göre olgunlaşan birey kendinden neyin beklenip beklenemeyeceğini yavaş yavaş anlamaya başlayacaktır. Burada önemli olan şey insan çoğu şeyin kendi iradesi dışında gerçekleştiğini içten içe bilse de karar vermenin varoluşsal hissine ihtiyaç duymaktadır. Egonun gücü ise kaçınılmaz olan şeylerin varlığına rağmen insanın hayatta

33 Erikson, "The Roots of Virtue", 154.

34 Piediscalzi, "Erik. H. Erikson's Contribution to Ethics", 169-180.

35 Erikson, *Insight and Responsibility*, 74.

36 Erikson, "The Roots of Virtue", 155.

ne kadar aktif ve kendisi olarak var olabildiğine bağlıdır. Çocuğun özgürleştirici bir öz denetime sahip olabilmesi için ebeveyne düşen görev, iyi bir iradenin karşılıklı bir irade sınırlamasından geçtiğini çocuğa göstermektir. Bu durumda çocuk inatçılığını kontrol ederek istekliliğini eğitecektir.<sup>37</sup>

İlk aşamada çocuk dünyanın merkezinde kendini görmektedir. Çocuğun annesi kendisinin emrine amade bir şekilde etrafında dönerken etrafındaki her şey onun istekleri için vardır. Fakat çocuk yaşamının üçüncü ve dördüncü yıllarına geldiğinde artık bir başkasının da varlığını kabul edip kendisi dışındakilere de boyun eğmektedir. Bu aşamada çocuk adeta cennetten düşmüştür. Her istediği yerine getirilen çocuk, bundan sonra başkalarının varlığıyla ve sınırlarıyla karşılaşmaktadır. Ailesinin zayıfların haklarını koruyarak güçlülere de onurlandıran ölçülü tutumu çocuğa bir öz denetim ölçüsü vermektedir. Ego birbirinden uzak deneyimleri birleştirdikçe iradenin temelleri kazanılır. Erikson bu aşamada çocukta bir sosyal tutum olarak adalet duygusunun geliştiğini ifade ederek, çeşitli zıt benliklerin insanın donanımının bir parçası haline gelebileceğini söylemektedir. Bu ideal bölünme göz önüne alındığında ise yalnızca adil ve sivil bir dünya düzeninin bir parçası olarak hissedilen sağduyulu bir ebeveyn, çocuğa iyileştirici bir adalet duygusu verebilir.<sup>38</sup>

Erikson'un erdemler teorisinde kazanılacak üçüncü erdem amaçlılık erdemidir. Bu dönem Freud'un psikoseksüel evrelerinden fallik döneme denk gelmektedir. Bir önceki aşama da özerklik kazanan çocuk artık kendi başına bazı şeyleri düşünmekte, tasarlamakta ve uygulamaktadır. Buradaki tehlike, çocuğun yaptıklarından dolayı suçluluk duygusuna kapılmasıdır.<sup>39</sup> Bu nedenle çocuğun girişimcilik duyguları dengeli bir şekilde desteklenmelidir. Bu evre çocuğun oyun çağıdır. Çocuk kendi oyunlarında tıpkı büyüklerin yaptığı gibi düşünme, planlama ve uygulama yaparak oyunlardaki amaçlarını gerçekleştirmektedir. Büyükleri rol model alarak geçmişe yönelik oyunları defalarca oynayan çocuk, bu sayede oyunlarda geçmişi oynarken, geleceğe yönelik yorumlama yeteneği de kazanmaktadır. Çocuk, oyun oynarken rol model aldığı insanlar gibi olmayı düşünme ve oyunlarında onlar gibi davranma yoluyla toplumsal rollere hazırlık yapmaktadır.

Erikson çocuklukta oynanan oyunun evrimsel işlevinin, çocuğun içinde büyüyen amaçlılık duygusunun kendisine mitolojik bir düzen hissiyatı vererek onu geçmişe olan takıntıdan kurtarabileceği bir ara gerçeklik vermesi

37 Erikson, *Insight and Responsibility*, 76.

38 Erikson, *Insight and Responsibility*, 76.

39 Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 108.

olduğunu söylemektedir. Yine evrimsel olarak bakıldığında yavru hayvanlarda oyun, açlıktan ve tehlikeden korunmaya bağlıken, insanda yönetilemez çatışmalardan korunmaya bağlıdır.<sup>40</sup>

Erikson, oyun çağında ailenin rolünün çok büyük olduğunu söylemektedir. Ona göre ailenin varlığı, çocuğa oyunun nerede bittiğini ve geri döndürülemez amacın nerede başladığını kademeli olarak örnekliliğiyle göstermektedir. Aile bu dönemde çocuğun bilinç gelişimine önemli katkıda bulunmaktadır. Burada çocuğa, artık belirli eylem ve düşüncelerin asla geri alınamayacak toplumsal ve ebedi bir gerçekliğe sahip olduğu gösterilmelidir. Bu dönemde ailenin birlik olup ortak bir amaç doğrultusunda kararlar alarak o kararları uygulamaları çocuk için bir etik örneği içermektedir. Böylelikle amaç kademeli olarak bir gerçeklik duygusuna bağlanmaya hazır hale gelmektedir. Erikson'a göre, bu noktada izin verilen eylem ve düşünceyi tanımlayan vicdan oluşmaktadır. Dilin gelişmesiyle de vicdan kendini ifade edecek bir müttefik bulur.<sup>41</sup>

Amaçlılık duygusunu elde etmiş bir insan artık her şeye rağmen değerli hedefleri tasavvur etme ve peşinden gitme cesaretine, bunun yanı sıra suçluluğun onu engellemesine izin vermeyecek bir güce de sahip olacaktır. Dolayısıyla bu aşamanın başarılı bir şekilde atlatılması, çocuğun oyun oynadığı dönemdeki tecrübelerini artık bireyin daha büyük ve daha mükemmel gelecek sahnesine yansıtmasıyla sonuçlanacaktır.<sup>42</sup>

Çocuğun büyüdüğünde giderek daha gelişmiş görevleri yerine getirebilmesi ve aşağılık duygusuna karşı başarılı olabilmesi için yavaş yavaş ortaya çıkan ego gücü yetkinliktir. Görevlerin tamamlanmasında el becerisinin ve zekânın özgürce kullanılması önemlidir.<sup>43</sup> Bireyin bir hedef doğrultusunda ilerleyebilmesi, bu konuda yeterli hissetmesine bağlıdır. Umudun, iradenin ve amacın temelleri, yalnızca beklenen belirsiz görevlerden oluşan bir geleceği ön görmektedir. Dolayısıyla çocuğun artık teknik bir yaşam biçimi kazandıran temel yöntemleri öğrenmesi gerekmektedir.<sup>44</sup>

Altı - on bir yaş arasına tekabül eden bu dönem Freud'un gizil döneminin karşılığıdır. Çocuk bu dönemde artık yaşantılarından bazı somut çıkarımlar yapabilmeye başlayacaktır. Kendine göre bir şeyleri yapma ve yaratma çabası çocukta hâkim olacaktır. Bu dönemde çocuğun yaptıkları tutarlı

40 Erikson, *Insight and Responsibility*, 77.

41 Erikson, *Insight and Responsibility*, 77.

42 Erikson, *Insight and Responsibility*, 78.

43 Erikson vd., *Vital Involvement in Old Ages*, 16.

44 Erikson, *Insight and Responsibility*, 79.

bir şekilde desteklenmeli ve teşvik edilmelidir. Erikson bu dönemde çocuğu etkileyebilecek tek unsurun ailesi olmadığını, okuldaki arkadaşlarının tutumlarının da çocuğun kendisini yetersiz hissetmesine neden olabileceğini düşünmektedir.<sup>45</sup> Freud burada cinselliğin gizil kaldığını söylemektedir. Aslında burada çocuk her ne kadar çocuk cinselliğinin farkına varmaya başlasa da Erikson'a göre çocuksu cinsellik herhangi bir yeterlilik şansından yoksundur. Bu nedenle psikoseksüel gecikme denilen bu aşamada çocuğun, daha geniş bir sosyal sorumluluk alanının parçası haline gelene kadar cinsel ve şehvetli çizgilerde ilerlemeyi ertelemesi mantıklı görünmektedir.<sup>46</sup>

Erikson, insan için her şeyin çabasız bir şekilde ona sunulduğu cennetten düşmenin ve bunun peşi sıra dünyada çalışmanın kölelik olarak görüldüğünü söylemektedir. Fakat Erikson insanın, ego gücünün sağlam kalabilmesi, zekâsının ve kapasitelerinin körelmemesi için çalışmaya hazır hale gelir gelmez çalışması gerektiğini düşünmektedir.

Çocuk okul hayatında düşünce sistemini geliştirecek ve fiziksel koordinasyonunu kullanmasında işe yarayacak şeyleri keşfetmek için materyal imkânı bulmaktadır. Bu aşamada çocuklara kalıcı başarılar için eğitim teklifleri sunulmaktadır. Ayrıca bu aşama, toplumların çeşitli ritüeller ve egzersizler yoluyla kendi mantığı ve gerçeklerini çocuklara aktarmak için uygun bir aşamadır. O halde, Erikson'a göre bu aşamada çocuk uzmanlıklara hazırdır. Dolayısıyla ideal örnekler ve işbirlikçi arkadaşları yoluyla belirli beklentilere sahip olan çocuk, kendisiyle buluşan üretim ahlakına uygun teknikleri hevesle öğrenecektir. Böylelikle birey olarak insan, kültürünün daha geniş bir bölümüne katılarak önemli bir kazanım geliştirecektir.<sup>47</sup>

Ergenlikle beraber ortaya çıkan ego niteliği sadakattir. Bu dönemde beden ve zihnen hızla ve gözle görülür bir gelişim kaydeden ergen, önceden koşulsuz bir şekilde kabul ettiği değerleri sorgulamaya başlamaktadır. Erikson sadakati, değer sistemlerinin kaçınılmaz çelişkilerine rağmen özgürce taahhüt edilen sadakatleri sürdürme yeteneği olarak tanımlamaktadır. Sadakat, kimliğin yapı taşı olup ideolojileri doğrulamaktan ve yoldaşları onaylamaktan ilham almaktadır.<sup>48</sup> Bu dönemde çocukta hâkim olan duygular; doğruluk, dürüstlük, içtenlik, adalet ve bağlılıkla ilişkili olan her türlü duygudur.<sup>49</sup> Çocuğun en çok ihtiyacı olan şey ise onaylayıcı yetişkinler ve onaylayıcı akran-

45 Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 109.

46 Erikson, *Insight and Responsibility*, 80.

47 Erikson, *Insight and Responsibility*, 80.

48 Erikson, *Insight and Responsibility*, 81.

49 Erikson, *Insight and Responsibility*, 81.

lardır. Sadakat duygusu gelişen çocuk kendisinin ihtiyaçlarına karşılık veren çeşitli gruplara girme eğilimindedir. Dolayısıyla özellikle ergenlik döneminde ideolojik gruplar, çocukların ihtiyaçlarına karşılık vererek onların bu eğilimlerini kendi lehlerinde kullanmaktadır. Öyle ki özellikle ergenlik çağındaki çocuklar bu tür gruplara uğruna ölecek kadar sadakatle bağlanmaktadır.

Bu dönem çocuğun kimlik kazanmaya karşı rol karmaşası arasında çatışma yaşadığı ve başarılı sonuçlandığında kimlik duygusu edindiği bir dönemdir. Erikson'a göre, kimlik evrimsel ve tarihsel önemini çeşitli insan gruplarının kendilerini özel bir türden görmelerine veya böyle bir inanca ihtiyaç duymalarına borçludur. Kimlik duygusu, insanın diğerini öteki olarak görerek düşmanlaştırmasını da beraberinde getirmiştir. Üst kimlik olan insan kimliği değil de alt kimlikler ön plana çıktıkça insanlar kendilerini diğer gruplardan ayrı görerek ötekiye düşmanlık beslemişlerdir. Hatta öyle ki bu çatı altında hayvanların bile dünyasında olmayan gaddarlıklar yapılmıştır. Bu noktada Erikson, hangi teknolojik seviyeye ulaşırsa ulaşılsın insanın intikam duygusuyla arkaik arayışlara geri dönebileceğini, başka bir ırktan, ulustan ve sınıftan insanları avlayabileceğini öngörür.<sup>50</sup>

Erikson, her şeye rağmen, kimlik ve sadakatin etik güç için gerekli olduğunu söylemektedir. Fakat ergen bu etik gücü kendi başına elde edememektedir. Bu dönemde yetişkinlerin görevi bu sadakatin içini doldurarak gencin reddetme ihtiyacına karşı gerekli tedbirleri sağlamaktır. Bu bağlamda ergenin içinde yaşamış olduğu kültür, eğitim yoluyla gençlerin enerjilerini kendi lehine çevirebilmektedir. Çünkü gençlik bağlılıkları ve enerjileri sahip olduğu şeyi koruma ve yenilemede etkin olduğu kadar istemediği şeyin yok edilmesine de hizmet etmektedir. Dolayısıyla sosyal evrimde ergenlik çağı yenileyici bir işlev üstlenmektedir.<sup>51</sup>

İlk yetişkinlik aşamasına konumlandırılan bir diğer erdem sevgidir. Erikson sevgiyi ilk yetişkinlik aşamasına konumlandırırken aslında sevginin farklı çeşitlerinin her aşamada kendini gösterdiğini söylemektedir. Yani sevginin çeşitli türleri tüm aşamaları birbirine bağlamaktadır. Fakat Erikson'un bahsetmiş olduğu sevgi, evrimsel ve kuşaksal anlamda sevgidir. Burada sevgi, ergenlikten önceki aşamalarda alınan sevginin yetişkinlik döneminde başkalarına verilen ilgiye dönüştürülmesidir.<sup>52</sup> Erikson ergenlikteki ideolojik bağlılığın da

50 Erikson, *Insight and Responsibility*, 82.

51 Erikson, *Insight and Responsibility*, 83.

52 Erikson, *Insight and Responsibility*, 83.

yetişkinlikte yakın ilişkilere ve birlikte yaşama biçimlerine dönüşeceğini söylemektedir.<sup>53</sup> Böylece, ergenlik döneminde kazanılan bağlılık ve sadakat erdemi yetişkinlik dönemindeki karşılıklı bir bağlılığın temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda üreme ve üretim ilişkilerini bir yaşam tarzına bağlamaktadır.

Erikson İngilizcede ilişki anlamına gelen “affiliation” kavramının evlat edinmek olduğunu vurguladıktan sonra ilk yetişkinlikteki arkadaşlıklarda ve ortaklıklarda genç yetişkinlerin birbirlerinin çocukları olduğunu söylemektedir. Bu andan itibaren ego gücü; kişinin ürünlerle, evlatlarla ve ideallerle ilgilenme ve görev paylaşımı gibi ilişkilere bağlıdır. Bu aşamada evlilik deneyimi, çocukluk zamanında bir aile ortamında bakılma deneyimini, aktif olarak seçilmiş karşı cinsten biriyle beraber kurulan yetişkin bir ilişkiye aktarmaktır. Bu dönemde artık kişi cinsel anlamda tamamlanma ve tatmin yetisine sahiptir. Dolayısıyla olgun bir cinsellik, çocukluk aşamalarının sıkıntılı geçmiş olması durumunda dahi, uygun mizaç ve bedenlerin buluşmasıyla güçlü bir şekilde kişiye kendisini doğrulama gücü vermektedir. O halde Erikson’a göre sevgi, insanların bölünmüş ve farklı yapılarına rağmen, onları sonsuza dek boyun eğdiren bağlılığın karşılığıdır.<sup>54</sup>

Son yetişkinlik dönemi Erikson’un yedinci evresine tekabül etmektedir. Bu evredeki psikososyal kriz üretkenliğe karşı durgunluktan kaynaklanmaktadır. Bu aşamaya gelmiş olan yetişkin, hayatının geri kalan döneminde topluma katkı sağlayan üretimlerde bulunarak gelecek kuşağı kurmak ve onları olumlu anlamda yönlendirmek isteyecektir.<sup>55</sup> Bunun yanı sıra hayvanların aksine insan, sadece kendi çocuklarına değil evlerde ve topluluklardaki sayısız çocuklara da ilgi göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemde kazanılacak olan erdem içtenlikli ilgidir.

Yetişkinlikte insan şimdiye kadar elde ettiği deneyimi ve sevgiyi aktarma ihtiyacındadır. Bu ihtiyaç yalnızca aktarılması gerekenler için ya da kimlikten beklenilene yerine getirilmesinden kaynaklanmamaktadır. Yetişkin, gerçeklerin yaşatılmasını ister. Bunu ise anlatarak, mantık göstererek ve doğruysa söyleyerek aktarmaya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Erikson’a göre bir şeyleri öğretme tutkusu sadece öğretmenlerde olan bir özellik değildir. Her olgun yetişkin, kendisi için değerli olan şeyleri bir başkasına açıklanmanın ve çalışan bir zihin tarafından da anlaşılmanın değerini bilmektedir.<sup>56</sup> Burada üretkenlik, potansi-

53 Erikson vd., *Vital Involvement in Old Ages*, 16.

54 Erikson, *Insight and Responsibility*, 83.

55 Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 112.

56 Erikson, *Insight and Responsibility*, 84.



yel olarak bir insanın yarattığı ve ürettiği her şeye uzanmaktadır. Öyle ki bencil olmayan bir “ilgi” birinin ürettiği ve bir sonraki nesle bıraktığı her şeye sahip çıkma biçimindeki üretkenliği içermektedir. Erikson’a göre insanın her şeyi gözeten tanrılar yaratması da umut erdeminde bahsedildiği gibi sadece çocukluk ihtiyacından değil bir ego idealinin insanüstü bir failliğe yansımalarıdır.<sup>57</sup>

Yaşlılık çağına gelindiğinde insan artık yaşamının son dönemlerindedir. Bu dönemde insan kendi benliğini bütüncül bir yaşamın parçası olarak görmektedir. Bu dönemi kapsayan erdem bilgeliktir. Psikososyal evrim, yaşının yaşam beklentisini üreme gücünün ötesine taşımıştır. Ailelerde dışsız ihtiyar, dışsız bebeğin bitişiğinde yaşamaktadır. Yani hayatının sonuna gelmiş olan bir insan ile yaşamın daha çok başında olan bir bebeğin bir arada olması anlam arayışı bakımından derin bir etki yaratmaktadır. Diğer aşamalarda elde edilen ego güçleri artık bilgelik gücünü almaktadır. Bu durumda Erikson’a göre bilgelik, beden yetileri yavaş yavaş dağılsa bile deneyimin bütünlüğünü sürdürme yeteneğidir. Burada olgunlaşan zihin gücü sorumlu vazgeçme ile birleşirse yaşlı insanlar artık tüm insan sorunlarını bütünlükleri içinde tasavvur edebilir. Böylelikle gelecek nesil için, tatmin olmuş bir hayatın örneğini temsil etmeye başlayabilirler. Erikson’a göre sınırlı bir yaşamın verdiği umutsuzluğu ancak böyle bir bütünlük dengeleyebilir.<sup>58</sup>

Erikson toplumların çocukları yaşatmak için yeterli olmadığını ve bu gerçeği yaşlılar için de aynı olduğunu söylemektedir. Tıpkı çocukların gelişen yetenekleri desteklenerek yetiştirilmesi gibi yaşlıların da yavaş yavaş azalan yeteneklerine göre toplum tarafından rahatlatılmaları gerekmektedir. Bunu yaparken yaşlılara uygun ortamlar sunularak yaşlıların elde ettikleri bilgelikler ve yetenekler anlaşılmalı çalışılmalıdır. Bu durum insani bir yükümlülüktür. Erikson’un tabiriyle yaşamının son evresinde insan tüm deneyimlerini ve bilgeliklerini gelecek nesillere aktırmalıdır.<sup>59</sup> Görülmektedir ki Erikson yaşamı tek yönlü bir yol olarak değil döngüsel bağlamda ele almaktadır. Bu noktada yaşlılıktaki çocuksuluğun bilgelikle taçlandırılması ve deneyimlerin gelecek nesle aktarılması önemlidir.<sup>60</sup>

Erikson erdemlerden bahsederken onların mutlak olmadığını ve gelişime açık olduklarını ifade eder. Fakat bu durum erdemlerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine bu erdemler evrimsel gelişmenin araçlarıdır. Böylelikle,

57 Erikson, *Insight and Responsibility*, 84.

58 Erikson, “The Roots of Virtue”, 161.

59 Erikson, “The Roots of Virtue”, 161.

60 Erikson, *Insight and Responsibility*, 87.

işlevsel oldukları müddetçe kendi kendini düzenleyen olası bir ahlakın vaa-dini içerir. Bu erdemlerin incelenmesi, insana gelecek rotası çizerken güvene-bileceği gücün ne olduğu sorusuna cevap vermesi açısından vazgeçilmezdir.<sup>61</sup>

## Sonuç

Darwin, canlıların biyolojik olarak aşamalı bir oluşum sürecinden geçtiğini ve sürekli bir değişim içerisinde olduğunu keşfetmiştir. Freud, bu gelişim-sel süreci psikoloji alanında vurgulayarak dinamik psikolojinin öncüsü ol-muştur. Yeni psikanalistlerden olan Erikson ise buradaki aşamalı ve sürekli oluşumu insanın sosyal hayatı bağlamında da düşünerek erdemler teorisini ortaya koymuştur. Burada görülen odur ki canlılara dair biyolojik alanda gerçekleşen bir keşif, insanın psikolojik ve sosyal boyutlarının anlaşılması noktasında ona ışık tutmuştur. Bu noktada insana parçacı bir yaklaşımla de-ğil de bütüncül olarak bakabilmenin önemi büyük görünmektedir.

Erikson'un sistemine bütüncül bir şekilde bakıldığında onun psiko-sosyal gelişim kuramının çıktısının hayati bir öneme sahip olan erdemler olduğu görülmektedir. Diğer yandan, ülkemizde yapılan araştırma ve uy-gulamalara bakıldığında onun bu kuramı daha çok formal eğitim bazında ele alınmaktadır. Erdemin yalnızca insana verilen bir eğitim nesnesi olarak görülmesi ise erdemlerin kazanımı noktasında önemli bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Çünkü erdemlerin kazanılması bireyin gelişim dönemle-rindeki fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmasıyla da yakından ilgilidir. Bu noktada, erdemlerin oluşum sürecine odaklanmayarak onları sadece bir eğitim nesnesi olarak insanlara sunmak erdemle murat edilen bi-reysel ve sosyal gelişmeyi tek başına sağlamayacaktır. Hatta bu durum bire-yin de erdemleri bir nesne olarak kullanması sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu bağlamda sonuç olarak denilebilir ki erdemler dışarıdan dayatılan veya yönlendirme yoluyla verilmeye çalışılan kazanımlar olmakta ziyade bireyin gelişim sürecinde uygun şartların sağlanması sonucu kendiliğinden ortaya çıkan "psikolojik güç" ler olarak da görülmelidir.

## Kaynakça

**Ayten**, Ali. *Erdeme Dönüş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

**Elkind**, David. "Erik Erikson: İnsanda Gelişimin Sekiz Evresi", çev. Ali Dönmez. *An-kara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, 2/1 (Eylül 2019), 27-38.

61 Erikson, "The Roots of Virtue", 164.

- Erikson, Erik.** - Erikson, Joan- Kivnick, Helen. *Vital Involvement in Old Ages*. New York: W.W. Norton, 1994.
- Erikson, Erik.** "The Roots of Virtue", *Humanist Frame*, ed. Julian Huxley, New York: Harper Brothers, 1961.
- Erikson, Erik.** *Childhood and Society*. Boulder: Paladin, 1977.
- Erikson, Erik.** *İnsanın Sekiz Evresi*, çev. Gonca Akkaya, İstanbul: Okuyan, 2022.
- Erikson, Erik.** *Insight and Responsibility*. New York: W.W. Norton, 1964.
- Freud, Sigmund.** *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Fromm, Erich.** *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörük, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993.
- Geçtan, Engin.** *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Metis, 2003.
- Karaca, Faruk.** *Dini Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Dem, 2007.
- Özgökmen, Fatih.** "Evrimsel Ahlak Eleştirisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (Mayıs 2015).
- Piediscalzi, Nicholas.** "Erik H. Erikson's Contribution to Ethics". *Journal of Religion and Health*, (1973), 169-180.
- Seligman, Linda- Reichenberg, Lourie.** *Theories of Counselling and Psychotherapy*. Boston: Pearson, 2010.
- Sevinç, Kenan.** "Erdem", *Kavram Atlası Din Psikolojisi II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

# Erdem, Bilişsel Farkındalık ve Duygu Dengesi

Halil İbrahim Özasma\*

## Giriş

Erdem, bir kavram ve yaşam şekli olarak tarihsel süreçte sadece filozofların dikkatini çekmemiş, on dokuzuncu yüzyılda bilimsel alanda yaşanan gelişmelerle birlikte psikologların da ilgisini çekmeye başlamıştır. İnsanların sadece olumsuz durumlarının incelenmesinin insanı anlama noktasında eksik bir bakış açısını yansıtması yeni bakış açılarının doğmasına yol açmıştır. Sevgi, cesaret, adalet gibi görünmeyen fakat insanların psikolojisiyle bağlantılı olabilecek değerlerin de araştırılması gerektiği görüşü bilim insanları arasında kendini hissettirmeye başlamıştır. Bu bağlamda Maslow'la başlayan erdemli yaşamın insan psikolojisiyle bağlantısına ilişkin ilk çalışmalar pozitif psikoloji akımının psikoloji dünyasında ağırlık kazanmasıyla çoğalmaya başlamış ve erdemli yaşamla insan psikolojisi arasındaki ilişki pek çok çalışmaya konu olmuştur.<sup>1</sup>

Erdemli yaşam denilince görünürde insanın fiillerinde ortaya çıkması beklenen bazı davranış kalıpları vardır. Bunlar temel olarak cesaret, iffet, hikmet ve adalet erdemleriyle bağlantılı insan fiillerini içerir.<sup>2</sup> Bu bağlamda erdemli yaşam özünde insanın, karşısına çıkan herhangi bir olayda durum

\* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, halil.ibrahim@giresun.edu.tr.

- 1 Peterseon ve Seligman (2004) dinleri ve kültürleri inceledikleri çalışmalarında yirmi dört karakter gücü ve bilgelik (wisdom), cesaret (courage), insanlık (humanity), adalet (justice), ölçülülük (temperance), aşkınlık (transcendence) olmak üzere altı temel erdemi belirleyerek erdemlerle insan psikolojisi arasındaki ilişkiyi alanda yapılmış çalışmalardan hareketle tespit etmeye çalışmışlardır. 2014 yılında yayınlanan Seligman ve Csikszentmihalyi editörlüğündeki 15 makalede özerklik, öz düzenleme, umut ve iyimserlik gibi değerlerin insan psikolojisine etkileri incelenmiştir.
- 2 Mustafa Çakmak, "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2021); Mustafa Çakmak, "Ahlâk ve İnsan", *İş Ahlâkı ve Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi, 2017); Halil İbrahim Özasma, "Değerler", *Birey Toplum ve Değerler*. ed. İhsan Çapçıoğlu - Mualla Yıldız (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018).

değerlendirmesi yapıp olayın özelliğine göre gerçekleştirilmesi gereken en uygun davranış örüntüsü neyse onu seçip, ona göre hareket etmesini içerir. İnsanın cesaret gereken yerde cesaretli olması, davranışlarında sürekli ölçülü olması, aklını kullanarak duygularının esiri olmadan durum değerlendirmesi yapmasını gerektirir. İnsanda davranışın ortaya çıkmasından önce gerçekleşen bilişsel süreç insanı davranışa yönlendirir.

İnsanın karşısına çıkan olayı değerlendirmesi, ne yapabileceğini gözden geçirmesi, içinde bulunduğu durum üzerinde düşünmesi, yaşamakta olduğu olaya ilişkin farkındalığı içerir. Bu noktada çalışmada yer alan alt başlıklarda davranışın ortaya çıkmasından önce zihinde gerçekleşen bilişsel süreç ve erdemli yaşam arasındaki ilişki ve sonrasında bilişsel farkındalıkla duygu dengesi arasındaki ilişkiye değinilecektir. Böylece erdemli yaşama niyet etmenin bilişsel farkındalığı artırma durumu ve insana duygu dengesini sağlama noktasında katkıda bulunmasına işaret edilecektir.

### 1. Erdem ve Bilişsel Farkındalık İlişkisi

Bilişsel farkındalık kavramı Kabat Zinn tarafından “içinde bulunulan zaman diliminde, yargısızca, bilerek, belirli bir biçimde dikkati vermek” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>3</sup> Bir başka tanımda bilişsel farkındalık, bireyin bilinçlilik hali, içinde bulunduğu an içindeki deneyimlerinin farkında olması şeklinde ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Bilişsel farkındalık dikkate konu olan düşünce, duygu, duyumun yargılanmaksızın kabul edilmesi ve şimdiki anı merkeze alan bilişsel eğilimi ifade etmektedir. Farkındalık dikkate konu olan duruma ilişkin düşünceyi düzenleyerek içinde var olunan duruma yönelik bir bilinç oluşturmaya, değişmekte olan duygu, düşünce, duyum hareketlerine dikkati vererek onlardaki değişimi gözlemlemeyi içerir. Bilişsel olarak yaşanan bu süreç bireyde gelişmekte olan durumlara karşı hazır olma hissi uyandırır.<sup>5</sup>

Bilişsel farkındalık birbiriyle ilişkili üç aşamayı içermektedir. Bunlar Zinn tarafından yapılan tanımdan hareketle niyet, dikkat ve tutumdur. Farkındalık bu üç aşamalı süreci ifade eder. Bilişsel farkındalık halinde niyet, dikkat ve tutum aynı zaman dilimi içerisinde iç içe geçmiş halde bulunur.<sup>6</sup> Niyet, Türkçe

3 Jon Kabat Zinn, *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everydaylife* (New York: Hyperion, 1994).

4 Kirk Warren Brown - Richard M. Ryan, “The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 84/4 (2003), 822–848.

5 S. R. Bishop vd., “Mindfulness: A proposed operational definition”, *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11/3 (2004), 230–241.

6 Shauna L. Shapiro vd. “Mechanisms of Mindfulness”, *Journal Of Clinical Psychology*. 62/3 (2006), 373–386.

sözlükte terim anlam olarak “Bir şeyi yapmayı önceden kurma, zihinde tasarlama, yapmayı aklına koyma, yapmaya karar verme” anlamına gelmektedir. Niyetin tanımından anlaşıldığı üzere niyet, bireyden çıkacak olan içsel veya dışsal tepkilerin kaynağı gibi görünmektedir. Davranışın ortaya çıkmasında dış uyarıcılar etkili olduğu gibi organizmanın iç durumu da etkilidir.<sup>7</sup>

Dikkat, organizmanın çeşitli uyarıcılar arasından belli, ilgisini çeken uyarıcı gurubuyla normalin üzerinde ilgilenmesini, diğer uyarıcıları ilgisinden uzaklaştırmasını içeren bir süreci ifade eder. Dikkat durumunda bilinçlilik hali mevcuttur. Ancak, uyarıcılar arasından belli uyarıcı gruplarını seçme organizmanın sürekli yaptığı bir iştir. Dolayısıyla organizmanın yaptığı her seçim bilinçlilik halini içermeyebilir.<sup>8</sup> Tutum ise üç bileşenden oluşan bir yapıya sahiptir. Bunlar bilişsel, duygusal ve davranışsal unsurlardır. Tutumlar tutuma konu olan nesne ile ilgili eğilimleri ifade eder. Tutumların ortaya çıkmasında tutumun hedef nesnesine ilişkin duygusal durum, inanç, nesneye ilişkin daha önce yaşanmışlıklar etkili olur.<sup>9</sup>

Erdemler ise bilim alanı olarak ahlak felsefesinde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Erdemlerin değerlendirilme ve terminoloji oluşturulma sürecinde İslam bilginleri, Kur’an ve Hadis yanında Aristoteles’in Nikomakhos isimli eserindeki görüşlerinden faydalanmışlardır. On ikinci yüzyılda İslam dünyasında erdemler konusunda zengin bir literatür oluşturulmuştur.<sup>10</sup> İslam ahlak felsefesinde yer alan dört temel erdem (hikmet, şecaat, iffet, adalet) anlayışının oluşmasında Platon’un erdemler konusundaki tasnifi etkili olmuştur. Bu tasnif Gazzâlî’den başlayarak Sünnî anlayışı benimsemiş olan pek çok İslam düşünürünün ahlakla ilgili eserlerinde yer almıştır. Platoncu anlayışa göre insan nefsinde erdemlerin varlık bulmasına sebep olan üç temel güç vardır. Bunlar öfke gücü, arzu gücü ve akıl gücüdür.<sup>11</sup>

Öfke gücünün düşünme gücünün kontrolünde aşırılıklardan kaçarak bireyi itidalli davranışlara yönlendirmesiyle cesaret erdemi bireyin hayatına yansımaktadır.<sup>12</sup> Arzu gücü de düşünme gücünün kontrolünde aşırılıklardan kaçarak bireyde dengeli davranışlara sebep olursa arzu gücünden iffet erdemi ortaya çıkmaktadır. Düşünme gücünden hikmet erdeminin ortaya çıkması ise

7 Feriha, Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (Ankara: İnkılâp Yayınları, 2014).

8 Sirel Karakaş, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Afşar Medya Yayınları, 2017).

9 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020).

10 Müstakim Arıcı, “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade’nin Erdem Şemaları”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 20/38 (2015).

11 Mahmut, Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 7 Ekim 2022).

12 İsa Ceylan - Halil İbrahim Özasma, “Pozitif Psikolojide ve İslam Düşünürlerinde Cesaret Erdemi”, 2. *Avrasya Pozitif Psikoloji Kongresi* (2017).

bu güce sahip olan nefsin doğru bilgiler elde etmesiyle aşırılıklardan kaçarak hakikatle bağlantılı bilgileri elde etmeye çabalamasına bağlıdır.<sup>13</sup> Adalet erdemi ise insanda bulunan öfke, arzu ve düşünme güçlerinin birlikte dengeli bir şekilde, uyum içinde eylemde bulunmasıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup>

Erdem, insanların davranışlarına yol gösteren, onları hangi durumda nasıl davranmaları gerektiği noktasında hem bilişsel hem duygusal açıdan sahip olmaları gereken tutuma yönlendiren bir yapıdadır.<sup>15</sup> Örneğin karşılaşılan zorlu bir durumda yapılan bilişsel değerlendirmede birey zorluğun üstesinden gelebilecek halde iken kaçarsa bu durumda korkaklık yapmış olmaktadır. Ancak zorluğun üzerine gidip onunla mücadele etseydi cesaret sahibi olacaktı. Bir diğer durumda zorluk üstesinden gelebileceği durumda olmadığı halde onun üzerine gitseydi o zaman saldırganca bir tutum içinde olacaktı.<sup>16</sup>

İnsanlar karşılıklarına çıkan her olayda daha önce sahip oldukları yaşantı, bilgi seviyesi, yaşam deneyimine göre tutum oluştururlar. Erdemli yaşama-ya niyet eden bir insanın, tutumlarını erdemlerin ona çizdiği sınır içerisinde oluşturmaya istekli olması beklenir. Bu durum da karşılaşılan olaylarda kişinin zihninin farkındalık düzeyini, bilinç düzeyini normalin üzerinde bir uyarılmışlığa iter. Karşılaşılan herhangi bir olayın değerlendirilmesi, erdemleri kendine sınır olarak belirlemiş zihni yapı içerisinde gerçekleştirilir ve tutum buna göre oluşur. Bilişsel farkındalıkla erdemli yaşam ekseninde yapılan değerlendirmeler sonucunda oluşan tutumlar, insanların içsel olarak daha dengeli bir yaşam içinde olmalarına katkıda bulunabilir.

Örneğin, Duan tarafından yapılan araştırmada karakter güçlerinin bilişsel farkındalığa aracılık ettiği tespit edilmiştir.<sup>17</sup> İlişkisel çalışmalardan ortaya çıkan sonuç maneviyat, affedicilik, şükran, yaratıcılık, sevgi, cesaret, ümit gibi erdemlerin bilişsel farkındalıkla ilişkili olmasıdır.<sup>18</sup> Verhaeghen tarafın-

13 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, thk. İmâd el-Hilâlî (Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2011); M. Selim Saruhan, İbn. Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan (Ankara: Özkan Matbaası, 2010); M. Selim Saruhan, "Ahlak ve Erdemin İnşası", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

14 Gazzâlî, *Mizânü'l-A'mel* (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdühü, 1963); Öznur Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat* (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2009).

15 Halil İbrahim Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020); Öznur Özdoğan, *Mutluluğu Seçiyorum* (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010).

16 Gazzâlî, *Mizânü'l-A'mel*.

17 Wenjie Duan, "Mediation role of individual strengths in dispositional mindfulness and mental health". *Personality and Individual Differences*, 99 (2016), 7-10.

18 Paul Verhaeghen, "There is virtue in mindfulness: The relationship between the mindfulness manifold, virtues, and eudemonic wellbeing", *Personality and Individual Differences*, 176 (2021); Dandan Pang, - Willibald Ruch, "Fusing character strengths and mindfulness interventions: Benefits for job satisfaction and performance", *Journal of Occupational Health Psychology*, 24 / 1 (2019), 150-162.

dan yapılan araştırmada ise bilişsel farkındalık ve erdemler arasında güçlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Öz farkındalığın daha etkin yönü olan yansıtıcı farkındalığın, meraklılık (inquisitiveness), ilgili olma, yardımsever (caring) ve öz kontrol erdemlerinin pozitif yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir.<sup>19</sup> Verhaeghen ve Aikman tarafından yapılan araştırmada da yansıtıcı farkındalık ile ahlaki esaslar arasında sürekli ve pozitif ilişki tespit edilmiştir. Farkındalığın farkı yönleri ile açık önyargı (explicit prejudice), ayrıcalık bilinci (awareness of privilege) ve ön yargı içeren reaksiyonları kontrol etme doğrudan veya dolaylı olarak ilişki olduğuna değinilmiştir.<sup>20</sup> Erdem ile bilişsel farkındalık arasındaki ilişkiyi keşfetmeye yönelik bahsettiğimiz araştırmalarda erdemlerin bilişsel farkındalıkla anlamlı bir ilişki içinde olduğuna yönelik sonuçlar erdemli yaşam ile bilişsel farkındalık arasında dikkate değer bir ilişki olduğunu gösterir niteliktedir.

## 2. Bilişsel Farkındalık ve Duygu Dengesi

Duygular hislerin hayata yansıyan yönünü oluşturur. Hisler ise tamamen zihinsel olup bireyin yaşantı sonucu elde ettiği deneyimlerle oluşur. Duyguların oluşmasında herhangi bir uyarıcının birey tarafından algılanması ve yorumlanması etkili olur. Bu durumda uyarıcıya ilişkin duygu, gerçek veya hissedilen sosyal baskı sonucu değiştirilmiş olabilir. Duygular bireyi, uyarıcıdaki durumun niteliğine göre tehlikeli olması veya zararsız olması gibi durumlara ilişkin doğru tepkinin verilmesi noktasında hazır tutar.<sup>21</sup>

Duygular insan davranışlarına yön veren önemli içsel yaşantı kaynaklarındandır. Duygular şiddeti açısından hafif yoğunlukta olduğunda güçlendirici bir etkiyle davranışın oluşmasında büyük oranda etkide bulunur.<sup>22</sup> Örneğin ilgilerini çeken konularda çalışmak insanlar için daha kolay olur. İlginin olmadığı konularda yapılan çalışmalarda insanların performansı daha düşük olur. Duygusal yoğunluğun fazla olduğu durumlarda ise organizmanın tepkilerinde karışıklıklar olabilir. Örneğin aşırı heyecan yaşanan bir durumda konuşmakta güçlük, hareketlerde dengesizlikler görülebilir. Duygusal durumun hafif yoğunlukta olması daha dengeli bir içsel yaşan-

19 Paul Verhaeghen, "The Mindfulness Manifold: Exploring How Self-Preoccupation, Self-Compassion, and Self-Transcendence Translate Mindfulness Into Positive Psychological Outcomes", *Mindfulness*, 10 (2019), 131-145.

20 Paul Verhaeghen - Shelley N. Aikman, "How the Mindfulness Manifold Relates to the Five Moral Foundations, Prejudice and Awareness of Privilege", *Mindfulness* 11 (2020), 241-254.

21 Sirel Karakaş, *Psikoloji Sözlüğü*.

22 Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*.



tı ve daha dengeli davranışların ortaya çıkmasına katkı sağlar. Duygulanım süreci ise “durum, dikkat, değerlendirme ve tepki süreçlerini içerir”.<sup>23</sup> Karşılaşılan içsel ve dışsal bir uyarıcı karşısında bilincin dikkat kesilmesi ve uyarıcıya ilişkin değerlendirme sonucunda bireyin duruma uygun tepkiyi vermesi duygulanım sürecini ifade eder.

Bilişsel farkındalık sürecinde niyet, dikkat ve tutumun aynı zaman diliminde bir arada bulunması bilişsel farkındalığı etkinleştirir. Duygulanım süreciyle karşılaştığımızda aslında bilişsel farkındalığın duygulanım sürecinden farklılaştığı noktanın, içinde bulunulan duruma ilişkin bireyin dikkatinin normalden biraz daha fazla etkin olması diyebiliriz. Çünkü “farkındalıkta duyum, algı, düşünce, anı, duygu, arzu, niyet ve benzerlerinin çoğunlukla birkaç bir arada ve nispeten uzun bir zaman süresi boyunca var olur”.<sup>24</sup>

İnsan karşılaştığı her uyarıcıya ilişkin zihinsel bir değerlendirme yapar ve buna uygun bir tepki gösterir. Alışkanlık durumunda tepkilerde otomatikleşme başlar. Bu durumda kişinin yaşanılan ana ilişkin bilinç düzeyinin alışkanlık haline gelmemiş bir duruma ilişkin bilinç halinden farklılaşması beklenir. Çünkü alışkanlık durumunda “güdüsel ya da bilişsel süreçleri gerektirmeyen, bilinçli çaba olmadan ya da çok az bir bilişsel çaba ile yerine getirilebilen, iyi öğrenilmiş davranış örüntüsü” ortaya çıkmaktadır.<sup>25</sup> Örneğin ezan okunduğunda namaz kılmaya niyet edip abdest almak Müslüman bir bireyin her gün beş vakit ezana vermiş olduğu tepkiyi ifade eder. Ancak sürekli yapılan bu ibadet alışkanlık haline geldiğinde abdest alma sürecindeki bilinç halinde (niçin abdest alındığı, abdestle insanda nasıl bir arınma gerçekleştiği gibi) azalma olabilir.

Bilişsel farkındalık kişinin deneyimlediği olaya ilişkin ilgi, algı, duygu bileşenlerinin bir veya birkaçının belirli bir zaman diliminde nispeten uzun süre bir arada kalmalarını içerir. Dolayısıyla bireyin bilişsel farkındalık durumunda sahip olduğu duygu duruma ilişkin değerlendirmesinin daha yoğun olması ve uyarıcıya ilişkin duygusal tepkisinin daha dengeli olması beklenir. Doğru bir duygusal tepkinin seçimi insanın olaya ilişkin kendisinde oluşan duygulanımın farkına varması ile olur.<sup>26</sup> Birey kendisinde oluşan

23 Kateri McRae - James J. Gross, “Emotion regulation”. *Emotion*, 20/1 (2020), 1–9.

24 Sirel Karakaş. *Psikoloji Sözlüğü*.

25 Sirel Karakaş. *Psikoloji Sözlüğü*.

26 Aynur Karabacak - Meva Demir, “Özerklik, Bağlanma Stilleri, Bilinçli Farkındalık ve Duygu Dzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/23 (2017), 271-291.

duygulanım sürecine dikkatini yönlendirir ve içsel sürecini bilişsel farkındalıkla yönetebilirse duygusal açıdan kendindeki denge halini muhafaza etmesi kolaylaşabilir. Nitekim bu durum günümüzde teorik ve pratik yöntemlerle özellikle psikolojik savunmalar, başa çıkma, bağlanma, stres konulu psikoloji alanında yapılan çalışmalarda belirtilmiştir.<sup>27</sup>

Bilişsel farkındalık ve duygulara ilişkin araştırmalarda bilişsel farkındalığı yüksek olan kişilerin dikkatlerini belirli bir yere odaklama ve zihinlerinin işleyişi noktasında farkındalıklarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>28</sup> Bu durum bilişsel farkındalık anında bireyin içinde bulunduğu içsel sürecin bilincinde olmasına ve yargısız bir şekilde rasyonel düşünerek duygularını düzenlemesi ve doğru tepki vermesine olanak sağlar görünmektedir. Deneyimlenen duygusal halin farkında olmak duyguların yönlendirilmesi noktasında farkındalığın olmadığı duruma göre algısal bozulmalar konusunda zihni daha uyanık tutabilir.<sup>29</sup> Bu durumu duygu düzenleme noktasında başarılı olan bireylerin duygularının farkına varma ve onları yönlendirebilme noktasında da başarılı olmaları açıklıyor olabilir.

Örneğin, bilişsel farkındalık ve duygulara ilişkin Goldin - Gross tarafından yapılan araştırmada bilişsel farkındalık uygulamasının sosyal ve durumluk anksiyete, depresyonda düşüşe; benlik saygısında artışa sebep olduğu tespit edilmiştir.<sup>30</sup> Anksiyete ve depresyondaki düşüş ve benlik saygısındaki artış bilişsel farkındalık durumunun duygular üzerinde kontrol sağlanması ve duyguların dengelenmesine katkı sağlamasına işaret edebilir. Benzer şekilde Feldman ve Hayes tarafından yapılan diğer bir araştırmada bilişsel farkındalıkla daha az kaygı, depresyon ve daha yüksek iyi oluş ilişkilendirilmiştir.<sup>31</sup> Bilişsel farkındalığın bireye duygusal açıdan netlik, deneyimlediği duygusal durumun kabulü ve düzenlenmesine katkı, bilişsel açıdan esnek olma ve yaşanan sorunlara doğru tepkiyi vermeyi sağlayan duygusal dengeyi ifade ediyor olabileceğine değinilmiştir. Feldman ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada da bahsedilen diğer araştırmalarda

27 Kateri McRae, - James J Gross. "Emotion regulation".

28 Aynur Karabacak - Meva Demir, "Özerklik, Bağlanma Stilleri, Bilinçli Farkındalık ve Duygu Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi".

29 Michael Krasner. "Mindfulness-based interventions: A coming of age?", *Families, Systems, & Health*, 22/2, (2004), 207-212.

30 Philippe R. Goldin,- James J Gross, "Effects of mindfulness-based stress reduction (MBSR) on emotion regulation in social anxiety disorder", *Emotion*. 10/1 (February 2010), 83-91.

31 A. M. Hayes - G. Feldman, "Clarifying the construct of mindfulness in the context of emotion regulation and the process of change in therapy", *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11(3), 255-262 (2004).

ki sonuçlara benzer şekilde bilişsel farkındalık duyguların net olması, kişinin içsel durumunu düzeltmek için algıladığı yetenek ve bilişsel esneklikle ilişkilendirilmiştir.<sup>32</sup> Bu bağlamda bilişsel farkındalık ve duygu düzenleme arasındaki ilişkiye yönelik araştırma sonuçları bilişsel farkındalık ile duygu düzenleme arasındaki olumlu ilişkiyi destekler niteliktedir.

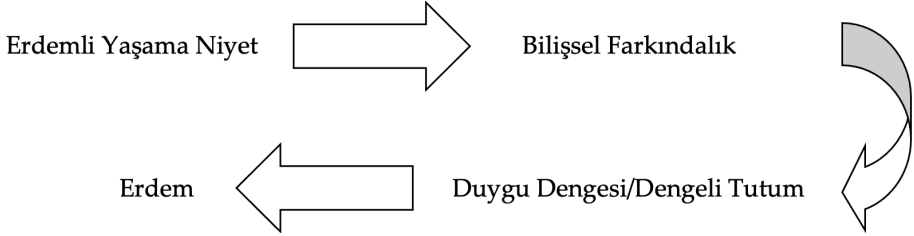
## Sonuç

Erdem ve insan psikolojisi arasındaki ilişki psikoloji dünyasında geç dönemlerde incelenmeye başlamış olsa da pek çok araştırmacı, özellikle pozitif psikolojinin bilim dünyasında ağırlığını hissettirmesiyle erdemlerin insanların psikolojisine etkisini araştırmaya yönelmiştir. Ülkemizde de çeşitli üniversitelerde hem psikoloji bölümlerinde hem de din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda erdem ve psikoloji arasındaki ilişki makale ve tezlere konu olmuştur. Erdem ve psikoloji ilişkisine yönelik bu bildiriye bahsedilen konu ise erdemli yaşamaya niyetin bilişsel farkındalığı artırması ve bu sayede bireye iç kontrol sağlama noktasında katkıda bulunarak duygularını düzenlemesi ve bireyin psikolojisine pozitif bir etkide bulunabilmesidir.

Erdemler insanlara sahip oldukları düşünme, arzu ve öfke güçlerinin nasıl yönlendirileceğine dair bir bakış açısı sunar. Erdem perspektifinden davranışlarda dengenin oluşması insanın içsel olarak dengeye kavuşmasına sebep olabilir. Arzu ve öfke gücünün düşünme gücünün denetiminde yönlendirilmesi insanı erdemli yaşayışa sevk edebilir. Düşünme gücünün arzu ve öfke gücünü doğru bir şekilde yönlendirebilmesi düşünme gücünün arzu ve öfke gücünün durumunu bilişsel farkındalıkla değerlendirebilmesiyle mümkün olur. Çünkü arzu gücü için ve öfke gücü için doğru kararın verilmesi içinde bulunulan durumun farkındalıkla değerlendirilmesini gerektirir. Düşünülmeden, düşünme gücünün faaliyetinin kısıtlanıp arzu ve öfke gücünün isteği doğrultusunda harekete geçmek insanı duygusal açıdan dengesiz durumlara düşürebilir. Bu bağlamda erdemli yaşama niyet insanın bilişsel farkındalığına katkı sağlayabilir. Niyet etmek hem psikolojik hem de bilişsel farkındalığa kişiyi sevk eden süreçleri içerir. Kişinin iradesini hangi yönde kullanacağı konusunda kişiye amaç, hedef belirler. Sadece zihni anlamda erdem ne olduğunu bilmek kişiyi erdemli yaşama sevk etmez. Kişinin erdemli bir yaşam sürme konusunda iradesini yönlendirmesi gerekir.

32 Feldman, Greg vd. "Clarifying the construct of mindfulness: Relations with emotional avoidance, over-engagement, and change with mindfulness training", *Association for the Advancement of Behavior Therapy* (2003).

Niyet bu durumda erdemli yaşam için önem arz eder. Bu bilişsel, duygusal farkındalıkla insanın kendisinde bulunan arzu ve öfke gücünün durumunu iyi değerlendirip, onlardan çıkacak olan hareketleri düzenlemesi de insanın daha dengeli bir içsel duruma sahip olmaya yönlendirebilir. Böylece erdemli yaşama niyetle insanda oluşan farkındalık, insandan çıkacak olan davranışların doğru yönlendirilmesiyle duygu dengesini sağladığı gibi aynı zamanda niyet edilen erdemli tutumun oluşmasına da katkı sağlayabilir.



### Kaynakça

- Arıcı**, Müstakim. "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları" *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 20/38 2015.
- Balkış Baymur**, Feriha. *Genel Psikoloji*. Ankara: İnkılâp Yayınları, 2014.
- Bishop**, S. R. vd., "Mindfulness: A proposed operational definition", *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11/3 (2004), 230–241. <https://doi.org/10.1093/clipsy.bph077>
- Brown**, Kirk Warren - Ryan Richard M., "The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being", *Journal of Personality and Social Psychology*, 84/4 (2003), 822–848. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.4.822>
- Ceylan**, İsa - **Özasma** Halil İbrahim. Pozitif Psikolojide ve İslam Düşünürlerinde Cesaret Erdemi. 2. *Avrasya Pozitif Psikoloji Kongresi*. 2017. <https://2017.ppcongress.com/uploads/file/ppcongress-2017-kitapcik.pdf?37>.
- Çakmak**, Mustafa. "Ahlâk ve İnsan". *İş Ahlâkı ve Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Çakmak. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Çakmak**, Mustafa. "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2021), 1-28. <https://doi.org/10.14395/hid.873241>
- Duan**, Wenjie. "Mediation role of individual strengths in dispositional mindfulness and mental health". *Personality and Individual Differences*, 99 (2016), 7-10. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.04.078>

- Feldman, Greg** vd. "Clarifying the construct of mindfulness: Relations with emotional avoidance, over-engagement, and change with mindfulness training". *Association for the Advancement of Behavior Therapy* (2003).
- Gazzâlî**. *Mizânü'l-A'mel*. Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdühü, 1963.
- Goldin, Philippe R – Gross, James J.** "Effects of mindfulness-based stress reduction (MBSR) on emotion regulation in social anxiety disorder". *Emotion*. 10/1 (February 2010), 83-91. <https://doi.org/10.1037/a0018441>
- Gross, James J.** "Emotion Regulation". *Handbook of Emotions*, ed. Michael Lewis vd. 497-512. New York: The Guilford Press, 2008.
- Hayes, A. M. – Feldman, G.** Clarifying the construct of mindfulness in the context of emotion regulation and the process of change in therapy. *Clinical Psychology: Science and Practice* 11(3), 255–262. (2004). <https://doi.org/10.1093/clipsy.bph080>
- Hayes, Adele M. – Feldman, Greg.** "Clarifying the construct of mindfulness in the context of emotion regulation and the process of change in therapy". *Clinical Psychology Science and Practice*. 11/3 (2004), 255-262.
- İbn Miskeveyh**. *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. İmâd el-Hilâlî. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2011.
- Kabat-Zinn Jon.** *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday-life*. New York: Hyperion, 1994.
- Karabacak, Aynur - Demir Meva.** "Özerklik, Bağlanma Stilleri, Bilinçli Farkındalık ve Duygu Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/23 (2017), 271-291.
- Karakaş, Sirel.** *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Afşar Medya Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut.** "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 7 Ekim 2022.
- Krasner, Michael.** "Mindfulness-based interventions: A coming of age?". *Families, Systems, & Health*, 22/2, (2004), 207–212. <https://doi.org/10.1037/1091-7527.22.2.207>
- McRae, Kateri - J. Gross James.** "Emotion regulation". *Emotion*, 20/1 (2020), 1–9. <https://doi.org/10.1037/emo0000703>
- Özasma, Halil İbrahim.** "Değerler". *Birey Toplum ve Değerler*. ed. İhsan Çapçoğlu - Mualla Yıldız. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özasma, Halil İbrahim.** *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşüncülerinde Erdemler*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- Özdoğan, Öznur.** *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2009.

- Özdoğan, Öznur.** *Mutluluğu Seçiyorum*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010.
- Pang, Dandan – Ruch, Willibald.** “Fusing character strengths and mindfulness interventions: Benefits for job satisfaction and performance”. *Journal of Occupational Health Psychology*, 24/1 (2019), 150–162. <https://doi.org/10.1037/ocp0000144>
- Peker, Hüseyin.** *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Peterson, Cristopher – Seligman, Martin.** *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Vol. 1. United States of America: Oxford University Press, 2004.
- Saruhan, M. Selim.** “Ahlak ve Erdemin İnşası”. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Saruhan, M. Selim.** *İbn. Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*. Ankara: Özkan Matbaası, 2010.
- Shauna L. Shapiro vd.** “Mechanisms of Mindfulness”. *Journal Of Clinical Psychology*. 62/3 (2006), 373–386. <https://doi.org/10.1002/jclp.20237>.
- Verhaeghen, Paul - N. Aikman, Shelley.** “How the Mindfulness Manifold Relates to the Five Moral Foundations, Prejudice, and Awareness of Privilege”. *Mindfulness* 11 (2020), 241–254. <https://doi.org/10.1007/s12671-019-01243-2>
- Verhaeghen, Paul.** “The Mindfulness Manifold: Exploring How Self-Preoccupation, Self-Compassion, and Self-Transcendence Translate Mindfulness Into Positive Psychological Outcomes”. *Mindfulness* 10 (2019), 131–145. <https://doi.org/10.1007/s12671-018-0959-3>
- Verhaeghen, Paul.** “There is virtue in mindfulness: The relationship between the mindfulness manifold, virtues, and eudemonic wellbeing”. *Personality and Individual Differences*, 176 (2021), <https://doi.org/10.1016/j.paid.2021.110767>.



# Dindarlık Anlayışımızda Erdemlilik Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

Kemaleddin TAŞ\*

## Giriş

Din kavramının tanımında ortaya çıkan problemler, farklılıklar ve belirsizlikler, çoğu kez dindarlığın tanımı için de geçerlidir. Çeşitli disiplinler hem kendi içlerinde hem de diğer disiplinlerden bağımsız olarak bu kavramları tanımlama çabası içerisinde dirler. Dolayısıyla, ne tür bir hadisenin din veya dindarlık olarak adlandırılabilceği konusunda bir mutabakat mevcut değildir. Çünkü insanların din anlayışları, farklı değerlere ve davranışlara verdikleri öneme göre büyük ölçüde değişmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere dindarlık, görece bir kavramdır. Şu hâlde, kişinin veya toplumun dindarlığına ilişkin yaklaşımların, belli sınırlılıklara sahip olması kaçınılmaz gibi görünmektedir.

Dindarlıkla ilgili geliştirilen tanımlara genel olarak bakıldığında, bu tanımlarda dindarlığın daha çok inanç ve davranış yönünün öne çıkarıldığı, dindarlığın diğer tezahür şekillerine ise pek temas edilmediği görülmektedir. Halbuki dindarlığın operasyonelleştirilebilecek bir tanımını yapmaya çalışmak gereklidir. Dindarlığın tanımı, yapıldığı kültürün sınırlarını aşarsa operasyonelleştirilemez. Bu çerçeve içerisinde dindarlık, ampirik bir konu olabilen, insanın mensup olduğu grubun uzlaşmasına uygun olarak dinî olarak nitelenebilen ve dinî olmayan veya seküler tutum ve tecrübelerden ayrılabilen tutum, tecrübe, davranış tarzlarının bütünü olarak algılanabilir.<sup>1</sup>

\* Prof. Dr. Kemaleddin Taş, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kemalettintas@sdu.edu.tr

1 Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 62,63.



Dinler, insanın kişiliği üzerinde olumlu etkiler meydana getirmektedir. Dinî inanç, kişiliğin oluşumu ve şekillenmesi sürecindeki düzenleyici etkisi yanında, kişiliğin sarsılmasına neden olacak bozucu etkileri engelleyen koruyucu bir fonksiyona da sahiptir. Din kişiliğin merkezindeki belirleyici konumunu kaybettiğinde söz konusu koruyucu fonksiyonu da zamanla zayıflar ve ortadan kalkar. İnsanın olumlu kişilik özellikleri kazanmasında büyük etkisi olan dinî inanç, bütün kişiliği kapsayıcı bir özelliğe haizdir. Bu bağlamda kişiliği oluşturan temel yapı taşlarına nüfuz eden dinî inanç; duygu, düşünce, tutum ve davranışlar üzerinde belirleyici ve yönlendirici bir etki gösterir. Böylece de kişiliği oluşturan öğeleri sistematik bir bütün etrafında toplar ve zamanla bireyin tüm ilişkileri bu merkezden düzenlenir.

Genellikle maneviyat ile ilgili konuların veya diğer bir ifadeyle dindarlık düzeylerinin ya da dindarlık anlayışlarının psikolojik, fizyolojik ve kişilerarası ilişkiler üzerinde etkilerinin olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda da dindarlık ile yaşamdan memnuniyet, doyunluk hissi, mutluluk, öz saygı, ümit, iyimserlik, hayatın anlamı vb. hususlar üzerinde doğru orantılı bir ilişkiden bahsedebiliriz.<sup>2</sup> Dolayısıyla bireyin sağlıklı bir ruh yapısı ve olumlu kişilik özellikleri kazanmasında dinin etkisi büyüktür. Çünkü din, kişiliğin tamamını kapsayıcı bir özelliğe sahiptir ve her bakımdan kişiliğe nüfuz eder. Böylece kişiliğin yapısına yön veren temel tutum ve davranışları belirleyerek, ferdin kişilik yapısında bir “bütünleşme” meydana getirir<sup>3</sup>.

Anlaşılacağı gibi dindarlıkla olumlu kişilik özellikleri, tutum ve davranış oluşturma, diğer bir ifadeyle “erdemli insan” arasında güçlü bir ilişki vardır. Bildiri metninde bu ilişkinin mahiyeti çeşitli dindarlık tiyolojileri muvacehesinde Türk toplumunun dindarlık anlayışı özelinde eleştirel bir perspektifle ele alınmaya çalışılacaktır.

## 1. Erdemliliğin İç Güdümlü/Derunî ve Dış Güdümlü/Zâhirî Dindarlıkla İlişkisi

Genel olarak “iç güdümlü” dindarlık tipinde kişiler, tam bir teslimiyet içerisinde hayatın amacını dinde bulmakta, dinî ilke ve uygulamaları içselleştirmekte, dinî hayatlarında dış faktörlerinin etkisi doğrultusunda değil, iç dinamiklerle ve samimiyet içerisinde hareket etmektedirler<sup>4</sup>.

2 Semra Karakaya, *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişki*, Allport ve Fromm'un Karşılaştırmalı Analizi, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2008), 43,44.

3 İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 33,34.

4 Gordon Willard Allport, *Birey ve Din*, Çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 13.

İç güdümlü dindarlıkta kişi için din, hayatının tamamını belirler ve diğer bütün düşüncelerin üstünde kabul görür. Böylece birey, herhangi bir zorlama söz konusu olmaksızın dininin gerekliliklerini yerine getirerek inancını içselleştirir ve ona uygun yaşamak ister. Böylece inanılan din kendi içinde amaç haline gelir. Anlaşılacağı üzere iç güdümlü dindarlar, esaslı güdülerini dinden alırken diğer ilgi ve ihtiyaçlarını kendileri için çok önemli olsa bile ötelere ve ikinci planda görürler. Diğer bir ifadeyle bu dindarlık tipinde kişi için din “olgunlaşmış” ve içselleştirilmiş bir biçimde merkezî öneme sahiptir. Çünkü samimi ve dürüst bir şekilde inançlarını yaşama peşinde olan iç güdümlü dindarlar için din, hayatın anlamını belirleyen ana parametredir ve bireyin kendini gerçekleştirmesine zemin hazırlar.<sup>5</sup>

İç güdümlü dindarlar için din, benliğin hizmetinde olması sebebiyle dıştan gelen değil; kişiyi bütünüyle aşan, Yaratacının iradesine uygun olarak insanı değişime zorlayan, içten doğma bir değerdir. Bu doğrultuda da müsamaha, saygı, iyi niyet vb. ahlaki umdelerin yanı sıra dinî emir ve yasaklara riayet, ibadetlerde devamlılık gibi pratik ve müşahede edilebilir etki ve özellikleriyle karakterize olan bu dindarlık tipi, “içten doğma” ve derunileşmiş” bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla iç güdümlü dindarlarda din, her türlü yapıp-etmelerin, bakış açılarının, hayat tarzının, olaylara karşı pozisyon alışı biçimlerinin temel referans kaynağıdır. Böylece iç güdümlü dindarlıkta kişi, tutum ve davranışlarında Allah’ın hoşnutluğunu esas alır, kendisini dine adanarak tam ve samimimi bir teslimiyet içine girer.<sup>6</sup>

Yukarıda özelliklerini sıralamaya çalıştığımız şahsiyet özellikleri açısından birçok olumlu unsurları bünyesinde barındıran iç güdümlü dindarlık içerisinde değerlendirebileceğimiz insanlar, zamana ve zemine göre değişmeyen, içi ve dışı bir karakter yapısına sahip olur; konjonktüre göre fikir ve davranışları farklılaşmaz, inançlarını çeşitli menfaatlerini temin etmek amacıyla kullanmaz, dış faktörlerin etkisiyle pozisyonunu değiştirmez, olay ve olgulara karşı duruma göre değil, inanç ve düşünceleri doğrultusunda omurgalı bir bakış ve tavır ortaya koyar.

“Dış güdümlü” dindarlık ise temel olarak bireylerin faydacı bir yaklaşım içerisinde dini, kendi menfaatleri için bir araç olarak kullanmasına ve dindarlıklarının bu doğrultuda dış faktörler çerçevesinde şekillenmesine dayanmaktadır.<sup>7</sup>

5 Karakaya, *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişki*, 52,53.

6 Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, 25-27.

7 Allport, *Birey ve Din*, 13.

İç güdümlü dindarlığın tersine dış güdümlü dindarlıkta kişi, tehlikelerle karşılaştığı zaman emniyet içeren, faydacı ve dinî olmayan amaçlara ulaşmaya yönelir. Dolayısıyla birey için din; araç haline gelir, teselli ve güven verir, duruma göre kişiye statü sağlar. Böylece din, içe dönük dindarlıkta içselleştirildiği için olgunlaşmış; dışa dönük dindarlıkta ise yeterince içselleştirilemediğinden olgunlaşmamış bir karakter arz eder. Bu bağlamda dış güdümlü dindarlık, ağırlıklı olarak benliği tatmin etmeye yönelik dürtülerin neden olduğu davranışları içerir. Diğer bir ifadeyle bu dindarlık tipindeki kişi, ben merkezli bir arzu ya da ben merkezli bir ilginin işlevleriyle ilgilendiğinden, dindarlığının kişiliği üzerinde bütüncül bir etkisi yoktur. Yani bu tür bir dindarlık, insanın bütün deneyimlerini kuşatamaz, gelip geçicidir, parça parçadır, kişiliğin bazı kısımlarına etki yapsa bile benliği tam olarak doyurucu ve oluşturuca bir özelliğe sahip değildir. Kısacası, dış güdümlü dindarlıkta bireysellik ön planda olduğu için kişisel çıkar ve beklentiler son derece önemlidir. Eğer din, bireyin kişisel ve toplumsal beklentilerine ya da ihtiyaçlarına cevap veriyorsa değerlidir; bu nedenle de birey için araç konumundadır. Bu doğrultuda dış güdümlü dindarlar, dini başka maksatlar için bir araç konumunda algıladığından, kendi tabii eğilimlerinden ve arzularından pek fazla fedakârlıkta bulunmaksızın inançlarından faydalanmanın yollarını ararlar.<sup>8</sup> Dolayısıyla da dış güdümlü dindarlık kategorisinde yer alanlar, dinlerini kişisel ve sosyal menfaatleri için kullanırlar.

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere kendi içinden gelmeden ve benliğinden vazgeçmeden Tanrı'ya yönelen dış güdümlü dindarlar için din, hayatlarında adeta yardımcı bir enstrüman gibi fonksiyon görür. Bu bağlamda statü kazanmada, kendini haklı göstermede, toplumsallaşmada, avuntu, teselli ve güvenlik sağlamada vb. hususlarda din araçsal bir değere sahiptir. Dolayısıyla dış güdümlü dindarlar dini, "sosyal kimlik" aracı olduğu, arzu ve ihtiyaçlarına hizmet ettiği, psikolojik sorunlarına çözüm bulduğu, fayda sağladığı, başları sıkıştığı ve prim yaptığı sürece fonksiyonel şekilde bir argüman olarak kullanırlar.<sup>9</sup>

Yukarıda ifade edilen bu tespit doğrultusunda dış güdümlü dindarların genel karakteristiğini Cenâb-ı Allah şöyle tavsif etmektedir:

*"Denizde size bir sıkıntı dokunduğunda bütün taptıklarınız kaybolur, yalnız Allah kalır. Fakat sizi kurtarıp karaya çıkarınca yüz çevirirsiniz. Zaten insan çok nankördür."* (İsra:17 / 67).

8 Karakaya, *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişki*, 53-55.

9 Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, 27-31.

*“İnsanlara bir zarar dokunduğu zaman, Rablerine yönelerek O’na dua ederler. Sonra Allah, onlara kendinden bir rahmet tattırınca da bir bakarsın ki içlerinden bir grup, Rablerine ortak koşuyorlar.”* (Rum:30/33)

Görüldüğü gibi dış güdümlü dindarlar, şartlar doğrultusunda inanç ve davranışlarını belirleyen bir karakter gösterir, kişisel çıkarlarını her şeyin üstünde tutar, sosyal ilişkilerini belirleyen ana faktör menfaattir, duruma göre tutum ve davranışlarını tayin eder, bakış açılarında ve tavırlarında dönemin atmosferine göre gel-gitler yaşar, sosyal yapılarda ve ilişkilerde samimiyetten uzak bir şekilde kazanımları doğrultusunda kendisini konumlandırır. Dolayısıyla dış güdümlü dindarların olgunlaşmamış kişilik yapıları, oldukça fazla olumsuz özelliklere sahiptir.

İnsanın kişiliğinin oluşmasında etkili olan en önemli faktörlerinden birisi şüphesiz dindir. Dinler, özellikle de İslam dini, insanları olumlu kişilik özelliklerine kavuşturacak esaslar içermektedir. Aslında yukarıda sıralanan ahlaki meziyetlere sahip olmada ibadetlerin önemli bir derecede etkisi olması gerekir. Çünkü ibadetlerin en önemli amacı, insanların sağlam bir kişilik yapısına sahip olmalarını gerçekleştirmektir. Bu bağlamda şuurlu bir şekilde yapılan ibadetler, kişiliğin gerek içe ve gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olur, doğruluk, merhamet, yardımseverlik vb. duygu ve davranışları geliştirir. Bu da insanın yaşanan zaman ve mekânın şuurunda olmasını beraberinde getirir. Böylece kişi gerek manevî ve gerekse maddî alanda dinamik ve verimli hale gelir. Bütün bunların yanı sıra ibadetler kişinin, şahsiyet özellikleri bakımından diğer insanlar tarafından olumlu yönde algılanmasına da etki eder.<sup>10</sup> Eğer yapılan ibadetler bu yönde bir kişilik oluşturmaya katkı sağlamıyorsa, gerçek anlamda içselleştirilerek yerine getirilmiyor demektir.

## 2. Kültürel/Toplumsal Kabul Eksenli Dindarlık ve Erdemlilik

Türk toplumunda İslam’ın emir ve yasaklarına uyma bağlamında, duyarlılık noktasında en fazla rağbet gösterilen hususlar, kültür tarafından desteklenen inanç ve uygulamaları kapsamaktadır. Yani toplumun geneli tarafından benimsenen ve uygulanan dinî emir ve ibadetler, daha çok sosyal baskıyla desteklenen, gelenek ve görenekle de beslenen hususları içine almaktadır. Bunlar adeta teşbihte hata olmazsa “kültürel farz” haline dönüşmüşlerdir.

10 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (, İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 79-81.

Türk toplumunun dindarlık anlayışı içerisinde yer alan kültürel dindarlığın en önemli göstergeleri arasında, domuz etinin haram olarak görülmesi ve hiçbir şekilde yenmemesi, ancak aynı duyarlılığın rakı ve şarap içme konusunda gösterilmemesi; kadınların bekâreti ve dolayısıyla namusunun önemsenmesi, ancak erkeklerin zinadan kaçınmaması ve bunun “çapkınlık”, “hovardalık” şeklinde meşrulaştırılması; namusu temizlemek adına kolayca cinayet işlenmesi; kısa yoldan köşeyi dönmek amacıyla piyangodan, lotodan, define bularak zengin olmayı ummak ve buralardan elde edilen paralarla cami yaptırmayı ve fakirlere yardım etmeyi düşünerek paranın aklanması; anne ve babasının veya nine ve dedesinin dindarlıklarına vurgu yaparak kendini dindar kategorisinde değerlendirmek; mübarek gecelerde ve üç aylarda içki içmemek; çeşitli vesilelerle “mevlit” okutmak; farklı dileklerin yerine gelmesi için türbe ziyaretlerinde bulunmak; başa gelebilecek belalardan ve kem gözlerden korunmak için muska yaptırmak, kurşun döktürmek veya nazar boncuğu takmak vb. hususlar sayılabilir.

Görüldüğü gibi kültürel dindarlık, Türk toplumunda, kitabî/resmî geleneğin din yorumunun yanında, farklı şekillerde bulunan ve bölgeden bölgeye belirgin tarzda değişiklik gösterebilen sosyal değer, düşünüş ve âdetlerin oluşturduğu toplumsal kabul merkezli bir dindarlık anlayışıdır. Bu anlayış, İslam ile az veya çok ilişkili bütün dinî tarz ve biçimleri içine alır. Bunların yanında büyük ölçüde İslam öncesi dönemlerden gelen bir takım inanış ve uygulamaları, resmî/kitabî din yorumu tarafından açıkça yasaklanmış ya da yasaklanmamış dinî uygulamaları da ihtiva eder. Ülkemizde geniş kitlelerde yaygın olan kültürel dindarlık, İslam’ın normatif, resmî/kitabî yorumunun prensiplerini reddetmeksizin, büyük oranda geleneksel dindarlıktan bağımsız olarak ayrı bir alanda varlığını göstermekte, kişiler üzerinde sıkıntı ve ihtiyaç durumlarında, törensel faaliyetlerde ve buna benzer yönelimlerde ortaya çıkabilen bir dizi heyecan, değer ve ideallerde kendini hissettirmekte, bireysel ve toplumsal hayata ilişkin problemlere karşı pratik çözümler sunmaktadırlar.<sup>11</sup> Bu dindarlık tipinin daha çok gündelik hayatın kırılma noktalarına denk düşmesi, hemen hemen herkesin bazı zamanlar başına gelmiş olan (hastalık, matem, trajedi vb.) tecrübelerle ilişkili olması anlamına gelir<sup>12</sup>. Dolayısıyla kültürel dindarlık, geleneksel dindarlıkta yer alan bazı hususları da içine almakla beraber İslam öncesi Türk kültürü ve diğer kültürlerden

11 Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 61-67.

12 Robert John Wuthnow, *Din Sosyolojisi, Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 79.

de izler taşıyan, bunun yanı sıra modern dönemdeki bazı olguları da içinde barındırarak değişik toplumsal katmanlarda ve geniş kitlelerde varlığını gösteren, halk arasında değişik formatlarda, kurumlaşmamış tarzlarda bulunabilen, “yaşanan din” olarak da kabul edilebilecek bir dindarlık anlayışıdır.

### 3. Ahlakı/Erdemi Öncelemeyen Dindarlık: İnanç ve İbadetlere Endeksli Dindarlık ve Erdemlilik

İslam'ın temelde oturduğu ana eksen Allah'a ve ahirete iman etmek ve ahlaklı olmak esaslarını içine alır. Nitekim bu husus Kur'an'da sık sık “iman edenler ve sâlih amel işleyenler” şeklinde belirtilir.

Genelde Türk toplumunun dindarlık anlayışında ahlakı öncelemeyen dindarlık tipinde ahlak ve sâlih amel teorik düzlemde dinin emri ve önemli bir unsuru olarak kabul edilse de pratikte dinin sâlih amel boyutu ibadetlere indirgenmiştir. Bu da “İslam'ın şartı beştir” şeklinde formüle edilmiştir. Bunlardan birincisi “Amentü”nün de özeti olan “kelime-i şehâdet”tir. Yani “iman” önce Amentü şeklinde altı inanç ilkesine indirgenmiş, daha sonra bu da özetlenerek “kelime-i şehâdet” şeklinde söze indirgenmiştir. Bilindiği gibi İslam'ın diğer dört şartı da hepsi birer ibadet olan namaz, oruç, hac ve zekâttır. Aslında Kur'an'da imanı desteklemek, canlı tutmak ve ahlaka yardımcı olmak amacıyla konulan ibadetler, bağlam ve amaçlarından koparılarak, bizzat kendileri amaç olmuş, dinin en önemli ve neredeyse dinin tamamını ifade eden unsurlar haline getirilmiştir. Böylece tekrar edile edile alışkanlık haline gelerek rutine binen bu ibadetler Allah'a “borç ödeme” ve “sevap kazanma” aracı haline gelmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da inanç, iman temeli; ibadetler de iman ve ahlâkın yardımcısı konumundayken, iman ve ahlâk devreden çıkmış, inanç ve ibadetler bunların yerini almıştır.

Türk toplumunda ahlakı/erdemini öncelemeyen dindarlık tipi esasında “ilmihal” dindarlığına karşılık gelmektedir. Nitekim ülkemizde kaleme alınan ilmihal kitaplarının çoğunluğunun içeriğine bakıldığında, tamamına yakın kısmını itikat ve ibadet bahislerinin oluşturduğu görülmektedir.

Anlaşılabacağı üzere temelde ahlakı/erdemini öncelemeyen dindarlık tipinde genellikle ibadetleri yerine getirmek esastır. Ancak bu duyarlılık çoğunlukla; kul hakkı yememek, haksız kazanç elde etmemek, kamu malını korumak, işini hakkıyla ve dürüst bir şekilde yapmak, tembellik yapmamak, rant peşinde koşmamak, gıybet ve dedikodudan uzak durmak, başkasının hakkına riayet etmek, fitne ve fesat çıkarmamak, yalan söylememek, doğru

ölçüp-doğru tartmak, işin hilesine kaçmamak, sözünde durmak, gösteriş ve kibirden kaçınmak, israf etmemek, dini siyaset ve ticarete alet etmemek, işi ehline vermek vb. konularda gereğince gösterilmez.

Yukarıda belirttiğimiz ifadelerden bir Müslüman için, yalnızca ibadetleri yerine getirmenin bir anlam ifade etmediği veya kişinin sadece vicdan temizliği, doğruluk, çalışkanlık vb. ahlaki meziyetleri taşımasının yeterli olacağı anlamı çıkarılmamalıdır. Ancak, İslam'daki emir ve yasakların esas olarak erdemli bir hayat sürmeyi temin amacını taşıdığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

#### 4. Konjonktürel/Muhafazakâr Burjuva Dindarlığında Erdemliliğin Yeri

Son dönemlerde ülkemizdeki konjonktürel şartlar doğrultusunda, siyasal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak yeni ve oldukça özgün bir dindarlık profili daha ortaya çıkmıştır. Konjonktürel dindarlık ya da muhafazakâr burjuva<sup>13</sup> dindarlığı olarak isimlendirebileceğimiz bu dindarlık tipi, daha çok üst sosyal tabaka içerisinde yer alan insanları içine almaktadır. Özellikle ülkemizdeki siyasal atmosferin uygunluğu ve zenginliğin belli kesimleri içine alan sınırlarının genişlemesi, Anadolu'nun değişik bölgelerinde sermayeyi elinde bulunduran yeni bir jenerasyonun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Eskiden geleneksel yaşam tarzına sahip bu sosyal sınıf, maddi imkânlarının artmasıyla beraber yeni bir dindarlık anlayışına geçiş yapmışlardır. Dünyaya meyilememek ve dünya nimetlerinden mümkün olduğu kadar uzak durmak ayırt edici bir vasıf iken, artık yeni dindarlık anlayışında dünya nimetlerinden faydalanmak, maddi imkânların sağladığı yaşam tarzına denk düşen bir hayat sürmek esas alınmıştır. Aslında bu durum, dindar olarak modern hayatın içerisinde var olmak arzusudur. Eskiden zengin dindarlar, zenginliklerini yaşam tarzlarına yansıtma veya asgari düzeyde yansıtırken, bu dönemde zengin dindarlar "bir lokma, bir hırka" felsefesini terk etmekte ve maddi imkânlarını olabildiğince kullanarak bir hayat standardı oluşturmaktadırlar. Buna paralel olarak eskiden israf olarak görülen birçok tercih ve davranış artık olağan olarak görülmektedir. Nitekim bu yeni dindarlık anlayışında her türlü lüks, dini meşrulaştırmadan geçirilerek yaşanmaktadır. Bu anlayışla beş yıldızlı "tesettür oteller" de tatiller yapılmakta,

13 Burjuvazi, üretim ve değişim araçlarını mülkiyetinde bulunduran, sanayi ve ticaretle uğraşan, kent kültürünü benimsemiş bir sınıf olarak tanımlanmakla beraber, ülkemizde son yıllarda sermayeyi elinde bulunduran, genelde Anadolu'daki muhafazakâr kesimleri ifade etmektedir. Aslında Türk toplumunda burjuva sınıfının olup olmadığının ötesinde ülkemizde tarihsel süreçte burjuva sınıfı olup olmadığı da tartışma götürür.

her türlü donanımın olduğu gösterişli villalarda oturulmakta, en pahalı otomobillere binilmekte, en lüks lokantalarda yemek yenilmekte, markalı kıyafetler satın alınmakta, şatafatlı düğün ve sünnet merasimleri yapılmaktadır. Bunun gibi örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Yukarıda sıraladığımız hususların somut göstergesi olan çarpıcı bir örnekle devam edelim. Fransa’da bir üretici firma Müslümanlara yönelik olarak yeşil etiketli, Arapça yazılı şık bir şişe içerisinde “Helal Şampanya” adıyla bir içeceğin üretimini yaparak marketlere pazarladı. Firma yetkilisi, “Helal Şampanya”nın içkili resepsiyon ve özel günlerde su ya da soda içmek durumunda kalan, ortamın coşkusuyla yaşayamayan ‘Modern Müslümanların’ talebi üzerine üretildiğini” söyledi. Firma, başka alkollü içkilerin de alkolsüzünü üretmeyi düşünüyor. Firma yetkilisi “Helal” sertifikasını da alan şampanya için Türkiye’nin de öncelikli pazarlarından biri olduğunu belirtti.<sup>14</sup> Nitekim marjinal örnekler olarak görülse de postmodern durumun yansımaları olarak değerlendirebileceğimiz Türk toplumunun bir kesim “kendisini dindar olarak tanımlayanları” arasında abdeste mani olmayan ruj ve ojeler, helal etiketli içkiler, adeta turizm faaliyetine dönüşen Hac ve özellikle de Umre turları ile ilgili düzenlenen “after umre” partileri, altın kaplamalı pasta sunumları yapılan “happy birthday” partileri, tesettürlü kadınların “bekarlığa veda” partileri vb. kutlamaları organize eden “dindar ajanslar”, tesettür anlayışının sınırlarını oldukça zorlayan giyim tarzları yaygınlaşmaya başlamıştır.

Ağırlıklı olarak ilk kuşak geleneksel tüccar tipinden ayrılan, çoğunlukla eğitilmiş olan muhafazakâr burjuvazinin bu yeni hayat tarzı, modernitenin dindarlıklarından daha baskın çıkması olarak değerlendirilebilir. Bu durumun sıkıntısını çeken ve eskiden aynı ortamı paylaştıkları alt gelir grubu dindarlarla birebir teması kesen muhafazakâr burjuvalar onlara, dinî motifli yardım derneklerine yaptığı bağışlarla ulaşmaya çalışmakta ve böylece de vicdani rahatsızlıklarını izale etme çabası içerisine girmektedirler.

Muhafazakâr burjuvazinin siyaset ve ticaretle de ideolojik ve dinî kaygılardan ziyade, çoğunlukla statülerini korumak ve servetlerini muhafaza etme güdüsüyle hareket ettikleri görülmektedir. Yine de dinî kaygılar kısmen taşınmaya devam edilmekte, ancak bu durum, çeşitli “meşrulaştırma” kanallarıyla aşılmaya çalışılmaktadır.

14 Newsweek Türkiye, “Bir İbn-i Haldun Döngüsü” (Erişim 2 Kasım 2010).



## Sonuç

İnsanların din anlayışları, farklı değerlere ve davranışlara verdikleri öneme göre büyük ölçüde değişmektedir. Dolayısıyla, ne tür bir yaşama biçiminin din veya dindarlık olarak kabul edilebileceği oldukça tartışmalıdır. Her dinî yaşantı, belirli bir sosyal, kültürel ve ekonomik çevrede yaşam bulduğu için, birbirine göre farklılık gösterir. Dindarlığın iç ve dış faktörlerden çeşitli derecelerde etkilenmesi ve bu doğrultuda değişmesi ve şekillenmesi doğaldır. Ülkemizde yaşanan hızlı sosyal değişme ve gelişmeler diğer hususlara olduğu gibi din veya dindarlıkla ilgili konulara bakış açılarını önemli ölçüde etkilemiş ve farklılaştırmıştır. Yaşanan bu zihniyet değişimi, doğal olarak Türk toplumunda dindarlıkla ilgili yeni tutumların oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim sosyolojik açıdan hemen hemen her alanda ne geleneksel ne de modern toplum yapısının karakteristiklerini yansıtan, tipik bir şekilde “tranzisyonel toplum”, olmanın temel özelliklerini gösteren Türk toplumunun dindarlık ile ilgili konularda da bu yönde bir eğilim içerisinde olduğu söylenebilir.

“Peygamber Efendimiz ‘din samimi olmaktır’ (üç kez) buyurdu. Kimler için diye sordular. ‘Allah için, O’nun kitabı için, Peygamberi için, Müslümanların yöneticileri için ve umumu için’ buyurdular” (Müslim, İman, 95). Görüldüğü gibi aslında dindarlığımızda erdemın mahiyetini, yeri ve önemini Hz. Peygamber çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

## Kaynakça

- Allport**, G. Willard. *Birey ve Din*, çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Arslan**, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Gürses**, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Karakaya**, Semra. *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişki, Allport ve Fromm’un Karşılaştırmalı Analizi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Köktaş**, Mehmet Emin. *Türkiye’de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Mehmedoğlu**, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Newsweek Türkiye**. “Bir İbn-i Haldun Döngüsü”. Erişim 2 Kasım 2010. <http://www.newsweekturkiye.com>
- Wuthnow**, Robert John. “Din Sosyolojisi”, *Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları*, çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

# Modern Toplumlarda “Erdemlilik” Meselesi

Mustafa BAKIRCI\*

## Giriş

Bu çalışmanın konusu, günümüz modern toplumlarında “erdemlilik” olup; amacı, Batı toplumlarını ve Türk toplumunu “erdemlilik” konusunda genel bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. “Erdem(lilik)” konusu tarih boyunca tüm düşünürleri ilgilendirmiş; neyin erdem/erdemlilik olduğu meselesi felsefenin en temel tartışma konularından birisi olmuştur.<sup>1</sup> Ancak erdem/erdemlilik konusunu, normatif bir bilim olmayan sosyoloji bağlamında ele almanın kolay bir iş olmadığını, birçok tartışmayı da beraberinde getirdiğini en başta belirtmek gerekir.

Bu bildiride “erdem(lilik)” konusu, kavramla ilgili felsefi tartışmalara girmeden, çok genel hatlarıyla, *TDV İslam Ansiklopedisinin* “erdem” kavramına karşılık gelen “fazilet” maddesindeki sosyolojik boyutları üzerinden ele alınacaktır. *İslam Ansiklopedisinin* seçilme gerekçesi ise hem Türk toplumu hem de dünya çapında güçlü bir referans niteliği taşımasıdır. Bildiride Batı ve Türkiye’ye yönelik değerlendirmelerde geniş kapsamlı kuramsal yaklaşımlara dayanmak veya çıktılar elde etmek gibi bir hedefin olmadığı; geniş bir literatüre dayalı tartışmalara girişmeden, Türkiye’de doğup büyümüş; Osmanlı-Türk modernleşmesi kapsamında değerlendirilebilecek yüksek lisans teziyle<sup>2</sup> başlayan ilgisini ilgili alanda okuma ve ders vermeyle devam ettiren; Türkiye’de dini ve kültürel değerler üzerine doktora çalışması yap-

\* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mustafa.bakirci@giresun.edu.tr.

1 Ahmet Cevzici, “Erdem”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ankara: Babil Yayıncılık), 5, 2006; Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017).

2 Mustafa Bakırcı, *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslam Mecmuası’nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

mış;<sup>3</sup> hem de çeşitli vesilelerle Batı'da (Almanya, Avusturya, Belçika, Hollanda, Fransa, Amerika Birleşik Devletleri) bulunmuş, gözlem ve araştırma yapma imkanı bulmuş<sup>4</sup> bir sosyal bilimcinin çalışmaları ve gözlemlerinden elde ettiği bilgi ve yorumlara dayalı olacaktır. Bu noktada bildirinin temel sorusu şu şekilde ortaya konulabilir: "İslam'ın temel referansları çerçevesinde oluşturulan erdemlilik konusunda Batı toplumları ve Türk toplumuna yönelik nasıl bir değerlendirme yapılabilir?"

## 1. Kavramsal Çerçeve

*İslam Ansiklopedisi*'nin "fazilet" maddesine bakıldığında, fazilet kavramının sosyolojik alana tekabül eden karşılıklarıyla ilgili olarak adalet, itidal, hoşgörü, doğruluk ve dürüstlük, sabır, kardeşlik ve dostluk, sevgi ve dayanışma, yardımlaşma, cömertlik, kanaatkarlık, hayırda yarışma, güler yüzlülük, ölçü ve tartıda dürüst davranma, selamlaşma, öfkeye hakim olma, dile hakim olma, bağışlamak/affedici olmak, kötülükte ısrarcı olmamak, sözünde durmak, vefalı olmak, dayanışma ve yardımlaşma, insanlarla iyi geçinme, misafirperverlik, vatanperverlik, tevazu gibi özelliklerle karşılaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Bu noktada, erdemlilik konusunda yukarıda zikredilen hususların evrensel niteliğine yönelik bir tartışma da yürütülebilir. Bu tür tartışmaların ahlak alanıyla ilgili birçok konu için de söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Ancak yukarıda bahsedilen tutum ve davranışlar, erdemlilik konusunu sosyolojik boyutta değerlendirmeye imkân verecek bir çerçeve olarak kabul edilebilir.

Batı toplumları dediğimizde çok genel hatlarıyla 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da meydana gelen toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerdeki değişimin öncülüğünü yapmış; bu değişimi oluşturan temel unsurları bugüne kadar getirip, kendi dışındaki toplumları da büyük oranda bu değişimin etkisi altına alabilmiş toplumlardan bahsetmiş oluyoruz.<sup>6</sup> Günümüz toplumlarını da derinden etkileyen bu tarihsel deneyim ve süreç, yine özellikle bu toplumların içinden yetişen entelektüeller tarafından çok sert eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela Taylor modernliği, "ahlaki ufuklardan kopma" ile elde edilmiş bir durum olarak

3 Mustafa Bakırcı, *Dini ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

4 Mustafa Bakırcı, *Amerika'daki Giresun: Göç, Kültür ve Din* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019).

5 Mustafa Çağrıncı, "Fazilet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/ 268-271.

6 Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun (Ankara: Doğu-batı Yayınları, 2007).

değerlendirmektedir.<sup>7</sup> MacIntyre ise Batı toplumlarında bir erdemlilikten bahsedilemeyeceğini, ortada erdeme ve ahlaka dair gözüklenlerin ise sadece birer fragmandan ibaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>8</sup> Bauman ise modern toplumların geldiği noktayı, modernite öncesine kıyasla “dehşet verici” olarak nitelendirmekte; gelinen durumu modernliğin mucitlerini “utançtan yerin dibine sokacak bir durum” olarak değerlendirmektedir.<sup>9</sup> Bugün elimizde batı toplumlarının bugünkü durumuna yönelik hem teorik hem de pratik alanda devasa bir eleştiri literatürünün olduğu söylenebilir.

Türk toplumunun bugünkü durumuna yönelik genel bir değerlendirilmede, özellikle Tanzimatla beraber başlayan ve günümüze kadar devam eden sarsıcı, sancılı bir sürece işaret edilmesi sık karşılaşılan bir durumdur. Bu sürecin Türk toplumunda çok genel hatlarıyla, tümüyle batılılaşmayı savunanlarla, batılılaşma konusunda dini ve kültürel konularda endişeleri ve itirazları olanların yer aldığı fikir hareketleri olarak tebarüz ettiği söylenebilir. Bu çevrelerden tümüyle Batılılaşmayı savunanların, Batı toplumlarının bugün içinde bulunduğu “müsbet” durumun hiçbir savunmaya / tartışmaya ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde ortada olduğuna inandıklarından dolayı, sahip oldukları yüksek özgüvenle birlikte, Türkiye’de yaşanan her olumsuzlukta, “bakın Batı’da işler nasıl da düzgün işliyor” diyerek, kendilerine göre işin içinden sıyrılabildiklerini görebiliriz. Gerçekten de Türkiye’den Batı’ya giden inanlar, hangi sosyokültürel ve ekonomik çevreden giderlerse gitsinler, büyük oranda “Baticıların” tezlerini destekleyici düşüncelere sahip olmuşlardır. Ancak kendilerini “milliyetçi”, “İslamcı”, “dindar”, “muhafazakâr” olarak tanımlayan insanlar bu “olumlulukların” hemen peşinden, Batı’nın esasen “ahlaki” anlamda ciddi bir çöküşün arifesinde olduğuna yönelik görüşlerini de dile getirmişlerdir. Bu noktada tümüyle Batılılaşmayı savunanları, kendi içinde sahip olduğu “bütünsellik” bağlamında dışarıda bırakarak, kendilerini “milliyetçi”, “İslamcı”, “dindar”, “muhafazakâr” olarak tanımlayan çevrelerin geliştirdiği tutum ve davranışlara genel olarak bakıldığında, Batı’ya yönelik eleştirilerinin Batı’nın kendine yönelik ürettiği entelektüel eleştirilerin çok gerisinde ve sığ olduğu açıkça görülecektir. Bugün Batı akademisi ve entelektüel çevrelerinde Batı’nın sömürgeciliğinden, kendi dışındaki toplumlarda oluşturduğu savaş ve terör faaliyetlerine ve

7 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

8 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

9 Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev. İhsan Çapcıoğlu - Fatih Ömek (Ankara: Atif Yayınları, 2015).

dahası kendi toplumları içindeki insan hakları ihlalleri ve ayrımcılığa/ırkçılığa kadar birçok konuda çok yetkin çalışmaların ortaya koyulduğu kolayca görülebilmektedir.

## 2. Batı Toplumlarına ve Türk Toplumuna Yönelik Mukayeseli Bir Değerlendirme

Bu başlık altında, yukarıda erdemli bir toplumun genel özellikleri olarak esas alınabileceği ifade edilen hususlar dikkate alınarak en çok dikkat çeken, çok fazla bilimsel araştırma ve bulgulara ihtiyaç hissettirmeden Batı toplumlarında ve Türkiye’de yaşayan hemen herkesin gündelik hayat pratikleri içerisinde şahit olabileceği bazı örnekler üzerinden karşılaştırmalı bir analiz yapılmaya çalışılacaktır.

Esasen bir ülkedeki şehirdeki trafik konusunun, o ülke ve şehirdeki “erdemlilik” konusunu ele almada en önemli gözlem alanlarından biri olduğu söylenebilir. Bir Batı şehrinde en kolay edinilebilecek deneyimlerden biri olarak bir araç veya bisiklet kullanarak veya yaya olarak bir yerden bir yere ulaşmaya çalışıldığında, herhangi bir tehlike yaşamadan, güvenli bir şekilde gidilecek yere ulaşılacaktır. Trafik ve araç park alanları ve pratiklerine dair hiçbir belirsizlik olmamasının hemen herkesin trafik kurallarına uymada son derece hassasiyet göstermesinin yanında, sürücülerin ve yayaların sahip olduğu nezaket ise hemen dikkat çekecektir. Türkiye’de ise büyük şehirlerde çok daha fazla olmakla birlikte hemen her şehirde trafikle ilgili problemler yaşanmaktadır. Hemen her günkü haberlerin değişmez başlıklarından birini, “yol vermedi”, “korna çaldı”, “el-kol hareketi yaptı”, “hakaret etti” gibi bahanelerle çıkan “trafik kavgaları” oluşturmaktadır. Bir Batı şehrinde insanlar “nerdeyse hiç sağa sola bakma ihtiyacı hissetmeden” yaya geçidinden karşıdan karşıya geçme cesareti gösterebilirken; Türkiye’de insanlar yaya geçidinden geçerken bile defalarca yola bakma ihtiyacı hissetmekte, araçların yayaya yol vermeyeceğine dair tedirginlik yaşamaktadır. Yayaların geçmesi için bekleyen araçlar ise çoğu zaman arkadaki sürücüler tarafından korna çalınarak adeta taciz edilmektedir. Hız sınırlarına uyma, emniyet kemeri takma, yanlış sollama yapmama, selektör ve korna çalarak başka araçları taciz etmeme gibi en temel trafik kurallarına uyma konusunda oldukça dirençli bir toplum olduğumuzu, basit bir örnek olarak da araçların emniyet kemeri ikaz seslerini kesmek için emniyet kemeri tokasını icad etmiş olmamızı da kaydetmek gerekir.

Araç, bisiklet, yaya yollarının düzenliliği yanında hemen her yerleşim alanının yakınlarında oluşturulmuş bisiklet ve yürüyüş yolları çocuklar ve yetişkinler için oluşturulmuş parklar, mesire ve piknik yerleri, dere ve göl kenarlarındaki dinlenme alanları gibi birçok alanla karşılaşabilmektedir. Sahip olunan coğrafi alan nasıl olursa olsun, alan mutlaka bisiklet kullanımı, yürüyüş, koşu gibi, Batılı birçok insanın günlük vazgeçilmez alışkanlıklarına göre hazırlanmış durumdadır. Ormanların ve yeşil alanların içerisinde oluşturulmuş bu tür yerlerin hangi kısmında bisikletle, hangi kısmında evcil hayvanlarla dolaşabileceğine varıncaya kadar tabelaların yerleştirildiği görülmektedir. Türkiye’de ise birçok şehirde bırakın bisiklet ve yürüyüş yollarını, bazen kaldırım bulmak ya da mevcut kaldırımda yürümek bile pek mümkün olmamaktadır. Eli ayağı sağlam, gözü gören insanlar için bile bu derece olumsuz şartlar taşıyan Türkiye’deki şehirlerin, engelli kişiler için nasıl olduğunu da tahmin etmek zor değildir.

Bir Batı ülkesinde herhangi bir kuruma insanların işi düştüğünde, kuralların ve kanunların açıklığı içinde kişiler kolay bir şekilde işlerini halledebilmektedir. Kurumdan hizmet alan insanlara surat yapan, agresif davranan, bulunduğu yerde “ücretsiz zorla çalıştırılıyor” hissi veren bir kurum çalışanıyla karşılaşma ihtimali oldukça düşüktür. Türkiye’de ise geçmiş yıllara kıyasla durum çok daha iyi olmakla birlikte kamu kurumlarındaki kurum kültürünün oturmamış olması, neyin nasıl yapılacağına dair belirsizlik hem kurum çalışanların vatandaşa hem de vatandaşın kurum çalışanlarına yönelik nezaketsiz davranışları hemen göze çarpmaktadır.

Batı toplumlarında, normalde daha fazla tedirgin olması beklenen Türk göçmenlerde bile yaşadıkları ülkenin adalet sistemine yönelik güvenleri çok yüksek oranlara sahipken, Türk toplumunda adalete güvenin düşük olduğu, yine her gün medyada kamu vicdanını rahatsız eden bir “adalet kararının” sıradan habere dönüştüğü bilinmektedir.

Batı toplumlarında sokakta yürürken, yürüyüş yaparken, asansöre binerken, bir binaya girerken karşılaşan insanların hafif bir tebessümle selamlaşması, bir mekâna girerken hemen birkaç adım arkasındaki kişiye kapıyı tutması, sırada bekleme hukukuna son derece dikkat etmesi, en ufak bir olumsuzlukta hemen özür dilemesi en çok dikkat çeken konular arasındadır. Türk toplumunda ise Batı toplumlarında insanların nezaket gereği sahip olduğu bu tür davranışları yapmak çoğu insan için bir eksiklik oluşturmazken, bazılarının tam tersini yapması ise “açıkgözlülük”, “uyanıklık” olarak nitelenebilmektedir.

Batı toplumlarında insanların genellikle yalan konuşmadıkları, sahtekarlığa baş vurmadıkları, ailede ve eğitim sistemi içerisinde en fazla üzerinden durulan konulardan birinin “yalan konuşmamak” olduğuna dair bilgiler Türk insanının Batı toplumlarıyla ilgili olarak en öncelikli kabul ettiği bilgiler arasında yer almaktadır. Öyle ki, Batı toplumlarıyla ilgili en olumsuz cümleler kuran kişiler bile, “ama insanlar dürüst; yalan, hile bilmiyorlar” gibi ifadeler kullanmak durumunda kalmaktadır. Oysa Türk toplumundaki haberlere, gündelik ilişkilere ve bu ilişkiler üzerine yapılan sohbetlere bakıldığında, insanı derin şaşkınlıklara sürükleyen yalan, hile, sahtekarlık bilgi ve uygulamalarıyla karşılaşmaktadır.

Türk toplumu hakkında yapılan konuşmalarda en fazla öne çıkan konulardan birisi evliliğe verilen önem ve aile kurumunun güçlü olduğudur. Aile kurumunun ne kadar güçlü olduğu konusunda evlilik ve boşanma istatistiklerine, bilimsel araştırmalara bakılabilir; köyde, kasabada, şehirde basit gözlemler yapılabilir. Elde edilecek sonuçların çok iç açıcı olmadığı, aile kurumunun gittikçe zayıfladığı görülecektir. Günümüz Türkiye’sinde “mütedeyyin, muhafazakâr” denilebilecek ailelerde bile yapılacak bir düğünün maliyeti, toplumun neredeyse insanların evlenmemesi için ortaya koyduğu büyük bir çaba olarak ortaya çıkmakta; adeta evlilik ve aile kurumuna yönelik başka bir “düşmanlığa” ihtiyaç yok dedirtmektedir.

## Sonuç

Hâsılı Batı toplumlarında gündelik hayatın hangi alanına bakarsak bakalım rahatsızlık duyacağımız hususların oldukça az olduğu; hatta zaman zaman oldukça incelikli bir düşüncenin ürünü olduğu anlaşılan, “bunu da mı düşündünüz!” dedirtecek uygulamalarla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla ister eğitim sistemi ister kanun ve adalet sistemi ister güçlü sivil toplum kuruluşları ve yüksek toplumsal sorumluluk diyelim her hâlükârda sonuç bu toplumdaki kamusal alandaki yaşamın “daha erdemli” olduğu yönünde ortaya çıkmaktadır.

Türkiye’de bir toplu taşıma aracına bindiğimizde, aracımızı tamire götürdüğümüzde, bir işimizi halletmek için resmi bir kuruma gittiğimizde, mahkemeye yolumuz düştüğünde, şehrin içinde bir otomobil kullanıcısı veya yaya olarak bir yerden bir yere gitmeye çalıştığımızda, bir engelli olarak hayatımızı sürdürmeye çabaladığımızda, hâsılı gündelik hayatın tüm alanlarında nezaket, saygı, sevgi, anlayış, hoşgörü, adalet gibi erdemlilikler konusundaki durumun iç açıcı olmadığı bir gerçektir. Haber kanallarına

seçilerek taşındığını ve belli oranda bir algı oluşturmaya yönelik olduğunu varsaysak bile, birkaç akşam üst üste dinleyeceğimiz haberlerin çok az bir kısmının doğru olması durumunda bile insanda erdemli bir topluma oldukça uzak olduğumuza yönelik bir kanaat oluşturacağı açıktır.

Türk toplumunun geçmişte veya günümüzde sahip olduğu erdemlerin elbette kıymeti vardır ve her toplum gibi Türk toplumunun da bu erdemli tutum ve davranışlarla kendi medeniyet köklerine yönelik öz güven tazelenmesi ve bunu yeni nesillere aktarma çabası son derece anlamlıdır. Ancak Türk toplumunun, gerçeklik payı olsun ya da olmasın, Batı toplumlarındaki bazı tutum ve davranışların “gayri ahlakiliği” üzerine yoğunlaşarak, kendi toplumunun gündelik hayat pratikleri içerisine gittikçe daha fazla yerleşen erdemden uzak tutum ve davranışlar üzerine düşünmekten kaçınması; Batı toplumlarının “olumsuzluklarından” kendine yönelik “erdemlilikler” çıkarmaya çalışması ya da kendi olumsuzluklarını sürekli “dışarıya” fatura etme çabası açıkça “patolojik” bir durum olarak değerlendirilebilir.

Türkiye’de zorunlu eğitimin on iki yıla çıkmasına, üniversite okuma oranının artmasına rağmen, çok az bir kısmına yukarıda temas edilen olumsuz tutum ve davranışların da artıyor olması başlı başına sorgulanması gereken öncelikli bir konu olarak sosyal bilimcilerin önünde durmaktadır. Bu noktada akdeminin özellikle görgü, nezaket, saygı, hoşgörü, sabır, dürüstlük, merhamet gibi erdemli bir toplumun sahip olması gereken hususlarla ilgili yaşanan olumsuz tutum ve davranışlara yönelik çalışmalara ağırlık vermesi gerekmektedir.

Dolayısıyla “erdemlilik” meselesinin Batı ve özellikle Müslüman toplumlar bağlamında, mevcut ezberleri / kabulleri sorgulayarak ele alınmasının, Müslüman toplumların mevcut ahvaline dair daha gerçekçi bir yaklaşım olacağı; çözüm arayışlarını da daha verimli bir noktaya taşıyacağı söylenebilir.

## Kaynakça

- Bakırcı, Mustafa.** *Amerika’daki Giresun: Göç, Kültür ve Din*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.
- Bakırcı, Mustafa.** *Dini ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Bakırcı, Mustafa.** *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslam Mecmuası’nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2001.



- Bauman, Zygmunt.** *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev. İhsan Çapcıoğlu - Fatih Ömek Ankara: Atıf Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet.** "Erdem", *Felsefe Ansiklopedisi*. Ankara: Babil Yayıncılık, 2006.
- Çağrı, Mustafa,** "Fazilet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/268-271, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Eisenstadt, Shmuel Noah.** *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2007.
- MacIntyre, Alasdair.** *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Taylor, Charles,** *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Türer, Celal,** *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

# ***“Biz Değeri Böyle Kaybettik...” Medar Bak (1939, Rize)*** **Örneğinde Birinci Kuşak Almanya Türklerinden** **Değerler Muhasebesi**

Mehmet Akif KORKMAZ\*

## **Giriş**

Almanya'nın 1961'de işçi alımıyla ilgili Türkiye ile yaptığı anlaşma döneminde ilk göçmenler, yaş ortalaması 20 olanlardan ve sağlıklı genç erkeklerden seçilmiştir. Şartlara göre güncellenmiş 1964'teki anlaşmada tekstil ve elektronik sektörünün iş gücü ihtiyacına binaen kadın göçmenler de işçi alımına dâhil edilmiştir. 1973 krizine kadar eşi olmayan tek göçmenler Almanya'ya giriş izni alabiliyorken bu tarihten sonra yeni işçi alımı tek taraflı olarak durdurulmuş, hâlihazırdaki işçiler aile birleştirilmesi uygulamasıyla iş gücü hareketliliği eş ve çocuklardan oluşan Almanya göçüne dönüşmüştür. Bu uygulama sonuçta dini ve milli değerlere bağlı göçmen işçi aile yapısının oluşmasını sağlayan faktör olmuştur. 1990'lara gelindiğinde ise Almanya'da yaşayanlar özgün bir ekonomik, sosyal ve kültürel toplumsal oluşumu büyük oranda sağlamıştır. İki millet arasında TR kökenli bireylerin içe dönük/geleneksel/çekinik oluşuna karşılık, D'lilerin açık/çağdaş/aktif oluşu gibi sosyal ve kültürel davranış kalıplarının farklılığı Türk gençlerinin Almanlarla etkileşimine engel olmuştur. TR-D'li olmak kültürel bariyerinin etkisiyle şekillenecek Almanya Türkleri kendi milletinden birisiyle evlenmek, geleneksel sosyal bağlarını sürdürmek, buna bağlı olarak yeme içme alışkanlıklarıyla oluşan damak zevklerinden vaz geçmemek gibi geleneksel Türk kültürüyle etkileşim içinde gelişmiştir.

\* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, korkmazmakif@hotmail.com.

Gönüllü gitmiş işçi bireylerin birçoğu Almanya'ya gelmeden önce Türkiye'de kırsal bölgelerde ve kasabalarda yaşamıştır. Teorilere göre bu insanların modern bir toplumla beraber daha modern ve seküler bir yaşantıyı benimsemeleri beklenmiştir. Oysa tüm işçi gruplarının ilk sosyal sivil kurumu inanç ve ibadetlerini temsil eden geleneksel kültürel yapılar olmuştur. Diğer yandan yaşamın gündelik ihtiyaçlarından olan toplanma mekânı kahvehanelerle etnik gıda ve eşya ihtiyaçlarının mekânı bakkallar da bu sivil kurumsal yapı etrafında gelişmiştir. Müslümanlık ve Türklük gibi üst yapıların yanı sıra bireysel bağlamda kendi olmak, kendi olarak Almanya'da kalmak, gelecek nesillere bu değerleri ve inançları aktarma işlevi dini ve kültürel cemiyetlerle birlikte gerçekleştirilmiştir.

Kişinin hayatı maddi ihtiyaçların karşılanmasına yönelik çabalarla örülür. Fakat bu karmaşık ve uzun yolculuğun düzenini zihni, soyut ilkeler ve ülküler çizmeye çalışır. Maddi ve zihni şeyler arasındaki çeşitli etkileşimler memleketi veyahut vatani dışında yaşayan kişilerde büyük yansımalar bulur. Yardımseverlik, çalışkanlık, dürüstlük, dini inançlar ve ibadetler, gelenek ve görenekler gibi kendi öz değerlerine bağlı kalmak birinci nesilde işçilerin ve ailelerin yaşama değer katan ana prensiplerini oluşturmuştur. Değerler onları kültür erozyonuna karşı koruyan, dışarıya karşı milli kimliği temsil eden, bunların yanı sıra onun aylık kazancını koruyan ve birikiminin artmasına katkı veren başlıca düstur olarak kabul görmüştür. Sosyal işlevin yukarıda sayılan rolü kamusal kurumlarda kabul gördüğünden bu olguları canlı tutmak için desteklenmiştir. Değerler, toplumsal ilişkilerin sağlıklı kalmasının teminatını sürdüren araç gibi kullanılmıştır.

Bu yazıda insani ve milli değerlerin teşhisi ve muhasebesi örneği olarak 1939 Rize doğumlu Medar Bak ile 2008 yılında Berlin'de yapılan uzun soluklu görüşmenin üzerinde durulacaktır. Görüşmecî senaryosunu çizdiği kırk yıllık hayat hikâyesinde bu toplantımızın amacına paralel biçimde hem değerlerin tespitini yapmış hem de muhasebesini çıkarmıştır. Çalışma bu doğrultuda değerlerin diasporik ortamda kişilerde yansıyışını ve öne çıkışını onların anlattıklarıyla ele almıştır.

Yurtdışına çalışmaya gönüllü gidenler Almanya'yı daha önce görmemiştir. Dolayısıyla baskın kültüre ayak uydurmak iş yerinde, yerli çevrede kabul edilmek ve hayatının bu döneminde başarılı olmak için yeni ülkenin yaşantı-

sına ayak uydurmaları, hatta onu benimsemeleri düşünülmüştür. Buna göre olası çevreyle etkileşim sürecinde işçilerin çağdaş, modern ve seküler bir yaşantıyı kolaylıkla benimsemeleri beklenir olmuştur. Oysa onların ilk sosyal sivil kurumsallaşması inanç ve ibadetlerini temsil eden yapılar üzerinden başlamıştır. Diğer yandan kahvehanelerle etnik gıda ve eşya ihtiyaçlarının mekânı mağaza-bakkallar (eksportlar) da o sivil kurumsal yapı etrafında gelişmiştir. Müslümanlık ve Türklük gibi üst yapıların yanı sıra bireysel bağlamda kendi olmak, kendi olarak Almanya'da kalmak, gelecek nesillere değerleri ve inançları aktarma işlevi dini ve kültürel cemiyetlerle birlikte gerçekleşmiştir. Sürecin başından itibaren İşkur, çevreyle uyuma karşı olmayacak şekilde bir yandan işçilerin kültürel yapısını korumak ve geliştirmek için çaba göstermiştir. Uyumu desteklemek amacıyla milli ve dini değerleri öne çıkarmaya çabalamış; bilgilendirici konferans, mektup, broşür ve kitapçık gibi malzemeler hazırlamıştır. Ancak kısa yoldan verim elde etmeye yönelik adımlar hazır kalıplardan, tepeden verilen buyruklardan oluşmaktadır. Önerilen istedik ve beklenen kalıplar Türk davranış tipini tarihi, milli ve dini değerlerinden almaktadır. Diğer taraftan kısa zamanda, birkaç yılda, azami kârlı bir çalışma hayatıyla birlikte önemli maddi birikimlerle birlikte geri dönmeleri hedeflenerek bu çalışmalar sürdürülmüştür. Bu yüzden köken ülkeyle ve arkada kalmış yurtlarıyla, ailelerle sıkı bağların korunmasına çabalanmıştır. Bütün bunlar ilerleyen yıllarda, on yıl sonra, yerini Almanya'daki kalıcı kendi kurumlarına bırakacaktır: Almancı ailesi etrafında dini ve sosyal kuruluşlar, folklor ve spor kulüpleri başlangıçta yer alan sosyal yapılarıdır.<sup>2</sup>

Almanya işgücü göçünü en başından itibaren Çalışma Bakanlığı'na bağlı İşkur yönetmiş, düzenlemiş ve son yirmi yıla kadar yıllarca göçü yö-

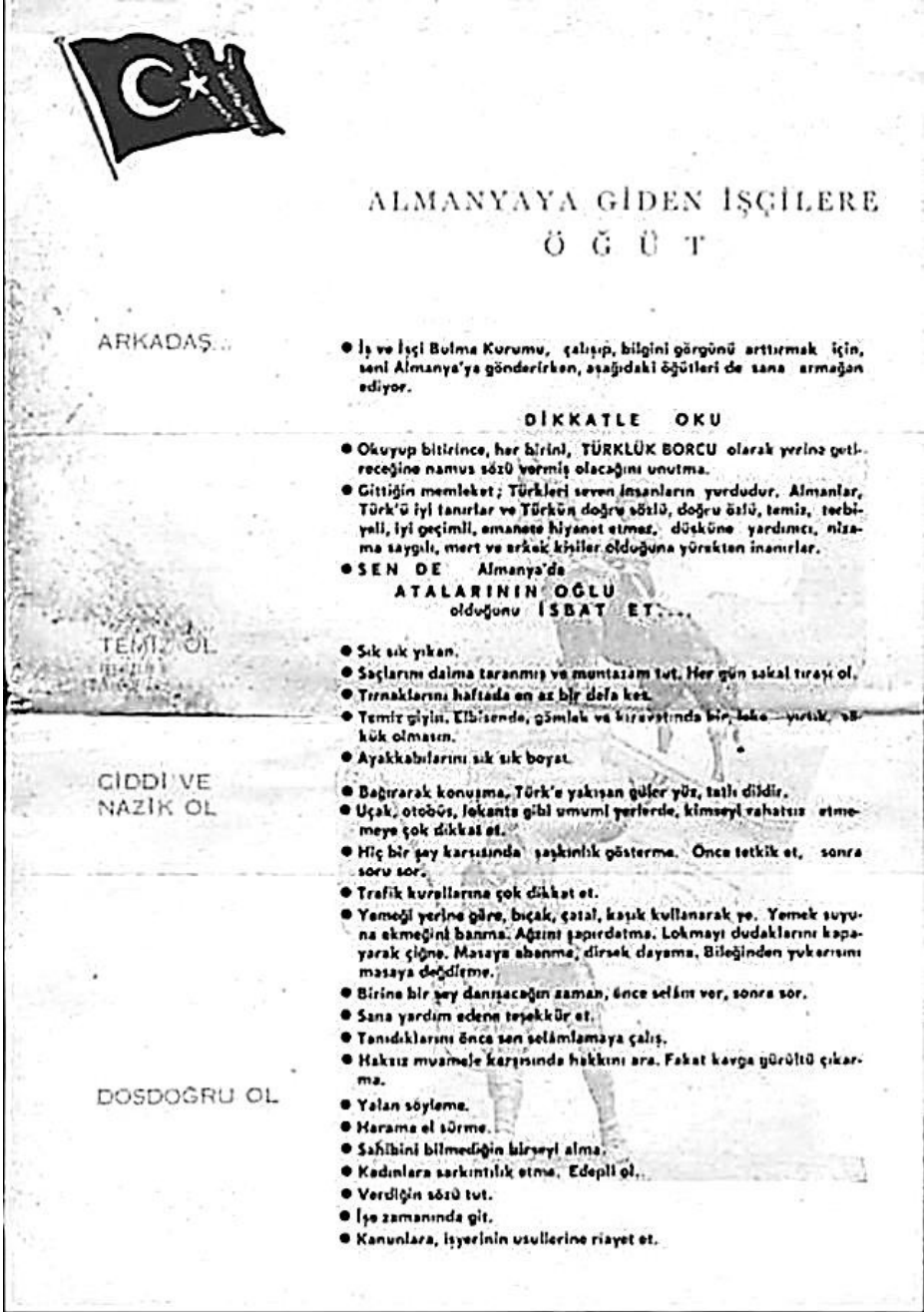
2 Almanya Türklerinde kültürel gelişmeler ve kimlik edinme, ailenin kurumunun rolü, toplumsal yapının oluşumu gibi konuları Mehmet Akif Korkmaz'ın A. Bimmer'den çevirisinde ve ayrıca makale ve yayınlarında konu geniş biçimde birlikte tartışılmaktadır. Bk. Andreas C. Bimmer, "Avrupa'da Aile Araştırmaları: Tarih/Yöntem/Kuram", çev. Mehmet Akif Korkmaz, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2020), 300-317.; Mehmet Akif Korkmaz, "Almanya'da Bir Aşık Kayserili Metin Türköz", *Şehir Kültür ve Sanat Dergisi* 19 (Temmuz 2018), 80-85.; Mehmet Akif Korkmaz, "Almanya Camilerinin Fiziki ve Kültürel Yapısı", *Çağımızda Cami Minarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumunu Bildiriler Kitabı*, (Giresun: GRÜ İslami İlimler Fakültesi, 2016), 138-146.; Mehmet Akif Korkmaz, "Almanya Türk İşgücü Toplumunun Muhalif Sesi Könlü Aşık Metin Türköz", 1. *Uluslararası Dil Sanat ve İktidar Sempozyumu* (Giresun: Giresun Üniversitesi Yayınları, 2017), 437-448.; Mehmet Akif Korkmaz, *Almanya Türkleri Deutsch Türken*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021).; Mehmet Akif Korkmaz, "Almanya Türklerinde Aile Kültürü" *Anasay Dergisi* 5/16 (Mayıs 2021), 177-204.; Mehmet Akif Korkmaz, *Almanya Türklerinde Başarı ve Başarısızlığı Kavramsallaştırmaya Bağlı Kişisel Anlatımların Aileye ve Çevreye Yansımada Geleneksel Yapılar ile Dünya Görüşünün İşlevsel Analizi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

netmeyi tek başına sürdürmüştür. 1946 tarihinde kurulmuş dışgöç alanında tecrübesiz bir organizasyon olduğunu tarihçe sayfasında, vurgular tarafıma aittir, şöyle yazmaktadır:

İş ve İşçi Bulma Kurumu 15.03.1946 tarihinde faaliyete geçti. 4837 sayılı Kanun Kurumun görevini “işçilere vasıflarına uygun işler bulmak ve işverenlere de işlerine uygun vasıfta işçi bulmak” yani iş ve işçi bulmaya aracılık olarak belirlemiştir. İİBK 1946 yılından itibaren işgücü piyasasında iş ve işçi bulmaya aracılık hizmetini vermeye başlamış, özellikle gelişmekte olan sanayiinin işgücü ihtiyacını karşılama ve işgücünün sektörel ve coğrafi hareketliliğini sağlamada kendisine verilen görevi uzun süre başarıyla yerine getirmiştir. 1960’lı yıllarla birlikte başta Almanya olmak üzere sanayileşmiş ülkelerin artan işgücü ihtiyaçları ve bu ihtiyacı yabancı işçiler yoluyla da karşılamaları üzerine İİBK, yurtdışına işçi gönderme faaliyetine yoğunlaşmıştır. 1973 Petrol Krizinden sonra sanayileşmiş ülkelerde yaşanan durgunluk ve artan işsizlik, yurtdışından işgücü talebinin durmasına neden olmuştur. Bu gelişme yurt dışına işçi gönderme faaliyetine odaklanan İİBK ve kamu istihdam hizmetleri için gerileme sürecinin başlangıcı olmuştur. **Kurum değişen işgücü piyasasının ihtiyacı olan hizmetleri vermede kendini yenileyememiş ve işgücü piyasasında kamu hizmetlerinin rolü gittikçe azalmaya başlamıştır.**<sup>3</sup>

Bu bağlamda kurum tarafından işçilerin gönderildikleri ülkede yaşadığı durumlar için pratik çözümler el broşürleriyle ve kitapçıklarla karşılanmaya çalışılmıştır. Birer kopyası alınmış beş görselin analizinde görüldüğü gibi bu çaba yoğun biçimde sergilenmiştir. Broşürlerin Almanya’ya Giden İşçilere Öğüt başlığıyla hazırlanmış olanında “*Arkadaş/ Temiz ol/ Ciddi ve nazik ol/ Dost-doğru ol*” şeklinde doğrudan buyruklar altında açıklamalar halinde detaylandırılmıştır. Sayfanın sol üstünde bir okul kitabı gibi dalgalanmakta olan bayrak durmaktadır. İşçilerden beklenenlerle o yıllarda ortaokul öğrencilerinden beklenenler, adeta, birbirine yakın durmaktadır. “Öğüt” kavramıyla başlayan buyruklar işçilerden “*Türklük borcu, Türk’e yakışan, ataların oğlu, namus sözü, mert, erkek, terbiye, temizlik, giyim kuşam, düzen, kurallara riayet, sofrada adabı, selamlaşma, efendi olma, yalan söylememe, harama el uzatmama, kadınlara sarkıntılık etmeme, sözüniün eri olma, kanunlara ve işyerinin usullerine riayet etme*” şeklinde bir dizi davranış, karakter sahibi olmak ve yaşam biçimi istenmektedir.

3 İŞKUR, “Tarihçe” (Erişim 18 Kasım 2022).



**ALMANYAYA GİDEN İŞÇİLERE  
ÖĞÜT**

**ARKADAŞ...**

- İş ve İşçi Bulma Kurumu, çalışıp, bilgini görgünü arttırmak için, seni Almanya'ya gönderirken, aşağıdaki öğütleri de sana armağan ediyor.

**DİKKATLE OKU**

- Okuyup bitirince, her birini, **TÜRLÜK BORCU** olarak yerine getireceğine namus sözü vermiş olacağını unutma.
- Gittiğin memleket; Türkleri seven insanların yurdu. Almanlar, Türk'ü iyi tanır ve Türkün doğru sözlü, doğru özlü, temiz, tebli-yeli, iyi geçimli, amanese hiyanet etmez, düşküne yardımcı, nizam-saygılı, mert ve erkek kişiler olduğuna yörskten inanırlar.
- **SEN DE** Almanya'da **ATALARININ OĞLU** olduğunu **İSBAT ET...**

**TEMİZ OL**

- Sık sık yıkan.
- Saçlarını dalma taranmış ve muntazam tut. Her gün sakal tıraş ol.
- Tırnaklarını haftada en az bir defa kes.
- Temiz giyin. Kıbisende, gömlekle ve kirasvısında bir, kaka... yutuk, ab-lük olmasın.
- Ayakkabılarını sık sık boyat.

**GİDDİ VE NAZİK OL**

- Bağırarak konuşma. Türk'ün yaksın güler yüz, tatlı dildir.
- Uçak, otobüs, lokanta gibi umumî yerlerde, kimseyi vahatsız etme-meye çok dikkat et.
- Hiç bir şey karşısında şaşkınlık gösterme. Önce tetkik et, sonra soru sor.
- Trafik kurallarına çok dikkat et.
- Yemeği yerine göre, bıçak, çatal, kasık kullanarak ye. Yemek suyu-na ekmeğini banma. Ağzını sapırdatma. Lokmayı dudaklarını kapa-yarak çiğne. Masaya abanma, dirsek dayama. Bileğinden yukarısını masaya deydeme.
- Birine bir şey dansacağıın zaman, önce selâmı ver, sonra sor.
- Sana yardım edene teşekkür et.
- Tanıdıklarını önce sen selâmlamaya çalış.
- Haksız mvamele karşısında hakkını ara. Fakat kavga güvöltü çıkar-ma.

**DOSOĞRU OL**

- Yalan söyleme.
- Harama el sürme.
- Şahibini bilmediğin birşeyi alma.
- Kadınlara sarkıntılık etme. Edepli ol.
- Verdiğin sözü tut.
- İş zamanında git.
- Kanunlara, işyerinin usullerine riayet et.

Görsel 1: Almanya'ya Giden İşçilere Öğütler, İŞKUR 1963 (bk. DiasporaTürk).

Aşağıdaki görsellerde İşkur'un buyrukları yukarıdakine göre işçilere ve onların çalışma hayatıyla birlikte sosyal hayatlarına yönelmiştir. İlkine göre

daha yetişkindirler, Almanya'ya kısa süreliğine gitmiş birer geçici işçi oldukları görülmektedir. Bunlardan 1963 tarihli görsellerde “*Onurlu ol/ Aileni ve evini unutma/ Zekânı iyi kullan/ Sağlığını koru/ Bayrağını düşün*” başlıkları altında komutlar ve tavsiyeler sıralanmıştır. Kitapçık sayfalarından çıkarılmış olan 1-, 2-, 3-, 4- nolu bu görseller sosyal hayata dair, özellikle de Alman kadınlarla olan ilişkilerinde mesafeli ve özenli olmak, varsa kendi ailesini düşünmek gibi temel davranışları dikkate almıştır. Buyruklardan çıkan sonuç yazımızın konusunu oluşturan 1939 Rize doğumlu Berlin’de emekli olarak hayatını sürdüren Medar Bak beyle karşılaştırılacaktır. Medar Bek beyin öz yaşam öyküsü, 2008 yılında Berlin’de uzun soluklu bir yüz yüze görüşme şeklinde kayda alınmıştır.<sup>4</sup>

İşçilerin sosyal ortamlarda nasıl davranacakları ve yaşayacakları, iş hayatında uyacakları kurallar doğrultusunda başka öğütler ve tavsiyeler içeren broşür ve kitapçıklar hazırlanmaya İşkur’ca devam ettirilmiştir. “Onurlu Ol” diye başlayan ve beş bölümden oluşan “*tavsiye kartı*” aşağıya metin olarak alınmıştır.<sup>5</sup>

### 1. Onurlu Ol

- Para biriktireceğim diye gerektiğinden aşağı bir şekilde yaşama.
- Kimseden öteberi isteme. Muhtaç olsan bile belli etme
- Kendini başkalarına acındırma.
- Parayla olacak işleri parasız yapmaya kalkışma.
- Cimrilik etme.
- Kışkırtıcılara sırtını çevir.

### 2. Aileni ve Evini Unutma

- Evine muntazam mektup yaz, merak ettirme.
- Sıkıntılarını ailene yazma.
- Tutumlu ol. Paranı sokağa atma. Artırabildiğini evine gönder.

4 Korkmaz, Almanya Türkleri Deutsch Türken, 175.

5 İşkur tavsiye kartı olarak bilinen ve tüm araştırmada kullandığım 1 ve 2 nolu görsellerdeki tavsiye kartı, kitapçık, broşürler için bk. DiasporaTürk internet sayfasında veya sayfanın sosyal medyasında, DiasporaTürk, “Öğütler...”, *Twitter* (24 Nisan 2017).; DiasporaTürk, “Yalan söyleme, Harama el sürme, Verdğin sözü tut, İşe vaktinde git.” *Twitter* (07 Ocak 2015).

### 3. Zekânı İyi Kullan

- İşi çabuk öğren ve en İyi şekilde yap.
- Bilmediğini sormaktan çekinme.
- Dikkatsizlik edip işinde malzeme zayıfına sebep olma.
- Tembellik etme. Verilen işi tam zamanında noksatsız bitir.
- Boş ver diyene uyma.
- İşyerinde idarecilere, ustalara saygı göster.

### 4. Sağlığını Korumak

- Kendine iyi bak.
- Sarhoş olma.
- Uyku saatinde uyu.
- Uçkuruna sahip ol.

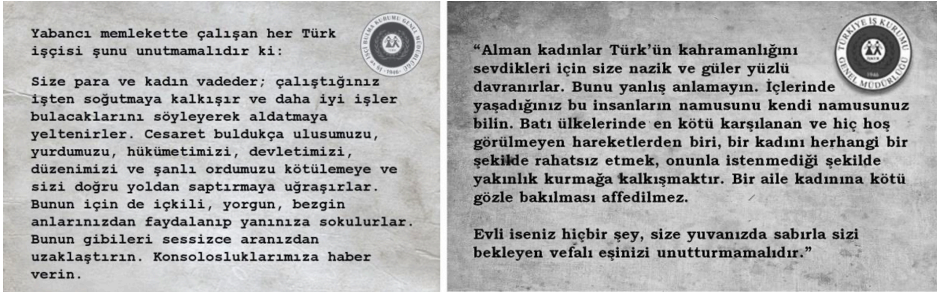
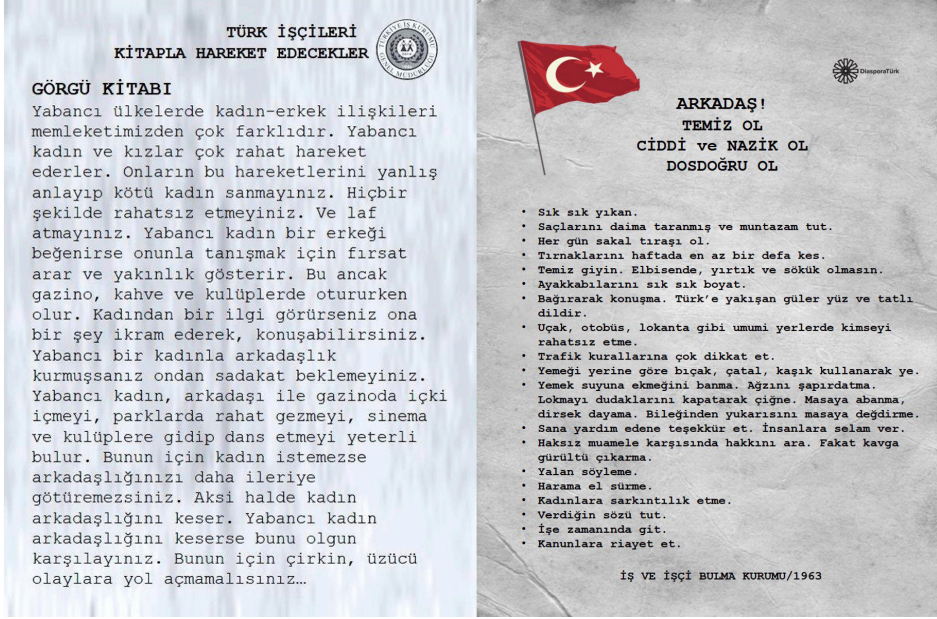
### 5. Bayrağını Düşün

- Yabancı ilde yapacağın iyi iş de kötü iş de şahsına yüklenmez. Türklüğe ait olur.
- Bayrağının şerefini hatırlıdan çıkarma. Rengini atalarının dökülen kanından aldığını unutma.
- Dinden imandan ayrılma.”

Almanya'daki işçilerin hayatları kültürel şoka karşı korunmaya çalışılmış, onların bu şok karşısında dirençli olmaları konusunda sürekli tavsiyelerde bulunulmuştur. Bunlar arasında görgü kuralları önemli bir tutmaktadır. Medeni bir insan gibi olmaları istenmiş, ailelerle ve kadınlarla olan münasebetleri konusunda hassas uyarılarda bulunulmuştur. Bunlardan seçilmiş dört tanesinin görsellerini aşağıya ekliyorum.<sup>6</sup>

6 Bk. Diaspora Türk (07 Ocak 2015).





**Görsel 2:** Türk işçileri kitapçıkla hareket edecekler. İŞKUR tavsiye kartı ve kitapçıkları, dört görsel 1963.

## Birinci Kuşak Değer Anlayışı ve Öz Değer Muhasebesi: Medar Bak Bey (1939)

Kişinin hayatı maddi ihtiyaçların karşılanmasına yönelik çabalarla örülür. Fakat bu karmaşık ve uzun yolculuğun düzenini zihni, soyut ilkeler ve ülküler çizmeye çalışır. Maddi ve zihni şeyler arasındaki çeşitli etkileşimler memleketi veyahut vatani dışında yaşayan kişilerde büyük yansımalar bulur. Yardımseverlik, çalışkanlık, dürüstlük, dini inançlar ve ibadetler, gelenek ve görenekler gibi kendi öz değerlerine bağlı kalmak birinci nesilde işçilerin ve ailelerin yaşama değer katan ana prensiplerini oluşturmuştur.

Değerler onları kültür erozyonuna karşı koruyan, dışarıya karşı milli kimliği temsil eden, bunların yanı sıra onun aylık kazancını koruyan ve birikiminin artmasına katkı veren başlıca düstur olarak kabul görmüştür. Sosyal işlevin yukarıda sayılan rolü kamusal kurumlarda kabul gördüğünden bu olguları canlı tutmak için İŞKUR tarafından desteklenmiştir. Değerler, toplumsal ilişkilerin sağlıklı kalmasının teminatını sürdüren araç gibi kullanılmıştır.

Kur'an buyruklarına; Nisa, Bakara, Fussilet, Ali İmran, En'am, Ankebut ve Hucurat gibi birçok sureye ve onun peygamberinin öğretilerine göre insan ahlak denen iyi değerlere sahip çıkmalı, her zaman ona yönelmelidir. İslamiyet'e göre ahlak soyut bir bilinç olmaktan öte iyi ile kötü arasında seçim yapabilmek, çevrenin etkisiyle bu tercihlerini yapabilmektir. Din aile, akıl, adalet, can ve mal gibi temel insanlık değerlere sahip çıkmayı, korumayı ve onunla yaşamayı sağlayan kurallara sahiptir. Bu boyutuyla Müslümanlık evrensel bir anlayışla karşımıza çıkmaktadır.<sup>7</sup>

Bu yazıda insani ve milli değerlerin teşhisi ve muhasebesinin canlı örneği olarak 1939 Rize doğumlu Medar BAK ile 2008 yılında Berlin'de yapılan uzun soluklu görüşme içeriği üzerinde durulacaktır.<sup>8</sup> Görüşmeci senaryosunu çizdiği kırk yıllık hayat hikâyesinde bu toplantımızın amacına paralel biçimde hem değerlerin tespitini yapmış hem de muhasebesini çıkarmıştır. Çalışma bu doğrultuda değerlerin diasporik ortamda kişilerde yansımalarını ve öne çıkışını onların anlattıklarıyla ele almıştır. Medar BAK, Brüksel'e 1964 yılında işçi olarak gelmiştir.

Medar BAK (1939, Rize), yurtdışına yanında eşyalarıyla birlikte bir dizi değerleri beraber getirmiş, onları yaşam pratikleri olarak kullanmıştır. Ondaki olumlu değerlerin her iki topluma ait davranışlar biçiminde sergilenmesi önemlidir. Onun otobiyografik anlatısında dikkate değer olgular, olaylar muhasebesi yapılmıştır. İnsanı insan olarak görme, insanlar arasında etnik ayırım yapmama, darda ve yolda kalmışa yardım etme, zorda olanın elinden tutma, kişiyi koruma kollama ve ona saygı duyma, çaresize yol yordam gösterme, hakka sahip çıkma ve haksızlığa karşı durma, inançlı olma, dini değerlerde benliğin koruyuculuğuna inanma, mesela namaz kılmak, sosyal adalet pratiği ve adalet duygusuna sahip olma, geleceği düşünerek yaşama, birikim yapma, ilahi adalet ve cezasını bulma gibi örnekler aşağıya olay, yaşantı ve dünya görüşü bağlamlarıyla birlikte alınmıştır.

7 Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).

8 Korkmaz, Almanya Türkleri Deutsch Türken, 175.

Yine anlatıcının hayatında olumsuz görülen örnekler ise ağırlıklı olarak azgınlık, sapıtma, yoldan çıkma, başkasının namusuna el uzatma, eğitimsizlik, cahillik, aklını kullanmama ve toplum içinde çirkin davranışlar olarak görülmüştür.

Onun otobiyografik anlatısında karşılaştığı yeni yaşam tecrübeleri bulunduğu şartlara göre geliştirdiği olumlu pratiklerdir. Ülkeye uyum sağlama, çözüm üretme, bireysel ve sosyal var oluş, normlara uyum, rol model olma ve başarılı iletişim örnekleridir. Ve bunlar gerçekten yaşanmıştır, ne tarihi bir olay ne de soyut birer kavramdır. Almanya Türklerinden M. Bak'ı, kimlikleri, dünya görüşleri, değerleri ve işlevi bakımından anlamak üzere dinleyelim.<sup>9</sup>

### Dokuz Değerin Dokuz Davranışın Hikâyesi

2008 yılında Medar Bak Bey ile Berlin'de yapılmış görüşmeden seçilmiş dokuz bölüm bu çalışmada tartıştığımız değerlerden oluşmaktadır. Diyaloglarda anlatılmış değerlerin sıralaması görüşmenin akışına göre ilgili eserin sayfa numaraları değer kategorisi bölümünde paragrafın sonunda (s.) biçiminde verilerek aktarılmıştır. Soru (S:) ve cevaptan (C:) oluşan konuşmanın üslup ve dil özelliklerine yazım sırasında müdahale edilmemiştir.

1) İnsanı insan olarak görme, aralarında ayrımcılık yapmama.

S: O dönemde Türklerin en azından belli bir kesimi bu gece hayatına falan kendini çok kaptırmış. Bu Almanları da rahatsız ediyordu herhalde?

C: Şimdi Allah için konuşacak olursak, Türk'ün de iyisi var, kötüsü var. Yalnız Cenab-ı Allah için konuşacak olursak: Biz burada rahat dursaydık, bizi hiçbir kanun durduramazdı. s. 188.

2) Darda ve yolda kalmışa yardım etme, zorda olanın elinden tutma.

C: ... Mesela İstanbul'dan bir tanıdığım var, adamın orada parasını çaldılar. Adam kaldı parasız, ne yapacak. Biz aramızda para toplayıp, yardım ettik. Geldik İş Bulma'nın hanına. Bu uşağı gördüm orada. Bu hırsız var ya, ben ta İstanbul'da hastaneden tanırım. 'Ula, senin burada ne işin var?' dedim, anladım orada hırsız olduğunu. Hemen tuttum ensesinden, 'Gel,' dedim, 'sana bir şey söyleyeceğim'. 'Sen,' dedim, 'filancanın parasını çalmışsın, çabuk vereceksin onu. Yoksa burada linç edecem seni.' Onun parasını aldım ondan, verdim sahibine. Yani demek istediğim orada bile eziyet çektik. Ben orada hasta oldum çok fena. Ölüyordum. Arkadaşlarım yanımdaydı. s. 180. ...

9 Korkmaz, Almanya Türkleri Deutsch Türken, 175.

anlatayım bak. Şimdi buralardaki Karadenizliler, hep benim yanına, Arizona'ya gelirlerdi. Çay içmesini bile bilmezlerdi, zavallılar. Bunları hep alıştırdım. Gözleri açıldı, bilmem ne derken, ulan şimdi bunlar var ya afacan. Gidecek yerleri yoktu, hep benim yanına gelirlerdi. Burada ekmeğimi, yemeğimi yemeyen bir kişi kaldı mı acaba? Bir sürü garibanı adam ettim. Ama yanlış yaptık tabii. O arada biz çalışıyoruz, işimize devam ediyoruz. Çok para kazandık, başka türlü işler döndü. (...) s. 185-186.

### 3) Koruma kollama, yol yordam gösterme.

S: Peki şeflerle ve ustalarla aranınız nasıldı? İşyerinde, yabancı olduğunuz için herhangi bir ayrımcılığa maruz kaldınız mı?

C: Orada Türk'sün bilmem nesin... Ben öyle bir şey görmedim. Yalnız kendimi methetmek gibi olmasın, oradaki 7-8 tane Türk işçiyi, uşağım gibi, evladım gibi kollamışımıdır. Onlara yardım etmişimdir. Mesela bir arkadaşın çıkışını verdiler işyerinden. Bana dedi ki, "Sen bu kadar para alıyorsun, biz alamıyoruz. Bizi de yanına al!" Ben de ona, "Siz bronşit olursunuz, yapamazsınız. Sonra iyi yemek yemiyorsunuz," dedim. Ben sürekli beş altı kilo meyve indirtiyorum oraya. Bizi her ay şarbon (?) için doktor muayenesine alıyorlar. Doktor bakıyor bana, "Sen ne ediyorsun, Allah aşkına nasıl bu halde oluyorsun," diye şaşırıyor. Her hafta keserim iki üç tane koyun, gencim, yerim içerim. Hiçbir şey bulamadı doktor. Neyse, bizimkilere dedim ki: "Yapmayın etmeyin. Siz burada çalışamazsınız, burası görüldüğü gibi değil. Biz çalışıyoruz, fazla para alıyoruz ama iş yapıyoruz. 20-30 vagon dolduruyorum ben, benim takım çalışıyor, oynamak yok. Sen oturuyorsun motorun başına, zil çaldı mı motora basıyorsun, bir daha zil çalınca durduruyorsun." s. 182.

### 4) Hak hukuk, haksızlık, hırsızlık.

Hatta bir keresinde, baktım adamın teki hırsızlık yapıyor marketten. Kaçmaya çalışırken, atladım bunun üstüne, yakaladım. Neyse, mekânın şefi geldi, teşekkür etti falan bana. Bize bir değer verirlerdi ki, aklınız durur... s. 186

### 5) Azgınlık, sapıtma, yoldan çıkma, çirkin davranış, namusa el uzatma ve sonuçları.

S: Peki bu değeri biz nasıl kaybettik?

C: Hah, onu diyorum sana. Bizim bir atasözümüz var biliyor musun, "Doyurursun yetimi, bilmem ne eder seni!" - Biz oyuz. Bunu kimse inkâr edemez, kimse de üstünden atamaz. Elin memleketinde, herif sana itimat ediyor, iş veriyor. Yiyip içiyorsun burada. Ondan sonra herifin karısını elinden alıyorsun. Yahu bunun izzet-i nefsi yok mu? Biz değeri böyle kaybettik. Bunun çok örneği var. Bak şimdi, burada 1000 tane Türk varsa, hepsinin dostu (metres anlamında) vardı. Hepsinin de bir uşağı, iki uşağı vardı dostlarından. (Burada dostuyla mostuyla uğraşmayan bir adam bendim. Dost yaptım evet, ama ben başka adamın gezdiği kadınla hayatta gezmem. Ben kimsenin gezmediği kadınla gezdim.) Şimdi bu Türkler var ya Türkler, bu Ost kapısı (Doğu-Batı sınırı) açılmadan önce gidiyorlardı Ost'a, orada bir gün iki gün kalıyorlardı. O zamanlar kontrol falan yoktu. Fakat artık ne olduysa, içeri ne soktuysa bizimkiler; bir gün baktık ki sınırda kontrol başlamış. Öyle durumlar oldu ki burada... Şimdi gidiyorsun Ost'a mesela, affedersin ama bütün bilmem neler eline bakıyor. Böyle rezillik olmaz. Biz var ya, kendi kendimizi bu hale getirdik. Ben Almanlara kabahat bulmuyorum. Çünkü ben yaşadım bunları. Ben burada Teksas yaşadım; ötekiler işten eve, evden işe. Ben dünyayı gördüm.

Tanıdığımız bir arkadaş vardı mesela. Şimdi herifin karısı gariban, gidiyor işe. Bir gün kadın işten dönerken, kadını alıp götürüyorlar. Zorla kaçırıyorlar kadını ve kocasına vermiyorlar. Herife demişler ki: 'Bunların elinden bu karıyı bir kişi alır Berlin'de, Laz Medar vardır, onu gidip bulacaksın, o var ya bunların hepsini bir akşama gebertir.' Bir akşam, gece böyle zil çalıyor. Ulan açtı kapıyı, karşıma bir adam çıktı ama hiç tanımıyorum. Dedim, "Uşağım sen kimsin?" "Yahu sen," dedi, "filanca mısın? Seninle görüşmemiz lazım?" Dedim, gel. Dedi, "Durumum böyle böyle böyle..." Ula adamın beş altı tane çocuğu var. Karıyı vermiyorlar. Hemen telefon ettim adamlara, dedim ki: "Herifin karısını verin la! Başka bir karı bulun, herifin çoluk çocuğu var. Bana geldi, böyle böyle dedi. Ben size diyorum ki, karıyı verin bana." (Sesini yükselterek) Dedi, "Ya sen kimsin?" dedi. "Erkeksen gel al!" dedi. Dedim, "Öyle mi? Şimdi geliyorum!" dedim.

S: Peki polis falan karışmıyor mu bu olaya?

C: Yok ya, adamlar zorla almış zaten... Neyse, attım herifi arabaya. Giderken komşuları falan hep toplanmışlar. Gittim adamların yerine.

Kapıyı vurdum, zile bastım, açmıyorlar. Kapıya iki tekme koydum, açılmıyor. Kapının anahtarına bir mermi kodum, kapı darmadağın oldu. Aslında var ya, bu şimdi hikâye gibi gelir size, buna kimse inanmaz. “Ulan,” dedim, “sen herifin karısını nasıl alırsın?” Kadını oradan alırım, oradan çıkarım, binerim arabaya. Ulan sen, affedersiniz, bokun üstünde sineğe vuramazsın. Aldım karıyı, götürdüm. Teslim ettim herife. Yahu şimdi herif gariban adam. Aradan zaman geçti, bir sefer daha kaçırdılar karısını. Gene bana geldi, ben gene onların elinden aldım kadını. Adama dedim ki bu sefer, “Sana,” dedim, “15 gün müsaade veriyorum. Türkiye’ye gideceksin!” Aldım adamın çoluğunu çocuğunu, koydum buradan uçağa. Ben tabii bunların nereli olduklarını bilmiyorum. Ben burada lokantada altı kişiyi vurdum bir zaman, mahpus yattım, beni buradan sürdüler. Giderim İzmit’te Ali Rıza Bey’in, yani dayımın oğlunun yanına arabayla. Arabayı çekmişim kapıya orada. Herifin teki girişte benim arabayı gördü. Ben oraya cezam dolduktan sonra arabayla izne gitmişim çünkü. Neyse, arabayı çekmişim, dayımın oğluyla oturuyoruz. Adam geçerken arabaya bir bakar, Berlin plakalı. Hemen geldi yanımıza, selam verdi. Ali Rıza Bey’in de çok iyi adamıymış. “Yahu,” dedi, “senin Berlin’de kardeşin var mı?” Dedim, “var!” “İsmi,” dedi, “filanca mı?” Dedim, “Evet! Niye sordun?” dedim. “Yahu,” dedi. “Ne yapmış?” diye sordum, Ali Rıza Bey de dinliyor. Dedi ki: “O benim hayatımı kurtarmıştır. Benim karıyı aldı, etti, gönderdi...” Anladınız mı? Ondan sonra, Ali Rıza Bey ona dedi ki: “O senin dediğin adam tam karşında oturuyor,” dedi. Adam sarıldı boğazıma, nasıl ağlıyor biliyor musun? Onun da orada oturduğu bir yer var, köyde. “İlla ki eve çıkacağız,” dedi tutturdu. Dut mut, meyveler, aklın durur. Bu beni zorla götürecekti illa ki. Ali Rıza Bey’i de aldık, bindik arabaya, hep beraber çıktık oraya. Orada karısı gördü beni. İyilik et hemşerim, at denize, boş ver. O aileyi böyle kurtardım. Bana dedi ki adam, “Burayı görüyorsun,” dedi, “Buradan bir yer beğen, evini mevini ben yapayım, yazın gelip kalırsın burada” dedi.

S: O dönemde Türklerin en azından belli bir kesimi bu gece hayatına falan kendini çok kaptırılmış. Bu Almanları da rahatsız ediyordu herhalde?

C: Şimdi Allah için konuşacak olursak, Türk’ün de iyisi var, kötüsü var. Yalnız Cenab-ı Allah için konuşacak olursak: Biz burada rahat dursaydık, bizi hiçbir kanun durduramazdı. s. 186-188.

Biz buraya geldik, kör topalız. Sonra biraz gözümüz açıldı, gözümü-  
zün açılmasıyla birlikte de birbirimizi kazıklamaya başladık. S. 190.

S: 70'li yıllarda Avrupa'daki Türkler arasında çok tutulan bir plak ya-  
pıldı, "Almanya Acı Vatan" adında. Sizin açınızdan Almanya'yı 'acı  
vatan' yapan şey neydi?

C: Almanya'yı 'acı vatan' yapan şey ne biliyor musun? Biz buraya ace-  
mi geldik, dil yok, mil yok. Bize buralar çok acı geldi o zaman.

S: Bazılarının da ailevi sorunları olmuş. Kimisinin çocuğu ya da karısı  
Türkiye'de kalmış?

C: Şimdi o ayrı hesap. Acı vatan dediğimiz, biz buraya uyum sağla-  
yamadık, Almanlarla bağdaşamadık. Dil bilmiyoruz, onu bilmiyoruz,  
bunu bilmiyoruz. Bak şimdi, ben de dâhil Almanya'ya gelen ilk kişiler  
olarak biz aç mıydık? Bir şey görmemiş miydik? Dans nedir, bilmem  
ne nedir, bunları hiç yapmış mıydık? Yapmamıştık. Burada gördük  
geniş sahayı. Bir bira alan (nara atıyor). Parayı gördük, ne edeceğimi-  
zi şaşkırdık. Bunlar, burada gözlerini açtılar; terbiyesizliğe başladılar.  
Almanya'ya gelmeden önce bunlar böyle Keloğlan gibi dolanırlardı.  
Biz Türkiye'de böyle bir âlem yaşamamışız ki. Sorma yahu, ne perişan  
olduk biz burada. Güzelce biz, terbiyemizle dursak, herkes Türkiye'ye  
bir şey götürseydi. s. 190.

S: Siz geçici olarak, dönerim diye düşünerek mi gelmiştiniz Medar  
Amca?

C: Yahu aslında bütün âlem var ya, bütün âlem; bir sene, iki sene ça-  
lışıp döneceklerdi. Ama öyle bir bağlandık ki biz buraya. Bak karısı  
bağladı bizi. Allah için konuşuyorum, karı kız bizi bağladı, bu bir. İki,  
çoluğu çocuğu unuttuk yahu, karıyı unuttuk. Burada geldik karıları  
beğenmez olduk. Cenab-ı Allah var ya Cenab-ı Allah; inanmadın mı,  
onun kanunlarından dışarı çıktın mı... Bak bugün aslan gibi yaşarsın,  
yarın öyle bir taş düşer sana ki; ilelebet altından çıkamazsın. Çık er-  
keksen. Bunları düşünmezsen, İslamiyet'i yaşamazlar, Allah nedir bil-  
mezler... Biz bu memleketi...

Tamam, senin cinsel ihtiyacın olabilir ama bunu efendi gibi, delikanlı  
gibi giderirsin. Onun bunun karısıyla, kızıyla olmaz bu iş... İslamiyet  
burada bitti. Allah'tan bu camiiler mamiler çıktı da...

S: Buraya Türkler ilk geldiklerinde, belirli bir açıklık gördüler. Baskı

yok, başka bir şey yok...

C: Yahu ne diyorsun sen ya. Mahpustan çıkarsın ya... Yahut köpeği bağlarsın, üç-dört gün durur. Bir çözdün mü var ya, önünü görmez... Biz böyleydik, bunu inkâr edemeyiz ki. Bak ben şimdi Rizeliyim. Türkiye'de askerliğimi yaptım, İstanbul'da taksi şoförlüğü yaptım, İstanbul'da senelerce çalıştım. Ben böyle bir hayat göremedim orada, görsem İstanbul'da yaşardım. Niye yaşamadım ki? Geldim buraya, serbest... Ne ana var ne baba var. Kimse karışmıyor bana, istediğime saldırıyorum. Böyle bir hayat, polisi yok, şeysi yok. Sen ne diyorsun yahu... s.190-191.

#### 6) Benlik koruyucu dini değerler: namaz kılma.

S: Peki 70'li yıllarda herkes çoluğunu çocuğunu, ailesini buraya getirmeye başladı ve ikinci bir göç hareketi yaşandı. Bu çocukların gelmesiyle birlikte ne gibi sıkıntılar yaşandı. Mesela o zamanlar okul sıkıntısı vardı, nereye gidecek, nasıl yapacak... Ne gibi sıkıntılar çekildi?

C: İlk sıkıntıyı biz çektik, bizim kuşak çekti. Nasıl çektik biliyor musun, bizim namaz kılacak yerimiz yoktu. Bayram namazına tutardık bir yer. Derneğimiz vardı, namaz kılacak yer yok, bir yer kiralardık. Namazda para topluyoruz tabii. Kimisi vermezdi para. Yer yokluğundan çimlerde de namaz kılındı. Aslına yer var; ama bunun almasını, etmesini, konuşmasını, bu işi yürürlüğe sokmasını bilen yok. Ondan sonra tabii yavaş yavaş camiiler yapıldı... s. 188.

O kadar büyük ıstırabın altındayım. Bunları yaşıyoruz ve çok yaşayan var. Böyle mi olması lâzımdı? Müslüman, Müslümanı kollayacak. Nerede Müslümanlık? Şu camiiler falan açılmasa, burada Müslümanlık ne gezer? s. 192.

#### 7) Sosyal adalet pratiği ve duygusu.

S: Buradaki Türk işçiler; çalışma saatlerini, saat ücretlerini, sosyal haklarını biliyorlar mıydı? Parasını doğru alıp almadığını kontrol edebiliyor muydu mesela?

C: Şimdi bak, Almanya'ya ilk geldiğimizde bir standart vardı. Alman'ın standardını sen bozamazsın. Geldin mesela buraya, işe gittin diyelim ama kaytarıyorsun. Sen bunu yapamazsın, 'sen buraya zarar veriyorsun' derler ve yaptırılmazlar. Şimdi, biz burada sağlık haklarımızı da bilirdik, alacağımız maaşı da bilirdik, sonra mesaiye kalınca ne olacağını da bilirdik... Biz mesela batarya fabrikasında bir gruptuk,



altı yedi kişi. Bataryaların şarjından sorumluyduk. Paramızı da tam alırdık. Bilmiyorum ama Almanlar bize yanlış da yaptı. Şimdi mesela bir iş var, kaç tane malzeme çıkarılacak? 100 tane mi? Biz bilmezdik, çıkartırdık 200 tane. Şaşırırlardı, o zaman yarışma düzeni yoktu fabrikada. Alman var ya Alman, mesela fabrikadan üç dört tane makineyi alıyor, dışarıda satıyor. Bir iki derken, bu yakalanıyor tabii. Yalnız Türklerde böyle bir şey çıkmıyor. Bunun üzerine fabrikanın sahibi bize daha çok itimat ediyor, iyi yerlere bizi koyuyor fabrika içinde. Bak şimdi mesela işe gidiyorum otobüsle, kimisi arabasıyla gidiyor. Sen şimdi Almansın ve araban yok diyelim, otobüs durağına kadar gidiyorsun, ben seni alırdım. Birbirimize böyle davranırdık. Şimdi ne diyorsun.

Bir şey daha anlatayım, bunu herkes biliyor. Şimdi biz Arbeitslos'uz (işsiz). İşsizlik parası alıyoruz. Bunun belli bir zamanı vardır. Mesela aybaşında diyelim, senin paranı ya gönderirler ya da gider kendin alırsın. Biz ne yaptık biliyor musun? Ne yapıyorsun biliyor musun, buradan işsiz olarak gidiyorsun Türkiye'ye. İki ay, üç aylığına gidiyorsun. Giderken de bana diyorsun ki, "Medar, bana işle ilgili herhangi bir kâğıt geldiği zaman hemen telefon ediyorsun, ben uçağa atlayıp geliyorum." O zaman bu bilgisayarlar falan yoktu tabii, şimdi yap-sana aynısını... Durum böyle ya şimdi, sen beni gidip Arbeitsamt'a (İş Kurumu) şikâyet ediyorsun. Birbirimizi ele vermemiş olsak var ya, bu hayat böyle sürüp gidecekti. Biz kendi kendimizin yolunu tıkadık. Birbirimizi şikâyet ettik. Çok insanın parası kesildi bu şekilde. s. 189.

#### 8) Geleceği düşünerek yaşama, birikim yapma.

S: Siz hep kötü örneklerden, çalışmayan, başka yollara sapan göçmenlerden söz ettiniz. İyi örnekler de yok muydu?

C: Çalışanlar da oldu tabii. Ama biz hiç düşünmedik ki, yarın emekli memekli olmak gerekeceğini. Eğer bilseydik ki, yarın bir gün çalışıp emekli olacağız; şimdi ben 1000–1500 mark emekli parası alıyordum. Şimdi ben sana, çalışıp para kazananları da anlatayım. Çok büyük paralar kazandılar. Evden işe, işten eve. Bu adamlar var ya, buraya geldiler, kör bunlar. Türkiye'de senin kardeşin var, düşün bak. Parayı götürüyor, kardeşine bırakıyor. Alıyor arsa marsa. Kardeşine ev yaptırıyor. Yüzde 80'i böyle, herif ondan sonra sıfıra iniyor. Bir tane daire bile değmiyordum adama. s. 191

## 9) İlahi adalet.

S: Peki yapılan bu hareketler başkalarını, Almanları rahatsız etmiyor muydu?

C: Alman'ı rahatsız eden ne biliyor musun? Sabahtan kalktın, sekizde mesaiyi devralacaksın. Beş dakika ya da iki dakika geç kaldın mı, Alman'ı o rahatsız eder. Şimdi ne var biliyor musunuz? Alman'la fabrikada ortak çalışıyorsun, 'Guten Tag, Muten Tag' böylesiniz. Adam arkasını döndüğü anda karısını... (Sesini yükselterek) Yani bu kadar terbiyesizlik eden adama, Cenab-ı Allah para biriktirtir mi?

S: Medar Amca, 1964–2008 toplam 44 yıl olmuş. Hiç pişmanlık var mı? En baştan, keşke hiç gelmeseydim dediğiniz oluyor mu?

C: Kendi kendime diyorum. Türkiye'de benim işim iyiydi, kulübüm vardı. Ben şimdi Türkiye'de kalsaydım, milyarlarla uğraşırdım. Buraya geldim, milyarları kazandım, sonra nasıl elimden çıktı gitti ben de anlayamadım. Harama gitti çoğu. Gittik fabrikaya çalıştık, saate baktık. Tuvalete falan gidiyoruz. Alman'ın saatini çaldık ya, çalışma saatini. Alman geldi yakaladı seni falan... s. 191-192.

**Değerlendirme**

Ahlaki bilinç ve kültürel görgü anlayışını dokuz kategoride değerlendirdiğim bu otobiyografik anlatıya göre bireydeki inancın ve değerlerin bilinçli davranış kalıbına dönüşerek kendinin ve Batı Almanya'daki toplumun kimlik yapısını oluşturduğu tartışılmıştır. Medar Bak'a göre bu kültür ve kimlik insanlar arasında sağlıklı iletişime ve olumlu yaşam pratiklerine dayanmaktadır. Kendisi de bu doğrultuda yaşamını biçimlendirmeye gayret etmiştir. Çoğu yerde onaylamadığı olgulara doğrudan müdahale ederek doğruluk ve dürüstlük örneği vermiştir. Bunu yaparken kendi çıkarını gözetmekten bahsetmemiş, toplum yararına ve gerekli koşullara uyum sağlayıp başarılı olmak adına hareket etmiştir. M. Bak'a göre bilinçli her birey değerlerine sahip çıkmalı, onunla var olmalıdır. Ancak kişi böyle olabilirse diğer bireylerle, toplumsal ilişkilerde kendi benliğini geliştirebilir ve hayatta başarılı olabilir. İsterse bu durum kendi yaşam yerinde yurdunda, isterse bir gurbette yahut da diasporik dünyanın bir köşesinde, başka bir ucunda olsun! Medar BAK (1939) kendi kültürüne ait değerleri yeni gittiği toplumla birlikte uyumlu bir şekilde geliştirip işlevsel biçimde kullanmış bir yaşam ustasıdır, onu saygıyla anıyorum.

## Kaynakça

- Bimmer**, Andreas C. "Avrupa'da Aile Araştırmaları: Tarih/Yöntem/Kuram". çev. Mehmet Akif Korkmaz. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2020), 300-317.
- Diaspora Türk**. "Öğütler..." (24 Nisan 2017). *Twitter*. Erişim 18 Kasım 2022, 13:30. <https://diasporaturk.org/anasayfa>
- Diaspora Türk**. "Yalan söyleme, Harama el sürme, Verdiğin sözü tut, İşe vaktinde git." (07 Ocak 2015). *Twitter*. Erişim 18 Kasım 2022, 13:30. <https://twitter.com/i/events/819903232638062592?lang=ja>
- Gündüz**, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İŞKUR**, "Tarihçe". Erişim 18 Kasım 2022. <https://www.iskur.gov.tr/kurumsal-bilgi/tarihce/>
- Korkmaz**, Mehmet Akif. "Almanya'da Bir Âşık Kayserili Metin Türköz". *Şehir Kültür ve Sanat Dergisi* 19 (Temmuz 2018), 80-85.
- Korkmaz**, Mehmet Akif. "Almanya Camilerinin Fiziki ve Kültürel Yapısı". *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 138-146. Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 2016.
- Korkmaz**, Mehmet Akif. "Almanya Türk İşgücü Toplumunun Muhalif Sesi Könlü Âşık Metin Türköz". 1. *Uluslararası Dil Sanat ve İktidar Sempozyumu*. 437-448. Giresun: Giresun Üniversitesi, 2017.
- Korkmaz**, Mehmet Akif. "Almanya Türklerinde Aile Kültürü". *Anasay Dergisi* 5/16 (Mayıs 2021), 177-204.
- Korkmaz**, Mehmet Akif. *Almanya Türkleri Deutsch Türken*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021.
- Korkmaz**, Mehmet Akif. *Almanya Türklerinde Başarı ve Başarısızlığı Kavramsallaştırmaya Bağlı Kişisel Anlatımların Aileye ve Çevreye Yansımada Geleneksel Yapılar ile Dünya Görüşünün İşlevsel Analizi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

**BÖLÜM III**  
**TARİHTE ERDEMLİLİĞİN KÖKLERİ**



# İlk İslam Fetihleri Sırasında Erdemli Bir Davranış Olarak Müslüman Elçilerin Dik Duruşları

Mehmet AKBAŞ\*

## Giriş

Resûlullah (s.a.v) İslam söz konusu olunca kınayıcıların kınamasından korkmaksızın hakkı ve hakikati savunmayı ahabına daha ilk günden itibaren öğretmişti. Mekke döneminin ilk günlerinde İslam açıktan anlatılmaya başlanınca Müslümanlar, müşriklere karşı dik durup İslam'ın izzet ve şerefini davranışlarıyla korudular. Köle haldeyken İslam'a girenler efendilerinin baskı ve yıldırımlarına karşı dik durarak İslam'a bağlılıklarını en güzel şekilde ortaya koydular. Gördükleri eziyetler onları asla yıldırmadı. Kur'ân'ın "zayıf düşürülenler"<sup>1</sup> olarak ifade ettiği kimseler imanlarından ödün vermediler. Siyer kaynaklarında zayıf düşürülmüş olarak ifade edilen sahabiler şunlardır: Ammâr b. Yâsir, Habbâb b. el-Eret, Suheyb b. Sinân, Bilâl b. Rebâh, Ebû Fûkeyhe ve Âmir b. Fûheyre. Bu kimseler Resûlullah (sas) Mescid'de oturduğunda yanına gelip oturlardı.<sup>2</sup> Kureyş onlarla alay eder ve birbirlerine "Gördüğünüz gibi onun arkadaşları bunlar! 'Allah aramızda onlara iyilikte bulunmuş'<sup>3</sup> derlerdi. Bunun üzerine Allah (cc) onlara dair şu ayeti indirdi: "Aramızdan Allah'ın kendilerine lütuf ve ihsanda bulunduğu kimseler de bunlar mı!" demeleri için onların bir kısmını diğerleri ile işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri daha iyi bilmez mi? Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: Selâm size!

\* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makbas72@hotmail.com.

1 el-Enfâl 26.

2 Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, nşr. Süheyl Zekkar - Riyaz Ziriklî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), I/105.

3 En'âm 6/53, 54.

*Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine yazdı.*"<sup>4</sup> Onlar ne aşiretleri olan ne de onları savunacak kimseleri olan bir gruptu. Kureyş, dinlerine dönsünler diye gün boyunca sıcaktan kavrulmuş toprakta onlara eziyet ederdi. Onlar hakkında şu ayet indi: *"Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki onları kovup da zalimlerden olasın!"*<sup>5</sup>

Zamanla devran değişti ve Allah'ın zayıf düşürülmüş kimseler olarak ifade ettiği bu insanlar büyük işler başardılar. İmparatorların karşısına dikilip hakkı dile getirdiler. Resûlullah (s.a.v) bu sahabeler içerisinde kimilerini elçi olarak görevlendirdi ve onlar bildikleri hakikatleri bu sefer çok uzak coğrafyalardaki kral, imparator ve valilere karşı ifade etmeye başladılar. Onlar İslam'ın ilk günlerinde müşriklere karşı nasıl dik durdularsa aynı tavrı Arap Yarımadası dışında da gösterdiler. Resûlullah (s.a.v)'den öğrendikleri İslam'ı karşılarında duran kral ve üst düzey komutanlara anlattılar. Gayrimüslim idarecilerin teklifleri karşısında taviz vermediler. Zira Resûlullah (s.a.v) Mekke günlerinde müşriklerden gelen tekliflere aldırış etmemişti ve sahabe de buna şahit olmuştu. Onlar da kral ve imparatorlardan gelen tekliflere aldırış etmediler. Bütün insanlığın selametini hedefleyen son dini, karşılarında duranlara anlattılar.

Haris b. Umeyr İslam'ın ilk şehit elçisi olma şerefini elde etmiştir.<sup>6</sup> Her ne kadar uluslararası teamüllere aykırı da olsa Şam diyarında Bizans'a bağlı Gassani devletçığının Busra valisi tarafından şehit edilmiştir.<sup>7</sup> Haris Resûlullah (s.a.v)'in kendisine emanet ettiği görevi yerine getirmeyi ihmal etmemiş hakkı savunma hususunda Bizans valisinden çekinmemiş ve erdemli bir tavırla şehadete yürümüştür.

Sasani kralına gönderilen Abdullah b. Hüzafe es-Sehmi de ölümle tehdit edilmişti. Ama bu durum onu korkutmadı. Abdullah b. Hüzafe başarılı bir diplomat için gerekli olan dürüstlük, güçlü muhakeme, etkileyici hitabet tarzı ve müzakerenin seyrine yön verebilme kabiliyeti gibi özelliklere sahip bir sahâbîydi.<sup>8</sup> Abdullah daha önce Resûlullah tarafından hicretin 7. yılında İslâm'a davet mektubunu İran Kısrası II. Hüsrev Perviz'e götürmekle görev-

4 En'âm 6/53-54.

5 En'âm 6/52.

6 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitabu'l-megâzi*, nşr. Marsden Cons (Beyrût: Ale-mü'l-Kütüb, 1984), 2/755; Bu sahâbî için bk. İzzüddin İbnü'l-Esir, *Üsdi'l-gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. C. J. Tonberg (Beyrut: y.y., 1979), 1/408.

7 Geniş bilgi bk. Gencal Şenyayla, "İslam'ın İlk Şehit Elçisi: Haris b. Umeyr", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1022.

8 Selim Argun, "Hz. Peygamber'in Sasanelere Gönderdiği Elçisi Abdullah b. Hüzafe es-Sehmi: Hayatı ve Diplomatik Faaliyetleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 112.

lendirilmişti.<sup>9</sup> Onun böyle bir işle görevlendirilmesinde Resûlullah'ın önde gelen sahâbîlerinden olmasının yanı sıra muhtemelen bir miktar Farsça bilmesi de etkili olmuştur.<sup>10</sup> Kısra, Hz. Peygamber'in mektubunu yırtarak bu davete sert bir tepki verdi. Mektuptaki hitap şeklinin imparatorluk makamının saygınlığına uygun olmadığını düşünüp aşırı şekilde öfkelenmişti.<sup>11</sup> Fakat bu öfke Abdullah'ın üzerinde herhangi bir tesir meydana getirmede. O, üstelendiği vazifeyi korkusuzca yerine getirmekle en güzel duruşu sergiledi.

## İlk Fetihler Sırasında Gönderilen Elçiler ve Dik Duruşları

### *Hz. Ebu Bekir Zamanında Gönderilen Elçiler*

Hz. Ebu Bekir halife olunca hem Irak hem de Bilad-ı Şam yönünde fetih hareketleri başlattı. Irak'ın fethi iki merhalede gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi bölgede fetihlerin başlangıç süreci olup Hz. Ebû Bekir döneminde Halid b. Velid'in bölgeye sevk edilmesiyle, ikincisi ise Hz. Ömer döneminde olup Sa'd b. Ebû Vakkas'ın Halid b. Velid'in bıraktığı yerden fetihleri devam ettirmesi ve sonuçlandırmasıyla olmuştur. Her ne kadar Halid b. Velid'in bölgeye gelmesinden önce fetih düşüncesiyle Arap Benû Şeyban kabilesinden Müsennâ b. Hârise, Hz. Ebû Bekir'e gelip fetihlere başlama düşüncesinde olduğunu söylemiş ve halifeden bu konuda izin almışsa da bölgede fetihlerin sistemli bir şekilde başlaması ancak Halid b. Velid'in görevlendirilmesiyle olmuştur.<sup>12</sup>

Hz. Ömer başa geçer geçmez bölgeyle alakalı olarak yaptığı ilk iş, fetih hareketine yön vermek ve fetihleri Hz. Ebû Bekir'in bıraktığı yerden aynı şekilde devam ettirmek oldu. Komutan tayininde gönüllülük esasını göz önünde bulundurdu. Müsennâ b. Hârise'nin Irak bölgesindeki fetihlerde gönüllü olarak faaliyet gösterdiği bilinmektedir. O, Hz. Ebû Bekir döneminde bölgedeki fetihlerde önemli bir rol oynamıştır. Bölgede fethi yönelik hareketi kendi arzusuyla başlatmıştır. Benû Şeyban kabilesinden olup bu kabileden bazı kim-

9 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Efri'd-Devliyye, 2004), 415, 419.; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadr, 1968), IV/177.; Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, nşr. Beyrut Darü'l- Kütübü'l-İlmiyye, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 177.

10 Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 138.

11 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV/177. Mustafa Fayda, Resûlullah'ın mektubunun yırtılması hadisesini, cezalandırılması gereken bir davranış olarak değerlendirmiş ve sahâbenin öncülüğünde gerçekleşen fetih hareketinin bir manada hesaplaşma olduğunu zikretmiştir. Bk. Mustafa Fayda, *Halid b. Velid* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 315.

12 Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 147.



selerle birlikler oluşturmuş ve bölgede Sasânîlere karşı çeşitli saldırılar gerçekleştirmiştir. Hz. Ebû Bekir onun ismini ve yaptıklarını duyunca kim olduğunu araştırmış ve verilen haberlerden onun kavmi içinde tanınan biri ve neseb itibarıyla de meşhur bir şahsiyet olduğunu öğrenmiştir. Daha sonra Müsennâ b. Hârise, Medine'ye Hz. Ebû Bekir'in yanına gelmiştir. Bu gelişi cihada devam etme arzusunda olduğunu bildirmek için olmuştur. Hz. Ebû Bekir'le görüşmesi sırasında kabilesinden Müslüman olacak olanların başına tayin edilmeyi de talep etmiştir. Bunların dışında muhtemelen halifeye kendisini tanıtmak için de gelmiştir. Halifeyle konuşmasında bu taleplerini dile getirmiş kendisinin İranlılarla savaşa hususunda iştihak içerisinde olduğunu göstermiştir. Hz. Ebû Bekir onun bu talebine olumlu karşılık vermiş ve kendisine bir ahitname de yazmıştır. Medine'den ayrılan Müsennâ, Haffan'a<sup>13</sup> varmış ve burada kavmini İslâm'a davet etmiştir. Kavmi, onun çağrısına olumlu karşılık vermiş ve ihtidâ etmiştir. Daha sonra Hz. Ebû Bekir, Halid b. Velid'e Irak'a hareket etmesi için emir verdiğinde Müsennâ'ya da Halid b. Velid'i dinlemesi ve ona itaat etmesini emreden bir mektup yazmıştır.<sup>14</sup>

### Hire'de Dik Duruş

Halife Ebû Bekir 12/633 yılında Müslümanlar arasında kahramanlık ve dirayetiyle tanınan büyük komutan Halid b. Velid'i, emrine verdiği bir orduyla bölgeye sevk etti. Halid bu görevlendirmeye bölgenin başkomutanı oldu. Buradaki İslâm ordusu sayı olarak 18 bin kadardı. Halid b. Velid ilk önce Hire üzerine hareket etti ve burada herhangi bir zorlukla karşılaşmadan fetihler gerçekleştirdi ve halkı cizyeye bağladı. Bunu öğrenen İran imparatoru III. Yazdicerd, Hire valisini azledip yapılan anlaşmayı geçersiz saymış ve bölgeye savaş için askeri birlikler sevk etmiştir. Halid b. Velid bu sırada düşman tarafından gönderilen elçileri kabul etmiş ve onları İslâm'a davet etmiştir. Bunu kabul etmedikleri takdirde ya cizye verecekler ya da savaş kabul edeceklerdi. Halid bu konuşmasında şu tarihi cümleyi söylemiştir: "Şayet cizye vermektan kaçınırsanız (bilin ki) size öyle bir topluluk ile geldim ki onlar, sizin yaşamayı sevdiğinizden daha çok (Allah yolunda) ölmeyi sevmektedirler. Allah aramızda hükmünü verinceye dek sizinle savaşırız."<sup>15</sup> Bu sözlerden sonra İran tarafı cizye vermeye razı olarak dinlerinde kalmayı

13 Kûfe yakınlarında bir yerdir. Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemül-Büldân*, nşr. Ferid Abdülaziz el-Cündî (Beirut: t.s.), II/379.

14 Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 147.

15 Taberî, *Tarihü'r-rusiil ve'l-mülük*, 533.

kabul etmişlerdir. Halid bu şekilde Hire'nin yanı sıra Bankaya halkıyla da sulh yapmış ve onları da cizyeye bağlamıştır.<sup>16</sup>

Bölgedeki fetihler devam ederken Halid b. Velid, İran komutanlarına şu mektubu da göndermişti: “Düzeninizi bozan, tedbirinizi boşa çıkartan, birliğinizi dağıtan, gücünüzü kıran, mallarınızı çekip alan ve izzetinizi yok eden Allah’a hamdolsun. Bu mektubum size geldiğinde Müslüman olun ki selamete eresiniz. Ya da bizimle zimmet anlaşması yapın, cizye vermeyi kabul edin. Değilse kendisinden başka ilah olmayan Allah’a and olsun ki sizin hayatı sevdiğiniz kadar ölümü seven ve sizin dünyayı sevdiğiniz kadar ahireti seven bir toplulukla üzerinize yürürüm.” Halid b. Velid bu yürüyüşü gerçekten de yapmıştır. Irak'ta kaldığı bir yıl boyunca önemli fetihler gerçekleştirmiş<sup>17</sup> ve daha sonra Sûriye bölgesine nakledilince buradaki cihadı onun bıraktığı yerden Sa'd b. Ebû Vakkas devam ettirmiştir.<sup>18</sup>

### ***Hz. Ömer Zamanında Gönderilen Elçiler ve Dik Duruşları***

#### **Kadisiye Savaşı Öncesinde Gönderilen Elçiler**

Kadisiye savaşı(15/636) İran-İrak topraklarında Sasani hâkimiyetine son veren savaş olmuştur. Savaş başlamadan önce Sa'd, kalabalık bir elçi grubunu İran komutanı Rüstem'e gönderdi. Çünkü karşı tarafla savaş yapmaksızın bir anlaşma imkânının olup olmadığını öğrenmek istiyordu. Bu grupta yer alan Muğire b. Şu'be, Rüstem'in yanına varınca onun minderine oturdu, fakat onun bu davranışı kargaşaya yol açtı. Daha sonra Rüstem onları bu topraklara getiren nedeni sorunca Muğire, kendilerinin daha önce kötü bir yol üzere ve sapıklık içinde bir topluluk olduklarını, Allah'ın kendilerine bir peygamber gönderdiğini ve onunla hidayeti bulduklarını, onun sayesinde rızıklandıklarını, kendilerine rızık olarak verilenlerin bu topraklarda da yettiğini, ailelerinin bu rızıktan yemek istediklerini ve bu nedenlerle de buralara kadar geldiklerini söyledi. Görüldüğü üzere Muğire bir manada Rüstem'le alay etmiştir. Bu sözlerden dolayı Rüstem, “O halde sizleri öldüreceğiz” deyince, Muğire, “Şayet bizi öldürürseniz biz cennete gireriz, biz sizi öldürürsek sizler cehenneme girersiniz, şayet sizi öldürmezsek bize cizye verirsiniz” şeklindeki sözlerini söyledi. Müslümanlar cizye sözünden bahsedince Sasânîler büyük tepki gösterip bağıştılar. Muğire, Rüstem'e, “Seni

16 Taberî, *Tarihu'r-rusil ve'l-mülük*, 534.

17 Taberî, *Tarihu'r-rusil ve'l-mülük*, 534-539.

18 Ebu'l- Kasım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tarihu medineti Dimaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995-1998), XX/287.

Allah'a ibadete, Peygamberine imana davet ediyoruz, aksi takdirde aramızda kılıç hüküm verecektir" dedi. Bu sözler üzerine Rüstem öfkeleni.<sup>19</sup>

Kadisiye savaşı öncesinde taraflar arasında birçok heyetin gidip geldiği anlaşılmaktadır. Muğire b. Şube "Bize sizin hakkınızda çeşitli rivayetler ulaşırdı. Sizden daha sefih bir topluluk bilmiyorum. Bizler Arap toplumu olarak birbirimizi köleleştirmeyiz. Sizi de böyle zannedirdim. Şimdi (belki de) bana söyleyeceğiniz en iyi şey birbirinizi rabler edindiğinizdir." dedi. Orada bulunan İranlılar, "Allah'a yemin olsun ki bu Arap doğru" söyledi." dediler.<sup>20</sup>

Heyetlerde yer alan Müslüman elçiler karşı taraf karşısında dik durmuş, bazen karşılıklı sert konuşmalar vuku bulmuştur. Hz. Ömer zamanındaki diplomasi üzerine çalışma yapan Balcı'nın "Kaynaklarda yer alan bu tür bilgilerin mevsukiyetinin şüpheli olduğunu hatırlatmada yarar vardır. Müellifler bu tür bilgileri kendi psikolojik etkilenmelerine göre idealize ederek aktarmışlardır. Şeref ve asaletine son derece düşkün olan ünlü bir hükümdar karşısında bu tür dayatmacı bir üslupla konuşma yapabilmek veya böyle bir üsluba müsaade edilmesi İran diplomatik geleneklerine uygun değildir. Kaldı ki Hz. Peygamber döneminde yaşanan olumsuz tecrübe göz önünde bulundurulursa bu tür bir dayatmacı üsluba müsaade edilmeyeceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu sözler gerçekten ziyade müellifin zihninde kurulduğu ve olmasını hayal ettiği düşüncelerin bir yansımasıdır"<sup>21</sup> şeklindeki değerlendirmelerine katılmıyoruz. Zira İslam, o günkü Müslümanların benliğinde ciddi bir aksiyon, iman gücü ve cesaret meydana getirmiştir. Araştırmacı bunu gözden kaçırmış bulunmaktadır. Burada Balcı, Müslüman tarihçileri de suçlama ve hamasete düşmekle itham etmiştir. Bu kanaatte olmadığımızı söylemek gerekir. Müslüman müellifler kendilerine ulaşan bilgilerin dışında bir şey aktarmaktan uzak durmuşlardır. Hatta çoğu müellif elde ettikleri bilgileri sadece aktarma yoluna gitmiş ve herhangi bir yorum yapmaya yeltenmemiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki Resûlullah (s.a.v)'in 23 yıl boyunca ortaya koyduğu tebliğ ve davet metodu ve şecaatli tavrı ashabı cesaretlendirmiş olmalıdır. Çünkü İran Kisra'sı Resûlullah (s.a.v)'in mektubunu parçalayınca Resûlullah "Allah da onun tahtını parçalasın" sözlerini söyleyerek bir imparatora söylenebilecek en ağır sözü söylemiş ve ashabını adeta cesaret ve kahramanlığa sevk etmiştir. Bu sözleriyle ashaba aynı zamanda bir müjde de

19 Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülük*, 599; İsmail b. Ömer İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye* (Beyrut: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 2004), I/1046.

20 M. Şit Hattab, *Kadatu Fethi biladi faris* (Beyrut: y.y., 1970), 79.

21 İsrail Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 207.

vermiştir. Çok geçmeden Kısra'nın tahtı Müslümanların eline geçmiş ve son Kısra bizzat kendi halkı tarafından öldürülmüştür.<sup>22</sup>

Kadisiye öncesi karşılıklı heyet görüşmeleri arasında Müslümanların, Sasânî kralı Yezdicerd ile de görüştükleri bilinmektedir. Heyetler arasındaki konuşmalarda Müslümanlar, karşı tarafa dinlerini anlatma fırsatını buldukları gibi güçlü olduklarını, kimseden çekinmediklerini, manen üstün olduklarını, korkmadıklarını gösterdikleri ve İran tarafını zaman zaman tehdit ettikleri de olmuştu. Nu'man b. Mukarrin kral Yezdicerd'e açık bir şekilde, "Sizleri dinimize girmeye davet ediyoruz" demişti.<sup>23</sup> Bu sırada Kral Yezdicerd'e karşı konuşan Muğire b. Zürene b. Nebbaş el-Esedî ise daha önce dalalet içinde bir topluluk olduklarını, kız çocuklarını diri diri toprağa gömdüklerini ve Allah'ın kendilerine bir peygamber ile hidayet yolunu gösterdiğini söyledi. Muğire b. Zürene'nin konuşmasından sonra Yezdicerd adamlarına, Müslüman elçiye bir çuval dolusu toprak verilmesini ve o şekilde uğurlanmasını söyleyerek alay etti. İranlılar bunu gerçekten de yaptılar.<sup>24</sup> Nu'man, toprak dolu çuvalı sırtlayıp Sa'd'a getirmiş<sup>25</sup> ve "Ey Müslümanlar! Müjdelere size! İnşallah zafer bizimdir." diyerek bu durumu hayra yorumlamış ve bunu fethiye bir işaret olarak kabul etmişti. Bunun üzerine Sa'd "Müjdelere size! Allah'a yemin olsun ki, Allah onların ülkesinin anahtarlarını elimize vermiş bulunuyor" dedi.<sup>26</sup> Gerçekten de Müslümanların dediği gibi oldu. Allah onlara zaferi nasip etti. Kadisiye savaşı öncesinde Medain'de iki taraf arasında gerçekleşen konuşmalar ve müzakereler bu şekilde oldu.

Hz. Ömer düşman tarafına gönderilecek olan elçilerin nasıl olması gerektiği hususunda İran-İrak bölgesi başkumandanı Sa'd b. Ebi Vakkas'a şöyle bir açıklama göndermiştir:

"Kısra'ya fikir ve görüş sahibi, fiziki cihetiyle gösterişli ve etkileyici olan, aynı zamanda Arapların asil kişilerinden oluşan yiğit ve cesur kimselerin yer aldığı bir elçilik heyeti gönder. Elçiler Kısra'nın huzurunda rahat davransınlar. Bunun yanında diplomatik nezaket kurallarına riayet etmeyi de ihmal etmesinler. Elçiler Kısra ile müzakereye başladıkları zaman ona, ilk önce Müslümanların onların topraklarına neden ve han-

22 Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülük*, 738.; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela* (Beyrut: Daru'l-Efri'd-Devliyye, 2004), I/382.

23 Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülük*, 589.

24 Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülük*, 590.

25 Bir rivayette toprak dolu çuvalı sırtlayan sahâbi Asım b. Amr olmuştur. Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülük*, 590.; İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye*, I/1047.

26 Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-mülük*, 590.

gi amaçla geldiklerini izah etsinler. Daha sonra onu barış yapmaya ve İslam'a davet etsinler. Elçilerin rahat davranmaları ve daha sonra onu İslam'a davet etmeleri Kisra'yı etkileyecek ve neticede kral, Müslümanların güçlü kimseler olduğu hususunda kani olacaktır."<sup>27</sup>

Hz. Ömer'in bu direktifi üzerine Sa'd b. Ebi Vakkas, Müslümanlar arasından şeref ve asaletleriyle meşhur olmuş, düşünce ve görüşlerine değer verilen, atılgan, cesur ve yiğitlikleriyle bilinen bazı kimseleri elçi olarak göndermek için bir heyet oluşturmuştur.<sup>28</sup> Bu heyette şu isimlerin yer aldığını görmekteyiz: Nu'man b. Muakarrin, Büsr b. Ebu Rühm, Hamale b. Ceviye el-Kinani, Hanzala b. Rebi' et-Temimi, Furat b. Adnan el-İcli, Adi b. Süheyl, Muğire b. Zürene b. Nebbaş. Bunların yanı sıra fiziki cihetiyle dikkat çeken ve cesaretleriyle ün salmış olan bazı isimler de bu heyette yer aldılar. Kaynaklarda bunların isimleri şu şekilde verilmiştir: Utarid b. Hacib, Eş'as b. Kays, Haris b. Hassan, Asım b. Amr, Amr b. Ma'dikerb, Muğire b. Şu'be ve Müsenna b. Harise.<sup>29</sup>

### **Kadisiye Savaşı Öncesinde Rib'i b. Amr'ın Elçi Olarak Gönderilmesi**

Kadisiye savaşı öncesinde iki taraf arasında çok yoğun bir görüşme trafiğinin yaşandığı bilinmektedir. Bu görüşmeler aylarca sürmüştür. Müslümanların İran-İrak bölgesi başkumandanı Sa'd b. Ebi Vakkas, Fars tarafının müzakere talebinde bulunması üzerine bu sefer Rib'i b. Amr'ı elçi olarak görevlendirmiştir. İran tarafı Rib'i oraya varmadan önce kendi aralarında elçiyi nasıl bir psikolojik duruma sokacakları hususunda istişare ettiler. Buna göre ya kendileriyle iftihar ederek Müslüman elçiyi etkileme yoluna gidecekler ya da kralın takınacağı maddi süslerle elçiyi aşağılık psikolojisi içine düşürmeye çalışacaklardı. İstişareden çıkan sonuç, kralın takacağı takı ve süslerle karşı tarafı etkilemesi şeklinde oldu.<sup>30</sup>

Rib'i, kılıcı kınında ve elinde mızrağıyla at üzerinde geldi. Onların kendisini aşağılık kompleksine düşüreceklerini sezmişti. Yerde serili halıya gelince ona atından inmesini söylediklerinde atını halının üzerine sürdü ve sonra da indi. Atını, yardığı iki yastığa bağladı. Görevliler onu bundan men edemediler. Onu aşağılık hissine sevk etmek istediklerini anlamıştı. Silahını

<sup>27</sup> Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-müilük*, 588.

<sup>28</sup> Balcı, Hz. Ömer Döneminde Diploması, 216.

<sup>29</sup> Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-müilük*, 596.

<sup>30</sup> Taberî, *Tarihu'r-rusiil ve'l-müilük*, 597.; İzzüddin İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-tarih* (Beyrut: y.y., 1970), II/311.

bırakmasını söylediklerinde “Ben buraya sizin emrinizle silahımı çıkarmaya gelmedim. Sizler beni çağırdınız. Şayet gelmeme karışacaksınız döner gideyim.” dedi. Durumu Rüstem’e haber verdiler. Rüstem onun huzura alınmasını isteyince, Rib’i üzerinden geçtiği halı ve atlas sergileri parçaladı. Sonra Rüstem’e yaklaştı ve yere oturdu. Mızrağını da yere dikti. Orada bulunanlar “Seni böyle yapmaya sevk eden neydi?” diye sorduklarında, “Sizin bu süslerinizin üzerine oturmayı hoş görmeyiz” cevabını verdi. Rüstem tercümanı aracılığıyla ona, neden bu topraklara geldiğini sordurunca Rib’i şunları söyledi: “Allah bizi buralara sevk etti. Bunu da kullarını dünyanın darlığından ahiret hayatının genişliğine, dinlerin zulmünden İslam’ın adaletine çıkarmamız için yaptı. Bizi diniyle gönderdi ki ona insanları davet edelim. Şayet kim kabul ederse bizler ona dokunmaz, çeker gider ve onları memleketlerinde bırakırız. Şayet kim kabul etmezse onlarla savaşır, neticede ya zafer elde ederiz ya da cenneti.” Rüstem bunun üzerine “Senin dediklerini işittik. Bize düşünmemiz için süre tanımaz mısınız?” dedi. Rib’i talep etmeleri durumunda bir ya da iki gün kadar müddet tanıyacıklarını bildirdi. Rib’i onları her savaş öncesinde olduğu gibi üç şeyden birini kabul etmeye davet etmişti. Bunlar ya Müslüman olmak, ya kendi dinlerinde kalıp cizye ödemek ya da savaş.<sup>31</sup> Bu tür durumlarda karşı taraf genellikle üçüncü şıkkı tercih etmiştir. Burada da aynı şey olmuştur. Bu görüşmelerden sonra meşhur Kadisiye savaşı vuku bulmuştur. Dikkatimizi çeken husus, Rüstem’in, etrafında bulunan adamlarına “Bu adamın sözlerinden daha şerefli ve net sözler gördünüz mü?” sorusunu sormasıdır. Bu soruyu Fars başkumandanına sorduran şey Müslüman elçinin asil ve dik duruşundan başkası değildir. Rivayete göre elbiseleri oldukça basit bir haldedir ve karşı taraf bu durumu kendi aralarında dile getirmiştir. Fakat Rüstem elbiseye bakmamalarını onun duruş, görüş ve sözlerini itibara almalarını söylemiştir.<sup>32</sup>

Rüstem, Sad b. Ebi Vakkas’tan bir daha görüşme talebinde bulununca bu sefer Hüzeyfe b. Mihsan gönderilmiştir. O da basit elbiseler içindedir ve Rüstem’in huzurundayken atından inmemiş, o halde konuşmasını yapmıştır.<sup>33</sup>

Üçüncü günde görüşmeler yapmak üzere Muğire b. Şu’be gönderilmiştir. Aynı şekilde benzer konuşmalar gerçekleşmiş, Rüstem neticede aşırı derecede öfkelenmiş ve ertesi sabah (düşman taraftan) bütün herkesi öldüre-

31 İbnü’l-Esir, *El-Kamil fi’t-tarih*, II/312.; İbn Kesir, *El-Bidaye ve’n-nihâye*, I/1046.

32 Taberî, *Tarihu’r-rusiil ve’l-mülük*, 597.; İbnü’l-Esir, *El-Kamil fi’t-tarih*, II/312; İbn Kesir, *El-Bidaye ve’n-nihâye*, I/1046.

33 Taberî, *Tarihu’r-rusiil ve’l-mülük*, 597.; İbnü’l-Esir, *El-Kamil fi’t-tarih*, II/313.

ğine dair yemin etmiştir.<sup>34</sup> Balcı, Rüstem'in bu şekilde çok görüşme talebinde bulunmasını savaş öncesi zaman kazanma ve karşı tarafı oyalama şeklinde yorumlamıştır.<sup>35</sup> İbn Kesir'de geçen bir rivayette bu oyalamanın dört ay sürdüğü bildirilmiştir.<sup>36</sup> Daha önce işaret ettiğimiz gibi Sasani tarafı, Müslüman elçileri şatafatlı törenlerle karşılayarak bu şekilde üstünlüklerini hissettirmeyi hedeflemişlerdir. Bazen de diplomatik engeller koyarak, uzun randevular vererek Müslüman elçileri sürekli bekletme ve bezdirme taktiği uygulamışlardır. Bunu yaparak kendilerinin ne denli ulaşılmaz olduklarını karşı tarafa hissettirmeye çalışmışlardır.<sup>37</sup>

İran topraklarında dik duruşuyla bilinen bir elçi de bu bölgeden olan Selman-ı Farisi'dir. İran halkını barışa ikna edebilmek için ciddi çaba sarf etmiş, irki ve milli duygulara kapılmamış, imanının gereğini yapmıştır. İran halkının Kisra'dan ayrılması için çağrıda bulunmuştur.<sup>38</sup>

### Rüstem'le Bir Arap Arasında Geçen Konuşma

İran başkumandanı Rüstem ile bir Arap arasında geçen konuşma Müslümanların bu sırada manen nasıl da güçlü olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Karşısında duran kimsenin genel kurmay başkanı olması Arap Müslümanı etkilememiş ve inandığı hakikati onun yüzüne açık bir şekilde söylemiştir. Rüstem İran topraklarında Kusa denen mevkiye geldiğinde huzuruna bir Arap getirilir. Ona, "Sizi buraya getiren nedir? Ne istiyorsunuz?" diye sorunca o da şunları söyler: "Bizler şayet teslim olmaktan imtina eder seniz Allah'ın sizin mülklerin ve oğullarınız hakkında vadetmiş olduğu şeyleri talep ederiz." Bunun üzerine Rüstem, "Şayet bundan önce ya öldürülürseniz" deyince, o "Şayet bizden biri öldürülürse cennete girer, şayet öldürülmezse Allah ona vadettiğini gerçekleştirecektir. Bizler kesin bir iman üzereyiz." sözlerini söyledi. Rüstem "O halde ellerinize teslim edildik" dedi. Arap adam "Sizin amelleriniz sizi teslim etti. Allah onlarla sizleri teslim aldı. Etrafında gördüğün şeyler seni gurura sevk etmesin. Sen insanları birbirine kırdıracak değilsin. Ancak kader hükmünü gösterir" dedi. Bu sözlerden dolayı Rüstem çok kızdı ve adamın boynunu vurdurdu.<sup>39</sup> Burada görüldüğü

34 İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-tarih*, II/314.

35 Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 209.

36 İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye*, I/1046.

37 İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye*, I/1076; Bk. Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 211.

38 İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye*, I/1058

39 İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-tarih*, II/308.

üzere Müslüman askerin duruşu ve hak sözü söylemesi onların ne denli bir duruşa sahip olduklarını göstermektedir.

Şunu ifade etmek gerekir ki gerek Müslümanların bölgedeki başkumandanlarını gerekse ordudaki askerleri zihnen ve manen hep diri ve canlı durmaya teşvik eden asıl adam, İslam'ın başkentindeki halife Hz. Ömer'dir. Sürekli mektuplar yazan ve hep sabır, sebat ve dik duruşu vurgulayan halife, onların bölgedeki zaferlerinin meydana gelmesinde bir numaralı adam olmuştur.<sup>40</sup>

Müslümanların dikkatimizi çeken bir başka özelliği de karşı tarafın yaptığı her maddi teklifi geri çevirmeleridir. Savaş halinde oldukları kişiler onları maddi tekliflerle savaştan vaz geçirmeye, geri döndürmeye çalışmışlarsa da onlar bu tür tekliflere aldırış etmemiş, İslam'ın izzet ve şerefi, cihad, mücadele ve sabırlı bir dik duruşla muhafaza edilmiştir.<sup>41</sup> Bu çok erdemli bir davranıştı. Bu hususla alakalı olarak bölgedeki komutanlardan ve aynı zamanda elçilerden olan Zühre b. Nebbaş gayelerinin ne olduğunu izah ederek İran başkumandanına şunları söylemiştir: "Bizim talebimiz şunların (bölgede daha önceden bulunan müşrik Arapların) talep ettiği şeyler değildir. Biz sizden dünyalık talep etmek için gelmedik. Bizim talebimiz ve çabamız ahiret hayatı içindir. Allah bize bir elçi gönderdi ve o da bizi Rabbine davet etti. Biz de ona icabet ettik. Rabbi ona şunu söylemişti: Bu taifeyi (İslam'a girenleri) bu dini kabul etmeyenlere musallat ederim. Bunlar aracılığıyla intikam alırım. Bu dini ikrar ettikleri müddetçe onları galip kılarım. O hak dindir. Kim ondan yüz çevirirse zillete düşer, kim de ona sınıksız yaparsa izzet bulur." Konuşmalar bu şekilde uzayıp gitmekte ve Müslüman elçi İslam'ı bütün açıklığıyla İran kumandanına izah etmektedir. Konuşma yer yer karşı tarafın soruları doğrultusunda da devam etmiştir. Konuşmanın sonunda Rüstem, "Şayet ben toplulukla beraber bunu kabul edersem durum ne olur? Dönüp gider misiniz?" diye sorunca Müslüman elçi "Evet, vallahî döner gideriz, bir ticaret ya da bir ihtiyaç dışında ülkenize yaklaşmayız" sözlerini söylemiştir.<sup>42</sup>

Bölgedeki komutanlardan Nu'man b. Mukarrin İsfahan topraklarında fetihler için bulunduğu sırada İran tarafı görüşmek istediğini belirtip elçi

40 İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-tarih*, II/309.

41 İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-tarih*, II/309 Şunu vurgulamak gerekir ki daha Mekke günlerinde aynı maddi teklifler ve daha başka imkanlar Resûlullah (s.a.v'e) müşrikler tarafından sunulmuştu. Son elçi bu teklifleri geri çevirmişti.

42 İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-tarih*, II/310.



talep etmişti. Nu'man, bu sırada orduda yer alan sahabi Muğre b. Şu'be'yi Nihavend şehrinin idarecisi Zü'l-Hacibeyn'e elçi olarak göndermiştir. Muğire valinin yanına varınca onun tahtına oturmuş, bu davranış bir aşağılama olarak değerlendirilmiş ve yaka paça aşağıya indirilmiştir.<sup>43</sup>

### Heybetli Duruşları

İmanın bir Müslüman üzerinde nasıl bir heybet meydana getirdiği malumdur. Hz. Ömer'in heybetli biri olduğu bilinir. Aynı heybeti Şam, Mısır, Cezire, İran-Irak topraklarına açılan sahabilerde de görmek mümkündür. Sa'd b. Ebi Vakkas'ın İran tarafına gönderdiği elçi heyetinin Farslar üzerinde nasıl bir etki meydana getirdiği kaynaklarımızda yer almıştır. Gönderilen heyet yaklaşık on beş kişiden oluşmuştur. Elçiler Farsların başkenti Medain'e girdiklerinde halk onları görmek için sokaklara dökülmüş, merak içerisinde izlemeye başlamışlardı. Elçilerin giysileri dikkat çekiciydi. Başlarında heybetli bir sarık, çizgili kumaşlardan imal edilmiş pantolona benzer giysiler, ayaklarında yerli halkın muhtemelen ilk defa gördüğü ayakkabılar vardı. Şehir halkı bu görüntüden son derece etkilenmişti.<sup>44</sup>

### Yermük Savaşı Öncesi Görüşme

Suriye fetihler devam ederken Müslümanlar düşman tarafla görüşmeler gerçekleştirmiş, karşı taraf maddi tekliflerde bulunmuş, fakat Müslümanlar bu tür tekliflere karşı dik durmuş ve onları üç tekliften birini kabul etmeye davet etmişlerdir. Bölgenin Müslümanların hâkimiyetine girmesine vesile olan Yermük savaşı öncesinde gerçekleşen görüşmeden bir sonuç çıkmamıştır.<sup>45</sup>

### Bazı Sahabilerin Ubade b. Samit'in İzzet ve Şerefi Uğrunda Dik Duruşları

Hz. Ebû Bekir zamanında sahâbeden Ubade b. Samit, Amr b. Âs, Hişâm b. Âs ve Nuaym b. Abdullah'la birlikte Gassân kralı Cebele b. Eyhem'i İslam'a davet etmekle görevlendirilmiş ve bu heyetin başında Sûriye'ye gelmiştir. Rivayete göre Ubade karşı tarafla görüşmek için Gassan kralı Cebele'nin huzuruna girdiğinde aşırı siyahi olmasından dolayı kralın rahatsız olmasına sebep olmuş ve derhal dışarı çıkarılması için emir verilmişti. Arkadaşları

43 Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 184.

44 Taberî, *Tarihü'r-rusul ve'l-mülük*, 596.; İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye*, I/1047.

45 İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-nihâye*, I/1031.

onun huzuruna kabul edilmemesinden dolayı müzakereleri gerçekleştiremeyecekleri hususunda ciddi tavır sergileyince kral geri adım atmak zorunda kalmıştır.<sup>46</sup> Böylece diğer sahabiler Ubade'nin izzet ve şerefine korunması hususunda mükemmel bir duruş sergilemiş oldular.

### Müslüman Fatihlerin Asıl Gayeyi Vurgulamaları

Müslüman elçilerin, düşman tarafa karşı dik duruşlarının yanı sıra, onların asıl gayeleri muhataplarının İslam'la müşerref olmalarını arzu etmeleriydi. Onların böyle bir gayret içinde olmaları dikkat çekmiştir. Onlar muhataplarının İslam'ı kabul etmeleri durumunda kendileriyle aralarında hiçbir farkın kalmayacağını, aynı haklara sahip olacaklarını vurgulamışlardır. Mısır kralı Mukavkıs, Mısır fatihi sahabe Amr b. el-As'a gönderdiği mektupta Müslümanları Bizans'ın gücüyle korkutması, dönemin süper güçlerinden biri olan bir devletle tehdit etmesi, Müslümanları korkutmamış, bilakis onların daha ısrarlı bir şekilde karşı tarafı İslam'a davet etmelerine vesile olmuştur.<sup>47</sup>

Müslüman elçiler karşı tarafa dik durularken muhataplarını kandırma, hile yapma, entrika çevirme gibi durumlardan uzak durmuşlar, kendi doğrularını anlatmışlardır. Aldatmaya yönelik bir diplomasiden uzak durmuşlardır.<sup>48</sup>

Sonuç olarak yaklaşık 9 yıl kadar süren ve daha çok Hz. Ömer döneminde vuku bulan Irak, Şam, Mısır fetihleri Müslümanları, Sasani ve Bizansla karşı karşıya getirmiş, tarihte büyük iz bırakan savaflara yol açmıştır. Bu savaflar sırasında Müslümanlar erdemli bir duruş sergilemişler, dik duruşlarıyla İslam'ın izzet ve şerefine korumuşlardır. Karşı tarafın debdebe içinde yaşıyor olması, zengin olmaları, saraylara ve büyük topraklara sahip olmaları, Müslümanlardan kat kat fazla ordulara sahip olmaları müminleri asla etkilememiş, onları dik duruş sergilemekten vaz geçirmemiş, aksine iman, ahlak ve erdemli tavır göstermeye daha da sevk etmiştir. Çünkü Müslümanlar tevhid gibi bir düşüncenin mümessili olmanın neleri gerektirdiğini çok iyi biliyorlardı ve her zeminde bu bilinçlerini muhafaza ettiler. Karşılarında duranların dünya hâkimiyetini ellerinde tutan yüzlerce yıllık geçmişe sahip büyük imparatorluklar olmaları Müslümanları taviz vermeye, pasifliğe, edilgen duruma düşmeye ve korkuya itmedi.

46 İbn Asâkir, *Tarihu medineti Dımaşk*, XL/155.

47 Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diploması*, 317.

48 Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diploması*, 347.

## Kaynakça

- Argun**, Selim. "Hz. Peygamber'in Sasanilere Gönderdiği Elçisi Abdullah b. Hüzafe es-Sehmi: Hayatı ve Diplomatik Faaliyetleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 112-140.
- Balcı**, İsrâfil. *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Belâzurî**, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütûhü'l-büldan*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Belâzurî**, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-eşraf*. nşr. Süheyl Zekkar - Riyaz Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Fayda**, Mustafa. *Halid b. Velid*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Hamidullah**, Muhammed. *Hz. Peygamber (s.a.v)'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Hattab**, M. Şit. *Fethu kadati biladi faris*. Beyrut: y.y., 1970.
- İbn Asâkir**, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan. *Tarihu medineti Dimaşk*. 80 Cilt, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995-1998.
- İbnü'l-Esir**, İzzüddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. nşr. C. J. Tonberg. 7 Cilt. Beyrut: y.y., 1979.
- İbnü'l-Esir**, İzzüddin. *el-Kâmil fi't-Tarih*. I-XIII, y.y. 1970.
- İbn Kesir**, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 20 Cilt. Beyrut: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 2004.
- İbn Sa'd**, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. 9 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1968.
- Şenyayla**, Gencal. "İslam'ın İlk Şehit Elçisi: Haris b. Umeyr". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1013-1034.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Tarihu'r-rusül ve'l-mülûk*. Beyrut: Daru'l-Efri'd-Devliyye, 2004.
- Vâkidî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-megâzî*. nşr. Marsden Cons. 3 Cit. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1984.
- el-Hamevî**, Yakût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldan*. nşr. Ferid Abdulaziz el-Cündî. 5 Cilt. Beyrut ts.
- Zehebî**, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübela*. Beyrut: Daru'l-Efkari'd-Devliyye, 2004.

# Hıristiyanlıkta Erdemleriyle Yüceltilen, Bedenleriyle Kutsallaştırılan Azizler

Azize UYGUN\*

## Giriş

Bütün dinlerde dine hizmet eden din büyüklerinin hayatlarını dine adadıklarına hatta bu uğurda canlarını feda ettiklerine inanılmıştır. Bu kişilere gösterilen aşırı sevgi ve saygı çoğu zaman onların insanüstü varlıklar olduğuna inanılmasına neden olmuştur. Hinduizm’de *Rişi* ve *Guru*, Theravada’da *Arhant*, Mahayana Budizm’inde *Bodhisattva*, Tasavvufta *Veli*, Tibetliler arasında *Lama* ve Katolik ve Ortodokslukta ise *Azizler* bu kutsal ve erdemli insanlar arasında yerini almıştır.

Azizler hem yaşamları boyunca hem de öldükten sonra yalnızca Hıristiyan topluluğunun değil bir bütün olarak Batı toplumunun kilit üyeleri olmuştur.<sup>1</sup> Azizler için yortu günleri tespit edilmiş, onlara dua etmeye, onlardan yardım dilemeye izin verilmiş ve şefaatleri beklenmiştir.

İsa, Kutsal Kitap’ta özellikle yoksullukla ilgili olarak “Eğer kâmil olmak istersen, git, nen varsa sat, ve fakirlere ver, göklerde hazinen olacaktır; ve gel, benim ardınca yürü” demiştir.<sup>2</sup> Bu ifadeler ilk Hıristiyan aziz yaşam öykülerinde en çok göze çarpan nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk Hıristiyan münzeviler adeta bunu bir emir olarak algılamışlar ve yerine getirme yarışı içerisine girmişlerdir.<sup>3</sup>

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, azizeuygun@sdu.edu.tr.

- 1 Thomas Head, *The Cult of the Saints and Their Relics*, The Orb: On-line Reference Book for Medieval Studies (Erişim 13 Eylül 2022).
- 2 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2014), Matta, 19/22.
- 3 Murat Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 48.

Azizlere gösterilen saygı öldükten sonra beden, ceset kalıntılarına da gösterilmeye devam etmiştir. Hıristiyanlıkta erdemli insan modeli olarak görülen azizlere ve onlardan kalan kutsal kalıntılara (relik) gösterilen saygı ve tazim neticesinde Hıristiyanlıkta azizler kültü oluşmuş, Tanrı tarafından onlara insanüstü güçler bağışlanmış olduğuna ve çeşitli mucizeler gerçekleştirilebildiklerine inanılmıştır. Hıristiyan dindarlar azizlerin kalıntılarının, azizlerin kendileri kadar etkili olduğuna inanmışlar ve taleplerini aziz hayatta olmadığı için onun kalıntısına iletmişlerdir.

Çalışmamızda, Hıristiyanlığın ilk dönemleri, Orta Çağ ve günümüz Hıristiyanlığı dikkate alınarak azizlik ve erdemle ilgili genel bilgi verildikten sonra, azizlere ve azizlerin kutsal kalıntıları ve özel olarak da beden kalıntılarına yüklenen özellikler ve bunların istismar edilmeleri konuları ele alınacaktır.

## 1. Aziz ve Erdem Kavramı

“İzzet” kökünün sıfatı olan *aziz* kavramı, İngilizce bir kelime olan *saint* kelimesinin karşılığı olarak “*Allah nezdinde değerli, Allah dostu*” gibi manalarda kullanılmıştır.<sup>4</sup> *Erdem* kelimesi ise ahlaki bakımdan her zaman iyi olma eğilimi, iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma durumu, engelleri aşmak adına insanın iradesine hâkim olarak ahlaki iyiliği amaçlama, iyilik uğruna hareket etme gücü olarak tanımlanır.<sup>5</sup>

Ahlaki standartların en üst seviyesini ifade eden erdem kavramını felsefeciler veya alimler genellikle dört temel grupta toplamışlardır. Bunlar; hikmet, iffet, şecaat ve adalettir. Eski çağ düşünürleri ve İslam düşünürleri erdemli olabilmek için iyiyi kötüden ayırmak gerektiğinden, bunun için de aklın kullanılmasının öneminden bahsetmişlerdir.<sup>6</sup>

Bagavatgita isimli Hint kutsal metinlerinde ise şöyle denilmektedir: “*Yoldan çıkmayan erdemli kişiler olsa olsa dört tür olur Arcuna, fakirler, girişimciler, zenginler ve bilgeliğe erişen bilginler.*” “*İyilik yapmak, iki yüzlü olmamak, ağırbaşlı olmak, ölçülü olmak, erdemli olmanın gerekleridir. Akli başında olanın ödevidir.*”<sup>7</sup>

Hıristiyanlığa göre aziz ise başarılı ve erdemli yaşamış, dindar, kutsal, Tanrı tarafından ayrılan anlamına gelmektedir. Azizler yaşayanlar için Tanrı katında aracılıkta bulunabilecekleri inancıyla yüceltilen, diğer Hıristiyanlar

4 Ömer Faruk Harman, “Aziz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/332.

5 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), Erdem, 117.

6 Halil Zaim, *İş Hayatında Erdemli İnsan* (İstanbul: Utesav, 2012), 23.

7 *Bagavad-Gita Tanrının Şarkısı*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2001), 142, 259.

tarafından kutsal olarak bilinen, kutsallığı olağanüstü kabul edilen ve yetkili kilise organlarınca kutsal ilan edilen kişidir. Hıristiyanlıkta çok sayıda erdemli insan, azizlik makamına yükselmiştir. Azizler, hayatlarında din adına yapmış oldukları mücadele, erdem ve fedakarlıktan dolayı Tanrı'nın lütfuna ve inayetine ulaşmışlardır. Bu insanlar erdemli bir yaşamı tercih eden insanlardır.<sup>8</sup> *Aziz* kavramı Hıristiyanlığın ilk devirlerinde bütün Hıristiyanlar için kullanılırken<sup>9</sup> sonraları, özellikle kiliseye bağlı olarak yaşayan ve bu uğurda canlarını feda edenlere (*martyr*) verilen bir unvan olmuştur.

Katolik Kilisesi din ve ahlak ilkelerine göre erdemli insan, özgürce iyilik yapan ve iyilik yapmaktan mutluluk duyardır. Erdemler ise tanrının yardımıyla insan karakterini sağlamlaştırır ve insanın iyilik yapmasını kolaylaştırır.<sup>10</sup>

## 2. Azizliğin Kanonizasyon Süreci ve Azizler

Hıristiyan toplumlar için “kanonize etmek”, azizlerin ismine kanonda (kanun) yer vermek anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Bir kişinin aziz ilan edilebilmesi için öncelikle Kilise tarafından *mübarekliği* ilan edilmeli ve mucizeler gösterdiği kanıtlanmış olmalıdır.<sup>12</sup> Şehitler, keşişler, misyonerler ve azizlik kriterlerine sahip basit bir inanan kişi de aziz olarak kabul edilmekle birlikte Kilise'nin bu payeyi genellikle din adamı sınıfına mensup erkek veya kadınlara verdiği görülür.<sup>13</sup> 1588 ile 1978 yılları arasında aziz ilen edilenlerin %82'si erkektir. 1978'den sonra bu oran %67'ye düşmüştür.<sup>14</sup>

Başlangıçta bir kimseyi aziz yapmak yerel Hıristiyan toplulukları içinde spontane gelişmekte, halkın sesi veya yerel piskoposun kararı yeterli görünmekteyken günümüzde yasal prosedürler, Vatikan'ın ve hükümetin yetkilileriyle organize edilen uzun süreli bir sürece dönüşmüştür.<sup>15</sup> Katolik Kilisesinde kimlerin aziz ilan edileceği yönündeki kanonizasyon faaliyetlerine II. Jean Paul'un başlattığı aziz ilan etme çalışmaları ile devam edilmektedir. Hıristiyanlık tarihinin son uygulamalarında Kilise tarafından getirilen kanonizasyon şartlarına göre, kişilerin resmi olarak aziz kabul edilebilmeleri için,

8 Kolektif, *Hıristiyanlık Tarihi*, çev. Sibel Sel - Levent Kınran (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), 236.

9 Elç. 9/13.

10 *Katolik Kilisesi: Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Yaylacık Matbaacılık, 2000), 430.

11 Kenneth L. Woodward, *Making Saints* (USA: A Touchstone Book, 1990), 51.

12 Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 271.

13 İsmail Taşpınar, “İslam Öncesi Dinlerde Kutsallık: Kutsal Eşyalar, Mekanlar ve Şahıslar”, *Kuram-mer Yayınları*, İlmî Toplantılar Serisi, 20/7 (2017), 91-110, 107.

14 Kemal Polat, *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik ve Azizler* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2008), 176.

15 Woodward, *Making Saints*, 50.

gösterdikleri mucize ve kerametler önceye nazaran daha sıkı bir incelemeye tabi tutulmaktadır.<sup>16</sup> 1983'te ise Papa, kabul edilen iki mucize şartı geleneğinin yerine bir mucizeyi yeterli görmüştür. Kilise Hukuku'nun (Canon Law) 1403. Maddesi aziz ilan etmenin sadece kilisenin koyduğu özel yasalarla yapılabileceğini öngörmektedir.<sup>17</sup> Kanonun özellikleri bölgeden bölgeye ve hatta dönemden döneme geniş ölçüde farklılık göstermektedir.<sup>18</sup>

Onurlandırılan kişinin aziz ilan edilmesinden sonra yerine getirilecek prosedürler arasında, na'sının Piskopos'un emriyle mezarından çıkarılması ve bir sunağa nakledilmesi yer alır. Bu işleme *translation/nakletme* denilir. Bu işlem kişinin aziz olarak ilan edildiğinin sembolü sayılmıştır. Sonrasında ise azizin anılması için bir gün belirlenir ve bu kişinin ismi resmi azizler listesine eklenir.<sup>19</sup> Azizler ölüm yıl dönümlerinde anılırlar. 1 Kasım günü ise bütün azizler için azizler günü olarak kutlanılmaktadır. Roma Katolik takviminde bazı günler birkaç aziz tarafından paylaşılmaktadır.

Azizlik ilanının sonucunda azizlerle ilgili uygulamalara izin verilen hususlar şunlardır: Halkın azizleri onurlandırması ve iltifatı sağlanır. Bu ilan, azizin isminin kiliselere verilmesine imkân sağlar.<sup>20</sup> Azizlere yapılan tazimin işareti olarak kiliselere resim ve heykelleri konular, ayinlerde isimleri zikredilir ve kendilerinden şefaaf ve yardım dilenilebilir.<sup>21</sup>

Hıristiyanlar tanrıya doğrudan ulaşmanın imkânsız olduğuna inandıkları için azizleri araçlar yapmışlardır.<sup>22</sup> Onlara göre melekler kilise için şefaaf ederler; vefat eden aziz kişiler de ruhça meleklerin benzeyişindedirler. Azizler ölü değildir ve her ne kadar bedence ölmüşlerse de ruhça Kutsal Kitabın tarifine göre yaşamaya devam ederler.<sup>23</sup>

### 3. Azizlerin Kutsal Kalıntıları (Relik)

*Relik* kavramı, Latince *reliquiae*, Yunanca *leipsana* kelimesinden gelir ve genel olarak "kalıntı" için kullanılır. Bu kelime aslında herhangi bir ölümlü kalın-

16 taşpınar, "İslam Öncesi Dinlerde Kutsallık", 107-108.

17 Polat, *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*, 68.

18 Head, *The Cult of the Saints and Their Relics*.

19 Woodward, *Making Saints*, 17.

20 Polat, *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*, 111.

21 Harman, "Aziz", 4/332.

22 Robert A. Scott, *Miracle Cures, Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief* (London: University of California Press 2010), 30.

23 Rahip Hanna Dolabani, *Azizlerin Şefaati*, çev. P. Gabriyel Akyüz (İstanbul: Resim ve Matbaacılık A.Ş., 1998), 19-20.

tıya yani cesede işaret etmesine rağmen Katolik Kilisesi, kutsal kişilere ve eşyalarına temas etmiş objeleri de dahil etmiştir.<sup>24</sup> Bir azizin, şehidin ya da kutsal bir kişinin anısı olarak bu kişilerden kalan beden parçaları, onlara ait eşyalar ve onlara temas eden nesnelere hatta bazen onlara temas eden nesneye temas etmiş nesnelere *relik* olarak kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

Kişi bir şehit ise o kişiye yapılan işkencenin aletleri bile kutsallaştırılarak kutsal kalıntılar haline almıştır.<sup>26</sup> Bazen de kutsal bir kişinin mezarının üstünde yanan lambalardan sızan yağlardan ya da tabanı çevresinde biriken tozlardan relikler üretilmiştir. Bunların dışında relikler arasında bir ağaç parçası, bornoz, sunak kumaşından bir parça ya da iplikler; İsa, Meryem ve Havarilere veya ölmüş bir aziz, şehit ya da dünyevi bir kahramana ait kafatasları, kemikler, kan, dişler, kıllar, tırnaklar ve çeşitli et parçaları veya kişiye doğrudan temas etmiş olan kıyafetler, eşyalar, şapkalar, kemerler, pelerinler, önlükler, ayakkabılar, sandaletler veya kişisel eşyaların parçaları, bardaklar, gözlükler, mendiller, silahlar ve ziller v.s. bulunur. Hatta basılmış kitaplar, yazılı metinler, mektuplar, bir imza veya grafik, yazı içeren kâğıt artıkları, bir ayak ve el baskısının bulunduğu taş veya kayalar kutsal kalıntılara eklenmiştir.<sup>27</sup> Azizlerin beden kalıntıları kutsanmış ve bunlar insanlar için değerli taşlardan ve altından daha değerli görülmüştür. Ölü azizlerin ruhuyla, bu kalıntılar arasında özel bir yol olduğuna inanılmıştır.<sup>28</sup>

Günümüzde reliklerin değerine göre yapılmış oldukça fazla sınıflandırma çeşitleri bulunmaktadır. Birçok akademik söylem Roma'daki Katoliklerin relikleri sınıflandırma şeklini ödünç almıştır. Kutsal bir kişinin bedensel kalıntıları ve özellikle İsa Mesih'in bıraktığı maddi kalıntılar genellikle *birincil relikler* olarak kabul edilir. *İkincil relikler* ise kutsal kişi tarafından kullanılan veya dokunulan nesnelere dir. *Üçüncül relikler* de birinci reliklere dokunmuş olan nesnelere dir. Kalıntıların "bulaşıcı" özelliği sayesinde, üçüncü kalıntılarının bu erdemleri temas ettiği kişiden elde ettiğine inanılır.<sup>29</sup>

24 F. Chiovaro, "Relics", *New Catholic Encyclopedia* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), 12/239, 234.

25 Ayşe Aydın, *Lahit Formundaki Rölikler* (Antalya: İnan Kırış Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011), 21.

26 Woodward, *Making Saints*, 50, 52, 59.

27 Alexandra Walsham, *Introduction: Relics and Remains* (UK: Oxford University Press, 2010), 11.

28 Woodward, *Making Saints*, 56,57.

29 Timothy Carroll, "Im/Material Objects: Relics, Gestured Signs, and the Substance of the Immaterial" (Erişim 13 Eylül 2022).



Bir dindar Hıristiyan için zamanla herhangi bir kalıntı ne kadar minik olursa olsun bütününe sahip olduğu güçle eşit bir güç içereceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Buna göre en küçük kemik ya da iplik parçası bütün bir giysi veya azizin bütün iskeleti ile aynı erdeme sahiptir.<sup>30</sup>

Azizlerin kalıntlarına gösterilen aşırı tazim zamanla kalıntıların kilise sunakları içinde yer almalarını sağlamıştır. Her Katolik kilisesinin ana sunağı içinde mühürlenmiş relipler vardır. Bugün bile Kilise Hukuku'nda *altar* kelimesi, "bir azizin reliplerinin bulunduğu mezardır" şeklinde tanımlanır.<sup>31</sup> Protestanlar ise kültlerle dalga geçmiş ve reliplere ölü eşyaları ve çöp olarak bakmışlardır.<sup>32</sup>

Kilise Hukuku'ndaki kanunlarda kutsal reliplerden yararlanma ve saygı gösterme (Kanon 14), kalıntıların bakımı ile ilgili kurallar (Kanon 1281 ve 1282), kalıntıların sergilenmesi (Kanon 1287), tüm kalıntıların satışı ve profanlaşması (Kanon 1289) ve sahte kutsal reliplerin satışı veya dağıtımına karşı cezai yaptırım (2326 Kanon) gibi konulara yer verildiği görülür.<sup>33</sup> Bir kiliseye relik yerleştirmenin bazı kuralları ve aşamaları bulunmaktadır.

Bir azizin veya iman uğruna ölen bir kimsenin kemikleri, kutsal emanetleri veya lahiti üzerine inşa edilen Hıristiyan kilise tarzı binaya *şapel*, *martıryon* denilmiştir.<sup>34</sup> Keşfedilen veya otantikliği kabul edilen bir relik, kilise veya şapeldeki altınların mümkün olduğunca yakınında yer alır. Genellikle de altınların arkasına veya üzerine yerleştirilir. Bu yerler hacı adayları tarafından yoğun olarak ziyaret edilmiştir. Sadece hac yolculuğu değil, aynı zamanda şehirdeki relipler için tören alayları kurulmuş, festivaller yapılmıştır.<sup>35</sup>

#### 4. Kutsal Kalıntıların Bulunduğu Yerlerin Kutsallaştırılması

Zamanla azizlerin mezarları hac mekanları olmuş, önemli kutlama alanları haline gelmiştir. Kutsal kalıntıların bulunduğu yerlere kiliseler inşa edilmiş, yerel koruyucu azizler ortaya çıkmıştır. Kiliseler, tapınaklar, mezarlar, türbeler arasında yarışlar başlamış ve yerel rahipler yerel türbelerin kontrolünü kazanmak için çabalamışlardır.<sup>36</sup> Hıristiyan dindarları ve diğer dinlerdeki

30 Scott, *Miracle Cures*, 40.

31 Woodward, *Making Saints*, 59.

32 Eugene A. Dooley, *Church Law on Sacred Relics* (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1931), 32.

33 Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, 55.

34 *Hıristiyanlık Tarihi*, 45.

35 Chiovaro, "Relics", 12/239.

36 Woodward, *Making Saints*, 58.

inançlı insanlar kutsal yerlere hac ziyaretleri yaparak statü, şifa elde edebilme ümidinin yanında dini hayatlarını zenginleştirmeye çalışmışlardır.

Hac için ilk olarak İsa'nın doğduğu ve yaşadığı yerler tercih edilmiştir. İsa'nın mekanlarının dışında Meryem, Havariler, azizlere v.s. atfedilen hac merkezleri bulunmaktadır.<sup>37</sup> Hac merkezlerinin esasında kilise tarafından resmi olarak kabul edilen mekanlar olması gerekirken, bazı kalıntıların resmi bir kaydı olmasa bile oranın hac ziyaret yerine çevrildiği ve insanlar tarafından ziyaret edildiği görülür.<sup>38</sup> İnsanları hacca teşvik eden en önemli sebep kalıntıların tedavi edici gücüdür. Ayrıca kalıntıya yakın olan kimselerin mucizeler yaşayabileceğine inanılmıştır. Bundan dolayı bir dereceye kadar, reliк kültü insanları hacca yöneltmiştir.<sup>39</sup>

Buralardaki kalıntılar veya kalıntılara temas eden parçalar başlangıçta ziyarete gelen hacılara dağıtılmış ve bu kalıntılar sık sık vaizlerin ve kilise görevlilerinin valizlerinin bir parçası olmuştur. Hacı adayları çoğunlukla ziyaret ettiği yerden kendisine hac hatırası almak istemiştir. Örneğin, hac mekanlarından biri olan Roma'daki Aziz Petrus'un mezarını ziyaret eden bir kişi mezardan bir kalıntıyı eve götürmek istediği zaman mezarın içine bir bez asar, bekletir. Bu sırada dindar kişi, istekli bir şekilde dua eder ve eğer inancı yeterli ise mezardan çıkarılan kumaşın, öncekinden çok daha ağır olduğunu görür. Hatta bazılarınca kumaş kesildiğinde kesik yerden kan aktığına bile inanılmıştır.<sup>40</sup> Azizinin türbesine yerleştirilen küçük bez parçaları en yaygın temas kalıntıları arasındadır.<sup>41</sup>

Hacılar için çok kıymetli bir hediye çeşidi olarak kafatası kalıntılarının koparılan et parçaları da bulunmaktadır. Hediye amaçlı olarak etinden kopartılan Crawshaw'da (Birleşik Krallık) bulunan bir şehit kafasının kalıntısının günümüzde sadece boyun kısmı etinin durduğu söylenilmektedir. Kulağın kesildiği yer, boyun omurların birleşme yerindeki gövdeden ayrılmamakla birlikte etin büyük bir kısmı boyundan aşağıya keskin bir aletle düz bir şekilde kesilmiştir. Bu kesiklerin nedeni ise Crawshaw'a gelen hacılara hatıra olarak bu kalıntılardan birer parça verilmesidir. Rivayete göre bir

37 Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/385.

38 Joe Nickell, *Relics of the Christ* (USA: The University Press of Kentucky, 2007), 106.

39 Brazinski, Paul A.- Fryxell, Allegra R. P. "The Smell of Relics: Authenticating Saintly Bones and the Role of Scent in the Sensory Experience of Medieval Christian Veneration", *Paper from the Institute of Archaeology* 23/1, 11, (2013), 1-15.

40 Robert Bartlett, *Relics and Shrines, Why Can the Dead Do Such Great Things?* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), 250.

41 Aydın, *Lahit Formundaki Rölikerler*, 27.

gün yine et parçasını keserken, kafa bir tür ısıklık sesi çıkarmış ve halk korkmuş, o andan sonra da kafatasının kesilmemesi kararlaştırılmıştır.<sup>42</sup> İnsanların bu kalıntıları yanında taşımalarının bir sebebi de kendilerini güvene almak, gelebilecek zararlara karşı tedbirli olmak istemeleridir.

## 5. Kutsal Kalıntıların Mucizeleri

Hıristiyanlıkta azizlere Tanrı tarafından insanüstü güçler bağışlanmış olduğuna ve çeşitli mucizeler gerçekleştirebildiklerine inanılmıştır. Papa XIV. Benedict azizliğin ölçütü olarak, aziz adayının veya onun kalıntılarının en az üç mucize göstermesini esas almıştır. Hıristiyan geleneklerine göre aziz hayatta iken mucizeler gerçekleştirme kapasitesini ölümünden sonra da muhafaza eder. Sadece yaşamı boyunca değil öldükten sonra da aziz adayının kalıntılarının rüya, vizyon ve imgeler aracılığıyla gerçekleştirdiği mucizelerin kaydedilmesi gerekir.

Mucizevi gücün azizin giysisinde, mezarda, mezarı saran toprakta, cesetten veya mezardan sızan sıvılarda ve azizin vücudu ile yakın temasta olan herhangi bir şeyde mevcut olduğuna inanılır.<sup>43</sup> Bu dönemde gerçek kalıntılar, çalınanlar, sahte kalıntılar ve hatta kalıntıların kopyaları bile mucizeler yaratmaya devam etmiştir.<sup>44</sup> Öyle ki inananlara göre azizlerin kalıntıları hastaları tedavi edebilir, kıtlığa karşı savaşabilir, yangınları söndürebilir, düşmanları alt edebilirdi.

Dayanıklılık ve çürümeye karşı direnç de kalıntının mucizevi özelliklerini tanımlamaktadır. Orta Avrupa'da bir cesedin bozulmaması, belli bir kutsallık işareti ve ilahi bir onaylama damgası olarak kabul edilmiştir. Bozulmamış bir azizin cesedi mucize örneğidir. Bu tür örnekler nadir olmamakla birlikte mumyalama işlemi ile azizin gövdesinin çürümediğinin kanıtlandığı durumlar ortaya çıkmıştır.<sup>45</sup> Bunların dışında cesedi çürümüş olan azizler de bulunmaktadır. Bu ise çürümeyen kutsal ceset mükafatının tüm azizlere verilmediği şeklinde yorumlanmıştır. Yine aziz olmadığı halde cesedi bozulmamış insan da bulunmaktadır. Bunların ise kısa zaman içinde toz olacıklarına inanılmıştır.<sup>46</sup>

42 Dom Bede Camm, *Forgotten Shrines* (London: Ballantyne Press, 1910), 251.

43 Scott, *Miracle Cures*, 39.

44 Wilfrid Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages", *Folklore* 73/4 (Winter 1962), 237.

45 Walsham, *Introduction: Relics and Remains*, 33.

46 Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 138.

Diğer bir mucizevi özellik ise cesedin koku yaymasıdır. Kutsal insanların gömüldükten yaklaşık bir yıl sonra bedeni topraktan çıkarılırken mucizevi olarak koku yaydığına, mezarından tatlı kokular geldiğine inanılmıştır.<sup>47</sup> Bu kokuya kutsallık kokusu denilmiştir. Tanrı'nın aziz olarak görevlendirdiği kişiye verdiği ve kutsal kişinin vücudunun yaydığı tatlı ve hoş koku olarak tarif edilmektedir.<sup>48</sup>

Kutsal kalıntı mucizelerinden diğer bir mucizevi özellik ise cesetlerden kutsal yağ aktığına dair inançtır. Bunun sebebi olarak kalıntıların nakledecekleri yere çürümeden taşınabilmeleri için cesede sürülen maddeler gösterilmiştir. Kalıntının nakli sırasında cesede yağ sürülmüş ve yağ cesetten sızınca insanlar arasında azizin kalıntısı bu mucizevi özelliğiyle şöhrete kavuşmuştur.<sup>49</sup>

Azizler öldükten sonra da hayır işi yapmaya devam etmişler, insanlar için şefaahat dilemişler ve inananların hayat yolunda doğru bir şekilde ilerlemelerine yardımcı olmuşlardır.<sup>50</sup> Azizinin yokluğunda hastalıkların tedavisi için onun kalıntıları mucizeler göstermeye devam etmiştir.<sup>51</sup>

Avrupa'nın büyük katedrallerinin mucizevi bir tedavi için dua etmeye gelen hasta insanları cezbediği ve hastaların azizlerin mabetlerini ziyaret etme ve kalıntılarına ibadet etmeleri sayesinde hastalıklarından kurtulabileceklerinden emin oldukları görülür. Üstelik bazı hastalıklar konusunda uzman aziz kalıntıları da bulunmaktadır. XIII. yüzyılda Hıristiyanlık, farklı türlerdeki mucizeleri gerçekleştirmede uzmanlaşmış çok sayıda azizle övünmüştür. Bazı azizler körlüğü veya deliliği tedavi etmekle ün kazanmıştır. Bunların dışında vebadan kurtulmak için, Aziz Roch (ö.1379) veya Aziz Sebastian'a (256-?) gidilmesi tavsiye edilirken, su çiçeği hastalığına, Aziz Job en iyi seçimdir. Yara ve çibandan kurtulmak için Aziz Damian'a (ö.287) başvurulması tavsiye edilir. Aziz Clare'in (ö.1253) gözlerdeki rahatsızlıkların iyileştirilmesinde uzmanlaştığı, Aziz Apollonia'nın (ö.249) diş ağrısını iyileştirdiği gibi daha pek çok örnek, kayıtlarda yer alır.<sup>52</sup>

47 Lionel Rothkrug, "The Odour of Sanctity, and the Hebrew Origins of Christian Relic Veneration", *Berghahn Books* 8/2 (Summer 1981), 95-142, 95.

48 Suzanne Evans, "The Scent of a Martyr", *Numen* 49/2 (2002), 193-211, 193.

49 Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages", 235.

50 Tayfun Akkaya, *Ortodoks İkonaları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002), 47.

51 Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages", 235.

52 Scott, *Miracle Cures*, 35.

Azizlerin mezarlarının tam anlamıyla şifa nesnelere ürettiği, taşının-toprağının ilaç olduğuna inanılmıştır. Tours'tan Gregory, Aziz Martin'in mabedindeki mucizevi tedavileri şöyle anlatır: Pek çok insan azizin mezarından kazınmış tozları tükettiklerinde iyileşmiş, orada bulunan yağla yağlandıktan sonra çok sayıda hasta, hastalıktan kurtulmuş ve Paskalya'dan önce mezarı yıkamak için kullanılan su ise pek çok tedavi gerçekleştirilmiştir.<sup>53</sup> Merzem'in kemer tokasındaki şerit demirlerin ise çok sayıda kanser vakasını iyileştirdiği, sayısız kısır kadına çocuk getirdiği söylenir. Yine aynı kalıntının bir polis memurunun göğüs cebinde olduğu sırada, kalbe gelen bir mermiyi durdurduğuna inanılmıştır.<sup>54</sup>

## 6. Kutsal Kalıntıların İstismarı

Orta çağ döneminde yeni kiliselerin inşa edilebilmesi, eskilerin de yıkılmaması, saygınlığını ve hac ziyaretlerini devam ettirebilmesi için kiliselerin altlarında relik bulundurma şartının gelmesi, kalıntıların bir yerden başka bir yere naklini ve kalıntıların sahtelerinin yapılarak çoğaltılmasını sonucunu doğurmuştur.

Katedrallerin ve hac kiliselerinin sunaklarına ve mabetlerine kalıntıların kazandırılması için abbotlar ve piskoposlar tarafından hevesle aranan kalıntılar uluslararası bir pazara yol açmış ve sahteleri yapılarak çoğaltılmalarına neden olmuştur.<sup>55</sup>

Azizlerin mezarlarından kalıntıların alınarak başka bir yere taşınmasına *Translasyon*, kalıntıların naklini kaydeden belgelere de *Translationes* denilmiştir.<sup>56</sup> İlk Kilise tarihi boyunca yaygın olan kalıntı nakillerinin sonucunda IX. yüzyılda medeni ve dini hukuk, azizlerin nakilleri için uygun prosedürler oluşturmaya başlamıştır. 813'deki Mainz Konsili'nin kanonu, prensin tavsiyesi veya piskoposların ve kutsal sinodun izni olmadan nakil yapılmaması yasasını getirmiş ve nakilleri kontrol etmek için uygun prosedürleri oluşturmaya çalışmıştır.<sup>57</sup>

386 yılında genişleyen kalıntı ticaretini engellemek ve herhangi bir şehidin kalıntısının naklini önlemek için Theodosian Code (Kanun) IX xvii,

53 Bartlett, *Relics and Shrines*, 249.

54 Carroll, "Im/Material Objects: Relics, Gestured Signs, and the Substance of the Immaterial".

55 David Morgan, *The Forge of Vision: A Visual History of Modern Christianity* (Oakland California: University of California Press, 2015), 79.

56 Scott, *Miracle Cures*, 189.

57 Patrick J. Geary, *Furta Sacra, Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 110, 111.

7'de "Hiçbir kimse defnedilen bir bedeni bir yerden başka bir yere nakledemez. Hiç kimse bir şehidin bedenini ayıramaz, hiçbir beden satılamaz..." şeklinde bir yasa yer alır. 432 yılında da "Hiç kimse defnedilen bir bedeni Augustus'un rızası olmadan bir yerden başka bir yere taşıyamaz" şeklindeki yasa farklı imparatorlar tarafından tekrar onaylanır.<sup>58</sup> Theodosian Yasası, nakilleri tamamen yasaklayarak bu tür suistimalleri önlemeye çalışmış ancak bir başarı elde edememiştir. Nakilin özellikle herhangi bir sivil veya dini makamın izni olmadan yapılanları kilise tarafından şüpheli ve sakıncalı görülmüştür.<sup>59</sup> Öyle ki, VI. yüzyıldan önce bir azizin tüm vücudunu korumak ve onu tek bir tapınakta tutmak için ödül verilmesi bile gündeme gelmiş ve uygulanmıştır.<sup>60</sup>

Fransa'da ilk Karolenjlerin saltanatta olduğu dönem olan 740-840 yılları arasında, çok sayıda Roma azizi ve din şehidi Batı'ya taşınmıştır. IX. yüzyılın sonuna doğru tüm kiliselerin elinde kutsal emanetler bulunduğu tahmin edilmektedir.<sup>61</sup>

Roma katakomplarınının kutsal kemikler için yağmalanması ve kutsal kalıntı ihtiyacı sonucunda, bazı azizler çok başlı hale gelmiştir. Orta Çağ'da kiliseye devam eden dindarlar Vaftizci Yahya'nın başının 10 veya daha fazla olması ve haç parçalarının bir orman genişliğinde çoğalmasını, kendi kendini üretme teorisiyle bağdaştırmışlardır. Onlara göre kalıntılar mucizevi olarak kendi kendilerine çoğalabilirler. Bunu da mucizevi bir şekilde bir avuç somun ve balıkla beş bin kişiyi besleyen İsa'nın İncil'deki hikayesinden<sup>62</sup> ilham almışlardır.

1543'ten itibaren her kalıntıya en yüksek dini otoriteler tarafından özel bir mührün vurularak "otantik" olduğunun ispatlanmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Fakat bu dönemden önceki kalıntılar kontrolsüz bir şekilde çoğaltılmış ve günümüze kadar gelmişlerdir.<sup>63</sup> Öyle ki, mühür uygulaması bile sahteciliği önleyemez çünkü otantiklik etiketlerinin de sahtesi yapılır. Hırsızlar ürettikleri sahte ürünlerine sahte bir otantiklik belgesi yapabilmek için gerçek kalıntılarının bulunduğu yerlere kadar gitmişler, gerçek otantik

58 Dooley, *Church Law on Sacred Relics*, 23, 24.

59 Geary, *Furta Sacra*, 110, 111.

60 Scott, *Miracle Cures*, 40.

61 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), 3/66.

62 Mar. 6: 38-44; Mat. 15: 34-38; Luk. 9: 13-17; Yuh. 6: 10-13.

63 A. Petaros - M. Cavka v.d. "Relics as Paleopathological Evidence from the Past: Tooth Relics", *Bull Int Assoc Paleont* 5(2) 2011, 28-35.

ürünleri ve etiketleri görerek benzerini yapmışlardır.<sup>64</sup> İnananlar arasında bir kalıntının gerçek mi sahte mi olduğunu ayırt edebildiğini iddia eden kimselere güvenenler de az değildir.<sup>65</sup>

### 6.1. Kutsal Kalıntıların Ticareti

Kiliselerin sayısının artmasıyla birlikte kalıntıların değerinde ve sayılarında da artış olmuştur. Kalıntılara duyulan ihtiyaç sayılarının da hızla artmasına, insanlar ve kiliseler tarafından aranmasına ve kalıntılar üzerinden ticaretin başlamasına neden olmuştur. Kalıntılar üzerine hırsızlık, sahtecilik ve kopyalar ortaya çıkmıştır. Maddi eserler olarak kutsal kalıntılar alınıp satılmaya başlamıştır. Orta Çağ'da katedraller ve manastırlar kalıntı koleksiyonları üzerine birbirleriyle yarışmışlar hatta kalıntıları birbirinden çalmışlardır.<sup>66</sup>

Hıristiyan toplumunda elde edilebilmiş bir kutsal kalıntının kıymetli olduğu için alınıp satılmaya değer olduğu fikri yaygındır.<sup>67</sup> Çünkü azizler kalıntılarının isteksizce alınmalarına izin veremeyecek kadar güçlüdür.

Azizlik sadece dini bir olgu değil, ekonomik boyutu da olan temel bir fenomene dönüşmüş ve Orta Çağ boyunca bireyler ve dini topluluklar için kalıntı ticareti önemli bir kaynak olmuştur. Kalıntı tüccarları hırsızlardan veya zalimlerden aldıkları, dini topluluklar tarafından kendilerine emanet edilen kutsal kalıntıları satarak kazanç sağlamışlardır. Tüccarlara göre kalıntılar küçük oldukları ve kolayca taşınabildikleri için mükemmel ticaret maddeleridir. Bunlar azizlerin cesetlerinden kalan tozdan ve küçük bir çantada taşınabilecek birkaç kemikten başka bir şey değildir.<sup>68</sup> Kalıntılar kolaylıkla taşınabilen, çalınabilen ve kolayca dağıtılabilen nispeten hafif ürünlerdir. Zaten satışlarda tam bir ceset gerekli değildir. Küçük bir parça olarak bir parmak, diş ya da kafatası ve benzeri kalıntılar da tapınma objesi olmuştur. Bir kalıntıya tazimi ve ticaretinin kilit özelliğini belirleyen, kalıntının büyüklüğü veya özgünlüğünden çok bir kalıntının yerel topluluk tarafından kabul edilmesi olmuştur.<sup>69</sup>

IV. yüzyılın ikinci yarısında büyümeye başlayan kalıntı ticareti Orta Çağlarda gelişmeye devam etmiştir. Bu ticaretin çeşitli yerel kiliselerin aralarında

64 Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 6.

65 Nickell, *Relics of the Christ*, 25.

66 Constance Classen, *The Deepest Sense, A Cultural History of Touch* (USA: University of Illinois Press, 2012), 36.

67 Patrick Geary, *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 181.

68 Geary, *Furta Sacra*, 53.

69 Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 4, 5.

çatışmalara hatta savaşlara bile sebep olduğu belirtilmektedir.<sup>70</sup> Kalıntılar ne kadar iyi olursa, manastırın ünü o kadar artmıştır. Kalıntıların ticaretini yapanlar arasında o dönemde sadece tacirler veya kötü niyetli olanlar değil aynı zamanda bunu din adına yapan rahipler de bulunur. IX. yüzyıllarda keşişler diğer manastırlardan kalıntı çalmaya adapte olmuşlardır. Çünkü o dönemde kilisenin gelirleri daha çok turizmden, kalıntıların satışından, yeni vergilerden ve daha düşük düzeyde yeni ürünlerden elde edilmektedir. XII. yüzyıla geldiği zaman kalıntı ticareti zirveye ulaşmıştır. Haçlı seferiyle İstanbul'u basan ordu, buradaki saygı duyulan kalıntıları Batı'ya taşımışlardır.<sup>71</sup>

Kalıntılar için karaborsa, Orta Çağ'da yükselen bir ticarettir. Bu ticaretin başlıca tacirleri ise krallar, soylular, şehirler, din adamlarıdır. Çünkü kalıntıların alınabilmesi için gereken şey paradır.<sup>72</sup> Orta Çağ'ın başlarında Siena ve Floransa arasında yaşanan bir olayda Papa John XXII, Vaftizci Yahya'nın kalıntılarının ve başının satılık olduğunu açıklar. Floransa'nın koruyucu azizi Vaftizci Yahya olduğu için Floransa Yahya'nın başını alabilmek için Papa'ya teklifte bulunur fakat teklif ettiği miktar yetersiz kalmıştır. Bunun üzerine bir çözüm geliştirilmiş ve Floransa'nın parasının değeri karşılığında Floransa'ya azizin parmağı gönderilmiştir. John XXII'nin halefi olan Papa Pius II ise daha sonra Vaftizci Yahya'nın kollarından birini Siena'ya hediye etmiştir.<sup>73</sup> Bir kilisenin kalıntı alabilecek gücü olmadığı zamanlarda maddi imkanının yettiği kadar kalıntı parçasının veya daha küçük bir kalıntının gönderildiği farklı örnekler Hıristiyanlık tarihinde yer almıştır. Kalıntıların parçalara ayrılarak dağıtılması meselesi kilise babalarının yeniden diriliş tartışmasını gündeme getirmiş,<sup>74</sup> parçalara ayrılan bedeninin nasıl yeniden dirileceği ile ilgili sorunlar da ortaya çıkmıştır. Kalıntıları satın almak ve satmak genellikle onaylanmamış, hatta yasalara aykırı kabul edilmiş ancak kalıntıyı hediye olarak vermekte herhangi bir problem görülmemiştir.<sup>75</sup>

Aziz Augustine (ö. 430), Papa Aziz Gregory (ö. 604) bu ticareti kınamış ve emanetlerin satılmasını ve mezarlardaki kalıntıların parçalanmasını yasaklamıştır. Her şeye rağmen bu dönemde Papalar veya diğer dini otoriteler kalıntıların naklini kontrol etme veya sahteciliği önlemede yetersiz kalmıştır.<sup>76</sup>

70 Polat, *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*, 192.

71 Woodward, *Making Saints*, 63.

72 Geary, *Furta Sacra*, 56.

73 Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 4.

74 Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), 21.

75 Bartlett, *Relics and Shrines*, 304, 305.

76 Saunders, "What are Relics?".



1962 gibi yakın bir tarihte Latin manastırlarının ve konvansiyonlarının kapatılması, kalıntıları elinde bulunduranların ve rahiplerin ölmesi, kalıntıları açık pazar haline getirmiştir. Onları geri almak için 2002 yılında *Christian Relic Rescue (CRR)* adıyla bir organizasyon kurulmuştur. Hıristiyan azizlerin birinci ve ikinci sınıf kalıntılarını müzayedecilerden, antika satıcılarından ve izinsiz şahıslardan toplayan bir organizasyondur.<sup>77</sup> Günümüzde ise internet açık artırma sitesi olan *eBay'de* satışa sunulan fiyatları birkaç dolardan birkaç yüze kadar ulaşan kalıntılarının varlığından bahsedilmektedir.

Kalıntıların bu şekilde metalaşması sadece onları pazara sokmakla kalmamış, aynı zamanda onlara tescilli bir statü de kazandırmıştır. Birleşik Devletler'deki Katolik olmayan bir organizasyon tarafından gerçekleştirilen *Kutsal Emanetler İçin Havarilik* organizasyonunda, kalıntıya sahip olan bir kişi veya grup onun geçici koruyucusu olmakta, başka bir kişi veya gruba geçene kadar onu korumakla görevlendirilmektedir. Kalıntılar kutsallıklarından dolayı çoğu zaman dışarı atılmadıkları için bazıları tarafından internet satışı onlardan kurtulmanın en kolay yolu olarak görülmüştür. Ayrıca kutsal kalıntılar için *Apostolate* organizasyonu, koleksiyonun sergilenmesi için bir müze, dini bir tapınak ve hac yeri olarak hizmet edecek kalıcı bir site kurarak istenmeyen bu eşyaları toplamayı da kapsama misyonuna almıştır. Bununla birlikte, kutsal kalıntıları satın alma küfründen kendini korumak için Apostolate, sadece bağışlanan eserler alacağını açıkça belirtmektedir.<sup>78</sup>

## 6.2. Kutsal Kalıntı Hırsızlığı (Furta Sacra)

Hıristiyanlıkta birincil kalıntılara göre emtialar (satılacak mallar) olarak dolaşan ikincil ve üçüncül kalıntıların alınıp satılması, takası, hediye edilmesi ve hırsızlıkları daha yaygın olarak görülür. Değerleri onları bu pazarın içine çekmiştir. Bu sürecin bir sonucu olarak sahtecilik, relik imalatı ve hırsızlığı teşvik edilmiştir.<sup>79</sup>

Kalıntı hırsızları sadece suçlular değildir, onların birçoğunu rahipler oluşturur.<sup>80</sup> Bundan dolayı *Furta Sacra* (*Kutsal Hırsızlık*) denilmiştir. Öne çıkan en eski kalıntı hırsızları genellikle İtalyan rahiplerdir.<sup>81</sup> Profesyonel kalıntı hırsızları Carolingian döneminde eşsizdir. Bunlar Orta Çağ literatürü ve hagiografilerde anlatılmışlardır. Ancak bu kayıtların tarihsel doğruluğunu

77 Nickell, *Relics of the Christ*, 21.

78 Morgan, *The Forge of Vision*, 90.

79 Walsham, *Introduction: Relics and Remains*, 31.

80 Brazinski & Fryxell, "The Smell of Relics", 5; Geary, *Furta Sacra*, 56.

81 Geary, "Sacred Commodities", 51.

belirlemek mümkün değildir. Birçoğu, neredeyse bir kalıntının nasıl çalınması gerektiğine dair bilgiler sunar. O dönemde popüler bir azizin kalıntısına sahip olmak, bir manastırın unutulmuşu ile hayatta kalması anlamına gelmektedir. Bu nedenle de kalıntıların edinilmesi gerçek bir zorunluluktur ve bunun yolu satın alma, hediye, keşif ya da hırsızlıktır.<sup>82</sup>

Orta çağ döneminde kalıntıların güvence altına alınması, kilise ve manastırlarda güvenle tutulması zordur. Bu yüzden kalıntılar bezlere sarılmaya veya rölikelerde\* tutulmaya çalışılmıştır.<sup>83</sup> Anlatılan bir hikâyeye göre Lincoln'lu Piskopos Hugh'un kendisi, Fécamp Manastırı'na gider ve Meryem Magdalene'in koluna tazimde bulunmak ister. Magdalene'nin kolunu görme izni verilince, kola tazimde bulunduğu sırada o kadar fazla bağlılık duygusu hisseder ki kendini tutamayarak Magdalene'nin kolundan dışleriyle iki parçayı koparır. Daha sonra yetkililer tarafından kendisine yaptırım uygulanır.<sup>84</sup> Hıristiyan hagiografilerinde anlatılan aşırı tazim örnekleri mevcuttur.

Orta Çağ'da kutsalların cesetlerinin herhangi bir kısmı ve onların kullandıkları veya dokundukları her şeyin kutsal bir güce sahip olduğu kabul edildiği için tanınmış bir kutsal kişi öldüğünde inançlı kişilerden bazılarının ölen kişinin evine koşarak kalan giysilerini parçalara ayırdığı, diğerlerinin ise o kişinin saçlarını ve tırnaklarını çıkardığı anlatılır.<sup>85</sup> Bir kalıntı olarak bakıldığı zaman tüm Orta Çağ azizleri yaşamlarından sonra önemli bir relik malzemesine dönüşmüştür. Bu dönemde ölmekte olan bir aziz adayı, takipçilerinin onun bedenine sahip olmak için son nefesini hevesle beklediklerini çok iyi bilmektedir. Ölüm döşeginde olan Thomas Aquinas da bunlardan biridir. Gerçekten de ölümünden kısa bir süre sonra, Thomas'ın bedeni ilk mucizesini gösterir ve bir keşiş, cesedin üzerine uzanıp gözlerini cesedin üzerine bastırır ve göz rahatsızlığı hemen iyileşir.<sup>86</sup> İlerleyen zamanlarda diğer çoğu aziz gibi, Thomas'ın vücudu da dindar öğrencileri tarafından bir dizi değerli kalıntıya bölünmüştür.<sup>87</sup>

82 Geary, *Furta Sacra*, 57-58.

83 Röliker: Relikleri tutan, koruyan ve sergileyen kaplar, relikler için hazırlanmış muhafazalardır. Genellikle çeşitli şekillerde, değerli taşlardan ve zengin süslemelerle yapılmışlardır. E.A. Livingstone, *The Concise Oxford Dictionary of The Christian Church* (New York: Oxford University Press, 1977), 434.

84 Bartlett, *Relics and Shrines*, 243.

85 Hopgood, *The Making of Saints Contesting Sacred Ground*, 5.

86 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, çev. Robert Royal (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996), 297.

87 Classen, *The Deepest Sense*, 36.

Patrick Geary'nin, *Furta Sacra (Kutsal Hırsızlık)* adlı Orta Çağ kutsal kalıntı hırsızlıklarını anlatan kitabında ise kötü korunan veya çürüyen kiliseler, kutsal kalıntıların hırsızlıklarının olağanüstü hikayeleri, kalıntıların yeni kilise alanlarına taşınması, törenle yeniden gömülmesi, bir mezar açan ve ölü bir azizin cesediyle kaçmak amacıyla komşu kiliseye sürünen keşişler, bir kilisede kalıntıları ele geçirmek için silahlandırılmış uzak bir kıyıya konan tüccarlar, Fransız din adamlarının yararına sürekli olarak Roma katakompolarını yağmalayan profesyonel kalıntı tacirleri anlatılmaktadır.<sup>88</sup> Keşişlerin bir kalıntı için her şeyi göze almalarının altında yatan şeyi Geary, kalıntı hırsızlığı için sık sık ön koşul olarak tanımladığı rekabetçi manevi ortama bağlar.<sup>89</sup> Tuhaf olan ise bu hırsızlıkları duyan çağdaşların bunları Hıristiyanlığa karşı sapmalar veya günahlar olarak kınamaktan çok, onları başarılı hırsızlıklarından dolayı övmeleri ve kalıntıları Hıristiyan erdeminin gerçek eserleri olarak görmeleridir.<sup>90</sup>

Günümüzde ise kalıntılara verilen değer hala devam etmekte, az da olsa hırsızlık olaylarının yaşandığı görülmektedir. Nisan 2018'de Aziz Laurence O'Toole'nin kalbi, Dublin'deki Christ Church Katedrali'nden çalınmış ve kurtarma haberleri medyada yayınlanmıştır. Benzer şekilde, Nisan 2019'da Notre Dame Katedrali'nin yangında yıkılmasına ve orada bulunan kalıntıların kaderine verilen tepki, bu tür kültürel ve dini simgelerin toplumda olan öneminin bir yansımasını göstermektedir.<sup>91</sup>

## Sonuç

Hıristiyan dindarların hayatlarında din büyükleri olarak kabul edilen ve tazimde bulunulan erdemli kişiler olarak azizlerin rolünün büyük olduğu görülmektedir. Bu üstün kişiler gerek hayattayken gerekse öldükten sonra geride bıraktıkları kalıntılarıyla insanların saygısını kazanmaya devam etmişlerdir. Kalıntılara gösterilen aşırı tazim ve Kilise'nin uygulamaları kutsal kalıntıların alınıp satılarak, çalınarak istismar edilmelerine neden olmuştur. Zamanla Kilise bu uygulamalara karşı çıkmış, kutsal kalıntıların istismarını önlemek için tedbirler almıştır. Fakat Kilise'nin aynı zamanda azizlere ait kalıntılara tazimi önermesi, mevcut kiliselerin ve yeni yapılacak olanların sunaklarında kutsal

88 Geary, *Furta Sacra*, 1990.

89 Gray, "Contested Relics", 164.

90 Tambiah, "The Charisma of Saints", 43.

91 Niamh Wycherley, "The Notre Dame Fire and the Cult of Relics", *History Ireland* 27/4 (July/August 2019), 48-50, 48.49.

kalıntıları bulundurma zorunluğunun yasalaşması gibi sebeplerden dolayı kutsal kalıntıların çalınabileceği inancını kutsadığı görülür. Bu ikilemler kilisenin uyguladığı tedbirlerin başarısız olmasına neden olmuştur.

Bir dönem oldukça revaçta olduğu görülen kutsal kalıntılara tazim, günümüzde eskiye nazaran biraz daha popülerliğini kaybetse de kiliselerde yerini almaya ve dindarlar tarafından saygı duyulmaya devam etmektedir.

### Kaynakça

- Akkaya**, Tayfun. *Ortodoks İkonalar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002.
- Aydın**, Ayşe. *Lahit Formundaki Rölikerler*. Antalya: İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011.
- Bağavad-Gita Tanrının Şarkısı*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2001.
- Bartlett**, Robert. *Relics and Shrines, Why Can the Dead Do Such Great Things?* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Bonser**, Wilfrid. "The Cult of Relics in the Middle Ages". *Folklore* 73/4, (Winter 1962), 234-256.
- Brazinski**, Paul A. - **Fryxell**, Allegra R. P. "The Smell of Relics: Authenticating Saintly Bones and the Role of Scent in the Sensory Experience of Medieval Christian Veneration" *Paper from the Institute of Archaeology* 23/1, 11, (2013), 1-15.
- Camm**, Dom Bede. *Forgotten Shrines*. London: Ballantyne Press, 1910.
- Carroll**, Timothy. "Im/Material Objects: Relics, Gestured Signs, and the Substance of the Immaterial". (Erişim 13 Eylül 2022). <http://discovery.ucl.ac.uk/1540011/1/Carroll%20-%20Im.material.pdf>.
- Cevizci**, Ahmet. *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Chiovaro**, F. *New Catholic Encyclopedia*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.
- Classen**, Constance. *The Deepest Sense, A Cultural History of Touch*. USA: University of Illinois Press, 2012.
- Çoban**, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Dolabani**, Rahip Hanna. *Azizlerin Şefaati*. çev. P. Gabriyel Akyüz. İstanbul: Resim ve Matbaacılık A.Ş., 1998.
- Dooley**, Eugene A. *Church Law on Sacred Relics*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1931.
- Eliade**, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3. cilt. İstan-

- bul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Evans, Suzanne.** "The Scent of a Martyr", *Numen*, 49/2 (2002), 193-211.
- Geary, Patrick J.** *Furta Sacra, Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Geary, Patrick J.** *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Geary, Patrick.** *Sacred Commodities: the Circulation of Medieval Relics*. ed. Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Harman, Ömer Faruk.** "Aziz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/332. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Harman, Ömer Faruk.** "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Head, The Cult of the Saints and Their Relics, The Orb: On-line Reference Book for Medieval Studies (Erişim 13 Eylül 2022). <https://the-orb.arlima.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm>.
- Hristiyanlık Tarihi*. çev. Sibel Sel - Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları. 2004.
- Katolik Kilisesi: Din ve Ahlak İlkeleri*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Yaylacık Matbaacılık. 2000.
- Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Livingstone, E.A.** *The Concise Oxford Dictionary of The Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Mamytov, Abdimuhamet.** *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.
- Morgan, David.** *The Forge of Vision: A Visual History of Modern Christianity*. Oakland California: University of California Press, 2015.
- Nickell, Joe.** *Relics of the Christ*. USA: The University Press of Kentucky, 2007.
- Petaros, A. – Cavka, M.** v.d. "Relics as Paleopathological Evidence from the Past: Tooth Relics". *Bull Int Assoc Paedont*. 5/2, (2011), 28-35.
- Polat, Kemal.** *Katolik Hristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2008.
- Rothkrug, Lionel.** "The Odour of Sanctity, and the Hebrew Origins of Christian Relic Veneration". *Berghahn Books* 8/2 (Summer 1981), 95-142.
- Saunders, Fr. William.** "What are Relics?". CERC. (Erişim 13 Eylül 2022). <https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/what-are-relics.html>.

- Scott, Robert A.** *Miracle Cures, Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*. London: University of California Press, 2010.
- Taşpınar, İsmail.** "İslam Öncesi Dinlerde Kutsallık: Kutsal Eşyalar, Mekanlar ve Şahıslar". *Kuramer Yayınları. İlmi Toplantılar Serisi 20/7*. (2017), 91-110.
- Torrell, Jean-Pierre.** *Saint Thomas Aquinas*, çev. Robert Royal. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996.
- Tural, Murat.** *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Walsham, Alexandra.** *Introduction: Relics and Remains*. UK: Oxford University Press, Supplement 5, 2010.
- Woodward, Kenneth L.** *Making Saints*. USA: A Touchstone Book, 1990.
- Zaim, Halil.** *İş Hayatında Erdemli İnsan*. İstanbul: Utesav, 2012.
- Wycherley, Niamh.** "The Notre Dame Fire and the Cult of Relics". *History Ireland* 27/4 (July / August 2019), 48-50.



# *Imitatio Dei ve Imago Dei: Yahudi ve Hıristiyan Geleneklerde Erdemli Olmanın Tanrı İnancıyla Münasebetine Dair Bazı Karşılaştırmalar*

Asim DURAN\*

## **Giriş**

Dini geleneklerde erdem ahlakının hususiyetlerini soruşturma gayreti, her şeyden önce bu geleneklerin Tanrı'ya, insana ve dünyaya dair bakışlarını dikkate almak durumundadır. Aynı zamanda böyle bir çaba, erdemli olmanın neleri kapsadığına, zorunlu kıldığına veya dışladığına dair beşerî-tarihsel tecrübeleri referans almayı da gerektirir. Çünkü evrensel ahlaki ilkeler ile erdemli davranışlar hakkındaki nazariyelerin önemli bir kısmı, büyük oranda çeşitli ahlak tecrübelerinden hareket etmektedir. Bu çerçevede ahlak ve erdemi, tezahür eden dışında aramak veya günlük tecrübelere dayanmaksızın onu anlamaya çalışmak daha baştan eksik bir çaba olacaktır.<sup>1</sup> Karşı karşıya kaldığımız durum açıktır: İnsanlığın ortak beşerî tecrübelerine katkı sunan tüm dini, ahlaki ve felsefi geleneklerde idealize edilen erdemli olma vasfı, her zaman belli ahlaki eylemlere işaret eder ve anlamını büyük oranda bu eylemlerin gerekçelerinden, vuku bulmasından ve sonuçlarından alır. Bu yönüyle *erdemli olmak* şeklinde ifade edilen şey, sadece zihinsel ve entelektüel bir tasarıma değil bir *eylem hadisesi* içinde anlaşılabilir tarihsel gerçekliğe sahiptir. Belki de bu yüzden değişik dini ve felsefi geleneklerde, -en azından bir ideal olarak- erdemli olmaya yönelik ortak bir bilinç hep olmuştur. Hal böyleyken tarihsel süreç içinde farklı geleneklerde erdemli olmanın

\* Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: asimduran@odu.edu.tr

1 Burhanettin Tatar, "Ahlakın Kaynağı", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yaklaşımlar* (İstanbul: DİB Yayınları, 2008), 195; Celal Türer, "Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak", *Felsefe Dünyası* 60 (15 Aralık 2014), 5-7.



gerekçelerinin ve özel tecrübelerin farklılık arz ettiği de görülebilmektedir.<sup>2</sup> Bunun tipik örneği Yahudi ve Hıristiyan geleneklerin, erdemli olma tecrübelerini temellendirme ve onun mahiyetini açıklamadaki farklılıklarıdır. Bu iki dini gelenek, erdemli olmayı kendi inançlarının temel referansları içinde değerlendiriyor ve beşerî eylemlerin merkezine yerleştiriyor olsalar da bunun dinle ve sosyal yaşamla ilişkisinin boyutları farklılık arz etmektedir.

Bu makalenin amacı, klasik Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinde erdemli davranışın yerini, değerini temel anlayışlar ve geleneksel yorumlar bağlamında ana hatlarıyla göstermeye çalışmaktır. Hususen, metin boyunca şu temel soruların cevabı aranacaktır: Klasik Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinde erdem ahlakının kalkış noktaları nelerdir? Bu dini geleneklerde, erdemli davranışlara yön veren hususiyetlerin dinin temel öğretileriyle ilişkisi nedir? Ayrıca, Tanrı ve kutsal metin anlayışlarının, erdem ahlakının yerinin belirlenmesindeki işlevi ne ölçüde belirleyicidir? Bu hususta hangi noktalar öne çıkarılabilir?

Mevzubahis sorular bağlamında metin, kişisel yorum tecrübemiz açısından iki aşamalı varsayımlarla tasarlanmıştır. İlk olarak, kadim Yahudi geleneğinde Tevrat metinlerinde Tanrı'yı taklit etme (Lat. *imitatio Dei*) emrinin önemi ve Yasa/Şeriat'ın bununla bağlantılı merkezi rolü vurgulanmıştır. Buna göre Yahudi alimler, erdemli bir davranışın anlamını ve mahiyetini Tevrat'taki emirlerden yeni *yasalar türeterek* oluşturmuşlardır. Bu nedenle Yahudi geleneğinde erdem, özellikle Yahudi şeriatının yani hukukunun önemli bir parçası olarak işlev görmektedir. İkinci olarak Hıristiyanlıkta ise, İsa Mesih'in şahsında *mistik bir birleşmenin* önemine vurgu yapılmıştır. Buna göre, Hıristiyan geleneğinde erdemli davranış, kaynağını Yasa'dan daha çok, İsa Mesih'in ve dolayısıyla Tanrı'nın her bir dindarın benliğinde şahsileşmesinden almaktadır. Bu ise büyük oranda Kitab-ı Mukaddes'te geçen insanın Tanrı suretinde (Lat. *imago Dei*) yaratıldığına dair ifadeye dayandırılmıştır. Dolayısıyla Hıristiyan erdem ahlakı, daha baştan mistik bireysel tecrübe konusu olarak ortaya çıkmakta ve çoğu durumda şeriatın sınırlarını aşmaktadır. Ayrıca yazının kapsamını, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde *Tanrı suretinde* yaratılma ve *Tanrı'nın taklidi* bağlamında yapılan tartışmalarla sınırlandırdığımızı ifade edelim.

Kuşkusuz, hemen hemen aynı coğrafyada ortaya çıkmaları ve kök salmaları, benzer teolojik-kelamî sorunları tartışmaları hasebiyle, her iki dini geleneğin kendi havzaları içinde neşvünema bulan ahlaka ve erdemli olmaya yönelik görüşleri ve tecrübeleri, kimi zaman iç içe geçmiş karmaşık

2 Mehmet Akif Altunışık, *Metaetik Bağlamında Ahlâki Görecelik Sorunu* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021).

bir durum arz eder. O nedenle, aralarındaki terminolojik hususiyetleri net biçimde belirlemenin bazı zorlukları beraberinde getireceği tahmin edilebilir. Yine de bu geleneklerde tüm beşerî eylemleri yönlendirici ve bu yüzden merkezi öneme sahip bazı erdemlerin öne çıkarılmasını sağlayan bazı teolojik, tarihsel ve kültürel zeminler de bulunmaktadır. Örneğin Yahudi ve Hıristiyan geleneklerde Tanrı'nın sıfat ve fiillerinin merkeze alındığı bir ahlak ve erdem savunusu ilk göze çarpan husustur. Bu anlamda erdemli davranışlar, Tanrı'ya iman ve onu taklit veya ona öykünme ile ilişkilendirilmiş; erdemli olmanın değeri ise Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanma idealiyle anlaşılmıştır. Bunun yanında her iki geleneğin kutsal metinlerinde doğrudan veya dolaylı biçimde bahsedilen bazı erdem anlayışları, din adamları ve kutsal kitap alimleri tarafından Kitab-ı Mukaddes'in koyduğu değer standartlarından hermenötik kurallar aracılığıyla türetilmiştir. Fakat, bu ortak noktaya rağmen, her iki geleneğin ahlak ve erdem savunusunu tek çatı etrafında toparlamanın önünde bazı engeller de vardır. Çünkü herhangi bir erdem kurucu ve yönlendirici unsur olarak öne çıkarılmasını sağlayan şey, sadece bu dini geleneklerin kurucu metinleri değildir. Aynı zamanda, her bir gelenek içindeki din adamlarının, filozofların, kelamcılarının, ahlakçıların, mistiklerin ve mutasavvıfların kimi zaman akıl yürütmeleriyle, kimi zaman kutsal metinlerden hukuki çıkarımlarıyla, kimi zaman da zahiri-batını tevilleriyle ahlaki iç görüler harici yorumlarla zenginleştirilmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneklerde erdeme yönelik tutumlar, kutsal kitaptan hareketle bir yandan Tanrı'ya iman gibi bazı ortak noktalarda toparlanmıştır, diğer yandan ise her bir gelenek, kendi tarihsel ve kültürel yapılarıyla uyumlu bazı ahlak tecrübelerini öne çıkarmıştır.

Bu farklılıkları nasıl gösterebiliriz? Temel prensip olarak erdemli olmayı bütünüyle Tanrı inancı ve onun iradesine teslimiyet bağlamında değerlendirmelerine karşın, her iki dini gelenekte erdem ahlakının yeri nasıl farklılık arz etmektedir?

Yahudi geleneğinde erdemlerin yerine dair bir araştırmada belki de ilk önce dikkat çekilmesi gereken husus, Tevrat'ın ve hususen On Emir'in belirleyici durumudur.<sup>4</sup> Şayet genel bir değerlendirme yapılacaksa, Yahudi düşüncesinde ahlaki erdemlerin Yasa üzerinden tanrısal öz ve onun taklidi ile

3 Y. Tzvi Langermann (ed.), *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections Among Judaism, Christianity and Islam* (Leiden - Boston: Brill, 2012), 2-3.

4 Hüsamettin Erdem, "Dini Ahlak ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (01 Nisan 1990), 231.

ilişkilendirildiği söylenebilir. Çünkü Tevrat'ta Tanrı ile toplumsal ilişkileri harmanlayan özel bir buyruk, Yahudi erdem ahlakının yönünün belirlenmesinde özel öneme sahip olmuştur. Bu, her şeyde ve her işte Tanrı'yı taklit etmeye yönelik özel bir çağrıdır. Şeriatın bütün alanlarında ve hususen erdemli davranışlarda Tanrı'yı taklit etme ideali, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğuna dair Kitab-ı Mukaddes'teki şu pasajlara dayanmaktadır: "Tanrı, kendi suretimizde kendimize benzer bir insan yaratalım, dedi."<sup>5</sup> Fakat kutsal kitap-taki bu ifadeyi Yahudi alimlerin ekseriyeti, insanın Tanrı'ya öykünmesi veya onun suretine bürünmesi şeklinde değil de onun sıfatlarını ve fiillerini taklit etmesi, erdemli davranışlarla bunu göstermesi ve nihayet bu yolla Tanrı'nın kutsallığı gibi *kutsal olması* şeklinde anlamışlardır. Çünkü Tevrat'ta, insanların Tanrı'nın kutsallığı gibi kutsal olmaları gerektiğine dair bir emir de bulunmaktadır: "Kutsal olun, çünkü ben Tanrınız Rab kutsalım."<sup>6</sup>

Kitab-ı Mukaddes'te birçok yerde bu şekilde atıf yapılan kutsallık doktrini (İbr. *kedusha*), Yahudi şeriatında temel bir öğreti olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda o, Yasa'nın kontrolü altında ortaya çıkan yaşam tecrübelerinin yönünü belirleyen bir işlev gördüğü için bütün iyi ve erdemli davranışların zirvesi kabul edilmiştir. Ancak kutsallığın önemi ise, aşkınlığı On Emir'de açıkça belirtilmiş olan Tanrı ile bağlantısından kaynaklanmaktadır. Yahudi bakış açısında Tanrı, kutsallığın özü ve kaynağıdır. Kutsallık, Tanrı'nın sıfat ve fiillerinin en yüksek ifadesi olarak ortaya çıkar.<sup>7</sup> Durumun pratikteki karşılığı, her davranışta Tanrı'yı taklit etme emrinin bir dini prensip olarak kabul edilmesi ve şeriatın yani hukukun bir parçası olarak işlev görmesidir. Mesela, Şabat gününe saygıda, düzenli olarak okunan dualarda ve yapılan ibadetlerde; yabancıları sevmek gibi erdemli davranışlarda ve daha birçok şeyde Tanrı'yı taklit etmek suretiyle kutsal olma ideali vardır.<sup>8</sup> Şu hâlde, Tanrı'yı taklit etme ile kutsal olma arasındaki ilişkinin, Yahudi düşüncesinde erdemli davranışların arka planındaki gerçek motivasyon olduğu söylenebilir. Yahudi pratiği kimi zaman bunun dışında işlemiş olmasına rağmen, prensip olarak durum az çok bu seyirdedir. Kaynaklar, bazı Yahudi alimlerin, kutsal olmayı doğrudan Tanrı'yı taklit etme ile ilişkilendirdiklerini aktarmaktadır. Bu durum, tıpkı bir ailede kadının kocasıyla ya da çocukların babayla yahut da halkın kralla olan ilişkisi gibi İsrail halkının da bir kutsallık içinde Tanrı'yı

5 Yar.1:26, *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003).

6 Lev.19:2; Yas.10:12.

7 Isaac Calvert, "Holiness and Imitatio Dei: A Jewish Perspective on the Sanctity of Teaching and Learning", *Religions* 12/1 (Ocak 2021), 4.

8 Warren Zev Harvey, "Holiness: A Command to Imitatio Dei", *Tradition* 16/3 (1977), 12-13.

model alması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır.<sup>9</sup> Şu hâlde insan, davranışlarında Tanrı'yı taklit etmelidir, ama hiçbir zaman Tanrı olmayı arzulayamaz. Çünkü kutsallığın, Tanrı'nın fiil ve sıfatlarıyla özdeş olduğu kabul edilmiştir. Buna rağmen, bir kimse, Tanrı'nın bu fiil ve sıfatlarını taklit yoluyla dünyada uygulama yoluna gittiğinde, bu erdemli davranışların her biri de kutsallaşmış olur. Çünkü geleneksel Yahudi düşüncesinde, Tanrı'nın onları sadece cisimleştirmekle kalmadığına, aynı zamanda kendi mükemmelliği içinde cisimleştirdiğine inanılmıştır. Bu, kutsal olanın yalnızca Tanrı'nın doğası değil, aynı zamanda onun doğadaki olaylara müdahale tarzı olduğu anlamına gelir. Buna göre, Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları, ona bağlı olan kimseler tarafından taklit yoluyla kutsal kılındığında, bunların her biri, insanları Tanrı'ya ve onun kutsallığına bağlama gücüne sahiptir. Böylece kutsallığın özü ve kaynağı olarak Tanrı ile bu tür bir bağlantı, insanlığın erdemli davranışlar yoluyla beşerî sınırlar içinde olmak kaydıyla katılabileceği, tecrübe edebileceği ve kutsallığı somutlaştırabileceği başlıca araçtır.<sup>10</sup> Daha açık ifadesiyle, geleneksel Yahudi dünya görüşünde Tevrat'ın emirleri aracılığıyla Tanrı'nın taklit edilebildiği kabul edilmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın dünya ve insanlarla ilişkisinin en somut örneğinin Tevrat metinleri olduğu düşünülmüştür.<sup>11</sup>

Diğer taraftan, sadece erdemler konusunda değil tüm beşerî eğitim-öğretim süreçlerinde dahi kutsallık fikrinin, Yahudi geleneğinde yerleşik bir temayül olduğu konusunda yaygın bir görüş de bulunmaktadır. Bu bağlamda Yahudiler, kendilerini Tanrı tarafından emredilen kutsal bir eylemi veya onun bir kısmını bir vazife olarak yerine getiriyor olarak düşünmüşlerdir.<sup>12</sup> Erdemli davranışların kökenine dair bu tutum, bir taraftan Yahudi düşüncesini Tanrıyla mistik bir birleşmeyi arzulayan Hıristiyanlıktan ayırır; diğer taraftan ise Tanrı gibi kutsal olmaya yönelik yüksek bir hedefe zorlar. Ancak buradaki Tanrı gibi olma ideali, Yahudi alimlerce mistik öğretilerin aksine tanrıyla bütünleşmeye değil, ona yakın olmaya yönelik bir amacı ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Burada, meseleyi daha anlaşılabilir kılmak adına şöyle bir soru sormak uygun olacaktır: Tanrı'nın sıfatları ile fiillerini taklit etmek ve böylece kutsallığa ulaşmak beşeriyetin sınırları içinde nasıl mümkün olabilir? Geleneksel Yahudi düşüncesinde bu durum nasıl açıklanmıştır?

9 S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (London: Adam & Charles Black, 1909), 200-201.

10 Calvert, "Holiness and Imitatio Dei", 5-6.

11 David S. Shapiro, "The Meaning of Holiness in Judaism", *Tradition* 7/1 (1965), 53.

12 Calvert, "Holiness and Imitatio Dei", 1.

13 Kenneth Seeskin, "Holiness as an Ethical Ideal", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5 (1996), 199.

Yahudilikte Tanrı'nın kutsallığı ile gerçek bağlantının onun emirlerine uymakla mümkün olduğuna dair genel bir mutabakat vardır. Bu mutabakat, Kitab-ı Mukaddes'in *Yasa'nın Tekrarı / Tesniye* bölümünde birkaç kez, "ve onun yolundan yürüyeceksiniz" şeklindeki emri referans almaktadır.<sup>14</sup> Tanrı'nın yollarını taklit etmeye yönelik bu emir, hem geleneksel Yahudi hukukunun (İbr. *halakha*) hem de modern dönemde Ortodoks Yahudilikte kullanılan bazı yaşam prensiplerinin (İbr. *hashkafa*) temelini oluşturur. Metnin açık anlamı, kişinin Musa'nın şeriatı denilen ve Tanrı'nın Tevrat'ta açık emirler (İbr. *mitsvot*) olarak belirlediği yollarda yürümesi gerektiğidir. Bununla birlikte Yahudi din alimleri, ekseriyetle bu emri, kişinin Tanrı'yı taklit etmesi gerektiği şeklinde anlamışlardır.<sup>15</sup> Dolayısıyla Tanrı'yı taklit etmenin Rabbi literatürdeki klasik ifadesi şudur: İnsan, Tanrı'nın sıfat ve fiillerinin peşinden gitmelidir.<sup>16</sup> Bunlar da Tevrat metinlerinde zaten emir olarak dile getirilmiş şeylerdir. Şu hâlde, Yahudi dünya görüşünde, birçok şeyde olduğu gibi ahlak ve erdem gibi hususlarda da en azından prensipte Yasa'ya yani Tevrat'ın hükümlerine riayetini önemli bir kalkış noktası olarak kullanıldığı söylenebilir. Çünkü Musa'nın şeriatı, Tanrı tarafından vahyedilmiş ideal bir yasa olarak fiziksel evrende *Logos*'un en gerçek yansımısını temsil etmektedir. Ayrıca o, antik dönemlerden beri filozofların ve ahlakçıların sürekli aradıkları o mükemmel doğal yasayı temsil olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle Musa'nın şeriatını ve hususen On Emir'in en yüksek erdem standardını temsil ettiği varsayıldığı için gerçek erdem sahiplerinin, söyledikleri ve yaptıkları şeyde yol gösterici olarak Tevrat'ın emirlerini dikkate alanlar olduğu kabul edilmiştir. Doğal olarak bu emirlere uyanların, tüm beşerî tutkularından ve kötülüklerden arınmış olacağı ve nihayet kutsallaşacağı varsayılmıştır.<sup>17</sup>

Tanrı'nın yolunda yürüme emrinin Yahudilik içinde hususen iki açıdan ele alındığı söylenebilir. Birincisi, Tanrı'nın sıfatlarının taklidi olarak Tevrat'taki emrin yerine getirilmesi durumudur. Dolayısıyla burada Tevrat'a tabi olan insanlardan, tanrısal sıfatları yeryüzünde yaygınlaştırmayı dini prensip olarak arzulamaları beklenmiştir. Örneğin Kitab-ı Mukaddes'in *Çıkış* kitabında Tanrı, Musa'ya kendisinin çok şefkatli, lütufkar, çabuk öfkelenmeyen, sevgisi engin,

14 Yas.8:6, 11:22, 13:5, 28:9.

15 David Shatz, "Law, Virtue, and Self-Transcendence in Jewish Thought and Practice", *Self-Transcendence and Virtue: Perspective from Philosophy, Psychology, and Theology*, ed. Jennifer A. Frey - Candace Vogler (New York - London: Routledge, 2019), 111.

16 "Imitation of God" (Erişim 13 Ekim 2022).

17 Hava Tirosh-Samuels, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2016), 94.

bağışlayıcı ama suçluları ise çocuklarından ve torunlarından bile olsa muhakkak cezalandıran bir tanrı olduğundan bahseder.<sup>18</sup> Tanrı'ya ait sıfatlar, onda sınırsız ve mükemmel şekilde içkin olmasına karşın, insanlarda da beşerî sınırlar içinde bulunabilir. Klasik Rabbanî geleneğin buna yorumu, "O nasıl merhametliyse siz de merhametli olun; o, nasıl lütfekar ise sizler de lütfekar olun," şeklinde evrensel merhametin beşerî bir taklidi şeklinde olmuştur.<sup>19</sup> Fakat buradaki asıl sorun, Tanrı'nın merhametinin taklit edilmesinin onun adaletinin taklit edilmesinde bir engel teşkil edip etmeyeceğidir. Yahudi alimler, *yasadan yasa türetme* şeklinde nitelendirilecek bir prensiple bu sorunu aşmaya çalışmışlardır. Buna göre, örneğin, Tevrat'ta komşuyu sevmek emredilmiştir. Ancak komşu bunu istismar ediyorsa ve hak etmiyorsa ne yapılacaktır? Yine Tevrat'ta yoksullara sadaka vermek emredilmiştir.<sup>20</sup> Fakat yoksul bir insan, çalışmak dururken dindar halkın cömertliğini istismar eden bir kimseyse nasıl karar verilecektir? Klasik rabbanî gelenek, bu tarz sorunları Yasa ile Tanrı'nın taklidi arasında bir denge kurmaya çalışarak çözüme yoluna gitmiştir. Şöyle ki Tevrat'ta "komşunu kendin gibi sev" diye emredilmektedir.<sup>21</sup> Burada komşunun kendisi için ne kadar çabaladığı dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre, kendisi için çaba sarf etmeyen bir komşuya bir kimsenin yardım etmeye mecbur bırakılması makbul değildir. Ancak Tanrı'nın merhamet sıfatını taklit ederek kendini aşmak isteyen dindar bir insan, zaman zaman bu istismara müsamaha göstermese bile, bazen kendine çizilen vazifenin gerektirdiğinden *fazlasını* yapar. Şu hâlde, bir kişi yardımı hak etmiyor olabilir ama Tanrı'yı taklit etmeye çalışan naif bir insan ona merhamet elini uzatacaktır.<sup>22</sup> Klasik Yahudi rabbanî gelenek, *vazifenin gerektirdiğinde fazlasını* yapmaya yönelik tutumun, Tanrı'nın sıfatlarının taklidi yoluyla yüksek bir beşerî karakterin yaratılmasını sağladığı konusunda az çok mutabıktır. Bu bağlamda erdemli bir tavır hem Yasa'ya uymayı hem de bazı durumlarda vazifenin ilerisine taşarak Tanrı'yı taklit yoluyla onu aşmayı gerektirir. Böylece Yasa ile Tanrı'yı taklit etmeyi uzlaştırır.

Tanrı'nın taklidinin ikinci yolu ise, onun kutsal metinde bazı antropomorfik ifadelerle tasvir edilmesine dayandırılmıştır. Tevrat'ta birçok yerde geçen Yahve'nin beşerî tasvirleri ve fiilleri burada referans olarak kullanılmıştır. Buna göre Talmud geleneği, Yahudileri Tanrı'ya atfedilen bazı iyilik-

18 Çık.34:6-7.

19 Shatz, "Law, Virtue, and Self-Transcendence", 111.

20 Yas.15:7-11.

21 Lev.19:18.

22 Shatz, "Law, Virtue, and Self-Transcendence", 112.

leri yapmaya teşvik etmiştir ve bu yolla, Tevrat ayetlerinden erdemli olmaya yönelik yeni yasalar türetilmiştir. Bu yasaların önemli bir kısmı, bazen ceza veya mükafatı gerektiren Yahudi şeriatının bir parçası haline gelmiştir. Örneğin, *Yaratılış* kitabında Tanrı'nın Âdem ve Havva'yı giydirdiğinden bahsedilir.<sup>23</sup> Buna göre insanlar da güçsüzleri giydirmelidir. Tanrı'nın İbrahim'i hasta olduğunda ziyaret etmesi gibi<sup>24</sup> insanların da hastaları ziyaret etmeleri erdemli bir davranış olarak istenmiştir. İnsanların ölümlerini nasıl gömeceklerine dair hükümler, *Tesniye* kitabındaki Tanrı'nın Musa'yı gömmesine dair pasajlardan çıkarılmıştır.<sup>25</sup> Yine Tanrı'nın İsrail halkını Mısır'da köle olmaksızın kurtardığına dair pasajlar<sup>26</sup> kölelerin bağışlanarak saliverilmesi emrine referans kabul edilmiştir.<sup>27</sup> Tüm bu örnekler, Yahudi geleneği içerisinde Tanrı'nın taklidi yoluyla kutsal olma öğretisinin, din adamlarının yasadan yasalar türeterek oluşturduğu etik ve hukuki hükümlerdir.

Talmud geleneği, bu hedefin zorluğunu dikkate alarak ve insanların Tanrı'nın mükemmelliğini kendilerine göre yorumlayarak göreceli bir duruma yol açabileceklerini düşünerek, ataların her zaman örnek alınmasını ve amellerinin taklit edilmesini öğütlemiştir. Buna göre Talmud geleneği, her insanın kendisine, "ne zaman benim amellerim atalarımunkine eşit olacak" diye sorması gerektiğini vurgulayarak daha yüksek hedefler için çabalamayı teşvik eder.<sup>28</sup> Dolayısıyla insan, Tanrı'yı taklit etmede ve onun yolunda yürüyerek kutsal olmada atalarını takip etmelidir. Bu ise atalarının belirlediği ve kutsal kitabı yorumlayarak yasanın bir parçası haline getirdiği çıplakları giydirmek, hastaları ziyaret etmek, ölen birinin akrabalarına taziyede bulunmak gibi beşerî yasalara bağlı kalmakla olur.<sup>29</sup>

Geldiğimiz bu noktada erdemli olmanın yeri konusunda Hıristiyan geleneğin kalkış noktasını nasıl belirleyebiliriz? Tıpkı Yahudi geleneğinde olduğu gibi erdemli olmayı, Tanrı'ya iman ile ilişkilendirmesine karşın, temel tartışma konumuz ve çizdiğimiz sınır açısından Hıristiyan geleneğinin farkını burada nasıl izah edebiliriz?

23 Yar.3:21.

24 Yar.18:1.

25 Yas.34:6. Shatz, "Law, Virtue, and Self-Transcendence", 111; Shapiro, "The Meaning of Holiness in Judaism", 201-203.

26 Yas.15-15.

27 Walter J. Houston, "The Character of Yhwh and the Ethics of the Old Testament: Is Imitatio Dei Appropriate?", *The Journal of Theological Studies* 58/1 (2007), 10.

28 *Tanna D'vei Eliyahu*, 25; Benzion Sorotzkin, "The Pursuit of Perfection: Vice or Virtue in Judaism?", *Journal of Psychology an Judaism* 23/4 (1999), 179-180.

29 Harvey, "Holiness", 7-8.

Şayet ortak bir nokta bulunacaksa eğer, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde, erdemli davranışın temellendirilmesinde Kitab-ı Mukaddes'te insanın *Tanrı suretinde* yaratıldığında dair pasajlar bir referans olarak kullanılabilir.<sup>30</sup> Çünkü her iki geleneğin insan haysiyeti ve onuruna dair bakışlarının teorik ve teolojik çerçevesi büyük oranda buradan hareketle anlaşılmıştır.<sup>31</sup> Ne yazık ki Yahudi ve Hıristiyan pratikleri bu ilkenin gerisine düşmüş olsa da, insanın Tanrı ve doğa ile ilişkisine dair bir ahlak anlayışının temellendirilmesi, teoride bu öğretiye atıfla anlaşılmıştır.<sup>32</sup> Hatta modern liberal-eleştirel düşüncenin, insan haysiyeti ve onurunu bütünüyle Tanrı suretinde yaratılmış olmayla ilişkilendiren geleneksel söyleme yönelik itirazlarına rağmen durum az çok böyledir. Dahası, son dönemlerde transhümanizm gibi daha yeni kavramların *imago Dei* ile bağını ele alan tartışmalar da buraya not edilebilir.<sup>33</sup> Öyle anlaşılıyor ki insanın Tanrı suretinde yaratıldığına dair Kitab-ı Mukaddes öğretisi, geleneksel Yahudi-Hıristiyan dini söylemlerin yanında, modern seküler yönelişlerin temellendirilmesinde bazı bakımlardan hala ciddi tesirlere sahiptir.

Eski Ahit'in *Yaratılış* kitabında şöyle bir ifade geçmektedir: "Böylece Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı."<sup>34</sup> Bu pasajlar, her iki dini gelenekte de Tanrı ile insan doğası arasındaki ilişkiyi açıklamada kalkış noktası olarak kullanılmış olmasına karşın, yukarıda kabaca açıklamaya çalıştığımız üzere, Yahudi geleneğinde Tanrı'nın taklit edilmesi ve onun yolundan yürünmesi gibi ana emirler bağlamında ele alınmış ve çoğunlukla Yahudi hukukunun sınırları içinde yorumlanmıştır. Buna karşılık Hıristiyanlık düşüncesinde bu öğretinin anlaşılma ve yorumlanma tarzı, onu destekleyen diğer kavramlarla birlikte ele alındığında farklı bir çerçeveye oturmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında hulul ettiğine (İng. *incarnation*) inanılması durumudur. İkincisi ise, önce Doğu Ortodoks kiliselerinde, sonra ise Katolik Kilise'de bazı farklılıklara rağmen kabul gören, her bir insanın bazı manevi içgörüler, mistik vizyonlar ve tecrübeler yoluyla ilahi varlığa katılması ve onunla bir olması veya tanrılaşması (Yun. *theosis*) idealidir.<sup>35</sup> Her iki kavram da Hıristiyan inancının temeli olan teslis

30 Yar.1:26-28; 5:1-3; 9:6.

31 Ayrıca Yeni Ahit'te bk. Kol.1-15; 2Ko.4:4; 1Ko.11:7; Yak.3:9.

32 Thomas Albert Howard (ed.), *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2013), 2-3.

33 Muhammet Yeşilyurt, "Hıristiyanlığın 'Imago Dei' Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (06 Aralık 2020), 3624-3650.

34 Yar.1:27.

35 Norman Russel, "A Common Christian: Deification in the Greek and Latin Fathers", *Deification in the Latin Patristic Tradition*, ed. Jared Ortiz (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2019), 272-273.



öğretisiyle ve sakramentlerin yapılış amaçlarıyla olduğu kadar Hıristiyan erdemleriyle doğrudan bağlantılı vaziyetler içerir.<sup>36</sup>

Buna göre, İsa Mesih'in asli günaha kefarete olması amacıyla yeryüzüne hulul ettiğine dair geleneksel Hıristiyan inancı, konumuz açısından, ezeli ve ebedi olan Tanrısal varlık ile insan kişiliğinin birliğine yahut Tanrısal olanın beşerî olan içinde görünür olmasına atıfta bulunmaktadır. Kanonik İncillerde doğrudan veya dolaylı biçimde ifadesini bulan ve Pavlus Hıristiyanlığının temel hususiyetini oluşturan bu inanç, aynı zamanda tanrısal öz ile beşeriyet arasındaki ilişkinin en mükemmel birlikteliğinin somut göstergesi olarak da anlaşılmalıdır.<sup>37</sup> Bu bağlamda İsa Mesih, *Yaratılış* kitabında bahsi geçen Adem'in ilk yaratılışına referansla Tanrı suretinde yaratımın yeniden (*yenilenmiş Âdem*) en üst ve nihai biçimidir.<sup>38</sup> Pavlus'un bazı mektuplarında buna işaret eden pasajlar bulunmaktadır.<sup>39</sup> Nihayetinde bu birliktelik üçüncü bir uknumla daha birleşerek bugün Hıristiyan inancının temeli olan Teslis öğretisini meydana getirmiştir. Dolayısıyla Tanrı suretinde yaratılmaya yönelik öğretinin İsa Mesih'in hulul etmesi inancıyla birlikteliği, Hıristiyan geleneğinde Tanrı ile insan arasında mistik birlikteliğe dair teolojik görüşlere referans olmuştur, denilebilir.<sup>40</sup> Bu durumun konumuz açısından anlamı şuradadır: İsa Mesih'in şahsı ve onun taklidi (Lat. *imitatio Christi*), erdemli davranışlar bakımından hem insanlar için bir model olarak sunulmuştur hem de erdemli tavırlar yoluyla ilahi olana katılım konusunda özel bir ideali temsil etmektedir.<sup>41</sup> Çünkü Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması ve beşerî sınırlara hulul etmesi demek, tersinden beşeriyetin de tanrısal olana rücu edebileceği, onunla manevi birlikteliğe kavuşabileceği ve nihayet tanrılaşmasının mümkün olabileceği anlamına gelmektedir.

Ortodoks ve Katolik geleneklerde tanrılaşma kavramının hususi önemi-ne karşın, insanın bütünüyle tanrı olması anlamına gelmediğini belirtmekte fayda var. Daha ziyade burada, Tanrı'nın ruhu ve Mesih'in hulul etmesi yo-

36 Jared Ortiz, "Making Worshipers into Gods: Deification in the Latin Liturgy", *Deification in the Latin Patristic Tradition*, ed. Jared Ortiz (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2019), 12-26.

37 Yu.3:1-21; Kol.2:9; Flp.2:7-8.

38 Joshua M. Moritz, "Deep Incarnation and the Imago Dei: The Cosmos Scope of the Incarnation in Light of the Messiah as the Renewed Adam", *Theology and Science* 11/4 (2013), 438-439; Christopher Carter, "The Imago Dei as the Mind of Jesus Christ", *Zygon Journal* 49/3 (2014), 754-756.

39 Kol.1:13-15; 2Ko.4:4-7.

40 Panayiotis Nellis, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (St Vladimirs Seminary Press, 1987); Ortiz, "Making Worshipers into Gods: Deification in the Latin Liturgy".

41 Zekiye Sönmez, "İsa Mesih'in Tanrısallığının Taklidi ve Bunun Orta Çağ Hıristiyan Dünyasındaki Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Oksident* 4/1 (2022), 119-122.

luyla kefaretin ve ilahi lütfun dönüştürücü etkisi vurgulanmıştır. Bu anlamda o, Tanrı'nın zuhuru yoluyla ortaya çıkan ruhsal manevi dönüşümü yani bir tür kutsallaşmayı ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>42</sup> Hatırlanacağı üzere Yahudi geleneğinde de erdemli davranışların temellendirilmesinde kutsallaşma veya ilahi bütünleşme kavramı önemli yer tutmaktaydı. Ancak bu, Yahudi şeriatının sınırları içinde Tanrı'nın taklidiyle ve yolundan yürüme ile ilişkilendirilmişti. Buna karşılık, Hıristiyan Ortodoks ve Katolik geleneklerde kutsallaşmayı ifade eden *theosis* öğretisi, İsa Mesih'in Tanrı olarak hulul etmesine referansla manevi içgörüler ve mistik vizyonlar şeklinde açığa çıkabilecek bir noktaya işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, geleneksel Hıristiyanlık düşüncesi, insanın manevi iç görülerle tanrılaşma meselesini hukuki ve entelektüel bir mesele olarak ele almayı reddederek Yahudilikten ayrılmaktadır. Bu anlamda kurtuluş, hakikatin entelektüel veya epistemolojik bir kabulünden ziyade, bir kimsenin Tanrı'nın zuhuruyla ve lütfuyla dönüşmesi; nihayet mistik birlikte-lik içinde varlığını Tanrı'nın ezeli-ebedi varlığına katması yani tanrılaşmasıdır. Bunun da ancak Hıristiyanlıkta tanrısal erdemler olarak bilinen *iman*, *umut* ve *sevgiyi* içselleştirmekle mümkün olabileceği varsayılmıştır. Bilindiği üzere Hıristiyan sakramentlerinin temel gayesi İsa Mesih vasıtasıyla ezeli ve ebedi Tanrı ile mistik bir bütünleşmeyi sağlamaktır. Hemen hemen tüm sakrament-ler için geçerli olmasına karşın belki de burada en münasip örnek, *Evhariستيya* veya *Komünyon* diye bilinen sakramenttir. Ayin, Yeni Ahit metinlerinde geçen bir anlatıya referansla İsa ile manevi ve fiziksel birlikteliğe vurgu yapmaktadır.<sup>43</sup> Ayrıca, Hıristiyan geleneğinde İsa Mesih'ten sonra Tanrı'nın kendini ifşa ettiği kimseler olarak kilisenin kutsal babaları, azizler ve diğer mistikler hiyerarşik bir değer düzeni içinde örnek gösterilmiştir.

Buraya kadar aktarılan temel bilgilerin Hıristiyan erdem ahlakının şekillenmesine katkısı nedir? Hıristiyan geleneğinde ön plana çıkarılan erdem-lerin, Hıristiyan maneviyatıyla, Tanrıyla mistik birleşme idealiyle ve nihayet ebedi kurtuluşla ilgisi nasıl kurgulanmıştır? Nihayet, onun Yahudi gelene-ğinden ayrılan temel yönü nasıl vurgulanabilir?

İnsanın Tanrı suretinde yaratıldığına dair geleneksel inanç, Ortodoks ve Katolik gelenek içinde insan ile Tanrı arasındaki benzerliğe ve derin münasebete atıfla anlaşıldığı gibi aynı zamanda o, ilahi sıfatların insan doğasına İsa Mesih yoluyla eklendiği bir ilahi lütuf olarak da anlaşılmıştır. Bunun ti-pik ve somut örneği, erdemli davranışlar ile ilahi kurtuluş öğretisi arasında-

42 Vladimir Kharlamov (ed.), *Theosis: Deification in Christian Theology, Volume Two* (Wipf & Stock Pub, 2011).

43 Mat.26:26-28; Mar.14:22-24; Luk.22:17-20; 1Ko.11:23-25.

ki ilişkidir. Söz gelimi, Hıristiyan geleneğinde temel ahlaki tutumlara temel olması amacıyla seçilmiş yedi erdem öne çıkarılmıştır. Bunlar, kişiyi Tanrı'dan uzaklaştırdığına inanılan yedi kötü günahın karşıtı olarak hususen seçilmiştir. Dördü *sağduyu, adalet, ölçülü olmak ve metanet* gibi tabii ya da beşerî erdemler diye nitelendirilir. Bunlara *asıl / asli* manasında (Lat. *cardo*) kardinal erdemler de denmektedir.<sup>44</sup> Bunların yanında, kökeni Yeni Ahit'e dayandırılan *iman, umut ve sevgi* gibi üç tanrısal ya da teolojik erdemlerden de bahsedilmektedir: "Öyleyse inanç, umut ve sevgi kalıcıdır."<sup>45</sup> Kardinal erdemler, antik Yunan'dan alınmış olması yönüyle beşerî tecrübelerle atıfla anlaşılmuş; ancak, Hıristiyan kelamcılar tarafından yeni inançla uyumlu olacak şekilde yenilenmiştir. Buna karşılık tanrısal erdemler, Hıristiyan geleneğinde özel ihtimam gösterilen ve Tanrı'nın lütfunun bir parçası olarak anlaşılmiştir.<sup>46</sup> Özellikle bunların arasından *sevgi* erdeminin, ana erdem olarak Pavlus tarafından öne çıkarıldığı da bilinmektedir.<sup>47</sup> Bu tanrısal erdemlerin, bilhassa sevginin öne çıkarılmasının ve kurtuluşun nihai yolunun bunlarla ilişkilendirilmesinin yukarıda dile getirdiğimiz hususlarla doğrudan bağı bulunmaktadır. Buna göre, Hıristiyan geleneğinde üç teolojik erdem, insanlardan kaynaklanmadığı ve bu nedenle beşerî çabalarla elde edilemeyeceği düşünülmektedir. Daha ziyade bunların, Tanrı tarafından ve onun lütfunun bir göstergesi olarak İsa Mesih aracılığıyla insanlara aktarılan erdemler olduğuna dair genel bir kabul bulunmaktadır. Böyle bir anlayışın pratikteki karşılığı erdem ahlakının, Teslis inancının bir parçası olarak Hıristiyan sakramentleriyle beraber yürütülmesinin talep edilmesi olmuştur. Hususen Ortodoks ve Katolik geleneklerde, dua ve sakramentler vasıtasıyla kişinin kendisini Tanrı'nın lütfuna ve böylece Kutsal Ruh'un mükafatlarına açabileceği kabul edilmiştir. Dolayısıyla daha baştan teslise imanla bağlantılı bir erdem ahlakının, kişinin beşerî kabiliyetlerini arttıracığı; böylece diğer beşerî erdemlere tesir edeceği ve onları geliştirmeye yardım edeceği varsayılmıştır. Şu hâlde, söz gelimi, Katolik Kilisesi'nin bu üç erdemi, teslis inancının üçlü unsuruyla birlikte anlamasında şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü bu üç erdem, aynı zamanda teslisin üç uknumu arasındaki ayrılmaz bağı da temsil etmektedir. Bu bağlamda Hıristiyan geleneğinde erdemli davranışların Tan-

44 István P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century* (Leiden: Brill, 2011), 1-2.

45 1Ko.13:13.

46 Romanus Cessario, *The Moral Virtues and Theological Ethics* (Notre Dame University of Notre Dame Press, 2009), 12-13.

47 1Ko.13:13.

rı ile birlik olma ideali çerçevesinde anlaşılmasının anlamı buradadır. Yine Hıristiyanlık tarihinde erdemli olmanın müşahhas temsilcileri olarak, dini kelamı sistematik bir yapı içinde kurumsallaştıran ilahiyatçılardan ziyade azizlerin ve çileci mistiklerin öne çıkarılmasının da anlamı buradadır. Çünkü onların günah çıkarma ayinlerinde ve kişisel deruni tecrübelerinde tam olarak içselleştirmeye çalıştıkları şey, Hıristiyan erdem ahlakının ardında bulunan tanrısallaşma idealidir.

Tüm bu açıklamalardan sonra artık, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerin erdem anlayışlarını temellendirirken Tanrı inancını ve kutsal metinleri referans almalarına rağmen, bunu yorumlama biçimlerinin farklılık arz ettiğini kabul etmek mümkün gözüküyor. Zira, Yahudi geleneği, erdemli davranışın önemini, Tanrı'yı taklit ve onun yolundan yürümek üzerine kurarken, erdemli davranışın değerini daha çok Yahudi şeriatının sınırları içinde değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu bakımdan söz konusu gelenekte, diğer birçok hususta olduğu gibi erdemli olmak da aynı şekilde takdir ve ta'ziri gerektiren bir hukuk sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın, Hıristiyanlık düşüncesinde hususen Ortodoks ve Katolik geleneklerde erdem ahlakı, Tanrıyla mistik birleşmenin ve böylece tanrısal sıfatları kısmen de olsa tecrübe etmenin önemli bir aracı olarak işlev görmekte; daha baştan şeriatın yani hukukun sınırları içinde mütalaa edilemeyecek manevi kişisel tecrübelerle dayanmaktadır. Dolayısıyla o, hukuki otoritenin gerçek ile muhayyile arasına zorunlu olarak koyduğu sınırları, göreceli ve muğlak bir alana çeker. Hıristiyan çileciler, tanrısallaşma diye idealize ettikleri şeyin bireysel tatminini orada bulurlar.

### Kaynakça

- Altunışık**, Mehmet Akif. *Metaetik Bağlamında Ahlâki Görecelik Sorunu*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021.
- Bejczy**, István P. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill, Bilingual Edition, 2011.
- Calvert**, Isaac. "Holiness and *Imitatio Dei*: A Jewish Perspective on the Sanctity of Teaching and Learning". *Religions* 12/1 (Ocak 2021), 1-15. <https://doi.org/10.3390/rel12010043>
- Carter**, Christopher. "The *Imago Dei* as the Mind of Jesus Christ". *Zygon Journal* 49/3 (2014), 752-760.
- Cessario**, Romanus. *The Moral Virtues and Theological Ethics*. Notre Dame University of Notre Dame Press, 2. Basım, 2009.

- Erdem**, Hüsamettin. "Dini Ahlak Ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık Ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (01 Nisan 1990), 225-254.
- Harvey**, Warren Zev. "Holiness: A Command to *Imitatio Dei*". *Tradition* 16/3 (1977), 7-28.
- Houston**, Walter J. "The Character of Yhwh and the Ethics of the Old Testament: Is *Imitatio Dei* Appropriate?" *The Journal of Theological Studies* 58/1 (2007), 1-25. <https://doi.org/10.1093/jts/fl1036>
- Howard**, Thomas Albert (ed.). *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2013.
- Kharlamov**, Vladimir (ed.). *Theosis: Deification in Christian Theology, Volume Two*. Wipf & Stock Pub, 2011.
- Langemann**, Y. Tzvi (ed.). *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*. Leiden - Boston: Brill, 2012.
- Moritz**, Joshua M. "Deep Incarnation and the *Imago Dei*: The Cosmos Scope of the Incarnation in Light of the Messiah as the Renewed Adam". *Theology and Science* 11/4 (2013), 436-443. <https://doi.org/10.1080/14746700.2013.836893>
- Nellas**, Panayiotis. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. St Vladimirs Seminary Press, 1987.
- Ortiz**, Jared. "Making Worshipers into Gods: Deification in the Latin Liturgy". *Deification in the Latin Patristic Tradition*. ed. Jared Ortiz. 9-29. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2019.
- Russell**, Norman. "A Common Christian: Deification in the Greek and Latin Fathers". *Deification in the Latin Patristic Tradition*. ed. Jared Ortiz. 272-293. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2019.
- Schechter**, S. *Some Aspects of Rabbinic Theology*. London: Adam & Charles Black, 1909.
- Seeskin**, Kenneth. "Holiness as an Ethical Ideal". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5 (1996), 191-203.
- Shapiro**, David S. "The Meaning of Holiness in Judaism". *Tradition* 7/1 (1965), 46-80.
- Shatz**, David. "Law, Virtue, and Self-Transcendence in Jewish Thought and Practice". *Self-Transcendence and Virtue: Perspective from Philosophy, Psychology, and Theology*. ed. Jennifer A. Frey - Candace Vogler. 95-124. New York - London: Routledge, 2019.
- Sorotzkin**, Benzion. "The Pursuit of Perfection: Vice or Virtue in Judaism?" *Journal of Psychology and Judaism* 23/4 (1999), 179-195.

- Sönmez, Zekiye.** “İsa Mesih’in Tanrısallığının Taklidi ve Bunun Orta Çağ Hıristiyan Dünyasındaki Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Oksident* 4/1 (2022), 113-145. <https://doi.org/10.51490/oksident.1132975>
- Tatar, Burhanettin.** “Ahlakın Kaynağı”. *İslam’a Giriş: Ana Konulara Yaklaşımlar*. 193-210. İstanbul: DİB Yayınları, 2008.
- Tirosh-Samuels, Hava.** *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2016.
- Türer, Celal.** “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”. *Felsefe Dünyası* 60 (15 Aralık 2014), 5-29.
- Yeşilyurt, Muhammet.** “Hıristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (06 Aralık 2020), 3624-3650. <https://doi.org/10.15869/ito-biad.797477>
- “Imitation of God”. Erişim 13 Ekim 2022. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/imitation-of-god>
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.



# Çivi Yazılı Kaynaklara Göre Eski Mezopotamya Toplumlarında Siyasal Erdem ve Yemin

Okay PEKŞEN\*

## Giriş

Sumerliler tarafından yazının icat edilmesiyle ortaya çıkan kayıt tutma geleneği Eski Mezopotamya toplumlarının yaşam şekilleri ve değer yargıları hakkında bizlere bilgiler veren çivi yazılı kayıtların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Çivi yazılı belgeler dini, siyasi, edebi, ekonomik ve hukuki olmak üzere toplumu ilgilendiren pek çok hususta oluşturulmuşlardır. Söz konusu çivi yazılı belgeler erdem ve erdemlilik kavramları açısından dolaylı olarak bilgiler vermektedir. Dini inanç sistemleri çerçevesinde şekillendirilmiş olan erdem ve erdemlilik kavramları kişisel ya da toplumsal menfaat ya da çıkarlara göre değişebilmekteydi. Zira, siyasal açıdan bakıldığında iktidar gücünü elinde tutan kralın erdemli bir kişiliğe sahip olması toplum açısından önemsenmekteydi. Kralın erdemli ya da erdemsiz olarak nitelenmesinde dini hususlar önemli bir yer tutmaktaydı. Toplum açısından bir kralın erdemli olarak nitelenmesi ya da nitelenmemesi tanrıların kendisinden memnun olup olmamasıyla doğru orantılıydı. Bu bağlamda en dikkat çekici uygulama “Yeni Yıl Festivalleri” ve bu festivaller dâhilinde gerçekleştirilen Hieros Gamos ritüeli idi. Bunun yanı sıra bir diğer erdem göstergesi ise edilen yeminin tutulması idi. Yemin olgusu, Sami toplumlarında önemli bir yere sahipti. Toplumun her tabakasında yaygın olarak görülen yemin etme durumu siyasal düzende de kendisine yer edinmişti. Yeminin tutulması erdemli bir davranış olarak kabul edilirken tutulmaması ise erdemsizlik olarak nitelenmekteydi.

---

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, okay-peksen@gmail.com, okay.peksen@omu.edu.tr.



## 1. Yeni Yıl Festivallerinin Erdemlilik Açısından Yeri

Eski Mezopotamya toplumlarında yaşamın her alanını ilgilendiren döngüsel işleyişe dair kararların Yeni Yıl Festivalleri'nde alındığına inanılmaktaydı. Eski Mezopotamya toplumlarının yaşayışları ve iç dünyalarında önemli bir yer tutan Yeni Yıl Festivali Sumerce "ZAG.MUK"<sup>1</sup> ifadesiyle adlandırılmaktaydı. Bugünkü bilgilerimize göre ilk olarak Sumer Kent Devletleri Dönemi'nde Uruk, Ur ve Sippar gibi kentlerde ay tanrısı Nanna adına gerçekleştirilen bu ritüel, ilerleyen süreçte tüm Mezopotamya coğrafyasında önemli bir yer tutmuş, Akad, Babil ve Asur gibi Sami devletlerde de varlığını korumuştur. Söz konusu festival evrenin her açıdan yeniden doğuşunu sembolize etmekle birlikte hem dini hem de siyasi bir mahiyete sahipti.<sup>2</sup> Bu bağlamda, Yeni Yıl Festivalleri'nin büyük bir coşkuyla kutlanması, tanrıların rızasının kazanılması ve böylelikle de Sumer toplumunun refah içerisinde bir yıl geçirmesi amaçlanmaktaydı.<sup>3</sup> Söz konusu bayramların bu toplumsal yönünün yanı sıra siyasi bir mahiyeti de bulunmaktaydı. Zira festival süresince gerçekleştirilecek olan her tür seremonide krallar başlıca sorumlulardı. Kralların gerek önceki yıl içerisinde gerekse de festivaller süresince gerçekleştirdikleri faaliyetlerde sorumluluklarını eksiksiz bir biçimde yerine getirmeleri ve böylelikle de tanrıların rızasını kazanmaları başlıca erdemlilik göstergesi idi. Yeni Yıl Festivalleri kapsamında gerçekleştirilen seremonilerden biri olan ve kralların tapınaklarda bulunan tanrı heykellerinin önünde hesap verişini esas alan uygulama kralların erdemli ya da erdemli değil şeklinde nitelenmesinde büyük bir öneme sahipti. Erdemli olma ya da olmamama durumu kralların söz konusu ritüel esnasındaki tavır ve tutumlarıyla belirlenmekteydi. Buradaki temel kıstas ise kralların tanrı rızasını kazanma ya da kazanamama durumuydu. Bu uygulama kentin baş tanrısının ikametgâhı olan en büyük tapınakta başrahibin koordinesinde gerçekleştirilmekteydi.<sup>4</sup>

Eski Mezopotamya toplumları tarafından büyük bir önem verilen Yeni Yıl Festivalleri Sumer takvimine göre yılın ilk ayı olarak kabul edilen Ni-

1 Sumerce "ZAG.MUK", Akadca'da "Rêš šatti", Babilce'de "Zagmukku(m)". Bk. Jeremy Black vd. (Ed.), *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: WS Druckerei Werner Schaubrich GmbH Press, 2000), 442; Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 158; Geza Róheim, *Animism, Magic, and the Divine King* (New York: Cosimo Classics, 2005), 209 - 210.

2 Black, *A Concise Dictionary of Akkadian*, 442; Tammi J., Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 105-106.

3 Benno Landsberger, "Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları", *AÜDTCF Dergisi* 3/2 (1944), 143.

4 Okay Pekşen, *Eski Mezopotamya'da Din-Siyaset İlişkisi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 62.

sannu<sup>5</sup> ayının birinci ve on ikinci günleri arasında gerçekleştirilmekteydi. Festival süresince arındırma ritüelleri başta olmak üzere pek çok ayın icra edilmekteydi. Festivalin ilk dört gününde sürdürülen arındırma ritüellerinin ardından en önemli gün olarak kabul edilen beşinci gününde başrahip olarak niteleyebileceğimiz Şeşgallu<sup>6</sup> arındırma ayinini tekrarlar ve dualar ederdi. Bu uygulamanın ardından aynı gün akşamında kral tapınağa girerek meşru ve tanrıların rızasını kazanmış erdemli bir kişi olduğunu vurgulamaya yönelik bir ritüel gerçekleştirirdi. Bu ritüel kapsamında kralın taşıdığı bütün krallık alametleri ruhban sınıfı mensupları tarafından alınarak tanrı heykelinin önüne bırakılır ve kral küçük düşürülerek gözünden yaş gelinceye kadar rahip (muhtemelen Şeşgallu) tarafından tokatlanırdı. Söz konusu uygulama kralların kişiliklerinin erdemli olma ya da olmama durumunu belirleyici bir mahiyete sahipti. Öyle ki, bir önceki yıl gerçekleştirmiş olduğu yönetsel faaliyetlere yönelik bir hesap veriş niteliği taşıyan tokatlama işleminin ardından kralın gözünden yaş gelirse kralın kabiliyetli ve tanrıların rızasını kazanmış erdemli bir kişi olduğuna inanılırdı.<sup>7</sup>

Kralların erdemli bir kişi olduğunu vurgulamanın bir diğer yöntemi de yine Yeni Yıl Festivalleri süresince gerçekleştirilen *Hieros Gamos* yani kutsal evlilik ritüeliydi.<sup>8</sup> Söz konusu ritüele dair en eski bilgiler Tanrı Dumuzi zamanına dair tasvirleri içeren Uruk vazosundan edinilmektedir.<sup>9</sup> Yeni Yıl Festivali süresince baharın gelmesiyle doğanın yeniden canlandığına ve yılın altı ayını ölü olarak yer altında geçirdiği düşünülen Tanrı Dumuzi'nin yeniden yeryüzüne çıkararak hayat bulduğuna inanan Sumer toplumu tapınakta bir takım danslar ederek gösteriler icra ederdi. Söz konusu ritüel kapsamında gerçekleştirilen bu faaliyetlerin ardından ilk olarak nerede ve hangi toplum tarafından gerçekleştirildiğini henüz net olarak bilmediğimiz *Hieros Gamos* gerçekleştirilirdi. Bu bağlamda tanrıyı temsil eden kral ve tanrıçayı temsil eden başrahibe ya da kraliçe ile halkın belli kesiminden kişilerin

5 Black, *A Concise Dictionary of Akkadian*, 255.

6 "Ağabey" anlamına da gelen "Şeşgallu" kelimesi, ruhban sınıfı içerisindeki yüksek rahipler için kullanılan bir unvan olup dini törenlerde önemli bir rol üstlenirdi. Bk.: Black, *A Concise Dictionary of Akkadian*, 326.

7 Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 158; Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 313; Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 61; Suzan Akkuş Mutlu, "Eski Mezopotamya'da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüelleri", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi* 9 (2014), 286-287.

8 Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak*, 50-51.

9 Elsin Stubbs, *The Life and Institutions of the Aramaic People* (New York: The Edwin Mellen Press, 2010), 179.

katılımıyla bir yemek yenir ve ardından kral-başrahibe/kraliçe çifti Hieros Gamos'u gerçekleştirmek üzere düğün odasına çekilirlerdi.<sup>10</sup>

Bugünkü bilgilerimize Hieros Gamos ritüelinin ilk uygulandığı tanrılaştırılmış kral olan Dumuzi'nin kenti Uruk'ta icra edilmiş ve III. Ur Hanedanlığı'nın (Yeni Sumer Devleti) tarih sahnesinden çekilmesinin ardından Eski Mezopotamya'da varlığı görülen İsin-Larsa Dönemi'nin önemli hanedanlarından İsin Hanedanı'nın yıkılmasına kadar geçen süreçte aktif olarak gerçekleştirilmiştir.<sup>11</sup> Söz konusu ritüel aracılığıyla tanrı ve tanrıçalar ile kent yöneticisi kral ve başrahibe/kraliçe arasında bir yakınlaşma sağlanarak insanların ikametgâhı olan kent ile tanrıların ikametgâhı olduğuna inanılan cennet arasında bir bağlantı kurulduğu düşünülürdü.<sup>12</sup> Böylelikle de bereket ve huzur içerisinde geçeceği düşünülen yeni yılın başlamış olduğuna inanılırdı.<sup>13</sup> Çivi yazılı belgelerden anlaşıldığına göre İsin Hanedanlığı kralları Hieros Gamos'a büyük bir önem vermişlerdir. Bu hanedanın önemli krallarından biri olan İddin-Dagan ve ardılları olan Ishme-Dagan, Lipit-Eshtar, Ur-Ninurta ve Bur-Sin'in iktidar dönemlerinde kralların kendilerini Tanrı Dumuzi ile özdeşleştirdikleri ve Hieros Gamos'ta aktif olarak yer aldıkları görülmektedir.<sup>14</sup> Çivi yazılı belgelerden elde edilen bilgilere göre, adı geçen krallardan İddin-Dagan'ın Hieros Gamos ritüeline büyük bir önem verdiği görülmektedir. Öyle ki, söz konusu kral kendisini Tanrı Dumuzi ile özdeşleştirmiştir. Tanrıça İnanna'ya adanmış bir ilahide geçen ifadeler Tanrı Dumuzi'ye ithafen oluşturulmuş gibi gözükse de burada asıl kastedilen kişi kral İddin-Dagan'dır. Söz konusu ilahide şu ifadeler yer verilmektedir:

Tüm ülkelerin hayat nefesini koruyan...

Ayın görünmediği günde ibadetleri doğru şekilde gerçekleştiren,

Ayinler günü olan Yeni Yıl gününde,

Kraliçem için bir sedir kurdurulur.

Çayır ve bitkiler .... sedir ağacı orayı arındırırlar,

Kraliçem için onu sedirin üzerine koy,

10 Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 187; Hartmuth Schmökel, "Sümer Dini II", çev. M. Turhan Özdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1973), 372.

11 Georges Roux, *Ancient Iraq* (London: Penguin Books, 1992), 92.

12 Herman Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings* (Leiden: Brill Press, 2004), 17.

13 Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, 187; Hartmuth Schmökel, "Sümer Dini II", 372.

14 Albert T. Olmstead, *History of Assyria* (New York: Charles Scribner's Sons Press, 1923), 600; Geza Róheim, *Animism, Magic, and the Divine King*, 208.

Onun üzerinde .... onun için örtü ayarlanır,

Onun kalbini sevindiren bir örtü, iyi uyumak için.<sup>15</sup>

Hieros Gamos ritüelinde kralların tanrıları sembolize etmeleri ve böylelikle kendilerine kutsal bir hüviyet kazandırarak erdemli kişiliklerini vurgulamalarının yanı sıra asıl dikkat çekici husus kendilerini tanrıçaların eşi pozisyonuna yükseltmeleridir. Zira bu durum bir kral için en paha biçilemez erdemlilik göstergesidir. Öyle ki, bu durumun önemli örneklerinden birisi Lagaş Kralı Gudea'nın bir heykelinde kendisinden "İlahi Güvey" olarak bahsetmesidir. Bu duruma bir diğer örnek ise, Lagaş kentinin bir diğer kralı olan Eannatum'un akbaba motifleriyle süslenmiş olan heykelinde kendisini "İnanna'nın sevgili eşi" olarak nitelemesidir.<sup>16</sup>

Hieros Gamos ritüeli ile tanrılar dünyası ve insanlar arasındaki iletişimi sağlama vazifesini üstlenen krallar kendilerini eşsiz bir pozisyona yükseltmekteydiler. Zira bu vazifeyi yerine getirebilmek ve benliklerini ayrıcalıklı bir pozisyona yükseltebilmek için krallarda bulunması gereken en temel nitelik erdemli bir kişiliğe sahip olmaktı. Söz konusu erdemli kişiliğe sahip olma durumunun vurgulandığı en önemli zamanlardan birisi Hieros Gamos ritüelinin gerçekleştiği günün ertesi günüydü. Hieros Gamos ritüeline şahitlik etmiş olan kişilerin katılımıyla bu günde geniş bir ziyafet düzenlenmekteydi. Söz konusu ziyafette insanların yanı sıra tanrıların da katılımı olduğuna inanılmaktaydı. Kral ile tanrıların aynı sofrada yemek yemesinin kralın erdemli benliğini vurgulamasının yanı sıra Hieros Gamos ritüelinde tanrıçayı sembolize eden başrahibe/kraliçenin vermiş olduğu beyanatta bu durum daha da güçlendirilirdi. Zira başrahibe/kraliçe şehir halkının huzurunda vermiş olduğu beyanatında kralın iktidarının uzun ve başarılı geçmesine yönelik desteğini duyurur ve kralın tanrılar tarafından takdir edilen erdemli bir kişiliğe sahip olduğunu vurgulardı.<sup>17</sup> III. Ur. Hanedanlığı'nın yıkılmasının ardından geçen süreçte söz konusu ritüelin uygulanıp uygu-

15 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, 295-296.

16 Hartmuth Schmökel, "Sümer Dini", çev. M. Turhan Özdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 202-203; Jeremy Black – Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (London: The British Museum Press, 2004), 262; Samuel Noah Kramer, "The Temple in Sumerian Literature", *Temple in Society*, ed.: M. V. Fox (Winona Lake: Eisenbrauns Press, 1988), 14; Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, çev.: Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 1/91; Joan G. Westenholz, "In The Service of The Gods: The Ministering Clergy", *The Sumerian World*, ed. H. Crawford (New York: Routledge Taylor & Francis Group Press, 2013), 261.

17 Hartmuth Schmökel, "Sümer Dini", 202; Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 156; Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, 91; Mario Liverani, *The Ancient Near East: History, Society and Economy* (New York: Routledge Taylor & Francis Group Press, 2014), 107.

lanmadığı veya nasıl, ne zaman, kim tarafından ya da nerede uygulandığı hakkında bilgiler veren metinler oldukça yetersizdir. Ancak arkeolojik verilerden hareketle Hieros Gamos ritüelinin Eski Babil Devleti Dönemi'nde de gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılabilmektedir.<sup>18</sup>

## 2. Yemin Olgusu ve Erdemlilik Açısından Yeri

Eski Mezopotamya toplumlarında siyasi erdem belirleyici ve vurgulayıcısı olan Hieros Gamos ritüelinin yanı sıra bir diğer erdem göstergesi de yemin olgusudur. Yemin etme durumu eski doğu toplumlarında yaygın olarak görülmele birlikte Sami toplumlar bu hususta dikkat çekici bir pozisyonadadır.<sup>19</sup> Yürütülmüş olan siyasi ve askeri faaliyetler neticesinde tanrıların ya da toplumun önde gelen kişilerinin şahitliğinde edilen yeminin tutulması erdemlilik göstergesi olarak kabul edilirken yeminin tutulmaması durumu ise erdemsizlik olarak algılanmıştır. Yeminin tutulmaması durumunda yemini bozan kişinin tanrısal bir gazaba uğraması için lanetler okunmuş ve tanrıların yeryüzündeki vekili pozisyonundaki krallara cezalandırma yetkisi verilmiştir. Eskiçağ Mezopotamya coğrafyasında ortaya çıkarak eski Ön Asya dünyasının büyük bir bölümünde varlık göstermiş olan Babil ve Asur gibi Sami kökenli devletlerde yemin olgusu dinsel bir taahhütte bulunma durumuydu. Yemin etmiş olan kişi büyük bir sorumluluk altına girer ve yeminin tutulmaması halinde maruz kalacağı yaptırımları peşinen kabul etmiş sayılırdı.<sup>20</sup>

Eski Asur Krallığı döneminde Anadolu ile yürütülen ticari faaliyetlerde tüccarlar arasında ya da tüccarlar ile yerel halk arasında yemin etmeye dayalı bir güven verme anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Bunu yanı sıra Orta Asur Krallığı dönemine bakıldığında yemin etme durumunun Asur kralları ile kendilerine bağlı vasaal krallar arasındaki siyasi faaliyetlerde dini bir bağlayıcı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durumun önemli örneklerinden biri Asur kralı I. Adad-nārārî tarafından yazdırılmış bir kral yıllığında geçen husustur. Söz konusu hususta şu ifadelere yer verilmektedir.

...Hanigalbat ülkesinin kralı Şattuara bana isyan edip düşmanlık yaptığında; Efendim ve müttefikim Aşşur'un ve benim lehimde karar veren

18 Kathleen McCaffrey, "The Sumerian Sacred Marriage: Texts And Images", *The Sumerian World*, ed. H. Crawford (New York: Routledge Taylor & Francis Group Press, 2013), 232.

19 Ira M. Price, "The Oath in Court Procedure in Early Babylonia and the Old Testament", *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929), 22.

20 Koray Toptaş – Ömer Kahya, "Asurca ve Babilce Metinlerde Yemin", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Ağustos 2019), 316.

büyük tanrıların (emriyle) onu yakaladım ve şehrim Aşşur'a getirdim. Ona yemin ettirdim ve sonra ülkesine dönmesine izin verdim. Her yıl, (o) yaşadığı sürece, onun haracını şehrim Aşşur'da düzenli olarak aldım...<sup>21</sup>

Metinden de anlaşıldığı üzere Asur kralı kendisine bağlı vasal kral Şatuaara'nın çıkarmış olduğu isyanı bastırdıktan sonra ona yemin ettirmiştir. Söz konusu yemin bir daha isyan etmeme üzerine kurulu, dini bir bağlayıcılığı olan taahhüt verme durumudur. Söz konusu yeminin tutulması erdemli ve sözüne güvenilir bir kişi olmanın açık bir göstergesiyken tam aksi hareket ise bir erdemsizlik olarak kabul edilmiştir. Asur kralları kendilerine bağlı vasal kralların yanı sıra ele geçirdikleri yeni topraklardaki yöneticilere de sadık birer vasal kral olma yönünde yeminler ettirmişlerdir. Asur kralı I. Tiglat-h-pileser Anadolu'ya gerçekleştirmiş olduğu askeri seferler neticesinde ele geçirdiği topraklardaki Nairi halkının önde gelenlerine ettirdiği yemin ile ilgili kral yıllıklarında şu ifadelere yer vermiştir:

...Nairi topraklarının tüm krallarını canlı olarak ele geçirdim. O krallara merhamet ettim ve hayatlarını bağışladım. Efendim Tanrı Şamaş'ın huzurunda onları bağlarından ve zincirlerinden kurtardım ve onlara sonsuz vasallık yemini ettirdim. Onların doğal, asil oğullarını rehin aldım. Onlara 1.200 at (ve) 2.000 sığır haraç yükledim...<sup>22</sup>

Metinden de anlaşıldığı üzere ettirilen yeminlere Tanrı Şamaş şahit tutulmuştur. Bu uygulama ile, yeminin çiğnenmesi halinde Asur kralının Nairi toplumlarına uygulayacağı yaptırımlara dini bir meşruiyet sağlanması amaçlanmıştır.

Asur kralları tarafından ettirilen yeminlere şahit tutulan diğer önemli tanrılar ise Asur'un baştanrısı Aşşur ve Tanrı Adad'dı. Asur kralı II. Tukulti-Ninurta Anadolu'ya gerçekleştirmiş olduğu bir sefer neticesinde Bit-Zamani kralı Amme-baal'e Asurlulardan başka hiçbir devlete at tedarik etmeyeceğine dair yeminler ettirmiştir.<sup>23</sup> Söz konusu hususta II. Tukulti-Ninurta yıllıklarında şu ifadelere yer vermektedir:

21 A. Kirk Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia – Assyrian Periods 1, Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (TO 1115 BC)* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), A.0.76.3, 4-14.

22 A. Kirk Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia – Assyrian Periods 2, Assyrian Rulers of The Early First Millennium BC I (1114-859 BC)* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), A.0.87.1, satır v5-v22.

23 L. Gürkan Gökçek, *Asurlular* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2015), 125; Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 2/36; Okay Pekşen, "Asur Kral Yıllıklarına Göre Anadolu'nun Sahip Olduğu İktisadi ve Zirai Zenginliğin Bölgeye Yapılan Asur Seferlerine Yansımaları", *Anadolu'nun Eski Çağlarında İktisadi ve Zirai Hayat*, ed. L. Gürkan Gökçek – Ercüment Yıldırım – Okay Pekşen (İstanbul: Değişim Yayınları, 2018), 381; Ercüment Yıldırım – Okay Pekşen, "Üçüncü Arami Göçü'nün Anadolu'nun Güneydoğusuna Yaptığı Etnik Ve Siyasi Etkiler", *International Journal Of Eurasia Social Sciences* 4/13 (2016), 35.

...Ona [...] heykelinin önünde efendim Aşşur adına yeminler ettirdim: Eğer düşmanlarıma (ve) hasımlarıma atlar verersen, Tanrı Adad korkunç yıldırımlarla senin ülkeni vursun...<sup>24</sup>

Asur Devleti'nin menfaatlerini korumaya yönelik ettirilmiş olan yeminin Tanrı Aşşur'un heykelinin önünde icra edilmiş olması Amme-baal'in olası bir yeminini bozması durumunda erdemsiz olarak nitelenebilmesi açısından tanrıların şahit tutulmasının önünü açmaktadır.

## Sonuç

Eski Mezopotamya toplumlarında başlıca erdem belirleyicileri tanrıların rızasını kazanmış bir kişiliğe sahip olma, dürüstlük, güvenilirlik ve toplumsal normlara uygun bir ahlaka sahip olmadır.

Eski Mezopotamya toplumlarının yaşam ve yönetim şekillerinde belirleyici husus dini inançlardır. Bu bağlamda dinen uygun olan şeyler güzel olarak kabul edilirken dine uygun olmayanlar ise kötü olarak nitelenmekteydi. Bu durum erdem anlayışı açısından da dini inanışlar çerçevesinde belirlenmekteydi. Öyle ki, toplum içerisindeki her bireyin, özellikle de bireylerin en üstünde bulunan ve benliğine dini bir meşruiyet kazandıran kralların erdemli olup olmadıkları ne denli dindar bir kişiliğe sahip oldukları ile doğru orantılıydı. Sumerliler ile elimize ulaşmaya başlayan yazılı belgelerden elde edilen bilgilere göre kralların dindar kişiliklerini ve tanrılara karşı ödev ve sorumluluklarını yerine getirerek tanrıların rızasını kazanmış seçkin bireyler olduklarını topluma gösterdikleri en yaygın uygulamalar dini seremonilerdi. Bu seremoniler süresince gerçekleştirilen ritüellerde kral, ruhban sınıfının açık desteğiyle, tanrıların rızasını kazanmış erdemli bir kişi olduğunu topluma deklare etmekteydi.

Yemin olgusu kutsal sayılan değerler üzerine yapılan tanrısal bir şahit gösterme ve ilahi bir taahhüt verme halidir. Sumerlilerin yanı sıra Sami toplumlarda da oldukça yoğun bir biçimde görülen yemin etme durumu yemin eden kişiyi dini bir sorumluluk altına sokmaktaydı. Yeminin tutulması erdemlilik göstergesi olarak kabul edildiği gibi tutulmaması ise erdemsizlik olarak düşünülmekteydi. Olası bir yeminin tutulmaması durumunda karşılaşılabilecek her türlü cezai yaptırımın yemini bozan erdemsiz kişilere uygulanması mubah kabul edilmekteydi. Yemin etme esnasında toplumun önde

24 A. Kirk Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia – Assyrian Periods 2, Assyrian Rulers of The Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, A.O.100.5, satır 25-30.

gelen kişilerinin ya da tanrıların şahit gösterilmesi, yemini bozacak kişinin hem toplumsal hem de dini açılardan erdemsiz ve sözüne güvenilmez olarak nitelenmesine imkân sağlamaktaydı.

### Kaynakça

- Akkuş Mutlu**, Suzan. "Eski Mezopotamya'da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüelleri". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi* 9 (2014), 278-293.
- Black**, Jeremy – **Green**, Anthony. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press, 2004.
- Black**, Jeremy vd. (ed.), *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: WS Druckerei Werner Schaubruch GmbH Press, 2000.
- Bottéro**, Jean. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Demirci**, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Frankfort**, Henri. *Kingship and the Gods*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Gökçek**, L. Gürkan. *Asurlular*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- Grayson**, A. Kirk. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia – Assyrian Periods 1, Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (TO 1115 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Grayson**, A. Kirk. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia – Assyrian Periods 2, Assyrian Rulers of The Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Kramer**, Samuel Noah. "The Temple in Sumerian Literature", *Temple in Society*, ed. M. V. Fox. 1-16. Winona Lake: Eisenbrauns Press, 1988.
- Kramer**, Samuel Noah. *Sümerler*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002.
- Kuhrt**, Amelie. *Eski Çağ'da Yakındoğu* çev. Dilek Şendil. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Landsberger**, Benno. "Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları", *AÜDTCF Dergisi* 3/2 (1944), 137-149.
- Liverani**, Mario. *The Ancient Near East: History, Society and Economy*. New York: Routledge Taylor & Francis Group Press, 2014.
- McCaffrey**, Kathleen. "The Sumerian Sacred Marriage: Texts And Images". *The Sumerian World*. ed. H. Crawford. New York: Routledge Taylor & Francis Group Press 2013.



- Olmstead**, Albert T. *History of Assyria*. New York: Charles Scribner's Sons Press, 1923.
- Pekşen**, Okay. "Asur Kral Yıllıklarına Göre Anadolu'nun Sahip Olduğu İktisadi ve Zirai Zenginliğin Bölgeye Yapılan Asur Seferlerine Yansımaları". *Anadolu'nun Eski Çağlarında İktisadi ve Zirai Hayat*. ed. L. Gürkan Gökçek – Ercüment Yıldırım – Okay Pekşen. 373-398. İstanbul: Değişim Yayınları, 2018.
- Pekşen**, Okay. *Eski Mezopotamya'da Din-Siyaset İlişkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Price**, Ira M. "The Oath in Court Procedure in Early Babylonia and the Old Testament". *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929), 22-29.
- Róheim**, Geza. *Animism, Magic, and the Divine King*. New York: Cosimo Classics, 2005.
- Roux**, Georges. *Ancient Iraq*. London: Penguin Books, 1992.
- Schmökkel**, Hartmuth. "Sümer Dini II". çev. M. Turhan Özdemir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 1 (1973), 367-390.
- Schmökkel**, Hartmuth. "Sümer Dini", çev. M. Turhan Özdemir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 / 1 (1971), 202-203.
- Schneider**, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Stubbs**, Elsin. *The Life and Institutions of the Aramaic People*. New York: The Edwin Mellen Press, 2010.
- Toptaş**, Koray – **Kahya**, Ömer. "Asurca ve Babilce Metinlerde Yemin". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Ağustos 2019), 315-330.
- Vanstiphout**, Herman. *Epics of Sumerian Kings*. Leiden: Brill Press, 2004.
- Westenholz**, Joan Goodnick. "In The Service of The Gods: The Ministering Clergy". *The Sumerian World*. ed. H. Crawford. 246-274. New York: Routledge Taylor & Francis Group Press, 2013.
- Yıldırım**, Ercüment – **Pekşen**, Okay. "Üçüncü Arami Göçü'nün Anadolu'nun Güneydoğusuna Yaptığı Etnik ve Siyasi Etkiler", *International Journal Of Eurasia Social Sciences* 4/13 (2016), 31-55.

# Doğallık mı, Düzen mi? Lao Tzu'da ve Konfüçyüs'te Erdem

Ali GÜL\*

## Giriş<sup>1</sup>

Eksen Çağı olarak da nitelenen MÖ 6. yüzyıl Lao Tzu (yk. MÖ 600-501) ve Konfüçyüs (MÖ 551-479) gibi iki büyük Çinli bilgenin yaşamlarına şahitlik etmiştir. Esas itibarıyla dinsel inanca yönelik doğrudan bir iddia veya yeni düşünce ortaya koymayan Lao Tzu ve Konfüçyüs daha çok varlığı ve yaşamı anlamlandırma ya matuf fikirler ileri sürmüştür. İki bilgeden Lao Tzu'nun düşünceleri metafizik ağırlıklı iken Konfüçyüs'ün düşünceleri hümanizm ve ahlak/etik merkezlidir.<sup>2</sup>

Bununla birlikte Lao Tzu'nun ve Konfüçyüs'ün serdettiği düşüncelerin dönemin siyasi yapısıyla ilişkisi açıktır. Çin tarihi dikkate alındığında, iki düşünür, İlkbahar ve Sonbahar Dönemi'nin (MÖ 770- MÖ 475) son devrinde yaşamıştır. Savaşan Devletler Dönemi'nin (MÖ 475- MÖ 221) hemen öncesine denk gelen bu süreç, Zhou Hanedanlığı'nın (MÖ 1050- MÖ 256) Çin topraklarında merkezî otorite olma vasfını yitirmeye başladığı bir zaman dilimidir. Beyliklerin birbiriyle rekabet ettiği ve Çin'de bütünlüğün kaybolmaya yüz tuttuğu bu dönemde düşünürlerin en önemli meselesi toplum ve devlet düzeninin tekrar tesisiydi.<sup>3</sup> Bu anlamda Daoculuğun ve Konfüçyüsçülüğün,

\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aligul10@hotmail.com.

- 1 Bu metinde, dilimizde yerleşmiş olan Lao Tzu ve Konfüçyüs isimleri dışındaki Çince isimler ve kavramlar, günümüzde daha yaygın olarak kullanılan Pinyin (Pin) sistemine göre translitere edilecektir. Gerekli durumlarda bazı kavramların Wade Giles (WG) sistemine göre transliterasyonu verilecektir.
- 2 Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 80.
- 3 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 13-14.

İlkbahar ve Sonbahar Dönemi'nin sonunda başlamak üzere Savaşan Devletler Dönemi'nde ortaya çıkan ve söz konusu devirdeki karışıklıklara bir çare olmak amacıyla düşünceler üreten Yüz Felsefe Okulu içinde sahip olduğu yer iskanmamalıdır. Dolayısıyla bu çalışmanın odağındaki iki eser; *Daodejing* ve *Lunyu*, bir yandan da dönemin siyasi problemleri çerçevesinde okunması ve değerlendirilmesi gereken siyasetname niteliğinde eserlerdir.

Döneme göz atılacak olursa, merkezî bir politik ideolojinin boşluğunda fizizlenen felsefe okullarının, yöneticilerin ve halkın dikkatini çekmek için yarış içinde olduğu fark edilir. Bu bakımdan söz konusu dönem Çin düşüncesinin gelişimindeki en canlı zaman dilimi olarak değerlendirilir.<sup>4</sup> V. H. Mair, bu okulların beş temel konuya odaklandığını söyler: Dao (yol/kanun), de (erdem), ren (insancılık/insanîyet), yi (doğruluk/adalet) ve Tian (Gök/Tanrı).<sup>5</sup> Felsefe okulları bu kavramlar etrafında fikir üretirken yukarıda sözü edildiği üzere esasında topluma ve yönetime yeniden bir düzen kazandırmanın peşinden koşmuştur.

Bahsi geçen iç savaş koşullarından çıkış yolu için Konfüçyüsçülerin önerdiği reçete, eski geleneklere dayanan ahlak ilkeleri ile otoriter ve merkezî bir devlet anlayışı idi. Daocular ise toplumsal çürümenin ahlak ilkeleriyle ve politik önlemlerle engellenebileceğine inanmıyordu. Onlara göre töreler, yasalar, ahlak adına konulan prensipler ve politika kötülüğün asıl kaynağıydı. Çözüm ise insanların doğallıklarını yeniden bulmasından, dolayısıyla toplumsal normlardan kurtulmasından geçiyordu.<sup>6</sup>

Konfüçyüsçülük ve Daoculuk en öne çıkanları olsa da yöneticiler ve halk tarafından itibar gören diğer okullardan da söz etmek gerekir.<sup>7</sup> Örneğin, Faydacı Okul olarak da bilinen Mohizm (Moizm), şiddetli biçimde Konfüçyanizm karşıtı bir okuldu. Okulun lideri Mozi, müziği ve ritüelleri (cenaze merasimleri gibi), faydasız ve müsrifçe bularak kınarken; evrensel sevgiyi, kahramanlığı ve adaleti vurgulayan bir öğretiyi savunuyordu. Sırf duygusallıkla millî ve şahsi servetlerin heba edilmesine rıza göstermiyordu. Mozi'nin mefkûresi evrensel barış ve evrensel mutluluktur. O, bir milletin huzu-

4 Chiung Hwang Chen, "Daoism", *The Encyclopedia of Religion, Communication, and Media*, ed. Daniel A. Stout (New York: Routledge, 2006), 107-110; *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, çev. Victor H. Mair (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), 5-6, 8 (Erişim 10 Ekim 2022).

5 *Wandering on the Way*, 8.

6 *Chuang Tzu: Taoculuk Üzerine Meseller-Diyaloglar*, çev. Ömer Tulgan (İstanbul: Yol Yayınları, 1996) içinde Tulgan, "Giriş", 24.

7 Söz konusu döneme ait düşünce okulları ve ortaya çıktıkları zemin hakkında geniş bilgi için bk. Fuat Aydın, "Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi) (I)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 29-56.

runu bozan ve onun üretim imkânlarını tahrip eden her şeyi reddediyordu. Ona göre bilgelerin/kutsal kimselerin işi insanlar arasında barışı yaymak, tabii kaynakları geliştirmek ve insanları kötülüklerden uzak tutmaktır. Mozi, Konfüçyüsçülerin hiyerarşik düzeni ötelemeyen ahlâkına karşı çıkararak eşitlikçi ve halkçı bir ahlâk sistemi yanında faydacı bir felsefe kurdu.<sup>8</sup>

Diğer bir felsefe okulu ise Xunzi liderliğindeki Merasimcilik'ti. Bu okulu, Konfüçyüs'ün merasimlere yüklediği anlamı ve kıymeti bayraklaştıran bir ekol olarak değerlendirmek mümkündür. Xunzi'yi, Mengzi (Mencius) çizgisindeki ortodoks Konfüçyüsçülerden ayıran fikir, onun insanı özü itibarıyla kötü addetmesiydi. Xunzi'nin hedefi insanları mükemmel erdem yoluna yönlendirmektir. Ona göre bunu başaracak şey, adabı muaşeret kurallarına ve törenlere riayettir ki, bunların eski bilgiler tarafından ihdasının temel gayesi insanın özündeki kötülüğü/bozukluğu gidermektir.<sup>9</sup>

Dönemin diğer önemli bir okulu, Yang Zhu liderliğindeki Hazcı Bencilik Okulu'dur. Muarız Konfüçyanistler, Yang Zhu için "göğün altında yaşayanlara bir kılını bile vermeyecek bir egoist" der. O, başkalarını ilgilendiren şeylere bütünüyle lakayttır; toplumcu Mohistlerin görüşleriyle de tümenden çelişir. Özveriye karşı çıkar, bu dünyada yaşamın tek amacının haz olduğunu ileri sürer. Ona göre hayatın gayesi, kendimizi, Konfüçyüsçülerin zorla kabul ettirdikleri türden ahlaki boyunduruklar altına sokmak değildir. Bilakis tabiatımızın dizginlerini alabildiğine serbest bırakmak ve onu sonuna kadar tatmin etmektir. O, politik çekişmelerin tehlikelerinden korunmak gerektiğinde de ısrarcıdır. D. T. Suzuki, Yang Zhu'yu "hâlinden hoşnut, yapmacaksız, safdil bir tabiat çocuğu" olarak nitelerken V. H. Mair, onun felsefesinin "ılımlı bir hedonizm" şeklinde nitelenebileceğini ifade eder.<sup>10</sup>

Yasacılar/Legalistler olarak bilinen okul da o dönemde ve sonrasında etkili olmayı başarmıştır. Yasacılar, insanın özünde düzeltilemez biçimde bencil olduğunu ileri sürmekteydi. Onlara göre toplum düzenini sağlamanın yolu yukarıdan dayatılan bir disiplin ve katı bir biçimde uygulanacak yasalardır. Çin'de merkezi otoriteyi kurarak Savaşan Devletler dönemini kapatan Qin Devleti imparatoru, bu felsefeyi resmî devlet ideolojisi yaptı ve zorunlu ihbarcılığa dayanan, o güne kadar görülmemiş bir baskı rejimini hayata geçirdi.

8 Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, çev. Roger Greaves (California: Stanford University Press, 1969), 4; Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 117, 120-121; Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 21-22; Tulgan, "Giriş", 31-32.

9 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 124-126.

10 Bk. Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 109-110, 113; Tulgan, "Giriş", 31-32; *Wandering on the Way*, 8.

Yine bu akımın etkisiyle tüm eski metinlerin özellikle Konfüçyüsçü yapıtların yakılmasını, bilgelerin öldürülmesini emretti. Yasacıların hâkim olduğu yönetimlerde diğer düşünceler yasaklanmış, bilimsel çalışmalar engellenmiştir.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere Lao Tzu'nun ve Konfüçyüs'ün yaşadığı dönem ve hemen ardı sıra gelen zaman dilimi, esasında toplumsal ve siyasal çöküntü yaşayan bir devletin tüm unsurlarıyla tekrar ayağa kaldırılması çabasına ve bu çabaya katılan düşünce okullarına şahit olmuştur. Tüm bu okulların siyasi düzene dair görüşleri olmakla beraber insan doğasını dikkate alan bir toplumsal düzen idealleri vardır. Bu noktada her felsefe okulunun insanın ahlaki yapısına yönelik görüşü mevcuttur. Elinizdeki çalışma, işte böylesi bir ortamda hayat süren ve diğer okullara bir şekilde etki eden Lao Tzu'nun ve Konfüçyüs'ün, ahlak ve erdem anlayışını kendilerine ithaf edilen iki temel eser çerçevesinde tartışmaya gayret edecektir. Çin düşünce tarihinin, kimi uzmanlara göre Daoçuluk ve Konfüçyüsçülük çekişmesinin tarihi olduğu<sup>12</sup> akıld tutulursa, bu iki bilginin erdem düşüncelerinin ehemmiyeti de kabul edilecektir.

## 1. Lao Tzu ve Daodejing

Lao Tzu'nun (Pin: Laozi) hayatına ilişkin ayrıntılı bilgi yoktur. MÖ 600 ile 501 yılları arasında yaşam sürdürdüğü yönünde bir kabul vardır. Hakkında ilk biyografik malumatı veren Çinli tarihçi Sima Qian'a (yk. MÖ 145- MÖ 86) göre asıl adı Li Er; takma adı ise Lao Dan'dır. Lao Tzu olarak şöhret bulmuştur ki bu isim "Yaşlı Üstat" anlamını taşır. Zhou Hanedanı sarayında bir arşivci veya tarihçidir.<sup>13</sup> Kendisine ayinler hakkında danışmak isteyen Konfüçyüs ile bir defa görüştüğü, Konfüçyüs'ün ondan fevkalade etkilendiği anlatılır.<sup>14</sup> Gelenek, Zhou Hanedanı'nın zayıfladığını gören Lao Tzu'nun, başkent Luoyang'ı terk etmeye karar verdiğini ve batıya doğru yolculuğa çıktığını söyler. Ülkenin batı sınırına geldiğinde sınır bekçisi kendisine bir kitap yazması için

11 Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 22-23; Tulgan, "Giriş", 31-32; Bu dönemde ortaya çıkan kimi düşünce ekolleri için bk. Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 19-28; Kristofer Schipper, "Taoism: The Story of the Way", *Taoism and the Arts of China*, ed. Robert V. Sharp (Chicago: The Art Institute of Chicago, 2000), 39.

12 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 106.

13 Geniş bilgi için bk. Chen, "Daoism", ss. 107-110; James Miller, *Daoism: A Beginner's Guide* (Oxford: One World, 2008), 4-5; Alan K. L. Chan, "The Daode Jing and Its Tradition", *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), 2; Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Kerem Çalışkan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018) içinde Çalışkan, "Sunuş", 10; Jean C. Cooper, *An Illustrated Introduction to Taoism* (Indiana: World Wisdom, Inc., 2010), 12.

14 Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, 8; Jeffrey Brodd, *World Religions: A Voyage of Discovery* (Vinona: Saint Mary's Press, 2003), 140-141; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009), 2/31.

yalvarır. Bunun üzerine Lao Tzu, *Daodejing*'i kaleme alır. Sima Qian'a göre sınırı geçtikten sonra Lao Tzu'dan bir daha haber alınmaz.<sup>15</sup>

Lao Tzu'nun bilinen tek eseri olan *Daodejing*, literal olarak "Yol ve Erdem Kitabı" (Dao: yol/kanun; de: erdem; jing: kitap/klasik) olarak anlaşılır. İsmi de işaret ettiği üzere kitabın iki kısımdan oluştuğu düşünülür: I-XXXVII arası bölümler "Dao kitabı"; XXXVIII-LXXXI arası bölümler "de/erdem kitabı".<sup>16</sup> Bu bölümlemede işlenen temanın esas alındığı fark edilir: I. bölüm Dao ile başlarken; XXXVIII. bölüm "yüksek erdem"den söz eder. Buna karşın Dao ve erdem kavramları her iki kısımda da işlenir.<sup>17</sup> *Daodejing*'in Batı dillerinde ve Türkçede çok sayıda çevirisi bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### Daodejing'de Lao Tzu'nun Erdem Anlayışı

Kitabın isminden ve yapısından anlaşılacağı üzere Lao Tzu'nun *Daodejing*'de irdelediği iki temel kavram Dao ve erdemdir (de). Bununla birlikte onun erdem düşüncesini Dao'dan ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Zira literal olarak "yol" ve "kanun" gibi anlamlara gelen Dao; varlığın kaynağı, kılavuzu ve kanunudur. Çin felsefesinin ve dinsel düşüncesinin ortak yaklaşımı açısından Dao, varlığın bütün alanlarında içkin düzen ilkesidir.<sup>19</sup> Dao, her şeyi olduğu gibi erdemi de barındıran metafizik bir prensiptir. Aşağıda açık şekilde görüleceği gibi Lao Tzu'ya göre Dao'ya bağlı, Dao'yla uyumlu biri için ayrıca erdemden bahsetmenin gereği yoktur. Çünkü o, söz konusu hâliyle ontolojik olarak erdemlidir. Ö. Tulgan'ın ifadesi bu bakımdan anlamlıdır: "Dao ete kemiğe bürünür, insanda de diye görünür."<sup>20</sup>

Lao Tzu, *Daodejing*'de, Dao'yu içselleştirmiş ideal bir kişiliği gözler önüne serer. Onun bu anlamdaki örneği bir bilge, bir arif, bir ustadır ("sheng ren"<sup>21</sup>).

15 Judith Magee Boltz, "Lao Tzu", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: The Macmillan Co., 1987), VIII/455; Ayrıca bk. Paula R. Hartz, *Daoism* (New York: Chelsea House Publishers, 2009), 26; Brodd, *World Religions*, 141.

16 Chan, "The Daode Jing and Its Tradition", 7; Miller, *Daoism*, 5.

17 Bk. Chan, "The Daode Jing and Its Tradition", 7; Brodd, *World Religions*, 142.

18 Bu çalışmada başvuru olan *Daodejing* tercümelemleri şunlardır: Laozi, *Tao Te Ching*, çev. Sonya Özbey (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Kerem Çalışkan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018); Lao-Tzu, *Tao Te Ching (Yol ve Erdemin Kitabı)*, çev. Merve Arkan (İstanbul, Say Yayınları, 2019); Lao-Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Stephen Mitchell (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2006).

19 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/26-27.

20 Tulgan, "Giriş", 18.

21 "Sheng ren" tabiri *Daodejing*'de otuzdan fazla geçer. Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Laozi, *Daode Jing (Parallel Text)*, ed. Tim Chilcott, xii-xiii (Erişim 8 Eylül 2022).

O, âdeta nefisini yok etmiş bir sufidir. Onun eylemleri hem bilgece/arifane hem erdemlidir. Dolayısıyla Lao Tzu'nun bilgesi, erdem vasıflarının da taşıyıcısıdır.

Bilge/usta (sheng ren), kendini tamamen Dao'ya uyumlu kılar. Böylece kendi iradesiyle eyleme girmez. O, wu wei'i<sup>22</sup> yani eylemsiz eylemi benimsemiştir (II)<sup>23</sup>. Daocu düşüncenin temel kavramlarından biri olan wu wei/eylemsizlik, daha doğrusu Dao'ya tabi olmak, bütün düzenin ve doğruluğun asıl kaynağıdır. Bilge, kenarda durur ve Dao'yu izler. Zira Lao Tzu'ya göre sükûnet ve dinginlikle tüm dünya düzene girer (III, XLV). Bunu dünyadan el etek çekmek olarak anlamak doğru değildir. Bilgenin uzak durduğu, yaşamın doğal akışına aykırı eylemlerdir.<sup>24</sup> Buradan erdemli hayatın kapısı da aralanır: Erdem, Dao'yu takip etmektir (XXI).

“İşlerinde Dao'yu takip edenler Dao'ya katılır, erdemi takip edenler erdeme katılır. Dao'yu ve erdemi kaybedenler ise kaybolurlar.” (XXIII) diyen Lao Tzu, Dao ve erdem bütünlüğünün kıymetine işaret eder: “Kişi Dao'yu benimserse erdemi esaslı olur. Aile Dao'yu benimserse erdemi fazlalaşır. Cemaat Dao'yu benimserse erdem kalıcılaşır. Devlet Dao'yu benimserse erdem verimleşir. Dünya Dao'yu benimserse erdem herkese erişir.” (LIV). Bu pasajda bir yandan da Konfüçyüsçü hiyerarşik toplumsal ilişkilere gönderme vardır. Konfüçyüs'te bu ilişkiler kurallarla belirlenmişken, Lao Tzu'da yeterli koşul Dao'yu içselleştirmektir.

“Evrendeki her şeyi Dao doğurur; erdem de onları besler. Bu sebeple her şey Dao'ya ve erdeme hürmet ve itibar eder.” ifadesi, varlığın/düzenin işleyiş esasını ortaya koyar gibidir. Dao, tüm varlığın kaynağı ve ayakta tutucusudur ama bir “sahiplenme” hissetmez, bunun için bir “karşılık” da beklemez. Bu, “esrarengiz erdem” olarak nitelenir (LI). Bahsi geçen düşünceler, âdeta Dao'nun ve erdemin iç içeliğini ve Dao'da mündemiç olan doğal erdemi gösterir.

Lao Tzu için erdem, Dao'ya öylesine içkindir ki, Dao'nun varlığında erdemden söz edilmez. Erdem, Dao'yla bütünleşmenin tabii sonucudur. Bu sebeple Lao Tzu veciz bir ifadeyle; “En yüce erdem erdemlilik taslamaz, bu yüzden onda erdem mevcuttur.” der. Ve ekler: “En aşağı erdemse erdemliliği elden bırakmaz, bu yüzden onda erdem mevcut değildir.” (XXXVIII). Erdem; insancılık, doğruluk, bunlar esasında tasarlanan ve kendi başlarına varlık

22 “Wu wei” kavramı literal olarak “eylemsizlik”, “hareketsizlik” gibi anlamlara gelse de esasında Dao'nun hilafına hareket etmemek, eylemleri tabii akışa uygun kılmak manasını işaret eder. Bk. Joachim Gentz, *Understanding Chinese Religions* (London: Dunedin Academic Press, 2013), 79.

23 “*Daodejing*’de Lao Tzu’nun Erdem Anlayışı” başlığı altındaki parantez içi rakamlarla gösterilen alıntılar *Daodejing*’den iktibas edilmiştir.

24 Tulgan, “Giriş”, 19.

gösteren unsurlar değil, Dao'yla birlikte zaten var olan hususlardır. Lao Tzu bu noktada çarpıcı bir okuma yapar. Ona göre bu niteliklerin var olması veya bunlardan ayrı birer olgu gibi bahsedilmesi esasında Dao'dan uzaklaştığının göstergesidir. Şu cümleler Lao Tzu'ya aittir: "Dao kaybolduğunda 'erdem' doğar; 'erdem' kaybolduğunda 'insancılık' doğar; 'insancılık' kaybolduğunda 'doğruluk' doğar; 'doğruluk' kaybolduğunda ise 'ritüeller / usul ve âdetler' doğar. Usul ve âdetler ise sadakat ve güvenilirliğin seyreltilmiş hâlidir ve kaosun başlangıcıdır." (XXXVIII). Bir başka pasajda yine benzer şekilde Lao Tzu; "Dao unutulduğunda 'insancılık' ve 'doğruluk' prensipleri ortaya çıkar." (XVIII) der.<sup>25</sup> Bu durumda Lao Tzu'ya göre çözüm, "öze" ve "yoğun olan" a yani Dao'ya yönelmek, "yüzey"e ve "süs"e meyletmemektir (XXXVIII).

Sözü edilen minvalde bir tasavvur geliştirildiğinde problemlerin veya erdemsizliklerin hal yolunun öğretmek, disipline etmek, kural koymak olmadığı aşikâr olacaktır. Çözüm Dao'ya uyum sağlamaktır. Bu anlamda Lao Tzu; "Bilgiçliği bir kenara bırakırsan halka yüz kat faydan olur. 'İnsancılık' ve 'doğruluk' prensiplerini bir kenara bırakırsan halk 'anne babaya saygı'yı ve 'merhamet'i yeniden hayata geçirir. Fırsatı ve çıkarı bir kenara bırakırsan ortada ne hırsızlık ne de hain kalır." (XIX) der.

Lao Tzu'ya göre hayatın akışına ve tabii dengesine müdahale edilmemelidir. İnsanlar fitraten, içlerinde var olan Dao'yu takip etme arzusuna sahiptir. Dışarıdan zorla benimsetilen şeyler gayrı tabiilikle maluldür, dolayısıyla kaçınılmaz olarak sakat, aksak ve bozucudur.<sup>26</sup> Bunu şu sözlerle ortaya koyar: "Eğer dünyada yasak çoksa insanlar asileşir. Eğer halkın keskin silahları varsa devlette ve ailelerde kargaşalar artar. Eğer halk fazla bilgiç olursa tuhafıklar ortaya çıkar. Eğer kanunlar fazla telaffuz edilirse hırsız ve haydutlar artar. Oysa müdahale edilmediğinde, eylemsizlikte ve durgunlukta insanlar doğru yolu bulacaktır." (LVII). Bu iddiaları çerçevesinde Lao Tzu, yöneticilerin ortalıkta görünmemesi hâlinde halkın dürüst olacağını; yöneticilerin her şeyi teftişe kalktığında ise halkın hilekârlığa soyunacağını ileri sürer (LVIII).

Lao Tzu'nun bu önerileri, "devlet nizamı" gibi bir kavram karşısında âdeta kanun ve kural tanımazlığı ihsas eder. Bu noktada onun düşüncelerinin sonucu; düzensizlik, anarşi veya kargaşa gibi gözükse de isteğinin veya hedefinin bu olduğunu iddia etmek safdillik olur. Lao Tzu'dan süzülecek olan; ona göre varlığın asli kanunu (Dao) yanında her türlü insani yahut suni

25 Bu ifadeleri doğrudan doğruya Konfüçyüsçü erdem anlayışına bir sataşma olarak değerlendirmek mümkündür.

26 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 102.



kanunun fuzuli, faydasız hatta zararlı olduğudur. Bununla birlikte yalnızca Dao esasına dayalı bir devlet ve toplum sisteminin oldukça güç ve uzak bir ideal olduğu açıktır. D. T. Suzuki, bu ideal etrafındaki Daoculara, “geçmişteki bir altın çağ”ın hayalini güden ütopyacılar olarak yaklaşıp.<sup>27</sup>

Tüm bunlarla birlikte *Daodejing*'de, bilge öznesi üzerinden erdemnin niteliklerine dair tanımlamalar görülür. Bu tanımlamaları Dao'yu özümsemiş bilgede tezahür eden erdem vasıfları olarak anlamak gerekir. Bir defa Lao Tzu'nun bilgisi suyun karakterine sahiptir. Erdemlilik adına sudan alınacak dersler vardır. Su, hiçbir şeyle didişmeye girmeden yoluna devam eder, görevini yapar, bin bir şeyi besler. Bunu yapmak için tiksiniilen yerleri bile mesken tutabilir. Suyun mekânı yerdir; o mütevazıdır. Basiti seçer. Mücadele etmez. Adaletli ve cömerttir. Kontrol etmeyi düşünmez. Bilge kişi de su gibi, kimseyle çatışmadan ve rekabet etmeden, doğal akışında yaşamını sürdürür (VIII).

Erdemin varlıktaki dengeyi kavramakla ilişkisi vardır. “Eriş bilip dişiliği korursa, pirüpakı bilip ayıbı korursa, akı bilip karayı korursa erdem ondan ayrılmaz.” (XXVIII) derken Lao Tzu, varlığın ve hayatın bir ölçü üzerine kaim olduğunu savunur. Bu ölçülere riayet etmemek Dao'dan sapmak olduğu kadar, erdemi de terk etmektir.

Lao Tzu için erdem, iyilik ve dürüstlüktür. Onun bilge kişisi iyiliğe ve dürüstlüğe iyilikle ve dürüstlikle karşılık verdiği gibi, iyi ve dürüst olmaya da iyilik ve dürüstlikle karşılık verir (XLIX). Bir başka pasajdaki tavsiye ise daha kapsamlıdır: “Düşmanlığa erdemle karşılık ver.” (LXIII).

Lao Tzu'ya göre kişinin kendini tanıması ve terbiye etmesi son derece önemlidir. O; “Başkasını bilmek akıllılık, kendini bilmek bilgeliktir. Başkalarına güç yetirmek iktidarı gösterse de asıl kudreti gösteren kendine güç yetirmektir. Kendine neyin yeterli olduğunu bilmek asıl zenginliktir.” der (XXXIII). Bu cümlelerde nefis terbiyesinin izlerini görmek mümkündür. Öte yandan “Bilge kişi bilgiçlik taslamaz. Bilgiçlik taslayandan bilge olmaz.” (LXXXI) diyen Lao Tzu için; bilmediğini bilmek en büyük bilgi, bilmediğini bilmemek ise bir kusurdur (LXXI).

Lao Tzu'nun bilgisinin erdem vasıflarından bir diğeri çıkardan ve arzudan arınmışlıktır. Bu sebeple, Daocuları tanımlarken “onların ne bu dünyada ne de ölümden sonra özel bir istekleri vardır” der, D. T. Suzuki.<sup>28</sup> Lao Tzu'ya göre bilge, çıkar ve arzu peşinde koşmaz. Fakat bütün çıkarlar ona

<sup>27</sup> Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 103.

<sup>28</sup> Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 98.

döner sonunda. Mutlak örnek Dao da öyle değil midir? Dao, sınırsız ve sonsuzdur. Çünkü doğmadığı için ölmeyecektir; arzulamadığı için sonsuza dek var olacaktır. Bilge kişi de kendini dışarıda tutar, çıkarını düşünmez, arzulamaz. Bu nedenle her şeyin sahibidir; asıl galip olandır (VII). “Bilge kişinin kendi kalbi yoktur. O, halkın kalbini kendi kalbi olarak görür... Bilge kişi halkı çocukları bilir.” (XLIX) ifadeleri de bilgenin kendi çıkarını düşünmemesi, kaygısının etrafındaki insanlar olması bağlamında konuyla ilişkilidir. Kişi arzunun ve hırsın fayda getirmeyeceğini görmezden gelmemelidir üstelik. “Doldurulan kâse boşalacak”sa, “bilenen bıçak körelecek”se arzunun ve hırsın ne faydası olabilir. Hem, “altın ve yeşim taşlarıyla dolu bir odayı korumak mümkün değildir”. Öte yandan, “saygınlık kazanma hırsı kişiyi başkalarına köle eder”. Öyleyse kişi işini yapmalı ve geri çekilmelidir (IX).

Mahviyeti/yokluğu benimsemek de bir erdemdir. Örneklerle izah eder Lao Tzu: “Arabayı hareket ettiren, tekerleğin göbeğindeki boşluktur. Kap, ortasındaki boşlukla fayda sağlar. Evin içindeki boşluk olmasa evin ne anlamı olur. Varlıkta çıkar vardır; mahviyette ve boşlukta ise fayda. Varlıkla çalışırız ancak yoklukla fayda sağlarız.” (XI). Ona göre Dao’yu içselleştiren kişi zaten mahviyete bürünmüştür. “Bilge Dao’da yerleşerek/yaşayarak, kendini göstermez; bu yüzden aşikârdır. Kendini övmez, bu yüzden başarıyı yakalar. Kibirilenmez, bu yüzden kalıcıdır.” (XXII).

Mahviyet, tabii olarak tevazuyu doğurur. Lao Tzu’nun bilgisi mütevazıdır. “Yalnız eğilerek bütün olabilirsin.” eski Çin sözüne atıfta bulunur, o (XXII). Yorumculara göre bu atıf, kişinin eğilerek mükemmel şekil sayılan daireyi oluşturması gibi, tevazunun da insanı mükemmelliğe erdirdiğine işaret eder.<sup>29</sup>

Başka bir pasajda denizleri örnek verir. “Bütün ırmaklar denize akar. Çünkü deniz hepsinin aşağısındadır.” Öyleyse bilge, sözleri ve davranışlarıyla halkın aşağısında ve gerisinde durmalı. Bu tutumu onu üste ve ileriye çıkaracaktır. Öte yandan böylelikle o, halka bir rahatsızlık vermez, üstüne üstelik insanlarla mücadele etmediği için kimse de onunla mücadele etmez (LXVI).

Kibir ve kendini gösterme gibi huylar, Lao Tzu’nun bilgesinin uzağındadır. O şöyle uyarır: “Kendini metheden (‘ayak uçlarında duran’) yerini sağlama alamaz, iri adımlarla yürüyen yol katedemez, kendini göstermeye çalışan yükselmez, göz önünde olmaya çalışan parlamaz, kendini öven başarılı olamaz, kibirlilik eden kalıcı olamaz. Dao’yla uyum sağlamak isteyen yemekte ve eylemde aşırıya kaçmamalıdır.” (XXIV).

29 Bk. Laozi, *Tao Te Ching*, 23 (Sonya Özbey tarafından verilen dipnot 1).

Lao Tzu'nun bilgisi kanaat erdemine sahiptir. İnsanın başına gelebilecek en büyük belanın doyumsuzluk olduğunu düşünen Lao Tzu; "Bütün renkleri ('beş renk') görmeye çalışmak insanı kör eder, bütün sesleri duymaya çalışmak sağır; bütün tatları almaya çalışmak damağı uyuşturur. Av peşinde dört nala koşan insan çılığına döner. Elde edilmesi güç mal ise insanın işlerini aksatır. Öyleyse kurtuluş kanaattedir." der (XII). Hem ona göre kanaat eden mahcup olmayacağı gibi, kanaat daimî yeterliliğin kendisidir (XLIV, XLVI).

Bir başka pasajda ise Lao Tzu, kanaatin yoldaşı olan cömertliği salık verir. Ona göre bilge kişi biriktirmez. O, başkalarına vermeyi kazanç sayar. Başkalarına verdikçe kendine daha çok kalır. Bu anlamda iyi kimsenin bolluk içinde olamayacağını, bolluk içinde olanın ise iyi olamayacağını iddia eder (LXXXI). Bu iddialarda zenginliğin paylaşılması, her ne kadar erdemli insanın özgür eylemine sevk olursa da, mülk biriktirmenin açıkça çirkin görülmesi sosyal eşitliğe yönlendiren zorlayıcı bir düşünceyi göz önüne serer.

Lao Tzu'nun fikriyatında konuşmadaki ölçülülük bir erdem göstergesidir. O, bir taraftan; "Çok bilen konuşmaz, çok konuşan bilmez." (LVI) derken diğer taraftan, samimi sözlerin süsten azade ve sade olduğunu, süslü sözlerde ise samimiyetsizliğin sezildiğini vurgular (LXXXI). "Kendini anlat ve sus." tavsiyesinde bulunur. Misali ise dikkat çekicidir: "Çünkü doğa da öyle yapar. Rüzgâr eser ve durur. Yağmur yağar ve son bulur." (XXIII).

Lao Tzu, erdem düşüncesinin izlerini sergilediği bir pasajda üç hasletten "hazine" olarak söz eder: merhamet, idarelilik ve terfi hırsının olmaması. "Merhamet insanı yiğit, idarelilik eli açık, terfi hırsının olmaması da itibar görenlerin başı yapabilir. Savaşta merhamet zaferi, müdafaada merhamet güveni getirir. Gök, birinin yerini sağlamlaştıracağı zaman, onu merhametle sarıp sarmalar." (LXVII) diyerek bu üç hazinenin kazançlarını ortaya koyar.

Bilgelerin erdem nişanelerinden biri de dışarıdan gelecek iltifatlara yahut küçümsemelere itibar etmemeleridir. Bilge kendini bilir, kendisi olur. Lütuf görmek, alkışlanmak veya bunun tam tersi tehlikelidir. "Zira merdiveni çıkmada da inmede de bir tehlike vardır. En iyi ve güvenli olanı iki ayak üzerinde durmaktır." (XIII).

Lao Tzu eski zamanların erdem sahiplerini anarak erdem kimisi vasıflarını gündeme getirir. Buna göre eskiler; "derin", "incelikli", "dikkatli", "tedbirli", "bir misafir gibi ağırbaşlı" ve "su gibi temiz" kişilerdir (XV).

Halimlik de bir erdem vasfıdır. Şöyle düşünür: "İster insan olsun ister bitki, hayatta olan her şey esnek ve yumuşaktır. Ölü olan her şey katı ve

kurudur oysa. Katı silah mağlup olur, kuru ağaç çatırdar... Öyleyse sert ve katı, ölümün yoldaşı; esnek ve yumuşak, hassas ve ince hayatın yoldaşdır.” (LXXVI). Su da ibret vericidir: “Dünyada hiçbir şey sudan daha yumuşak ve kaygan değildir. Ama hiçbir şey sert ve katı olana üstün gelmekte onu geçemez; su kayalara dahi üstün gelir.” (LXXVIII). Bu ifadelerden erdem sahibi kişinin halim ve yumuşak bir karaktere sahip olması gerektiğini çıkarmak yanında, söz konusu karakterin güçlü bir haslet olduğunu çıkarmak da metne uygun düşse gerekir. Lao Tzu, insanların esasında bunları bildiğini ancak uygulayamadıklarını beyan etmekten de kendini alamaz (LXXVIII).

Erdemin olmazsa olmaz unsurlarından biri de güvendir. Güveni elde tutmak için kolayca vaatte bulunmamalı ve işleri hafife almamalıdır. (LXIII).

Lao Tzu, zaman zaman *Daodejing*'de yöneticilerde bulunması gereken vasıfları ortaya koyar ki bunların bir kısmı erdem vasıflarıdır. Eserin kaleme alındığı dönemin; iç karışıklıkların, ekonomik ve toplumsal problemlerin baş gösterdiği bir dönem olduğu dikkate alındığında, eserde göz önüne serilen lidere uygun erdem nitelikleri daha fazla anlam kazanacaktır.

Öncelikle şu ifade edilmeli: Lao Tzu'ya göre her konuda olduğu gibi devlet yönetiminde de kılavuz Dao olmalıdır. Eğer hükümdar Dao'ya uygun hareket ederse, ülkesini “küçük bir balığı pişirir gibi” kolaylıkla yönetebilir. Böyle bir ortamda kötü güçlerden zarar gelmez ve ülkede erdem hâkim olur (LX).

“Sahiplenmeden doğuran ve büyüten, beklentilere kapılmadan iş yapan, kontrol etmeyi düşünmeden liderlik eden kişide yüksek erdem vardır.” (X) der, Lao Tzu. Anlaşılır ki lider de esasında bütünün bir parçasıdır. Bütün içindeki görevini, evrensel kanuna/Dao'ya uygun biçimde, nefsine pay çıkarmadan yerine getirmesi ise onun erdemindedir.

Lao Tzu fazla bilgiçliği yöneticiler için iyi görmez. İnsanları yönetme güçlüğü bilgiçlikten kaynaklanır onun kanaatine. Yöneticilere düşen Dao'yu tatbik etmek ve insanları rahat bırakmaktır. Devleti bilgiçlikle yönetmek devlete ihanet, doğallıkla yönetmek erdem getirir. Bu işleyişi anlayan ise “esrarengiz erdem”i kavramıştır (LXV).

İtidal, onun bilge yöneticisinde ve komutanında olması gereken bir diğer erdemdir. Ona göre iyi komutanlar savaş çıkırtkanlığı yapmazlar, iyi savaşçılar öfkeyle davranmazlar. Bu, mücadele etmenin erdemidir (LXIII).

Halk sıkıntıdayken lüks ve şatafat içinde yaşayan yöneticileri hırsızlıkla suçlar, Lao Tzu. Şu ilkeyi de ilave eder: “Hırsızlık Dao'ya göre değildir.” (LIII).

Lao Tzu'nun aşağıdaki tavsiyesinin de yöneticilere olduğu aşikârdır: "Erdem biriktirdiğinde üstünden gelemeyeceğin şey yoktur. Üstünden gelemeyeceğin şey olmadığında sınırların bilinmez ve o zaman devlete hâkim olursun. Devletin temeline hâkim olduğunda ise kalıcı olursun. Tüm bunlar uzun ömürlülüğün ve kalıcı basiretin yoludur." (LIX).

Neticede şu ifade edilebilir: Lao Tzu, *Daodejing'*de Dao merkezli bir erdem anlayışını ortaya koyar. Onun bilge şahsiyeti kendini Dao'ya teslim eder. Böylelikle tüm iyi nitelikleri olduğu gibi erdem vasıflarını da donanmış olur. Öte yandan D. T. Suzuki'nin yaklaşımı da dikkat çekicidir. Konfüçyüsçüleme kıyasla daha iyi metafizikçi fakat daha zayıf ahlakçı gördüğü Daocuların ahlaki öğretilerine, ona göre bir bütün olarak, "bencilliğin yadsınması" veya "menfi bencillik" denilebilir. Çünkü onların temel davranış ilkesi her türlü dünyevi tasa ve bağlardan serbest olarak ve tam bir sükûnet içinde, mutlak ve sonsuz tabiatı tefekküre dalarak münzevice bir mutluluğu yaşamaktır.<sup>30</sup>

## 2. Konfüçyüs ve Lunyu

Geleneksel anlatılara göre Konfüçyüs, Lao Tzu'nun daha genç bir çağdaşısıdır. MÖ 551'de Lu Beyliği'nde doğan Konfüçyüs'ün üç yaşında iken babasını kaybettiği, yoksul bir çocukluk geçirdiği söylenir. Gençliğinde klasikleri çalıştığı anlaşılmaktadır. Yirmili yaşlarında öğretmenliğe başlayan Konfüçyüs, ilerleyen yıllarda çoğu zaman Lu Beyliği'nde ve bazıları üst düzey olmak üzere (adalet nazırlığı vb.) birtakım kamu görevlerini yüklenir. Lu'daki siyasi gelişmelerden rahatsız olarak on dört yıl sürecek yolculuğuna başladığında ellilerinin ortasındadır. Bu yolculuklarında Zhou konfederasyonunun farklı beyliklerinde siyasi ideallerini benimsetmek ve hatta bir devlet vazifesi almak için çalışır ancak buna muvaffak olamaz. MÖ 483'te Lu'ya döner ve ahir ömrünü öğrencilerini yetiştirmekle geçirir. MÖ 479'da vefat eder. O, kendisinin yeni bir öğreti ortaya koymadığını, yaptığı şeyin eskilerin hikmetlerini aktarmak olduğunu söyler. Bizzat bir kitap yazmamış olan Konfüçyüs, Çin klasiklerinin derleyicisi olarak bilinir.<sup>31</sup>

Bu çalışmanın odağındaki iki eserden biri olan *Lunyu* (WG: *Lun yü*), Konfüçyüs'ün öğrencileriyle gerçekleştirdiği konuşmalar etrafında şekillenmiştir. Dünya literatüründe *Analektler* (Seçmeler) olarak bilinen metnin,

30 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 97.

31 Thomas Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997), 23-25; Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 14-17; Ahmet Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 44-45.

Konfüçyüs'ün öğrencileri tarafından derlendiği hususunda şüphe yoktur.<sup>32</sup> Konfüçyüs'ün öğretilerine her ne kadar okulun klasiklerinde veya kutsallık atfettiği diğer metinlerde dağınık şekilde rastlansa da *Lunyu* bu hususta en kıymetli olanıdır.<sup>33</sup> Eser, yirmi bölüm altında 492 söz/konuşma parçasından oluşur. *Lunyu*'daki diyaloglar veya konuşmalar tekdüze değildir. Çoğu zaman öğrencileri (bazen devlet görevlileri veya bölge yöneticileri) Konfüçyüs'e bir konu hakkında soru sorar. Konfüçyüs ise bu soruları cevaplandırır. Metin zaman zaman Konfüçyüs'ün öğrencilerinin fikirlerini de göz önüne serer. *Lunyu*'nun Batı dillerine ve Türkçeye farklı çevrileri mevcuttur.<sup>34</sup>

### ***Lunyu*'da Konfüçyüs'ün Erdem Anlayışı**

*Lunyu*'da erdem anlayışına intikal etmeden, konuya zemin oluşturacak Konfüçyüsçü yaklaşımı genel hatlarıyla ortaya koymakta fayda vardır. Öncelikle belirtmeli ki, M. Eliade'nin değindiği gibi antik Çin'deki bütün dinsel eğilimler gerçekliğin/varlığın kaynağı ve temel ilkesi olan Dao kavramı, Yin-Yang ritmine dayanan varlıktaki işleyiş düşüncesi ve makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki denklik kuramı gibi bazı temel fikirleri paylaşmaktaydı. Bu noktada iki temel akımın fikirleri birbiriyle yarışıyordu. Daocular, Dao'ya göre geliştirilen ve kozmik ritimlerle uyum içindeki varoluşun yalnızca başlangıçta (yani toplumsal örgütlenme ve kültürün gelişiminden önce gelen aşamada bir nevi metafizik bir düzlemde) mümkün olduğunu düşünürken diğerleri bu tür varoluşun asıl, adil ve uygarlaşmış bir toplumda geliştirilebileceğine inanıyordu. Bu ikincilerin başını kuşkusuz Konfüçyüs Okulu çekmekteydi.<sup>35</sup> Dolayısıyla Konfüçyüsçüler olgusal zeminde, hayatın tam içinde, sosyal tabakalar arasında bilfiil iş görecektir bir sistem peşindeydi. Onlar, Daocuların iddia ettiği gibi olgu düzleminden çekilerek veya ona ilgisiz kalarak Dao'yla uyum sağlamak yerine; Dao'nun ilkelerini iradeyle, eğitimle, düzenle tatbik etmeyi salık veriyordu.

32 *Lunyu*'nun MÖ. 400'lerde derlendiği son hâlini ise MÖ 2. yüzyılda aldığı yönünde kanaatler vardır. Bk. Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük", 53.

33 Konfüçyüsçü klasikler/kutsal metinler için bk. Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 43-49; Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük", 47-55.

34 Bu çalışmada başvurulan *Lunyu* tercümelemleri şunlardır: *Konfüçyüs'ün Öğretileri: Aile, Birey ve Toplum Yaşamı, Siyaset ve Dinî Âdetler Hakkında*, çev. Ali Manav (İstanbul: Sümer Kitabevi, 1998); *Konfüçyüs, Konuşmalar*, çev. Giray Fidan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022); *Konfüçyüs, Konuşmalar (Analektler) Lunyu*, çev. Murat Karlıdağ (İstanbul: Say Yayınları, 2022); *The Analects of Confucius (An Online Teaching Translation, 2015; Version 2.21)*, ed. Robert Eno (Erişim 10 Eylül 2022).

35 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/28-29.

Konfüçyüs'ün ideallerinin Çin geleneği tarafından benimsendiği açıktır. D. T. Suzuki, Konfüçyüsçülüğün tarih boyunca halkın, özellikle orta tabakadan okumuş ve devlet hizmetine girmiş olanların seçimi olmasında ve Çinlilerin Konfüçyüs'ü millî öğretmenleri olarak yüceltmesinde, onun insancılığa (ren) dayalı ve mistik veya tabiatüstü tavassuta yer vermeyen sağduyulu ahlakının etkisi olduğunu düşünür.<sup>36</sup> Suzuki'ye göre Konfüçyüsçülüğün tevecçüh görmesinin bir sebebi de onun memur zümresi için öncelikle bir ahlaki düsturlar bütünü olmasıdır. Zira Çin tarihinde devlet katında bir memuriyet elde etmenin her zaman üstün bir hedef olarak gözetildiği ve de Çinliler nazarında “siyasetin ve ahlakın aynı şey” olduğu hesaba katıldığında, Konfüçyüsçülük, Çinlilere hem pratik bir siyasi kılavuz hem de ahlaki düsturlar rehberi sağlamıştır.<sup>37</sup> MÖ 136 yılında Han Hanedanı'nın, Konfüçyüs'ün meritokratik ideallerini temel alan yeni devlet memurluğu sınavlarını başlatması,<sup>38</sup> Konfüçyüsçü erdemlerin siyasal ve kamusal bir otorite elde edişinin tescili olsa gerekir.

Bu çerçeveden bakıldığında Konfüçyüs; bir eğitimci, bir sosyal ve siyasal düzen kuramcısı olarak belirir. O; devletin merkezîyetçi yapısını, toplumun hiyerarşik düzenini ve ilişkilerini korumak kaydıyla erdemli bir toplum ve devlet nizamı oluşturmayı hedefledi. Halkın eğitilmesi gerektiğini savundu ve bütün sınıflardan öğrenci kabul etti. Erdemin yalnızca soylu sınıflara mahsus bir haslet değil herkesin sahip olması gereken bir vasıf olması gerektiğini ileri sürdü.<sup>39</sup> Erdemin ferdî yönü yanında toplumsal yönüne büyük önem verdi. Çünkü onun “iyilik” dediği şey esasında kişinin beşerî münasebetlerinde tezahür eden bir kemal noktasıydı.<sup>40</sup>

Konfüçyüs'ün erdem düşüncesinde bazı hususlar ve kavramlar öne çıkar. Konfüçyüs erdem tanrısal bir kökeni olduğunu düşünür. “İçimdeki erdemi Gök yarattı.” der (VII/22). Bununla birlikte Konfüçyüs'ün ahlaki öğretileri insan merkezlidir. D. T. Suzuki'nin ifadeleriyle Konfüçyüsçüler, ahlaki hayatlarında yücelmek amacıyla herhangi bir harici varlığa müracaat etmek yerine, tabiatları itibarıyla sahip oldukları şeyi içeriden geliştirmek için bütün ruhi çabalarını kendi üzerlerinde yoğunlaştırırlar. Erdemi geliştirmek ve erdemsizlikten uzak durmak için devamlı tetikte dururlar. Bu ise erdemi

36 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 79.

37 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 79.

38 Gareth Jones - Georgina Palffy (ed.), *Dinler Kitabı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 76.

39 Jones- Palffy, *Dinler Kitabı*, 74-75; Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 73; Tulgan, “Giriş”, 31.

40 Konfüçyüs, *Sözler*, çev. Birdal Akar (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017) içinde Akar, “Mütercimim Takdimi”, 12.

ayakta tutmanın gereklerinden birinin murakabe olduğunu ortaya koyar.<sup>41</sup> Diğer taraftan Konfüçyüs, insanların doğal olarak iyi olduğunu düşünür.<sup>42</sup> Ona göre insan yalnızca erdemli olmaya teşvik edilmelidir.<sup>43</sup>

*Lunyu'* da, ahlakın ve erdemin temeli adına Konfüçyüs'ün en çok üzerinde durduğu kavram "ren" dir (WG: jen).<sup>44</sup> Ancak o, ren'in anlamını açık seçik ortaya koymaz.<sup>45</sup> Kavram metinde neredeyse tüm erdem niteliklerini ihtiva edecek raddede geniş bir alanda kullanılır.<sup>46</sup> Suzuki, Konfüçyüs'ün bu anlam çeşitliliğinin ve yaratacağı tereddütlerin farkında olduğunu, buna karşın ren'in bütün erdemlerin temelinde yatan ilke olduğu bilincini taşıdığını ileri sürer.<sup>47</sup> Bununla birlikte gelenek ren'in anlamını berraklaştırmayı denemiştir. Suzuki; ren'in Batı dillerinde şefkat, merhamet, dostane hissiyat şeklinde anlaşılabilceğini, daha iyi bir tercih olarak hemcinslilik duygusu, hâlden anlama, insanlık / insanîyet veya insancılık biçiminde karşılanabileceğini söyler.<sup>48</sup> Öte yandan Konfüçyüsçülüğün içtimai yönü düşünüldüğünde ren'in bir yönüyle öteki insanlarla kurulan erdemli münasebetlerin, bir yönüyle de kendi özünde olanı açığa çıkarmanın neticesi olduğu anlaşılır.<sup>49</sup> Bütün erdemler; ren'in / insancılığın irade, akıl, arzu ve güdülerle çok değişik şekillerde ilişkiye girerek hâllere bürünmesinden başka bir şey değildir.<sup>50</sup> Tüm bu düşüncelerden ren ile Dao arasında bir özdeşliğin olduğu sezilir ki Suzuki, Konfüçyüsçülerin çoğunlukla bu kanaati taşıdığını ifade eder.<sup>51</sup>

41 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 84-85.

42 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 81; Konfüçyüsçülüğün insanı doğal olarak iyi gördüğü savı ortak bir kanaat olarak belirir. Ancak bu düşüncenin asıl ağırlığını Mengzi'yle (Mencius) birlikte kazandığı ve Konfüçyüsçülüğün genel eğilimi olarak yaygınlaştığı bir kenarda tutulmalıdır. Bk. Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük", 55.

43 Jones - Palffy, *Dinler Kitabı*, 77.

44 B. Okay'ın tespitine göre 492 söz parçasından oluşan *Lunyu*, bu parçaların 58'inde ren kavramını işler; bütün metinde ise ren sözcüğü 109 defa geçer. Bk. Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 32.

45 Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, 17.

46 Ren kavramının *Lunyu'* da işaret ettiği anlamlar üzerine bir değerlendirme için bk. Thomas W. Selover, *Hsieh Liang-tso and the Analects of Confucius* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 42-56. Kavramın etimolojisi ve Konfüçyüsçü düşüncedeki yeri için ayrıca bk. Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 32, 75; Encyclopædia Britannica, "Ren" (Erişim 7 Eylül 2022).

47 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 83.

48 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 80.

49 Akar, "Mütercimin Takdimi", 12.

50 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 82-83.

51 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 82. Ayrıca bk. Selover, *Hsieh Liang-tso and the Analects of Confucius*, 43-44. Ren ile "de" kavramının yakınlığını savunan görüşler de vardır. Bk. Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük", 61.



*Lunyu'* da Konfüçyüs'ün ahlak ve erdem dairesinde öne çıkardığı kavramlardan biri de junzi (WG: chün-tzu) yani "üstün insan"dır.<sup>52</sup> Kelimesi kelimesine "asil genç efendi" anlamına gelen bu kavram ile onun bir devrim yaptığını ifade etmek yanlış olmaz. Çünkü Konfüçyüs, üstün insan vasfını bir sınıfsal statü konumundan bir ahlaki statü konumuna evirmiştir. Konfüçyüs'e göre üstün insan olmak yüksek bir sınıfa, güzel bir surete veya güzel bir hitabete sahip olmayı gerektirmez. Üstün insan, ren'i ve erdem niteliklerini donanmış kişidir.<sup>53</sup> *Lunyu'* da Konfüçyüs, erdeme dair söylemlerini çoğu kere üstün insan sıfatı üzerinden ortaya koyar. Zaman zaman "bilgili insan" veya "akıllı insan" gibi tanımlar etrafında da erdem niteliklerini sayar. Söz konusu tanımlarla onun üstün insana işaret ettiği anlaşılır. Üstün insanın zıddı Konfüçyüs için "küçük insan"dır (xiao ren) ki bazen o, küçük insan sıfatı altında olumsuz nitelikleri gözler önüne serer.

Bu hazırlığın ardından *Lunyu'*ya geçildiğinde görülür ki *Lunyu* erdemden, erdemnin niteliklerinden ve erdemnin taşıyıcısı üstün insandan etraflıca bahsetse de bunu insicam dairesinde yapmaz. Dolayısıyla dağınık şekilde ilgili malumatı birbiriyle ilişkili surette tanzime ihtiyaç vardır.

Konfüçyüs'e göre insan doğru yaşamak için dünyaya gelmiştir (VI/18)<sup>54</sup>. Bu, insanoğlunun bu dünyadaki görevinin erdemli bir hayat sürmek olduğunun ifadesidir. Konfüçyüsçülüğün insanı fıtraten iyi görmesi düşüncesi de bu fikirle esasen örtüşür.<sup>55</sup> Peki Konfüçyüs için erdem (ren) özü nedir? Bu sorunun en açık cevabı *Lunyu'*daki bir diyalogda karşımıza çıkar:

Zizhang, Konfüçyüs'e "mükemmel erdem"i (ren) sordu. Konfüçyüs dedi ki: "Nerede olursa olsun beş şeyi uygulayabilme yeteneğine 'mükemmel erdem' denir." Bunların ne olduğunu bildirmesi rica edildiğinde, üstat; "vakar, hoşgörü, samimiyet, çalışkanlık, incelik" dedi. "Vakur isen saygısızlık görmezsin. Hoşgörülü isen herkesin desteğini alırsın. Samimi isen insanlar sana güvenir. Çalışkan isen çok şey başarırısın. İncelikli isen başkalarını idare edebilirsin." diye ekledi (XVII/6).

52 B. Okay, junzi kavramının Türkçede "ideal insan", "üstün insan", "erdemli insan", "örnek insan" gibi anlamlarla karşılanabileceğini söyler. Bk. Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 30.

53 Encyclopædia Britannica, "Ren"; Jones - Palffy, *Dinler Kitabı*, 74; Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük", 45; Akar, "Mütercimim Takdimi", 11.

54 "*Lunyu'* da Konfüçyüs'ün Erdem Anlayışı" başlığı altındaki parantez içi rakamlarla gösterilen alıntılar *Lunyu'* dan iktibas edilmiştir.

55 Bu hususta özellikle Mengzi'nin (Mencius) ortaya koyduğu düşünceler için bk. Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 91-96.

Konfüçyüs'ün erdem konusunda altın kuralı "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma." ilkesidir. Asırlara mâl olan bu ilkeyi Konfüçyüs bir öğrencisinin "üstün erdem" hakkındaki sorusu üzerine dile getirir (XII/2). Başka bir yerde, bunu bütün yaşama kılavuz olabilecek bir ilke olarak sunar (XV/23). D. T. Suzuki'nin de ifade ettiği üzere bu ilke, ren (insancılık/insanîyet) kavramının bir erdem düsturu olarak hayata en üst düzeyde yansımından ibarettir.<sup>56</sup>

Konfüçyüs'e göre erdem yüksek ve nadir bir niteliktir (VI/27). Bununla birlikte insana uzak değildir; erdemli olmak isteyen ona kolaylıkla erişebilir (VII/29). Erdem içten olmayan davranışlarla bağdaşmaz (I/3). Erdemin hâkim olduğu yerde kalmak istemeyen kişi akıllı kabul edilemez (IV/1). Kişi, iradesini erdem üzerine kurarsa nefret uyandırıcı davranışlara meydan kalmaz (IV/3). Erdemli davranışlar, komşuluğu mükemmel kılar (IV/1). Öyleyse kişi erdemli olan şeyleri kazanmaya çalışmalı, kendini iyiliğe vermelidir (VII/6).

Konfüçyüs'ün üstün yani erdemli insanı Gök'ün buyruklarına riayet eder (XX/3) ve erdemden ayrılmaz. Konfüçyüs'ün tabiriyle o; "iki yemek arasında" bile erdemden vazgeçmez, en tehlikeli zamanda dahi erdemi terk etmez (IV/5). Erdeme zarar verecek bir yaşamı tercih etmez. Dahası o, erdemi yetkinleştirmek için hayatını bile verebilir (XV/8).

Üstün insan doğru olanı izler, doğruluğu en yüce beller. Sağlam karakterli ve dürüsttür (IV/10, XII/20, XVII/23). Endişe ve korkudan uzaktır; çünkü yanlış davranışlardan aridir (XII/4, XIV/30). Doğrulukla bağdaşmayan şeylerle memnun edilemez (XIII/25). Küçük insan rahatını ve faydasını düşünürken, üstün insan erdemi ve doğruluğu düşünür (IV/11, 16).

Konfüçyüs, aldatıcı sözlerden, kurnazca davranışlardan ve ikiyüzlülükten nefret ettiğini ve utandığını söyler (V/24). "İki yüzlü konuşmalar, erdemi sarsar." (XV/26), "Aldatıcı sözler ve kurnazca davranışlar erdemle bağdaşamaz." (XVII/17) der ve ekler; "Yolda giderken duyduklarımızı anlatmak, erdemimizi boşa harcamak demektir." (XVII/14).

Konfüçyüs'e göre aldatmayı düşünmeyen kişi değerlidir (XIV/33). Kişi sözlerinde içten ve doğru, davranışlarında saygılı ve dikkatliyse, bu kimse en "kaba insanlar" tarafından bile beğenilir. Aksi hâlde kendi çevresi dahi ona tahammül etmez (XV/5).

"Bir grup insan bir arada olup da bütün gün doğruluk konusunda tek bir sözcük etmiyorsa onların durumu gerçekten fenadır." der, Konfüçyüs

56 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 80-81.

(XV/16). Ona göre erdemli insanlar doğru konuşur. Ancak her doğru konuşan da erdemli değildir (XIV/5). Öte yandan kişi yanlışını düzeltmelidir; yanlışını düzeltmeyen kişi bunu benimsemiş demektir (XV/29, IX/24).

Konfüçyüs'e göre üstün insan, davranışlarında mütevazı, büyüklerine hizmette hürmetkâr, halka karşı nazik ve âdildir (V/15, XIII/23). O, ağırbaşlıdır (XIII/19, 26), sadakat ve samimiyet sahibidir (I/8, IX/24). Başkasına saygı duyar, kendisi de saygı görür (XII/5). Davranışlarında dikkatsiz ve düşünce-siz olmaktan sakınır, konuşurken kabalıktan ve adilikten uzak durur (VIII/4).

Üstün insanın bir diğer erdem vasfı alçakgönüllülüktür (XII/20). Bazı uyarılarda bulunur Konfüçyüs: "Alçakgönüllü olmayan birinin iyi sözler söylemeyi başarması güçtür." (XIV/21). "Çocukken küçüklere yakışan alçakgönüllülüğü göstermeyen, gençken faydalı şeyler yapmayan, yaşlandığında da kendini düzeltmeyen kişinin hâli bulaşıcı bir hastalık gibidir." der (XIV/46).

Erdemli kişi konuşmasında ve davranışında ihtiyatlıdır. Bu, ona az yanlış yapmayı getirir ki büyük bir kazançtır. (XIV/29, II/18, XII/3, XIII/21). O, gururludur ama kavga etmez. Bir toplum adamıdır, tutucu değildir." (XV/21).

Üstün insan yaltaklanmaz (XIII/23). Bir kimseyi ne sözlerinden dolayı yükseltir ne de o insan için güzel sözlerden vazgeçer (XV/22).

Üstün insan nefret eder mi, ederse neyden eder? Konfüçyüs cevap verir: "Nefret eder. O, başkalarının kötülüğünden söz edenlerden nefret eder. Küçük konumda olup da büyüklerine kara çalanları sevmez. Sonra, törenlere önem vermeyenlerden hoşlanmaz. Küstah olanlardan, pazarlıklı anlaşma yapanlardan nefret eder." (XVII/24).

Üstün insan düşkünlere yardım eder, zenginlerin servetini artırmaz (VI/4). *Lunyu'* da Konfüçyüs'ün yardımsever kişiliği de sezilir. Metin, Yuan Si isimli bir devlet adamının Konfüçyüs'ün yardımıyla vali atandığını söyler. Konfüçyüs, Si'ye maaş olarak dokuz yüz ölçü buğday verir ancak o kabul etmez. Konfüçyüs, Si'ye bunu geri çevirmemesini, komşularına dağıtmasını, köylere ve şehirlere göndermesini söyler (VI/5).

Konfüçyüs, "Bütün insanları sevmek iyilikseverliktir." der (XII/22). İyiliksever kişi, ona göre aynı zamanda kutsal bir kişidir (VI/28). O, kendisini yetiştirirken başkalarını da yetiştirmek ister; kendi bilgisini geliştirirken başkalarının bilgisini de geliştirmek ister. Zira kendi içinde olanı başkalarına vermek "iyilikseverlik sanatı"dır (VI/28, XII/16). İyiliksever bir insan aldatılabilir ancak aldatamaz (VI/24). Konfüçyüs, erdemın çok önemli bir ilkesini bu vesileyle ortaya koyar: "Kötülüğe iyilikle, haksızlığa adaletle karşılık vermeli." (XIV/36).

Konfüçyüs'ün üstün insanı kendisinden çok başkasını, daha ötesinde bütün insanları düşünür (XIV/45). Bu anlamda üstün insan özgecirdir. Halka hizmet, Konfüçyüs düşüncesinde önemli bir cüzdür. O, üstün erdem hakkında soran öğrencisine "sanki bir kurban töreninde hizmet ediyormuş gibi halka hizmet etmesini" salık verir (XII/2). Anlaşılır ki Konfüçyüs için halka hizmet kutsal bir vazifedir.

Konfüçyüs'ün üstün insanı merhametlidir. Konfüçyüs, merhametin yalnızca insanlara değil tüm mahlukata yönlendirilmesini salık verir. "Balık avlarken ağ kullanmamalı, kuşları uykuda iken avlamamalı." derken bunu örneklendirir (VII/26).

Konfüçyüs üstün insan vasfının üç şeyi engellediğini ifade eder: delikanlılık çağında şehveti, yetişkinlik çağında kavgayı, yaşlılıkta açgözlülüğü (XVI/7).

Konfüçyüs'e göre erdemli olmayanlar yoksulluk ve sıkıntı karşısında sabır gösteremezken üstün insan yokluğa katlanır (XV/1, IV/2). O, kanaatkârdır. Konfüçyüs, bazı pasajlarda bir münzevi duruşunu sergileyecek derecede kanaatkârlığı vurgular. "Yiyecek pirincim, içecek suyum ve kolumu dayayacak bir yastığım var. Bunlarla mesudum." der (VII/15). Ona göre insanlar açgözlülükle zenginliği aramasa, kimse hırsızlığa tevessül etmez (XII/18).

Konfüçyüs, beş ilişki olarak nitelediği hükümdar ile tebaa; baba ile oğul; karı ile koca; kardeş ile kardeş; arkadaş ile arkadaş arasındaki karşılıklı sevgiye, sadakate ve iyiliğe dayanan ilişkiyi erdemli bir toplumun temeli olarak görür.<sup>57</sup>

Bununla paralel olarak Konfüçyüs'ün ahlak ve erdem düşüncesinde önemli kavramlardan biri de "xiao" yani "saygılı ve hayırlı bir evlat olmak"tır.<sup>58</sup> Çin geleneğinde, atalara hürmetin onlara tapım raddesine varacak kadar önemli olduğu bilinir. Konfüçyüs'te farklı bir durumla karşılaşılmaz.<sup>59</sup> Ebeveynlere ve atalara saygı en önemli Konfüçyüsçü erdemlerdendir (I/6).

Konfüçyüs'ün öğrencilerinden Zeng'in dilinden, kişinin ana babası için gereken cenaze törenlerine ihtimam göstermesi ve ölümlere kurban sunması hâlinde erdeminin artacağı söylenir (I/9). Ana babaya hayatta oldukları sürece hizmet etmeli, onların geçimini sağlarken saygıda kusur etmemelidir. Öldüklerinde tören kurallarına göre onları toprağa vermeli, onlar için kurbanlar sunmalıdır (II/5, 7, 8). Konfüçyüs, üstün insanın, akrabalarına da iyi muamele ettiğini söyler (VIII/2).

57 Jones - Palffy, *Dinler Kitabı*, 76; Cuma Özkan, "Çin Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020), 246-247.

58 Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 33.

59 Jones - Palffy, *Dinler Kitabı*, 77.

Konfüçyüs'ün üstün insanda aradığı vasıflardan biri de iyi kişilerle arkadaşlıktır (I/6). Üstün insan iyi ve kültürlü insanlarla arkadaş olmalı, onların arkadaşlıklarıyla erdemini artırmalıdır (XII/24). Kendine denk ve uygun olmayan arkadaşlar edinmemelidir (I/8, IX/24). Konfüçyüs'ün cümleleriyle; "Yararlı olan üç tür arkadaş, zararlı olan üç tür arkadaş vardır. Dürüst, içten ve anlayışlı bir arkadaş yararlıdır. İki yüzlü, kurnaz ve çok konuşan bir arkadaş ise zararlıdır." (XVI/4). Kişi arkadaşlarını öğretmeni gibi görmeli, onların iyi huylarını almalıdır. Diğer taraftan kişi arkadaşlarında gördüğü çirkinlikleri düzeltmeye çalışmalıdır (VII/21). Konfüçyüs, kişinin arkadaşlarına karşı samimi olarak öğütte bulunmasını, onları iyiliğe yöneltmesini bir görev olarak ortaya koyar (I/8, XII/23).

Erdem üzerinde bu kadar duran Konfüçyüs için, erdem sahibi insanlarla karşılaşmak kolay mıdır? Cevap çok da olumlu değildir. Konfüçyüs zaman zaman konuşmalarında erdem sahibi insanların çok fazla bulunmadığını dile getirir. "Güzelliği sevdiği kadar erdemi seven bir insan henüz görmedim." (XV/12) der. Erdemin ne olduğunu bilen insanların azlığından yakınır (XV/3).

*Lunyu'*da Konfüçyüs, erdemini geliştirebileceğini ifade eder. Kişi sadakati ve samimiyeti önde tutup doğruluktan ayrılmazsa erdemini geliştirir (XII/10). Önce gereken şeyi yapmak, başarıyı sonra düşünmek de erdemi yükseltir (XII/21). Ayrıca, erdemde devamlılık olmazsa o kimsenin itibarının düşeceği uyarısında bulunur, Konfüçyüs (XIII/22).

Konfüçyüs düşüncesinde öne çıkan hususlardan birinin insanın içtimai yönü olduğu ifade edilmişti. Konfüçyüsçüler için insan, toplumsal kurallarla disipline edilmelidir. Bu tür bir disiplin anlayışı, insanı yükselteceği gibi toplumu da ideal hâle getirecektir. Dolayısıyla Konfüçyüs'ün toplumu, prensipler ve kurallar üzerine bina edilmiştir. İnsanların gelişimi ve toplumun yapısı, akışa ve doğallığa bırakılamaz. Toplum düzenleyenler bunun için gereken tedbirleri almalıdır. *Lunyu'*daki şu ifadeler dikkat çekicidir: "Şiirle zekâ gelişir. Eğitim ve toplum kurallarıyla insanın karakteri yapılır. Müzikle de mükemmelleşir." (VIII/8).

Konfüçyüs tüm bunlarla birlikte toplum kuralları ve erdem arasında bir ilişki kurar. Ona göre kişinin nefesine hâkim olması ve toplum kurallarına uyması erdemindedir. Kişi toplum kurallarına uygun olmayan şeyi yapmamalı ve bu tür davranışlara değer vermemelidir (XII/1). "Toplum kurallarını bilmeden, karakter sahibi olunamaz." (XX/4) diyen Konfüçyüs halkın kültür ve erdemle beslenmesi gerektiğini de söyler (XVI/1). Konfüçyüs'ün

erdemli ve ideal toplumunda herkes görevini hakkıyla yerine getirmelidir. Kişi gerek memleketinde/[toplumda] gerekse ailesinde kendinden şikâyete mahal verecek davranışlara girişmemelidir (XII/2).

Konfüçyüs düşüncesinde zaman zaman erdemle ilişkilendirilen kavramlardan biri “li” yani “tören kuralları”dır. Li; toplumsal kurallara ve soyluların uyması gereken kurallara işaret ettiği kadar resmî ve dinî tören kurallarına da işaret eder. Bu kurallar, Zhou Hanedanlığı döneminde sistematik hâle getirilmiş ve farklı sınıflara göre düzenlenmiştir. Konfüçyüs, Zhou dönemi törenlerini ideal olarak gördüğü için *Lunyu*'da sık sık li'ye riayetten söz eder ve bunu bazen erdemle ilişkilendirir.<sup>60</sup> Ona göre üstün insan, her şeyde doğruluğun asıl olmasını ve bunun tören kurallarıyla bağdaşmasını düşünür (XV/18). Kişi, ciddi bir çalışma ve tören kurallarına bağlı kalmakla doğruluk üzere durabilir (XII/15). “Erdemli kişi dinsel törenleri yerine getirir.” (III/3), “Törenlere bağlı kalarak herkesin kardeşi olur.” (XII/5) der, Konfüçyüs.

*Lunyu*'da üstün insanın özelliklerini sayarken kimi zaman Konfüçyüs, onun müzikle uğraşan hatta müzikte başarılı olması gereken bir kişi olduğunu ifade eder. Müzik ve erdem ilişkisi tartışıldığında, müziğin ruhu incelten yönünün Konfüçyüs'ün bu düşüncesinde etkili olduğu söylenebilir. “Erdemli kişi müzikle ilgilidir.” (III/3) diyen Konfüçyüs, mükemmel insan nasıl olmalıdır sorusuna verdiği cevapta; bilgiye, tok gözlülüğe, cesarete ve çeşitli yeteneklere sahip olma nitelikleri yanında tören kurallarına ve müziğe bağlılık vasıflarını da anar (XIV/13).

Konfüçyüs'te erdem düşüncesi irdelenirken onun devlet yönetimi ve erdem ilişkisine dair söylemlerine yer vermemek eksiklik olur. Devrinin fikir adamlarının olduğu gibi Konfüçyüs'ün düşüncelerinin hedefinde de ideal devlet yönetimi vardır. Ona göre devlet erdem üzerine temellendirilmelidir. Konfüçyüs'ün ideal hükümdar tipi erdem sahibi bir hükümdardır. O; erdemli bir hükümdarın, erdem vasfıyla yönettiği erdemli bir devletten bahseder bize.

Konfüçyüs'e göre erdem yöneticilerin ayrılmaz vasfı olmalıdır. Memleketini erdemle yöneten hükümdar, yıldızlar arasında kutup yıldızına benzer (II/1). Yöneticiler samimi ve tasarruflu olmalı, insanlara sevgi duymalı, halkı iyiliğe ve doğruluğa yöneltmelidir (I/5).

Konfüçyüs, ülke yönetiminde, kanunlar ve cezalar karşısında erdem vasfının üstünlüğüne dikkat çeker. Ona göre halk, kanunlar ve cezalarla di-

60 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2022) içinde Giray Fidan, “Bazı Temel Kavramlar”, xxi-xxiii; Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, 33-34; Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, 19.

sipline edilmek istenirse bunu cezadan kurtulmak için yapacak ancak yaptıklarından utanmayacaktır. Oysa halk, erdem ve eğitimle disipline edilirse utanma duygusunu geliştirecek ve iyi olmaya çalışacaktır (II/3). Bu anlamda yöneticilerin iyi örnek oluşturması cezalardan daha etkili bir yöntemdir. Zira halkın yöneticiler karşısındaki durumu rüzgâr karşısındaki otlar gibidir. Rüzgâr esince otlar eğilir (XII/19). Memleketi yönetmek demek, halkı doğru yola iletmek demektir. Eğer halk doğrulukla yönetilirse, doğrudan ayrılmaya kimse cesaret edemez (XII/17). Halkı itaatli kılmak için yöneticiler doğruluktan ayrılmamalı, kendi yanlışlarını düzeltmelidir. Bunu yapmayan yöneticilerin halkın itaatini beklemesi yersiz ve anlamsızdır (II/19, XIII/13). “Kendi davranışları doğruysa bir prens, buyruklar çıkarmadan da hükümet işlerini yönetebilir. Eğer kendisi dürüst değilse o prensin hiçbir buyruğuna riayet edilmeyecektir.” (XIII/6) der, Konfüçyüs.

*Lunyu'* da bir pasajda o; bilgiye, erdeme, politik donanımına ve tören kurallarına riayeti iyi bir yöneticinin öne çıkan özellikleri olarak sayar (XV/32). Diğer bir pasajda iyi insanların bir memleketi yönetmesi hâlinde, yüz yıl içinde cezaya yer kalmayacak şekilde fenalıkların ortadan kalkacağını söyler. Konfüçyüs'ün yüz yıl ifadesinden toplumun tamamen arınması veya iyilik dolu bir toplumun yetişmesi için en azından birkaç nesle ihtiyaç olduğu anlaşılırken, o sözlerinin devamında gerçek bir hükümdar gelse dahi bu sürecin en azından bir neslin geçmesine ihtiyaç duyduğunu ileri sürer (XIII/11-12).

Konfüçyüs'e göre hükümdar, halkı ciddiyetle yönetirse ona saygı duyulur. Hükümdar, ailesine bağlı ve halkına nazik ise ona sadakat gösterilir. Hükümdar, iyi yoldan giderse ve öğretmeye gayret ederse halk çok çalışır (II/20). Memleket samimiyetle yönetilirse toplum kurallarına gerek kalmaz (IV/13).

Devlet yönetiminde en önde gelen unsurlardan biri de halkın hükümdara itimidir. İtimat, gıdadan ve askeri malzemedan daha önemlidir. Bu itimadı elde edecek hükümdar, doğal olarak erdem sahibi bir hükümdar olacaktır. (XII/7).

Konfüçyüs için, ülke yönetiminde ilk yapılacak şey yolsuzlukların temizlenmesidir. Aksi hâlde başarıya ulaşamaz (XIII/3). Bu anlamda hizmete alımlarda dürüst insanlara öncelik tanınması mühimdir. Böylelikle dürüst olmayanların dürüstlüğe meyletmesi de sağlanabilir (XII/22). Ji ailesi için çalışan öğrencisi Zhong Gong'un sorusu üzerine Konfüçyüs, erdemli ve yetenekli insanları devlet işlerinde görevlendirmesini söyler (XIII/2).

“Erdemli olmak için ne yapılması gerektiği” sorusu karşısında Konfüçyüs; “İyi iş yapmak isteyen bir işçi, önce araçlarını bilemeli. Bir ülkede,

büyük memurlar arasından en değerlilerini seçmeli. Bilginler arasından en erdemlisiyle arkadaşlık etmeli.” (XV/9) cevabını verir. Bu cevapta, devlet işlerini yolunda götürmenin usulünün erdemli insanlardan geçtiği, tekrardan açıkça ortaya koyulur. Konfüçyüs’ün, devlet hizmetinde bulunanlar için öngördüğü önemli bir prensip ise şudur: Büyük devlet adamı hükümdarına doğru yolda hizmet etmeli, bunu yapamayacağını anladığında ise devlet hizmetinden geri çekilmelidir (XI/23).

Tüm bunların sonucunda şu denilebilir ki Konfüçyüs açısından erdem; ferdin, ailenin, toplumun ve devletin hareket ilkelerini belirleyen ve insanın iradesiyle peşine düşmesi gereken bir vasıftır.

## Sonuç

Erdem kavramı bütün dinî geleneklerde olduğu gibi, Çin tarihinin iki büyük dinî ve felsefi geleneği olan Daoizm’de ve Konfüçyanizm’de kendisine yer bulur. Lao Tzu’ya ve Konfüçyüs’e atfedilen *Daodejing* ve *Lunyu* ise bu iki geleneğin erdeme dair söylemlerinin en muteber barınağıdır. Erdem çerçevesinde iki eser incelendiğinde, Çin düşünce dünyasında varlığa bakışın temelini oluşturan Dao kavramının, erdemi belirlemede baş rol oynadığı görülür. Ancak iki okulun Dao’ya ve insana yaklaşımı, erdeme yaklaşımlarında iki farklı yolu benimsemelerine sebebiyet verir. Zira Dao’yu varlığın mutlak ve içkin kanunu/mekanizması olarak gören *Daodejing*, insanın kendi benliğini Dao karşısında yok etmesini talep eder. Ona göre insanın Dao’ya uyum sağlamak dışında bir düşünce taşıması veya faaliyete girişmesi tümüyle faydasızdır. Muteber olan “eylemsizlik”tir. Bu çerçevede erdemi Dao dışında aramak beyhude bir çabadır. Daha ötesinde erdemi elde etmek adına girişilen tüm gayretler boşunadır. Bu, ister istemez birey, aile, toplum veya devlet adına erdeme yönelik atılan tüm adımların, *Daodejing* tarafından kınanmasını gündeme getirir. Neticede *Daodejing*, insanın önüne, doğallık vurgusu taşıyan metafizik bir ülkü koysa da pratikte bir nihilizmi doğurur. Diğer taraftan *Lunyu*’da Dao karşısında benliğini ve iradesini ortaya koyması gereken insanla karşılaşılır. *Lunyu*’nun ideal tipi “eylem”i önceler. Dao’ya uyum ve erdem, yine gayedir. Ancak insan bu gayeye kendi adımlarıyla gitmelidir. Dolayısıyla Konfüçyüs düşüncesinde Dao’yu ve erdemi elde etmek ve bunlarla yaşamak için bireye, aileye, topluma ve devlete görevler düşer. Tüm bunlar, Konfüçyüsçülüğü bir siyasi ve ahlaki kurallar manzumesi hâline getirir. Bu hâliyle Konfüçyüsçülük, haklı olarak, devlet idaresinde düzeni her şeyden önemli gören yönetici sınıfın revaçta felsefesi olmayı, Çin



tarihi boyunca uhdesine almayı başarmıştır. Bununla birlikte söz konusu iki gelenek, doğallık ile düzen arasında sürdürgeledikleri tartışmalarıyla dün olduğu gibi bugün de insanoğlunun hayatı anlamlandırma çabasına cevap oluşturmaya devam etmektedir.

### Kaynakça

- Aydın, Fuat.** “Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi) (I). *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016). 29-56.
- Boltz, Judith Magee.** “Lao Tzu”. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. VIII/454-460. New York: The Macmillan Co., 1987.
- Brodd, Jeffrey.** *World Religions: A Voyage of Discovery*. Vinona: Saint Mary’s Press, 2003.
- Chan, Alan K. L.** “The Daode Jing and Its Tradition”. *Daoism Handbook*. ed. Livia Kohn. 1-29. Leiden: Brill, 2000.
- Chen, Chiung Hwang.** “Daoism”. *The Encyclopedia of Religion, Communication, and Media*. Ed. Daniel A. Stout. 107-110. New York: Routledge, 2006.
- Chuang Tzu.** *Taoçuluk Üzerine Meseller-Diyaloglar*. çev. Ömer Tulgan. İstanbul: Yol Yayınları, 1996.
- Cleary, Thomas.** *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997.
- Cooper, Jean C.** *An Illustrated Introduction to Taoism*. Indiana: World Wisdom, Inc., 2010.
- Eliade, Mircea.** *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha’dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Berktaş. 2. Cilt. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2009.
- Encyclopædia Britannica. “Ren”. Erişim 7 Eylül 2022. <https://www.britannica.com/topic/ren>, 7 Eylül 2022.
- Gentz, Joachim.** *Understanding Chinese Religions*. London: Dunedin Academic Press, 2013.
- Güç, Ahmet.** “Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 43-65.
- Hartz, Paula R.** *Daoism*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Jones, Gareth - Pallfy, Georgina (ed.)**. *Dinler Kitabı*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Kaltenmark, Max.** *Lao Tzu and Taoism*. çev. Roger Greaves. California: Stanford University Press, 1969.
- Konfüçyüs.** *Konuşmalar*. çev. Giray Fidan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

- Konfüçyüs.** *Konuşmalar (Analektler) Lunyu.* çev. Murat Karlıdağ. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Konfüçyüs.** *Sözler.* çev. Birdal Akar. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Konfüçyüs'ün Öğretileri: Aile, Birey ve Toplum Yaşamı, Siyaset ve Dinî Âdetler Hakkında.** çev. Ali Manav. İstanbul: Sümer Kitabevi, 1998.
- Lao Tzu.** *Tao Te Ching.* çev. Kerem Çalışkan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Lao-Tzu.** *Tao Te Ching (Yol ve Erdemin Kitabı).* çev. Merve Arkan. İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Lao-Tzu.** *Tao Te Ching.* çev. Stephen Mitchell. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2006.
- Laozi.** *Tao Te Ching.* çev. Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Laozi.** *Daode Jing (Parallel Text).* ed. Tim Chilcott. Erişim 8 Eylül 2022. [http://www.tclt.org.uk/laozi/Daode\\_Jing\\_2011.pdf](http://www.tclt.org.uk/laozi/Daode_Jing_2011.pdf)
- Miller, James.** *Daoism: A Beginner's Guide.* Oxford: One World, 2008.
- Okay, Bülent.** *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Özkan, Cuma.** "Çin Dinleri". *Dünya Dinleri.* ed. Şinasi Gündüz. 241-266. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020.
- Schipper, Kristofer.** "Taoism: The Story of the Way". *Taoism and the Arts of China.* ed. Robert V. Sharp. 33-55. Chicago: The Art Institute of Chicago, 2000.
- Selover, Thomas W.** *Hsieh Liang-tso and the Analects of Confucius.* Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Suzuki, Daisetz Teitaro.** *Çin Felsefesi Tarihi.* çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- The Analects of Confucius (An Online Teaching Translation, 2015, Version 2.21).* ed. Robert Eno. Erişim 10 Eylül 2022. [https://chinatxt.sitehost.iu.edu/Analects\\_of\\_Confucius\\_\(Eno-2015\).pdf](https://chinatxt.sitehost.iu.edu/Analects_of_Confucius_(Eno-2015).pdf)
- Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu.* çev. Victor H. Mair, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998). Erişim 10 Ekim 2022. <https://terebess.hu/english/Mair-Chuang-Tzu.pdf>



# Thomas More ve Tommaso Campanella'nın Ütopyalarında Erdem Anlayışı

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU\*

Mehmet YAZICI\*\*

## Giriş

Erdem sözcüğü eski Türkçede insanın bilgelik, beceriklilik, yiğitlik gibi yeteneklere sahip olması anlamına gelir <sup>1</sup>. Bu açıdan kelimenin kök anlamı Antik Yunanca karşılığı olan 'arete' kelimesiyle benzer. Antik Yunanca 'arete', herhangi bir varlığın yetkin olduğu işlevi en iyi şekilde yerine getirmesidir <sup>2</sup>. Mesela kuşun erdemi uçmak, atın erdemi koşmaktır. İnsanın erdeminin ne olduğu sorusu ise felsefi bir soru olarak tarih boyunca her dönem cevaplanmaya çalışılmıştır. Dönemlerin sosyo-ekonomik şartlarına göre bazı erdemler ön plana çıkarılırken bazı erdemler geri plana itilmiştir. Örneğin 8. yüzyılda, savaşçı bir toplum olan Türklere ait Orhun Abidelerinde yiğitlik <sup>3</sup>, milattan önce 8. yüzyılda birbirleri ile sürekli savaş halinde olan Antik Yunanlar'a ait İlyada ve Odysseia'da <sup>4</sup> ise cesaret insanın en büyük erdemi olarak övülmüştür. Savaş ortamları yerlerini barışa bıraktığı dönemlerde ise bize yazılı eserlerini bırakan bütün medeniyetlerde övülen erdemler genellikle alçakgönüllülük, akıl ve bilgelik olmuştur. Dolayısıyla geçmişten bugüne bakıldığında erdem nedir sorusu ile dönemlerin insana olan bakışları ara-

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, yusufbahri.gundogdu@omu.edu.tr.

\*\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, mehmetyazici@omu.edu.tr.

1 Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 33-47.

2 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İnkılap Kitabevi, 2022), 70.

3 Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1973).

4 Homeros, *İlyada ve Odysseia*, çev. Belgin Çınar (Arkadaş Yayınları, 2019).

sında doğrudan ilişkili kurulabilir <sup>5</sup>. Bu çalışmada Ütopyalar üzerinden 16. ve 17. Yüzyıl Batı düşünürleri Thomas More ve Tommaso Campanella'nın insanı ve onun erdemini nasıl tanımladıklarını ele alacağız.

Edebi bir tür olan Ütopyalar, sosyal ve siyasi yapıya karşı var olan sistemin eleştirisi ve olması gereken sistem üzerine bir deneme olarak ortaya çıkmıştır. Meşhur ütopyaların ilki Thomas More tarafından İngiltere'de 1512 yılında ikincisi Tommaso Campanella tarafından İtalya'da 1602 yılında, üçüncüsü ise Francis Bacon tarafından 1626 yılında yayınlandı <sup>6</sup>. Ütopyaların temel felsefesi 12. Yüzyılda İbn-i Tüfeyl tarafından yazılan Hay Bin Yakzan <sup>7</sup> öyküsüne dayanır. Dış dünyaya kapalı bir adada dünyaya gelen Hay Bin Yakzan'ın tek başına aklın aydınlığında hakikate ulaşmasının öyküsü gibi Ütopyalar da dış dünyaya kapalı bir adada aklın ışığında hakikate uygun ideal düzenin sıfırdan nasıl inşa edilebileceğini anlatmaktadır. Ütopyacı düşüncede temel kabul insan aklının gücüne sarsılmaz bir güven ve doğanın aklılığına olan inançtır <sup>8</sup>. Ahlaki çürümenin kaynağını insanda değil mevcut sistemin yapısında gören Ütopya yazarları, insan doğasına uygun ideal bir sistem kurulabilirse ahlaksızlığı da ortadan kalkacağına inanırlar <sup>9</sup>.

15. Yüzyıldan itibaren Batı'da Keşifler çağı olarak da adlandırılan süreç hem coğrafi keşiflerin hem de teknik olarak yeni buluşların yaşandığı bir dönem olduğu gibi sosyo-kültürel yapının da ciddi değişim yaşadığı ve felsefi anlamda yeni düşüncelerin ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Özellikle 16. ve 17. Yüzyıl, Batı düşüncesi için tüm kültürel yapı ve kurumların sonuna kadar sorgulandığı bir dönemdir. Öncesinde Rönesans ve ardından gelen Reform süreci, hayatta kalma ve hayata uyum sağlama problemini hem maddi hem de manevi anlamda en üst düzeyde yaşayan Avrupa halkları için adeta bir varoluş mücadelesine dönüşmüştür <sup>10</sup>. Ütopyalar Batı'da verilen bu varoluş mücadelesinin düşünsel ürünleridir. Eserler edebi bir üslupla toplumsal dönüşümlerin arifesinde hem din alanının hem de devletin ve kurumlarının rasyonel eleştirisini ortaya koymuşlardır <sup>11</sup>. Thomas More 1512'de "kolay kolay bulun-

5 Serkan Uzun vd., *Felsefe Sözlüğü* (Bilim ve Sanat, 2008), 479-481.

6 Murat Sultan Özkan, "Thomas More, Francis Bacon ve Tommaso Campanella'nın Ütopyalarında Bilim ve Eğitim Felsefesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 3-4.

7 İbni Sina - İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017).

8 Faruk Öztürk, "Ütopyalarda Eğitim Sorunsalı", *Journal of Educational Sciences & Practices* 3/5 (2004), 4-5.

9 Krishan Kumar, *Ütopyaçılık*, çev. Ali Somel (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 9-17.

10 Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan, 2000), 83-91.

11 Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı, 2021), 12.

mayan şey, doğrulukla, akıllıca düzenlenmiş bir toplumdur” derken kendi yaşadığı toplumu da bu eleştirinin içine almaktadır <sup>12</sup>. Kendisi de bir devlet adamı olan More, İngiltere’de yaşanan ahlaki bozulmanın ve çürümenin nedeninin doğrudan çocuklara verilemeyen ahlak eğitimi ile ilişkili olduğunu söylemektedir. More, çocukların erdem çiçekleri açabilecek körpe fidanlarken yetişkin hale geldiklerinde acı meyveler vermelerini, aldıkları kötü eğitime dayandırmaktadır. Eğitim sistemindeki bozukluğun bütün sorumluluğunun da devletin yöneticilerine ait olduğunu söylemektedir <sup>13</sup>.

Ütopycı düşüncede adil ve ahlaklı bir toplum, sorumsuz özgürlüğe ve kadcrcı bir anlayışa karşı eğitim faaliyetinin geleceğe yönelik olarak akılcı bir biçimde yeni baştan ele alınmasıyla mümkündür. Ütopycalar var olan toplumsal yapılarada radikal eleştiriler getirirken bu yapıların aksayan yönlerinin düzeltilmesini amaçlamaz, başka ilkeler ve başka değerler ortaya koyarak yeni yapıların inşa edilmesini hedefler <sup>14</sup>. İnsanın yaratıcı düşünme gücünün ürünleri olan Ütopycalar toplumsal anlamda yaşanmakta olan krize ilişkin çözüm sunma çabalarıdır. Ütopik düşüncenin sorunlara ilişkin getirdiği çözüm her şeyin idealize edilerek yeni baştan düzenlenmesidir. Ancak ütopycalarda toplumu yeni baştan düzenleme motivasyonu, geçmişe dönük bir özlem değil geleceği aklın rehberliği ile sıfırdan inşa etmektir. Amaç erdemlerle donatılmış yeni insanları ve yeni toplumu oluşturmaktır. Düzenlenmenin yapılacağı ilk yer ise eğitimin nasıl gerçekleşeceği. Çünkü ancak ortak bir eğitim insanları toplum olabilmenin ön koşulu olan benzer bir biçimde düşünmeye ve davranmaya sevk edebilir <sup>15</sup>.

Ütopik düşüncede temel kabul insanın dünyaya ve toplumsal yaşama hazır olarak gelmediğidir. Yani insanlar erdemlere doğuştan yetkin bir biçimde sahip değildir. Bu nedenle yalnızca biyolojik açıdan değil ahlaki açıdan da insanlığın devam edebilmesi için her bir ferdin doğduğu andan itibaren eğitilmesi toplumun en temel sorumluluğudur. Ütopik düşüncede insanın eğitimi rastlantıya bırakılamayacağı gibi kişisel bir etkinlikten ibaret de olamaz. Eğitim başlı başına toplumsal bir meseledir <sup>16</sup>. Her şeyin idealize edilerek yeni baştan düzenlenmesinin bilinen ilk örneği Platon’un Devlet

12 Thomas More, *Ütopia*, çev. Günyol Urgan, M. V. - Eyüpoğlu, S. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 7.

13 Thomas More, *Ütopia*, 16.

14 L. Işıl Ünal - Seçkin Özsoy, “Özgürleşimci Bir Praksis Olarak Ütopya ve Eğitim”, 2-4.

15 Betül Çotuksöken, “Ütopycalar ve eğitim”, *Felsefe Söyleşileri I-II, Maltepe Üniversitesi* (2003), 8-9.

16 Ünal - Özsoy, “Özgürleşimci Bir Praksis Olarak Ütopya ve Eğitim”, 8-9.

diyaloğudur. İdealist düşüncenin kurucusu olan Platon için de ideallerin gerçeğe dönüşmesi toplumun bütününün üstleneceği bir eğitim seferberliği ile mümkündür <sup>17</sup>. Platon bireyin mutlu bir yaşam sürebilmesini toplumsal alanın düzenlenmesine bağlar. Toplumsal düzen ile bireyin mutluluğu çatışan şeyler olmamalıdır <sup>18</sup>. Platon, idealize ettiği düzeni yalnızca birey ile toplum arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak üzere değil aynı zamanda bireyin toplumu, toplumun da bireyi destekleyeceği şekilde tasarlamıştır. Platon için de Ütopya için de birey ile toplum arasındaki çatışmayı uyuma dönüştürecek olan en temel kurum eğitimidir. Özellikle More ve Campanella'nın ütopyaları neredeyse ortaya koymak istedikleri ideal düzen için yazılmış yaşam boyu süren birer eğitim programlarıdır.

### 1. Thomas More'un Ütopyası

More'un tasarlamış olduğu Ütopya dış dünyaya olabildiğince kapalı, özel mülkiyetin olmadığı, şehirlerin sokakların evlerin birbirine benzediği bir ada devletidir. Her şey Ütopyalıların ortak malıdır. Ekonomik açıdan tam bir eşitlik söz konusudur. Ütopyalılar için geçim derdi gibi bir problem olmadığı gibi mülk edinme gibi bir gayret de söz konusu değildir. Yurttaşlar ortak yaşamın sağlamış olduğu güvenliği ve imkanları korumak ve sürdürmek için çaba sarf ederler. Yöneticiler ve din adamları dahil herkes eşitliği sembolü olarak aynı tip kıyafetleri giyerler <sup>19</sup>. Yönetim biçimi demokratiktir. Yazılı yasa sayısı çok azdır. Her yurttaş iyi bir eğitim almıştır ve yasaları çok iyi bilir. Herkes için adil bir düzen hâkim olduğu için insanlar düzeni bozmak için değil korumak için gayret ederler. Bu nedenle yasaların ve düzenin korunması için ayrıca bir koruyucu sınıfa gerek yoktur. Sorunlar genellikle ailelerin içinde çözülür. Çözülmeyen ve mahkemeye giden sorunlarda herkes avukatsız doğrudan savunma yapar. Yargıçlar yaşlı bilge aile büyüklerinden oldukları için onların verdikleri kararlara büyük saygı gösterirler. More'un ütopyasında en önemli kurum ailedir. Büyük aileler vardır ve aile bağları çok kuvvetlidir. Yemekler hep bir arada yenir. Büyük aileler arasında kardeşlik vardır. More'un ifadesiyle bütün ütopya tek bir aile, tek bir ev gibidir <sup>20</sup>

17 Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz-Sabahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 120.

18 Platon, *Devlet*, 54.

19 Thomas More, *Ütopya*, 68-74.

20 Thomas More, *Ütopya*, 78-81.

Ütopya bir tarım ülkesidir. Kadın, erkek, çocuk, yaşlı herkes tarımla uğraşır. Herkes bir işte çalışmak zorundadır. Üç saat öğleden önce üç saat öğleden sonra olmak üzere günde yalnızca altı saat çalışırlar. Ütopyalılar lükse karşıdırlar bu nedenle de iş kolları yalnızca temel ihtiyaçlar üzerinedir. Başlıca meslekler fırıncılık, maragonzluk, demircilik, dokumacılık ve yapı ustalığıdır. Herkese bilim dallarında uğraşmak için fırsat verilir. Bilim alanında yetenekli olanlar kol gücüyle çalışmak zorunda değildir. Ancak bilim dallarında üretken olmadıkları takdirde tekrar kol gücüyle çalışmak zorundadırlar. Çünkü ütopyada ekonomik bir sınıfsal yapı olmadığı gibi entelektüel bir sınıfsal ayırım da yoktur. Ayrıca kadın erkek fark etmeksizin herkes sıkı bir askeri eğitimden geçer. Çalışacak durumda olmayan hastalar ve çok yaşlılar için özel hastaneler ve yaşlı bakım evleri vardır ve bu insanlara ölene kadar ücretsiz olarak hizmet edilir <sup>21</sup>.

## 2. Thomas More'un Erdem Anlayışı

Geleneksel toplumdan modern topluma geçişte kırılma noktalarından biri olan More için insanın en büyük erdemi akıldır. İnsanların istisnalar hariç bir haksızlık içerisinde değilse akla aykırı hareket etmeyeceğini ve akla uygun adil bir düzen kurulabilirse erdemsiz davranışlar sergilemeyeceğini ileri sürer. Geleneksel düşünce iyiliğin ruha, kötülüğün bedene ilişkin bir şey olduğu bu nedenle de insanın ruhu ile bedeni arasında yaşam boyu süren bir çatışma olduğu kabulü üzerine kuruludur. Geleneksel düşüncede erdem, insanın bedeninin isteklerine ket vurup ruhun isteklerine yönelmesi ya da ruh ve beden arasındaki dengeyi sağlaması olarak tanımlanır <sup>22</sup>. Thomas More'un insan ve erdem anlayışında geleneksel bir ruh beden çatışmasına rastlanmaz. More'a göre ruh akıldır ve doğa akla uygun olarak düzenlenmiştir. İnsan da akla sahip bir doğa varlığıdır. Kilit kavram doğadır. Doğanın akla uygun bir yer olduğu gerekçesiyle doğa yüceltilir. Kötülük insanın doğasına uygun hareket etmeyişidir. More için akla uygun doğaya uygun, doğaya uygun da akla uygundur. Bu nedenle insanın akli ile bedeni arasındaki çatışma özsel bir çatışma değil bilgisizlikten kaynaklı izafi bir çatışmadır <sup>23</sup>. More insanın bilgisiz bir biçimde dünyaya geldiğini düşünür. Akli temsil eden insan ruhu bilgiden, doğayı temsil eden insan bedeni ise tecrübeden yoksundur. Bu sebeple insanın eğitimi meselesi diğer insanların üzerinde kutsal bir

21 Thomas More, *Ütopia*, 46-50.

22 A. Vahit İmamoğlu, "Ruh Beden İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1995), 345-347.

23 Thomas More, *Ütopia*, 61-73.



sorumluluktur. Çocukların eğitimi ailelerin keyfiyetine bırakılamaz. Çünkü her çocuk ailenin ferdi olmanın ötesinde yaşadığı toplumun bir bireyi olduğu için eğitim faaliyeti kamusal, eşit ve zorunlu olmalıdır<sup>24</sup>.

More'a göre göre insanlar yaratılıştan gelen bir bağla birbirlerini severler. İnsanları birbirlerine bağlayan en güçlü bağ doğal olan bu sevgi bağıdır. Bu bağı tanımayan insan için hiçbir anlaşmanın, hiçbir sözün gerçek bir yaptırımı yoktur. Yaratılışına uygun eğitim almış insanların barış ve huzur içinde yaşamak için çok az sayıda yasaya ihtiyacı vardır. More bir toplumda insanların okuyamayacağı ya da anlayamayacağı kadar çok yasaların olmasını hakka ve adalete aykırı bulur. Yasalar kimsenin kimseye ödevini hatırlatmasına gerek olmaması, herkesin ödevini bilmesi ve ödevine uygun davranması için olmalıdır. More'un ütopyasında bir birey herhangi bir suç işlediğinde köleliğe mahkûm edilir. Çünkü Ütopyanın onlara sağladığı güven ortamına, geçim derdinin olmamasına, iyi bir eğitimden geçmiş olmalarına rağmen suç işlemiş olmaları affedilemez. Böyle bir ortamda bir suçu tasarlamak, bir suça niyet etmek o suçu işlemiş olmaktan farksızdır. Bir kişinin kardeşinin kötülüğünü istemesi yaratılışına aykırı hareket etmesidir. Kardeşinin kötülüğünü düşünen kişi bunu gerçekleştirmemiş olsa bile kendini suçlamalı ve Tanrı'dan af dilemelidir<sup>25</sup>.

Thomas More dini, herkesin iyiliğine çalışmak olarak görür. Bir kişinin kendi rahatı için başkasını rahatından etmesini haksızlıktır. En yüksek amaç olan mutluluk başkalarının mutsuzluğu üzerine kurulamaz. Kişiler başkalarının rahatı için kendi zevklerinden biraz olsun feda edebilmelidir. Böyle bir davranış kişiye feda ettiği zevkten çok daha büyük bir zevk verecektir. More yapılan iyiliklerin er geç karşılıksız kalmayacağına inanır. Bir insan iyilik ettiği kardeşinin minnetini kazanmayı diğer bütün zevklerden değerli görmelidir. Geçici bir zevki gereğinde feda edebilenlere Tanrı'nın bu hayatta da tükenmez sevinçler vereceğine inanır. Başkalarının iyiliğini düşünmek ve başkalarının iyiliği için emek sarf etmek ne kadar kutsalsa kişinin kendi iyiliğini düşünmesi, kendine özen göstermesini de o kadar kutsal bir davranıştır. Kişi başkalarına merhamet ettiği, onların acılarını ortadan kaldırmaya çalıştığı gibi kendine de merhametli olmalı ve iyi bir yaşam sürmenin gayreti içinde olmalıdır. More şu ifadeyi kullanır "Peki ama başkalarına ettiği-  
miz iyiliği kendimize niçin etmeyelim? Tabiata aykırı gitmek değil mi bu?". More bedeninin sağlığını ve güzelliğini yaratılışın en hoş armağanı saymakta

24 Thomas More, *Ütopia*, 46-50.

25 Thomas More, *Ütopia*, 76-79.

ve onu korumak için özen göstermeyi de kutsal bir erdem olarak görmektedir. Diğer canlılardan farklı olarak görmenin, duymanın, koku almanın verdiği yalnız insana has estetik zevkler vardır. Bu zevkleri sevinçle tadılmalı ve her fırsatta hayatı böyle güzel kılan Tanrı'ya şükredilmelidir. Bedenin güzelliğini hor görmek, nefsi köreltmek için bedene zulmetmek Tanrı'nın nimetine karşı nankörlük etmektir<sup>26</sup>.

Thomas More iyiliğin ruha ilişkin olduğu kadar bedene de ilişkin olduğunu söyler. Ona göre dürüst olmak şartıyla hoş bir hayat sürmek, dünyanın nimetlerinden faydalanmak, yaşama sevinciyle dolup taşmak haklı ve akla uygundur. Tabiat ve insanın doğası insanı akla uygun yaşamaya iter. Akla uygun olan ise erdemli bir yaşam sürmektir. Erdem, insanı iyi ve güzel zevklere götüren, kötü ve çirkin zevklerden uzak tutan yetidir. More'a göre Tanrı insanı erdemli olmaya uygun yaratmıştır. Erdemli davranan kişi yaratılışına uygun hareket eden kişidir. Yaratılışına uygun hareket eden kişi önce varlığını ve sağlığını borçlu olduğu Tanrı'yı sevmeye sonra bu farkındalık sayesinde endişe ve kaygılarından kurtularak kardeşlerinin iyiliği için gayret etmeye başlar<sup>27</sup>.

### 3. Tommaso Campanella'nın Güneş Ülkesi

Tommaso Campanella Güneş Ülkesini etrafı iç içe geçmiş surlarla çevrilmiş, dış tehditlere kapalı geniş bir ova üzerinde tasarlar. Ülkenin yönetimi bir kurtlay tarafından gerçekleştirilir. Ülkenin başında Metafizikus adını verdikleri bilge bir başrahip ve üç yardımcısı vardır. Metafizikus bilgeliği, askeri işlerden sorumlu yardımcısı Pon gücü, eğitim, teknik ve sanattan sorumlu Sin aklı, üreme ve çocukların bakımından sorumlu Mor sevgiyi temsil eder. Ülkede işler bu kurul tarafından yürütülür ancak Başrahip Metafizikus her konuda son sözü söyleme hakkına sahiptir<sup>28</sup>. Üst yöneticilerin hepsi rahiptir. Rahipler halkın Tanrı ile arasındaki tercüman ve arabulucular olarak görülürler. Rahiplerin yöneticilik dışındaki asıl görevi yurttaşların vicdanlarını bütün günahlardan arındırmaktır. Her yıl Hristiyanlıkta olduğu gibi insanlar bütün günahlarını rahiplere itiraf ederler ve rahiplerin affıyla günahlarından temizlenirler. Yönetici rahipler de başrahip Metafizikus'a aynı biçimde kendi hatalarını ve öğrendikleri hataları anlatırlar. Böylece Metafizikus ülkede var olan bütün

26 Thomas More, *Ütopia*, 64-70.

27 Thomas More, *Ütopia*, 61-64.

28 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 27-32.

problemleri öğrenmiş olur ve kısa zamanda sorunların ortadan kaldırılması için harekete geçer. Her yıl kurban töreni düzenlenir ve bu törende Metafizikus da kamunun önünde kendi hatalarını dile getirir <sup>29</sup>.

Aile özel mülkiyetin oluşmasını sağladığı için toplumsal düzenin önünde engel olarak görülür. Ülkede toplumsal refah adına her şey ortak mülk sayılmaktadır. Campanella'ya göre insanların şan şeref ve zenginlik peşinde koşmalarının temel motivasyonunu eş ve çocuk sahibi olmaları oluşturur. İnsanlar soylarının devamı ve miras kaygılarıyla türlü sahtekarlıklara, ikiyüzlülüklere, sinsiliklere başlarlar. Ülkede soyun devamı ve mülkiyet meselesini kamusal bir mesele olarak ele almaktadır. Uygun eşleşme ve çocukların yetiştirilmesi devletin sorumluluğunda olursa bencillik duygusunun ortadan kalkacağını ileri sürer. Ülkede herkes birbirinin kardeşi olarak kabul edilir. Toplumsal alanda herhangi bir sınıfsal farklılığın hissedilmemesi için kadın erkek yönetici yönetilen her vatandaşın aynı tür kıyafetler giyerler. Bu yapı sayesinde yurttaşlar aileye bağlılıktan çok daha büyük bir coşkuyla ülkelerine bağlıdırlar. Campanella insanların böyle bir sosyal yapı içerisinde onları tek bir bedenın uzuvları gibi algılamaya yol açacak kadar uyumlu bir ilişki içinde hareket edeceklerini söyler<sup>30</sup>.

Ülkede üreme, çocukların bakımı ve eğitim faaliyetleri sevgiyi temsil eden yönetici Mor, akıllı temsil eden yönetici Sin ve yardımcıları tarafından yürütülür. Kadınlar 19 yaşına geldiklerinde erkekler ise 21 yaşına geldiklerinde kendilerine uygun olan eşlerle çiftleştirirler. Bu birliktelikler devletin gözetimi altında gerçekleştirilir. Çocuklar dünyaya geldiklerinde iki yıl boyunca kamusal binalarda anneleri tarafından emzirilir ve yetiştirilirler. İki yılın sonunda uzman eğitimcilere teslim edilirler. Altı yaşına kadar ortak bir eğitim aldıktan sonra yetenekli oldukları alanlara yöneltilirler. Amaç ülke için sağlıklı çocukların dünyaya gelmesi ve en iyi şekilde yetiştirilmeleridir. Campanella'ya göre sağlıklı ruhsal ve bedensel yapının sonradan yapay yollarla elde edilmesinin çok güç olduğunu bu nedenle de soyun sağlıklı bir biçimde devam edebilmesi için çocukların dünyaya gelişlerinden topluma uygun bir fert olarak yetiştirilmelerine kadar bütün süreci kamunun ortak sorumluluğu olarak görür. Bu görev tek tek kişilere değil toplumu temsil eden devlete aittir. Campanella, devletin ilk kaygısının ve kutsal görevinin toplumun güvenliği ve geleceği için çocukların dünyaya gelişini ve eğitimini düzenlemek olduğunu söyler<sup>31</sup>.

29 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 73-75.

30 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 32-33.

31 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 42-47.

#### 4. Tommaso Campanella'nın Erdem Anlayışı

Campanella'ya göre insan erdemlere ve erdemsizliklere yatkın bir biçimde dünyaya gelir. Önemli olan insanı toplumsal yaşama uygun hale getirebilecek erdemleri, ona çocukluktan itibaren titizlikle kazandırmaktır. Yetişkin bir bireye sahip olmadığı erdemleri kazandırmak pek mümkün değildir. Campanella'ya göre erdemli davranışlar sergilemenin ön koşulu sağlıklı bir bedensel ve ruhsal yapıya sahip olmaktır. Bedensel ve ruhsal sağlığın sonradan yapay yollarla elde edilmesi çok zordur. Bu nedenle insanların dünyaya gelişi dahil yetişkin bir birey olana dek geçen süreç rasyonel bir biçimde planlanmalıdır. Toplumun mirasçısı olan çocukların doğuştan getirdikleri doğal yetenek ve özellikleri eğitimciler erkenden fark etmelidir. Çocukların eğitimleri yetkinliklerine göre büyük bir özen ve gayretle verilmelidir. Campanella için eğitim Platon'un Devlet diyalogunda "asıl büyük kural, tek başına her şeye yeten kural"<sup>32</sup> ifadesiyle vurguladığı gibi bireyi ve toplumu var eden en temel yapıdır<sup>33</sup>.

İnsanlarda akıllılık, cesaret, serinkanlılık, çalışkan ve gayretlilik, doğruluk ve dürüstlük, cömertlik ve neşelilik gibi erdemlerden bazıları daha baskındır. Campanella'ya göre insanlar alacakları zorunlu eğitimlerin ardından doğalalarının yatkın olduğu erdemlere uygun görevlere getirilmelidir. Yönetici konuma gelecek olanlar ise gençlere eğitimleri veren öğretmenler tarafından seçilmelidir. Campanella demokrasiye değil akla inanır. Aklın yolunun bir olduğunu kabul eder. Bu nedenle devletin yönetim biçiminin monarşik bir yapıda olması gerektiğini ileri sürer. Devletin başına geçecek kişinin halkın seçimiyle değil alanında uzman eğitimcilerin atamasıyla göreve gelmesi gerektiğini düşünür. Devlet başkanı olacak kişinin sahip olması gereken yeterlilikler belirli bir yaş olgunluğu, üst düzeyde mantık, fizik, matematik ve astronomi bilgisi, bütün zanaat ve sanatlar hakkında pratik beceri, siyasi tarih, düşünce tarihi ve dinler tarihi alanlarında yetkinlik, Tanrı'ya tam bir teslimiyetle bağlılıktır. Devlet başkanı akıl sağlığını koruduğu müddetçe bu yeterliliklere sahip başka biri çıkana kadar bu göreve ömür boyu devam etmelidir<sup>34</sup>.

Campanella ebeveynlerin hatalarının cezalarını çocukların çekebileceğini ama bu hatalardan asla sorumlu tutulamayacaklarını, çocuklardaki bedensel ya da ahlaki problemlerin bütünüyle ebeveynlere ait olduğunu söyler. Bu nedenle çocukların dünyaya gelişi ve yetiştirilmesi noktasındaki her türlü

32 Platon, *Devlet* 423d-424a.

33 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 42-45.

34 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 35-36.

ihmal yalnızca çocuğa karşı değil topluma karşı işlenen bir suçtur. Bireylerin erdemli veya erdemsiz davranışlar sergilemesi soylulukla ilgili ya da tesadüfî bir şey değildir. Erdemli toplumlar sorumluluklarını yerine getiren bireyler sayesinde ayakta durmaktadır. Campanella'ya göre sorumluluklarının bilincinde olan bireyler, dünyanın yapısını, insan, hayvan ve bitkilerin anatomisini inceleyen bu sayede Tanrı'nın olabilecek en üst düzeyde görüp kavrayan kişilerdir. Böyle bireyler toplumsal sorumluluklarıyla beraber kendilerini dine verirler ve yaratıcıya şükranlık duyarlar. Campanella'ya göre ancak Tanrı'yı eserleri içinde aramaya kalkan, O'nu orada bulup O'na hayran olup, O'na karşı sorumluluklarını her şeyin üstünde tutan kişiler "Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma!" felsefesine bağlı kalabilirler<sup>35</sup>.

### Değerlendirme ve Sonuç

Thomas More Ütopyasını demokratik, Campanella Güneş Ülkesini teokratik bir yönetim biçimiyle tasarlamış olmasına rağmen her iki düşünür de insan doğasının kötülüğüne ilişkin geleneksel anlayışı benzer bir biçimde eleştirmiştir. More toplumun disipline edilmesi için aileyi temele almış Campanella ise tam aksine aileyi bunun gerçekleşmesinin önünde engel olarak görmüş olmasına rağmen her iki düşünür de mutluluğun kazanılması için bireyin özgürlüğüne geniş bir alan açmayı hedeflemiştir. Her iki düşünür de eğitimi ideal düzenin inşa edilebilmesi için en kuvvetli disiplin aracı olarak görmesine rağmen eğitimi bireyler üzerinde baskı kurmak için değil bireylerin kendilerini gerçekleştirmeleri yoluna bir özgürleşme pratiği olarak tasarlamıştır. More ve Campanella'ya göre kötülüğün bir doğası yoktur. Kötülük bozulmanın sonucunda ortaya çıkmaktadır. Antik Yunan düşüncesindeki kozmos fikri yani doğanın düzenli ve uyumlu olduğu fikri her iki düşünürün eserlerinde yeniden karşılık bulur. More ve Campanella için bireyin mutluluğu rasyonel olarak doğaya uygun bir biçimde düzenlenmiş toplumda kendiliğinden gerçekleşir. İnsan ancak böyle bir toplum içerisinde doğasına uygun olarak erdemli bir hayat sürebildiğinde mutlu olabilir. More ve Campanella için erdem yalnızca insanın değil herhangi bir varlığın işlevini en iyi şekilde yerine getirmesi demektir. İnsan toplumsal bir varlıktır ve onun erdemi doğasına uygun olarak dürüst, merhametli ve adil olmaktır. Ancak More ve Campanella'ya göre insan bilgisiz ve bakıma muhtaç bir biçimde dünyaya gelir. Bu nedenle insanın toplumsal doğasına uygun bir biçimde yetiştirilmesi gerekmektedir. Böyle bir eğitim ise ancak akla ve insan doğasına uygun bir biçimde inşa edilmiş bir toplum içinde mümkündür.

35 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 84-85.

## Kaynakça

- Akarsu**, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İnkılap Kitabevi, 2022.
- Campanella**, Tommaso. *Güneş Ülkesi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı, 2. Basım, 2021.
- Çotuksöken**, Betül. “Ütopyalar ve Eğitim”. *Felsefe Söyleşileri I-II, Maltepe Üniversitesi*, 82-85.
- Ergin**, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1973.
- Hacıp**, Yusuf Has. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Homeros**. *İlyada ve Odysseia*. çev. Belgin Çınar. Arkadaş Yayınları, 2019.
- İmamoğlu**, A. Vahit. “Ruh Beden İlişkisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1995).
- Koyrê**, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan, 2. Basım, 2000.
- Kumar**, Krishan. *Ütopyacılık*. çev. Ali Somel. Ankara: İmge Kitabevi, 1. Basım, 2005.
- More**, Thomas. *Ütopia*. çev. Günyol Urgan, M. V. - Eyüpoğlu, S. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 29. Basım, 2019.
- Özkan**, Murat Sultan. “Thomas More, Francis Bacon ve Tommaso Campanella'nın Ütopyalarında Bilim ve Eğitim Felsefesi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 / 2 (2017), 609-624.
- Öztürk**, Faruk. “Ütopyalarda Eğitim Sorunsalı”. *Journal of Educational Sciences & Practices* 3/5 (2004).
- Platon**. *Devlet*. çev. M. Ali Cimcoz Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 27. Basım, 2014.
- Sina**, İbni - Tufeyl, İbn. *Hay Bin Yakzan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Uzun**, Serkan vd. *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat, 2008.
- Ünal**, L. Işıl - **Özsoy**, Seçkin. “Özgürleşimci Bir Praksis Olarak Ütopya ve Eğitim”.



## Cahiliye Döneminde Ticaret Ahlâkı

Kadir ACAR\*

### Giriş

Arapçada “yaratma”, “yaratılış” ve “yaratılmış” gibi mânalara gelen<sup>1</sup>, “halk” ile aynı kökten olan “hulk” veya “hulûk” kelimelerinin çoğulu olan ahlâk<sup>2</sup>, Türkçeye geçerek günümüze kadar süregelmiştir. Türkçe sözlüklerde ahlâk; “bir toplumun içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları”<sup>3</sup>, “insandaki iyi ve kötü huylar, tabiat, insanı mânen yükselten iyi tabiatlar, faziletler”<sup>4</sup> anlamlarına gelmektedir.

Ahlâk, her toplumun dinamik ve canlı sentezini oluşturur. Gerçekten de bu ruh hali çok dinamik ve toplumun her üyesine özgüdür. Hatta bu üyelerin yaşama amacını ve hayatının gidişatını belirleyen, fiilleriyle seçimlerini etkileyen, toplumsal hayatın kurallarını ve ilkelerini tanımlamaya yarayan önemli bir unsurdur. Toplumsal davranış kurallarının temeli olan ahlâk, umumiyetle toplumsal ilişkilerin kahir ekseriyetine havî, iktisadî faaliyetlerle ilişkilendirilir ve iktisat ahlâkı veya ticaret ahlâkı olarak tesmiye edilen alt ahlâk türleri ortaya çıkar. Bunun en temel sebebi ticaretin insan hayatının sürekliliğini sağlayan önemli unsurlardan bir tanesi olmasıdır.

Şimdiye kadar konumuzun iki bileşeninden biri olan ahlâk kavramı üzerinden durulmuştur. Şimdi de Cahiliye Dönemi ile neyi kastetmek iste-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, kdracr37@hotmail.com.

1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Lisânü'l-Arab” (Beyrut: Dârü's-Sâdır, 2014), 142.

2 Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 15.

3 Recep Toparlı, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 43.

4 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), 58.



diğimizi açıklayalım.

Cahiliye kavramı, İslam'ın zuhurunun öncesinde yaşayan Arap toplumu için kullanılmaktadır. Bu kavram, İslam'la ortaya çıkmakla beraber Arapların daha önceki inanç, davranış ve tutumlarını İslami dönem inançlarından temyiz etmek için kullanıldığında genellikle Arapların miladi 610 yılından önceki dönemi kastedilmiştir.<sup>5</sup>

Cahiliye kelimesi "cehl" kelimesinden türemiş olup asıl anlamı ilmin zıddı olan "bilgisizlik" ile irtibatlandırılmaktadır. Râğib el-İsfahânî bu kelimenin üç ayrı anlamından söz eder: "nefsin bilgiden mahrum kalması", "gerçeğin dışında bir şeye inanma", "bir konuda yapılması gerekenin veya gerçeğin tam tersini yapma".<sup>6</sup> Buna göre "câhil" kelimesi, kişinin kendisini var olan bilgiden uzak tutan, davranışları olağan dışı olan, kısacası "kural tanımaz" kişi demektir.

Cahiliye kelimesine günümüzde her ne kadar negatif bir anlam yüklenirse ve ekseri çoğunluk kelimenin mahiyetini böyle kullansa da esas itibariyle bir dönemi diğerinden ayırmak için kullanılan bir sözcüktür.<sup>7</sup> Zikri geçen bu dönemin, Allah Resulünün peygamber olması veya Mekke'nin fethiyle son bulduğunu öne sürenler olmuştur. Ancak Hz. Peygamber hayatta iken cahiliye zihniyetinin tezahürlerine şahit olunmuştur.<sup>8</sup> Nitekim Allah Resulünün bulunduğu bir ortamda Ebû Zer el-Gıfârî "kara kadının oğlu!" ifadesiyle Bilâl-i Habeşî'yi derisinin renginden dolayı küçümsemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber "onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen hâlâ cahiliye ahlâkını taşıyan bir kimsesin" sözleriyle muaheze etmiştir.<sup>9</sup> Cahiliye zihniyetinin müşrik Araplarla sona ermediğini gösteren bir diğer hadis ise "Ümmetimin içinde Cahiliye döneminden kalma dört âdet vardır: Asaletle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek ve ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak."<sup>10</sup>

Cahiliye, tarihin belli bir bölümünden ziyade, zihni bir durumun adıdır. Cahiliye denilmesinin temel sebebi, İslam'ın getirmiş olduğu değerlerden uzak

5 Cahiliye teriminin anlamı hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağırıcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 29-66.

6 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râğib el-İsfahânî, *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 209.

7 Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 15.

8 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 17.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl (Kahire: Darü't-Te'sîl, 2012), "İman", 22.

10 Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl (Kahire: Darü't-Te'sîl, 2014), "Cenâiz", 29.

ve inanç açısından sapıklık içerisinde olmalarıdır.<sup>11</sup> Bu dönemde olumsuz davranışlar yaygın olsa ve genel görünüm itibarıyla ismine uygunluk arz etse de dönemin insanların tamamen olumsuz davranışlar sergilediği söylenemez.<sup>12</sup>

Cahiliye edebiyatında Arapların müspet davranışlarını ifade etmek amacıyla az da olsa “ahlâk” ve onun tekili olan “huluk” kelimeleri geçmektedir.<sup>13</sup> Ekseri olarak Arapların iyi ahlâkını ifade etmek için İslami kaynaklarda mürûe (mürevvet) ifadesine daha çok rastlanır.<sup>14</sup> Mürüvvet kavramı, cahiliyenin bütün erdemli davranışlarını kapsayan bir kelimedir.<sup>15</sup> Bu erdemli davranışları şöyle sıralayabiliriz; misafir ağırlamak, zayıf olan kimseleri himaye etmek, sabır, hilm, şeref, vefakârlık gibi hasletlerdir.<sup>16</sup>

Cahiliye döneminde olan ahlâki davranışları iyi bir şekilde analiz etmek için dönemin en önemli uğraşı olan iktisadi faaliyetleri incelemek sağlıklı olacaktır. Bunun en temel sebebi iktisadi faaliyetlerde insanların karşılıklı etkileşim içerisinde olmalarıdır. Bilhassa Cahiliye Araplarının temel geçim kaynağının ticaret olması<sup>17</sup>, dönemin zihni yapısına ilişkin bizlere önemli ipuçları verecektir. Elde ettiğimiz bulgular, Kur’an’ı Kerim’de bulunan ticaret ile ilgili ayetleri ve vahyi muhataplarını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

## 1. Cahiliye Döneminde İktisadi Faaliyetler

Cahiliye Arapları; Afrika, Avrupa ve Asya kıtalarının kesişme noktasını teşkil eden Güneybatı Asya’nın güney kısmında yer alan Arap Yarımadası’nda ikaamet ediyorlardı. Bu bölgenin büyük kısmı sıcak ve kurak kuşakta bulunmasından dolayı, yağışları kıt ve yaz mevsiminde dayanılmaz sıcakları olan bir iklime sahipti.<sup>18</sup> Olumsuz iklim koşulları sebebiyle Hicâz’da iktisadi kaynaklar yetersizdi. Kısıtlı kaynaklara sahip olmaları kabileler arası mücadeleleri tetikleyen önemli unsurlardan biriydi.<sup>19</sup> Dolayısıyla sosyal hayatı daha iyi anlayabilmek için ekonomik faaliyetlere kısaca değinmek faydalı olacaktır.

11 Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (Ankara: Beyan Yayınları, 2019), 13.

12 Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 139.

13 Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 25.

14 Hasan Tahsin Feyizli, *Câhiliye Ziyânetinin Kur’an’la Değişimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 66.

15 Mürüvvet kavramının anlamı hakkında detaylı bilgi için bk. Çağırıcı, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 81-90.

16 Çağırıcı, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 84; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 25.

17 Mehmet Azimli, *Cahiliyye’yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 135.

18 Kudret Büyükoçkun, “Arabistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/248-249.

19 Adnan Demircan, “İslâm Öncesi Arap Yarımadasının Dîni Siyasi Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Tarihi”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 1/150.

### 1.1. Tarım ve Hayvancılık

Arap Yarımadası sıcak ve kurak kuşakta yer alması hasebiyle büyük bir bölümü çöllerle kaplıdır. Yer altı sularının azlığı, coğrafi konumu itibariyle çok az yağış alması gibi doğal unsurlar, tarımsal faaliyetlerin az olmasına neden olurken ziraata dayalı meslek gruplarının oluşmasını büyük ölçüde engellemiştir. Ayrıca merkezi otoritenin olmaması sebebiyle çiftçilik yapan kişiler için kısıtlı kaynaklar nedenli oluşabilecek güvenlik tehditlerinin önüne geçilememektedir. Bu durum da zirai faaliyetleri sekteye uğratmıştır.<sup>20</sup>

Göçebe Araplar, çiftçilik ile uğraşan kimseleri küçük görürlerdi. Çünkü toprak ile geçimini sağlayan kişilerin, toprağa esir olduklarını düşünüyorlardı. Bununla beraber hadarîler, tarımla uğraşanları hakir görmezlerdi.<sup>21</sup>

Hicaz bölgesinde Arapların en önemli tarımsal faaliyeti hurmadır. Hurmayı hayatlarında sadece bir meyve olarak tüketmemiş bunun yanında hurmanın kerestesinden, lifinden ve odunundan faydalanmışlardır. Hurma tarıma elverişli toprakların vazgeçilmez ağacıdır.<sup>22</sup>

Arabistan'ın önemli geçim kaynaklarından bir tanesi de hayvancılıktır. Bilhassa koyun ve deve yetiştiriciliği önemlidir. Devenin Arapların hayatında ehemmiyeti büyüktür. Çünkü deve çölün dayanılmaz sıcaklığında susuzluğa dayanabilen vazgeçilmez bir taşıttır. Deveden sonra Arabistan'ın kıymetli hayvanlarından bir tanesi de attır. Dünyaca ünlü Necd atları bu coğrafyada yetişmektedir. Bu atlar çok hızlıdır. Gerek tarım alanında gerekse savaş alanlarında kıymetli bir yere sahiptir.<sup>23</sup> Bu hayvanların eti, sütü, gübresi ve yününden istifade etmişlerdir.<sup>24</sup>

### 1.2. Ticaret

Beşerî hayatın sürekliliğini sağlayan önemli unsurlardan bir tanesi de muhakkak ki ticarettir. Bilhassa iklim koşullarından, olumsuz etkilenen bölgelerde geçim kaynaklarının kısıtlı olması sebebiyle bireyler yaşamlarını idame ettirmek için ticarete yönelmişlerdir. Arap Yarımadası'nda tarıma ve hayvancılığa elverişli toprakların az olması, ticareti Arapların hayatında

20 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 251.

21 Abdülkerim Özaydın, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/322.

22 Büyükcoşkun, "Arabistan", 3/251.

23 Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi Başlangıçtan İlk Dört Halife Sonuna Kadar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 47-48.

24 Demircan, *Cahiliye Arapları*, 144.

önemli bir yere getirmiştir. Öyle ki ticaret, Arabistan'ın en önemli mesleği haline gelmiş ve diğer mesleklerden üstün tutulmuştur. Cahiliye döneminin Arapları da ticari hayattaki birikim ve başarılarıyla meşhur olmuşlar; "Her Arap iyi bir tacirdir" sözü darbimesel olmuştur.<sup>25</sup> Elde edilen bu başarıların islam dininin dilinde dahi etkileri bulunmaktadır. Özellikle Kur'an'ı Kerim'de kullanılan ticaret, mîzan ve bey'at gibi kavramlar, ticaretin sosyal hayattaki etkisini bizlere açıkça göstermektedir.<sup>26</sup>

### 1.2.1. Cahiliye Döneminde Mekke'nin Ticaretin Merkezi Haline Gelmesi

Mekke, dördüncü yüzyılın sonuna kadar Huza'a kabilesinin hakimiyeti altında ticaretini sürdüren bir şehirdi. Kusay b. Kilab birkaç aileyi bir araya getirerek Kureyş kabilesini kurdu. Yapmış olduğu ittifakla Huza'a kabilesinin iktidarına son verdi. Bu sayede Kureyş kabilesi Mekke'nin önde gelen tüccarlarını kendi içinde barındırıyordu.<sup>27</sup> Mekke, konumu itibariyle Yemen'i Suriye'ye bağlayan Batı Arabistan'ın mühim ticaret yollarına yakın bir mevkiydeydi. Lakin Yemen bölgesinde Himyeriler, Minalılar ve Sebalılar kuzeyde ise Hîreliler, Nebatlılar ve Palmirler ticarete etkin rol oynuyorlardı.<sup>28</sup> Bu yüzden konumunun ayrıcalıklarından yeterince faydalanamıyor, diğer devletlere göre ikinci dereceden bir ticaret şehri olarak kalıyordu.

Beşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde Sâsâni-Bizans arasında başlayan ve uzun yıllar süren mücadele, Basra körfezinde yapılan ticareti tehdit etmeye başladı. Ticaret yolları üzerinde oluşan güvenlik tehditleri, devletlerin gümrükte engeller çıkarmaları ve siyasi rekabet ticareti zorlaştırıyordu.<sup>29</sup> Bu tarihlerde Himyerilerin kendi içlerinde yaşadıkları karışıklıklar, istikrarın sağlanamaması ticaret ve üretimin kesilmesine yol açmıştır. Oluşan bu boşluk Mekkeliler için büyük bir fırsat haline geldi.<sup>30</sup> Hâşim, Mekke kervanlarının İran, Habeşistan, Suriye ve Yemen ticaret yolları üzerinden güvenli geçişini sağlayacak İlfâf adı verilen anlaşmayı devreye soktu.<sup>31</sup>

25 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 265.

26 Demircan, "İslâm Öncesi Arap Yarımadasının Dini Siyasi Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Tarihi", 1/151.

27 Mahmud İbrahim, "İslâm'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadî Şartlar", *Tarih Risâleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 84.

28 Demircan, *Cahiliye Arapları*, 145.

29 Munîr Muhammed Gadbân, *Fıkhu's-Sire Resulullah'ın Hayatı ve Daveti*, çev. Mehmet Aydemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 56.

30 Mahmud İbrahim, "İslâm'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadî Şartlar", 85.

31 M. J. Kister, *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine Makaleler*, çev. Ali Aksu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 9.

Îlâf sözlükte, “alıştırma, ahit, ısındırma, anlaşma, ülfet, istek üzerine verilen berat” gibi anlamlara gelirken<sup>32</sup> ayrıca bazı ülke ve kabilelerle ticareti esnasında kervanlarının serbestçe geçiş yapmaları için Kureyşlilere verili imtiyazların yazılı olduğu resmî belgeye verilen addır. Îlâf yerine bazen “Habl” ve “İsam” kelimeleri de kullanılmaktadır.<sup>33</sup> Yukarıda da değindiğimiz üzere îlâf anlaşmalarından önce Kureyşliler, sadece Mekke içerisinde ticaret yapıyor ve ürünleri yabancı tüccarlardan temin ediyorlardı.<sup>34</sup>

Hâşim’e ilk olarak bu imtiyazları verenin Habeşistan kralı Necâşi olduğu belirtilmektedir.<sup>35</sup> Daha sonra ise Şam, Yemen ve Irak kralları ile bu anlaşma imzalanmıştır.<sup>36</sup> Hâşim yaptığı anlaşmalar sayesinde Çin’den veya Hindistan’dan gelen malları Yemen’e daha sonra da diğer bölgelere güvenli bir şekilde taşıyordu. Kureyşli tüccarların elde ettiği şöhret, Arabistan’ın her bölgesine yayılmaya başlamıştı.

Mekke tüccarlarının diğer stratejik hamlesi, gemiler kiralayıp ticaretlerini Kızıl Deniz ve ötesine götürmeyi hedeflediler. Yapılan bu yenilikçi yaklaşım, Kureyşlilerin uluslararası ticaret alanlarına girmesini ve sermayesini arttırmasını sağladı. Hâşim’in vefatından sonra görevi devralan Abdülmuttalib babasının misyonunu devam ettirdi.<sup>37</sup> Elde edilen bu başarılarından Habeşliler rahatsız olmuşlardı çünkü kendi ürettikleri ürünleri kendi kontrollerinde Kızıl Deniz üzerinden taşınmasını istiyorlardı.<sup>38</sup> Bunun üzerine, Mekke tüccarlarına zarar vermek ve Hristiyanlığı yaymak için San’a’da bir kilise inşa ettirdi çünkü hac ibadetinin Kâbe’de değil kendi yaptırmış oldukları mabette yapılmasını istiyorlardı.<sup>39</sup>

Ebrehe, adamlarını çevre bölgelere göndererek yaptırmış olduğu mabede insanları davet ettirmiştir. Fakat inşa ettirilen bu mabedin, Hz. İbrahim’den bu yana kutsal kabul edilen Kâbe’ye saygısızlık olduğunu düşünen iki Mudarlı

32 Detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, “Îlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 63; Muhammed Hamîdullah, “el-Îlâf veya İslâmdan Önce Mekke’nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri”, çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 213-222.

33 İbn Manzûr, “Lisânü’l-Arab”, 133.

34 Demircan, *Cahiliye Araçları*, 148.

35 M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, 9.

36 Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekâr-Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru’l- Fikr, 1996), 1/59.

37 Mahmud İbrahim, “İslâm’dan Önceki Mekke’de Sosyal ve İktisadî Şartlar”, 87.

38 Demircan, *Cahiliye Araçları*, 146.

39 Mustafa Fayda, “Fil Vak’ası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/70.

genç (ya da Kînaneden), Ebrehe'nin yaptırdığı mabede pisediler.<sup>40</sup> Kendi yaptırmış olduğu mabede yapılan saygısızlığı kaldıramayan Ebrehe, büyük bir ordu hazırlayarak Mekke'ye doğru yola çıktı. Kâbe'ye geldiğinde ordusuyla birlikte büyük bir hezimete uğramıştır ve amacına ulaşamamıştır.<sup>41</sup> Ebrehe'nin başarısızlıkla sonuçlanan seferi, Arapların arasında Kabe'nin itibarını arttırdı ve hac ibadetine daha fazla saygı gösterilmeye başlandı. Oluşan bu itibar Mekke'nin ticari faaliyetlerinin daha da artmasını sağlamıştır.

Mekke'de ticaretin gelişmesini sağlayan en önemli unsurlardan bir tanesi de hac farızasıdır. Hac ibadeti ile ticaret arasında sıkı bir ilişki vardır. Öyle ki Araplar Mekke'ye hac ibadeti için gelenlerin memnun kalmaları amacıyla birtakım müessesler kurmuşlardır. Bu müesseseler, Cahiliye Araplarının Ticaret Ahlâkında; Menfi ve Müspet Davranışları başlığı altında açıklanacaktır. Allah Resulü İslam'ı tebliğ etmeye başladığında müşriklerin en büyük korkusu, yaptıkları ticaretin sekteye uğrayabileceğini düşünmeleriydi.<sup>42</sup>

## 2. Cahiliye Dönemi Ticaret Ahlâkında Menfi Davranışlar

Kureyşli tüccarların yaptığı ticari anlaşmalar zamanla Mekke'nin bölgesel bir güç olmasını sağladı. Lakin yapılan bu ticari faaliyetlerden bütün halkın yeterince faydalandığını söylemek mümkün değildir.<sup>43</sup> Çünkü Mekke'de oluşan tüccar dinamiği, sermayenin zengin tüccarlar arasında temerküz etmeye başlamasıyla toplumsal yapıyı bozmaya başladı. Çoğunluğu kabile liderleri olan bir grup zengin tüccar, toplumun aristokrat kısmını meydana getirdi. İçtimai statü bakımından hürler ve çeşitli meslekleri icra edebilen kişiler bir alt tabakadaydı. En alt tabakada ise köleler ve onların çocukları bulunuyordu. Oluşan bu toplumsal kutuplaşmayı, zengin ve fakir kabile üyelerinin Mekke'ye göç etmeleri daha da artırdı.<sup>44</sup>

Toplumsal yapının en üst kısmını oluşturan zengin tüccarlar, sermayenin kendi aralarında toplanmasıyla halkı kendilerine bağımlı hale getirdiler. Tüccarlar, kendilerine bağımlı olan halktan ve Kâbe'ye hac ibadeti için gelen Araplardan daha fazla fayda sağlayabilmek için toplumun yararına olmayan müesseseler açtılar ve gayri ahlâkî ticari davranışlar sergilemeye başladılar. Kurulan bu müesseseleri ve oluşan gayri ahlâkî davranışları teker teker inceleyelim.

40 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürü (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), 1/57.

41 M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 142.

42 Demircan, "İslâm Öncesi Arap Yarınadısının Dini Siyasi Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Tarihi", 1/153.

43 Demircan, *Cahiliye Arapları*, 147.

44 Mahmud İbrahim, "İslâm'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadî Şartlar", 89-90.

## 2.1. Faiz (Riba)

Faiz, ekonomik faaliyetlerin var olduğu toplumlarda, her dönemde rastlanan iktisadi bir olgudur. Faiz uygulaması, tarih boyunca spesifik olarak birbirine benzer şekilde süre gelmiştir. Türkçede yaygın karşılığı “faiz” olan Arapça “ribâ” kelimesi, “fazlalık, nemâ, artma, çoğalma; yükseğe çıkma, serpilip gelişme” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>45</sup> Kısaca anapara üzerinden alınan fazlalık denilebilir.

Cahiliye döneminin zengin tüccarları, sermayelerini artırmak ve yaşayan halkı kendilerine köleleştirmek için uyguladıkları uygulamaların en başında faiz gelmektedir. Cahiliye tüccarlarının faiz uygulaması şu şekilde anlatılabilir. Bir kimsede süreli alacağı olan kimse borcunun günü geldiğinde onun yanına gider: “Borcunu ödeyecek misin, yoksa artıracak mısın?”<sup>46</sup> derdi. Eğer verirse alır vermez ise alacağı üzerine faiz işler ve ek süre tanır. Borç alan kimse her ay borcunun taksitini getirdiğinde ondan faizli kısım alınır ve anaparaları baki kalacak şekilde bu sistemi işletirlerdi.<sup>47</sup>

Cahiliye tüccarları İslam’ın bu sömürge düzenine zarar vereceğini bildikleri için her fırsatta onu yalanlıyor ve Hz. Peygamber’e iftira atıyorlardı. Hz. Ebubekir ile Finhas arasında cereyan eden şu olay bizlere, faizin onların hayatında ne denli önemli olduğunu anlatmaktadır. Bir gün Hz. Ebubekir, Midras adlı bir şahsın evine gitti ve orada birçok Yahudi bulunuyordu. Onlar kendilerinden bir adamın yanına toplanmışlardı. O adama Finhas denirdi ve o onların ulemalarından biriydi. Hz. Ebubekir Finhas’a dedi ki: “Ey Finhas! Sana yazıklar olsun. Allah’tan kork ve müslüman ol. Allah’a yemin ederim ki; muhakkak sen de bilirsin ki, Muhammed Allah’ın resulüdür. Allah katından size hak ile gelmiştir. Onun ismi katınızda Tevrat ve İncil’de yazılı olarak bulursunuz.” Bunun üzerine Finhas dedi ki: “Vallahi Ey Ebubekir! Bizim Allah’a hiçbir ihtiyacımız yoktur. O bize muhtaçtır. Biz ondan bir şey istemeyiz, nitekim o bizden ister. Biz muhakkak ondan zenginiz, o ise bizden zengin değildir. Şayet bizden zengin olsa bizim mallarımızı borç istemezdi. Nitekim arkadaşınız Muhammed böyle iddia eder. Sizi faizden nehyeder ve onu bize verir. Şayet bizden zengin olsaydı bize faiz vermezdi.”<sup>48</sup> diye Hz. Peygamber’e iftira atmıştı.

45 Detaylı bilgi için bk. İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126; Ali Rıza Gül, “İslâm’daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 701-748.

46 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *Muwatta’* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), “Buyû”, 39.

47 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Hasen b. Ali et-Teymî er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7/75.

48 İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/156.

Cahiliye tüccarları kurmuş oldukları kapitalist düzenin bozulmasını istemiyorlardı. İslam, sömürü üzerine kurulmuş bu düzeni adım adım kaldırmıştır.<sup>49</sup> Allah Resulü veda hutbesinde şöyle buyurdu: “Cahiliye döneminin faizi ayaklarımın altındadır. İlk kaldırdığım faiz ise bize ait bir faiz olan Abbas b. Abdulmuttalib’in alacaklısı olduğu faizdir”<sup>50</sup> diyerek bütün faizleri kaldırmıştır.

## 2.2. İhtikâr (Spekülasyon, Karaborsa)

Sözlükte “hakını yemek, kötü davranmak; kıtlaştırmak, tedavülden çekmek, istiflemek, tekeline almak” anlamlarındaki “hakır” kökünden türeyen “ihtikâr”, “ticaret malını pahalılaşması gayesiyle istifleyip piyasaya arzını geciktirmek” manasına gelmektedir.<sup>51</sup>

Cahiliye tüccarlarının ticari başarıları Mekke’nin nüfuzunu kontrolsüz bir şekilde artırıyordu.<sup>52</sup> Mekke ve civarında kıtlık hâkim olduğunda yapılan üretim, arzı karşılamayacak duruma kadar gelmişti. Bu durumu kendi lehlerine çevirmek isteyen tüccarlar, toplumun düzeni ve aile bağlarına zarar verme pahasına şahsi servetlerini artırmak amacıyla gayri ahlâki bir davranış olan ihtikârı uyguluyorlardı.

Cahiliye tüccarları, Medine’den köylülerin mallarını satmak için gelen tacirlerin Mekke’ye gelmeden yollarını keser, mallarının değersiz olduğunu söyleyerek onları kandırırlardı. Bu sayede malları ucuza alır ve tekellilik oluşturarak kendi istedikleri fiyattan halkın almasını zorunlu hale getirirlerdi.<sup>53</sup> Bu olayı Resûlullah şöyle anlattı: “Satmak için eşya getiren süvariler (pazar hâricinde) karşılanmaz. Sizden bazınız diğer bazınızın alışverişi üzerine alışverişe girmesin. Müşteri kandırıp kızıştırmayınız. Şehirli (ihtikâr maksadıyla) bedevinin malını satmasın.”<sup>54</sup>

Tüccarlar bu davranışlarıyla serbest piyasa ekonomisini engelliyor ve rekabet olmadığından dolayı piyasaya müdahale edilemiyordu. Çünkü ürünlerini satan çiftçiler köyde yaşadıklarından dolayı şehirde var olan piyasayı takip edemiyorlardı. Böylelikle tüccarlar sermayenin sadece kendilerinde toplanması için

49 Detaylı bilgi için bk. Şaban Özkavukcu, *Kur’an-ı Kerim Işığında Ticaret Ahlakı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 91.

50 Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, “Hac” 489.

51 Detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/560-565.

52 Mahmud İbrahim, “İslâm’dan Önceki Mekke’de Sosyal ve İktisadî Şartlar”, 91.

53 Süleyman Ateş, “Hz. Muhammet (sav) in Getirdiği Ekonomik Düzen”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 79-95.

54 Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, “Buyû”, 4.



anlaşıyor ve piyasa da tekelcilik uyguluyorlardı. Bu sayede fiyatları istedikleri gibi artırıyor ve kendilerinden zayıf olan tacirleri piyasadan siliyorlardı.

### 2.3. Münâbeze ve Mülâmese

Sözlükte “atmak” anlamındaki nebz kökünden gelen münâbeze (nibâz)<sup>55</sup> kelimesi, alıcı ve müşterinin bir malı incelemeden birbirlerine atmalarıyla vuku bulan bir satış şeklidir. Mülâmese ise sözlükte karşılığı “dokunmak” olan lems kökünden türemiştir<sup>56</sup> ve bir malı dokunmadan, incelemeden satın alma anlamındadır.

Münâbeze ve Mülâmese, cahiliye Araplarının kullanmış oldukları alım-satım şeklidir. Bu alım satım şekillerini şöyle tasvir edebiliriz. Alım-satım işlemi yapan kişilerin kendi aralarında: “atacağım taş bu kumaşlardan hangisine isâbet ederse onu şu kadara sattım” diğeri de: “Şu arazinin bulunduğum yerden itibaren atacağım taş nereye varırsa oraya kadarını sana sattım.”<sup>57</sup> diyerek gerçekleştirdi. Diğer bir örnek ise toprak sahiplerinden kendi arazilerini kiraya verenler olurdu. Toprak sahibi geçimi sağlamak için verdiği bahçeden, meyveler kuruduktan sonra hurma alırdı. Lakin bazı toprak sahipleri hurmalar daha olgunlaşmadan tahmin yoluyla kendilerine ayırdıkları ağacın kuruyunca şu kadar hurma gelir değerek kiracılarından tahmin ettikleri kadar hurma alırlardı. Allah Resûlü bu satış hakkında “Ağaç üzerindeki yaş hurmanın kuru hurma mukabilinde satılmasını nehy etti ve dedi ki: Bu ribâdır, münâbezedir”<sup>58</sup> şeklinde buyurmuştur.

Cahiliye döneminde gerçekleşen bu alım, müşteriye alınan malın incelenmesine fırsat tanımıyor ve alınan mal beğenilmediğinde geri iadesi mümkün olmuyordu. Gerçekleşen bu alışveriş şeklinde haksız kazançlar ortaya çıkıyor ve ticarete olması gereken güven ortamı yıkılıyordu. İslamiyet’in gelmesiyle yapılan bu ticari faaliyet yasaklanmıştır.<sup>59</sup>

### 2.4. Neceş Simsarlar

Simsar, sözlükte “koruyan, gözeten, alıcı ile satıcı arasındaki aracı” anlamına geldiği gibi her mesleğin erbabına da simsar adı verilir.<sup>60</sup> Neceş kelimesi ise

55 Celal Yeniçeri, “Münâbeze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/561-562.

56 Celal Yeniçeri, “Mülâmese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/535-536.

57 Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, “Buyû”, 4.

58 Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, “Buyû” 1551.

59 Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, “Buyû” 1520.

60 Cengiz Kallek, “Simsar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/215-218; İbn Manzûr, “Lisânü’l-Arab”, 14/174.

bir malı almayacağı halde satıcıyla belli bir ücret karşılığında anlaşarak fiyatı artırma olayına verilen addır.<sup>61</sup>

Cahiliye döneminde ticaret yapan bazı simsarlar emeksiz kazanç elde etmek için bazı tüccarlarla anlaşır ve alışveriş ortamı olduğunda gelerek fiyatı artırırlardı. Fiyatları artırmak için yalan söylemekten dahi çekinmezlerdi. Allah Resulü bir gün simsarların bulunduğu bir ortamda onlara: “Ey tacirler topluluğu! (çoğu zaman) alışverişte (yalan) yemin ve yararsız boş laf bulunur. Bunun için ona sadaka karıştırın” dedi.<sup>62</sup> Ticarete haksız kazanç elde etmek için neceş yapan simsarları da şöyle uyarılmıştır: “Sizden bazıınız diğerinin alışveriş sözleşmesi yapmaktaki bulunduğu bir meta’ üzerine alışverişe girişmesin”.<sup>63</sup>

Dürüstlikle bağdaşmayan ve yalan üzerine kurulan bu ticari anlayış güvensiz bir alışveriş ortamı oluşturuyordu. Fazla para kazanma hırsıyla simsarlar, alışveriş yapan müşterilerin, bir mala ederinden fazla para ödemesini sağlıyordu. İslam, Cahiliye döneminde var olan bu gayri ahlâki davranışı yasaklayarak daha güvenilir bir ticari anlayışın oluşmasını sağlamıştır.

## 2.5. Hums Topluluğu

Cahiliye döneminde Mekke’de ikamet eden Kureyş kabilesi ile akrabaları veya müttefiklerine hums deniyordu. Hums sözlükte, “mutaassıp, cesur ve kahraman olmak” anlamındaki “hames” masdarından gelen “ahmes” kelimesinin çoğuludur.<sup>64</sup>

Ebrehe, Kabe’yi yıkmak için çıktıkları seferde askerleriyle birlikte büyük bir hezimete uğramıştı. Bu hezimet, Kabe’nin popülaritesinin kendi coğrafyasında görülmemiş şekilde artmasını ve Kureyş kabilesinin de büyük itibar kazanmasını sağladı. Kureyş kabilesi öyle bir duruma geldi ki kendilerini diğer bütün kabilelerden üstün tutuyorlardı. Çünkü Mekke’de oturuyor ve diğer insanlardan daha fazla Kabe’ye hizmet ettiklerini düşünüyorlardı. Onlar kendilerini şu şekilde tanımlıyorlardı: “Biz İbrahim’in oğullarıyız, hürmet ehliyiz ve beytin velileriyiz. Mekke’nin pamuk satıcılarıyız ve oranın sakinleriyiz. O halde bizde olan, Arap’dan hiçbir kimseye yoktur. Bizim kadir mertebemizin de misli yoktur”.<sup>65</sup> Huzâa, Benî Amîr ve Kinâne gibi kabileler

61 Cengiz Kallek, “Müzayede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/215-218; İbn Manzûr, “Lisânü’l-Arab”, 13/232.

62 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl (Kahire: Darü’t-Te’sîl, 2014), “Ticârât”, 2.

63 Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Buyû”, 1425.

64 Recep Eren, “Hums”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364-365.

65 İbn Hişam, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 225.

de Mekke'de yaşadıkları ve Hz. İsmail'in soyundan oldukları için kendilerini diğer kabilelerden üstün görüyor ve hums'un içinde bulunuyorlardı.<sup>66</sup>

Hums'un içinde yer alan kabileler kendi istekleri doğrultusunda kurallar koyuyor ve diğer kabilelerinden imtiyazlı hale geliyorlardı. Özellikle Kabe'ye dışarıdan gelen hacılar veya tacirler yanlarında yiyecek getirmeyecek, ihtiyaçlarını sadece orada karşılayacaklardı. Bu kabilelerin koydukları diğer bir kural ise, Kabe'ye hac yapmak için gelen kişilere tavaf için gerekli elbiseyi kendilerinden almayı zorunlu kılmalarıdır. Eğer gelen kişiler bu durumu kabul etmezlerse Kabe'yi çıplak bir şekilde tavaf ediyordu. Tacirlerin lehine olan bu ticari faaliyet Mekke ekonomisine önemli katkıda bulunuyordu.<sup>67</sup> Bu durum hadislerde şöyle anlatılmaktadır: *"Hums denenler müstesna diğer Araplar, Beyti çıplak olarak tavaf ederlerdi. Hums ise Kureyş ve onun doğurduğu, Benî Amîr, Huzâa ve Sakîf kabileleridir. Hums dışındaki kabileler çıplak tavaf yaparlardı ancak hums kabileleri bunlara tavaf için elbiseler verirlerse, bu elbiseler içinde tavaf yaparlardı. Bunun için erkekler erkeklere, kadınlar kadınlara elbise verirlerdi"*.<sup>68</sup>

## 2.6. Kadın Ticareti

Cahiliye döneminde kadınlar, hür olanlar hariç sosyal hayatta itibar görmediği gibi ikinci sınıf muamele gören kişilerdi.<sup>69</sup> Bu dönemde köle ve cariyelere işkence edilmemesi dışında hiçbir sosyal hak kadınlara tanınmamıştır. Köle ve cariyelerin sahipleri istedikleri gibi onları satabilir ve kullanabilirdi.<sup>70</sup> Özellikle Cahiliye döneminde cariyeye statüsündeki kadınlar daha çok fuhuşa itilirdi.<sup>71</sup>

Cahiliye döneminde yerleşim merkezleri veya tüccarların uğrak noktalarında mahur denilen içki ve fuhuş alemlerinin yapıldığı evler bulunmaktaydı. Buraya gelen tüccarlara cariyeler içki hizmetinde bulunur, dans eder ve ilişkiye girerlerdi.<sup>72</sup> Özellikle Arapların kurmuş olduğu panayırlarda bu işi yapan kişiler, bir çadır kurarlar ve kapılarına bayrak asarak fuhuş yapmak isteyen kişileri davet ederek ücret karşılığında birlikte olurlardı.<sup>73</sup>

66 İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 226.

67 M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, 25.

68 Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Hac", 1232.

69 İbrahim Fidan, "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi", *Dini Araştırmalar* (2016), 293-320; Yavuz Selim Göl, Hz. Muhammed'in (sas) Hayatında Rahmet Tezahürleri (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 32.

70 Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 137.

71 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/312.

72 Bozkurt, "Fuhuş", 13/312.

73 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Nikâh", 60.

Sosyal hayatta hak ettiği değeri bulamayan cariye ve köleleri belli ücret karşılığında pazarlayan kişileri Allah şu şekilde uyarmıştır: “*Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceksiniz diye, namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuhuşa zorlamayın. Kim onları zor altında bırakırsa, bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah (onlar için) çok bağışlayıcı ve merhametlidir*”.<sup>74</sup>

### 3. Cahiliye Dönemi Ticaret Ahlâkında Müspet Davranışlar

Cahiliye Araplarının ne kadar olumsuz davranışları olsa da genel görünüm itibariyle isnad edilen ismi hak etseler de tamamen olumsuz davranışları olduğu söylenemez. Zira bu dönemin bazı insanların gayri ahlâki davranışlardan uzak durdukları ve takdire şayan davranışlar sergiledikleri de görülmektedir. Cahiliye Araplarının müspet davranışları arasında gelenler misafirperverlik, cömertlik, yiğitlik, zayıfları himaye etmek gibi ahlâki davranışlar sayılabilir.<sup>75</sup> İslamiyet’in zuhurundan sonra Hz. Peygamber Arapların örf ve adetlerini bütünüyle reddetmedi, sadece İslam’a aykırı olan davranışlarını ortadan kaldırdı. Allah Resulünün şu hadisi: “Ey Sâib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslam devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran”<sup>76</sup> bizlere İslam’a aykırı olmayan davranışların kabul edildiğini anlatmaktadır. Nitekim “İnsanların Cahiliye devrinde hayırlı olanları İslam devrinde de hayırlıdır”<sup>77</sup> sözü de bizlere bu kişilerin varlığından haber vermektedir.

Cahiliye Araplarının yaptıkları ilâf anlaşmaları ve ticaretlerine getirdikleri yeniliklerden yukarıda bahsetmiştik. Gelişen bu ekonomik düzen de tüccarların sergiledikleri ahlâki davranışların neler olduğunu başlıklar altında inceleyelim.

#### 3.1. Misafirperverlik ve Cömertlik

Çöl şartları altında misafirperverlik ve cömertlik ruhu, Cahiliye Araplarının asaletli bir davranış olarak gördükleri hasletlerdendir. Çünkü temel ihtiyaçların bile çok zor bulunduğu bir ortamda misafirperverlik ve cömertlik gibi davranışlar, kuşkusuz var olma çabasının mecburiyetinden ortaya çıkmaktadır.<sup>78</sup> Sadece bununla bitmemektedir. Ticari ve sosyal hayatın devamlılığını

74 *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nûr, 24/33.

75 Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 139.

76 Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1991), 3/425.

77 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Menâkıb”, 1.

78 Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dînî ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 141.

sağlayabilmek için de bu hasletlerin var olması gerekir. Coğrafi şartlar dolayısıyla çölde yolculuk yapanların ticaret merkezi olan Mekke'de iyi ağırlanması iktisadi açıdan da büyük ehemmiyet arz etmektedir.<sup>79</sup>

Cahiliye Arapları fakiriyle, zenginiyle ve bedeviyle elinden geldiği kadar misafirlere ikram da bulunmayı şerefli bir davranış olarak kendine vazife edinmiştir. Örneğin Ebû Ümeyye b. Muğire ticaret kervanı ile yola çıktığında onunla gelen arkadaşlarının yanına azık almadığı bilinmektedir. Çünkü Muğire onların azıklarını karşılar ve yolculuk arkadaşlarına oldukça cömert davranırdı. Bu yüzden ona "Zâdü'r-rekb / Yolcu azığı" denilirdi.<sup>80</sup>

Cahiliye Araplarının cömertlik hususundaki davranışlarından biri de deve kesip çevresindeki fakirlere ve misafirlere yedirmektir. Rivayetlere göre Kûfe'de yaşanan bir kıtlık döneminde şair Ferzadak'ın babası Gâlib ve Benî Riyâh kabilesinden Sühaym, deve kesme yarışına girmişlerdir. Yarışmanın dördüncü gününe gelindiğinde Gâlib'in kesmiş olduğu deve yüze yaklaşmış ve Sühaym'ın o kadar devesi olmaması itibarıyla yenilgiyi kabul etmiş lakin daha sonra kabilesinin yardımıyla kestiği deve sayısını üç yüze kadar ulaştırmışlardı.<sup>81</sup>

Cömertlik bu devrin en önemli ahlâki davranışlarından bir tanesi olduğu için kaynaklarda bu erdem ile ün salmış kişilerin adları ve abartılı cömertliklerini anlatan menkıbeler zikredilmektedir. Bunlar arasında Herîm b. Sinan, Hâtim et-Tâî, Abdullah b. Cüd'ân et-Teymî, K'ab b. Mâme el-İyâdî, Abdullah b. Habîb el- Anberî ve Evs b. Hârise b. Lâm et-Tâî adları en çok geçen kişilerdir.<sup>82</sup>

Cahiliye döneminde var olan cömertlik anlayışının gayesi, gelen insanlara ikram etmekten daha ziyade ait oldukları kabilelerin şerefini ve asaletini artırmaktır. Bu sayede çevresine korku salabileceklerdir. Bununla beraber cimri davranan kişiler ayıplanmış ve dışlanmışlardır.<sup>83</sup>

### 3.2. Rifâde ve Sikâye Hizmetleri

Hız. İbrahim'in Kabe'yi inşası ve akabinde hac farızasını ilan etmesiyle, Arap Yarımadası ve çevre bölgelerde yaşayan kişiler tarafından ibadet ve ticaret

79 Cevad Ali, *el-Mufassal* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1970), 4/576.

80 Muhammed Emin Yıldırım, *Sahâbe İklimi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 4/172.

81 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 147.

82 Detaylı bilgi için bk. İsmail Demir, "Câhiliyet Ve İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 208-222.

83 Mustafa Çağırıcı, "Cömertlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/72-73.

için ziyaret edilen önemli bir mekân haline geldi.<sup>84</sup> Kabe'ye ibadet ve ticaret amacıyla gelen kişilerin bu bölgeden memnun kalmaları için Kusay tarafından rifâde ve sikâye gibi hizmetlerin temin edilmesi sağlanmıştır.

Rifâde kelimesi sözlükte “yardım etmek, desteklemek; bağışlamak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime, Cahiliye döneminde hac ibadeti için gelenlerin yemek ihtiyaçlarının tedarik edilmesi manasında kullanılmıştır. Bu görevin giderleri, tüccarlar zenginleşmeden önce halktan para toplanarak karşılanmıştır. Daha sonraları ise Mekke'nin zenginleri tarafından üstlenilmiştir.<sup>85</sup>

Sikâye kelimesi ise “sulamak, su kabı, sulama yeri, suculuk” gibi anlamlara gelmektedir. Cahiliye döneminde hac ibadeti için gelen kişilerin su ihtiyacını karşılamak için oluşturulmuş hizmettir. İklim şartlarından dolayı çölde su bulmak kolay değildir. Su ihtiyacının karşılanması için Kusay su kuyuları kazdırmıştır. Kuyulardan çıkan sular derilerden yapılan havuzlarda muhafaza edilmiştir. Böylelikle Kabe'ye gelen kişilerin su ihtiyaçları karşılanmıştır.<sup>86</sup>

Kabe'ye gelen ziyaretçiler potansiyel müşteriler olduğundan dolayı onları memnun etmek amacıyla rifâde ve sikâye gibi hizmet grupları oluşturulmuştur. Bu hizmetlere büyük ehemmiyet gösterilmiştir. Kusay'ın “Sizler Allah'ın komşuları ve harem ehlisiniz, hacılar ise Tanrı'nın misafirleri ve O'nun evinin ziyaretçileridir. Onlar ikram edilmeye en lâyık olan misafirlerdir, buradan ayrılıncaya kadar onlara yemek hazırlayın, içecek ikram edin. İmkânlarım bunun tamamını karşılamaya yetecek olsaydı bunu bizzat kendim yerine getirirdim”<sup>87</sup> şeklindeki sözleri bu görevlere ne denli değer verdiğini bizlere göstermektedir.

### 3.3. Dürüstlük

Ticari ilişkilerin sorunsuz bir şekilde devam edebilmesi için dürüstlük önemli bir unsurdur. Cahiliye döneminde Mekke ticaretin merkezi haline gelmişti. Sözlü anlaşmaların hâkim olduğu bu dönemde dürüstlük olmazsa bu ilişkilerin sürdürülebilirliği sağlanamazdı. Bununla beraber ticarete yalanla itham edilen bir tüccarın, borç alıp vermesini imkânsız hale getiriyordu. Ticaretin devamlılığının sağlanması için gerekli olan borç alıp verme gerçekleşmez ise

84 Mustafa S. Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul: Yıldız Yayıncılık, 2003), 60.

85 Mustafa S. Küçükaşçı, “Rifâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/97-98.

86 Mustafa S. Küçükaşçı, “Sikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/177-178.

87 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 1/60.

kısıtlı geçim kaynakları içerisinde ticaretle uğraşan tüccarlar ayakta kalamazlardı.<sup>88</sup> Bu yüzden Cahiliye Arapları için dürüstlük önemli bir erdemdir.<sup>89</sup>

### 3.4. İlf Anlaşmalarının Sosyal Statüye Katkıları

İlf anlaşmalarının Mekke ticaretinin bölgesel ve uluslararası alanda söz sahibi olmasında büyük katkısı vardır. Yapılan bu anlaşmalarla Kureyşli tüccarlar sermayelerini büyük ölçüde artırmışlardır. Gelişen ekonomik düzende ortaya çıkan sermaye, tüccarlar arasında temerküz etmiştir. Lakin rivayetlerde ortaya çıkan bu sermayeden fakirlerin de pay aldığı anlaşılmaktadır.

Kureyş tüccarları mallarını kaybettiklerinde İtifâd denilen bir uygulama yapıyorlardı. Yani ticaret için gittikleri yerleri terk ederek çölde birbirlerinin ölümünü bekliyorlardı. Bunun temel sebebi iflas eden tüccarların ailesinin ve kendisinin kabilesine yük olmaktansa ölmeyi tercih etmeleridir.<sup>90</sup> İtifâd uygulamasının bu yıkıcı potansiyelini ortadan kaldırmak için Hâşim, Kureyş kabilesini bir araya getirerek onlara şöyle dedi: “Ey Kureyş! Bolluk sizinle birlikte olabilir, siz Arapların en zengini ve en güçlüsü olabilirsiniz, ancak İtifâd sizin çoğunuzu mahvetti.”<sup>91</sup> Daha sonra ise Hâşim her tüccara bir fakir verilmesini ve verilen bu fakirlerin kervanlarda onlara belli bir ücret karşılığında yardım etmesini talep etti.<sup>92</sup> Yapılan bu önerinin neticesinde Kureyş daha büyük kervanlar kurarak hem kendi zenginliklerini artırdı hem de fakirlerin sosyal statülerini artırmalarını sağladı.<sup>93</sup>

### 3.5. Hilf Olgusu ve Fudûl Birliğı

Hilf, sözlükte “antlaşma, akid ve yemin” anlamına gelen terim olarak ise Cahiliye Araplarında kabilelerin veya şahısların yardımlaşma veya dayanışma amacıyla yaptıkları antlaşma anlamına gelmektedir.<sup>94</sup>

Cahiliye Araplarını yaygın olarak kullandıkları hilf müessesesinin asıl gayesi ticaret hacmini büyütmek, ticaret kervanlarının güzergahları üzerin-

88 Fettulah Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Temmuz 2016), 53-69.

89 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, 170.

90 Mahmud İbrahim, “İslâm'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadî Şartlar”, 86.

91 M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, 53.

92 M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, 54.

93 M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, 56.

94 Nadir Özkuyumcu, “Hilf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29.

de olası tehlikelerde zarar görmesini engellemek ve Mekke'ye gelen yabancı tüccarların haklarını korumak amacıyla yapılmaktadır.<sup>95</sup> Hilf anlaşması yapmak isteyen kabileler bir tören düzenler ve bu törende bir ateş yakılırdı. Kabile liderleri ateşin etrafında döner, zezem suyu veya kanlı şarap içerek birbirleriyle yeminleşirlerdi. Yapılan ahitle kabileler arasında dostluk kurulur ve birine yapılan saldırı diğerine yapılmış olurdu.<sup>96</sup>

Cahiliye tüccarları yaptıkları ticari atılımlarla Mekke'ye yabancı tüccarların gelmesini de sağlamışlardır. Zübeyd kabilesinden Yemenli bir tüccar umre için Mekke'ye gelmişti. Yanında getirdiği ürünleri bir alıcıyla anlaşarak pazarlığını yaptı. Fakat pazarlık yaptığı kişi anlaştıkları fiyat üzerinden ödeme yapmayınca büyük bir mağduriyet yaşandı.<sup>97</sup> Yaşanan bu mağduriyet üzerine Kureyş kabileleri bir araya gelerek Kâb b. Luayy'ın evinde toplandılar. Bu toplantıya Benî Muttalib, Zühre b. Kilâb, Esed b. Abdiluzzâ, Benî Hâşim ve Teym b. Mürre katıldı. Bu toplantıda "Mekke ehlinde ve sâir insanlardan oraya dahil olan her mazlumu koruyacak ki onunla birlikte olacak, ona zulm ve haksızlık eden kimseye karşı hakkını geri alıncaya kadar dayanacaklar"<sup>98</sup> şeklinde anlaşmaya varıldı. Bu anlaşmaya Hilfü'l-Fudûl adı verildi.

Cahiliye Araçlarının temelinde bulunan kabilecilik anlayışı diğer kabileler ile ayrışmaya neden olmakla birlikte yapılan hilf anlaşmaları sayesinde aralarındaki bu ayrışma, dayanışma gibi ahlâki bir davranışa evrildi. Özellikle zulme ve haksızlığa uğrayan yabancı tüccarlar için yapılan Hilfü'l-Fudûl anlaşması, mağduriyetlerin giderilmesini sağlamış ve Mekke'nin ticari prestijini arttırmıştır.

### 3.6. Zâde Kurumu

Zâde kurumu Mekke'ye gelen yerli ve yabancı tüccarların pazarlarda güvenliğini sağlamak amacıyla hizmet veren bir müessesedir. Haram aylarda Hüzeyl, Kelb b. Vebere, Temim kabilesinden Benû Hanzale b. Zeyd, Menât ve Şeyban silah taşırlardı. Haram aylar bitene kadar da bu silahları çıkaramazlardı. Bu kişiler bu aylarda buraya gelen kişileri eşkıyalardan, hırsızlar-

95 Nesim Sönmez, "Hilfü'l-Fudûl Teşkilatı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 400-418.

96 Yunus Akyürek, "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 34-56.

97 Muhammed Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 18/31-32.

98 İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/153-155.



dan ve düşman kabilelerin saldırılarına karşı korurlardı.<sup>99</sup> Yapılan bu güvenlik hizmetinin ücreti Mekke'ye ticaret için gelen tüccarların ödedikleri vergilerden tahsil edilirdi.<sup>100</sup> Cahiliye Araplarının vermiş olduğu bu hizmet Mekke pazarlarında güven ortamını tahsis ediyordu.

## Sonuç

Cahiliye Araplarının beşinci yüzyılın ortalarından itibaren uyguladıkları iktisadi faaliyetler, Mekke'nin ticaretini büyük ölçüde geliştirdi. Gelişen ekonomik düzende ortaya çıkan sermaye herkese eşit olarak dağıtılmadı. Sermayenin bir grup tüccarın arasında temerküz etmesi toplumsal yapıyı tefessüh etti. Zenginleşen tüccarlar fakir halkı kendine köle etmeyi başardı. Zengin tüccarların daha fazla para kazanmak için Mekke'ye gelen tüccarlara ve yerli halka uyguladıkları faiz, ihtikâr ve hums topluluğunun uyguladığı uygulamalar, toplumu sömürmekten başka hiçbir amaca hizmet etmiyordu. Maddi sömürü uygulanırken bireylerin dini duygularından büyük ölçüde faydalandıkları anlaşılmaktadır.

Arap toplumunun yaşadığı jeo-stratejik konum, bazı bölgelerde yaşamayı zorlaştıran iklim şartları idarenin, sosyal ve ekonomik hayatın gelişmesi için hukuki enstrümanlar geliştirme mecburiyetinde bıraktığı anlaşılmaktadır. Cahiliye tüccarlarının gelişen bu ekonomik düzende Mekke'ye gelen yabancı ve yerli müşterilerin huzurunu, hizmetini ve güvenliğini sağlayacak müessesleri kurmaları, onların tamamen olumsuz davranışlarının olmadığını bize göstermektedir. Yazılı olmayan bu hukuki enstrümanlar evrensel hukuktan uzak zengin tüccarların değiştirebileceği bir yapı arz etmektedir. Lakin yaptıkları faaliyetler incelendiğinde onların yaşadığı döneme isnad edilen Cahiliye ismini haksettikleri anlaşılmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir, Cahiliye bir dönemden ziyade zihni bir olaydır.

İnceleme yapmış olduğumuz dönemde yaşanan ahlâki ve gayri ahlâki davranışlar, toplumun zihni yapısı hakkında bizlere bilgi vermektedir. Bu sayede Kur'an'ı Kerim'in nasıl bir topluma indiğini daha iyi anlayabiliyoruz.

Dönem dikkatli bir şekilde incelendiğinde Kur'an'ın sosyal adaleti nasıl tahsis ettiğini daha iyi anlama fırsatı bulmaktayız. Kur'an'ın oluşturduğu

99 M. J. Kister, "Mekke ve Temim", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 333-369; Eric R. Wolf, "The Social Organization of Mecca and the Origin of Islam", *Southwestern Journal of Anthropology* 7/4 (1951), 330-337.

100 Fethi Yıldırım, "Cahiliye ve İslam Döneminde Vergi", *Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 3/3 (Eylül 2019), 39-46.

ekonomik düzenin, bireylerin kişisel çıkarlarını tefessüh ettiğini ve toplum da oluşan köleleştirmeyi engellediğine şahit oluyoruz. İslam'ın getirmiş olduğu ekonomik düzenin, ezenin değil ezilenin yanında olduğunu ve zayıfları himaye ettiğini daha iyi anlıyoruz.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel**, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1991.
- Akyürek**, Yunus. "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 34-56.
- Apak**, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ateş**, Süleyman. "Hz. Muhammed (sav) in Getirdiği Ekonomik Düzen". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 79-95.
- Ayverdi**, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Azimli**, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Belâzürî**, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l- Fıkr, 1996.
- Bozkurt**, Nebi. "Fuhuş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl. Kahire: Darü't-Te'sîl, 2012.
- Büyükçoşkun**, Kudret. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Cevad Ali**. *el-Mufasssal*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1970.
- Çağırıcı**, Mustafa. "Cömertlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çağırıcı**, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Çağırıcı**, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Demir**, İsmail. "Câhiliyet Ve İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömerter". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 208-222.
- Demircan**, Adnan. *Cahiliye Arapları*. Ankara: Beyan Yayınları, 3. Basım, 2019.

- Demircan**, Adnan. "İslâm Öncesi Arap Yarımadasının Dînî Siyasi Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Tarihi". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Eren**, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fayda**, Mustafa. "Fil Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Feyzli**, Hasan Tahsin. *Câhiliye Ziyânetinin Kur'ân'la Değişimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Fidan**, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dini Araştırmalar*, 293-320.
- Göl**, Yavuz Selim. *Hz. Muhammed'in (sas) Hayatında Rahmet Tezahürleri*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Gül**, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 701-748.
- Günaltay**, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Hamîdullah**, Muhammed. "el-İlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri". çev. İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 213-222.
- Hamîdullah**, Muhammed. "Hilfû'l-Fudûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah**, Muhammed. "İlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hizmetli**, Sabri. *İslam Tarihi Başlangıçtan İlk Dört Halife Sonuna Kadar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Izutsu**, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 7. Basım, 2019.
- İbn Hişam**, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürü. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl. Kahire: Darü't-Te'sîl, 2014.
- İbn Manzûr**, Muhammed b. Mükerrrem. "Lisânü'l-Arab". Beyrut: Dârü's-Sâdır, 2014.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt.

Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

**İmam Mâlik**, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvatta'*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.

**Kallek**, Cengiz. "İhtikâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

**Kallek**, Cengiz. "Müzayede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

**Kallek**, Cengiz. "Simsar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

**Küçükaşçı**, Mustafa S. *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*. İstanbul: Yıldız Yayıncılık, 2003.

**Küçükaşçı**, Mustafa S. "Rifâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

**Küçükaşçı**, Mustafa S. "Sikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

**M. J. Kister**. *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*. çev. Ali Aksu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

**M. J. Kister**. "Mekke ve Temim". çev. Ali Aksu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 333-369.

**Mahmud İbrahim**. "İslâm'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadî Şartlar". *Tarih Risâleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

**Munîr Muhammed Gadbân**. *Fıkhu's-Sire Resulullah'ın Hayatı ve Daveti*. çev. Mehmet Aydemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2014.

**Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl. Kahire: Darü't-Te'sîl, 2014.

**Özaydın**, Abdülkerim. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

**Özkavukcu**, Şaban. *Kur'an-ı Kerim Işığında Ticaret Ahlâkı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

**Özkuyumcu**, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

**Özsoy**, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

**Râgıb el-İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

**Râzî**, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Hasen b. Ali et-Teymî er-et-Tefsîru'l-kebîr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

- Sönmez**, Nesim. "Hilfü'l-Fudûl Teşkilatı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 400-418.
- Toparlı**, Recep. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005.
- Wolf**, Eric R. "The Social Organization of Mecca and the Origin of Islam". *South-western Journal of Anthropology* 7/4 (1951), 330-337.
- Yeniçeri**, Celal. "Mülâmese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yeniçeri**, Celal. "Münâbeze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yıldırım**, Fethi. "Cahiliye ve İslam Döneminde Vergi". *Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 3/3 (Eylül 2019), 39-46.
- Yıldırım**, Muhammed Emin. *Sahâbe İklimi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Zengin**, Fettulah. "Cahiliye Araçlarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Temmuz 2016), 53-69.

## BÖLÜM IV.

# İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ERDEMLİLİĞİN İZLERİ



# ***Ahlâk-ı Âlâ: Kur'an'da Ahlaklılığın Düzeyleri ve Yüksek Standartlı Ahlakın Özellikleri***

Cafer Sadık YARAN\*

## **Giriş**

Neden şu veya bu şekilde ahlak değil de “ahlak-ı ala” (AA), “yüksek ahlak” ya da “yüksek standartlı ahlak (YSA)? Neden böyle bir başlık, böyle bir konu, böyle bir çaba? Bunun birkaç sebebi var. Birinci sebep şudur. Serzeniş içinde yapılan şu tür bir tespiti ve yakınmayı çoğumuz sık sık duymuştur: ‘Son yüzyıllarda bilim ve teknoloji adeta ışık hızıyla ilerledi; ama etikte, ahlakta veya değerler alanında bununla karşılaştırılabilecek herhangi bir gelişme yaşanmadı, yaşanmıyor.’ Ortada herkesin gördüğü bu realitenin sebebi nedir? Bunun tek sebebi, bilim ve teknoloji ile etik ve ahlak arasındaki köklü yapısal farklılıklar mıdır? Çoğu kişi böyle olduğunu varsayar ve dolayısıyla bu uyumsuz gidişe üzülmekle birlikte, yapılacak fazla bir şey olmadığını baştan kabul ettiği için, konu üzerinde fazla düşünmez. Ama acaba sebep gerçekten bu mudur ve hakikaten ahlaki ilerleme için yapılacak bir şey yok mudur?

Bize göre durum sanıldığı veya söylendiği gibi değildir ve yapılacak bir şeyler vardır ve onları yapmanın zamanı gelmiş geçmektedir. Yapılabilecek şeylerin en önemlilerinden bir tanesi şudur: Bugüne kadar gelen, geleneksel ahlak anlayışı ve standartları ile yetinmemeye karar verip, ahlakta da –bilimde ve benzerlerinde olduğu gibi- hızlı bir biçimde ilerlemenin yollarının arayışına girişmektir. Bu arayış en az üç aşamalı bir biçimde sürdürülmeli, tespitler yapılmalı ve sonuçlar toplumla paylaşılıp ona mal edilmeye çalışılmalıdır.

İkinci sebep şudur: İlerlemeden durmak, gerilemek demektir; özellikle de başkaları ilerliyorsa. Ahlaki sıradanlıkta durağanlık, bir süre sonra ge-

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, csyaran@hotmail.com.



rilemeye ve yozlaşmaya yol açar. Ahlakilikte duraklama, gerileme ve çöküş devri gibi olumsuz süreçler yaşanmak istenmiyorsa, ahlakın evrensel ve kutsal temelleri ve normlarına bağlı kalmakla birlikte, ahlak alanında da inovatif girişimler yapılmalı, ahlak düşüncesinde, ahlak dilinde, ahlak anlayışında, ahlak kuramında, ahlak sisteminde yenilik arayışına girilmeli, insana ve çevreye minimum zararlı ve maksimum faydalı yeni ahlak kuramları ve sistemleri geliştirilmelidir. Böylece toplumun ve uluslararası toplumların topyekûn ahlaki ilerlemesi ve kalkınması sağlanmaya çalışılmalıdır.

Üçüncü sebep şudur: Eğer toplumun topyekûn ahlaki ilerlemesi ütopya gibi görülüyorsa, o zaman da hiç olmazsa toplum/toplumlar içinde az sayıda da olsa ahlaki açıdan yetkin, seçkin ve etkin elit bir tabakanın ya da birbirinden habersiz elit bireylerin var olabilmesi için yüksek standartlı, yüksek düzeyli bir seçkinler ahlaki sisteminin/ekolünün oluşturulmasında ve yaşanmasında bu kişilerin kendileri açısından da, bu kişilerin model ve örnek görülebilecekleri toplumlar açısından da büyük yarar vardır.

Dördüncü sebep şudur: İnsan yaşamında karşılaşılan birçok olayın açıklanmasında yahut izah edilmesinde, "ahlaklı veya ahlaksız" (iyi ahlaklı veya kötü ahlaklı) şeklindeki temel ikili ayırım, bazı yaşananları daha net bir biçimde nitelendirmeye ve daha uygun bir biçimde kavramsallaştırmaya yetmemektedir. Örneğin modern insanın, sözgelimi konuksever olmayışı veya hasta ziyaretine, akraba/arkadaş cenazesine gitmeyişi ne denilecektir? Ahlaklılık mı ahlaksızlık mı? İkisini demek de kolay değil. O zaman ne, ne diyeceğiz elimizde bu iki kavramdan başka ana(htar) kavramlar yoksa? Yararlı olabilecek çözümlerden biri, ikili temel kavramı üçe çıkarmak olsa gerekir: (1) Ahlaksız veya düşük standartlı ahlaklı, (2) Ahlaklı veya orta standartlı ahlaklı, (3) Çok ahlaklı veya yüksek standartlı ahlaklı.

Genel/ortalama/sıradan ahlak ile yüksek standartlı, yüksek düzeyli ahlak arasını ayırmanın yararına dair başka şeyler de söylenebilecekse de, sözü fazla uzatmadan bu yüksek standartlı ahlakın kaynağı, mahiyeti ve özellikleri gibi asli konulara geçmekte yarar vardır.

## 1. Kur'an'da Ahlaklılığın Üç Düzeyi ve Örneği

Kur'an'dan çıkarılabilecek üç ahlaki düzey, Fatır suresi 32. ayete dayanır. Bu ayetten üçlü ahlaklılık tasnifi çıkarmak ahlak kitaplarında sık karşılaşılan bir durum değildir. Bununla birlikte az da olsa değinenler vardır.<sup>2</sup> Biz ise bura-

2 Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 169-170.

da bu ayete dayalı üçlü ahlaklılık tasnifini, her birinin özelliklerini de farklı ayetlerden hareketle belirleyerek genişletmeye ve geliştirmeye, hatta en üst üçüncü düzeyden hareketle -kısmet olursa zaman içinde- erdem etiği, ödev etiği, faydacı etik gibi etik başat geleneksel kuramlar karşısında bunların üçünü de esas itibarıyla ortalama ahlakın farklı kategorileri sayarak, alternatif bir “yüksek standartlı ahlak” (YSA) yahut “ahlakı ala” (AA) kuramı yahut paradigması geliştirmeye çalışacağız. İşte bu yakın ve uzak hedef için temel aldığımız ayetin meali şudur:

“Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed’in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur.” (Fâtır 35/32) Bu ayette görülen üç ahlaklılık düzeyi maddeleştirildiğinde şunlardır:

1. Kendine Zulmedenler (Zalimler). Bunlar, ahlaksız, kötü ahlaklı, düşük standartlı ahlaklı denebilecek en alt gruptur.
2. Ortada olanlar (Muktesitler). Bunlar, ortalama ahlaklılar, sıradan ahlaklılar, orta standartlı ahlaklılar denebilecek kişilerdir.
3. Hayırlı işlerde öne geçenler (Sabıklar). Bunlar da, iyi ahlaklılar, üst düzey ahlaklılar, yüksek standartlı ahlaklılar denebilecek kişilerdir.

Buradaki kadar açık ve net olmasa da, bu üç düzeyin benzer kavramlarla görülebileceği bir başka ayet şudur: “Bir kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah’a aittir. O, zalimleri sevmez.” (eş-Şûrâ 42/40). Bu ayette görülen ve Fâtır 32’deki tasnife uygun düşen üç ahlaklılık düzeyi de şöyledir:

1. Zalimler.
2. Kötülüğe karşı ona denk bir kötülük yapanlar.
3. (Kötülük karşısında bile) affeden ve arayı düzeltenler.

Kur’an’da bu üç düzeyin tarihsel/toplumsal somut örneğinin bulunabildiği birkaç ayetlik bir olay anlatımı da vardır: “(Ey Muhammed!) Onlara, deniz kıyısında bulunan kent halkının durumunu sor. Hani onlar Cumartesi (yasağı) konusunda haddi aşıyorlardı. Zira tatil yaptıkları cumartesi günü balıklar onlara akın akın geliyor, tatil yapmadıkları (diğer) günlerde ise gelmiyorlardı. İşte onları yoldan çıkmaları sebebiyle böyle imtihan ediyorduk. Hani onlardan bir topluluk demişti ki: “Siz, Allah’ın helâk edeceği veya şiddetli bir azaba uğratacağı bir kavme ne diye (boş yere) öğüt veriyorsunuz?”

Onlar da, “Rabbimize bir mazeret beyan etmek için, bir de belki Allah’a karşı gelmekten sakınırlar diye (öğüt veriyoruz)” demişlerdi. Onlar kendilerine hatırlatılanı unuttunca, biz de kötülükten alıkoymaya çalışanları kurtardık. Zulmedenleri yoldan çıkmaları sebebiyle, şiddetli bir azapla yakaladık.” (el-A’râf 7/163-65). Bu ayetlerdeki benzer üç ahlaklılık düzeyi de kısaca ve maddeler halinde ifade edilmek istendiğinde şunlardır:

1. Zalimler/zulmedenler, (haddi aşanlar, yoldan çıkanlar).
2. Zalimlere öğüt vermeyen ve verenleri de eleştirenler.
3. Zalimlere öğüt vererek, onları kötülükten alıkoymaya çalışanlar.

Şimdi bu üç düzeyin ve özellikle de en üst düzeyi oluşturan son grubun, başka ayetlerden hareketle bazı temel özelliklerini tanımaya (ve son grubun üstün özelliklerini kendimizde gerçekleştirebilme imkânımız üzerinde düşünmeye) geçebiliriz.

## 2. Ahlaksızların veya Düşük Standartlı Ahlaklıların (Zalimlerin) Bazı Özellikleri

Kendine zulmedenlerin bazı temel özellikleri şu ayetlerden, örneğin Nahl suresi 90. ayetten veya Mümtehine suresi 12. ayetten çıkarılabilir: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” (en-Nahl 16/90).

Hayâsızlık, fenalık ve azgınlık gibi nispeten soyut ve müphem gözükken kavramlarla kastedilenlerin daha açık anlaşılabilmesi için ayetlerden biri Mümtehine/60 suresi 12. ayettir. Bu ikisinde geçen büyük ahlaki yasaklar, birbirine benzer sayılabilir:

“... hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, ...” (el-Mümtehine 60/12).

Bu ayetler ve genel olarak tarih boyunca toplum içinde görülen büyük ahlaksızlıklar dikkate alındığında, kendisine zulmedenlerin, ahlaksızların ya da düşük standartlı ahlak sahiplerinin dört temel özelliği, dört temel erdemsiz, etik dışı davranışı şunlardır:

1. İnsan öldürmek (Haksız yere çocuk veya yetişkin insan öldürmek gibi cana yönelik haksızlıklar)
2. Cinsel istismarda bulunmak (Zina, taciz, tecavüz gibi cinsel istismar şeklindeki bedensel haksızlıklar)

3. Hırsızlık yapmak (Kişi veya kamu malını çalmak, haksız yollarla ele geçirmek türünde mala yönelik haksızlıklar)
4. İftira atmak (Yalan konuşmak ve iftira atmak gibi kişinin aklına veya itibarına yönelik sözel haksızlıklar).

### 3. Orta Standartlı Ahlaklıların (Muktesitlerin) Bazı Özellikleri

Orta standartlı ahlak sahiplerinin bazı özellikleri ise şunlardır. (Bu özellikler, zalimlerin özelliklerini belirlerken esas alınan Müntehine suresi 12. ayette olduğu gibi tek bir ayetten çıkarılabilecek özellikler değildir. Farklı ayetlere başvurulmak durumu söz konusudur ve sayıları aşağıda verilen örneklerden çok daha fazladır.)

1. İyiliğe iyilikle karşılık vermekle birlikte, kötülüğe de kötülükle karşılık vermek.

“Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez.” (eş-Şûrâ 40/42).

2. Büyük günahlar ve ahlaksızlıklardan kaçınmak, fakat küçük ahlaksızlıkları fazla önemsememek.

“Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.” (en-Nisâ 4/31).

“Bu mükafat, ... büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar ... içindir” (eş-Şûrâ 42/37).

3. “Daha iyi” olanı yapmak varken, sadece “iyi” olanı yapmakla yetinmek.

“Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ...” (el-Bakara 2/271)

“Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır” (el-Bakara 2/280).

“Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır. ...” (en-Nûr 24/60).

4. Toplumsal sorumluluk yüklenmekten kaçınıp, bireysel ve görece bir ahlakla yetinmek.

“Hani onlardan bir topluluk demişti ki: “Siz, Allah’ın helâk edeceği veya şiddetli bir azaba uğratacağı bir kavme ne diye (boş yere) öğüt veriyorsunuz? ...” (el-A’râf 7/164).

“Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez. Bu da onların, ‘Ümmilere karşı (yaptıklarımızdan) bize vebal yoktur’ demelerinden dolayıdır. Onlar, bile bile Allah’a karşı yalan söylerler” (Âl-i İmrân 3/75).

Muktesit, orta standartta ahlak sahiplerinin dört temel özelliğini bir arada görmek için şöyle tekrarlayabiliriz:

1. İyiliğe iyilikle karşılık vermekle birlikte, kötülüğe de kötülükle karşılık vermek
2. Büyük günahlar ve ahlaksızlıklardan kaçınmak, fakat küçük günah veya ahlaksızlıkları fazla önemsememek
3. “Daha iyi” olanı yapmak varken, sadece “iyi” olanı yapmakla yetinmek
4. Toplumsal sorumluluk yüklenmekten kaçınıp, bireysel ve görece bir ahlakla yetinmek

#### 4. Yüksek Standartlı Ahlaklıların (Sabıkların) Bazı Özellikleri

Kur’an’da yüksek standartlı ahlak sahiplerine işaret eden, “sabık” kavramının dışında başka kavramlar da var gibidir. Sabıkların özelliklerine geçmeden bu yönde değerlendirilebilecek o kavramlara da kısaca işaret etmekte yarar vardır. Bunlardan biri ve belki de en dikkat çeken “akabe” kavramıdır.

Türkçe meallerde genellikle “sarp yokuş” “sarp geçit” şeklinde çevrilen, genel kullanımlı günlük dilde belki “kolay olmayan zor iş, zorlu iş, zorluk” diye anlaşılabilir olan akabe kavramı, ortalama düzeyde kolay olmayan, aksine zor veya zorlu olan yüksek standartlı ahlak anlamında anlaşılabilir bir kavramdır. Çünkü ayette bu kavramın devamında söylenenler genellikle ahlaki meselelerdir ve çok kolay olmayan, herkesin girişemeyeceği ve girişse bile altından kalkamayacağı üst düzey ahlaki davranışlardır:

“Biz ona ... iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi? Fakat o, sarp yokuşa atılmadı. Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin? O, tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek) tir. Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır. Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenler-

den, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir” (el-Beled 90/8-18).

Akabe'nin dışında, “azmi'l-umur”, “hayr” ve “ahsen” kavramları da ortalama veya sıradan olandan “daha büyük, “daha hayırlı, daha iyi, en iyi” ve “daha güzel” ahlak anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki ayetlerden bazıları şunlardır:

“Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir” (Lokmân 31/17). “Her kim de sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir” (eş-Şûrâ 42/43). “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz. ...” (Âl-i İmrân 3/110). “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ...” (el-Bakara 2/271) “Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır” (en-Nahl 16/126). “Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır” (el-Bakara 2/280). “Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır. ...” (en-Nûr 24/60). “Size bir selam verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selamla karşılık verin” (en-Nisâ 4/86).

Hayırlı işlerde öne geçen yüksek standartlı ahlak sahiplerinin bazı temel özellikleri de (4 ana konu ve ilişkili alt konular halinde) şunlardır:

1. Zulümle ve zalimlerle uzaktan ve gizliden bile olsa hiçbir ilişkisi olmamak, kendisine veya başkasına yapılan her türlü zulmü ve haksızlığı önlemek için elinden gelen azami gayreti göstermek. Bu madde bağlamında Kur'an'da görülebilen bazı alt özellikler şunlardır:

a. Sadece kendisi başkasına zulmetmemekle yetinmeyip, kendisine zulmedilmesine de (elinden geldiğince) izin vermemek. “... Böylece ne siz başkasına haksızlık/zulüm etmiş olursunuz, ne de başkaları size haksızlık/zulüm etmiş olur” (el-Bakara 2/279).

b. Sadece kendine zulmedilmesine izin vermemekle yetinmeyip, başkalarına yapılan zulmü/haksızlıkları da önlemeye çalışmak. “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder

ve Allah'a iman edersiniz. ..." (Âl-i İmrân 3/110; benzer ayetler: Lokmân 31/17; el-Hac 22/41; et-Tevbe 9/71). "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. ..." (Âl-i İmrân 3/104). "Onlardan çoğunun günaha, düşmanlıkta, haram yemede birbirleriyle yarıştiklarını görürsün. Yapmakta oldukları şey ne kötüdür! Bunları, din adamları ve bilginler günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya! Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!" (el-Mâide 5/62-63).

c Zalimlik/ahlaksızlık eylemlerini sadece yapmamakla yetinmeyip, onların açığına da gizlisine de yaklaşmamak, onlardan olabildiğince uzak durmak. "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur" (el-İsrâ 17/32). "... (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın" (el-En'âm 6/151). "De ki: 'Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, ... haram kılmıştır'" (el-A'râf 7/33).

d. Sadece zulmetmemek ve zulümden uzak durmakla da yetinmeyip, zalime meyil dahi etmemek. "Zulmedenlere meyletmeyin. Yoksa size de ateş dokunur. ..." (Hûd 11/113).

2. İlkeli ve evrensel bir biçimde doğruluk/dürüstlük, hakkaniyet ve adaletten yana olmak ve onu üstün kılmak için uğraşmak. Bu başlık kapsamına girebilecek bazı alt maddeler şunlardır.

a. Doğruluk/dürüstlük konularında, gösterişçi değil içtenlikli ve göreceli değil ilkeli davranmak. "O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a arınmış bir kalp ile gelen başka" (eş-Şuarâ 26/88-89). "Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın. Ölçüyü ve tartıyı adalette tam yapın. Biz herkesi ancak gücünün yettiği kadarıyla sorumlu tutarız. (Birisi hakkında) konuştuğunuz zaman yakınınız bile olsa âdil olun. Allah'a verdiğiniz sözü tutun. İşte bunları Allah size öğüt alınız diye emretti" (el-En'âm 6/152). "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin" (el-Ahzâb 33/70). "... Yalan söz söylemekten kaçının..." (el-Hac 22/30).

b. Hakkaniyet ve adalet konularında ilkeli ve eşit davranmak. "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) çarpıtırsanız

veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır” (en-Nisâ 4/135). “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır” (el-Mâide 5/8).

c. Emaneti ehline vermek ve sosyal adaleti sağlamaya çalışmak. “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor” (en-Nisâ 4/58:). “... O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir” (el-Haşr 59/7).

d. Hakkaniyet ve adalet konularında gayr-i müslimler dahil evrenselci davranmak. “Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever” (el-Mümteherine 60/8).

3. İyi ile yetinmeyip “daha iyi” ve “en iyi”yi yapmaya çalışmak, kötülüğe bile iyilikle karşılık vermek, iyiliği karşılıksız yapmak ve başkalarını da iyiliğe teşvik etmek. Bu kapsamda değerlendirilebilecek bazı yüksek standartlı iyilikler şunlardır.

a. Kötülüğe bile iyilikle/güzellikle karşılık vermek, affetmek ve barışmak, küçük de olsa iyilik yapmayı alışkanlık/huy haline getirmek. “İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir” (Fussilet 41/34). “İşte onların, sabredip kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcamaları karşılığında, mükâfatları kendilerine iki kez verilecektir” (el-Kasas 28/54) “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez” (eş-Şûrâ 42/40). “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir” (ez-Zilzâl, 99/7-8). “Yavrum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. ...” (Lokmân 31/16).

b. İyiliği karşılık bekleyerek değil, karşılıksız/koşulsuz/kategorik yapmak ve mümkünse gizli yapmayı tercih etmek. “Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) “Biz



size sırf Allah rızası için yediyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz” (el-İnsân 76/8-9). “... Hayır olarak ne harcarsanız kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah’ın rızasını kazanmak için harcarsınız. Hayır olarak her ne harcarsanız –hiç hakkınız yenmeden- karşılığı size tastamam ödenir” (el-Bakara 2/272). “Onların Rableri katındaki mükafatı, içinde temelli ve sonsuz kalacakları, içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleridir. Allah onlardan razıdır. Onlar da Allah’tan razıdır. Bu, Rabbinden korkan kimseyedir” (el-Beyyine 98/8). “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ...” (el-Bakara 2/271; krş. İbrâhîm 14/31).

c. Kendi ihtiyacın varken ve darlık halindeyken de ve kendinin de sevdiği maldan başkasına seve seve yardım ve iyilik yapmak. “Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine’ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir” (el-Haşr 59/19). “Onlar, bollukta ve darlıkta infak edenler, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever” (Âl-i İmrân 3/134). “Asıl iyilik, ... mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin ... tutum ve davranışlarıdır” (el-Bakara 2/177). “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz” (Âl-i İmrân 3/92). “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ... Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ...” (el-Bakara 2/267). “Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşaya, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin” (en-Nisâ 4/36). “Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten ... men etmez” (el-Mümtehine 60/8). “Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler” (el-İnsân 76/8).

d. Başkalarını da birey, topluluk veya ümmet olarak hayırseverliğe davet etmek, iyiliği emretmek, iyiliği aracı olmak, iyilikte yardımlaşmak, iyilikte yarışmak ve öne geçmek. “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. ...” (Âl-i İmrân 3/104). “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten

men eder ve Allah'a iman edersiniz. ..." (Âl-i İmrân 3/110). "Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır" (en-Nisâ 4/85). "Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın!" (el-Bakara 2/148). "Rablerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpereyerek verenler. İşte bunlar hayır işlerine koşuşurlar ve o uğurda öne geçerler" (el-Mü'minûn 23/60-62).

4. Sevgi ve şefkate "öf bile demeyecek" sabırlılıkta ve zarafette olmak. Bu bağlamdaki bazı üst düzey erdemler de şunlardır.

a. Ailede, toplumda, manevi hayatta sevgi ve gönül insanı olmak. "Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir" (er-Rûm 30/21). "Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir" (el-Haşr 59/9). "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir" (el-Mâide 5/54). "İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir. Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!" (el-Bakara 2/165).

b. Şefkat ve merhamet sahibi biri olmak ve birbirine -özellikle de merhametsizlere- merhamet tavsiye etmek. "Rabbin, yalnız Kendisine tapmanızı ve ana babaya iyilik etmeyi buyurmuştur. Eğer ikisinden biri veya her ikisi, senin yanında iken ihtiyarlayacak olursa, onlara karşı "Öf" bile demeyesin, onları azarlamayasın. İkisine de hep tatlı söz söyleyesin." (el-İsrâ 17/23). "Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir" (el-Beled 90/17-18).

c. Sabırlı olmak, sabır tavsiye etmek, bağışlayabilmek, yüce gönüllü, bü-

yük ruhlu, uzlaştırıcı ve barışsever olmak. “Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol” (Lokmân 31/17). “Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir” (el-Beled 90/17-18). “Onlar, bollukta ve darlıkta infak edenler, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever” (Âl-i İmrân 3/134). “Onlar, affetsinler, vazgeçip iyi muamelede bulunsunlar” (en-Nûr 24/22). “Müminler ancak kardeştir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin” (el-Hucurât 49/10). “Uzlaşmak daha hayırlıdır” (en-Nisâ 4/128).

d. Temiz, zarif, nazik, görgülü, zevk-i selim sahibi, asil ruhlu olmak ve tek başına kalsan da yüksek standartlı ahlaklılığı yaşamayı sürdürmek. “Elbiseni temiz tut” (el-Müddessir 74/4). “Ey Ademoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). ...” (el-A’râf 7/31). “Yürüyüşünde tabii ol” (Lokmân 31/19). “Rabbin, yalnız Kendisine tapmanızı ve ana babaya iyilik etmeyi buyurmuştur.... İkisine de hep tatlı söz söyleyesin” (el-İsrâ 17/23). “Sesini alçalt” (Lokman/31: 19). “Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, hiçbir kibirleneni, övüngeyi sevmez” (Lokmân 31/18). “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez” (el-Mâide 5/105).

## Sonuç

Kur’an temelli yüksek standartlı ahlakın biri temel erdemsizlik, üçü de temel erdem olmak üzere dört temel konusu/kavramı, zulüm, adalet, iyilik ve sevgi olarak görülmüş ve bunların her biri kendileriyle yakından ilişkili dörder alt konu ile detaylandırılmıştır. İyice özetle tekrar belirtmek gerekirse, Kur’an kaynaklı yüksek standartlı ahlakın temel ilkelerinin şunlar (özellikle “a” şıkları) olduğunu söylemek mümkündür.

1. a. Ne zulmet ne zulme uğra, ne zalime meylet.
  - b. Sana yapılmasını istemediğini sen de başkasına yapma ve yaptırma.
2. a. Her hak sahibine hakkını ilkeli bir biçimde hakkaniyet ve adaletle ver ve verdir.
  - b. Düşmanın bile olsa, hiç kimseye haksızlık ve adaletsizlik yapma ve yaptırma.
3. a. İyi ile yetinmeyip, en iyi olmaya ve en iyiyi yapmaya çalış ve teşvik et.

- b. Sana yapılmasını istediğin iyilikleri sen de başkalarına yap ve yaptırmaya çalış.
4. a. Sevecen, şefkatli, sabırlı ve zarif ol.  
b. Tek başına da kalsan yüksek ahlaklılıkta yetkin, seçkin ve etkin olmaya devam et.

### Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*. çev. Ömer Özsoy – İlhami Güler. Ankara: Fecr Yayınevi, 2017.
- Çağrı**, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.



# Mevlana'nın Kavram Zenginliği Üzerinden Erdem Çözümlemesi

Metin YASA\*

## 1. Erdemi Tanımlamada Hazırlayıcı Kimi Bilgilerin Yeri

Günümüzde erdem çözümlemesi neden üzerinde duyarlılıkla durulması gereken bir sorundur? Bizim, bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz temel gerekçe, erdemin güven altına alınması gerektiği gerçeğidir. Gerçekten de erdemin güven altına alınmaması ile ahlaka uzak yaşantının güçlenmesi arasında bir bağ kurulabilir. Dahası; sözü edilen bağ da erdemin zayıflaması üzerinden vicdanı yaralayabilir. Böylece zayıflayan erdem ve yaralanan vicdan, pratik yaşamda, ahlak alerjisini baskın hale getirebilir.

Ahlak alanında, erdemi güven altına alma, ahlaka uzak yaşantı, vicdan yaralanması, ahlaka duyulan alerji gibi anlatımlar dikkate alındığında kavram zenginliği üzerinden erdem çözümlemesi yapmanın gereği birkaç açıdan belirgin hale sokulabilir:

- i. Ahlak alanında normalleşmeye gitme
- ii. Ahlakın, ahlaka karşı kullanımına karşı çıkmak
- iii. Ahlak içinde tutarlı oluşun önemini gösterme

Acaba erdem, sade bir anlatım içinde, tanımlanabilir mi? Aristoteles'in, erdemi tanımlama bağlamında dikkate sunduğu özne merkezli ruhsal durum, ruhsal duygulanım ve ruhsal yeti<sup>1</sup> ancak bir yere kadar işlev yüklenebi-

---

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, metinyasa@yahoo.com.

1 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 106.

lır. Bununla birlikte, bize öyle geliyor ki, sözü edilen sade anlatımı gerçekleştirme bağlamında, Voltaire'nin görüşleri dikkate alınabilir. Nitekim Voltaire, erdemi bir kısa soru ve bir kısa yanıt eşliğinde şöyle ortaya koyar: "Erdem nedir? Benzerine iyilik etmek."<sup>2</sup> Voltaire, öyle anlaşılıyor ki, erdemi bu haliyle bir tür iyilik alışverişi olarak görür<sup>3</sup> ve bu iyilik alışverişinde de kuşkusuz Aristoteles'in dikkat çektiği özne merkezli ruhsal durumun, ruhsal duyulanımın ve ruhsal yetinin oynayacağı rol göz ardı edilemez.

Bununla birlikte Voltaire, erdemi tanımlarken, anahtar bir kavram olarak iyilik etmeye dikkat çekse de iyilik etmenin erdemi tanımlamada yeterli olamayacağını temel başka bir kavrama atıfla ortaya koymaya çalışır. Voltaire, bu bağlamda, ihtiyat kavramına dikkat çeker ve bir karşılaştırma yapar. Buna göre, Voltaire, insanın kendine iyiliğini ihtiyat kavramı, başkasına iyiliğini ise erdem kavramı ile karşılar.<sup>4</sup> Ne var ki, kavram zenginliği; erdemi tanımlamaya ilişkin olarak ne Aristoteles'in özne merkezli çıkarımlarda bulunmasında ne de Voltaire'nin iyilik ve ihtiyat kavramlarına dikkat çekmesinde bütünsellik oluşturacak özde olgun bir yapı kazanabilmiştir. Bu nedenle yukarıdaki anlatım ve çıkarımlar dikkate alındığında, erdemi tanımlama ve daha da ötesi çözümleme konusunda kendini duyumsatan bir güçlük ortaya çıkar. Bu güçlük kuşkusuz açıklayıcı metodik farkındalık boşluğudur.

Gelinen aşamada bildirimiz açısından ifade edilecek olursa, bize göre, Mevlana'nın kendine özgü erdem çözümlemesi yaparken, iki tür metot kullandığı görülür: i. Kavram Zenginliği. ii. Alan Genişlemesi.

Biz, bu çalışmamızda, Mevlana'nın kendi erdem çözümlemesini bir metot olarak kavram zenginliği üzerinden nasıl gerçekleştirdiğini özlü bir biçimde ele almaya çalışacağız.

## 2. Erdemi Tanımlama Girişimde Kavram Zenginliğinin Önemi

Kavram zenginliği metodunu kullanma, Mevlana'nın erdem çözümlemesi bağlamında etkin bir rol üstlenir. Dahası; Mevlana'nın, kavram zenginliğine katkı sağlayacak özde atıfta bulunduğu farklı kavramların, erdem gibi, insan doğasıyla uyumlu bir yapıda olduğu görülür. Ancak erdem insan doğasıyla uyumlu oluşunun dillendirilişi, insanı erdem bütünüyle insan kaynaklı olduğu sonucuna iletmemelidir.

2 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: İnkılap, 2011), 2/405.

3 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/406.

4 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/405.

Mevlana'nın erdemi tanımlamaya ilişkin atıfta bulunduğu kimi temel kavramlara gelince:

i. Por-Maye<sup>5</sup>:

Gördü, erdemli bilge kişi

Gölge ortasında güneşi<sup>6</sup>

Por-Maye kavramı, bilgili, değerli, üstün gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Konuya por-maye kavramı üzerinden bakıldığında Mevlana belki de bu nedenle insan olarak var olmayı doğrudan erdem sayar.<sup>8</sup>

Doğrusu, insan olarak var olmayı doğrudan erdem sayış, insan doğasının erdeme ve erdemli oluşa yabancı olmadığının vurgulanması açısından önem taşır.

ii. Ayb<sup>9</sup>:

Sormadı ondan erdemini kulluğun

Sordu, ayıbı nerededir diye onun.<sup>10</sup>

Ayb kavramı, kusurluluk, eksiklik, yetkinsizlik türü anlamlar içerir. Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana erdemli oluş söz konusu edildiğinde, her yönüyle yetkin oluşu olası görmez. Nitekim Mevlana'ya göre, erdemli insanlarda bile, sözü edilen türden ayb durumu izlenebilir.<sup>11</sup> Bu izleniş, bir şekilde, insan beninin erdem karşısında ne denli kırılmış olduğuna işaret eder.

iii. Fazıl ve Fozul<sup>12</sup>:

Duyunca bunu etsin kabul

Hem fazıl kişi hem de fozul.<sup>13</sup>

Fazıl erdemli birey anlamını taşıırken, fozul had bilmez kişi demektir. Mevlana'nın fazıl ile fozul kavramlarını aynı anda kullanması oldukça dikkat çekicidir. Fazıl ile fozul kavramlarını birlikte kullanış, bir yandan erdemmin duyarlık gerektiren bir kavram olduğuna, diğer yandan erdemli olan bireyin, erdemsizliğe düşebilme riskini iyi yönetmesi gerektiğine işaret eder.

5 Mevlana, *Mesnevi*, tsh. Reynold Alleyne Nicholson (Ayende: Islamic Book Service, 1979), 1/68.

6 Mevlana, *Mesnevi*, 1/68.

7 Bk. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998), 136.

8 Mevlana, *Mesnevi*, 1/3951.

9 Mevlana, *Mesnevi*, 1/369.

10 Mevlana, *Mesnevi*, 1/369.

11 Mevlana, *Mesnevi*, 1/2051.

12 Mevlana, *Mesnevi*, 3/1922.

13 Mevlana, *Mesnevi*, 3/1922.



Gelinen noktada, bize öyle geliyor ki, bir kavramı kavram zenginliği üzerinden tanımlama girişiminin dikkate değer iki öncelikli getirisi söz konusudur:

- i. Kavramı gerçek özüne yakın bir biçimde tanımaya iletir.
- ii. Kavramın, diğer kavramlarla ilişkisini kurarak, işlevini anlamaya kapı aralar.

### 3. Erdemi Anlama ve Yaşamada Kavram Zenginliğinin Temel Değeri

Mevlana, kendine özgü bir biçimde, erdemi tanımlama girişiminin önemi konusunda olduğu gibi, erdemi anlamının ve yaşamının temel değeri konusunda da kavram zenginliği metodunu kullanır. Mevlana bu bağlamda da yine açıklayıcı kimi kavramlara yer verir ve iletilerine işaret eder. Konu aşağıdaki şekilde ortaya konabilir:

*Aşk*: Mevlana, erdemi anlama ve yaşama bağlamında aşka<sup>14</sup> özel atıf yapar, fazl-e aşk, aşk erdeminden söz eder ve aşk erdeminin insanı erdemi anlamının ve yaşamının büyümlü dünyasına çekeceğini<sup>15</sup> ileri sürer. Böylece aşk, erdemi anlamak ve yaşamak isteyen bireyin, ahlak alanındaki paradoksal durumlara karşı, dikkatli olması gerektiğine işaret eder. Mevlana, ilgili bağlama ilişkin şöyle der:

Aşk erdemi yaptı insanı fozul  
Çokluğa yöneldi o zalim ve cehul.<sup>16</sup>

*İyi Huy*: Mevlana, erdemi anlamının ve yaşamının temel değeri konusuna ilişkin yapılacak bir araştırmada, huy-e nik, iyi huydan daha değerli bir sonuç elde edilemeyeceği kanısını taşır.<sup>17</sup> Şöyle der:

Erdemi, yiğitliği, hüneri bırak  
İş, hizmet ve iyi huyda ona bak<sup>18</sup>

*Artan Derece*: .Mevlana'nın erdemi anlama ve yaşama bağlamında dikkat çektiği bir diğer kavram artan derece kavramıdır.<sup>19</sup> Mevlana'ya göre erdeme bağlı derece artışı, kendini, sözle değil, yüce davranışla açığa vurur.<sup>20</sup> Şöyle der:

Yükseldi Bayezid derece derece  
Ulaştı sonunda en sona böylece<sup>21</sup>

14 Mevlana'nın aşk konusundaki görüşlerinin çözümlenmesi konusunda bk. Metin Yasa, *Rubaileri İşığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 15 vd.

15 Mevlana, *Mesnevi*, 3/1922.

16 Mevlana, *Mesnevi*, 3/4723.

17 Mevlana, *Mesnevi*, 2/816.

18 Mevlana, *Mesnevi*, 6/2503.

19 Mevlana, *Mesnevi*, 2/2273.

20 Mevlana, *Mesnevi*, 2/3364.

21 Mevlana, *Mesnevi*, 2 /2273.

Öyle görülüyor ki, Mevlana, erdemi anlama ve yaşama konusundaki etik açığı, etik kırılma ve etik riski, aşk, iyi huy ve artan derece kavramlarıyla gidermeye çalışır. Sonuçta erdemin anlaşılması ve yaşanması bağlamında temel bir noktaya varılır. O da özetle şudur: Ahlak alanında öne çıkan paradokslara rağmen, gönül kapısının erdeme açık hale getirilmesidir.

#### 4. Erdemi Tanımlama, Anlama ve Yaşamada Kavram Zenginliğinin Varoluşsal Getirisi

Mevlana'nın kavram zenginliği üzerinden erdem çözümlemesine bakıldığında, erdemi insanın varoluşsal düzeyini yükseltmeye katkı sağlayacak özde tanımlama, anlama ve yaşama olmak üzere üç temel durumun öne çıktığı görülür. Anılan durumlar, ilettikleri sonuçlar açısından, şöyle ortaya konabilir:

*Erdemi Tanımlama:* Erdem, tanımlamaya konu olmadan, özüne inilemeyeceğinin ayırında olunması önemlidir. Bu bağlam bize Mevlana'nın en genel haliyle por-maye kavramına yaptığı vurguyu anımsatır.

*Erdemi Anlama:* Çözömlenen erdemin, bireyin dilinde değil, gönlünde anlaşılması gerekir. Bu noktada Mevlana'nın büyük bir duyarlık içinde dikkat çektiği aşk devreye girer.

*Erdemi Yaşama:* Derece artışıyla tanımlanan ve gönlde anlaşılan erdemin yaşam süreci içinde erdemi yaşayan bireyi erdemli kılması önem taşır. Bu aşamada, Mevlana'nın atıfta bulunduğu iyi huy devreye girer.

Sonuçta, Mevlana'nın kendine özgü erdem çözümlemesine bakıldığında, kavram zenginliği metodu üzerinden, bir yandan por-maye, ayb, fazıl ve fozul gibi kavramların teorik açıdan erdemi tanımlamaya, diğer yandan aşk, iyi huy ve derece artışı gibi kavramların ise pratik açıdan erdemi anlama ve yaşama katkı sunacağı rahatlıkla görülebilir.

#### Kaynakça

- Aristoteles.** *Nikomakhos'a Etik.* çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Kanar,** Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük.* İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998.
- Mevlana,** *Mesnevi.* tsh. Reynold Alleyne Nicholson. 6 Cilt. Ayende: Islamic Book Service, 1979.
- Yasa,** Metin. *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi.* Ankara: Elis Yayınları, 2010.



## Mevlânâ Celâleddî-i Rûmî’de Ahlaki Erdemler

Naim ŞAHİN\*

### Giriş

Günümüzde yüksek ahlak sahibi milyonlarca insanın bulunmasıyla birlikte, birçok ahlaksızlıkların yaşandığı ve bunalımların, iletişim ve ulaşım teknolojileriyle yayıldığı ve önlenmesinin güç bir krize dönüştüğü<sup>1</sup> ifade edilmekte. Ayrıca, düşüncenin modern dönemde hızla değişmesiyle, geleneksel inanç, değer ve ilkelerin sorgulanarak yerine, yenilerinin konulduğu dünyada<sup>2</sup>; toplumların bu arada Müslümanların en önemli yoksunluğunun ahlak; dolayısıyla en başta gelen sorunun erdemsizlik olduğu mikro/bireysel ve makro/toplumsal ahlakı önceleyen bir hayat, eğitim ve yönetim anlayışına muhtaç olduğumuz<sup>3</sup> vurgulanmaktadır. Bunlarla birlikte ahlakın, inancı ve milliyeti ne olursa olsun tüm insanların sıkıca ellerinden tutmaları gereken, bütün medeniyetler tarafından kutsanan bir yüksek değer olduğu, bu değerlerin zedelenmesi ihtimalinin manevi anlamda küresel bir felaketi<sup>4</sup> oluşturacağına dikkat çekilmektedir. Diğer taraftan düzgün işleyen bir sosyal hayat, toplum hayatının bütün alanlarında temel bazı “paylaşılan” anlayışlar ve değerler yoluyla gerçekleşir. Eğer söz konusu anlayışların ve değerlerin tartışmalı hale gelmesi durumunda ise, o toplumda ahlak bunalımının yaşanacağından bahisle, Türk

\* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nasahin@konya.edu.tr.

- 1 Ali Özek, “Açılış Konuşmaları”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), XII.
- 2 Celal Türer, “Ahlak Bunalımının Nedenleri”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 15.
- 3 Ahmet Yaman, “İslam Ahlakının Ameli Boyutu: İlkeler öve Uygulamalar”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 191.
- 4 Ahmet Selamet, “Açılış Konuşmaları”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), XIV.

toplumunun günümüzdeki en temel meselesinin de ekonomik bunalım değil, ahlak bunalımı”<sup>5</sup> olduğu ve olacağı hususu günümüzde ilmî, millî ve milletlerarası toplantılarda öne çıkan önemli konular arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda, insanlık tarihi boyunca, bir yandan ahlaki sorunların varlığı ve bireysel ahlak zaaflarının toplumsal bir yozlaşmaya dönüşme ihtimalinin artması, öbür yandan insanın ahlaken yetkinleşme potansiyelinin sonuna dek değerlendirilmesi ihtiyacı, başta peygamberler, filozoflar ve âlimler olmak üzere pek çok iyi insanı ahlak konusuyla ilgilenmeye, çözüm yolları bulup, gelişim yöntemleri göstermeye sevk etmiştir.<sup>6</sup>

Bu âlimlerden, birisi de hiç şüphesiz gönüller eri, aşıklar sultanı, mutasavvıf, din filozofu vb. özellikleriyle öne çıkan evrensel değerlerimizden olan Mevlânâ C. Rûmî’dir. Onun ahlakı, Antikçağ ve Ortaçağın birçok düşünürü gibi, -örneğin Sokrates, Eflatun, Aristoteles, İbn Miskeveyh gibi- erdem ahlakıdır.

Erdem ahlakında önemli olan husus, erdemli düşünceler, duygular ve davranışların kişiden kolaylıkla çıkacak şekilde karakterinin oluşturulması ve olgunlaştırılmasıdır. Buna göre benlik, erdemsizliklerden arındırıldıktan sonra, asıl olarak yüce değerler ve erdemlerle bezenmelidir. Birçok erdem ahlakı yanlıları, bu tür erdemleri gerçekleştirecek karakterin oluşturulmasını ısrarla vurgularlar.<sup>7</sup>

Mevlânâ da bu yönde bir takım uyarı ve önerilerde bulunur. Onun uyarı ve önerileri zamanı için ne kadar geçerliyse bugün için de en az o kadar geçerlidir.

**Ahlaki erdem**, “nefsin biri fazlalık diğeri eksiklik olmak üzere, ikisi de rezilet olan iki aşırı eğilimi arasında bulunan orta meleke”dir. “Artmak, fazlalaşmak, üstün olmak”, “eksikliğin zıddı, artık, fazlalık, ihsan” gibi manalara gelen erdem veya fazilet, insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şey diye tarif edilmiş ve bunun zıddına da rezilet denilmiştir.<sup>8</sup>

Takva, tevekkül, şükür gibi kişinin Allah’la münasebetlerinden doğan çok daha özel anlamdaki dini içerikli ahlaki davranışlardan ziyade kişisel karakterde ve toplumsal ilişkilerde ortaya çıkması arzu edilen İslam ahlaki erdemlerini dikkate aldığımızda Kur’an’da en çok sayıda ayette tekrar edilen, hikmet, adalet, sabır, doğruluk ve dürüstlük, affedicilik, yardımseverlik,

5 Recep Şentürk, “Değişen Toplum ve Ahlak: Modern Türk Toplumunda Değerler Krizi”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 71.

6 Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 223.

7 Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 79.

8 Mustafa Çağrıncı, “Fazilet”, *DİA*, (İstanbul: 1996), XII/268-269.

basiret, iffet, emanete riayet, helal kazanç, merhamet, hoşgörü, tevazu, kardeşlik, orta yol, veya itidal, ağırbaşlılık ve cömertlik olduğu görülmektedir.<sup>9</sup> Mevlânâ'nın erdem ahlak anlayışında da genel olarak ayet ve hadislerden esinlendiğini söyleyebiliriz. Ona göre ahlaki eylemler ve erdemler temel bir prensibe dayanmalıdır. Acaba bu temel ilke prensip nedir?

Mevlânâ'nın ahlaki fiiller ve erdemlerle ilgili düşüncelerini edeb prensibinde topladığını söyleyebiliriz. Çünkü edeb, kişinin doğuştan getirdiği duygudur, yani fitridir. Edeb ona göre tasavvufi bir ahlak anlayışı için de mutlu olmanın tek ve ana ilkesidir. Hatta küçük âlem olarak telakki ettiği insan-ı kamil olmanın, erdemli olmanın, ölümsüzlüğe erişmenin ve ebedi mutluluğu tatmanın yegane ilkesi edebdir. Edeb onda "İnsan olma şuuru"-nun bir diğer adıdır. Ahlaki fiillerin bütünü edeb adını verdiği sihirli sözcükte yatmaktadır.<sup>10</sup> Nitekim;

Ademoğlunun eğer edebten nasibi yoksa Adem değildir.

Ademoğlu ile hayvan arasındaki fark edebdir.

Gözünü aç da bak cümle kelamullaha

Kur'an'ın bütün ayetlerinin manası edebten ibarettir.

demektedir. Ayrıca Mesnevi'de de edeble ilgili şunları söylemektedir: "*Gönlü olmayan kişinin edebe ihtiyacı olmayışı, başsız eşeğin yulara, bağa ihtiyacı olmayışıdır.*"<sup>11</sup>

Edep, İnsan-ı kâmil olmanın, ölümsüzlüğe erişmenin ve ebedi mutluluğu tatmanın, erdemli olmanın, yegâne ilkesi olduğuna göre, acaba buna bağlı olarak ortaya çıkan erdemler nelerdir?

## 1.Mevlânâ'da Erdemler

Mevlânâ'nın ele aldığı erdemleri kısaca aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür.

Bunlar yukarıda da zikredildiği üzere Kur'an'da da en çok geçen ve tekrar edilen erdemlerdir. *Adalet, Cömertlik, İhtiyat, Sabır, Şükür, Alçak Gönüllülük, Sözünde Durmak, Öfkeye Hâkim Olmak, Sırrı Korumak, İyilik Etmek Ve Yardımlaşmak*

Ayrıca şu hususu da ifade etmekte yarar vardır. Mevlânâ hakkında bilgi sahibi birçok insan ve onu ziyarete gelenler, daha Konya il sınırlarına gi-

9 Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 46-47.

10 İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesinde Mevlânâ*, (İstanbul: 1993), 152.

11 Mesnevi, I/XXVI.

rerken veya Mevlânâ ile ilgili broşür, kartpostal hediyelik eşya düzeyinde yüzeysel ilgisi olanların bildiği gördüğü yedi öğütünden de burada söz etmek gerekmektedir. Gerçi konu ile ilgili araştırma yapan bilim adamları her ne kadar derli toplu bu “yedi öğüt” tasnifine Mevlânâ’nın eserlerinde bir arada rastlamadıklarını ifade etmeleriyle birlikte onun eserlerinin muhtelif yerlerinde dağınık bir biçimde bu öğütleri oluşturan erdemlerin bir kısmını bulmak mümkündür. Dolayısıyla bu erdemlerin ve öğütlerin Mevlânâ tarafından vurgulanmış olması hem onun için hem de onun ilim ve irfanına güvenenler için ayrı bir önemi vardır denilebilir.

*Mevlânâ’ya atfedilen 7 öğüt*

Cömertlik ve yardım etmede akarsu gibi ol!

Şefkat ve merhamette güneş gibi ol!

Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol!

Hiddet ve asabiyatte ölü gibi ol!

Tevazu ve alçak gönüllülükte toprak gibi ol!

Hoşgörülükte deniz gibi ol!

Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol!

Zira erdemsizliklerin hiç de fazla azalmadığı çağdaş dünyamızda erdemler ve erdemlerle ilgili öğütlere her zamanki kadar, belki her zamankinden de daha fazla ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Mevlânâ eserlerinde pek çok erdem ve erdemsizlikten bahsedip, kötülüklerin tedavisi, iyiliklerin geliştirilmesini teşvik ve tavsiye eder.

### 1.1. Adalet

Platon, Aristoteles ve İslam filozoflarınca kabul edilen erdemlerden olan hikmet, iffet ve cesaret/şecaat faziletleri ve bunları da içine alarak onların esası sayılan ve İslam dininde de temel erdem olan **adalet**, Mevlânâ’nın ahlakının da en temel erdemlerindedir.

*Adl, adalet*; hukukta beraberliğe riayet etmek, zulmü bırakmak, her hakkı hak sahibine vermektir; yani bağıy/azgınlık ve zulmün karşıtıdır.

*Adl ve adalet, itikatta, kavilde/sözde*; fiil ve hareketlerde, ahlakta, ifrat ve tefritten kaçınmak, her şeyin orta ve itidal noktasını seçmektir.

*İtikatta orta yol*; Cenab-ı Hakki inkâr ile O’na eş tutmak ve ortak koşmak arasında yer alan tevhitir.

*Sözde itidal*; tam bir zorlama ile alabildiğine özgürlük arasında orta bir yol tutturaktır.

*Amelde itidal*; ibadetlerden büsbütün vazgeçmek ile dünyayı terk edecek kadar ibadet ve inzivaya çekilmek arasında yer almaktır.

*Adl*; zulme yanaşmamak, her hakkı hak sahibine ulaştırmaktır..<sup>12</sup>

*Adalet*: “Her şeyi ait olduğu yere koymak”tır. Bu tarif, Kuran’ın ruhuna da uygun düşmektedir. (“*şüphesiz Allah iyiliği, adaleti akrabaya vermeyi emreder...*”<sup>13</sup>)

Çünkü Allah adaletten hemen sonra “ihsan”ı emreder.<sup>14</sup> İhsan, iyilik manasına geldiği gibi, “*işi ve görevi en güzel şekilde yapmak*” manasına da gelir.<sup>15</sup>

Bazı İslam Ahlakçılarına göre, ifrat ve tefriti olmayan yahut ta ifrat ve tefrit kabul etmeyen tek erdem adalettir. Onun sadece zıddı vardır; o da zulümdür. Zulüm ise en büyük ahlâksızlıktır. Çünkü zalimler hiçbir ahlâk kaidesi tanımazlar. Bu nedenle adalet, ahlâkın en üstünü ve görevlerin en mükemmeli olup, insanın dünyevî ve uhrevî saadetine sebeptir. İnsanlık ve medeniyetin esasıdır. Yeryüzünden adalet kalkınca her taraf karma karışık olur. Refah ve mutluluk, medeniyet ve insaniyet ancak adaletle ayakta durur. Çünkü toplumun temeli adalettir; adalet yok olunca, toplum da yok olur.<sup>16</sup>

Her şeyi yerle yerine koymak demek olan adalet, Mevlânâ’ya göre, kâinatın nizamının da esasıdır. Ona göre kötülükle mücadele ederken adaletten asla şaşmamalı, mikro ve makro kosmosun (evrenin), oradaki oran ve oranının, ahengin, güzelliğin bozulmamasına özen gösterilmelidir. Aksi takdirde adaletin yokluğunda zulüm ortaya çıkar.

“Adalet nedir? Bir şeyi layık olduğu yere koymak. Zulüm nedir? Layık olmadığı yere koymak.”<sup>17</sup>

“Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikeni sulamak. Adalet bir nimeti yerine koymaktır, her su çeken tohumu sulamak değil.”<sup>18</sup>

Adaletle zulüm arasındaki farkı hayat vermekle, yok etmek arasındaki farka benzeten Mevlânâ’ya göre, adalet bir nimeti yerine koymaktır.

12 ,Kur’an-ı Kerim ve Meâl-i Kerim II, çev. Hasan Basri Çantay, (İstanbul: Elif Ofset,1980), 499. Dipnot 57.

13 en-Nahl 16/90

14 Bk. en-Nahl 16/90.

15 Bilgi için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili V, 3117.

16 Hüsameddin Erdem, Ahlak Felsefesi, (Konya: Hü-Er Yayınları, 2007), 175.

17 Mesnevi VI/2596.

18 Mesnevi V/1089-1091.



## 1.2. Cömertlik

Cimrilikle savurganlık arasında orta yol olan cömertlik erdemiyle ilgili olarak Mevlânâ, hem ayet hem de hadislerden örnekler vermektedir:

“Mallarını Allah yolunda harcayanlar bir tohuma benzerler ki; yedi başak bitirir, her başakta da yüz buğday vardır. Allah, dilediğinin malını kat kat artırır.”<sup>19</sup>

Hz. Peygamber, o kurtuluş rehberi, “Ey nimet sahipleri! Cömertlik, kazancı artırır” buyurmuştur.

Bil ki, sadaka vermekle mal eksilmez; hayrat ile daha da artar.<sup>20</sup>

Cömertliğin malı eksiltmeyeceğini vurgulayan Mevlânâ, cömertliğin sosyal yapı içerisinde yaşamak için maddi ve manevi dengesizliği kaldırıp uyumu sağlayacağını, birçok erdemlerin de ortaya çıkmasına vesile olacağını belki de daha önemlisi Allah ve Hz. Peygamber (s)’in rızasını kazanacağını söyler.

Bir arif; mal sahibi zengin birisine: “Malı mı yoksa günahı mı seviyorsun?” diye sordu. Zengin de, “Malı seviyorum” dedi. Bunun üzerine arif, “Doğru söylemiyorsun, belki günah ve vebali daha çok seviyorsun. Çünkü malı bırakıp vebal ve günahı ölürken beraber götürdüğünü ve Allah’ın yanında da azarlanıldığını görmüyor musun? Eğer insansan, malı günahsız olarak beraberinde götürmeye çalış. Eğer malı seviyorsan; onu kendinden önce Allah’ın yanına gönderirsin. O mal Cenab-ı Hakkın huzurunda senin için iyi şeyler yapar. Çünkü: “Kendiniz için önceden ne hayır yollarsanız Allah katında onu bulacaksınız. Şüphesiz Allah, ne yaparsanız tamamıyla gören ve ona göre mükâfatını verendir.”<sup>21</sup>

Din yolunda harcanan mal için Resul: “Salih kimse için helal mal, nimettir” dedi.

Su, geminin içine girirse o batır; geminin altındaki su ise her tarafa nimettir.<sup>22</sup>

Düşman da olsa, ona ihsanda bulun. Zira ihsan, düşmanı sana dost eder.

Dost olmasa bile, düşmanınız azalır. Yani ihsan, düşmanlığa merhem olur.<sup>23</sup>

Fakirlerin, muhtaçların sesini duy. Yoksa hile sesinden çoşma.

19 Bakara, 2/261.

20 Mesnevi, IV/3599-3600.

21 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, I/125; Bakara, 2/110.

22 Mesnevi, I/1025-1026.

23 Mesnevi, II/2171-2172.

Eğer yoksullar kusurlu da olsalar, yine gönül sahibini onlarda ara. Denizin dibinde inci, taşla beraber bulunur. Meziyetler, kusurların içinde olur.<sup>24</sup> Para dağıtmak, cömert için şereftir. Aşığın cömertliği ise can feda etmektir. Hak için eklemek verirken, karşılığı ekmeektir. Can feda edersen bedeli candır. Ekin eken, önce ambarı boşaltır. Ama sonra hâsılatı pek çok olur. Fakat tohum, ambarda tutulursa; bu israftır, fareler yiyip mahvederler.<sup>25</sup> Ağzını kapa, cömertlik edene aç, ten cimriliğini bırak, cömertliği hatırla. Cömertlik; lezzeti, şehveti terk etmektir. Şehvete düşen kurtulamaz. Bu cömertlik, cennet selvisinin dalıdır. Bu dalı elinden bırakana eyvahlar olsun. Nefsani arzuları bırakmak, sağlam bir ip olur. Can dalını o göklere çeker. Cömertlik dalı, seni güzelleştirip yüce aslına eriştirir.<sup>26</sup>

Mevlânâ'ya göre, cömertlik; düşmanlığın azaltılmasında çok önemli bir araç, muhtaçların dayanağı ve cennet selvisidir.

### 1.3. İhtiyat

İki şey arasında doğru olanı tercih etmek demek olan "ihtiyat", Mevlânâ'ya göre, insanı yanılmaktan, felakete düşmekten alı koyup, felaha ve doğru yola ulaştırır.

"Şu yol, hilafsız yedi günlük, kupkuru ve hiç suyu yok" deseler Başka biri de aksini iddia edip "Tertemiz su kaynakları var" dese; İhtiyat, yola su ile çıkmak, böylece yanılmaktan kurtulup doğruya ulaşmaktır. Yolda su varsa onu dökersen, yoksa gam seni helak etti demektir. Ey halife oğulları; himmet edin, kıyamet günü için ihtiyat ister.<sup>27</sup>

Mevlânâ'ya göre her işte ihtiyat gerektir, bu da akıllıların yapacağı bir iştir, yoksa cahillerin değil. Bundan dolayıdır ki, ihtiyat sahibi olanlar kıyamet günü pişmanlık duymazlar.

Akıllılar, önceden feryat ederler, cahiller ise sonunda başlarına vururlar.

Sen işin başında sonunu düşün de, ahiret günü pişmanlık olmasın.<sup>28</sup>

24 Mesnevi, III/869-871.

25 Mesnevi, I/2331-2336.

26 Mesnevi, II/1284-1288.

27 Mesnevi, III/2857-2862.

28 Mesnevi, III/1628-1629.

### 1.4. Sabır

“Üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet”<sup>29</sup> gibi anlamalara gelen sabır, Mevlânâ’ya göre sevinç ve ferahlığın anahtarı, iman yüzünden baş tacıdır.

Eğer müşküllerin varsa sabırlı ol. “Sabır sevincin anahtarıdır.”<sup>30</sup>

Sabret, zira sabırla güçlük kalkar. “Sabır ferahlığın anahtarıdır.”<sup>31</sup>

Sabır, iman yüzünden baş tacı olur. Sabrı olmayanın imanı da yoktur.<sup>32</sup>

Tespihlerin ruhu sabırdır. Sabır başlı başına bir tespihtir.

O derece hiçbir tespih yoktur. Sabırlı ol. “Sabır kurtuluşun anahtarıdır.”

Sabır, Sırat gibi insanı cennete ulaştırır. Nitekim güzelleri çirkin lalalar gözetir, korur.

Laladan kaçarsan, visale ermezsin. Güzeller, lalalardan ayrılmazlar.<sup>33</sup>

Efendisi, yemek sofrası hazır olunca hemen Lokman’ı çağırır,

Önce Lokman elini uzatır, sonra da efendisi yemeğe başladı.

Lokman’ın artığını yemekten hoşlanırdı. Yemediğinde yemez dökerdi.

Eğer yiyecek te olsa iştahsız yerdı. O, ona ebedi bir dirlik olurdu.

Bir karpuz hediye etmişlerdi. “Oğlum Lokman hemen gelsin” dedi.

Lokman yanına gelince efendisi, şevkle bıçağa uzanıp,

Karpuzdan bir dilim keserek Lokman’a verdi. O da onu şeker gibi yedi.

Bir daha verdi, onu da yedi. Böylece dilimler on yediyi buldu.

Sonra efendisi, bir dilim alıp: “Karpuz tatlı mı bir bakayım” dedi.

Zira Lokman’ı öyle istekli yer görünce ona da bir iştaha ve arzu gelmişti.

Yer yemez, karpuz ağzını yaktı. Dili ve ağzı gittikçe acılaştı.

Bir müddet sustu konuşamadı. Sonra Lokman’a: “Ey benim canım,

Bu zehre nasıl teveccüh ettin. Kahra karşılık lütuf gösterdin.

Bu sabırlılık, bu sabrın cana düşman gibi bu eziyeti nedir?

Niye kibarca bildirmedin. Özür dileyip maksadı anlatmadın” dedi.

Lokman da dedi ki: “Ben senin nimetinden faydalanmışım. Canım ve benim nimetlerinden mahcuptur.

29 Mustufa Çağrı, “Sabır”, *DİA* 35, (İstanbul, 2008), 339.

30 Mesnevi, I/3011.

31 Mesnevi, III/1848.

32 Mesnevi, II/606.

33 Mesnevi, II/3175-3178.

Senin sunduğun bir şeye acıdır demek, benden ona karşı bir iğrenme göstermek ayıptır.

Nimetlerinin hakkı vücudumda bellidir. Her bir kemiğim senin nimetinden nasibini almış.

Senin bir acı lokmana artık katlanamazsam; bu canım, bu tenin başına toprak...

Karpuzu veren senin lütuf elin, bana onun acılığını göstermez.

Sevgi, acıyı tatlılaştırır. Sevgi, bakırı altın eder."<sup>34</sup>

Sabır rehberi sana kanat olursa, ruhun ta arşın yücelerinde dolaşır. Hz. Peygambere sabır, Burak olduğu için, o göklere yüceldi.<sup>35</sup>

A benim canım, şeker kamışından bir yolunu bulurlar,

Şeker yaparlar, şeker çıkarırlar

Dut ağacının yaprağından ipek kumaş dokurlar.

Yavaş ol, tez olma, dayan;

Zamanla koruktan helva yaparlar.<sup>36</sup>

"Ancak iman edenlerle güzel amel ve hareketlerde bulunanlar, bir de birbirine hakkı (hakikatleri), sabrı tavsiye edenler ziyandan müstesnadır."<sup>37</sup>

Sabır hakkın adıyla beraber geçiyor. Vel-Asr suresinin sonunu oku da gör.

Cenab-ı Hak, yüzbinlerce kimya yarattı ama, sabır kimyasına benzer var mı ya?"<sup>38</sup>

### 1.5. Şükür

Mevlânâ'ya göre şükür; nimetin üstünde ve nimetin artmasına sebep olan erdemdir.

Şükür; ele geçen nimeti bağlayıp, elden çıkarmamaktır, daha fazlasını elde etmek için avlanmaktır.<sup>39</sup>

Sözün faydası yoksa sükût et. Varsa kınamayı bırak da şükürle coş. Hakka şükretmek herkese vaciptir. Ekşi yüzlü, itirazcı, mahrum ve meyus kalır. Ekşi

34 Mesnevi, II/1525-1545

35 Mesnevi, VI/4012-4013.

36 Rubailer, 67.

37 Asr,103/3.

38 Mesnevi, III/1849-4861.

39 Mesnevi, IV/Dibace.

suratlı olmak, şükür olsaydı, sirkeden daha şükredici bir kimse olmazdı.<sup>40</sup>  
Şükürsüz kişinin yolu fenadır. Şükürü terk etmek insanın yerini cehennem dibi eyleyler.<sup>41</sup>

Nimete şükür, nimetten üstündür ve nimetin artmasına sebep olur.  
Nimete şükür, can; nimetse posttur. Zira şükür dosta götüren rehberdir.  
Nimet gaflet verir, şükürse uyarır. Hakka şükür, nimet avlama tuzağıdır.  
Nimete şükür ile gözlerin doyarsa, sen de fakirlere yüzlerce nimet dağıtırsın.  
Hak yemeyle doyarsan, sende hırs ve ihtiyaç derdi kalmaz.<sup>42</sup>

Hasılı ey kerem sahibi! Aşağılığa eza ve cefa etmek, onu itaatkar kılar.  
Aşağılık nefse ihsanda bulunan onu küfranı nimete meylettirir.

Mihnete uğrayanların şükretmeleri, nimet sahiplerinin ise azıp hileyle sapmaları bu yüzdendir.

Azgın, altın işlemeli kaftanları giyinen bölükten, şükredense bir aba sahibi olan zümredendir.

Mal, mülk ve nimet şükre mani olur. Şükür bela ve dertlerden hasıl olur.<sup>43</sup>  
Kahr ve eziyet lütfâ sebeptir. Şikâyete sonunda şükür yar olur.<sup>44</sup>

### 1.6. Alçak Gönüllülük

Mevlânâ'ya göre, mağrur olmamak, şükredici olma, buğz ve kibri ortadan kaldıran, bütün nimetlerin gökten inmesine vesile olan bir erdemdir.

Mağrur olma; şükredici, alçak gönüllü ol. Yani şeytan gibi kendini görme.  
Ah ki, bu azamet ve kibrin karanlığı ümmeti ümmetlikten uzaklaştırır.<sup>45</sup>

Benlik sözü, keremi men edip; rahmet dalını keser.<sup>46</sup>

Biz ve ben davası sana yakışmaz. Mülk, mülkün sahibine layıktır.<sup>47</sup>

Bizlik ve benlik halk için merdiven gibidir. Sonunda oradan düşmek kaçınılmazdır.

40 Mesnevi, I/1587-1590.

41 Mesnevi, I/983.

42 Mesnevi, III/2911-2915.

43 Mesnevi, III/3027-3031.

44 Mesnevi, III/996.

45 Mesnevi, I/3362-3363.

46 Mesnevi, III/755.

47 Mesnevi, I/124.

En üste çıkanın düştüğü zaman, kemikleri daha fazla kırılır.

Bunlar küçük şeylerdir, asıl olanlara bak. Büyükmek, hakka şirk koştur; sakın.<sup>48</sup>

Ona kulluğun sultanlıktan iyidir; zira: “Ben ondan hayırlıyım” sözü şeytanın sözüdür.

İblisin kibriyle Adem’in kulluğunu fark et de, Adem’in kulluğunu tercih et. Cenab-ı Hakkın sevgilisi: “Nefsini aşağılatan, vasfını kutlu kılar” buyurmuştur.<sup>49</sup>

Efendiler, halk onları kul sansın diye köleler gibi başlarını örtmüşlerdir.

Efendiliğe onların gözleri ve gönülleri doymuştur. Hükümleri geçer işleri yolundadır.

Ama bu arzu, kullar için aksinedir. Onlar efendiliğin tavırlarını ararlar.

Efendinin kulluk etmesi mümkün olur ama, kuldan kulluktan başka bir şey olmaz.<sup>50</sup>

Sen de toprak gibi tevazu madeni ol. Seni beylerin beyi yapayım.

Su, yukarıdan aşağıya akar. Sonra aşağılarda iken yükselir.

Buğday, yukarıdan yerin altına girer. Sonra bir başak olarak yükselir.

Her meyvenin tohumu önce toprak olur, sonra göklere baş çeker.

Her nimetin aslı göktendir. Toprağa inip, alçalıp, can için gıda olurlar.

Alçak gönüllülükle gökten yere inince, insanın yüzü (parçası) oldular.

Böylece o cansızlar, insan sıfatına bürünüp; arşa kadar yükselerek şad oldular.<sup>51</sup>

Üstadiyla eşitlik iddia eden, bir görünmek isteyen aşağılık talebe ne kötüdür.<sup>52</sup>

Hakkı yüceltmek, varlığı yok etmek nedir bil: Horluk ve tevazu ile secdeye kapanmaktır.

Hakkın tevhidinin gerçeği nedir bil: O, bir için kendini feda etmek.<sup>53</sup>

48 Mesnevi, IV/2784-2786.

49 Mesnevi, IV/3365-3367.

50 Mesnevi, II/1504-1507.

51 Mesnevi, III/459-465.

52 Mesnevi, II/1594.

53 Mesnevi, I/3112-3113.

### 1.7. Sözünde Durmak

Ahde vefa, İslam dinin de olduğu gibi, Mevlânâ'da da çok önemli bir erdemdir. Çünkü toplum içinde insanların birbirlerine güvenin oluşmasında sözünde durmanın önemi çok büyüktür.

Mevlânâ'ya göre övünmek hoş karşılanmazsa da sözünde duranla övünmek hoş karşılanmalıdır.

İnsanın bilgisine hünerine bakma;

Ahdinde duruyor mu, vefası var mı? Ona bak

Ahdini yerine getiriyorsa, istediğin kadar öv

Ondan da fazladır o kişi...<sup>54</sup>

### 1.8. Öfkeye Hâkim Olmak

Mevlânâ, öfke anında nefsine hakim olmayı aslan olarak tavsif etmektedir. Ona göre Allah'ın hışmından sakınmak için öfkeye sahip olmak gerekmektedir.

Safları dağıtanı aslan sanma. Asıl nefsini ezebilen aslandır.<sup>55</sup>

Akıllı olan birisi, Hz. İsa'ya: "Cihanda her şeyden güç olan nedir?" diye sordu. Hz. İsa: "Ey can! Her şeyden güç olan Cenab-ı Hakkın hışmıdır. O gazabtan cehennem bile su gibi titrer durur" dedi.

Adam: "Peki, Hakkın hışmından korunmaya çare var mı?" deyince Hz. İsa: "Nefsin hışmını terk etmektir (kızdığın zaman öfkene hakim olman)" dedi.<sup>56</sup>

### 1.9. Sırrı Korumak

Mevlânâ, insanların sır kalması gereken işlerinin ifşa edilmemesi gerektiğini, hatta kem gözden emin olmak işi gözü bile korumak gerektir.

İşini, gözüne dahi gösterme ki o, kem gözden emin olsun.<sup>57</sup>

Sevgilinin sırrı gönülde gizli olursa, bil ki muradın çabuk olur.

Hız. Peygamber, "Sırrını gizleyen muradına tez kavuşur" dedi.<sup>58</sup>

Tane olsan, kuşlara yem olursun. Gonca olsan, çocuklar yolarlar.

Taneyi gizle, tamamen tuzak ol. Goncayı sakla, dam üzerindeki ot ol.

54 Rubailer, 69.

55 Mesnevi, I/1448.

56 Mesnevi, IV/113-115.

57 Mesnevi, 2514.

58 Mesnevi, I/182.

Kim güzelliğini mezarda çıkarır, teşhir ederse; yüzlerce kötü kaza gözünü açar. Kem göz hışım ve hadsiz hesapsız kıskançlıklar onu ıstırap selinde boğar. Düşmanların kıskançlığı, onu hasetten çatlatır; dostların rağbeti de ıslahına mani olur.<sup>59</sup>

Sırrı söylemek doğru değildir. Esrarını gizleyenin boynu bükük olmaz. Şu güzel söz evvelkilerdendir: “Paranı, mezhebini ve gittiğin yolu gizlemek lazım.”

Bil ki bu üç şeyin düşmanı çoktur. Ama gizlenince arayan soran olmaz. Sırrını birkaç kişiye dersin artık ona veda et. Zira iki dudağı aşan sır yayılır.<sup>60</sup>

### 1.10. İyilik Etmek Ve Yardımlaşmak

Haksızlık etmeyip de iyilik ve yardımlaşmada bulunmayı emreden dinin istikametinde Mevlânâ'da iyilik etmeyi ve yardımlaşmayı temel erdemlerden görmüştür.

“Şüphesiz ki Allah, zerre kadar haksızlık etmez, zerre miktarı bir iyilik olursa, onun sevabını kat kat artırır.”<sup>61</sup>

Yürü, iyilik et; zaman iyiliği tanır;

İyilerin iyiliğini unutmaz o...

Herkesin malı kaldı, senin de kalacak

Şu halde mal yerine iyiliğin kalması daha iyi.<sup>62</sup>

Bir hür kişiyi lütfunla kendine kul etmen,

Binlerce köle azad etmenden daha iyidir.<sup>63</sup>

Dertlinin hikayesini can kulağıyla dinlersen bil ki bu ona bir zekattır.

Hasta gönüllerin dertlerini dinle. Su ve çamur, canın yoksulluğuna sebeptir.

Dertlinin gönlü, duman dolu bir ev gibidir. Sen onun ahvalini dinleyerek bir pencere aç.

Senin dinleyişinle nefes alır, evinden acı duman çıkmaya bir yol olur.<sup>64</sup>

Eğer dua için temiz bir nefes yoksa temiz gönüllü dostlardan dua dile.

59 Mesnevi, I/1901-1905.

60 Mesnevi, I/1084-1090.

61 Nisa, 4/4.

62 Rubailer, 88.

63 Mektuplar, 53.

64 Mesnevi, III/486-489.



Cenab-ı Hak, Musa'ya emretti ki: "Hacet zamanı dua ederken,

Ya Musa, günah işlememiş bir ağızla sığın, dua et."

Musa: "Bende öyle bir ağız yok." deyince

Cenab-ı Hak: "Başkasının ağzıyla dua et. Başkasının ağzıyla günah işleyemezsin. Gayrin ağzıyla hakka dualar kıl." buyurdu.

Sen de öyle çalış ki, ağızlar daima gece gündüz sana dua etsinler.<sup>65</sup>

Toplumsal birlik ve beraberlik için işbirliği önemli olmakla beraber yeterli değildir. Bunun yanında gönül birliği de şarttır. Gönül birliğinin tesisinde bir iyilik cömertlik ve yardımlaşma gibi ahlaki hasletler önemi rol oynar.

İyilik ve yardımın işe yaraması, karşılık beklemezsiniz yapılmasına bağlıdır. Bu zor olmakla birlikte, imkansız değildir. Zira;

"Alemde düşkünlere yardımcı erler vardır. Onlar, mazlumlar feryat ettiler mi derhal yetişirler. Mazlumların seslerini her yerden işitirler, hak rahmeti gibi o tarafa koşarlar. Alemin sarsıntularına, yıkıntularına direk, destek olan... gizli dertlerin tabibi bulunan o erler; muhabbetin, adaletin, rahmetin ta kendisidirler. Onlar hak gibi illetsiz, rüşvetsiz kişilerdir. Onlardan birine 'can ve gönülden bu yardım için' neden yardım ediyorsun denilse, 'yardım isteyen gamından, çaresizliğinden' der. Erin avı, merhamettir. İlaç, alemde dertten başka bir işe yaramaz. Nerede bir dert varsa, deva oraya gider. Su, neresi açıksa oraya akar."<sup>66</sup>

Birbiriyle iş ve gönül birliği içerisinde olmayan insanlar, sayıları ne kadar çok olursa olsun, başlarına gelebilecek felaketlerden ve musibetlerden korunamazlar.

"Binlerce fare başkaldırsa kedi, ne korkar ne çekinir. Nasıl olur da fareler, toplanıp kedinin karşısına çıkarlar. Onlarda böyle bir yürek yoktur ki. Topluluk, suret bakımından olursa beyhudedir. Kendine gel de Tanrıdan mana topluluğu iste. Topluluk bedenlerin çokluğundan meydana gelmez. Cismi de isim gibi yer üstünde durur bir şey bil. Farelerin yüreklerinde topluluk kudreti olsaydı kızarlar, gayrete gelirlerdi de birkaç tanesi bir araya gelir, fedai gibi aman vermeden kediye saldırırdı. Bir tanesi gözünü ısıtır, oyar, öbürü kulağını dişleyip yırtar, bir başkası yanını delerdi. Kedi bu topluluktan kurtulamazdı; fakat farede topluluk için yürek yoktur. Kedinin sesini duydu mu aklı başından gider."<sup>67</sup>

65 Mesnevi, III/179-184.

66 Mesnevi, II/1933-1939.

67 Mesnevi, VI/3042-3051.

Mevlânâ'da ele aldığımız bu vb. erdemler ahlakı ve ahlaklı olmayı önemseyen her Müslüman başta olmak üzere hemen hemen her dinden ve kültürden insanın yine hemen hemen her çağda büyük ölçüde önemsemesi, sahip olması, gerçekleştirmesi ve geliştirmesi gereken erdemlerdir. *Adalet, Cömertlik, İhtiyat, Sabır, Şükür, Alçak Gönüllülük, Sözünde Durmak, Öfkeye Hâkim Olmak, Sırrı Korumak, İyilik Etmek Ve Yardımlaşmak* erdemlerine her zaman olduğu gibi günümüzde ve gelecekte büyük bir öneme haizdir.

## 2. Mevlânâ'da Erdemlerin Kazanılmasında Takip Edilmesi Gereken Yollar

Mevlânâ'ya göre, erdemlerin kazanılıp, huyların güzelleştirilmesinde takip edilmesi gereken yollar vardır. Bunlar Metafiziki ve fiziki olma üzere iki boyutludur.

### 2.1. Metafiziki Yollar

#### 2.1.1. Allah'ı Anmak

Mevlânâ'da Allah'ı sıkça anmak, zikretmek insanın huylarının güzelleşmesine ve davranışlarının olgunlaşmasına vesile olur.

“Allah'ı zikrediniz” hitabı, hakkın ihsanı oldu. Ateşten bize nuru sığınak eyledi.<sup>68</sup>

Zikrinde, duanda gevşek olursan; sağlam olmayan mizacın seni sıkıntıya, mihnete düşürür.<sup>69</sup>

Ey perde arkasında kalan, duadan geri kalma.

Çünkü “Dua ediniz, size icabet edeyim” buyurulmuştur.

Kalbi arınmış olanın duasını Cenab-ı Hak, kabul eder.<sup>70</sup>

#### 2.1.2. İbadet

Mevlânâ'ya göre Allah'ı anmayı ibadetlerle devam ettirmeli ve bunu bir alışkanlık haline getirmelidir.

İnsan, her işe kabiliyetlidir. Lakin, maksat Hakka ibadet etmeye çalışmaktır.

“Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” ayetiyle yaratılış sebebinin sadece kulluk olduğunu bil.

Gerçi hitap bilgi öğrenmek içindir. İstersen sen onu yastık yapabilirsin.

68 Mesnevi, II/1732.

69 Mesnevi, III/352.

70 Mesnevi, III/2314-2315.

Ama ondan maksat onun yastık yapılması değil, ilim ve irşattır.  
 Eğer kılıcı çivi yaparsan, mağlubiyeti zafere tercih ettin demektir.<sup>71</sup>  
 Taat ve ibadet ile meşgul ol. Ta son nefesine kadar bu yoldan ayrılmı. Zira sana hakkın ihsan ve keremi erişir de son nefesin başka bir nefes olur.<sup>72</sup>  
 Münafıkla mü'mini namazında gör. Biri riya, diğeri ibadet ve yalvarmak için kılıyor.  
 Oruç, hac, namaz ve zekat mü'min ile kafirleri belirtir.  
 Mü'mine ibadet ebedi bir safa; nifak sahiplerine ise can derdidir.<sup>73</sup>

### 2.1.3. Tövbe

Mevlânâ'ya göre insan günahla beraberdir, onun için istenmeyen bir davranış içinde bulununca açık olan tövbe kapılarından girebilmek için her an pişmanlık duymalı tövbe etmelidir.

Daha fazla hatadan sakın artık. Hakkın lütfuyla tövbe kapısı açıktır.

Tövbe için mağripten (batıdan) bir kapı ta mahşere kadar halka açıktır.

Hakkın rahmetiyle cennetin sekiz kapısı vardır; birisi de tövbe kapısıdır, ona intisap et.

O sekiz kapı, bazen kapanır, bazen açılır ama tövbe kapısı daima açıktır.

Açık kapıyı ganimet bil. Ona koş, hasetçilere rağmen oradan gir.<sup>74</sup>

Çocuklar oyundan hoşlanırlar, oynarlar ama onları geceleyin çeke çeke evlerine götürürler.

Küçük çocuk, oynayacağı sıra soyunur. Hırsız da onun ayakkabısını, elbisesini çalıp gider.

Çocuk o kadar şevkle oyuna dalar ki, külahı ve gömleği aklından çıkmıştır.

Akşam olup oyun bitince, o dertlinin eve dönmeye yüzü yoktur.

Muhakkak ki "Dünya bir oyundan ibarettir" hadisini duymadın mı? Sen de bu oyuna kapılıp elbiseni yeke verdin, şimdi korkmadasın.

71 Mesnevi, III/3005-3009.

72 Mesnevi, I/1890-1891.

73 Mesnevi, I/296-298.

74 Mesnevi, IV/2524-2529.

Akşam olmadan elbiseni ara. Gündüzünü dedikoduyla eve geçirme.

Halkı elbise hırsızları görünce ben de sahrada halveti tercih ettim.

Ömrümün yarısı sevgili dileğiyle geçti, diğer yarısı da düşmanların derdiyle yok olup gitti.

Cübbeyi bu aldı, külahı o kaptı gitti. Çocuklar gibi biz de oyuna dalıp kaldık.

Ecel akşamı gittikçe yaklaşımda, bu oyun ne vakte kadar? Gel artık, onu terk et yeter.

Tövbe atına binip hırsızla yetiş, ondan elbiselerini geri al,

Tövbe atı acı bir attır. Bir anda o, yerden göklere sıçrayıverir.

Ama atını da hırsızdan sakın. Zira elbiselerini de o çalmıştır.

Hem atını da çalmaya kalkmasın. Onu her an iki misli dikkatle gözet.

## 2.2. Fiziki Yollar

### 2.2.1. Çalışmak

Mevlânâ'ya göre, insanın onurlu bir hayat sürmesi, çalışıp çabalayarak kendi ihtiyaçlarını karşılamak için elinden gelen gayreti göstermesine bağlıdır. Çalışan insanın Allah'a güvenmek hakkıdır. Çalışıp çabalamadan Allah'a güvenmek ise tembellikten başka bir şey değildir.

"Tevekkül ediyorsan, çalışmak hususunda tevekkül et; kazan da sonra Tanrıya dayan."<sup>75</sup>

"Kim zahmet çekerse defineyi elde eder. Kim çalışır çabalarsa devlete ulaşır."<sup>76</sup>

"İnsanın elde ettiği şey zararsız çalışmamasından ileri gelmiştir. Kârı çalışıp çabalamasından."<sup>77</sup>

Bir şey arayan; ister yavaş davransın ister hızlı sonunda aradığına kavuşur. Daima iki elinle de ara. Zira arama yol için en iyi rehberdir.

75 Mesnevi, I/947.

76 Mesnevi, V/2047.

77 Mesnevi, VI/403.

Siz de her isteğiniz için gayret edin çalışın. Zira onun için çalışmanız lüzumludur.

Cenab-ı Hak: “Hakkın lütfundan ümidinizi kesmeyin” buyurdu. Sen de Yusuf’u kaybetmiş Yakub gibi her yanı ara.<sup>78</sup>

Zira ay sefer yüzünden bedr (dolunay) olur. Sefer etmeseydi o yüceliği nereden bulurdu.<sup>79</sup>

Önce çalış, tevekkülde kemal gülsün. Tohumunu ek, sonra tevekkül et.<sup>80</sup>

Çalışıp kazanmak, tevekküle tercih edilir. Şüphesiz böylece hakkın sevgilisi olursun.

Hz. Peygamber: “Tevekkülden önce bineği bağlamak önemlidir” demiştir. “Kazanan Allah’ın sevgilisidir” hadisindeki manayı ve tevekkülde de sebebe riayet yolunu gör.<sup>81</sup>

Altın hazinesini muhafaza için bilinmeyen viranelere gömerler.

Defineyi malum yerlere koymazlar. İşte bu yüzden ferahlık da zahmetin altındadır.<sup>82</sup>

İşsiz güçsüz oturma, gir içeriye tez katıl bize;

İşsiz beden ya yemeğe düşer, ya uykuya dalar.

Sema ehlinden rebab sesi gelmede;

Onların halkasını bul, sema edenlere karış.<sup>83</sup>

El işten kalırsa ayağınla diren;

Ayağında kalmazsa bağır, seslen...

Sesin de yoksa, aklınla işe giriş;

Hasılı her solukta vefa göster...<sup>84</sup>

Çalışıp çabalamak kişi açısından olduğu kadar, toplum açısından da önemlidir. Bu sayede kişi, kendi ihtiyaçlarını ve geçimini sağladığı gibi, başkalarının ihtiyacı olan bir işi de eda etmiş olur.

“Tanrı sana el vermiştir, bir iş yap. Kazan da bir dosta da yardım da bulun. Herkes bir kazanca yürümüş, başka dostlarına da yardım ediyor.

78 Mesnevi, III/983-989.

79 Mesnevi, III/537.

80 Mesnevi, I/984.

81 Mesnevi, I/949-951.

82 Mesnevi, III/1138-1139.

83 Rubailer, 26.

84 Rubailer, 178.

Bütün kazancı bir kişi elde edemez. Bir kişi hem dülger, hem saka hem terzi olamaz ya. Alemin kararı böyledir. Herkes yoksulluğundan bir işe sarılmıştır. Ortada bedava yemek şart değildir. Sünnet olan iş işlemek ve bir şey kazanmaktır.”<sup>85</sup>

Çalışmak suretiyle insanlar toplumsal işbölümünün bir parçası olurlar. Bu da toplumsal birlik ve beraberlik için bir önem arzeder.

“Duvarların yardımı olmasa evler, ambarlar nereden meydana gelirler? Her duvar, birbirinden ayrı olsa da tavan, havada nasıl olur da direksiz dayanaksız durur.”<sup>86</sup>

### 2.2.2. Helal Kazanç

Mevlânâ’ya göre, Allah’tan gelen nur ve kemalât helal kazançtan doğmaktadır. İlim ve hikmet, aşk ve merhamet de helal kazançtan doğar.

Nur ve kemal, helal kazanılmış lokmadan doğar.

İlim ve hikmet, aşk ve merhamet helal lokma ile olur.

Bir lokmadan haset, hile, tuzak, gaflet ve cehalet meydana geliyorsa o; haram olduğundandır.

Buğday ekilen yerde arpa bitmez. Şüphesiz atın yavrusu eşek olmaz.

Lokma tohum gibidir. Meyvesi fikirlerdir. Lokma derya gibidir, incisi düşüncelerdir.

Helal lokmadan taat arzusu, hakka yaklaşma isteği husule gelir.<sup>87</sup>

Bil ki senin canında şevki, zevki artıran ve seni öteki aleme teşvik eden, peygamberlerin ve velilerin yoluna götüren lokma; helal lokmadır. Eğer bu lokma söylenenlerin aksine olarak fena şeyler husule getirirse, bu lokmanın tamamen haram olduğunu bil.<sup>88</sup>

### 2.2.3. Az Yemek

Tasavvuf geleneği içerisinde önemli olan hususlardan biri az yemek, az uyumak ve az konuşmaktır. Zira bunların fazlası insana zarardır.

Su içinde bir hurma fidanının sureti görünse, o dışındaki hurma fidanının aksidir.

85 Mesnevi, V/2420-2424.

86 Mesnevi, VI/519-520.

87 Mesnevi, I/1707-1713.

88 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkibeleri, I/200.

Suyun dibinde bir suret görürsen eğer, dışarıda bulunan bir şeyin aksidir o. Bunun için her çöpten, pislikten tasfiyesi gerektiği gibi, beden ırmağının temizlenmesi şarttır.

Onda bir bulanıklık, çer çöp kalmasın ki, orada yüzünün aksi görülebilsin. Sende su, toprakla karışmış bir halde. A gönül düşmanı, onu topraktan tasfiye et.

Sense uyku ve yemeğe gayretle bedenini beslemede bu ırmağa daha çok toprak dökmedesin.<sup>89</sup>

Az yersen zihnin açılır, akıllanırsın;

Çok yemekten aptallaşırsın, işten güçten olursun.

Çok yemek oburluğundandır;

Az yersen, az horlanırsın.<sup>90</sup>

Miden, saman ve arpadan geçsin de gül ve reyhanla dolsun.

Beden midesi, seni samanlıktan yana; gönül midesiye reyhandan tarafa çeker.

Saman ve arpayla beslenen kurban olur. Hak nuruyla beslenense kurban olur.<sup>91</sup>

Hayvan kısmını ot, insanları ise izzet ve şeref semizleştirir.

İnsana feyiz kulak yolundan erişir, hayvansa boğazından ve yiyip içmesinden semirir.<sup>92</sup>

Az yemede bir çok faydalar vardır. Az yemekle insan, sağlam vücutlu, hafızası kuvvetli, parlak zekalı, aydın kalpli, az uykulu, hafif nefisli, keskin görüşlü, salim tabiatlı, az ihtiyaçlı, tolerans sahibi ve kerim ahlaklı olur.<sup>93</sup>

#### 2.2.4. Az Uyumak

Uykuyu ve yemeği azalt da, onun kabul edeceği bir hediye elde et.

Az uyuyarak bir kâr sağla. Seher vaktinde istiğfar (tövbe) et.<sup>94</sup>

A mum, sende sufi huyları var.

89 Mesnevi, V/2815-2820.

90 Rubailer, 198.

91 Mesnevi, V/2485-2487.

92 Mesnevi, VI/292-293.

93 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, I/587.

94 Mesnevi, I/3283-3284.

Sanırım ki şu altı huyu temiz erlerden almışsın  
Geceyi uyanık geçirmek, yüzü nurlu olmak,  
Beti benzi sararmak, gönül yanışı, uyanıklık.<sup>95</sup>

### 2.2.5. Az Konuşmak

Gerçekte ya doğru ol veya sus. Rahmet isteyerek yiyip içmene bak.<sup>96</sup>  
“Susun, dinleyin!” emrini duy da sus. Tanrı'nın dili değilsin, öyle ise kulak ol.<sup>97</sup>  
Başında aklın varsa, gözün görüyorsa;  
Sat dilini de, başını kılıçtan satın al.  
Balık, söyleyen dile tamah etmedi de,  
Bu yüzden balığın başını kesmezler.<sup>98</sup>  
Ağzını kapa da o alemleri açıkça seyret. Zira ağız ona göz bağı oldu.  
Dil süpürgesi ile, gözüne toz saçma, çerçöple ona zarar verme.<sup>99</sup>

### 2.2.6. Acele Etmemek

Mevlânâ'ya göre yapılacak işlerin genelinde teenni ile hareket etmek esastır. Zira acele işte zaman zaman sıkıntılar oluşur. Ona göre, delice kaynayan yemekten bile hayır gelmez. Hz. Âdem(as)'in yaratılışı bile kırk gün sürmüştür, yani aceleyle olmamıştır.

Hilal, küçülmekten uzaktır. Onun görülmekteki eksikliği tedrice, yavaş yavaş kemale misaldir.

Geceye yavaş yavaş olma dersi verir. Teenni (yavaş ve dikkatli davranmak), darlıktan kurtulmaya sebeptir.

“Aceleci olma, teenni kıl, dama basamak basamak çıkılır.” der.

Tencerenin yavaş yavaş kaynaması lazımdır. Birden delice kaynayan yemekten hayır gelmez.

Cenab-ı Hak şüphesiz “Ol!” diye bir anda kainatı yaratmaya kadir iken; Niçin altı günde yarattı ki, her bir gün de bin yıl kadardı.

95 Rubailer, 219.

96 Mesnevi, III/756.

97 Mesnevi, II/3493.

98 Mecalis-i Seb'a, 73.

99 Mesnevi, II/11, 29.



Çocuğun da yaratılışı dokuz aydır. Çünkü yavaş yavaş oluş, Cenab-ı Hakkın hikmetidir.

Adem'in yaratılışı da kırk gün sürdü. O çamur, yavaş yavaş kemal buldu.<sup>100</sup> Dünyanın işleri böyle yürür, baharın barışını ve dostluğunu görmüyor musun? Başlangıçta azar azar sıcaklık gösterir. Sonraları artırır. Ağaçlara bak, sıcaklık yavaş yavaş geldiği zaman önce gülümser, sonra azar azar yaprak ve meyvelerden elbiseler giyerler.<sup>101</sup>

Diyebiliriz ki, Mevlânâ'ya göre erdemlerin kazanılması ve huyların güzelleştirilmesi bir takım yollardan ve görevleri ifa etmekten geçmekte ve aynı zamanda da onları alışkanlıklar haline getirmekte yatmaktadır.

## Sonuç

Büyük bir şair ve mutasavvıf olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, ilgisini toplumun ve insanın erdemli bir nitelik kazanmasına yoğunlaştırmış bir ahlak felsefecisidir de. Onun düşüncesine göre ideal bir insan ve topluma sadece formel dindarlıkla ulaşılamaz. Bunun için daha önemli bir etken olarak ahlakî erdemlerle donanmak ve bunlara uygun davranış modelleri geliştirmek gerekmektedir.

Bu ilkeden hareketle Mevlânâ ahlakî erdemlere ilişkin açıklamalar yapmıştır. Daha da önemlisi bu erdemlerin nasıl kazanılıp hayat boyu nasıl sürdürülebileceğini problem edinmiştir. Bu çerçevede en fazla vurguladığı noktalar, kişinin bedeni, ruhu ve hazlarını kontrol altına almasını sağlayacak dinî, ruhî ve toplumsal pratikler olmuştur. Diğer taraftan o, rasyonel açıklama ve tavsiyelerden çok, kişinin gönül dünyasına hitap eden bir dil kullanmıştır.

Mevlânâ'nın ahlak anlayışının bir diğer önemli yönü de insanı hem dünyada hem de İslam inancına göre ahirette rezil edecek kötü davranışlardan uzak tutmaktır. Bu noktada o, sadece reziletleri sıralayıp bunlara karşı soyut uyarılarda bulunmakla yetinmemiş aynı zamanda bunlardan hem bireysel hem de toplumsal boyutta kurtulmanın somut yollarını da ele almıştır. Bu bağlamda önce dini donanımın ve pratiklerin gerekliliğine parmak basan Mevlânâ, iyi niyetle çalışmak ve helalinden kazanmak gibi dünyevi gerekliliklerle bunu tamamlamıştır.

Mevlânâ'nın ahlak sisteminin nihai hedefi, Yaratıcının istediği erdemli bir hayatı sürdürerek hem kısa vadede hem de uzun vadede O'nun hoşnutluğunu elde edebilmektir. Bu hoşnutluk, geleneksel deyimle rıza-i Barî, kişiyi Allah'a ulaştırır ve bir adım ötesinde O'nda fâni kılar.

<sup>100</sup> Mesnevi, VI/1230-1237.

<sup>101</sup> Fihi Ma Fih, 147-148.

## Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Kerim II. çev. Hasan Basri Çantay, İstanbul: Elif Ofset, 1980.
- Çağrı, Mustafa. "Fazilet". *DİA*, İstanbul: 1996.
- Eflaki, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri*. Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: MEB, 1995.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi ve Şerhi Cilt 1*. İstanbul: MEB yay. 1985.
- Mevlânâ. *Fihî Mâfih*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1985.
- Mevlânâ. *Mesnevi I-VI*. Çev. Veled İzbudak, İstanbul: MEB. Yayınları, 1957-1965.
- Mevlânâ. *Mecâlis-i Sab'a: Yedi Meclis*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1965.
- Mevlânâ. *Rubailer*. Haz. Şefik Can, Ankara: Kültür bakanlığı, 1991.
- Özek, Ali. "Açılış Konuşmaları". *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Selamet, Ahmet. "Açılış Konuşmaları". *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Şentürk, Recep, "Değişen Toplum ve Ahlak: Modern Türk Toplumunda Değerler Krizi", *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Türer, Celal, "Ahlak Bunalımının Nedenleri", *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesinde Mevlânâ*, İstanbul: 1993.
- Yaman, Ahmet, "İslam Ahlakının Ameli Boyutu: İlkeler öve Uygulamalar", *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009).
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2011).
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili V*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1982).



# İslam Ahlâk Düşüncesinde Cesaret Erdemi ve Yan Erdemleri

Arife Ünal SÜNGÜ\*

## Giriş

Cesaret, sözlükte insana tehlikeli veya zor bir işe girişme kuvvetini veren duygu, yüreklilik, babayiğitlik, korkusuzluk, cesurluk, şecâat olarak veya insana, davranışlarında dilediği gibi ve atakça hareket etmeyi göze aldırın atılganlık, cüret şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>1</sup>

İslam düşünürleri ahlâkın temelinde dört temel erdem kabul etmişlerdir. Bunlar, hikmet, cesaret (şecaat), iffet ve adalet erdemleridir. Bu dört temel erdem Platon'un üçlü nefis teorisine dayanmaktadır. Bu teoriye göre nefsin, akıl (düşünme), öfke (gazap) ve istek (arzu, şehvet) olmak üzere üç temel kuvvesi vardır.<sup>2</sup>

Gazzâlî ve Nasireddîn Tûsî gibi düşünürler insandaki nefsin bu üç kuvvesinden hikmet, şecaat ve hikmet şeklindeki üç temel erdem ve onların birbiriyle uyumundan dördüncü erdem olan adalet erdeminin ortaya çıktığını ifade etmiştir.<sup>3</sup> İslam ahlâkçıları dört temel erdem yanı sıra bu erdemlerin altında yer alan alt erdemlerden de bahsetmişlerdir.

İslam düşünürlerinin kabul ettikleri üç temel kuvveden biri olan gadap kuvvesi yani öfke gücünün ifrat anlamındaki aşırısına çileden çıkma, tefrit anlamındaki aşırısına ise vurdumduymazlık denir. Cesaret, bu gücün aşırılıktan uzak bir şekilde yerinde ve dengeli halde olma durumudur. Kişi bu

\* Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arifeunalsungu@mehmetakif.edu.tr.

1 İlhan Ayverdi, "Cesaret", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2019), 192-193.

2 Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 37-39.

3 Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 127; Nasiruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı nâsiri*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 89-90.

güç sayesinde malını, canını, vatanını, maddi ve manevi değerlerini koruyabilir. Aşırı derecede öfkelenildiği zaman insan sağlıklı bir şekilde düşünemez ve hakkını savunabilmek için daha da ileri giderek suçlu duruma düşebilir. Hiçbir şeye öfkelenmeyip vurdumduymaz bir şekilde olursa da bu durumda en başta canı ve namusuna gelecek tehlikelere karşı kendini koruma ve savunma cesareti gösteremez. Dolayısıyla her şeyini kaybedebilir.<sup>4</sup>

Öfke gücü bütün canlıları ve insanları kendilerine zarar ve üzüntü veren şeylerden uzaklaşmasına yardımcı olmak için bedenin hareketini sağlamaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi bu gücün orta hali yani itidali cesarettir. Öfke gücünün aşırılığı (ifratı) ataklık, eksikliği (tefriti) ise korkaklıktır. İslam ahlâk felsefesinde cesaret, İslam düşünürlerinden Kindî'nin de ifade ettiği gibi "Necdet (yiğitlik)" olarak da adlandırılır.<sup>5</sup> Ölümü dahi göze alarak yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemek bir cesaret hali olarak düşünülmüştür. İslam filozoflarına göre tıpkı diğer güçlerde olduğu gibi öfke gücünün de itidali sağlayan şey akıl gücüdür.<sup>6</sup>

Cesaret yalnızca fiziksel anlamda kişinin gücünü göstermesiyle ilgili olmayıp psikolojik açıdan da bireyin özgüven sahibi, atılgan ve dürüst olması gibi pozitif bir ruh halini de ifade etmektedir. Bu bakımdan cesur kişiler daha fazla öz güven sahibi, dışadönük, dominant, açık sözlü, azimli, dürüst, hevesli ve iddialı olabilmektedir. Cesaret, pozitif ruh hali ile ilişkili iken öfke, saldırganlık gibi cesaretin aşırı olduğu bir dengesizlik boyutunda ortaya çıkan duygu durumları ise negatif bir ruh halini temsil etmektedir.<sup>7</sup>

Cesaret pedagojik açıdan da oldukça önemlidir. Eğitimde bireyin cesaretini kırmak, kendine olan güvenini kaybettirmek ve girişkenliğini yok ederek onu çekingen duruma getirmek yanlış bir eğitim yöntemi olarak görülür. Bununla birlikte cesaretin aşırı olması da birey için olumsuz bir durumdur. Zira bu şekilde birey bilinçsizce hareket edip özensiz ve uygun olmayan davranışlar sergileyebilir. Bu nedenle cesaret erdeminin sonrasında çocuklara özellikle terbiye, büyüklere saygı, hürmet, tevazu gibi diğer ahlâki erdemler de kazandırılmalıdır.

Cesaret erdemi, insanın onuruna ve kişiliğine zarar veren durumlar karşısında onun doğru tepkiyi vermesini sağlarken aynı zamanda dini ve manevi değerlerin korunması noktasında da fayda vermektedir. Aile, okul veya

4 Fahri Demir, *İslam Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 48-49.

5 Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 194.

6 İbrahim Maraş, "Mutluluk", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 259-260.

7 Fatma Baynal-Emine Taşçı Yıldırım, "Cesaret Erdemi Bağlamında İslam Ahlak Felsefesi ile Psikoloji Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020), 153.

arkadaş çevresi vasıtasıyla kişilerin cesaret gerektiren davranışlarının desteklenmesi, cesaret erdeminin içselleştirilmesini sağlayabilir. Kısaca cesaret, mizaç etkisi ile birlikte ağırlıklı olarak çevresel koşullara göre öğrenebilen bir erdemdir.<sup>8</sup>

Kalp anlamına gelen Fransızca bir sözcük olan “cour” ile aynı kökten gelen cesaret tüm diğer erdemlerin ve kişi değerlerinin altında yatan ve onlara gerçeklik kazandıran bir temel niteliğindedir. Kalbin kollara, bacaklara ve beyne pompaladığı kanla tüm diğer organlara kazandırdığı işlev gibi cesaret de diğer psikolojik erdemleri olanaklı kılmaktadır.<sup>9</sup>

Cesaret yukarıda belirtildiği gibi yalnızca fiziksel anlamda değerlendirilmemelidir. Cesaretin fiziksel cesaret, moral cesaret, toplumsal cesaret ve yaratıcı cesaret gibi bir takım türleri vardır. Fiziksel cesaret, cesaretin en açık ve en basit biçimidir. Günümüzde özellikle ne başıboş biçimde şiddete doğru yönelen, ne de taşıdığı benmerkezci gücü diğer insanların üzerine dayatacak şekilde olan toplumsal olarak farklı bir fiziksel cesaret tipine ihtiyaç duyulmaktadır. Yani insan gövdesi, kas gücüne dayanan insanı geliştirmek için değil, duyarlılığın geliştirilmesi için kullanılmalıdır.

Hannah Arendt, cesaret erdeminin tüm erdemler arasında en önemlisi olduğunu söylemektedir. Ona göre insanların özgür bir toplum oluşturmak için mücadele verecek cesaretleri yoksa öyle bir toplumda diğer erdemlere sahip bireyler yetişmez. Toplumda adalet, dürüstlük, ölçülülük, cömertlik gibi değerlerin ortaya çıkması ve yerleşmesi için öncelikle bireylerde cesaret erdeminin var olması gerekmektedir.<sup>10</sup>

Cesaretin bir erdem sayılabilmesi için bencilce bir çıkarıcı davranıştan öteye geçmesi gerekir. Cesaret ancak böyle olduğu zaman ahlâki olarak değerli olur. Ötekinin, genel ve cömert bir davranın hizmetindeyse erdem olarak sayılabilir. Örneğin banka soymak elbette tehlikesiz bir iş değildir ve cesaret gerektirir. Ancak yine de ahlâki değildir çünkü ahlâki olabilmesi için bir çıkarırsızlık, başkalarını düşünme ve cömertlik biçimi gerekir. Dolayısıyla cesaret yalnızca korkunun yokluğu değildir. Korkuyu daha başka güzel özelliklerle aşma yeteneğidir.<sup>11</sup>

8 Fatma Baynal-Emine Taşcı Yıldırım, “Cesaret Erdemi Bağlamında İslam Ahlak Felsefesi ile Psikoloji Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme”, 151, 164.

9 Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 40-43.

10 Zeynep Direk, *Çocuk ve Allah* (İstanbul: Epos Yayınları, 2018), 42-43.

11 Andre Comte Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 56-57.

Genel itibariyle yaşamın içinde yer almak, milyarlarca canlıdan biri olarak var olabilmek, hayatın bir sonu olduğunu ve ölümün bir gün geleceğini adım adım kendimize yaklaştığını bilerek yaşayabilmek bile cesaret gerektiren bir durum olarak açıklanmaktadır. Kısacası yaşamak bir manada yorucu olsa da var olmak cesaret ister. Varlığı bilme, anlama çabası ve bu yöndeki kaygılarını gidermek için insanın gösterdiği çaba da cesaretin ta kendisidir.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere aşırılığı (ifratı) ataklık, eksikliği (tefriti) ise korkaklık olan öfke gücü insanda akıl yetisi ile dengelenmekte ve cesaret erdemi ortaya çıkmaktadır. İnsan bu erdem ile sayesinde korkularından kurtulur, ancak tamamen korkusuz bir insan olmaz. Kısaca bu erdem kişinin korkularını kontrol altına almasını ve ahlâki açıdan doğru davranışları gerçekleştirmesini sağlar.

Çalışmamızda cesaret erdemini daha yakından incelemek adına İslam ahlâk düşünürlerinin bu konudaki görüşlerine odaklanacağız. İslam ahlâkçıları cesaret erdemini alt kategorilere ayırarak daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

## 1. Kindî (ö. 866?)

Kindî'ye göre cesaret, kızgınlıktan dolayı kalpteki kanın galeyana gelmesi olarak tanımlanan öfke gücüne karşı nefsin üstünlük sağlaması ve onu yenmesidir. Cesaret, kişinin yapılması gereken şeyi yapma ve önlenmesi gerekeni önleme konusunda her şeyi yapması, ölümü dahi göze alması demektir. Bu durumda insan cesaretini asıl, öfkesini kontrol altında tuttuğu zaman göstermiş olmaktadır.<sup>13</sup>

Kindî'ye göre nefsin bir hastalığı olarak düşünülen öfke ve şehvet, kraları bile köleleştiren bütün fenalıkların ve acıların kaynağı olabilir. Bu iki güç bir insanı etkisi altına alır, üzerinde hâkimiyet kurarsa bu duygular onu dilediği şekilde yönetmeye başlar. Nitekim cesaret ve akıl kişinin öfke ve şehvet gücünü kontrol edebilmesi, bunların kötü etkilerinden korunabilmesi noktasında büyük bir öneme sahiptir.<sup>14</sup>

## 2. Ebubekir Râzî (ö. 925)

Ebu Bekir Razî öfke gücünün az olması halinde kişinin şeref, onur ve cesaret duygularından yoksun kalacağını belirtir. Ona göre bu duygular sayesinde

12 Kemal Sayar, *Olmak Cesareti* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 27.

13 Kindî, "Taripler Üzerine", *Felsefî Risaleler*, 193, 194.

14 Kindî, *Üzintiüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıncı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 101.

insan şehvi isteklerle arasına mesafe koyup onları kontrol edebilir. Öfke gücünün, aşırılığı ise kişide kibir ve baskın gelme sevdasına yol açar. Nitekim Ebu Bekir Razî'ye göre öfke gücü ve onun erdemlerinden biri olan cesaret, düşünme gücünün şehvî istekleri bastırmasına ve onun önündeki engellerden kendisini kurtarmasına yardımcı olmaktadır.<sup>15</sup>

### 3. Fârâbî (ö. 950)

İyi davranışlar gibi erdemlerin de iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil olana karşılık geldiğini düşünen Fârâbî'ye göre cesaret, Aristoteles'te olduğu gibi korkaklık ve cüretkârlık arasında bir denge halidir.<sup>16</sup> Fârâbî faziletleri ahlâkî ve aklî olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre ahlâkî faziletler iffet, cesaret, cömertlik ve adalet gibi arzuyla ilgili kısmın faziletleridir. Fazilet olarak sayılan iyi fiiller iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Cesaret de (düşüncesizce) atılğanlık ve korkaklık arasındaki "orta"ya tekabül etmektedir.<sup>17</sup>

Cesaret, korkutucu şeylerin üzerine atılma ile onlardan kaçma arasında orta olan bir durumla elde edilen, iyi bir ahlâk halidir. Onların üzerine atılmada aşırılık, düşüncesizce hiddetlenmeyi; kaçınmada aşırılık ve atılmada eksiklik ise korkaklığı meydana getirir ki onların her ikisi de kötü bir ahlâktır.<sup>18</sup>

Fârâbî cesareti ayrıca faziletli şehrin devlet reisinde olması gereken meziyetlerden birisi olarak zikreder. Ona göre devlet reisi korkak ve yumuşak olmamalı, aksine devleti için yapılması zorunlu olan şeyleri gerçekleştirmek konusunda cesur bir şekilde her şeyi yapabilecek kapasitede azim ve irade sahibi olmalıdır.<sup>19</sup>

Ona göre erdemli insan acele etmemeli ve yaşayabildiği kadar uzun yaşamaya gayret etmeli; halkı kurtarmak gibi daha büyük bir yarar sağlayacağı durumlarda ise erdemli insan ölüme koşarak gitmelidir. Ona göre cesaretle temel amaç şeref değil, mutluluğun elde edilmesidir.<sup>20</sup>

15 Ebu Bekir Râzî, "et-Tibbu'r-rûhânî: Ahlakın İyileştirilmesi", *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 98-100.

16 Muhammed Shahjahan, "Farabi Felsefesinde Cesaret Kavramı", çev. Nejdet Durak, *Tabula Rasa-Felsefe Teoloji 1/1* (Isparta 2001), 191-198.

17 Fârâbî, "Fusûlü'l-medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 52, 59.

18 Fârâbî, "Tenbîh'ala sebîlî's-sa'âde: Mutluluk Yoluna Yönelme", çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 170.

19 Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 89.

20 Fârâbî, "Fusûlü'l-medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 105; Shahjahan, "Fârâbî Felsefesinde Cesaret", 193.



#### 4. Yahyâ b. Adî (ö. 975)

İbn Miskeveyh'den önce *Tehzibü'l Ahlâk* isimli bir ahlâk eseri kaleme alan Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Adî'ye göre cesaret, gerektiğinde sıkıntı ve tehlikelere girebilmek, korku anlarında sükûnetini muhafaza etmek ve ölümü umursamamaktır. Bu huy tüm insanlar için güzel bulunmuştur ancak hükümdarlar ve yardımcıları için daha uygun ve daha güzeldir. Bu hasletin hükümdarlarda olmaması kesinlikle düşünülemez. Çünkü insanlar felaket anlarında hükümdarların cesurca atılganlığına muhtaçtırlar. Dolayısıyla cesaret, özellikle hükümdarlara özgü huylardan biri olarak düşünülmüştür.<sup>21</sup>

#### 5. İbn Miskeveyh (ö. 1030)

İbn Miskeveyh Platon'un üçlü nefis teorisine uygun bir biçimde nefsin güçlerinin düşünme, öfke ve isteme şeklinde üçe ayrıldığını belirtir. Bunlardan öfke gücüne sebû'î güç denmektedir ve bu gücün bedendeki aracı kalptir. İbn Miskeveyh'e göre öfke gücüyle ilgili nefsin davranışı, ölçülü ve ılımlıdır. İbn Miskeveyh nefsin temel güçlerinden biri olan öfke gücünün aklın emirlerine boyun eğdiği, yerli yersiz kızmayıp gereğinden fazla öfkelenmediği zaman, yani bu gücün itidalli olması durumunda onda yumuşaklık ve cesaret erdemlerinin ortaya çıkacağını ifade eder.<sup>22</sup>

Müellif cesareti, öfke gücünün fazileti olarak değerlendirmektedir. Cesaretin zıddı ise korkaklıktır. Nefis bu erdem sayesinde yapılması iyi olarak görülen davranışları yapıp tehlikeli işler karşısında da aklını gerektiği gibi kullanabilir.

Cesaretin ifratı ataklık, tefriti ise korkaklıktır. Bunlar İbn Miskeveyh'e göre nefsin öfke gücünün hastalanmasından dolayı ortaya çıkar. Nefis öfke ile tutuştuğu zaman akıl devre dışı kalır ve insanda ataklık meydana gelir. Ancak cesaret erdemine sahip kişi, böyle durumlarda öfkesi ile değil düşünerek hareket eden, yumuşaklık ile öfkesini bastırabilen ve intikam alma hususunda dengeli davranan kişidir. İnsanı korkaklıktan kurtaran şey ise içindeki küllenmiş öfke duygusunu hareketlendirmek ile gerçekleşir. Bilerek kendisini tehlikelere atmak tehlikeyle mücadele etmeye çalışmak korkak bir kişide öfke gücünün dengelenmesini sağlamaktadır. İbn Miskeveyh burada insanın ancak korkularının üzerine giderek bu duygudan kurtulabileceğini ve korku duygusuyla mücadele ederek denge sağlayabileceğini düşünmektedir. Cesaret erdemini elde etmenin yolu ona göre fazlalık ve eksiklik bakımından,

21 Yahyâ b. Adî, *Tehzibü'l-ahlak*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 36.

22 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlak*, 32-33.

kişinin hangi yönde eksikliği varsa onunla mücadele etmesi ve eksik olduğu yönün üzerine gitmesidir. İbn Miskeveyh bu uğurda kendisine zararı dokunmayacak insanlarla tartışma yapmasının da bir sakıncası olmadığını aksine bireyde cesaret erdeminin yerleşmesi için fayda sağlayacağını belirtir.<sup>23</sup>

Müellif, cesaret erdemi altında yer alan erdemleri sıralayarak kişinin nasıl cesaretli olacağı konusunda da önemli tavsiyelerde bulunmaktadır. Nitekim bu erdemli davranışı elde etmeyi isteyen kişi, kendiyle yüzleşmeyi başarıp eksik olan yönün üstüne gitmek suretiyle başka bir deyişle korkak ya da atılansa tam tersine doğru yönelerek bu erdemi elde edebilir.

İbn Miskeveyh'e göre cesaretin kapsamına giren alt erdemler, nefis büyüklüğü (kibrü'n-nefs), gözüpeklik (en-necde), büyük himmet sahibi olmak (azimu'l-himmet), sebât, sabır, yumuşaklık (hilm), sükûnet (ademu'l-tayş), yüreklilik (şehâmet) ve sıkıntıya katlanma (ihtimâlü'l-keddi) şeklinde sıralanmaktadır.

Burada söz konusu olan sabır, dehşet verici ve korkunç olaylara karşı gösterilen sabırdır.

Yiğitlik öfkeye ilişkin nefsin faziletidir. Bu da söz konusu nefsin insanda düşünen ve ayırt eden nefse boyun eğmesi ile ve tehlikeli işlerde aklın gereğini kullanmasıyla yani yapılması iyi ve sabır edilmesi övülmüş olan tehlikeli işler karşısında geri durmaması ile ortaya çıkar.<sup>24</sup>

Nefis büyüklüğü, basit şeyleri küçümsememek felaketlere ve onur kırıcı şeylere katlanma gücüne sahip olmaktır. Böyle bir nefse sahip olan kimse kendisine daima büyük işlere alıştırmış ve onları küçük görür.

Gözüpeklik, nefsin korkulu anlarda kendine güvenmesi ve üzüntüye kapılarak dayanıklılığını yitirmemesidir.

Büyük himmet sahibi olmak ise bir fazilettir. Nefis bununla talihli olmanın mutluluğuna vesile olan şeyleri hatta ölüm anındaki sıkıntılara katlanır.

Sebat da nefsin acılara katlanma ve özellikle korkulu durumlarda onlara karşı koyma gücünü sağlayan bir fazilettir.

Yumuşaklık, nefse huzur veren onu acelecilikten koruyan ve hemen öfkelenmemesini sağlayan bir fazilettir.

Sükûnet yani taşkınlık etmemek de tartışmalar sırasında veya kutsal şeyleri ve din kurallarını savunma için yapılan savaşlarda ortaya çıkar. Bu da zor durumlarda nefsin hareketini sınırlayan bir güçtür.

<sup>23</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, 33-34.

<sup>24</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, 35.

Yürekliliğe gelince, bu iyi bir ün kazanmak için büyük işlere karşı gösterilen hırstır.

Sıkıntıya katlanma, nefsin iyi alışkanlık ve alıştırmalarla maddi şeyler alanında bedenî organları kullanma gücüdür.<sup>25</sup>

İbn Miskeveyh cesaret gibi görünen fakat gerçekte cesaret sayılmayan davranışlardan bahseder. Ona göre cesur olmadığı halde cesurmuş gibi davranan insan, mal veya menfaat uğruna savaş yöneten tehlikeye atılan kimse gibidir. İbn Miskeveyh aslında bunun sadece açgözlülük tabiatı ile yapılmış bir şey olduğunu ve bu kimselerin daha çok cesur değil de obur ve açgözlü olarak tanınması gerektiğini belirtir. Yine bazı insanlar şöhret elde etmek ve övülmek için veya ailelerinin kınaması, sultanın ceza vermesi ve mevkilerini kaybetme korkusu gibi nedenlerle bir takım şeylere sabır gösterir ve cesaretli gibi davranırlar ki İbn Miskeveyh'e göre bu kimselerin de davranışları hakikatte cesaret sayılmaz. Hatta sevgilisine ulaşmak için kendisini tehlikeye atan âşık bunu çapkınlık arzusuyla ya da sevgilisini görme hırsıyla yaparsa bu davranışı da cesaret değildir.

İbn Miskeveyh aslan ve fil gibi hayvanların davranışlarının da cesarete benzese de gerçekte cesaret olmadığını belirtir. Onlar yaratılışlarındaki cesaret ile değil, yeneceklerini ve kendilerinin güçlü olduklarına inanarak ileri atılırlar. Bu durum silahsız bir kişiye saldırdığı zaman silahlı bir kişinin halini andırdığı için cesaret sayılmaz.

Burada cesaret erdeminin insanı insan yapan yönüne vurgu yapılmaktadır. İnsan varlığında oluş ve oluşu olanaklı kılmak için cesaret şart olarak görülmüştür. Bu insan varlığıyla doğanın geriye kalan kısmı arasındaki ayrımdır. Meşe palamudunun meşe olması otomatik büyüme iledir. Enik de benzeri şekilde içgüdülerine dayanarak kedi olur. Oysa kişinin tümüyle insan olabilmesi sadece kendi kararlarına ve kendini bu kararlara bağlayışına dayanır. İnsanlar değer ve onura günden güne verdikleri kararlar yığını ile ulaşırlar. Bu kararlar ise cesaret gerektirir. Dolayısıyla cesaret varlığımızda esas bir unsurdur.

İbn Miskeveyh'e göre cesur kişi, işin başında karşılaştığı bir takım sıkıntılara katlanarak sonrasında rahata kavuşan kimsedir. Eğer bu kişi Allah'ın birliği ve O'nun dünya ve ahirette insanların faydasına olan adaletli nizamı için dinini ve inancını savunan kişi ise onun rahatı öldükten sonra da devam edecektir.

Kendisini tehlikeye atan ve başına gelecek kötülüklerden korkmayan herkesin cesur olarak görülemeyeceğini düşünen İbn Miskeveyh'e göre şe-

<sup>25</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, 38-39.

refini kaybetmekten şerefini çiğnenmesinden, depremlerden, sarsıntılardan, yıldırımlardan, müzmin hastalıklardan, arkadaş ve dostlardan, yoksun kalmaktan, denizin kabarmasından, korkunç dalgalardan ve fırtınadan korkmayan insanlar, cesur değil ancak deli veya arsız olabilir.

Aynı şekilde yüksek bir damdan atlamak, çok yüksek bir yere çıkmak, yüzme bilmediği halde derin bir havuza dalmak, kükremiş bir deve, deli bir boğa ve eğitilmemiş bir ata karşı çıkmak suretiyle gereksiz yere gösteriş yaparak ve yiğitlik taslayarak kendisini tehlikeye atmak cesaret değil ahmaklıktır. Fakirlikten korkup kendisini öldürmeye kalkan kimsenin davranışında olduğu gibi korkaklıktan ve acizlikten kaynaklanan davranışlar cesaret sayılmaz.

İbn Miskeveyh'e göre cesaret ancak her şeyi yerli yerinde ve aklın tayin ettiği ölçüde kullanan kişide bulunur. Cesur kimse elde edemediği şeylere üzülmez, felaketlerle karşılaştığı zaman sarsılmaz, öfkelenmediği zaman gereken ölçüde gereken kimse gerekli zamanda öfkelenir. Cesur kimsenin ölmesi da aynı şekilde gerçekleşir.<sup>26</sup>

Dolayısıyla İbn Miskeveyh'e göre cesur kişi öfkesini yumuşaklıkla yenen, giriştiği işleri ayırt eden, bunlar üzerine iyice düşünüp taşınabilen öfkesini harekete geçiren şeylere kapılmayan kimsedir. O, kimden nasıl ve ne kadar intikam alınacağını bilmektedir.

İbn Miskeveyh, cesaret erdeminin her şeyi tam olarak ve akıl ölçüsünde kullanan filozofta bulunacağını da belirtmektedir. Ondaki bu akıl vurgusu cesaretin hikmet erdemıyla beraberliğine bir işaret olarak görülebilir. Dolayısıyla erdemlerin birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduğunu ve bu dört temel erdem, her birinin açıklamasında bir diğerine ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir.

## 6. İbn Sînâ (ö. 1037)

İbn Sînâ, aklın öfke ve arzu gücüne karşı koyması gerektiğini, aksi durumda onların zararlarından kurtulamayacağını belirtir. Akıl gücü onları yenmeli, bertaraf etmelidir ve bu iki güç karşısında pasif kalmamalıdır. Bu güçleri tamamen pasifleştirmenin de doğru olmadığını belirten İbn Sînâ, erdemli bir devlet yönetimini savunmak ve iyiliğin emredilip kötülükten vazgeçirmek için öfke gücünden faydalanılması gerektiğini ifade eder.

İbn Sînâ'ya göre öfke gücü konusunda ifrat ve tefrit arasında orta bir yol izlenmelidir. İbn Sînâ korkaklık ve saldırganlık arasında ortayı temsil eden cesaret erdemini benimsemenin doğru olduğunu vurgulamaktadır. Ona

<sup>26</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, 130-133.

göre cesaret erdemi gereğinden fazla hareket edip geri durulması gereken yerde ileri atılmayan ile gerektiği kadar hareket etmeyip öne atılması gerektiği yerde geri durmayan kişinin orta halini temsil eden davranışını ifade etmek üzere kullanılan bir erdemdir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ Aristoteles'in orta yol anlayışını devam ettirmekte, dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesi için insanın davranışlarını iffet, cesaret, hikmet ve adalet erdemleriyle kemale erdirmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.<sup>28</sup>

İbn Sînâ, cesaretin alt türlerini zikrederek bu erdemin eksikliği durumunda bazı kötülüklerin ortaya çıkacağını ayrıntılı olarak ele almıştır. İbn Sînâ'ya göre cesaret erdeminin alt türleri; kerem, necde (gözüpeklik), kibru'n-nefs (nefsin büyüklüğü), ihtimal (katlanma), hilm, sebat, şehâmet (yüreklilik), nubl (sevinç duymak) ve vakâr olarak açıklanmıştır.

Cesaretin ifrat ve tefritini detaylarıyla açıklayan İbn Sînâ, görüşleriyle kendinden sonraki düşünürler üzerinde önemli bir tesir bırakmıştır.

## 7. Gazzâlî (ö. 1111)

Gazzâlî bireyde cesaret erdeminin ortaya çıkması kişinin öfke gücünü akıl ile kontrol etmesine bağlamıştır. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşü diğer İslam ahlâk düşünürlerine göre orjinaldir. Çünkü o, öfke gücünün hem akılla hem dinin gereklerini yerine getirerek terbiye edilmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>29</sup>

Gazzâlî, avam tabakasının öfkeyi cesaret, erkeklik ve izzet-i nefis olarak isimlendirmesi ve algılanmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre insanların gönülleri bu sebeple öfkeye meyletmektedir.<sup>30</sup>

Gadap kuvvesi ahlâkın kaynağı olan kuvvelerden ikincisidir. Hayvanî ruhun kuvvetidir. Bu kuvvetin insanî ruh tarafından temin edilen orta olma durumuna şecaat, cesaret denir. Bu kuvvetin fazla olması saldırganlık, az olması korkaklık ortaya çıkar.

Gazzâlî nefsin kuvvelerini ilim, irade ve kudret kuvvetleri olmak üzere üç sınıfa ayırmıştır. İrade kuvvesi arzu ve öfke kuvvelerinden oluşmaktadır. Gazzâlî öfke ve arzu gücünün tam manasıyla kalbe bağlandığını, kalbe yar-

27 İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi'sse'ade ve'l-hucceci'l-'a-şere)*, çev. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 90-93.

28 İbn Sînâ, "Risale fi'l-birr ve'l-ism", çev. Gürbüz Deniz, *eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 367-370.

29 Gazzâlî, *İlahi Saadet, Mizanü'l-amel*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2014) 92-93; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 3/134.

30 Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 3/384.

dımcı olup onunla arkadaş gibi olduğunu belirtir. Bunlar bazen kalbi baskı altına alarak ona istediklerini yaptırırlar. Bu durum kalbin felaketi olur. Bunların dışında kalbin ilim, hikmet ve tefekkür kuvveleri vardır. Bunlar öfke ve arzu güçlerine karşı ilahi birer kuvvedir.

Gazzâlî nefsi bedeninin hükümdarı, akı, hükümdara yol gösteren vezir, öfke gücünü de nefsi tehlikelerden koruyan muhafızlara benzetir. Nefs aklın yol göstericiliği ve öfke gücünün yardımıyla ahlâkını güzelleştirir ve diğer kuvvetlerine de yiğit ideale kavuşturur.

Gazzâlî başka bir örnekte kuvve-i müdrike diyerek akıl gücünü hükümdara benzetir. Arzu ve öfke gücünü ise nefsi emmare olarak görüp hükümdarın düşmanları olarak tanımlamıştır. Başka bir örnekte akıl gücünü avcıya, öfke gücünü de avcının köpeğine benzetmiştir. Ona göre öfke gücünün kontrollü olması köpeğin terbiyeli olmasına, öfkenin insanda kontrolsüz bir şekilde kendini göstermesi ise köpeğin sağa sola sataşmasına benzetilmektedir.

Gazzâlî'ye göre cesaretin yan erdemleri kerem, nejd et ve şehamet, ali himmet sahibi olmak, tahammül, hilm, yumuşaklık ve mülayemet, sebat ve metanet hiddeti yenmek, vakar, meveddet ve benzeri erdemlerdir. Cesaretin ifratı tehevür yani sonunu düşünmeden atılmaktır. Tefriti ise cebanet ve korkaklıktır. Gazzâlî tarafından köpeğe benzetilen öfke gücü nefse baskın gelirse onda saldırganlık, mihnet, tehlike, kibir, uçup kızmak, eğlence ve tahkir gibi bir takım kötülükler meydana gelir.<sup>31</sup>

## 8. Nasîrüddîn Tûsî (ö. 1274)

Nefsin üç ayrı kuvvesi olduğunu belirten Nasîrüddîn Tûsî'ye göre nefsin kuvvelerinden ikincisi yırtıcı nefis (nefs-i sebuî) yani gazap (öfke) kuvvesidir. Bu kuvve cesaretin, tehlikelere atılmanın, egemenlik kurmanın, yükselme ve yüksek mevki arzusunun ilkesi olan kuvvedir. Tûsî'ye göre öfke kuvvesinin dengede olması demek onun akıl gücüne boyun eğmesi demektir. Bu kuvve akıl sayesinde dengede olup onun kendisine ayırdığı payla yetinir, zamansız heyecanlanmaz, kendi sınırlarını zorlamaz ise kısaca öfke kuvvesinin hareketi dengede olursa ondan hilm erdemi ortaya çıkar ve buna bağlı olarak cesaret erdemi meydana gelir.

Tûsî hakiki manada cesaretin, öfke kuvvesinin akıl tarafından dengelenmesi ile gerçekleşeceğini belirtir. Bu şekilde öfke gücü tehlikeli işler yapmaz, aklın hâkimiyeti altında hareket eder, övülmeye layık güzel davranışlar sergiler.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 3/126-128.

Tûsî erdemin etkisinin sadece bireye özgü olup başkasına sirayet etmediğinde bir anlam taşımayacağını böyle bir davranışın övgüye layık olmadığını ifade eder. Ona göre örneğin kişi cömertliğini kendisinden başkasına gösteremiyorsa o kişi aslında cömert değil savurgandır, aynı şekilde cesaretini başkalarına gösteremiyorsa o kişi cesur değil kiskançtır.<sup>32</sup>

Gerçekte cesur kimsenin çok çirkin işler yapmaktansa ölmeyi yaşamaya tercih eden bir kimse olacağını ifade eden Tûsî, Cesaret erdeminin başlangıcı her ne kadar eziyet verici olsa da sonunda asıl mutluluğun bu dünyada veya bu dünyadan ayrıldıktan sonra hissedileceğine işaret eder. Ona göre gerçek cesaret Allah yolunda her iki cihanın faydası ve din ehli için çaba sarf edildiğinde olur.<sup>33</sup> Bu düşünceleriyle Tûsî cesaretin sadece dünyevi değil uhrevi tarafına da dikkat çekmiş, her davranışın mutlaka akıl ölçüsünde bilinçli yapılması gerektiğini vurgulamıştır.

Nasîrüddîn Tûsî, her erdemin bir sınırı olduğunu ve bu sınırın ifrat ve tefrit şeklinde iki yöne doğru zorlanmasının kişiyi erdemsizliğe götüreceğini belirtir. Kişi bu sınırları ihlal ettiği zaman davranışları erdemsizliğe dönüşmektedir. Tıpkı daire ve merkezi gibi her erdemin ortada bulunduğunu ve tek bir tane olduğunu düşünen Tûsî, erdemsizliklerin ise sınırsız olduğunu ve ortada değil onun karşısındaki uçlarda bulunduğunu ifade etmektedir.

Tûsî'ye göre düz bir çizginin ortası erdem, iki ucu ise erdemsizlikleri yansıtır. Dolayısıyla her bir erdemin ifrat ve tefriti olmak üzere iki tür erdemsizliği bulunmaktadır. Tûsî cesaret erdeminin ifratını cüretkârlık (tehevür), tefritini ise korkaklık (cübn) şeklinde tanımlamıştır. İfrat tarafında olan cüretkârlık, girişilmesi iyi olmayan bir şey üzerine atılmaktır. Tefrit tarafında olan korkaklık ise kaçınılması övülmeyen şeyden kaçınmaktır. Aristo'nun orta yol düşüncesini devam ettiren Tûsî'ye göre itidal denilen orta yol, türsel ve bireysel dengelilikler gibi görelî olan ortadır.<sup>34</sup>

Cesaret erdemi kişi de cins halinde bulunur onun altında yer alan türler 11 tanedir.

Tûsî'ye göre cesaret erdemine benzediği halde gerçek anlamda cesaret sayılmayan bazı haller vardır. Tûsî'nin bu konudaki görüşleri Celalettin Devvânî ve Kınalızâde'nin açıklamaları ile büyük ölçüde benzerlik gösterdiği için burada ayrıca belirtmedik.

32 Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı nâsirî*, 89-92.

33 Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı nâsirî*, 106-108.

34 Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı nâsirî*, 89-90.

## 9. Celalettin Devvânî (ö. 1502)

Celalettin Devvânî'ye göre cesaret, öfke gücünün kontrolü ve eğitilmesidir. Cesaret erdemi, bireyin korkunç ve tehlikeli hallerde sabit durması, kaymaması, yoldan çıkmaması ve doğru olan neyse ona göre davranmasını sağlar.<sup>35</sup>

Kendinden önceki filozoflar gibi Celalettin Devvânî'ye göre de cesaret erdeminin altında bulunan türler 11 tanedir.

*Yüce ruhluluk:* Kişinin üstünlük ve alçaklığa önem vermemesi, rahatlık ve sıkıntılara iltifat etmemesi bilakis övgü ve yergiden fakirlik ve zenginlikten etkilenmemesi, değişim ve geçiş ile teessür ve infial durumlarındaki dönüşümlere tersyüz olmalara yol vermemesi demektir.

*Yiğitlik:* Nefsin kendini sebata sevk etmesi, tehlikeli korkunç durumlarda uygunsuz davranışlara yönelmemesi demektir.

*Yüksek ideal:* Nefsin bu dünyanın menfaatlerini, çirkinliklerini dikkate almaması ve onların varlığı veya yokluğu durumunda üzülmemesi ve mutlu olmamasıdır.

*Sebat:* Kişinin elem acı ve zorluklara direnme gücüdür.

*Hilm:* Ağırbaşlılık, yumuşak huyluluk anlamında insanın bir tür vakar sahibi olmasıdır.

*Sükûnet:* Din, inanç, nefis ve asabiyeti korumanın zorunlu olduğu düşünmanlık ya da savaş durumlarında hafiflik göstermeme melekesidir.

*Korkusuzluk:* Güzel hatırlanmak ve çokça mükâfat elde etmek için nefsin büyük işlerin peşine düşme hırsıdır.

*Tahammül:* Övgüye layık erdemleri ve beğenilen özellikleri kazanmak için bedensel organ veya aletleri kullanma külfetine girme melekesidir.

*Tevazu:* Kişinin kendini daha aşağı makamda olan kimselerin üzerinde görmemesi onlardan daha yüksek meziyetlere sahip bilmemesidir.

*Hamîyet:* Dini kutsallığı haremî ve mahremiyeti koruma da gevşeklik ve ihmâl karlık göstermemesidir.

*Rikkat:* İncelik, yumuşak kalplilik, şefkat anlamında diğer insanlara dokunan acıları fark edip onlardan etkilenme melekesidir.<sup>36</sup>

Devvânî'ye göre cesaret erdemiyle ilgisi olmayan bazı davranışlar vardır ki Devvânî aslında cesaret gibi görünen bu davranışların cesaret melekesinden

35 Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı celâli*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 52-53.

36 Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı celâli*, 55.



değil hırstan kaynaklandığını ifade etmektedir. Örneğin bazı insanlar tehlikeli savaflara korkunç işlere kalkışıyolar bu kimselerin asıl amacı mal veya makam elde etmek veya başka konulara erişmektir. Onlar yaptıkları davranışın bedellerini ödemeye hazırdırlar. Bu insanlar dövülme, hapse atılma, kesilme, öldürülme gibi tehlikelere bile boyun eğler. Cesurmuş gibi davranan bu insanlar bazı zamanlarda tesadüfen elde ettikleri zaferlerle övünürler.

Devvânî her cesaret gösteren ve atılgan kişinin gerçekte cesur sayılmadığını belirtir. Ona göre her atılgan cesur sayılıydı Aslan gibi yırtıcı hayvanlar da cesur olurdu. Bu tür hayvanların fiillerinde cesarete benzeyen yönler bulunmasına rağmen gerçekte bu davranışları cesaret sayılmaz. Çünkü bu onların tabiatından kaynaklanan içgüdüsel özellikleridir. Yani bu hayvanların doğalarında üstünlük atılganlık ve güç gibi özellikler vardır.

Devvânî de diğer İslam ahlâk düşünürleri gibi cesaret erdeminin ölçütünün akıl olduğunu belirtir. Yani gerçekten cesur olan kimse cesaret fiilleri ortaya koyan asıl amacı bu erdemin bizzat kendisi olan kimsedir. Cesaretli kimse çirkin şeyleri yapmaktan hayatının sona ermesinden kaçındığı gibi kaçınır. O, Allah'ın kendisine vereceği ödülü alacağından emin olduğu için ölümden korkmaz.<sup>37</sup>

Eğer insan öfke gücünü terbiye edip düzeltir ve bu mutedil fiillere sebep ve kaynak olursa bu huya cesaret denilir.

## 10. Kınalızâde (ö. 1572)

Kınalızâde'ye göre cesaret erdeminin yan erdemleri 11 çeşittir; Kibr-u nefis (olgun nefis), necdet (olayları cesur karşılama), ulûvv-i himme (yüksek gayret), sebat, hilm (yumuşak huyluluk), sükûn (ölçülü olmak) şehamet (yüreklilik) tahammül (dayanıklılık, katlanmak) tevazu, hamiyet (onur duygusu) rikkat (yufka yüreklilik).<sup>38</sup>

Cesaret erdeminin ifratı tehevür (tehlikelere atılma, saldırganlık) aklısahibim sahibi kişilerin uygun görmediği işlere atılmak ve kendisine emanet olarak verilen bedenine boş yere zarar vermektir. Cesaret erdeminin tefriti ise cübün (korkaklık) aklın korkmayı uygun bulmadığı yerlerde gereksiz yere korku ve hela (sabırsızlık ve telaş gösterme) göstermektir.<sup>39</sup>

Kınalızâde'ye göre bazı davranışlar cesarete benzemesine rağmen cesaret olarak kabul edilmez. Amacı sadece parasını çoğaltmak, mal kazanmak,

37 Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı celâli*, 70.

38 Kınalızâde, *Ahlâk-ı alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 86, 185, 186.

39 Kınalızâde, *Ahlâk-ı alâî*, 192, 97.

makam ve mevki elde etmek, değersiz kimselerin arasında şöhret olmak olan kişilerin gösterdikleri cesaret, cesaret değildir. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre bir davranışın cesaret sayılması için yüksek bir gayeye hizmet etmesi gerekmektedir. Bu nedenle yani mal, iktidar ve sayılamayacak kadar çok olan arzu türlerinden diğer şeyler için kişilerin göstermiş olduğu cesarete benzer davranışlar, bu erdemin kapsamına girmemektedir. Hırsızlık yapan kişinin yakalandığı zaman hırsızlık yaptığı sırada birlikte hareket ettiği arkadaşını ele vermemek için cesaret gösterip susması da cesaret değildir.

Aslan, kaplan, çita, timsah ve diğer yırtıcı hayvanların fiilleri cesaret gibi görünse de cesaret değildir. Çünkü bu hayvanlar beden kuvvetlerine dayanarak ileri atılırlar. Ancak onların atılğanlığı fazilet ve sevap kazanmak için değildir. Bu zayıf bir kişi karşısında kuvvetli bir kişinin savaşıarak onu yenmeyi amaç edinmesi gibidir.<sup>40</sup>

Bazı insanların kavgaya tutuşmak, dağları denizleri aşmak, zirvelere çıkmak gibi kendi nefisini gereksiz yere tehlikeye atıp helak etmek gibi davranışları da cesaret değildir. Çünkü onların çoğu cesur olmadıklarını düşünenlere engel olmak ve bahadır ve kahraman olmadıklarını gizlemek, "sen şu işi yapamazsın denilmesine mani olmak amacıyla gösteriş için yapılan davranışlardır, bu yüzden cesaret sayılmaz. Asıl cesur olan kişi, kötü şeyler yapmaktansa başka bir deyişle yerilecek bir hayat sürmektense güzel bir ölümü tercih eden kimsedir.

Savaş ve cesaretin gerekli olduğu bir yerde kaçmak daha doğru ve yiğitçe bir davranış değildir. Çünkü insanların kaderi ezelde takdir edilmiştir, kimsenin Allah'ın ona takdir etmiş olduğu zamandan önce ölmesi veya sonraya kalması mümkün olmadığı için kaçmak daha da zarar görmeye sabretmek ise kazançlı olmaya işaretir.

Cesaretin asıl gayesi çirkin bir dünyevi istek olmamalıdır. Mal çoğaltmak ve zengin olmak gibi bir takım dünyevî amaçlarla cesaret gösterenler gerçek cesaret erdemine sahip değildir. Çünkü mal toplama hırsıyla hareket eden insanların bir gün bir düşman saldırısı veya yalancı cesaretleri ellerinden gidebilir.

Gerçek yiğitlik cesareti ve atılğanlığı aklın yolunda kullanmak, basit dünyevi arzulardan sıyrılıp hayır tarafına yönelmek nefis cevherini cesaretle süsleyip Allah katında kendisiniz saadet mertebesine yükseltmek isteyenlerin fiilleridir.<sup>41</sup>

40 Kınalızâde, *Ahlâk-ı alâî*, 202-203.

41 Kınalızâde, *Ahlâk-ı alâî*, 202-203, 104-108.

Kınalızâde yüreklilik ve yufka yürekliliği ayrı iki fazilet olarak düşünürken İbn Miskeveyh, tek bir tane söylemiştir.

İbn Mis-ke-veyh	İbn Sînâ	Gazzâlî	Nasirud-dîn Tûsî	Adudid-din İci	Devvânî	Kınalızâde
Kibe-ru'n-Nefs	Kibru'n Nefs	Kib-ru'n-Nefs	Kibr-u Nefs	Kib-ru'n-Nefs	Kibr-u Nefs	Kibr-u Nefs
Necdet	Necdet	Necdet	Necdet	Necdet	Necdet	Necdet
Azi-mu'l-Himmet	Kerem	Kerem	Ulûvv-i Himme	Himmet-i Aliye	Ulûvv-i Himme	Ulûvv-i Himme
Hilm	Hilm	Hilm	Hilm	Hilm	Hilm	Hilm
Sebât	Sebat	Sebat	Sebat	Sabır	Sebat	Sebat
Şehâmet	Şehâmet	Şehâmet	Şehamet	Şehamet	Şehamet	Şehamet
Sükûnet	Nubl	Nubl	Sükûn	Sükûn	Sükûnet	Sükûn
Sabır	Vakâr	Vakâr	Tevazu	Tevazu	Tevazu	Tevazu
İhtimâl-lü'l-Keddi	İhtimal	İhtimal	Tahammül	İhtimal	Tahammül	Tahammül
			Hamiyet	Hamiyet	Hamiyet	Hamiyet
			Rikkat	Rikkat	Rikkat	Rikkat

## Sonuç

İslam ahlâk filozofları tarafından yan erdemleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde ele alınan cesaret erdemi, bireye yaşamındaki çileli ve sıkıntılı durumlara sabır etmeyi öğretmekle birlikte aynı zamanda onun boş ve lüzumsuz kaygılardan arınmasını da sağlamaktadır. Cesaret erdeminin alt türlerine bakıldığında filozofların asıl vurguladıkları noktanın Aristoteles'in orta hal (denge de olma) düşüncesi olduğu görülmektedir. Nitekim cesaret erdemine sahip olmak isteyen birey nefsinin aşırılıktan uzak tutmalı, kendini aşırı derecede büyük veya küçük görmemeli, ne çok korkak ne de ölçsüz şekilde gözü kara olmalıdır. Cesaret erdemi bu yönüyle bireyde onu psikolojik anlamda destekleyen başka erdemlerin de var olmasını olanaklı kılmaktadır. Özellikle cesaret erdeminin yan erdemlerinden olan hilm, sabır, sebat, cömertlik gibi ahlâki erdemler de insan için oldukça önemli erdemlerdir.

Cesaret erdemini yan erdemleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde inceleyen İslam ahlâk filozofları bu erdemini daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamışlardır. Filozofların cesaret erdemi ve tali erdemleri ile ilgili tanım ve açıklamaları genel itibarıyla benzerlikler göstermektedir. Özellikle Nasîrüdîn

Tûsî'den itibaren Kınalızâde'ye kadar uzanan çizgide tevazu, hamiyet rikkat gibi iki tane yan erdemini daha eklendiği görülmektedir. Ayrıca İbn Miskeveyh'de sabır ve sebat şeklinde iki ayrı kategoride ele alınan erdemler, diğer filozoflarda yalnızca sebat olarak belirtilmiştir.

### Kaynakça

- Ayverdi, İlhan.** "Cesaret". *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2019.
- Baynal, Fatma – Taşçı Yıldırım, Emine.** "Cesaret Erdemi Bağlamında İslam Ahlak Felsefesi ile Psikoloji Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020), 137-175. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.706065>
- Comte Sponville, Andre.** *Büyük Erdemler Risalesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Celâleddîn Devvânî.** *Ahlâk-ı celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Çağrı, Mustafa.** "Şecaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/402-403. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Demir, Fahri.** *İslam Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Direk, Zeynep.** *Çocuk ve Allah*. İstanbul: Epos Yayınları, 2018.
- Ebu Bekir Râzî.** *Felsefe Risaleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fârâbî.** "Fusûlü'l-medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler". çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. 45-138. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Fârâbî.** *el-Medinetü'l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî.** "Tenbîh'ala sebîlî's-sa'âde: Mutluluk Yoluna Yönelme". çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Gazzâlî.** *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. I-IV Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî.** *İlahi Saadet: Mizanî'l-amel*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2014.
- Göz, Kemal.** *Erdemli Ol*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- İbn Miskeveyh.** *Tehzîbu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ.** *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-se'âde ve'l-hucceci'l-aşere)*. çev. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- İbn Sînâ.** “Risale fi’l-birr ve’l-ism”. çev. Gürbüz Deniz. *eş-Şeyhu’r Reis İbn-i Sînâ*, 363-376. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Kindî.** “Nefis Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 243-247. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî.** “Tarifler Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 185-195. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî.** *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrıncı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Maraş, İbrahim.** “Mutluluk”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi El Kitabı*. ed. Müfit Selim Saruhan, 249-267. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- May, Rollo.** *Yaratma Cesareti*. çev. Alper Oysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Nasiruddîn Tûsî.** *Ahlâk-ı nâsiri*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Kınalızâde.** *Ahlâk-ı alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Sayar, Kemal.** *Olmak Cesareti*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Shahjahan, Muhammed.** “Farabi Felsefesinde Cesaret Kavramı”. çev. Nejdî Durak, *Tabula Rasa-Felsefe Teoloji 1/1* (Isparta 2001), 191-198.
- Yahyâ b. Adî.** *Tehzîbü’l-ahlâk*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Yaran, Cafer Sadık.** *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

# Yeni İlm-i Kalam Döneminde Teorik Ahlakın Kelamî Temelleri

Kamil Ruhi ALBAYRAK\*

## Kelam ve Ahlak

İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü ahlak olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Erdem ise, ahlakın övdüğü iyi olma, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk vb. niteliklerin genel adı diğer ismiyle fazilet şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Ahlak kavramı ile genel olarak insandaki kalıcı huy, mizaç, tavır ifade edilirken erdem kavramı ile bu tavidan neşet eden eylemler ifade edilir. İnsanın meydana getirdiği iyi veya güzel davranışlar klasik tabirle “fazilet”, çağdaş tabirle “erdemli”; kötü veya çirkin davranışlar ise “rezilet”, çağdaş tabirle ise “erdemsiz” davranışlar olarak isimlendirilmektedir. Diğer bir ifade ile faziletler/erdemler insanda bulunan güçlerin olgun hallerini reziletler/erdemsizlikler ise insanın olgunluktan uzaklaştıkça içine düştüğü sefil durumları ifade eder. Ahlak, huylar anlamında kullanılır. Huy yahut eş anlamlısı mizaç, bireylere göre farklılık gösteren bir yapı ise de semantik kökeninde insanın yaratılışına atıf vardır. Nitekim Arapça “h-l-k” kökünün “halk” mastarı yaratmayı yani insanın bedeni/fiziki yapısı için; “hulk” şeklindeki mastarı ise insanın ahlaki-moral yapısı için kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Ahlak kavramı ve batı dillerindeki çevirileri olan “etics” ve “morals”

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, kamil.albayrak@giresun.edu.tr.

1 Mustafa Çağrıncı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1

2 <https://sozluk.gov.tr/erdem>, Erişim 05.09.2022.

3 Ahlakın farklı türlerinin geniş tanımları için bk. Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 26-33.

çoğul olarak kullanılmaktadır. Bu kullanım kavramın yaratılıştaki monist yapıdan çok insanlarda farklılaşan çeşitliliğe vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda hulk şeklindeki tekil kavram, ahlakın kaynağını veya kaynağın tekilliğini ve teleolojik yanını dolayısıyla teorik-normatif yanını çağrıştırdır, kavramın çoğulu insanda yankılanan pratik ahlak için kullanım alanı bulmuştur. Kâzerûnî hulk kavramını "*Düşünmeksizin nefsânî fiillerin kendisinden kolaylıkla sadır olduğu bir melekedir.*" şeklinde tanımlamıştır.<sup>4</sup>

Eylemlerin ahlakiliği tartışması insanlık tarihi ile başlatılabilir. Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkmasına sebep olan yahut Hz. Âdem'in oğlu Kâbil'in Allah Teâlâ'ya sunduğu hediyede hileye başvurması, ardından da erdemsiz bir duygu olan kıskançlığa kapılıp kardeşi Hâbil'i öldürmesi bu başlangıç için örnek olabilir. Öte yandan ahlakla ilgili yazılı tartışmalar Antik Yunan düşüncesinde de mevcuttur. Kindî'den itibaren pek çok İslâm filozofu başta Sokrat, Eflâtun ve Aristo olmak üzere pek çok Yunan filozofunun görüşünü aktarmış, kimi zaman da savunmuştur. Aristo'nun hayatın nihai hedefini mutluluk olarak tanımlaması erdemlerin metafizik uzamlarını sınırlasa da özellikle Meşşâî İslâm filozofları ahlakı temellendirirken Aristo'yu, Eflatun'u kısaca Yunan felsefesini refere etmekten kendilerini alamamışlardır.

Kelam ilmi, ahlak konusunu insanların eylemlerindeki değerler yanında Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları bağlamında da ele almıştır. Özellikle Mu'tezile'nin tevhit ve adalet ilkelerini üzerine inşa ettikleri hüsun-kubuh, salah-aslah hatta kulun fiilleri ve kulun fiilleriyle bağlantılı hidayet-dalâlet, tevfiik-hızlân, ivaz ve imtihan konuları Tarî'nin ahlakiliği bağlamında bir paradigmaya oturtulmuş durumdadır. İslam felsefesinde ise İ. Miskeveyh (ö. 421/1030), Fârâbî (ö. 339/950) ve İ. Sina (ö. 428/1037) olmak üzere pek çok İslam filozofu teorik ahlak ile ilgilenmiş, ahlakın tanımı, nefsin güçleri, birey ve toplumda erdemli davranışların neler olduğu konusunda eserler kaleme almışlardır. Ancak Müslümanların düşünce tarihlerinde pratik ahlak ile kelam ve felsefeden çok ahlak ilmi ve tasavvuf meşgul olmuştur. Mütakadimûn ve kısmen Müttehîrun kelam döneminde kendileri de birer mutasavvıf-kelamcı olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi bilginlerle ahlakla ilgili teorik tartışmalar pratik konularla birlikte ele alınırken Razî (ö. 606/1210) sonrası dönemde İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cür-cânî (ö. 816/1413) ve daha sonra Devvânî (ö. 908/1502) ile giderek teorik

4 Tanım, hakkında bilgiye ulaşamayan Alâuddin el-Kâzerûnî'ye aittir. İcî, Kâzerûnî'nin ahlak metnine bir şerh yazmıştır. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adûdiyye*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 35; İcî'nin benzer tanımı için bk. İcî, *Ahlaku Adudüddîn*, haz. İlyas Çelebi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015),38.

alandanda ele alınır oldu. Özellikle Osmanlı Devleti döneminde teori medreseye, pratik ise tekkeye bırakılacak şekilde olgusal bir ayrışmanın görünür hale geldiği ifade edilebilir. Tekkelerin dayandığı öğretisi tasavvuf düşüncesidir. Tasavvuf ise teorik alt zeminini ve pek çok noktada ontolojik beslenmesini kelam ilminin kazanımları ile sürdürürken, özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren tekkelerde ve pek çoğu tekkeleşen medreselerde felsefeyle beraber kelam ilmine yönelik nitelikli bir dışlama politikası görünür hale gelmiştir.<sup>5</sup> Bu tavrın tasavvuf çevrelerindeki gerekçesi, kelamın İslâm ilimleri disiplinine aykırı yapısı veya felsefeden menfi şekilde etkilenmesi olarak nazara verilse de kelamın medrese veya daha geniş kapsamda Osmanlı düşüncesinde dünyasından dışlanma nedeni kanaatimizce sığılaştıran fikri yapıdır.

Ahlakın tespit etmeye çalıştığı iyilik ve kötülüğün mahiyetinin tartışıldığı hüsun-kubuh tartışmalarının başlangıç noktası aklın dindeki konumudur. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) akıllı insanın yaratıcısını bilmede mazur kabul edilemeyeceğini, diğeri bir ifade ile her insanın mutlaka akı ile yaratıcısını bulması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>6</sup> Ebû Hanîfe'nin düşüncesini takip eden Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Mâtürîdîler de aynı düşüncesini benimseyip geliştirmişlerdir. Aklın dindeki konumu ile ilgili ikinci merhale, aklın iyi veya kötü güzel veya çirkin olarak da tasnif edilen dinin hükümlerini bilip-bilemeyeceği hususudur.

Ahlakın kökeninin de tartışıldığı bu konuda Mu'tezile aklın yetkinliğini yani akılla nesnelere temel mahiyetlerini ve son tahlilde mükellefin teklif kapsamındaki emirleri nebevî bir vahye ihtiyaç duymadan bilebileceğini savunur. Karşıt görüşteki Eş'arî ise aklın yetkinliğini reddetmektedir. Diğeri bir deyişle insan aklının iyi-kötü veya güzel-çirkinini tespit edemeyeceğini iddia etmiştir. Burada son tahlilde kastedilen müminin öte dünyada karşılığında ödül yahut ceza alacağı farz veya haram türünden mükelleften yapılması istenen eylemlerdir. Mu'tezile ahlaki erdemlerinde içinde bulunduğu dini önermelerin akli temelli olduğunu, Eş'arîler ise Allah Teâlâ'nın bir peygamber göndermediği sürece bu alanda verilen hükümlerin kesinliğinden söz edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu açıklamalarla Mu'tezile ahlaka ve teklif hükümlere nakil dışında bir kaynak daha eklemiştir. Eş'arîlik ahlakın kökenini dini emirlerin kökeniyle bir tutarak alanda genel olarak bir tür daralmaya sebep olmaktadır.

5 Saçaklızâde Muhammed b. Ebubekir el-Mar'âşî, Saçaklızâde, *Desisâtü'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, Nu. 264, 1-44; Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2006), 232.

6 Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'İbârâtü'l-imâm*, nşr. Yusuf Abdurrezzak, (Karaçi: Zemzem Blişiz, 2004), 75.



Bu mevzuda mutlaka dikkatten kaçırılmaması gereken bir nokta da İslam dininin bir bütün olduğudur. İnanç, davranış ve ahlak ilkeleri birbiri ile sıkı bağlantılar içindedir. Ahlakın tesisi için hem usûlüddin hem furû'uddin bilinmeli ve uygulanmalıdır. Yani inançsız veya amelsiz ahlak, mümkün değildir. İslam ahlakı bu yapısı sebebiyle teori ve pratik iç içedir. İnançla başlayan bireyin dünya yolculuğunun nihai hedefi eylemin dolayısıyla bireyin ahlak ile techiz edilmesidir.

Kelam ilminin alanı bir bütün olarak İslâm dinin ana ilkeleri yani usûlüddindir. Bu bağlamda Müslümanların davranışlarını yönlendiren ahlak aynı zamanda tümel ölçekte kelam ilminin de konusudur. İslami ilimler kendi aralarında bir tür görev paylaşımına sahiptirler. Kelam inanç alanıyla, fıkıh ibadet ve muamelat alanıyla ahlak ilmi ve tasavvuf ise ahlak alanı ile ilgilenmektedir. Aynı zamanda bu disiplinlerin pek çok açıdan birbiriyle girift münasebetleri mevcuttur. Dini bir buyruğun hem itikâdî hem amelî hem de ahlakî boyutu bulunabilir. Örneğin zekât emrinin ilahi bir buyruk olarak itikadî açıdan varlığının kabul edilmesi kelâmî, furû hükümlerinin kabul edilip uygulanması fikhî, zekâtın gönülden rıza ile kabul edilip güzellikleri içerecek şekilde uygulanması ise ahlakî bir olgudur. Ayrıca kelam ilminin bir bütün olarak İslam dininin temel ilkelerini (usûlüddîn) tespit etme ve müdafaa etme görevi sebebi ile küllî olarak fıkıh ve ahlak ilmi konuları ile de meşgul olmaktadır. Bekir Topaloğlu'nun kelam ilmi için yaptığı yeni tanıma kelamın bu yönü şöyle eklenmiştir: "Kelam...davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen..."<sup>7</sup>

Öte yandan Ömer Aydın'ın da ifade ettiği gibi günümüzde kelam ilmi birtakım alt disiplinlere ayrılmalıdır. Bu alt başlıklardan biride "*ahlak teolojisi*" olmalıdır.<sup>8</sup>

Bu çalışmada yeni ilm-i kelam döneminden itibaren vücuda gelen birikimin ahlak ilmiyle ilgili nazarî veçheleri kelam temelli olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Yeni ilm-i kelam dönemi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve halen devam eden periyottur. Bilim, teknik ve tıp sahasındaki ilerlemenin daha yoğun olması sebebiyle özellikle son yüz yıldaki gelişmeler daha yoğundur. Mamafih bu tebliğin odağı yeni ilm-i kelam dönemi ve günümüzde ahlakın teorik zemini üzerine olacaktır.

7 Anılan tanımın tamamı şöyledir: "Kelam, İslâm dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandırılan bir ilimdir." Bekir Topaloğlu, *Kelam araştırmaları Üzerine Düşünceler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 5.

8 Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerîm'de İman-Ahlak İlişkisi*, (İstanbul: İşaret, 2016), 14.

## Kelamî Açından Teorik Ahlakın Temelleri

Temerküz noktalarına göre ahlak farklı tasniflere tabi tutulmaktadır. Örneğin uygulama merkezli olarak ele alındığında pratik ahlak ve teorik ahlak şeklinde tasnifler yapılırken normatif olan ve normatif olmayan şeklinde tasniflere de rastlanmaktadır. Yaygın kabul edilen tasnife göre etik, betimleyici, normatif, uygulamalı ve meta-etik ana başlıkları ile ele alınmaktadır. Ayrıca normatif etik, deontolojik etik ve teleolojik etik olmak üzere iki alt türe sahiptir. Betimleyici ahlak genel olarak tarih, antropoloji, sosyoloji gibi bilim dallarının yöntemi olan deskripsiyonu yani betimlemeyi kullanır. Olay veya durumlara değer atfetmeden sadece resim çeker. Normatif ahlak bazen teorik ahlak olarak da isimlendirilir. Bireyin ve toplumun uymasının uygun yahut yararlı olacağı düşünülen kuralları yani normları belirlemeye çalışır. Kant'la gündeme gelen deontolojik yani ödev ahlakı eylemi bir çıkara dayalı yapmamayı esas alırken teleolojik ahlakta gayeye eşlik eden birtakım pragmaların/yararların bulunması mümkündür. Çıkarı savunan bu ahlak, Utilitarianizm yani faydacılık adıyla sistematik bir öğreti haline gelmiştir. Analitik felsefenin etik alana uygulaması ile ortaya çıkan meta-etik ahlakta normları ve gayeyi reddederek insanın kendini inşa edebileceği savı ile "göreceli" ahlakı savunur. Diğer bir ifade ile analitik ahlak ortak, ahlak normlarını dışlayan göreceli ahlak olarak adlandırılan bir düşüncüyü savunmaktadır.

İslam ahlakı umumi açıdan ele alındığında normatif bir ahlaktır. Yani gâî hedefi olan ve önceden tespit edilmiş bir takım ilkeleri bulunan bir sistemdir. Nihai kertede birey yahut toplumun çıkarını aşan üst bir ontolojiye sahiptir. Ancak aynı zamanda faydayı dışlamaz. Örneğin bireyin dünyada yaptığı erdemli yahut erdemsiz davranışların öte dünyada mutlaka karşılığı olacaktır. Yapılan iyiliğe iyilikle kötülüğe ise ceza ile mukabele edilecektir. Bu yönüyle Yahudilik, Hristiyanlık gibi İslam dini de faydacılıkla suçlanmaktadır. Örneğin Kant bu tür eylemlerin aslında ahlaki eylemler olmadığını, bir çıkara matuf gerçekleştirilen eylemin bir tür ahıksızlık olduğunu iddia etmektedir. Başta Gazalî ve Tûsî (ö. 672/1274) gibi İslam ahlakçıları olgun ahlakı, kelimenin kökeninde bulunan "kalıcı nitelik" anlamıyla da uyumlu olarak bir eylemi karşılık beklemeden yapmak olarak tarif ederler. Ayrıca bu eylem kişiden iç veya dış bir zorlama olmaksızın meydana gelmelidir. Yani ahlaklı eylem sahibinde bir tür doğal durum neticesi olarak vücuda gelmelidir. Öte yandan Ehl-i sünnet kelimcilerinin ittifakla kabul ettiği başka bir bakış açısı ise lütuf nazariyesidir. Buna göre Allah Teâlâ'nın kulun bir emre

uyması veya uymaması halinde ona ikramda bulunduğu herhangi bir lütfu reddetmesi bir kibri içerdiğinden yanlıştır. Yani tüm mevcudatın sahibinin kuluna ihsan ettiği veya yaptığı eyleme bir ıvaz, karşılık olarak verdiğini kabul etmek de ahlakın gereği olan bir durumdur. Bu örnekte ele alındığı gibi İslam'da ahlak konusu tevhit merkezli olarak ele alınmalıdır. Allah Teâlâ her şeyin yaratıcısı ve sahibidir. Bireyin yaratıcısı ile olan münasebeti ve diğer varlıklarla olan münasebeti farklıdır, farklı olacaktır.

Günümüzde anılan tartışmalarla birlikte ahlakla ilgili konular daha yoğun olarak bir yandan meslekler alanında iş ahlakı, çalışma ahlakı veya meslek ahlakı/etiği başlıkları ile sürdürülmektedir. Teorik düzlemde ise klasik tartışmalar yanında bir takım yeni başlıklar ahlak tartışmalarına aday durumdadırlar. Bunların arasında yapay zekâ, meta verse, trans hümanizm, biyo-etik, insan bedenini ileride diriltebilmek için dondurarak saklama vb. konular mevcuttur. Gelecekte etkili olması beklenen ileri teknoloji çalışmaları önemli bir kısmı, tarihte pek temas edilmeyen itikâdî-hukuki-ahlakî problemlerle gelişimlerini sürdürmektedirler.

Ahlakın teorik olarak dayandığı unsurlar yaklaşım tarzına bağlı olarak değişmektedir. Bu unsurların bir kısmı ahlakın kökenine, bir kısmı bileşenlerine, bir kısmı hedeflerine bir kısmı ortama bağlı olarak değişmektedir. Örneğin meta-etik savunular ahlaklı eylemde ister ödev ahlakı ister faydacı ahlak yoluyla olsun genel olarak teleolojik unsurları reddederken -ki bunun nedeni ahlakı fizik üstü bir unsura bağlamama eğilimidir- normatif ahlak taraftarları da ahlakın kökeninin insana veya doğaya indirgenmesine şiddetle karşı çıkmakta ve ahlakın kökenini metafizik unsurlara bağlamaktadırlar. Mamafih ahlakın temelleri bakış açısına göre farklı tasniflere tabi tutulabilir. Kelam ilmi açısından ele alınacak olursa konusuna göre ahlakın temelleri şöyle ele alınabilir:

**Birinci** unsur ontolojidir. Hiçbir şekilde Kur'ânî çizgi terkedilmeden günümüz kozmogoni anlayışını da ihtiva eden bir olgular sistemi inşa edilmelidir. Klasik dönemde ve Yeni İlmî Kelam döneminde maddenin sonradan ve Allah Teâlâ'nın mutlak iradesi ile yaratıldığı tezi Kur'ân-ı Kerîm'e dayalı olarak savunulduğu gibi yaratmanın Allah'a ait olduğu ilkesi bir postulat olarak alınmalıdır. Mamafih "yaratma" kavramı bilimsel gelişmelerde dikkate alınarak tanımlanmalıdır. Örneğin kök hücreden yeni bir canlı elde etme ameliyesinde sürece dâhil olan bir unsur olarak insanın fonksiyonu tanımlanmalıdır. Tüm bu çalışmalar ve üretimler neticesinde insanın eylemlerinin hangisinin doğru olduğu tanımlanabilecek ve nihai olarak "erdemli eylem" için bir kılavuz ortaya çıkacaktır.

**İkinci** unsur insanın yaratıcısı ile olan münasebetidir. Başta iman-amel ayırımı olmak üzere hem inanca hem de eyleme çokça tesir etmiş sosyal ve siyasi unsurlar, durumu kulun salt çıkarıcı bir yaratık olduğu denklemine götürmektedir. Modern dönemde ahlakta kulun rabbi ile olan gönül bağı berrak bir şekilde resmeden açıklamaya ihtiyaç vardır. Unutulmamalıdır ki Kur'ân-ı Kerîm'e göre kulun Allah Teâlâ'ya kulluğu kabul edip benimsemişi dünyaya gönderilme nedenidir.<sup>9</sup> Bu şuurun inşası bireyi diğer alanlarda da ahlaklı olmaya götürür.

**Üçüncü** unsur İnsanın diğer insanlarla olan münasebetidir. Müslüman toplumun eleştiriye maruz kaldığı en temel noktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerin önemli bir miktarı bireyin diğer insanlar ve toplumla olan münasebetlerini ahlaki düzlemde ıslaha ayrılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in yeryüzünde gerçekleştirmeye çalıştığı en temel hedef faziletin hâkim olduğu top yekûn bir insanlık ailesidir.<sup>10</sup>

**Dördüncü** unsur insanın çevre ile olan münasebetidir. Başta Batı olmak üzere son yüzyılda tüm insanlığın sınıfta kaldığı en önemli başlıklardan biridir. Kur'ân'da ifade edilen insanoğlunun bozguncu yanı maalesef tahakkuk etmiş durumdadır. Kelam ilmi meseleyi usûlî bir hadise olarak alıp yeni, güncel küllî normlar tespit etmelidir.

Problem merkezli olarak ele alındığında ise ahlakın temel unsurları şöyle sıralanabilir: Birinci unsur ahlakın kökeni, ikinci unsur ahlakî bileşenlerin tanımlanması, üçüncü unsur ahlakta gaye veya teleoloji, dördüncü unsur dil ve mantıktır. Beşinci unsur tarih, toplum ve çevre değişkenidir.

## Yeni İlmi Kelam Dönemi ve Ahlak

Aydınlanma sonrası Batıdaki yoğun teorik ahlak çalışmaları göz önüne alınca kimi araştırmacıların aklına Müslüman bilginlerin ahlak-erdem konusuna yeterince ehemmiyet vermedikleri gelebilir. Bu yargıyı yazılı müstakil ahlak eserlerinin azlığı desteklemektedir. Hatta kelamın müteahhirin dönemde felsefe ile memzûc hale gelmişse de felsefenin varlık ve bilgi konuları ile ilgilendiği kadar ahlak konuları ile ilgilenmemiş, Râzî ve Îcî gibi birkaç kelimacı hariç ahlak sahasında eser vermemişlerdir. Bunun bir nedeni ahlak alanındaki çalışmaların İslâmî ilimler içinde daha çok pratik ahlak sahasında yoğunlaşmış olmalarıdır. Diğer bir nedeni ise ahlak konularının pek çok aç-

9 el-Mülk 67/2.

10 er-Rûm 30/41.

dan kelam ve fıkıh konuları ile iç içe olmasıdır. Ayrıca Müslüman toplumda ahlak, dinin temel referansları olan Kur'ân ve sünnetin gölgesinde yaşanan bir olgu olarak algılana gelmiştir.

Kelamda teşekkül dönemi sonrası ahlak ile ilgili en önemli çalışma belki de Gazâlî'nin "*İhyâ projesidir.*" Gazâlî, kaleme aldığı *İhyâ'u ulûmi'd-dîn* eserinde dinin itikâdî, amelî ve ahlakî buyruklarını bütüncül bir yapı ile ele alıp disiplinler arası pek çok uyuşmazlığı çözüme ulaştırmıştır. Kendisi aynı zamanda bir kelamcı ve felsefeci olan yazar, anılan projede dini hükümlerin nihaî hedeflerini ahlakî faziletler yönünde kurgulayarak eserini telif etmiştir. Diğer bir ifade ile kelam ve fıkıh ahlaklı bireyin inşası için ön koşul olarak alınsa da projede asıl hedef ahlaklı insanın inşasıdır. *İhya* gibi diğer yeni ilm-i kelam eserlerinde ahlak faziletlerle ani nazar (teori) değil amel (uygulama) dikkate alınarak telif edilmişlerdir.<sup>11</sup>

İnanç ve eylemin kurallara uyması erdemli eylemlerin temelini oluşturmaktadır. Müslüman toplumun yaygın kabulünü oluşturan bu durum pek çok alanda teori ile pratiğin uyuşması ile neticelenmekteyse de bazı alanlarda bu uyuşmanın olmadığı değerlendirilmektedir. Görünürde var olan inanç ve eylem yani iman ve amel topyekûn toplumun erdemli olması için yeter sebep olamaması yönüyle eleştirilmektedir. Bunun asıl sebebinin inanç ve amelin layıkıyla yerine getirilmemesi değerlendirilmesi de diğer görüşü oluşturmaktadır. Halbuki İzmirli'nin ifadesi ile "*İslam dininde namaz, oruç dini bir vazife olduğu gibi, faziletlere riayet, insanlar tatlı söz, güler yüzle mukabele de uyulması vacip olan bir vazifedir.*"<sup>12</sup> Bu makalede günümüz gelişmelerinin İslam dinine usul açısından etkileri, ahlak temelli olarak külli açıdan ele alınacağından bu değerlendirmelerden sarfı nazar edilecektir.

Konuyu detaylandırmadan önce dönemin bir panoramasının verilmesi yararlı olacaktır. Ardından mesele muhatapların görüşlerinin mukayeseli sunumu ile sürdürülecektir.<sup>13</sup> Yeni ilm-i kelam dönemi ondokuzuncu yüzyılın ortalarından günümüze uzanan dönemdir. Bu dönemde Müslümanların bilgi

11 İzmirli İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 2. Baskı, 162; Krş. İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, haz. Şabri hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2013), 27-28.

12 İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 161-190.

13 Araştırmada konu daha çok Osmanlı aydınları üzerinden ele alınacak olsa da tarafların her birinin kelamcı yahut ahlakçı olması gibi bir ön şartla hareket edilmeyecek daha çok ahlakın kelamı da ilgilendiren ve öne çıkan temel bazı başlıkları Osmanlı aydınlarının penceresinden sunulacaktır.

üretim hayata yansıtılabilecek güçte olan fikir merkezi Osmanlı devletidir. Aşırı kuşkucu, aşağılayıcı veya aşağılık kompleksine düşmüş bir yaklaşımla Osmanlı düşüncesi diye bir olgu var mıdır? diye sorulabilir. Bu sorunun tatminkâr bir yanıtı *Osmanlı Düşüncesi* eserinde bulunabilir.<sup>14</sup> Mamafih Osmanlının kendine mahsus eklektik bir düşünceye ve bir medeniyet mefkûresine sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira güçlü bir fikri yapının bulunmayışı, bu denli zor coğrafyalarda pek çok sayıda ırk, din, mezhep, dil mensubu toplumu, asırcı barış içinde tutup idare etmeyi imkânsız hale getirir. Osmanlı Devleti'ni asırlar boyu yaşatan güçlü unsurlardan biri bireysel ve toplumsal ahlakıdır. Doğal olarak pratiğe yansıyan bu davranışın -tespit veya tedvini yapılmamış olsa da- bir nazariyesi yani teorisi mevcut olmalıdır. Öte yandan özellikle Karlofça (1699), Prut (1711) ve Pasarofça Antlaşması (1718) ile bir yandan toprak kaybedilirken diğer yandan devletin ve toplumun yaşanan Lale Devri (1718-1730) örneği ile akıllara kazınan ahlakî gerilemeye girdiği bilinen bir gerçektir. Bu kötü gidış alınmaya çalışılan her türlü tedbire rağmen durdurulamamış ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Osmanlı devleti siyasî, iktisadî, ilmî ve ahlakî yönden çöküş dönemine girmiştir. Bu dönemde medreselerde kaleme alınan telif eserler günden güne azalmıştır. Aynı şekilde ahlaka dair yazılan eserler de -ki bunların bir kısmı halka yönelik vaaz kitaplarıdır- azalmış ve nitelik kaybına uğramışlardır. Kınalızâde'nin *Ahlak-ı Âlâ'*'sinden sonra ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyılın birinci yarısında yazılan ahlak eserlerinden en önemli ikisi her halde Ahmet Emin Efendi'nin *İslam Ahlakının Esasları* ve Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlak Dersleri* eserleridir. Bu eserler dışındada İslamcı ve Batıcı Osmanlı mütefekkirleri ahlaka dair pek çok makale gazete yazısı yazmışlardır. Aşağıda bu eserlerde ahlakın teorik yönüne dair yapılan değerlendirmeler özetlenmeye çalışılacaktır.

Devlet, tarih içinde ortaya çıkan problemlerin ıslahı için dönem dönem çeşitli yeniliklere başvurdu. Bu yeniliklerin en kapsamlısı Tanzimat Fermanı (1839) sonrası hayata geçirildi. Öte yandan fikir dünyasında da gelişmelere paralel değişimler meydana gelmiştir. Osmanlı'da mühendishanelerin açılması ardından mütefekkirlerin İslamcı ve Batıcı şeklinde iki farklı düşünce ekolü etrafında kümelenedikleri söylenebilir. Diğer bir ifade ile toplumun aydın kesiminde ana kitleden temel pek çok konuda yöntemde (usul) farklı düşünen bir kesimin (Batıcılar) ortaya çıkmaya başladığı tarih mühendishanele-

14 Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, (İstanbul: Tirekitap, 2021), 2. Baskı, 58.

rin kurulması sonrasındır. Tazimat sonrası dönemde ise aydınlar arasında fikir ayrılığı giderek belirginleşmiştir.<sup>15</sup> İslamcı aydınları kendi içinde dört gruba ayırabiliriz: Gelenekçiler, Ahmed Nâim (1872-1934) gibi; Modernistler, İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), M. Şemsettin Günaltay (1883-1961), Ferid Vecdî (1878-1954), Musa Carullah Bigiyev (1875-1949), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmî (1865-1914), İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946), Mehmet Ali Aynî (1869-1945) gibi; iki akım arasında orta yolu tutanlar, Musa Kazım gibi; modernistler karşısında yer alan ve içtihadı karşı olanlar, Mustafa Sabrî Efendi (1869-1954) gibi.<sup>16</sup> Batıcı grubun öne çıkan önemli simaları ise Abdullah Cevdet (1869-1932), Celal Nuri İleri (1882-1936), Kılıçzâde Hakkı (1872-1960) gibi simalardır. Dönemin mütefekkirlerini temsil eden bu iki ana akım diğer konularda olduğu gibi ahlak alanında belli başlı düşünceleri dile getirmişlerdir.

Yeni ilm-i kelim döneminin tüm aydınlarının ittifak ettiği nokta ahlakta bir tür değişimin gerekli olduğudur. Tartışılan ise bu değişikliğin hangi düzeyde ve nerelerde yapılacağıydı. İslamcı düşünürler devlet ve toplumun kurtuluşunun bir dizi ıslahatla mümkün olduğunu; bu ıslahatlarda dinin asıllarına müracaat edilmesi, Asr-ı Saadet sadeliğine dönülmesi<sup>17</sup> ve Batı'nın fen ve teknikteki yeniliklerinin alınıp ahlakından uzak durulması şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşımı benimserken Batıcılar ise terakkinin (ilerlemenin) Batının tekniği yanında ahlakının da alınması düşüncesini benimsemişlerdir. Batıcılar bu dönüşümde toplumda eskiden beri kökleşip toplumu ifsat ettiğini iddia ettikleri dini-içtimai pek çok kabulün gözden geçirilerek Batıdaki örneklerle yeniden yapılandırılmasını savunmuşlardır. Bu kapsamda dini ahlakın yeniden yorumlanması, kılık-kıyafette serbestliğe geçilmesi, tembelliği ima eden ayet ve hadisler yerine çalışmayı öven nasların öne çıkarılmasını savunmuşlardır. Bu kapsamda Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı'nın *İctihâd* dergisinde yayınlanan yazıları yeterli veri sağlamaktadır. Özellikle Kılıçzâde'nin *Pek Uyanık Bir Rüya* adlı manifesto niteliğindeki yazısında bu köklü ahlak değişim talebi rahatlıkla görülebilir.<sup>18</sup>

15 İlyas Çelebi, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Geçişte Üç İsim", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, (İstanbul: Rağbet,2000), 306-308; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 20-24.

16 Mehmet Erdoğan, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Geçişte Üç İsim", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, (İstanbul: Rağbet,2000), 316.

17 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmî, "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz?", *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (İstanbul: Rağbet, 1999), 28.

18 Kılıçzâde'nin *Pek Uyanık bir Rüya*'nın tam metni ve eleştirisi için bk. Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 90-94.

Batıdaki hızlı değişimi takipte güçlük çekse de Osmanlı aydını nihayet bu gelişmelere bigâne kalmaz ve Batı tipi değişim talebini gündemine alır. Ancak Pozitivizm, Darwinizm ve Freudizm gibi ateizmi besleyen yıkıcı cereyanların tehdidi nedeniyle Batı'daki gelişmeleri Müslüman topluma aktarmada çeşitli itirazlar dillendirilir. İlk itirazı dile getirenlerden biri Said Halim Paşa'dır (1864-1921).<sup>19</sup> Filibeli ise Batı taklitçisi aydınları “yarım âlim, sathî mütefekkir” olarak niteler. Hatta bu bilginlerin topluma yarar yerine zarar verdiklerini iddia eder.<sup>20</sup>

İzmirli ahlakın önemini “İslâm'da namaz ve oruç dini vazifeler olduğu gibi, sağlığı koruma, insanlara tatlı sözle ve güler yüzle davranma da dini bir görevdir. Kumar nasıl haram ise yalan ve iftira da öyle haramdır.” sözleri ile ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Bu dönemde tartışılan konulardan bir ahlakın kökenidir. Batıcılar genel olarak ahlakın din dışında bir kökeni olduğu düşüncesini kabul etmişlerdir. Celal Nuri ve Abdullah Cevdet bunu açıkça ifade eder. Ancak bu görüşün felsefi zemini tesis edilmiş durumda değildir. Batıdan öykünerek varılan bu neticede kimi zaman Batılı aydınların iddiaları din aleyhine yorumlanmıştır.<sup>22</sup> Ahmed Nâim, ahlakın kaynağının din olduğunu konuya eserinde bir başlık ayırarak uzunca izah eder.<sup>23</sup> Ahmed Nâim akla dayalı tesis edilen ahlakın bu ahlakı tesis eden düşünür için bir yasa olabileceğini ancak ahiret inancı tesis edilmeden toplumun böylesi bir ahlakı benimsemesinin, bu ahlakın onları iyi davranışlara götürmesinin mümkün olmadığını savunur.<sup>24</sup>

Ahlaki yapı ile ilgili dikkat çekici bir açıklama Abdullah Cevdet ve Celal Nuri'den gelmiştir. Onlara göre İslâm'ın af anlayışının ahlak açısından son derece zararlı olduğunu, affedici Tanrı anlayışının yüksek bir ahlak olmadığını ifade ederler. Abdullah Cevdet'e göre her türlü haydutluğu yapıp canlar, vicdanlar yaktıktan sonra Kabe'ye gitmek veya biraz namaz kılmakla affedileceğine inanılan ahlak asla yüksek bir ahlak değildir.<sup>25</sup> Abdullah Cevdet'in ver-

19 Said Halim olayın vahametini şöyle ifade eder: “Yeni usul, sadece yeni zihniyet hayranlığı ile fen üzerine bina edilmişti. Kısır bir taklitten ibaret kaldı... Ayrıca öğretimi islah gayesi ile ihdas olunan bu yeni usul, onu ortaya koyanlarında hiç ummadıkları, daha tesirli bir netice meydana getirdi: Aile hayatıyla beraber toplumu da bozdu. Çünkü yeni ve fennî olarak kabul edilen bu öğretim usulünde gençlere, ‘fenne ve akla uyduğu sanılan şeylerden başka şeylere uymamaları’ söylenmişti. Bu yüzden onların ahlak ve terbiyeleri pek eksik kaldı”. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: İz, 2019), 16. Baskı, 112.

20 M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İSAM, 1998), 38.

21 İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 28.

22 Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 227-229.

23 Ahmed Nâim, *İslâm Ahlakının Esasları*, Haz. Recep Kılıç, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 2. Baskı, 34-44.

24 Ahmed Nâim, *İslam Ahlakının Esasları*, 40.

25 Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 230.



diği örnek kul hakkını ihlal eden kişi içindir. Bu kişinin günahunun affedilmesi konusunda İslamcı aydınlardan aynı düşünceden yazarlar mevcut ise de genel olarak affediciliğe karşı takınılan tutum İslâm ahlakı ile uyuşmamaktadır. Çünkü Ahmed Nâim'in de bir hadis-i şerife dayandırarak ifade ettiği gibi suça misliyle mukabele adalet, onu bağışlamak ise faziletli bir eylemdir.<sup>26</sup>

Bu dönemde ele alınan ahlak ile ilgili başlıklarından biri de Kant'ın deontolojik ahlakı, diğer adıyla ödev ahlakıdır. Batıcılar genel olarak bu ahlakı benimserken<sup>27</sup> Ahmed Nâim İslâm ahlakının ödev ahlakına mâni olmadığını, aksine İslâm'ın bir tür ödev ahlakına sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>28</sup> Ahmed Nâim "Nefislerinizde olanı açığa da vursanız, kendinize de saklasanız Allah Teâlâ sizden hesabını soracaktır" ayetini,<sup>29</sup> "Eylemlerin değeri ancak niyet iledir" ve "Allah Teâlâ sizin dış görünüşlerinize ve eylemlerinize bakmaz. Kalplerinize bakar" hadislerini görüşünü destekleyen kanıtlar olarak sunar.<sup>30</sup> Ahmed Hamdi Akseki, Kant'ın ödev ahlakının geniş bir değerlendirmesini yaptıktan sonra insanın bir menfaate dayalı olarak belli meralaleleri aşarak ahlakın üst mertebelerine ulaşabileceğini, bunu ise İslâm'ın ahlak ilkelerinin sağlayacağını Kant'ın yönteminin bunu temin edemediğini ifade etmiştir.<sup>31</sup>

Abdullah Cevdet, Ömer Hayyam'ı (ö. 526/1132 [?]) tercüme ettiğini ve amacının protestan ahlakına benzer bir ahlak sistemi oluşturmak olduğunu ifade eder. Hatta yeni bir din olma iddiasındaki Bahaîliği biyolojik materyalizme geçişte bir basamak olarak kullanmak istediğini ve anılan ahlakın dinin yerini almasını planladığını ifade ettikten sonra "Bizde itina ve muhafazaya layık bir din yok" demiştir.<sup>32</sup> Bu görüş Batı rasyonalizminin bir neticesidir. Ahmed Nâim İslâm ahlakının akılla barışabileceğini ayrıca bir menfaat olmaksızın ahlaki eylemde bulunmanın Hz. Peygamber'in şahsında tecessüm ettiğini "Hanımı Hz. Ayşe bir defasında "Ey Allah'ın Resulü! Kendini niye bu kadar yorarsın? Olmuş ve olacak günahların bağışlanmamış mıdır? diye müşfik bir şekilde sorunca, Hz. Peygamber: Allah'a şükreden bir insan olmayayım mı?" hadisi ile kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>33</sup> Ahmed Nâim dini nasların ahlakı temellendirmede akılla uzlaşma içinde olduğunu muhtelif delillerle kanıtlamaya çalışmıştır.

26 Ahmed Nâim, *İslâm Ahlakının Esasları*, 57.

27 Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 230-231.

28 Ahmed Nâim, *İslâm Ahlakının Esasları*, 114-116.

29 El-Bakara, 2/284.

30 Ahmed Nâim, *İslâm Ahlakının Esasları*, 120.

31 Akseki, *Ahlak Dersleri*, 66-67.

32 Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 232.

33 Ahmed Nâim, *İslâm Ahlakının Esasları*, 122.

Celal Nuri toplumun gelişimine bağlı olarak ahlakın da gelişeceğini söylemiştir. Bu alışık olunmayan bir iddiadır. Müslüman toplumun genel temayülü ahkam değişse de inancın ve ahlakın değişmeyeceği yönündedir.<sup>34</sup> Öte yandan İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun (1851-1918) ifade ettiği "*hem histe hem iradede yenilenmeye ihtiyacın olması*" İslamcı cenahta da ahlak alanında bazı yeniliklerin yani değişim ve gelişmenin mümkün olduğu yönündedir.<sup>35</sup>

## Sonuç

Yeni ilm-i kelim dönemi aydınları teori ve pratiğiyle ahlak konusuyla ilgilenmişlerdir. Hatta Müslüman birey ve toplumun birliği ve ilerlemesinin en temel ön koşullarından birinin ahlak ekseninde gerçekleştirilecek dönüşüm olduğu ifade edilmiştir. Bu konu Osmanlı coğrafyası dışında kalan Hint alt kıtası, Kafkaslar ve Kuzey Afrika bölgelerinde de aynı minvalde kabul görmüştür. Bu dönemde Avrupa'daki gelişmelerin de tesiriyle bir yandan Batıcı Osmanlı aydınları Mu'tezile'den sonra uzun asırlardır Müslüman aydınların gündemlerine almadıkları ahlakın kökeninin akli olduğu iddiasını tekrar gündeme taşıırken, Ahmed Nâim gibi bazı bilginlerde İslam ahlakının kökeninin ilahi olduğunu ve değişikliğe gitmenin gerekli olmadığını, Batı dünyasında ortaya çıkan ödev ahlakının İslam ahlakı içinde mevcut olduğunu, aynı zamanda İslam ahlakının akılla kavranır olduğunu savunmuştur. Gazete sayfalarına ve ilmi dergilerdeki makalelere taşınan hararetli tartışmalar ahlakın hem pratik hem de teorik veçhesiyle meşgul olmuşlardır.

Teorik olarak ele alınacak olursa ahlak ilmi ile kelim arasındaki bağın zayıf olduğu iddiası isabetsizdir.<sup>36</sup> Ancak ahlak sahasına kelimcilerin yeterince eğilmedikleri yahut yeterince telifatta bulunmadıkları iddiası doğrudur. Her ne vesileyle olsun ahlakın diriltilmesi yahut yeniden inşasında kelim ilminin söyleyeceği pek çok söz vardır. Bu sebeple ahlak ile kelim ilmi arasında yeni bir bağ inşa edilmeli, teoriden pratiğe ve pratikten teoriye yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Bu amaçla mevcut ahlak teorilerini de kapsayan ve anılan bağı kurmada bir izlek oluşturmada yardımcı olacağı değerlendirilen bazı ilkeler tespit edilmiştir. Günümüzde ahlak ilminin çalışma alanları üçe indirgenebilir: Norm/kural koyma, meta-etik / analitik inceleme ve deskripsiyon / betimleme. Birinci alan yani normatif alan temel dinamik-

34 Demir, *Cumhuriyet Dönemi aydınlarının İslam'a Bakışı*, 232.

35 İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Terbiye ve İman, Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (İstanbul: Rağbet, 1999), 403-406.

36 Ömer Türker, *Ahlak Yeni Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Ketebe, 2019), 13-24.

leri din tarafından belirlenen alandır. Bu alanda yapılacak çalışmalar dinin ahlak sahasındaki kurucu unsurlarını tespit etmektir.

Diğer alan meta-etik ve analitik etikdir. Hicri ikinci asırda terkedilen ve günümüzde meta-etik de denen, ahlaki eylemlerin tanımlanması bileşenlerine ayrılarak tahlil edilmesi varsa nesnel bileşenlerinin tasnif edilmesi teorik düzlemde ilk yapılacak eylemlerdendir. Bu amaçla Yeni İlmî kelimeler dönemi batıcı simalarının iddialarının aksine Osmanlı Devleti dönemi dâhil yüzyıllar boyu kaleme alınan ahlak risalelerindeki –şerhler dâhil- bilgi ve tartışmalar gün yüzüne çıkarılarak tasnif edilmeli, fikir-eylem bağlantıları tahlil edilmeli, tartışmalarda erişilen ilmi birikim ortaya konmalıdır. Tabiri caizse yiğit düştüğü yerden kalkmalıdır. **Üçüncü alan** deskriptif etiğin alanıdır. Pratik ahlak sahasında ilerleme sağlanabilmesi için bireylerde ve toplumda empati ve sağduyunun beslenmesi ve geliştirilmesi için betimleyici ahlak çalışmalarına şiddetle ihtiyaç vardır. Dinin diğer beşeri ahlak sistemlerine karşı en güçlü yönünü pratik ahlak oluşturur. Yani dinî ahlakın başarısı teoriden çok eylemde görünür. Dini bir ahlak fikrine sahip olan bireylerin, ister insanı kâmile ulaşma ister öte dünyadaki bir nimete ulaşma gayesi ile olsun dünyada iken diğerlerine oranla daha erdemli bir hayat yaşaması beklenir. İslam'ın doğuşunda bu olgu hayata geçmiş pek çok ırkın toplumun İslamlaşmasında etkin rol oynamıştır. Teessüfle ifade etmek gerekir ki İslam tarihinde farklı devletler ve yapılar için dönem dönem ahlaki tefessüh uyarıları olmuştur. Ancak muhtemelen eylemlerindeki erdemsizlik nedeniyle Müslümanların topyekûn, bu denli yoğun eleştiriye maruz kaldıkları ikinci bir dönem olmamıştır. Tabiri caizse Müslümanlar kuvvetli oldukları cenahtan saldırıya uğramakta ancak beklenen tepki yahut yanıt verilememektedir. Ahlakın toplumsal düzlemde taban genişletmesi, tüm bireylere ulaşması, eylemlerin daha nitelikli hale getirilmesinde betimleyici ahlakın yöntemlerinden ve pratiklerinden azami istifade yerinde bir tutum olacaktır.

Batı tipi protestan ahlak, cumhuriyet rejiminin temelinde benimsediği bir ahlaktır. Ülkemizde çeyrek asırdan fazla bir süre bunun eğitimi verildi. Neticede Necmeddin Sadak'ın ifadesiyle ülkemizde yirminci yüzyılda yaşanan ahlak değişimi başka memleketlerde görülmeyen, yavaş yavaş iflasa götüren bir süreç olarak yaşandı.<sup>37</sup> Dolayısıyla salt aklî temelli bir ahlak anlayışının -kimi yararları varsa da- bireyden topluma, fakirden zengine tüm insanlığı kuşatacak bir mutluluk getireceği iddiası isabetsizdir hatta tecrübe edilmiş

37 Necmettin Sadak, Sosyoloji, (Ankara: MEB Yayınları, 1939), 131.

bir başarısızlıktır. Dolayısıyla akıl ve deneyimle işlenmiş, dünya ve ahiret dengesi ile yoğrulmuş, nasların ışığında şekillenmemiş bir ahlaki anlayışın başarı olasılığı daha yüksektir.

Günümüz bilim ve teknolojisindeki baş döndürücü ilerleme inanç sahasında pek çok yeni meseleye gebe durumdadır. Bu meseleler aynı zamanda pek çoğu kelamla doğrudan bağlantısı olan ahlaki meselelerdir. Genetik, kök hücre, yapay zekâ, derin öğrenme, transhümanizm, uzay alanındaki çalışmaların insan toplum ve çevreye gelecekteki etkileri henüz öngörülebilmiş hadiseler değillerdir. Bu konular başta kelam ilmi olmak üzere fıkıh ve ahlak ilmini de doğrudan ilgilendirmektedir.

### Kaynakça

- Ahmed Nâim**, *İslâm Ahlakının Esasları*, Haz. Recep Kılıç, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, 2. Baskı.
- Akseki**, Ahmed Hamdi, *Ahlak Dersleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Aydın**, Ömer, *Kur'ân-ı Kerîm'de İman-Ahlak İlişkisi*, İstanbul: İşaret, 2016, 2. Basım.
- Baltacıoğlu**, İsmail Hakkı, Terbiye ve İman, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*, İstanbul: Rağbet, 1999.
- Beyazîzâde**, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'İbârâti'l-imâm*, nşr. Yusuf Abdurrezzak, Karaçi: Zemzem Blişiz, 2004.
- Çağrııcı**, Mustafa, "Ahlak," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*, 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çelebi**, İlyas, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Geçişte Üç İsim", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, İstanbul: Rağbet, 2000.
- Demir**, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- el-İcî**, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adûdiyye*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- el-İcî**, *Ahlaku Adududdîn*, haz. İlyas Çelebi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Erdoğan**, Mehmet, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Geçişte Üç İsim," *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, İstanbul: Rağbet, 2000.
- Görgün**, Tahsin, *Osmanlı Düşüncesi*, İstanbul: Tirekitap, 2021, 2. Baskı.
- İzmirli**, İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Cevap*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 2. Baskı.

- İzmirli**, *Yeni İlmî Kelam*, haz. Sabri hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2013.
- Kiraz**, Celil, “Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin Beyzâvî’ye Yönelik Eleştirileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2006), 319-367.
- Özerverli**, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM, 1998.
- Saçaklızâde**, Muhammed b. Ebubekir el-Mar’âşî, Saçaklızâde, *Desîsâtü’l-Beyzâvî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, Nu. 264, 1-44.
- Sadak**, Necmettin, *Sosyoloji*, Ankara: MEB Yayınları, 1939.
- Said Halim Paşa**, *Buhranlarımız ve son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz, 2019), 16. Baskı.
- Şehbenderzâde**, Filibeli Ahmed Hilmî, “Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz?” *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*, İstanbul: Rağbet, 1999.
- Topaloğlu**, Bekir, *Kelam araştırmaları Üzerine Düşünceler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 5
- Türker**, Ömer, *Ahlak Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Ketebe, 2019.

# Ahlâkî Önergelerin Evrenselliği Bağlamında Eş'arîlerin Vahye Dayalı Ahlâk Anlayışlarının Kritiği

Muhammet ÇİFTÇİ\*

## 1. Giriş

Bu bildiri de ilk önce ahlâk kavramına ilişkin yapılan tanımlar zikredilecek, bununla birlikte "ahlâk"ın metafizik bir mesele olup olmadığı hususu tartışılacaktır. Bildiri de evrensellik ve objektiflik kavramlarının ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacak, bu meyanda bir şeyin evrensel oluşunun, o şeyin hiçbir zaman ve zeminde mutlak suretle değişikliğe uğramamasını gerektirip gerektirmeyeceği konu edinilecektir.

Sonrasında, genelde İslam düşünce geleneği özelde ise kelâm ilmi merkezinde ahlâkın kaynağı meselesi hakkında itikâdî mezheplerin -hüsün ve kubuh kavramları üzerinden- ortaya koydukları muhtelif iddialar zikredilecektir. Her bir mezhebin bu hususta ortaya attıkları iddialarının ne tür imkânlar ve zaafılar barındırdığı da tebliğimizin sorunlarından birisidir. Bu çalışmanın başlığının bir neticesi olarak vahye dayalı ahlâk anlayışının (ilâhî buyruk teorisi) genel iddialarının ne olduğu vuzuha kavuşturulmaya çalışılacak ve bununla birlikte ahlâkın kaynağının vahiy olduğu iddiasının ardındaki temel saiklerin veyahut kaygıların neler olabileceği irdelenecektir.

Tüm bu izahattan sonra ise ahlâkî rölativizm anlayışı özet bir şekilde tahlil edilecek ve bu anlayışın temel önermeleri zikredildikten sonra ahlâkî göreceliğe yöneltilen eleştiriler ele alınacaktır. Çalışmamızın son kısmında ise ilâhî buyruk teorisini savunmanın bugünkü anlamıyla ahlâkî rölativizmi savunmak anlamına gelip gelmediği tartışılacaktır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, e-mail: muhammet.ciftci@ikc.edu.tr.

## 2. Ahlâkın Tanımı

Ahlâk, pek çok İslam düşünürüne göre fikrî bir icbar olmaksızın fiillerin kendisinden suhuletle ortaya çıktığı “nefs”te yerleşik bir hal yahut melekedir. Başka bir tanıma göre ise ahlâk, insanı düşünüp taşınma ve tercih olmaksızın<sup>2</sup> kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu “nefs”in bir halidir; eylemlerin “nefs”ten kolaylıkla meydana gelmesini sağlayan bir melekedir.<sup>3</sup> Bu tanım esas alındığında erdemler ve erdemsizlikler aslında bir melekedir.<sup>4</sup> Zikredilen tanımlarda erdemlerin bir huy ya da meleke haline gelmesi gerektiğine ilişkin ifadeler elbette önemlidir. Fakat bununla birlikte paradoksal biçimde ahlâkî eylemlerimiz onları icra ettiğimiz tüm zamanlarda bir farkındalığı da içermelidir. Ahlâk kavramının tanımlarında dile getirilen meleke ve huy kavramlarının, insanın erdemli davranışları hayatının her aşamasına yayması şeklinde bir anlamı içerdiği söylenebilir. Aksi takdirde bir erdem onun failinin “farkında olmaksızın” yerine getirilmesi ahlâkî bir tutum olarak nitelendirilemez.

Ahlâk kavramına ilişkin yapılan tanımlarda dikkat çeken başka bir husus ise erdemlerin kişiden kolaylıkla ve tüm içtenlikle sadır olması gerektiğidir. Sözelimi bir insan maddî durumu olmadığı için cömertlikte bulunmasa da onun nefsinde yerleşik olan “verme” isteği, o kişinin cömert olarak tanımlanmasına imkân verir. Bununla birlikte bir kişinin diğer insanların kendisine ilişkin yargılarını etkilemek amacıyla yaptığı cömertlik ise ahlâkî olarak cömertlik diye isimlendirilemez.

Ahlâka ilişkin yapılan tanımlar ahlâkın akılla mı sezgiyle mi dinle mi yoksa duyguyla mı ilişkilendirileceği, bunlarla birlikte ahlâkın doğuştan mı yoksa sonradan mı edinildiği gibi meselelere dair bir perspektif sunmaktadır.

Ahlâk ve erdem söz konusu olduğunda meleke ve huy kavramları kadar “itidal” kavramı da merkezî bir konumdadır. Nitekim ölçülü ve dengeli olmak, erdemli olmanın zorunlu koşullarından biridir denilebilir. Bu bağlamda erdem, “her konuda ihtiyaç miktarıyla ve haz alınan şeyin bir eleme dönüşmeyecek kadarıyla iktifa etmek” anlamına gelmektedir. Ayrıca bir insanın erdemli olmakla nitelendirilmesinin şartları, o kişinin iyi fiilleri sevme-

2 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007), 166.

3 Ahlâk tanımları arasındaki nüans düzeyindeki farklılıklar için bk. Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, *İslâm Felsefesi Tarihi ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 655; Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 118.

4 Zaten kelime kökeni olarak *ethos*, alışkanlık kelimesinden türetilmiştir. Bu tahlil esas alındığında ahlâk doğuştan olmayıp insanın bu dünya hayatında bazı eylemleri defalarca gerçekleştirmesi sonucu kendisinde yerleşen şeylerdir. Bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 198.

si ve o eylemleri zorla değil severek, isteyerek yapması ve bunun neticesinde elem duymaması, aksine o fiilden haz almasıdır.<sup>5</sup>

Ahlâk meselesinin diğer bir önemli yönü yaratılmışlar içinde belki de yalnızca insanın ahlâkî ya da gayri ahlâkî olmakla nitelenebileceği vurgusudur. Tüm mahlûkat içinde yalnızca insan söz konusu olduğunda ahlâkî olmak ya da olmamaktan bahsedilebilir. Bir bakıma insan demek, ahlâkî yaşamdan muaf olamamak demektir. Bu bağlamda sadece bir şeyleri arzu etmek ya da arzu etmemek, ahlâklı olmak ya da olmamak ile eşdeğer görülemez. “O halde insanın yapıp etmelerinin ahlâkî olup olmamakla nitelenmesini tedarik eden şey -düşünme gücü başta olmak üzere insanın diğer güçlerinden oluşan bütün olarak- bizzat insanın kendisidir.”<sup>6</sup> İnsan demenin ahlâkî yaşamdan muaf olamamak demek olduğu iddiası ahlâka ilişkin yapılan şu tanımla daha da belirgin hale gelmektedir: “Ahlâk, özne farkına varsın ya da varmasın bu dünyada fiillerde bulunan insanın kimi zaman nihâi olarak bireysellikle perdelenen mutlak iyiye ulaşma çabasının adıdır.”<sup>7</sup>

Ahlâk meselesi söz konusu olduğunda gündeme gelen diğer bir husus da ahlâkî değerlerin metafizik bir mesele olup olmadığıdır. Bu meyanda şu dile getirilebilir:

İnsan fiilleri bir bütün olarak düşünülüp tamlık dikkate alınmadığında, tikel bir fiile iyilik ya da kötülüğü nispet etmek mümkün olmasa gerektir. Tamlık ya da bütünlük ise metafiziğin bir kavramıdır. Zira tamlık (kemâl olmaklık) ya da bütünlük metafiziğin bir kavramıdır. Dolayısıyla ahlâkî değer problemi kaçınılmaz olarak metafiziğe bizi taşımaktadır. Filozoflara göre metafizik diğer ilimlere bir yön ve ilke tayin ettiği gibi ahlâka da ilkelerini vermektedir. Dolayısıyla ahlâk “Tanrı”sız konuşulamayacak bir meseledir. Bu da İslam ahlâk felsefesinin teolojik boyutudur.<sup>8</sup>

“Ahlâk” söz konusu olduğunda Tanrı’nın eylemlerinin ahlâkî olmakla nitelenip nitelenemeyeceği de Kelamî bir mesele olarak zikredilmelidir. Özellikle Eş’arî mütekelimlere göre Tanrı için ahlâkî olmak ya da olmamaktan bahsedilemez.<sup>9</sup> Nitekim Eş’arîler, mutlak kudret açısından bakıldığında Tanrı’nın fiilleri ile ilgili hiçbir değer yargısının peşinen verilemeyeceği ka-

5 Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, 671-672, 677.

6 Ömer Türker, *Ahlâk* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 53.

7 Türker, *Ahlâk*, 54-55.

8 Türker, *Ahlâk*, 57; Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, 680.

9 Sözgelimi İmam Eş’arî’ye göre ergenlik çağına henüz girmemiş bir çocuğa Allah hem bu dünyada hem de ahirette azap edebilir ve bu eylem kesinlikle zulüm olarak değerlendirilemez. Bk. Ebû’l-Hasen Eş’arî, *el-İbâne an Usûlî’l-Diyâne* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 83.



naatindedir. Onlara göre değer yargıları, daima bir üst merci gerektirir. Değer yargısının olumluluğunu ve olumsuzluğunu tayin eden şey, söz konusu üst merci tarafından belirlenen sınır ve kurallara (hadd ve resm) uymak veya bunların dışına çıkmaktır. Allah hakkında böyle bir durum söz konusu olamayacağından, ilâhî fiillerin ahlâkî ölçütlere vurulmasının hiçbir aklî temeli yoktur. “Allah’ın fiilinin kendisi nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle cevr ve sefeh olması ve kendisi nedeniyle güzel ve bizden dolayı çirkin olması mümkündür.”<sup>10</sup> Eş’arî, Tanrı’nın eylemi için bir ölçüt olarak işlev görebilecek nesnel değerlerin/üst bir ilkenin varlığını kabul etmemektedir. O, “adalet”i, şeriâtin buyruklarına boyun eğme diye tanımlayarak, Tanrı’yı insanı çevreleyen ahlâkî sınırların içinde tasavvur etmez; çünkü ona göre âlemlerin Rabb’i olan Allah bir “şeriat”e ya da üst bir ilkeye tabi olamaz.<sup>11</sup>

Çalışmamızın başlığında yer alan evrensellik kavramı da üstünde düşünülmeğe değerdir. Nitekim evrensel olan ile küresel olan genellikle birbirlerine karıştırılmaktadır. Kanaatimizce küresel olan (global) daha çok zamana ve zemine “bağlı” iken; evrensel kavramı ise küresel mefhumundan farklı olarak “zaman ve tarih üstü” anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda evrensel olmak metafizik bir iddiayı da barındırmaktadır. Bununla birlikte çalışmamız özelinde, “ahlâkî önermelerin objektif ve evrensel olması, onların her zaman ve zeminde geçerli olması anlamına gelmekte midir?” sorusu önemli bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

### 3. Ahlâkın Kaynağı Meselesi

İlk çağlardan itibaren tartışma konusu olan ahlâkın kaynağı meselesi Platon’un, meşhur Euthyphro diyalogunda, “Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmektedir?” yahut “Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlâkî olarak zorunludur, yoksa ahlâkî olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir?” sorusu merkezinde ele alınmıştır.<sup>12</sup> Platon’un bu ifadelerinin dikotomiden ziyade uyum barındırdığı iddia edilebilir. Burada üst bir ilke olarak ifade edilen iyi ideası, ilk okumada Tanrı’yı sınırlandırma olarak yorumlanabilse de Tanrı’nın mutlak iradesinin zorunlu bir sonucu olarak da değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.<sup>13</sup>

10 Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 8-9.

11 George F. Hourani, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 280.

12 Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 41,55.

13 Bk. Muhammet Sait Duran, “Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 92.

Ahlâkî bilgilerimizin nesnel mi yoksa öznel mi veyahut aklî mi yoksa naklî mi olduğu hususunda kelam kitaplarında zengin bir tartışma mevcuttur. Mütetekellimler ahlâkî değerlerin varlık ve bilgi bakımından nesnel olup olmadığını konu edinmişlerdir. Ahlâkın kaynağı meselesindeki tartışmalar hüsün-kubuh kavramları etrafında gerçekleştirilmiştir.

Genel olarak söylenecek olursa Kelam eserlerinde, hüsün/güzel ve kubuh/çirkin üç anlamda kullanılmaktadır. (i) Birincisi, doğaya uygun olup olmama açısından yapılan tanımdır. Bu tanıma göre doğaya uygun olana hüsün, olmayana kubuh denmektedir. (ii) İkinci tanıma göre ise akıl için yetkinlik olan şeyler iyi/güzel, eksiklik olan şeyler ise kötü/çirkindir. (iii) Üçüncüsü, eylemin failinin medhedildiği, peşinen ya da ileride ödüllendirildiği/ödüllendirileceği şey iyi; yapılan yerildiği, peşinen ya da ileride cezalandırıldığı/cezalandırılacağı şey ise kötüdür.

İlk ikisinin akılla bilinebileceği hususunda Mu'tezile ile Eş'arîler hemfikirdir. Aralarındaki fark ise Mu'tezile'nin ahlâk söz konusu olduğunda hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan nesnelciliği savunması, Eş'arîliğin ise fiillerin iyi ve kötü oluşunun onların zatî vasıfları olmadığını, ilâhî iradeyle bu hükmü verebileceğimizi iddia etmesidir. Daha sarîh bir ifadeyle Eş'arîler'e göre ahlâkî değerlerin yegâne belirleyicisi Tanrı'dır. Onlara göre ahlâk söz konusu olduğunda akla dayalı bir nesnellik değil nakle dayalı bir bağlayıcılık esastır.<sup>14</sup>

Mu'tezilî kelamcılara göre iyilik, kötülük ve adalet gibi ahlâkî değerler Allah'ın iradesinden bağımsız olup gerçek bir varlığa sahiptir. Ahlâkî değerlerin varlığı sübjektif olmayıp objektiftir. Eş'arîler'e göre ise ahlâkî değerlerin varlığı ve anlamı Allah'ın iradesine bağlıdır (ilâhî buyruk teorisi). Daha açık bir ifadeyle bir şeyi ahlâkî anlamda iyi ya da kötü kılan Allah'ın vahyidir; iyi ve kötü gibi ahlâkî kavramlara içerik kazandıran Allah'ın emirleri ve yasaklarıdır. Allah'ın iradesi sarfî nazar edilerek insanların yapıp etmelerine ahlâkî ya da gayri ahlâkî gibi nitelemeler atfedilemez. Hal böyle olunca ahlâkî değerleri belirleyen şey, vahiydir.<sup>15</sup>

Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışında vahyin önemi paranteze alınıyor gibi görünmektedir. Fakat teori dikkatle ele alındığında Mu'tezilî âlimler, aklın vahiyden bağımsız şeylerin iyi ya da kötü olduğunu bilmesini iddia etmekle birlikte vahyin ve nübüvvetin gerekliliğini de ısrarla savunmuşlardır. Onlara göre vahiy hem aklın bilebildiği temel ahlâk kurallarını teyit etmekte

14 Geniş bilgi için bk. Türker, *Ahlâk*, 87-89.

15 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 89-90.

hem de aklın yetersiz olduğu alanlarda ona açıklayıcı bilgiler vermektedir. Aynı zamanda vahyin bir başka önemli fonksiyonu ahlâkî eylemlerin sosyal hayata geçmesi noktasındadır. Bu anlamda vahiy hem yaptırım gücünü sağlamakta hem de dindar bir kişi için motivasyon kaynağı olmaktadır. Mu'tezile ahlâk teorisinde vahiy ya akılla tespit edilen ahlâk kurallarını teyit etmekte ya da aklın karar vermekte yetersiz kaldığı kurallar mevzu olduğunda açıklayıcı bilgiler verme gibi işlevlere sahiptir.<sup>16</sup>

Mu'tezile'ye göre, Eş'arîler'in iddiasının aksine güzellik ve çirkinliğe hükmeden akıldır. Fiil kendinde güzel veya çirkindir. Fiilin güzellik ve çirkinliği ya zatı nedeniyle ya onun gereği olan bir sıfat nedeniyle ya da onlar arasındaki görüş farklılıklarına göre muhtelif açılar ve itibarlar nedeniyle. Mu'tezilî mütekelimlerin neredeyse tamamı hüsün ve "kubuh"un aklen bilinebileceğini iddia etmekle birlikte, daha önce de zikrettiğimiz gibi elbette bu hususta şeriatın "işlevsiz" olduğu görüşünde değildir. Onlara göre şeriat, fiilin sözü edilen üç tarzdan biriyle sahip olduğu güzellik ve çirkinliği açığa çıkarma ve açıklama işlevi görür. Fakat şeriatın -tabiri caizse- akli paranteze alıp bu hükümleri kendiliğinden tersine çevirmesi söz konusu olamaz. Fiilin güzellik ve çirkinlik bakımından durumu zamanlara, fertlere ve hallere göre değiştiğinde fiilin kendindeki güzelligi veya çirkinliği yerine göre değiştiği şeyi açıklar."<sup>17</sup>

Mu'tezile'nin hüsün ve "kubuh"un akli mi nakli olduğu tartışmasında akli olduğunu iddia etmelerinin pek çok delili vardır; bunlardan en önemli iki delil şunlardır:

(i) Onlara göre neredeyse tüm insanlar zulmün veya sözgelimi peygamberi öldürmenin kötü, adaletin ise iyi olduğu hususunda ittifak halindedir. Takdir edilmelidir ki insanların neredeyse tamamının bu hususlarda uzlaşılı halinde olması şer'î kaynaklı olamaz; nitekim bu insanların bazıları ya da çoğu herhangi bir dine mensup olmadan da bu görüşleri savunmaktadırlar. Bu ittifakın sebebi örf de olamaz. Nitekim örfi bir şey milletlere göre değişiklik arz eder. Oysaki yalanın kabîh, doğrunun ise hasen olması hususunda muhalefet yoktur.

(ii) Onların ahlâkî önermelerin akli olduğuna dair ikinci gerekçeleri ise insanın hep güzeli seçmeye olan meylidir. Mu'tezile'nin bu hususta verdiği misal şöyledir: "Ölmek üzere olan birini gören kişi şayet onu kurtarmaya kadirse, ondan bir karşılık ve teşekkür ummasa bile kesinlikle onu kurtarmaya

16 Geniş bilgi için bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 98-99.

17 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 310.

meyleder ve bu hususta bütün gücünü sarf eder.”<sup>18</sup> Ayrıca Mu'tezile'ye göre eğer güzellik ya da çirkinlik aklen değil de şer'an olsaydı nasslardan çıkarılan hükümlerin ta'lili meselesi de neredeyse mümkün olamazdı.

Mu'tezilî kelimciler, hüsün ve “kubuh”un aklen bilinmesini iddia etmekle birlikte, içlerinden bazıları şeylerde güzellik ve çirkinliğin zatî olarak bulunmadığını bu vasıfların itibarî şeyler olduğunu da iddia etmişlerdir.<sup>19</sup> Daha açık bir ifadeyle onların ahlâkî önermelerin aklî olduğunu savunmaları, bazı ahlâkî önermelerin göreceli olduğu “gerçeğine” engel teşkil etmemiştir.

Ahlâkî bağlamda iyi ya da kötünün kaynağının ne olduğu hususunda Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile Selefîyye'ye mensup bazı âlimlere göre ise hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer'îdir. Esas itibariyle hüsün ve kubuh fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte, bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü idrak edemez, ayrıca iyi ya da kötünün izâfî olduğu, bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir. Mâtürîdî'ye göre “insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tabi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve 'kubuh'u bilebileceği anlamına gelmez; aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür. Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir.”<sup>20</sup> Sözelimi bir hayvanın -kurban ibadetini ifa etmek için- bir mümin tarafından boğazlanıp kesilmesini salt anlamda akıl “hasen” olarak kabul etmez. Bu ve buna benzer taabbûdi hususlarda vahiy bize neyin iyi neyin kötü olduğunu söylemek gibi hayati bir role sahiptir.<sup>21</sup> Mâtürîdîler'in bu husustaki iddialarının akıl ile nakli uzlaştıran bir çabaya matuf olması oldukça önemlidir.

Ahlâkın kaynağının ne olduğu hususunda İbn Sînâ'nın görüşü de dikkate değerdir. Ona göre din, hem tikel hem de tümel anlamda ahlâkî öner-

18 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3: 330.

19 Ebû Ali el-Cübbâî hem güzel hem de çirkinde gerçek vasfın bulunduğunu reddetmiş ve şöyle demiştir: Fiillerin güzelliği ve çirkinliği onlarda bulunan gerçek sıfatlar nedeniyle değil, itibarî yönler ve itibara göre değişen izâfî vasıflar nedeniyledir. Buna örnek, yetimin tedip amacıyla ve haksız yere tokatlanmasıdır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3: 314; Hulusi Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Nesneliliği ve Özneliliği Açısından Mutezile ve Eş'arîlik”, *Hikmet Yurdu* IX/17 (2016), 11.

20 İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/62.

21 Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Beyrut: Daru Sadr, 2010), 299-301.

melerin temel kaynağıdır. Bununla birlikte nazarî düşüncenin de rolü yadsınmaz. Din, ahlâkî alanda ilke ve kuralları belirlemekte iken din yoluyla gelen bu ilke ve yasaların doğruluğunu gerekçelendirme söz konusu olduğunda aklî kanıtlar hayatî derecede önemlidir.<sup>22</sup>

#### 4. Vahye Dayalı Ahlâk Anlayışı/İlâhî Buyruk Teorisi: Eş'arîler'in "Ahlâkın Kaynağı" Hakkındaki Görüşleri

İlâhî buyruk teorisi -genel hatlarıyla- iyi ve kötünün belirleyicisinin Tanrı'nın o şeye ilişkin yasağı ya da emri olduğunu savunmaktadır. Bu anlayış ekseriyetle semavî/ilâhî dinlerin müntesipleri tarafından savunulmuştur. Sözelimi "Platon ve Aristo'da ilâhî buyruk teorisi gibi bir şey söz konusu değildir. Onlara göre, ilâhî olan, bir mıknaş gibi işlev görür, kozmosu kendine doğru çeker, fakat buyruk aracılığıyla olmaz."<sup>23</sup>

İlâhî buyruk teorisine göre biz, doğru bir akıl yürütmeye, buyruklara itaatin iyi veya hedefimiz için elverişli ve doğamız için uygun olduğunu bilebiliriz. Ancak biz, bunları kendi doğamızdan çıkarsayamayız, çünkü Tanrı'nın o hedef doğrultusunda salık vereceği başka muhtemel durumlar da bulunabilir. Bu teorisinin savunucularına göre irade, akıldan daha üstün bir şeydir. Dolayısıyla bu teoriye göre Tanrı'nın iradesi "Tanrı'nın aklı"nu da içine alan ve ondan daha üst bir konuma yerleştirilen bir şeydir. Bu bağlamda bir şeyin iyi ya da kötü olmakla nitelenmesi, "Tanrı'nın aklı"nın bir nesnesinden ziyade O'nun iradesinin bir tezahürü olarak yorumlanmalıdır.<sup>24</sup>

İlâhî buyruk teorisini savunan Eş'arîler'e<sup>25</sup> göre, çirkin/kabîh şer'an yasaklanan şeydir. Bu yasaklama haram kılma ve o şeyden kaçındırma şeklinde olabilir. Güzel/hasen ise bunun tersine vâcip, mendup ve mubah gibi şer'an yasaklanmayan şeydir. Onlara göre, şeylerin güzellik ve çirkinliği, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi akılda şeriatın önce meydana gelmiş ve şeriat tarafından açığa çıkarılan hakiki bir durumdan kaynaklanmaz. Aksine şeriat, bunu hem tespit eder hem de açıklar. Dolayısıyla fiillerin şeriatın gelmesinden önce güzellik ve çirkinliği söz konusu değildir. Eğer şâri' hükmü tersine çevirip de çirkin yaptığı şeyi güzel veya güzel yaptığı şeyi de çirkin

22 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 284-285.

23 John E. Hare, "İlahî buyruk Teorisi", çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/2 (2012), 199.

24 Hare, "İlahî buyruk Teorisi", 202, 205.

25 Eş'arîler'in ahlâk anlayışı ilâhî buyruk teorisi olarak isimlendirileceği gibi bazı araştırmacılar tarafından ise "Tanrısal öznelcilik (theistic subjectivism)" diye de adlandırılmıştır. Bk. Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 271.

yapsa bu imkânsız olmaz ve durum tersine döner. Böylece çirkin güzel ve güzel de çirkin hale gelir. Nitekim bir hükmün neshedilip haramlıktan vâcipliğe ve vâciplikten haramlığa döndürülmesinde durum böyledir.”<sup>26</sup>

Eş’arî mezhebinin en önemli düşünürlerinden biri olan Cürcânî, hüsün-kubuh hususunda asıl tartışma mahallinin ne olduğunun tespitini oldukça önemli bulur. Ona göre bu hususta üç farklı anlamın olduğu söylenmelidir:

(i) Birinci manaya göre hüsün-kubuh, yetkinlik ve eksiklik anlamlarına gelen sıfatlardır. Bu tanıma göre güzellik yetkinlik, çirkinlik ise eksiklik manalarını içerir. Sözelimi bilginin güzel, cehaletin çirkin oluşu buna örnektir. Ona göre bu anlamda güzellik ve çirkinlik kendiliklerinde sahip olduğu bir durumdur. Bu manadaki hüsün ve “kubuh”u idrak edenin akıl olduğu ve şeriatla bunun ilgisinin olmadığı tartışmaya kapalıdır.

(ii) “Hüsün-kubuh”un ikinci anlamı ise bir şeyin amaca uygunluk veya aykırılık üzerinden tanımlanmasıdır. Bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik bazen maslahat ve mefedet kelimeleriyle ifade edilir. Buradaki hüsün-kubuh da ilki gibi aklîdir. Cürcânî’ye göre bu manadaki güzellik-çirkinlik aynı zamanda itibarîdir. Sözelimi Zeyd’in öldürülmesi onun düşmanları için maslahat ve onların amacına uygun iken; dostları için mefedet ve onların amacına aykırıdır. Bu farklılık, izâfî olduğuna delildir.

(iii) “Üçüncüsü ise övgü ve sevabın fiile peşinen veya daha sonra taallukudur veya yergi ve cezanın böyle olmasıdır. Bu bağlamda övgünün peşinen ve sevabın sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile güzel; yerginin peşinen ve cezanın sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile ise çirkin denir. Bu ikisinden herhangi birinin taalluk etmediği fiil ise güzel ve çirkin kapsamına girmez. Bu, kulların fiilleri hakkındadır.”<sup>27</sup>

Eş’arîler ile Mu’tezile’nin ayrıştığı nokta tam da burasıdır. Eş’arîler’e göre bu üçüncü anlam şer’î iken; Mu’tezile’ye göre ise aklîdir. Nitekim Mu’tezile’ye göre “fiil, şeriattan sarfı nazar edilerek kendinde güzelleştirici bir yöne yahut çirkinleştirici bir yöne sahiptir.”<sup>28</sup>

Cürcânî’nin bu ifadelerinden hareketle Eş’arîler’in de hüsün-kubuh meselesi söz konusu olduğunda –bazı durumlarda- idrak edenin akıl olduğunu kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Mu’tezile ile ayrıştıkları nokta aslında tam olarak bir şeyin iyi/kötü olması ile birlikte o şeyin helal ya da haram gibi dinî

26 Ebu’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1907), 8: 181-182.

27 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 3: 312.

28 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1907, 8: 183.

kavramlarla isimlendirilmesinin kaynağının ne olduğu konusundadır. Yani bir şeyi yapmakla kazanılacak sevap ya da işlenecek bir günah söz konusu olduğunda fiillerimizin bu kavramlarla nitelenmesi şer'î olmalıdır. Bu durum her ne kadar ilk okumada nüans gibi görünse de oldukça dikkate değerdir.

Eş'arîler'in hüsün-kubuh konusunda vahye dayalı bir anlayışı savunmaları elbette onların Tanrı tasavvurlarının ve tenzih kavramına yükledikleri anlamın bir neticesidir. Nitekim onlara göre, Tanrı -söz konusu ahlâkî temel ilkeler olsa bile- hiçbir açıdan sınırlandırılmaz. Sözelimi onların Tanrı'nın eylemlerinde bir garazın/amacın ya da "hikmet" in olmasını caiz görmemeleri de tam da bu noktadan okunmalıdır. Onların tenzih anlayışlarının sonucu olarak Tanrı'nın bir amaca ya da hikmete binaen eylemde bulunması O'nun müteâl ve sınırsız oluşu ile çelişmektedir.

Eş'arîler'e göre Allah, mutlak yaratıcı ve değer koyucu olduğundan, eğer bir fiil iyi olarak nitelenirse ancak O emrettiği için iyidir; eğer bir fiil kötü olarak nitelenirse O, yasakladığı için kötüdür. Dolayısıyla fiillerin iyiliği veya kötülüğü hakkındaki -hakikî anlamdaki- bir bilgi, ancak ilâhî kaynaklı olan sem'î bilgi ile bilinebilir.<sup>29</sup>

İlâhî buyruk teorisine yöneltilen pek çok eleştiriden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilk akla gelenleri şunlardır: Bu teori savunulduğunda insan eylemlerinin ahlâkî olup olmamakla nitelenmesi için insanın bağımsız ve özgür olması gerektiği ilkesi hesaba katılmamaktadır. Ayrıca bu teoriye göre ahlâklılığın rölâtif ya da keyfî olması gündeme gelmektedir. Üçüncü itiraz ise inançsız insanların da ahlâklı bir yaşam sürmesinin mümkün olduğu üzerinden dile getirilmektedir. Bu eleştirilerden özellikle Eş'arîler'in vahye dayalı ahlâk anlayışlarının, ahlâkî rölâtivizm anlayışı ile paralel olup olmadığı sonuç kısmında tartışılacaktır.

## 5. Ahlâkî Rölâtivizm Anlayışının Tahlili

Ahlâkî rölâtivizm ahlâkî doğru ve ilkelerin objektifliğini ve evrenselliğini reddeden, bunların bireye veya topluma göreli olduğunu savunan yaklaşımlara verilen genel isimken,<sup>30</sup> ahlâkî realizm ise bireylerden ve toplumlarından bağımsız ahlâkî önermelerin gerekliliğini iddia eden bir anlayıştır.

29 Bahtiyar Kadayıf, "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/41 (2020), 155.

30 Ahmet Yıldız, "Ahlaki Rölâtivizm Eleştirisi", *Biliname* 35 (2018), 49.

Bu bağlamda İslam düşüncesinde yer alan bazı ahlâk metinlerinde de erdemlerin mutlak ve mukayyet olarak ele alındığını görmek kayda değerdir. Sözelimi hikmet, doğruluk, adalet ve cömertlik gibi erdemler mutlak anlamda “iyi” iken; zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güç gibi hasletler ise mukayyet iyiler sınıfına girmektedir. Daha açık ifadeyle onlar ne zaman övgüye değer bir tarzda kullanılırsa o zaman iyi olarak nitelendirilir.<sup>31</sup>

Ahlâkî rölativizm, ahlâkî doğruluğun bizatihi kendisinin kişiye ve topluma göreli olduğunu, ahlâkî doğruluğun keşfedilmeyip icat edildiğini, dolayısıyla farklı kişilere ve toplumlara göre çok sayıda eşit derecede doğru ahlâkî ilkeler sisteminin olabileceğini, bunların hepsi üzerinde evrensel bir ahlâkî doğrular sisteminin olamayacağını iddia etmektedir.

Ahlâkın objektif olmayıp göreceli olduğunu savunan düşünürlerin bu iddialarının ardındaki en önemli sebeplerden biri şöyle ifade edilebilir: “Eğer ahlâkî ilkeler rölatif değil de objektif ve evrensel olsaydı, ahlâkî konularda bu kadar farklılık olmazdı.” Bu önermeye göre bir şeyin objektif ve evrenselliğinden bahsetmek için o şeyin farklı kabullerinin olmaması gerekmektedir. Fakat bu hususu biraz daha derinleştirdiğimizde, “bir mesele hakkında muhtelif yaklaşımların olması o meselenin objektif olmadığı anlamına mı gelir” sorusu akla gelmektedir. Bu bağlamda, “objektiflik farklılığı kesinlikle reddeder ya da muhtelif bir tutumun olduğu yerde objektiflikten bahsetmek mümkün değildir” şeklindeki iddialar pek de makul görünmemektedir. Dolayısıyla “ahlâkî konularda muhtelif inançların ve tutumların olması tek başına bu alanda evrensellik ve objektifliğin olmadığı anlamına gelmez” denilebilir.<sup>32</sup>

Elbette bir toplumda ya da kültürde iyi olarak görülen bir davranışın bir başka kültür ya da toplumda iyi olarak görülmemesi yadsınamaz bir gerçekliktir. Fakat bu örneklerin biraz abartılıp farklılıkların öze ilişkin bir farklılık olduğunu iddia etmek tartışmalı bir husustur. Kültürel farklılıkların bir neticesi olarak ahlâkî anlamda iyi davranışların ne olduğuna ilişkin alt alta zikredilen hususlar değişebilse de buna karşın neredeyse bütün toplumlarda “iyi” ideası üzerinde ittifak vardır denilebilir.

Toplumların uzlaştıkları pek çok konunun sanki istisnai bir durum gibi gösterilip, farklılıkların ise abartılı bir biçimde merkezî bir husus gibi dile getirilmesi de ahlâkî rölativizm anlayışına yöneltilebilecek sorulardan biridir.<sup>33</sup>

31 Ebü'l-Hasan Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 104.

32 Yıldız, “Ahlaki Rölativizm Eleştirisi”, 51-52.

33 Yıldız, “Ahlaki Rölativizm Eleştirisi”, 52.



Aynı zamanda ahlâkî eylemlerde kültürden kültüre farklılık arz eden fiillere ya da uygulamalara dair farklılığı ve çeşitliliği bir çelişki ya da dikotomi olarak görmek yerine ortak bir temel ilkenin farklı tezahürleri olarak değerlendirmek daha kabul edilebilir olsa gerektir.<sup>34</sup>

Ayrıca ahlâk ilkelerinin değişik durumlarda uygulanmasında görülen farklılıklardan hareketle onların durumlara göre değişken olduğu sonucunu çıkarmak da makul değildir. Örneğin, yalan söylemenin ahlâken yanlış olmasının objektif ve evrensel olduğu kabulüne rağmen, bir kişinin canını kurtarmak için yalan söylemesinin ahlâken doğru olması gibi durumlara başvurarak, aslında yalan, hırsızlık vb. nin yanlışlığının objektif ve evrensel değil tamamen koşullara göreli olduğu çıkarımını yapmak makul olmayacaktır.

Özellikle modern zamanlarda rölativizm kavramına yüklenen anlam da dikkate alındığında ahlâkî rölativizmi savunmanın neden olabileceği muhtemel sorunlarının ne olduğunu tespit etmemiz daha da önemli bir hal almaktadır. Sözgelimi “doğrunun” hatta “hakikat”in sadece toplumlara ya da bireylere indirgenmesinin bir neticesi olarak hakikatin ölçüsünün toplum ya da insan olduğunu iddia eden bir anlayışın tabiri caizse Tanrı’yı “hesaba katmaması” dindar bir bilinç için kabul edilemez bir şeydir.

Yine modern zamanlarda –neredeyse- mutlak anlamda olumsuzlanan hiyerarşi kavramının “ortadan kaybolması” da ahlâkî rölativizm anlayışının zihinsel arka planını görmemiz açısından önemlidir. Nitekim bu anlayışın savunucularına göre sözgelimi medeniyet iddiası olan “gelişmiş” bir toplum ile herhangi “sıradan” bir toplum birbirine eşit görülmektedir. Oysaki kadim kültürde bu anlamda bir eşitlik anlayışının tabiri caizse “kutsallaştırılması” söz konusu değildir.

Ahlâkî rölativizmin savunduğu şey bireyden bireye ya da toplumdan topluma değişen davranış ve tutumların olduğundan ziyade ahlâkî ilkelere kaynağının kişilerden veya toplumlardan bağımsız olmayacağını iddia etmesidir. Bu iddia olgusal düzlemde farklılıklardan yola çıkarak tümel bir yargıda bulunmaktadır. Nitekim olgusal olarak bir şeyin farklı olması ile ilkesel olarak farklı olmasını ayırt etmek oldukça önemli bir noktadır. Bir itiraz sadedinde şu söylenebilir ki, bir şeyin kişilerden bağımsız bir gerçekliğe sahip olması o şeyin fenomenolojik düzlemde farklılaşması ile çelişmez.

Ahlâk anlayışlarının kültürden kültüre veyahut toplumdan topluma değiştiği iddiası her zaman “abartıldığı” kadar olmayabilir. Hatta aslolan tüm

34 Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 26.

kültürlerin ortak ahlâkî ilkelere sahip olması değil midir?<sup>35</sup> Başka bir ifadeyle ahlâkî göreceliği savunanlar toplumlar arası ahlâkî eylemlerin farklılaşmasını merkeze almak kaydıyla toplumların büyük ölçüde konsensüs halinde olduğu konuları neredeyse yok saymaktadır veyahut görmezden gelmektedirler. Sözgelimi bir masumun canına kıymanın, başkasının malına zarar vermenin veyahut kişilik onuruna saldırmanın bütün toplumlarda ahlâkî doğru olarak kabul edilemeyeceği açıktır. Bu açıdan insanlığın ortak değerlerinin paranteze alınıp istisnâî örneklerin tabiri caizse abartılarak ahlâkî önermelerimizin görece olduğunu iddia etmek pek de makul görünmemektedir.

## 6. Sonuç: Vahye Dayalı Ahlâk Anlayışı Savunmak, Ahlâkî Rölativizm Anlayışını Savunmak mıdır?

Eş'arîler'in vahye dayalı ahlâk anlayışını savunmalarından hareketle onların ahlâk anlayışlarının ahlâkî göreceliliğe imkân tanıyan bir yönünün olup olmadığı hususu tartışmaya açıktır. Elbette ilk bakışta onların ahlâk tasavvurları ile "ahlâkî realizm" anlayışını uzlaştırmak mümkün görünmemektedir. Fakat bununla birlikte vahye dayalı ahlâk anlayışından rölatif ahlâk anlayışının çıkıp çıkmayacağı hususu çok net değildir.

Eş'arîliğin, eylemlerin iyi ve kötülüğüne aklın tek başına ulaşamayacağı ve bu bilginin sadece ilâhî vahiyle bilinebileceği şeklinde ifade edilen görüşünün bir sonucu olarak –onların anlayışında– ahlâkın itibârî ve izâfî olduğu iddia edilebilir. Ancak bu izâfîlik, "sofistlerin sübjektif ahlâk anlayışından farklı olarak, normatif objektifliği daha doğrusu intersübjektivizmi vahyin bağlayıcılığında tesis etme çabasıdır."<sup>36</sup> Tam da bu anlamda Eş'arîler'in iddiasına göre iyi ve kötü kavramlarının dinî içerik kazanmalarının ardında yalnızca Tanrı'nın iradesinin olması gerçeği, ahlâkî rölativizme imkân tanımıyor gibi görünmektedir.

Bu bağlamda Eş'arîler'in vahye dayalı ahlâk anlayışları, modern anlamda rölativist ahlâk savunucularının iddiaları ile özdeş görülemez diyebiliriz. Zira Eş'arî ahlâk anlayışında göreceli olarak zikredilen ifadelerin ardında Tanrı'nın mutlak iradesine vurgu ve tenzih kaygısı yatmaktadır. Onların "görecelilik"ten anladıkları, eşya hakkında nihaî hükmün ancak Allah tarafından verileceğine ilişkin bir amaca matuf olsa gerektir.

35 James Rachels, "Morality is not Relative", *Philosophy, The Quest for Truth* (New York: Oxford University Press, 2006), 410-411.

36 Duran, "Euthyphron-İkilemi", 94.

Hourani'nin de tespit ettiği gibi İslam düşüncesindeki öznellik<sup>37</sup> vurgusu sofistlerin öznellik anlayışından uzaktır. İyi ve doğru gibi terimlerin Tanrı'nın irade ettiği şey dışında başka bir anlama sahip olmadıkları görüşü, "Tanrısal öznellik" olarak isimlendirilebilir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın nesnelere bizim için iyi veya doğru kılması, öyle olmalarını gerekli kılan kararı na dayanmaktadır.<sup>38</sup>

Sözgelimi düşünce geleneğimizde hakikate giden yolun insan sayısınca olduğu ifadesi, hakikatin hiçbir insan tarafından kuşatılamayacağını söyleme gibi bir kaygıyı barındırır. Yoksa bu ifade hakikatin rölatif olduğu, her bireye göre değiştiği ve nihayetinde de hakikate ilişkin genel geçer bir şey iddia edilemeyeceği gibi bir kaygıyla söylenmemiş olsa gerektir.

Benzer şekilde vahye dayalı ahlâk anlayışının bir neticesi olarak ahlâkî önermelerin objektif olmadığını iddia etmekle, özellikle modern dönemde ahlâkî önermelerin sübjektif ya da rölatif olduğunu iddia etmek arasında temelde şöyle bir fark olduğu söylenmelidir. İlkindeki kaygı hakikatin bir birey tarafından kuşatılamayacağı, bir davranışa ilişkin –özellikle bu eylemin sonuçlarının ahirete de taalluk etmesi itibarıyla- verilen kritik hükmün ancak Tanrı tarafından verileceğini söylemekle ilgiliyken, ahlâkî rölativizmdeki temel kaygının ise bununla ilgili olmadığı vurgulanmalıdır.

## Kaynakça

- Âmirî**, Ebü'l-Hasan. *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Arslan**, Hulusi. "Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mutezile ve Eş'arîlik". *Hikmet Yurdu* IX/17 (2016), 9-19.
- Bircan**, Hasan Hüseyin. "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 655-684. İstanbul: İSAM Yayınları, VI. Baskı., 2018.
- Cürcânî**, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1907.
- Cürcânî**, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007.

37 Kaldı ki "değerin özneye bağlı oluşu ile öznel oluşu özdeş şeyler değildir. İdrak ve tercih eden bir özne olmadığı sürece varlık bilgisi elbet ahlâkî bir bilgiye dönüşmez. Fakat tek tek bireylerde ortaya çıkan varlık tecrübesi, nihai bir iyinin tecrübesiyle bütünlenebilir." Bk. Türker, *Ahlâk*, 62.

38 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 273.

- Cürcânî**, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi**, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *DİA*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Duran**, Muhammet Sait. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 83-98.
- Eş'arî**, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- Hare**, John E. "İlahi buyruk Teorisi". çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/2 (2012), 199-210.
- Hourani**, George F. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 271-281.
- Kadayıf**, Bahtiyar. "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/41 (2020), 143-171.
- Kılıç**, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. Beyrut: Daru Sadr, 2010.
- Özturan**, Hümeyra. *Êthostan Ahlâka*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Platon**. *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*. çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011.
- Rachels**, James. "Morality is not Relative". *Philosophy, The Quest for Truth*. 405-413. New York: Oxford University Press, 2006.
- Tillich**, Paul. *Ahlâk ve Ötesi*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Türker**, Ömer. *Ahlâk*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Türker**, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Yıldız**, Ahmet. "Ahlaki Rölativizm Eleştirisi". *Bilimname* 35 (2018), 51-72.



# Selefî Gelenekte Erdem Ahlâkı: İbn Teymiyye Örneği

Burhaneddin KIYICI\*

## Giriş

İbn Teymiyye’de ahlâk anlayışı felsefenin ahlâk anlayışını, ahlâkın araçlarını ve amaçlarını eleştirmek üzere konumlandırılmıştır. Bu araç ve amaçlar çerçevesinde İslâm ahlâkının ilmî ve amelî yönü hakkında da bakış açısı geliştirmektedir. Aynı zamanda İslâm ahlâkının amaçlarını inceleyerek ve saadete ulaştırıcı yolları belirleyerek belli bir çerçevede açıklamaya çalışmaktadır. Burada İbn Teymiyye’nin kendi tutumu tam anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu da nass merkezli ve iman temelli bir anlayış olarak görülmektedir. Ahlâk anlayışını da bu çerçevede İslâm’ın temel ilkeleriyle iman ve ibadete bağlamaya çalışmaktadır. Bu çabanın arkasında aynı zamanda filozofların kurguladığı ahlâk anlayışlarına da karşı duruş görülmektedir.

Öncelikle ahlâk ve inanç arasındaki ilişki ele alınmalıdır. Yine ahlâkın diğer ilimlerle özellikle de insanın kemâle ermesi düşüncesi açısından felsefe ile ilişkisi incelenmelidir. İbn Teymiyye’nin bakışı ile ahlâkın ve onun pratik işleyişinin bütünleşik yapısının incelenmesi, İslâm’ın standartları, değerleri ve kavramları ışığında ele alınacaktır.

Peygamberlerin yönteminin Allah’ın insanları yarattığı fıtrata uygun bir yöntem olduğunu söyleyen İbn Teymiyye; Allah, ‘kullarını, üzerinde yarattığı fıtrat üzerinde yaratmış, onlara Peygamberlerini göndermiş ve kitaplarını indirmiştir.’ demektedir.<sup>1</sup> Bunda da amaç, insanları ıslah etmek ve onları mutluluğa ulaştırmaktır. Kulların ıslahı ise insanların mükemmel fıtratlarının indirilen

\* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bkiyici@yyu.edu.tr.

1 Takıyyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Nakdu Te’sisü’l-Cehmiyye* (Mekke: Matbaatü’l-Hükümeti, 1971) 1/373.

şeriata dayanmasıyla olacaktır.<sup>2</sup> İbn Teymiyye ahlâkî gayenin esaslarının bilinmesiyle bu gayenin gerçekleşmesi için terettüb etmiş ahlâkî neticeleri amaçlamaktadır. Bu esaslar üzerine ahlâk mefhumunu bilmemiz gerekmektedir.

Bu konuda farklı görüşler olup filozofların görüşleri daha çok öne çıkmaktadır. Onların anlayışlarını İbn Teymiyye kabul etmemekte ve eleştirmektedir. Onların ibadeti ahlâkın bir parçası olarak görmelerini, ibadeti tek başına bir görev olmadığı, ahlâkî süslemek için araç olduğu ve bununla da insanın bilgiye hazırlanmasına yardımcı olduğu şeklindeki görüşlerini reddetmektedir.

O, filozofların nefiste akli güç, şehvet ve öfkenin bulunduğunu söylediklerini belirtmektedir. Onlara göre güç nazardır. Bunda da iki kuvvet vardır. Şehvet ve öfkeyle temsil edilen pratik güç ve düşünce ve fikirle temsil edilen bilimsel güç. Bu iki güç aracılığıyla insan mükemmelliğe ulaşmaktadır. Bu mükemmelliğe nasıl ulaşılacağına açıklık getirmek için filozoflar, şehvetin mükemmelliği, iffettedir, öfkenin kemâli hilmde ve şecaattedir, nazarın kuvvetinin kemâli ilimdedir, ifrat ve tefrit arasındaki orta yol da adâlettir,<sup>3</sup> demektedirler. Buna göre, insan mükemmelliğini elde etmenin araç ve yöntemleri filozoflara göre şu erdemlerle sınırlıdır. İffet, hoşgörü, cesaret, bilgi, adâlettir. Diğer taraftan onlara göre buradaki erdemler ifrat ve tefritten kaçınarak orta durum olarak sınırlanmıştır.

İbn Teymiyye filozoflara göre hikmetin gayesini, 'kişinin ahlâkının doğrultulması kişinin mükemmelliğini sağlayan ilme hazırlamak' şeklinde anlamaktadır.<sup>4</sup> Çünkü insanda iki kuvvet vardır. İlmî ve amelî kuvvet. Onlar kişinin kemâlini sadece bilgi de görmektedirler. Bilgiye gelince, mutlak varlığın bilgisidir ki insan onunla varlık âlemini makul ve dengeli bir şekilde bilen biri olmaktadır.<sup>5</sup> Felsefeciler, insan nefsinin kemâlini bâki olduğuna inandıkları felekler, akıllar ve nefisler anlayışına dayanan mevcudatı bilme olarak ele almaktadırlar. Böylece nefsin kemâli bu ilmi elde etmekle olmaktadır. Onlara göre, ilmin bekâsı malumun bekâsı olmaktadır. İbn Teymiyye felsefecilerin nefsin kemâlini vâcibul vücûdu bilmek olarak ele almalarına karşı çıkararak bu bakışın Cehm b. Safvan ve tabiilerinin iman sadece Allah'ı bilmektir sözüne benzetmektedir.<sup>6</sup>

2 İbn Teymiyye, *Cehmiyye*, 373.

3 Takıyyuddin Ahmed, İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih limen Beddele Dini'l-Mesih* (Mısır: Matabi'u'l-Mecdi't-Ticariyye, 1964), 4/107.

4 Takıyyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *er-Reddii ale'l-Mantikiyyin* (Pakistan: İdarettü Tercümanü's-Sünne, 1972), 460.

5 İbn Teymiyye, *Red*, 460.

6 İbn Teymiyye, *Red*, 461.

İbn Teymiyye İslâm düşüncesinde filozof olarak bilinen kimselerin fikirlerinin Yunan felsefesinden alındığını ve Aristoteles'ten de çok etkilendikleri kanaatindedir. Oysa Yunan filozoflarının putlara, gezegenlere tapan müşrikler olarak ilâhî ilimden ve semavî kanunlardan tamamen habersiz olduklarını da eklemektedir. Müslüman filozofların peygamberlerin anlattıkları vahyi dikkate almadan bunlardan etkilenmelerini garipsemektedir. Ahlâk anlayışlarında da aynı eleştirileri getirmektedir.

Aristoteles ve onu takip edenlerin ilâhî ilimdeki sözlerini tecrübe eden bütün aklı başında insanlar, onların ilâhî bilgide en az nasibi olanlar ve en fasid ve en sapık kişiler olduklarını bilmektedirler. Onların matematik vb. ilimlerdeki sözleri doğrudur ve nadiren hata bulunur. Fakat ilâhiyyat konusundaki sözlerinde doğruları az, dalâletleri çok ve külfeti büyüktür. Böyle olunca onların ilâhiyyat alanında söyledikleri ile nasıl delil getirilebilir. O'na göre fizik ve matematik hakkındaki sözlerinden farklıdır. Çünkü bu bilimlerde şüphesiz yetenekliydi. Fakat onun uyarıda bulunduğu tehlike, bu ilimleri ilâhî ilimlerde ve ondan ortaya çıkan ahlâk yapısında yetkin olarak düşünülmesidir.

İbn Teymiyye'ye göre ahlâkî yapının doğru fıtrata ilaveten esas olarak vahy edilen dine bağlı olması gerekmektedir. Bu durumda insanlar peygamberlerin fıtratı koruyan kemâle erdiren ve geliştiren rolünü unutmamalıdır. Ahlâk anlayışında fıtratla çatışmayan bu eğilim filozofların anlayışına muhaliftir. Onların ilâhî ilim öğrenmek isteyenleri, kademeli öğretimlerini mantıktan ve matematikten tabiata, sonra da kendilerine ait olan ilâhiyat alanına yönlendirdiklerin belirtmektedir.<sup>7</sup> Bu yaklaşım, peygamberler tarafından getirilen gerçek ilâhî öğretilerin yokluğunda, kişinin akılcı bir bilimsel metodu etkisi altına girmesini gerektirmektedir. Aralarında herhangi bir irtibat olmayan ilim alanlarından yola çıkarak ilâhiyat alanında söz söylemelerini İbn Teymiyye eleştirmektedir.

Peygamberlerin görevi fıtratı değiştirmek değildir. Bilakis onlar, insanları ve yaratıldıkları fıtratlarını tasdik etmeye geldiler, onlara yaratıldıkları fıtrattan başka bir bakış açısı getirmelerini emretmediler. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin ifade ettiği gibi, Allah, kullarına kendisini tanımasını ve yalnız O'na kulluk etmelerini farz kılmıştır.<sup>8</sup>

Aristoteles'in ahlâkî fikri, ilâhiyat fikri için karışık bir temele ve bu alıdan ortaya çıkan ahlâkî ve dinî sistemlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bu

7 İbn Teymiyye, *Celmiyye*, 1/372-373.

8 İbn Teymiyye, *Celmiyye*, 1/375.



fikir, bazı algılarında mitolojik mitlere bağlı kalmaktadır. Bu, düşünce ve yöntemde doğru ahlâkî kavramlarla çelişme etkisine sahiptir.<sup>9</sup>

Peygamberlerin aklî bilgisi ile filozofların bilgisi arasındaki açık farklar vardır. Bu alandaki herhangi bir dikkatli karşılaştırma, insanları hayatları için doğru olana yönlendirmede peygamberlerin entelektüel bilgilerinin, bu konudaki filozofların bilgilerinden farklı olduğunu açıkça gösterecektir. Aslında peygamberlerin getirdiği öğretiler filozoflar tarafından hiçbir şekilde bilinmemektedir. Bununla peygamberlerin, kimsenin ulaşamayacağı vahiyden öğrendiklerini kastetmeyen İbn Teymiyye, peygamberlerin insanlara en güçlü aklî delillerle açıkladıkları aklî ilimleri, Rabbini, birliğini, isimlerini ve sıfatlarını, nübüvvet konusunu, ahireti ve onları ahirette mutluluğa götüren salih amellerden getirdiklerini bilme hususlarını kastettiğini söylemektedir.<sup>10</sup> O halde peygamberler, hakikat ve tecrübe bakımından, insanlara hidayete ulaştırma ve onlara rehberlik etme hususunda daha kabiliyetli ve etkilidirler. Bunun nedeni, dinamizm ile karakterize edilen ve insan problemlerini ikna etme, analiz etme ve özümseme yeteneğine sahip zihinsel bilgiye sahip olmaları ve her zaman gerçeği ortaya koymalarıdır. Peygamberlerin rolünün önemini teyit eden ve etkinliğini vurgulayan şey, dinî hukukî gerçeklerin elçiler tarafından getirilen rasyonel gerçeklerle karşılıklı etkileşimidir. Bu ilâhî şer'i dinî zihniyetler/akliyyat filozofların anlamadığı ve kendi ilimlerinde de gösteremedikleri şeylerdir. Resullerin bilmede uzmanlaştığı ve ğaybden haberdar olduğu şey felsefeyi tercih etmekten daha büyük bir konu olup mertebesi de yüksektir.<sup>11</sup> Böylece, peygamberlerin getirdikleri vahy ve onu izah sadedinde söylediklerini önceleyen İbn Teymiyye filozofların Yunan fikirlerini alıp ayet ve hadislerle uzlaştırma çabalarını yanlış görmektedir.

İbn Teymiyye, ahlâk anlayışında İslâmî kavramlar varken bazı İslâm filozoflarının sistemi kavramsallaştırmada Yunan düşüncesine güvenmelerini ahlâka aykırı bulmaktadır. Bu tutum insanın kemâline ulaşması hususunda ahlâkî hedeflerin gerçekleşmesine götürmez. İnsanın kemâlini sadece mutlak varlığı bilmek ve soyut bilgilerle sınırlandırmak yanlıştır. Bu onların Teorik bilimsel güç, pratik irade gücü diye tanımladıkları nefsin iki kuvveti var anlayışlarıyla da çelişmektedir. İnsanın kemâle ulaşabilmesi için bu iki gücün mükemmel olması gerekmektedir.<sup>12</sup>

9 İbn Teymiyye, *Cehmiyye*, 1/375-376.

10 İbn Teymiyye, *Red*, 394.

11 İbn Teymiyye, *Red*, 394-395.

12 İbn Teymiyye, *Red*, 144.

Mutlak varlığın, soyut tümellerin ve bunlara bağlı konuların dış gerçekliği yoktur. Hariçte varlığı olduğunu varsayarsak bu durumda Sadece Yüce Allah olacaktır. Kişinin kemâle ermesi için nazarı ilmi kuvveti ve iradi kuvveti açısından amelle yani ibadetle bağlantılı olmadıkça tek başına Cenâb-ı Hakk'ı bilmek de insanın mükemmelleşmesi için yeterli değildir. Bu iki kuvvetin kemâline Cenâb-ı Hakk'ı tanımak ve O'na kulluk etmekle ulaşmalıdır.<sup>13</sup> Felsefecilerin dediği gibi, bilgi kişinin kemâle varmasında tek başına yeterli değildir. Ahlâk teorik ve pratik diye isimlendirilen alanların arasını ayırmayı mümkün kılmaz. Yani bir teorik bir de pratik ahlâk vardır demek doğru değildir. İslâm'da ahlâkın nihai amacı olan insanın kemâle ulaşması, birbirinden ayrılamaz iki konu ile sınırlıdır. Bunlar Allah'ı bilmek ve O'na ibadet etmektir. Allah'a ibadet etmek demek O'nu sevmeyi ve O'na boyun eğmeyi bir araya getirmektedir. Sadece Allah'a kulluk etmedikçe hiçbir nefis kemâle eremez. İbadet O'nu bilmeyi, O'nu sevmeyi ve O'na kulluk etmeyi bir araya getirmektedir. Bunun için Allah Resuller gönderdi, ortağı olmayan tek Allah'a ibadete çağıran tüm ilâhî kitapları indirdi.<sup>14</sup> İnsanların hissedip, etkilerine söz ve fiil olarak şahit oldukları pratik ve davranışsal bir gerçeklik olmadıkça salt bilgi, gerçekten ahlâkî değeri olan bir şey ifade etmez. Ahlâk, değerini, her ikisi de insan mükemmelliğinin ifadesi olan hem bilgidен hem de uygulamadan alır ve her ikisi de olmadan mükemmelliğin faydasız bir söz olduğu, aksine zihni hafife aldığı ve gerçeği çarpıttığı bir durumdur. Filozoflar, psikolojiyi pratik güç ilkesi olan iradeyle birleştirmediler.<sup>15</sup>

İnsan mükemmelliğine ulaşmasında sadece bilgiye güvenmek, mükemmellik kavramının kendisiyle çelişen hatta zıtlaşan bir konudur. Çünkü bilgin psikolojik gerçekliğe ve davranışsal yöne göre değiştiğinde ahlâkî sonuçlara yol açar. Bu nedenle, hikmetin gayesi, kişinin küllilerin bilgisi olan kemâle hazırlanması için ahlâkını değiştirmek olduğu söylenmektedir.

Amelî boyuta ya da amelî hikmet boyutuna gelirsek bir yandan bu yönün bir açıdan kemâle ulaşmadığını görürken diğer yandan peygamberlerin getirdikleriyle de denk değildir. Peygamberlerin emrettiği işlere gelince felsefeciler ahlâkî hikmet, saygınlık ve medeniyetin peygamberlerin getirdiği amelî şeriata benzediği iddiasındadırlar. Bu en büyük yalanlardan biridir. İbn Teymiyye bu görüşün bozukluğunun nedenlerini ortaya koymaktadır. Filozofların, ahlâkî hikmeti kişinin kemâlinin gerçekleşmesi göz önüne alın-

13 İbn Teymiyye, *Red*, 144.

14 İbn Teymiyye, *Red*, 144-145.

15 İbn Teymiyye, *Red*, 146.

diğında ifrat ve tefrit arasında orta bir konumda olmasını gözeterek bina etmeye başladıklarını söylemektedir. Onlara göre bu hususta uygun olanı elde etmeye çalışan şehvet kuvveti, olumsuzu gidermeye çalışan öfke kuvveti ve bu iki kuvvetin ortasını bulmakla bağlantılıdır. Bize göre de iffet, cesaret, adalet ve bilgi gibi faziletlerimiz vardır.<sup>16</sup> Bu yaklaşım, İbn Teymiyye'nin haklı olarak belirttiği gibi, fıtratın önemli bir yönünü ihmal ettiğini belirterek, onların amel kuvvetini görevlendirmeye ilgili olduğunu söylemediklerini, nefsin karakteristik niteliği olan Allah'ı sevmek ve O'nu birlemek hususunu da ispat etmediklerini, aksine onların Allah hakkında pek çok batıldan ibaret olan az bir bilgiden başka bir bilgilerinin olmadığından kemâl hususunu bilmediklerini söylemektedir.<sup>17</sup> Felsefeciler Allah'ın insanları O'nu tanımak, sevmek ve ibadet etmek için yarattığı Yüce Allah'ı bilmekle ilgili olan insan fıtratının doğuştan gelen dinî yönünü tartışmadılar. Bu insan nefsinin kemâle ulaşması için bir oluşum vardır. Dolayısıyla, bahsetmiş oldukları bu erdemler, ahlâk açısından nefsi kemâline ulaştırmaz. Filozoflar, insanın kemâle ulaşmasının gerçek yollarının bilgisi olan bir başka önemli husustan ve onların gerçek, dinî ve hukukî bilgilerinin kaynaklarından da yoksundurlar.

İbn Teymiyye'nin işaret ettiği bir başka husus daha vardır ki, o da Yunan filozofları arasında hikmet kavramında yer alan amelî yönlerin diğer milletler arasında da hikmet anlamında yer almasıdır. Bu anlamın bütün milletlerin üzerinde uzlaştığı genel anlamdan sapmadığını ve dolayısıyla bu anlamın yeni olmadığını gösterir. Onlar ve diğerleri için amelî hikmet, ahlâk, içsel tutum ve toplumsal siyaseti de içerir. Aksine, emredilen her eylem adaletle yapılmalıdır. Adalet bütün fiillerde emredilmiştir ve adaletsizlik kesinlikle yasaktır.<sup>18</sup>

Öte yandan bütün milletler, hikmetin iki çeşit olduğu konusunda hemfikirdir; İlim ve amel. Bunlar, Müslümanların da hikmetidir. İmam Malik -Allah ona rahmet etsin- şöyle demiştir: Hikmet, dini bilmek ve onunla amel etmektir. İbn Kuteybe şöyle demiştir: Araçlar için hikmet ilim ve ameldir.<sup>19</sup>

Hikmet, diğer milletler için ilim ve çalışma demekse, yani bu beşerî bir hakikat ise, İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği bir gerçek vardır ki, o da hikmet her bir millet için entelektüel mirasına göre ele alınmaktadır. Onun gerçekleşmesi kültürel ve bilimseldir. Biz isimleri ilmî ve insanî miras da aynı olarak görüyoruz. Ancak gerçek içerikleri tamamen farklı olabilmektedir.

16 İbn Teymiyye, *Red*, 446-447.

17 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/107.

18 İbn Teymiyye, *Red*, 424-425.

19 İbn Teymiyye, *Red*, 242.

İbn Teymiyye, Kitap ve Sünnet'ten ve hikmet diye isimlendirilenlerden medh edilen şeylerin, bu milletin veya Hindistan ve diğerleri gibi benzer milletlerin bilgeliği olduğunu birçok kişi zannetmekte, hikmet isminin de ilim, akıl, marifet, din, hak, batıl, iyilik, doğruluk, muhabbet vb. ademoğlunun tasvip etmede ve övülmelerinde ittifak etmiş olduğu isimler gibi olduğunu demektedir. Bilakis onlar, mânâsının idrakinde ve isimlerinin değişmesinde ihtilaf etmişlerdir. İbn Teymiyye böylece -İslâm sahasında- Yunanca terimleri ve fikirleri İslâmî kalıplarla kullanmaya çalışan, onlara Kur'an ve Sünnet'ten delil arayarak, İslâmî terminolojideki isim ve anlamlarla İslâm düşüncesi ile diğerleri arasında delil getirme usullerini unutan filozofları tartışmaktadır.

İbn Teymiyye şöyle demektedir. Ehl-i kitap olan ya da olmayan bütün milletler bu şeyleri kendilerine göre söz ve amel diye isimlendirmektedirler. Bunların çoğunda zanna ve nefislerinin hevasına uymaktadırlar. Bu durum Kuran-ı Kerim'de Yüce Allah'ın şu buyruğunda bahsedilmektedir: "İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi."<sup>20</sup>

İsimlerin anlamlarında, gerçeklerin ele alınmasında ve bunların belirtilmesindeki farkın -vahiy kanununun yokluğunda- farklı olması, akıllar ve arzular nedeniyle insanlar arasında doğal bir meseledir. Bundan dolayı insanlar arasındaki çatışmayı, gökten indirilen bir kitaptan ayırmak gerekmektedir. Bunun için Yüce Allah tartışma olduğunda cevap vermelerini müminlere emretmiştir.<sup>21</sup>

İslâm düşüncesinde ve İslâm ahlâkında hikmet, Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği, Sünnet'in ulaştırdığı ve Resulullah'ın bir örnek olarak, teorik ve pratik olması açısından güzel ahlâk veya fikir ve uygulama olarak işaret ettiği şeylerle ilintili olmalıdır. İbn Teymiyye İslâm düşüncesinde övülmeye konu olan ilmin Yunan filozoflarının sahip olduğu teorik bilime değil, Kur'an naslarına ve sünnete mutabık olmasını gerekli görmektedir. Çünkü her ümmetin ilmüne ve dinine göre bir hikmeti vardır. Hindlilerin kafir ve müşrik olmalarına rağmen, hikmeti vardır, İslâm'dan önceki Arapların putlara ibadet eden müşrikler olmasına rağmen hikmetleri ve aralarında Arapların hakimleri vardır. Yunan da böyledir. Onların da kendilerine göre bir hikmeti vardır.<sup>22</sup>

Nazarî hikmet ile amelî hikmetin arasında bir ayırım yapmak ilmî ve tarihî bir hatadır. Bütün milletlerde ilim ve amelin bir arada olmasının ismi

20 Bakara 2/213.

21 İbn Teymiyye, *Celmiyye*, 1/324.

22 İbn Teymiyye, *Red*, 447.

olan hikmet kavramının belirlenmesine göre ahlâk nazarî ahlâk ve amelî ahlâk diye isimlendirilerek ayrıştırılamaz.<sup>23</sup> Her milletin hikmet alanında kendi anlayışı vardır ve bu nedenle her milletin hakimlerinin/bilgelerinin kendi anlayışları olduğundan hikmet kavramı her millette aynı değildir. Buna göre, bu özel anlayışın övgüye değer olması veya başkaları tarafından kabul edilmesi gerekmez. Dolayısıyla, kabullenilmesi mümkün olduğu gibi reddedilebilmesi de mümkündür. Övgüye değer konum ve övgüye değer yöntem, tarihsel ve nesnel açıdan, Allah'ın önceki peygamberlere bildirdiği yasalara uygun olandır. Genel bakışını böyle belirleyebildiğimiz İbn Teymiyye, her mezhebin bilgileri, ilim ve amel bakımından o mezhebin en iyileridir, fakat Allah ve Resûlü'nün nezdinde övülmelerini gerektirmez,<sup>24</sup> diyerek hikmet kavramının genişliği açısından bir tavrı ortaya koymaktadır. Ancak kendi bakış açısına geldiğimizde hikmet diye isimlendirilen ve Allah ve Resulü nezdinde övülmeyi gerektiren şeyin Allah'a imandan kaynaklanan ve ona dayanan şey olduğu kanaatindeyiz. Temelinde Allah'a ve ahiret gününe iman olan İslâm inancın da ahlâkî fiillerin unsurları ve amaçları da şekillenmiştir. Bu nedenle, İslâm'ın iyi bilinen ilkelerinden biridir ki, Allah, yalnızca O'nun rızası için olmadıkça, hiçbir eylemi kabul etmemektedir. Bütün milletlerin ilmî ve amelî hikmetleri, eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih ameller işleyenlerden değilse, Allah onları ne över, ne de metheder.<sup>25</sup> Bundan dolayı İslâmî açıdan hikmet, iman unsurundan ve ona dayalı salih amelden yoksun oldukça övülmemektedir.

İbn Teymiyye, filozofların sözünü ettiği erdemlerin, nefsin kemâli, takvası ve arınması için gerekli olduğunu kabul etmektedir.<sup>26</sup> Bu erdemler nefsin ıslahı ve tezkiyesi için gerekliyse de bunların her biri nefsin kemâle ermesi için tek başına yeterli değildir. Bunun için resullerin getirdiği ilâhî öğretiler nefsin tam manasıyla kemâle ermesi için en kapsamlı bir metottur. Filozoflar kurtuluşu ve saadete ermeyi sağlayacak kadar ihtiyaç duydukları sınırı / çerçeveyi belirleyememişlerdir. Fakat peygamberler bu sınırı açıklamışlardır.<sup>27</sup>

Allah'ın mutlak haram kıldığı hususları insanlardan hiçbiri mübah yapamaz, aynı şekilde haram olan hallerdin hiç birini de yine mübah göstere-

23 İbn Teymiyye, *Red*, 447.

24 İbn Teymiyye, *Red*, 447.

25 İbn Teymiyye, *Red*, 454.

26 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/110.

27 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/110. "De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedığı bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır." Araf, 7/33

mez. Filozofların da bu konudaki yetkinliği tartışmalıdır. Bu durum ise insanı kemâle erdirmeye iddiasında olanların yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye'nin filozofları uyardığı ve ayıpladığı hususlardan biri de Kur'an ayetleri ve peygamberin hadisleri ile kendi felsefî fikirleri ve kavramları için delil getirmeye çalışmalarıdır. Onların fazilet kavramlarını zıtlarıyla ele almalarını doğru bulmamaktadır. Fuhşiyat şehvetle ve haksız yere zulüm öfkeyle ilgilidir. Şirk adalet ilkesinin bozulmasıdır. Çünkü şirk en büyük zulümdür. Allah hakkında ilimsiz söz söylemek ilimde bozulmadır.<sup>28</sup>

Filozofların ilmî kuvvetle ilgili söylediklerinin yanı sıra, amelî kuvvet açısından çok önemli yönü ihmal ettiklerini belirtmektedir. Bu da seçilmiş özgür iradedir. Kişide hem ilmî hem de amelî kuvvet vardır. İnsanın amelî ihtiyari bir ameldir. İhtiyari amel ise kulda bulunan bir iradeyle ancak meydana gelir.<sup>29</sup> Öyleyse amelî kuvvet iradeyi gerektirir. Bu, güçlerinin ve yetilerinin diğer yönleriyle ilişkili olan insanın bir özelliğidir. Her insanın bir iradesi vardır ve iradesine göre hareket eder, çünkü insanı irade ile hareket eden duyuları vardır.<sup>30</sup> Amelî yönlendirme alanında insan iradesini etkin bir rol üstlendiğini gösteren bu anlayış, öte yandan felsefî fikrin kendi başına mükemmelliğe ulaşmada yetersiz kaldığı anlamına gelir. Bu esasa dayanarak amelî kuvvet, bir kişinin gönüllü bir role ve belirli bir niyete sahip olmasını gerektirir.<sup>31</sup> İradenin rolü mutluluktur. Allah'a ibadet etmeye doğru tam istikamet demektir.

Ahlâktaki amelî eğilimin önemli bir yönüne değinmektedir. Amelî yöne değerini, ahlâkî önemini ve psikolojik derinliğini veren yön bu manevî yöndür. Kuşkusuz bu manevî derinlik, filozofların ruhun mükemmelliği olarak adlandırdıkları şeyden yoksundur. Filozoflar her zaman olduğu gibi, onu seven ruhun niyetine tabi olmaktadırlar, ancak bedene ait olandan bahsetmekte ve bunu ruhun aleti olan beden bir ıslahı haline getirmektedirler.<sup>32</sup>

Manevî unsurun ya da bir başka deyişle ruhun beslenmesi ile ilgili yönlerin yokluğunun, filozofların ahlâk anlayışını materyalizme daha yakın kılacağından şüphe yoktur. Bu da ahlâkî değerlerin gereklerinden bir uzaklaşmayı teşkil etmekte, ancak aynı zamanda insan mükemmelliğinin gerekleriyle de çelişmektedir.

28 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/110.

29 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/110.

30 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/110.

31 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/111.

32 İbn Teymiyye, *Cevap*, 4/111.

İslâm'daki ahlâkî kemâl ibadete yönelik bir konumdadır. Bu İbn Teymiyye'ye göre, filozoflarda bulunmamaktadır. Filozoflar, ibadetten bahsettiklerinde, onu başka amaçlara bir araç haline getirmektedirler. Amacı, kişinin ahlâkını düzeltmek olan Peygamberlerin emrettiği ibadetleri, kişinin kemâlini sağlayacağını iddia ettikleri ilme bir alt yapı yapmaktadırlar. Ya da amacı kişinin konumunu şehrin/toplumun yapısını düzeltmek olan amelî hikmet için ibadetleri sadece amel dedikleri şeye vasıta yapmaktadırlar.<sup>33</sup>

Filozoflara göre ibadet sadece ahlâkî, siyasî ve içtimaî amaçlar için bir araçtır. Bu amaçlara ibadet yoluyla veya başka bir şekilde ulaşırsa, ibadet gerekli olmayıp, istenen bilgiyi elde eden kişiden düşer. Bu fikir de İsmailîler ve ateistler arasında bulunmaktadır.<sup>34</sup>

İbn Teymiyye'nin ahlâk anlayışında ahlâk ile iman arasında yakın bir ilişki görülmektedir. Hz. Peygamber, müminlerin iman açısından en kâmil olanı ahlâkî en güzel olandır, dediği hadisi İbn Teymiyye şu hadisle irtibatlandırmaktadır. 'Hırsızın, zina edenin ve içki içen kişinin imanı, diğerlerinin imanı ile bir olmadığı gibi, vazife yapanın imanı da, bunlardan bir kısmını bozan kimsenin imanı ile aynı değildir. Şunun dini ve takvası, bunun dini ve takvası gibi değildir.'<sup>35</sup> İslâm'ın tanımladığı imanda ve ondan kaynaklanan ibadet sisteminde doğru ahlâk anlayışı yatmaktadır. Bu da kemâlin gerçekleşmesi ve insanın salahına imkân vermektedir. İmanda insan ruhu hem maddi hem de manevî ihtiyaçlarını bulabilmektedir. İnsanı arzu ettiği kemâle, arzu ettiği iyiliğe ve dolayısıyla umduğu mutluluğa ulaştıran iman yolundan başka bir yol yoktur. İnsan, neyin kendi çıkarına ve neyin mutluluğuna olduğunu anlamaktan veya kesin ve açık bir şekilde bilmekten tamamen acizdir. İtaat ve ibadet, saadeti ve kurtuluşu sağlamakla kulun menfaatindedir. İnanç, insan idrakinin eksikliği ve insan aklının gerçek kaynakları bilmesinde aciz olduğundan dolayı ahlâkın ve İslâm'daki ahlâkî yaklaşımın temeli olarak insanın çıkarına ve yararına bağlıdır.

İnanca dayalı ahlâk, fikri çarpıklığı reddetmekle birlikte davranışsal sapmalardan da kaçınır. Ayrıca gerçeğin peşinde koşan, ona bağlanan ve hayatının bütün meselelerinde tam bir nesnellikle donanmış bir kişilik tarzı yaratmaya çalışır. Dolayısıyla İslâm'da ibadet, imanın bir tecellisi ve yöntemi olduğu için manevî bir önemi vardır. Bu nedenle İbn Teymiyye, ilahlık

33 İbn Teymiyye, *Red*, 145.

34 İbn Teymiyye, *Red*, 145.

35 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Mecmu'ur-Resaili'l-Kübra* (Mısır: Matbaatü Sabih,1966), 1/41.

kavramını Kur'an-ı Kerim'de geçtiği şekliyle açıklarken ilk isim olan Allah lafzının, kulun maksadını, kaderini, akıbetini, ne için yaratıldığını, salah ve kemâlini ihtiva eden şeyleri kapsadığını, onun da Allaha ibadet olduğunu söylemektedir. İslâm anlayışında ibadet bir fikir, bir davranış, bir bakış, bir uygulama ve şuurdur. İbadetin gereği olarak, kaynağı ne olursa olsun arzular ve etkilerinin derecesi ne olursa olsun faydacı eğilimlerden tamamen ayrılmayı gerektirmektedir. Çünkü ibadet Cenab-ı Hakk'ı bilmeye ve yalnız O'nu sevmeye dayanır. Sonra Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasında bir bağ ve birlik vardır. Çünkü O, O'nu seven kullarını sever, onlardan razı olur, tövbe edenin tövbesiyle sevinir, kafirlerden nefret eder ve onlara kızar. Bu durum, müslümanların faydalı ilimlerde ve salih amelde diğerlerinden daha kâmil olduklarını gösterir. Bu nedenle, yalnızca Allah'a ibadet, Âdemoğullarının kemâlini, saadetini ve kurtuluşunu sağlayan gayedir. Allah bunun için bütün peygamberlerini ve kitaplarını göndermekte sadece bununla insanlar arınmakta ve kemâle ermektedirler.

İman ve imanla bağlantılı davranış şekillerini tarihsel gerçeklik açısından, insanlık tarihinin tüm aşamalarında hakiki Müslümanların talep ettiği reformist ve iyi akımı peygamberler temsil etmektedirler. Yine iman ve imandan ortaya çıkan şeyler ilâhî kitapların bildirdiği gibi, tarihsel açıdan tasdik edilmiş gerçeği temsil etmektedirler. İnsan nefsinin ıslahı, kemâli ve temizlenmesi, hakikat ve gerçek, sınanmış veriler bakımından ancak imanda bulunabilmektedir. İnsanlar Allah'a muhabbet, ibadet, arzu ve umut açısından muhtaçtırlar. Yüce duyguların yansıması Allah'la irtibatla çok derin duyguların ifadesidir. İslâm ahlâkı, imanun, imanla amel etmenin ve imanun gereklerini yerine getirmenin bir yansımasıdır. Çünkü Allah onun Rabbi ve Hâlıkıdır.

Bu yaklaşım amelî ve nazarî hikmete ulaşabilmesi hususunda kapsamlılık açısından filozoflarınkinden farklıdır. Filozofların ne insanları hidayete ulaştırabilecek ne de hak dinden olan ahlâk hakkında bir ilimleri yoktur. Bu yüzden ahirette saadet ehlinden değildirler. Yine onlarda insanın ıslahı, kemâli ve suçtan kurtaracak ameller hakkında bile bilgileri yoktur ki nerde kaldı saadet hakkında bilgileri olsun.<sup>36</sup> Felsefecilerin ilim ve amel hakkındaki metodu bırakın mutlu olmayı, insanı sefaletten kurtaramaz. Bu da İbn Teymiyye'nin ahlâk kavramını iman ve imanla bağlantılı konularla açıklamasını kolaylaştırmaktadır.

Ahlâkın imanla bağlantısı öne çıktıktan sonra bu ahlâkın elde edilmesiyle ilgili süreç akla gelmektedir. Ahlâk kazanılan bir şey midir, yoksa lutfedilmiş

36 İbn Teymiyye, *Cevab*, 4/109.



bir şey midir? Yani vehbî midir kesbî midir? İbn Teymiyye, ahlâkın tamamının kazanılmış olduğunu kabul etmediği gibi, ahlâkı bir lütuf olarak da görmemektedir. O, ahlâkın bir yönüyle fitratla, bir yönüyle sarîh akılla ve diğer bir yönüyle de sahih şeriatle irtibatlı olduğunu söylemektedir. Selim fitrat ile akılı bir araya getirdiği gibi şeriatı da fitratı tamamlamak aklın gayretini korumak ve ferdin ahlâkı yönden ilerlemesini sağlayan genel ilkeleri ortaya koymak üzere ele almaktadır. Bu üç konu İbn Teymiyye açısından önemli olup her biri bir diğeriyle irtibatlıdır ve birbirlerini tamamlamaktadır.

## 1. Fıtrat

Fıtrat, 'yaratılış, tıynet, tabiat ve huy' manalarına gelmektedir.<sup>37</sup> Fıtrat'ın, vezin itibari ile 'cilde ve rikbe' gibi olup 'fatr'dan türetilmiş bir hal olduğu belirtilmekte, onun, yaratma ve yaratılış biçimi manasını ifade ettiğini söylenmektedir. Buna göre fıtrat'ın anlamı, 'bir tür yaratma, bir çeşit yaratış, yaratma ve yaratılış hali, biçimi' demek olmaktadır. Masterların yerine göre malûm ve meçhul manası ifade edeceği göz önünde bulundurularak buradaki anlamı yaratılış şeklinde olacağı kabul edilmektedir. Bu da 'fıtrat'ın yaratılışın ilk tarzını ve yaratılışın yapısını ifade ettiğini göstermektedir.<sup>38</sup>

Allah ben-i ademi saadetin aslı olan iki hususla faziletli kılıp öne geçirmiştir. Biri fıtrat, diğeri de Allah'ın hidayetidir.<sup>39</sup> İbn Teymiyye bu konuda 'Allah'ın insanları fıtrat üzere yarattığını kabul etmekte ve O, fıtratın batıl inançlardan emin olmak ve doğru inançları kabullenmek'<sup>40</sup> olduğuna inanmaktadır. İbn Teymiyye fıtratın övülmüş bir fıtrat olduğunu, Allah'ın Nebisi'ni onunla emrettiğini söylemektedir. Tabiat lafzı birçoklarınınca kullanılmıştır. Tabiat lafzı cibilliyet ve yaratılış/halika anlamında alınmaktadır.<sup>41</sup> Fıtratullah kavramı Adem'in sulbünden çıktıkları an olarak izah edilmiştir.<sup>42</sup> Fıtratta marifete ve imana yönelme gücü vardır. Tıpkı sağlam bedende faydalı gıdaların gerekli olduğuna dair bir gücün olduğu gibi. Buna karşılık olarak da bu gücün yeterli olup olmadığı ele alınmıştır.<sup>43</sup>

37 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap* (Beyrut: ts.), 5/56.

38 Burhaneddin Kıyıcı, *İbn-İ Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi*, (Ankara: Doktora Tezi, 2009), 48.

39 Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyie* (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1972), 63.

40 Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetava* (Riyad: ts.), 4/245.

41 Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, (Beyrut: 1997), 8/427.

42 İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/439.

43 İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/445.

Fitrat insandaki melekeleri ve insanın saf halini temsil ederek insanın tüm kirliliklerden ve bozuklardan arınmış olduğu en güzel, en saf bir yapıyı göstermektedir. Bu yapı, kendini kötülöklere yönlendiren şeylerin etkisinde kalmadığı müddetçe bu saf yapısını korumaktadır. Bundan dolayı, fitrat dinin ilke ve değerleriyle tutarlı olumlu bir yönelimi temsil eder. Ayet de geçen ‘ben sizin Rabbiniz değil miyim, dediler ki Evet Rabbimizsin’<sup>44</sup> ifadesi nedeniyle bu fitrat İslâm fitratıdır, insanların onun üzerine yaratıldıkları fitrattır.<sup>45</sup> İnsan bu yapıyla herhangi bir dış tesir altında kalmazsa yetenekleri, akli ve davranışları çerçevesinde İslâm üzerinde bulunur, ya da İslâm üzerinde olmaya doğal bir alt yapı olur ve Müslüman bir birey olabilir. Kişi fitratı üzere kalırsa Allah’ın ilahlığını, ona muhabbeti ve ibadeti kabul eder. Fakat onu insî ve cinnî şeytanların söyledikleri şeyler de ifsad eder.<sup>46</sup>

İbn Teymiyye burada şu noktaya da dikkat çekmektedir. İnsanların fitrat üzerine doğmaları gerekmez, doğduklarında da İslâm üzere olmaları gerekmez. Çünkü ayette, ‘Bizi annelerimizin karnından Allah çıkardı, biz hiçbir şey bilmiyoruz’<sup>47</sup> bildirildiği gibi bir şey üzere değildirler. Ancak kalbin salim olması ve kabul etme melekesi ile fitrat hiçbir değişime maruz kalmadığı müddetçe hak olan İslâm’a yönelimi vardır.<sup>48</sup> Burada karşımıza şu üç husus çıkar kalbin/gönlün bütünlüğü, kalbin yetkinliği ve hakka yönelimi. Zaten İbn Teymiyye bu noktaya ehemmiyetle işaret etmekte ve amellerin kalple ilgisini göz önünde bulundurmaktadır. İbn Teymiyye bunu fitrat hadisinden yola çıkarak şu şekilde açıklamaktadır. Hakla/İslâmla birlikte olan fitratın misali güneşle gözün misali gibidir. Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik’ten gelen batıl inanışlar gözün güneşi görmesini engelleyen perdeler gibidir.<sup>49</sup>

Fitrata bakıldığında iki boyut görölmektedir. Biri dinî diğeri de ahlâkî/davranışsal boyuttur. Dinî boyutla ilgili duruma göre fitratın tabiatında Yaraticı’ya olan yönelimi öne çıkmaktadır. Bu yönelimin bozulmasını da göz önünde bulundurarak ‘sağlam duyu organlarına sahip olan herkes, helvayı bozan bir bozulma olup ağzında tatlıyı acılaştırana kadar helvayı/tatlıyı sever.’ diyerek fitratın bozulması ya da değişmesi sonucu bu yönelimden

44 Araf 7/172.

45 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/245.

46 İbn Teymiyye, *el-Hasene ve’s-Seyyie*, 63.

47 Nahl 16/78.

48 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/247.

49 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/247.

uzaklaşabileceğini söylemektedir.<sup>50</sup> Ahlâkî yöne gelince doğru bir ortam ve iyi bir yol gösterici olursa hayra yönelebilmektedir. 'İslâm'ı zorunlu kılan bu ilmî ve pratik kuvvet, bir engel olmadıkça, insanları onda yaratan Allah'ın fitratıdır.<sup>51</sup> Buna "Öyleyse Allah'ın insanları yarattığı temiz fitratta dine yönelin, Allah'ın yarattıklarında hiçbir değişiklik yoktur, o hak dindir, ancak insanların çoğu bilmiyorlar"<sup>52</sup> ayetinde ve 'her yeni doğan fitrat üzere doğar.' hadisinde buna işaret edilmiştir.<sup>53</sup> Buna göre İbn Teymiyye'nin fitrata bakışında dinî karakter hakim görünmektedir.

Bu dinî yönün ahlâkla ilişkisine gelince, dinî yön ahlâkın vazgeçilmez kaynağı ve onu besleyen temelidir. Fıtratta bu noktada önemli bir rol almaktadır. Bu bakış açısıyla o, aynı zamanda 'kalbin iman ve küfrü kabul eden boş bir levha olduğunu ve birinin diğerinden daha makbul olmadığını' iddia edenlere karşı çıkmaktadır. Felsefecilere dayandırdığı bu sözü 'gerçekten fasit bir söz' olarak tanımlamaktadır.<sup>54</sup> İbn Teymiyye bu karşıtlığıyla beraber fitratın insanı İslâm'a yönlendirdiği kanaatindedir. Bunu da yaratıcıyı bilmek ve onun sıfatlarını bilmek olarak ele almaktadır. Allah fitratı yüceltmek için 'Sonra Allah'ın insanları yarattığı fitratla dine doğru yüzünüzü doğrultun'<sup>55</sup> ayeti ile övmüştür.

Bunun yanı sıra, fitratın bozulması da mümkün görülmüştür. Bir kudsî hadiste "Kullarımı hepsini Hanifler olarak yarattım ve şeytanlar kendilerine gelip onları dinlerinden saptırdıklarını -bir rivayette onları aldattıklarını- ve kendilerine helâl kıldığım şeyleri onlara haram kıldığımı ve kendilerine hiçbir güçlük indirilmediği halde bana ortak koşmalarını onlara emrettiğimi telkin etmektedirler."<sup>56</sup> denilmektedir. Yine ayette de insanın unutkanlığından ve kararlı olmadığından da bahsedilmektedir.<sup>57</sup> Fıtrat her ne kadar övülmüş olsa da dış tesirlere açık olması ondaki bozulma riskini ortaya koymaktadır. Bütün bunlara rağmen, din tarafından korunmuş fitrat makbul bir yapı olmaktadır.

50 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/247.

51 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/247.

52 Rum 30/30.

53 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/247.

54 İbn Teymiyye, *Fetava*, 4/243.

55 Rum 30/30.

56 14250 M007208 Müslim, *Cennet ve Sıfat'ı Na'imihâ ve Ehlihâ*, 63 Müslim *Sahih-i Müslim Cennet ve Sıfatü Ne'imuha ve ehliha* 7208, /1174

57 Taha 20/115 "O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık."

## 2. Akıl

İkinci boyut olan akla gelince, İbn Teymiyye, insanın ahlâkî yönünün aklın gerekleriyle tamamen uyumlu olduğuna inanmaktadır. Zihinsel açıdan insanın yüce ahlâkî eğilimleri, zihnin en doğru özelliklerini temsil etmektedir. “İnsandaki aklın en önemli özelliği, kendisine neyin fayda sağladığını bilmesi ve yapmasıdır. Kendisine neyin zarar verdiğini bilir ve onu bırakmasıdır.”<sup>58</sup> diyen İbn Teymiyye’ye göre bunun anlamı, kişinin ahlâkî yönünü seçmede zihnin aktif bir role sahip olmasıdır. Bunun nedeni, insan yaşamıyla ilgili işlevleri ve insanlarla ilişkilerini koordine etme ve onlarla birlikte var olma yeteneğidir. İnsan aklının en doğru özelliklerinden veya işlevlerinden biri, insanın faydalı ile zararlıyı, iyi ile çirkini ayırt etmesidir. Bu ayrımın veya bu bilginin sonuçlarından biri de kişinin istekliliğidir. Faydalı ve iyi olanı yapması, zararlı ve çirkin olandan kaçınması ve terk etmesidir.

İbn Teymiyye, aklın iyi ile kötü arasındaki ayrımı algılamada ahlâkî bir rolü olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın güzellik ve çirkinliği bilmenin aklî olduğunu dediğini zikrettiği gibi güzellik ve çirkinliğin akli olduğunun ispatıyla ilgili olan iddiasını da reddetmektedir. İslâm’da meydana gelen bidatlerden biri de bu tutumdur, demektedir. Seleften veya imamlarından herhangi biri tarafından böyle bir şey söylenmemiştir”. Yine onların sözlerinde hükümlerin açıklanmasında ve Allah’ın yaratmasında ve emrinde bulunan hikmetinin açıklanmasında buna yönelik bir delil yoktur. Akılla bilinen güzel şeylerin Allah’ın emirlerinde bulunması ve yine akılla bilinen çirkinliklerin Allah’ın nehy ettiklerinde bulunmasıyla alakalıdır. İyiyi ve çirkini algılamadaki bu aklî rol, insanın fitrattan gelen gücünün doğası ile tutarlıdır. Bu sayede berrak akıl, doğru fitrat ile buluşmaktadır. Bu nedenle, ‘insanlar adalet iyidir, adaletsizlik çirkindir derse, bununla şunu kastederler; adalet fitrat tarafından sevilir ve onun varlığından haz, neşe, mutluluk elde edilir, yapana ve başkalarına fayda verir ve nefisler ondan faydalanır.’<sup>59</sup> şeklinde anlaşılmaktadır.

İnsanlar, fitratları gereği -uygun şartların mevcudiyeti ile- ideallere ve güzel ahlâka meylederler ve adalet, hakikat ve güzellik olarak nitelendirilen bu tür rolleri icra ederken kendilerini tamamen rahat hissederler. Yine fitratlarıyla bunların tersinden kaçınırlar. Kendi fitratlarına yabancı olduklarını düşündükleri için sapkın ahlâk modellerinden ve bu modellerin kendilerini-

58 İbn Teymiyye, *Red*, 429.

59 İbn Teymiyye, *Red*, 423.

le çeliştiğinden şikayet ederler. Bu doğuştan gelen eğilim veya isteksizlik, eğilimin güdüleri, iyilik, sevinç ya da lezzete vb. ilişkin güdülerle kaçınma sebepleri, kötülük, eziyet ya da sefalet güdüleri için tam sarıh aklın idrakini pekiştirmektedir. Fıtratın rolünün aklın farkındalığıyla tamamlandığı ve aralarında hiçbir şekilde uyumsuzluk olmadığı açıktır. Bu nedenle, İbn Teymiyye şöyle demektedir: “Aklı başında olan bir kimse, ilim, adalet ve dürüstlüğü kendisine fayda sağladığını, nefsine faydalı olduğunu ve ondan haz aldığını bilir. Yalanın ve zulmün kendisine zarar verdiğini, nefsini bozduğunu ve ona acı çektirdiğini de bilir.”<sup>60</sup>

Burada kendinde bulunan tabii gücüyle beraber fıtrat aklın vazifeleri bir araya gelince pratik/amelî açıdan fonksiyonel mükemmelliği yakalayacaktır. Bu aklî eylemlerin uygulanması sürecinden dolayı bilgisi ve bilgisiyle beraber melekeleri ve aklî güçleri de artmaktadır. Bu bilgi, bilişsel alanındaki ahlâkla ilgili olarak ihmal edilemez veya küçümsenemez. İbn Teymiyye de bu ince ilimlerle ilgilenmenin aklı geliştirdiğini, terbiye ettiğini ve ilimlerde de güçlendirdiği kanaatindedir. Aklî bilgiler kapsam ve konu olarak geniş ilim dalları olarak da farklıdır. Bu şekilde oluşan bilgiyi nefsin terbiyesiyle de irtibatlandırarak ele almakta ve riyazet kelimesiyle ifade etmektedir. Nefislerin riyazeti/eğitimi de mutedil güzel ahlâk ile medhedilmiş âdabla olmaktadır. Bu ilk derece olarak görünmektedir. Ahlâkın terbiye edici yönüne gelince, bu yön metodolojik temellere dayanan, tecrübe ile kaim olan sonra amelî bir yolla ikna olma, tecrübeden yararlanmanın yanı sıra, yaşayan bir gerçekliktir. Bunlar, insanın kemâlini ve insanın ahlâkî ılımlılığının gerçekleşmesine katkıda bulunur ki bu da ahlâkın kesbî yönünü göstermektedir. Bu kesbî yön nefsin eğitime, bütün yönleriyle ahlâkî terbiyenin entellektüel durumuna sosyal yapı ve davranışsal boyutlara dayanmaktadır.

### 3. Şeriat

Ancak bu iki yönün etkisi, fıtrat ve akıl, ahlâk alanında tamamen eksik kalır ve arzu edilen insan mükemmelliğine ulaşamaz. Bundan sonra şeriat gelmektedir. Şeriat fıtratı tamamlamak, akla istikamet vermek ve aklın hükümlerine rehberlik etmektedir. Şeriat'ın öğretileri ve yönelimleri, fıtratın bütünlüğü ve rasyonel düşüncenin sağlamlığı ile, insanın mükemmelliğini elde etmek ve onu her iki hayatta da iyi ve mutlu bir hayata hazırlamak için birbirine destek olan merkezler haline gelmektedirler. İbn Teymiyye 'Ademoğulları, doğuştan

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *Red*, 430.

gelen fıtratını tamamlayan bir yasaya ihtiyaç duyar<sup>61</sup> demektedir. Fıtratın ve aklın gücü, bütün yaratılış gerçekleri aklî idrakin ve fitrî duyumların ulaşamayacağı gerçekler olduğu için anlaması tamamıyla yeterli değildir. Dolayısıyla, şeriatın rolü bu iki gücü tamamlamaktır. Bu ilâhî yasa -eğitim biçiminde- insan hayatıyla ilgili her şeyi içermektedir. Bundan dolayı resullerin ilim ve amel olarak insanların dinini tamamlayan aklî ilimleri açıkladıklarını ve örnekler verdiklerini görmekteyiz. Böylece resullerin uyarı ve yönlendirmeleri ile fasid görüşlerden ve bozuk arzulardan korunan fıtrat kemâle ermektedir. Böylece fıtratın neye maruz kaldığı açıklanmış hatta bu hususlar fıtrat açısından Allah'ın indirdiği ve resullerinin açıkladığı mizan olgusu olmuştur.<sup>62</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, İslâm şeriatı, kendi metodunu da içinde barındıran bir sistemdir. Bundan dolayı da Müslümanların usûl yönünden başkalarına ihtiyaç duymalarının düşünülmesi doğru değildir. Allah kalplere bir mizan koyduğu içindir ki peygamberler adaleti ve kendisiyle adil olarak bir ölçmenin yapılacağı ölçüyü açıkladıkları zaman kalpler bunu bilirler. Allah'ın kalplere kendisiyle işlerin ölçülüp tartılacağı bir ilim vermesinin sonucu olarak kalpler benzerlikleri ve farklılıkları anlar ve muhtaç olduğu ölçüyü duyular yardımıyla tespit eder. Tıpkı tenkitte ve diğer hususlarda tespit ettiği ölçüler gibi ki bunu Allah mizan olarak koymuştur.<sup>63</sup> Mîzan benzer şeyleri aynı, farklı şeyleri ayrı hükümlere tabi kılma demek olup Kur'an'daki misaller ve kıyaslar bu şekilde yapılmaktadır. Kur'an da bu tür örnekler çoktur. Allah kıyaslanan gerçekleri ve verilen misalleri böyle açıklamıştır. Yine iki benzer şey arasındaki eşitliği ve iki ayrı şey arasındaki farkı öyle açıklamıştır. Bu aklî mîzan haktır. Yunan mantığına da ait değildir. Bu iki benzer arasındaki eşitliği içeren iki muhtelif şey arasındaki farklılığı içeren sahih bir kıyastır. Mîzan ortak bir ölçüdür ve geneldir. Allah bu mizanı Resul'üne imanı indirdiği gibi indirmiştir.<sup>64</sup>

Şerî metoda farklı açılardan bakarsak o, ilmî ölçülere, amelî hakikatlere ve gerçek modellere dayanan aklî bir metottur. Böylece yol gösteren şeriatle fıtrat tamamlanır. Fıtratın farkına varamadığı gerçeklere ulaştırır. Fıtratta her hangi bir bozulma olmuşsa onu düzeltir. Şeriat, birbirine bağımlı ve iç içe geçmiş boyutlarda bir rol oynamaktadır. Böylece fıtrat, Cenab-ı Hakk'ın koyduğu, açıkladığı ve resullerin bildirdiği ahlâk standartlarına sahip ol-

61 İbn Teymiyye, *Fetava*, 20/105-106.

62 İbn Teymiyye, *Red*, 383.

63 İbn Teymiyye, *Red*, 383.

64 İbn Teymiyye, *Red*, 314-315; Burhaneddin Kıyıcı, *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (Ankara: Doktora Tezi, 2009), 178, 182-183.

maktadır. Buradan şu da anlaşılmalıdır ki tek başına fıtrata itimad etmek yeterli değildir. Bunun nedeni, fıtratın doğasının kavrayamayacağı sayısız gerçeği, fıtratın kuvvetinin derecesi veya saflığının keskinliği ne olursa olsun kavrayamamasıdır.

Peygamberlerin eğitim/terbiye yöntemleri pek çok âlimin sandığı gibi sadece haberlerle sınırlı değildir. Bilakis ilâhî ilimlerin öğrenildiği aklî delilleri ortaya koymaktadırlar. Onların eğitimi, onlara karşı çıkanların aksine, aklî ve naklî kanıtlar içermektedir.<sup>65</sup>

Şeriat, insanın saf fıtratının mümkün olduğunca muhafaza edilebilmesi, kendini tamamlayabilmesi ve olgunluğa ulaşabilmesi için gereklidir. Yine şeriat fıtratta olabilen eğrilikleri düzeltmek ve onu bozacak olan şeyleri de gidermek için gereklidir. Şeriat fıtratı yönlendirmek ve fıtratın gafil olduğu şeylere yönelmemesi hususunda uyarıda bulunması için gereklidir. Yine şeriat fıtratın idrakinin ulaşamayacağı hayati önemdeki gerçekleri anlatmak için de gereklidir.

Allah insanı dalâletten ve suçtan uzak tutarak şeriatın hak olduğunu insanlara bildirmiştir. Allah'ın hidayetine uyararak, bilginin bütünleşmiş biçimindeki yönleri onun için gerçekleşir, bu yüzden sapmaz ve ideal biçiminde ahlâkî davranıştan ayrılmaz. Ayrıca doğru itikattan sapmayınca, onun için mutluluk elde edilir. Eğer fıtrat, şeriat ile tamamlanırsa, insanların yaratılma amacı ibadet ile bir olur. Bu da fıtratın bu amaca uyarlanması gerektiği anlamına gelir. İbadet tüm yönleriyle fıtratla buluştuğunda insan kusursuzluğa ulaşır. İnsanın bu kemâle ermesi de en güzel şekilde ahlâkî yapısında, tutum ve davranışında görünür.<sup>66</sup>

İnsanın ibadet gayesi ile yaratılmasını esas alan İbn Teymiyye buna mani olabilecek durumları gidermek istemektedir. 'şirk en büyük zulümdür'<sup>67</sup> ayetinden yola çıkarak şirkin rububiyet açısından bir zulüm olduğu için yasaklandığını örnek vermektedir. İnsanların da bazılarının bazılarına mal ve şeref gibi konularda zulüm etmesinin insanın kemâle ermesine engel olduğu için yasaklandığını belirtmektedir. İbn Teymiyye, Cenab-ı Hakk'ın yaratılışı yaratıldığını bildirdiği gaye olan ibadet ile şeriatın getirdiği emir ve yasakların ahlâkî amacına açıklık getirmektedir. Bu ilahî emirlerin insanın yaratıldığı mükemmelliğe ulaştırılması için olduğuna işaret etmektedir. Yasaklar da böyledir: Çünkü bunlar, insanı iki şeye ermekten alıkoymaktadır: Rabbi kabul edip Allah'a kulluğu kabul etmek ve sonra da beşerî kemâle ermek. Tüm bu yönler

65 İbn Teymiyye, *Red*, 324.

66 İbn Teymiyye, *Fetava*, 20/110-119.

67 Lokman 31/13.

birbiriyle ilişkilidir ve birbirini destekler niteliktedir. Bu sebeple Cenab-ı Hak, insanların birbirine zulmetmesini yasakladığı gibi, şirik de haram kılmıştır.

İlâhî emir ve yasaklar, Şeriat'ın emrettiği ahlâkî değerler ve ilkeler aracılığıyla, bizi hayatta insanlık için doğru olana götürür. İbn Teymiyye; "Emrolunan, kulu düzelten ve onu tamamlayan şeylerdir. Haram olan, bozan ve eksiltendir." demektedir. Doğruluk ve kemâlin ne olduğunu açıklamak ve şeriatın emrettiği ahlâkî modeller için bazı örnekler vermektedir. Mesela: İlim, iman, yalnız Allah'ın iradesi, Allah sevgisi, mahlûkatın rahmeti, onlara iyilik, cesaret, sabır, ahlâk ve kulun doğru ve mükemmel olduğu amel"<sup>68</sup> gibi.

Özetleyecek olursak, İbn Teymiyye ahlâkın tamamen kesbî olduğunu söylemediğini gibi aynı zamanda tamamen vehbî olduğunu söylemediğini de görürüz. Kesbî olduğu söylenirse insanın fıtrat yönü, fıtratın gerektirdikleri ve iyilik yönü ihmal edilmiş olur. Vehbî olduğu söylenirse aklın vazifeleri, şeriatın hidayet ve irşaddaki yeri ve insan iradesinin bu konudaki rolünün önemi ihmal edilmiş olur. Şeriatın bazı ahlâkî meseleleri onaylama-daki, diğerlerini reddetmedeki ve bazılarını açığa çıkarmadaki rolü, fıtratın veya aklın gücü dahilinde değildir. Doğası gereği ahlâkî olan emirlerle, caiz, haram ve zan olunan arasındaki hududu açıklığa kavuşturur: İnsanı kemâle erdirmeyi amaçlar ve uyarıda bulunduğu şeyler de ahlâkîdir. İnsanı mükemmelliğe ulaştırmaktan alıkoyan şeylerden korumak için çalışır.

#### 4. Ahlâkî Yükümlülüğün Kaynağı

İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminde Şeriatın yerinin belirlenmesinden sonra, ahlâkî yükümlülüğün kaynağı tartışması gelmektedir. İbn Teymiyye, ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olarak iman kuvvetini görmektedir. Müminde istikrar oluşturan iman melekesini ya da bir din olmadığında halis akılı görmektedir. Eğer bir din varsa yükümlülüğün kaynağı halis akla dayanan, doğru bir fıtratla şeriatın nuruna sığınan iman kuvvetidir. Doğru fıtrat, sarih akıl ve bunların ahlâkî hükümlerin kaynağı olmasıyla ilgili rolüne gelince ahlâkî faziletleri belirlemek ve onların kabul ya da reddedilmesi ile ilgili hüküm vermekle alakalıdır. Çünkü İbn Teymiyye aklın hakikati sevdiğini ve onda şerefli bir zihnî zevk bulduğunu ortaya koymaktadır. Ve güzeli sever ve onda şerefli bir akli zevk bulur. Aynı şekilde, hamd / övgü, şükür / minnet ve kerem / cömertlik sevgisi de aklın meselelerindedir. Bu, hakikati seven insanın ilmî gücü ve güzeli seven amelî / pratik gücü ile ilgilidir. Güzeli iyidir

68 İbn Teymiyye, *Fetava*, 20/117.



ve çirkin bunun zıddıdır.<sup>69</sup> Çünkü insanlar güzel sıfatlarla muttasıf olanları sever ve çirkin sıfatlarla muttasıf olanlardan da nefret eder.<sup>70</sup> Aynı şey, doğruluk, sabır, bilgi ve diğerleri gibi diğer tüm erdemler için de geçerlidir.

Doğuştan gelen aklın insanın verdiği ahlâkî hükümlerde tesis ettiği bu faziletler, şeriatın hidayet ettiği şeylerle, direktifleriyle ve ahlâkî uyarılarla ahlâkî muhtevaları bakımından da çelişmezler. Bu nedenle, onun desteğini ve onayını alır. Çünkü akıl fitratın sıhhat ve selametine, nakil ise peygamberleri tasdik etmeye dayanmaktadır.<sup>71</sup> Bundan dolayı peygamberler, bu tür fitrî hükümleri ortaya koymaktadırlar ki bunlar insanlık tarihi boyunca görülmektedir. İbn Teymiyye de bu meselelerin insan gücünde bir esası olmasaydı, bütün milletlerde bilinmezdi." diyerek ortak noktayı belirtmektedir. İbn Teymiyye, bu konuların bir insan varlığını temsil ettiğinin gerçekten farkındadır. Bu nedenle, bu konuların milletler arasında şöhret bulmasının "bütün milletler arasındaki ortak fitratın bir neden olması gerektiğine kanidir ve bu sadece insanlığın bir gereğidir" demektedir.<sup>72</sup> Bu hususlar insanlığın gerekleri arasında ise, farklı koşulları, dinleri, bilimleri, kültürleri ve eğilimleri ile tüm halkların ve ulusların üzerinde anlaşmaya varmasının kanıtladığı gibi iyi insan fitratından kaynaklandığı içindir. Eğer öyleyse, Şeriat onunla hiçbir şekilde çatışmaz. Bu nedenle, bu konulardan kaynaklanan sistem ve alışkanlıklar, "doğal ve ahlâkî konulardan alıştıkları gibi, yalnızca gerçek alışkanlıklardır."<sup>73</sup> Tüm bu ahlâkî, fitri insan alışkanlıkları doğru bilimlere dayanıp ve doğru faydalara dayandığı için doğrudur. Bu nedenle, "bütün milletlerin genel âdetleri, en büyük ve en doğru olanlardandır."<sup>74</sup> Bunlar insan fitratındaki medenî eğilimlerin temelleridir. Çünkü insanoğlunun çoğunluğu bu müşterek hakikatleri kabul etmekte ve onları hissetmektedir. "İnsan elbette medenîdir, bu yüzden bazı insanlar birbirini tanımalı ve insan açlığını, tokluğunu, susuzluğunu, zevki ve acıyı biliyor. Ne yiyip yemediğini, ne giyip ne giymediğini ve yaşam için gerekli olan diğer şeyleri ayırt eder."<sup>75</sup> İşte yaratılmışların ittifakı, doğruluk, adalet ve ilim vb. medhmetmeyi adet edinmeleri ve onları güzel ve sevilen bir şey saymaları bundan dolayıdır. Yalan, adaletsizlik, cehalet gibi çirkin şeylerden tikslenme, bundan nefret etme ve çirkin görme için de aynı şey geçerlidir.<sup>76</sup>

69 İbn Teymiyye, *Red*, 432.

70 İbn Teymiyye, *Red*, 430.

71 İbn Teymiyye, *Red*, 323.

72 İbn Teymiyye, *Red*, 430.

73 İbn Teymiyye, *Cehmiyye*, 2/485-486.

74 İbn Teymiyye, *Cehmiyye*, 2/487.

75 İbn Teymiyye, *Red*, 429.

76 İbn Teymiyye, *Cehmiyye*, 2/486.

Doğru fitrat ve halis akıl şeriatın emrettiği ve nehyettiği şeylerle çelişmemektedir. Şeriatın rolü fitratın ve aklın mükemmelleşmesi rolüdür. Şeriat fitrat ve akla dayanır. Fitrat ve akıl ne kadar yetkin olsalar da şeriatın bildirdiklerine kendi imkanlarıyla erişemezler. Bu da şeriatın rolünü belirlemektedir. İbn Teymiyye'nin düşüncesinden de anlaşılacağı gibi, şeri gerçeklerin aklî gerçeklerle uyuşması ya da tam tersi bir fikir, özünde Kur'ânî bir fikirdir. Bu fikir aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in akıl ve tefekkür arasında bağlantı kuran, elçiler tarafından getirilen dinî gerçeklerin sıhhatine ulaşmayı ve sonra fikir ve davranış olarak ortaya konan standartlarına ve gerektirdiklerine bağlı kalmayı bildiren birçok ayetinde de yer almaktadır. Bundan sonra gelen husus ise imandır ve kalp amelleriyle ilgilidir.

## 5. Kalp Amelleri

İbn Teymiyye ve bağlı olduğu ekol iman tanımında tasdik, ikrar ve amel konusunu esas almaktadır. Ona göre, hakiki iman sahibi olanların bu imanları oranında amellerinin de olması gerekir.<sup>77</sup>

İbn Teymiyye, imanın aslının, kökü kalbin derinliklerinde olan ve yapılan işlerle desteklenip onaylanan şey olduğu kanaatini taşımaktadır. Nitekim bu durum, kalpteğinin fiilen işlenmek suretiyle ortaya çıkacağını göstermektedir. Çünkü, amel gibi tabii bir sonucun yokluğu, söz konusu sonucun bağlı olduğu sebebin de bulunmaması ihtimalini akla getirmektedir. Dolayısıyla, imandaki tasdikın sıradan herhangi bir haberi tasdik etmek gibi bir fonksiyonu olmadığı, onun bir takım gereklerinin bulunduğu ve bu gerekliliklerin tasdike, isimlendirilme sırasında dahil olduğu anlaşılmaktadır.<sup>78</sup> İmandaki aslî unsur tek başına tasdik değil, tasdikın yanında kalbin amellerinin de bulunması şeklindedir. Nitekim onun anlayışına göre, tasdik esas alındığında ikrar ve amel şeklindeki diğer unsurlar birbirinden bağımsız olacağından bunların birbirleriyle bağlantılarının kurulması gerekmektedir. İşte söz konusu bağlantıyı temin edecek şey de kalbin amelleridir.

Kalbin amelleri de zarurî olarak haricî beden amellerine ihtiyaç duymaktadır. Böylece tasdikın yanında bulunan Allah'ı ve Peygamberini sevmek de imanın cüzünü oluşturmaktadır. Aynı şey Allah'ın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesi ve yasakladığı şeyin sevilmemesi için de geçerlidir. Bu düstur

77 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri* (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 35.

78 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman* (Beyrut: Dârü İbn Hâldun, ts.), 154, 251-252.

sayesinde kişi yaptığı şeyi sever, yasaklanan şeyleri yaptığında da üzülür. Bu durum İbn Teymiyye'nin diğerlerinden farklı olarak kalbin faaliyetini tasdik ile sınırlamayıp daha geniş tuttuğu ve tasdik yanında bulunması gereken şeylere yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Onun anlayışına göre kalpte söz ve fiilin her ikisi birden bulunmaktadır. Kalbin sözü tasdiki meydana getirirken kalbin ameli de sevgidir. Kalpteki söz ve fiilin tezahürü bedende ortaya çıkmaktadır. Kalpteki tasdik tezahürü olarak dilde ikrar oluşurken kalbin ameli olan sevgi neticesinde de bedende ameller meydana gelmektedir. Dolayısıyla imanın aslı unsuru yalnızca kalpteki tasdik değil, aynı zamanda kalbin amelini oluşturan sevgidir. Allah sevgisi, Allah korkusu ve Allah'a tevekkül gibi şeylerin bulunduğu kalbin amellerinin de bulunması gerekmektedir.<sup>79</sup>

Kalbî amellerin durağan olmayıp zarurî olarak harici beden amellerine ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu noktadan hareket edilince, Allah'ın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesini ve yasakladığı şeyden nefret edilmesi sonucunun dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir. Nitekim bu hali benimseyip içselleştiren kimse yaptığı şeyi severken, yasaklanan şeyleri yaptığında da üzülür.<sup>80</sup>

İbn Teymiyye ise imanın tüm unsurlarının birbiriyle bağlantılı olduğunu düşündüğünden bilgiyi tasdik ve kalbin amelleriyle bağlantılı olarak ele almıştır. Ona göre, sevilen bir şeyin varlığını bilmek onu sevmeyi, saygı değer bir şeyin varlığın tanımak, onu saymayı ve çekinilecek bir şeyin varlığından haberdar olmak da ondan çekinmeyi gerektirir. Tasdik gibi marifet de kalbin amellerini gerektirmektedir. Tam burada nefiste bulunan iki gücün varlığını hatırlamakta fayda vardır: Birincisi uygun ile zıt olanı fark edip algılamak, bunları bilip tasdik etmek. İkincisi ise uygundan hoşlanıp zıttan nefret etmektir. Nitekim nefisteki güçlerin harekete dönüşmesi de korku ile ümidi, uygun ile zıddı algılama sonucunda oluşmaktadır. Çünkü uygunu idrak etmek hazzı, ferahlığı ve sevinci oluştururken zıddı algılamak da ele mi ve kederi gerektirmektedir. Kalpteki tasdik, marifet, Allah ve peygamber sevgisi güçlü olunca bu durumun etkisi kaçınılmaz olarak fiillerde ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre tasdik, marifet, kalbin amelî ve haricî ameller şeklindeki kavramlar, imanın birbirinden bağımsız değil de aksine birleşik kaplar gibi birbirini destekleyip gerektiren unsurlarıdır.<sup>81</sup>

79 Hatice K. Arpağuş, "İbn Teymiyye ve İmanda Sevgi", *Marife* 9/3 (Kış 2009), 195-214, 204-205.

80 İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman* (Beyrut: Daru İbn Haldun, ts.), 262.

81 Arpağuş, *İmanda Sevgi*, 206-207.

Sevgi hak ve batıl bütün amellerin aslı olduğunda bütün dinî ve din dışı amellerinde aslı olmaktadır. Dinî amellerin aslı tıpkı dinî öğretilerin aslının Allah ve Resulü'nü tasdik etmek olduğu gibi, Allah ve Resulü'nün sevgisidir. Muhabbetle tasdik etmeye gelince bu imanın aslıdır, söz ve amelinde aslıdır.<sup>82</sup> Şüphesiz müminlerin Rablerine muhabbeti muhabbetlerin en büyüğüdür.<sup>83</sup>

Bu ameller, imanın temellerinden ve dinin esaslarındandır. Allah'ı ve Rasûlü'nü sevmek, Allah'a tevekkül etmek, dini O'na halis kılmak, O'na şükretmek, hükmüne karşı sabretmek, O'ndan korkmak, ümitsizliğe düşmemek gibi amellerdir.<sup>84</sup> Bütün bu ameller, alimlerin ittifakı ile, ilke olarak mükellef bütün insanlara farzdır.<sup>85</sup> Bu ameller konusunda insanların üç sınıf olduğunu belirleyen İbn Teymiyye şöyle sınıflandırmaktadır. Kendisine zulmedenler / zalim, adaletli olanlar / muktasid ve hayırlarda önde / sâbık olanlar.<sup>86</sup> Bu tasnife göre amelleri değerlendiren İbn Teymiyye amelin işlenmesi hususunda farklı boyutlarının olduğunu söylemekte ve örnek vermektedir.

Doğruluk ve ihlas, gerçekte imanun ve İslâm'ın netleşmesidir. Bilindiği gibi Müslüman olduğunu söyleyenler mümin ve münafık olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Mümin ile münafık arasındaki fark, doğruluktur. Münafıklığın üzerinde bina edildiği temel ise, yalancılıktır. Onun için Allah, gerçek imanı anarken onu doğrulukla nitelemektedir.<sup>87</sup> Yüce Allah, imanlarında doğru olanların içlerinde şüphe taşımadıklarını, mal ve canlarıyla onun yolunda cihad ettiklerini belirtir. Çünkü öncekilerden ve sonrakilerden alınan söz budur.<sup>88</sup> Dinin temellerini içeren iyilik iddiasında doğru olanları nitelemesi de bu şekildedir.<sup>89</sup>

Bilinmesi gereken şeylerden biri de, doğru söylemenin ve tasdik etmenin, hem söylemde hem amellerde olmasıdır. 'Falan kişi sevgi ve dostluğunda doğrudur' denir. Bunun benzerleri çoktur. Bütün bunlarla iradesi, amacı ve isteğinde doğru olan kişiler kastedilir. Mümin amelinde, haber ve konuşmasında doğru / samimi olan kişidir. Münafık, doğru olan müminin zıttıdır.

82 Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Abdülhalim b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-Muhabbet*, thk. Muhammed Reşad Salim (Kahire: Mektebetü't-Turasi'l-İslâmiyye, ts.), 49.

83 İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-Muhabbet*, 50.

84 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 31.

85 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 33.

86 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 33. İbn Teymiyye şu ayeti esas almaktadır; "Sonra biz o Kitab'ı kullarımızdan seçtiklerimize miras kıldık. Onlardan da nefislerine zulmeden var, muktesid giden var ve Allah'ın izniyle hayırlarda öncü olanlar var. İşte büyük fazilet budur." Bk. Fatır 35/32.

87 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 42; Hucurat 14-15.

88 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 42; Âl-i İmran 3/81.

89 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 44; Bakara 2/177.

O da sözünde veya amelinde yalancı olan kişidir.<sup>90</sup> Belirttiğimiz bu şeyler, gerçekte dinin temelini kalpteki bilgi ve ameller olduğunu ve bunlar olmadan zahir amellerin bir işe yaramadığını göstermektedir.<sup>91</sup>

İbn Teymiyye ihlas, hüzn, rıza, tevkül, hamd, havf ve reca gibi birçok amelî kalp amelleri olarak eserlerinde genişçe anlatmaktadır. Ayrıca bu hastalıkların bozulmalarını da mümkün göreyerek onların tedavilerini de ele almaktadır. Bunun için müstakil olarak *Emradu'l-Kulub ve Şifauha/Kalp Hastalıkları ve Şifası* adlı eseri yazmış ve farklı eserlerinde de bu hususlara temas etmiştir.

Ona göre, kalbin hastalığı da bir tür bozulma olduğundan dolayı, bir anlamda tasavvur etme ve irade gücü bozulmasıdır. Hakkı göremeyecek yahut olduğundan başka bir şekilde göreceği şekilde bozuk tasavvur etmesi bozulma olduğu gibi, yararlı haktan nefret edecek ve zararlı batılı sevecek şekilde iradeye sahip olması da bir bozulmadır. Onun için kalbin hastalığı bazen şek ve şüphelenme ile açıklanmaktadır. Cehalet ve şüphe de kalbi rahatsız eder. Kalp, mutlak cehaletle ölür ama biraz cehaletle hastalanır.<sup>92</sup>

Hastalığın, ölümden daha alt durum olduğunu savunan İbn Teymiyye, kalbin, mutlak cehaletle öldüğünü, ama biraz cehaletle hastalandığını söyler. Ona göre, Kalbin hastalanması, ölmesi, yaşaması, şifa bulması gibi durumları vardır. Yaşaması, hastalanması, ölümü ve şifa bulması, vücudun yaşamasından, ölmesinden, hastalanmasından ve iyileşmesinden daha önemlidir. Onun için kalbin hastalığına bir şüphe veya şehvet eklenirse, hastalığını artırır, ama bir bilgi ve öğüt gelirse, iyileşmesinin ve salah bulmasının sebeplerinden olur. Kalpleri katlaşmış olanlar, bu hastalıktan dolayı kuruduğu için kalpleri zayıf ve hastadır. Onun için şeytanın verdiği vesvese onlar için fitne olur. Bunların kalpleri imana karşı katlaşmış ve vesvese onlar için fitne olmuştur.<sup>93</sup>

Bu hastalıklara karşı Kur'anı esas alan İbn Teymiyye, kalbinde şehvet ve şüphe hastalıkları bulunan kişiler için Kur'an'da batılı hakla yok eden ve hastalıkları gideren açık ayetler vardır, demektedir.<sup>94</sup> Yine bu ayetler bilmeyi, algılamayı ve kavramayı bozan şüphe hastalıklarını yok eder ve kişi eşyayı olduğu gibi görür. Teşvik ve sakındırma ile güzel öğüt ve hikmetle ve ibret dolu kıssalarla kalbi iyileştirir. Yarar sağlayacak şeylere kalbi teşvik ederken, zarar verecek şeylerden de sakındırır. Böylece yanlış yolu seven ve doğru yoldan

90 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 45.

91 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 49.

92 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 153-154.

93 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 154-155.

94 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 156.

nefret eden kalp, doğru yolu sevmeye ve yanlış yoldan nefret etmeye başlar ve buna alışır. Kur'an, iradenin bozulmasına yol açan hastalıkları da yok eder. Böylece kişinin kalbi iyi olur ve iradesi de düzelir. İyileşen vücudun ilk sağlıklı şekline döndüğü gibi, kalp de üzerinde yaratıldığı ilk temiz şekline / fitratına döner. Vücut, güçlendirip besleyecek şeylerle güçlenip sağlıklı olduğu gibi kalp de iman ve Kur'an'dan tezkiye edip güçlendirecek besinleri alır. Kalbin tezkiye olması, vücudun gelişmesi gibidir. Tezkiye de, gelişme ve iyileşmede ilerleme demektir. Bir şey iyiliğe doğru geliştiği zaman, tezkiye oldu denmektedir.<sup>95</sup> Tezkiye ancak kötülüğü gidermekle olmaktadır.<sup>96</sup>

Toplumsal bağlamda birlikte yaşayabilmek için insanların uymaları gereken kuralların başında ahlâk ilkeleri gelmektedir. İbn Teymiyye'ye göre insan, her şeyden üstündür.<sup>97</sup> İnsan doğuştan medeni olduğu için, birlik halinde yaşamak ve yardımlaşmak zorundadır. Bu durum onun dünya ve ahirete yönelik işleri için gereklidir.<sup>98</sup> İnsan kendine faydalı olanları elde etmek ve zararlı olanlarından da kaçınmalıdır. İnsan faydasına ve zararına olan şeyleri akli ile ayırt etmesi mümkün olmadığından hukukî kurallara / şeriata muhtaçtır. İnsanı bu özellikleriyle ele alan İbn Teymiyye, onun hukuk ve ahlâk karşısındaki durumunu da ele alarak, insanın hür olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu hürriyet ise ancak kanunlara itaat ile elde edilebilir.<sup>99</sup>

Toplumsal yaşam açısından İbn Teymiyye'nin ahlâk anlayışı birlik ve yardımlaşma esası üzerinedir. Ona göre, ahlâkî hayatı tesis edebilmek için devletin ve toplumun el ele verip gerekeni yapmaları lazımdır. Toplumun dinî ve ahlâkî hayatını tanzim etmek; onları ifsat edecek veya bağlı buldukları prensiplerini sarsacak kötü düşünce ve davranışların doğmasına meydan vermemekle, halkın maneviyatını ve ahlâk seviyesini yükseltmekle gerekli eğitim ve ruh temizliğini sağlamakla mümkün olur. Bunun yanı sıra, her türlü haksızlık önlenmeli ve bu gibi davranışlara meydan vermeyecek tedbirler alınmalıdır.<sup>100</sup>

İbn Teymiyye'ye göre toplum, büyük bir varlıktır. Onda her organ bu bütünlüde iştirak halindedir. Toplumda iyilik ve ahlâk üstünlüğü / takva yolunda

95 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 156.

96 İbn Teymiyye, *Kalp Amelleri*, 158.

97 Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmuatu'r-Resai'l-Kübra* (Beirut: Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, 1972), 2/343.

98 Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, İbn Teymiyye el-Harrânî, *Hisbe* (İstanbul: Tevhid Yayınları, ts.), 7.

99 Burhaneddin Kıyıcı, *Selefin Ahlâkında Birlikte Yaşama Ölçüleri: İbn Teymiyye Örneği*, Din, Düşünce ve Ahlâk II, (İstanbul: 2022), 20.

100 Nazif Şahinoğlu, *Sa'di'yi Şirazi ve İbn Teymiyye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991, 195.

yardımlaşma olmalıdır. Toplumdaki birlik, İslâm Peygamberinin elçilik görevine başlamasından kıyamet gününe kadar Müslümanları aynı ideal ve aynı kaderde birleştirecek olan bir birlik ve kardeşlik duygusundan ve onun gerçekleştirilmesinden ibaret bir birliktir.<sup>101</sup> Bu birlik müşterek görüş ve inançlardan oluşan, benzer temel prensiplere bağlı bir birliktir. Eşi ve benzeri olmayan tek Allah'a imanı, tek ve aynı peygambere itaati, müşfik ve birleştirici bir kanna boyun eğmeyi, aynı ideale bağlanmayı ve bu idealin gerçekleşmesi için yardımlaşmayı bünyesinde taşıyan bir birliktir.<sup>102</sup> Bu itibarla İslâm birliği, ona göre organik ve dinî bir birliktir.<sup>103</sup> Bu birlik, toplum fertlerinin birbirlerine karşı tam sadakatini ve her şahsın toplum hayatına istisnasız katılmasını gerekli kılar.<sup>104</sup> Bu bakışıyla toplumun hem ferd olarak yükümlülüğünü hem de toplum olarak yükümlülüğünü belirleyen İbn Teymiyye, bu iki yükümlülüğün organizesini devlete yüklemekte ve bunlarla ilgili ilkeleri *Hisbe ve es-Siyasetü's-Şeriyeye* gibi kitaplarında genişçe izah etmektedir. Bu hususları ahlâkın altında ele almakta, ilkelerini ve işleyişini de buna göre düzenlemektedir.

## Sonuç

Ahlâk anlayışını nass merkezli olarak oluşturan İbn Teymiyye İslâm'ın temel ilkelerini esas alarak iman ve ibadete bağlamaktadır. Bu gayreti felsefenin kurguladığı ahlâk anlayışına karşıdır. Bu konuda peygamberlerin yetkin olduğunu ve onların hem teorik hem de pratik olarak ahlâkı öğreten eğitimciler olduğunu esas almaktadır. Bu durumda peygamberi gönderen Allah'ın tesiri göz ardı edilemez. Allah yarattığı insana fitratına uygun ve aklî yetkinliğiyle uyuşan şeriati göndererek yaşam sürmesini murad etmiştir. Bunun gerçekleşmesi içinde kitap indirmiş ve peygamberlerini de bir mürebbi olarak görevlendirmiştir. Ahlâkın uygulanabilmesi ve insanın kemâle erebilmesini Allah'a iman etme ve ibadetten ayrı görmemektedir. Allah'a yönelme insanda ki en yüce duygudur. Bu duygunun açığa çıkmazı açısından İslâm ahlâkı, imanın, imanla amel etmenin ve imanun gereklerini yerine getirmenin bir yansımasıdır.

101 Burhaneddin Kıyıcı, *Selefin Ahlâkında Birlikte Yaşama Ölçüleri - İbn Teymiyye Örneği*, Din, Düşünce ve Ahlâk II, (İstanbul 2022), 20.

102 Şahinoğlu, *Fert ve Cemiyet İlişkileri*, 201.

103 İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resai'l-Kübra*, 1/312.

104 Şahinoğlu, *Fert ve Cemiyet İlişkileri*, 201.

**Kaynakça**

- İbn Teymiyye**, Takıyyuddin Ahmed. *Nakdu Te'sisü'l-Cehmiyye*. Mekke: Matbaatü'l-Hükümeti, 1971.
- İbn Teymiyye**, Takıyyuddin Ahmed. *er-Reddü ale'l-Mantıkıyyin*. Pakistan: İdaretü Tercümanü's-Sünne, 1972.
- İbn Teymiyye**, Takıyyuddin Ahmed. *el-Cevabu's-Sahih limen Beddele Dinü'l-Mesih*. Mısır: Matabiu'l-Mecdi't-Ticariyye, 1964.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmu'ur-Resaili'l-Kübra*. Mısır: Matbaatü Sabih, 1966.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *el-Hasene ve's-Seyyie*. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1971.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuu'l-Fetava*. Riyad: ts.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*. Beyrut: 1997.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Kalp Amelleri*. İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Kitabü'l-ıman*. Beyrut: Dârü İbn Hâldun, ts.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Kaidetü'n fi'l-Muhabbet*. thk. Muhammed Reşad Salim. Kahire: Mektebetü't-Turasi'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuatu'r-Resai'l-Kübra*. Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, 1972.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Hisbe*. İstanbul: Tevhid Yayınları, ts.
- İbn Manzur**. *Lisanu'l-Arap*. Beyrut: ts.
- Kıyıcı**, Burhaneddin. *İbn-İ Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi*. Ankara: Doktora Tezi, 2009.
- Kıyıcı**, Burhaneddin. "Selefin Ahlâkında Birlikte Yaşama Ölçüleri: İbn Teymiyye Örneği". *Din, Düşünce ve Ahlâk II*. İstanbul: 2022.
- Arpaguş**, Hatice K.. "İbn Teymiyye ve İmanda Sevgi". *Marife* 9/3. 2009.





# Kelâmda Erdem Anlayışı: Fahreddîn er-Râzî'nin *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* Adlı Eseri

Büşra YURTALAN\*

## Giriş

İslâm düşünce geleneğinde ahlâk meselesi, çeşitli ilim dallarında farklı yöntem ve formlarda ele alınmıştır. Bununla birlikte süreç içinde olgunlaşarak İslâm filozofları ve onların takipçileri olan ulemâ tarafından müstakil bir ilim olarak da görülmüştür.<sup>1</sup> İslâm düşüncesinde ahlâk teorilerinin ortak ve farklı yönleri dikkate alınarak, modern çalışmalarda çeşitli tasnifler yapılmış; dinî ahlâk, nassî ahlâk, kelâmî ahlâk, felsefî ahlâk, dinî-sûfî ahlâk gibi isimlendirmeler ortaya çıkmıştır. Örneğin Hourani, ahlâk literatürünü normatif ve analitik olarak ikiye ayırdıktan sonra dinî ve felsefî ayrımı üzerinden İslâm ahlâk literatürünü dört grup halinde inceleyen bir şema sunmaktadır.<sup>2</sup> Macid Fahri ise İslâm ahlâk teorilerini, “nassî ahlâk”, “kelâmî ahlâk”, “felsefî ahlâk” ve “dinî ahlâk” olmak üzere dört gruba ayırmaktadır.<sup>3</sup> Bu tasnifler her ne kadar eleştirel değerlendirmelere açık olsalar da kelâm ile felsefenin varlık ve bilgi anlayışlarına bağlı olarak kendine özgü ahlâk teorileri geli-

\* Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, busra.yurtalan@giresun.edu.tr

- 1 Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel, 2016), 44.
- 2 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 10-15.
- 3 Macid Fahrî, “felsefî ahlâk” başlığı altında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Yahya b. Adî, İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tûsî gibi isimlerin ahlâk görüşlerini ortaya koymaktadır. Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün ahlâk konusundaki tartışmalarını “kelâmî/teolojik ahlâk” başlığı altında ele alırken Mâverdî, İbn Hazm, Râgıb el-İsfahânî, Fahreddîn er-Râzî ve Gazzâlî'nin ahlâkını “dinî ahlâk” adını verdiği grup altında değerlendirmektedir.

tirdiklerine işaret etmesi bakımından önemlidir. İslâm düşüncesinde felsefî ahlâk teorileri, kendi metafizik anlayışları çerçevesinde, nefis ve erdemlerle ilgili kavramsal bir şemaya bağlı kalarak mutluluğun kazanılması amacıyla yönelik olarak inşa edilmiş görünmektedir. Kelâm düşüncesinde ise ahlâk konusu, varlık, bilgi ve değer örgüsüne bağlı olarak, ilâhî adalet ve insan özgürlüğü konuları çerçevesinde iyi ve kötünün kaynağı ve doğası sorunu temelinde tartışılmıştır.

Kelâm düşüncesinde İslâm ahlâk teorisyenlerinin ele aldığı haliyle nefis kavramı ve erdemler şeması etrafında şekillenmiş pratik bir ahlâk teorisinin olmadığı ifade edilebilir. Bu tespit, kelâmın ahlâk görüşü olmadığı şeklinde anlaşılmasında gerektiği gibi kelâm düşüncesinde karakter ve erdem konusunu ele alan mütekellimlerin var olduğu vurgulanmalıdır. Kelâmda ahlâk konusunun nasıl ele alındığına kısaca işaret ettikten sonra kelâmda erdem anlayışı hakkında birtakım değerlendirmeler yapılacaktır.

### 1. Kelâmda Erdem Anlayışı

Kelâm ilminde ahlâk konusu daha ziyade ontolojik ve epistemolojik tartışmalarla ilintili olarak insanın sorumluluğu, özgürlüğü ve ilâhî adalet gibi konuların çevrelediği bir örgüde ahlâkın kaynağı ve doğası zemininde ele alınmaktadır. Bu doğrultuda kelâmda daha ziyade günümüz ahlâk terminolojisine göre metaetik tartışmaların var olduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Bu tartışmalar büyük ölçüde, iyi, kötü ve adalet gibi ahlâkî değerlerin ontolojik statüleri ile bu değerlerin bilgisinin kaynağının ne olduğu soruları üzerine yoğunlaşmıştır.<sup>5</sup> Mu'tezile, Tanrı'nın ahlâkîliğini ve ahlâkî anlamda iyi ve kötünün kaynağını araştırmıştır. Kelâmda bu mesele, *hasen, kabih, aslah, vâcib, şer'î teklif ve akli teklif* kavramları etrafında şekillenmiştir. Mu'tezile'nin adalet ilkesi altında ele aldığı ahlâk meseleleri, Allah'ın fiilleri ve onun insanlarla ilişkisinin tabiatı bağlamında *teklif, lütuf, maslahat* gibi kavram örgüsü içinde derinlik

4 İlk hareket noktasına bağlı olarak metaetiğin mahiyeti ve kapsamı konusunda bazı eleştiriler ve itirazlar olmakla birlikte mevcut literatür incelendiğinde Batı'daki modern araştırmalarda, "iyi" ve "kötü" gibi ahlâkla ilişkili kavramların ne anlama geldiği, nasıl anlaşılması gerektiği, bu kavramlara karşılık gelen özelliklerin gerçekten var olup olmadığı, ahlâkî değerlerin kaynağı ve Tanrı ile objektif ahlâkî değerler arasındaki ilişkinin mahiyeti gibi tartışmaların metaetik içerisinde ele alındığı görülmektedir. Bk. Robert Merrihew Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again", *Journal of Religious Ethics* 7/1 (1979), 66-79; D. C. Copp, "Introduction: Metaethics and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. C. Copp (Oxford: Oxford University Press, 2006); Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

5 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 84.

kazanmıştır. İyi ve kötü meselesi, Eş'arî ve Ma'turidî kaynaklarda ise *efâl-i ibad*, *efâlullah*, *ta'dîl* ve *tecvîr*, *tahsîn* ve *takbîh* gibi başlıklar altında işlenmektedir. İyi ve kötünün kaynağına ilişkin tartışmanın epistemolojik yönü ise *akıl*, *vahiy*, *zorunlu bilgi*, *nazarî bilgi*, *örf* ve *meşhurât* kavramlarının etrafında tartışılmaktadır. Ontolojik statüsü ve epistemolojik yönüyle birlikte İslâm kelâmında ahlâkî değer kavramları ve ahlâkın kaynağı sorunu daha ziyade akıl ve vahiy denkleminde tartışılmıştır.<sup>6</sup>

Bu çerçevede, kelâmda teklif ve eylem merkezli bir etik anlayışın hâkim olduğu söylenebilir. Bu genel eğilim, eyleyen faili değil eylemin kendisini merkeze alır. Kelâmcıların fiil teorisinde insan ve beden daha ziyade, sorumluluk anlayışına bağlı olarak fiillere etkisi bakımından ele alınmıştır. İslâm ahlâk felsefesinde ise genelde insanın üç yönü olan akıl, arzu ve öfke ele alınıp bunların her bir yönüne denk gelen üç erdem olduğu söylenmektedir. Hikmet, ölçülülük ve cesaret olarak belirlendikten sonra bu üç erdem yerli yerinde kullanılması ile adalet erdeminin ortaya çıkabileceği kabul edilmektedir. Dört erdem bu şekilde belirlendikten sonra alışkanlık haline getirilmesi gereken diğer alt erdemler de açıklanmaktadır.<sup>7</sup> Deontolojik etik ve teleolojik etik kapsamındaki diğer teorilerden farklı olarak erdem etiğinin fail merkezli özneyi ve onun gelişimini temel alan bir etik olduğu söylenebilir. Erdem etiği teorisyenleri, eylemleri kişinin içsel ahlâkının bir yansıması olarak gördükleri için öncelikle ahlâklı kişilerin hayata geçirmesi gereken karakter özelliklerini belirler. Bir karakter özelliği olarak erdemlilik ve eğitimini merkeze alan bu düşüncede, karakter formasyonuna özel bir önem verilir.<sup>8</sup>

Bir mukayese yapıldığında mütekellimlerin, Antik Yunan kültüründe ve müslüman filozoflarda gördüğümüz haliyle belli sayıda ahlâkî değer/erdem ortaya koymadığı ifade edilebilir. Ancak burada üç hususa işaret edilecektir. Birincisi, mütekellimlerin insanın mahiyeti ve insanî eylemler arasında kurdukları ilişki üzerinden derinleştirdikleri meselelerin erdem konusuna özgün katkılar sağlayacağından söz etmenin gerekliliğidir. Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi filozofların ahlâkî ruhânî tıpla ilişkili olarak ele alan yaklaşımları hatırlandığında mütekellimlerin fiil teorisinde yer verdi-

6 Bk. Ebû Mansûr Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'l-dîn* (İstanbul, 1928); Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980); Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, ed. Taha Hüseyin, ts.; Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015).

7 İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 35-48.

8 Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 136, 137.

ği, psikolojik ve fizyolojik temelde derinleştirilebilecek *azm-ı musammam*, *istitâat*, *irâde*, *hâtır*, *kudret* vb. kavramlar ve bilhassa Kâdî Abdulcebbar'ın fiil teorisinde merkezi bir yer verdiği *dâî* kavramının ahlâkın inşâsı açısından değerlendirilebileceği söylenebilir.

İkincisi ise erken dönemde Câhız özelinde ifade edebileceğimiz ahlâklı bir insanın/karakterin inşasına dair özgün yaklaşımlar ortaya koyan istisnaların varlığıdır. Câhız, Mu'tezile ekolü içinde ahlâk nasıl inşa edilir sorusuna cevap arayan özel bir isim olarak öne çıkmaktadır. Bu özgün yaklaşım, kelâm düşüncesinde erken dönemde Mu'tezile ekolünde fizik, doğa ve insanın mahiyeti konusunda yaşanan farklılaşmanın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Câhız'ın özgünlüğü, diğer Mu'tezilî alimler daha ziyade eylem ve sorumluluk odaklı bir teklif etiğine odaklanmışken onun tıpkı Galen gibi bir yönelimin ahlâk kaynaklı olarak sayılması için alışkanlık haline gelmesini şart koşması ve ikinci doğa/ahlâkın edinilmesinin pratik yollarını göstermesinde yatmaktadır. Câhız, sıdk (doğruluk), vefa, hilm, sabır ve şükür gibi erdemleri tespit ederek, davranışların kendilerinden iyi oldukları ahlâkî temelleri saptamaktadır.<sup>9</sup> Câhız'ın ahlâk düşüncesinin ufku olarak vaz edilen sevinç (*sürûr*) kavramı ve şükür ilkesi Mu'tezilî bir kökene sahiptir. Aynı zamanda Nazzâm'ın doğa anlayışı ve insan anlayışını temel alarak doğalardan müteşekkil bir nefis düşüncesi ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda Câhız'ın ahlâk düşüncesi, felsefe geleneğinin kavramlarını Mu'tezile geleneğinin temel ilkeleriyle dönüştürmeyi başarmış bir teori olarak nitelendirilmektedir. Nitekim Yunan filozoflarından tevarüs eden mirasın sabit erdemler hiyerarşisi öngördüğü dikkate alınrsa Câhız'ın erdemleri koşullara bağlı olarak iyi veya kötü olarak değerlendirmesi, ahlâk düşüncesinin İslâm kaynaklarından beslenen ayrıştırıcı niteliği olarak değerlendirilmektedir.<sup>10</sup>

Üçüncüsü ise özellikle Platon, Aristoteles ve Galen'in ahlâk felsefelerinden izler taşıyan ancak kendine özgü motifler barındıran erdem merkezli İslâm ahlâk literatüründen etkilenen ve bu metinlerdeki muhtevayı benimseyen mütekellimlerin varlığıdır. İbn Miskeveyh gibi filozofların elinde olgunlaşan ahlâk metinlerinde erdemlerin kazanılması, korunması, olgunlaş-

9 Erdemleri izah ederken Câhız'ın net bir terminolojisi olmayıp bazen ahlâk, bazen haslet kavramını kullandığı; genel anlamda üstün bir meziyete sahip olmak anlamında fazilet kavramına da yer verdiğine dair tespit için bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 150, 189-203.

10 Câhız, Nazzâm'ın kümün teorisini ve Galen'in insan düşüncesinden etkilenerek bir nefis teorisini ortaya koymuştur. Bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 66, 73, 202.

tırılması, tasnifi ve ahlâkî hastalıkların tedavisi ele alınmaktadır.<sup>11</sup> Ahlâka dair çalışmalarında söz konusu felsefî çizgiyi takip eden türden eserlere, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-Şerîa* adlı eseri, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Mizânu'l-amel* ve *İhyâu ulumi'd-dîn*'in belli bölümleri ve Fahreddîn er-Râzî'nin *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* adlı çalışması örnek verilebilir.<sup>12</sup> Bir sonraki başlıkta, Fahreddîn er-Râzî'nin aynı zamanda *Kitâb fi ilmi'l-ahlâk* adıyla da bilinen *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* adlı eseri, kelâmda ahlâk teorileri içindeki yerini ve kelâmda erdem anlayışı konusunda Câhız'la başlattığımız çizgideki konumunu daha görünür hale getirmek üzere ele alınacaktır. Bu eser, betimleyici bir şekilde tümüyle ele alınmayacak, erdem anlayışı çerçevesinde içeriğine ve ayrıştırıcı özelliklerine dair birtakım değerlendirmeler yapılacaktır.

## 2. *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* Adlı Eserinde Fahreddîn er-Râzî'nin Erdem Anlayışı

Ahlâkın ya da erdemlerin inşâsı ve ahlâkî faziletlerin kazanılması söz konusu olduğunda, insanın mahiyetine ilişkin yaklaşımlar ile nefis ve kuvveleri meselesi önemli bir yere sahiptir. Ahlâkî erdemın kazanılması ve ahlâkî hastalıkların ortadan kaldırılması nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde gerçekleşmektedir. Grek felsefesinin erdem şeması İslâm ahlâk düşünürleri tarafından kabul görmüş, hikmet, iffet, şecaat ve adalet dört temel erdem ve bunlarla ilişkili diğer faziletler nefis teorisiyle ilişkili olarak işlenmiştir. İslâm âlimleri, Antik Yunan felsefesinden izler taşıyan ancak kendine özgü tercih ve motifleri barındıran çeşitli yeni yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu sistemde nefis ve nefsin kuvveleri konusu ahlâk ilminin temelinde yer almaktadır. Kelâmcılar ise ilk dönemlerden itibaren “insanî eylemlerin kaynağında ne bulunur?” sorusu ile “insan nedir?” sorusunu birlikte ele almışlardır. Müttekaddimîn dönem kelâmcıları büyük ölçüde, filozofların aksine insan nefisini latîf bir cisim olarak görme eğiliminde olmuştur. İnsanı “düşünen canlı” olarak değil “kudret ve irade sahibi diri varlık” olarak tanımlamışlardır. Bununla birlikte Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî'den itibaren kelâmcılar, felsefî nefis görüşünden etkilenerek insan nefisini, soyut bir cehver olarak görme

11 Mustakim Arıcı, “Yenilenme Dönemi Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/720.

12 Rûh ve nefis kavramlarını İslâm felsefesi geleneğindeki tartışmaları kuşatarak irdeleyen önemli bir diğer halka ise Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Sadrişşerîa'dır (ö.747/1346). Bk. Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadrüşşerîa es-Sânî, thk. Mahmut Ay – Mustafa Borsbuğa, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 361-373.

eğiliminde olmuşlardır.<sup>13</sup> Râgıb el-İsfehânî, Meşşâî nefis teorisini ahlâkî içeriği ve sonuçlarıyla birlikte bütün olarak tevarüs ederek kelâmın ana kabulleri doğrultusunda yorumlayarak ahlâk teorisi ortaya koyan ilk düşünürdür. Daha sonra Gazzâlî, nefis ve erdem teorisini felsefe geleneğinden alımlayarak tasavvuf geleneğinin ahlâkî idealleriyle mezcetmiştir.<sup>14</sup> Fahreddîn er-Râzî de bu çizginin bir parçası olup nefis ve kuvveleri meselesini ahlâkî davranışa zemin oluşturması itibarıyla ele almıştır.<sup>15</sup>

Râzî'nin eklektik tarzı kuşkusuz ahlâk anlayışına da yansımıştır. Râzî, kelâmcıların pek çoğunun yaptığı gibi sorumluluk ve eylemi merkeze alarak bir yandan eylem ahlâkını; öte yandan İsfehânî ve Gazzâlî çizgisinde erdem anlayışını ve huylar görüşünü ortaya koymuştur. Dolayısıyla belirtmek gerekir ki Râzî'nin ahlâk ve erdemler konusundaki görüşlerini tek bir eserden tespit etmek mümkün değildir. Onun çeşitli eserlerinde dağınık olarak bulunan ve kimi zaman farklılaşan görüşlerinin bulunması sebebiyle nefis konusuna dair görüşleri hakkında birbirinden farklı değerlendirmeler veya tespitler yapıldığını belirtmek gerekmektedir.<sup>16</sup> Râzî'nin mücerred nefis görüşünü savunup savunmadığına dair tartışmalara burada yer verilmeyecek olsa da *el-Metâlib*'in bir bölümü ile *Mefâtihu'l-Gayb*'daki bazı ifadelerle birlikte ele aldığımız eserin de mücerred nefis görüşünü savunduğu izlenimi verdiği ve değerlendirmeye açık olduğu ifade edilebilir.<sup>17</sup> Nitekim Râzî'nin mutluluk, yetkinleşme ve erdemlerle ilgili görüşlerini de *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde ayetlerle ilgili açıklamaları ve ilgili diğer eseriyle birlikte bütüncül olarak tespit etmek mümkündür. Râzî, problemlerin açıklanmasında, selefi olan hem Yunan hem de Müslüman filozofların pek çok eserinin yanı sıra özellikle Gazzâlî'nin İhyâ'sından, İbn Sînâ'nın eserlerinden, Râgıb İsfehânî, Ebu'l-Berekât ve çağdaşı olan diğer düşünürlerden etkilenmiştir.<sup>18</sup> Süreci bütüncül olarak

13 Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları Genel Bir Giriş", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 6-9.

14 Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefis Teorisiyle İmtihanı", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 50.

15 Asiye Aykıt, "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2014), 203.

16 Bu görüşler için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefis Görüşünün Eleştirisi-", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 139.

17 Râzî'nin insanın hakikatine ilişkin görüşlerinin eserlerine göre dağılımı hakkında tablo için bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefis Görüşünün Eleştirisi-", 179.

18 Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, çev. Hüsnü Aydeniz (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 16, 17.

değerlendirebilmek adına, ahlâk ve bilgi konularında Râgıb el-İsfehânî ve Fahreddîn er-Râzî gibi isimler üzerinde Meşşâi geleneğinin yanı sıra belli ölçüde Câhız'ın görüşlerinin etkisi olduğunu da vurgulamak yerinde olacaktır.<sup>19</sup>

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, Arapçaya çeviren tercümanlar ve ilk okuyucuları tarafından erdemli karakter özelliklerinin gelişimini ele alan bir kitap olarak anlaşılmıştır. Kısa bir süre sonra İslâm düşüncesinde erdem etiği ile ilgili kitap türü, *el-Ahlâk* adını almıştır. Griffel'a göre Râzî'nin *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhumâ*'sı bu türün bir parçasıdır.<sup>20</sup> Nitekim Râzî, mukaddimede bu kitabını, ilmu'l-ahlâk konusunda ve hatabî ve iknâî üsluba göre değil, burhânî ve yakînî bir yöntemle göre düzenlenmiş bir kitap olarak tanımlar.<sup>21</sup> Griffel, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhumâ* adlı eseri, İslâm düşüncesinde klasik sonrası felsefe söyleminde erdem etiğinin bir örneği olarak değerlendirmektedir.<sup>22</sup> Ayman Shihadeh ise Râzî'nin diğer eserlerini de kapsayan bir değerlendirmeye birlikte bu çizgideki görüşlerini "Râzî'nin Yetkinleşmecî Erdem Teorisi" başlığı altında irdelemektedir.<sup>23</sup>

Griffel'a göre başlıkta yer alan rûh ile kastedilen nefis (soul) olup diğer felsefî ve tıbbî anlamında insanın cismanî yönüne, bedenine nüfuz eden cism-i latîf olarak anlaşılmalıdır.<sup>24</sup> Râzî'nin ele aldığımız *Kitâbu'n-nefs* adlı eseri iki bölüme ayrılmış olup, birinci bölümde evrensel etik ilkeleri üzerinde durulmakta, ahlâk ilminin teorisi incelenmektedir. İnsanın varlık mertebesindeki konumu, nefsin doğası ve nefsin güçleri konuları yer almaktadır. İkinci bölümde ise Râzî, erdeme dair pratik bir ahlâk anlayışı ortaya koymaktadır. Burada mal sevgisi, riya (ikiyüzlülük) ve makam sevgisi olmak üzere temelde üç tür rezîleti tartışmakta ve her biri için ilmî ve amelî olmak üzere tedavi yolları önermektedir. Nefsin belirli olumsuz karakter özelliklerinden veya kusurlarından nasıl iyileştirebileceğini açıklamaktadır.

Ahlâk ilmi hakkında külli kaideler başlığı altında öncelikle varlık mertebelerinde insanın konumu ele alınmaktadır. Dört varlık kategorisinden biri-

19 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 32.

20 Frank Griffel, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma: Fakhr al-Dîn al-Râzî's al-Nafs Wa-l-Rûh Wa-Sharh Quwâhumâ", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 21/2 (31 Aralık 2021), 67.

21 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhumâ*, thk. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî (İslamabad: İslam Araştırmaları Merkezi, 1958), 3.

22 Griffel, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma".

23 Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayecî Ahlâkı*, çev. Selime Çınar - Kübra Şenel (Ankara: Nobel, 2016), 113-153.

24 Griffel, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma", 67.



si olan insanlar; akıl, hikmet, tabiat ve şehvet niteliklerine sahiptir.<sup>25</sup> Râzî, bu eserinde, diğer bazı eserlerinde kelâm düşüncesine uygun olarak ahlâkî üstünlüğü eylem merkezli temellendirmesinin aksine öncelikle insanın varlıklar mertebesindeki konumunu açıklayarak varlıkları bakımından bir üstünlükten söz eder. Dolayısıyla Râzî varlık tasnifiyle, fiillerin sonuçlarına göre değil de öznenin mükemmelliğine göre, huy merkezli bir üstünlük izahı yapar.<sup>26</sup>

Varlıklar tasnifinde sonra beşerî ruhların mertebelerinden bahseden Fahreddîn er-Râzî'nin ahlâk ile tasavvuf arasında kurduğu ilişkiyi vurgulamak gerekir. Râzî, insan nefslerini üç gruba ayırır. Bunlardan en yücresi ilâhî âleme yönelip oradaki nur ve bilgilere dalanlardır. Allah'a en yakın olanların yolu ise ruhânî riyâzet ilmidir. Orta düzeyde olan nefsler, bazen kulluk ve itaat vasıtasıyla yüce âleme yükselirken bazen de düşük düzeydeki âleme yönelirler. Bunlar ashâb-ı yemîn olup bu yola ileten ilim ahlâktır.<sup>27</sup> Bu ifadelerinden ötürü Râzî'nin irfânî ahlâk yolunu felsefî ahlâk yolundan üstün kabul ettiği ifade edilmektedir.<sup>28</sup>

Râzî, nefis cevherinin mahiyeti meselesinde, nefsin bedenden farklı bir şey olduğunu ve cisim olmadığını hem felsefî hem de naklî delillerle ortaya koymaya çalışır.<sup>29</sup> Nefs, her insanın "ben" sözüyle belirli bir zata işaret ettiği şeydir ve tektir. "Nefs, gözle görür, kulakla işitir, beyinle düşünür ve kalple hareket eder. Bütün bu uzuvlar nefsin aleti ve aracıdır. Nefsin kendisi ise, bizzat bunlardan ayrı ve farklı; tasarrufta bulunmak ve yönetmek suretiyle bunlara ilişen bir cevherdir."<sup>30</sup> Her ne kadar tek bir eserden hareketle Râzî'nin nefis görüşünü ortaya koymak mümkün olmasa da bu eserinde, klasik Eş'arî öğretinin insanın mahiyetine dair yaklaşımını terk ettiği ve bunun açıklanmaya değer olduğu ifade edilebilir.

Râzî erdem anlayışını ortaya koyarken sıradan hazcılığı reddetmektedir. Ona göre ahlâkî erdemler; adalet, cömertlik, ihlâs, sabır ve şükür gibi kişinin bedensel etkilerden uzak olarak ruhsal/nefsânî tarafını güçlendiren ve süreklilik arz eden davranışlardır.<sup>31</sup> Duyusal hazlar hem kendinde hem de

25 Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 23, 24.

26 Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 22-30; Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâki*, 118, 119.

27 Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 38-45.

28 Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir?", 63.

29 Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 45-65.

30 Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 50.

31 Yunus Cengiz, "Fahreddin er-Râzî'nin Nazarıyla Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 637.

beraberinde getirdiği pek çok açıdan süflüdür ve aklî hazlardan aşağıdır. Bu doğrultuda o, nefsin mahiyeti ve kuvvelerini açıkladıktan sonra aklî zevklerin hissî zevklerden daha üstün ve daha mükemmel olduğunu delilleriyle açıklar ve insanî üstünlüğün ve mükemmelliğin bilgi, marifet ve ahlâkla ortaya çıktığını ortaya koyar.<sup>32</sup> Râzî, İbn Sînâ'nın nebâtî, hayvanî ve insanî kuvve olacak şekilde nefsin kuvveleri taksimini benimser. İnsan davranışları en temelde istek veya öfke gücünden kaynaklanmaktadır. Ahlâkî davranış ise bu iki gücün yönlendirilmesiyle ortaya çıkar. Akıl, bedensel lezzetin geçiciliğini telkin eder. Shihadeh'in tespit ettiği üzere, Râzî'nin yetkinleşmeci teorisinde nefsanî iyilik söz konusu olup vahiy, amelî ahlâk, aklî istidlal ve ruhânî terbiye (riyâzet) unsurlarının hepsi bireyi nazarî ve amelî olarak yetkinleştirmeye hizmet eder.<sup>33</sup>

İlgili eserin ikinci bölümünden anlaşılmaktadır ki Râzî, olumlu ahlâkî erdemlerin kazanılmasına nispeten nefsin reziletlerden kurtulması üzerinde daha çok durmuştur. Râzî, reziletlere karşı iki tür ahlâkî tedavi sunmaktadır. Birincisi, insan erdemsizliklerinin tasvirleri ve neden bunların tedavi edilmesi gerektiğine dair nazarî tedavi yoludur. İkincisi ise amelî tedavi tavsiyeleridir. Dolayısıyla iki aşamalı olarak yetkinleşmenin imkânı pratik düzeyde ortaya konmuştur.<sup>34</sup> Kitabın bu kısmında pratik bir felsefî disiplin olan etik ile ilgilenirken, vahiyyle yakın temasta bulunmakta ve vahyin dilini ve ikna edici stratejilerini eserine yansıtmaktadır.<sup>35</sup>

Fahreddin er-Râzî gibi klasik sonrası yazarların, hikemiyât/felsefe literatüründe ve kelâm alanında birbirinden farklı türde eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Râzî'nin de iki farklı türün gelişmesine yol açan nitelikte eserleri olduğu kabul edilmektedir. *Kitâbu'n-nefs* adlı eseri kendisinin de ifadesiyle felsefe kitabı olma iddiası taşımakla birlikte vahye, rivayetlere ve peygamber kıssalarına yapılan göndermeleri fazlasıyla içermektedir. *Kitâbu'n-nefs*, vahyin ikna edici üslubunu kendine özgü yollarla uygulamaya çalışması bakımından dikkat çekicidir. Frank Griffel, bu nedenle kitabı, dinî kitaba çok benzeyen felsefî bir kitap olarak değerlendirmiştir. Griffel, *Kitâbu'n-nefs*'in felsefî ahlâk kitabı olarak görülmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte Râzî'nin erdem etiğinin, vahiyden uyarlanmış yetkinleşmeci etik stratejileriyle iç içe geçmiş ve hatta bunların gölgesinde kalmış melez bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır.<sup>36</sup>

32 Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 95-101.

33 Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 152.

34 Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 127, 153.

35 Griffel, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma", 72.

36 Griffel, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma", 72.

## Sonuç

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde eylem ve karakter merkezli iki farklı eğilimin var olduğu belirtilebilir. Kelâm düşüncesinde teklîf, sorumluluk ve eylem merkezli teorilerden farklı olarak Câhız'ın ahlâk teorisinde olduğu gibi erdemlere ve ahlâkın inşasına odaklanan özgün ve istisnai yaklaşımların var olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte mütekellimlerin fail-eylem ilişkisi zemininde insanın mahiyetine dair geliştirdikleri teorilerin ve kavramların erdemlerin kazanılması konusuna farklı açılardan özgün katkılar sağlamanın imkanına işaret edilebilir. Geç dönem kelâmına gelindiğinde ise felsefe ve kelâmın etkileşimiyle birlikte ahlâk konusunda yeni bir tablo karşımıza çıkmaktadır. İsfehânî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi isimlerin İslâm ahlâk düşüncesi tarihinde Meşşâî ahlâk literatürü ile Kur'ân, hadis ve tasavvuf literatürünü bir araya getirmesi bakımından dikkate değer oldukları vurgulanabilir. İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufun bilgi ve varlık konusunda farklı paradigmalara sahip olduğu hatırlandığında, müteahhir mütekellimlerin ahlâk teorileri; İslâm felsefesinde sistematize edilmiş olan erdemler öğretisini alımlama biçimleri ve bunların kelâmî perspektifle uyumu gibi bakımlardan incelenmeye değerdir. Aynı zamanda felsefî ahlâkın sonraki dönemlere taşıyıcısı olan bu eserlerin ahlâk literatürüne ne ölçüde katkı sağladığı önemli bir husus olarak değerlendirilebilir.

Râzî, bir yandan Eş'arî bir kelâm alimi olarak Mu'tezilî literatürdeki ahlâkın kaynağı ve doğası tartışmalarıyla eşleştirilebilecek mahiyetteki tartışmaları sürdürmüşken diğer taraftan ahlâk felsefesi türündeki *Kitabu'n-nefs* adlı eserinde insan doğasına ilişkin klasik kelâmın teorisinden farklı, yeni bir yaklaşımı benimseyerek erdem ve yetkinleşme konusunda görüşlerini ortaya koymuştur. Bu eser felsefî ahlâk kitabı olarak değerlendirilse de felsefe geleneğinin kalıplarından dinî muhtevaya ve araçlara sahip yapısı itibarıyla farklılaştığını ifade etmek gerekmektedir. Râzî'nin felsefe geleneğinden alımladığı nefis ve erdem teorisinin kelâm paradigmasından ne ölçüde etkilendiği ve kelâm eserlerindeki görüşleriyle uyumlu bir bütün oluşturup oluşturmadığı gibi noktalar konuyla ilgili derinlikli çalışmalar yapılmasına imkân sağlar niteliktedir. Son olarak felsefî çizginin etkisi altında gelişip içerik kazanan müteahhir dönem kelâm literatürünün ahlâkın kaynağı ve doğası tartışmalarını belli ölçüde arka plana attığını ancak pratik bir ahlâk teorisi geliştirmek için bu tartışmaları da içeren bütüncül bir bakış açısına ihtiyaç olduğu belirtilebilir.

## Kaynakça

- Adams**, Robert Merrihew. "Divine Command Metaethics Modified Again". *Journal of Religious Ethics* 7/1 (1979), 66-79.
- Altaş**, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 139-201. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Arıcı**, Mustakim. "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk". *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki. 43-79. Ankara: Nobel, 2016.
- Arıcı**, Mustakim. "Yenilenme Dönemi Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2/717-731. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Aykıt**, Asiye. "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2014), 199-225. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254653>
- Bağdâdî**, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul, 1928.
- Cengiz**, Yunus. *Doğâ ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cengiz**, Yunus. "Fahreddin er-Râzî'nin Nazarıyla Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 613-655. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Cevizci**, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Copp**, D. C. "Introduction: Metaethics and Ethics". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. ed. D. C. Copp. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Eş'arî**, Ebû'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Griffel**, Frank. "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma: Fakhr al-Dîn al-Râzî's al-Nafs Wa-l-Rûh Wa-Sharh Quwâhumâ". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 21/2 (31 Aralık 2021), 55-80. <https://doi.org/10.5617/jais.9369>
- Hourani**, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- İbn Miskeveyh**. *Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Kâdî Abdülcebâr**. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. ed. Taha Hüseyin. thk. İbrahim Medkûr, ts.

- Kılıç**, Recep. *Ahlakın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Quinn**, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Râzî**, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhumâ*. thk. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî. İslamabad: İslam Araştırmaları Merkezi, 1958.
- Râzî**, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*. çev. Hüsnü Aydeniz. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Sadrüşşerîa es-Sânî**, Ubeydullâh b. Mes'ûd. thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsbuğa. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Shihadeh**, Ayman. *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar - Kübra Şenel. Ankara: Nobel, 2016.
- Şehristânî**, Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Türker**, Ömer. "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 19-59. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Türker**, Ömer - Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları Genel Bir Giriş". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 1-19. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Yöney**, Ferhat. *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

## Sezai Karakoç`a Göre Bilgelik Erdemi

Cenan KUVANCI\*

### Bilgelik İhtiyacı

Sezai Karakoç`a göre, bitki ve hayvan, önceden çizilen dar bir çerçevede hareket ederken, insan daha geniş bir çerçevede hareket eder. Çünkü en geniş imkân yelpazesi dünyaya insanla gelmiştir. İnsan için bir marj vardır. Bu marjın değerini bilir ve varlığın sorumluluğunun bilincine ererse, “beşer”, “insan” a dönüşür, melekler katına, insanüstüler bölgesine, varlıkların en kâmil düzeyine yükselir.<sup>1</sup>

Fakat insanın kendini içgüdüler dünyasına hapsedmesi ve tabiattan kopuk yoz bir akıl doğrultusunda hareket etmesi, yolu tersinden yürütmesi ve arabayı atın önüne koşması da sıkça rastlanan bir durumdur. Nitekim, kimi insan, çok dar bir perspektife, zorunlu bir dikkat mekaniğine mahkûm olduğu için yeryüzü seviyesindedir; hayvanlara ve nebatlara, hemcinslerinden daha yakın, daha fazla akrabadır. İnsanın fiziksel cephesi ile duyguları, onu hep dar bir dünyaya hapseder. Mahkûm edici, dar sınırlarla çevreleyici bir duyarlılığın dışavurumu olan eşyaya yönelik arzuların yönlendirdiği kişinin ruhu, sanki eşyanın dış yüzeyi ile diyalogda olmakla sınırlıdır. O, bundan memnundur; nesne, olgu ve olayların içinde ve ötesinde insan için bir sürpriz saklı mı, buna ilgisiz ve bundan habersizdir. Kimi insan da sanki gökyüzünde yaşıyor gibi hayaller, hülyalar ve rüyalar içinde hep askıda, muallakta

\* Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cenankuvanci@hotmail.com.

1 Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I: Perde Devrildiği An* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 16; Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 33; Turgut Cansever, *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 31.

olmayı sevmektedir. Ama bu sürreelde oluş, onu süpernaturel ya da fizikötesi insanı yapmaz. Bu insan, bulutlar gibi şekilden şekile girer, hatta bazen, belki güzel şekillere bile; ama hiçbir zaman belli ve esaslı bir sabitliğe kavuşmaz; bir şekilde görünse de aslında amorfudur ya da deformedir; oradan oraya sürüklenip durur, kararsızdır.<sup>2</sup>

Sezai Karakoç`a göre, bu aşırılıklardan (yani, ifrat ve tefritten) kurtulmak için, bakışımızı ve varoluşumuzu ne fizik dünyadan ne de fizikötesi dünyadan koparmalıyız. Görüşümüzü ne sırf aklın hapisanesinde boğmalıyız, ne de zaptedilmez efsane bulutlarıyla savurup dağıtmalıyız. Zekâ, akıl, sır, hayal, efsane, keramet ve mucize gibi her gücü yerli yerinde değerlendirip kullanarak, değerlerimizi ruhlarımıza yenilenmiş aç ve çerçeveler içinde somut ifadeleriyle yeniden konuk etmeliyiz.<sup>3</sup> Gerçek bir metafiziğe ve bilgeliğin gerçeğine kendi emeğimizle ulaşmak için plan, harita, pusula ve işâret noktaları belirlemeliyiz.

Metafizik ve bilgelik, öyle sanıldığı gibi, dünyayla, insanlarla ilgiyi kesmek, yani rahiplik demek değildir. Bilge, çağ kaçkını değil, tam tersine, çağın ortasına dalan kişidir. Bilgelik, kesin bir konum ve görünüm, belli bir biçim alış değil, bir ruh hâlidir. İşler niyetlere göredir. Bilgenin niyeti, çağı Tanrı hakkından mahrum bırakmamaktır. Bilge, ruhunun en derin noktasında bir sır saklar. Bu sır, onunla Tanrı arasındadır. O, yüreğinin bütün gücüyle kendi ruhunun kulağına Allah`a ve yalnız O`na ait olduğunu fısıldar durur.<sup>4</sup>

Bilgenin dünya ile ilgilenişi Tanrı içindir, diyor Sezai Karakoç. O, insanlar arasında yaşar ve gece gündüz mütemâdiyen onlara yararlı olmaya çalışır. Fakat amacı yaptıklarından bir çıkar sağlamak, alkış ve övgü almak değil, Tanrı`nın râzılığını elde etmektir. O, dış görünüş itibariyle dünya için çalışanla aynı görünümde olsa bile, aslında aynı değildir. O, iyiye, doğruya, güzele ve Tanrı`ya yandaştır. Ruhça ve maddece ilerleme bu yandaşlıkta gizlidir. Gözlemde, hüküm vermede ne kadar yansız olmak gerekliyse, değer hükümlerine sahip olmakta ve gözlemlerden yararlanmakta, erdem sitesini inşaada o kadar yanlı olmak gereklidir.<sup>5</sup>

Bilgeler hem dış hem iç ilimleri öğrenen ve onlara göre yaşayan insanlardır. Onlar, hem resmî hem de gayrı resmî eğitim alırlar. Onlar, ahlâkları-

2 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 33-34; Sezai Karakoç, *Makamda* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 36; Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007), 108, 149.

3 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 28.

4 Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığ* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2020), 16.

5 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığ*, 16, 47-48.

nı kazanan, çilelerini dolduranlardır. Her yeni gelişme, ilerleme ve her yeni eser için bir çile gerekir. Bilgeler hem akla hem de gönle hitap eden ilimleri öğrenmiş kişilerdir. Sözgelimi, hocanın bilimler yurdundaki yüzü, gündüz yüzüdür. Ders saatleri dışında ve bilhassa geceleri karşılaşılan hoca yüzü ise, gayri resmî ve subjektif yüzdür. Hem eşyanın dış kabartısını aşma, fizikötesine sarkma ve olgu ve olayları bâtinî veya ilahî boyutuyla alma işi olan metafizik, hem de ahlâk ve ruh eğitimi için resmî olmayan yüzle temasa geçmek gerekir. Bilimler yurdundaki adam hocadır, yüzünde hocalık maskesi vardır. Ama ders bitip cübbeyi kürsüye koyduktan ve bilimler yurdunun eşliğinden adımını dışarı attıktan sonra, artık o kendi kendisi olmakta, kendini yaşamaya başlamaktadır. Eğer öğrenci, bilimlerin bir de iç yüzünü öğrenip onları âdetâ sınırlanmadan yaşamak için bir yeteneğe sahipse ve kendinde o gücü buluyorsa, bu kez hoca, ona gece yüzünü, belki kendinin asıl yüzünü gösterecektir. Bu noktada, hocanın kendi tecrübe ve çilelerinin sonucu eriştiği kazançlar vardır. O, öğrencisine bu kazançlarından da armağanlar verir. Ya da onu yeni bir çalışmaya götürür, zahmete sokar, çileden çileye sürükler, böylece onun da iç ve dış bakımdan tam olgunlaşmış bir insan olmasına yardımcı olur.<sup>6</sup>

Şeyh-mürît ilişkisi, diyor Sezai Karakoç, işlenmiş, tecrübeli gönlün ham gönle yardımı gibi; ya da dağa tırmananlar arasındaki ilişki gibidir. Yukarı çıkan, aşağıdakine el verir. Bunun için başka bir gönül, kar küreği gibi yardıma koşar. Gönül, fırtına ve tipilerin fânîlikten, çağdan, gündend sürükleyip getirdiği karı, dostun kar küreği ile temizler. Kendisinin arınmış ve büyük sevgiyi idrâk edecek saflığa/parlaklığa ermiş olup olmadığını, gönül, gönüle bakarak ancak anlayabilir. Gönül, çirkinliklerden arınmadan “güzel”e nasıl, ne cesaretle istekli olabilir? Tanrı'nın yaratış evreninin kapılarını insana kapayan haset, kin, gurur ve dünyaya tapınmadan arınmamış, temizlenmemiş gönül, nasıl ilahî tecellilere, sevgi sultanının kendini göstermesine nâil olabilecektir? Ama bazen iki arkadaş el ele tırmanır dağa. Sırayla, gâh o, gâh beriki el uzatır, çeker götürür arkadaşını. Hem şeyh hem mürittirler birbirine; hem arkadaş hem dostturlar; hem öğrenci hem hocadırlar.<sup>7</sup>

Sezai Karakoç'a göre, bilgelere ve bilgeliğe en muhtaç çağ, aslında bu çağdır. Çünkü materyalizmin kökünü kazıyacak olan yine hakikat öğretisine kayıtsız şartsız, gözü kapalı bağlanan bilgilerdir. Kirlenmiş politikayı arıtacak ve gerçek devlet yönetimi ve halk hizmeti hâlini getirecek olanlar yine derviş gö-

6 Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2006), 22-23.

7 Karakoç, *Mevlâna*, 37-38.



nüllü, yüce ruhlu bilgiler/idealistlerdir.<sup>8</sup> Onlar, geçmiş çağların ihtiyaçlarıyla çağın isterlerini ayırabilenlerdir; geçmiş çağların kopyacısı değil. Onlar, gözlemde, hüküm vermede ne kadar yansızlar, değer hükümlerine sahip olmakta ve gözlemlerden yararlanmakta, erdem sitesini inşa o kadar yanlıdır.<sup>9</sup>

Zamanda “kadim” sökülüyor, “mucize ruhu” içnelerle çıkarılıyor, “vahiy diriliği” çekiliyor; insan, eşyada ruhsuz bir kıvımdama olmaya mahkûm oluyor. Daha doğrusu kendini mahkûm ediyor buna. Kitleleşmenin akıntısına kaptırmış kendini. Kolayın ağında insan batıyor. Yığını yığın olmaktan çıkarıp insan toplumu hâline getirecek bir eğiliş, tek kişiye eğiliş, insan malzemesinde insanı arama eğilişi gittikçe tükeniyor; onun yerine insanın malzemeye indirgenmesi yeğ görülüyor. İnsan, malzemesinden ibaretmişçesine kuruluyor kentler, dolduruluyor tarih bantları. Bu gidişle insan tarihinin silineceği ve yerini yapma bir tabiat tarihinin alacağı muhakkak.<sup>10</sup>

Bu bağlamda, Sezai Karakoç, “insan tarihini jeolojiden, tabiat tarihinden ve fizikten ayıran ve insanı ayrı bir kişilik kazanmaya çağırmanın bilgelik izi” olduğunu söylüyor. Eşyada, bitkide ve hayvanda nice sırra kapı aralayan yorumlara elverişli kıvımdanışlar gözlemlemek mümkünken, insanı iskeletinden ve onu çevreleyen et ve deri örtüsünden öte bir dünyaya yabancı saymak, yaradılış olgusunun derinliğinden habersizliğin ta kendisidir.<sup>11</sup>

Bilge, tabiatta, tarihte, zamanda, mantıkta ve hayatta gömülü vaziyette nice anlamın gizli olduğunu ve ters görünen oluşumların arka planındaki mantığı açığa çıkarır. Bilgelik, geçici oluşum dönemleri dışında, toplum ve tabiat içinde dirilişin gizli açılımını bulmaktır. Toplum ve her insan, insana, Tanrı'nın açılmış bir hikmet penceresidir. Bilgelik, hayvanlar, bitkiler ve eşya dünyasında, şefkat ve hikmetin devindiğini görmektir. Açıkça, bilgelik izi, insan alnyazısına alabildiğine ve olabildiğine genişlik ve özgürlük bağışlar, buna karşılık, tabiatı sınırını aşmamaya, çizgisinin dışına taşmamaya ayarlar.<sup>12</sup> Ayrıca, bilgelik`in bilgi ve hükümle alakasının yanı sıra iş ve eylemle ilgisi vardır. Bilgeler, ilim ile ameli uzlaştıran, yani, ilmiyle âmil olanlardır. Başka bir ifadeyle, bilgelik için sadece hakikati bilmek yeterli değildir; aynı

8 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığ*, 48.

9 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığ*, 17.

10 Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 39-40.

11 Karakoç, *Makamda*, 36.

12 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 40, 122; Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 152.

zamanda onu doğru bir şekilde uygulamaya koymak da gereklidir.<sup>13</sup> Bu da ancak kendi özeleştirisini yapan titiz bir bilincin başarabileceği bir iştir.

## Özeleştiri

Bilindiği gibi, hayvanlar, içgüdüleriyle dış şartların karşılaşmasından doğan bir düzeni yaşar; bu iki etmenin tertibinin dışına pek çıkamaz. Yani, onların hareketleri, içgüdüsel sınırlarla kayıtlıdır. İnsan ise, bu iki etmeden ayrı olarak, zihin ve ruh imkânlarıyla çok daha zengin ve hayli alternatifli bir hareket ufunda ilerleyebilir. Bundan dolayı, yükselmek ya da aşağıya düşmek gibi durumlar hayvan için değil, insan için sözkonusudur. Mükemmelleşmeye aday bir yaratığın, yani, insanın ne alternatifsiz, ne de dizginsiz, kontrolsüz, özdenetimsiz yaşaması düşünülebilir. Özdenetim yoksunluğu, kutlu kitapta da işâret edildiği gibi, insanı hayvandan aşağıya düşürür. Çünkü daha akıllı, daha güçlü ve daha yetenekli olanın vazifesi de daha ağır, ondan beklenen sorumluluk ve fedakârlık da daha fazladır. Varlık hiyerarşisinde, şuur arttıkça, idrâk yükseldikçe, gaflet perdeleri sıyrılıp aralandıkça görev ve hizmet de artar.<sup>14</sup>

İnsan için hiçbir değişim, oluşum ve yetkinleşme birdenbire olmaz. Tıpkı bir deprem gibi, görünmeyen planda, derinlerde, yavaş ve uzun bir hazırlanma dönemi olur. İnsan sanır ki, deprem ansızın oldu. Gerçekteyse, toprağın derinliklerinde, kim bilir ne kadar zaman, nice fizikî ve kimyevî etki, karşı etki oluşum serilerinin birbirini izlemesinden sonra yeraltına sığmayacak hâle gelen patlamanın yeryüzüne çıkması zaruret hâline gelir. Ruhtaki oluşumlar da bir bakıma böyledir. Yalnız şuurumuzun değil, şuuraltımızın da uzun bir sürede kendine mahsus bir tarzda bir değişim ve oluşum geçirmesi sözkonusudur. Sözgelimi, anonim arketiplerin şuuraltında şahsîleşme, uzun süre çekilen bir çile sonucu gerçekleşen mutlu bir olaydır. Bir ruhun olgun, ama taptaze, yeni, hatta beklenmedik bir kişilik görünüşüyle ortaya çıkması, ruh derinliklerindeki depremin yüzeye vurmasının bir belirtisi olduğu kadar ve daha çok, bir gülün yavaş yavaş olgunlaşarak birden açılışında olduğu gibi tabii gelişmesinin bir meyvesidir.<sup>15</sup>

Gül, bir anda açılır ama, o ânın gelmesi için, kapalı goncanın içinde fark edemediğimiz bir kıvılcık, bir gelişme, hummalı bir faaliyet vardır. O bir

13 Cenan Kuvancı, "Ahlâkî Bir Arketip: Sadâkat Ehli", *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Kültür ve Turizm Şube Müdürlüğü, 2018), 1/316.

14 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I: Perde Devrildiği An*, 9.

15 Karakoç, *Mevlâna*, 20-21.

ânlık açılış, o uzun saklı hazırlığın kaçınılmaz uzantısıdır.<sup>16</sup> İnsan sürekli olarak ruhunun açılımını yapmalıdır. Ruh, bir ağaç gibi, bir çınar gibi açılan, büyüyen, gelişen, dal budak salan bir varoluşa sahiptir. O, kendine mahsus gıdalarla beslendiği sürece açılımını yapacak, şerh edilen bir kitap gibi genişleyecek, büyüyecek ve zenginleşecektir. Büyüyen bir çınarın kökleri nasıl durmaksızın ilerlerken taşları kırmakta, çatlatmakta, toprağı yarmakta, suyu çekmekte ve süzmekte, madenleri ayırmakta ve yararlı bir şekilde billurlaştırmakta, dalları yaprakları uzamakta, açılmakta, havadan, sudan ve güneşten gerekeni almakta ise, aynı şekilde, insan ruh ve vücudu da kendi hakikatini gerçekleştirmek için mânevî ve maddî oluş dünyalarında savaşını vere vere ilerleyecektir.<sup>17</sup>

O hâlde, diyor Sezai Karakoç, insan ne kadar mükemmel olursa olsun, kendini beğenmemeli, sürekli otokritik ve başkalarıyla karşılaştırma sûretiyle benliğinin âni çöküş ve yıkılışına karşı uyanık olmalıdır. Benliğin dağılışı, bir ferdin ve toplumun kendi değerlerini ve kendi değerleri hakkındaki inancını zamanında tazelememesinin eseridir. İnsan zaman zaman kendi başına bulduğunu hakikat sanabilir. Ama bir başkası gelir, o öyle bir ayrıntı ya da nüans veya yorum ekler ki, o insan gerçeği bütünüyle kavrayamadığını ya da yanıldığını anlar.<sup>18</sup>

Bu bağlamda, Sezai Karakoç Tanrı'nın bizi sınavıya denemesini, aslında, bizim kendimizi sınavıya denememize bir yardım olarak değerlendiriyor. Bu sınavı, bu deneyi, var olmanın gerektirdiği bu olağanüstü özeleştirme hengesinde, bu amansız iç kurcalaması karşısında bizi yalnız bırakmamak anlamına gelir. Yoklama görünümünde aslında bir arka çıkmadır. Bu, büyük değişim, içten içe gelişim, insan için ötelere açılım doğrultusudur. Bu dünyanın kendi içinde ne esrarlı kıvrımlar taşıdığıının bir işareti, bir örneğidir.<sup>19</sup>

Bilgeler, tüm göstergeleri, işaretleri, içten ve dıştan gelen itici güçleri değerlendiren kişilerdir. Onlar dıştan gelen kamçılamanın çoğu kez, hızlı ve âni ve çarçabuk kesildiğini bilirler. Dışın içe tasarrufu, çoğu kez, zorlama sûretiyle olur. Bu, muhtevayı dar bir kalıba sıkıştırma işlemi gibidir. Oysa, içten gelenin dışa açılımı, bir genişleme, bir katılma, uyum sağlama, diyalog kurma, yeni ve daha üstün bir kompozisyonda birleşme, bütünleşme ve bütünlenme şeklinde tecellî eder. İçten gelen, daha belirsizce, çok yavaş bir biçimde, âdeta hissedilmeden gelişir; insan yeni bir atılım hız ve temposu katına erer, ama âdeta

16 Karakoç, *Mevlâna*, 21.

17 Sezai Karakoç, *Günlük Yazılar III: Sûr* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1996), 62.

18 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığı*, 59; Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003), 202.

19 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 30-31.

bunun farkında değildir. Kısaca, içten gelen bir tecellidir; dıştan gelense, çoğu kez bir baskıdan başka bir şey değildir. Bilgeler, dıştan gelecek özendirme ve desteğe muhtaç kişi ve toplumların, daha bir güçlük içinde, kesik kesik, geriye dönüşlü bir yol izlediğini bilirler. Asıl iş, iç kişiliğin dışı dayanabilecek bir formasyon kazanabilmesinde, dışı kendisini kabul ettirmesindedir.<sup>20</sup>

Bunun için, her insanın başkalarına olmasa da kendi kendine zihninde bir otoportre, bir otobiyografi denemesi yapmasında yarar vardır. Aynanın önüne geçip kılık kıyafetimize çekidüzen verdiğimiz gibi, düşüncede kendimizi dışlaştırıp karşıdan bakmamızda da, ahlâk ve davranış, ruhî gelişme ve ilerleme açısından bir fayda olduğunda şüphe yoktur. Hatta denebilir ki, arada bir kendimizin ruh portresini zihnimizde canlandırmamız bir zarurettir. Bir otoportre ya da otobiyografi ki, onda geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman iç içe, kişiliğimiz bütün cepheleriyle gözümüze görünsün. İnsan nefsi, kendisini şekillendirdiği fikir ve imgelere kaptırır ve onların etkisinde kalır. Kendi benliğimizi ve varlığımızı, erdem ve takvâ açısından en duyarlı terazi ile tartmamız, egomuzdan değil, kendimizden, ruhumuzdan haberli olmamız içindir.<sup>21</sup>

Sezai Karakoç'a göre, kendimizden haberli olmamız için, nefsimizi ölümle denememiz gerekmektedir. Bilgeler, öldükten sonra dirilmenin abstr ve konkr anlamlarına ermek ve bunu pratik yaşantının her saniyesinde gözcü ve bekçi kılmak isterler. Onlar, ölüm dikkatini, sansür edici olarak değil, eğitici olarak, ruhumuzun en iç niyetlerinden, en dış davranışlarımıza, toplumun yığın olaylarına, uygarlığın en geçici ve en kalıcı kuruluşlarına bir gözcü kılmak isterler.<sup>22</sup> Çünkü ruh ebediyetten uzak, günübirlikte yaşayamaz; ölüm dikkatinde yaşar. O, ölüm dikkatinin aleviyle yıkanmış bir ebedîlik hücrelerinde çilesini doldurur ve onu yaşatan balözünü orada emer.

Gerçek otokritik, yaşatıcı otokritik ruhu bu şekilde doğar. Bu dikkattir ki, ölümsüzlükle ruh arasına yerleşen eşya düzenini şeffaflaştırır. Onun bir perde olmasına engel olur. Eşya düzeni, sonsuzluğu ortadan kaldırarak yerine geçmek istediği her sefer bu dikkatin ağına çarpmalı ve radara çarpan yabancı bir ışık gibi kendi yerine yansımalı.<sup>23</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, bilgiler, yaptıkları her işi, her davranışı hem erdem ve takvâ, hem de öbür âlem, âhîret âlemi terazisinde tartarlar. Onlar, toplumdan ve devletten, hukuktan ve âdetlerden önce, Allah'tan, öte dünya hesabından

20 Sezai Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999), 122-123.

21 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, 98-99.

22 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 46-47.

23 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 44-45.

çekinir; sürekli olarak böylesine bir fizikötesi dünyada yaşarlar. Onlar, fânîliği, ebedîlik çizgileri içinde yorumlar ve değerlendirirler; her şeyi dünya açısından yorumlamazlar.<sup>24</sup> Onlar, iyi ve kötü fikri, sürekli olarak yanılmaz bir yargılamadan geçme ve her şeyin mutlak`a ve ebedîlik`e göre ayarlandığı bir âlemin kapısı önünde bulduklarını bilirler; toplumsal ilişkiler rölativitesinin mahkûmu olmazlar, daima kozmik bir idrâk içinde bulunurlar.<sup>25</sup>

Bilgeler kaderin değiştirilemez, ama yoklanacağını, ölçüp biçip, değerlendirilebileceğini ve bir amaca doğru yönlendirileceğini bilirler. Onlar, ne geçmişini inkar ederler, ne de geçmişe mahkûm olurlar; geçmişini görüp puslurından arındırırlar, kireçleşmeden kurtarırlar. Bilgeler ne geçmişe saplanıp çağdışı olurlar, ne de geleceği inkâr ederler; geçmiş zamanla ilgilerini tazelerler, kök ilgisi ve ilişkisi kurarlar.<sup>26</sup> Onlar, kaderlerini, belki onun içeriğini madde madde değiştiremezler, ama fonksiyonlandırır; böylece kader sürecinin absürt bir akış olmamasını sağlarlar.<sup>27</sup>

Bilgeler, kaderlerini, bir hakikatin ışığını tutarak ve ebedîlik yakısıyla dağlayarak gülümsetirler ve soylulaştırırlar. Bunun aksi, onu harcamak, kınanır hâle getirmektir. Çünkü insanın, var olan nice şey ve fiili olduğu gibi kabul edip onlara uyması değil, belki yüksek bir şuur ve seçme yeteneğiyle, kendisini çevreleyen oluş bütününe bir hammadde yığını gibi görmesi, onu sınıflandırması, hamur gibi yoğurması, güzel, iyi ve doğru idealarıyla mayalaması ve yüce bir senteze ulaşması, kendi varoluş hikmetine daha uygun bir tavır ve harekettir.<sup>28</sup>

Öylece, kaderin hakkını veren bilgiler, gün gelip saat çalınca, sakin sakin öz ve ebedî yurda dönen kişiler olurlar. Kaderin gerçek isterlerini karşılamayan kişiler ise, sürüklenerek ve borçlu giderler. Kader, insanın tek ve hakikî kredisidir. Ne eksik ne fazla, tam sayılı ve tayin edilmiş bir kredi. Onun içindir ki, onun zerresini ve damlasını israf etmeden, yerine sarf etmek zorundayız. Hayatın ve bunca çabanın anlamı budur.<sup>29</sup>

Anlaşılmaktadır ki, bilgiler, hayatı, hak ettiği anlam ve yüceliğe kavuşturmaya çalışırlar. Onlar, bunun için dünya tasarımızda sürekli değişiklikler ve düzeltmeler yaparlar. Dünya tablomuzda, her gün biraz çıkartma biraz ekleme yapmak, onu daha köklü ve değişmez bir biçime kavuşturacaktır.

24 Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 38-39.

25 Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 39; Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I: Başyazılar* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999), 110.

26 Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, 24-25.

27 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, 94.

28 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 76.

29 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, 95.

Hakikatin bile bayatına tahammül edilemez. Hakikat sürekli olarak kendini yeniler. İnsan bu yenilenmeyi doğru yoldan yapmazsa, yaradılış onu zıt yoldan yapar. Tırmandığını unuttunsa, öyle duracağına düş ve yeniden tırman; durmaktan daha iyi bu. Ot gibi varolacağına öl ve yeniden diril. Allah, sana verdiği nimetleri, hükmî olarak da olsa ölü hâle getirmene razı olmayacaktır hiçbir zaman. Seni çevreleyen nimetleri, düşünceleri, inançları, özel olarak hayatı ölü hâle getiremezsin.<sup>30</sup>

Sürekli sınav, sürekli özeleştir, sürekli fedakârlık ve feragat, sürekli samîmîlik, ruh tıkanıklıkları ve tükenikliklerini gideren, insan ruhunun yetkinliğini ve medeniyet üstünlüğünün devamını sağlayan temel etmenlerdir.<sup>31</sup>

Bundan dolayı, bilge, temel bir uygarlık ideasına sahiptir, ama geçmiş ve yaşayan uygarlıklarda ruhunun dostu unsur ve çizgileri benimseyip özümsemeyi de ihmal etmez. Yozlaşma ve yobazlaşmanın her türlüüne karşıdır. O, hem insanın hem de uygarlığın kendi içine kapanıp solmasına râzı olmaz. Derinleşme bir tutkudur onda, bir saplantı değil. O, hakikati derinleşmede arar, bu onu darlaşmaya götürmez. Yüzeyde kalma ve darlaşma, onun için ruhunu koruyacağı iki tehlike uçurumudur.<sup>32</sup>

Peki, gerekli öz eleştiri yapılmazsa ve yeterli gerçekleştirmeler olmazsa ne olur? Görevden kaçılmış olur. Görevden kaçmak, insan olmaktan kaçma denli düşürücü bir eylemdir. Görev ağırdır, ama o kadar da şereflidir. Kim görevden kaçarsa, görev de ondan kaçacaktır. Asıl mahrûmiyet ve kayıp, görev dolayısıyla insanın uğrayabileceği zararda değil, görevden kaçma, kopma ve uzaklaşma sebebiyle içine düşülecek ruh hâli, vicdan azabı, şuuraltı karmaşası ve başa gelecek maddî ve mânevî felaketlerdedir.<sup>33</sup> Bu kayıp daha büyük bir kayıptır, mahrûmiyet de daha büyük bir mahrûmiyettir. Belki ceza yok gibidir. Ama, en büyük ceza, kavuşma imkânı varken, armağana kavuşmaktır, kavuşmamaktır. Teorik olarak bilinenleri ve inanılanları uygulamaya koy(a)mamaktan kaynaklanan bir kısırlık, yemişe duramama, sarkan salkımlara uzanamama, kaynak başında susuz kalma durumu sözkonusudur. Ceza budur ve bu cezalar, hissedenler için, maddî, dış cezalardan çok daha ağırdır.<sup>34</sup>

30 Sezai Karakoç, *Yitik Cennet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2006), 24.

31 Karakoç, *Yitik Cennet*, 72-73.

32 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 153-154.

33 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığı*, 16.

34 Karakoç, *Mevlâna*, 23.

## İnanç-Eylem Birlikteliği

Sezai Karakoç`a göre, toplumla ilgili bir düşünce ya da genel olarak inanç unsurlarını yapısında tuğla ve harç gibi bulunduran idealin, insanda samîmî ve halis bir ruh besini hâline gelip gelmediği, onun pratiğe yansımaları olan ahlâkta görünür. Ahlâk, idealin gerçekten benimsenip benimsenmediğinin, kişiliğe mâl edilip edilmediğinin, bir inanç özü hâline gelip gelmediğinin, sömürü konusu olup olmadığının en iyi mihenk taşıdır. O, bir termometre gibi kalp ateşinin hararet derecesini gösterir.<sup>35</sup>

Soyut düşüncelerin toplumda uygulanma imkânını bulması, ancak dâvâ ahlâkına sahip bir idealistler kadrosunun oluşmasıyla mümkün olur. Tarihin tüm büyük hareketleri, fedakârlık ve feragatin zirvesine çıkmış dâvâ adamlarının yüce ahlâkıyla gerçekleşmiştir. Bir idealin yeniden dirilişini, toplumdaki kalıntı bir düşünce seviyesi ve ahlâk derecesinden ummak, ham hayale kapılmaktan başka bir anlam ifade etmez.<sup>36</sup>

Sadece fikrin ya da inancın doğru olması yetmez. Çünkü bir inanç ve düşünceyi dışından kavramak, bir ilaç prospektüsü gibi ezberlemek, onun özüne ve derinliğine inememek, o inanç ve düşünceyi tüm gücüyle yürürlüğe koyamamak sonucunu doğurur ki, bu da o düşünce ve inanca bir haksızlık, hatta bir ihanet demek olur. Akan suyun durgun suya üstünlüğü gibidir, düşünceyi teorik plandan çıkarıp “iş”te gösterme, yani, idrâkimizin bize sağladığı, doğruluğuna inandığımız bilgiyi yaptıklarımıza yansıtma. Arının bal yapma isteği ya da içgüdüğü, o “bal”ı yaptığı zaman, bizim için bir anlam ifade eder.<sup>37</sup> Bir dâvâyı, tüm cevheriyle harekete geçirmemek, onu harcamaktır. İdealin ruh enerjisini %50`nin altında bir kapasite ile kullanmak, ona teşne gönüllere umutsuzluk saçmak, düşmanlarını ise sevindirmek sonucunu doğurur.<sup>38</sup>

“İnançlarla düşünceler, düşüncelerle davranışlar arasındaki bağın değişmesi, yenilenmesi veya çürümesi, bir kültürün alinyazısında köklü etkilerde bulunur”, diyor Sezai Karakoç. Bu bağlar, insan vücudundaki eklem gibidir. Bu kültür köprücüklerinin fonksiyonu, diz kapağının, dirseğin, bileğin gördüğü vazifeye benzer. İnanç, düşünce, duyuş ve davranış arasında normal bir gelgit, bir akım cereyan etmedikçe, tek insanda olduğu gibi

35 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 151.

36 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 151.

37 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığı*, 16; Turgut Cansever, *İslâm`da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 132.

38 Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*, 151-152.

toplumda da bir takım anormal psikolojik tezahürler gözükür. Patlamalar, ansızın susuşlar, içe kapanışlar, panikler, birdenbire harekete geçişler, yavaş olması gereken sosyal vakâların birden doğurulmak istenmesinin verdiği acı, sıkıntı ve zararlar arka arkaya hırpalar durur böyle bir toplumu. Böyle bir düşüş veya psikolojik parçalanış dönemine girmemek için bir toplumda inançların düşünce ve duyguya, duygu ve düşüncelerin davranış ve eyleme dönüşme süreçlerini sürekli olarak gözleyici kuruluşları, uzun zaman içinde bu dönüşümü sağlayıcı kurumları bulunmalıdır. Böyle kuruluşlardan mahrûm memleketler, bu bağların tarihî devamlılığını sağlayamadıkları gibi dıştan gelen propagandalara karşı da dayanıklı olamazlar.<sup>39</sup>

Dıştan esen rüzgârlar; düşünceler, duygular, davranışlar arasındaki bağı koparıp atınca, toplumda şöyle garip bir manzara görülür: kimi toplum katları aşırı duyguların, kimi aşırı yüzlek düşüncelerin, kimi katları da dizginsiz davranış ve eylemlerin tutsağı olur. Kimi katlarda, inançlar düşünceleri kontrol edemediği için en saçma hayaller düşünce diye geçerli olur ve toplum zamanını bu hezeyanlarla heba eder. Kimi zaman toplumun tamamı veya büyük bir bölümü en akıl almaz ve realiteyle ilgisiz sığ duyguların elinde tir tir titrer. Kimi zaman da inanç ve düşünce temeli olmadığı için teröre ve vahşete dönüşen eylem ve davranışlar toplumu kasıp kavurur. Hâlbuki inançları düşünce ve duygu hayatını kontrol eden, davranış ve eylemlerini de inançlı düşünce ve duyguların yönettiği bir toplum, daha tutarlı ve sağlıklı bir hayat kurmuştur ve sürdürmektedir denebilir.<sup>40</sup>

Sezai Karakoç'a göre, inançlar ile düşünceler, düşünceler ile duygular arasında karşılıklı bir alışveriş vardır. İnançlar düşünceyi zorlamakta, düşünceler duyguları düzenlemekte, duygular da davranışların sebebi olmaktadır. Terside doğrudur. Eylemler yeni duyguların uyanmasına, duygular düşüncelerin gelişmesine, düşünceler de duygu ve eylemlerle birlikte inançların hayatiyetini sürdürmesine yardımcı olmaktadır.<sup>41</sup> Fakat "pratik kadar teoriye değer vermek, hatta daha fazlası" gerekmektedir diyor Sezai Karakoç. Teoriden kaynaklanmayan ya da teorik olarak doğrulanıp desteklenmeyen iş ve eylemler saman alevi gibidir.<sup>42</sup>

Sadece kitaplarda mı kalacaktır bilgelik ve teorik bilgi? Cevap hayırdır. Eğer teori yeteri kadar güçlü olursa, fizik gerçekliği çağırır, uygulamaya geç-

39 Karakoç, *Günlük Yazılar III: Sûr*, 149.

40 Karakoç, *Günlük Yazılar III: Sûr*, 150.

41 Karakoç, *Günlük Yazılar III: Sûr*, 150.

42 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, 112.



mek ister. Sözelimi, semâvî kitaplar, hayata geçmek ve insanlar kitapların birer örneği hâline gelsinler diye insanoğluna geldiği için, ölümden ötesi hakkındaki ilahî hükümlerin kitaplara, hatta kitaplardan da önce o kitabın kendisine indiği peygamberde somutlaşan bir hayata, ondan sonra da tüm insanların hayatına geçtiğine; tutum ve davranışlarında, ahlâk ve işlerinde kendini gösterdiğine tanıklık ediyoruz.<sup>43</sup> Yoksa, onlar, bir olayı somut olarak yapmaya, hakikati gerçekleştirilmeye çalışırlar; onun sözünü etmezler.

Peygamberler tarihe bir çizgi katmışlardır. Bu çizgi, Allah`a inanma çizgisidir. İnsanlar Allah`ı çarçabuk unuttur. Ama peygamber gelince, bu inanmak günün meselesi olmuş, herkes bunu konuşmuş, insanların siyahı beyazından ayrılmıştır. Allah`ı görür gibi oluyor insanlar bu çağlarda. Peygamber, Allah inancını cemiyetin ortasında müşahhas (konkre) hâle getiren büyük insandır. Onun etrafındaki herkes de bu inançla birlikte bir konkrelik kazanır, gün geçtikçe büyür. Onun, inançları büyük plândan getiren ve insanları büyük bir plâna çıkararak bir hâli vardır âdeti. O havayı bir saniye teneffüs etmiş bir çocuk bile alelâde günlerin büyük insanlarından büyük olur.<sup>44</sup>

Nitekim, medeniyet tarihimizde, bir konunun sırrına ermeyi belirten mistik “pir” deyim ve kavramı, yaşama ve tecrübe etmeyi ön planda tutan bir değerlendirmeden alıyordu öz anlamını. Pirlar, sadece ilgili oldukları sanat ve bilgi alanlarının bir ustası değildirlar, aynı zamanda, her biri dindarlıkta, hakikate ermeyi şahsileştirmede ve mânevî âlem olgunlaşmasında da seçkin ve önder kişilerdir. Bu ustalar, inanç ateşi, feragat ahlâkı, benliği kırma kahramanlığı, arı gönüllülük yiğitliği gibi özellikleri taşıyan ululardır. Onların inanç ve düşünceleri, kana işleyen, kana kırmızı rengini veren demir gibi, kanın içinde ışıldayan bir tomurcuklanmadır. Hiçbir zaman ululuk iddia etmeyen, kendilerini ulu görmeyen, kendi ululuklarının farkında bile olmayan, işe ve esere gömülmüş, doğacak yeni büyük yapının doğuşuna kendini vakfetmiş ulular. Onlar, sabır, alçakgönüllülük, hakkı teslim, hakikat önünde baş eğme, devlet önünde âdeti kendini yok sayarcasına bir toplum bağlılığı, düzen saygısı, sıra töresi gibi sayısız erdem, yücelik ve üstünlükleri ruhlarının en derin noktalarına kadar sindirmiş ulu bilgelerdir. Medeniyetin görünen yanını kurar veya büyütürken, birbirinden kopmadan, ayrılmadan, genel medeniyet bütünü içinde serpilerek bu ulular, görünmeyen yanını, yani mânevî cephesini de ahlâkları, faziletleri, ilham ve keşifleri ile örerek ve bu

43 Karakoç, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*, 14; Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003), 38.

44 Sezai Karakoç, *İslâm* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 32.

örgüyü gün gün genişletir ve gerekirse bu uğurda bütün çıkarlarını, hatta canlarını feda ederler. Gündüz işlerinde olan bu kişiler, geceleri veya fırsat buldukları her vakit, çevrelerinin yetişmesine olanca güçleri ile çalışırlar.<sup>45</sup> Bir işin bir dakika önce olmayacağını, bir dakika sonraya da kalmayacağını bildikleri için, onlar, işi bir dakika öncesine alma aceleciliğinden ve bir dakika sonraya bırakma tembelliğinden de kaçınırlar.<sup>46</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, bilgeler, eserleri, sözleri, davranışları ve jestleriyle bir bütün olarak düşünülmesi gerekli şahsiyetlerdir. Yani, bölünmez, parçalanmaz bir bütün. Onların hissettiklerini düşündüklerinden, düşündüklerini yaşantısından ayırmak mümkün değildir; bunların arasına bir emniyet mesafesi koyulamaz. Onlar, din ve ahlâk, geçmiş ve gelecek düşüncesini yaşarlar; kelimelerin dış anlamlarına, peşin hükümlere, sözlerin ve olayların sadece dış anlam ve yorumlarına saplanıp kalmaya savaş açarlar.

O hâlde, bilgeler, ezberci ve klişeci değil, özcü; lafızcı değil, anlamcıdır. Biçime değer verirler, ama biçimin ötesine geçmek amacını yitirmemek için alınteri dökerler. Onların akli, sistem üstüne sistem koyar ama sistemlerin mahkûmu olmaz. Onlar, sürekli bir tazeleniş ve yenileniş içindedirler. Fakat yenilik, onlar için bir amaç değil, bir yöntemdir. Bilgeler, arza her ân yeni ayak basmışlık duygusunu, duyarlığını taşırlar.<sup>47</sup>

Bilgelik, kayıtsız şartsız kabulü veya kayıtsız şartsız kınamayı değil, inceleme, deneme, düşünme, karşılaştırma yollarıyla değerlendirmeyi şiar edinmeyi gerektirir. Bilge, öyle bir kumaş ki, onda tüm sayılanlardan iplikler birbiriyle içiçe dokunmuştur. En soyut bir düşünceden en somut bir eyleme geçiş mümkündür onun diyalektiğinde. Bu yüzden, bilge sadece mücerret hakikati araştırmakla yetinmez; o hakikati yaşar; tarihin sırlarını kurcalar; peşin hükümlerden mümkün mertebe kaçınmaya çalışır. O, hakikatin orta yolda olduğunu bilir, en soyuttan en somuta uzanır, aşırılığın iki cinsi olan ifrat ve tefritten mümkün olduğu ölçüde kaçınma ihtiyacını ve şuuruunu boynuna aşlamaya çalışır. Çünkü o, tümünü tek bir sentez hâlinde yaşar.<sup>48</sup>

Nitekim, bilge kişi, sadece doğru bilgi dünyasına sahip olan kişi değil, doğru bir eylem planına da (yani sadece 'ortodoksi'ye değil, ortopraksi'ye) sahip olan insandır.<sup>49</sup> Bilgece bir hayat, sadece bilgi düzeninde değil, varlık düzeninde

45 Karakoç, *Günlük Yazılar III: Sür*, 22, 24-25.

46 Sezai Karakoç, *Kıyamet Aşısı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 10.

47 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 153.

48 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, 254; Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2000), 96.

49 Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000), 81.

de konumlanır. Bilgelik soyut bir söylemin öğretiminden ve hatta tefsirinden ibaret değildir; çünkü o, varoluşun bütününe işin içine katan somut bir tutuma ve belli bir yaşam tarzına dayanır. Başka bir ifadeyle, bilgelik objektif olanın şahsileşmesi, yani, insan kişiliğine mâl edilmesi; tıpkı pervânenin ışıktaki yok olması gibi, kelimenin ruha katılması ve ikisinin tek parça olmasıdır.<sup>50</sup>

Bütün bir doğu edebiyatı, aşk edebiyatı için “pervâne ve ateş” tasarımını kullandı yüzyıllarca. Yerindeydi bu. Pervâne ışığa dayanılmaz bir aşkla koşuyor; onda yanıp kül olsa bile. Sevgi budur. Seven, sevilene ateşinde yanıp kül olurcasına koşacaktır. Sevinin son noktası budur. Sevgide ebedileşme bu. Sevileni doğrulama ancak böyle gerçekleşir.<sup>51</sup>

Sonuç olarak, kendini bilge saymakla insan bilge olmaz. Bilgeliği bir varoluş hâline getirmek borcundadır o. Bilgeler, inancını bütünüyle, bütün derinliği ve gerçeğiyle yaşarlar. Keza, samîmî bilge bir insanın eylemi, onun gerçekten ne düşündüğünü ve ne olduğunu sergiler. Bilgeler, çileyi ve otokritiği dirilişin şartı olarak görürler. Onlar iyimserdirler, kötümser değil; inceleyici, yoklayıcı ve araştırmacıdır, peşin hükümcü değil; uyanıklık işçisidirler, gaflet mimarı değil; realizmin idealizmi öldürmemesi için toplum ruhunu uyanık tutarlar; toplum faaliyetlerinin hepsine, sıdk ve sadâkati, vefâ ve samîmiyeti, hayatın özü ve özsuğu gibi sunarlar; sanıdan çekinirler. Ancak, bu, onların gerçeği görmesine engel olmaz. Onlar, hep yeniden doğuş adamı, ölüm onarıcısı, durumalı özdeğişimcisi, ortam tazeleyecisidirler.<sup>52</sup> Oluştan varoluşa geçmek, bu geçişi mütemâdiyen geliştirmek ve verimlendirmek, bu varoluşun şuur ve sorumluluğuyla dolup taşmak kaygısı taşır onlar. Hakikate erme ve bu erişiyi koruma bakımından, sürekli bir özeleştirir, bilgeler için gözü bağlamak değil, tüm yönlere dört açmaktır.

## Sonuç

Bilge kendisini dünyaya yerleşik saymaz; ölüme hazırlıklıdır. Ölümün sesi onun için bir göç alarmıdır. O, her varlıkta ilahî bir iz bulur. Bilge, ışığa batmış bir varlık gibi Tanrı huzurunda olmaya batmıştır. Eşya, dünya, toprak, gök ve insan, O'nun sesi ve varlığıyla dolar; hakikat kupkuru, soyut bir bilgi olmaktan çıkar ve somutlaşır.

50 Cenân Kuvancı, “Bilgece Hayat”, *bilimname* 37 (2019), 342.

51 Karakoç, *Yitik Cennet*, 55.

52 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 151-153; Karakoç, *Yitik Cennet*, 73-74.

Bilge, varoluşa sadece fizik açısından bakmaz; çünkü sadece bu açıdan bakmak, yaradılışa ve Yaratıcı'ya karşı körlüktür. Varoluşa ya da eşyaya takılmak, ruhun ilerleyiş temposunu yavaşlatır. Taşkın bedensel arzular, ruhun ölümüne sebep olur. Beden ruhu öldürürken, aslında kendisini de öldürür. Ruhun dünyası sonsuzca geniştir. Çünkü ruh açılım yaparken, bedeni de fizik dünyayı da en derin ve geniş anlamında idrâk etme imkânlarını ortaya koyar. Nitekim, birbirlerine göre nesnelere ve olaylar ne konumda ve ne durumda olursa olsun, hepsinin kozmik, transandantal, mutlak'a bağlı bir konum, durum ve anlamları vardır.

Açıkça, bilgelik, dünyamızı darlaştıran bakış açı ve çerçevelerinin ve eğilimlerin mahkûmu olmamaktır. Bilgelik, benliğin yeraltı dünyasını metamorfoza uğratarak, yüceler âlemine çevirmektir. Bilgeler, sevgi, merhamet, fedakârlık, feragat, sabır, ahde vefâ, sadâkat gibi ruha ait kuvvetlerle, bedenden gelen, bakış ve görüş açısını daraltıcı, küçültücü yönelişleri kırarlar; bildiklerini doğru bir şekilde uygulamaya koyarlar. Bilgelik soyut bir söylemin öğretiminden ve hatta tefsirinden ibaret değildir; çünkü o, varoluşun bütünü için içine katan somut bir tutuma ve belli bir yaşam tarzına dayanır.

O hâlde, bilgelik hem içi inkâr etmemek, hem de dışı; hem yüceliği ihmal etmemek, hem de derinleşmeyi; hem genişleme ve yayılmayı, hem de yoğunlaşma ve durulmayı savsaklamamaktır. Bilgelik, böylesine çok yönlü bir gelişim için sarfedilen bitmez tükenmez bir çabadan sonra kazanılan bir ilahî armağandır.

## Kaynakça

- Aydın**, Mehmet S. *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- Cansever**, Turgut. *İslâm'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cansever**, Turgut. *Şehir ve Mimarî Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Karakoç**, Sezai. *Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Karakoç**, Sezai. *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Karakoç**, Sezai. *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Karakoç**, Sezai. *Diriliş Neslinin Âmentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 9. Basım, 2005.
- Karakoç**, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I: Perde Devrildiği An*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Karakoç**, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998.

- Karakoç**, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III: Doğum Işığ*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Karakoç**, Sezai. *Günlük Yazılar III: Sûr*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 1996.
- Karakoç**, Sezai. *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Karakoç**, Sezai. *İnsanlığın Diriliş*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Karakoç**, Sezai. *İslâm*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Karakoç**, Sezai. *Kıyamet Aşısı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Karakoç**, Sezai. *Makamda*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 2005.
- Karakoç**, Sezai. *Mevlâna*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Karakoç**, Sezai. *Ruhun Diriliş*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 7. Basım, 2000.
- Karakoç**, Sezai. *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I: Başyazılar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Karakoç**, Sezai. *Yitik Cennet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2006.
- Kuvancı**, Cenan. "Ahlâkî Bir Arketip: Sadâkat Ehli". *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*. 1/315-321. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Kültür ve Turizm Şube Müdürlüğü, 2018.
- Kuvancı**, Cenan. "Bilgece Hayat". *bilimname* 37 (2019), 321-351.

**BÖLÜM V**  
**İSLAMİ İLİMLERDE ERDEMLİLİĞİN ELE ALINIŞI**



# Bir Erdem Olarak İnsanın Mükerrerliği

Nurten Zeliha ŞAHİN\*

## Giriş

Bazı kavramlar, bir medeniyette insanın konumlandığı yeri tanımlar. Bu kavramlardan birisi, insan onuru ve insanın mükerrerliğidir. Bakıldığı zaman insan onurunun, korunması gereken bir değer olduğunun kabul edilmeme ihtimali yoktur. Fakat insan onurunun korunması gereken bir değer olmasının kabulü ile neleri koruduğumuz takdirde insan onurunu koruruz sorusunu sordüğümüz zaman ise Batı Medeniyetinin seküler yapısı ile birlikte ortaya koyduğu insan algılayışını görürüz. Bu nedenle insan onurunun kabulü ile birlikte batının yaşam tarzını, dünya algılayışını da kabul etmiş oluruz. Aslında insanın özgürlüğü ve eşitliği üzerinde temellenmiş bir medeniyetin insanlık için sadece değer üreteceği, bu nedenle insan onurunun sorgulanması gereken bir kavram olduğu sorusu da sorulabilir. Bu bildiri insan onuru temelinde tahayyül edilen medeniyet ile insanın mükerrerliğinin tahayyül ettiği medeniyetin karşılaştırmasını içermektedir. Bu bağlamda hangisinin insanlık için elde edilmesi ve korunması gereken bir erdem olabileceği sorgulanacaktır.

## 1. İnsan Onuru

Onur kavramı TDK'da iki anlam içeriği ile tanımlanmıştır. Birincisi, "insanın kendine karşı duyduğu saygı, şeref, özsaygı, haysiyet, izzetinefistir." Bu da kişinin kendi bedenine ve yaşamına yönelik tercihlerine saygının insan onuru içinde tanımlanmasını getirmiştir. İkincisi, başkalarının gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, şeref ve itibardır. Bu ikinci tanım ise toplumun

\* Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr.



kişiyi nasıl algıladığı ile ilgilidir.<sup>2</sup> İnsan onuru kavramı, insan haklarının temelini oluşturur. Bu nedenle insanın kendi doğasına yönelik geri dönüşü olmayan biyoteknolojik müdahalelerin önündeki son engel gibi görülür. Bu anlamda, 1997 Avrupa İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi, UNESCO'nun 1997 Genom ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve 2005 Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, biyomedikal uygulamadaki kısıtlamaların ve yükümlülüklerin temeli olarak insan onurunu ve ona saygı gösterme yükümlülüğünü ileri sürer. Biyoteknolojilerin insanlık üzerindeki artan gücüne bazı sınırlar koymak için bu kavramın bir anahtar kavram olduğu görülmektedir. İnsan onuru, birçok görüşlerin iç içe geçtiği çoğulcu dünyamızda çok az ortak değerlerden biridir. Bugün için yaş, cinsiyet, etnik veya dini köken nitelikleri olmaksızın, hukuksal ve siyasi düzeyde, insanların "doğuştan gelen onuru" oybirliğiyle kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

İnsan onuru insanın özerkliği üzerinde kurgulanmıştır. Onur, özerk sahibi insana aittir. Bu nedenle insanın onuru, bu onurun içeriğini belirleyecek olan özerklik ile birlikte tanımlanan bir kavram olmuştur.<sup>4</sup> İnsan onuru ile özerkliği birleştiren ilk Kant (ö. 1804)'tır. Kant'a göre insanların akılları ile ulaştıkları evrensel ilkeler doğrultusunda kendi iradeleriyle davranma görevi, insanı özerk bir varlık kılar.<sup>5</sup> Bütün insanlar eşittir ve bu nedenle onur gibi değerlerinin korunmasında eşit hakka sahiptirler. Kant'ın insan onuruna yüklediği bu anlam, insan haklarında insana değeri tanımlayan temel kavram olmuştur.<sup>6</sup> Fakat bugün insan onurunun dayandığı özerklik, Kant'ın tanımladığı özerklik değildir. Bugün için özerklik, kişinin kendi bedenine ve bireysel tercihlerine yönelik saygıyı insan onuru ile birleştirmektedir.<sup>7</sup> Bu da kişinin, kendi bedenine yönelik tercihlerinde geniş bir alan açmaktadır.

Uluslararası sözleşmelerde ve hukuksal metinlerde "human dignity" Türkçe'ye "insan onuru" olarak çevrilmektedir. İnsan haklarının temelini

2 Türk Dil Kurumu (TDK) "Onur", (Erişim 18 Ağustos 2022) <https://sozluk.gov.tr>; Hamide Tacir, Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011), 290.

3 Zeynep Kivılcım, "Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyo-Tıp Sözleşmesi", *İnsan Hakları Yıllığı* (1999-2000) 21-22/97; Nagehan Gürbüz, *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014), 58; UNESCO Türkiye Milli Komitesi, "İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi", (Erişim 20 Ağustos 2022).

4 Nihat Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/3-4 (2008), 8-10.

5 İmmanuel Kant, *Yaşamın Anlamı* (İstanbul: Birey Yayınları, 2004), 5.

6 Ülker Öktem, "Kant Ahlakı", *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 18/1-10 (2007); Nihat Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/3-4 (2008), 8-10.

7 Gürbüz, *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*, 26.

oluşturan “insan onuru” eşit hak ve özgürlüklere sahip olmanın temel dayanağıdır. İkinci Dünya Savaşı’nda özellikle Hitler Almanya’sında yaşanan insan haklarına yönelik ağır ihlaller karşısında insanın kendi var oluşuna bir değer atfeden “insan onuru”, insanı koruyucu bir terim olarak uluslararası sözleşme ve metinlere girmiştir. İnsan onuru evrensel hukuk diline ilk olarak 1948 yılında İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nde “The inherent dignity” şeklinde bir tanımlama ile girer.<sup>8</sup> İnsan onuru uluslararası bildirge ve sözleşmelere girmesi ile pozitif hukuk üstü, insanı her türlü zalimane muameleden, ayrımcılıktan koruyan bir değer olarak öne çıkmıştır. Bunun anlamı da insan onuruna aykırı bir normun, insan haklarına aykırı kabul edilmesidir.<sup>9</sup>

İnsan onuru mutlak, dokunulamaz, eleştirilemez, değiştirilemez bir insani değer şeklinde tanımlandığı zaman, insan onuru içinde tanımlanan bir hak, bütün insanlar için geçerli olan insani bir değer haline dönüşmektedir.<sup>10</sup> Bir normun mutlak olması, akla gelebilecek her yerde onun uygulanabileceği anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> İnsan onuruyla içkin ve bütün insanlar için geçerli olan eşit bir değerden söz edilirken, insan onurunun gerçekleşmesi için özerklik ve eylem içermesi gerekir. O zaman ise henüz varlık aşamasına geçmemiş embriyoları, fetusları, savunmasız oldukları için ötanaziyi talep eden maddi imkânı olmayan hastaları, ağır engellileri hangi değer koruyacağı konusu açık kalmaktadır.<sup>12</sup> Burada en önemli sorun kendi özerk iradesi olmayanların ve kendi özerk iradesini kullanmayanların insan onurunun sağladığı korumanın dışında kalmasıdır. Örneğin ötanaziyi yasallaştıran ülkelerden birisi olan Kanada’da ciddi engelli olanların başka herhangi tıbbi bir sorunu olmamasına rağmen öldürülmeyi seçmelerine izin verilmesidir. Burada aslında insan onuruna saygı adına engellilerin yaşamı değersizleştirildiği için uygulama, insan hakları savunucuları tarafından da eleştirilmektedir.<sup>13</sup>

İnsan onuru, seküler bakışın kendisine yüklediği anlam içeriği içinde özellikle biyoetik alanda yorumuna ve uygulamasına yönelik belirsizliğe dair

8 “İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin doğal yapısındaki onuru ile eşit ve devredilemez haklarını tanımanın dünyada özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğunu göz önüne alarak” İnsan Hakları Derneği (İHD) “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”, (Erişim 13 Ağustos 2022).

9 Elif Çelik, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılğanlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2015, 59.

10 Nurten Zeliha Şahin, “İnsanın Onuru mu? Mükerrerliği mi? Biyoetikte İnsanın Değerinin Temellendirmesine Yönelik Bir Analiz”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14/1 (2020), 227, 228.

11 Bernd Rüthers – Christian Fischer – Axel Birk, *Hukuk Teorisi*, çev. İlyas Doğan - Rukiye Aldudak -Huri Eyman Aydın, (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 99, 100.

12 Çelik, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılğanlığına*, 38.

13 Maria Cheng, “Disturbing: Experts Troubled by Canada’s Euthanasia Laws” (Erişim 25 Ağustos 2022).

eleştirilere maruz kalmaktadır. İnsan onuru bugün için, acı çeken bir kişinin ölmesine yardım etmeyi haklı çıkartabilmekte ve bu ölümü onurlu olarak tanımlanabilmektedir. Buna karşılık kişinin yaşamına saygı da insan onuru içine dâhildir. Bu anlamda biyoetikte insan onuru birbirine zıt taleplerin hak temelini oluşturmaktadır. Uzun süredir tıbbi destek ile yaşayan hastanın ailesinin bu tıbbi desteğin kesilmesi talebi; yumurtalıklarının kaybettikten sonra eski kocasından spermi ile döllenmiş olan embriyonun rahmine yerleştirilmesi talebi; kişinin aynı cinsiyet ile evlenme talebi; doğmadan engelli geleceği öngörülmediği ve engelli olarak doğmasına izin verildiği için tazminat talebi, insan onuru kapsamında mahkemelerden talep edilen haklardan bazılarıdır.<sup>14</sup>

20. yüzyılın önde gelen siyasetçi ve hukukçulardan birisi olan Ronald Dworkin insan onurundaki belirsizliği kabul eder. Fakat bununla birlikte insana saygınlığı ifade eden güçlü bir kavram olduğunu belirtir. Ona göre insan onuru, insan topluluğunun bir üyesi olmak ile uyuşmayan davranışlardan insanı korumaktadır.<sup>15</sup> Çünkü Batı Medeniyeti insanı haksız, zalimane muameleden, ayrımcılıktan koruyacak bir kavram olarak insanlık vasfından dolayı içsel değerinden kaynaklanan insan onuruna ulaşmıştır. Fakat batının kendi zihni temeli zemininde insan onuru denildiği zaman aslında kast edilen daha çok batı insanının onuru olduğu da görülmektedir. Örneğin pandemi döneminde bazı Fransız doktorların korona virüs aşısının ilk olarak Afrikalılar üzerinde denensin teklifinde, Batı zihniyetinde insan onuru kavramının insanlığın tümünü kapsamadığını göstermektedir. Bu söylem eleştirilse de batının insana bakışının altındaki zihni yapıyı ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> Aynı şekilde pandemi döneminde Avrupa da huzurevlerinde ölüme terk edilen yaşlılar, dünyaya, insan onurunun koruma şemsiye içine iradelelerini kullanamayan, sesini yüksek çıkartamayan zayıf halkaların girmediğini göstermiştir.<sup>17</sup> İnsan onuruna dayanarak bazı kesimlerin kişisel tercihlerini, toplumun genel değeri haline dönüştürmesi de bu kavramın, her kesimin kendi dünya görüşü çerçevesinde kendine yönelik bireysel tercihlerini korumadığı da görülmektedir. Örneğin, Macaristan'ın 18 yaş altı için eşcinselliği

14 Luís Roberto Barroso, "Here, There, and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse", *Boston College International and Comparative Law Review* 35/2 (2012), 331-332.

15 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University, 1978), 198.

16 BBC News, "Coronavirus: France Racism Row over Doctors' Africa Testing Comments", (Erişim 31 Ağustos 2022).

17 Michael Birnbaum - William Booth, "Nursing Homes Linked to up to Half of Coronavirus Deaths in Europe, WHO says", (Erişim: 31 Ağustos 2022).

teşvik eden yayınları yasaklayıcı yasayı kabul etmesi ile AB, Macaristan'ı AB'nin değerlerine karşı çıkması ile itham etmiştir. İşte bu değerler arasında en başta insan onuru yer almaktadır.<sup>18</sup>

İnsan onuru, kişinin kendi onurunu nasıl korunacağını belirleme hakkını kişiye vermektedir. Bu da insan onurunun eylem odaklı olduğunu gösterir. Eylem odaklı olması, insan onurunun sorumluluklar değil haklar üzerinde kurgulanmasını getirmiştir.<sup>19</sup> Kişinin kendi bedenine ve yaşamına yönelik özerk talepleri, insan onuruna dayandırılarak etik ve hukuki zemin aranmıştır. Bu da henüz özerkliği bulunmayan ve hiç bulunmayacak olanların onurunu kimin koruyacağı sorusunu gündeme taşımıştır. Örneğin gelecek nesillerin de içsel bir onuru var mı, yoksa bu sadece gerçekten var olan bireylerin ayrıcalığı mıdır sorusu bunlardan birisidir. İnsan onuru, modern devlet teorisinin bütün kavramları gibi sekülerleştirilmiştir. Bu nedenle insan onurunun seküler düşünceye dayalı bir kavram olduğu söylenebilir.<sup>20</sup> Bugün için insan onuru kavramı geliştirilmesi gereken bir erdem olmaktan çıkmış, sesi yüksek çıkan insanların kendi kişisel tercihlerinin son nihai olarak korunması gereken bir değer gibi insanlığa dayatıcı bir kavram haline dönüşmüştür. Bu kavram, insanlık için erdem üretmekten daha çok kişinin özerk tercihlerini bir değer haline dönüştüren bir zemini var kılmıştır. Bu da insanların bir kesiminin özerk tercihlerinin ulaşılması gereken bir erdem, korunması gereken bir değer "miş" gibi sunumunu getirmiştir.

Buradaki ana soru, kişinin kendine ait tercihler mi toplumun genelinin bir değeri "miş" gibi korunacak yoksa insandan bağımsız olarak insan olmadan gelen insanlığa dair erdemler mi bir değer haline dönüştürülecektir. Bir tarafta kendi bireysel tercihlerinin bir değer olarak korunması gerektiğini belirten ve bunun insan onuruna dayandıran bir kesim ile buna karşılık insanlığın genel olarak kabul ettiği ahlaki erdemlerin korunması gereken bir değer olduğu görüşünde olan diğer bir kesim vardır. Örneğin, bugün insanlar "kendi bedensel tercihim kimseyi ilgilendirmez" denildiği bir alanı var kılarak farkına varılmadan kendi bireysel tercihlerini toplumun ahlaki haline dönüştürmesi söz konusudur. Bu bağlamda papanın taşıyıcı annelik

18 BBC News, "EU Votes for Action over Hungary's anti-LGBT Law", (Erişim 31 Ağustos 2022).

19 Heike Baranzke, *Batıdaki Biyomedikal Etik Tartışmalarında Özerklik ve İnsanlık Onuru*, çev. M. Kemal Temel, (İstanbul: Betim Beşikçizade Tıp ve İnsani Bilimler Merkezi, 2018), 22-23.

20 Hanem el-Farahaty, "an Interdisciplinary Corpus-Based Analysis of The Translation of كرامة (Karāma, 'Dignity') and Its Collocates in Arabic-English Constitution", *The Journal of Specialised Translation* 32 (2019), 127.

ve pornografi, her ikisinin de insan onurunu tehdit ettiğini ifade etmesi de<sup>21</sup> aslında insan onuru denildiği zaman insanlığın yaratılıştan getirdiği saygınlığını korumanın bir değer haline dönüşmesinin gerekliliğini göstermektedir. İşte burada henüz var olmamışta dâhil insanlığın tümünü kapsayacak, insanın saygınlığını koruyucu olarak insanın mükerremliği öne çıkmaktadır.

## 2. İnsanın Mükerremliği

İnsan, keremli kılınan bir varlıktır. Bu da şerefli kılınma ve birçok güzelliklerin sahibi anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> İslam'a göre kerem sahibi vasfı, haysiyet, asalet, değer, şeref, erdemdir. İnsanın mükerremliği demek insanın kendini ve değerini, Allah tarafından yaratılan pozisyonunu, yeryüzündeki rolünü, kendisine, ailesine, diğer insanlara ve insanlığa karşı sorumluluğunu bilmesidir. Mükerremlik ahlaki mükemmelliktir, almadan vermektir, adalettir, nefret olmadan sevgidir.<sup>23</sup> Keremlik vasfından bahsedildiği zaman şeref, haysiyet, iffet, cömertlik, nezaket kelimeleri de çağrıştırılmış olunur. Bunların hepsi insanın mükerremliğine katkıda bulunan kelimelerdir. İnsan, insan olma vasfından dolayı keremli kılınmıştır. "Biz âdemoğlunu keremli kıldık"<sup>24</sup> ayetinin, keremli olarak Adem'in oğullarından bahsetmesi insanoğlunun ırkı, derisi, milleti ne olursa olsun şerefli kılındığı anlamına gelir. Bu yönüyle mükerremlik insanı, diğer yaratıklardan ayıran bir vasıftır.<sup>25</sup>

İnsan mükerrem bir varlıktır. Bu vasıf, yaratan tarafından insana verilmiştir. Allah'ın insanı keremli kılması, insanı diğer varlıklardan üstün kılması anlamına gelir. Burada kerem vasfı "âm" bir lafız olup, biyolojik yaşamın hangi evresinde olursa olsun kadın, erkek, cenin, çocuk, genç, yaşlı, siyah beyaz, bütün insanlığı kapsamaktadır.<sup>26</sup> Allah Teâlâ Kur'an'da insanı şekillendirirken ruhundan üflediğini<sup>27</sup>, ahsen-i takvim olarak tanımladığı

21 Hannah Brockhaus, "Pope Francis: Surrogacy, Pornography Both Threaten Human Dignity", (Erişim 31 Ağustos 2022).

22 Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu'cemü'l-istikâkiyyü'l-müessal li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts, 1886).

23 Adel Tweissi, "Human Dignity in Islam: Meaning and Content", *Human Dignity in The Three Revealed Religions, Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies*, 2011, 42.

24 el-İsrâ, 17/70.

25 Zeki Saritoprak, "Dignity: an Islamic Perspective", *John Carroll University Carroll Collected*, (Erişim 28 Ağustos 2022).

26 Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebüssuud = İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-ı Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Mushaf, ts.), 5/186.

27 es-Sâd 38/72.

şekli ile yarattığını<sup>28</sup> ve insanı yeryüzüne halife kıldığını<sup>29</sup> belirtir. Bu ayetler ile birlikte insanın keremli bir varlık kılınması okunduğunda bu mükerremlik vasfının, insanın yaratılışı ile birlikte gelen mutlak dokunulmaz bir değer olduğu görülür. Burada insan için bu mükerremlik vasfı, kişinin çaba ve emeği ile elde ettiği bir vasıf değildir. İnsan olarak yaratılma ile birlikte var olan bir vasıftır.<sup>30</sup> Kurtubî (ö. 671 / 1273) insanın keremini, insanın şerefli ve faziletli kılınması şeklinde açıklar. Çünkü insanın diğer varlıklardan farklı fiziksel yapısı, şerefli bir varlık olarak yaratıldığının bir göstergesidir.<sup>31</sup> İnsanın mükerremliği insan için dini ve etik değeri kapsayan normatif bir içeriğe sahiptir.<sup>32</sup> İnsanoğlu yere ve göğe sunulan emaneti zayıflığına rağmen kabul ederek yeryüzünde yaratılmışlardan üstün olduğunu göstermiştir.<sup>33</sup> İsrâ 70. ayette geçen insanın üstünlüğü, yeryüzünde yaratılmış varlıklar ile insan arasında ayırt edici olarak sadece insanoğluna ait özelliği ifade eder. Bu özellik olumlu bir niteliktir ve bütün insanları kapsar.<sup>34</sup> Alûsî (ö. 1270 / 1854) *Rûhu'l-meânî*'de İsrâ 70. ayeti tefsir ederken, iyi veya kötü olsun bütün insanların kerem sahibi olduğunu belirtir. Bu keremlik, dinî inanç ve ahlaki tavırlardan bağımsız bir vasıftır ve bütün insanlara verilmiştir.<sup>35</sup>

İnsanın mükerremliğinin kabulü, sadece insanı değil insanlığı koruyucu edemleri de beraberinde getirdiği anlamına gelir. En önemlisi, bu kavram eylemsel içerikli bir kavram değildir. Yani kişinin eylemine bağlı değildir. Bu vasıf, insanın iradesinden bağımsız, insanı bir değer olarak koruyucu bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle var oluş aşamasına henüz geçmemiş embriyoyu, var oluş aşamasını henüz tamamlamamış cenini, zayıflığından, akli yeterliliğini tam kullanmadığından, savunmasızlığından dolayı ölüm ve yaşam

28 et-Tîn 95/4.

29 el-Bakara 2/30.

30 Tuba Erkoç Baydar, "Fıkıh Açısından İnsan Kavramı: Bezm-i Elesten Kabre İnsanın Mükellef Olusunun Sebebi", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 486-487.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 13/125-126.

32 Abdessamad Belhaj, "Human Dignity in Islam: Norms and Expressions", *Human Dignity in The Three Revealed Religions*, (Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2011), 54.

33 el-Bakara 2/30-34; el-İsrâ 17/70; el-Ahzâb 33/72; Heiner Bielefeld, "Western" Versus "Islamic" Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights", *Political Theory* (2000), 109.

34 Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Aşur, *Tefsiriü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984), 15/164, 165.

35 Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-meşînî*, thk. Muhammed Hüseyin Arab (Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 15/117.

arasında gidip gelen yaşlı, hasta ve engellilerin yaşam hakkını ve bundan daha fazlası olarak insan öldükten sonra da yeryüzündeki varlığını korur. İnsan onurunun ise ilk bölümde değinildiği gibi eylemsel içeriği vardır. Kişinin bu onuru koruyucu talebi bulunması gerekir. Fakat insanın mükerremliği insanı, bireysel tercihlerinin üstünde korunması gereken bir değer kılar. Bu değer, sadece özerk olarak tercihlerini ifade edenin veya bu konuda sesi yüksek çıkanın hakkını değil savunmasız olanın da onurunu koruyucu şekilde insanlığa sorumluluk yükleyici bir vasfa sahiptir.

İnsanın mükerremliği, insanlığın maslahatı için korunması gereken zaruretler ile doğrudan bağlantısı olan bir kavramdır. Özellikle beş korunması gereken değer içinde yer alan canın ve neslin korunması, insanın mükerremliğini koruyucu iki önemli değer olarak öne çıkmaktadır. İnsanın mükerremliği, anne karnında var oluş aşamaları da dâhil insanın bütün biyolojik evrelerinde insan yaşamını koruyucu bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle insan sadece insan olmasından dolayı muhteremdir, hukukun korunması altındadır.<sup>36</sup>

Mükerremlik vasfı, insan olarak yaratılma ile diğer canlılardan daha ayrı bir değere sahip olunduğunu gösterir. İslam hukukunda taharet, can güvenliği, ırzın, malın korunması, defin işlemleri gibi birçok konuların merkezinde bu vasıf yer almaktadır.<sup>37</sup> Ayrıca Hanefî ichtihadının, insanın mükerremliğini Âdemoğluna mensubiyetten kaynaklandığından hareket etmesiyle, insanın insan olmasından kaynaklanan temel haklarının bu kavram merkezinde tanımladıkları görülmektedir.<sup>38</sup> Bu vasıf birinci olarak, hukuken korunacak alanı tanımlamaktadır. İkinci olarak, insanın insan olmasının getirdiği vasıfları koruması ile insanın manevi anlamda insana ait olanı geliştirmeyi içerir. Üçüncü olarak da insan olarak yaratılmanın, Adem'in çocukları olarak aynı soydan gelmenin getirdiği hakların korunması konusunda insanlığa sorumluluk yükler.

## 2.1.Fıtrat

İnsan, diğer canlılardan üstün olarak yaratılmıştır. Bunu ifade eden kelime fıtrattır. İnsanın fıtratının korunması, onun yaratılıştaki üstünlüğünün korunması anlamına gelir. Bu koruma, öncelikle insanlığın kendisinin, genetik mirasının bir değer olduğundan hareket eder. Bu nedenle insanlığın kendi var oluşunu tanımlayan genetik miras, korunması gereken bir değerdir. UNESCO

36 Recep Şentürk, "Adamiyyah and 'Ismah: The Contested Relationship Between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 64.

37 "Âdemiyye", *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l İslâmiyye, 1983).

38 Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 20-21.

İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin birinci maddesinde insan genomunu insanlığın mirası olarak tanımlamıştır. İkinci maddesinde de genetik özellikleri ne olursa olsun bütün insanların onuruna saygı duyulmaya ve korunmaya ihtiyacı olduğuna yer verir. İslam hukukuna göre ise insanın varlığı onun mahremiyet alanını oluşturur. Bu mahremiyet alanı, üçüncü kişi için olduğu gibi kişinin kendisi için de korunması gereken bir değerdir.

Fitrat, insandan insana değişen bir özellik göstermediğinden bütün insanların aynı saygıyı ve değeri hak ettikleri anlamına gelir. Burada insanın fitratındaki eşitlik, insanlığın tamamının dini, ırkı, milleti ne olursa olsun eşitliğidir.<sup>39</sup> İnsanın mükerrer yaratılması, insanın tabi olarak yaratılıştan gelen özelliklerini koruma yükümlülüğü verir. Bu yükümlülük, insanın yaratılıştan genetik olarak getirdiği insan olmaya dair özelliklerinin gelecek nesillere olduğu gibi aktarabilmek için korunması anlamını da içerir.

Fitrat, Kur'an'da yaratılışın ilk halini ifade etmek için kullanılmıştır. Rum Suresi 30. ayette<sup>40</sup> geçen fitrat kelimesi ile yaratanın insanı tasarımıladığı ilk hal tanımlanmaktadır. Bu ayette fitrat, ilk yaratmadaki bozulmamış tabiatı ifade etmektedir. Çünkü yaratmak, yaratanın insanı tasarımıladığı şekli ile var olması ve bu yaratmasına dışarıdan hiçbir müdahalenin yapılmaması anlamını kendi içinde taşımaktadır. İnsan aslında bedensel ve ruhsal yapısı ile bir tasarımın ürünüdür. Bu tasarımın dışında bir hareket, ilk yaratılmış halini, yani fitratını değiştirme anlamına gelmektedir.<sup>41</sup> İnsana da yaratılıştaki bu ilk hali koruma sorumluluğu yüklenmektedir. Bu anlamda Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitratı bozmak demek, Allah'ın belirlediği sınırı aşmak, dengeyi bozmak demektir.<sup>42</sup>

İnsanoğlunun doğuştan getirdiği özelliklerine müdahale, sadece kişinin değil nesillerinde fitratına müdahale anlamına gelmektedir. Bu nedenle üreme amaçlı klonlama, İslam hukukunda nesillerin onurunu ihlali şeklinde kabul edilir. İslam hukuku insanın tercihlerini hazlarının değil, insan olmasından kaynaklan insanî özelliklerinin yönetmesini ister. Bu nedenle hak ve sorumluluk bir terazinin iki kefesini oluşturur. Kişinin hakkı gelecek nesil-

39 Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru Kaynağı Sınırı ve Temellendirmesi", *Hz Peygamber ve İnsan Onuru* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 157.

40 "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." er-Rum 30/30.

41 Şahin, *İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013) 66.

42 "O, sizi rahimlerde, dilediği gibi şekillendirendir. O'ndan başka İlâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hükmet sahibidir." Âl-i İmrân 3/6.



lerde dâhil başkasının hakkının başladığı noktada biter. Burada amaç, insanın yaratılışından gelen, her insanda ortak olan insani özellikleri koruyarak insanlığın devamlılığını sağlamaktır. İslam'ın bu yaklaşımını insan onuru, saygınlığı açısından değerlendirilirse, İslam insanın değil, insanlığın onur ve saygınlığını kabul ederek, genel toplumsal faydayı özel bireysel tercihlerin önüne geçirmektedir. Genel toplumsal faydayı belirlerken de insanın yaratılıştan getirdiği, insanın insan olmasında kaynaklanan ve gelecek nesillere de aktarılması gereken özelliklerini korumayı temel alır. Bu nedenle insanın bedenine müdahale, İslam hukukunda zaruret bağlamı içinde tartışılan bir konu olmuştur. Bu bağlamda sadece, Allah'ın yarattığı taslağın dışında ârizi bir durum varsa, asıl fıtrata döndürmede bedene müdahaleye izin verilmiştir. Bunun dışında insanın kendi hazları ile fıtratını değiştirme eylemlerine cevaz verilmemiştir. Bunun için de örneğin erkek ve kadın olarak yaratılan insanın, eşcinsel yönelimlerini kabul etmemektedir.<sup>43</sup>

## 2.2. Muhteremlik

Mükerremlik hukuken dokunulmaz bir alanı ifade eder. Bu alanda bütün insanlar, eşit olarak korunur. İnsanlar mükerremliği ile saygıdeğer bir varlıktır. Bu saygıdeğerliğini korumak kişinin kendisi içinde sorumluluk alanını ifade eder. İnsanın yaşamı nasıl dokunulmazsa, insanın bedeni de dokunulmaz bir değer olarak kabul edilmiştir. İnsan bedeni üzerinde Allah hakkı ağırlıkta kul hakkı bulunmaktadır. Bunun anlamı da insanın bedeni üzerinde tasarruf hakkı, mülkiyeti kendisine ait olmayan bir şey üzerindeki tasarruf hakkı gibidir. Kişinin fıtrattan gelen özellikleri ile birlikte kendi bedenini koruma sorumluluğu, kişiye yüklenmiştir. Bu nedenle insanın kendisi ve kendisine ait bir uzvu akit mahalli olamaz.<sup>44</sup> Bunun anlamı örneğin tüp bebek uygulamalarında taşıyıcı annelik gibi insanın bedenini mülk haline dönüşmesinin önüne geçmektedir.<sup>45</sup>

İnsanın dokunulmazlığı kendi içkin değerinden kaynaklandığından herhangi bir şekilde değerinde azalma ve düşme söz konusu olmamaktadır. Bu nedenle insanın mükerremliği, insanın dirisine de ölüsüne aynı hukuki dokunulmazlığı vermektedir. İnsanoğlu mükerrem olduğu için hukuken dokunulmaz, yani muhteremdir. İnsan nasıl muhteremse akdin konusu olmaz

43 Şahin, "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 514, 515.

44 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Girnâtî, *el-Muwafakat fi Usulî's-Şeria* (Beirut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 2/285.

45 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-Şanâ'i' fi tertîbi's-Şerâ'i'* (Beirut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/258.

ise aynı şekilde ona ait biyolojik maddelerde muhteremdir, akdin konusu değildir.<sup>46</sup> Özellikle bugün biyoteknolojinin getirdiği gelişmeler ile birlikte insana ait olan hücreler, üreme hücreleri, dokular gibi biyolojik maddelerin ayrılarak uzun süre saklanabilmesi, bu maddelerin alım satımına konu olup olmayacağını gündeme taşımıştır. Bu bağlamda İslam hukuku insanın mükerremliğini, insana ait biyolojik maddeleri akdin konusu olmaya engel kabul eder.<sup>47</sup> İnsanın bedenini oluşturan bütün cüzleri ile muhterem sayılması, ona ait olan herhangi bir maddenin, organın, uzvun alışverişe konu olmasının onun bu muhteremliğine saygısızlık anlamına gelir.<sup>48</sup>

### 2.3. Âdemiyyet

İnsanın mükerremliğinin temelini oluşturan ve bu temel üzerinden ona koruyan ismet ve âdemiyyet kavramları öne çıkmaktadır. Hukuk nazarında insanın canına gelebilecek her türlü zarardan insanın kendisi korunmuştur. Hanefî ichtihadında bu korumanın nedeni âdemiyyettir. Âdemin soyundan gelmek, insanı kendisini dokunulmaz kılmak için yeterlidir.<sup>49</sup> Hanefî ichtihadında ismet ile âdemiyyet arasında sıkı bir bağlantı vardır. Buna göre Âdem'in çocuğu olmak veya bir insan olmak, Müslüman olsun olmasının temel haklara sahip olmanın hukuki dayanağıdır. Buna göre temel insan hakları, tüm insanlara insan oldukları için verilmiştir.<sup>50</sup> Çünkü Allah'ın insanı yaratmadaki amacı, onu imtihana tabi tutmasıdır. Bunun için de insanın canı ve özgürlüğü başta olmak üzere temel haklarının korunması gerekir.<sup>51</sup>

İnsanın temel haklarını korumayı ifade eden kelime ismettir. İnsanın yaratılıştan gelen akıl ve zimmet sayesinde haklara ve yükümlüklere ehil olduğundan, insanın sahip olduğu temel haklar arasında hukuken korumayı da ifade eden ismet yer almaktadır. İsmet, dini ve hukuki koruma ve dokunulmazlığı ifade eden bir terimdir. İsmete konu olan şey, masum ve dokunulmazdır. İsmet, can ve mal dokunulmazlığı başta olmak üzere şâriin hükümleri koymadaki maksadını ifa-

46 Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 5/ 239.

47 Şahin, "İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 222, 223.

48 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 15/ 125, 126.

49 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 42.

50 Recep Şentürk, "Sociology of Rights: "I Am Therefore I Have Rights": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives", *Muslim World Journal of Human Rights*, 2/ 1 (2005), 11.

51 Şentürk, "Sociology of Rights: "I am Therefore I have Rights", 14.

de eden beş hakkın korunmasıdır.<sup>52</sup> Hanefî ictihadına göre insanoğlu teklifi hükümleri taşıyabilmesi için canı korunmuş olarak yaratılmıştır. Toplumun genel maslahatı için verilen hukuki cezalar hariç insan için aslolan, canının korunmuş olmasıdır.<sup>53</sup> Bu açıdan temel haklara bakan Hanefî mezhebi, kendi zamanlarında kölenin canının hür olan insanın canı gibi korunmuşluğunun, insanlığın soyunun Adem'e dayanması nedeni ile eş değer olduğunu kabul etmiştir.<sup>54</sup>

## 2.4. İnsanın Savunmasızlığı

İnsanın kontrolünün dışında olan durumlar, olaylar, olgular karşısında insan savunmasızdır.<sup>55</sup> En önemlisi insanın ontolojik bir gerçekliği vardır. Kur'an insanın biyolojik bir kanuna tabi olmasını, insanın kendi ontolojik gerçekliği olduğuna ve bununla yüzleşmesinin gerekliliğine işaret etmiştir.<sup>56</sup> İnsan ilk yaratılıştan itibaren başkasının sevgisine, ilgisine ihtiyaç duyan bir varlıktır. İnsanın zayıf ve çaresiz olarak kendi ontolojik gerçekliği ile yüzleşmesi, insanların çaresiz ve zayıf yönlerine karşı merhamet, hoşgörü dilini geliştirmesini ve hakkaniyet terazisini kurabilmesini sağlayacaktır.<sup>57</sup>

Kur'an, insanın zayıf ve çaresiz haline sadece fiziksel zarar görebilirliği ile değil ayrıca duygusal olarak da incinebilirliği ile tanımlamıştır.<sup>58</sup> Bu anlamda insanın mükerremliğini korumak, insanın çaresiz ve zayıf olma halini, toplum içinde zayıf ve sessiz kalma, sesini duyuramama durumunu merkeze alarak insanın hem fiziksel hem ruhsal hem de duygusal yapısı ile değerini korumak ve onu koruyucu toplumsal erdemleri geliştirmek demektir. Örneğin Kur'an, Nûr Sûresi 61. ayette<sup>59</sup> gözleri görmeyen yürüme

52 Recep Şentürk, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/137.

53 Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Barîf ez-Zeylaî, *Tebyî-nü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/245.

54 Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 5/238.

55 Martha Albertson Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Yale Journal of Law and Feminism* 20/1 (2008), 9.

56 el-Hac 22/5; en-Nahl 16/70; er-Rûm 30/54.

57 Şahin, "Ahlaki ve Hukuki Boyutuyla Kur'an Perspektifinden İnsanın Savunmasızlığı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2018), 155.

58 ed-Duhâ 93/6-10; en-Nisâ 4/9.

59 "Gözleri görmeyen için bir sakınca yoktur, topal için bir sakınca yoktur, hasta için de bir sakınca yoktur. Sizin için de kendi evlerinizden, babalarınızın evlerinden, annelerinizin evlerinden, erkek kardeşlerinizin evlerinden, kız kardeşlerinizin evlerinden, amcalarınızın evlerinden, halalarınızın evlerinden, dayılarınızın evlerinden, teyzelerinizin evlerinden, anahtar elinizde bulunan evlerden ve arkadaşınızdan yiyip içmenizden bir sakınca yoktur. Birlikte veya ayrı ayrı yemenizde sizin için bir günah yoktur. Evlere girdiğinizde, Allah katından mübarek ve güzel bir selâmlama ile kendinize birbirinize selâm verin. Düşünesiniz diye Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor", en-Nûr, 24/61.

engelli ve hasta için 'herhangi bir zorluk yok' ifadesini kullanırken aslında toplumda onlara karşı oluşan bir ayrımcılığı kaldırmayı amaçlamıştır. Ferrâ (ö.207/822)'ya göre ayet, fiziksel olarak diğerlerinden yetersiz veya farklı olan kişiler ile birlikte yemek yenilmesinde herhangi bir sıkıntının bulunmadığına işaret eder.<sup>60</sup> Ayetin iniş nedenine dair rivayetlerden birisi, Medine'de görme engeli olanın yediğini göremediğinden yemeği alamayacağına veya alırken dökeceğine; yürüme engeli olanın onlar ile birlikte onlar gibi oturamayacağına; hasta olanın herkesin yediğinden yiyemediğinden bu engellerinden dolayı onlar ile yemek yenilmek istenilmemesine dairdir. Ayet, bu tavrın getirdiği kalıp yargıyı sorgulayıcı olarak inmiştir.<sup>61</sup> Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ayetin Medinelilerin onları pis gördükleri için onlar ile birlikte yemek yemeği kerih görmelerine ve bu nedenle yemek yerken onları aralarına almak istememelerine işaret ettiğini belirtir.<sup>62</sup> Ayet bu doğrultuda, toplumda davranış kalıbı olarak normal hale dönüşmüş bir ayrımcılığı kaldırarak, insanın saygınlığını koruyucu olarak toplumsal erdemleri geliştirilmesine dair bir örnekte oluşturmaktadır.

## Sonuç

Erdem, değerlerin varlığını gösterir. Bu değerler insandan ve toplumdan bağımsız, mutlak, çağdan çağa değişmez ve insanın evrendeki ayırt edici vasfını koruyucudur. İnsanın mükerremliği, insanı sadece insan olmasından dolayı koruyucu bir vasıftır. Bütün insanlara karşılıklı olarak birbirlerinin mükerremliğini koruma sorumluluğu verilmiştir. Ayrıca kendi mükerremliğini koruma yeterliliği ve yetkinliği olmayan insanın mükerremliğini koruma sorumluluğu da insanların tümüne verilmiştir. Ayrıca bu sorumluluk sadece insanların kendi zamanları ile sınırlı olmayıp gelecek nesillerinde haklarını korumayı da içine alır.

İnsanın onuru, özerk olan insanın haklarını koruma üzerine kurgulanmıştır. Bu nedenle bu yeterliliğe sahip olmayan insanların hakları yok sayılabilir hale dönüşmüştür. İnsanın mükerremliği ise insana sorumluluk yükler. Çünkü insanın dünyada yaratılma nedeni onun teklifi hükümlere muhatap kılmaktadır. Bu da onun temel haklarını hukuken korunmasını getirir. Ayrıca insanın

60 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983) 2/261.

61 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, (b.y.:Dârü'l-Fikr, 1981) 24/35; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 12/31.

62 Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*, thk. Kemal b. Besyuni Zağlul, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 340.

kendisine de insani özellik ve değerlerini koruma ve manevi olan özelliklerini değer üzerinden geliştirme sorumluluğu yüklenmiştir. Bu sorumluluk sadece kendisini değil diğer bireyleri de içerir. Onlarında insan olarak sahip olduğu hakları koruma sorumluluğu, insanlara dini bir sorumluluk olarak verilmiştir.

İslam'ın korunmasını amaçladığı zaruretler aslında insanın saygınlığını korumayı amaçlar. Şâri', yaratmış olduğu bu varlığa sorumluluk yüklerken onların haklarını korumayı da hukuken güvence altına almıştır. Bu nedenle insanın mükerremliği bütün insanların hukuken korunmuşluğundan bağımsız ele alınamaz.

İnsan hem fiziksel hem ruhsal hem de duygusal olarak kırılgan yapıda yaratılmıştır. Ayrıca toplumsal yapılar, insanın bu kırılganlığını daha da artırıcı olarak ayrımcılıklar ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda insanın mükerremliği topluma, insanın bu savunmasızlık halini koruyucu toplumsal erdemlerin geliştirilmesi noktasında sorumluluk yüklemektedir.

Bugün için Batıda insan onurunun içeriğindeki belirsizlikten dolayı insanlığı koruyucu niteliğini kaybettiği ifade edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle insanın mükerremliği bu anlamda insana ait değerleri koruyucu ve geliştirici bir erdem olarak öne çıkması gereken bir kavram olduğu söylenebilir. Böylece insanlık, mükerremlik üzerinden eşit olarak haklarının korunma zeminini oluşturabilecektir. Bu koruma henüz dünyaya gelmemiş olanların da sesi yüksek çıkamadığı için sesini duyuramayanların da haklarını koruyucu bir içeriğe sahiptir. Özellikle bugün için biyoteknolojinin gelişmesi ile tıp, genetik alanında yaşanan birçok ikilemlerin çözümlenmesinde insanlığı bir değer olarak koruyacak olan insanın mükerremliğidir.

### Kaynakça

"Âdemiyye". *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmîyye, 1983.

**Âlûsî**, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Muhammed Hüseyin Arab. 30. Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts..

**Baranzke**, Heike. *Batıdaki Biyomedikal Etik Tartışmalarında Özerklik ve İnsanlık Onuru*. çev. M. Kemal Temel. İstanbul: Betim Beşikçizade Tıp ve İnsani Bilimler Merkezi, 2018.

**Barroso**, Roberto. "Here, There, and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse". *Boston College International and Comparative Law Review* 35/2 (2012), 331-393.

- BBC News.** "EU Votes for Action Over Hungary's Anti-LGBT Law". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.bbc.com/news/world>.
- Belhaj, Abdessamad.** "Human Dignity in Islam: Norms and Expressions". *Human Dignity in The Three Revealed Religions*. Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2011.
- Bielefeld, Heiner.** "Western" Versus "Islamic" Human Rights Conceptions? a Critique of Cultural Essentialism in The Discussion on Human Rights". *Political Theory*, 2000.
- Birnbaum, Michael – Booth, William.** "Nursing Homes Linked to up to Half of Coronavirus Deaths in Europe, WHO Says". Erişim: 31 Ağustos 2022). <https://www.washingtonpost.com/world/>.
- Bulut, Nihat.** "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış". *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/3-4 (2008). 1-12.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan.** *el-Mu'cemü'l-istikâkiyyü'l-müessal li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire: Mektebetü'lâdâb, 1886.
- Cheng, Maria.** "Disturbing': Experts Troubled by Canada's Euthanasia law". Erişim: 25 Ağustos 2022. <https://apnews.com>
- Çelik, Elif.** *İnsan Onurundan İnsanın Kırılğanlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali.** "İnsan Onuru Kaynağı Sınırı ve Temellendirmesi". *Hz Peygamber ve İnsan Onuru*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Dworkin, Ronald.** *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University, 1978.
- Ebüssuûd Efendi.** *Tefsiru Ebüssuud = İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-ı Kerim*. Kahire: Dârü'l-Mushaf, ts.
- Erkoç Baydar, Tuba.** "Fıkîh Açısından İnsan Kavramı: Bezm-i Elesten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Sebebi". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer.** *et-Tefsîrü'l-kebir*, b.y.: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Farahaty, Hanem.** "An Interdisciplinary Corpus-Based Analysis of The Translation of كرامة (karâma, 'dignity') and Its Collocates in Arabic-English Constitution". *The Journal of Specialised Translation* 32 (2019).
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd.** *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Fineman, Martha Albertson,** "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Yale Journal of Law and Feminism* 20 /1 (2008), 1-23.

- Gürbüz**, Nagehan. *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.
- Hannah** Brockhaus. "Pope Francis: Surrogacy, Pornography Both Threaten Human Dignity". Erişim: 31 Ağustos 2022. [https:// angelusnews. com/ news/ vatican/ pope- francis-surrogacy pornography-both-threaten-human-dignity/](https://angelusnews.com/news/vatican/pope-francis-surrogacy-pornography-both-threaten-human-dignity/)
- İbn Aşur**, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ah-kâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İnsan Hakları Derneği** (İHD). "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi". Erişim 13 Ağustos 2022. [https:// www.ihd.org.tr/ insan-haklari-evrensel-beyannames](https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannames).
- Kant**, İmmanuel. *Yaşamın Anlamı*. İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i' u'ş-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kıvılcım-Forsman**, Zeynep. "Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyo-tıp Sözleşmesi". İnsan Hakları Yıllığı 1999-2000.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Öktem**, Ülker. "Kant Ahlakı". *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 18 (2007). 1-10.
- Rüthers**, Bernd – **Fischer**, Christian - Birk, Axel. *Hukuk Teorisi*. çev. İlyas Doğan-Rukiye Aldudak-Huri Eyman Aydın. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Şahin**, Nurten Zeliha. "Ahlaki ve Hukuki Boyutuyla Kur'an Perspektifinden İnsanın Savunmasızlığı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2018), 145-173.
- Şahin**, Nurten Zeliha. *İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Şahin**, Nurten Zeliha. "İnsanın Onuru mu? Mükerrerliği mi? Biyoetikte İnsanın Değerinin Temellendirmesine Yönelik Bir Analiz". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14 (2020), 229 – 258.
- Şahin**, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 205-223.

- Şahin**, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku Ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu". EKEV Akademi Dergisi 19/62 (2015), 507-530.
- Şâtübî**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muwa-fakat fi Usulî'ş-Şeria*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Serahsî**, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şentürk**, Recep. "Adamiyyah and 'Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 8 (2002), 39-69.
- Şentürk**, Recep. "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, 23/137-138.
- Şentürk**, Recep. "Sociology of Rights: "I am Therefore I have Rights": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives". *Muslim World Journal of Human Rights*, 2/1 (2005), 1-31
- Şentürk**, Recep. *İnsan Hakları ve İslam Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Tacir**, Hamide. *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011.
- Türk Dil Kurumu** (TDK). "Onur", Erişim 18 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr>.
- Tweissi**, Adel. "Human Dignity in Islam: Meaning and Content". *Human Dignity in The Three Revealed Religions*. Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2011.
- UNESCO** Türkiye Milli Komitesi. "İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi". Erişim 20 Ağustos 2022. <http://www.unesco.org.tr>.
- Vâhidî**, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbu nüzü'lî'l-Kur'ân*. thk. Kemal b. Besyuni Zaglul. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Zeki Sarıtoprak**, "Dignity: an Islamic Perspective". John Carroll University Carroll Collected. Erişim 28 Ağustos 2022, 1-14.
- Zeylaî**, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bariî. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.





# Hukukun Ahlakiliği ile Ahlakın Hukukiliği atışmasında Erdem Sorunu

şevket PEKDEMİR\*

## Giriş

Erdem kavramı Türkçe olup Yunanca “arete”, Arapça “fazilet” kelimeleriyle ifade edilir. Terimin hem Latince de hem de Türkçede “erkek” anlamına gelen sözcüklerden türetilmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda Latince de ‘vir’den türetilerek “virtus”, Türkçede ise ‘er’den türetilerek “erdem” denilmiştir. “Fuzuli” kelimesiyle aynı kökten gelen “fazilet”, lüzumundan fazla, gereğinden fazla anlamlarıyla ahlaki niteliklerin çokluğunu anlatır.<sup>1</sup>

Felsefe literatürü dışındaki erken dönem İslami kaynaklarda erdem için daha çok “mehâsin” ve “mekârim” kavramları kullanılırken nadiren fazilet kavramı tercih edilmiştir. Faziletin zıttı reziletler ise “mesâvi” ve “mesâlib” terimleriyle ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

Fazilet/erdem geçmişten günümüze kadar birçok şekilde tanımlanmıştır. Söz konusu tanımlarından bazıları şunlardır:

“İnsanı başkalarından üstün kılan ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, onu mutluluğa götüren şey.”<sup>3</sup>

\* Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s-ukru@hotmail.com.

1 Ebu’l-Fazl Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Daru’l-Ma’rife, ts.), 3429; Cafer Sadık Yaran, “İslam Ahlakında Erdem”, *İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, (2014), 102; Mehmet Zeki Aydın, *Karakter, Değer ve Ahlak Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 14; Hümeyra zturan, *Ethostan Ahlaka Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik yayınları, 2020), 356; şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir? Felsefe-Bilim Düşünüşü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 382.

2 Fatih Aydın, “İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: şehrezrî rneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2017), 3101; Mustafa ağrı, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat, 1995), 12/268.

3 Râğıb el-İşfahânî, *ez-Zerî’a ilâ mekârimi’-ř-şerî’a* (Beirut: Daru’l-ktb’l-ilmiyye, 1980), 65.

“İnsanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huyu, insanı manevi açıdan yetkinliğe ulaştıran ‘ahlaki iyiler’ bütünü.”<sup>4</sup>

“Yüksek seciye, ahlaki görevlere riayet melekesi, ruh ve dimağ temizliği, insanın başkalarından üstün ve meziyetli olmasını sağlayan ahlaki yapı, insanın iyilik yapmasını, kötülükten uzak durmasını sağlayan ve insanı iyiliğe-saadete sevk eden ruhi ve ahlaki üstünlük.”<sup>5</sup>

“Ahlakın övdüğü ve ahlaklı olmanın gerektirdiği doğruluk, yardımseverlik, yiğitlik, bilgelik, alçakgönüllülük, iyi yüreklilik, ölçülülük gibi niteliklerin ortak adı; İyi nitelik, üstün özellik, meziyet, olgunluk, üstünlük, değer, kıymet, güzel ve iyi huy.”<sup>6</sup>

“İyiliğin kendisi, ruhtaki ve hakikatteki iyilik.”<sup>7</sup>

Hem Aristoteles hem de Kindi erdemi övgüye layık olan, güzel huylar şeklinde tanımlamıştır.<sup>8</sup> İbn Hazm’a göre Allah’a itaat erdem, itaatsizlik ise erdemsizliktir.<sup>9</sup>

Tanımlardan tüm iyi ve güzel davranışların erdem kavramının içine girdiği anlaşılmaktadır. Bu niteliklere sahip olana “erdemli insan”, “faziletli insan”, “insan-ı kâmil” denilmiştir.<sup>10</sup>

Ahlaka göre daha geniş anlamda kullanılan<sup>11</sup> erdemın sürekli bir davranış şeklini alması için alışkanlık haline gelmesi gerekir. Alışkanlıklar ise, davranışların sürekli tekrarı ile oluşur. Zira ahlak, huylardan meydana gelir. Huy, iyi de olabilir, kötü de olabilir. İyi ve güzel huylar fazilet/erdem; kötü ve çirkin huylar rezilet/erdemsizlik diye adlandırılmıştır. İyi bir davranışın ahlak kaynaklı olarak ortaya çıktığının göstergesi, bu davranışın düşünüp taşınmadan içselleştirilmiş bir düşünceye dayanarak meydana gelmesidir.<sup>12</sup>

İnsan erdeme doğuştan meyillidir. Çünkü fitratımızda adeta kodlanmıştır. İnsanoğlunun erdemlere sahip olarak yaratıldığı Kur’ân’da “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten*

4 Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlakı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 134.

5 Ali Seyyar, *Ahlak Terimleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 180.

6 Aydın, *Karakter, Değer ve Ahlak Eğitimi*, 14.

7 Andre Comte Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 14.

8 Özturan, *Ethostan Ahlakı Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alınması*, 356.

9 Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler* (İstanbul: Kadem Yapım Medya, 2021), 321.

10 Seyyar, *Ahlak Terimleri*, 180; Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlakı*, 9.

11 Yaran, “İslam Ahlakında Erdem”, 102.

12 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2016), 85,86.

*sakinme yeteneğini) ilham edene and olsun ki, nefsinin arındırarak kurtuluşa ermiştir.*"<sup>13</sup> ayetiyle açıkça belirtilmektedir. Ancak bazı erdem türleri sonradan da öğrenilebilir. İster fıtrattan kaynaklansın isterse sonradan öğrenilsin tüm erdemler hukuki ve ahlaki ilkelerle geliştirilmeye, en iyi şekilde canlı tutulmaya erdemsizlikler ise dizginlenmeye çalışılmıştır.<sup>14</sup>

Hem İslam ahlak felsefesi eserlerinde hem de antik dönem felsefe kaynaklarının çoğunda erdem ve erdemsizlik birçok şekilde sınıflandırılmıştır. Ancak hemen hemen tüm çalışmalarda aşırılıklar erdemsizlik orta yol ise erdem olarak belirlenmiştir. Erdem ve erdemsizliklerden uzunca bahseden ilk kişinin Platon olduğu kabul edilir.<sup>15</sup> Platon'dan bu zamana kadar genelde dört erdem öne çıkmış olup "fezâil-i asliye" veya "fezâil-i erbaa" kavramlarıyla isimlendirilmiştir.<sup>16</sup> Hikmet, şecaat, iffet ve adaletten oluşan dört erdem, ahlakın temelini oluşturur.<sup>17</sup> İslam filozoflarının, antik Yunan düşüncesinin ahlak anlayışını benimsemekle birlikte bu anlayışı, Kur'an ve hadislerin süzgecinden geçirerek geliştirdikleri görülmektedir.

## 1. Hukukun Ahlakiliği

Hukukun ahlakiliği, "kanun koyucunun sosyal ahlak kurallarını dikkate alarak hukuk normlarını ortaya koymasındır."<sup>18</sup> "Ahlaki hukuk", "ahlaken meşru hukuk", "ahlak temelli hukuk" olarak da ifade edilebilir.

Kanun önünde herkesin eşit olması, kanun yapan kişi veya kurumların kurallara uyması da hukukun ahlakiliği olarak değerlendirilmiştir.<sup>19</sup> Bu bağlamda suçun şahsiliği, cezaların suça denk olması, tarafsızlık, hukukun bağımsızlığı ve üstünlüğü gibi kavramlar da hukukun ahlakiliği kapsamında olup "hukuk ahlakı" şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>20</sup>

13 eş-Şems: 91/8-10.

14 Ahmet Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 42; Yavuz Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10 (2020), 6.

15 Özturan, *Ethostan Ahlakı Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alınması*, 360.

16 Nasîruddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 63; Aydın, "İslam Ahlak Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği", 3101.

17 el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimü's-şerî'a*, 60,61; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk* (Mektebetü's-Sekafe, ts.), 24; Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 87; Cafer Sadık Yaran, "Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi", 2010, 409.

18 Abdulkadir Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki" (Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı, İstanbul: İGIAD Yayınları, 2018), 368.

19 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 369.

20 Mustafa Kara, "Ahlak Açısından Kur'an'a Bakış", *Farklı Bilim Dallarından Kur'an'a Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 149,150.

Birçok ilahi dinde olduğu gibi İslam'da da ahlakın kaynağı ilahidir. Çünkü Hz. Peygamberin yüce bir ahlak üzere olduğu belirtilmiş akabinde onun ahlakının Kur'ân olduğu ifade edilmiştir. Kur'ân ise vahiy mahsulüdür.<sup>21</sup> Ancak Kur'ân ve sünnete aykırı olmayan örf ve adetler de ahlaka kaynaklık edebilir.

Dinin yanı sıra insan tabiatı, akıl ve bizzat hukukun kendisinin de hukuka kaynaklık ettiği şeklinde farklı görüşler oluşmuştur.<sup>22</sup> Bunlar arasından toplumda zaten mevcut olan ahlak kurallarının kamu otoritesi tarafından yazıya geçirilerek hukuk kurallarına dönüştürüldüğü görüşü öne çıkmaktadır. Zira hukukun gerçekleştirilmeyi amaçladığı adalet, haksızlığın ve fuhşun engellenmesi gibi değerler aynı zamanda ahlakidir.<sup>23</sup>

Bu görüşteki bilim insanlarına göre ahlak hukuktan önce gelir. Birçok hukuk kuralının temelinde ahlak vardır. Zira yazılı hukuk metinlerin/yasaların çok az olduğu erken dönemde hakimler yargılamaları genelde ahlak kurallarına göre yapmıştır.<sup>24</sup> Bu durumda hukuk, ahlakın formel halidir.<sup>25</sup> Ahlakın alanı hukukun alanından daha geniştir. Yani, her hukuki olan, aynı zamanda ahlakidir.<sup>26</sup> Ayrıca birçok ahlak kuralı aynı zamanda kanuni düzenlemelerin de konusunu teşkil eder.<sup>27</sup> Kamu otoritesi ahlaki kuralları normatif hale sokarak ona uygun davranmayı zorunlu hale getirir.<sup>28</sup> Tabi ki ahlak kurallarının kanunlaşması zamana bağlıdır. Zira, ahlak kuralları zamanla olgunlaşarak yasalasır ve koruma altına alınır.<sup>29</sup> Böylece ahlak, hukukun arka planını, temelini oluşturur. Bu özelliğiyle hukukun aslında ahlaktan ibaret olduğu söylenebilir.<sup>30</sup>

Ahlak kurallarının hukuka nasıl kaynaklık ettiği iki maddede özetlenebilir.

- Bazı ahlak kuralları dikkate alınmadığında kamu otoritesi ihlalleri engellemek amacıyla ahlaki değerleri kanunlaştırır. Ülkemizde bir dönem her yerde kullanılabilen sigaranın daha sonra bazı yerlerde kullanımının yasaklanmasını buna örnek verilebilir.

21 Sabri Erturhan, "İslam Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 217.

22 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 360.

23 Yaman, "Kur'ân'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", 43.

24 Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", 68; Yaman, "Kur'ân'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", 43; Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 16; Joseph Raz, *Otorite İle Yorum Arasında -Hukuk Teorisi* (Ankara: Folkitap, 2022), 47.

25 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 15.

26 Kemal Çiçin, "Ahlak Hukuk Çatışmasının Antik Çağdan Örneği: Kriton Diyaloğu", *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 1/Özel sayı (2018), 98; Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", 8.

27 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 366.

28 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 370.

29 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 33.

30 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 370; Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", 8.

- Kişinin onur ve şerefine söz konusu olduğu bazı ahlak kuralları hukuk kurallarına dönüştürülmüştür. Kızın evliliğinde emsallerine denk mihrin şart koşulması bunun örneğini oluşturur. Çünkü daha düşük mihr kızın iffet bakımından zaafları olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>31</sup>

Hukukun ahlaki olması, ahlak kurallarının hukuk normunu sınırlaması ve hukuk kuralıyla ahlak kuralı ters düştüğünde kanuna uyulmasının gerekmediği gibi sonuçlar doğurabilir.<sup>32</sup>

Buna karşılık ahlaki değerler gözetilerek kanuni düzenlemeler yapılmasının hukuk kurallarına uyumu kolaylaştırma<sup>33</sup> ve hukuksal boşlukları doldurma<sup>34</sup> gibi bir çok faydası vardır. Ayrıca hukukun alt yapısını oluşturan ahlak sayesinde kamu düzeni sağlanır, nesiller toplumda nasıl davranılması gerektiğini öğrenir. Zira hukuk, ahlak kuralları görmezden gelerek düzenlenirse toplumda kaos, kargaşa hatta isyan çıkabilir. Bu nedenle hukuki düzenlemeler yapılırken halkın/toplumun kültürüne/geleneğine/ahlakına aykırı olmamak gerekir.<sup>35</sup> Ahlaka dayanmayan hukuk işlevsel değildir. Hukuk ahlaka dayandığı ölçüde güç kazanır. Ahlaki niteliği olmayan hukukun şekilcilikte kalır. Uygulayıcılar eliyle zulme dönüşür.<sup>36</sup>

Hukuk amaca ulaştıran her yolu meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığında ahlakiliğini kaybeder.<sup>37</sup> Uygulamalar kişiden kişiye değiştiğinde ve özgürlükler keyfi olarak yasaklandığında da ahlakiliğini yitirir.

Uygulamada da gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde doğrudan ahlak kurallarına işaret edilen kanuni düzenlemelere rastlamak mümkündür. Örneğin Türk Medeni Kanunu'nda "*Kimse özgürlüklerinden vazgeçemez veya onları hukuka ya da ahlâka aykırı olarak sınırlayamaz.*"<sup>38</sup> hükmüyle toplumun gayr-ı ahlaki olarak değerlendirdiği bazı söz ve eylemler kanunlarda suç olarak nitelenmiştir. Ayrıca Anayasa Mahkemesi "*Ceza ve ceza yerine geçen güvenlik tedbirlerine ilişkin kurallar, ceza hukukunun temel ilkeleri ile Anayasa'nın konuya ilişkin kurallarına aykırı olmamak kaydıyla, ülkenin sosyal, kültürel*

31 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 30.

32 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 369.

33 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 366; Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", 8.

34 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 15.

35 Işıl Bayar Bravo, "Ahlâk mı Hukuku Önceler, Hukuk mu Ahlakı? Hegel'in Yanıtı" (Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2008), 171.

36 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 27.

37 Yıldız, "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki", 367.

38 TMK md. 23.

yapısı, ahlaki değerleri ve ekonomik hayatın gereksinimleri göz önüne alınarak saptanacak ceza politikasına göre belirlenebileceği” şeklinde karar almıştır.<sup>39</sup>

Avrupa İnsan Hakları sözleşmesinde ise düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün, ifade özgürlüğünün ahlaki gerekçelerle sınırlanabileceği belirtilmiştir.<sup>40</sup>

## 2. Ahlakın Hukukiliği

Ahlakın hukukiliğinden kasıt “kişinin hukuka uygun davranmak konusundaki iradesini her şartta sürdürmesidir.”<sup>41</sup> Başka bir ifadeyle hukuk hükümlerinin uygulanamadığı yerlerde de hukuka uygun davranmaktır.<sup>42</sup> Zira bazı araştırmacılar hukuka uygun davranmayı ahlaki bir yükümlülük olarak değerlendirir.<sup>43</sup>

Bu husus İslam’da “ihsan” kavramıyla ilişkilendirilebilir. Çünkü “İhsan Allah’ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O’nu görmeden de O seni görmektedir.”<sup>44</sup> hadisi her durumda Allah’a karşı saygı, bağlılık ve itaati ifade ettiği gibi ahlakın hukukiliği de her durumda kanunlara saygı, bağlılık ve itaati ifade etmektedir. Nitekim ahlak literatüründe ihsan, “iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak”<sup>45</sup> anlamında kullanılmaktadır. Hatta İslam filozoflarından bir çoğu ihsanı en yüksek erdem olarak kabul etmektedir.<sup>46</sup>

Genellikle ahlak kuralları hukuka kaynak oluştursa da bazı durumlarda, ahlak varlığını yasadan alır. Başka bir ifadeyle hukuk kuralları tarafından yasaklanan bazı eylemler zamanla ahlak kurallarına dönüşür. Kanun koyucunun hak ve sorumluluk olarak belirlediği eylemlerin ihlali gayr-ı ahlaki olarak nitelenir. Başka bir ifadeyle, bazen bir eylemin ahlaki olup olmadığına hukuki hükümlerde yer alıp almamasına göre karar verilebilir. Örneğin mala ve cana yönelik suçlar ile cinsel suçlar ve devlete karşı suçlar böyledir. Bu bağlamda bir ülkenin kanunlarında yasaklanan eylem aynı zamanda gayr-ı ahlaki iken aynı konu başka bir ülkede yasaklanmamışsa ahlakidir.<sup>47</sup>

39 Bk. 26.5.2016 tarihli ve E:2015/108, K:2016/46 sayılı karar.

40 Bk. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, md.9,10.

41 Yıldız, “Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki”, 367.

42 Köse, “Hukuk mu Ahlak mı?”, 18.

43 Yıldız, “Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki”, 367.

44 Buhari, “İman”, 37.

45 Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat, 1999), 21/544.

46 Muhammed Nakib el-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 102.

47 Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017), 81.

Hukuku, ahlaklı olmanın ön koşulu olarak kabul eden araştırmacılara göre ahlaktan bahsedilebilmesi için uygulamanın veya eylemin olması gerekir. Eylem yoksa ahlaktan söz edilemez. Buna göre insan, yasalara uygun davrandığında ahlaklı, aykırı davrandığında ahlaksız olur.<sup>48</sup> Bu durum her hukuk kuralı için geçerli değildir. Çünkü her hukuki olan aynı zamanda ahlaki olmayabilir.<sup>49</sup> Dolayısıyla bir eylemin hukuki olması ahlaki olmasını gerektirmez.<sup>50</sup> Zaman aşımı hükümleri, ispatlanamayan ama gerçekte olan borcun ödenmemesi, marazu'l-mevt halinde boşama, müeccel mihrin yüksek tutulması hukuki olsa da ahlaken eleştirilmektedir.<sup>51</sup>

### 3. Erdem Sorunu

Klasik dönem ahlak felsefesinin en temel problemlerinden olan erdem sorunu, modern dönemde biraz önemini yitirse de son zamanlarda hem dünyada hem de ülkemizde kendisine önemli bir yer edinmeye başlamıştır.

Hukuk ve ahlak bağlamında erdem sorununun sebeplerini beş başlıkta toplayabiliriz.

#### 3.1. Ahlak ile Hukukun Ayrılması

Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanma dönemi öncesine kadar tüm dünyayı etkisi altına alan "tabiî hukuk" anlayışında hukuk-ahlak ayrımı yapılmamıştır.<sup>52</sup> Aslında ahlakın dinden ayrıştırılması düşüncesi yeni değildir. Eski dönemlerde de bazı harici gruplar ya da şahıslar hukukla ahlakın ayrıştırılması gerektiğini savunmuştur. Fakat felsefi akım seviyesine ulaşmadan marjinal düzeyde kalmıştır.

19. yüzyılda ortaya çıkan "Pozitivist hukuk" düşüncesiyle birlikte hukukun rasyonelitesi ahlaki kriterler dışlanarak sadece hukuki kriterlere dayandırılmış "ayrılabilirlik" ilkesiyle hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ olmadığı düşüncesi hâkim olmuştur.<sup>53</sup>

48 Bravo, "Ahlâk mı Hukuku Önceler, Hukuk mu Ahlakı? Hegel'in Yanıtı", 171.

49 Çinçin, "Ahlak Hukuk Çatışmasının Antik Çağdan Örneği: Kriton Diyalogu", 98; Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", 8.

50 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 17.

51 Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 26.

52 Hatemi, *Hukuk Devleti Arayışları*, 193,194.

53 Eveline T. Feteris, *Hukuki Argümantasyonun Temelleri* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 129; Tuba Dilşat Ural, "Hukuki Pozitivizmin Ayrılabilirlik Tezine Genel Bir Bakış", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/3-4 (2016), 46,47; Ethem Çalık, "Hukuk Sosyolojisiindeki Temel Yaklaşımlar", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 74,75.



Hukukla ahlakın ayrılması düşüncesi planlı bir sürecin parçası gibi görülmektedir. Bu bağlamda ahlak, ilk önce ekonomik gelişmeye mani olduğu düşüncesiyle iktisat alanından dışlanmıştır.<sup>54</sup> İktisatla ahlakın ayrılması varlıkla bilgi ve değer ilişkisini kopararak insanın ontolojik zeminini yitirmesine, çevredeki tüm varlıklara ham madde ve sermaye gözüyle bakılmasına sebep olmuştur.<sup>55</sup> Sonuç olarak maddiyatı önemseyen Protestan ahlakıyla vücut bulan kapitalist bir anlayış doğmuştur.

İktisattan sonra sanatta da ahlak dışlanmış zamanla iktisatçının ve sanatçının ahlaki değerlere bağlı olmadığı görüşü güçlenmiştir. Son olarak ahlakın da hukuk alanından dışlanması gerektiği fikri gündeme gelmiştir.<sup>56</sup> Böylece hukuk, devletin tekeline girerken ahlak fert, aile ve toplumla sınırlanmıştır.<sup>57</sup> Görüldüğü gibi batıda laikleşme süreci ahlakın da laikleşmesine kadar uzanmış sonuç olarak ahlakla bağlantısı olmayan bir hukuk bir sistemi kurulmuştur.<sup>58</sup>

Kur'an'da hukuki bir eylem ahlaki, ahlaki bir eylem ise hukuki kapsamda ele alınmıştır.<sup>59</sup> Çünkü bazı hukuki kurallar ahlaki kavramlarla bazı ahlaki kurallar da hukuki kavramlarla ifade edilmiştir.<sup>60</sup> Birçok ayette hem ahlak hem hukuki ilkeleri bir arada verilmiştir.<sup>61</sup> Vahyin ilk indiği Mekke'de bile hem ahlaki hem de hukuki ilkeler birlikte yer almıştır.<sup>62</sup> Dolayısıyla İslam'da hukuk ahlak ayrımı yapılmamıştır. Aksini iddia etmek hem Kur'an'ı yanlış anlamak hem de şer'î hukukun yapısını bozmak demektir.<sup>63</sup>

İslam'da gerek ibadet gerekse muamelatta ahlâkî ve hukukî hükümlerin peş peşe ve iç içe zikredildiğinin bazı örnekleri şunlardır.

*“Gerçek erdem/birr, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; na-*

54 Hüseyin Hatemi, *Hukuk Devleti Arayışları* (İstanbul: Kevser Yayınlan, 2021), 193.

55 Celal Türer, “Ahlak Bunalımının Nedenleri” (Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 17.

56 Hatemi, *Hukuk Devleti Arayışları*, 193.

57 Tuncay Başoğlu, “Hristiyan Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 49.

58 Owen Chadwick, *Yüzyılda Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004), 253.

59 Wael B. Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 352.

60 Yaman, “Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak”, 44.

61 Hasan Khattaf, “İslam Ceza Hukukunda Ahlak ve İnanç Boyutu” (İslam Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu, Lale Yayıncılık, 2017), II/130.

62 Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, 368.

63 Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, 367.

mazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir." ayetinde normatif hükümler ahlaki terim olan "birr" kavramıyla nitelenmiştir. "Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin -sizin de onların da rızkını biz veririz-; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız." ayetinde ise bazı ahlaki hükümler teklifi hüküm bildiren "harrame" fiiliyle ifade edilmiştir.

"Mümin erkeklere söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini, korusunlar. Bu, onların arınmasını daha iyi sağlar. Allah yaptıklarından şüphesiz haberdardır."<sup>64</sup> ayetinde geçen "ezkâ" fiili ile "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur."<sup>65</sup> ayetinde geçen "ve sâe sebîlâ" ifadesi ahlâkî yargı bildirmektedir. Ancak hukuken ağır müeyyideleri olan zinadan bahsedilmektedir. Aynı şekilde "Bir şeyi ölçtüğünüz zaman, ölçüyü tam tutun, doğru teraziyile tartın. Böyle yapmak, sonuç itibariyle daha güzel ve daha iyidir."<sup>66</sup> ayetinde ölçü ve tartıda adaletli olmaya vurgu yapılmakta, bu yaklaşımın hayırlı ve güzel olduğuna dikkat çekilmektedir. Söz konusu ayet tamamen hukukla ilişkili olmasına rağmen bu husustaki ahlâkî erdeme dikkat çekilmektedir. Yine yetimlerin mali haklarının korunmasının emredildiği "Riştüine erişinceye kadar, yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın, verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur."<sup>67</sup> ayetinde "ehsan/en güzel" ifadesiyle hukuk ve ahlak bir bütün olarak ele alınmıştır. İçki ve kumar yasağı da "kin" ve "düşmanlık" gibi ahlaki yargılarla ilişkilendirilmiştir.

"Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kısası) başıslarsa kendisi için o keffâret olur."<sup>68</sup> ayetinde de cinayet davalarında varislerinin kısas hakkı ile "af" erdemi yan yana verilmiştir.<sup>69</sup>

Namazlarda avret mahallinin örtülmesi, cemaatle ibadette güzel koku sürülmesi, zekâtın gizli verilmesi ibadetlerde de ahlak kurallarına riayet edilmesi gerektiğini göstermektedir.

64 en-Nur 24/30.

65 el-İsra 17/32.

66 el-İsra 17/35.

67 el-İsra17/34.

68 el-Maide 5/45.

69 Tuncay İmamoğlu, "Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün müdür? Felsefi Bir Yaklaşım", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi 55 (2021), 242.

### 3.2. Moderniteyle Gelen Sekülerleşme

Latince “saeculum” kökünden gelen sekülerleşme, “İnsanın, aklı ve dili üzerinde önce dinin sonra metafizik denetimden kurtarılması”<sup>70</sup> demektir.

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişle birlikte insanın dünyaya bakışı da farklılaşmıştır. İlkçağın erdem sorunu erdemin nasıl edinilebileceği, hangi erdemlerin edinilmesi gerektiği iken moderniteyle birlikte şekil değiştirmiştir.<sup>71</sup> Zira günümüzde değişim sadece bilim ve teknoloji alanlarında olmamış geleneksel inanç ve değer ilkeleri de sorgulanmıştır.<sup>72</sup> Bunda özellikle Rönesans ve reformla başlayan modernleşme süreciyle tanrının taitle çıkartılarak insanın Allah’la ve diğer insanlarla irtibatının kopartılması, bireyselliğin öne çıkartılması, insanlığın tüm medeniyet birikimini rafa kaldırılması da etkili olmuştur.<sup>73</sup> Sonuç olarak insanın varoluşsal gerçekliğini kökten değiştiren modernite, ahlak ve erdem anlayışını da değiştirmiştir.

Ahlaki değerler artık anlamsızlaşmaya başlamış erdem, değerini ve önemini kaybetmiştir. Önceki kuşakların sahip olduğu adalet, merhamet ve vicdan gibi erdemlerde aşınmalar yaşanmıştır. Zihin adeta formatlanmış değer dünyası altüst olacak derecede farklılaşmış, geleneksel yapının tamamen dışında, yeni bir durum meydana gelmiştir.<sup>74</sup> Erdemin artık görünür olmaması gibi bir durum oluşmuştur. Bunda mevcut ahlaki kriterlerin yeni durumlar için yetersiz kalması da etkili olmuştur.<sup>75</sup> Toplumsal yapının değişmesi ile birlikte erdem sorununun niteliği de değişmiş dini inanç ve toplumsal kültürden kaynaklanan erdemler zamanla anlam ve önemi kaybetmiştir. Sekülerleşme erdeme ilişkin duyarlılığı gittikçe zayıflatmış görsel, işitsel ve sosyal iletişim organları da söz konusu olumsuzluğu tetiklemiştir.

Hukuk kuralları ahlak kurallarının önüne geçmesiyle hukuk kurallarının önemi artarken ahlak kuralları umursanmaz olmuştur.<sup>76</sup> Bunda hukuk kuralları ihlal edildiğinde devlet tarafından yaptırım uygulanırken ahlak kuralları ihlal edildiğinde aynı yaptırımın uygulanmaması etkilidir. Modern yaşamda iyi, bireysel bir tercih meselesi olarak kabul edildiği için ahlak

70 el-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 40,41.

71 Milay Köktürk, “Homo Digitalicus’ta Erdem Sorunu”, *Erdem Üzerine Tartışmalar* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020), 449.

72 Tüerer, “Ahlak Bunalımının Nedenleri”, 15.

73 Tüerer, “Ahlak Bunalımının Nedenleri”, 17,18.

74 Köktürk, “Homo Digitalicus’ta Erdem Sorunu”, 454.

75 Köktürk, “Homo Digitalicus’ta Erdem Sorunu”, 452.

76 Mehmet Yüksel, “Modernleşme Bağlamında Hukuk ve Etik İlişisine Sosyolojik Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 57/1 (2002), 177.

özel alana ait bir şey olarak görülmüştür. Dolayısıyla erdem, özel bir alanda kendisine yer bulabilmiştir. Toplum ve birey ayrılmış, belirli bir amaca tabi insan anlayışı ortadan kalkmış herhangi bir şeye bağlı olmadan amaçlarını tayin etmeye muktedir bir insan anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>77</sup> Sonuç olarak melekeleri hayra ve şerre yönelmediği için toplumdaki izole yaşayan modern insanda erdemler oluşmamıştır.<sup>78</sup> Bu durum kalabalıklar içinde yalnızlaşan bireylerin neden erdem sorunu yaşadığını açıklamaktadır.

### 3.3. Bilgisizlikten Ziyade İlgisizlik

Bilgi ile erdemin ilişkisi konusunda iki farklı görüş oluşmuştur. Öncelikle Sokrates ve öğrencisi Platon erdeme aykırı davranmayı bilgisizliğe dayandırmıştır.<sup>79</sup> Bazı İslam filozoflarında da benzer değerlendirmeler görülmektedir. Çünkü hikmet noktasından bakıldığında cehalet erdemsizlik olarak nitelenmiştir.<sup>80</sup>

Diğer görüşe göre bilgi ve erdem arasında özsel bir ilişki yoktur. Yalnız bilgiye sahip olmak insanı erdemli yapmaz. Yani bilen erdemlidir diyemeyiz. Ancak bazen bilgi, iyi veya kötü olanı tercih için gereklidir. Bu yüzden insan öğrenmeye imkan bulamadığında bilgisizlik mazeret sayılır.<sup>81</sup> Fakat bildiği halde erdemli davranmayan insanlar vardır. Örneğin iffet erdemdir. Ama haram olduğunu bildiği halde insanlar zina yapabilmektedir. Bu durumda erdemin bilgisine değil kendisine sahip olmak gerekir. Yoksa içselleştirilmeyen bilgi erdemli olmak için yeterli değildir.

Seküler veya ateist insanın erdemli, dindar insanın erdeme aykırı davranması bilgi ve içselleştirilmesinin önemini göstermektedir. Aynı zamanda sadece dindarlar mı erdemli olur algısını yıkmaktadır. Zira ahlakın ve erdemin kaynağının din olmadığını savunanların en önemli argümanı kimi ateist insanların erdemli olması kimi dindarların da erdemden yoksun davranmasıdır. Bu çelişki iki şekilde açıklanmaktadır.

Birincisi erdem insan fıtratına Allah tarafından yerleştirilmiştir. Dolayısıyla inanmasa da Allah tarafından yerleştirilen bu faziletler ateist insanda da görülebilir. İkincisi ise Hz. Peygamber döneminde cahiliye toplumunda Hz. İbrahim'in öğretilerinden kalma hac ve tavaf benzeri ilahi kurallar toplumda varlığının sürdüğü gibi erdem sayılan davranışlar da sürdürmekte-

77 Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, 137,138.

78 Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler*, 318.

79 Köktürk, "Homo Digitalicus'ta Erdem Sorunu", 448.

80 Mustakim Arıcı, "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 45.

81 Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler*, 149.

dir. Ateist insan işte bu değerleri benimseyerek ona göre davranmaktadır. İnanan insanın erdemsiz davranması ise ilahi emirleri içselleştirmemesiyle açıklanabilir.<sup>82</sup> Buradan Allah'a inanmayan insanların fitratlarının tamamen bozulmadığı, ateistin erdemli davranmasının erdemin kaynağının ilahi olması gerçeğini ortadan kaldırmayacağı anlaşılmaktadır.

Bu çağın insanı, erdem bilgisine sahiptir fakat erdeme karşı ilgisizdir, bilinçli bir şekilde kayıtsız kalmayı tercih etmektedir.<sup>83</sup> Somut gerçeklikten tamamen koptuğu için erdemi anlamlı ve önemli bulmamaktadır.<sup>84</sup> Tüm ilgisini bilim ve teknolojiye bağlamıştır. Fakat şu gerçek unutulmamalıdır. Bilim ve teknoloji ahlak üretmez,<sup>85</sup> değer oluşturmaz. Değerleri ancak insanlar oluşturur ve geliştirir.<sup>86</sup>

### 3.4. İfrat-Tefrit Dengesizliği

Ahlâkî davranışların itidal noktasının ilerisine geçen sapmalar için ifrat, altında kalan sapmalar için tefrit, dengeli olması için ise i'tidal terimi kullanılır. Bu bağlamda dengeli olma erdem, dengesizlik ise erdemsizlik olarak nitelenir. Dolayısıyla ifrat ve tefrit erdemsizliğin iki tarafını oluşturur.<sup>87</sup>

Antik dönem filozofları da itidalli davranmayı erdem olarak kabul etmiştir. Örneğin Aristo'ya göre erdem, ifrat ile tefrit arasında orta yollu davranmaktır.<sup>88</sup> "Eksiği ve fazlası olmayan iki aşırı uçtan uzak ve başkaları tarafından kınanmayan davranış"<sup>89</sup> ise erdemli davranıştır. İslam filozofları tarafından da birçok davranışın ifrat, tefrit ve itidal hali belirlenmiştir. Örneğin öfke gücünde şecaat itidal, hiçbir şeyden korkmamak ifrat, her şeyden korkmak tefrit; eli açık olma itidal, müsriflik ifrat, cimrilik tefrit; düşünme gücünde hikmet itidal, cerbeze ifrat, kalın kafalılık tefrit; şehvet gücünde iffet itidal, azgınlık ifrat, isteksizlik tefrit olarak tasnif edilmiştir.<sup>90</sup>

82 İmamoğlu, "Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün müdür? Felsefi Bir Yaklaşım", 246,247.

83 Köktürk, "Homo Digitalicus'ta Erdem Sorunu", 449.

84 Köktürk, "Homo Digitalicus'ta Erdem Sorunu", 452.

85 Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 172.

86 Howard Selsam, *Etik Yeni Değerler ve Özgürlük* (Ankara: Yaba Yayınları, 1995), 126.

87 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîrî'l-a'râk*, 32; Nasîruddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 101; Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 98.

88 İbrahim Agha Çubukçu, "Erdem Üzerine", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 70; Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri* 2 (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 166.

89 Aydın, "İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği", 3106.

90 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîrî'l-a'râk*, 25; Nasîruddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 100; Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Mağrife, ts.), 3/54; Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 88,89; Arıcı, "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi", 43.

Kur'ân'da da "Sizin insanlığa şahitler olmanız, Resul'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık."<sup>91</sup> "Onlardan kimi kendine yazık eder, kimi orta davranır, kimi de Allah'ın izniyle, iyiliklere koşar. İşte büyük lütuftur budur."<sup>92</sup> ayetleriyle itidalli davranmak Müslüman toplumun özelliği olarak belirtilmiştir. Ehl-i kitap örneğinde "Hakkın dışına çıkararak dininizde aşırı gitmeyin."<sup>93</sup> buyrulurak Müslüman bireyin ifrattan ve tefritten uzak durması istenmiştir. Hz. Peygamber de "Orta yolu tutunuz, amellerinizi mükemmelleştirmeye ve Allah'a yakın olmaya gayret ediniz."<sup>94</sup> buyurarak ümmetinden dengeli bir yaşam sürmelerini istemiştir.

"O rabbin ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi."<sup>95</sup> aye-tine göre itidalli davranmak aynı zamanda yaratılışa uygun davranmaktır. Bu durumda erdem fitridir, ahlak ve hukuk kurallarıyla dengelenmeye çalışılır.

İslam'da ibadetten muamelata hayatın her alanında dengeli davranmak esastır. Bu bağlamda ahireti unutturan sekülerlik ile fakirleştiren ham sofuluk erdemsizliktir. "Allah'ın sana verdiğiinden ahiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma."<sup>96</sup> "Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı."<sup>97</sup> ayetleriyle her iki aşırılık türü yasaklanmıştır.

Hz. Ayşe'den Hz. Peygamberin ibadet hayatı hakkında bilgi alıp kendilerinin daha fazla ibadet yapmaları gerektiği zanneden üç sahabeden biri, bütün gece uyumaksızın namaz kılacağını ikincisi, hayatı boyunca gündüzleri oruç tutacağını üçüncüsü ise yaşadığı sürece kadınlardan uzak kalacağını, asla evlenmeyeceğini söyler. Bunu öğrenen Hz. Peygamber onlara "Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkmanız ve en çok sakınmanızım. Fakat ben bazan oruç tutuyor, bazan tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyorum hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir."<sup>98</sup> buyurarak aşırılıktan kaçınmalarını tavsiye etmiştir.

### 3.5. Hukuk ve Ahlakın İzafiliği

Ahlak ve hukuk kurallarının toplumdan topluma değişmesi hatta aynı toplumda zamanla bazı farklılıkların oluşması hangi ahlaka veya hukuka göre erdemli davranılacağı sorununa sebep olmaktadır. Bu durum "ahlaki göre-

91 el-Bakara 2/143.

92 el-Fatır 35/32.

93 el-Maide 5/77.

94 Buhârî, "Rikâk", 18.

95 el-İnfitar 82/7.

96 el-Kasas 28/77.

97 el-Hadid 57/27.

98 Buhari, "Nikah", 1.

celik/rölativizm” ve “evrensel ahlak”ın imkanı bağlamında felsefe, kelim, tasavvuf ve hukuk kaynaklarında ele alınmıştır.

Felsefe literatüründe ahlakın fıtriliğini, aşkın ve metafizik değerlerden oluştuğunu savunanlara göre evrensel ahlak mümkündür. Tarihte ilk olarak Sokrates, Platon ve Aristoteles evrensel ahlak ilkelerinin olabileceğini ifade etmiştir.<sup>99</sup>

Ahlakın fıtrî olmadığını, zamanla değiştiğini, genel geçer ahlak normlarından bahsedilemeyeceğini savunanlara göre ahlakın evrenselliği imkansızdır. Çünkü bir toplumda ahlaki görülen değerler başka bir toplumda gayri-ahlaki sayılabilir. Bu görüşün en önemli savunucuları ahlaki kuşkuculuğu öne çıkaran sofistlerdir.<sup>100</sup>

Filozoflar arasındaki ihtilaf hukukçular arasında da görülmektedir. Hukukun değerler sisteminin bir parçası kabul edildiği tabii hukukçulara göre evrensel ahlak mümkündür. Değerlerin inkâr edildiği pozitif hukukçulara göre ise evrensel ahlak mümkün değildir.<sup>101</sup> Ayrıca tabii hukuka tepki olarak oluşan hukuki pozitivizmde değerlerin göreceliği prensibi kabul edilir. Dolayısıyla ülkeden ülkeye çatışan değerler öne sürülebilir. Örneğin bir ülkede intihar yasak iken başka bir ülkede serbest olabilir. Her iki norm usulüne göre çıkartılmış ise birinin geçerli diğerinin geçersiz olduğu söylenemez.<sup>102</sup>

Her iki görüşün de haklı gerekçeleri olabilir. Şöyle ki adalet, cömertlik, dürüstlük, namus gibi evrensel ahlak kurallarının zamana ve topluma göre değişmeyeceğini herkes kabul eder.<sup>103</sup> Fakat neyin adalet neyin cömertlik ve namus olduğu konusunda niteliksel farklılıklar olabilir. Aynı şekilde hırsızlık ve adam öldürme her zaman her toplumda suçtur. Ancak suçun unsurları ve niteliği toplumdan topluma ve zamana göre değişebilir. Buna karşılık kral öldüğünde onunla birlikte eşlerinin de öldürülmesi, bir kadının birden fazla eşinin olması, ölümlerin defnedilmeyip yakılması, yenilmesi ve içilmesi

99 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Akademi, 2019), 140; Güloğlu, “Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi”, 3.

100 Hulusi Arslan, “Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 42,43; Ahmet Kamil Cihan, “Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazali” (Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu, Isparta, 2011), 24; Mehmet Türkeri, “Etik Tarihindeki Temel ‘Doğal Yasa’ Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dînî Unsurlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 161.

101 Hatemi, *Hukuk Devleti Arayışları*, 193,194; Selahattin Keyman, “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 32,33; Kemal Gözler, “Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 4/15 (2008), 88.

102 Gözler, “Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, 88,89; Ural, “Hukuki Pozitivizmin Ayrılabilirlik Tezine Genel Bir Bakış”, 48.

103 Erturhan, “İslam Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar”, 217.

haram olanların dine göre değişmesi, kimlerle evlenilip evlenilemeyeceğinin kültürel, hukuki ve dini farklılıklar içermesi ahlakın evrenselliğinin imkansızlığını gösteren örneklerdir.

Birleşilen erdemler olsa da toplumdan topluma, bir hukuk sisteminden başka bir hukuk sistemine göre erdem anlayışı değişebilmektedir. Bu durum tıpkı ahlakın izafiliğinde olduğu gibi erdem de izafi olup olamayacağı tartışmasına kapı aralar. Örneğin salt akıl, erdemın kaynağı olarak kabul edilirse erdemın izafiliği kaçınılmaz olur. İlk peygamberden son peygambere kadar hukukta/şeriatla farklılıklar olsa da bütün dinlerin ortak adı İslam'dır. Hepsinde doğruluk, adalet, iyilik yapma övülmüş, adam öldürme, hırsızlık yapma, zina etme gibi davranışlar kınanmıştır. Hz. Muhammed ise tüm insanlığa gönderilmiştir. Dolayısıyla vahiy temelinde evrensel ahlak mümkündür.

## Sonuç

Tarihte toplumun hemen hemen her kesiminde hukuk, ahlak ve erdem kavramları birbiriyle ilişki olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda erdemın ahlaktan, ahlakın ise hukuktan daha kapsamlı bir terim olduğu kabul edilir.

Erdem kavramı hem Antik dönem felsefe eserlerinde hem de erken dönemden itibaren İslam ahlak felsefesi eserlerinde ele alınmıştır. Bu minvalde insanlığın ortak mirası olarak erdem meselesinin İslam'dan önce tartışılmaya başlandığı İslam'dan sonra ise ayet ve hadis süzgecinden geçirerek geliştirildiği görülür.

Hukukun mu ahlaka yoksa ahlakın mu hukuka kaynaklık ettiği konusu eskiden beri tartışılmalıdır. Son dönemde konuyla ilgili tartışmalar tabii Hukukçular ile pozitivist Hukukçular arasında daha da kuvvetlenmiştir. 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan ve tüm dünyayı etkisine alan aydınlanma dönemi öncesine kadar genellikle ahlakın hukuka kaynaklık ettiği görüşü hakim iken son dönemlerde hukuk ile ahlakın birbirinden bağımsız olduğu görüşü giderek kuvvetlenmiştir.

Klasik dönem erdem sorununun anlaşılması filozofların nefis teorilerinin bilinmesiyle anlaşılabilir. Bu dönemde erdem sorununun en önemli konusunu erdemın nasıl edinilebileceği ve erdemlerin nasıl tasnif edilmeleri gerektiği iken moderniteyle birlikte şekil değiştirmiştir. Modern dönemde erdem sorunu, biraz önemini yitirse de son zamanlarda hem dünyada hem de ülkemizde kendisine önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Bu bağlamda ahlak ile hukukun ayrılması, moderniteyle gelen sekülerlik, bilgisizlikten



ziyade çağdaş insanın erdem ve ahlaka karşı ilgisizliği, duygu ve davranışlarda orta yolun tutturulamayıp ifrat ve tefrite düşülmesi, toplumdaki topluma hatta bireyden bireye hukuk ve ahlak kurallarının izafiliği günümüzde yaşanan erdem sorunun öne çıkan sebeplerindedir.

### Kaynakça

- Arıcı**, Mustakim. "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016).
- Arslan**, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Serbest Akademi, 2019.
- Arslan**, Hulusi. "Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010).
- Attas**, Muhammed Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Aydın**, Fatih. "İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2017).
- Aydın**, Mehmet Zeki. *Karakter, Değer ve Ahlak Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Başoğlu**, Tuncay. "Hıristiyan Hukuku." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007).
- Bentham**, Jeremy. *Yasamanın İlkeleri*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- Bravo**, Işıl Bayar. "Ahlâk mı Hukuku Önceler, Hukuk mu Ahlakı? Hegel'in Yanıtı." İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2008.
- Chadwick**, Owen. *Yüzyılda Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
- Cihan**, Ahmet Kamil. "Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazali." Isparta, 2011.
- Çağrı**, Mustafa. "Fazilet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat, 1995.
- Çağrı**, Mustafa. "İhsan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat, 1999.
- Çalık**, Ethem. "Hukuk Sosyolojisindeki Temel Yaklaşımlar." *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012).
- Çinçin**, Kemal. "Ahlak Hukuk Çatışmasının Antik Çağdan Örneği: Kriton Diyaloğu." *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 1/Özel sayı (2018).
- Çubukçu**, İbrahim Agah. "Erdem Üzerine". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982).
- Duralı**, Şaban Teoman. *Sorun Nedir? Felsefe-Bilim Düşünüşü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

- Erturhan**, Sabri. "İslam Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010).
- Feteris**, Eveline T. *Hukuki Argümantasyonun Temelleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Gazzâlî**, Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Mağrife, ts.
- Gözler**, Kemal. "Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 4/15 (2008).
- Güloğlu**, Yavuz. "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10 (2020).
- Hallaq**, Wael B. "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışı-na Yeni Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012).
- Hatemi**, Hüseyin. *Hukuk Devleti Arayışları*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2021.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fazl Cemalüddin. *Lisânu'l-Arab*. Daru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Miskeveyh**. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk*. Mektebetü's-Sekafe, ts.
- İmamoğlu**, Tuncay. "Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün müdür? Felsefi Bir Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021).
- İsfahânî**, Râgıb. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1980.
- Kara**, Mustafa. "Ahlak Açısından Kur'ân'a Bakış." *Farklı Bilim Dallarından Kur'ân'a Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Keyman**, Selahattin. "Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998).
- Khattaf**, Hasan. "İslam Ceza Hukukunda Ahlak ve İnanç Boyutu." C. II. Lale Yayıncılık, 2017.
- Kınalızade Ali Çelebi**. *Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2016.
- Köktürk**, Milay. "Homo Digitalicus'ta Erdem Sorunu". *Erdem Üzerine Tartışmalar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020.
- Köse**, Saffet. "Hukuk mu Ahlak mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011).
- Mutahharî**, Murtaza. *Felsefe Dersleri 2*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nasîruddîn et-Tûsî**. *Ahlâk-ı Nâsirî*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Özturan**, Hümeýra. *Ethostan Ahlaka Antik Yunan Ahlak Literatürününün İslam Dünyasına İntikali ve Alınlanması*. İstanbul: Klasik yayınları, 2020.
- Raz**, Joseph. *Otorite ile Yorum Arasında -Hukuk Teorisi*. Ankara: Folkitap, 2022.
- Selsam**, Howard. *Etik Yeni Değerler ve Özgürlük*. Ankara: Yaba Yayınları, 1995.
- Seyyar**, Ali. *Ahlak Terimleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Sponville**, Andre Comte. *Büyük Erdemler Risalesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

- Suphi**, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi: Akılcular ve Tecrübeciler*. İstanbul: Kadem Yapım Medya, 2021.
- Taha** Abdurrahman. *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Türer**, Celal. "Ahlak Bunalımının Nedenleri." İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Türer**, Celal. *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Türkeri**, Mehmet. "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dînî Unsurlar." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005).
- Ural**, Tuba Dilşat. "Hukuki Pozitivizmin Ayrılabilirlik Tezine Genel Bir Bakış." *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/3-4 (2016).
- Yaman**, Ahmet. "Kur'ân'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006).
- Yaran**, Cafer Sadık. "Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi," 2010.
- Yaran**, Cafer Sadık. "İslam Ahlakında Erdem." *İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*.
- Yıldız**, Abdulkadir. "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki". İstanbul: İGİAD Yayınları, 2018.
- Yüksel**, Mehmet. "Modernleşme Bağlamında Hukuk ve Etik İlişkisine Sosyolojik Bir Bakış." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 57/1 (2002), 177-195.

# Fıkıhta Diyanî Hükümler ve Erdemlilik İlişkisi

Adnan KOŞUM\*

## Giriş

Hukuk-ahlak ilişkisi bağlamında ahlakın ve ahlaki değerlerin hukukun neresinde olduğu hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisinin kadim sorunlarından biridir. Kara Avrupa'sı hukuk düşüncesinde, kimi hukukçular hukukla ahlakın birbirine karıştırılmasının hatalı sonuçlar doğuracağını söylerler. Bu bakımdan ahlak düzeninden bağımsız olduğu kabul edilen hukuk düzeni, kendi kurallarını, ahlak düzenine uygun düşmeyecek bir biçimde de saptayabilir. Hukuku ahlaktan ayıran ve Kara Avrupa hukuk anlayışına egemen olan bu düşünce, esas itibarıyla Roma hukukuna dayanmaktadır. Roma hukukunda dürüst yaşama ahlaki bir durumu açıkladığı hâlde, başkasına zarar vermeme ve herkese hakkını verme, hukukî bir yükümlülüğü ortaya koymaktadır.<sup>1</sup> Söz konusu ayırımın bir sonucu olarak Kıta Avrupa hukukunda hukuk şekilsel bir adalet mekanizmasına dönüşmüş olmakta, verilen karar hukuken yerinde bir karar olsa bile ahlaken yerinde bir karar olup olmadığı önemli bir sorun olarak kalmaya devam etmektedir. Bu sorundan hareketle ortaya koyduğumuz çalışmada fıkıhta önemli bir yekûn teşkil eden diyani hükümler ve diyani hüküm teorisi ile ahlaki bir değer olan erdem/ fazilet arasındaki ilişki ele alınmış, diyani-kazai hüküm ayırımı özelinde ahlakın fıkıhta bir temel ve çerçeve oluşturduğu gerçeği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

\* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, adnankosum@sdu.edu.tr.

1 Ergun Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: y.y., 1976), 20; Yasemin Işıktaç, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku* (İstanbul: y.y., 1997), 111.

## 1. Diyani Hükümlerin Fıkıhtaki Yeri

“Ahlaki bir değer olan erdemlilik fıkıhın neresindedir?” sorusuna en geniş itibarıyla özelde bütün fıkhi hükümlerin, genelde İslam dininin en temel gayesinin erdemli bir insan oluşmasını gerçekleştirmek ve bu bağlamda her bir fıkhi hükmün aynı zamanda ahlaki bir hüküm olduğu cevabını vermek mümkündür. Ancak özelde bazı fıkhi hükümlerin pür ahlaki tarafının olduğunu ve bunlarda da uygulama ve gerçekleştirme imkânı açısından ahlaki erdem esas teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İşte bu tür hallerde diyani hükümler söz konusu olmaktadır.

Bu minvalde kazai hüküm ve diyani hüküm ne demek önce bunu belirtmemiz gerekir. Bu tasnifte geçen hüküm ifadesi fıkıh ıstılahında değişik manalarda kullanılmaktadır. Şer’î bir meselenin açıklanması veya bir davanın çözümünde verilen karara hüküm dendiği gibi Şâri’in mükelleften uymasını talep ettiği emir ve yasaklara da şer’î hükümler adı verilmektedir. Diyani-kazai hüküm ayrımı da icthad faaliyeti sonucunda fakihlerin yaptıkları bir ayrımdır. Bahsi geçen ayrım yukarıdaki hükümlerin ilk ikisinde yani şer’î bir meselenin hükmü ve bir davanın çözümünde verilen kararlarda söz konusu olmaktadır.

Tatbikatta kazâî hüküm ve diyânî hüküm birbirleriyle örtüşür şekilde<sup>2</sup> veya birbirinden farklı olarak da ortaya çıkabilir. Asıl olan kazâî hüküm ile diyânî hükmün birbiriyle örtüşür olmasıdır. Ancak bu durum kimi zaman fıkıhın hukuk emniyeti ve istikrar gibi işlevleri ile adalet işlevlerinin çatışması sebebiyle her zaman mümkün olmamaktadır. Fıkıh ilminde hukuki ve diyani geçerlilik değerlendirme ve yargılarının her zaman birbiriyle örtüşmemesi vakıası diyani ve kazai hüküm ayrımını ortaya çıkarmış, çıkar çatışması üzerine kurulu toplumsal hayatta diyani hükümlerin geçerliliği ve tatbiki kişinin erdemine, faziletine bırakılmıştır.

Diyani hükümlerin temel özelliklerinden biri, bahse konu hükümlerin bir de uhrevi boyutlarının olmasıdır. Vicdanları terbiye ederek ve ahlaki erdem duygusunu yerleştirerek onları iyilikleri sevmeye ve yapmaya, kötülüklerden kaçınmaya teşvik eden İslam, her davranışa dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki müeyyide koymuştur. Dünyada işlediği fiilin yaptırımını görmeyen ya da eksik görenin uhrevi hayatta eksiksiz bir adaletle karşılaşacağı anlayışını kalplere yerleştirmiştir. İşte fıkıhın bu hususiyeti göz önüne alınarak verilecek hükümde uhrevi karşılık yer alırsa buna “diyani hüküm”;

2 Kazâî hüküm ile diyânî hükmün birbirine uygun olduğunun sarahaten belirtildiği bazı örnekler için bk. Mustafa Demiray, *Serahsi’de Kazai Hüküm-Diyani Hüküm Ayrımı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001, 97-98.

dünyevi karşılık (mükâfat veya ceza) yer alırsa buna da “kazai hüküm” denir. Başka bir deyişle hüküm dünyevi sonuçlar içeriyorsa kazai; uhrevi sonuçlar içeriyorsa diyani hüküm şeklinde isimlendirilir. Hem hukuki geçerliliği hem de ahlaki tutarlılığı birlikte sağlamak için kazai-diyani hüküm ayrımı yapılmıştır. Kişinin, hükmün vakiyaya mutabık olduğu durumlarda kazâî hükmü, mutabık olmadığı durumlarda ise diyânî hükmü yerine getirmesi ve kişinin kendisini bu dinî mesuliyetten kurtarması istenmiştir. Bahse konu ayırım doğrultusunda hukuken (dünyevi olarak veya kazaen) meşru olan bir işlem, güdülen kötü bir amaç veya niyetten dolayı diyâneten (uhrevi açıdan) meşru (yasal) olmayabilir. Kişinin bir hakkı diyânî açıdan hak etmediği hâlde, hâkimin hükmüyle (kazâen) alması, fakihlerin ekseriyetine göre caiz görülmemektedir.<sup>3</sup> Diyânî geçerlilik, verilen bir hükmün uhrevî mesuliyeti gideren vasıfta olması bir başka ifadeyle hukuken geçerli olduğu gibi Allah katında da geçerli olmasıdır. Bu nedenle bahse konu hükümler genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklifi hükümlerle ifade edilir.

Burada özellikle vurgulamak gerekir ki diyani hükümler, kazai hükümlerin bir alternatifi değildir. Diyani hükümler, Allah’a karşı sorumlu olma bilincine götürme amacına hizmet eder, bireyin vicdanını, fazilet ve erdemini harekete getirmeyi amaçlar. Bir başka ifadeyle hukuk ahlak ilişkisi açısından, diyani fıkıh ahlakından söz edebiliriz. Bu da adil olmak, faziletli ve erdemli bir kişi olmak ve ahiret kaygısı (uhrevi sorumluluk) taşımaktır.<sup>4</sup> Diyânî hükmün hukuk çerçevesinde ortaya çıkan bir işlevi ise, hukukun şekilci / formel ve kuralcı yönünü dine dayanan bir ahlâk (erdem) telakkisi ile tamamlamaktır.<sup>5</sup>

## 2. Diyani Hükümler ve Erdemlilik İlişkisi

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, sosyal ilişkilerdeki çıkar çatışmasından kaynaklı bazı hâllerde hukuki ve dinî geçerlilik arasında bazen örtüşme, bazen de tenakuz meydana gelmektedir. Kimi hallerde yargılamada tarafların ortaya koydukları deliller ve belgeler her zaman adaleti dolayısıyla gerçeği yansıtmayabilir. Bu durumlarda verilen hüküm somut ve nesnel delillere dayandığı için kazaen (dünyevi bakımdan) geçerli olur ve sonuçlarını doğurur ancak

3 Bu yüzden klasik fıkıhın yargılama hukukuna ilişkin eserlerde yargıcın hükmünün/kararının haramı helâl, helâli de haram kılamayacağı belirtilmiştir. Nasî Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2018), 62.

4 İbrahim Kafi Dönmez, “Müeyyide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31 / 489; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 62.

5 Bardakoğlu, Ali, “Hukukî ve Ticarî Hayat”, *İlmihal*, 2 / 406-407, 4. bs., (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000) içinde.

diyâneten (uhrevi bakımdan) geçerli olmaz. Fakat bu yargı, diyâneten yani dinin özü, amaçları ve uhrevi neticeleri açısından aynı özelliğe sahip olmayabilir. İşlerin iç yüzüne ve gerçeğe vâkif olunamayacağı için fakihler, sadece şeklen fıkhi meşruiyetin yeterli olmayacağını, mükelleflerin uhrevi sorumluluk bilincine dayalı bir erdemlilik düşüncesiyle gerçeğe ulaşmaya çalışmalarının gerekliliğini ileri sürmüşlerdir.<sup>6</sup> Onları böyle bir ayrıma sevk eden temel sebep Hz. Peygamber'in (s.a.) şu ikazıdır: *"Kuşkusuz ben, sizin gibi bir insanım. Yargılanmak için huzuruma geliyorsunuz. Belki sizden biri daha güzel konuşur da kendini daha iyi savunur. Ben de dinlediklerime dayanarak onun lehine karar veririm. Böyle bir durumda, kimin lehine, kardeşine ait bir hakkı hükmetmişsem sakın onu almasın. Ben bu hükiimle ona cehennem ateşinden bir parça ayırmışım."*<sup>7</sup>

Diğer taraftan fıkhi diğer beşerî hukuk sistemlerinden ayıran özelliklerden biri de onun dine dayalı olması yani şer'îlik niteliği taşımasıdır. Şer'îlik vasfı demek, ilahi iradenin, fıkhi meydana getiren her bir kuralın kaynağı<sup>8</sup> ve dayanağı olmasıdır. Bunun sonucunda bahsi geçen hukuku benimseyen Müslüman fert için fıkıh kuralları dünyevi münasebetleri düzenleyen kurallar olmasının yanında, kendisine ahiret mesuliyeti de getirmekte ve dinî (uhrevi) bakımdan kendisini sorumlu tutmaktadır. Erdemlilik dediğimiz ahlaki değerlere riayet de fıkhi açıdan uhrevî sorumluluğu gerektirmektedir. Uhrevi sorumluluğa bağlı olarak Müslüman bir bireyin esas hedefi, Allah'ın rızasını yani hoşnutluğunu ve sevgisini kazanmak, erdemli ve faziletli bir kul olmaktır.

Görüldüğü üzere diyani hüküm kavramı hukuki (dünyevi) yaptırımlarla gerçekleştirilmesi mümkün olmayan fıkhi hükümlerin dini-ahlaki yaptırımlarla yerine getirilmesini sağlamaktadır. İşte burada erdemlilik kavramı ön plana çıkmaktadır. Kişinin erdemi nispetinde söz konusu hükümler gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Dinden kaynaklanan/beslenen fıkıh, çift yönlü yaptırımlara sahiptir. Dünyevi ve uhrevi yaptırımlar şeklinde ayrılan yaptırımlardan uhrevi yaptırımların uygulamasında ahiret inancı ve buna

6 Ahmet Yaman, "Fıkıh Ahlak İlişkisi", *Usul İslam Araştırmaları* 9/1 (2008), 114-115.

7 Buhârî, "Ahkâm", 20, "Mezâlim", 16, "Şehâdât", 27; Müslim, "Akdiye", 4-5; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7; Nesâî, "Edebü'l-Kudât", 13, 33; İbn Mâce, "Ahkâm", 5; İmam Mâlik, "Akdiye", 1; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 16/85; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi fi tertîbi's-Şerâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/3; Burhânü'd-dîn Ebî'l-Vefâ İbrâhîm İbnü'l-İmâm Şemsü'ddîn b. Ebî Abdullâh b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-Hükkâm fi Usûli'l-Akdiyeti ve Menâhici'l-Ahkâm* (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, ty.), 1/60.

8 Talip Türcan, "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 159.

bağlı olarak erdemli davranışlarda bulunmak önemli bir yer tutar. Diyani hükümlerin yaptırımlarını uhrevi sorumluluk düşüncesine bağlı erdemlilik sağlamaktadır. Zira erdemli bir insan uhrevi sorumluluğun bilincinde olup daima Allah'ın murakabesinin altında olduğunu bilmektedir.

Netice olarak fıkıhta ve özellikle fetva ve yargı alanında, sözü geçen kurumların daha isabetli sonuçlara ulaşabilmesi diyani ve kazai hüküm ayırımını gerekli kılmaktadır. Bu ayırımın diyani olanında ise faydayı en üst düzeye çıkarmak veya bir dizi ahlaki hakkı, adaleti gerçekleştirmek için erdemli bir toplumun inşasına gayret göstermek elzem görünmektedir. Bunlara istinaden fikhın diyani-kazai hüküm teorisinin yargıçların, yargılamanın ve hukukun ihtiyaç duyduğu belirli mükemmellikleri tanımlayan, erdem merkezli bir yargılama teorisi ve hukuku olduğu ifade edilebilir.

### 3. Diyani Hükümlerle İlintili Erdemlilik Düşüncesinin Uygulamaya Yansımaları

Diyani hükümlerle ilişkili erdemlilik düşüncesi tatbikata da yansımıştır. Mez-kûr başlık altında fıkıh anlayış ve geleneğinin nasıl bir erdem kaygısına sahip olduğu aşağıdaki örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada, verdiğimiz örneklerin tahdidi değil ta'dadi kabilinden olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir. Klasik fıkıh kaynaklarımızda konuyla ilgili örnekler çoktur. Ancak bunların hepsinin verilmesi usandırıcı şekilde konunun uzatılmasına sebebiyet vereceğinden burada daha anlaşılır ve dikkat çekici örnekler üzerinde durulmaya gayret edilmiştir.<sup>9</sup>

Yargı işleminde hâkim kendisine getirilen davada delillere göre hüküm verir. Fakat saklanan içsel/batını bir durum söz konusu ise bunu bilmesi mümkün değildir. Bilemediği için de zahire göre hüküm vermek mecburiyetindedir ve bu hüküm de yalnızca kazâî açıdan geçerlidir. Bu durumda işin içsel/batını tarafını bilen kişinin uhrevi sorumluluğu ortadan kalkmayacağı için yargıcın hükmüyle de olsa hakkı olmayan şeyi alması diyâneten caiz olmamaktadır. Fakihlerin ekseriyeti zahiri hüküm bu şekilde olsa dahi, içsel yönün buna mutabık olmadığını bilen (erdemli) kimsenin kendisine verilene almaması hususunda görüş bildirmişlerdir.<sup>10</sup>

9 Daha fazla örnek için bk. Osman Güman, "İslam Hukukunda Diyani Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri", *Hikmet Yurdu* 12/1 (2019), 11-49.

10 Davut Yaylalı, "İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dini Araştırmalar* (2003), 31.



Fıkıh kaynaklarımızda fakihlerin diyani hüküm kavramını her zaman kullanmadıklarını söyleyebiliriz. Kimi zaman diyani hüküm kavramını kullanmak yerine mekârim-i ahlak ve mürüet kavramları kullanılmıştır ki bu durum bize diyani hükümlerin erdem (mürüet, mekârim) kavramıyla ilgisini göstermesi bakımından önemlidir. Mekârimî ahlakı tamamlamakla görevlendirildim diyen bir peygamberin ümmeti olarak fıkıh bilginleri, bazı davranışları yapmanın veya yapmamanın mekârim-i ahlakla ve mürüvetle bağdaşmayacağını beyan ederek diyânî hükümden bahsetmişler ve mürüeti (erdem) adaletin bir şekli olarak görmüşlerdir.<sup>11</sup> Söz gelimi bir kimse, açlık sebebiyle çıkıp rızkını kazanabilecek hâlde değilse bundan haberdar olan komşusunun ona gıda vermesi veya gıdasının tedarik edilmesini sağlaması farzdır. İlgilenilmediği için o kişi açlıktan ölürse haberdar olan herkes günahkâr olur. Zira Hz. Peygamber “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kişinin komşusu açken kendisinin tok yatması helal değildir” buyurmuştur. Hanefî bilgini Serahsî (ö. 483/1090) hadiste belirtilen “helal olmama” ifadesini bir yerde “nafaka yükümlülüğü bulunmaması durumunda kazâen caiz olsa bile diyanet ve mürüvete uygun bir davranış olmamak” şeklinde<sup>12</sup> bir diğer yerde ise “ihtiyat ve mekârim-i ahlâk ile bağdaşmamak “Lâ yelîgu bi tarîki'l-ihyâtî ve'l-ahzi bi mekârimi'l-ahlâkı / Türkçesi yazılsa iyi olur” şeklinde açıklamıştır.<sup>13</sup> Benzer şekilde Hanefîler gasp edilen malın aynını sahibine geri vermenin mümkün olmadığı durumlarda değerinin verilmesini ve kıymet olarak geri vermenin tazminat değil de red yoluyla verilmesini<sup>14</sup> mekârim-i ahlaka uygun (erdemli) bir davranış olarak kabul etmektedir. Yine Mâlikîler mushafın kiralanmasının caiz olmakla beraber bunun mekârim-i ahlaka (erdeme) ve diyanet ehlinin (erdemli kişilerin) fiiline (efâlû ehli'd-diyâne) uymayacağını<sup>15</sup> belirtmişlerdir.

11 مروءة طراز العدالة Ahmed b. Ali el-Mancur, *Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab İlä Kavâidi'l-Mezheb* b.y.: Dâru Abdullah eş-Şinkitî, yıl?), thk. Muhammed Şeyh Muhammed el-Emîn, 1/296.

12 Serahsî, *Mabsût*, 12/53.

13 Serahsî, *Mabsût*, 27/143; Güman, “İslam Hukukunda Diyani Hüküm”, 29-30.

14 Serahsî, *Mabsût*, 11/51; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik şerhu kenzu'd-Dekâik* (Yayın yeri?: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy.), 8/125; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Bulak: Kahire, 1313), 5/223.

15 Kadı İyaz b. Musa İbn İyaz el-Yahsubî es-Sebtî, *Kitâbu't-Tenbihât el-Mustanbata ale'l-kütübi'l-Müdevvene ve'l-muhtelita* (Beyrut: Dâru İbnHazm, 1432/2011), thk. Muhammed el-Vesik-Abdunna-im Humeyti, 3/189.

Ahlaki nitelik taşıyan diyânî borçlardan bir diğeri de vaadi ifâ etme borcudur. İçinde Hanefîlerin de bulunduğu fukahanın cumhuru,<sup>16</sup> şarta talik edilmiş olmayan mücerret vaadi bağlayıcı görmemişler ve vaadi ifa etmeyi kazaî nitelikte bir borç olmamakla birlikte mendup olarak kabul etmişlerdir. Başka bir ifadeyle vaatler diyânî açıdan bağlayıcıdır, fakat mali nitelikte olmadığı için burada kazâî bağlayıcılık söz konusu değildir;<sup>17</sup> Yani bu tamamıyla kişinin vicdanına ve erdemine bırakılmıştır. Çünkü vaadi yerine getirmek faziletli bir davranış (müstehab ve mendub) olmakla beraber, yerine getirilmediği takdirde vaatte bulunan kimsenin faziletten yoksun kalacağı, bu hâlde de tenzîhen mekruh olan bir fiili işleyeceği belirtilmiştir. Dolayısıyla vaatte bulunan vaadini ifa etmezse faziletten (erdem) geri kalır, tenzîhi mekruh işlemiş olur; fakat günahkâr olmaz<sup>18</sup> denilerek fazilete/erdemine vurgu yapılmıştır. Nitekim Mâlikî âlimi Sahnûn (ö. 240/854) da mücerret vaadin bağlayıcı olmadığını ancak vaadi yerine getirmenin mekârim-i ahlaktan (erdemli bir davranış) olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Yine Hanefîler hibeden rücuyla da diyânî hüküm kapsamında mütalaa etmişler ve birine hibede bulunan kişinin karşılığında bir şey almamışsa kazâî açıdan hibesinden rücu edebileceğini; fakat bu davranışının, diyânî açıdan hoş olmayacağını ifade etmişler ve “*Hibesini geri isteyen kustuğuna geri dönüp onu yiyen köpeğe benzer.*” (Buhârî, “Hibe”, 14, 30; Müslim, “Hibât”, 1, 2, 6-8; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 81) vb. hibeden dönmeyi kınayan hadisleri kazai açıdan caiz olmama manasına değil; diyanet ve mürüvvet açısından helal olmama mana-

16 Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerin teşkil ettiği âlimlerin ekseriyeti ile bazı Mâlikîler bu görüşü kabul etmektedirler. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1405), 5/334; , Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Kâhire: İdâratü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1347), 8/29; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/132; 8/138; 11/109; 15/92; 20/129; 21/29; 21/111; 22/30; 30/191; Ebû Zekerriya Muhyiddin Yahya en-Nevevî, *el-Ezkâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1994), thk. Abdulkadir el-Arnâvut, 1/317; Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *İltimâsu's-sa'di fi'l-vefâi bi'l-vaad* (Riyad: b.y. 1417), thk. Abdullah b. Abdolvâhid el-Hamîs, 1/53-54; Ebû İshak İbn Müflih Burhaneddin İbrahim, *el-Mubdî' fi şerhi'l-mukni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 4/198, 247; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 247; a.mlf., *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye* (y.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y), 102; Muhammed Emîn Ömer b. Abdulazîz İbn Âbidîn, *el-Ukûdii'd-dürriyye fi tenkihi'l-fetâva'l-hâmidîyye* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1300), 2/321. Ayrıca bk. Abdullah b. Muhammed, “el-Vefâ bi'l-vaad”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/2 (1988), 805-821; Kamil Yelek, “İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı: Murâbaha Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 147-186, 158.

17 Serahsî, *Mebsût*, 8/138; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, 5/334.

18 Ebu Abdullan Muhammed b. İbrahim el-Bakkurî, *Tertîbu'l-Furuk ve İhtisârûha*, (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1313/1994), thk. Amr İbn İbâd, 2/159-160; Vaadin diyânî borç niteliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demiray, Mustafa, *Hak Zail Olmaz* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 194.

19 Mancur, *Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab İla Kavaidi'l-Mezheb*, 1/140.

sına yormuşlardır. Kimi sahâbeye göre, hadiste geçen benzetme, şer'î açıdan değil, mürüvvet ve ahlâk itibariyle yapılan bir benzetmedir.<sup>20</sup> Burada davranışın çirkinliği (erdemli bir insana yakışmayacağı) belirtilmek istenmiştir.<sup>21</sup>

Nitekim İmam Şâfiî, selem, âriyet ve vedia gibi hukuki işlemlerde şart koşulan vadeye hukuken riayet etmek gerektiğini hem selem ve ariyette ve hem de vedia da veren tarafın vadeye riayet etmeden geri alabileceğini ancak mekârim-i ahlak'a yani erdemli davranışa uygun olanın vadeye riayet olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup>

Ahlâken diyânî borç niteliği taşıyan hususlardan biri de kişinin mülkünde komşusuna zarar verici bir fiilde bulunmama yükümlülüğüdür. Klasik fıkhnın mülkiyet anlayışı, kişiye mülkiyete konu olan mal üzerinde geniş yetkiler verir. Bu nedenle kişi başkasına zarar versin ya da vermesin, kazâî açıdan maliki olduğu mal üzerine dilediği tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahiptir. Bu hak doğrultusunda mülkünde tuvalet, değirmen, banyo, tandır vb. yapılar inşa edebileceği gibi, evini bir demirciye veya elbise ağartıcıya kiraya verebilir. Kişi mülkünde lağım veya kuyu da kazabilir. Bina bu tasarruftan zarar görecektir veya komşusunu rahatsız edecek boyutta olsa bile bahsedilen hakka sahiptir ve komşusunun onu söz konusu hak ve yetkisini kullanmayı engelleme hakkı yoktur. Komşusu bina ettiği yapıyı değiştirmesini istese bile kişi hukuken buna icbar edilemez. Zira mülkiyet, prensip olarak mülke konu mal üzerinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisi vermektedir. Bu tasarruftan malik, sadece başkasının hakkını da ilgilendirmesi sebebiyle engellenebilir. Hukuki bakımdan durum bundan ibaret olmakla beraber "Mümin, komşusuna sıkıntı vermeyen kimsedir" ve "Cebrail komşu hakkı üzerinde öyle ısrarlı bir şekilde durdu ki komşunun komşuya mirasçı kılınacağını sandım" vb. hadislerden dolayı komşuya sıkıntı ve zarar veren şeylerden sakınmanın daha güzel olduğu ve kötü komşuluktan kaçınmanın kazai zorlama mevzu bahis olmasa dahi diyâneten gerekli olduğu; yani dinî bir yükümlülük olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla kişinin mülkündeki tasarrufu sebebiyle bina zayıflasa ve komşunun duvarı çökse kazâî açıdan tazmin etmesi gerekmez; ancak diyâneten komşunun zararını karşılamak lazımdır.<sup>23</sup>

20 Serahsî, *Mebûsât*, 12/53-54.

21 Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: y.y. 1973-1980), 8/147, 148.

22 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 6/257.

23 Mülkiyet hakkının verdiği geniş yetkiler için bk. Serahsî, *Mebûsât*, 15/21; Kâsânî, *Bedâiyi*, 6/264; Kâmi Efendi, *Riyâdu'l-Kâsimin* (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), thk. Mustafa Ahmed b. Hammûş, 195-196; Güman, "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm", 31.

Mülkiyet hakkını kullanma konusundaki yukarıdaki tartışma özellikle evlerde pencere açma konusunda da mevcuttur. Fakihler binalardaki pence-reyi kadîm ve muhdes yani eski ve yeni olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan eski olarak nitelendirilen pencerenin bulunduğu hal üzere bırakılması konusunda fakihlerin ittifak ettiğini söylemek mümkündür. Onlar bu hususta söz konusu pencerenin komşuya zararı dokunmakla birlikte kişi açısından da hiçbir fayda sağlamadığı durumlarda bile kapatılmayacağını ve komşunun kazaen de buna zorlanamayacağını söylemişlerdir. Nitekim Müdevvene'de "birisinin kendisine herhangi bir faydası olmayan aksine komşusuna zarar veren eski pencere veya kapısını kapatması konusunda komşusu tarafından zorlanabilir mi? şeklinde yöneltilen soruya, "kişi bu konuda komşusu tarafından zorlanamaz. Çünkü söz konusu kapı ya da pencere başlangıç itibariyle komşusuna karşı açılmış değildir." şeklinde cevap verilen fetvada da açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu konuda Tunus ve benzeri yerlerde amel edilen görüş ve fetvanın da bu olduğunu İbnü'r-Râmî'nin "Ben bu tür pencerelerin kapatılması konusunda hüküm veren bir kadı görmedim. Ayrıca bunun aksi yönde bir görüş belirten birisini de işitmedim. Bu durumda yapılacak olan zarar gören tarafın söz konusu zararı giderecek ölçüde binasını yükseltmesinden ibarettir." biçimindeki değerlendirmesinden çıkarmak mümkündür. Bununla birlikte pencere sahibinin kendi isteğiyle söz konusu zararı gidermek ve komşusunu bu hususta rahatsızlık vermemek için söz konusu yeri kapatma ihtimali de her zaman bulunmaktadır. Ayrıca başkalarının özel hayatlarının görülmesine sebebiyet verecek bir pencerenin uhrevi sorumluluk ve erdemlilik bilinciyle gönüllü bir şekilde kapatılması erdemli bir davranış olarak görülmüştür.<sup>24</sup>

Yine karz akdinde borç veren kimse karşı tarafa belirli bir süre tanıdığı zaman gerçekte, alacağını o vakte kadar ondan talep etmeyeceğini vaat etmiş olmaktadır. Oysa Mâlikîler dışındaki fakihlere göre vaat -ahlaki olarak (diyâneten) bağlayıcı olmakla birlikte- kazâen bağlayıcı değildir. Dolayısıyla söz konusu görüşü savunanlara göre karz akdindeki vade şartı bu sebeple de bağlayıcı görülemez.<sup>25</sup> Vaadin bağlayıcı olmadığı görüşü sadece kazâî (mahkeme nezdindeki) hükümlerle ilgilidir. Vaat, bütün fakihlere göre şer'î bir

24 Sehnûn İbn Said et-Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1994), 3/408; İbn Ferhûn, *Tabsıra*, 2/350; Muhammed b. İbrahim el-Lahmî İbnü'r-Râmî, *el-l'ân bi Ahkâmi'l-Umrân* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403), thk: Abdurrahman b. Salih el-Etram, s. 61; Azeb, Halid, *Fıkhü'l-Umrân*, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübânîyye, 2017), s. 105.

25 Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *Muğni*, (Riyad: y.y.: 1999), 6/432; Ebü'l-Hasan el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, (Beyrut 1994), 5/356.

hüküm olarak diğer bir ifadeyle 'diyâneten' bağlayıcıdır, uymamak da uhrevî sorumluluğu ve beraberinde müeyyideyi gerektirmektedir. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber vaade aykırı davranmayı münafıklığın üç işaretinden biri olarak göstermiş<sup>26</sup> ve Müslüman'ın kabul ettiği şarta uygun davranacağı<sup>27</sup> beyan etmiştir. Süre şartını bağlayıcı saymayan bazı fakihler belirli bir süre alacağın talep edilmeyeceği hususunda söz verilmiş ise diyânî bir hüküm olarak süreyi bağlayıcı kabul etmekte ve sözde durmanın hasen (güzel/erdemli) bir davranış olacağı görüşünü<sup>28</sup> ortaya koymaktadırlar.

Aynı şekilde zamanaşımı da bu konudaki önemli örneklerden biridir. Söz konusu işlem hukuki ve toplumsal düzenin daha sağlıklı işlemesi için vaz' edilmiş bir uygulamadır. Hukuk, hakkını dava etme hususunda, meşru bir mazereti olmadan belirli bir süre âtil kalan hak sahibinin bu aşamadan sonraki taleplerini dikkate almamakta ve müeyyide ile desteklememektedir. Zaman aşımı bir alacağın talep hakkını düşürmüştü kazâen dava edilme imkânı kalmamış olan bu borç diyâneten varlığını sürdürür ve borcu yargı yoluyla talep edilemeyen kimse diyânî açıdan borçlu sayılır. Örneğin zamanaşımına uğramış bir alacağı olan kişi kazaen bu hakkını alamaz. Fakat diyâneten zaman ne kadar geçerse geçsin borçlu borcunu ödemedikçe borçtan kurtulamaz. Mecelle'nin "Tekādüm-i zamân ile hak sâkıt olmaz" (md. 1674) maddesinde kastedilen de budur. Karşı tarafla helalleşmedikçe Allah katında borçlu ve günahkâr sayılır. İşte İslam'ın insanlığa verdiği bu diyani hüküm duygusu, insanların gerçeği itiraf etmelerini sağlar. Çünkü İslami eğitimle yetişmiş bir kişi iyi bilir ki, bu dünyada hâkimden, insanlardan bazı şeyleri gizlese de gizliyi de aşıkârı da bilen Allah'tan hiçbir şeyi gizleyemez. Bu durumu fıkıhın dinî kökenli olma ve uhrevi sorumluluk bilincine bağlı olarak erdemli bir toplum ortaya koyma özelliğinin bir uzantısı olarak yorumlayabiliriz. Nitekim pozitif hukukta eksik borç diye nitelenen bu borcu en azından normatif düzeyde ödemeye teşvik edici bir mekanizmanın olmadığını ifade etmek gerekir.<sup>29</sup>

Diyani hükümler aile hukukunda da söz konusudur. Kadının ev hizmetlerini yerine getirmesi ve çocuğunu emzirmesi bu bağlamda tartışılan konulardandır. Fakihler annenin çocuğunu emzirmeye diyâneten yükümlü olduğu

26 Buhârî, "İmân" 24, "Şehâdât", 28, "Vesâyâ" 8, "Edeb" 69; Müslim, "İmân", 107-108. Ayrıca bk. Tirmizî, "İmân", 14; Nesâî, "İmân", 20.

27 Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12.

28 Mâverî, *el-Hâvî'l-kebir*, 5/359.

29 Ahmet Kılıç, "Mecelle'ye Göre Zamanaşımı: Uygulamada Görülen Aksaklıklar ve Çözüm Önerileri", *Uluslararası Mecelle Sempozyumu, Türkiye Adalet Akademisi*, 2021, 198.

noktasında fikir birliği etmişlerdir. Ancak Mâlikîlere göre diyâneten yükümlü olmanın yanında kazaen de yükümlüdür.<sup>30</sup> Çoğunluk fakihlerin emzirme hadisesine diyani bir görev olarak bakışında, konu ile ilgili ayet ve hadisleri bu şekilde yorumlamanın<sup>31</sup> yanında, annenin çocuğu emzirmesinin vicdani ve erdemli bir davranış olduğu telakkisinin etkili olduğu söylenebilir.

Buraya kadar ortaya koyduğumuz klasik fıkıh kaynaklarımızda zikredilen örneklerde, diyani hükümlerin hukukun erdem/fazilet ahlakıyla ilgili bir yanının olduğu, her zaman fıkhıta kazaen geçerli yani yasal olanın diyâneten geçerli yani helal olamayacağı, yasal ile helalin örtüşmesi gerektiği neticesi çıkarılabilir. Bu doğrultuda diyani hükümlerin de fıkhıta büyük bir önem arz ettiğini, erdemli/faziletli bir şahsın sadece kazaî hükümleri değil diyani hükümleri de gözetmek zorunda<sup>32</sup> olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira fıkıhın dine dayalı yapılanmasında, süjenin fıkıh kurallarına bakışı, kuşkusuz beşerî hukuk kurallarına bakıştan oldukça farklı olacaktır. Müslüman'ı fıkıh normunun dünyeviliği kadar, ahlaki ve dinî yönü de ilgilendirir.<sup>33</sup> Bu nedenle fıkhıta kanunlara saygı, itaat ve riayette "iman" faktörü önemli bir rol oynamaktadır. Ahlak-iman ve hukuk arasında bir interaktif etkileşim, iç içelik mevcuttur. Hukuk tek başına sorunları çözmede yetersiz kalır. Bu nedenle ahlakla desteklenmesi gerekir. İslam, etkili bir uhrevî yaptırım ile ahlâkı ve onun en önemli unsuru olan erdemi koruma altına almıştır. Ahlaki değerleri aşınmış veya ahlakın dışlandığı ve ayrık hale getirildiği bir hukuk sisteminde fertlerin hukuka itaat etmelerini beklemek boşuna ve anlamsız bir davranış olur. Zira seküler/laik bakış açısıyla yapılandırılan bir hukuk sisteminde "insan insanın kurdudur" anlayışıyla hukuku çiğnemenin mubah hatta bir uyanıklık addedilmeyeceğinin garantisi yoktur. Hâlbuki Allah'a olan iman, Allah korkusu ve sevgisi, hukuk ve ahlak kurallarının etkin olarak varlığını sürdürmesinde önemli bir görevi yerine getirirler.<sup>34</sup>

30 Sehnûn, *Müdeveene*, II/304; Halil b. İshak el-Mâlikî, *et-Ta'vîdîh fî Şerhi Muhtasari'l-Fer'i li İbni'l-Hâcib* (y.y., Merkezi Nüceybûye li'l-Mahtûtât, 1429/2008), thk. Muhammed b. Abdülkerîm Necîb, 5/160.

31 Ali b. Ebî Bekir el-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedi* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, ts.), thk. Tallâl Yusuf, 2/291; Muhammed b. Ahmed Şihâbüddîn er-Ramlî, *Nihâyeti'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 7/222; İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 8/250; Vehbe Zühayli, *el-Fikhu'l-İslamî ve Edilletuhu* (Dimaşk: y.y.: 1996), 7/698.

32 Aslan, Nasî, *Fıkıh Hukuk İlişkisinde İnce Çizgi Dindarlık- Hükümlerin Diyani Boyutu- İslam ve Yorum IV*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/268.

33 Esen, Hüseyin, "İslam Hukuku ve Uhrevî Sorumluluk", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 99.

34 Esen, "İslam Hukuku ve Uhrevî Sorumluluk", 100.

## Sonuç

Netice olarak söylemek gerekirse fıkıhın dinamiğinde uhrevi sorumluluk ve bundan mütevellit erdemlilik inancının rolü büyüktür. Diyani olan ile kazai olanın örtüşemediği durumlarda fıkıh sorumluluğu eylem sahibinin vicdanına havale ederek mahkeme-i kübrâyı hatırlatmak suretiyle bir denetim sağlamayı hedeflemiştir. Zira hukuka uygun davranmada hukuk düzenince konan müeyyideler yanında fertlerin bazı manevi duygulara ve erdemli davranma iradesine sahip olmalarının da önemli rol oynadığı bir gerçektir. Esas itibarıyla beşerî sistemlerin eksiği de buradadır. Bugün kanundan kaçabilen, ona karşı hileli yollara başvuran insanlar, başka bir murakabe ile karşılaşmayacaklarını zannettikleri için suçlar ve haksızlıklar çoğalmaktadır. Bununla birlikte fıkhi terbiye ve erdem anlayışı ile yetişen toplumlarda suç işleme oranı ve haksızlıkların asgari seviyede olduğu söylenebilir. Bu nedenle fıkıh, batılı hukuk anlayışının ötesinde, salt bir hukuk sistemi çerçevesini de aşan bir anlama sahiptir. Fıkıh sadece ibadet, muamelât ve ukûbâtı konu almamaktadır. O aynı zamanda bir hukuk ve ahlak ilmidir. Bu noktada fıkıhta ahlak ve din, birbirinden ayrılmayacak şekilde hukuka karışmış bulunmaktadır. Hukuk ve ahlak alanları ve disiplinleri arasında karşılıklı ve canlı bir ilişki bulunmaktadır. Bunun ötesinde daha temel bir alanın unsuru olarak ahlaki değerler ve özellikle erdemlilik hukuk düşüncesini sürekli etki altında bulundurmıştır.

## Kaynakça

- Abdullah**, Abdullah Muhammed. "el-Vefâ bi'l-vaad". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 5/2 (1988), 805-821.
- Aslan**, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2018.
- Aslan**, Nasi. "Fıkıh Hukuk İlişkisinde İnce Çizgi Dindarlık- Hükümlerin Diyani Boyutu-" *İslam ve Yorum IV*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Azeb**, Halid. *Fıkhu'l-Umrân*. Kahire: Dâru'l- Mısriyye el-Lübnâniyye, 2017.
- Bardakoğlu**, Ali, "Hukukî ve Ticarî Hayat", *İlmihal*, 2/406-407, 4. bs., İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Bakkurî**, Ebu Abdullan Muhammed b. İbrahim. *Tertîbu'l-Furuk ve İhtisârûha*. thk. Amr İbn İbâd. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1313/1994.
- Davudoğlu**, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 11 Cilt. İstanbul: 1973-1980.
- Demiray**, Mustafa. *Serahsi'de Kazai Hüküm-Diyani Hüküm Ayrımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

- Dönmez**, İbrahim Kafi. "Müeyyide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/485-8. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebû Bekr** Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kuran*. Beyrut: Dâru İhyâî't-Turâsî'l-Arabî, 1405.
- Ebû İshak** İbn Müflih Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mubdi' fi şerhi'l-mukni*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- Esen**, Hüseyin. "İslam Hukuku ve Uhrevî Sorumluluk". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 99-112.
- Güman**, Osman. İslam Hukukunda Diyani Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri, *Hikmet Yurdu* 12/1 (2019), 11-49.
- Halîl** b. İshak el-Mâlikî. *et-Tavdîh fi Şerhi Muhtasari'l-Fer'î li İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed b. Abdilkerîm Necîb. y.y., Merkezi Nuceybûye li'l-Mahtâtâtî, 1429/2008.
- İşıқтаç**, Yasemin. *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku*. İstanbul: y.y., 1997.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn Ömer b. Abdulazîz. *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1300.
- İbn Ferhûn**, Burhânü'd-dîn Ebi'l-Vefâ İbrâhîm İbnü'l-İmâm Şemsü'ddîn b. Ebî Abdullâh b. Muhammed. *Tâbsiratü'l-Hukkâm fi Usûli'l-Akdıyeti ve Menâhici'l-Ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabıyye, ty.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. el Hazm el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Kahire: İdâratü't-Tibâati'l-Münîriyye, 1347.
- İbn Kudâme**, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*, Riyad: yamevi? 1999.
- İbn Nuceym**, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik şerhu kenzu'd-Dekâik*.y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, t.y.
- İbn Nuceym**. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Nuceym**. *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*. y.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y.
- İbni Râmî**, Muhammed b. İbrahim el-Lahmî. *el-I'lân bi Ahkâmi'l-Umrân*. thk: Abdurrahman b. Salih el-Etram. Riyad: Câmîatü'l- İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403.
- Kadı İyaz** b. Musa İbn İyaz Amrun el Yahsubi es-Sebti Ebu'l-Fadl. *Kitâbu't-Tenbîhât el-Mustanbata ale'l-kiitübi'l-Müdevvene ve'l-muhtelita*. thk. Muhammed el-Vesik-Abdunnaim Humeyti. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.
- Kâsânî**, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1986).



- Kâmî Efendi**, *Riyâdu'l-Kâsimîn*. thk: Mustafa Ahmed b. Hammûş. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- Kılıç**, Ahmet. "Mecelle'ye Göre Zamanaşımı: Uygulamada Görülen Aksaklıklar ve Çözüm Önerileri". *Uluslararası Mecelle Sempozyumu*. y.y.: Türkiye Adalet Akademisi, 2021.
- Mancur**, Ahmed b. Ali el-Mancur. *Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab İlâ Kavâidi'l-Mezheb*. thk. Muhammed Şeyh Muhammed el-Emîn. y.y.: Dâru Abdullah eş-Şinkiti, ts.
- Mâverdî**, Ebü'l-Hasan. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: y.y: 1994.
- Mergînânî**, Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedi*. thk. Tallâl Yusuf. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Nevevî**, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkadir el-Arnaut. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1994.
- Özsunay**, Ergun. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: y.y., 1976.
- Ramlî**, Muhammed b. Ahmed Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Şehâvi**, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed bin Abdürrahmân b. Muhammed. *İltimâsu's-sa'di fi'l-vefâi bi'l-vaad*. thk. Abdullah b. Abdulvâhid el-Hamîs. Riyad: b.y. 1417.
- Sehnûn İbn Said** et-Tenuhi. *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1994.
- Serahsî**, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut; Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şâfiî, İmam** Muhammed İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Türcan**, Talip. "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 159.
- Yaman**, Ahmet. Fıkıh Ahlak İlişkisi. *Usul İslam Araştırmaları* 9/1 (2008).
- Yaylalı**, Davut. "İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dini Araştırmalar* (2003).
- Yelek**, Kamil. "İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı: Murâbaha Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 147-186.
- Zeylai**, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-Hakaik şerhu Kenzi'd-Dekaik*. Bulak: Kahire, 1313.
- Zühayli**, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu*. 11 Cilt. Dimaşk: y.y., 1996.

# İslâm Hukukunun Ahlâkî Referansları Bağlamında Finans Kaynağı Olarak Karz-ı Hasen Uygulaması

Yusuf ŞEN\*

## Giriş

İnsan ihtiyaç sahibi bir varlıktır. İnsanın muhtaç olması hemcinsleriyle iş birliğini gerektirmektedir. İnsanın maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması çerçevesinde fiziki ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayan birçok hukukî muameleler bulunmaktadır. Kur'an'ın işaret ettiği referanslardan biri olan “Ancak mü'minler kardeştir.” ilkesi Müslümanın ihtiyaç duyduğu meşru her konuda yardımlaşmasını başkalarının ihtiyacını karşılamasını gerekli kılmaktadır. Medine’de geçici mal ortaklığını içeren Mekkeli ve Medineli Müslümanlar arasında *muâhât* anlaşmasının imzalanmış olması inanç kardeşliğinin göstergelerinden birisidir. Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslüman toplumun finans kaynakları farklı şekilde tezahür etmekle birlikte bunlardan biri hiç şüphesiz *güzel borç verme* diye tavsif edilen *karz-ı hasen* uygulamasıdır. Bu uygulama temelde kardeşlik, yardımlaşma, infak gibi ahlâkî değerler üzerine bina edilmiştir. Esasında her bir hukuk kuralının toplumdaki işlevselliği, yani amaçladığı hedefleri gerçekleştirmesi ancak bu hukuk kuralının ahlâkî değerler üzerine bina edilmesiyle mümkündür.<sup>1</sup> Ahlâk alt yapısı oluşturulmadan konulan kurallar hilelere ve ihlallere açık demektir.<sup>2</sup> Ahlâkî temelden yoksun hukukun yaşaması adeta mümkün olmamak-

\* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ysen@bayburt.edu.tr

1 İsmail Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 284-285.

2 Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 19.

tadır. İslam hukukunun muamelata yönelik uygulamaları, ahlâken insan onuruna, haysiyet ve şerefine uygun olarak başkalarının hakkına el uzatmadan, şartlarına göre vücut bulduğunda insan ve toplum varlık mücadelesini kazanabilir huzurlu olabilir. Dolayısıyla insanî her türlü ihtiyaç göz önünde bulundurularak Müslümanların birbirine yardımcı olması Allah'ın Müslümanlardan yapılmasını istediği davranışlardandır. İnsanların tek başlarına üstesinden gelemeyeceği birçok ihtiyacı bulunmaktadır. Hukuk, insanların birbirine yardımcı olması için bu zaruretlerden dolayı ortaya çıkmıştır. Yardımlaşma bir zarurettir. İnsanlar, yetenek ve imkân yönüyle eşit yaratılmış olsaydı birbiriyle yardımlaşamayacak ve toplumsal hayat oluşmayacaktı. Allah'ın bir lütfu olarak insanlar farklı yetenek ve imkânlarla sahiptir. İnsanların fitri özellikleri, toplumda barışı, adaleti ve sosyal yardımlaşmayı tesis edecek siyasi kurumların varlığını gerekli kılmaktadır.

Müslüman toplumun kalkınması, ekonomik refahı, hukuka uygun olarak şekillenmesi beklenirken ahlâkî referansların işletilmesi, hukuk ahlâk bütünlüğünün somut göstergesi konumundadır. *Karz* kelimesine *hasen* kelimesinin ilavesiyle kastedilen *karz-ı hasen* akdinin, erdemli bir davranış olarak yapılmasında kat kat sevap olduğu vurgulanmaktadır. Bunun meşruiyeti Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla sabittir.<sup>3</sup> *Karz-ı hasen* akdinin şartlarına göre kurulmuş olması hukukî açıdan gerekli iken bu borç verme işleminin "güzel bir şekilde" vasfıyla yapılması ise uygulamanın ahlâkî boyutunu teşkil etmektedir. Ahlâkî temelden uzak olarak sadece belirli kuralların oluşturulması ve bunların hukukî yaptırımlarla desteklenmesi adeta insanı zorlayarak, dıştan iç dünyasına doğru gerçekleşirken, arzu edilen ahlâkî temele dayalı ve içten dışa doğru olmasıdır.<sup>4</sup> *Karz-ı hasen* bir yardım kredisidir. Günün şartlarına göre yaygınlaştırılıp yardım fonu, borç fonu, borç sandığı gibi isimlerle müesses haline getirilebilir. Böylelikle kapitalist sistemlerin yaygınlaştığı günümüzde faiz ve faizli işlemler illetine bulaşmadan bu konuda derdi olan insanlara çare olabilecek İslami finans olarak güzel borç verme ya da *karz-ı hasen* fonu gündeme gelebilir. Borç veren ve borç alan, mağdur olmadan verdiklerinin karşılığını alabilmesi önemlidir. Borç verenin, manevi karşılık olan Allah'ın kendisine kat kat vereceği mükâfatı umarak mutlu olması, borç alanın da bir ihtiyacının görülmesi fertten topluma yansıyan olumlu bir davranış olacak böylece de mutlu bir

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), el- Buhârî, "İstikrâz", 4.

4 Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 354-355.

toplumun temelleri daha da sağlamlaştırılmış olacaktır. Böyle bir durumda toplumun tüm fertleri kendilerinin bir bütün olduğunun farkına varacak ve dinin arzu ettiği hayırlı bir ümmet olma yolunda gelişecektir.

Karz-ı hasen uygulamasında tarafların birbirine zarar vermemesi “zarar vermek yoktur zarara zararlar karşılık vermek de yoktur” ilkesi gereğidir. Bir mü'min, kardeşine niçin güzel borç vermelidir? Allah insanları eşit bir şekilde fakat farklı kabiliyet ve özellikte yaratmıştır. Bu sebeple mü'min, mü'min kardeşine muhtaçtır.

Muamelat alanında *bey'bi'l-vefa, selem, mudarebe* gibi akitler ve Osmanlı döneminde uygulanan para vakıfları toplumsal ihtiyaca binaen oluşturulmuş olup, bu uygulamalarla insanlardan finansal sıkıntıların giderilmesi amaçlanmıştır. *Karz-ı hasenin* bir müessese olarak geliştirilip yaygınlaştırılması tamamen inanç ve ahlâkın salih amele dönüştürülmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu çerçevede ahlâkî temele dayanan yeni ve özgün finans yaklaşımları bulmak tarihî, sosyolojik ve insanî bir sorumluluktur.<sup>5</sup> Bu bildiride güzel borç verme anlamına gelen olan *karz-ı hasen* uygulaması hukuk-ahlâk bütünlüğü içerisinde değerlendirilmiştir.

## 1. Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Ahlâkî Referanslar

Müslümanın hayatında geniş bir alana sahip olan ahlâkî ilkeler, hukukun da gerçekleştirmek istediği amaçlardandır. Bu sebeple norm halinde olan bu ilkeler belirli yaptırımlarla somut hale gelmiştir. Birey ve toplumda benimsenen ahlâkın temelini, din ve fitrat olduğunu gösteren birçok nas bulunmaktadır. Bunlardan birkaç örnek verebiliriz:

*“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insan bünyesine naksettiği fitrata uygun davran. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*<sup>6</sup> *“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”*<sup>7</sup>

Onun içindir ki iman, sonuçlarını büyük ölçüde toplum içinde doğuran bir değerdir. “Hangi iman daha değerlidir?” sorusuna “İyi ahlâk” cevabını veririp<sup>8</sup> “İman açısından müminlerin en kâmilî, ahlâkî en iyi olanıdır” buyu-

5 Temel Hazıroğlu, “İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endekli TL ve Karz-ı Hasen Fonu”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 7/2 (2021), 269.

6 er-Rum 30/30.

7 en-Nahl 16/90. Diğer ayetler için bk. el-Leyl 92/5-10; el-Bakara 2/177.

8 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/385.

rukken<sup>9</sup> Hz. Peygamberin ahlâkın kaynağına işaret ettiğini görüyoruz. Ahlâk, faziletleri ve erdemli davranışları kapsamaktadır. Faziletlerin en üst normu farzlar, rezîletlerin en üst normu ise haramlardır. Farzların yerine getirilmemesi veya haramların yapılması hukuken belirli yaptırımlara tabidir. Konumuz bağlamında faziletler erdemlerin eşanlamlısıdır. Fazilet ve aynı kökten gelen *fazl* kelimesi Türkçede kullandığımız “fazla olma” kelimesiyle de ilgilidir. Dolayısıyla fazilet, ahlâkî vasıflarda, güzel davranışlarda diğer insanlarla iyilikte yarışarak bir nev’i üstün olmayı ifade eder.<sup>10</sup> Fazilet Kur’an-ı Kerim’de yüzden fazla yerde geçmekte ve Allah’ın lütfu ve ihsanı, keremi ve cömertliği gibi anlamlara gelirken, insanların ahlâkî erdem veya faziletlerini, insanlar arasında bolca iyilik yapan ve iyilikte yarışanların üstün vasıfları ve dereceleri için kullanılır. Söz gelimi Allah, sadece iyiliği değil, gerçek ve engin iyiliği (bir-r);<sup>11</sup> sadece güzeli değil din açısından daha güzelini (ahsen);<sup>12</sup> sadece âdil olanı değil, adalete en uygun olanını (aksat);<sup>13</sup> sırf değerliyi değil daha değerli olanı (ekber);<sup>14</sup> asgari Müslümanlığın gereğini değil, takvanın (hakkân ale’l-müttekîn)<sup>15</sup> ve gönül yüceliğinin (sabr)<sup>16</sup> gereğini hedef olarak belirler.<sup>17</sup> Bu çerçevede Kur’an’da iyilik, takvâ, hidâyet, sırât-ı müstakim, sıdk, amel-i sâlih, hayır, mâruf, ihsan, hasene ve istikamet gibi iyi ahlâklılık; ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fısk, fücûr, hatie, zulüm gibi kötü ahlâklılık ile aynı veya yakın anlam ifade eden birçok terim bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Mekke döneminde ahlâkî esaslar yerleştirilmeye çalışılmış, Medine döneminde de hukukî hükümler bunlar üzerine bina edilmiştir. Mekke döneminde ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, ahde vefa, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi emirler ile haksızlık, fuhuş, kötülük, taşkınlık, ahde vefasızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, bilgisizce hüküm verme, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma gibi yasaklar, Mekke döneminin iman vurgusu yanında sık dile getirilen mesajlardır. Böylece ahlâk altyapısına bağlı, meşruiyetini ve kuvvetini

9 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14; Tirmizî, “İman”, 6; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/250, 5/89.

10 İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1990), 2/354.

11 el-Bakara 2/177, 189, 269; Âl-i İmrân 3/92.

12 en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/50; el-Fussilet 41/33.

13 el-Bakara 2/282; el-Ahzâb 33/5, 141.

14 el-Ankebût 29/45.

15 el-Bakara 2/180, 241.

16 Âl-i İmrân 3/186; eş-Şûrâ 42/43; el-Ahkâf 46/35.

17 İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*, 1/20.

18 Mustafa Çağrıncı, “Ahlâk”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/2; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 110.

oradan alan bir hukuk düzeninin de temelleri atılmış oluyor ve ahlâk üzerine bina edilen hukuk ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla şeklî intizam ve devamlılığın erdemli olmaya yetmediği anlaşılıyordu. Ahlâkî temele dayanan birçok hüküm vaz' ediliyordu. Bunun örneklerinden biri karz-ı hasen (güzel borç verme) uygulamasıdır. Karz-ı hasenin ahlâkî ve hukukî yönü bir arada bulunmaktadır.

### 1.1. Kardeşlik-Borç Verme İlişkisi

Kardeşlik, uhuvvet kelimesinin karşılığı olarak aynı soydan gelen, aynı inanç ve değerlere sahip olan, aynı dünya görüşünü paylaşan kişi veya gurupları ifade eder.<sup>19</sup> Kur'an'da "Müminler sadece kardeşler"<sup>20</sup> şeklinde kategorik bir hüküm konulmuş ve bu hükmün gerektirdiği ahlâkî ve insanî ödevler özetlenmiştir.<sup>21</sup> Müslüman bir kimsenin finans aracı olarak borca ihtiyacı varsa karşılıklı haklara riayet edilerek borç verilmesi kardeşliğin gerektirdiği bir durum olmakla birlikte, günümüzde çeşitli sebeplere bağlı olarak yaygınlaşmamıştır. İnsanların her geçen gün bencilleşmesi kardeşlik ruhuna zarar vermekte ve nihayetinde, toplum faizli kredi bulma yollarına sapabilmektedir. Güzel borç vermenin temelinde gerçek kardeşlik bulunmaktadır. Yakın çevreden başlamak üzere mü'min kardeşlerin finans ihtiyaçlarının karşılanması müslümanların faiz gibi haramlara bulaşmasını önlemede yardımcı olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla mü'minin kardeşinin haramlara düşmesini engellemesi ve bunun için gayret etmesi erdemli davranışlardan biridir. Hayatta kimin ne ile karşılaşacağı bilinmediği için bugün birinin karşılaştığı durum, yarın bir başkasının imtihanı olabilir. Fakihler, insanları haramlara, ve kötülöklere götüren yolların kapatılması anlamında sedd-i zerâi', ahlâka/erdeme götüren yolların açılması olan feth-i zerâi' ilkesini benimsemişlerdir.<sup>22</sup> Gerçek mü'min olmanın yolu Müslümanların birbirini sevmesi, bir binanın tuğlaları gibi olabilmesidir.<sup>23</sup>

19 Hüseyin Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 13.

20 el-Hucurât 49/9-13.

21 Mustafa Çağrırcı, "Kardeşlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/485.

22 Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 99.

23 Benzer hadisler için bk. Buhârî, "Salât", 88, "Mezâlim", 5; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Birr" 65; Ebû İshak b. İsa b. Sevre Tirmîzi, *Sünenü't-Tirmîzî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Birr", 18; Nesâî Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Zekât", 67.

Karz-ı hasen uygulamasının müslümanlar arasında işletilmesi ve yeni bir finansal araç olarak<sup>24</sup> gerekli kurallarına riayet ederek gerçekleşmesi, toplumun birçok probleminin yanında ekonomik sorunların çözümünde de olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## 1.2. Cömertlik-Borç Verme İlişkisi

Cömertliğin insanlara gösteriş için değil insanlara iyilik ve yardım etme, Allah'a saygı ve takva için olması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>25</sup> İsrâf ve cimriliğin ortası diğer erdemli davranışlar gibi cömertliktir. Cömertliğin en alt derecesi, dinin farz kıldığı ailenin nafakasını karşılamak, zekât vermektir. Bunun ileri derecesi ise kişinin ahlâki seviyesine göre değişmektedir. Cömertliğin üç derecesi bulunmaktadır. Sehâvet, cûd ve îsârdır. Sehâvet kişinin kendi imkânlarının çoğunu kendisine, azını başkalarına sarfetmesi, cûd, imkânların çoğunu başkasına azını ise kendine harcaması, îsâr ise, gerektiğinde kendini mahrum ederek diğer insanlara malının tamamını vermesidir. Haşr suresi 9. Ayette de bu durum izah edilmiştir. İslam ahlâkında bir müslümanın cömert olması başkasına yardım etmesi ile değil yaptığı yardımı seve seve yapması ile anlaşılmaktadır. Karz-ı hasende önemli olan sadece borç vermek değil bu borç verme işleminin güzel bir şekilde yani seve seve ve içten gelerek yapılmasıdır. O zaman güzel bir borç verme gerçekleşmiş olur.

## 1.3. Karz-ı Hasen Olarak Îsâr

Bir diğer ismi diğerkâmlıktır. Kişinin kendisinden başka diğer insanlar için özveride bulunması ve sahip olduğu imkanları ihtiyacı olan başkaları için kullanmasıdır. Îsâr kavramıyla diğerkâmlık birbirinin yerine kullanılmaktadır. Karz-ı hasenle îsar kavramının birbiriyle yakın ilişkisi söz konusudur. Şöyle ki güzel borç verme ve îsârda başkaları için yapılan bir fedakârlık bulunduğundan İslam dini tarafından teşvik edilmiştir. Her ikisinde de karşılık, kuldân değil Allah'tan beklenilmektedir. Îsâr ve karz-ı hasenin muhatabı, ihtiyaç içerisinde olan kişinin dünyevi ihtiyacının karşılanmasıdır. Îsâr ve karz-ı hasen uygulamalarının ahlâkî ve hukukî yönlerinin bulunması, hukuk ahlâk bütünlüğünün bir göstergesidir.

24 Abdurrahman Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/303.

25 el-Bakara 2/264.

#### 1.4. Yardımlaşmanın Gereği Olarak Karz-ı Hasen

*Avn* kelimesinden türeyen *teâvün*, *muâvene* kelimeleri yardımlaşma anlamındadır. Yardımlaşmayı ifade eden *iâne*, *maûnet*, *istiâne*, *teâvuniyye* (kooperatif olarak yardımlaşma) *nusret* kavramları bulunmaktadır.<sup>26</sup> Nusret yardım etmenin güzelliği “hüsnü'l-mâûne” olarak açıklanmıştır.<sup>27</sup> Tezâhür ve müzâhere kavramları zahr kökünden türemiş *birbirine destek olma*, *yardımlaşma* demektir. Allah'ın koyduğu kurallara riayet etmek ahde vefa anlamına gelmektedir.<sup>28</sup>

Genel olarak İslam hukukunda yardıma muhtaç olan yakın akrabalara bakılması ve gerekli ihtiyaçlarının karşılanması bir zorunluluktur. İmkân olduğu halde zor durumda olan yakın akrabalara bakılmaması o kişinin dava edilmesini gerektirmektedir.<sup>29</sup>

Her alanda olduğu gibi İslam iktisadının temelini de yardımlaşma ve dayanışma oluşturur. “İyilik ve takvâda yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın”<sup>30</sup> bu temel ilkede görüldüğü gibi yardımlaşma haram kılınan konularda değil, helal olanlarda geçerlidir. Erdemli davranışların yaygınlaştırılması ve bu çerçevede değerlendirilen ihtiyaç sahibine yardım etmek, güzel borç vermek aynı zamanda hayırda yarışmaktır. İslam her ne olursa olsun faizi, tefeciliği, karaborsacılığı ve bunlara benzer şeylerin ticaretini yapmayı yasaklamıştır. Yardımlaşarak güzel borç vermeyi sistemli hale getirerek haram kılınan kazanç yollarından uzak kalınabilir.<sup>31</sup> Malın korunması helal olan mala haramın karıştırılmamasıyla mümkündür. Güzel borç vermenin malı koruma yollarından biri olduğu söylenebilir. Ayrıca Allah'a karz-ı hasenle borç verilmesi, kişinin malını koruduğu gibi kendini de korumaktadır.<sup>32</sup>

#### 1.5. İnfak-Borç Verme İlişkisi

İnfak, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için kişinin nakdî ve aynî malından, ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmasıdır.<sup>33</sup> Kişinin sahip olduğu servetin asıl

26 Mustafa Çağrıncı, “Yardımlaşma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/332.

27 el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, 753-754.

28 el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, 473-474.

29 Muhammed Ebû Zehra, *et-Tekâfilü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 69-74.

30 el-Mâide 5/2.

31 Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, 187.

32 Zeynü'd-Dîn İmâm Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, ts.), 4/252.

33 Mustafa Çağrıncı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/289.



sahibi Allah'tır, insan elindekilerin sadece emanetçisidir. Allah'a ibadet niyeti taşıyan meşru ve faydalı olan her şey infak olarak değerlendirilmiştir. İnfak her ne kadar farz dışında yapılan yardımlar olarak anlaşılrsa da infakı farz ve mendup çeşitlerine ayıran âlimler de bulunmaktadır. Zekât, Müslümanın kendisi ve yakın akrabalarının zaruri ihtiyaçlarının karşılanması, ülke savunması için olan harcamalar farz olan infak olurken, bunun dışındakiler ise mendup olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup> İnfak şemsiye bir kavram olup karşılıksız yapılan yardımları ifade eder.<sup>35</sup> İstihdam oluşturmak için yapılan yardımlar da infak mahiyetindedir. Servetlerin âtil olarak bırakılması piyasaya sürülmemesi veya finansman kaynağı olabileceken ihtiyaç sahiplerine borç olarak dahi verilmemesi şiddetle yerilmiştir.<sup>36</sup> Allah yolunda harcanan mal da piyasaya sürülmüş mal olarak değerlendirilir. İyiliklerin sevabı bire onken infakta bire yedi yüzdür.

### 1.6. Karz-ı Hasen: Güzel Borç Verme

*Karz* ك ر ق kökünden mastardır. Kelime anlamı kesmek demektir. Malın bir kısmından kesilerek borç verilmesini ifade eder.<sup>37</sup> *İkrâz*, borç verme; *mukriz* borç veren, *istikrâz* borç isteme, *müstakriz* borç isteyen, *mukraz* akdin mahalli demektir.<sup>38</sup> İslam hukuku literatüründe ise *karz*, tüketime konu olan misli malların geri misliyle<sup>39</sup> ödenmek üzere birine ödünç veya borç olarak verilmesidir.<sup>40</sup> *Karz* akdi, malın teslim alınmasıyla bağlayıcı hale gelir. Ayrıca kısıtlı olan çocukların *karz* alması Hanefilere göre caiz değildir.<sup>41</sup> *Karz-ı hasen*'in hukuken bir akit olabilmesi için belirli şartlara sahip olması gerekir. *Karz* akdinin kurulabilmesi için icab ve kabulün gerçekleşmesi gerekir. Genel olarak *karz* akdinin rükünleri bey akdinin rükünleri gibidir. Temelde *karz-ı hasen* kardeşlik prensibinin esas alındığı bir akittir.<sup>42</sup> *Karz* akdi başlangıçta âriyet sonuçta ise bey'i sarf olan bir akittir. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre güzel borç vermek

34 Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb* ( Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî),1420, 2/39-41.

35 Çağrı, "İnfak", 22/290.

36 et-Tevbe 9/34-35.

37 el-İşfahâni, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, 604; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/303.

38 Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/303-309; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Damla Matbaası, 1999), 268.

39 Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/303.

40 Alaaddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî el-Kâsâni, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut, 1982), 17/423; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslamî ve edilletühu* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1989), 4/720; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hükûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6/94-103.

41 Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/304-304.

42 Sabri Erturhan, "İslam Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 239.

malın en iyisini seçerek ve karşılığını Allah'tan bekleyerek verilmesi gereken tarafa vermektir. Ona göre karz-ı hasen on özelliğe sahip olmalıdır:

1. Helal olmalı yani verilen borç temiz ve *mütekavvim* olmalıdır. Çünkü Allah temizdir temiz olanı sever.
2. Kişinin mülkiyetinde olan malların en iyisi olmalıdır.
3. Karz akdini kuranlar sıhhatli olmalıdır.
4. Ehline yani muhtaç olan kişiye verilmelidir.
5. Bu işlem mümkün olduğunca gizli tutulmalıdır.
6. Başa kakılmamalı borç verilen kişiye eza edilmemelidir.
7. Maksat Allah rızası olmalıdır.
8. Verilen mal az ya da çok olsun önemsiz görülmelidir.
9. En çok sevilen malı olmalıdır. Yani kişinin yanında değerli bir mal olmalıdır.
10. Mal sahibi karz olarak verdiği malı karz olarak alan kişiyi incitmeden vermelidir.<sup>43</sup>

Bütün bu değerlendirmeler karz akdinin ahlâkî yönüne dolayısıyla tüm hukukî muamelelerin ahlâkî yönüne işaret etmektedir. Karz-ı hasenin temelinde de ahlâkî olarak finansal yardımlaşma bulunmaktadır. Bu yönüyle insanî bir borç verme sistemidir.

Karz akdinin amaçları Malikilere göre sırf erdemliliktir. "Sırf erdemlilik" sözünden kasıt ise karz olarak verilen malın menfaatinin müstakrizde olması içindir. Menfaatin borç isteyende olması demek bu hukukî işlemin faizli muamele olmaması içindir.<sup>44</sup> Bu anlamda alacaklının borçludan hediye alması caiz olmaktadır. Bu değerler insanı bencillik duygusu gibi kötü hasletlerden uzaklaştırır. Allah için menfaat beklemeden borç vermek Allah'ın rızasını kazanmaya vesiledir. Bu sebeple karşılığının kat kat Allah'tan beklenilmesi istenilmektedir.

Faizsiz borç verme yöntemi olarak karz-ı hasen insanların birbirlerine kin duymalarını, ahlâkî olmayan davranışlarının azaltılmasını sağlayan bir yöntemdir. Çünkü bu yöntem, faizin insanlığı düşürdüğü ahlâkî çöküntüden uzak olarak insanlar arasında yardımlaşmayı öne çıkarmaktadır.<sup>45</sup>

Karz-ı hasen uygulaması âriyet akdiyle benzerlik taşıması sebebiyle karıştırılmaktadır. Halbuki karz ve âriyet farklı akitlerdir. Âriyet kullanım

43 Elmal'lı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.), 7 / 4738-4739.

44 Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2 / 303.

45 Hazıroğlu, "İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endeksli TL ve Karz-ı Hasen Fonu", 257.

ödüncü olurken, karz ise tüketim ödüncü demektir. Âriyette borç olarak verilen mal, kullanılan mal olup kullanıldıktan sonra geri alınırken karz da ise ödünç verilen mal, tüketilen bir mal olup alan kişi tarafından tüketilmektedir.<sup>46</sup> Karz-ı hasen ve âriyet akitlerinin yardımlaşma, kardeşlik ve îsar gibi ahlâkî ilkelere dayandığı görülmektedir.

## 2. Ahlâkî İlkeler Bağlamında Karz-ı Hasen Uygulaması

Karz-ı hasene genel olarak baktığımızda şu özelliklere sahip olduğunu tespit edebiliriz: Teberru akit olması, tazmin sorumluluğunun bulunması, yardımlaşma ve dayanışma için yapılması, istihsan ve maslahat kavramıyla açıklanmış olması, kurbet yani müslüman bir kişiyi Allah'a yakınlaştırması olarak sıralanabilir.

Ahlâkî ilkeler üzerine inşa edilen karz-ı hasen uygulaması ve bunun yaygın hale getirilmesi öncelikli olarak yaşanan toplumda mal emniyetini sağlayacaktır. Malın korunması zarûrî maslahatlardandır. İhtiyaç içerisinde olan fertlerin toplum içerisinde bulunması o toplumun güven içerisinde yaşamasına engel bir durumdur. Her an gasb olaylarının hırsızlıkların ve hatta öldürmelerin gerçekleşebileceği bir ortamın oluşması muhtemeldir. Karz-ı hasenin yaygın olarak uygulandığı toplumlar *güven toplumu* olarak ortaya çıkmaktadır. Borç veren bir insan karşı tarafa güvendiği için borç verir. Çünkü borcunu zamanı geldiğinde en güzel bir şekilde öder. Ayrıca borç veren de güvenli toplumun oluşmasına katkıda bulunmuş olur. Bütün bu uygulamalar Müslümanın güvenilir olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ahlâkî ilkeler, erdemli davranışlar Müslüman toplumun ortaya çıkmasında son derece önemli fonksiyona sahiptir. Bu özelliği bulunan bir toplumda hukuk kurallarının uygulanması daha kolaydır. Esasında İslam toplumunda faziletlerin korunması, reziletlerin yok edilmesi için hukuk, adeta ahlâkî denetimci görevi icra etmiştir. Hukuk sayesinde erdemli davranışlar geliştirilmiş, kötülüklerden uzaklaştıracak davranışlar yaptırım gücüyle bir kural haline getirilmiştir. Bu sebeple İslâm hukukçuları, bütün fikhî hükümlerin insanın beş tümel değerini yani *makâsîd-ı hamse*<sup>47</sup> korunmasıyla ilgili olduğunu belirtmişlerdir.<sup>48</sup> Fakihlerin bu düzlemde getirdikleri başka bir açılım daha vardır. Onlar sadece aslî ve zorunlu kurallar koymakla yetinmemiş, dahası insanî münasebetlerin

46 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 2/370; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/55-57.

47 Makâsîd-ı hamse veya külliyyatı hamse; dinin korunması, canın korunması, aklın korunması, neslin ve malın korunması demektir. Beş zarûrî asıl bazı fakihler tarafından Zarûriyyât, Hâciyyât ve Tahsîniyyât şeklinde tasniflendirilmiştir. Müslim, "Birr", 14-15; Tirmizî, "Zühd", 52. Ebû Hâmid Gazâlî, *Şifâü'l-ğalil* (Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 165.

48 Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/79.

güzelleştirilmesi, kolaylaştırılması ve yaygın ahlâkî telakkilerin gözetilmesi (celb-i mekrume) amacıyla da birçok hüküm çıkarmışlardır. Fıkıh edebiyatında *tahsîniyyât* terimiyle ifade edilen ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) deyimıyla "mekârim-i ahlâk" ilkeleri olan bu düzenlemeler ile Müslüman toplumların mükemmel bir duruma gelmesi ve böylece güven içinde yaşayıp, diğer milletlerin nazarında çekici bir görüntü kazanması hedeflenmiştir.<sup>49</sup>

En güzel ahlâka/erdemle sahip Müslüman toplumun sosyal ve ekonomik olarak kalkınması ve diğer toplumlarla yarışabilmesi mali yardımlaşmanın amaçlarından biridir. Müslüman tarafından karz-ı hasen uygulamasının bir yaşam tarzı haline getirilmesi toplumun sosyal refahına ekonomik ve iktisadi kalkınmasına katkı sağlar. Ayrıca birçok manevi hastalıklara çözüm yöntemi olur. Finans kaynağı ihtiyacı olanlara erdemli bir davranış olarak karz-ı hasen îsâr kavramıyla eş anlamlı olarak insanı cimrilik hastalığından kurtarabildiği toplumda görülebilmektedir. Aynı zamanda mâlî ibadetler servet biriktirme isteğini terbiye edip<sup>50</sup> kişinin arınmasını sağlar.<sup>51</sup>

Faiz dinin kesin olarak yasakladığı haramlardandır. Faizin toplumda meydana getirdiği tahribatı önleme yollarından biri meşru ve adil borç verme sisteminin oluşturulmasıdır. İslam hukukunun benimsediği borç verme sistemi olarak karz-ı hasen fonu, faizin meydana getirdiği eşitsizlik, büyük sermayeye mahkûm olma, zenginin daha zengin, fakirin daha fakir olduğu ezilen mağdur bir topluma çare olmaktadır. Çünkü borç verme sisteminde gönüllü olarak verilen borçla insan mutlu olmakta, borçlu ise borcunu ödeyerek ezilen bir duruma düşmemektedir. Karşılıklı anlayış içerisinde erdemli bir toplumun oluşmasına katkı sunulmaktadır.<sup>52</sup> Borç alan dünyevi ihtiyacını görürken borç veren ise uhrevi faydalar elde eder.<sup>53</sup> Mesela borcunu ödeme güçlüğü içinde bulunan borçluya, vade tanımak bir yükümlülüktür fakat böyle birisinin borcunu bütünüyle silmek daha çok övgüye layık bir davranıştır.<sup>54</sup> Dolayısıyla karz akdinde tarafların birbirlerine fedakârlıkla bulunması her iki taraf için de erdemliliktir. İslam iktisadının temeli ahlâktır.

49 Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkıh*, 2/79; İbrahim b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şerîa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 2/9; Tahir b. Âşûr, *Makâsidi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Habîb İbnu'l-Hoca (Tunus: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1985), 1/579-580.

50 el-Fecr 89/19-20.

51 et-Tevbe 9/103.

52 Hazıroğlu, "İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endeksli TL ve Karz-ı Hasen Fonu", 260.

53 H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

54 el-Bakara 2/280.

Sırasıyla adalet ve hakkaniyet, ihsan ve dayanışma, emek, katılım ve ortaklık, aktiflik ve üretkenlik gelmektedir.<sup>55</sup>

Borç verme işlemi, borç vereni mağdur etmemeli ve aynı zamanda gecikme, enflasyon gibi sebeplerle gelir kapısı haline de gelmemelidir. Ahlâkî temele dayanan güzel borç verme ancak karz-ı hasenle mümkündür. Güzel borç vermenin amacı, çıkar sağlamak değil yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak ve bunun süreklilik kazanmasıyla salih ameli yaygınlaştırmaktır. Güzel borç verme yöntemiyle borç alan, ihtiyacını karşılar borç veren, Allah'ın rızasını umar ve bu uygulama güzel bir ahlâka dönüşmüş olur. Böylece toplumda yaşam tarzı haline gelen *güzel borç verme* bireye ve topluma faydalı hale gelmiş olur.

Hukuk ve ahlâkın gereği olarak güzel borç vermenin yaygınlaştırılmasında bazı engellerin ortadan kaldırılması gerekir. Müslüman bir kişi borç verdiği zaman bu borcunu geri alamama veya değerinde karşılığını alamama endişesi bulunabilir. Bunun için enflasyon oranında oluşan değer kaybının ödenecek borçla birlikte verilmesinde İmam Ebû Yusuf'a göre bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>56</sup> Bu değer kaybının geri ödenebileceğinin garanti altına alınması gereklidir. Ayrıca verilen borcun istenildiği zaman da ödenebileceğinin borç veren tarafından bilinmesi önemlidir. Borcunu ödeme imkânı olmayanlara da kolaylık gösterilmesinin gerekliliği de borç veren tarafından bilinmelidir. Herhangi bir menfaat karşılığıyla borç verilmemelidir. Aksi halde faizli bir işlem haline gelebilir. Şöyle ki karz verene menfaat sağlayacak olan bir şartın ileri sürülmesi caiz değildir ve faiz hükmündedir.<sup>57</sup> Ancak karz akdi yapılırken menfaat getirici bir şart olmadan borcu güzel bir şekilde geri ödeme kapsamında daha iyisiyle geri ödemek de bir erdemliliktir.<sup>58</sup> Hz. Peygamberin karz olarak aldığı altı yaşındaki bir devenin karşılığında yedi yaşında bir deve vermiş olması bunun en güzel örneğidir.<sup>59</sup> "En iyiniz borç ödemesini en güzel şekilde yapanınızdır"<sup>60</sup> ifadesi bunun açık delilidir. Borcun ödenmesi gerektiği zaman ağırdan alınması, geciktirilmesi bir zu-

55 Hazıroğlu, "İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endekli TL ve Karz-ı Hasen Fonu", 260.

56 Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddî'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 4/533.

57 eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/140-143; Muhammed b. Muhammed el-Hatib Şîrbînî, *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzı'l-Minhâc* (Dümeşk: Dâru'l-Feyhâ', 2009), 2/774; Muhammed b. Abdulbâkî b. Yusuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta li'l İman Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 3/442-445; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/309.

58 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6/100.

59 Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/306.

60 Buhârî, "İstikrâz", 4, 6,7; Müslim, "Müsâkât", 118-122.

lümdür. Şöyle ki alacaklı malından mahrumiyetle zarar görmekte böylelikle borç verme duygularının kaybolmasına sebep olmaktadır. Ayrıca borcun alınmaması halinde hâkim kararıyla borçlunun kendisi ve malı üzerinde bazı yaptırımlar da bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Karz-ı hasen uygulamasının dünyevî ve uhrevî yönü de bulunmaktadır. Uhrevî yönü aynı zamanda diyanî yönünü, dünyevî yönü ise kazaî özelliğini gösterir. Güzel borç verme uygulamasında karşılığının kat kat Allah'tan beklenilmesi uhrevî yönünü, hukuken karz akdinin gerekli in'ikat ve sıhhat şartlarını taşıyarak akdın sahih hale gelerek kurulması ve sonuç doğurması ise kazaî yönünü göstermektedir.<sup>62</sup> Alınan borcun sahibine tam karşılığının verilmesi de ayrıca önemlidir. Ebû Hanife'ye göre alınan malın mislinin, İmam Ebû Yusuf'a göre alındığı gündeki değerinin ve İmam Muhammed'e göre ise borç verenin zarar etmeyecek şekilde aldığı gündeki değeri üzerinden verilmesi gerekir aksi durumda borç tam olarak ödenmiş sayılmaz.<sup>63</sup>

### 3. Karz-ı Hasen Uygulamasından Ortaya Çıkan Hukuk-Ahlâk Bütünlüğü

Karz-ı hasen uygulaması, ahlâkî ve hukukî yönü bulunan ekonomik ve finansal dönük bir hukukî işlemdir. Zairen bir akit olmakla birlikte temelinde ahlâkî değerler bulunmaktadır. Ahlâkî değerlerden yoksun bir akit sadece şeklî ve göstermeliktir.

Hukuk hükümleri ahlâkî hükümlerin formel yapısıdır. Ahlâkın yaptırım norm halini almış hukuktur. İnsanların davranışlarının yönlendirilmesinde din, ahlâk, hukuk bütünlüğü esas alınmıştır. Din iyi ve kötüyü belirlerken, ahlâk iyi olanın yaşam biçimine dönüşmesini, hukuk ise koruyucu özellikleriyle ortaya çıkan ihlalleri önlemeyi sağlar.<sup>64</sup> Hukuk düzeninin korumaya çalıştığı adalet, düzen, hakkaniyet, mülkiyet vb. hususlar ahlâkın da üzerinde durduğu değerlerdir. Hukuk, ahlâkî soyut ilkeleri somut hale getirir. Ahlâka aykırı olan konuların toplum tarafından benimsenmesi genel olarak mümkün değildir. Ahlâkın düzenleme alanı hukuka göre daha geniştir. İnsanların ilişkilerine derinlik kazandıran ahlâktır, erdemli davranışlardır. Hz. Peygamberin veda hutbesi erdemli bir hayat vurgusu taşımaktadır. Nitekim Ebû Hanife de salt hukuk (ahkâm) ile ilgili bilginin ikinci planda

61 Abdulğani el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Libâb fi Şerhi'l-kitâb* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2/73.

62 Davut Yaylalı, "İslam Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayrımı", *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 30-33.

63 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/95.

64 Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-", 15.

geldiğini belirtmiştir.<sup>65</sup> Hukuk asgari ahlâk özelliğindedir.<sup>66</sup> Hukuk esasen ahlâktan türemiştir. Hukukun temin etmeye çalıştığı adalet, hakkaniyet, özgürlük, emniyet, vicdan bütünlüğü, iyiliği gerçekleştirme, kötülüğü giderme, erdem, mutluluk, insan haysiyeti, eşyayı ve mülkiyeti koruma vb. değerler hep ahlâkî içerik taşıyan değerlerdir. Söz konusu parça-bütün ilişkisi dolayısıyla ki İbn Miskeveyh (ö. 421 / 1030) şer'î hukûkî hükümlerin sadece hayır olduğunu ve erdemli bir hayat için insanın ölümüne kadar onlara uyulması gerektiğini söyler.<sup>67</sup> Dolayısıyla hukukla ahlâkın amacı aynıdır. Bu çerçevede karz akdinin ahlâk temelli olduğu söylenebilir.

Ahlâk hukuka manevi bir müeyyide sağlar. Hukuk bu müeyyideden güç alarak hayat bulur.<sup>68</sup> Karz akdinin yapılmasının temelinde ahlâkî ilkelere olan kardeşlik, îsar, yardımlaşma vb. duygular bulunması sebebiyle maneviyatın dışa yansımaları,<sup>69</sup> güzel bir borç verme, ihtiyacı olanların dünyevi zorluklarını giderme olarak tezahür eder. Yardımlaşma, infak, kardeşlik gibi ahlâkî değerlerin amacı ile karz akdinin amacı birleşmektedir. Karz akdinde yani borç verme akdinde hasen ifadesi bu akdin ahlâkî yönüne işaret etmektedir. Dolayısıyla her ikisinde uygulama birliği söz konusudur. Hukukî olarak akdin yapılması akdi *nâfiz* hale getirir ve sonuç doğurur. Ahlâkî olarak ise böyle bir akdin yapılmaması ancak toplum vicdanında yer bulur. Hukukun ve İslami değerlerin istediği de toplum ilişkilerini normalleştirmede, finansal düzeni sağlamada rolü büyük olan ahlâk-din temelinde hukukun düzenlediği güzel borç müessesesinin oluşması ve helal finansal sisteme katkı sunmasıdır. Burada hukuk ve ahlâk aynı değeri paylaşmaktadır.<sup>70</sup> İslam hukuku, (fıkıh), kalbin fiilleri ile zâhirî fiilleri uzlaştıran bir yapıya sahiptir. Samimi mümine düşen, işte bu çerçeveyi gönülden benimsemek ve güzel borç vermede olduğu gibi gereğini yapmaktır.<sup>71</sup> Ahlâk / erdem kişinin farkında olduğu bir meleke olarak hayat tarzı haline geldiğinde amacına ulaşmış olmaktadır. Erdemin hayat tarzı haline gelebilmesi için eğitim ve denetleme kanallarının açık olması da bir zorunluluktur.<sup>72</sup>

Toplumunu oluşturan bireylerin ahlâkî değerlere sahip olması hukukun

65 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ıbsât* (Kahire, 1327), 43.

66 Yavuz Güloğlu, "Ahlâk Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020), 8-9.

67 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (Mısır: y.y., 1329), 67.

68 Kılhoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 313; Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-", 24.

69 İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihü'l-enâm*, 2/354.

70 Kılhoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 339.

71 en-Nûr 24/51-52; en-Nisâ 4/65.

72 İmâm Gazâlî, *İhyâu ulûmü'd-dîn*, 3/52.

güçlenmesine yardım eder. Hukuk ve ahlâk amacını en iyi şekilde gerçekleştirmiş olur. Teoride, ahlâk subjektif, hukuk ise objektif olarak değerlendirilse de kesin hatlarıyla ahlâk hukuk ayırımından bahsetmemiz pek mümkün görünmemektedir. Hukuk ahlâk ilişkisi, hukukta adalet anlayışı ile ahlâkta iyi anlayışının keşişimidir.

## Sonuç

Dinî, ahlâkî ve hukukî temele dayanan, finans yöntemlerinden biri *karz-ı hasen* uygulamasıdır. Bu uygulamayla faize bulaşmadan imkânı olanların yardımlarının ihtiyaç sahiplerine ulaştırılması söz konusudur. Güzel borç verme erdemli bir davranış olarak yardımlaşmanın kardeş olmanın infak ve cömertliğin bir sonucudur. Müslüman toplumun huzuru, refahı ve ekonomik olarak fertlerin eşitliğini sağlayan en önemli kurumlardan biri hiç şüphesiz *karz-ı hasen* uygulamasıdır.

İslam hukukunda önemli bir yere sahip olan *karz-ı hasen* hukuk ahlâk ilişkisini, hükümlerin kazâî ve diyânî yönlerinin olduğunu gösteren bir örnektir. Hukuk, ahlâkî ilkelerin somut şekli olarak asgari ahlâktır. Ahlâk/erdem olmadıkça hukukun varlığı her zaman çözüm olmamaktadır. Ahlâktan uzak hukuk mutlaka hile vb. uygulamalara açık konumdadır. Ahlâkın önce toplumu oluşturan fertlerin iç dünyasından başlayıp topluma yani dış dünyaya yansımaları gerekir. Yaşam tarzı haline gelmeyen ahlâkî ilkelerin varlığı, hiç yaşanmamış gibi topluma istenilen faydayı sağlamamaktadır. Önemli olan bunların yaşam biçimine dönüştürülmüş olmasıdır. İşte o zaman bunların hukukla desteklenip kural haline getirilmesinde ve uygulanmasında bir sorun ortaya çıkmayacak, hukukun öncelediği adalet tecelli edecektir. Sonuçta ahlâk ve hukukun amacı olan iyilik toplumda yaygınlaşacaktır.

*Karz-ı hasen*, yani güzel borç verme huzurlu bir toplumun oluşmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Borç veren verdiği borcu alacağından ve borcun en güzel şekilde ödeneceğinden, ihtiyaçlının da *karz-ı hasen* gibi bir uygulama vesilesiyle mâlî ihtiyaçlarını karşılayacağından emin olması ve bu uygulamanın yaygın olarak hayata geçirilmesi güven toplumunun en önemli özelliğidir. *Karz* veren de alan da en güzel şekilde yapmalıdır. Günümüzde bu müessesenin yaşama aktarılması önce Hz. Peygamber'in Mekke döneminde uyguladığı gibi ahlâkî ilkelerin eğitiminden başlanarak yapılması gerekir. Bu bağlamda İslâm'ın uhrevî yaptırımlarla ahlâkı koruma altına aldığı anlaşılmaktadır. Zira "İyilik, nefsin ve kalbinin kendisiyle



mutlu olduğu, kötülük/günah ise vicdanı yaralayan ve içine sıkıntı veren davranıştır” olduğu bildirilmiştir.<sup>73</sup>

Güzel borç verme *karz-ı hasen* meşruiyetini Kur’an ve sünnetten alarak günümüze kadar farklı şekillerde uygulanarak gelen finansman yöntemlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ahlâkî özellikleri yanında hukukî olarak bir akdin in’ikati için gerekli şartlara haiz olması gerekir. Tarafların, mahallin, icab ve kabulün bulunması bey’ akdinde olduğu gibi *karz* akdinde de şarttır. Ahlâk ve hukuk bütünlüğü içerisinde ahlâkî yönünün daha ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır.

Müslüman fertlerin beş tümel (zarûrât-ı hamse) olan dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması dinin temel amaçlarındandır. Bir konuda ahlâkî erdem varsa İslam onu emretmiş, ahlâkî mefsetet varsa onu da yasaklamıştır.<sup>74</sup> *Karz-ı hasen* uygulamasının malın korunmasında önemli görev icra ettiği görülmektedir. Güzel borç verme, temelinde ahlâk ve hukukî özelliğiyle inanç, şuur ve samimiyetin amele yansıyan ahlâkî ve erdemli bir davranış örneğidir. Bütün erdemli davranışların hedefi mutlu toplum oluşturmak, *karz-ı hasen* uygulamalarının hedefi ise yardımlaşmanın kurumsallaşmasını sağlamaktır. Vakıf, imarethane, hastaneler vb. kuruluşlar bunun somut göstergeleridir.

Güzel borç verme uygulamasının, toplumu yöneten yetkililer tarafından “*Karz-ı hasen fonu*” şeklinde oluşturulması ve bir yardım kredisi olarak düzenlenip topluma kazandırılması gerekli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca yardım kredisi *karz-ı hasen*, alternatif İslamî finans yöntemi olarak fakirlik, yoksulluk ve toplumsal problemlerin çözümünde bir yöntem olarak kullanılabileceği ortaya çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Apaydın**, H. Yunus. “*Karz*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atar**, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi. *Hükûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1. Basım, 1985.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.

<sup>73</sup> Müslim, “Birr”, 14-15; Tirmizi, “Zühd”, 52.

<sup>74</sup> İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fi meşâliḥi'l-enâm*, 1/16.

- Cezîrî**, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Cüveynî**, Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-fikh*. Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Çağrı**, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı**, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı**, Mustafa. "Kardeşlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çağrı**, Mustafa. "Yardımlaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çeker**, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Damla Matbaası, 1999.
- Ebû Abdillâh** Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Abdirrahmân** Ahmed b. Şuayb b. Alî, Nesâî. *Sünenü Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ebû Hanife**, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Fikhü'l-ebîsât*. Kahire, 1327.
- Erturhan**, Sabri. "İslam Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâki Esaslar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 213-246.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid. *Şifâü'l-ğalîl*. Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Güloğlu**, Yavuz. "Ahlâk Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020), 1-17.
- Hazıroğlu**, Temel. "İktisadi Dayanışma İçin Yeni Bir Sistem Olarak Enflasyona Endeksli TL ve Karz-ı Hasen Fonu". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 7/2 (2021), 255-292.
- İbn Abdüsselâm**, İzzeddin. *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâliḥi'l-enâm*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1990.
- İbn Abidin**, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Miskeveyh**. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Mısır: y.y., 1329.
- İmâm Gazâlî**, Zeynü'd-Dîn. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, ts.
- İsfahânî**, Hüseyin Muhammed el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Karaman**, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.

- Kâsânî**, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî. *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*. Beyrut, 1982.
- Kıllıoğlu**, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Köse**, Saffet. "Hukuk mu ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 15-50.
- Meydânî**, Abdulğani el-Ğuneymî el-. *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Râzi**, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Şâtübî**, İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-Şeria*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- Şîrâzî**, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 2003.
- Şîrbînî**, Muhammed b. Muhammed el-Hatib. *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ', 1. Basım, 2009.
- Tahir b. Âşûr**. *Makâsıdû'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*. Tunus: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1985.
- Tirmîzî**, Ebû İshak b. İsa b. Sevre. *el-Câmi' u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uludağ**, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Yaylalı**, Davut. "İslam Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayrımı". *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 29-36.
- Yazır**, Elmalı'lı Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.
- Zehra**, Muhammed Ebû. *et-Tekâfülü'l-ictimâ'i fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Zuhaylî**, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslamî ve edilletühu*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1989.
- Zürkânî**, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta li'l İmam Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

# Erdemli Davranışların Oluşumunda Kur'an'ın İbadetlere Yaptığı Vurgu

Mustafa TUNÇER\*

## Giriş

Kur'an'ın insanlardan yapmalarını istediği ibadetlerin amacı, kendileri ile Allah arasındaki manevi bağı canlı tutmak şeklinde kısaca ifade edilebilir. Ancak ibadetlerin sadece kul ile Allah arasındaki bağı güçlü kılmakla etkisi olduğu belirtilse de aynı zamanda insanın çevresi ile olan ilişkisini de şekillendirdiği muhakkaktır. Şu halde ibadetlerin emredilmesindeki hikmetlerden birisi belli hareketlerin periyodik olarak tekrarlanması değil, insanın erdemli davranışlarda bulunmasına aracılık yapması gerektiğidir. O halde ibadetlerin şekil ve mana itibarıyla iki boyutunun olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu boyutlardan mana unsuru ihmal edilirse ibadet sadece forma indirgenmiş bir hareketten öteye gitmez. İbadetlerin sadece şekle/forma hasredilip ahlâkla bağının koparılması öncelikle toplumda gösterişçi/riyakâr davranışların artmasına ve bunun sonucunda da ahlâktan yoksun kuru bir dindarlık anlayışının doğmasına sebep olmaktadır.

İslamî terminolojide ibadet; itaat etmek, karşı gelmemek ve en genel ifadesiyle kul olmak anlamına gelir.<sup>1</sup> İnsanın Allah'a karşı kulluk bilinciyle hareket etmesi anlamında kullanılan ubudiyet ifadesi kulun, Allah'ın rızasına uygun eylemlerde bulunmasını ifade eder.<sup>2</sup> Buradan hareketle şu söylenebilir: İslam'ın uyulmasını istediği tüm emir ve tavsiyeler ibadet anlamı

\* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafatuncer061@hotmail.com.

1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, h. 1414), 3/271.

2 Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 19/233.

taşıdığı gibi yasaklanan eylemlerden uzak durmak da ibadet olarak telakki edilir. Daha dar ve özel anlamda ise ibadet; namaz, oruç, hac, zekât, kurban gibi sistematik ve formel davranışlar için kullanılır.<sup>3</sup>

Yukarıda kısaca belirtildiği gibi ibadetin geniş zaviyeden tanımına bakıldığında sistematik ibadetlerin yanı sıra hayır-hasenat içeren eylemlerde bulunmak, iyiliği tavsiye edip kötülükleri nehyetmek, yardıma ihtiyacı olan insanlara yardımcı olmak, başkasının yararına olan işlerde ön ayak olmak gibi sosyal alana yönelik eylemler de ibadet sayılmaktadır. Kulun ibadet kastıyla yaptığı her hareketin hem bireysel bir karşılığı hem de toplumsal bir yansımaya söz konusudur. Bu ibadetlerden bireysel olanları ilahi mecrada yankı bulurken, toplumsal dokunuşları bulunanları ise hem ilahî cenahta hem de toplum nezdinde takdiri hak etmektedir.

İbadetler insanları olgunlaştırarak onların erdemli davranışlar sergilemelerine katkı sağlar. Yaratıcıya tümenden bağlılık göstererek kendisine olan güvenini artırır, kişiliğini geliştirir, sabrını ve olumlu yaşam felsefesini güçlendirir.<sup>4</sup>

Gazâlî'nin, davranışların zorlama olmadan kendi iradesiyle ve düşünmeden meydana gelen meleke, şeklinde tanımladığı<sup>5</sup> ahlâk ile din arasında şöyle bir ilişki<sup>6</sup> vardır: Din iyiyi ve kötüyü, helali-haramı, doğruyu-yanlışı belirlerken; ahlâk ise bunların uygulama alanına dönüştürülmesini ve bilinç haline gelmesini sağlar.<sup>7</sup> Din ile ahlâk arasındaki bu ilişkiyi Hz. Muhammed "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."<sup>8</sup> ifadesiyle izah etmektedir.

İnsanların yararına olmak üzere dinin emir ve yasaklarının neden insanlara emredildiği hususu incelendiğinde onların kötülüklerden uzak tutulması ve ahlâkî yaşamlarının geliştirilmesi hedefinin olduğunu görmek zor değildir.<sup>9</sup> Nitekim yıl içerisinde suç işleme oranına bakıldığında Ramazan ayında nispeten daha az suç işlenmesi bilinen bir husustur.<sup>10</sup> Bu durum ibadetlerin kötülüklerin engellenmesinde ekili olduğunun kanıtıdır.

3 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Matbaası, 1996), 67.

4 Akif Hayta, "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 3.

5 Ebû Hamid Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Mısır: y.y. h. 1334), 1/53.

6 Din-ahlâk ilişkisi için bk. Mustafa Çakmak, "Ahlâk ve İnsan", *İş Ahlâkı ve Değerler Eğitimi*, Ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2022), 9-36.

7 Muhammed Ali Asar, "İbadet-Ahlâk İlişkisi: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 301.

8 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned* (Ürdün: Beytü'l-Efkârîl-Düveliyeye, 2005), 2/381.

9 Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 35.

10 Vehbi Ünal, "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 365.

Erdemli davranışların ortaya çıkmasında ibadetlerin etkilerine yönelik araştırma yapan ilim adamlarının vardıkları sonuçlar da yukarıda izah edilmeye çalışılan ibadetlerin ahlâkî sonuçlarını destekler mahiyettedir. Nitekim Henry Link, 15.321 kişi üzerinde yaptığı inceleme ve 73.226 psikolojik teste bir dine inanıp mabede giden kişilerin karakteri, dine karşı ilgisiz ve mabetlere gitmeyenlere oranla çok daha sağlam ve ahlâkî yönden de bu kişilerin diğerlerine göre çok daha üstün olduklarını belirtmektedir.<sup>11</sup>

Allah ile kul arasındaki bağın diri ve canlı tutulmasında etkili olan ibadetler fitratın sağduyu ile irtibatının kopmamasını temin eder. Ahlâk olmadan yapılan ibadetlerin çok fazla kıymet-i harbiyesi yoktur. Nitekim Hz. Muhammed nafil olarak namaz, oruç, sadaka gibi ibadetleri çokça yapan ancak komşusuna eziyet eden kişinin cehennemde olduğunu; diğer taraftan yine nafil olarak namaz, oruç, sadaka gibi ibadetleri az yapan ancak komşusunu rahatsız etmeyen kişinin cennette olduğunu bildirerek<sup>12</sup> bu konuya açıklık getirmektedir.

İbadetler, insanda ıslah ve gelişmeye yönelik bir değişiklik meydana getirmediğinde şuurlu ibadet olmaktan çıkarlar. Eğer ibadetler şuurlu ve ihlaslı yapılabilirse sahiplerini kötülüklerden uzaklaştırıp erdemli davranışlar yaptırmaya sevk edici özelliği inkâr edilemez.

İbadetlerin menfaate yönelik yapılması aslında onların kabul edilmeyeceği anlamına gelir. Allah yolunda icra edilen cihad da ibadet olmasına rağmen kahraman olmak için yapılıyorsa hiçbir değeri yoktur ve bu halde sahibi şehit sayılmaz.

Bakara sûresinin “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir.” (el-Bakara 2/177) ayetinde ibadetlerle erdemli davranışların birlikte zikredilmesi söz konusu bu davranışların ne denli değer ifade ettiklerini ve ibadetlerle ahlâkî konular arasında ne kadar sıkı bir bağ olduğunu gösterir.

İbadetlerin nicelik ve nitelik konusu zaman zaman tartışılan konulardan biridir. Kimi inananlar ibadetlerin niteliğine itibar etmeden dindarlığın ölçüsünü yapılan ibadetlerin fazlalığı açısından değerlendirirken, kimisi de ibadetlerin yapılış gayesini göz önünde bulundurarak niteliği ile bireysel ve toplumsal fayda analizi açısından telakki etmektedir. Şuur, ihlas ve ahlâkla irtibatı kesik şekilsel ibadet anlayışı şüphesiz ibadetlerin vaz edilmiş gayesiyle

11 Henry Link, *Dine Dönüş*, çev. Nahit Oralbi (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 19-20.

12 İbn Hanbel, *Müsned*, 2/440.

uyuşmamaktadır. Bu anlayışla ibadetlerin yapılması neticesinde namaz kıldığı halde insanlara kötülük yapmaktan çekinmeyen, oruç tuttuğu halde aç insanların halini anlamayan, zekât verdiği halde toplumun sosyal meseleleri ile ilgilenmeyen bir zihniyet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle toplumdaki ahlâkî gerilemenin ana sebeplerinden birinin ibadetlerin ihlas ve şuurdan yoksun icra edilmesi olduğu ifade edilebilir.

İbadet kavramı modernleşme veya dünyevileşme yüzünden önemli ölçüde bir anlam kaymasına uğramıştır. Daha ziyade derunî ve içsel tarafı ağır basan ibadetler, giderek şekle ve forma indirgenen ritüeller haline gelmiştir.<sup>13</sup> İnsanların seküler bir hayatı tercih etmeleri ya da daha fazla dünyevileşmeleri ibadetlerin içsel anlamı ve ruhundan sapmaya neden olmuştur. Manevi ruhundan soyutlanıp sadece şekilsel özelliğiyle kalan ibadetler insanda istenen değişikliği meydana getiremeyecektir. İbadetlerde niceliğin mi yoksa niteliğin mi daha fazla değer taşıdığı tartışılarsun günümüzde dindarlığın daha çok sayısal verilerle ele alındığı veya övünç kaynağı olarak sunulduğu görülmektedir.

Bu itibarla Kur'an'ın insanlardan yapmalarını istediği namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin öncelikli gayeleri iyi irdelendiğinde asıl hedefin erdemli davranışlar sergileyen faziletli ve ahlâklı bir toplum meydana getirme çabası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Ancak ibadetlerin sırf birtakım ahlâkî faziletleri kazandırmak için meşru kılındığı şeklinde bir düşüncenin de ortaya konulması zorlama bir yorum olur.<sup>15</sup> Şirke bulaşmış Mekke toplumuna ilk yıllarda iman ve ahlâk ilkelerinin vurgulanması, daha sonradan ise ibadetlerle hukukî düzenlemelerin ağırlıklı olarak işlenmesi Kur'an'ın ahlâkî düzenlemelere verdiği değer açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda temel ibadetlerden namaz, Yüce Yaratıcıya inancın ve bağlılığın bir gereği olarak icat edilmesiyle insanların kötülüklerden korunması; oruç, nefsanî arzuların kontrol edilmesi; zekât, ihtiyacı olan insanların kalkındırılması; hac, insanlardaki birlik, beraberlik kardeşlik duygularının geliştirilmesi açısından dikkat çekerken esasında bu konuların temelinde güzel davranışların sergilenmesi nedeniyle erdemliliğe vurgu yapılmaktadır.

13 Hafsa Kesgin, "Günümüzde ibadetlerin Forma İndirgenmesinin Dinî ve Ahlâkî Sonuçları", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 228.

14 Değer eğitimi ve bu konudaki yaklaşımlar için bk. Hüseyin Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", *İş Ahlâkî ve Değerler Eğitimi*, Ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2022), 169-194.

15 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Ahlâk Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları 1997), 11.

## 1. Namaz

Kur'an'da insanlara emredilen ibadetlerden ahlâkla irtibatlı olup erdemli davranışların oluşmasında en etkili olanı şüphesiz namaz ibadetidir. Öyle ki Hud sûresinde yer alan “*Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder. İşte bu, öğüt almak isteyenler için bir hatırlatmadır.*” (Hûd 11/114) ayetinde namazla iyilik yapma veya erdemli harekette bulunma arasında bir bağ kurulmakta, namazın kişinin yaptığı kötülükleri sileceğine vurgu yapılmaktadır.

Günün beş vaktinde ifa edilen ve kişinin arınması için önemli bir karakteri bulunan namaz ibadeti hırsızlık, içki, kumar, dolandırıcılık, iftira gibi toplumu tehdit eden davranışların engellenmesine katkıda bulunur. Nitekim bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir.*” (el-Ankebût 29/45) Bu ayette vurgulanan *fahşâ* ve *münker* kelimeleri çirkin söz ve davranışları, dinin onaylamadığı her çeşit uygulamaları ifade etmektedir.<sup>16</sup> Şu halde namaz bu çeşit kötülük, çirkinlik, edepsizlik ve ahlâksızlıklardan ahlâkî olgunluk oluşturacak şekilde namazı hakkıyla eda edenleri engellemeyi amaçlamaktadır. Bu itibarla üstün ahlâkî meziyetleri bünyesinde barındırmak isteyen kişi öncelikle namazını gerektiği şekilde yerine getirmeye gayret etmelidir.

Ankebût sûresindeki “*namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder*” ifadesi farklı bir bakış açısıyla okunduğunda şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Allah ile kul arasında en önemli bağ olan namaz eğer insanı kötülüklerden alıkoymuyorsa İbn Abbas'ın deyimiyile kendisini Allah'tan uzaklaştırmaktan başka bir değer ifade etmez.<sup>17</sup> Cafer es-Sâdık da namazın kabulünün, onun davranışlarda değişiklik yapıp yapmadığıyla ölçülebileceğini şu şekilde ifade etmektedir: “*Namazın kabul edilip edilmediğini öğrenmek isteyen kişi, namazın kendisini kötü davranışlardan ne derece sakındırdığına bakmalıdır. Eğer bu kişi kötülüklerden sakınmışsa namazı kabul olmuştur.*”<sup>18</sup> O halde insan ruhunda hiçbir olgunluğa ve değişikliğe yol açmayan namaz, hakkıyla eda edilmekten uzak, sadece bir alışkanlıktan ibaret kalır.<sup>19</sup> Bu tür-

16 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/99.

17 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 18/410.

18 Şihâbuddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 20/163-164; Ebûl-A'lâ Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani ve diğ. (İstanbul: İnsan Yayınları 1996), 4/258.

19 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/516.



den namaz ayrıca aklın ve kalbin katılmadığı, şuarsuzca yapılan bir takım bedeni hareketlerden ibarettir. Mümini kurtuluşa erdirecek namaz huşu ve ihlasla kılınan namazdır. Nitekim Allah “Onlar namazlarını huşu içinde kılarlar.” (el-Mü’minûn 23/2) buyurmaktadır.

Namazını şuurlu bir şekilde eda eden kişi zamanla yaptığı kötülüklerden uzaklaşacaktır. Çünkü namaz sırasında kulun göstereceği ihlaslı davranış ve Allah’ın huzurunda duruşundan kaynaklanan bağlılık onu iyilik yapmaya, erdemli davranışlar sergilemeye, emir ve yasaklara uymaya yönlendirir. Bir başka deyimle; insan günde beş defa Allah’ın huzuruna durduğunda başıboş bırakılmadığını, mutlaka bir gün her yaptığıının hesabını vereceğini düşünerek içsel bir otokontrol mekanizması geliştirir. Nitekim Resûlullah’a “Falanca kişi geceleyin namaz kılıyor ancak gündüz olunca hırsızlık yapıyor,” diye söylenince o, “Onun namaza devam etmesi böyle yapmasına yakında engel olacak.” cevabını verdi.<sup>20</sup>

Yine Kur’ân’da Lokman (as), oğluna namazı özenle kılmasını emrettikten sonra doğru ve iyi olan şeyleri emredip kötülüklerden vazgeçirmeye çalışmasını tavsiye etmiştir. “*Yavrucuğum, namazını özenle kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar, kararlılık gerektiren işlerdendir. Gurura kapılarak insanlara burun kıvrma, ortalıkta çalın satarak yürüme; unutmaya ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiç kimseyi sevmez.*” (Lokman 31/17-18) Onun bu tavsiyelerinin ilk muhatabı oğlu olsa da tüm inananları ilzam etmektedir. Bu ayette de görüldüğü üzere namazın hemen akabinde ahlâkî değerlerden biri olan iyiliği tavsiye ve kötülüğü engellemenin ifade edilmiş olması namazla ahlâkî değerlerin ne derece irtibatlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Namaz, bireyin olumsuz davranışlarını düzeltmekle kalmaz, sahibinin erdemli davranışlar sergilemesine yardımcı olur. Daha açık ifadeyle bireyin günün değişik zaman dilimlerinde kılınan namaz, onun davranışlarında göstermesi gereken sağduyu ve itidal konusundaki ısrarını canlı tutmaktadır.<sup>21</sup> Günde beş defa namazını eda eden kişi ruhî kapasitesinin de gelişimine katkı sağlar. Erdemli davranışların sergilenebilmesi için sağlıklı bir ruhî yapıya sahip olunması gerektiği bilinen bir husustur. Böylece günde beş vakit huşu içinde kılınacak namaz sahibinin ruhunu arındırmış, güzel davranışlarda bulunma, kötülüklerden uzak durma hissini güçlendirmiş olur.

20 İbn Hanbel, *Müsned*, 5/447.

21 Muhammed Esec, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 549.

Ankebût sûresindeki ayette belirtilen insanı kötülüklerden uzaklaştıracak olan namazdan kasıt elbette Allah'ın huzurunda olma bilinciyle ve tam bir huşu içinde kılınan namazdır. Yoksa aceleyle aradan çıkarılması gereken bir iş olarak görülen bir namaz kastedilmemiştir. Dolayısıyla adet olarak yerine getirilmeyen<sup>22</sup> ve hakkıyla eda edilen namaz sahibini her türlü kötülüklerden alıkoymacaktır.

Yüce Allah Mâûn sûresinde namaz konusunda tembellik gösteren ve gösteriş yapanları eleştirerek onların en ufak yardımı bile yapmaktan imtina ettiklerine dikkat çekmektedir.<sup>23</sup> Bu ayetin mefhûm-u muhalifine bakıldığında namazı şuurulu kılanların çevrelerine her türlü yardımı yapıp iyilikte buldukları anlaşılır.

Namazın kalp ve bedenini iştirakiyle ortaklaşa gerçekleştirilen bir ibadet olması itibariyle bir taraftan Allah'ın yasakladığı şeyleri yapmaktan kişiyi engellerken bir taraftan da erdemli davranışların oluşumu için hatırlatıcı özelliği vardır. Yine huşu içerisinde eda edilen namaz, kişinin Allah ile arasındaki ilişkisini canlı tutar. Bu şekilde namaz Allah'la irtibatı güçlü ve canlı olan bir kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerinin de güçlü olmasını sağlar.<sup>24</sup>

Her gün beş vakit ve ömür boyu devam edecek şekilde kılınması emredilen namazın aynı zamanda bir sabır eğitimi olduğunu burada ifade etmek gerekir. Nitekim “*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin.*” (Bakara 2 / 45) gibi Kur'an'ın kimi ayetlerinde namaz<sup>25</sup> sabır kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Bu yönüyle namaz, kulun düzenli olarak Allah'a karşı hesap vermesini ön plana çıkaran bir otokontrol mekanizması olarak görülmelidir.

Ra'd sûresinde Yüce Allah muttaki kulları tanımlarken onların namazı dosdoğru kıldıklarını belirttikten sonra kötülüğü iyilikle ortadan kaldırdıklarını ifade etmekle<sup>26</sup> namazla ahlâkî davranışlar arasında kuvvetli bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.<sup>27</sup> Kısaca denebilir ki namazın kabul edilip edilmediğinin kriterlerinden biri, namazın sahibini erdemli davranışlara yöneltip yöneltmediğidir.

22 Öyle ki Münâvî'ye göre eğer namaz kişiyi kötülüklerden alıkoymuyorsa o namazın sevabının olmadığını, hatta bundan dolayı sahibinin azaba duçar olacağını belirtmiştir. Bk. Zeynüddin Muhammed Ali el-Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr şerhu câmi'i's-sağîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 6 / 11.

23 el-Mâûn 107 / 4-7.

24 Ali Yılmaz, *Didaktik Bir Bakış Açısıyla Hz. Muhammed* (Ankara: Pegem Yayınları, 2019), 63.

25 Ayrıca bk. el-Bakara 2 / 153.

26 er-Ra'd 13 / 22.

27 Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûmi'l-ekâvil* (Tahran: İntişârâtü Âfitâb, ts.), 3 / 207.

## 2. Oruç

Nefis terbiyesi açısından ibadetler arasında daha fazla önemi bulunan oruç ibadeti ile ilgili Yüce Allah *“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.”* (el-Bakara 2/183) ayetinde inananların sadece günün belirli saatlerinde yeme, içme ve şehvi arzularından uzak durmasını istemekte, kötü olan her türlü eylemden sakınılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu ayetin sonunda takvaya atıfta bulunulması, onun kötü duyguları bastıran bir koruyucu zırh ve ruhu bezeyen bir erdem olduğuna işaret anlamı taşır. Bu itibarla oruç ibadeti için maksada uygun bir davranış sergileyen kişi ahlâklı bir insan olmaktadır. Şu halde oruç tutan kişi bedensel isteklerini kontrol altına almasının yanı sıra bedeninin kendi iradesine bağlı hareket etmesini sağlamaktadır.

Oruç irade ve sabır eğitimi açısından önemli bir ibadettir. Zira nefsin arzularından kaçınmasıyla irade eğitimini, açlık ve susuzluğa dayanma gücü vermesiyle de sabır eğitimini geliştirmektedir. Böylece kötülüğe karşı olan hürs ve eğilimler bu şekilde azaltılmış olur.

Oruç ibadeti ayrıca lezzet ve şehvet hislerine karşı iradenin güçlenmesine katkı sağlar ki, bu iki huy erdemli davranışlar sergilemenin önündeki engellerin ana unsurlarındandır. Muhtemeldir ki orucun farzietini bildiren ayetteki *“Umulur ki korunursunuz.”* (el-Bakara 2/183) ifadesi bu konuya dikkat çekmektedir.<sup>28</sup> Bedensel arzuların ve insana olan baskısının zayıflaması ruhun da dinginleşmesini sağlar. Şehvî arzuların zayıflaması ruhun etkinliğini artırıp ruhî direnç göstereceğinden kişinin günahlardan uzaklaşmasına vesile olur. Zira günahların geneli bedensel arzularından kaynaklanmaktadır.

Bireysel faydalarının yanı sıra orucun sosyal huzur ve barışın sağlanmasına katkılarından da söz edilebilir. Nitekim irade ve sabır eğitimini geliştirmiş bir birey maddi zevk ve şehvetlerden uzak bir tutum içine girince başkalarına zarar verecek istek ve arzularından da kaçınır. Bu yüzden Resûlullah *“Oruç bir kalkandır. Sizden biriniz oruçlu olduğu bir günde kötü söz söylemesin, kavga etmesin. Ona birisi sataşır ve küfrederse ben oruçluyum desin.”*<sup>29</sup> şeklinde oruç tutan kişinin aynı zamanda erdemli davranışlar sergilemesi gerektiğini ve erdemli davranışlara dikkat edilmeden tutulan orucun sahibine herhangi katkısının olmayacağını dile getirmektedir.

28 Mehmet Ergün, *Kur'an'da Toplumsal Ahlâk* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 78-79.

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Savm”, 2,9; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Sıyâm”, 163.

İradenin en önemli terbiyecisi, vicdanî duyguların en mahir geliştiricisi olan oruç, ihtiraslara gem vurur, aşırı tutkuları köreltir. Bu sayede oruç tutan kişiler fakir insanların halet-i ruhiyesini anlaması nedeniyle onların yardım-severlik duygusunu geliştirerek yardıma muhtaç olanlara ihsan ve ikramda bulunur.<sup>30</sup> Bu kapsamda oruç tutan kişiler üzerinde yapılan bir çalışmada orucun, insanlarla ilişkileri kolaylaştırdığı, yardımlaşmayı ve hoşgörüyü artırdığı ortaya koyulmuştur.<sup>31</sup>

Hz. Peygamber sürekli ibadetlerle ahlâkın keşiştiği noktalara temas etmiş, ibadetlerin insanda meydana getirdiği olumlu ahlâkî katkıları belirtmiştir. Bu bağlamda o, kişinin şehvî arzu ve isteklerden korunması için oruç tutan kişinin kötü söz söylememesini, insanlarla kavga etmemesini öğütlemiş,<sup>32</sup> oruçlu iken yalan söyleyenin, yalancı şahitlik yapanın orucuna Allah'ın ihtiyacı olmadığını ifade etmiş,<sup>33</sup> gereği gibi oruç tutmayan nice kişilerin sadece açlık ve susuzluk çektiklerini<sup>34</sup> söylemiştir. Yine Resûlullah "Yalan söylemekten vazgeçmedikçe Allah oruçlarınıza kıymet vermez."<sup>35</sup> şeklindeki sözüyle ahlâkî açıdan bireyde yapması gereken değişikliğe vurgu yapmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse orucu hakkıyla tutan kişi kötü ahlâk örneklerini sergilemekten kendisini koruyacaktır.

### 3. Zekât (Sadaka)

İslam'ın temel ibadetlerinden biri olan zekât; namaz, oruç, hac ve kurban gibi diğer dinlerde de var olan bir ibadettir. İslam dininde ihtiyaç sahibi olan insanlara yapılması istenen yardımın asgari sınırı olan zekât, verilme kriterleri farklı olmakla birlikte geçmiş semavi dinlerde de bir ibadet olarak varlığı Kur'an'da bize haber verilmektedir.<sup>36</sup> Diğer ibadetler ahlâkî dolaylı açıdan etkilerken zekât, sadaka, fitre gibi infak türünden ibadetler doğrudan ahlâkî ibadetlerdir.

Zekâtı da içine alan bir kavram olan "sadaka"nın sıdk (doğruluk) kökünden gelmiş olması oldukça anlamlıdır. Zira doğruluk denince ilk olarak doğru sözlülük anlamı öne çıksa da bu ifade kişinin verdiği söze sadık kalarak ge-

30 M. İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadis*, çev. Vahdettin İnce- Mustafa Altunkaya (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 5/ 186-187.

31 Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel Toplumsal Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 19-44.

32 Buhârî, "Savm", 2.

33 Buhârî, "Savm", 8,20; "İlim", 30.

34 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Siyâm", 21.

35 Buhârî, "İlim", 30.

36 Bk. el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12; el-Enbiyâ 21/73; Meryem 19/56.

reğini yerine getirmesi, doğru olan şeyleri onaylaması gibi iş ve eylemlerde kendini gösterir. Yüce Allah Bakara sûresinde iyiliği tanımlarken kulun inanılması gereken şeylere inandıktan sonra sevdiği mallardan yetimlere, fakirlere, yolda kalmışlara, yardım talebinde bulunanlara harcayan, namazı kılıp zekâtını veren kişileri sadık ve muttaki kişiler olarak vasıflandırmaktadır.<sup>37</sup>

Resûlullah'ın konuya ilişkin hadisleri incelendiğinde onun doğru ve erdemli davranışları "sadaka" olarak tanımladığı görülmektedir. Başka bir deyimle ona göre sadaka insanın kendisine, çevresine ve yaratıcıya yönelik doğru hareket tarzını (sadakatini) gösteren her türlü davranıştır. Örneğin onun ifadesiyle Allah'ı tespih etmek,<sup>38</sup> Allah'a hamd etmek,<sup>39</sup> helal rızık kazanmak, ailesine ikramda bulunmak, çalıştırdığı kişilerin hakkını tastamam vermek,<sup>40</sup> iyiliği tavsiye etmek, kötülükten sakındırmak,<sup>41</sup> kişiler arası anlaşmazlıkları adaletle çözüme kavuşturmak,<sup>42</sup> kötülükten uzak durmak,<sup>43</sup> selam vermek,<sup>44</sup> insanlara tebessüm göstermek,<sup>45</sup> güzel söz söylemek<sup>46</sup> hep sadaka olarak tanımlanmaktadır.

İnsanların kazandıkları servetin bir kısmının insanların yararına kullanılması için Allah'ın koyduğu kurallardan biri de zekâttır. Zekât ibadetinin yerine getirilmesiyle sahip olunan mallardan ortaya çıkabilecek kötülükler iyiliğe dönüştürülerek faydalı konuma getirilmektedir. Yine iktisadi problemlerin ardından meydana gelen ahlâkî dejenerasyonun önlenmesinde, zengin ile fakir insanlar arasındaki makasın daraltılmasında zekâtın oldukça yapıcı bir fonksiyonu söz konusudur.

Allah, insanlar arasında birlik, beraberlik ve dayanışma içinde olma gibi sosyal bağlılığı kapsayacak şekilde maldan fedakârlığı gerektiren bir buyrukla zekâtı insanlara emretmiştir. Kur'an'da namazla birlikte yirmi yedi yerde geçen zekât; ahlâkî duyarlılığı geliştiren, empati kurarak insanların yerine kendini koymayı öğreten bir ibadettir. Ayrıca zekât kişiyi ticarî ahlâk yönünden geliştirir ve diğer mali yükümlülüklerinde dürüst davranma melekesi kazandırır.

37 el-Bakara 2/177.

38 Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tatavvu", 50.

39 Müslim, "Müsâfirûn", 84.

40 İbn Hanbel, *Müsned*, 4/131.

41 Ebû Dâvud, "Tatavvu", 12.

42 Buhârî, "Sulh", 11.

43 Buhârî, "Zekât", 30.

44 Buhârî, "Sulh", 36.

45 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Birr ve Sıla", 36.

46 Buhârî, "Edeb" 34; Müslim, "Zekât" 56.

Zekât insanı bencillik, cimrilik gibi kötü hasletlerden koruyarak ahlâkî olgunluğa ve erdemli davranışlar sergilemeye yönlendirdiği gibi zekâtı veren kişi karşılık beklemeden verme alışkanlığını kazanmış olmasından dolayı da önemli erdemlerden olan cömertliği öğrenmektedir. Nitekim bu konuda Yüce Allah şöyle buyurur: “*Kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır.*” (el-Haşr 59/9)

Sözlük anlamı itibariyle temizleme anlamı bulunan zekât, bireysel faydalarının yanı sıra mala karışan haram şüphesinin temizlenmesine de yaramaktadır. Ayrıca verimli ve feyizli bir hayata kapı aralaması ile şefkat ve merhamet duygularının geliştirilmesine büyük katkıları vardır. Allah insanların mala karşı aşırı hırslarını engellemek, serveti toplum yararına harcamaya alıştırmak için zenginlerden mallarının bir bölümünü fakirlere vermelerini istemesi<sup>47</sup> bu amaca hizmet etmektedir.

Mal ve servetin artması zevk alınan şeylere meyli de artırır. Böylece mala olan hırs daha da fazlalaşır. Bu noktada eğer zekât devreye girerse bu hırsın önüne geçilmiş olur. İşte zekât bu gayeyi gerçekleştirmek üzere inananlara farz kılınmıştır. Kişi sahip olduğu serveti Allah’ın rızasına uygun bir mecraya yönlendirirse arzu ve isteklerini belli bir ölçüde dizginlemiş, kendini kontrol altına almış olur. İnsanın mal biriktirmeyi amaç edinmesi bir anlamda azgınlık ve kalp katılığının artmasına sebep olmaktadır.<sup>48</sup> Yüce Allah insanın mal biriktirme sevdalığı olduğunu “*De ki: “Rabbimin rahmet hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısırdınız. İnsanoğlu çok eli sıkıdır!”*” (el-İsrâ 17/100) ifadesiyle bildirirken bir taraftan da insanların aşırı derecede servet toplamaya yönelmelerini önlemek ve asıl mutluluğun malların Allah yolunda harcanarak kazanmaya yönelik olduğunu bildirmek için zekâtı emretmiştir.<sup>49</sup>

Allah servete karşı hırs duygusunun giderilmesi için zekâtı İslam’ın temel unsurlarından sayarak insanı cömert davranmaya alıştırmaktadır. Zekâtı gönül rızasıyla veren kişi hem içsel huzuru yakalamakta hem sosyal mutluluğa yol açmakta hem de şükür ve sabrın öğrenilmesine vesile olmaktadır. Zenginle fakir arasında zekâtla kurulan köprü sayesinde şiddet ve nifakın da önüne geçilmektedir.

47 Yunus Vehbi Yavuz, *İslam’da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972), 54.

48 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 21/64.

49 Yavuz, *İslam’da Zekât Müessesesi*, 39.

Ekonomik açıdan sosyal adaletin sağlanmasında önemli işlev gören zekât ibadeti, bireysel görev oluşunun yanı sıra sosyal bir vazife olarak da anlaşılmalıdır. Bu ibadetin eda edilmesiyle insanlar arasında sevgi, saygı ve merhamet duyguları yaygınlaşır, ferdin fertle veya toplumla diyalogu gelişir. Allah yolunda malını harcamayı öğrenen insan, zekât sayesinde başkalarının malına kem gözle bakmaya da engel olmuş olur. Kısaca zekât, verenleri vicdan huzuruna erdirirken, alanların da verilere karşı iyi duygular beslemesine vesile olur. Böylece zengin-fakir arasında var olan ekonomik farklılığın ortadan kaldırılmasına zemin hazırlamasında önemli rol üstlenir.

Bedenî ibadetlerin insan nefsi üzerinde birtakım zorlukları olduğu gibi malla yapılan ibadetlerin de nefse ağır geldiği izahattan varestedir. Söz konusu bu ibadetleri layıkıyla ifa edebilmek için öncelikle insanın cimrilik, aşırı mal tutkusu, haset gibi hasletlerden arınması; cömertlik kardeşlik ve diğer kâmlık gibi üstün değerlere haiz olması gerekir.<sup>50</sup>

Başta mali ibadetler olmak üzere genelde bütün ibadetlerin ruhuna uygun yerine getirilmesi Kur'an'ın temel ilkelerindedir. Bu konu Kur'an'da çeşitli ayetlerde ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Bu bağlamda özellikle mali ibadetler yerine getirilirken kardeşlik duygularının zedelenmesine imkân verecek durumların yaşanmasının önlenmesi hedeflenmiştir. Bu konuda bazı ayetlerde yardım yapılacak kişilerin rencide edilmemesine özen gösterilmekte ve Müslümanların temiz duygularla bezenmesi için davranış modelleri üzerinde durulmaktadır. Örneğin sadakaların açıktan veya gizlice verilmesi tercihinin kişiye bırakıldığı ancak gizlice verilmesinin daha hayırlı olduğu bildirilmektedir. Ayrıca sadakaların gösteriş veya başa kakma gibi amaçlarla verilmesinin söz konusu amellerin boşa gitmesine yol açacağına vurgu yapılmaktadır.<sup>51</sup> İbadetlerin bu şekilde belirlenen ilkelerle yerine getirilmesine dikkat çekilmiş olmasıyla Müslümanların üstün ahlâkî değerlere sahip olması gerektiğine vurgu yapılmış olmaktadır.

Muhtaç insanlara merhamet duygularıyla yaklaşım zekâtı veren kişiye Allah'ın rahmet ve merhamet etmesi söz konusudur. Nitekim bir ayette "*Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin ve resule itaat edin ki size merhamet edilsin.*" (en-Nûr 24/56), başka bir ayette de "*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır; ayrıca rahmetimi Allah korkusu taşıyanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerinize inananlara yazacağım.*" (el-A'râf 7/156) buyurularak merhamet eden kişiye rahmet edileceği bildirilmektedir.

50 Şaban Özkavukçu, *Kur'an-ı Kerim Işığında Ticaret Ahlâkı* (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 62.

51 el-Bakara 2/262-274.

Zekât gerek ferdi gerekse sosyal yönden ahlâkî üstünlükleri içinde barındıran bir ibadet olup Kur'an'da birçok yerde herkese güzel söz söylemek,<sup>52</sup> salih amel işlemek,<sup>53</sup> hayır yapmak,<sup>54</sup> iyiliği emredip kötülükten sakındırmak<sup>55</sup> gibi ahlâkî davranışlarla beraber aynı anda zikredilmiş olmasıyla da zekâtın ahlâkla olan kuvvetli bağlantısına vurgu yapılmaktadır.

#### 4. Hac

Hac, ömürde bir defa yapılması zorunlu olan ve birçok ritüeli bünyesinde barındıran bir ibadettir. Bu ibadeti ifa etmek için dünyanın dört bir tarafından ırkı, dili, rengi farklı milyonlarca inanan Kâbe'ye akın etmektedir. Makamı, mevkii, kariyeri ne olursa olsun her seviyeden inananlar tek düşünce ve gaye ile yan yana aynı safta ibadet yapmaktadırlar. Aynı amaçla bir araya gelen insanların benlik duyguları körelmekte, ortak ruh devreye girerek insanların sosyalleşmesi, birlik ve dayanışma içinde yaşama şuuru gelişmektedir.

Hac ibadetinin bireysel, sosyal, ekonomik faydaları olup hem mali hem de bedeni bir ibadettir. Kur'an'da hac ibadetinden söz edilen ayetlerin siyak ve sibakından genelde insanların yararına hayırlı işler yapmak, güzel davranışlar sergilemek gibi güzel eylemlerde bulunmanın yanı sıra kötülüklerden kaçınılması da tavsiye edilerek haccın ahlâkî fonksiyonuna temas edilmektedir. Nitekim Bakara sûresinde *"Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir."* (el-Bakara 2/158) ayetinde hayır yapmaktan söz edilmektedir. Yine aynı sûrenin başka bir ayetinde de haccın hangi aylarda yapılması gerektiği ve hacda yasak olan eylemlerden sonra *"Ne hayır işleseniz Allah onu bilir."* (el-Bakara 2/197) ifadesiyle aynı hakikate vurgu yapmaktadır. Ayette bir taraftan kötülüklerden, yasak olan şeylerden sakınılması ve güzel davranışlarda bulunulması tavsiye edilmekle insanların erdemli davranışlara teşviki amaçlanmaktadır. Bu ayette kişinin yaptığı iyiliğin Allah tarafından bilindiğinin ifade edilmesi esasında o kişiyi iyiliğe teşvik amacı taşımaktadır. Mâide sûresinde de aynı şekilde Allah'ın rızasını kazanmak üzere hacca gidenlere iyilik ve takva üzere yardımlaşmaları, günah ve düşmanlık üzerine destek olmamaları tavsiye edilmektedir.<sup>56</sup>

52 el-Bakara 2/83.

53 el-Bakara 2/277.

54 el-Enbiyâ 21/73.

55 el-Hac 22/41.

56 *"Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir."* (el-Mâide 5/2)



İnsana bireysel ya da bencil düşünce ve anlayışın yerine toplumsal bir şuurlu kazandırmada etkin bir ibadet olan hacda aynı gayelerle ve aynı elbise ile yan yana gelen insanların tüm imtiyazları kaldırılmakta, kardeşlik duyguları pekiştirilmektedir. Gerek şeytan taşlarken kendi içindeki nefsin, kötü düşüncelerin atılması, gerek kurban kesilirken paylaşım ruhunun gelişmesi gerekse ihram elbisesi giyerken kibir ve gururun köreltilmesi olsun, hep ahlâkî davranışların sergilenmesi anlamı taşımaktadır. Bir hadiste de “Kim Allah için hac görevini yapar, kötü söz ve davranışlardan ve Allah’a karşı gelmekten kaçınırsa annesinin onu doğurduğu günkü gibi oradan döner.”<sup>57</sup> ifadesinde haccın temel işlevlerinden birisinin insanlarda ahlâkî dönüşüm gerçekleştirme olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası hac farızasını amacına uygun eda eden kişi yolculuğundan tertemiz bir kalple, hayır işlerine karşı her zamankinden daha fazla motive olmuş, şer kuvvetlerin tahrikine karşı daha dirençli bir halde döner.

Hac ibadetini yapanlarla ilgili yapılan bir anket çalışmasında hac öncesi yapılan kötü davranışlardan hac sonrasında uzaklaşıldığı gözlemlenmiştir.<sup>58</sup> Yine İslam kardeşliğinin gelişmesine katkıda bulunur. Her insanın Allah katında eşit düzeyde olduğu fikrini aşılıyarak insanların kibir ve gurura kapılmalarını önüne geçer. Nefis arzularına gem vurur. Dini duyguların gelişmesine katkı sağlayarak bu duygunun bilinç haline yükselmesine yardım eder.<sup>59</sup>

Hac, ferdî bilincin asgariye düzeye inip içtimaî şuurun azami düzeye ulaştığı bir ibadettir. Hac ibadeti sürecinde oluşan sosyal heyecan ve coşku seline kendilerini kaptıran Müslümanlar cismani varlıklarından sıyrılarak toplum içinde erirler. Bireysel açıdan fani sosyal açıdan baki olurlar.<sup>60</sup>

Haccın bütün bu insanın ahlâkî gelişimine yaptığı katkılara rağmen, haccı ruhuna uygun yerine getirmeyip ya da haccın insana kazandırması gereken hasletlerden nasibini alamayıp Müslüman kardeşine eziyet edenler çıkabilmektedir. Örneğin mendub bir ibadet sayılan haceru'l-esved'i öpebilmek için hacı kardeşlerini itip kakmaktan, ezip geçmekten zevk almasa bile rahatsızlık duymayan insanlar vardır. Bu şekilde ruhuna uygun yerine getirilmemesi, dolayısıyla ahlâkî açıdan da haccın sahibine bir yarar sağlamayacağı aşikârdır.

57 Buhârî, “Hac”, 4.

58 Ahmet Onay, “Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2006), 1-23.

59 Celal Kırcı, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 220.

60 Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 94.

## 5. Kurban

İnsanlar arasındaki sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın ortaya çıktığı en somut örneklerden biri kuran ibadetidir. Kesilen kuranlardan kurban kesen kişilerin kendileri kestikleri kurbanlardan kendileri yararlandığı gibi ihtiyaç sahipleri ve fakirler de yararlanmaktadır. Bu ibadet zekât gibi yardımlaşma, paylaşma duygularının artmasına, zenginlerle fakirler arasında sevgi, saygı köprüsünün kurulmasına, fakirlerin zenginlere karşı beslediği önyargıların ortadan kaldırılmasına, sosyal barışın ve sosyal adaletin sağlanmasına katkıda bulunur.

Kurban insanı sadece kendisini düşünmekten alıkoyarak cömertlik ve diğerkâmlık duygularının gelişmesine yol açar, cimrilikten uzaklaştırır. Kurban, Allah'ın emrine uyarak kulluk hassasiyetiyle onun rızasını kazanmaya yönelik kesilir. Kurban sahibinin Allah'a bağlılığı artar. Ona yakın olmanın, insanlarla dayanışma ve yardımlaşma içinde olmanın mutluluğunu yaşar. Kur'an'da bu durum şu şekilde belirtilmiştir: *"Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları; O'na ulaşacak olan sadece sizin takvanızdır..."* (el-Hac 22/37)

## Sonuç

Kulun Allah'la kurduğu iletişimin bir yansıması olarak davranışlara dönüşen haline ibadet denmektedir. Davranış şeklini alan ibadetler ne kadar şuurulu ve bilinçli yapılırsa kul ile Allah arasındaki ilişki de o derece güçlenerek kötülöklere karşı direnci artıracak ve erdemli davranışların artmasına katkı sağlayacaktır. Şüphesiz bu durum bireysel ve sosyal hayata olumlu olarak yansiyacak, dünya ve ahiret mutluluğuna dönüşecektir.

Yapılan ibadetlerin kişiye güzel ahlâk veya erdemli davranışlar şeklinde olumlu olarak yansımaması sahibinin imanının güçlü olup olmaması ile ilgili olduğu kadar ibadetlerinde ihlas ve şuurun var olup olmaması ile de ilgilidir. Her ne kadar ibadetler bu türden ahlâkî güzellik olarak kişiye yansımamış olsa bile o ibadetlerin terkedilmesi gerektiği anlamına gelmemekte, aksine istenilen düzeyde eda edilmeleri konusunda üstün gayret gösterilmesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Kur'an'da ibadetlerin yapıış şekli veya yapılması gerektiğine dair mesajlar, ilgili ayetlerin akabinde genelde ahlâkî kurullarla ilişkilendirilmektedir. Şu halde denebilir ki Kur'an, ibadetleri ahlâkî hükümlerin bir tamamlayıcı unsuru olarak sunmaktadır. Buradan da ibadetlerin emrediliş amaçlarından birisinin insanın ahlâkî gelişimini temin etmek olduğu ifade

edilebilir. Günümüzde ibadetlerini yapmaya çalışan ya da dindar olanların önemli bir kısmının dikkate değer görmediği problemlerden biri söylem-eylem tutarsızlığı, bir başka ifadeyle ibadetlerin insanda istenen ahlâkî dönüşümü sağlayamamış olmasıdır. İbadetlerin insanda olumlu ahlâkî dönüşümü sağlayamaması, ibadet ettiği halde her türlü kötülüğü işlemeye devam eden kişilerin şekli dindarlıklarını yansıtmaktan öteye bir anlam taşımamaktadır.

Günümüzde Müslümanların ibadet anlayışları veya dindarlıkları incelendiğinde onlardan bir kısmının ibadetlerdeki sayısal üstünlüğü Allah katında değerli sayılmanın bir gerekçesi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu yüzden ibadetlerin emredilme gayesini düşünme yerine nicelik ve şekline ağırlık verilmektedir. Oysa Kur'an'ın ibadetlere yönelik temel maksatları arasında bu husus yer almamakta, aksine o ibadetlerin ruhuna, içsel kazanımlarına dikkat çekilmektedir. Bu açıdan konu değerlendirildiğinde yapılması istenen tüm ibadetlerin şuurlu bir şekilde yapılmaları halinde kişileri ahlâkî açıdan geliştireceği muhakkaktır. Yoksa ibadetle ahlâkın birbirinden ayrı düşünülmesi bir başka ifadeyle ibadetlerdeki ahlâkî özelliğin göz ardı edilmesi ibadetlerin vaz edilmesi gerekçelerinin anlaşılması anlamına gelecektir.

Netice itibariyle ibadetler Allah'a kulluğun bir gereği olarak yapılırken nihai hedefin önce kişide bireysel daha sonra da toplumda erdemli davranışların sergilenmesine vesile olmak ve böylece ahlâklı toplumun oluşmasına zemin hazırlamak olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ibadetlerin Allah katında kabul edilme ölçüsü ile ibadetleri yapanlarda meydana getirdiği ahlâkî tesirlerin doğru orantılı olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Algur**, Hüseyin. "Değer Eğitimi Yaklaşımları", *İş Ahlâkı ve Değerler Eğitimi*, Ed. Mustafa Çakmak. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2022, 169-194.
- Âlûsî**, Şihâbuddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Asar**, Muhammed Ali. İbadet-Ahlâk İlişkisi: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 297-314.
- Ateş**, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çakmak**, Mustafa. "Ahlâk ve İnsan", *İş Ahlâkı ve Değerler Eğitimi*, Ed. Mustafa Çakmak. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2022, 9-36.

- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ergün**, Mehmet. *Kur'an'da Toplumsal Ahlâk*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Esed**, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Derveze**, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Vahdettin İnce- Mustafa Altinkaya. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Gazalî**, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*. Mısır: y.y. h. 1334.
- İbn Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Ürdün: Beytü'l-Efkârîl-Düveliyye, 2005.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr**, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, h. 1414.
- Hayta**, Akif. "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 487-506.
- Kasapoğlu**, Abdurrahman. *Kur'an'da Ahlâk Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları 1997.
- Keskin**, Hafsa. Günümüzde İbadetlerin Forma indirgenmesinin Dini ve Ahlâkî sonuçları", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 223-251.
- Kırca**, Celal. *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Link**, Henry. *Dine Dönüş*. çev. Nahit Oralbi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.
- Mevdûdî**, Ebûl-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. Çev. Muhammed Han Kayani ve diğ. İstanbul: İnsan Yayınları 1996.
- Münâvî**, Zeynüddin Muhammed Ali. *Feyzu'l-Kadîr şerhu câmi'i's-sağîr*. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Onay**, Ahmet. "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/14 (2006), 1-23.
- Özkavukçu**, Şaban. *Kur'an-ı Kerim Işığında Ticaret Ahlâkı*. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Peker**, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Matbaası, 1996.
- Râzî**, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sinanoğlu**, Mustafa. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Uludağ**, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Uysal**, Veysel. "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel Toplumsal Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 19-44.
- Ünal**, Vehbi. "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 355-370.
- Yavuz**, Yunus Vehbi. *İslam'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972.
- Yılmaz**, Ali. *Didaktik Bir Bakış Açısıyla Hz. Muhammed*. Ankara: Pegem Yayınları, 2019.
- Zemahşerî**, Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzül ve uyûni'l-ekâvîl*. Tahran: İntişârâtü Âfitâb, ts.

## Kur'an ve Erdemlilik (Îsâr, Birr ve Ahde Vefa Bağlamında)

Yusuf YURT\*

### Giriş

Kur'an-ı Kerim, Mekke döneminin başlarında Hz. Peygamberin ahlakı hakkında "büyük bir ahlak" nitelemesi yapar.<sup>1</sup> Daha Kur'an vahyinin devam ettiği, Mushaf'ın henüz çok az bir kısmının nâzil olduğu erken Mekke döneminde, Kalem suresinde söz edilen bu büyük ahlakın ne olduğunu Hz. Aişe'nin "Onun ahlakı Kur'an'dır"<sup>2</sup> sözüne uyarak Kur'an içerisinde aramak mümkün olduğu gibi o dönem insanların sözlerinde aramak ve bulmak da mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber'in Gâr-ı Hîrâ'da yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden kaynaklı endişelerini gidermeye çalışan Hz. Hatice'nin eşini teskin ederken şu ifadeleri kullandığı nakledilir: "Hayır, Allah'a yemin olsun ki, Allah seni asla hor ve zelil etmez. Zira sen sıla-i rahme riayet edersin, işini yapmaktan aciz olanın yükünü çekersin, hiçbir şeyi olmayana bağıştta bulunur, misafiri ağırlar, musibete uğrayana yardım edersin."<sup>3</sup> Bu davranışlar aynı zamanda Mekkî surelerde sıkça vurgulanan erdemli davranışlardır.<sup>4</sup>

Hayata ve insan davranışlarına dair emir, nehiy, tavsiye ve telkinleri olan; dünyayla birlikte ahiretten ve oradaki büyük hesaptan söz eden

\* Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yusuf.yurt@giresun.edu.tr.

1 Kalem 68/4.

2 Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, ed. Ahmed b. Rifat vd. (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1334), "Salatu'l-Müsâfirîn" 139.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, el-Câmiu's-Sâhîh, ed. Muhammed Züheyr en-Nâsır (Beyrut: Daru tavku'n-necât, 1422), "Bedu'l-vahy", 1 (Hn. 3) .

4 Yetimi doyurmak, miskine yardım etmek, haksızlıklara karşı koymak, bu uğurda sıkıntılara katlanmak vb. gibi.

Kur'an-ı Kerim adalet, doğruluk, kardeşlik, hoşgörü, sevgi, affetme, dayanışma, cömertlik, cesaret, tevekkül vb. pek çok faziletli davranışlardan söz etmektedir. Benzer davranışların Hz. Muhammed (a.s.) tarafından telkin edildiğini gösteren pek çok ifade de hadis külliyatlarında yer alır. Örneğin bunların birinde Hz. Peygamber hayattaki misyonunu, “*Ben güzel ahlaki tamamlamak için gönderildim.*”<sup>5</sup> ifadeleriyle açıklar. Aynı şekilde bir arkadaşına “*Nerede olursan ol, Allah’a karşı sorumluluğunun bilincinde ol! Kötülüğün peşinden iyi bir şey yap ki onu yok etsin. İnsanlara da güzel ahlâka uygun biçimde davran!*”<sup>6</sup> tavsiyesinde bulunur.

Kur'an-ı Kerim’de pek çok erdemli davranışın emir, tavsiye ve övgü üslubuyla yapılması istenir. Buna mukabil pek çok erdemsiz davranışın da yasaklama, kınama, zalimlere, şeytana nispet etme gibi ifade tarzlarıyla yapılmaması istenir. Çalışmamızda erdemliliğin dinî temelleri *îsâr*, *birr* ve *ahde vefa* gibi Kur’ânî kavramlar üzerinden, örnekleme yoluyla, yansıtılmaya çalışılacaktır. Kur’an, *îsâr*’ı, yani kendi ihtiyacına rağmen bir diğerini kendine tercih etme davranışını, över.<sup>7</sup> Değişik ayetlerde yer alan *birr* ile de imân ve bütün güzel, erdemli davranışları ifade eder.<sup>8</sup> Ahitlerin yerine getirilmesi ya da ahde vefâ konusu da ayetlerde istenen diğer bir ahlaki erdemdir.<sup>9</sup>

Çalışmada yer alacak başlıklar Kur’an, hadis ve İslam ahlakı açılarından ele alınacaktır.

## 1. *Îsâr*

Kur'an-ı Kerim’de erdemli davranışa örnek olarak ele alınacak ilk terim *îsâr*’dır. Bakiyye, iz, alamet, haber gibi anlamlara gelen *eser* kökünden türeyen *îsâr*, *imân* gibi, ifâl kalıbından gelen bir mastardır. Seçmek, tercih etmek, üstün tutmak gibi anlamları vardır.<sup>10</sup> Türkçe’de, Farsça “*kâm*” ekiyle birlikte tek kelime olarak kullanılan *diğerkâmlık* ve *özgecilik* terimleri ile karşılık bulur.<sup>11</sup> Dini bir terim olarak da, “*kişinin bir faydayı elde etmede ya da bir zararı uzaklaştırmada baş-*

5 *Muvatta*, “Husnu’l-Hulk”, 8 (Yahya rivayeti, Abdalbaki yayını); *Müsned*, 2/381.

6 Tirmizî, “Birr”, 55 (Hn.1987).

7 el-Haşr 59/9.

8 el-Bakara 2/177, 189; Âl-i İmrân 3/92. Bk. el-Mümtehine 60/8; et-Tûr 52/28; Abese 80/13-16; Meryem 19/31-32; Âl-i İmran 3/193; el-İnfîtâr, 13.

9 el-Mâide 5/1.

10 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, ed. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), “*îsâr*”, 2/575-576; Âsım Efendi, *el-Ok-yânûsu’l-Basît Fi Tercemeti’l-Kâmûsu’l-Muhît*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), “*esr*”, 2/1711-1714.

11 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Özgeci” (Erişim 19 Eylül 2022).

kalarını kendine öncelemesi" şeklinde tarif edilir.<sup>12</sup> Elmalılı buna tok gözlülüğün en yükseği anlamını verir.<sup>13</sup> Terimin ifade ettiği anlam İngilizce'de ise *altruism* kelimesiyle; bu kabil bir davranış da *altruistic behaviour* ifadesiyle karşlanır.<sup>14</sup>

### 1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâ

İsrâ masterından gelen fiiller Kur'ân-ı Kerîm'de *تَوَاتَرًا* kalıbında mazi, *تَوَاتَرُونَ* / *تَوَاتَرُوا* kalıplarında muzari fiil olarak geçer. Bu kalıplarla yer aldığı dört ayette<sup>15</sup> seçmek, tercih etmek<sup>16</sup>, üstün tutmak<sup>17</sup> gibi anlamlar ifade eder. Ahlaki bir edem olarak İsrâ'ya dayanak teşkil eden ayet, metni ve meali aşağıda verilen Haşir suresinin 9. ayetidir.

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُجِبُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا نَفْسِيَةً فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*Onlardan önce bu yöreyi yurt edinmiş ve (gönüllerine) imanı yerleştirmiş olanlar [arasındaki yoksullara da ganimetin bir kısmı verilecektir], bir sığınak arayışı içinde kendilerine gelenlerin hepsini seven ve başkasına verilmiş olanlara karşı kalplerinde hiçbir haset olmayan, aksine kendileri yoksulluk içinde bulunsalar bile diğerlerini kendilerine tercih edenler: işte böyleleri, açgözlülüğün korunanıdır, onlardır mutluluğa ulaşacak olanlar!*<sup>18</sup>

İsrâ masterından gelen fiil bu ayette *وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ* şeklinde, başkasını kendisine tercih etmek, üstün tutmak anlamlarında muzari fiil olarak yer alır. Ayette yer alan "*hâceten*" kelimesi "hased" olarak tefsir edilmiştir.<sup>19</sup> "*Ha-*

12 Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beirut, 1988), 40.

13 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/4843.

14 Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 35.

15 Yûsuf 12/91; Tâhâ 20/72; en-Nâziât 79/38; el-A'lâ 87/16.

16 Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebu'l-Berekât Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, ed. Yusuf Ali Bedîvî (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2011), 2/132; 2/374; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn* (İstanbul: Çağrı Yayınları, no date), 2/24; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3327; 8/553, 5737.

17 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl El-Askerî, *Mucemu'l-Furûki'l-Lugaviyye*, ed. Şeyh Beytullah Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 88.; Ebul'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *El-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl Fi Vucûhi't-Te'vil*, ty, 2/274; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (Beirut, 2011), 2/132; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ty.), 1/202; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2911.

18 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, ed. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret yayınları, 2013), 1312.

19 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (Beirut: Daru'l-hicr, 2001), 22/525; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azim*, 8/69.



*sasah*” kelimesi ise hacet, fakr ve yoksulluk anlamlarına gelir.<sup>20</sup> Diğer bir kelime olan “*şuhh*” da, cimrilik (buhl) anlamındadır. Bazı dilcilere göre, her ikisi de cimrilik anlamında olsa bile; içinde hırs da olduğundan *şuhh*, buhl kelimesinin ifade ettiği cimrilikten daha güçlü bir anlam taşır.<sup>21</sup> Kimine göre ise fark cimrilik (buhl), menetmek, vermemek anlamlarına gelirken, *şuhh* ise insanı cimriliğe (buhl) götüren ruhsal durumdur.<sup>22</sup>

Bu ayette yer alan, “*Onlardan önce bu yöreyi yurt edinmiş ve (gönüllerine) imanı yerleştirmiş olanlar*” ifadesinde söz edilen kimseler, yani Hz. Peygamber’in ve diğer muhacirlerin Medine’ye gelmelerinden önce İslam’a girmiş olan ve Medine’ye göç edenleri gönülden kucaklayarak evlerini ve servetlerini sanki öz kardeşleriymiş gibi onlarla paylaşmış Medine’nin tarihî *Ensâr’ını*<sup>23</sup> ifade eder.<sup>24</sup> Yine aynı ayette “*kendileri yoksulluk içinde bulunsalar bile diğerlerini kendilerine tercih edenler*” kısmında “*diğerleri*” şeklinde söz edilenler 8. ayette zikredilen kimselerdir. Yani hicret yurdu Medine’ye gelen muhacirler olarak anlaşılmıştır.<sup>25</sup> Elmalılı, ayetteki *يُؤْتِرُونَ* fiiline ait mef’ûlün hafzedilmiş olmasına dikkat çekerek şu yorumu yapar: “*Burada isâr’ın mef’ûlü hafzedilmiştir. Binaenaleyh muhacirin yahud alehtlak mü’min kardeşlerinin ihtiyacını kendilerinininkinden daha müessir, daha üstün tutarak onları nefislerine takdim ve tercih ederler.*”<sup>26</sup> Bu yorum ayetin anlamını daha şümüllü hale getirdiğinden tercihe şayan gözükmektedir.

Kaynaklarında ayetin nüzul sebebiyle ilgili aktarılan bilgiler de şöyledir: Yahudi inancına mensup Nadîr oğulları Medine’nin el-Gars adlı yöresinde oturuyorlardı. Liderleri de Huyey b. Ahtab’dı. Rasulü Allah Medine’ye geldi-

20 Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 22/527; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/27; Hisârîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân, Kur'ân Lüğati*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), “Hasâsah”, 1/384.

21 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabîyye.*, ed. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “şhh” mad., 1/378; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, ed. Sıtkı Muhammed Cemil - İrfân Aşşâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 18/28.

22 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9/355.

23 Bu ifade öncelikle Medine’nin kadim Ensâr’ını ifade etmekle birlikte İkinci olarak, daha geniş anlamıyla, İslam toplumunda özgürlük ve güvenlik içinde yaşayan ve inancının gereğini yaşayabilmek için öz vatanını terk etmek zorunda kalmış müminleri tarihî Medinelî Ensâr ruhuyla kucaklamaya hazır olan her devir ve dönemin müminlerini kapsar. Bk. Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 1312.

24 Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 22/524; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, ed. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999), 8/68; Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 1312.

25 Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 22/525; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/68.

26 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4843.

ğinde bu kabileyle kendisinin ne lehinde ne de aleyhinde bulunmamaları esası üzerine bir antlaşma yapmıştı. Daha sonraları Hz. Peygamber bir diyet konusunda görüşme yapmak amacıyla, bazı arkadaşlarını da yanına alarak, bu kabileye gitti. Görüşme devam ederken Hz. Peygamber'e bir suikast planladılar. Teşebbüsleri Hz. Peygamber'in olayı sezmesi ve bulunduğu yerden hemen ayrılması nedeniyle akim kaldı. Aralarındaki antlaşmaya rağmen suikast teşebbüsünde bulunmuş olmaları nedeniyle kendilerinden Medine'yi terk etmeleri istendi. Önce gitmek istemeseler de kalelerinin kuşatılması ve kendilerine Medine'deki bazı kesimlerden söz verilen desteğin gelmemesi üzerine, çıkıp gitmeğe razı oldular. Her ailenin, silah hariç, bir deveye yükleyebileceği kadar mal alıp gitmelerine izin verdi. Bunların bir kısmı Erîha'ya bir kısmı da Hayber'e yerleştiler. Bunlardan ele geçen ganimet savaş yapılmadan elde edildiği için savaşa katılanlar arasında paylaştırmadı. Hz. Peygamber'in tasarrufuna bırakıldı. Arazileri de ilk muhacirlere taksim edildi. Elde edilen bu mallardan ensâra, ihtiyaç arz eden az sayıda kimse dışında, bir şey verilmedi.<sup>27</sup> İşte bu olaylar nedeniyle nâzil olan surenin 7, 8 ve 9. ayetleri, Benî Nadîr Yahudilerinden elde edilen ganimetlerin paylaşımından ve bu paylaşımında ensarın sergilediği davranıştan söz etmektedir.<sup>28</sup>

Surenin 7. ayeti düşmandan elde edilen ganimetlerin Allah'a, Peygamber'e, peygamberin akrabalarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara ait olduğunu bildirir.

8. ayet ise zulüm ve kötülük diyarını terk etmiş, yurtlarından ve mülklerinden sürülmüş, Allah'ın lütuf ve rızasını arayan, Allah ve Resulünün davasına yardım eden fakir *muhacirlerin* de bu ganimetlerde pay sahibi olduğunu ifade eder.<sup>29</sup>

9. ayette ise söz konusu paylaşımında ensarın sergilediği davranış "*kendileri yoksulluk içinde bulunsalar bile diğerlerini kendilerine tercih ederler*" ifadesiyle Allah (c.c.) tarafından övülmektedir.

Müfessirler bu ayetin tefsirinde îsâra tanım getirmeye çalışmışlardır. Örneğin Kurtubî, "*mane'vî mükafatlar elde etmek arzusuyla başkasını kendi nefesine ve dünyevî lezzetlerine takdim etmek*" şeklinde tarif ettiği îsârın iman, muhabbet ve sabır gibi unsurlardan kaynaklandığını belirtir. Hz. Peygamber

27 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 344-346; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâs, 1423), 4/273-278; Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 22/496-504.

28 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/496.

29 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, ed. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul, 2013), 1311-1312; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4813.

döneminde ve sonraki devirlerde yaşanmış bazı isâr örneklerine de yine bu ayetin tefsiri bağlamında yer verir.<sup>30</sup>

Îşâri tefsirin temsilcilerinden olan Kuşeyrî de *Letâifu'l-îşârât* adlı tefsirinde isârî “kişinin başkasının elindeki şeyleri onların malı; kendi elindeki şeyleri ise kullanmak için izin beklediği emanet gibi görmesidir” şeklinde tarif eder.<sup>31</sup>

Diğer yandan bazı tefsir kaynaklarında isârın can ile yapılanı, mal ile yapılanı gibi kısımlara ayrıldığı görülür. Söz edilen bu iki çeşitten can ile yapılan isârın daha üstün olduğu ifade edilir. Örneğin Kurtubî, Uhud günü kalkanyla kendisini Rasulüllah’a siper eden ve bu esnada yaralanan Ebû Talhâ’nın el-Ensârî’nin gösterdiği fedakarlığın can ile yapılan cömertliğin en üstününü olduğunu söyler.<sup>32</sup>

Burada şu noktaya da yer vermek isteriz. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* adından da anlaşıldığı gibi Kurtubî tefsiri ahkam tefsirleri kategorisinde değerlendirilse de, müfessir eserinde bazı sufi yorumlara da yer verir. Örneğin isâra dayanak teşkil eden Haşir 9. ayetin tefsiri bağlamında Mısır azîzi’nin eşine ait *أَنَا رُوْدُهُ عَنْ نَفْسِهِ* “Ben onun nefsinden murat almak istemiştim” itirafına dair bazı sufi eserlerde gördüğü, aşırı sevginin de bir çeşit isâr olduğuna dair bilgiyi tefsirinde zikreder. Onun ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla azizin hanımına ait bu itirafı Sufiler, aşırı muhabbet beslediği Hz. Yusuf’u korumaya yönelik bir davranış olarak yorumlamışlardır.<sup>33</sup>

## 1.2. Hadis’te İisâr

İisârî cömertliğin en yüksek derecesi olarak görülmüş; cömertliğin bir türü olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle hadislerde kelime olarak isardan söz edilmese de cömertlikten söz eden pek çok hadis vardır. Örneğin bunların birinde Hz. Peygamber: “Cömert Allah’a (c.c.) yakın, halka yakın, cennete yakın ve cehennemden uzaktır. Cimri ise Allah’tan (c.c.) uzak, halktan uzak, cennetten uzak ve cehenneme yakındır” buyurur.<sup>34</sup>

Cömertliğin ve infak etmenin faziletine dair bu kabil rivayetlerin yanı sıra, yapılacak infakın oranına dair de bazı hadislerin olduğu bilinmektedir.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, ed. Sıtkı Muhammed Cemil - İrfân Aşşâ (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 18/25.

31 Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik El-Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-İşârât*, ed. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kütüb, ty.), 3/562.

32 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/27.

33 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/27.

34 Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mustafa Babî el-Halebî, 1975), “Birr” 39 (No. 1961).

Örneğin kimi ifadelerinde Hz. Peygamber, kişinin sahip olduğu malın tamamını infak etmesini, sonra da kendisinin insanlara el açmasını, ya da aile bireylerini insanlara el açacak vaziyette bırakmasını yasaklanmıştır.<sup>35</sup>

Diğer taraftan bazı sahabenin eline geçen bütün malı infak ettiğine dair rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Bu iki hususu bağdaştırmaya çalışan Kurtubî şu açıklamayı yapar:

*“Hz. Peygamber’in söz konusu yasağı fakirliğe sabretmesinden emin olunamayan; elindeki her şeyi infak ettiğinde başkasından isteyecek kimselerle ilgilidir. Eğer bir kişi yokluğa sabredemeyecek ve başkasından istemek durumunda kalacaksa onun için tutumlu olmak (imsâk) daha faziletlidir.”<sup>36</sup>*

### 1.3. Ahlakçılara Göre İîsâr

İîsâr konusuna ahlak kitaplarında da yer verilmiştir. İlgili eserlerde konunun Haşir suresi 9. ayetten mülhem olarak ele alındığı ve tanım getirildiği görülmektedir. Ahlak kitaplarında konu genellikle cömertlik ve cimrilik bağlamında ele alınır.<sup>37</sup> Örneğin, Gazzâlî konuyu *Cimriliğin Yerilmesi* başlığı altında îîsârı *“kendi ihtiyacı varken malını ikram etmek”* şeklinde tanımlarken<sup>38</sup> bir başka kaynakta îîsâr: *“bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile, sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunmasıdır”* şeklinde tarif edilir.<sup>39</sup>

Ahlak kitaplarında îîsâr cömertliğin bir çeşidi olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sehâ, kişinin muhtaç olmadığı bir şeyi muhtaç olana veya olmaya- na vermesi iken; îîsâr kişinin ihtiyaç duyduğu şeyi başkasına vermesidir. Kendi muhtaç olduğu bir şeyi başkasına vermek insan nefesine daha zor geldiği için îîsâr, sehâdan daha üstün sayılmış, ondan daha üstün bir cömertliğin bulunmadığı ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Kuşeyrî ise zenginliği üç kategoriye ayırarak şöyle demiştir:

35 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, ed. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabalalı (Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, no date), “Zekât”, 39 (No. 1673); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü Darîmî*, ed. Hüseyin Selim Esed Ed-Dârimî (Suudi Arabistan: Daru’l-mugni li’-nerş ve’t-tevzi, 2000), “Zekât” 25 (No. 1700); Buhârî, *El-Câmiu’s-Sâhîh*, “Vasâyâ” 2 (No. 2591).

36 Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, 18/26.

37 Gazzâlî, *Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, İhyâü Ulûmi’-d-Dîn* (Beirut: Dâru’l-Marife, ts.), 3/257; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdîmelik el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ed. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 1999), 336; Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 545.

38 Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 3/257.

39 Mustafa Çağrırcı, “İîsâr,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000); Gazzâlî, *İhyâ*, 3/257.

40 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/257.

“Cömertliğin ilk derecesi sehâdır. Sonra cûd gelir. En son mertebesi ise îsârdır. Malının bir kısmını veren, bir kısmını kendine bırakan sahavet sahibidir. Malının çoğunu harcayan ve kendine bir parça bırakan cûd sahibidir. Zarar ve sıkıntılara katlanarak kifayet derecede olan maişetine başkasını tercih eden îsâr sahibidir.”<sup>41</sup>

## 2. Birr

Çalışmamızda *ikinci* olarak yer vereceğimiz ahlaki erdem *birr* kavramıdır. Sözlükte sıdk, itaat, inkiyâd anlamlarının yanında, ibadetin kabul olması; yemine sadık olmak, birini yemininde yalancı çıkarmamak; bir vaadi yerine getirmek; rabbe itaatkar olmak; ana-babaya ve diğer akrabalara ihsan sahibi, şefkatli, merhametli ve muhabbetli olmak; çok ihsanda bulunmak; sâlih olmak; bir ürünün revaç bulması; alışverişin şüphe, yalan ve hıyanetten ârî olması; karada yolculuk yapmak gibi anlamlara gelir.<sup>42</sup> Dini bir terim olarak ise inanç ibadet ve ahlaka dair bütün güzel davranışları kapsayan, diğer bir ifadeyle insanın sevap kazanacağı bütün ibadetler ve insanı Allah’a yaklaştıracak güzel davranışları ifade eden şümillü bir terimdir.<sup>43</sup> Bu kapsam genişliğini Ragıb şöyle açıklar: “*Berr kelimesi yerkürenin deniz olmayan, sahra, kısmına denilir ve bununla genişlik kastedilir. Benzer bir durum aynı kökten gelen birr kelimesi için de söz konusudur. Bu kelimeyle de hayırda genişlik kastedilir.*”<sup>44</sup>

### 2.1. Kur’ân-ı Kerîm’de Birr

Kelime Kur’an-ı Kerim’de Allah, melekler ve insanlarla ilgili olarak yer alır. Allah ile ilgili olarak, *birr* ile aynı kökten gelen *el-Berr*<sup>45</sup> formunda ve “*lütüf ve ihsanı bol olan*” anlamında ilahî bir sıfat olarak yer alır.<sup>46</sup> Yine aynı kökten türeyen بَرٌّ kelimesinin çoğulu بَرْرٌ şeklinde ve “*itaatkar*” anlamında melek-

41 Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ed. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 1999), 336; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/257. Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Muce-mu'l-Furûki'l-Lugaviyye*, ed. Şeyh Beytullah Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 27-275.

42 Zeynüddin Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beirut, Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, no date), 47; Asım Efendi, *el-Okÿânüsu'l-Basît Fi Tercemeti'l-Kâmüsu'l-Muhît*, “brr”, 2/1749-1750; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2004), “brr”, 79.

43 Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1/613; Zemaşerî, *El-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzil ve Ulyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, 1/133; Fahrüddin er-Razî, *Mefatihü'l-Gayb* (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), 5/213, 3/487.

44 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 114; Asım Efendi, *el-Kâmüsu'l-Muhît*, 2/1749.

45 Asım Efendi, *el-Kâmüsu'l-Muhît*, “brr”, 2/1750.

46 et-Tür 52/28.

lerin sıfatı olarak yer alır.<sup>47</sup> Bazı ayetlerde<sup>48</sup> de *birr* kelimesinin çoğulu *ebrâr* (أَبْرَارٌ)<sup>49</sup> fâcîr'in zıttı olarak “gerçek erdem sahipleri<sup>50</sup>, hayırlı kullar<sup>51</sup>, iyiler<sup>52</sup>” gibi anlamlarda insanlar için kullanılır.

Şimdi de bu kökten gelen kelimelere yer aldıkları ayetlerde hangi anlamların verildiğine bakmak istiyoruz.

Kelime Kur'an-ı Kerim'de ilk olarak أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ ayetinde geçmektedir.<sup>53</sup> Türkçe meallerde “Sizler Kitab'ı okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz”<sup>54</sup> ya da “kendinizi unutarak diğer insanlara erdemli olmayı mı öğütüyorsunuz?”<sup>55</sup> anlamıyla dilimize çevrilmiştir. Çevirilerde genellikle *birr* kelimesi iyilik, erdem ve dindarlık kelimeleriyle karşılanır. Buradaki iyiliğin, “iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak”<sup>56</sup> ifadesindeki *maruf* ile ya da “bize dünyada da iyilik ver ahirette de”<sup>57</sup> ifadesindeki *hasene* kelimesiyle ya da “Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder”<sup>58</sup> *ihsan* kelimesiyle karıştırılmamalıdır.

Bu ayette dile getirilen, yani Yahudi bilginlerin insanlara tavsiye edip kendilerinin yapmadığı *birr*'in tefsir kaynaklarında nasıl anlaşıldığına bakmak istiyoruz.

Mukâtil b. Süleyman, Yahudi bilginlerinin kendilerini göz ardı edip insanlara söyledikleri *birr*'in, bazı sahabilere “Hz. Muhammed'in peygamberliği gerçektir, ona uyarmanız doğru yola erişirsiniz” tavsiyesi olduğunu kaydeder.<sup>59</sup>

Taberî ise ayetteki *birr*'e verilen Hz. Muhammed'e iman, Allah'a itaat, Allah'tan sakınmak (takva), namaz ve oruç gibi ibadetler ve hakikat gibi anlamları sıraladıktan sonra şöyle der: “Müfessirler *birr*'in niteliği hakkında farklı

47 Abese 80/16.

48 Âl-i İmran 3/193; el-İnfitâr 82/13. ; el-Mutaffifîn 83/18.

49 Zeynüddin Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beirut, Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, ty.), “br”, 47.

50 Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 1426, 1426; Karaman, *Kur'an Yolu Meali*, 586, 587.

51 Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 669.

52 Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 586, 587.

53 el-Bakara 2/44.

54 Ali Özek et al., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2006), 6; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/151; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 39.

55 Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 60.

56 Âl-i İmran 3/104.

57 el-Bakara 2/201.

58 en-Nahl 1/90.

59 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/102.

şeyler söyleseler de bunlar yakın anlamlı şeylerdir. Bunları, “Allah’ın razı olacağı söz ve davranışlar” şeklinde özetlemek mümkündür.”<sup>60</sup>

Razî ise Yahudi bilginlerin insanlara tavsiye ettikleri *birr*’i, Allah’a itaat, Allah’a baş kaldırmamak; namaz ve oruç gibi ibadetler; gizlice Hz. Muhammed hakkında bilgi edinmek isteyenlere, onun sâdik, peygamberliğinin hak ve kendisine uyulması gerektiğini söylemek; ortaya çıkışından sonra kendisine uymamış bir grup Yahudi’nin Hz. Muhammed’in bi’setinden önce müşrik Araplara, Araplar’dan hakka çağırın bir peygamber geleceğini ve kendilerinin de ona uyma arzusunda oldukları söylemeleri; haram yiyici, faizci, katı kalpli ve cimri bir Yahudi güruhun insanlara bol bol sadaka vermelerini tavsiye etmeleri; gönüllerinde iman olmadığı halde bir münafık Yahudi grubun insanlara zahiren/dıştan dışa Hz. Muhammed’e uyun demeleri; içinde Hz. Muhammed’in doğruluğuna delalet eden bilgiler bulunan Tevrat’a uymayan Yahudilerin, başkalarını Tevrat’ın emrine uymaya çağırmaları, gibi pek çok anlamlar yüklenmektedir.<sup>61</sup>

Kelimenin insan davranışlarıyla ilgili Kur’an-ı Kerim’de en geniş kullanımı Bakara 177. ayette görülmektedir. Şöyle ki kelime bu ayette hem itikat alanına hem de amel alanına ait pek çok hayrı kapsayan geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. İlgili ayetin metni ve Türkçe çevirisi şöyledir:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ  
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآتَى السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ  
وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ  
أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Yüzlerinizi doğruya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.<sup>62</sup>

Bu ayette, Allah’a, ahirete, meleklerle, kitaba, peygamberlere inanmak gibi inançla ilgili hususlar; malını akraba, yetim, yoksul, yolda kalmış, yardıma muhtaç ve özgürlüğünü kazanmak isteyen kölelerle paylaşmak gibi güzel davranışlar; namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetler; anlaşmaya uymak ve zor zamanlarda sabretmek gibi ahlaki meziyetlerin hepsi bu kelimeyle ifade

60 Taberî, Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, 1/615.

61 Razi, Mefatihü'l-Gayb, 3/487-488; Asım Efendi, el-Kâmûsu'l-Muhît, “birr”, 2/1750.

62 el-Bakara 2/177.

edilir. Bu ayetteki anlam çerçevesine bakıldığında Ragıb'ın dediği gibi hayır işlerini ifade eden çok geniş kapsamlı bir kelime olduğu açıkça görülmektedir. Ancak bu ayetin girişinde *birr'*in ne olmadığıyla başlanması dikkat çekicidir.

Bu ayete anlam vermeye çalışan müfessirler Arap dilinde yaygın olan hafiz uygulamasından söz ederler. Onlara göre ayetin *وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ* وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ kısmı, *مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ*, takdirindedir ve anlam da şöyle olmalıdır: “*Asıl erdem Allah'a, âhiret gününe ... iman eden kişinin erdemidir.*”<sup>63</sup>

Diğer taraftan bir kıraatte bu kelime *وَلَكِنَّ الْبِرَّ* “*el-bârr*” yani, “*fakat gerçek iyilik sahibi kimse ....*” şeklinde de okunmuştur. Bu durumda ayet “*Gerçek iyilik sahibi.....'dir*”<sup>64</sup> anlamı kazanır.

Yine bazı müfessirler ayetin kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a döndürülmesiyle ilgili olduğunu düşünerek, ayette kime hitap edildiğini tartışmışlardır. Ayet, kimi müfessire göre eski kible üzerinde mutaassıp davranan ehl-i kitaba; bazı müfessire göre de Mescid-i Haram'a dönmeyi dinin en büyük hedefi gören ve bu arzularına nâil olduklarını düşünen Müslümanlara hitap etmektedir. Diğer taraftan ayetteki hitabın umumi olduğu ve her iki zümreye de hitap ettiğini düşünen alimler vardır.<sup>65</sup>

Bazı müfessirler, bu ayete dayanarak, bir şeyin *birr/iyilik* sayılabilmesi için ayette sayılan beş hususun, yani Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>66</sup> Yine ayetteki sıralamaya, yani imanun infak, namaz ve oruç gibi bedene ait amellerden önce sayılmasına istinaden bazı müfessirler, iman gibi kalbe ait amellerin Allah katında bedene ait amellerden daha kıymetli olduğunun bir göstergesi saymışlardır.<sup>67</sup>

*Birr'*den söz eden bir diğer ayet de Bakara 189. ayettir. Ayetin metni ve çevirisi şöyledir: *“وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى*” *Öte yandan erdemlilik, (zannedildiği gibi) evlere arkalarından girmeniz değildir; ama gerçek erdem sahibi, Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyandır.*”<sup>68</sup> Bu ayette de önce neyin iyilik/erdem olmadığı söylenir, sonra iyilik olan şey ifade edilir. Erdem olmadığı söylenen şey, evlere arkalarından girip çıkmak şeklinde özetlenebilecek cahiliye dönemi adetidir. Şöyle ki hac için ihram giyen kimseler şayet

63 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5/214.

64 Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 36.

65 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), 5/211.

66 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5/214.

67 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5/215.

68 el-Bakara 2/189.



şehir halkından iseler evlere ön kapılarından değil de arka pencereden veya arka taraftan bu amaçla açılan bir delikten girip çıkarlardı; şayet badiye halkından ise çadırın arka tarafından girer çıkar ve bunu da iyi bir davranış sayarlardı.<sup>69</sup> Ensardan bir kişinin bu adete göre değil de hac dönüşü evine kapısından girmesi üzerine eleştiri aldığı ve bu olay üzerine de bu ayetin indiği ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Diğer bir rivayette de bir işe niyetlenen fakat talep ettiği şey kendisine zor gelen Cahiliye dönem insanı bunu bir uğursuzluk sayar ve bir yıl boyunca evine arkadan veya çatıdan girip çıkarır.<sup>71</sup> Bu açıklamalar istikametinde anlaşıldığında ayet, atalardan gelen bu batıl geleneği eleştirmenin yanında, asıl erdemli davranışın atalardan tevarüs edilen batıl inanç ve davranışların körü körüne tekrarlamak değil, asıl erdemli davranışın Allah'tan sakınmak olduğunu ifade ediyor. Yani bir ıslah metodu olarak yanlışı söylüyor sonra da yapılması gereken doğru davranışı ikame ediyor.

Diğer taraftan Râzî, "evlere kapısından girmek" tabirinin bir darb-ı mesel olabileceğine de dikkat çeker. Ayetten anlaşılması gereken şeyin zahiri anlam olmadığını söyler. Bu anlayışa göre ayet şöyle bir anlam taşır: Bir probleme doğru yaklaşım metodu şudur: Bilinmeyene bilinenden gidilir, ulaşılır. Bunun tersini yapmak, yani bilinmeyenlerle bilinene ulaşmaya çalışmak gerçekte çelişen bir durumdur.<sup>72</sup> Râzî'nin bu ifadesini Esed şöyle yorumlar:

*Gerçek erdemlik inani meselelere "arka kapıdan" yaklaşmak, yani yalnızca çeşitli dini vecibelerin ifası için konulmuş şekil ve sürelerle uymaktan ibaret değildir. Bu şekil ve süre sınırlamaları, kendi başlarına ne kadar önemli de olsalar, her eyleme onun ruhsal "giriş kapısı"ndan, yani Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyarak yaklaşmadıkça, gerçek hedeflerine ulaşmış olamazlar. Bâb (kapı) kelimesi, mecazi olarak "bir şeye nüfûz etmenin yahut ona ulaşmanın yolları"nı gösterdiğinden, "bir eve (ön) kapısından girme" mecazı, klasik Arapça'da bir probleme doğru yaklaşımı anlatmak için kullanılır.<sup>73</sup>*

Mevdûdî şu açıklamayı yapıyor: "Bazı dini formalite ve törenleri icra etmenin veya dindarlık gösterisinin gerçek iyilik olmadığı ve Allah katında önem ve değeri bulunmadığı anlatılmak istenmektedir."<sup>74</sup>

69 Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 3/283; Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5/285.

70 Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 3/283.

71 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5/285.

72 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5/286.

73 Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 104.

74 Ebu'l Al'a Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/140, 153.

**Birr** kelimesinin yer aldığı diğer bir ayet Âl-i İmrân suresi 92. Ayettir. Ayetin metin ve çevirisi şöyledir:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz.”<sup>75</sup>

Meali iyilik olarak verilen **birr** kelimesini Mukatil b. Süleyman *لو تستكملوا* *التقوى* ifadesiyle yani, “takvanız asla mükemmel olmaz” sözleriyle açıklar. Diğer bir ifadeyle *birr*’e takva anlamı verirken<sup>76</sup> Taberî ise:

“Burada söz konusu *birr*/iyilik, insanların itaat ederek, ibadet ederek, ümit bağlayarak Allah’tan talep ettikleri iyiliktir. Bu iyilik de Allah’ın fazl ve kereminden kullarını cennetine koyması ve azabından uzaklaştırmasıdır. Allah kullarına olan iyiliği ve ikramı onları cennetine koymak olduğundan pek çok müfessir ayette yer alan iyiliği Allah’ın kulunu cennetine koyma iyiliği olarak açıklamıştır.”<sup>77</sup>

Zemahşeri ise “*birr* gerçeğine ulaşır ebrar’dan olamazsınız”, ya da “*birr*’in *sevabına* erişemezsiniz” anlamlarını verir.<sup>78</sup>

Fahreddîn Râzî de kelimeyi *abrâr* ile ilişkilendirir. Onların ahiretteki durumlarından söz eden İnfitâr 82/13 *إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* ve benzeri ayetlerle<sup>79</sup> irtibat kurarak bu ayetteki *birr*’i *ebrar’dan olmak* ile açıklar.<sup>80</sup> Râzî’nin Bakara 2/177 ile irtibatlandırarak bu ayete getirdiği yoruma da değinmek istiyoruz. Onun bu yorumuna göre Bakara 177’de iman, ibadet, infak gibi hayırlı işlerin çoğu sayılmış ve bunlara **birr** adı verilmiştir. Bu ayet, Bakara 177’ye atfen “Sizler daha önce sayılan bütün hayırlı anelleri yapmanız bile sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe *birr*’in faziletine nail olamazsınız” gibi ince bir anlamı da ifade eder. Râzî’ye göre bu durum, sevdiği şeylerden infak etmenin insanın yaptığı en faziletli amel olduğunu gösterir.<sup>81</sup>

Celaleyn ise **birr** kelimesinin başına *تَوَابِه* şeklinde, *sevap* kelimesini ekleyerek, ayete “sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça *birr*’in *sevabı*’na, yani cennete asla eremezsiniz” anlamını verir.<sup>82</sup>

Bu ayetle ilgili Buhârî’nin naklettiği bir olaya da değinmek istiyoruz. Pek çok hurma bahçesine sahip Ebû Talhâ isimli sahabî bu ayet (Âl-i İmrân

75 Âl-i İmrân 3/92.

76 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/290.

77 Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 5/572.

78 Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 1/384.

79 Âl-i İmrân 3/193; el-Mutafîfîn 83/22-26; ed-Dehr 76/5.

80 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü’l-Gayb*, 8/288.

81 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü’l-Gayb*, 8/288.

82 Mahallî - Süyûtî, *Tefsîriü’l-Celâleyn*, 79.

92) nâzil olunca: “*Ey Allah’ın elçisi, bu ayet sevdiklerimizden infak etmedikçe iyiliğe eremeyeceğimizi söylüyor. Benin en sevimli malım, Beyruhâ adlı bahçemdir. Birrini/hayrını ve mükaifatını umarak onu Allah yolunda harcamak üzere bağışladım, dilediğiniz şekilde sarfedin*” der. Rasulüllah da ona, “*barekallah, çok güzel, çok güzel! Maksudını anladım. Onu akrabaların arasında paylaşırman iyi olur*” dedi. Bu tavsiye üzerine o da çok sevdiği bahçesini akrabalarına ve amca oğullarına paylaştırdı.<sup>83</sup>

**Birr** kelimesinin yer aldığı bir başka ayet de **Maide 5/2** ayetidir.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

“...İyilikte ve fenalıktan sakınmada yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın.”

Bu ayette iman edenlere **birr** ve takva üzerine yardımlaşmaları; günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmamaları emredilmektedir. Ayette yer alan birr ile neyin kastedildiğine dair tefsir kaynaklarına bakıldığında:

Taberî ayete, “*Ey müminler! Allah’ın yapılmasını emrettiği amelerde birbirinize yardım edin*”<sup>84</sup> anlamını verir. Buradaki **birr** kelimesini “*Allah’ın yapılmasını, yerine getirilmesini emrettiği iş/amel*” olarak açıkladığı görülür.

Râgıb el-İsfehânî, tefsirinde ayetteki **birr** kelimesini, “*herhangi bir sebepten ya da herhangi bir açıdan yadırgamaksızın kalbin itminan bulduğu şey*” diye açıklar.<sup>85</sup>

Keşşâf sahibi ise kelimeye, ayetin iniş sebebiyle ilintili olarak<sup>86</sup> “*affedici olmak, göz yummak*” anlamları verilebileceğini; bunun yanında kelimenin umum ifade etmesinin, yani “*her tür iyilik*” anlamı da verilebileceğini söyler.<sup>87</sup>

Râzî ise kelimeye “*içinde birr/iyilik olan davranış*” anlamı verir.<sup>88</sup>

Birr kelimesinin insan davranışları bağlamında ifade ettiği bir diğer anlam da **Birru’l-vâlideyn**, yani ebeveyne ihsan, şefkat, merhamet ve muhabbet göstermek. Kelime bu anlamıyla geçtiği yerlerde, Arapça’da söz dinlemezlik, itaatsizlik anlamlarına gelen **ukûk** (عُقُوقٌ) kelimesinin mukabili olarak yer alır.<sup>89</sup> Bu nedenle olmalıdır ki Râzî bu terime **anne-babaya itaat etmek**

83 Buhârî, *El-Câmiu’s-Sâhîh*, “Zekât”, 43 (No. 1392).

84 Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 8/52; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîri’l-Celâleyn*, 135.

85 Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Tefsîru Râgıb El-İsfehânî*, ed. Hind bint Muhammed Zahid Serdar (Câmiatu Ummi’l-Kurâ, 2001), 4/260.

86 Hudeybiye’de Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Beytullah’ı ziyaretten alıkonulma olayına işaret edilmektedir.

87 Zemahşerî, *El-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzil ve Uyyûni’l-Ekâvil Fî Vucûhi’t-Te’vîl*, 1/603; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 1/425.

88 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü’l-Gayb*, 11/282.

89 Efendi, *El-Okyanûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsu’l-Muhît*, “brr”, 2/170.

anlamı verir.<sup>90</sup> Terim dilimize *ana babaya itaat/saygı* ve *hayırlı evlat olmak*, zıt anlamıyla da *ana-babaya isyan etmek* gibi ifadelerle yerleşmiştir. Râgıb *birr* kelimesinin kökünde bulunan genişlikten hareketle *birru'l-vâlideyn* terimine “*anne babaya iyilik yapmada sınırları zorlamak*” anlamı verir.<sup>91</sup> Kelime, Kur’an-ı Kerim’de *Berr ve valide/valideyh* formatında Meryem suresinin iki ayetinde yer alır. Konusu Hz. Yahya olan ayette بِرًّا بُولَدِيهِ “*anne-babasına iyilik ediciydi*”<sup>92</sup> şeklinde yer alırken, Hz. İsa’dan söz edilen diğer bir ayette بِرًّا بُولَدِي “*beni anneme iyilik eder kıldı*”<sup>93</sup> şeklinde yer alır. Diğer taraftan Kur’an’da ebeveyne iyi davranmakla ilgili olarak بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا “*ana-babaya iyilik yapmak*”<sup>94</sup> ifadesinin daha yaygın olarak yer aldığını da belirtmek gerekir.<sup>95</sup>

Diğer taraftan *birr* kökünden gelen bazı kelimeler Kur’an-ı Kerim’de fiil olarak *iyilik yapmak, iyi davranmak, ihsanda bulunmak* anlamlarına gelir. Örneğin, “Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz.”<sup>96</sup> Anlamındaki ayette “iyilik yapmanız” diye çevirisi yapılan kısım أَنْ تَبْرُوهُمْ cümlecığı *birr* kökünden gelir. Müfessirler söz konusu iyiliği dostluk (muvâlât) dışında, *akrabalık bağını gözetmek vb. iyilikler, aradaki sözleşmeye bağlı kalmak, yani ahde vefâ ve kadınlar-çocuklar gibi savaşılması yasak olan kimselere yapılacak iyilikler*, şeklinde anlamıştır.<sup>97</sup>

## 2.2. Hadisler’de Birr

Temel hadis kaynaklarında *birr*’e yer verildiği görülür. Örneğin Buhârî Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, peygamberlere imanını *birr*’e dahil eden Bakara 2/177. ayeti, *Kitabu'l-îmân* bölümünde *umuru'l-îmân*, yani, imana ait işler alt başlığı altında yer verir.<sup>98</sup>

90 Fahrüddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 3/487.

91 İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*, “birr”, 114.

92 Meryem 19/14; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 5/369. Diğer bazı meallerde, “*Ana-babasına karşı saygı ve tavır içinde/ana-babasına saygıda kusur etmeyen hayırlı bir evlat*” şekillerinde çevrilmiştir. Bk. Esed, *Meal*, s. 740; Öztürk, *Meal*, s. 349.

93 Meryem 19/32; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 5/374. Bu ayet diğer bazı meallerde, “*anımı saygıyla gözetmemi/bana anama saygıda kusur etmememi, emretti*” şeklinde çevrilmiştir. Bk. Esed, *Meal*, s. 744; Öztürk, *Meal*, s. 350.

94 el-Bakara 2/83.

95 en-Nisâ 4/36; el-En’âm, 6/151; el-İsrâ 17/23; el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/14; el-Ahkâf 46/15.

96 Mümtehine 60/8.

97 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, ed. es-Seyyid b. Abdilmaksûd Abdil (Beyrut, Lübnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 5/519; Fahrüddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 29/521.

98 Buhârî, *El-Câmiu's-Sâhîh*, “İmân”, 2.

Diğer taraftan Buhârî, *Kitâbu'l-Edeb* bölümünde, *bâbu'l-birr ve's-sıla*<sup>99</sup> başlığı altında önce ana-babaya iyiliği emreden “*Biz, insana, ana babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir*”<sup>100</sup> anlamındaki ayete yer verir. Sonra da evladın anne ve babasıyla güzel geçinmesiyle (*hiisnü sohbet*) ilgili hadislere yer verir. Buhârî'nin bu üslubundan, onun *birr* terimini anne ve baba iyilik yapmak, onlarla güzel geçinmek çerçevesinde ele aldığı anlaşılmaktadır.<sup>101</sup>

Müslim de *Kitâbu'l-Birr, Sıla ve Âdâb* bölümünde *bâbu birri'l-vâlideyn* alt başlığı altında Buhârî'ye benzer bir tavır sergilemiştir. Yani, o da *birr* başlığı altında anne ve babayla iyi geçinmeye (*hiisnü sohbet*) dair hadislere yer verir. Örneğin Hz. Peygamber, “*insanlar içerisinde en güzel muameleye kimin layık olduğu*” sorusuna önce annen, sonra da babandır cevabını vermiştir. Ancak Hz. Peygamber'in bu sözünde anneye vurgu yaptığını da belirtmek gerekir.<sup>102</sup>

İbn-i Mace'nin Sünen'inde *Kitâbu'-Edep* bölümü *bâbu birru'l-vâlideyn* başlığı altında *birr* terimi anne ve babaya iyilik yapmak bağlamında ele almaktadır.<sup>103</sup>

Diğer taraftan Hz. Peygamber bazı hadislerinde *birri* güzel ahlak olarak nitelmiş ve günahın mukabili olarak sunmuştur. Bu bağlamdaki yaygın bilinen bir hadisin çevirisi şöyledir: “*Birr (iyilik) ahlakın güzel olmasıdır. Günah ise kalbi rahatsız eden ve insanların muttali olmasını istemediğin şeydir.*”<sup>104</sup> Yine benzer bir ifadesinde de “*Birr nefsin itminan duyduğu, kalbin mutmain olduğu şeydir. Günah ise kalbi yaralayan ve tereddüte düşüren şeydir, insanlar sana fetva verse bile.*” demiştir.<sup>105</sup>

Kimi hadislerde de *birr*, Allah'ın razı olacağı davranış anlamına gelmektedir. Örneğin Hz. Peygamber seferlerinin birinde, insanların gölge oluşturmak amacıyla bir şahsın etrafını sardıkları görmüş, sebebini sormuş, adamın oruç tuttuğu için zafiyet geçirdiğini anlayınca da: “*Seferde oruç tutmak birr - Allah'ı memnun edecek iyi bir davranış- değildir*” demiştir.<sup>106</sup>

Özetle, *birr* terimi hadislerde anne babaya ihsan ve onlara iyi davranmak, güzel ahlak, kalbe huzur veren iyi işler ve Allah'ın memnun edecek iyi/güzel ameller anlamları taşır.

99 Buhârî, *El-Câmiu's-Sâhîh*, “Edeb”, 1 (No. 5625); Müslim, *Sahîhu Muslim*, “Birr”, 1 (No. 2548).

100 el-Ankebût 29/8.

101 Buhârî, *El-Câmiu's-Sâhîh*, “Edeb”, 1-138. Bablar (No.5625 vd.).

102 Müslim, *Sahîhu Muslim*, “Birr”, 1 (No. 2548 vd.).

103 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabîyye-Faysal 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.), “Edeb”, 1 (No. 3657-3674).

104 Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, “Birr”, 14; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Zühd”, 52.

105 Dârimî, *Müsnedu Darimî*, “Buyu”, 2 (No. 2575).

106 Buhârî, *El-Câmiu's-Sâhîh*, “Oruç”, 35 (No. 1844). Bk. Müslim, “Sıyam” 92; Ebu Dâvud, “Savm” 43; Nesâî, “Savm” 48.

### 2.3. Ahlakçılar'a Göre Birr

Kur'an-ı Kerim'de bütün hayırları kapsayacak şekilde bütün hayırlara, iyi davranışlara tekabül eden birr/iyilik ahlak kitaplarında ağırlıklı olarak anne babaya iyilik yapmak anlamında, بر الوالدين başlığı altında yer alır. Geçtiği yerlerde anne ve baba hakkı, onların rızasını kazanmak, onları kızdırmamak, vefatlarından sonra kendilerine dua etmek, bağışlanmalarını istemek, sözlerini yerine getirmeye çalışmak, dostlarına ikramdan bulunmak ve her iki taraftan olan akrabalık bağlarını gözetmek, ahitlerine riayet etmek gibi konulara yer verildiği; zikredilen konularla ilgili ayet ve hadislerin sıralandığı görülür.<sup>107</sup>

Bunun dışında hacda yapılacak güzel şeyler bağlamında, iyi konuşmak, yemek ikram etmek gibi güzel ameller anlamında *birru'-hacc* şeklinde ve *iyilikte yarışmak* gibi genel anlamıyla *birr'* den söz edilmiştir.<sup>108</sup>

### 3. Ahde Vefâ

Çalışmada erdemli davranışlara örnek olarak üzerinde durulacak *üçüncü* konu ahde vefâ'dır. Öncelikle bu terimde yer alan ahd ve vefâ kelimelerinin sözlük anlamları üzerinde durulup daha sonra ayet, hadis ve dini-ahlakî metinlerde nasıl yer aldığına bakılacaktır.

Sözlükte *ahd*, “bir kimseyi inandırıp itimat verecek söz, and ve yemin; kefalet, eman, zimmet, vasiyet, gözetmek” anlamına gelir.<sup>109</sup> Vefâ ise sözlükte, “bir şeyi eksiksiz, taştamam yapmak” anlamına gelir.<sup>110</sup> Arapçada وفى بالعهد “vefâ bi'l-'ahdi” ve وفى بالعهد “evfâ bi'l-'ahdi” kalıplarında bu iki kelime beraber kullanılır ve verilen sözü yerine getirmek, anlamına gelir.<sup>111</sup>

Burada detaylarına girmeksizin akid, mîsâk ve biat gibi terimlerin de ahitle benzer anlamlar taşıdığını belirtmek gerekir.<sup>112</sup>Bu terim, dilimizde Arapça'dan intikal ettiği şekliyle *ahde vefâ* veya *ahde riayet* ya da sadece *vefâ* gibi terkiplerle ifade edilir.

#### 3.1. Kur'an-ı Kerim'de Ahde Vefa

*Ahde vefa* yerine getirilmesi gereken erdemli bir davranış olarak Kur'ân-ı Kerim'de üzerinde durulan önemli değerlerden biridir. Bu bağlamda, ahde

107 Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 2/216.

108 Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1/262; 1/338.

109 Asım Efendi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, “ahd”, 2/1527; İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, “ahd”, 591.

110 İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, “vfy”, 878.

111 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/600.

112 İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, “vsk”, 853.

vefa konusundan söz eden ayetlerde dile getirilen hususları aşağıdaki şekilde başlıklandırmak mümkündür:

**1) Yaratıcı ile kulları arasında olan ahitler vardır. Yani, Allah insanlardan hem sözler almış hem de onlara sözler vermiştir.**

İslam inancında îmân, sadece ağızdan çıkan sıradan bir söz değil yaratıcının peygamberler aracılığıyla koyduğu kurallara iman eden kişinin uyacağına dair gönüllü bir taahhüt olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle de iman ile ahid arasında sıkı bir irtibat kurulmuştur.<sup>113</sup>Bu bağlamda yaratıcı, insanlardan bazı konularda sözler almıştır. Buna mukabil onlara sözler vermiştir. Kendisine verilen sözün tutulması halinde, o da sözünün gereğini yapacağını ifade eder. Yani karşılıklı bir *ahde vefadan* durumu söz konusudur. Örneğin, “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi hatırlayın, bana verdiğiniz ahdi/sözünüzü yerine getirin ki, ben de size olan ahdimi/sözümü yerine getireyim.*”<sup>114</sup> ayetinde böyle bir surum söz konusudur.

Allah İsrail oğullarından, namazı dosdoğru kılmaya, zekâtı vermeye, peygamberlere inanmaya, onları desteklemeye, karz-ı hasen vermeye dair mîsâk almıştır. Buna mukabil, kendileriyle beraber olmayı, günahlarını örtmeyi, zemininden ırmaklar akan cennetlere koymayı vaat etmiştir.<sup>115</sup> Yani söz almış ve söz vermiştir.

Benzer bir şekilde Allah'ın kendilerini “Biz hıristiyanlarız” diye tanıtanlardan da kesin sözler alındığını ifade eden ayetler vardır.<sup>116</sup>

Sınandığı bazı şeyleri başarıyla tamamlayan İbrahim’e (a.s.) Rabbi “*Seni insanlara önder yapacağım, demişti.*” Bu sözün nesli için de geçerli olmasını talep eden İbrahim’e Rabbi, “*Benim ahdim zalimlere ermez*”, demişti.<sup>117</sup>

Yine, Allah Ka’be’nin inşasını tamamlayan İbrahim ve oğlu İsmail’den onu temiz tutmalarını istemiş, bu konuda onlara ahit vermiştir. Şöyle ki, “*Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun diye ahid verdik.*”<sup>118</sup> Kimi tefsir ve meallerde *talimat verdik, emrettik*<sup>119</sup> gibi kelimelerle çevrilse de burada Allah'ın İbrahim ve İsmail peygamberlerle arasında geçen bir ahid vardır. Bu durum, *söz alma* kökünden gelen عَهْدًا kelimesi ile ifade edilmiştir.

113 Metin Yurdagür, “Ahid,” *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/534-535.

114 El-Bakara 2/40.

115 el-Mâide 5/12.

116 el-Mâide 5/14.

117 el-Bakara 2/124.

118 el-Bakara 2/125.

119 Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrii'l-Celâleyn*, 26.

Benzer bir durum, insanoğlundan şeytana tapmamasını emreden ayette de söz konusudur. Şöyle ki: “*Ey Âdem oğulları! Size şeytana tapmayın, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır, diye ahid vermedim mi?*”<sup>120</sup> mealindeki ayette de *ahd* kökünden gelen *أَعٰهَٓ* fiiliyle yer almaktadır.

“*Bezmi-i Elest, ya da Kâlû belâ*” olarak da bilinen olayda da Allah, Adem oğullarından ahit almıştır. Bu durumu haber veren ayetin anlamı şöyledir: “*Kıyamet günüinde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da, Evet, buna şahit olduk dediler.*”<sup>121</sup> Hz. Ali’ye dayandırılan bazı haberlerde Hacerülesved’in ayette sözü edilen bu ahdi içinde taşıdığı, bu nedenle ahidine vefa gösterenler lehine öbür dünyada şahitlik edeceği aktarılmaktadır.<sup>122</sup>

Bazı müfessirlere göre ayetteki anlatım hakikattir ve söz edilen olaylar fiilen gerçekleşmiştir. Kimi müfessirlere göre ise ayetteki bu anlatım temsildir. Bu yol ile anlaşılması güç bir olgu insanın hayalinde canlandırılmıştır.<sup>123</sup> Yani, gerçekte Allah ile kul arasında böyle bir konuşma vuku bulmamıştır. İfade edilmek istenen husus şudur: Allah (c.c.) rububiyet ve birliğini ispat eden delilleri evrene yerleştirmiş ve insan aklına da bunları anlama yeteneği vermiştir. Varlıktaki bu delillerden hareketle insan hidayeti ve sapıklığı birbirinden ayırt edebilecek yetenekle donatılmıştır.<sup>124</sup>

Ragıb da, Allah ile kul arasındaki ahidin üç şekilde olduğunu söyler: “*Allah’ın ahdi, kimi zaman aklımıza yerleştirdiği şeyle; kimi zaman resullerine indirdiği kitap ve elçilerinin sünneti ile; kimi zaman da adaklar gibi dinin insana yüklediği şeyleri kişinin kendi kendine üstlenmesiyle olur.*”<sup>125</sup>

## 2) Ahitler yerine getirilmelidir.

Ahitler ilgili olarak Allah’a ve insanlara verilmiş sözlerin tutulması gerektiğini ifade eden; sözlerini tutanların övüldüğü ayetler vardır. Örneğin *وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ* *هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ* “Onlar emanetlerine ve ahitlerine riayet ederler”<sup>126</sup> ve Hz.

120 Yasin 36/60.

121 el-A’râf 7/172.

122 Ebû Abdullah Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü’rî, *El-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, ed. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1990), “Savm”, 9 (No. 1682).

123 Müfessir bu durumu *tahyil* kelimesiyle ifade etmektedir.

124 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/176; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 15/397-398.

125 İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, 592.

126 el-Mü’minün 23/8.



İsmail hakkında, *إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ* “O sözüne sadıktı.”<sup>127</sup>, gibi ifadelerle sözünü yerine getirenler övülürken, *وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا* “Allah’a verdiğiniz sözü tutun”<sup>128</sup> ayetiyle de Allah’a verilen sözün yerine getirilmesi istenir. Benzer bir şekilde *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* “Ey imân edenler! Akitlerinizi yerine getirin”<sup>129</sup> ayetinde verilen sözlerin tutulması istenir. Ayet metninde her ne kadar akid (çoğ. ukûd) yer alsa da müfessirler bu kelimeye ahid (çoğ. uhûd) anlamı da vermişlerdir. Bu anlayışla ayette tutulması istenen ahitlerin/akitlerin neler olabileceğine dair aşağıdaki görüşler ileri sürülmüştür.<sup>130</sup>

- Helalini helal, haramını da haram kabul edeceğine dair Allah’ın kullardan almış olduğu söz,
- Tevrat ve İncil ile amel eden ehl-i kitaptan, Hz. Muhammed’i tasdik etmeye dair alınmış olan söz,
- Cahiliye döneminde, yemin ederek insanların birbirlerine verdikleri söz,
- Dinin gerektirdiği ahitlerin tamamı,
- İnsanların aralarında yaptıkları alışveriş ve nikah gibi karşılıklı sözleşmeler ile adak ve yemin gibi tek taraflı sözleşmeler, olabileceği ifade edilmiştir.<sup>131</sup>

Verilen sözler tutulmalı, gerekleri yerine getirilmelidir. Bu bağlamda, verdiği söze en çok tutanın da Allah olduğu ayetlerde ifade edilir. Bunu ifade eden bir ayette Allah’ın müminlerden mallarını ve canlarını cennet mukabilinde satın aldığını ifade edildikten sonra şu ifadeler yer alır: *وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ* “Allah’tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır?”<sup>132</sup>

Kur’an-ı Kerim’in ahde vefa yaklaşımı bağlamında, zikredilmesi gereken diğer bir husus da kişilerle yapılan ahde vefa göstermek gerektiği gibi, Müslüman olmayan topluluklarla yapılan ahde de vefa göstermek gerektiğidir. Örneğin, *“Allah ve Resulünden kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere bir ihtar!”*<sup>133</sup> ayetinde görüldüğü gibi müşriklere yapılan antlaşmadan ve bu antlaşmanın sona ermesinden ya da erdirilmesinden söz edilmektedir.<sup>134</sup> Yine, *“Onlar, kendileriyle antlaşma yaptığın, sonra her defasında hiç*

127 Meryen 19/54.

128 el-En’âm 6/152.

129 el-Mâide 5/1.

130 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, 2/6.

131 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, 2/6.

132 et-Tevbe 9/111.

133 et-Tevbe 9/1.

134 Taberî, *Câmiu'l-Beyân ‘an Te’vili Âyi'l-Kur’ân*, 11/303-304; Mâverdî, *En-Nüket ve'l-‘uyûn*, 2/337.

çekinmeden ahidlerini bozan kimselerdir.”<sup>135</sup> Ve “Antlaşma yaptığın bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de onlarla yaptığın ahdi aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez.”<sup>136</sup> Ayetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber’e ahidine vefa göstermeyen toplumlara karşı sergilemesi gereken davranışlardan söz etmektedir.

### 3) Ahit sorumluluk doğurur.

Ahidlerle ilgili ayetlerde görülen diğer bir husus, ahitlerin tarafları bağlayıcı olmasıdır. Yetimler rüşde/bülûğa erip mallarının idaresini devralıncaya kadar onların mallarına iyi niyetle yaklaşmayı emreden ayetin devamında وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا “verdiğiniz her sözü yerine getirin; çünkü verdiğiniz sözden (Hesap Günün’de) mutlaka sorguya çekileceksiniz.”<sup>137</sup> ifadeleri yer alır.

### 4) Ahdi yerine getirmek bir/iyiliktir ve ayetlerde övülen bir davranıştır.

Örneğin gerçek birr’in/iyiliğin neler olduğunu sıralayan ayetin içerisinde, وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا “ahidleştiklerinde ahidlerine vefâ gösterenler” ifadeleri yer alır. Bu cümle bir övgü ve Allah’ın rızasını ifade eden bir cümledir. Diğer taraftan bu ayette tutulması gereken sözün ne olduğuna dair de iki görüş ileri sürülmüştür. Şöyle ki, söz edilen ahit, Allah’ın kullarını mes’ul tuttuğu yükümlülükler olabileceği gibi insanların kendi aralarında yaptıkları sözleşmeler de olabilir.<sup>138</sup>

### 5) Ahdi yerine getirmenin/getirmemenin Allah katında büyük bir karşılığı vardır.

Örneğin Hudeybiye’de “düşmanla karşılaşılması halinde ardına bakmaksızın kaçmayacaklarına dair arkadaşlarının Hz. Peygamber’e verdiği sözün<sup>139</sup> aslında Allah’a verilmiş bir söz olduğunu ifade eden ayetin devamında وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَنْ يَسْبِقُهُ أَجْرًا عَظِيمًا “Allah’a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.”<sup>140</sup> İfadeleri yer alır.

Diğer taraftan, bazı ayetlerde Allah’a verilen sözü bozmanın ağır karşılıkları olduğu ifade edilir. Örneğin, İsrail oğullarından söz eden bir ayetin meali şöyledir: “Sözlerini bozmaları nedeniyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık.”<sup>141</sup>

135 el-Enfal 8/56.

136 el-Enfal 8/58.

137 el-İsrâ 17/34.

138 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, ed. Murat Sülün, 2/356.

139 Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 21/254.

140 el-Fetih 48/10.

141 el-Mâide 5/13.

### 3.2. Hadisler’de Ahde Vefâ

Bu başlık altında *ahde vefa* ile ilgili Hz. Peygamber’in bazı uygulamalarına ve ifadelerine yer vermek istiyoruz.

Hz. Peygamber, “*ahde vefa imandandır*” إِنَّ حَسْنَ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ buyurmuştur.<sup>142</sup> Hâkim, bu hadisin sebab-i vüruduyla ilgili şu bilgiyi aktarır:

*Hz. Peygamber, kendini ziyarete gelen yaşlı bir kadına çok iyi davranır. İsmi sorar, aldığı cevap üzerine anlamını beğenmediği mevcut isminin yerine ona yeni bir ad verir, halini hatırlar ve vefat etmiş ilk eşi Hz. Hatice’den sonra durumlarının nasıl olduğunu sorar. Yaşlı bir kadına böylesine iyi muamelede bulunması yanında bulunan eşi Hz. Ayşe’nin hayretini mucip olur ve sebebini sorar. O da gelen kadının Hz. Hadice’nin arkadaşlarından olduğunu belirtip yukarıdaki hadisi söyler.*

Konuyla ilgili Hz. Peygamber’in diğer bir uygulaması da Hudeybiye’de yaşanmıştır. Antlaşmanın yazım süreci devam ederken Mekke temsilcisi Süheyl b. Amr’ın oğlu Ebû Cendel Mekke’den kaçarak gelmiş ve Müslümanlara sığınmıştı. Fakat bazı sahabenin açık bir kısmının da zımnî muhalefetine rağmen Ebû Cendel, heyet başkanı ve aynı zamanda baba olan Süheyl’in isteği üzerine antlaşma gereği babasına iade edilir.<sup>143</sup>

Hz. Peygamber, yaygın olarak bilinen bir hadisinde verilen sözü tutmanın nifak alameti olduğunu belirtir. İlgili hadisin çevirisi şöyledir: “*Dört nitelik vardır ki bunlar kimde bulunursa o kişi katıksız münafik olur. Emanet edince hıyanet eder, konuşunca yalan söyler, söz verince sözünden döner, husumette haddi aşar.*”<sup>144</sup>

### 3.3. Ahlakçılara Göre Vefâ

İslam ahlakçıları da ahde vefayı “*söz verme, vaate bulunma ve anlaşma yapma*” anlamlarında ele almış ve eserlerinde konuya yer vermişlerdir. Örneğin İmam Gazzâlî, dil ile alakasını dikkate alarak olmalı ki konuyu gerek *İhyâ’* da ve gerekse *Kimyâ-i Saadet*’te *Mühlikât*, yani insanı helak eden davranışların sıralandığı bölümde dilin afetleri bağlamında “*el-va’du’l-kâzib*” başlığı altında incelemiştir. Konuyla ilgili ayet ve hadislere yer verdikten sonra sahabe ve selevin uygulamalarından örnekler sıralar. Mesela sahabenin hadiste dile getirilen nifak durumuna düşmemek için vaatlerini yerine getirmede titiz davrandıklarını; Abdullah b. Mes’ûd söz verdikten sonra in-

142 Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, “İmân” 40.

143 Buhârî, *El-Câmiu’s-Sâhîh*, “Sulh”, 7 (No.2553).

144 Buhârî, *El-Câmiu’s-Sâhîh*, “İmân”, 13 (No. 34).

şallah dediğini dile getirir. Bunların yanında, verilen sözün kişiyi engelleyen bir mazeret olmadıkça tutulması gerektiğini; özürsüz olarak vaadini yapmanın nifak alameti olduğunu; ancak bir mazeret arız olup da vaat edilen şey yapılamazsa şekil itibarıyla nifak söz konusu olsa da gerçekte böyle bir durumun bulunmayacağını; ancak nifakın hem şekli olanından ve hem de gerçek olanından uzak durmak gerektiğini dile getirir.<sup>145</sup>

## Sonuç

Çalışmada îsâr, birr ve ahde vefâ terimleri üzerinde durulup konunun Kur'an, sünnet ve İslam ahlakçılarının eserlerinde nasıl yer aldığına bakılmıştır. Varılan sonucu özetlemek gerekirse: îsâr erdemli bir davranıştır ve Kur'an-ı Kerim bu erdemin müminler arasında yaşatılmasını ister. Yine birr, pek çok erdemli davranışı ifade eden kapsamlı bir kavramdır. Dini metinlerde, birr ile ifade edilen davranışların da yapılması istenir. Ahde vefa da erdemli bir davranıştır. Hem Kur'an ve sünnette hem de İslam ahlakıyla ilgili eserlerde bu davranışın övüldüğü ve yaşatılması gereken ahlaki bir erdem olarak sunulduğu görülmüştür.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür. Başta Kur'an olmak üzere dinin temel kaynaklarında örnek olarak sunulan erdemli davranışların emir, tavsiye, övme gibi üsluplarla yerine getirilmesi istenirken; bunları zıttı olan davranışların da yapılmamasını ister. Bu bağlamda Kur'an'ı ahlakî güzellikleri emreden, çirkinlikleri ise yasaklayan bir ahlak kitabı olarak nitelemek mümkündür.

## Kaynakça

- Altuntaş**, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Mucemu'l-Furûki'l-Lugaviyye*. ed. Şeyh Beytullah Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1. Baskı., 1412.
- Ateş**, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *El-Câmiu's-Sâhîh*. ed. Muhammed Züheyr en- Nâsır. Beyrut: Daru tavku'n-necât, 1. Baskı., 1422.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. ed. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı., 1987.
- Cürçânî**, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut, 1988.
- Çağrıcı**, Mustafa. "İsâr." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/490-491. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

145 Gazzâlî, *İhyâü Ullûmi'd-Dîn*, 3/123.

- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Müsnedu Darimî*. ed. Hüseyin Selim Esed Ed-Dârimî. Suudi Arabistan: Daru'l-mugni li'nerş ve't-tevzi, 2000.
- Ebu'l Al'a Mevdûdî**. *Tefhimu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı., 1991.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabalalı. Dâru'r-risâleti'l-âlemiyeye, 1.Baskı., ty.
- Esed**, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. ed. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret yayınları, 8. Baskı., 2013.
- Gazzâlî**, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Hisârîzâde Elif Efendi**. *En-Nûru'l-Furkân Fi Şerhi Lugati'l-Kur'ân, Kur'ân Lügati*. ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2015.
- Hornby**, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. ed. Sally Wehmeier - Michael Ashby. New York: Oxford University Press, Sixth Edit., 2000.
- İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîriü'l-Kur'âni'l-âzim*. ed. Sâmi b. Muhammed Es-Selâme. Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Baskı., 1999.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö.273). *Sünen Ibn Mâce*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye-Faysal 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.
- İbrahim Mustafa** et al. *El-Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, 2004.
- İsfahânî**, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Ez-Zerî'a İllâ Mekârimi's-Şerîæ'a*. ed. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd El-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- İsfahânî**, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1. Baskı., 1412.
- İsfahânî**, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsîru Râgıb El-İsfehânî*. ed. Hind bint Muhammed Zahid Serdar. Câmîatu Umî'l-Kurâ, 1. Baskı., 2001.
- Karaman**, Hayrettin et al. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 7. Baskı., 2017.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *El-Câmi' Li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. ed. Sıtkı Muhammed Cemîl - İrfân Aşşâ. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- Kuşeyrî**, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. ed. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 3. Baskı., 1999.
- Kuşeyrî**, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâ'ifü'l-Işârât*. ed. İbrâhim Besyûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 3. Baskı., ty.
- Mütercim Asım Efendi**. *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2013.
- Nisâbü'rî**, Ebû Abdullah Hâkim Muhammed b. Abdullah. *El-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. ed. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı., 1990.
- Mahallî**, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. İstanbul: Çağrı Yayınları, no date.
- Mâverdî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *En-Nüket ve'l-'uyûn*. ed. es-Seyyid b. Abdilmaksûd Abdil. Beyrut, Lübnân: Dâru'l-Kutubî'l-İlmîyye, ty.
- Mukatil b. Süleyman**. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. ed. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâs, 1.Baskı., 1423.
- Müslim**, Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Muslim*. ed. Ahmed b. Rifat vd. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1334.
- Nesefî**, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. ed. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5th Ed., 2011.
- Özek**, Ali vd. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2006.
- Öztürk**, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı., 2015.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Râzî**, Zeynüddin Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir. *Muhtâru's-Sihâh*. ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut, Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, ty.
- Taberî**, Ebû C'âfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Turki. Beyrut: Daru'l-hicr, 1.Baskı. 2001.
- Tirmizî**, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şakir et al. Mısır: Mustafa Babî el-Halebî, 2. Baskı., 1975.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı., 1979.

**Yurdağür**, Metin. "Ahid." *DİA*. 534–535. Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

**Zemahşerî**, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, 1. Baskı., 2016.

**Zemahşerî**, Ebul'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *El-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 3. Baskı., 1407.

*Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 19 Eylül 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

# Kur'ân'a Göre Kadın-Erkek İlişkilerinde Erdemliliğin Sınırları

Hayrettin ÖZTÜRK\*

## Giriş

Allah insanları iyi ve kötü bilgisi ile yaratmış, hayır ve şer arasında ayırım yapma, hayır için sevgi, şer için nefret etme yeteneği vermiştir. Yani Allah insanın içine iyilik ve günahın maddesini ve gücünü koymuştur. Ayrıca ona seçim özgürlüğü sağlamış ve daha sonra yanlış işler hakkında içlerine uyarı için nefsi levvâme (bekçi) şeklinde bir ayıplayıcı mekanizma yerleştirmiştir.<sup>1</sup> İnsan yanlış yaptığında içinde kendini kınayan bir sistemin varlığı onu durdurmaktadır. Bu durum onu insan olma şerefine ulaştırmıştır. İradesini doğru kullandığında da iman şerefini elde etmiştir. Bunlarla birlikte doğal yeteneklerini güçlendirmek ve kötülüğü bastırmak için dış dünyadan da yardıma muhtaçtır. Ona böyle bir destek sağlayan şey ise aile kurumudur. Aile; sosyal, ahlaki, politik ve ekonomik alanlarda bireylerin eğitimini üstlenen çok yönlü bir kurumdur. Bu sebepten Kur'an-ı Kerim, aileye ilişkin öğretileri diğer tüm sosyal ve politik kurumlardan daha ayrıntılı olarak detaylandırmıştır.

Aile; karı koca, anne, baba ve çocuklardan meydana gelmektedir. Karı koca yani kadın ve erkek ailenin temelidir. Bu ikisi kulluk yolunda Allah yolunun yardımcılarıdır. Evlilik bu desteğin meşru zeminde gerçekleşmesidir. Bu sebepten Müslümanlar arasında ilişki nikâh (evlilik) ile başlar. Nikâh bağı karı koca arasındaki hak ve görevlerin sıkı sözleşmesidir. Bu Kur'an'da misak-ı galiz (ağır anlaşma) olarak adlandırılır. Allah bu evrende insanlar

\* Doç. Dr., On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hozturk@omu.edu.tr.

1 Emin Ahsen Islahi, *Tedebbür-i Kur'an*, (Lahor: Faran Foundation, 2009), 9/79.



dahil her şeyi çiftler halinde yaratmıştır. Bunun nedeni bir parçanın bir bütün oluşturmak için diğerini tamamlaması ve kendisinin tamamlanmasıdır. Erkek ve kadın, nikahla birleştiklerinde insanlık tamamlanır. Cinsel istek ve şehvet, insanların karakteristik özelliklerinden biridir ve bu dürtü ile uygun-suz yollara başvurmak insanın alçalmasına sebep olur.<sup>2</sup> Evlilik bağı, cinsel arzunun yerine getirilmesini en uygun şekilde sağlamaktadır. Aile kurumu, kuruluşu ve idaresi Allah tarafından kararlaştırıldığı için kutsaldır. Bu yüzden karşıt cinslerin davranışları, yürüyüşleri, bakışları, konuşmaları, evin içindeki ve dışındaki tavırları, fiziki temasları hatta cinsel ilişkileri ilahi bir kanuna tabidir. Kadın ve erkek bu kanun ve kurallara uymak mecburiyetindedir. İnsan erdemli bir varlıktır. Davranışlarında bu erdemliliği göstermelidir. Kur'ân'a göre bu erdemliliğin sınırları nelerdir? Şimdi onları maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

### 1. Erkeklerin Kadınlarla Tokalaşmaları

Bu konu erkek ve kadınların Hz. Peygamber'e biatları bahsinde ele alınmıştır. Bu biatlar; Medine'ye hicret, Mekke'nin fethi ve Hz. Peygamber'in farklı konularda ashabi ile yaptığı biatardır. Bunlardan biri de Hudeybiye barışında gerçekleşmiş ve Ashab Hudeybiye'de Peygamberin elini tutarak O'nu dinlemek ve O'na itaat etmek üzere biat etmişlerdi.<sup>3</sup> Bu biat Allah (c.c.) tarafından desteklenmişti. Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

“Sana biat edenler aslında Allah'a biat etmektedirler, onların elleri üzerinde Allah'ın eli olur. Kim bu ahdi bozarsa, bunun vebalini kendi başına almış olur, kim de Allah'a verdiği sözü yerine getirirse Allah yakında ona büyük ödül verecektir”<sup>4</sup>

İkinci biat yine Hudeybiye'de yapılmış ve İslam tarihinde Rıdvan Biatı olarak anılmıştır.

“O ağacın altında sana biat eden iman ehlinde Allah razı olmuştur; gönüllerinin halini bilmiş, onlara tatmin, memnuniyet vermiş, pek yakında zahir olacak bir fetihle kendilerini ödüllendirmiştir”<sup>5</sup>

Bu biat; dikenli akasya ağacı altında gerçekleşmiştir. الشَّجَرَةَ ile dikenli akasya ağacına işaret edilmiştir.<sup>6</sup>

2 Amin Ahsan İslahi, *Tazkiyah-i Nafs Purification of the Soul*, (Faisalabad: Malak Sons Tajiran-i-Kutub, n.d.), 1/221.

3 İslahi, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/ 451.

4 el-Fetih 48/10.

5 el-Fetih 48/18.

6 İslahi, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/ 457

Bir başka biat da şudur:

“Ey peygamber! Mümin hanımlar Allah’a hiçbir surette ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, iftirada bulunmamak, gayr-ı meşru bulduğu bir çocuğu kocasına isnat etmemek, senin kendilerine emredeceğin ma’ruf olanda sana isyan etmemek hususlarında sana biat etmeye geldiklerinde, sen de onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan af dile. Çünkü Allah Gafurdur, Rahimdir, affı ve ihsanı boldur.”<sup>7</sup>

Kur’ân, bu biatların nasıl olduğu hususunda bilgi vermez. Erkeklerin biatı tokalaşma şeklinde gerçekleşmiştir. Kadınlara gelince; Hz. Aişe, Resulullah’ın hiçbir biatı kadınlarla tokalaşarak yapmadığını ve onlardan sözlü biat aldığını bize nakletmiştir.<sup>8</sup> Hz. Peygamber’in kadınlar ile biatı dört şekilde olmuştur: Sözle,<sup>9</sup> içi su dolu bir kap,<sup>10</sup> ele sarılan bir bez,<sup>11</sup> ve tayin edilen bir vekil aracılığıyla.<sup>12</sup>

Rivayetlerin sahihliğini değerlendirdiğimizde Muhammed Hamdi Yazır ve Muhammed es-Sabunî’nin görüşlerine katılmamak mümkün değildir. O görüş şudur; Peygamber kadınlarla musafaha yapmamış yani tokalaşmamıştır.<sup>13</sup> Bu bilgiler ışığında Kur’ân’a göre kadın-erkek tokalaşması haramdır demiyorum. Ancak ben, Hz. Peygamber’in biat konusunda bile olsa kadınlar ile tokalaşmamasını kendim için örnek kabul edip tokalaşmam demeyi uygun görüyorum.

## 2. Konuşmada Erdemlilik

Konuşma, insanlar arasında en önemli araçtır. Rahman suresinde “Allah insanlara konuşma yeteneğini öğretti”<sup>14</sup> buyurulmaktadır. Hiçbir âyet ve hadiste kadının sesinin haram olduğu hakkında bir hüküm bildirilmemiştir. Hanefilerde tercih edilen görüş de bu minval üzeredir.<sup>15</sup> Kadınların çarşılarında

7 el-Mümtehine 60/12.

8 Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, (İstanbul: 1979), Ahkam, 49 (VIII, 125). Ayrıca bk. Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: ts.), 6/ 153.; Buhari, Şurûh, I, (III, 173); Buhari, Tefsiru Mümtehine, 2, (VI, 61); Buhari, “Talak”, 20; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 270.

9 İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 357; Tirmizi, Sünen, Siyer, 37, (IV, 21-2); Malik, el-Muvatta, (Beyrut, 1989), Bey’at, 2, 651, 1842.

10 Ebû Abdillah Muhammed el-Ensari el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, ts., yy., 18/ 72.

11 Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’s-Sahîha*, (Beyrut: 1985), 2/ 55.

12 Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, Câmiu’l-Beyân an Te’vîl-i Âyi’l-Kur’ân, thk: Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 14/103. Ayrıca bk. Hafız İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, (İstanbul: 1985), 8/128.

13 M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: ts.), 7/557; Muhammed Ali es-Sabuni, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Mekke: ts.), 2/ 565-66.

14 er-Rahman 56/4.

15 Vehbe ez-Zuhaylî, *Mevsûatü’l-fıkhi’l-İslâmî ve’l-kadâyâ’l-muâsara*, 3. Baskı (Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 2012), 1/647.

alışveriş yapmaları, mahkemelerde şahitlikte bulunmaları,<sup>16</sup> Peygamber'e sorular sormaları, Peygamberin onlara cevaplar vermesi ve haftada bir sohbet etmesi<sup>17</sup>, Havle bint Sa'lebe'nin, kocasını şikayet etmek üzere Hz. Peygamber'e gelerek derdini anlatması, kadınların erkeklerle konuşabileceğinin açık delilleridir. Ahzâb sûresinde geçen "Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir ..." <sup>18</sup> âyeti de Hz. Peygamber'in hanımları ile konuşmayı, onlardan bir şey istemeyi yasaklamamış sadece perde arkasından konuşulmasını emretmiştir.

Kur'ân, konuşmaya Hz. Peygamber (a.s.)'ın hanımları üzerinden bir edep ve erdemlilik getirmiştir. Bir ayette şöyle buyurulmaktadır:

"Ey peygamber eşleri! Siz diğer kadınlar gibi değilsiniz. Eğer takvayı benimerseniz o zaman konuşmanızda yumuşaklığı benimsemeyin ki, kalbinde hastalığı olan kimse hem tamaha müptela olmasın ve hem de sözü marufa uygun söylesin."<sup>19</sup>

İnsanlar konuşurken normal hallerde tevazu tarzını tercih ederler ancak bazı durumlarda maslahat gereğince bundan farklı tutum benimsemek gerekir. Hz. Peygamber döneminde münafık kadınlar ve münafık erkekler, mümin kadınların kalplerine vesvese koymak ve fitne çıkartacak bir şey bulmak için gece gündüz koşuşturmaktaydılar. Bu grubun öncüsü *ifk* fitnessini çıkarmıştı. Münafıkların konuşma şekli çok sempatik olduğu için müminlerin anneleri de kendi şereflerinden dolayı onlara yumuşak şekilde cevap verirlerdi. Bu fesatçıları cesaretlendiriyor ve pek yakında oyunlarında başarılı olacaklarını umuyorlardı. Bu özel durumdan dolayı müminlerin annelerine tutumlarını değiştirmek için talimat verildi. Buyuruldu ki; Ey müminlerin hanımları! Siz diğer kadınlar gibi değilsiniz. Nebi ile nispetinizden dolayı iyiliğiniz ve kötülüğünüzün has bir ehemmiyeti vardır. İyiliğiniz başkalarına örnek ve numune olacaktır, eğer tarafınızdan bir kötülük işlenirse, sahabeler ve ardındakiler de onu hüccet yapacaklar, o yüzden ihtiyatlı olma durumunuzu sürdürmelisiniz. Eğer münafıklar kalplerinize vesvese koymaya çalışırlarsa siz de kalbinde Allah ve resulüne karşı haset ve kin olanlara yumuşaklık ve tevazu ile cevap vermeyin ki onlar yanlış bir ümide kapılma-

16 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâ'i'u'l-beyân fi tefsîri âyâtî'l-ahkâm*, 3. Baskı (Dimeşk: Mektebetu'l-Gazzâlî, 1980), 2/167.

17 Müslim, "Hayız", 331; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 122; İbn Mâce, "Tahâret", 122; Buhârî, "İlim", 36.

18 el-Ahzâb 33/53.

19 el-Ahzâb 33/32.

sınlar. Aksine apaçık tarzda cevap verin ki; eğer kalbinde kötü bir iradeyle gelmişse, sizden bir şey çıkmayacağını güzel bir şekilde anlasınlar.<sup>20</sup>

Hem lider hem de diğer kadınları ilgilendiren bu ayet, kadınları yabancı erkekler ile gayri ciddi konuşmaları hususunda uyarılmaktadır. Bu âyetlerin nâzil olduğu toplum, Hz. Peygamber'in eğittiği<sup>21</sup> ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu<sup>22</sup> insanlığın en seçkin toplumdur.<sup>23</sup> Ancak kadın sesinin insanı etkilediği de bir vakıadır. Bu sebeple tahrik edici konuşmalardan kaçınmak gerekir.<sup>24</sup> Bu ayetlerden anlıyoruz ki; Kur'ân'da kadınların konuşmaları değil erkeklerin dikkatini çekecek ve onları farklı düşüncelere sevk edecek tarzda konuşmaları yasaklanmıştır. Yani kadın ya da erkek, karşısındakine yumuşak ve nefse hoş gelici şekilde konuşmamalıdır. Onun dişiliğini değil, kişiliğini muhatap almalıdır. Kadınların kendi aralarında nağmeli ve sesli bir şekilde Kur'ân ve kaside okumalarında da bir sakınca yoktur ama bazı fakihlere göre bunu yabancı erkeklerin yanında okumaları mahzurlu sayılmıştır.<sup>25</sup> Tahrik edici bir kadın sesi fitneye sebep olacağından haram, normal bir konuşma ise haram sayılmamıştır.<sup>26</sup> Böyle bir konuşmada ölçü, meramını anlatacak kadar kısa ve öz olmalıdır. Hz. Mûsâ ile konuşan Medyen'li kızların, tüm sorunlarını iki cümle ile anlatmaları gibi; Musa, hayvanlarına su içiren bir grup insan ve tepenin üzerinde onlardan uzak durmaları için hayvanlarını çekiştiren iki kadın gördü. Onların yanına gidip; Ne yapıyorsunuz? *"Sorununuz nedir? Niçin hayvanlarınızı sulamıyorsunuz? dedi. Onlar da çobanlar gidinceye dek biz hayvanlarımızı sulamıyoruz ve babamız da pek ihtiyar bir adam"*<sup>27</sup> dediler. Bir başka ayette Hz. Mûsâ'nın kız kardeşi; Firavun ve adamlarına, *"... Size onun bakımını, sizin adınıza üstlenecek ve ona içtenlik ve şefkatle davranacak bir aileyi size bildireyim mi?"*<sup>28</sup> dedi. Bu ayetler bize kadın ve erkeklerin birbirleriyle nasıl konuşacaklarını açıklamaktadır. Bu konuşma tarzı asaletli, ciddi ve problem çözücü olmalı, yumuşak, hoş ve gönül alıcı olmamalıdır.

20 Islahi, *Tedebbür-i Kur'ân*, 6/ 220.

21 el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma 62/2.

22 et-Tevbe 9/100.

23 Taberi, *Câmiu'l-Beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 20/257.

24 Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 5/2859.

25 Mustafa Adevî, *Câmiu ahkâmi'n-nisâ* (el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suudîyye: Dâru's-Sünne, 1992), 1/302.

26 Faruk Beşer, *Hanımlara Özel İlmihal*, 17. Baskı (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997), 354.

27 el-Kasas 28/23.

28 el-Kasas 28/12.

### 3. Erkek-Kadın Etkileşimi, Bakış ve Tesettürde Erdemlilik

Erkek, kadın ve çocuklardan oluşan bir aile tek başına yaşayamaz. Ailenin dışındaki insanlarla temasa geçmek zorundadır. İnsanların güçlü ve zayıf yanlarını göz önünde bulundurarak bu temaslar nasıl kurulmalıdır? Birbirleriyle tanıştıklarında hangi ilkeleri izlemeliler? Erkek ve kadınların statüleri eşittir ancak erkekler ve kadınlar için farklı sosyal roller vardır. Roldeki farklılıklar, iki cinsiyetin fiziksel yapısı ve yeteneklerinden kaynaklanmaktadır. Kadının görevleri ev ve çocukların etrafında döner. Kadın evine ve çocuklarına daha fazla dikkat etmek zorundadır. Kendisi ev hanımı olmak istiyorsa bu mümkündür. Ancak bu, bir kadının evinden çıkıp başka faaliyetler gerçekleştiremeyeceği anlamına gelmez. Fakat erkekler ve kadınlar çalıştıkları iş yerlerinde erdemli hareket etmeli ve ahlaki normlara uymalıdır, her ikisi de birbirlerinin yanından geçerken gözlerini kontrol altında tutmalıdırlar. Bu davranış daha çok gaddı-basar (bakıştan kaçınma) olarak bilinir. Kadının bazı kısımları erkeklerin cinsel ilgisini çekmektedir. İslam ise bunun olmaması gerektiğini önermektedir. Eğer erkekler ve kadınlar arasındaki bu şehvet çağrısı, eşler dışındaki karşılaşmalar kontrol edilmezse, aile hayatı tahribata uğrar ve insan toplumu bir hayvan topluluğuna dönüşür. Bunu önlemeye yönelik tedbirler, tesettür (kendini uygun şekilde örtmek) ve gözleri kontrol altında tutma ile sağlanabilir. Bu hususta Nur suresinin 30 ve 31. ayetleri bize ışık tutmaktadır.

“Mümin erkeklere de ki: Gözlerini alçak tutsunlar (gözlerini haramdan sakınsınlar) ve ırzlarını korusunlar. Bu onlar için daha temiz bir yöntemdir. Şüphesiz Allah onların bütün yaptıkları şeylerden haberdardır. Ve Mümin kadınlara da söyle; gözlerini alçak tutsunlar (gözlerini haramdan sakınsınlar) ve ırzlarını korusunlar. Kaçınılmaz olarak kapatılması zor yerlerinin dışındakileri göstermesinler. Yakalarının üzerinden başörtülerini bağlasınlar ve kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları veya erkek kardeşleri veya erkek kardeşlerinin oğulları veya kız kardeşlerinin oğulları veya ilişki içinde bulunduğu (yakın ilişki içinde bulunduğu, hizmet ilişkisi olan) başka kadınlar veya kendi mülkiyetlilerinin önünde veya kadına ihtiyaç duymayan yaşı geçmiş kefalet altındaki erkeklerinin önünde veya kadınların perde arkasındaki şeylerine aşına olmayan çocuklar dışında kimseye ziyinetlerinin gösterilmesine müsaade etmesinler. Ve kadınlar ayaklarını yere vurup yürümesinler ki gizli ziyinetleri ortaya çıkmasın. Ey iman ehli! Hepiniz Allah’a dönün ki felahı bulasınız.”<sup>29</sup>

Bu ayetler, evin içindeki tedbiri, bakış ve tesettürü açıklamaktadır. Eğer biri bir eve girerse, ona gözlerini alçak tutup ırzını koruması emredilmiştir. Bunlar imanın gerekleridir ve مِنْ أَبْصَارِهِمْ'daki مِنْ'dan kastedilen sadece; evdeki kadınlardan gözlerini sakındırmaktır. Çünkü bu talimat aslında onlara binaen verilmiştir.<sup>30</sup> İslam'ın verdiği bu izin sadece hane sahibinin akrabaları, ilişki içinde bulunduğu kişiler ve güvendiği insanlar için verilmiştir. Özellikle o dönemde herkesin evinde erkeklerin oturacak ayrı yeri yoktu, günümüzde de olmayabilir ancak burada emir şuna delalet etmektedir ki; eğer evde erkeklerin ayrı oturacak yeri varsa, o zaman İslam'da talep edilen ise; yakınlarının ve akrabalarının dışındaki erkekler evin kadınlarından ayrı oturmalıdır. 30. ayette erkeklere talimat verilmişti. 31. ayette de kadınlara talimat verilmektedir; eve mahrem olmayan biri girdiğinde onlar da gözlerini alçak tutsunlar, ırz yerlerini korusunlar ve ziynet eşyalarının onların önünde açılmasına müsaade etmesinler. Sadece görünmesi kaçınılmaz olan ziynet bundan istisnadır.

### 3.1. Bakışta Erdemlilik

Nur suresinin 30 ve 31. Ayetinde geçen gadd-ı basar= غَضْ بَصَرِ emri çok önemlidir. Kadın ile erkek arasındaki ilk ulak işlevini gözler görür. Eğer biri dürüstçe gözlerine bekçi tutarsa (gözlerini haramdan sakınırsa) o zaman şeytanın birçok fitnelerinden korunur ve güven içinde olur.<sup>31</sup> Bu emirler, erkekler için olduğu gibi kadınlar için de aynen geçerlidir. Bu konuda şu hadis, âyeti tefsir etmektedir: Ümmü Seleme (r.a.) şöyle demiştir: Ben, Meymûne ile birlikteyken Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına gözleri görmeyen İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) geldi. Bu olay, örtünme ayetleri geldikten sonra idi. Resûlullah (s.a.v.) bize *"ona görünmeyin ve ondan sakının"* buyurdu. Ben de *"Ey Allah'ın Resûlü! Onun gözleri görmez ve bizi tanıyamaz"* dedim. Bunun üzerine Resûlullah: *"Siz kör müsünüz, onu görmüyor musunuz?"* buyurdular.<sup>32</sup>

Erkeklerin kadınlara bakma hususunda Hz. Peygamber (a.s.)'ın Hz. Ali'nin (ö. 40/661) şahsında bütün Müslümanlara talimatı şudur: *"Ey Ali! Yabancı kadınlara bakışını devam ettirme, çünkü önceki bakış senin için bağışlanmış ise de sonraki bakışa hakkın yoktur."*<sup>33</sup> Cerîr b. Abdullah (ö. 78/697) *"Resûlullah'a ansızın bir kadına bakmanın hükmünü sordum; gözümü hemen ondan çevirmemi emretti"* demiştir.<sup>34</sup>

30 Islahi, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/395.

31 Islahi, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/396.

32 Ebû Dâvûd, "Libas", 34; Tirmizî, "Edeb", 29.

33 Tirmizî, "Edeb", 28; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 44.

34 Müslim, "Edeb", 17; Tirmizî, "Edeb", 28.

Kur'ân, bazı bakışları hain olarak vasıflandırarak, "Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediklerini bilir"<sup>35</sup> buyurmuştur. Mücâhid (ö. 103/721), "gözlerin hain bakışı, Allah'ın yasakladığı şeylere gözün gizlice bakmasıdır"<sup>36</sup> demiştir. Beyzâvî (ö. 685/1286) ise hain bakışı, "mahremi olmayan kadına ilk defa baktıktan sonra ikinci defa bakışını çevirip bakmak ve kaçamak bakışlara devam etmektir" diye tarif etmiştir.<sup>37</sup> Kalplerin gizlediği şeyin ne olduğu hakkında İbn Acîbe (ö. 1224/1809) şunları söylemiştir: "*Bir kimse, yabancı bir kadına şehvetle gizlice bakar, sonra kalbinde onun güzelliğini düşünür. Yanında olanlar onun bakışını ve düşüncesini bilmezler; hâlbuki Allah, bunların hepsini bilmektedir.*"<sup>38</sup> Hiçbir şey Allah'tan gizli saklı değildir ve her şeyin karşılığı görülecektir.

### 3.2. Tesettürde Erdemlilik

Ayetlerde bakıştan sonra namusu korumak emredilmiştir. Bunun için elbisenin uygun olmasının büyük etkisi vardır. Bu devirde moda şevki, elbisede öyle icatlar çıkarmıştır ki; örtünün ana amacı tamamen kaybolmuş, geriye ziynet kalmıştır ki o da çıplaklıktır. Daha önce sadece kadınlar böyle elbiseler giyerdi ancak şimdi ise erkekler de öyle elbiseler giymektedirler ki; bırakın dışarda dolaşmayı bir Müslüman hanede bile bu elbise ile dolaşmak uygun değildir. Yani evlerin içinde bu tedbirler erdemlilik açısından son derece âlâ ve önemlidir. Burada ihtiyatlı hareket etmenin şartı Allah korkusu ve her şeyin Allah'ın bilgisinde olduğu hakikatidir. Eğer bu hakikat göz önünde olmazsa, o zaman ne gözler avarelikten ne de uzuvlar sergilenmekten korunabilir. Ayette geçen *خمار* kelimesi; eşarp ve örtü demektir. Örtü Müslüman kadınların elbiselerinin zaruri bir cüzüdür ve mahrem olmayan biri bulunduğu anda kadınlar bu örtüyle baş ve bel yanında yakalarını da gizlemelidirler.<sup>39</sup>

Dînî bir vecibe olarak el ve yüz dışında bütün vücudu örtme anlamına gelen tesettür, ölçülerini dinin belirlediği bir sorumluluktur.<sup>40</sup> Örtünmenin insan tabiatında var olduğu, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette yasak mey-

35 Mü'min 40/19.

36 Kurtubî, el-Câmi', 18/343.

37 Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, trsz.), 3/205.

38 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, trc. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayın-cılık, 2012), 8/473.

39 Nikâh yaşını geçmiş kadınlar bundan istisnadır. Ancak onlar için de buna özen göstermesi hayrlıdır. (En-Nûr 24/60).

40 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 17/261-262; Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 5/172.; H. Yunus Apaydın, "Tesettür", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 4/538.

veden yediklerinde açılan ayıp yerlerini derhal cennet yapraklarıyla kapatmalarından anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Elbisenin vücudu gösterecek şekilde ince ve şeffaf olmaması gerekir. Bunu şu hadisten öğreniyoruz: Hz. Âişe'nin rivayet ettiğine göre, Esmâ bint Ebû Bekr (ö. 73/692), üzerinde ince bir elbise olduğu halde Hz. Peygamber'in huzuruna girdi. Resûlullah, yüzünü çevirerek şöyle dedi: "Ya Esmâ, bir kadın buluş çağına girince -kendi yüzünü ve ellerini işaret ederek- bunlardan başka bir tarafının görünmesi uygun değildir."<sup>42</sup> Bir elbisenin tesettür sayılabilmesi için tenin rengini belli etmemesi gereklidir. Bu hadisler, "... Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar ..." <sup>43</sup> ve "... Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir..." <sup>44</sup> âyetleri ile birlikte ele alındığında tesettürde ölçünün karşı cinsin dikkatini çekecek bir tarzda ince ve şeffaf, vücut hatlarını belli edecek kadar da dar ve dikkatleri üzerine çekecek kadar da süslü olmaması gerektiği anlaşılır. Tesettür emrinin hikmeti karşı cinsin dikkatini çekmemektir. Ayetin sonunda erkek ve kadınlar bu konuda hata yaparlarsa o zaman şunu yapmalıdırlar: "Ey Mü'minler! Hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz."<sup>45</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), toplumun bozuk olmasının nedenini öncelikle erkeklerin kusur ve hatalarına bağlamaktadır. Bu açıdan başta erkekler olmak üzere herkes, günahlarından tövbe etmeli ve Allah'ın emirlerine uymalıdırlar ki tüm toplum kurtuluşa erebilsin.<sup>46</sup>

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), "(Ey Peygamber'in hanımları) Eolerinizde vakarla oturun, önceki cahiliye (kadınları)nun süslerini açığa vurmaları gibi, siz de süslerinizi açığa vurmayın ..." <sup>47</sup> âyetinde geçen "teberrüc" kelimesine "kadının başının üzerinden örtüsünü çıkarması ve böylece küpelerinin ve gerdanlığının görülmesi"<sup>48</sup> manasını vermiştir. Müslüman bir kadın, toplum içinde dişiliği ile değil kişiliği ile ön plana çıkmalıdır. Bunun önüne ancak kadının cinsel uyarıcılığı azaltmak ile geçilebilir ki bu, yasaların değişmesinden çok, zihinlerin değişmesi ile gerçekleştirilebilir. Bu konuda İslâm'ın teklifi ise tesettür ve takvâdır.

41 el-A'râf 7/22.

42 Ebû Dâvûd, "Libâs", 34.

43 en-Nûr 24/31.

44 el-Ahzâb 33/53.

45 en-Nûr 24/31.

46 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3509.

47 el-Ahzâb 33/33.

48 Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezû Tahkîki't-Türâs, 1979), 3/488.



### 3.3. İzine tabi hususlar

#### 3.3.1. Ergen Olmayan Köle-Cariye ve Çocuklar

*“Ey iman ehli! Köle ve cariyeleriniz içinden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar üç vakitte izin alsınlar. Sabah namazından önce, öğle elbisenizi çıkarttığınızda ve yatsı namazından sonra, bunlar örtüsüz olduğunuz vakitlerdir. Bu vakitler dışında size ve onlara izinsiz gelip gitmekte bir kabahat yoktur. Siz birbirinize gelip gidenlersiniz. İşte böyle Allah ayetlerini size açıklar, Allah bilen ve hikmet sahibi olandır. İcinizden ergenliğe ulaşan çocuklar da onlardan öncekiler nasıl izin almışsa, onlar da öyle izin alsınlar. Allah ayetlerini işte size böyle açıklıyor; Allah bilen ve hikmet sahibi olandır.”<sup>49</sup>*

Nur suresi 31. Ayette eve girmek için izin alma şartında köleler ve ergenliğe ulaşmamış çocuklar müstesna tutulmuştu, bunlar cinsel şuuru oluşmamış olan ve bir erkeğin bir kadının cinsel organlarına baktığı gibi bakmayan çocuklardı, daha sonra üç vakit; yani sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahate çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsıdan sonrası için izin almaları gerektiği buyurulmuştu.<sup>50</sup> Bu üç vakte has ihtiyatın sebebi şu şekilde beyan edilmiştir ki; insan bu saatlerde örtüsüz ve rahat olur. Sabah namazından önce ve yatsı namazından sonraki vakitlerde örtüsüz vaktin olması açıktır. Öğlen vakti de genelde istirahat vakti olur. Özellikle Arap ülkesi sıcak olduğundan insanlar o saatte kaylûle (قيلولة) yaparlar. Yani gündüz uyurlar.<sup>51</sup> Bu saatlerde çocukların ve kölelerin izinsiz eve girmesiyle istenmeyen/ uygunsuz bir şekilde evdekileri görmeleri ihtimali vardır.<sup>52</sup> Bu yüzden böyle bir sınırlama konulmuştu. Bu sınırlamalar tedrici olarak uygulamaya koyulmuştur ki tabiatlara çok ağır gelmesin. Bu üç vakit dışında izin almakla yükümlü değillerdi. Bunun hikmeti açıklanmıştır; طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ: “Siz sık sık birbirinize gelip gidenlersiniz bu yüzden Allah sizi bir zorluğa koymak istemez.”

#### 3.3.2. Yaşlı ve Engelliler

Nur 31. ayette yaşlı, engelli, görme engelli, cinsel istek ve duygulardan uzaklaşmış erkekler örtüden muaf tutulmuşlardı. Eğer evdekiler böyle erkeklerin kefaletini üstlenmişse ve onlar da orada kalıyorlarsa, o zaman onlar da ayette zikredilen yasaklara bağlı değildir. İslahi, yaşlı hizmetçilerin hükmünü de

49 en-Nûr 24/58.

50 en-Nur 24/59.

51 el-A'raf 7/4.

52 İslahi, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/431.

bu kategoriye dahil etmiştir ancak 58. Ayette zikredildiği gibi üç zaman için onlara da izin gerekmektedir.<sup>53</sup>

Nur 60. Ayette de “*nikâh umutları olmayan büyük yaşlı kadınların ziynetlerini sergilememeleri şartıyla başörtülerini indirmelerinde bir sakınca görülmemiştir. Ancak şu da var ki; onların da ihtiyatlı olmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah işiten ve bilendir.*”<sup>54</sup>

“Ne gözleri görmeyen için bir sakınca vardır, ne topal için bir sakınca vardır, ne hasta için bir sakınca vardır ne sizin için şunda bir sakınca vardır ki kendi evlerinizden, babalarınızın evlerinden, annelerinizin evlerinden, erkek kardeşlerinizin evlerinden, kız kardeşlerinizin evlerinden, amcalarınızın evlerinden, halalarınızın evlerinden, dayılarınızın evlerinden, teyzelerinizin evlerinden, yönetiminiz altında bulunan evlerden ve arkadaşınızdan yiyip içiniz, beraber olsun veya ayrı ayrı olsun. Sadece şu var ki; evlere girdiğinizde ailenize/ evdekilere selâm verin, bu Allah tarafından bereketli ve temiz duadır. Anlayasınız diye işte böyle Allah sizin için ayetlerini açıklıyor.”<sup>55</sup>

Bu ayet de açıklayıcı ayetlerdendir. Evlere girmek için beyan edilen bu yasaklar konulduğunda bazı insanlar İslam’ın sosyal ilişkileri sınırlandırmak istediğini hissettiler yani; artık saygın, yakın akraba ve arkadaşlar da özgürce birbirlerinin evlerine gelemeyecekler. Nice engelli ve zorda insanlar mecburiyetlerinden dolayı akrabalarının evlerine bağıydılar ve öyle geçiniyorlardı, onlar da artık özgürlüklerinin kısıtlandığını zannettiler. Cahiliye döneminde insanlar sınırsız özgürlüğe sahip olmuşlardı, bu yüzden bu kadar sınırlama onlara ağır gelmişti. Bu tür insanların şüphelerini gidermek için bu ayet inmiştir. Yani bu ayette engelliye bir zorluğun olmadığını, saygın insanların ve akrabaların hatta arkadaşların toplumsal ilişkilerinin zedelenmeyeceğini, bunların birbirlerine gidip gelebileceklerini, birbirleriyle görüşüp, beraber yiyip içeceklerini ve bunu hem bireysel olarak hem toplu şenlikler şeklinde yapacaklarını bildiren 61. Ayet gelmiştir.

İmam Mâlik (ö. 179/795) ayeti destekleyici mahiyette şu fetvayı vermektedir: “*Bir kadın, nâmahrem bir erkekle veya kölesiyle beraber yemek yiyebilir mi?*” İmam, bu soruya: “*Eğer o yörede kadınların erkeklerle beraber yemek yemesi, bir örf haline gelmişse bunda bir sakınca yoktur. Kadın, kocasıyla beraber yabancılarla birlikte yemek*

53 Islahi, *Tedebbür-i Kur’ân*, 5/398.

54 en-Nûr 24/60.

55 en-Nûr 24/61.

*yiyebilir*” şeklinde cevap vermiştir.<sup>56</sup> Bir davranışın veya uygulamanın örf haline gelmesi, artık onun toplum tarafından yadırganmayacağı anlamına gelmektedir.

Bu ayette bütün akrabalar ve yakınların ayrı ayrı zikredilmesinin sebebi şudur; Araplarda ortak aile nizamının bir geleneği yoktu aksine her ergen evlendikten sonra kendi evine geçirdi. Bu açıklamadan bizim işaret ettiğimiz şöyle bir şey de çıkmıştır ki, bu surede tartışılmakta olan örtü, saygın kişilerin ve akrabaların evlere girip çıkarken kadın ve erkeklerden her ikisinin dikkat etmesi gereken örtüdür. Burada, kadınların evden dışarı çıkarken almaları gereken örtünün açıklaması değildir. Bu örtü Ahzâb suresinde açıklanmıştır. Buraya kadar ki ayetlerde kadın ve erkeğin her ikisine verilen talimatlar, siyak ve sibaktan da anlaşıldığı gibi, evin içindeki örtüyle alakalı idi. Şimdi soru şudur; Bir kadın bir ihtiyacından dolayı dışarı çıkmak istediğinde ne yapmalıdır? Bunun cevabı Ahzâb suresinde verilmiştir.

### 3.4. Evlerin Dışında Tesettür

Yüce rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

“Ey nebi! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına talimat ver ki, üzerlerine cilbablarını alsınlar. Bu, imtiyaz edilmelerine ve eziyet edilmelerine en yakın olanıdır. Allah Gaffur ve Rahimdir.”<sup>57</sup>

Bu ayet, kadının toplumsal hayattaki rolüne vurgu yapmaktadır. Bir kadının; ihtiyaç için dışarı çıkabileceği, mahkemelerde şahitlik yapabileceği,<sup>58</sup> bir erkeğin, iddet bekleyen bir kadına üstü kapalı bir şekilde evlenme teklifinde bulunabileceği,<sup>59</sup> yabancı bir erkekle konuşabileceği<sup>60</sup> ve birbirlerine iyiliği emredip, kötülükten sakındırabileceklerini<sup>61</sup> bize Kur’ân bildirmektedir. Toplumda bu görevleri icra eden kadın ve erkeğe Kur’ân, her iki cinsin de gözlerini harama bakmaktan menetme ve avret yerlerini örtmeleri şartıyla<sup>62</sup> müsaade etmektedir.

Ayette münafık ve münafık tipli insanların eziyetlerinden korunmak için hem Peygamber hanımlarına hem de diğer Müslüman kadınlara evden

56 Malik, Muvatta’, “Sıfatu’n-nebiyy”, 35; İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-Nihâye adlı eserinde naklettiği şekilde Hz. Ömer’in yanında yabancı bir erkek varken eşini sofraya davet etmesi de bu konuda bir örnektir. Bk. Ebû’l-Fidâ’ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü’l-Ma’ârif, 1990), 7 / 131.

57 el-Ahzâb 33/59.

58 el-Bakara 2/282.

59 el-Bakara 2/235.

60 el-Kasas 28 / 23-28.

61 et-Tevbe 9/71.

62 en-Nûr 24/30-31.

dışarı çıktıklarında tanınmamaları ve eziyet edilmemeleri için cilbablarının bir kısmını yüzlerine asarak büyük elbiselerine bürünmeleri emredilmiştir.<sup>63</sup>

Burada dikkat çeken bir husus şudur ki ayette “خمار” değil “جلباب” lafzı kullanılmıştır. Lügat ehli “جلباب”ı, “هو الرداء فوق الخمار”: “Örtü üzerine alınan büyük elbise” diye tarif etmişlerdir. Şerefli Arap kadınları evlerinden çıkma ihtiyacı duyduklarında bunu üstlerine alırlardı. Bazı İslam ülkelerinde yaşlı kadınların hala kullandığı “جلباب” işte budur ve günümüzde burka şeklini almıştır.<sup>64</sup> O dönemde bu, Müslüman kadınlar için bir imtiyaz alameti idi. Böylece herkes onların Müslüman kadınlar olduklarını uzaktan tanıyabilsin ve rahatsız etmeye cesaret etmesin, eğer rahatsız ederse de bunun akıbetini düşünsün. O dönemde Medine’de Müslüman olmayan kadınlar da vardı ve buna ilave olarak hayat ve ahlak standardı düşük olan cariyeler de vardı. Bu yüzden haylaz insanlar özür için çok bahane bulurlardı. Onlar yolda yürüyen Müslüman bir kadını rahatsız ettiklerinde; neden rahatsız ettin diye hesap sorulduğunda “biz onları falan cariye sandık ve biz ondan falan şeyi öğrenmek istedik” derlerdi. Bu imtiyaz alametinden sonra onların bu tür bahanelerinin yolu tamamen kapanmış oldu.<sup>65</sup>

#### 4. Davranışta Ölçü ve Erdemlilik

Aynı ortamı paylaşan kadın ve erkekte Kur’ân şu davranışı beklemektedir: “... Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar ...”<sup>66</sup> Ayakları yere vurmaları erkekleri tahrik edecek şekilde yapılırsa haramdır.<sup>67</sup> Burada haram olan davranış değil, onun sonucudur. Aynı hedefe hizmet eden bakış, konuşma ve kılık kıyafet de bu bağlamda değerlendirilebilir. Söz konusu yasaklama aynen erkekler için de geçerlidir. Kasas suresindeki, “Nihayet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip, ‘Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor’ dedi...”<sup>68</sup> âyetinde sözü edilen kızın davranış ve konuşmasındaki “utanma” ayrıntısı çok dikkat çekicidir ve bizlere önemli bir ölçüyü bildirmektedir. Seyyid Kutub (1906-1966), âyette sözü edilen kızın davranışıyla alakalı şunları söylemektedir: “Kızlardan biri, iffetli ve terbiyeli kızlara yakışan bir tavırla utanarak gelir. Ne bir kırıntı ne bir gösteriş

63 İslahi, *Tedebbür-i Kur’ân*, 6/268.

64 İslahi, *Tedebbür-i Kur’ân*, 6/269.

65 İslahi, *Tedebbürü Kur’ân*, 6/270.

66 en-Nûr 24/31.

67 Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbüh*, thk. Abdüllcelil Abduh Şelebi (Beyrût: Ale-mü’l-Kütüb, 1998), 4/40.

68 el-Kasas 28/25.

*ne de baştan çıkarma çabası içine girer. Kısa ve öz cümlelerle babasının davetini ulaştırır. Kızın davranışlarındaki utangaçlığın yanı sıra sözlerindeki açıklık ve anlaşılabilirlik da göze çarpmaktadır. Kız, kelimeleri ağızda gevelemeyip olduğu gibi söyler ki bu, temiz bir fitratın belirtisidir. Çünkü iffetli kızlar, fitratları gereği utanırlar ve asla karşısındakini tahrik edecek bir tarzda konuşmazlar.”<sup>69</sup>*

## 5. Fizikî Temasta Ölçü ve Erdemlilik

Aralarında evlenme yasağı bulunmayan kadın ve erkeğin birbirlerine dokunmaları, sonuç olarak büyük günahlardan olan zinaya götürmesi muhtemel olduğundan caiz değildir. İsrâ sûresinde, “zinaya yaklaşmayın”<sup>70</sup> buyurarak araya bir tampon sınır koyar. Bu “zina etmeyin” demekten çok daha dikkat çekicidir.<sup>71</sup> Çünkü bu yasaklama dokunmanın, öpmenin, bakmanın, göz işareti yapmanın ve zinaya davet eden diğer hareketlerin de yasaklandığını ifade eder.<sup>72</sup> Mevdûdî'ye (1903-1979) göre bu âyet, bireye ve topluma birlikte hitap eder. Bireyi fizikî temas dâhil zinaya yol açabilecek her türlü davranışa karşı uyarır. Topluma ise zinayı önlemek ve ona yönelten sebepleri ortadan kaldırmak için gereken tedbirleri almasını emreder.<sup>73</sup>

## 6. Cinsel Birleşmede Erdemliliğin Sınırları

Dinin maksadı tezkiyedir. Din, eşiyile ağızdan veya arkadan cinsel ilişki kurulmasını kesinlikle sevmez. Kur'an'ın hükmüdür ki; kadınlarla cinsel ilişki mutlaka Allah'ın tayin ettiği yoldan olmalıdır. Nitekim Allah (c.c.); “Allah'ın size hükmettiği yerden onlara yaklaşın”<sup>74</sup> buyurmaktadır. Bu kesin bir emirdir. Eğer biri buna karşı çıkıyorsa, o aslında Allah'ın açık, hatta en açık hükmüne karşı çıkmaktadır ve mutlaka bunun için cezayı hak edecektir.<sup>75</sup>

Bu hususu Kur'ân tarlaya ekilen tohuma benzetmektedir. İlgili ayetin tefsirinde Emin Ahsen İslahi şu açıklamayı yapmaktadır: “Nasıl ki tarla için bir kural varsa ve o kurala göre tohum tarla dışına değil tarlaya, doğru mevsimde ve doğru zamanda saçılıyorsa ve hiçbir çiftçi bu kurala aykırı davranmıyorsa tıpkı

69 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/2686-2687.

70 el-İsrâ 17/32.

71 Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/72.

72 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2/159.

73 Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr., 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/107.

74 el-Bakara 2/222.

75 Javed Ahmed Gamidi, *Makamat*, (Lahor: Şirket Printing pres, 2014), 262-265.

*bunun gibi kadın için de fitratin kuralı vardır. O kural da şudur; adet günlerinde veya gayri mahallinden onunla cinsel ilişkiye girilmesin. Çünkü adet günleri kadının dinlenme ve razı olmadığı zamanlardır ve gayri mahallinden yaklaşmak, eziyete sebep olur. Bu yüzden selim fitrata sahip bir insanın bunu işlemesi caiz değildir.”<sup>76</sup>*

İnsan bu zevk bahçesine girdiğinde mutlu olmak ister ancak şu da bir hakikattir ki, bu bir orman değil aksine onun kendi bahçesi ve tarlasıdır. Bu yüzden buraya gelmek istediğinde hangi taraftan ve hangi yönden gelirse gelsin ancak bu bahçenin, bahçe olduğu ve bu tarlanın, tarla olduğunu unutmazın<sup>77</sup>. Bu durumda tarlanıza nasıl isterseniz öyle girin, sizin için bir engel yoktur, önden, sağdan ve soldan yaklaşın. Ancak ürün ümidi olan yere tohum saçılır. İnsan fitri olarak kadınla cinsel ilişkiye girme yöntemini bilir, bu doğal bir emirdir. Her hayvan bile doğal olarak dişisiyle nasıl ilişki kuracağını bilir. Ancak insan, fitri yöntemi bırakıp gayri fitri yolu seçer ve Lut kavminin yaptığı gibi yaparsa, bu haramdır. Doğru olan yol, Allah’ın sizin fitratınıza koyduğu yoldur.<sup>78</sup>

## 7. İstimna Bil Yed

Şehvetin teskini için eşler dışında hiç kimseyle herhangi bir ilişkiye izin yoktur. Allah bunu haram kılmıştır ve Mü’minûn suresinde detaylı bir şekilde beyan edilmiştir ki; şehvetleri gidermek için eşleri dışında ilişki kuranlar Allah’ın sınırlarını aştıkları için günahkâr olurlar. Risalet döneminde özgürlüğe sahip olmayan cariyeler bu hükmün dışındaydılar ve insanlar isteseydi, onlarla ilişki kurabilirlerdi. Bu konuda ayette şöyle buyurulmuştur:

*“Eşleri ve cariyeleri dışında -ki bunlarla muamelelerinden dolayı kınanacak değillerdir- iffetlerini korurlar. Evet, her kim bunun dışına bir şey yaparsa işte haddi aşanlar onlardır.”<sup>79</sup>*

Bu ayetten hareketle bazı fıkıhçılar; eşler ve mülkiyet olan kadınlar dışında şehveti gidermenin bütün yollarının haram olduğunu söylemişlerdir. Yani zina,<sup>80</sup> livata<sup>81</sup> ve lezbiyenlik<sup>82</sup> gibi mastürbasyonun da bütün şekilleri kesinlikle haramdır demişlerdir. Ancak bir insan haramlardan sakınmak ve zinaya düşmemek için bu yola başvurursa, o zaman Allah tarafından kendilerine az

76 Islâhî, *Tedebbür-i Kur’ân*, 1/527.

77 Islâhî, *Tedebbür-i Kur’ân*, 1/527.

78 Israr Ahmed, *Beyânü'l-Kur’ân*, (Lahor: 2008), 139.

79 el-Mü’minûn 23/5-7.

80 el-İsrâ 17/32.

81 en-Nisâ 4/16.

82 en-Nisa 4/15.

ceza verilmesi beklenir diye de ilave etmişlerdir. Bu görüşün yanlış olduğunu ileri süren alimler de olmuştur ki bunlardan biri de Hindistan alt kıtasında yetişen ilim adamlarından biri olan Javed Ahmed Gamidi'dir. Ona göre ayetin manası; "eşler ve mülkiyet olan kadınlar dışında şehvet gidermenin başka bir yolunu seçmek caiz değildir" şeklinde değil de "eşler ve mülkiyet olan kadınlar dışında biriyle şehveti gidermek caiz değildir" olmalıdır. Gamidi'ye göre, "İstimnâ bî'l-yed" in haram veya mekruh sayılması hususunda Kur'an'da herhangi açık bir nas veya kaide yoktur. Hadisçilerin nezdinde de bu konuda kesin bir bilgi yoktur. Gamidi, görüşünü desteklemek için İbn Hazm'ın "المحلّى" kitabından deliller sunmaktadır. Orada Hasan Basri, Ömer Bin Dinar, Ziyad Ebu'l Âlâ ve Mücahid gibi saygınların da "استمنا باليد" nin mubah olduğu görüşünü zikretmekte ve onlar bu tür şeyleri genelde sahabeden rivayet ederler<sup>83</sup> demektedir. Fakat bu meseleyi fıkıhçılar tartışa dursunlar şu açıktır ki bu yönleme başvurmak ilerdeki evliliğinde kendine bazı sorunlar çıkaracağından ve bu yolda tatmin edenler tatmin etmedikçe daha aşırısına başvuracağı göz önünde tutulduğunda bu yola hiç başvurulmaması kişinin erdemliliği açısından en uygun olanıdır. Bu hususta tavsiye edeceğimiz şeyler; kendilerini bu işe sevk edecek ortamlardan uzak durmaları, sürekli kendilerini bir işle meşgul etmeleri, uzuvlarına oruç tutturmaları, kendilerine iyi bir arkadaş grubu seçmeleri, sohbetlere katılmaları, ibadetlerinin sayılarını artırmaları ve Allah'tan yardım istemeleridir. Bunlar da çare olmazsa evlenmeleridir.

## Sonuç

İslâm, kadın ile erkek arasında dengeli bir sosyal ilişki düzeyi ortaya koyar. Ne kadını sosyal hayattan koparıp evine kapatır ne de sonsuz bir serbestlikle onu değersizleştirerek bir ticârî meta haline dönüştürür. İslam kadına da erkeğe de aynı mahremiyet sınırlamasını getirmiştir. Aynı zamanda erkeğin tanınan haklar kadınlara da tanınmıştır. Hayatı paylaşmada kadın erkeğin tamamlayıcısı olduğu gibi eğitimde de kadın, erkeğin tamamlayıcısıdır. Aliye İzzetbegoviç'in ifadesiyle "erkeklerin gözden kaçırdıklarını eğitilmiş Müslüman kadınlar, başarılı bir şekilde tamamlayacaklardır."<sup>84</sup>

Kur'an'ın, kadın ve erkeğe erdemli bir hayat için bazı kurallar getirmesi tamamen insanların felahı ve iyiliği içindir. Her iki cinsde tesettür ve bakışta sınırlamalar getirmesinin birtakım hikmetleri vardır. Tesettür ve bakış

83 Gâmidî, *Makâmât*, 260-262.

84 Aliya İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, trc. Rahman Ademi, 3. Baskı (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 58-59.

birbirlerini tetikleyecek etkilere sahiptir. Yani erkekler bakışlarını kontrol etmezse kadınlar onlara güzel görünmek için tesettürlerine dikkat etmeyebilirler. İrzı korumak için gözü haramdan sakındırmak gerekir. Çünkü harama bakmak, zinanın habercisi ve günahın öncüsüdür. Bakışlar, kalbe açılan en büyük kapıdır ve bu kapıdan günaha düşenler çok olur. Gözleri hain bakışlardan sakındırmak gereklidir.<sup>85</sup> Bunun ölçüsü de iffettir.<sup>86</sup> Fakat kadın erkek ilişkilerinin temeli takvadır. Kur'ân, “Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örttüünüüz”<sup>87</sup> buyurmak suretiyle kadın ve erkeği evlilik yoluyla birbirlerinin eksiklerini gideren, ayıplarını örten, günahlardan koruyan birer elbiseye benzetmiştir. Bu elbiselerin en hayırlısının ise takvâ elbisesi olduğunu hatırlatmıştır: “Ey Âdemoğulları, size avret yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise indirdik. Takvâ elbisesi ise daha hayırlıdır.”<sup>88</sup> Takvâ elbisesi hakkında İbn Abbas (ö. 68/687-88) “o, sâlih ameldir”; Osman b. Affân (ö. 35/656) “o, doğru yoldur”, Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745) “o, imandır”; Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) “o, hayâdır”; Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) “o, Allah korkusudur”; Kelbî ise (ö. 146/763) “o, iffettir” demiştir.<sup>89</sup> Takva, manevi bir elbisedir. Kadın ve erkek günahlardan kurtulmak istiyorlarsa bu takva elbisesini giymelidirler. Çünkü bir kadın, isterse tesettürlü iken bile erkeklerin dikkatini çekecek şekilde cazibesini ön plana çıkarabilir. Bir erkek de kadınlara masum umutlar verecek şekilde davranıp onları nefsânî isteklerine alet etmeye çalışabilir. Zira İslâm dini, kadın ve erkeğin fitraten birbirlerine meyilli olduğunu haber verir<sup>90</sup> ve bunun doğurabileceği çeşitli günahları bertaraf etmek için önlemler alır. Bir Müslüman, konuşurken sesinin tonuna, davranışlarındaki tavırlarına, jest ve mimiklerine varıncaya kadar takvâyâ riayet etmelidir ki, kimse kendisi hakkında kötü söz söylemeye ve hakkında kötü fikirler beslemeye cesaret edemesin.<sup>91</sup> Dolayısıyla Kur'ân, kadın erkek ilişkilerinde şehvetin karşısına takvâyı koymaktadır. İnsanların, kadın erkek ilişkilerinde takvâdan uzaklaşmaları şehvetin hâkimiyeti ile sonuçlanır. Tatmin edenler tatmin etmez olunca insan daha aşırısını yapmaya başlar. Bu durum

85 Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/203; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmeccid-Ali Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 6/412

86 Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/203; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/412

87 el-Bakara 2/187.

88 el-A'râf 7/26.

89 Ebû Muhammed Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Heyet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 3/222.

90 Âl-i İmrân 3/14; er-Rûm 30/21.

91 Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 4/381.



kalplerin kirlenmesine yol açar. Mutaffifin suresinde “Hayır, Bilakis onların yapmakta oldukları (kötülükler), kalplerini kirletmiştir”<sup>92</sup> buyurulmaktadır.

Kur’ân hem kadını hem de erkeği erdemli olmaya çağırmakta ve onlara büyük bir ödülü müjdelemektedir. Bu hususta yüce rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

“İtaat eden erkekler ve itaat eden kadınlar, iman eden erkek ve iman eden kadınlar, ibadet eden ve itaatkar erkekler, ibadet eden ve itaatkar kadınlar, sabreden erkekler, sabreden kadınlar, gönüllünü ibadete vermiş erkekler, gönüllünü ibadete vermiş kadınlar, (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar, oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar, iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar, işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır. Bir müminin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah’ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”<sup>93</sup>

Nur süresinde de Rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

“Pis şeyler pis olanlar içindir, pis olanlar da pis şeylere layıktır. Temiz şeyler temiz olanlar içindir, temiz olanlara da temiz şeyler yakışır.”<sup>94</sup>

## Kaynakça

- Adevî**, Mustafa. *Câmiu Ahkâmi’n-Nisâ*. el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suudiyye: Dâru’s-Sünne, 1992.
- Ahmed**, Israr. *Beyânü’l-Kur’ân*. Lahor: 2008.
- Apaydın**, H. Yunus. “Tesettür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Askalânî**, İbn Hacer. *Fethu’l-Bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421.
- Begavî**, Ebû Muhammed Ferrâ. *Me’âlimü’t-Tenzîl*. Thk. Heyet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beşer**, Faruk. *Hanımlara Özel İlmihal*. 17. Baskı. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997.
- Buhari**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu’l-Buhari*. İstanbul: 1979.
- Cessâs**, Ebû Bekr. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1992.
- Elbânî**, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü’l-Ehâdisi’s-Sahîha*. Beyrut: 1985.

92 el-Mutaffifin 83/14.

93 el-Ahzâb 33/35-36.

94 Nûr, 24/26.

- Endelüsî**, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-Muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmecid- Ali Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gamidi**, Javed Ahmed. *Makamat*. Lahor: Şirket Printing pres, 2014
- Humeydî**, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. 'Îsâ el-Humeydî el-Esedî. *el-Müsned*. I-II, thk. Habîburrahman el-A'zamî. Daru'l-Kütübü'l-Alemiyye. Beyrut-Lübnan: ts.
- İslâhî**, Emin Ahsan. *Tedebbür-i Kur'ân*. 9 cilt. Lahor: Faran Fondation, 2009.
- İslahi**, Emin Ahsen. *Tedebbür-i Kur'ân*. 9 cilt. Lahor: Faran Foundation, 1994.
- İslahi**, Amin Ahsan. *Tazkiyah-i-Nafs Purification of the Soul*. Faisalabad: Malak Sons Tajiran-i-Kutub, n.d.
- İbn Acibe**, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Trc. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012.
- İbni Ebi Şeybe**, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. I-XXVI, tahk. Muhammed Avvâme. Daru'l-Kible. Cidde: 2006/1427.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1990.
- İbni Sa'd**. *et-Tabakât*, Beyrut: ts.
- İzzetbegoğlu**, Aliya. *İslam Deklarasyonu*. trc. Rahman Ademi. 4. Baskı, İstanbul: Fide Yayınları, 2010.
- Karaman**, Hayrettin ve dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kutub**, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Kurtubî**, Ebü Abdillâh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Mevdûdî**, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. Trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 2. Baskı. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân**, *et-Tefsîr'ul-Kebîr*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkez-i Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Müslim**, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. I-III, Daru's-Sahnûn. Çağrı yay., İstanbul, 1992.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali. *Safoeti't-Tefâsîr*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, tsz.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Muhammed Şakir. 26 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000

- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yıldız**, İbrahim. Kur'ân ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl: 24. Sayı: 42. Temmuz-Aralık 2019
- Zeccâc**, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Zuhaylî**, Vehbe. *Mevsûatü'l-fıkhî'l-İslâmî ve'l-kadâyâ'l-muâsara*. 3. Baskı. 14 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2012 (84-109).

# Amelin İmandan Bir Cüz Olduğuna Yönelik İnancın Erdemlerden Bahseden Ayetlerin Yorumuna Etkisi: İbâdî Tefsir Geleneğinde Hz. Lokman'ın Erdemli Birey Olmaya Yönelik Oğluna Verdiği Öğütlerin Yorumu (Lokmân 31/13-19)

Mustafa ERGİN\*

## Giriş

İslam düşünce ekollerinin sistematik olarak teşekkülü, İslam tarihinde ortaya çıkan temel problemlere yönelik cevap üretmeleri sayesinde olmuştur. Bu anlamda her ekol, grup veya fırka, kendi zamanlarında peyderpey ortaya çıkan siyasi, sosyal ve dini problemlere ürettikleri cevaplarla düşüncelerini netleştirmiş ve sistematik kazanmıştır. Bu bağlamda İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan en önemli ihtilaflardan birinin büyük günah meselesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira İslam tarihinin çok erken dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlanan bu mesele, Müslümanlar arasındaki en önemli kelâmî ihtilaflardan biri olmuştur. Bu meseleyi bu denli önemli kılan hususların başında ise büyük günahın o günahı işleyen kişinin imanına zarar verip vermediğı, dolayısıyla büyük günah işleyen kişinin dini statüsünün ne olacağı hususu gelmektedir.<sup>1</sup>

Büyük günah meselesinin iman olgusuyla ilişkisi, kelâmî ekollerin ilgili problemden kısa bir süre sonra daha temel meseleler olan imanın tarifi, mahiyeti ve özellikle amel ile ilişkisi konuları üzerinde durmalarına sebep olmuştur. Bu anlamda iman-amel ilişkisine yönelik tartışmaların, fikirsel olarak büyük günah işleyeninin dini statüsüne yönelik ihtilafları öncelediğini söylemek

\* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafa.ergin@kilis.edu.tr.

1 Kelâm literatüründe mürtebib-i kebîre olarak isimlendirilen büyük günah sahibinin iman durumu ile ilgili İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan ilk fikirlere dair özet bilgi için bk. Mustafa Ergin, *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Teysirü't-Tefsir Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 102.

mümkündür. Zira iman-amel ilişkisinde benimsenecek tutum, büyük günah işleyeninin durumu ve dini statüsü ile ilgili hükmü doğrudan belirleyecektir.

İslam, mahiyeti itibariyle teori ve pratik bütünlüğünü önemseyen, temel kaideleri açısından inancı, hayat içerisinde yaşanan bir olgu kılmaya çalışan bir dindir. Bu sebeple özellikle Kur'ân ve sünnet tarafından vurgulanan iman ve amel arasındaki güçlü ilişki, İslam tarihinin her döneminde alimler tarafından vurgulanmıştır. Ancak görüldüğü üzere erken dönemden itibaren bazı fırkalar bu ilişkiyi mesele ederek, kelâmî bir problem haline getirmişlerdir. Bu bağlamda iman-amel ilişkisi, kelâmî bir problem olarak İslam düşünce geleneğinin erken dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. İlk olarak gündeme gelmesi, Sıffîn savaşında tahkime giden Hz. Ali'nin Hâricîler tarafından tekfir edilmesiyle olmuşsa da kelâmî bir problem olarak ekollerin gündemine girmesi, ifade edildiği üzere büyük günah işleyeninin dini statüsünün sorgulanmasının ardından olmuştur. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisine yönelik ilk görüşlerin Hâricîler ve Mürcie ekolü tarafından ortaya atıldığı söylenebilir. Bu hususta gelenek tarafından iki aşırı uç olarak değerlendirilen bu fırkalardan Mürcie'ye göre amel ve iman iki ayrı şeydir ve amel imandan bir cüz değildir. Bu sebeple kişinin amelleri kendisine herhangi bir fayda sağlamadığı gibi herhangi bir zarar da vermez. Zira kulun bütün yetkisi Allah'tadır, dolayısıyla kulun kendi amelleriyle kendisine bir şey kazandırması yahut kendisinden bir şey eksilmesi mümkün değildir. Ayrıca Mürcie'ye göre amel imanın bir sonucu olduğundan amelin imandan bir cüz olması mümkün değildir. Hâricîler'e göre ise amel, imanun ayrılmaz bir cüzüdür. Dolayısıyla amelde kusur eden yani dinin emir ve yasaklarına uymayan bir kişi, iman vasfını kaybederek küfre düşer. Hâricîlerin tahkime gittiği için büyük günah işlediğini düşündükleri Hz. Ali'yi tekfir etmeleri, bu görüşlerinin en somut örneklerin biridir.<sup>2</sup> Daha sonra Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet de iman-amel ilişkisine dair görüşlerini ortaya koymuş ve bu mesele ile ilişkili diğer kelâmî problemlere cevaplar getirmişlerdir.<sup>3</sup>

İman-amel ilişkisine dair görüş belirten İslam ekollerinden biri de İbâdiyye'dir. Hâricîliğin günümüze ulaşan tek kolu olması hasebiyle ön plana çıkan İbâdiyye, özellikle Hâricî fırkalar arasında en ılımlı görüş ve fikirlere sahip

2 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-Hamse*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/35; 2/620; Ergin, *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Teysîrî't-Tefsîr Örneği-*, 97.

3 Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in iman-amel ilişkisine dair görüşleri için bk. Ergin, *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Teysîrî't-Tefsîr Örneği-*, 97-99.

olmasıyla bilinmektedir. Hatta kimileri tarafından İbâdîye'nin varlığını günümüze kadar sürdürmesi, onların Hâricîlerin radikal görüşlerinden sıyrılarak birçok meselede itidal yanlısı bir taraf tutmaları ile açıklanmıştır. Her ne kadar süreç içerisinde İbâdîlerin kendi özgün inanç esaslarını oluşturduğu ve bazı meselelerde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi ekollerden istifade ettiği görüle de meseleye temel inanç esasları açısından yaklaşıldığında genel olarak ana çatı Hâricîlik ile aynı fikirlere sahip olduğunu söylemek mümkündür.<sup>4</sup>

İman-amel ilişkisine yönelik inançları, İbâdîlerin erdemler ve salih amel-ler üzerinde hassasiyetle durmalarını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda İslam'ın en temel iki kaynağından biri olan Kur'ân'ın bu husustaki beyan ve aktarımları, İbâdîler için büyük önem arz etmiştir. Amelin imandan bir cüz olduğu inançlarını delillendirmede Kur'ân ve sünnete çokça başvuran İbâdîler, Kur'ân'daki yansımaları açısından bakıldığında dinî ve ahlakî erdemler başta olmak üzere salih ameller üzerinde önemle durmuşlardır.

İşbu çalışmada amelin imandan bir cüz olduğu inancını benimseyen İbâdîlerin, Kur'ân'daki erdemleri nasıl yorumladığı ve bu inancın ilgili ayetleri yorumlamadaki etkisi Lokmân 31/13-19 bağlamında incelenecektir. Bu bağlamda ilk olarak İbâdîlerin iman-amel ilişkisine yönelik inançları ortaya konulacaktır. Bu veri sağlanırken de mezhebin kendi kaynaklarına başvurulacaktır. Bunun sebebi de mezhebin söz konusu inancı ile ilgili bilgiyi otantik, objektif ve tarafsız bir şekilde sunma gayesidir. Daha sonra erdemlerin ifade edildiği bir örneklem olarak Hz. Lokman'ın oğluna verdiği birtakım dinî ve ahlakî öğütlerden bahseden Lokmân 31/13-19 ayetleri, İbâdî müfessirlerin yorumları açısından incelenecektir. Bu noktada nicel olarak günümüze ulaşan eserleri iki elin parmağını geçmeyen İbâdî tefsir geleneğinden günümüzde matbu şekilde tedavülde olan dört esere başvurulacaktır. Bu eserler kronolojik olarak Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin (öl. 280/893) *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Ahmed Sa'îd el-Kindî'nin (öl. 1207/1792) *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Muhammed b. Yûsuf Itfiyyîş'in (öl. 1332/1914) *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd* ve *Teyssîru't-Tefsîr* eserleridir.

## 1. İbâdiyye'de İman-Amel İlişkisi

Bir ekolün iman-amel ilişkisine yönelik inancını tespit etmek, ilk olarak onların imanını nasıl tanımladıklarını görmeyi gerektirmektedir. İbâdîlere göre

4 Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâdîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 305-315.

imanın lügat anlamı, tasdik etmek demektir.<sup>5</sup> Terim olarak ise iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir.<sup>6</sup> Tanım olarak zikredilen ancak imanı oluşturan hususlardan bahsedildiği anlaşılan bir başka ifade ise iman; söz, amel ve niyet olarak tanımlanmaktadır.<sup>7</sup> İmanın şer'î manası olarak ifade edilen bir başka tanımda da iman, dinin gerekliliklerini yerine getirmek olarak açıklanmaktadır.<sup>8</sup> İbâdiyye mezhebinin önemli alimlerinden Verçelânî (öl. 570/1175) imanı; söz, inanç ve fiil türünden Allah'ın emrettiği her şey olarak ifade etmektedir.<sup>9</sup> Yine İbâdî alimlerden el-Berrâdî (öl. IX./XV. yüzyılın başları) şöyle demektedir: "Bizim inancımıza göre imanın hakikati, Allah Teâlâ'yı dil, kalp ve organlarla tasdik etmektir."<sup>10</sup>

Bu kısa ve öz tanımlar dışında İbâdîlerin kısmen yorum içeren daha tafsilatlı iman tanımları da yaptıkları görülmektedir. Bu tanımlardan birinde eş-Şemâhî (öl. 928/1522) imanı, "Şer'î olarak Allah'ın birliğine, Hz. Peygamber'in risaletine ve Allah'ın bütün emirlerinin ve kullarını sorumlu tuttuğu vazifelerin hak olduğuna şahitlik etmendir." şeklinde tanımlamaktadır.<sup>11</sup> Bir başka tanım ise şöyledir: "İman, farzları yerine getirmek ve yasaklanan masiyetlerden kaçınmak şeklinde Allah'ın kullarına emrettiği her şeydir. Bunlar O'nun dini ve İslam'ıdır. Bunların tamamı da bir kısmı da imandır. Bunları tam anlamıyla yerine getiren mümin diye isimlendirilir. Kim ki bunları tastamam yerine getirmez, farzları ifa etmede ve günahlardan kaçınmada kusur eder ve sadece tevhid inancıyla yetinirse onun mümin olarak isimlendirilmesi batıldır."<sup>12</sup>

İbâdî alimlerin yapmış olduğu tanımlardan yola çıkıldığında netice olarak İbâdîlerin cumhurunun imanın üç temel husustan müteşekkil olduğu konu-

5 Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 108; Mecmûatu'l-Bâhisîn, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâdiyye* (Umân: Vizâratu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Dîniyye, 2011), 1/67. Bunun delili, Yûsuf suresinin 17. ayetidir. Ayette Hz. Yûsuf'un kardeşleri Yûsuf'un yanında olmama gerekçesini babalarına ifade ettikten sonra "Biz ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın" derken inanma fiilini "îmân" kökünden bir kelime ile ifade etmişlerdir. Bk. Yûsuf 12/17.

6 Muhammed b. Yûsuf İtfiyîş, *Teyşiru't-Tefsîr* (Umân: Vizâratu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2004), 2/200; Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 111; Ferhât el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadarî li'l-Akideti'l-İbâdiyye*, ts., 493; Mecmûatu'l-Bâhisîn, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâdiyye*, 2011, 1/67.

7 Mecmûatu'l-Bâhisîn, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâdiyye*, 2011, 1/67.

8 Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 108.

9 Ebû Ya'kûb b. İbrâhîm es-Sedrâtî Verçelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân li-ehlî'l-'ukûl* (Umân: Vizâratu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1997), 3/118.

10 el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadarî li'l-Akideti'l-İbâdiyye*, 494. Bunun delili Mü'minûn suresinin baş tarafındaki ayetler ve Enfâl suresinin 2. ayetidir. Bu ayetlerde müminlerin hangi vasıflara sahip kimseler oldukları aktarılırken birtakım salih ameller zikredilmektedir. Bu anlamda söz konusu ameller de imanın gereği olarak anlaşılmalıdır. Bk. el-Enfâl 8/2; Mü'minûn 23/1-11.

11 el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadarî li'l-Akideti'l-İbâdiyye*, 493.

12 Bekîr ibn Saîd A'veş, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-Uşûli'l-İbâdiyye*, h.1409, 55.

sunda ittifak halinde olduklarını söylemek mümkündür. Onlara göre imanın tam ve kâmil olabilmesi için -kalp ile iman, dil ile ikrar ve organlarla amel- bu hususların tam anlamıyla sağlanması gerekmektedir. Zira onlar kalp ile imanı bu işin ilk basamağı olarak görürler ki bu husus, kalbin tevhide olan tastamam inancını ifade etmektedir. Dil ile ikrar da iman noktasında son derece gerekli ve esas bir tutum olup dini ahkâmın dünya hayatında kişinin üzerine terettüp etmesi için şarttır. Organlar ile amel ise kalp ile yapılan tasdik ve dil ile yapılan ikrarın doğruluğuna delalet etmekte ve bununla birlikte azaptan kurtulmanın ve sevabı hak etmenin bir gereği olmaktadır. Ayrıca İbâdîlere göre imanın tahkiki de ancak ameller ile sağlanır.<sup>13</sup> İbâdî alimlerden birisi de bu durum ile alakalı şöyle demiştir: “Kim bu üç unsurdan birini zayi ederse kendine yazık etmiştir. Bu kişi, Allah’ın kendisine farz kıldığı bir hususu yitirmesi sebebiyle İslam’a inatla karşı çıkan bir kişi ile aynı muameleyi hak eder. Zira o, türü ister şirk ister nimet olsun, küfre düşmüş olur.”<sup>14</sup>

İbâdîlerin iman tanımına amelleri de ilave etmesi, onların İslam tanımlarını da etkilemiştir. Onlara göre İslam imandan, iman da İslam’dan olup bu manada iman ve İslam eş anlamlıdır. İbâdîler bu sebeple İslam’ı, iman ile aynı tarif ederler. Bununla birlikte İbâdîler, iman ve İslam’ın şer’î manalarında farklılıklar olduğunu kabul ederler. Bu farklılığı ikrar etmede Hucurât suresinin 14. ayetinde iman ve İslam köklerinin farklı manalara delalet edecek şekilde kullanılmaları etkili olmuştur. Zira onlara göre söz konusu ayette geçen iman, kalp ile tasdik; İslam ise dil ve organlar ile imanın zahire bakan yönleridir.<sup>15</sup>

İbâdî alimlerin yaptığı iman tanımları ile iman ve İslam ilişkisine dair açıklamaları incelediğinde amelin İbâdiyye mezhebince imanın selameti için çok önemli bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Aslında amelin iman için önemli bir unsur olması, bütün İslam mezheplerinin ortak kabulü durumundadır.<sup>16</sup> Bununla birlikte bazı fırkaların bir adım ileri giderek ameli imandan bir cüz olarak telakki ettiği bilinmektedir. İslam tarihinde bu mezheplerin başında Hâricîler, Mu’tezile ve Şî’a gelmektedir.<sup>17</sup> Bu bağlamda İbâdîler de ana çatı Hâricîliğin yolundan giderek açıkça amelin imandan bir cüz olduğu inancını

13 Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 111; Mecmûatu’l-Bâhisîn, *Mu’cemu Mustalahâti’l-İbâdiyye*, 2011, 1/68.

14 Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 112.

15 A’vest, *Dirâsât İslâmiyye fi’l-Usûli’l-İbâdiyye*, 56; Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 108-110; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983), 126-127.

16 Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/213.

17 Sinanoğlu, “İman”, 22/213.



benimsemişlerdir ve onlara göre amelin ortadan kalkmasıyla iman da ortadan kalkar ve kişi küfre düşer.<sup>18</sup> Tövbe etmeden de öldü takdirde ebedi azaba maruz kalır.<sup>19</sup> Bu bağlamda İbâdîlerin amelden kastı, İslam'ın bütün rükünlerine riayet etmek, bütün yasaklarından kaçınmak ve şüpheli şeylerden uzak durmaktır.<sup>20</sup> Ayrıca İbâdîlerden gelen bir görüşe göre dinin dört temeli; ilim, amel, niyet ve takvadır. İslam ancak bu dört hususun kaim kılınmasıyla sahîh olur ki bu sebepten ötürü söz ve amelin birbirinden ayrılması caiz değildir.<sup>21</sup> Bu bağlamda son olarak İbâdîlerin imanun artıp eksilmesi meselesinde şimdiye kadar sunulan fikir ve inançlarının tabii bir sonucu olarak imanun işlenen amellere bağlı olarak artıp eksildiği kanaatinde oldukları ifade edilmelidir.<sup>22</sup>

İbâdîlerin amelin imandan bir cüz olduğu fikrini savunurken birtakım nakli delillere dayandıkları görülmektedir. Bunlardan ilki Bakara suresinin 143. ayetidir.<sup>23</sup> İbâdî alimlere göre ayetin “Allah sizin imanınızı zayi etmeyecektir.” (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ)<sup>24</sup> kısmında geçen iman kelimesinden maksat namazdır. Allah Teâlâ'nın bir ibadeti iman olarak isimlendirmesi, amelin önemini vurgulamakta ve amelin imandan bir cüz olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup> Bu minvalde delil olarak ileri sürülen bir diğer ayet Enfâl suresinin 2-4. ayetleridir.<sup>26</sup> Ayette birtakım ameller zikredilmekte ve bu amelleri hakkıyla ifa edenlerin hakiki mümin olduğu söylenmektedir.<sup>27</sup> İbâdîler de buradan hareketle hakiki ve gerçek iman sahibi olmanın birtakım amelleri gerçekleştirmeye bağlı olduğunu söylemekte ve amelin imandan bir cüz olduğunu

18 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân li-ehli'l-'uqûl*, 3/118; A'veş, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-'Usûli'l-İbâdiyye*, 56-57; Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 111; el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akide-ti'l-İbâdiyye*, 495; Mecmûatu'l-Bâhisîn, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâdiyye* (Umân: Vizâratu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Dîniyye, 2011), 2/742; Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 127.

19 İtfiyyiş, *Teyşîru't-Tefsîr*, 13/90.

20 A'veş, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-'Usûli'l-İbâdiyye*, 57; Mecmûatu'l-Bâhisîn, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâdiyye*, 2011, 2/741.

21 A'veş, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-'Usûli'l-İbâdiyye*, 57.

22 Bu kanaat İbâdîlerin cumhuruna aittir. Bununla birlikte imanun eksilmeyip sadece arttığı şekilde bir görüş de mevcuttur. İbâdîlerin imanun artıp eksilmesi meselesine nasıl yaklaştığına dair ayrıntılı bilgi için bk. el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akide-ti'l-İbâdiyye*, 498; Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 114-116.

23 وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مِنْ بَيْنِ الرُّسُلِ وَمَنْ يُغْلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ

24 Bk. el-Bakara 2/143.

25 İtfiyyiş, *Teyşîru't-Tefsîr*, 2/264; el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akide-ti'l-İbâdiyye*, 496; Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben*, 112; Mecmûatu'l-Bâhisîn, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâdiyye*, 2011, 1/68.

26 إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

27 Bk. el-Enfâl 8/2-4.

savunmaktadırlar.<sup>28</sup> İbâdîlerin amelin imandan bir cüz olduğunu savunurken öne sürdükleri delillerin başında Hz. Peygamber'in hadisleri de gelmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in imanın belli sayıda cüzlerden oluştuğunu söylediği ve o cüzlerin de birtakım ameller olduğu yahut herhangi bir amelin imanın şubelerinden biri olduğunu buyurduğu hadisleri, İbâdîlerin bu meydana en çok başvurdukları delillerdendir.<sup>29</sup>

## 2. Hz. Lokman'ın Oğluna Verdiği Öğütler ve İbâdî Tefsirlerindeki Yorumu

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan konular, müstakil konular şeklinde değil mushafın başından sonuna doğru parça parça ve yayılmış vaziyette bulunmaktadır. Durum her ne kadar böyle olsa da uzmanlar, Kur'ân'ın konularını tespit etmeye ve ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>30</sup> Yaklaşım farklılıklarından dolayı Kur'ân'daki konuların adedi konusunda ortak bir kanaate varılamamışsa da çoğunluk tarafından ikrar edilen belli başlı temel konular bulunmaktadır. Bunların başında itikâd, ibadet, muâmelat, ukûbât, ahlâk konuları ve kıssalar gelmektedir.

Kur'ân metninin önemli bir kısmı ise kıssalardan oluşmaktadır. Kur'ân'ı Kerîm'de gerek Hz. Muhammed gerek Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberler gerekse diğer tarihi olaylar ile ilgili çok sayıda kıssa bulunmaktadır. Ayrıca kelam ilminde yapılan tanım nazarı itibara alındığında resul-nebî olup olmadıkları konusunda ihtilaf bulunan Üzeyr, Zülkarneyn, Meryem ve Lokman gibi önemli şahsiyetlerle de ilgili Kur'ân'da birçok ayet bulunmaktadır.

Kur'ân'da dinî ve ahlakî ödevlerin işlendiği en önemli pasajlardan biri, Lokman suresinde Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütleri içeren bölümdür. Surenin de ismini kendisinden aldığı Hz. Lokman hakkında Kur'ân'da bilgi bulunmamaktadır. Ancak Araplar arasında "Lokman Hakîm" şeklinde bilinen ve bilgeliğiyle nam salan Hz. Lokman, Kur'ân'da oğluna verdiği öğütler bağlamında zikredilmektedir.<sup>31</sup>

28 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân li-ehli'l- 'uqûl*, 3/119; el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akîdeti'l-İbâdiyye*, 496.

29 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân li-ehli'l- 'uqûl*, 3/119-120; el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akîdeti'l-İbâdiyye*, 496-497; Sâbir Taîme, *el-İbâdiyye Akîdeten ve Mezheben*, 112. İlgili hadislerden bazıları için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar* (Beirut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), 1/11; Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Müsne-di's-Sahîh el-Muhtasar* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, ts.), 1/391; Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 7/66; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 4/11.

30 Kur'ân konularını tafsilatlı bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan bir çalışma için bk. Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019).

31 Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 768.

Mekke döneminin ortalarında nâzil olan Lokman suresinin ilgili bölümünde, Hz. Lokman'ın oğlunu erdemli<sup>32</sup> bir şahsiyet kılmaya yönelik dinî veya bir başka ifadeyle İslamî öğütleri bulunmaktadır. Bu öğütlerden ilkinde Hz. Lokman, oğluna tevhide öğütlemekte; Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmaması gerektiğini, zira tevhide aykırı hareket etmenin Allah'a yapılacak büyük bir haksızlık olduğunu beyan etmektedir.<sup>33</sup> Hz. Lokman'ın oğluna verdiği ikinci öğüt, anne ve babaya itaattir. Öyle ki anne, evladını hem dünyaya getirirken hem de getirdikten sonra başta bebeklik çağı olmak üzere birçok sıkıntılara göğüs germektedir. Baba ise evladın dünyaya gelme vesilesi ve yetişkinlik çağına erişinceye kadar her türlü bakımını üstlenen kişidir. Bu ve buna benzer daha birçok sebeplerden ötürü evladın anne ve babasına her daim itaat etmesi, onları üzmemesi ve koruyup kollaması gerekmektedir. Öyle ki Allah Teâlâ, anne ve baba kişiyi şirke davet ettiği takdirde onlara itaat edilmemesi gerektiği, ancak bununla beraber gönüllerinin her daim hoş tutulması gerektiğini buyurmaktadır.<sup>34</sup> Hz. Lokman'ın oğluna verdiği bir diğer öğüt, gizli veya açık, az veya çok yapılan bütün işlerin insanlarca gizli kalsa da Allah tarafından görüldüğünün idrakinde olmaya dairdir. Allah, her şeyi, insanlara gizli kalan bütün yönleriyle bilmektedir. Zira her daim yüce yaratıcı tarafından gözetim altında olma bilinci, kişinin her türlü kötü ve çirkin işten kaçınmasını sağlayacaktır.<sup>35</sup> Hz. Lokman'ın bir diğer öğüdü, Allah'a kulluk görevinin eksiksiz ve en güzel şekilde yerine getirilmesine, her daim iyiyi emretmek ve kötülükten sakındırmak ilkesini esas alan insani ilişkiler içerisinde bulunmaya ve başa gelene sabretmeye, yani problemlere göğüs germeyi ve her daim çözümü için gayret içinde olmaya dairdir.<sup>36</sup> Bir diğer öğüt, gurur ve kibirden uzak durmaktır. Hz. Lokman oğluna, insanlara burun kıvrımaması gerektiğini ve kendini beğenmiş bir şekilde toplum içinde yürümemesi gerektiğini söylemektedir. Zira Allah, gururlanan ve kendini beğenen hiç kimseyi sevmez.<sup>37</sup> Söz konusu

32 Bu noktada erdem kelimesi ile kastımız, İslâm'ın övdüğü ve emrettiği dinî ve ahlaki fiiller ve hasletlerdir.

33 Lokmân 31/13.

34 Lokmân 31/14-15. İlgili ayetler, bir görüşe göre dilsel kullanım açısından surenin Hz. Lokman'a ayrılan kısmından farklıdır. Bu görüşe göre ilgili cümleler Hz. Lokman'ın oğluna öğütleri değil, araya sokulmuş i'tirâzî cümlelerdir. Bundan maksat da anne ve babaya olan itaat ve saygının önemini vurgulamaktır. Diğer görüş ise bu ayetleri Hz. Lokman'ın öğütlerinin devamı saymaktadır. Bu görüşe göre ayetin başında "Allah bana buyurdu ki" şeklinde bir ifade takdir etmek gerekmektedir. Biz de bu çalışmamızda ikinci görüşü esas aldığımızı, yani ilgili ifadeleri Hz. Lokman'ın öğütleri olarak kabul ettiğimizi belirtmeliyiz. Bk. Kolektif, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 4/337.

35 Lokmân 31/16.

36 Lokmân 31/17.

37 Lokmân 31/18.

pasajda yer alan son öğüt, ölçülü olmaya dairdir. Hz. Lokman, yürüyüşte ve konuşmada ölçülü olmayı; yani ne çok hızlı ne de çok yavaş yürümeyi ne de çok yüksek sesle konuşmayı öğütlemektedir.<sup>38</sup>

Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütler, yukarıda da kısaca açıklandığı üzere ilgili surenin 13-19. ayetlerinde yer almaktadır. Bu noktada amelin imandan bir cüz olduğu şeklindeki inancı benimseyen İbâdî müfessirlerin ilgili ayetleri nasıl yorumladıkları ele alınacaktır. Bu hususta nicel anlamda oldukça zayıf olan İbâdî tefsir geleneği<sup>39</sup> içinden günümüze matbu olarak ulaşan ve tedavülde olan bazı eserlere başvurulacaktır.<sup>40</sup>

Hz. Lokman'ın oğluna verdiği ilk öğüt, Kur'ân-ı Kerîm'de mealen şöyle aktarılmaktadır: "Lokmân oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: 'Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır.'"<sup>41</sup> İbâdî müfessirlerden el-Hevvârî ve el-Kindî, ayette sadece şirkin büyük bir haksızlık olduğu üzerinde durmakta, bunun dışında herhangi bir ilave açıklamada bulunmamaktadırlar. el-Hevvârî şirkin büyük bir haksızlık oluşunu, kişinin kendine kendisiyle zarar verdiği bir haksızlık şeklinde açıklarken,<sup>42</sup> el-Kindî aynı olguyu, Allah'ın kendisinde herhangi bir fayda bulunmayan bir varlık ile eşit görülmesinin hikmete aykırı açık bir haksızlık olduğu gerekçesiyle beyan etmektedir.<sup>43</sup> Modern dönemde kaleme aldığı iki önemli tefsirle zayıf kalan İbâdî tefsir geleneğine önemli katkıda bulunan ve İbâdîliğin tekrar ilim ehlinin gündemine girmesini sağlayan İtfiyîş, diğer iki müfessirin aksine ayetin tefsirinde geniş açıklamalara yer vermiştir. İlk olarak dilsel tahlillerde bulunan müfessir, daha sonra sırasıyla şirkin itikadî yönüne ve Hz. Lokman'ın oğlu ile diyalogunu aktaran bir kısasa yer verir.<sup>44</sup> Ayetin tefsirinde en fazla yer kaplayan kısım ise "Lokman'ın hikmetli sözlerinden bazıları" başlığı altında 2 sayfa zikrettiği öğütlerdir. Bu öğütlerde Hz. Lokman, oğluna dinî ve ahlakî birtakım filler tavsiye et-

38 Lokmân 31/19.

39 İbâdî müfessirler tarafından kaleme alınan tefsirleri genel hatları ile görmek için bk. Ergin, *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Tefsîrii't-Tefsîr Örneği-*, 24-28; 34-37.

40 Bu eserler kronolojik olarak Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin (öl. 280/893) *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Ahmed Sa'îd el-Kindî'nin (öl. 1207/1792) *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Muhammed b. Yûsuf İtfiyîş'in (öl. 1332/1914) *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd ve Tefsîru't-Tefsîr* eserleridir.

41 Lokmân 31/13. Ayetin orijinal metni şu şekildedir: *وَأَذِّقْ لَأْمُنْ لِأَنَّهُ وَغَوِ يَعْطُهُ يَا بَنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ*

42 Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 3/335.

43 Ahmed Sa'îd el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Karara: Cem'iyetu't-Turâs, 1998), 2/545.

44 İtfiyîş, *Tefsîru't-Tefsîr*, 11/163-164.

mektedir. İnsan-Allah, insan-insan ve insan-kâinat ilişkilerini ihtiva eden bu öğütler, Hz. Lokman'ın oğlu özelinde bütün insanlığa rehberlik teşkil edecek niteliktedir.<sup>45</sup> İtfiyyiş'in bu ayetin tefsirinde uzun uzadıya yer verdiği öğütler çoğunlukla her ne kadar inanç ve farz ibadet türünden olmasa da müslüman bir şahsiyetin her daim ahlakî sınırlara riayet ederek İslam üzere bir yaşam sürdürmesi açısından önemlidir. Zira basit düzeydeki ahlakî fiiller bile çoğu zaman kişinin imanının mevcudiyetine ve kemaline işaret etmektedir. Bu anlamda sosyal çevrede çokça duyulan "müslüman bir adam böyle yapmaz!" şeklindeki ifadeler, bu hususun önemini göstermektedir.

Sıradaki öğüt, anne ve babaya her daim minnet duymak, dinin temellerine aykırı hususları tavsiyeleri dışında onlara itaat etmek ve her ne olursa olsun onlara iyi davranmaktır. Bu hususları ayet şu şekilde ifade etmektedir:

*Biz insana anne babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi, güçten kuvvetten düşerek onu karnında taşımıştır; çocuğun süttten kesilmesi iki yıl içinde olur. Bunun için (ey insan), hem bana hem anne babana minnet duymalısın; sonunda dönüş yalnız banadır. Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran; yüzünü ve özünü bana çevirenlerin yolunu izle. Sonunda dönüşünüz yalnız banadır. O zaman yapıp ettiklerinizin sonucunu size bildireceğim.*<sup>46</sup>

el-Hevvârî ve İtfiyyiş'in ayette emredilen anne ve babaya itaati açıklamak ve vurgulamak için çokça hadislere başvurdukları görülmektedir. Bu bağlamda Allah'ın rızasının babanın rızasında olduğunu, anne ve babaya iyilik eden için cennete açılan iki kapı olacağını, en büyük günahın anne ve baya itaatsizlik olduğunu, Hz. Peygamber'in iyilik yapılmaya en çok hak sahibi kimdir sorusuna üç kere arka arkaya anne dediğini ve anne ile babaya teşekkürün beş vakit namazın ardından onlara dua etmek şeklinde gerçekleşeceğini ifade eden hadisleri zikrederler.<sup>47</sup> İtfiyyiş ayrıca Allah'a şükretmenin ve O'na minnet duymanın, farzları yerine getirmek, günahları terk etmek ve nimetlerinin idrakinde olmakla; anne ve babaya minnettar olmanın ise onlara iyilik etmek, hoşlanmadıkları şeylerden kaçınmak ve varlıklarının getirdiği faydanın farkında olmakla gerçekleşeceğini söylemektedir.<sup>48</sup> el-Kindî, Allah Teâlâ ve anne babaya minnet duyulması emrini şöyle yorumlamaktadır:

45 Söz konusu öğütler için bk. İtfiyyiş, *Teysîru't-Tefsîr*, 11/164-166.

46 Lokmân 31/14-15. Ayetin orijinal metni şu şekildedir: *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي سَبْعِينَ نَجْمًا مِّنَ السَّمَاءِ فَلَا تُقْبِلْ عَلَيْهِمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مُغْرُوفًا ۚ وَاتَّقِ سَبِيلَ مَن آتَاكَ إِلَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ مَن آتَاكَ مِن بَيْنِ يَدَيْكَ فَالَّذِينَ لَمْ يَرْجُوكُمْ فَمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ*

47 el-Hevvârî, *Teysîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 3/336; Muhammed b. Yûsuf İtfiyyiş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd* (Umân: Vizâratu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1993), 12/430-431.

48 İtfiyyiş, *Teysîru't-Tefsîr*, 11/167.

*Allah Teâlâ'nın kendisine minnet duyulması şeklindeki emri, kendi açısından bakıldığından insanı yaratan olması hasebiyledir. Anne ve babaya minnet duyulması şeklindeki emri ise onların insanı varlığa getiren sebep olmalarındandır. Zira varlık, en önemli ve özel nimetlerden biridir. Çünkü dinî ve dünyevî nimetlere ulaşmak, ancak varlığa gelmekle mümkündür.<sup>49</sup>*

Şirke davet hususunda anne ve babaya itaat edilmemesi ve bununla birlikte dünya hayatında onlara her daim iyi davranmanın, iyilik etmenin gerekliliğinin vurgulandığı kısmın tefsirinde İbâdî müfessirler genelde mutlak olarak zikredilen iyilik üzerinde durmuşlardır. el-Kindî, yapılacak iyiliğin şeriatın razı olduğu ve ahlaklı olmanın gerektirdiği türden olması gerektiğini söylemiştir.<sup>50</sup> Itfiyyiş anne ve babaya yapılacak iyiliği; onlara gerek sağlıklarında gerekse hastalıklarında iyilik ve güzellikle muamele etmek, cömert olmak, alicenaplık göstermek, yedirmek, giydirmek ve zarar vermemek olarak açıklamıştır.<sup>51</sup> Görüldüğü üzere İbâdî müfessirler genel olarak ikincil meselelerden ziyade ayetin temel mesajlarına odaklanmış; özellikle ayette geçen anne baba hakkı ve onlara her daim iyilik edilmesi gibi dinî ve ahlakî değerler ve erdemler üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu hususları destekleyecek şekilde Hz. Peygamber'in kavillerinden alıntı yapmaları da muhatplara meselenin önemini ve kıymetini göstermek için olsa gerektir.

Sıradaki öğüt, gizli veya açık, az veya çok yapılan bütün işlerin insanlarca gizli kalsa da Allah tarafından görüldüğünün idrakinde olmaya dairdir. Zira Allah, her şeyi, insanlara gizli kalan bütün yönleriyle bilmektedir. Bu hakikat, ayette Hz. Lokman'ın diliyle şu şekilde ifade edilmektedir:

*Lokmân, "Sevgili oğlum" (dedi), "Yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa, bir kayanın içinde saklansa veya göklerde yahut yerin dibinde bulunsa yine de Allah onu açığa çıkarır. Kuşkusuz Allah her şeyi bütünü gizlilikleriyle bilir, O her şeyden haberdardır."<sup>52</sup>*

İbâdî müfessirler, ilgili ayetin tefsirinde genel olarak nerede olursa olsun iyilik veya kötülük namına yapılan en ufak işlerin bile Allah Teâlâ tarafından en ince ayrıntılarıyla bilindiği, daha sonra bu amellerin kıyamet günü sahibinin önüne serileceği ve kişinin bu amelleri sebebiyle hesaba çe-

49 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/545.

50 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/546.

51 Itfiyyiş, *Himyanu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/431; Itfiyyiş, *Tefsîru't-Tefsîr*, 11/168.

52 Lokmân 31/16. Ayetin orijinal metni şu şekildedir: يَا بَنِيَّ إِنَّمَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي سَمَوَاتٍ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

kilip ceza veya mükafata medar olacağı üzerinde durmuşlardır.<sup>53</sup> İtfiyyiş, Hz. Lokman'ın bu öğüdünün, oğlunun kendisine yönelttiği "Babacığım, kimsenin görmediği bir yerde ufak bir günah işlediğimde Allah bunu nasıl bilebilir?" sorusu akabinde gerçekleştiğini aktarmaktadır.<sup>54</sup> İtfiyyiş Allah'ın söz konusu fiili sahibinin önüne nasıl getireceği üzerinde ayrıca durmuştur. Ona göre getirmekten maksat, bu işini kıyamet gününde sahibine haber vermektir. Bunun neticesinde kişi amelini, ameli de sahibini ikrar edecektir.<sup>55</sup> İbâdî müfessirler, mesajı son derece açık olan ayette özellikle dilsel izahlar ve mecazi kullanımlar üzerinde durarak mesajın muhatap tarafından daha net bir şekilde anlaşılmasına odaklandıkları anlaşılmaktadır. Zira kişinin her daim gözetim altında olduğu bilinci hem dinî hem de ahlakî anlamda yanlış işlerden kaçınman en önemli sağlayıcılarından biridir.

Sıradaki öğüt, ayetin zahiri itibariyle namazı dosdoğru kılma, iyi olanı emretme, kötü olandan sakındırma ve başa gelene sabretmeye dairdir. Ayet şu şekildedir: "Yavrucuğum, namazını en güzel şekilde kıl, iyi olanı emret, kötü olandan sakın ve sakındır, başına gelene sabret. İşte bunlar, kararlılık gerektiren işlerdendir."<sup>56</sup>

İbâdî müfessirler, Hz. Lokman'ın oğluna namazı dosdoğru kılma tavsiyesindeki gayeyi, kişinin her yönüyle eksik olan nefsini kemale erdirmeye illetine bağlamışlar,<sup>57</sup> ancak buradaki namaz ile neyin kastedildiği hususunda herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Zira Hz. Lokman'ın emrettiği "salât"ın hem onun yaşadığı dönem hem de kelimenin İslam'dan önceki kullanımı itibariyle İslam'daki şekliyle namaz ibadetine işaret etmediği açıktır. Dolayısıyla buradaki "salât" kelimesiyle kastedilenin Allah'a kulluk olduğunu düşünmek daha sağlıklı olabilir.<sup>58</sup> Zira kişinin Allah'a her yönüyle kusursuz bir kulluk içerisinde bulunması, en geniş açıdan bakıldığında nefsi her yönüyle kemale erdirmenin en etkili yolu olmaktadır. İbâdî müfessirler de ayetteki ifadenin illetini bu şekilde açıklamışlardır.<sup>59</sup>

53 el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 3/337; el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müyyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/546; İtfiyyiş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/432; İtfiyyiş, *Teysîru't-Tefsîr*, 11/171.

54 İtfiyyiş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/432-433.

55 İtfiyyiş, *Teysîru't-Tefsîr*, 171.

56 Lokmân 31/17. Ayetin orijinal metni şu şekildedir: يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا فِي آصَابِكُمْ وَإِذْ صَارَ إِلَى الْعَمَلِ فَأَوْحَيْنَا إِلَى الْمَلَأِينَ أَن يَخْلُقُوا ذُرِّيَّتَهُمْ ذَكَرُوا لَهَا وَأَتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا ذُرِّيَّتَهُمْ فَاذْكُرُوا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

57 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müyyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/546; İtfiyyiş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/433.

58 Kollektif, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, 4/338.

59 58. dipnota bakınız.

Allah'a kulluk ibadetini kişinin kendi nefisini kemale erdirmesiyle açıklayan İbâdî müfessirler, iyi olanı emretme ve kötü olandan sakındırmayı da başkalarının nefislerini kemale erdirmeye gayesine bağlamışlardır.<sup>60</sup> Itfiyyîş, ayette geçen maruf ve münkere yönelik gelenekte ortaya çıkan bazı yorumlara yer vermiştir. Bu yorumlardan en öne çıkanı, marufun tevhid, münkerin ise şirk olduğu şeklindeki yorumdur. Bir diğer yorum da marufu emir, Allah'a ibadeti emretmek; münkeri ise putlara ibadetten nehyetmek şeklindeki yorumdur. Bununla birlikte Itfiyyîş, ayetin bu hususları da ihtiva etmekle birlikte umumi manada anlaşılması gerektiğini söylemiştir.<sup>61</sup> Emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yi ani'l-münker prensibinin İbâdîyye inanç esaslarından biri olması, onların bu ilkeyi çok daha geniş bir çerçevede ele almalarına ve yorumlamalarına neden olmuştur. Dolayısıyla onların kendileri için son derece önemli olan bu ilkeyi sevap veya ceza bakımından az ya da çok bütün amelleri kapsayacak şekilde ele almaları doğaldır.<sup>62</sup>

Başta gelene sabretmek şeklindeki kısım da İbâdî müfessirler tarafından mutlak ve mukayyed olmak üzere iki şekilde yorumlanmıştır. Mutlak yorum, her zaman ve mekânda başa gelen her şeye sabretmek ve üstesinden gelmek için mücadele etmek iken,<sup>63</sup> mukayyed yorum, Hz. Lokman'ın bu ifadeden önce oğluna öğütleri konumunda Allah'a dosdoğru kulluk etmek, iyi olanı emretmek ve kötü olandan sakındırmak hususlarında başına gelecek sıkıntılara göğüs germe şeklinde açıklanmıştır.<sup>64</sup>

Ayetin sonundaki "azm" kelimesi de İbâdî müfessirler tarafından iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Kararlılık anlamına gelen "azm" kelimesi, ilk görüşe göre ifadenin öncesinde geçen Allah'a kulluk, iyi olanı emir, kötü olandan sakındırmak ve başa gelen zorluklara göğüs germe fiilleriyle alakalı olup bunların Allah tarafından vacip kılınan emirler olduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> İkinci görüşe göre ise "azm" kelimesi, yukarıda zikredilen amellerin yüce ahlaki değerler olup yolunda sabit, kurtuluş yoluna kendini adayan ihlaslı kimselerin fiilleri olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup>

60 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Miiyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/546; Itfiyyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/433.

61 Itfiyyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/433.

62 Metin Yıldız, "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 180-181; Ergin, *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Tefsîri't-Tefsîr Örneği-*, 109-110.

63 Itfiyyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/433.

64 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Miiyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/546; Itfiyyîş, *Tefsîru't-Tefsîr*, 11/172.

65 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Miiyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/546; Itfiyyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/433; Itfiyyîş, *Tefsîru't-Tefsîr*, 11/172.

66 Itfiyyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/434; Itfiyyîş, *Tefsîru't-Tefsîr*, 11/172.



Sıradaki öğüt, kibir, gurur ve kendini beğenmekten kaçınmaya dairdir. Hz. Lokman'ın bu hususta oğluna verdiği öğütler, ayette şu şekilde ifade edilmektedir: “Gurura kapılarak insanlardan yüz çevirme, ortalıkta kibirli kibirli yürüme; unutmaya ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiç kimseyi sevmez.”<sup>67</sup>

İbâdî müfessir el-Kindî, insanlardan yüz çevirmek ile ilgili ayette yer alan ilk kısma ait zahiri anlamın; kibre kapılarak insanlardan yüz çevirmek olduğunu, ancak bu emrin arkasındaki asıl mananın insanlara haklarını vermekten geri durmamak, onlarla ilişkiyi kesmemek ve onları küçük görmemek olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> İtfiyîş, insanlardan yüz çevirmenin birkaç farklı tavır ve davranış şeklinde tezahür edebileceğini aktarmıştır. Bunlardan bazılarını örnek olarak bir adamın kendisiyle arasında hoşnutsuzluk bulunan bir adama selam vermesi ve diğerinin yüz çevirmesi ya da kendisine selam verilen bir kişinin kibrinden dolayı yüz çevirmesi yahut kişinin fakirleri küçük görerek onlardan yüz çevirmesi şeklinde olabilir.<sup>69</sup>

Yeryüzünde kibirlenerek yürümeye dair uyarının yer aldığı kısım ile ilgili İbâdî müfessirler genelde kibirlenme ve kendini beğenme (ucub) hasletlerine vurgu yapmışlardır. İtfiyîş bu hususla ilgili insan cinsine şöyle bir serzenişte bulunmuştur: “Ey insan, sen yeryüzü ehlisin. Sana ne oluyor da kibirlenerek yürüyorsun! Şayet kibirlenerek yürümek helal olsaydı bunu gökyüzü ehli yapardı. Yeryüzü ehli ise ancak Allah'a ibadet için yaratılmıştır.”<sup>70</sup> İtfiyîş bu meselenin önemini göstermek ve İslam'da kibirin ne denli kaçınılması gereken bir huy olduğunu vurgulamak için bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis zikretmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber, kalbinde zerre kadar kibir bulunanın asla cennete giremeyeceğini buyurmaktadır.<sup>71</sup> Görüldüğü üzere İbâdî müfessirler ilgili öğütleri en geniş çerçevede ele almış ve Hz. Peygamber'in hadislerinden de istişhad ederek<sup>72</sup> bu tür ahlaki erdemlerin İslam için önemini hassasiyetle vurgulamışlardır. Ayetin son kısmında da bu türden davranışta bulunanların Allah Teâlâ'nın sevgisinden mahrum kalacağına bildirilmesi, meselenin ahlak ve samimi Müslümanlık açısından hassasiyetini ve kritikliğini göstermektedir.

67 Lokmân 31/18. Ayetin orijinal metni şu şekildedir: وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُخْتَالِ فَخُورًا

68 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müyyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/547.

69 İtfiyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/434.

70 İtfiyîş, *Tefsîru't-Tefsîr*, 11/173.

71 İtfiyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/434.

72 el-Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 3/337-338.

Hız. Lokmân'ın ayet sıralaması açısından son öğüdü, yine kaçınılması gereken birtakım davranışları içermektedir. Ölçülülük ve itidalin vurgulandığı ayet metni şu şekildedir: "Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme; çünkü seslerin en çirkinini eşeğin anırmasıdır."<sup>73</sup>

İbâdî müfessirler yürüyüşte ölçülü olma emrinin, zorunlu bir durum olmadığı takdirde yürüyüşün ne çok hızlı ne de çok yavaş olması gerektiğine işaret ettiğini söylemişlerdir. Onlar bu emri ve tavsiyeyi tekit ve tefsir etmek için Hz. Peygamber'den ve sahabeden birçok nakilde bulunmuşlardır. Bu minvalde ilk olarak Hz. Peygamber'in şu hadisi zikredilmektedir: "Hızlı yürümek, müminin heybetini ve güzelliğini alır götürür." İtfiyiş bu minvalde sahabeye atfedilen birçok rivayet aktarırken, onların birinde İbn Mes'ud (öl. 32/652-53), "Müslümanlara yahudiler gibi hızlı ve hristiyanlar gibi yavaş yürümek yasaklanmıştır." buyurmaktadır.<sup>74</sup>

Sesin yükseltilmemesi, dinleyicinin duyacağı yükseklikte bir tonla konuşulmasının vurgulandığı kısım için İtfiyiş, ses tonunu yükseltmemeyi konuşan için bir vakar göstergesi, dinleyici için de kendisine söylenenleri rahatça duyma ve anlama imkânı şeklinde açıklamıştır.<sup>75</sup> Çünkü ona göre yüksek sesli konuşmak, kişinin yüzüne yansır ve onun güzelliğini götürür. Bu doğrultuda İtfiyiş Hz. Peygamber'e dair nakledilen şu rivayeti zikretmektedir: "Kişinin alçak sesle konuşması O'nun hoşuna gider, yüksek sesle konuşması ise O'nu rahatsız ederdi."<sup>76</sup> Ayetin son kısmında en çirkin sesin eşeğin anırması olduğu şeklindeki vurgu da eşeğin yüksek sesle anırmasından dolayıdır. Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğüt özelinde ayet, kinaye yoluyla bütün Müslümanlara seslenerek en kötü ses olan eşeğin anırması gibi yüksek sesli konuşmaktan kaçınmayı tavsiye etmektedir.<sup>77</sup>

## Sonuç

İbâdiyye mezhebinin tefsir geleneği örnekliğinde amelin imandan bir cüz olduğu inancının, Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütler özelinde erdemlerden bahseden ayetlerin yorumuna ve İbâdî müfessirlerin ilgili ayetlerin tefsirinde kullandıkları üsluba olan etkisinin irdelenmeye çalışıldığı bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır:

73 Lokmân 31/19. Ayetin orijinal metni şu şekildedir: *وَأَصْبَحَ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضَضَنْ مِنْ صَوْتِكَ إِذْ أَلَكَّرَ الْأَصْوَابَ لَصَوْتِ الْحَمِيرِ*

74 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/547; İtfiyiş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/435; İtfiyiş, *Teyşîru't-Tefsîr*, 11/174.

75 İtfiyiş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*, 12/436.

76 İtfiyiş, *Teyşîru't-Tefsîr*, 11/175.

77 el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/547.

Amelin imandan bir cüz olduğu inancı, İbâdî müfessirlerin;

1. Erdemler gibi dinî ve ahlakî salih amellerin işlendiği ayetlerin üzerinde hassasiyetle durmalarına ve ilgili ameller hususunda tavizsiz bir tutum takınmalarına;
2. Belli bir kişi ve olayla ilgili olsa dahi erdemlerden bahseden ayetleri tarihe hapsetmeyip evrensel bir hitap olarak ele alıp yorumlamalarına;
3. Ayetlerde ifade edilen erdemleri ve salih amelleri olabildiğince geniş çerçevede ele alıp açıklamalarına;
4. Ayetleri yorumlarken muhatapları erdemleri işlemeye teşvik edici, yanlış işlerden de sakındırıcı bir üslup takınmalarına;
5. İlgili ayetlerin tefsirinde sıkça Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisleri ve sahabe kavillerine başvurarak meselenin ehemmiyetini muhataplara gösterecek bir üslup kullanmalarına;
6. Erdemden uzaklaştıracak amellerden bahsedilirken tehditkâr bir söylem benimsemelerine sebep olmuştur.

### Kaynakça

**A'veşt**, Bekîr ibn Saîd. *Dirâsât İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâdiyye*, 1409.

**Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

**el-Ca'birî**, Ferhât. *el-Bu'du'l-Hadarî li'l-Akideti'l-İbâdiyye*, ts.

**Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

**Ergin**, Mustafa. *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Teyisîrüt-Tefsîr Örneği-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

**Fiğlalı**, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983.

**el-Hevvârî**, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.

**İtfiyyiş**, Muhammed b. Yûsuf. *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*. Umân: Vizâratu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1993.

**İtfiyyiş**, Muhammed b. Yûsuf. *Teyisîru't-Tefsîr*. Umân: Vizâratu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2004.

- Kâdî Abdulcebbar.** *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse.* ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2013.
- el-Kindî,** Ahmed Sa'îd. *et-Tefsîru'l-Müyyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm.* 3 Cilt. Karara: Cem'iyetu't-Turâs, 1998.
- Kollektif.** *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.* 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2006.
- Mecmûatu'l-Bâhisîn.** *Mu'cemu Mustalahâtî'l-İbâdiyye.* Umân: Vizâratu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Dîniyye, 2011.
- Müslim,** Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar.* 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, ts.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami.** *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi).* Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Sâbir Taîme.** *el-İbâdiyye Akideten ve Mezheben.* Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Sinanoglu,** Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- et-Tirmîzî,** Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen.* 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Vercelânî,** Ebû Ya'kûb b. İbrâhîm es-Sedrâtî. *ed-Delîl ve'l-Burhân li-ehli'l-'uqûl.* Umân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1997.
- Yıldız,** Metin. "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 167-187.
- Yıldız,** Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 294-318.



# Nebevî Örneklik Açısından Kifayetsiz Muhterisler ve Dunning Kruger Sendromu Bağlamında Yöneticilerin Erdem(siz)liliği

Muhittin DÜZENLİ\*

*“Ahlaki olgunluğa erişmiş toplumlarda bilgi, daima cehaleti yönetecektir.”*

*James Madison (ABD'nin 4. Başkanı)*

*“Bilginin en büyük düşmanı cehalet değildir. Bildiğini zannetme sanrısidir.”*

*Stephen Hawking*

## Giriş

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki ilahi vahye muhatap olduğu kabul edilen bütün peygamberlerin ana görevleri insanların ahlaki hayatlarını düzeltmek ve onlara doğru yolu göstermek, kısacası “erdemli toplum” oluşturmaktır. İslam peygamberinin de bundan başka bir gönderiliş gayesi yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'in “*إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ*”, “Ben güzel ahlaki tamamlamak için gönderildim”<sup>1</sup> ifadesi nübüvvetin en temel gayelerinden birinin “erdemli toplum” oluşturmak olduğuna işaret etmektedir.

Ciddi bir değerler ve ahlak bunalımı yaşayan çağımızda sorulması gereken en temel sorulardan biri, İslam peygamberinin erdemli toplum oluşturmaya yönelik sunduğu ahlaki ilkelerin müslümanlar tarafından ne kadar içselleştirildiği, özüksendiği sorundur. Günümüzde, İslam toplumları içerisinde görülen olumsuzlukların en önemli sebeplerinden biri, hiç şüphesiz ahlaki bozulmadır. Kabul etmek gerekir ki genel olarak İslam dünyasında, dini anlayış neredeyse bir öfke ideolojisine dönüşmüş durumdadır. Bu durum din bağlamında ahlak

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mduzenli@omu.edu.tr

1 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsa el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullâh et-Turkî (Riyad: Merkezi Hicr, 2011), 10/191.

ilkelerinin bir nevi teferruat olduğu vehmine yol açmaktadır.<sup>2</sup> Hâlbuki İslam düşünce sisteminde, ahlak tam merkezi bir konumda bulunmakta ve İslam'ın tüm ritüellerinin arka planında mutlaka *erdemli insan* oluşturmaya yönelik ahlaki ilkeler bulunmaktadır. Namaz, oruç, zekât, hac vb. ibadetlerin sadece şekilden ibaret olduğu vehmi, açıkça söylemek gerekirse Müslüman toplumların ahlaki zafiyetlerinin en önemli nedenlerinden biridir.

Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiş olan Peygamberimiz, bu görevine binaen erdemli bir toplum inşasında ölçü olabilecek yüzlerce hadis irâd etmiştir. Kaynaklara bakıldığında ahlaka dair hadislerin bazı ana başlıklar altında nakledildiğini görmekteyiz. Ancak şunu özellikle belirtmeliyiz ki elimizde bulunan hadis eserlerini yazan müelliflerin zihninde ahlak, din ve dünya tasavvuru içinde ayrı bir kategori değildir. Ahlak, Hz. Peygamber'den nakledilen her şeydir. Bu açıdan bakıldığında, hadis kaynaklarına dair eserlerde Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen rivâyetlerin büyük çoğunluğunun ahlakla doğrudan veya dolaylı ilişkili olduğu söylenebilir.

Hadis kaynaklarında ahlaka dair rivâyetleri, *Kitâbu'l-İmân* bölümlerinde bulabileceğimiz gibi, gündelik hayata dair *Kitâbu'l-Libâs* (Giyim-Kuşam) *Kitâbu'l-Et'ime* (yiyecekler) veya *Kitâbu'l-Eşribe* (içecekler) başlığı altında da görmek mümkündür. Bununla birlikte *Kitâbu'l-Edeb* yahut *Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla* gibi bölümlerin doğrudan ahlakla ilgili olduğu kabul edilmiştir. Bu bölümleri rivâyet sayıları açısından analiz ettiğimizde karşımıza azımsanmayacak rakamlar çıkmaktadır. Hadis kaynaklarının sadece 6 tanesinde yani *Kütüb-i Sitte* olarak bilinen eserlerde yapmış olduğumuz bir inceleme sonucu ortaya çıkan hadis sayıları şu şekildedir:

Tamamıyla ahlaka dair hadislerin bulunduğu ve *Kitâbu'l-Edeb* adı verilen bölümlerde; Buhârî'nin *Sahîh*'inde 257, Müslim'in *Sahîh*'inde 45, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde 502, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 139, İbn Mace'nin *Sünen*'inde 170 hadis bulunmaktadır.

Yine insanlara geniş ihsan ve ikramda bulunmak, iyilik yapmak vb. manalara gelen *Kitabu'l-Birr* ile bir araya gelme ve akrabaları ziyaret anlamına gelen *Sıla* bölümlerinde; Müslim'in *Sahîh*'inde 166, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 139, Buhârî'nin *Sahîh*'inde 77, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 48 hadis bulunmaktadır.

Yine doğrudan ahlakla ilgili olan nazik olma, merhametli olma manalarına gelen *Kitâbu'r-Rikâk* bölümlerinde; Müslim'in *Sahîh*'inde 75, Tirmizî'nin

2 Ahlak-din arasındaki ilişkinin kaçınılmaz yani tamamlamacı/işlevsel niteliği konusunda sosyolojik bir irdeleme örneği olarak bk. Osman Eyüpoğlu - Erkan Perşembe, "İşlevsellik Açısından Ahlak-Din İlişkisi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 79-96.

*Sünen'*inde 111, İbn Mâce'nin *Sünen'*inde 242, Buhârî'nin *Sahîh'*inde 182 hadis nakledilmiştir.<sup>3</sup>

Sadece doğrudan ahlakla ilgili olan kısımlarda zikredilen hadis sayısının, toplamda 2153 rakamına ulaştığı, hadis kitaplarının diğer bölümlerinde de ahlaka dair hadislerin mevcudiyeti dikkate alındığında hadis edebiyatının diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen hadislerin birçoğunun doğrudan veya dolaylı olarak ahlakla ilişkili olduğu anlaşılacaktır. Hiç şüphesiz bu rivâyetlerin içinde yöneticilerin sahip olması gereken ahlaki ilkeler de önemli bir yer tutmaktadır. Şunu da ifade etmeliyiz ki "yönetici" kavramı sadece "herhangi bir resmi kurumda yönetimle uğraşan kimse" anlamına gelmez. Aile kurumundan, küçük işletmelere varıncaya sorumluluğu altında kişilerin bulunduğu herkes aslında "yönetici" konumundadır. Bu nedenle Hz. Peygamber (sav) "*Hepiniz sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz. Devlet başkanı bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin beyi bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin hanımı da bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Hizmetçi de efendisinin malı üzerinde bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür*"<sup>4</sup> buyurarak bu hususa işarete etmiştir. Zikredilen bu rivâyette devlet başkanından evin hanımına varıncaya kadar toplumun her kesimine değinilmesi yöneticilik vasfına sahip kimselerin mesuliyetlerinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Zira yönetici ahlakı ile toplum ahlakı arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle İslam Peygamberi Müslüman ahlakı üzerinde durduğu gibi özellikle yöneticilerin sahip olması gereken erdemlere yönelik hadisler irâd etmiştir.

## Erdem ve Ahlak

Erdem kavramı "Ahlaki bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimi, iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma durumu, insan varlığına en zengin, en gerekli ve dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin toplamı, insan iradesinin gerektiği takdirde büyük özverilerde bulunmak ve ciddi engelleri aşmak pahasına ahlaki iyiliği amaçlama, iyilik uğruna hareket etme gücü"<sup>5</sup> olarak tanımlanmıştır. Çoğunlukla "ahlak" kavramı ile aynı anlamda kullanılmasına karşın "ahlak" teriminin çok daha geniş bir anlam

3 Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Uyar, "Kütüb-i Sitte'nin Ahlak ile İlgili Bölümlerinin Muhteva Analizi", *Uluslar arası Sosyal Bilimler Sempozyumu* (Elazığ, 2016), 2878-2887.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyeye, 1998), "İstikrâz", 20.

5 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 626.



dünyasına işaret ettiği de bilinmektedir. Nitekim ahlak, insanın ruhsal gelişimine ve toplumsal yaşamın huzuruna yönelik bir değerler sistemi olduğu için erdem kavramına oranla kapsamı çok daha geniştir. Erdem yahut fazilet kavramı da sadece ahlaki erdemlerle sınırlı olmayıp, üstünlük ve yetkinlik gibi anlamlara gelmek üzere daha geniş alanlarda da kullanılabilir. Bununla birlikte erdem denildiğinde esas itibarıyla ahlaki erdemlerin akla geldiği ve erdemler konusunun ahlakın çok daha geniş referans çerçevesi içinde oldukça merkezi bir konuma sahip olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>6</sup>

Erdem, ahlaki bakımdan üstün ve değerli görülen niteliklerin genel adıdır. Her biri birer insani üstünlük sayılan, hemen her toplumda takdir edilen ve her ilahi din tarafından insanlara tavsiye edilen, doğruluk, adalet, iyilik-severlik, ölçülülük, cesaret, alçakgönüllülük, kanaatkârlık, merhamet, sevgi gibi ahlaken övülen ve öğütlenen niteliklere genel olarak “erdem”, bunlara sahip olan kişilere “erdemli insan”, erdemli insanlarda görülen ahlaki bakımdan üstün davranışlara da “erdemli davranış” denir.<sup>7</sup> Bütün bunlar dikkate alındığında, İslam düşüncesinin temelinde erdemli bir toplum oluşturma hedefinin olduğunu, bu bağlamda Kur’an ve sünnet verilerinin birçoğunun bu hedefi gerçekleştirme amacına yönelik irâd edildiği söylenebilir. Biraz önce zikrettiğimiz rivâyette Hz. Peygamber’in “*Ben [sadece] güzel ahlaki tamamlamak için gönderildim*”<sup>8</sup> şeklindeki ifadesinde “güzel ahlak” dışında başka hiçbir şeyden bahsedilmemiş olması da buna işaret eder.

Kuşkusuz güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen Peygamber’in (sav) yönetici konumunda bulunanlara hem kavî (sözlü) hem de fiilî (davranış) birçok tavsiyesi olmuştur. Muâz b. Cebel’i vali olarak Yemen’e gönderirken son tavsiyesinin<sup>9</sup> “insanlar için ahlakını güzelleştir”<sup>10</sup> olması yöneticiler için erdemli (ahlaklı) olmanın ne denli önemli bir husus olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber bizlere “en güzel olarak” sunulmuş olmasına rağmen, en lokal konumda bulunanlardan en üst seviyede olan yöneticilere varıncaya kadar Müslümanlık iddiasında bulunanların bu ahlaki ilkeleri ne ölçüde içselleştirmiş oldukları üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir

6 Cafer Sadık Yaran vd., *İslam Ahlakı : Temel Konular Güncel Yorumlar* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 102.

7 Yaran vd., *İslam Ahlakı : Temel Konular Güncel Yorumlar*, 102-103.

8 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/191.

9 Muâz’ın ifadesine göre ayağını bineğinin üzenğine koyduğunda Hz. Peygamber (sav) bu hadisi irâd etmiştir. Hz. Peygamber’in birçok başka husus söylemesinin akabinde son cümlesinin ahlakla ilişkili olması konunun önemine işaret eden bir başka husustur.

10 Mâlik b. Enes, *Muvattâ (Rivâyetü’ş-Şeybânî)*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Beirut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), “Hüsnü'l-hulk”, 1.

problemdir. Bu bağlamda her ne şekilde olursa olsun bir şekilde yönetici konumunda bulunan birçok kişinin *Dunning-Kruger Sendromunun* belirtilerini taşıdığını söylemek abartılı bir çıkarım değildir.

## Dunning Kruger Sendromu

Tebliğ başlığını okuyanların aklına *Dunning Kruger Sendromu* ile Nebevî örneklik arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu gelebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse; *Dunning-Kruger Etkisi* ya da *Dunning-Kruger Sendromu*, kendini gizleme gereği dahi duymadan banka soymaya kalkışan bir soyguncuyu araştırmak üzere yola çıkan Cornell Üniversitesi'nin iki psikoloğu Justin Kruger ve David Dunning'in tanımladığı bir "algılamada yanlışlık" eğilimidir. 2000 yılında Nobel ödülü almalarına neden olan teori, "cahil cesareti" olarak da tanımlanmaktadır. "Üstünlük yanılsaması", "özgüven zehirlenmesi" veya "cahil cesareti" olarak da ifade edebileceğimiz bu sendrom *erdemli birey* veya *erdemli yönetici* olmanın önündeki en büyük engellerden biridir. Belli bir konuda beceriksiz veya bilgisiz insanlarda görülen, "hayali (sanrılı) üstünlük hissi" ne verilen isim olan bu sendromun belirtilerine ve adı geçen araştırmada ulaşılan sonuçlara bakıldığında, bu sendromun yöneticilerdeki tezahürünün "kifâyet-siz muhterisler" kavramı ile ifade edilebileceğini söyleyebiliriz.

1999 yılında yayımladıkları çok ilginç bir makaleyle<sup>11</sup> Kruger ve Dunning 2000 yılında psikoloji alanında "Nobel Ödülü"ne lâyık görülmüşlerdir. Makalenin ortaya koyduğu sonuçlar bugün birçok müslümanın ve yöneticinin içinde bulunduğu durumla hemen hemen aynı bulguları içermektedir. Mezkûr makale ilginç bir alıntıyla başlamaktadır:

*1995 yılında McArthur Wheeler adlı bir kişi Pittsburgh'daki iki bankaya girdi ve görüntüye göre kendisini saklamaya yönelik hiçbir çaba göstermeden soygun yaptı. Wheeler, aynı gece tutuklandı, tutuklanmasından bir saat kadar sonra ise güvenlik kameralarından alınmış görüntüleri gece 11 haberlerinde yayınlandı. Güvenlik görevlileri, kendisine güvenlik kameralarından alınmış görüntüleri seyrettirdiğinde, Wheeler 'Ama ben limon suyu sürmüştüm' diye hayıflandı. Görünen o ki Wheeler, birinin yüzünü limon suyu ile ovmasının, onu video-kameralara karşı görünmez kılacağı şeklinde bir fikre sahipti.<sup>12</sup>*

11 Justin Kruger - David Dunning, "Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments", *Journal of Personality and Social Psychology* 77/6 (1999), 1121-1134.

12 Kruger - Dunning, "Unskilled and Unaware of It", 1121.

McArthur Wheeler isimli şahıs, iddiasına göre, limon suyunun görünmez yazılar yazmakta kullanılabilmesini sağlayan “gizemli” kimyası sayesinde kendisini de “görünmez” kılacak ve bankadaki kameralar onu göremeyecekti. Bankaları soymayı başarmış olmasına rağmen kameraların sorunsuz bir şekilde kaydı yapmasını müteakip aynı gün içerisinde polis, Wheeler’i kolayca yakaladı. Bu ilginç girişimin sebebi, Wheeler’in cahilliği idi. Kimya ve muhtemelen genel kültür hakkında derin bir cehalete sahip olmasına rağmen cahilliğinin farkında değildi ve kendini bu konuda uzman görüyordu. Dolayısıyla bilgilerinin ortalamadan üstün olduğunu, bankayı bu sayede rahatlıkla soyabileceğini, polisleri ve teknolojiyi kandırabileceğini sandı.

Bu etkinin uzmanlarca tanımlanması, 1999 yılında, biraz önce zikrettiğimiz makale ile olmuştur. Kruger ve Dunning ortaya attıkları teoride özetle “Cehalet, gerçek bilginin aksine bireyin kendine olan güvenini artırır”<sup>13</sup> tahmininde bulunmuşlar ve birçok kişi üzerinde yaptıkları testler ile bu teoriyi ispat etmişlerdir. Halk arasında bilinen “Cahil cüretkâr olur, kendini âlim sanır” sözünün karşılığı olarak da nitelendirebileceğimiz bu sendromun elbette ki “cahil cesareti” dışında başka göstergeleri de mevcuttur.

Kruger ve Dunning tarafından yapılan bu araştırma, Cornell Üniversitesi’nde deneklerle yapılan deneyler üzerine 1996 yılında yayımlandı. 1999’da araştırma bir adım öteye götürülerek gerçekten konu hakkında bilgili birinin, cahil birini azıcık eğitmesinden sonra, cahil kişinin kendi bilgisizliğini çok daha isabetli tespit edebildiği ortaya konmuştur. 2003, 2006 ve 2008 yıllarında başka akademisyenler tarafından yapılan araştırmalarla da bu etki doğrulanmış ve daha derin detaylar ortaya çıkarılmıştır. Hatta 2008’de Ehrlinger, bu etkiyi yaptığı araştırma ile çürütmeye çalışmış olsa da araştırmasının sonucu, Dunning ile Kruger’in vardığı sonuçtan farksız olmuştur. Bu durum, Dunning ile Kruger’in ortaya koyduğu araştırmanın sonuçlarının geçerliliğini daha da artırmıştır.

Kısaca söylemek gerekirse *Dunning Kruger Sendromu* belli bir konuda beceriksiz veya bilgisiz insanlarda görülen, “hayali (sanrılı) üstünlük hissi”ne verilen isimdir. Bu kişilerde, tipik olarak, beceriksiz / bilgisiz oldukları konulardaki becerileri/bilgileri sorulduğunda, gerçekte olandan çok daha yüksek olduğunu iddia ettikleri görülür. Yani bu kişiler, *cehaletlerinden ötürü* sahip oldukları cesaret nedeniyle, kendilerini aslında bilgisiz oldukları bir konunun uzmanı ilan edebilirler.

13 Kruger - Dunning, “Unskilled and Unaware of It”, 1124.

*Dunning Kruger Sendromu*, belirli bir alanda ya da konuda vasıfsız ya da yetenekleri sınırlı bireylerin gerçekte olduğundan çok daha fazla bilgi ve beceriye sahip olduklarına inanma eğilimlerini merkeze almaktadır. Kendine aşırı güvenme şeklinde gözlemlenen bu problem, karar verme sürecindeki hatalardan biri olarak görülmekte ve metabilişsel becerilerle ilgili bir yetersizlik olarak değerlendirilmektedir.<sup>14</sup>

Kruger ve Dunning tarafından yapılan araştırma ve ikilinin araştırmasına benzer diğer çalışmalara bakıldığında *Dunning-Kruger Sendromu*'nun bireyler üzerindeki belirtilerini şu şekilde ifade edebiliriz:

- Bu tipler bilgisiz (cahil) oldukları halde bu özelliklerini gizlemeye çalışırlar ve her konunun uzmanı olduklarını iddia ederler.
- Her konunun uzmanı olduğu düşüncesi Kibir ve Narsizm'i de doğal olarak bu tiplerin en belirgin özelliği haline getirmektedir. Dolayısıyla bu vasıftaki bireylerde hemen her konu ile ilgili başarı, güç ve yeteneklerini olduğundan çok daha fazla gösterme (kibir) eğiliminin mevcut olduğu görülür.
- Özel olduğuna ve yeteneklerinin son derece üst seviyede olduğuna inanan bu tipler, yönettiği kurumun vazgeçilmez bir üyesi olduğuna inanmakta ve kendileri olmadığında kurumun ayakta duramayacağını düşünmektedirler.
- Bu inanca sahip tipler yaptıkları işin son derece üst seviyede olduğuna inandıkları için çevresinde bulunan insanlardan beğenilme ve alkışlanma (pohpohlanma) dürtüsü taşırlar. Bu nedenle başarısız olduklarını asla kabul etmezler ve başarısızlıklarını diğer çalışma arkadaşlarına yıkmaya çalışırlar.
- Üstlerine karşı aşırı saygılı davranırken bu saygıyı dalkavukluk (yalakalık) derecesine ulaştırmada bir sakınca görmezler. Empati erdeminden yoksun olan bu tiplerin, üstlerine karşı bu tavırları takınırken altlarında bulunan (yönettiği) kimselere karşı son derece acımasız, sert bir tutum takındıkları, hatta zaman zaman onları alaya aldıkları ve birçok konuda da açık veya zımnen mobing uygulamaktan kaçınmadıkları görülmektedir.

Bu sendromun en temel sebebinin, belli bir konudaki cehaletten ötürü kişiye, o konu hakkında "gerçekten bilgili" veya "gerçekten yeterli" olma seviyesine dair algının varlığı olduğu söylenebilir. Zira diğer tüm belirtiler bu algının belirtilerinden başka bir şey değildir. Sendromun "algılamada yanlışlık eğilimi" olarak tanımlanmasının da temel gerekçesi bu olmalıdır. Bu

14 Sibel Somyürek - İbrahim Çelik, "Dunning-Kruger Sendromu ve Öznel Değerlendirmeler", *Eğitim Teknolojisi* 8/1 (2018), 141.

sayılan erdemsizliklerin her birine dair Hz. Peygamber'in (sav) birçok hadis irâd ettiği ve Müslümanları bu belirtilere karşı uyardığı görülmüştür.

### Bilgisiz Analist/Her İşin Uzmanı

Bu kişilerin en önemli belirtilerinden biri her şeyi en iyi kendilerinin bildiklerini iddia etmeleridir. "Biz biliriz", "En iyi biz biliriz", "Ben bilirim", "Ben senin üstünüm, benden daha mı iyi bileceksin?" ve benzeri sözler *Dunning Kruger Sendromu*'nun en açık belirtileridir. İster bireysel anlamda isterse yönetici konumunda olan kişilerde olsun, bu anlayışın kötü sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Bireysel anlamda böyle bir davranışın zararları lokal olarak kalırken yönetici konumunda bulunanların bu tavrı sergilemesi yönetimi altında bulunan herkesi ilgilendirmekte ve doğal olarak sonuçları da topluma mal olmaktadır. İstişareye ve çalışma arkadaşlarının fikirlerine önem vermemeleri, onların görüşlerini küçümsemeleri, görüşlerini kabul etmeyip, daha sonra aynı görüşleri kendi görüşleri gibi sunmaları, bu tip yöneticilerin tipik özelliklerindedir.

Hz. Peygamber'in hayatına ve bu konudaki sözlerine baktığımızda O'nun vahye dayanmayan hususlarda ashâb ile istişare ettiği görülmektedir. "İş hususunda onlarla müşâvere et"<sup>15</sup> ayeti gereğince Allah Resûlü yönetimde önemli konularda ashâbıyla sürekli istişare hâlinde olmuş ve vahiy almasına rağmen yönetimini istişare ile yürütmüştür.<sup>16</sup> Hz. Peygamber (sav), hiçbir zaman en iyiyi sadece kendisinin bildiğini iddia etmemiş "Müşâvere yapan bir millet, işlerinin en doğrusuna yol bulmuş olur" buyurarak istişarenin doğru yolu bulmada ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir. Yine "İdarecileriniz iyi kimselerden, zenginleriniz cömert kişilerden olduğunda ve işleriniz, aranızda istişare ile yürütüldüğünde, yeryüzünde yaşamamız toprak altına girmenizden daha hayırlıdır"<sup>17</sup> buyurarak istişarenin önemine işaret etmiştir.

Danışılan (istişare edilen) kimsenin emin (güvenilir kimseler olduğunu) da "İstişare edilen kişi, kendisine güvenilen kişidir"<sup>18</sup> diyerek ifade etmiştir. Bu rivâyete göre müsteşâr / fikrine başvurulacak kimse, güvenilir bir kimse olmalıdır. Hadis, bir bakıma, sorunların, güven vermeyen, hakikati olduğu gibi söyleyeceğinden emin olmayan kişilerle danışılmaması gerektiğini de vur-

15 Âl-i İmrân 3/159.

16 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Ahkâm", 26, "Meğâzî", 36.

17 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), "Fiten", 78.

18 Tirmizî, *es-Sünen*, "Edeb", 57; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), "Edeb", 57; Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), "Edeb", 37.

gulamaktadır. Hz. Peygamber, kendisiyle istişare edilen kimsenin güvenilir olmasının adeta bir mecburiyet olduğunu, tersinin ise ihanet olduğunu şöyle ifade etmiştir: “*Kim, bir kardeşine, gerçeğin başka olduğunu bildiği halde bir şeyi tavsiye ederse ona ihanet etmiş olur*”.<sup>19</sup> Nitekim başka bir rivâyette de Hz. Peygamber: “*Sizden biriniz kardeşiyle istişare etmek isterse kardeşi görüşünü söyleyerek ona yol gösterebilir*”<sup>20</sup> buyurmuştur. Bu rivâyette de danışmanlık yapanların doğru bilgi vermeleri gerektiği hatırlatılmaktadır. Çünkü istişare bir sorumluluktur. Bu nedenle Allah Resûlü her koşulda ashâbı ile istişare etme yolunu tercih etmiştir. Ebû Ebû Hüreyre O’nun bu tavrını “*Resûlullah’tan (sav) daha fazla ashâbıyla istişare eden bir kimse görmedim*”<sup>21</sup> sözüyle dile getirmektedir.

Hz. Peygamber sözlü olarak bu uyarılarda bulunmasının yanında fiili olarak da istişare müessesesini işletmiş ve birçok hususta ashâb ile istişare etmiştir. Örneğin Allah Resûlü, Uhud Savaşı’nda uygulayacağı stratejiye karar verirken gördüğü rüyaya göre hareket etme konusunda ısrarcı olmamış, ashâbıyla yaptığı istişareye göre hareket etmiştir.<sup>22</sup> Yine, Bedir’de Ebû Süfyân’la savaşıp savaşılmaması konusunda Hz. Peygamber ashâb ile istişare etmiştir. Ebû Süfyân’ın gelmekte olduğu haberi kendisine ulaşınca Hz. Peygamber bir istişare meclisi kurmuş ve alınan kararı uygulamıştır.<sup>23</sup> Yine Bedir’de Mekke müşriklerle savaş kararından sonra, ordunun karargâhı ve mevzilenmesi konusunda fikir beyan eden Hubâb b. el-Münzir’in görüşüne göre amel edilmiştir.<sup>24</sup> Bedir savaşı sonrası esirlerin durumu müzakere edilirken, Allah Resûlü Ebû Bekir’in onların fidye karşılığında serbest bırakılmaları görüşünü kabul etmiştir.<sup>25</sup> Ashâb, devlet işlerinde ve dinî işlerde Hz. Peygamberle istişare ettikleri gibi ticari,<sup>26</sup> hukuki<sup>27</sup> ve ailevi<sup>28</sup> konularda da onunla istişare

19 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “İlim”, 8.

20 İbn Mâce, *Sünen*, “Edeb”, 37.

21 Tirmizî, *es-Sünen*, “Cihâd”, 35.

22 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sunenu’l-Dârimî*, ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Kahire: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Rü’yâ”, 13.

23 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh* (Riyâd: Beytül’l-Efkâr ed-Düveliyeye, 1998), “Cihâd ve Siyer”, 83.

24 Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye* (Beirut: Dâru’l-Hayr, 2004), 3/167.

25 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 1/30; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 2/893.

26 Recep Aslan, “İstîşârenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 232.

27 Aslan, “İstîşârenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler”, 232.

28 Aslan, “İstîşârenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler”, 233-234.

etmişlerdir.<sup>29</sup> Kısaca söylemek gerekirse yöneticilerin, bilgi ve tecrübe sahibi olmadıkları meselelerde konu ile ilgili uzman kişilere danışması hem Resullâh'ın hem de sahâbenin hayatında zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Sonuç olarak şunu söylemeliyiz ki Müslümanların sosyal hayatları tamamen istişare ve yardımlaşma üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in hemen her konuda ashâbı ile istişare ettiği ve onların görüşlerinden istifade ettiği görülür. Aynı zamanda istişare, karşılaşılan problemlerin çözümünde oldukça önemli olduğu gibi yönetici konumundaki bireylerin kibir, tahakküm vb. davranışlardan da uzaklaşmasını temin eder. Allah Resûlü, hiçbir zaman kendi görüşünü ashâba dikte ettirmemiş, hatta istişare ettiği konularda çoğu zaman onların görüşlerine göre hareket etmiştir. Bu nedenle her Müslüman üzerine düşen vazifeleri yaptıktan sonra, çözülmesi gereken konularda uzman olan, işin ehli kişilere danışmayı bir erdem olarak kabul etmelidir. Bu davranış danışılan kişinin görüşlerine değer vermek anlamına geldiği gibi, tek yönlü bakış açısının doğuracağı yanılığardan da insanı kurtarır.

### Hubristik/Kibir ve Narsizm

“Her şeyi ben bilirim” düşüncesinin ortaya çıkardığı bir başka ahlaki problem ise Hz. Peygamber'in ısrarla üzerinde durduğu ve birçok defa uyardığı “kibir ve narsizm” olarak belirlenmektedir. Narsizm “kişinin kendi ruhsal ve bedensel benliğine ya da kimliğine aşırı bir bağlılık ve beğeni duyması, öznenin kendini beğenmesi, kendi kendine hayran olması” olarak tanımlanmakta<sup>30</sup> ve Dunning Kruger Sendromunun en önemli belirtileri arasında kabul edilmektedir. Aslında bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz üzere “her işin uzmanı olma” düşüncesinin ortaya çıkardığı doğal sonuçlardan biridir. Zira kibirli olma ve aşırı özgüven kendini başkalarından üstün tutmayı ve başkalarının tavsiye ve eleştirilerini dikkate almamayı beraberinde getirir. Özellikle yöneticilerin kendi kabiliyet ve başarılarını abartmaları ve başarısızlıklarını ise dış etkilere bağlama veya bir başkasına yıkma düşüncesi, hubristik tavrın dışavurumundan başka bir şey değildir. Kısaca, kibir hastalığı, yönetici olanların karanlık yönlerini ifade eden bir erdemsizlik/ahlaki bozulma olarak karşımıza çıkmaktadır.

29 Tuğrul Tezcan, “Sünnet'te İstişare ve Hz. Peygamber'in İstişare Anlayışının Hulefa-i Raşidin'in Hayatına Yansımaları (İstişare Uygulamaları)”, *Dini Araştırmalar* 8/37 (2010), 94-107; Hakan Can, “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe ile İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (ts.), 249-265.

30 Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 1213.

Kibir kavramı İslam literatüründe genellikle “fahr” yani övünme, “ucb” diye ifade edilen kendini beğenmişlik ve “ihtiyâl” yani büyüklenme gibi kavramlarla birlikte ele alınır. Zira bunların hepsi birbirini körükleyen ahlaki tutumlardır. Kimi zaman soyluluk, güzellik, fiziksel güç gibi yaratılıştan gelen birtakım özellikleri; kimi zaman da Allah’ın kendisine sonradan bahşettiği zenginlik, makam, ilim ya da nüfuz gibi nimetler, kıskançlığa ve bencil tutkulara meyilli olarak yaratılan insanı<sup>31</sup> kendini beğenmeye sevk eder. Önceleri kendini beğenen kişi, zamanla sahip olduğu güzel özelliklerle övünmeye, başkalarından farklı olduğunu düşünerek büyüklenmeye başlar. Çevresindekileri küçük görerek kendisinin “en üstün” olduğu hissine kapılır ve böylece kibir hastalığına yakalanır.<sup>32</sup> Zira insanın tabiatında “doyumsuz” olma hastalığı vardır. Herhangi bir makam elde ettiğinde kanaat sahibi olmaktan ziyade elindekileri küçümsemekte ve daima yükselme düşüncesi ile doyumsuzluğu onu mutlu ve huzurlu olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber, “Sizden daha aşağı olanlara bakın! Sizden üstün olanlara bakmayın! Allah’ın nimetini küçümsememeniz için en uygun olanı budur”<sup>33</sup> sözleriyle hâline şükreden kanaatkâr bir kul olmayı tavsiye etmektedir.

Kibirli olan insan çevresinde olanların eleştirilerine değer vermediği gibi gerçekleri görmez ve kendi kurguladığı hayal dünyasında yaşamasına neden olur. Bu nedenle kibirlerinden dolayı Hz. Peygamber’i yalanlayanlar “kalbi perdeli”<sup>34</sup> olarak ifade edilmiş, Allah Resûlü de kibir hastalığını “hakikati inkâr etmek ve insanları küçük görmek”<sup>35</sup> olarak tarif etmiştir. İnsana daima kötülüğü ve hayâsızlığı emrettiğinden, “apaçık bir düşman”<sup>36</sup> olarak tanıtılan şeytanın Kur’ân-ı Kerîm’de bahsedilen en belirgin özelliği kibridir.<sup>37</sup> Allah, insana kibirlenmeyi yasaklamış ve “Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü sen yeri asla yaramazsın, boyca da dağlara asla erişemezsin”<sup>38</sup> diyerek uyarıda bulunmuştur. Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kişinin cennete giremeyeceğini haber veren<sup>39</sup> Allah Resûlü, “İnsanların kendisi için ayağa kalkmasından hoşlanan kimse ce-

31 en-Nisâ 4/128.

32 *Hadislerle İslam* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 3/331.

33 Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Zühd”, 9.

34 el-Bakara 2/87-88.

35 Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İmân”, 147.

36 el-A’râf 7/22.

37 el-Bakara 2/34.

38 el-İsrâ 17/37.

39 Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İmân”, 148; Tirmizî, *es-Sünen*, “Birr”, 61.



*hennemdeki yerine hazırlansın*"<sup>40</sup> buyurarak kibrin ne denli bir cürüm olduğuna işaret etmiştir. Kibir hastalığı ile ilgili birçok hadis irâd eden Hz. Peygamber kaplan derisi üzerine oturma,<sup>41</sup> ipek ve atlastan kıyafetler giyme, altın ve gümüşten mutfak eşyaları kullanma<sup>42</sup> ve ziynetlerle gösteriş yapma<sup>43</sup> gibi kibir göstergesi olan davranışlardan da uzak durulmasını tavsiye etmiştir. İnsanlığa Kur'an ahlakını yaşayarak gösteren Hz. Peygamber, birçok hadisinde mütevazı olmayı da tavsiye etmiş ve aynı zamanda bizzat kendisi de mütevazı bir hayat sürerek Müslümanlara örnek olmuştur. Ashâbın ona aşırı övgülerde bulunmasını istememiş ve onları bu konuda "*Hıristiyanların Meryem oğlunu (İsa'yı) övmekte aşırı gittikleri gibi siz de beni övmeye aşırılık göstermeyin. Şüphesiz ki ben Allah'ın kuluym. Onun için bana 'Allah'ın kulu ve resûlü' deyin*"<sup>44</sup> diyerek uyarmıştır. Kendisi için ayağa kalkılmasını hoş görmemiş<sup>45</sup>, toplumun en fakir kesimiyle birlikte oturup kalkmış, yemiş içmiş,<sup>46</sup> çocukları dahi selâmından mahrum bırakmamış<sup>47</sup>, "*Allah bana, mütevazı olup birbirinize karşı övünmemenizi ve birbirinize karşı haddi aşan davranışlarda bulunmamanızı vahyetti*"<sup>48</sup> buyurarak mütevazı olmayı tavsiye etmiştir. Şunu da ifade etmek gerekir ki tevazu sahibi olmak insanlık onurunu ve saygınlığını terk etmek anlamına da gelmemelidir. Zira Müslüman hem kendisinin hem de din kardeşinin saygınlığını korumakla mükelleftir.<sup>49</sup> Bu nedenle hem Müslüman bireyler hem de yönetici konumunda bulunanlar kendilerini hakir görenlere karşı asil duruşlarını muhafaza etmelidirler. Kur'ân-ı Kerîm'de "*Muhammed, Allah'ın Resûlü'dür. Onunla beraber olanlar, inkârculara karşı çetin (kararlı ve tavizsiz), birbirlerine karşı da merhametlidirler*"<sup>50</sup> buyrulur buna işaret edilmiştir.

## Hulûskârlık/Yalakalık

*Dunning Kruger Sendromunun* bir başka belirtisi de bu sendromu taşıyanların üst makamda bulunanlara karşı saygıda hiçbir zaman kusur göstermeyip, yö-

40 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Edeb", 151-152.

41 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Menâsik", 23.

42 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Eşribe", 27.

43 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Hatem", 3.

44 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Enbiyâ", 48.

45 Tirmizî, *es-Sünen*, "Edeb", 13.

46 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Rikâk", 17.

47 Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fedâilü's-sahâbe", 145; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Edeb", 135-136.

48 Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Cennet", 64.

49 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Edeb", 36.

50 el-Fetih 48/29

netimi altında bulunan kimselere karşı son derece saygısız, çıkarıcı ve zalimane bir tavır içerisinde olmalarıdır. Bu kişiler hulûskârlığı meslek haline getirip daha üst makamlara ulaşma arzusu içerisinde olduklarından kendi yönetimi altında olanların düşüncelerine değer vermezler. Bunun yanında her durum ve koşulda onları ezmeye çalışmaları bu tiplerin en belirgin özellikleridir.

Hâlbuki Allah Resûlü, kendi döneminde toplumun en zayıf kesimi olan köle ve hizmetçilerin yöneticileri sahipleri tarafından istismar edilmelerine hiçbir zaman izin vermemiş, *“İşçiye, ücretini teri kurumadan önce veriniz”*<sup>51</sup> buyurarak işçilerine ücretini vermeyenlerin kıyamet gününde Allah’ı karşlarına alacaklarını bildirmiştir.<sup>52</sup> *“Sizden biriniz hizmetçisini döveceği zaman hemen Allah’ı hatırlasın da elini çeksin”*<sup>53</sup> buyurarak, onlara hilm ile yaklaşmanın gereği üzerinde ısrarla durmuştur. Onları zayıflığından dolayı aşağılayıp istismar etmenin ancak câhiliye zihniyetine uygun olabileceğini söylemiş, kişinin hizmetçisine yediğinden yedirmesini, giydiğinden giydirmesini, taşıyamayacağı yükü yüklememesini, yüklediyse de yardımcı olmasını tavsiye etmiştir.<sup>54</sup>

Aynı şekilde toplumda nüfuz sahibi olan kimselerin diğer insanların haklarına tecavüz etmesine de asla müsaade etmemiştir. Gençliğinde zayıfları korumak, onların itibar sahibi kimseler tarafından ezilmesini, istismar edilmesini engellemek amacıyla kurulan Hilfü’l-Füdûl (Erdemliler Sözleşmesi) ismiyle meşhur antlaşmaya katılmış, peygamber olduktan sonra da bu antlaşmadan övgüyle bahsetmiştir.<sup>55</sup> Yine *“Kıyâmet günü Allah katında insanların en şerlisi kötülüğünden sakınmak için insanların kendisini terk ettiği kişidir”*<sup>56</sup> buyurarak bu tavrı takınanları “insanların en kötüsü” olarak tanımlamıştır.

Kötü muamelenin ötesinde kötü zan ile hareket etmek bile erdemsizliğin en belirgin göstergelerinden biri olarak kabul edilmiş ve bu bağlamda Allah Resûlü, *“Yönetici, halka sû-i zan ile davranırsa onları yoldan çıkarmış olur”*<sup>57</sup> buyurarak art niyetin insanları kötülük yapmaya sevk edebileceğine işaret etmiştir. Kötü zan, özellikle yöneticiler açısından birlikte çalıştıkları insanların riyakârlığa sapmalarına neden olan en önemli hususlardan biridir. Bu nedenle Allah Resûlü, idareci konumunda bulunan kişilerin yönetimi

51 İbn Mâce, *Sünen*, “Rukûn”, 4.

52 Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İcâre”, 10.

53 Tirmizî, *es-Sünen*, “Birr”, 32.

54 Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İtk”, 15; Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Eymân” 38.

55 İbn Hanbel, 1/191.

56 Mâlik b. Enes, *Muvattâ (Rivâyetu’s-Şeybânî)*, “Hüsnü’l-hulk”, 1.

57 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Edeb”, 37.

altında olan kişilere tam bir samimiyetle davranmalarını tavsiye etmiştir. Nitekim Ma'kûl b. Yesâr'dan nakledilen bir rivâyette *"Allah'ın kendisine yöneticilik verip de yönettiği kimseleri sadakat ve samimiyetle koruyup gözetmeyen kimse, cennetin kokusunu alamaz"*<sup>58</sup> buyrularak idarecinin bu bağlamda sahip olması gereken ahlaki davranışa işaret edilmiştir.

İslam ahlak literatüründe özellikle zenginlere ve yüksek mevki makam sahibi kimselere övgü yağdırmakla tanınmış ve bu tutumlarını alışkanlık hâline getirmiş olanlara *"dalkavuk/yağcı"*, yaptığı işe de *"dalkavukluk/yağcılık"* denmiştir. Dalkavuk, karşısındaki kişiyi aşırı şekilde överek ondan itibar ve menfaat sağlamayı amaçlar. Dalkavukluk ise bir kişilik zafiyeti olup Müslüman'a yakışmayan bir davranıştır.<sup>59</sup> Kibirleşmeye neden olacağı endişesiyle hem övülme hem de bir başkasını övme eylemi yasaklanmış yapılan övgülerin hoş karşılanmaması gerektiği Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadiste şu şekilde vurgulanmıştır: *"Resûlullah (sav), (dalkavukluğu âdet hâline getiren) övücülerin ağızlarına toprak saçmamızı (onlara engel olmamızı) emretti."*<sup>60</sup> İltifat ile dalkavukluk arasındaki ince çizgiye dikkat çeken Allah Resûlü, örnek alınacak davranışlar övülürken ve kişilere iltifat edilirken dalkavukluğa kaçılmasını, kişinin önünü kesen öldürücü bir darbe olarak takdim etmiş, şöyle buyurmuştur: *"Birbirinizi (aşırı şekilde) övmekten sakının. Çünkü bu, (bir nevi) öldürmektir."*<sup>61</sup>

*Dunning-Kruger Sendromu*'nun en önemli belirtilerini ve Nebevî Sünnette bu yozlaşmaya karşı Hz. Peygamber (sav) tarafından yapılan uyarıları ana hatlarıyla da olsa özetlemeye çalıştık. Hiç şüphesiz bu erdemsizliklerin detaylı bir şekilde ele alınması bu tebliğin hacmini aşacaktır. Ancak şunu özellikle tekrar etmeliyiz ki ahlakla ilgili hadislerde dile getirilen hususların hemen tamamı Müslüman'ın zihnini inşa ederek onu *"erdemli bir insan"*a dönüştüren davranışlardır. Bu hususların Müslüman şahsiyetindeki tezahürü, ahlakını güzelleşmesine vesile olacağı gibi hem Allah'ın rızasını hem de toplumun sevgi ve takdirini kazanmaya da vesiledir. Zira din sadece ibadetlerden ibaret değildir. Ahlaki ilkeler ile ibadetler arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu nedenle Kur'an'da namazın her türlü hayâsızlık ve kötülükten alkoyma özelliğine vurgu yapılmış,<sup>62</sup> namazı gereği gibi edâ etmeyenler ise *"vay o namaz kılan-*

58 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Ahkam", 8.

59 *Hadislerle İslam*, 3/443.

60 Tirmizî, *es-Sünen*, "Zühd", 54; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Zühd", 68.

61 İbn Mâce, *Sünen*, "Edeb", 36.

62 el-Ankebût 29/45.

ların haline"<sup>63</sup> ayetiyle uyarılmıştır. İbadetler ve ahlak arasındaki bu ilişki kuruluşa erenlerin sadece ibadet görevini yerine getirenler değil, bunun yanında ahlaklı/erdemli bireyler olduğunu göstermektedir.

## Sonuç

Ahlaki değerler bir müslümanın hayatında olmazsa olmaz ölçülerdir. Zira İslam'ın tüm emirlerinin arka planında ahlaki bir ilke/prensip bulunmaktadır. Bu nedenle hem Kur'an'da hem de sünnette ahlaka dair verilerin oldukça fazla olduğu görülür. Hz. Peygamber'in "*Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*" hadisinin de ifade ettiği anlam budur. Kuşkusuz Yüce Yaratanın bizim ibadetimize, namazımıza, orucumuza vb. şeylere ihtiyacı yoktur. Bütün bu ibadetler, bizi doğru ve güzel olana yönlendirmiyorsa ve erdemli bir Müslüman olmamızı sağlamıyorsa bu yapılanların heder olması da kaçınılmazdır.

Bu nedenle Allah Resûlü hem bireylere hem de yöneticilere güzel ahlakı tavsiye etmiş ve erdemsizliğe neden olacak davranışlardan da sakındıran yüzlerce hadis irâd etmiştir. Bütün bu hadisler göz önüne alındığında Müslüman bireylerin yanında özellikle belli mevki ve makamlarda yöneticilik görevinde bulunan kişilerin adalet, eşitlik, doğru sözlü olma, samimiyet, alçakgönüllülük, nezaket gibi temel ahlaki değerlere bağlı kalmaları şarttır. Aksi durumda bu değerlerin yerini zulüm, haksızlık, tarafgirlik, kibir, yalalık, yalan ve aldatma gibi toplumu birbirine düşüren, kardeşlik bağlarını yok eden, kısaca erdemsiz olmayı ifade eden hususların alması olağandır.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel.** Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aslan,** Recep. "İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 223-241.
- el-Beyhakî,** Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsa. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. Riyad: Merkezu Hicr, 2011.
- el-Buhârî,** Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Can,** Hakan. "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe ile İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (ts.), 249-265.

- Cevizci**, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- ed-Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b Fadl b. Behrâm. *Sunenu'd-Dârimî*. ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt Cilt. Kahire: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Heyet**, *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvud**, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Eyüpoğlu**, Osman - **Perşembe**, Erkan. "İşlevsellik Açısından Ahlak-Din İlişkisi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 / 4 (2018), 79-96.
- Hamidullah**, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2004.
- İbn Mâce**, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Kruger**, Justin - Dunning, David. "Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments". *Journal of Personality and Social Psychology* 77 / 6 (1999), 1121-1134.
- Mâlik b. Enes**. *Muvattâ (Rivâyetü's-Şeybânî)*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Somyürek**, Sibel - Çelik, İbrahim. "Dunning-Kruger Sendromu ve Öznel Değerlendirmeler". *Eğitim Teknolojisi* 8 / 1 (2018), 141-157.
- Tezcan**, Tuğrul. "Sünnet'te İstişare ve Hz. Peygamber'in İstişare Anlayışının Hulefa-i Raşidin'in Hayatına Yansımaları (İstişare Uygulamaları)". *Dini Araştırmalar* 8 / 37 (2010), 93-122.
- et-Tirmizî**, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Uyar**, Ahmet. "Kütüb-i Sitte'nin Ahlak ile İlgili Bölümlerinin Muhteva Analizi". *Uluslar arası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. 2878-2887. Elazığ, 2016.
- Yaran**, Cafer Sadık vd. *İslam Ahlakı : Temel Konular Güncel Yorumlar*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

# Hz. Peygamber'in Hadislerinde Erdemli (Faziletli) Davranışların Temel Nitelikleri

Yunus YAZICI\*

## Giriş

Yüce Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde insan, kendisine verilen akıl ve irade sayesinde bilinçli ve istendik davranışlar sergileyebilen tek varlık olması bakımından diğer varlıklardan üstün tutulmuş ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak gönderilmiştir.<sup>1</sup> Bu görev ona aynı zamanda ağır bir sorumluluk ve diğer varlıklar karşısında da büyük bir şeref<sup>2</sup> ve üstünlük kazandırmıştır.<sup>3</sup> Bu şerefe layık görülen insan aynı zamanda ahsen-i takvim (en güzel yaratılış) üzere de yaratılmıştır.<sup>4</sup> Kendisine akıl ve iradenin üstünlüğünün yanında güzel bir yaratılış da bahşedilen insanın her şeyden müstağni olmadığı, kendi kendine yetemeyeceği, aceleci<sup>5</sup>, rabbine karşı nankör,<sup>6</sup> dünya malına düşkün,<sup>7</sup> hırslı ve cimri,<sup>8</sup> pek cahil ve zalim olduğu,<sup>9</sup> aynı zamanda da zayıf yaratıldığı<sup>10</sup> hatırlatılarak pek çok eksik yönünün de olduğuna vurgu yapılarak sınırlılıkları hatırlatılmıştır. Bu özelliklerin insana

\* Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yunusyazici61@hotmail.com.

1 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayreddin Karaman- Ali Özek- İbrahim Kâfi Dönmez- Mustafa Çağrıncı- Sadrettin Gümüş – Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), el-Bakara 2/30.

2 el-En'âm, 6/165.

3 el-İsrâ 17/70.

4 et-Tîn 95/4.

5 el-İsrâ 17/11.

6 el-Adiyât 100 /6.

7 el-Adiyât 100 /8.

8 el-Meâric 70/19, 21.

9 el-Ahzâb 33/72.

10 en-Nisâ 4/28.

hatırlatılması onun kendisini ve rabbini tanıyıp yaradılış gayesine uygun bir biçimde dünya hayatını yaşamasını, ebedi saadet ve mutluluğa erişmesini sağlamak içindir. Zira yüce Allah Kur'an-ı Kerimde: "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır."<sup>11</sup> buyurmaktadır. Bu ayette açık bir şekilde vurgulanan "en güzel amel" in ne olduğunu insan her zaman bulabilecek bir durumda olmamıştır ve olamayacaktır da. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz birinci grup ayetlerde gerek fiziki ve gerekse akıl sahibi olması bakımından diğer varlıklardan üstün olmasının ifade edilmesinin yanında ikinci grup ayetlerde her ne kadar bu mükemmeliyete sahip olsa bile insanın pek çok eksik yönlerinin bulunduğuna vurgu yapılmıştır. Aklın da keza sorumluluk ve bilinçli davranışlar için gerek şart ise de tek başına yeterli olamayacaktır. Bu yüzden Yüce Allah'ın her ümmete peygamber gönderdiğini,<sup>12</sup> peygamber göndermedikçe de azap etmeyeceğini<sup>13</sup> ifade etmesiyle sorumluluk ve bilinçli güzel davranışların vahiy göndermekle yani peygamberlerin gönderilmesiyle başladığını vurgulamıştır. Nitekim ilahi mesajlardan uzaklaşan insanoğlunun zamanla zaaflarının, his ve hırslarının esiri olduğu, mükemmel yaratılışına rağmen sahip olduğu zaaflar yüzünden kötülük, haksızlık ve zulme düştüğünü görmekteyiz. İnsanın dünya ve ahiret hayatının mutluluğuna ulaşması ancak bu zaaflarından kurtulmasıyla mümkün olacaktır.<sup>14</sup> Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinde Nasîruddin Tûsî bu durumu şöyle ifade eder:

*İnsanın yetkinliği ve erdeminin üstünlüğü, fikrine, düşüntip taşınmasına, aklına ve iradesine havale edilmiştir; mutluluğun (saâdet) ve mutsuzluğun (şekâvet), tamamlığın ve eksikliğin anahtarı onun becerisine verilmiştir. Eğer (insan) maslahata uygun olarak irade yoluyla doğru hareket ederse, aşamalı olarak ilimlere, marifetlere, edelere ve erdemlere doğru yönelir; doğasında kök salmış yetkinliğe ulaşma arzusu onu İlâhî nur üzerinde parlayıncaya ve Hz. Samed'e (Allah'ın) yakın kullardan olan Mele-i A'lâ ile komşuluk kazanıncaya kadar, doğru yol ve övülmeye değer maksatla mertebeden mertebeye, ufuktan ufka götürecektir. Eğer o asli (yani daha önce bulunduğu) mertebede durup kalmayı tercih ederse doğanın kendisi onu alt-üst edip tersine çevirme yoluyla daha aşağı bir semte yöneltecektir; böylece ona, hastaların doğasında olan bayağı şehvetler gibi bozuk bir arzu ve kötü bir eğilim eklenecek; (ve o) günbegün, anbean eksik olacak, düşüş ve eksiklik baskın gelecektir.*

11 el-Mülk 67/2.

12 en-Nahl 16/36.

13 el-İsrâ 17/15.

14 Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 18-19.

(O) tıpkı yükseklikten düşen bir taş gibi, en kısa zamanda en düşük derece ve en aşağı mertebeye gelir ki bu makam, onun helâki ve mahvolmasıdır.<sup>15</sup>

İşte insana bu zaaflarını hatırlatan, onu bu düşüşten kurtarıp ona doğru yolu gösterenler de şüphesiz ki insanlığın rehberi olan peygamberlerdir. İnsanlara peygamberlerin gönderilmesi onların açısından olmazsa olmaz şartlardandır. Zira insanların büyük bir kısmı manevi kazanç ve zararlarının tamamını detaylarıyla tam olarak bilemezler. Bir kısmı bu bilgileri genel anlamda bilseler dahi incelik ve teferruatını bilemezler. Bilmeleri de imkansızdır. Bu yüzden Yüce Allah, kullarının avâmına da havâsına da bir ikram olarak kendilerinden olan elçiler göndermiştir. Gönderdiği güzel ahlak örneği peygamberlerle onları tezkiye etmiş ve onları kötülüklerden arındırmıştır. Kendilerine peygamber gönderilen topluluklar da resullerin getirdiklerine tabi olduklarında dünya ve ahiret hayatlarını kurtarmış, salah bulmuş, hak ve hakikati idrak etmeleri kolaylaşmıştır. Aynı şekilde insanların kıyamet gününde ileri sürebilecekleri muhtemel mazeretleri de ellerinden böylece alınmıştır. Zira Yüce Allah: “Peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.”<sup>16</sup> buyurmaktadır.<sup>17</sup>

## 1. Erdemli Davranışların Kazandırılmasında Peygamberlerin Örnekliliği

Semavî dinlerin ortak adı ve son ilahî din olan İslâm, insanlığın hem dünya hem de ahiret mutluluğunu hedefleyen yegâne dindir. İslâm, varlıkların en üstünü olarak yaratılmış olan insanın bu iki cihan saadetini gerçekleştirmek ve onu esfelisafilîn olmaktan kurtarmak için uyması gereken itikadî, taabbudî, siyasî, ictimai ve ahlakî kural ve değerleri, Kur’an ve onun mübelliği ve üsve-i hasenesi olan Hz. Peygamber ile bütün insanlığa sunmuş insanlığın yegâne kurtuluşunun peygamberlerin örnekliliği ve önderliğinde olduğunu bildirmiştir. Şüphesiz rabbimizin vahyini en iyi anlayan ve yaşayan da onlardır.

Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de insanlara örnek ve önder olarak gönderdiği peygamberlerin hayat hikayelerini kıssalar ve en güzel örneklerle insanlığa sunarken, onların birer ibret vesikası ve öğüt alınacak nasihatler, ahlakî öğretiler ve erdemli davranış numuneleri olarak sunmuştur. Her bir peygamberin hayatından, örnek ahlaklarından misaller vererek bütün peygamberlerin aynı zamanda gönderildikleri ümmetler için birer erdem tim-

15 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Literal Yayıncılık, 2021), 43.

16 el-İsrâ 17/15.

17 Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal el-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-Serî'a (Erdemli Yol)*, thk. Dr. Ebu'l-Yezid el-Acemî, Terc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 158.



salı ve güzel ahlak öğreticisi olduklarını beyan etmiştir. Bu konuda Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in dünyada ve ahirette seçkinlerden olduğu,<sup>18</sup> çok içli ve hilm sahibi olduğu,<sup>19</sup> Âdem, Nûh, İbrahim İmrân ailesini âlemlere üstün kıldığı,<sup>20</sup> Zekeriya, Yahyâ, İlyas ve İsâ'nın salihlerden oldukları, İsmâil, Elyasâ, Yûnus ve Lût'un her birinin hidayet üzere olup âlemlere üstün kıldığı,<sup>21</sup> Eyyûb'un sabreden bir kul olduğu vurgulanır.<sup>22</sup>

Fazilet ve erdem timsali bu peygamber silsilesinin son halkası, tüm âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.v)'dir.<sup>23</sup> Şüphesiz ki O yüce bir ahlaka sahiptir.<sup>24</sup> O'nda Allah'a ve ahiret gününe inanla için güzel ahlak örneği vardır.<sup>25</sup>

O, İslâm'ın ebedi ve evrensel ilkelerini en güzel şekilde hayatına tatbik etmiş en güzel örnek olmuş ve Yüce Allah'ın övgüsüne nail olmuştur. Hz. Peygamber'in ahlakî hasletlerinin tamamının Kur'an kaynaklı olduğu ve hayatının Kur'an'ın bir pratiğinden ibaret olduğunu Hz. Aişe validemize O'nun ahlakı hakkında sorulan soruya verdiği cevapta buluyoruz. "*Onun ahlakı Kur'an'dı.*"<sup>26</sup> Bu gerçek O'nun hayatının tüm alanlarında gün gibi ortadadır. O, insanları Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırırken,<sup>27</sup> katı kalpli ve kaba davranmadığı, merhamet ve yumuşaklıkla onlara muamele ettiği böylece etrafından dağılıp gitmedikleri<sup>28</sup> sonunda da onları cehalet asrının karanlıklarından asr-ı saadetin aydınlık ufuklarına ulaştırmıştır.

Cahiliye toplumunun değer yargılarını bilmek, onların nasıl bir ahlak ve erdem anlayışına sahip olduklarını tespit etmek Hz. Peygamber'in insanlığı dönüştürmesindeki üstün başarısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Hz. Peygamber'in gönderildiği cahiliye toplumunun en bariz özelliklerinden birisi onların bir ahlakî yozlaşma ve temel insanî değerlerden uzak olmalarıydı.

18 el-Bakara 2/130.

19 Âl-i İmrân 3/34.

20 et-Tevbe 9/114; Hüd 11/75.

21 el-En'âm 6/85, 86

22 Sâd 38/44-47.

23 el-Enbiyâ 21/107.

24 Kalem 68/4.

25 el-Ahzâb 33/21.

26 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Müsafirîn", 139.

27 en-Nahl 16/125.

28 Âl-i İmrân 3/159.

Dönemin ahlakî durumunu tasvir eden kaynaklarda *ahlak* kelimesine rastlanmadığı onun yerine *murûe* tabirinin daha çok kullanıldığını görmekteyiz. Keza, *mâruf*, *hayır* ve *hak* gibi ahlakî içerik taşıyan kavramlar yanında Câhiliye erdemlerini ifade etmek için daha çok *şecaat*, *sehâ*, *kerem*, *cûd* ve *vefâ* gibi kavramların ve bunların zıtlarının kullanımı yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar yüksek ve evrensel bir ahlâk anlayışından oldukça uzaktı. Daha çok dünyevî ve kabileci bir karaktere sahipti. Ahiret inancına sahip olmadıkları için dünya hayatını zevk-ü sefa ve eğlenceyle geçirmeyi temel gaye edinmişlerdi. Kadın, aşk, şarap ve kabile savaşları o dönemin temel konularını oluşturmuştu.<sup>29</sup> Arap toplum yapısında hayatta kalma mücadelesi kabile fertlerinin en önemli gayesiydi. Bu da daha çok kabilenin gerek maddi anlamda ve gerekse insan gücü anlamında güçlü ve saygınlığıyla orantılıydı. Bu yüzden özellikle şeref, cesaret ve cömertlik Câhiliye ahlakının bütün erdemlerinin en üstünde yer alıyordu. Asabiyet duygusu da bir diğer önemli özellikti.<sup>30</sup> Güç ve kuvvetin kaynağı olarak da erkek gücünü gördükleri için kadınlara ve kız çocuklarına karşı davranışları sosyal bir problem haline gelmiş hatta kız çocuklarını diri diri toprağa gömecek derecede vahşi bir boyut kazanmıştır.<sup>31</sup> Ancak bu ifadelerden, İslâm ahlakının Câhiliye ahlakının bir devamı olduğu kanısına varılmamalıdır. Zira İslâm'ın kendisinden önceki ahlak telakkileri ile uyuşma halinde bulunduğu noktalar, sadece fazilet sayılan bazı davranışların şekli ile ilgilidir. İslam Dinî, ahlakî davranışların arkasında yatan niyet ve gaye yönünden Câhiliye ahlakından tamamen farklıdır.<sup>32</sup> Döneminin ahlakî değerlerinin özünde kişi veya kabilesinin gururu, şeref, öfke ve kavmiyyet duygularını tatmin etmek, asâlet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma, saygı görme, insanlarda korku ve hayranlık duygusu oluşturma gayesi vardır.<sup>33</sup> Dönemin meşhur şairlerinden Tarefe bir şiirinde: “*Kabilem bir yere toplanıp soy soplâ öğünmeye kalkışırsa! Beni herkesin başvurduğu yüksek hanedanın tepesinde bulursun.*”<sup>34</sup> diyerek kabilesinin asalet bakımından en üstün olduğunu iddia ediyor ve bununla da övünüyordu.

29 Mustafa Çağrıncı “Ahlak” *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/1-9.

30 Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 19.

31 Feridun Tekin, *Hz. Peygamber Döneminde Sosyal Hizmetler*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019),44-47.

32 Mustafa Çağrıncı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 32.

33 Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 19.

34 Sedat Tuna, “Tarefe'nin Hayatı Şairliği ve Şiirlerinde Medih”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (Mart 2022), 451.

## 2. Hz. Peygamber'in Hadislerinde Erdemli Davranışların Temel Nitelikleri

Hz. Peygamber'in örneği içinde insanlığa ebedî kurtuluş reçetesi olarak sunulan İslâm Dininin en temel özelliği ve aleme-i farıka, onun mahza edep ve güzel ahlaktan oluşan bir erdemler dini olmasıdır. Bu gerçek bir hadis-i şerifte "*Din (İslâm) güzel ahlaktır.*"<sup>35</sup> şeklinde ifadesini bulmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber gönderiliş amacının "*güzel ahlakı (erdemli ahlakı) tamamlamak*"<sup>36</sup> olduğunu ifade etmiştir.

İslâm dininin en temel gayesi tevhid inancını gerçekleştirdikten sonra insanlığa örnek ve önder olacak erdemli bir orta ümmet gerçekleştirmektir. Hz. Peygamber bu hedefe ulaşmak için tevhid inancını kabul eden ümmetine öncelikli olarak güzel ahlakı tavsiye etmiş, onlara amellerin en faziletli olanlarını, işlerin en hayırlılarını, Allah katında sevimli olan davranışları ve kıyamet günü mizanda en ağır gelecek olan güzel ahlakı<sup>37</sup> öğretmeye çalışmıştır.

Fazl kökünden türeyip çoğulu fezâil olan fazilet kelimesi, İslâm literatüründe "*bir şeyi veya bir kimseyi üstün kulan özellikler*" anlamında amellerin, kişilerin, zamanların, kabile, milletlerin, şehir ve mekanların birbirlerinden üstünlüğünü anlatmak için kullanılmış olan bir kavramdır. "*Yapılmasını dinin tavsiye ettiği güzel iş ve hareketler*" manasında da bazı hadislerde yer almıştır. Hz. Peygamber gerek amellerin faziletleri ve gerekse faziletli davranışları ifade etmek amacıyla "*en üstün, en faziletli*" anlamındaki *efdal* kelimesiyle, "*en hayırlı*" anlamına gelen *hayr* kelimelerini çokça kullanmıştır. *En sevgili, en mükkemmel, en güzel, en iyi, en değerli* betimlemeleri de Hz. Peygamber'in hadislerinde sıklıkla yer verilen ifadelerdir.<sup>38</sup> Hadis-i şerifler başta olmak üzere dinî kaynaklarda hulk ve ahlak kavramları daha çok iyi ve kötü huyları, fazilet ve rezîletleri ifade etmek için kullanılmış, hasseten güzel huylar ve erdemli davranışlar için *hüsnü'l-huluk, mekârimü'l-ahlâk, mehâsinü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hamîde, el-ahlâku'l-hasene*, kötü davranış ve huylar için de *süü'l-huluk, el-ahlâku's-seyyie, el-ahlâku'z-semîme* ifadeleri kullanılmıştır.<sup>39</sup> İslam filozofları, ahlakı "*Nefiste yerleşik olan yatkınlıklar*" şeklinde tarif etmişlerdir. Bu yatkın-

35 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, (Beyrut: Daru'l-Meşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 81; Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (Müessesetü'r-Risale, 1981), 3,17.

36 Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/321

37 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Birr", 62; Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî Ebû Davud, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) "Edeb", 8.

38 M. Yaşar Kandemir, "Fezâil", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1995) 12/529-530

39 Mustafa Çağrıçı "*Ahlak*" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1989) 2/1-9.

lıklar sayesinde “fiiller, nefisten herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğü hâcet kalmaksızın sâdır olur.” Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten “faziletler”, kötü olursa “reziletler” sâdır olur. İşte ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. Dört temel fazilet vardır. Bunlar hikmet, şecaat, iffet ve adalettir.<sup>40</sup>

Gerek amellerin faziletlerine gerekse faziletli amellerin neler olduğuna dair rivayetler temel hadis kaynaklarının “*edeb, birr, hüsnü'l-hulk, rekâik, zühhd, fedailu'l-a'mal*” gibi bölümlerde zikredildiği gibi bu konuda müstakil eserler de yazılmıştır. İmam Buhârî'nin, *el-Edebu'l-Mufred*'i, İbnü's-Sünnî (ö. 364/974) ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) *Fazâ'ilü'l-a'mâl*'i, Muhammed Zeke-riyya Kandehevî'nin *Fezail-i A'mal*'i, İmam Gazzâli (ö. 505/1111)'nin *Kimya-i Saadet ve İhya-i Ulumi'd-Din*'i, Celâl Yıldırım'ın *Hadîs-i Şeriflere Göre Amellerin Faziletleri* adlı eserler bunlara verilebilecek birkaç örnektir. Ancak genelde bu tür eserlerin içeriklerine bakıldığında, insana sevap kazandıracak, ahiret hayatını güzelleştirecek, insana Allah rızasını kazandıracak ve sevap bakımından üstün olan ibadet ve davranışlarla ilgili rivayetlerin yer aldığını görürüz. Özellikle *İhyâ-i Ulumi'd-Din*'in dördüncü cildinde yer alan “*Rub'u'l-münciyat*” adlı bölüm tamamen ahlakî erdemlere ayrılmıştır.<sup>41</sup>

Biz bu tebliğimizde, sevap bakımından daha büyük olan ve insanın ahiretine yönelik olan davranışlardan daha çok, dünya hayatını güzelleştiren, insanlar arasında birliği, dirliği, kardeşliği dostluk ve yardımlaşmayı sağlayan, tüm insanlar için ortak değer taşıyan, evrensel etik değerler içinde yer alan erdemli davranışlar hakkındaki Hz. Peygamber'in hadis-i şeriflerinde geçen “*amellerin en faziletlisi*”, “*işlerin en hayırlısı*”, “*Allah katında en sevimli olan amel*” gibi nitelemelerle Müslümanlara ve onların şahsında bütün insanlığa kazandırmaya çalıştığı evrensel değerler olan “*tevhid, adalet, yaralılık, diğergamlık, süreklilik, denge, iyi niyet, samimiyet, dürüstlük vb.*” gibi güzel davranışlarda bulunması gereken temel erdem ilkelerinin vurgulandığı hadis-i şeriflerden örnekler vererek onların günümüz toplumunun içinde bulunduğu ahlakî sorunlara sunduğu çözümler üzerinde durmaya çalışacağız.

## 2.1. Tevhid

Tevhid inancı ilahî dinlerin en temel inanç esaslarının başında yer alır. İnsanın kendisini yaratan, yaşatan ve öldürüp tekrar diriltecek olan Yüce Allah'a

40 Mehmet Sait Aydın, “Ahlâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1989) 2/10-14.

41 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâli, *İhyâü Ulumu'd-Din*, Tercüme, Ali Arslan, (İstanbul: Arslan Yayınları 1993). 4. Cilt.

karşı en temel görevi onun varlığını ve birliğini kabul edip her türlü inkâr ve şirkten uzak durması, yalnızca bir olan Allah'a ibadet etmesi onun en öncelikli ve önemli görevidir. Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki: "*Ben insanları ve cinleri ancak ve yalnız bana ibadet (kulluk) etsinler diye yarattım.*"<sup>42</sup> buyruğunun gereği ve aynı zamanda insan fitratının da uygun olandır.<sup>43</sup>

Peygamber Efendimiz (s.a.v)'de kendisine en faziletli ameller nelerdir diye sorulduğunda tevhid inancını her şeyden önde saymış ve diğer ahlakî erdemlerin ancak Allah'a imandan sonra bir anlam kazanacağını ifade etmiştir.

Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir Hadis-i Şerifte Hz. Peygamber'e "*Hangi amel daha faziletlidir?*" diye soruldu. Peygamber Efendimiz; "*Allah'a ve Rasûlüne inanmak*" dedi. Sonra hangisidir? diye soruldu. "*Allah yolunda cihad etmek.*" dedi. Sonra hangisidir? Hz. Peygamber: "*Kabul edilmiş hacdır.*" buyrulmuştur.<sup>44</sup>

Hz. Peygamber'in bir davranışın faziletli, erdemli ve değerli olabilmesi için öncelikli olarak o kimsenin Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna inanmakla mümkün olacağını daha sonra bu uğurda yapılacak olan maddi manevi gayretlerin, çalışmaların bir anlam kazanacağını hatırlatmaktadır.

## 2.2. Niyet ve Samimiyet

İslam Dininin en temel özelliklerinden ve insanlara rahmet vesilesi olarak gönderilmiş olmasının en sağlam delillerinden birisi davranışların niyetlere göre değerlendirilecek olmasıdır. Hz. Ömer'den rivayet edilen "*Amellerin niyetlere göredir. Herkese niyetinin karşılığı vardır.*"<sup>45</sup> hadisinde bu durum, net bir şekilde ortaya konulmuştur. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, yapılan ibadet ve davranışların bizzat kendilerinin değil, o davranışın yapılış gayesi, niyeti, kişinin samimiyet ve takvası olduğunu vurgular.<sup>46</sup>

Peygamber Efendimiz de bu konuda: "*Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek ve Allah için buğzetmektir.*"<sup>47</sup> Buyurarak davranışlarda niyetin halis ve Allah rızası için olması gerektiğini belirtmiştir. Bir başka hadisi-i şerifte de "*Allah sizin şeklinize ve malınıza değil, kalplerinize ve niyetlerinize bakar.*"<sup>48</sup> buyurmuştur.

42 ez-Zâriyât 51/56.

43 er-Rûm 30/30.

44 Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "İman", 135; Ebû Abdîrrahman b. Ahmed b. Şuayb Nesaî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İman", 1.

45 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1.

46 el-Hac 22/27.

47 Ebû Davud, "Sünnet", 3 (No: 4599).

48 Müslim, "Birr", 34.

### 2.3. Adalet

Adalet, davranış ve hüküm vermede doğru olmak, hakka göre karar vermek, eşit olmak, eşit kılmak gibi anlamlara gelir. Kur'an-ı Kerim'de, denge, eşitlik, takvâya yönelme, tarafsızlık ve dürüstlük gibi anlamlar için kullanılır. Geniş bir kullanım alanı olan adalet, insanın fiziki, sosyal, siyasal hem de ticaret gibi pek çok alanlarına hitap eden bir erdemdir. Bu yüzden adâlet, diğerlerinin istek ve yönlendirmelerinden etkilenmeyen tutarlı bir doğruluk ve ahlâk hususunda itaatle gerçekleşen ruhsal denge ve ahlâkî olgunluktur.<sup>49</sup> İslâm düşünürlerine göre, yiğitlik, iffet ve hikmetin kişinin şahsında teşekkül etmesinden doğan erdemdir. Bu nedenle adalet, erdemlerin en mükemmelidir. Adaletli insan, haksızlık, zulüm ve kötü işler yapmaz.<sup>50</sup>

Hız. Peygamber Efendimiz adaletten uzaklaşan toplumların sonlarının helak olacağını kendi kızı üzerinden çarpıcı bir şekilde dile getirir.<sup>51</sup> Adaletin toplum düzeni için önemini dile getirir yöneticilerin adîl olmalarını isterdi. *"Yönettikleri insanlara, ailelerine ve sorumlu oldukları kişilere karşı adaletli davrananlar, Allah katında, Rahmân'ın yanında nurdan minberler üzerinde ağırlanacaklar."* Adaletli davranan yöneticilerin de kıyamet gününde arşın gölgesi altında gölgelenecek yedi sınıf insanlardan olduğunu müjdelemiştir. *"Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli olun!"*<sup>52</sup> ikazıyla aile içinde de adîl davranmayı istemiştir. Adaletin zıddı olan zulmü ise *"kıyametin karanlıklarından bir karanlık"*<sup>53</sup> olarak tarif etmiştir.

### 2.4. İffet (Hayâ)

İslâm dininin ahlâki erdemlerinin temel değerlerinden biri olan iffet, nefsin haramdan uzak durması, helâl olmayan ve hoş karşılanmayan eylem ve söylemlerden kaçınması demektir. İmanın şubelerinden biri olarak tasvir edilen hayâ da iffetten kaynaklanır. Hayâ, çirkin şeylerden sakınmaya yönelten hak ve hak sahibinin hakkını muhafaza eden, onu her türlü hukuksuzluktan alıkoyan ahlakî bir tavidir. Esasen iffet, her türlü taşkınlık, dengesizlik, aşırılık ve ölçsüzlükten uzaklaşmak, özellikle nefsanî ve şehvî arzuları şer'i çerçe-

49 Mustafa Çağrı, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/341-343.

50 Muhammed Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslâm Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* (AGİİD), (2019), 5/ 91, (88-120),

51 Müslim, "Hudûd", 8.

52 Buhârî, "Hibe", 13; Müslim, "Hibât", 13.

53 Buhârî, "Mezâlim",8; Müslim, "Birr", 57.

veler dahilinde ahlâki değerlerle denetim altına almaktır. Bu anlamıyla iffet bir nevi davranışlarda denge unsuru demektir.<sup>54</sup>

İslâm bilginlerinin tarifine göre iffet; kişinin hayvanî arzularını, hazlarını, zaaflarını dizginleyip disiplin altına alarak helâl çerçevesinde kullanabilmek, başka bir ifadeyle nefsanî duygularının tatminini helal dairesinde ve müsaade edilen ölçülerle sınırlandırmaktır. Arzu ve isteklerini amaç değil kutlu gayelerini gerçekleştirmek için aracı olarak tutabilmek, nefsanî duyguları karşısında onurlu bir tavır sergileyebilmektir.<sup>55</sup> Görüldüğü gibi iffet, nefsî arzuları kontrol altına almak, onları helâl çerçevesinde tatmin etmek, insan onurunu kırıncı ve insanı küçük düşürücü durumlardan kaçınmak demektir.<sup>56</sup> İffet ve ölçü sahibi kişi, olgun insandır. Gerek tecrübe âleminde gerekse yaşantısında iyilik, hayır ve arzularının kullanılmasında aşırıya kaçmaz. Şehvetini aklına uygun yönetince, şehvetinin esiri olmaz.<sup>57</sup>

Utanma duygusuna sahip olmak ve bununla hareket etmek İslâm ahlâkının önemli göstergelerinden olup sahibi için de iyiliği ifade eder. Bu konuda Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadisler iffet ve hayânın mahiyet ve önemini net bir biçimde ortaya koymak için yeterlidir. “Her dinin bir ahlâkı vardır. İslâm’ın ahlâkı da “hayâ”dır.<sup>58</sup> “Hayânın tamamı hayırdır.”<sup>59</sup> “Hayâ ancak hayır getirir.”<sup>60</sup>

İffet erdemi, evrensel bir değer olup tüm peygamberin ümmetlerine davranışlarını kontrol etmek, aşırılıklardan sakınmak ve güzel ahlaka sahip olmak için telkin ve tavsiye ettikleri bir fazilettir. Ebû Mesûd’dan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber: “İlk nübüvvetten itibaren insanların akıllarında kalan bir söz vardır: Utanmadıktan sonra dilediğini yap!”<sup>61</sup> buyurmuştur. Bu nebevî ikaz, bilinçsizce ve rastgele yapılan davranışlar ile hayâ duygusu arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir.<sup>62</sup> İffet duygusu dünya hayatını ma’mur edeceği gibi ahiret hayatının kazanılmasını da sağlayacak bir er-

54 Zekeriya Güler, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde İffet Kavramı” *Din ve Hayat Dergisi*, 19, (2013),19.

55 Saffet Köse, “Nefse Karşı Onurlu Duruş: İffet” *Din ve Hayat Dergisi*, 19, (2013), 6.

56 Rahmi Yaran, “İffet: Arzu ve İsteklere Karşı Arzu Kontrolü”, *Din ve Hayat Dergisi*, 19, (2013), 12.

57 Müfit Selim Saruhan, “Özü Yaşama Yaşayışı Özümseme”, *Din ve Ahlak Dengesi* (24 Saat-365 Gün), ed. Hüseyin Akyüz, Kemal Göz, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020),13.

58 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) “Hüsni’l-Hulk”, 9.

59 Müslim, “İman” 61.

60 Buhârî, “Edeb”, 76; Müslim, “İman”, 60.

61 Buhârî, “Edeb”, 78.

62 İlyas Canikli, “Buhârî’nin Kitabı’l-Edeb’inden Bireysel Ahlakî İlkeleler”, *Din Ahlak Dengesi* (24 Saat-365 Gün), ed. Hüseyin Akyüz, Kemal Göz, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 120.

demdir. Bu müjdeli haber hadis-i şerifte şöyle beyan edilir: “Her kim, diline ve cinsel arzularına hakim olacağına dair bana söz verirse ben de onun cennete girmesine kefil olurum.”<sup>63</sup>

## 2.5. Diğergamlık / Empati

İslâm, tüm insanların hayrını ve iyiliğini talep eden bir dindir. İnsanları bencil davranmaktan, egoist duygular beslemekten, kendinden başkasını düşünmemekten menetmiş, iyilik ve takvada yardımlaşmayı emretmiştir.<sup>64</sup> Eylem ve söylemlerinde ölçülü olmasını kendisine yapılmasını istemediği bir davranışı başkalarına da yapmaması gerektiğini öğütlemiştir. Peygamber Efendimiz bu konudaki bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadır: “Hiçbir kimse kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçekten iman etmiş olmaz, gerçekten iman etmedikçe de cennete giremez.”<sup>65</sup>

İnsanın kendi ihtiyaçları, sıkıntı ve problemlerinin çözümünde başkasının yardım ve desteğine ihtiyacı olduğu gibi başkalarının da bu yardım ve desteğe muhtaç olabileceğini düşünerek yardımcı olması, onların sıkıntılarını gidermeye çalışması, ötekine karşı anlayış ve merhametli olması Hz. Peygamber’in övdüğü üstün faziletler arasında yer alır. Şöyle buyurur alemlerin efendisi: “En faziletli ameller üç tanedir; Mü’min kardeşinin açlığını gidermek, borcunu ödemek ve sıkıntısını gidermektir.”<sup>66</sup>

## 2.6. Süreklilik

Hız. Âişe’den rivayet edildiğine göre, Resûlullah’a (sav), “Allah katında amellerin en sevimsisi hangisidir?” diye sorduğunda: “Az da olsa devamlı olanıdır.”<sup>67</sup> buyurdu.

Hadis-i şerifin erdemli davranışların nitelikleri ile ilgili olarak bizlere vermeye çalıştığı önemli ilke, bir davranışın erdemli ve faziletli sayılabilmesi için, o davranışın tekrar eden, meleke haline gelmiş, alışkanlık edinilmiş bir eylem olmasıdır. Bir kereye mahsus, bir seferlik veya bir anlık yapılan gerek zorlama ve gerekse istem dışı meydana gelmiş davranışlar erdemli davranışlar olarak tavsif edilmiyor. İtiyad olarak da tanımlanan bu erdem gerek ilkçağ filozoflarınca ve gerekse İslam düşünürlerince önemli bir ahlâk

63 Buhârî, “Hudud”, 19; Tirmizî, “Zühhd”, 61.

64 el-Mâide 5/2.

65 Buhârî, “İman”, 7,13.

66 Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî (ö. 227/842), *es-Sünen*, (nşr. Heyet), (Riyad: Dâru'l-Elûke 2012), 8/350.

67 Müslim, “Müsafirîn”, 216.



ilkesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>68</sup> Yapılan güzel davranışların, erdemli eylemlerin süreklilik arzemesi onun çokluğundan daha önemlidir. Mermeri delen su damlası misali az bile olsa sürekli yapılan güzel davranışlar hem insanın hem de toplumun güzelleşmesini sağlayan erdemli davranışlardır.

## 2.7. Denge (Ölçülü Olmak)

İtidal olarak da tanımlayabileceğimiz ölçülü olma durumu, kişinin gerek duygularında ve gerekse davranışlarında sınırı aşmaması aşırılıklardan kaçınması demektir. Bu yönüyle itidal yani ölçülü olmak ahlâkî erdemlerin özüdür. Çünkü fazilet ve erdem, biri aşırılık diğeri de eksiklik olan iki olumsuzun ortasıdır. İfrat ve tefrit denilen aşırılık ve eksiklik ise istenmeyen olumsuz davranışlardır.<sup>69</sup> Ölçülü olmak veya orta yolda bulunmak hemen hemen tüm dinlerin ve felsefi düşüncelerin en fazla önemseydiği erdemlerin başında yer alır.<sup>70</sup>

Hız. Peygamber gerek bireysel ve gerekse toplumsal hayatta her zaman aşırılıklardan uzak durmuş dengeli bir hayat sürmüş orta ümmet olmanın gereklerini hayatının her döneminde ve her alanında göstermiştir. Ashabına da gerek dünyevi ve gerekse uhrevî işlerinde aşırılıklardan uzak dengeli bir yaşam sürmelerini tavsiye etmiştir. O, yüce Allah'ın Kur'an'da belirttiği üzere hem dünya nimetlerini hem de ahiretin ebedi nimetlerini kazanmayı gaye edinmiştir.<sup>71</sup> Dünya ve ahiret dengesinin korunması ve diğer dinlerde olduğu gibi ne yalnızca ahiret ne de yalnızca dünya için hayatın harcanmaması gerektiğini *"Sizin en hayırlınız dünyası için ahiretini, ahireti için de dünyasını heba etmeyendir."*<sup>72</sup> buyurarak uyarıda bulunmuştur. O, aynı zamanda bir rahmet ve hikmet elçisiydi. Hikmetin insana nispeti durumunda *"dengeli olma, orta yol üzere bulunma, adaletli olma"* anlamlarına geldiği, *"cahilane davranışlardan alıkoyduğu"* bilinmektedir. Çünkü ilim ve hikmetin amacı Hakk ve hakikati bilip iyi, güzel ve doğru olanı yapmaktır.<sup>73</sup>

68 Bk. Mustafa Çağrıncı, *"İtiyad", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/463-464; Mustafa Necip Yılmaz, *İslâm Ahlak Düşüncesi Geleneğinde İtiyat Anlayışı ve Erdemli Davranışların Üzerindeki Etkisi, Ahlak ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Hasan Yerkazan, (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 209-321.

69 Recep Kılıç, *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlâk* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 56.

70 Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 90; Ayrıca bk. Emine Taşçı Yıldırım, *"Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma"*, *Bilimname*, 38, (2019/2), 389-420.

71 el-Bakara 2/201.

72 Ebû Abdillâh, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 2/ 228.

73 Cenân Kuvancı, *"Bilgece Hayat"*, *Bilimname*, 37 (2019/1), 323.

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre üç kişi Hz. Peygamber'in eşlerine gelerek onun ibadet hayatı ile ilgili sorular sorarlar. Kendilerine verilen cevap üzerine kendi hayatları ile mukayese yapıp bunları az bulurlar ve *"Biz kim Allah'ın elçisi kim! Onun geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlandı, bizim daha çok ibadet etmemiz gerekir."* derler. İçlerinden biri bundan böyle geceleri daima namaz kılacağını, bir diğeri bütün gündüzleri oruçlu geçireceğini üçüncüsü ise hiç evlenmeyeceğini söyler. Onların bu durumundan haberdar olan Hz. Peygamber onları çağırarak: *"Şöyle şöyle söyleyenler sizler misiniz? Vallahi yemin olsun ki içinizde Allah'tan en çok korkan ve O'na bağlı olanınız benim. Böyle olduğu halde ben oruç da tutarım tutmadığım da olur, namazımı da kılarım, uykumu da alırım ve evlenirim. Her kim sünnetimden yüz çevirirse o benden değildir."*<sup>74</sup> buyurmuş ve onların yapmak istedikleri bu aşırılıkların yanlışlığını kesin bir dille yasaklamıştır.

Hz. Peygamber İslâm dininin kolaylık ve rahmet dini olduğunu, ibadetlerde zorlayıcı hususların olmadığını, insanın da bu konuda aşırılıktan uzak dengeli bir tavır tutunmasını bir başka hadisinde şöyle dile getirir: *"Din kolaydır, kişi gücünün üstünde ibadet etmeye kalkırsa din ona galip gelir âciz kalır. Bundan dolayı aşırıya kaçmayın doğru yolu tutun ve alacağınız mükafattan dolayı sevinin."*<sup>75</sup>

Beşerî ilişkilerde de bu dengenin gözetilmesi, aşırılığa kaçılmaması duygu ve düşüncelerde mutedil olunmasını tavsiye etmiştir. *"Sevdiğinizi ölçüülü sevin, belki bir gün düşmanınız olabilir, kıvdıklarınıza da ölçüülü kızın belki bir gün dostunuz olabilir."*<sup>76</sup> uyarısı bunun en güzel örneklerinden bir tanesidir. Hz. Peygamber'in davranışlarındaki bu dengelyi onun ferdî, ticari, sosyal, ibadet, dünyevî-uhrevî, hayatının her alanında görmek mümkündür.<sup>77</sup>

## 2.8. Dürüstlük ve Güven

Doğruluk ve güven İslâm ahlakının en temel değerlerindedir. Bu değer yalnızca son din olan İslâm ile sınırlı değil bütün semavî dinlerin ve onların tebliğcileri olan peygamberlerin en bariz ahlâkî özellikleridir. Doğruluk, insanın özü ile sözünün, içi ile dışının, eylem ve söylemlerinin bir ve tutarlı

74 Buhârî, "Nikah", 1.

75 Buhârî, "İman", 29.

76 Tirmizî, "Birr", 60.

77 Geniş bilgi için bk. A. Galip Gezin, "Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Davranışlarında Denge", III. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), (Isparta: S. D. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 271-295.

olması demektir.<sup>78</sup> Hz. Peygamber de doğruluk ve güvenilirliği ile daha peygamber olmadan önce örnek olmuş ve “*el-Emin*” lakabını almıştır.

Doğruluk müslüman olmanın hatta insan olmanın bir gereğidir. Doğruluk ve güvenin olmadığı yerde huzur ve mutluluğun da olmayacağı aşikârdır. Doğru davranış, insanın özünün ve sözünün doğru olmasıyla mümkündür. Sözünde doğruluk olmayanın davranışlarında da bu tür bir erdemi beklemek hayaldir. Zira Peygamber Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyuruyor: “*Doğruluktan ayrılmayın. Çünkü doğruluk insanı iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi devamlı doğru söyler ve doğruluktan ayrılmazsa Allah katında doğrulardan olarak yazılır...*”<sup>79</sup> Bir başka hadisinde ise “*Allah’a ve âhiret gününe inanan ya hayır söylesin ya da sussun...*” buyurarak ümmetini doğru sözlü olma konusunda uyarılmış ve ikaz etmiştir.<sup>80</sup> İnsanların hayırlı olanlarının, insanlara güven telkin eden, şerhilerinin ise onlara güven vermeyen kimselerin olduğunu haber verir. “*Hayırlınız, kendisinden hayır beklenen ve kötülüğünden emin olunandır; şerhınız ise kendisinden hayır beklenmeyen ve kötülüğünden de emin olunmayandır.*”<sup>81</sup> Müslümanı, insanların elinden ve dilinden güvende oldukları kişi<sup>82</sup> olarak tanımlayarak adeta onun alamet-i farikasını ortaya koymuştur.

## 2.9. Yararlılık

Yararlılık ilkesinden kastımız, yapılan davranışların kişinin kendisine, ailesine, çevresine ve hatta kendisinin dışındaki tüm mahlukata zararı olmayan aksine fayda ve iyilik getiren davranışlardır. Yüce Allah hiçbir şeyi boşa yaratmadığı<sup>83</sup> gibi insan da başı boş bırakılmamıştır.<sup>84</sup> Keza insan da yaradılış gayesine uygun olarak yaptığı her işten bir gün mutlak sorumlu tutulacağını<sup>85</sup> unutmadan yararlı işler yapmayı amaç edinmeli buna uygun tutum ve tavır sergilemeye özen göstermelidir. Zira Hz. Peygamber: “*İnsanların en hayırlısı insanlara en yararlı olanıdır.*” buyurmuştur.<sup>86</sup> Bir başka hadis-i şerifte ise: “*Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır. Ben de aileme karşı en hayırlı olanınızım.*”<sup>87</sup> buyurmuştur.

78 Recep Kılıç, *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak*, 50.

79 Müslim, “Birr”, 25.

80 Buhârî, “Rikâk”, 23.

81 Tirmîzî, “Fiten”, 76. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 368.

82 Tirmîzî, “İman”, 12.

83 Sâd 38/7.

84 el-Kiyâmet 75/36.

85 el-Müddesir 74/38.

86 Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, 2/ 223.

87 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, İbn Mâce, es-Sünen, (İstanbul, 1992), “Nikâh” 50.

## 2.10. Zaman bilinci

Zaman, sağlık ile birlikte insanların kıymetini bilmekten gafil oldukları, onlara bahşedilmiş en büyük nimetlerden biridir. Hz. Peygamber hayatının her anının farkında olarak yaşamaya kendisine verilmiş olan ömür nimetini en iyi bir şekilde değerlendirmeye azami gayret göstermiş, son nefesine kadar rabbinin kendisine verdiği risalet görevini en güzel şekilde yerine getirmeye çalışmıştır. Zamanını beşerî ve nebevî vazifelerine göre taksim etmiş hiçbir anını boşa geçirmemeye özen göstermiştir. Ashabından da aynı hassasiyeti göstermelerini istemiş zaman mefhumunun önemine defaatle vurgu yapmıştır. Ebû Davud'un naklettiğine göre: Hz. Peygamber'e "*Allah katında en sevimli amel hangisidir?*" diye sorulduğunda Hz. Peygamber: "*Vaktinde kılınan namazdır.*" dedi. Sonra hangisidir? diye soruldu. "*Sonra anne ve babaya iyilikte bulunmaktır.*" dedi. Sonra hangisidir? "*Allah yolunda cihattır.*" dedi.<sup>88</sup> Burada her ne kadar namaza bir işaret varsa da esas olarak fazilet yalın olarak namaza değil vakte vurgu yapılarak her şeyin zamanında yapılmasının o davranışı daha kıymetli kılacağına vurgu yapılmıştır.

### Sonuç

Yüce Allah'ın kendisine akıl ve irada vererek diğer varlıklara üstün kıldığı insanoğlu sahip olduğu beşerî zaafıklar yüzünden uyarılmaya, eğitime, yol gösterilmeye ve rehberlik yapılmaya muhtaçtır. Kendisinden beklenen güzel davranışları ve ahlakî erdemleri her zaman kendi iradesi, arzu, istek ve kabiliyetiyle gerçekleştirmesi mümkün olmamakta, bir örnek şahsiyete, rehberine çoğu zaman ihtiyaç duymaktadır.

İnsanlığın tarihi seyrine baktığımız zaman, toplumların kendilerine gönderilen rehber, örnek ve önder şahsiyetlerin ahlâkî öğretilerine bağlı kaldığı, kendilerine düstur edindiği, bu doğrultuda hayat sürdükleri müddetçe mutlu ve huzurlu yaşadıkları, toplumların adalet ve refah içerisinde devamlılıklarını sürdürdüklerini görmekteyiz. Keza, bu rehber ve örnek şahsiyetlerden ve onların öğretilerinden ne zaman uzaklaşmış, onları terk etmiş, kendi arzu ve istekleri, dünyevi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda davranmaya, erdemli davranışlardan uzaklaşıp çıkar ve bencillik odaklı hareket etmeye başlamışlarsa hem bireysel hem de toplumsal olarak çöküşlerin baş-

88 Buhârî, "Edep"; 1, "Tevhid", 48; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî ed-Dêrekutnî, *es-Sunen*, (Beyrut: Muessetu'r-Risale, 2004), 1/464; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. El-Absî, *el-Musannef*, (nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî, (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 2015), 11/130.

ladığı, toplumda fesadın yaygınlaştığı, birlikte yaşama becerisinin gerilediği ve insanların zulüm ve haksızlıklara maruz kaldığını görüyoruz. Özellikle içinde yaşamış olduğumuz, hazzın ve hızın hâkim olduğu, insanların bilim ve teknolojinin nerede ise esiri oldukları, toplumsal duyarlılığın ikinci plana itildiği, ferdî, bencil ve kısır menfaatlere dayalı bir hayat anlayışının hakim olduğu bu günlerde, insanlara örnek ve rehber olacak peygamberlerin güzel ahlakına, erdemli davranışlarına ve hayatı güzelleştirecek nebevî rehberliklerine duyulan ihtiyaç her zamankinden daha fazladır.

Günümüz jenerasyonunun dinî olana karşı takındığı dışlayıcı, ayırıştırıcı alerjik durum nedeni ile kendilerine sunulan dinî referanslara ve öğretilere de olumsuz yansımaktadır. Ancak şunu unutmamak gerekir ki yukarıda hadis-i şeriflerden verdiğimiz ahlakî erdemlerin hemen hepsi dinî olmanın yanında aynı zamanda da evrensel değerler içeren ve tüm insanların ortak kabulüne mazhar olmuş davranışlardır.

Hem bireyin hem de toplumun dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamada inancın, samimiyetin ve kendine güven duygusunun katkısını hiç kimse yadsıyamaz. Aynı şekilde, adalet, iffet ve diğergamlığın, toplumsal uzlaşi için olmazsa olmazlardan olduğu açıktır. Bu erdemlerin bireyin olduğu kadar toplumların da ihtiyacı olduğu değerlerdir. Bireysel ve toplumsal huzurun devamlılığı bu erdemlerin belli bir ölçü ve süreklilikle hem kişisel hem de sosyal yararlılığın gözetildiği bir anlayışla gerçekleştirilmesiyle mümkün olacağı unutulmamalıdır. Bütün bu evrensel erdemlerin Hz. Peygamber'in öğretilerinde mündemiç olduğunu tekrar hatırlayıp yeniden onu örnek ve rehber edinmeliyiz.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî el-Mervezî. *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ali el-Muttakî**, el-Hindî. *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'-Akoâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetü'r-Risale, 1981.
- Aydın**, Mehmet Sait. "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1989, 2/10-14.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmail. *El-Camiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-Mufred*, Beyrut: Daru'l-Meşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Canikli**, İlyas. "Buhârî'nin Kitabı'l-Edeb'inden Bireysel Ahlakî İlkeleler", *Din Ahlak Denesi* (24 Saat-365 Gün), ed. Hüseyin Akyüz, Kemal Göz, Ankara: Gazi Kitabevi, 2020, 101-125.

- Çağırıcı, Mustafa.** *İslâm Düşüncesinde Ahlâk İstanbul*: Ensar Neşriyat, 2020.
- Çağırıcı, Mustafa.** "Adalet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 1/341-343.
- Çağırıcı, Mustafa.** "Ahlak" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/1-9.
- Çağırıcı, Mustafa.** "İtiyad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/463-464.
- Çağırıcı, Mustafa.** *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı İstanbul*: Ensar Yayınları, 2018.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî.** *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed.** *İhyaü Ulumu'd-Din*, Tercüme, Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yayınları 1993, 4. Cilt.
- Gezgin, A. Galip.** "Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Davranışlarında Denge", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta: S. D. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000, 271-295.
- Güler, Zekeriya.** "Hz. Peygamber'in Hadislerinde İffet Kavramı" *Din ve Hayat Dergisi*, 19, (2013),18-21.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî.** *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları,1992.
- İbn. Mânsûr, Ebû Osman Saîd el-Horosânî.** *es-Sunen*, (nşr. Heyet), Riyad: Dâru'l-Elûke 2012.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî.** *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar.** "Fezâil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1995, 12/529-530.
- Karakaya, Muhammed.** "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslâm Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)*, (2019), 5/88-120.
- Kılıç, Recep.** *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlâk*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köse, Saffet.** "Nefse Karşı Onurlu Duruş: İffet" *Din ve Hayat Dergisi*, 19, (2013),4-9.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayreddin Karaman- Ali Özek- İbrahim Kâfi Dönmez- Mustafa Çağırıcı- Sadrettin Gümüş – Ali Turgut, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012),
- Kudâî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, Müsnedü's-Şihâb**, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Kuvancı, Cenan.** "Bilgece Hayat", *Bilimname*, 37 (2019 / 1), 321-349.

- Müslim**, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî**, Ebû Abdirrahman b. Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Râgıb el-İsfahânî**, Ebû'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-Şerî'a (Erdemli Yol)*, thk. Dr. Ebu'l-Yezid el-Acemî, Terc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).
- Saruhan**, Müfit Selim. "Özü Yaşama Yaşayışı Özümseme", *Din ve Ahlak Dengesi (24 Saat-365 Gün)*, ed. Hüseyin Akyüz, Kemal Göz, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020),1-18.
- Tekin**, Feridun. *H. Peygamber Döneminde Sosyal Hizmetler*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tuna**, Sedat. "Tarefe'nin Hayatı Şairliği ve Şiirlerinde Medih", *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (Mart 2022), 451.
- Tûsî**, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Literal Yayıncılık, 2021.
- Yaran**, Cafer Sadık. *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Yaran**, Rahmi. "İffet: Arzu ve İsteklere Karşı Arzu Kontrolü", *Din ve Hayat Dergisi*, 19, (2013), 10-12.
- Yıldırım**, Emine Taşçi. "Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma", *Bilimname*, 38, (2019/2), 389-420.
- Yılmaz**, Mustafa Necip. İslâm Ahlak Düşüncesi Geleneğinde İtiyat Anlayışı ve Erdemli Davranışların Üzerindeki Etkisi, *Ahlak ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, Ed. Hasan Yerkazan, Ankara: Sonçağ Yayıncılık,2021, 209-321.
- Yücel**, Ahmet. *Hadis Usulü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

# Erdem ile ilgili Arap Atasözleri ve Deyimlerinin Arapça Gramer Kitaplarında Kullanımı Üzerine Bir İnceleme

Fatih YEDİYILDIZ\*

## Giriş

Erdemli olmak toplumlarca tarih boyunca değerli görülmüş ve bu bağlamda erdeme dair birçok atasözü ve deyimler ortaya çıkmıştır. Atasözleri ve deyimler yüzyıllar boyunca süzgeçten geçirilerek nesilden nesile aktarılan ve öğretici özelliğe sahip içinde birçok erdemi barındıran söz öbekleridir. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de erdemli olmayı öğütleyen birçok atasözü ve deyim bulunur. Bunlar Arap dili ve kültürünün bir parçasıdır. Bir dili öğrenenin onun kültüründen bigâne kalması düşünülemez. Bir dil ancak atasözü, deyim, şiir gibi kültürel unsurlarıyla öğretilirse daha zengin ve kalıcı olur.

Atasözleri ve deyimler Arapça öğretiminde faydalanılması gereken öğelerdendir. Gramer kitaplarında konunun salt anlatılıp örneklendirilerek işlenmesi ve alıştırmalara yer verilmesi artık dilin öğretilmesinde yeterli olmamaktadır. Günümüzde yazılan bazı kitaplarda da görüleceği üzere ezberlenmesi için gramer kitaplarında atasözü, deyim, özdeyiş, ayet, hadis ve şiirlere yer verilmesi öğrenciye kalıcı öğrenme sağlayan bir uygulamadır. Öncelikle bu unsurlarla zenginleştirilen bir derse öğrencinin ilgi ve dikkati artmakta ve öğrenciye âfâki örneklerden ziyade yaşanmış örnekler üzerinden kelime bilgisi kazandırılmaktadır. Daha da önemlisi öğrenciye dil öğretilirken erdemli davranış bilgilerinin de kazandırılması sağlanmaktadır.

Bu araştırmada erdemli olmaya dair Arap mesellerinin gramer kitaplarında kullanımının gerekliliği konusunu ele alındı. Çalışma üç ana bölüme ayrılır. Birinci bölümde dil, kültür ve erdem ilişkisine, ikinci bölümde

\* Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, fatih-cuha@hotmail.com.



de erdemlilik ile ilgili Arapça mesellere ve bunların manalarına yer verildi. Üçüncü bölümde ise mesellerin Arapça gramer kitaplarında kullanımının gerekliliği üzerinde duruldu. Bu konuda daha sağlıklı sonuçlara varmak için mesellere yer veren ve vermeyen Arapça gramer kitapları incelenerek konuyu mukayeseli şekilde ele alma yöntemi seçildi. Çalışma sonucunda Arap dilinde erdemle ilgili birçok mesellerin bulunduğu tespit edildi. Arap grameri kitaplarında bunlara yer verilmesinin öğretimi zenginleştirdiği, daha kalıcı öğrenmeler sağladığı, öğrenciyi öğrenmeye güdülediği, öğrencilere dil öğretirken erdemli olmanın bilgisinin de öğretildiği sonucuna varıldı.

### 1. Erdem, Dil ve Kültür İlişkisi

İslam kültüründe daha çok fazilet kavramıyla ifade edilen erdem, genellikle yiğitlik, doğruluk, hikmetli olmak, kararlılık, cesaret, ölçülü dengeli olmak, kendini bilmek gibi herkes tarafından kabul gören iyi davranışların benimsenmesi ve ona uygun davranılmasına denir. Erdemli davranışlar; iyilik, doğruluk, adalet, hikmet, yiğitlik, iffet, cömertlik, yardımseverlik, tevazu, emanete riayet, ahde vefa, sabır, sebat ve tehammül, affetme, hoşgörü, nezaket, hilim, saygı ve merhamet gibi birçok değeri içine alır. Geleneğimizde, gramer öğretiminde mesellerden yararlanılmasının tarihi Kâşgarlı Mahmud zamanına kadar gider. Müellif, Araplara Türkçe öğretmek için kaleme aldığı eserinde mesellere örnek metin olarak yer verir. *Divânü Lugâti't-Türk*'de "Erdem başı tıl" yani "faziletin başı dildir."<sup>2</sup> şeklinde geçer. Bu yönüyle dili doğru kullanmak da erdemlerden sayılmıştır.

Dil öğretimi üzerine çalışmalar yapan Ali Göçer, kültürü bir milletin asırlar boyunca sahip olduğu yaşantıların özeti olarak tanımlar.<sup>3</sup> Dili kültüründen bağımsız düşünmek mümkün değildir. Dil ve kültür iç içedir. Kültür maddi ve manevi olarak ikiye ayrılabilir: Eğitim, spor, yemek, giyim ve müzik maddi kültürü oluştururken; dil, din, adet, görenek, ahlak ve folklor manevi kültürü meydana getirir. Bundan da anlaşılıyor ki kültür hayatın her alanı ile ilgilidir. Dil olmazsa kültür olmaz; kültür olmazsa kimlik olmaz.<sup>4</sup> Bu yüzden, meseller, bir kültürde yaygın şekilde bilinip kullanılan ve anlamı değiştirilemeyecek bir yapıda bulunan söz öbekleri olarak tanımlanabilir.<sup>5</sup> Kültür olgusu, dil ve düşünce arasındaki etkileşimin ayrılmaz bir cüzüdür.

2 Besim Atalay, *Divânü Lugâti't-Türk*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 1/107.

3 Ali Göçer, "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine", *Türk Dili Dergisi*, 3/729, (Ankara 2012), 50.

4 Şükrü Ünalın, *Dil ve Kültür*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Basımevi, 2002), 16-17.

5 Hürriyet Gökdayı, *Türkçede Kalıp Sözcükler*, (İstanbul: Kriter Yayınları, 2015), 39.

Kültürel içerikli desenler dil aracılığıyla kodlanır.<sup>6</sup> Dil bir toplumun kültüründe var olan erdemleri nesilden nesile taşıyan en önemli araçtır. Bir toplumu iyi anlamanın yolu dilini kültürel değerleriyle birlikte öğrenmekten geçtiği bilinmektedir. Bu yüzden dil öğretimi içinde birçok erdemi barındıran kültür öğretimini de sağlamalıdır.<sup>7</sup> Dolayısıyla meselleri nesiller boyunca tecrübe edilerek bize ulaşan ve erdemli davranışların bilgisini öğreten kültür değerleri olarak düşünebiliriz.

## 2. Meseller

Msl kökünden gelen meselin çoğulu emsâldir. Benzemek, benzeri olmak manasındaki müsül kökünden benzeyen anlamına gelir. Misl, Misâl, mesîl de aynı kökten gelen kelimelerdir. Sözlükte eş, benzerlik, ibret, alamet, misal, örnek<sup>8</sup> gibi anlamlarda kullanılan mesel, terim olarak “sonradan olan bir hadiseyi daha önceki bir hadiseye benzetmek için söylenen, ataların geçmişteki gözlem ve tecrübelerine dayanan, insanlar tarafından kabul görerek dilden dile dolaşan ve nesilden nesile aktarılan veciz sözler”<sup>9</sup> şeklinde tanımlanır.

Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 395/1004), mesellere dair eseri *Cemheratü'l-emsâl*'de mesellerin lafızlarının az, anlamlarının çok olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Meydânî (ö. 518/1124), meselin tanımıyla ilgili Müberred'den (ö.285/898) şöyle bir söz nakleder: “Mesel, kendisiyle ikinci halin birinci hale benzetildiği yaygın sözdür.”<sup>11</sup> İbrahim en-Nazzam (ö. 231/845), mesellerin öz lafız, isabetli bir mana, güzel bir teşbih ve iyi bir kinaye gibi bariz özellikleriyle öne çıktıklarını söyler.<sup>12</sup> Türkçede meselin yerine farklı zaman dilimlerinde sav, kelam-ı ki-bar, ata-baba sözleri, deyişler, ulular sözü, hikmet gibi farklı terimler kullanılmıştır. Osmanlı Türkleri zamanında ise emsâl, mesel, darb-ı mesel, durûb-u emsâl gibi kavramlar kullanılmıştır. Darb-ı mesel, durub-u emsâl terimleri bir

6 H. Douglas Brown, *Principles of Language Learning and Teaching*, (United States of America: Pearson Longman, V. Baskı, 2007), 209.

7 Murat Özbay - Deniz Melanlıoğlu, “Kelime öğretiminde Örnekleminin Önemi ve Dîvânü Lüğati't-Türk”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2008), 55.

8 İbn Manzur Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Muharrem, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: Dar sadır, Tsz.), 11/610-611.

9 İsmail Durmuş “Mesel”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2004), 29/293.

10 Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheratü'l-emsâl*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1988), 2/4.

11 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, (Beirut: Dârü'l-Ceyl, II. Baskı, 1987), 1/6.

12 Şihâbüddîn Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, (Kahire: Dârül-Kütüb, 2002), 3/2.

durum veya hadise sırasında o hadiseye uygun mesel getirmek demektir. Son Osmanlı dönemi şairlerinden Şinasi (1826-1875) meseli şöyle tanımlar: “Duru-b-ı emsâl ki hikmetü’l avâmdır, lisânından sâdır olduğu gibi milletin mahiyet-i efkârına delâlet eder.”<sup>13</sup> Dil alanındaki çalışmalarıyla tanınan Ömer Asım Aksoy ise mesel hakkında şunları belirtir: “Atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırıran ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş öz sözler.”<sup>14</sup>

Meseller, tarih boyunca çoğu toplumlarda konuşma sırasında söz ve ifadeleri süslemek, manayı pekiştirmek ve istenilen düşünceyi kısa yoldan ifade etmek gayesiyle kullanılmışlardır. Örneğin; Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö.224/838) Cahiliyye ve İslam dönemlerinde mesellerin Arapların bilgelik sözleri olduğunu, arzu ve niyetlerini doğrudan ifade etmek yerine bunlarla anlatmayı tercih ettiklerini söyler.<sup>15</sup>

أمثال امرأة قوم، أيسر من المثل، الأمثال ولأند الخبرات، الأمثال الكلام زينة، الأمثال حكمة الأجيال. gibi sözlerle meseller tasvir edilmiştir.<sup>16</sup> Arapçada mesel (emsâl) kelimesi hem deyim hem de atasözleri için kullanılan ortak bir terimdir. Klasik dönemlerde atasöz ve deyimleri birbirinden ayırtırmaya gidilmemiştir. Bu yüzden modern döneme kadar deyim için dilciler tarafından kabul görmüş farklı bir Arapça kavrama rastlayamadık. Ancak deyime meselî tâbir veya taklidî ibare terimlerini kullanan dilciler olmuştur.

Arap atasözleri gerçekte diğer milletlerde olduğu gibi belli bir kaynaktan çıkıp zamanla yaygınlaşarak mesel haline gelmiş ve halka mal olmuştur. Günümüze kadar gelen mesellerin bazılarının kaynağı bilinirken bazıları da bilinmemektedir. Eserde geçen Arap atasözlerine bakıldığında bunların Kur’ân, hadîs, hâdise, teşbih, kıssa, hikmet ve şiir olmak üzere yedi kaynaktan doğduğu görülmektedir.<sup>17</sup>

Meselleri kullanmanın birçok amacı vardır: bilgi vermek, ikna etmek, özendirme caydırma, övme yerme, anlatımı kolaylaştırma iyi anlamayı sağlama, kalıcılığı sağlama, konuyu pekiştirme, teşvik sakındırma, ibret verme,

13 Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1988), 1/60.

14 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 37.

15 Kâsım İbn Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emsâl*, thk. Abdülmecîd Katâmiş, (Amman: Dârü’l-Memûn, 1980), 34.

16 el-Hüseyn b. Fadl, *el-Emsâlu’l-Kâmine fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, (Riyâd: Mektebetü’t-Tevbe, 1992), 8.

17 Rabbaa Rababa, “Arapça Mesellerin Bir Tercümesi: Kudsî’nin Terceme-i Durûb-ı Emsâl-i Arabiyye’si”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22, (İstanbul 2019), 678.

faziletli davranış öğretme. Soyut düşünceleri somut misal ve teşbihlerle kabul edilebilir bir hakikat şeklinde takdim ederek onların hafızalarda yer etmesini sağlar. Tesir etme, ikna etme, gençleri iyiye ve güzele sevk etmedeki etkili rolleri sebebiyle başta Kur'an olmak üzere ilahi kitaplarda, rasüllerin nasihat ve dualarında çokça bulunur. Hatipler ve sanatlı nesir yazarları kanıtlama ögesi olarak mesele sıkça başvururlar.<sup>18</sup>

Dilbilim çalışmalarıyla tanınan Doğan Aksan'a göre bir dilin söz varlığının önemli bir bölümünü oluşturdukları ve çeşitli özelliklerini yansıttıkları için atasözü ve deyimler öğrenilmedikçe, "dil öğrenimi çabası eksik kalır", dolayısıyla, "dile iyice egemen olabilmek için atasözü ve deyimlerin öğrenilmesi ve bilinmesi gerekmektedir."<sup>19</sup> Gerek maziden şimdiki zamana nakledilen ve nakledilmeye devam eden millî şuur ve hissin taşıyıcısı olmaları, gerek sağlam kuruluşları, yapı özellikleri, mana incelikleri ve ifade güzellikleri gibi sebepler; mesellerin günlük konuşma dilinde olduğu kadar sözlü ve yazılı edebiyatta da çok kullanılmalarını sağlamıştır.<sup>20</sup>

## 2.1. Mesellerin Özellikleri

Kadim kuşakların tecrübe ve geleneklerini yansıtmaları, öğüt vermeleri ve öneride bulunmaları, kesin hüküm taşıyan ifadeleri, mecazi anlam taşıyan kalıplaşmış ve yaygınlaşmış özlü sözler olmaları, veciz ve çekici anlatım, söyleyeni belli olmaması, benzetme gibi özellikleriyle ön plana çıkarlar.

Özlü sözler olmalarından dolayı az lafızla çok mana ifade ederler. Kalıplaşmış ifade biçimi olan mesellerdeki kelimelerin yerlerine başka kelimeler kullanılamaz veya yerleri değiştirilemez. Zaman ve şartların değişmesiyle yeni yeni meseller türeyebileceği gibi bazı eski meseller ortadan kalkabilir. Mesel-i tabirler (deyimler) yargı taşımaz. Mesel-i tabirlerde anlatımda çarpıcı ifadelere başvurulur. Farklı kelimelerden oluşan meseller aynı anlama gelebildiği gibi aynı sözcüklerden oluşan meseller farklı anlamlar ifade edebilir. مَدِينَة mesel-i tabiri yardım elini uzatmak manasında olduğu gibi el açmak anlamını da ifade eder.<sup>21</sup>

18 Durmuş, "Mesel", 39/296.

19 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 82.

20 Mehmet Çevik, *Basın Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 44.

21 Halil Uysal, *Arapça-Türkçe-İngilizce Deyimler Sözlüğü*, (Konya: Uysal Kitapevi, 1997), 6.

## 2.2. Atasözü ve Deyim Arasındaki Farklar

Mesel kelimesi Arapçada hem atasözü hem de deyim için ortak kullanılan bir terimdir. İsimlendirmede bariz bir ayrıma gidilmemiştir. Ancak Arapçada da atasözü ve deyimler yapı, biçim ve söyleyiş farklılıkları birbirinden ayırddilebilir. Anonim olmaları, toplum tarafından benimsenmiş ve yaygınlaşmış olmaları yönüyle ortak özellikleridir. Deyimler atasözlerine göre daha kısa olmakla beraber daha çok söz sanatı taşır. Atasözlerinde muhataba öğütte bulunma, tavsiye etme ve öneri getirme amacı güdülürken deyimlerde daha çok bir düşüncenin veciz şekilde ifade edilmesi esastır. Atasözleri bir yargı bildirirken deyimlerde böyle bir zorunluluk yoktur.

Mecazi anlatım atasözleri ve deyimlerin ortak yanı olmakla beraber bu durum deyimlerde daha fazladır. Atasözleri ve deyimler kalıplaşmış ifadeler olmakla birlikte deyimler ekler ve zamirlerin değişebilmesi açısından daha esnek bir yapıya sahiptir. Kullanım açısından deyimler atasözlerine göre hem daha çok hem daha sık kullanım alanına sahiptir. Deyimlerin atasözlerine göre esnekliği daha fazla olduğundan zamanla daha hızlı değişebilir ve ortadan kalkabilir.

## 2.3. Mesellere Dair Önemli Eserler

Geçmişte mesellere dair değerli çalışmalar yapılmıştır. Abbasi öncesi meseller derlenmiş lakin bunlardan hiçbirini günümüze ulaşmamıştır. Zamanımıza ulaşan ilk mesel kitabı el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî'nin (ö. 170/786) *Kitâbu'l-Emsâl*'idir. Bu eserde sadece meseller ve hikâyelerine değinilmiştir. 160 kadim mesel bulunur. Risale türü bir eser olan Müerric es-Sedûsî'nin (ö. 195/810) *Kitâbü'l-Emsâl*'inde dile dair uzun açıklamalara yer verilmiştir. Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) kelime, dilbilgisi, hikâye ve şiir izahlı olan *el-Emsâl* adlı eseri, müvelled olan mesellere de işaret eden bir eserdir. Ebû Ubeyd el-Kasım b. Selâm'ın (ö. 224/858) *Kitâbu'l-Emsâl*'i ise konularına göre tasnif edilmiş olup, mesellerin hem hikâyelerine yer verilmiş hem de dil ve gramere dair bilgiler verilmiştir.

Ebû Abdillâh İbrahim Niftaveyh, (ö. 323/935) *Emsâlü'l-Ku'rân*, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) *Kitâbu'z-Zâhir* isimleriyle bu alanda eser yazmışlardır. Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971)'nin *ed-Durretü'l-Fâhire fi'l-Emsâl*'inde "Ef'alü" (ism-i tafdil) kalıbıyla söylenmiş 2600 Arap atasözünü alfabetik olarak ele alınmış olup darb-ı mesellerin ortaya çıkış sebepleri dil ve sözlük bakımından açıklanırken şiirden bol miktarda örnekler verilmiştir. Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009) *Kitâbu Cemhereti'l-Emsâl* adlı eserinde cahiliye Araplarının kullan-

dığı ve hadis-i şeriflerde geçen darb-ı meselleri alfabetik sıraya göre tertip etmiştir. Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (ö. 429/1038), *et-Temsîl ve'l-muhâdara'sı*, Ebu'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1075), *el-Vesît fi'l-emsâl'i* bu alandaki diğer eserlerdir. Ahmed el-Meydânî'nin (ö.518/1124) *Mecma'u'l-Emsâl'i*, Arap meselleriyle ilgili en güzel ve kapsamlı eser olup alfabetik olarak verilen 6000'den fazla meselin doğuşu, kullanımları ve bunların sahip olduğu dile dair zorlukların giderilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir. Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Mustaska fi'l-Emsâl'i* 3461 Arap meselini ihtiva eden bir eserdir. Son üç eser kapsamlı telif özelliğine sahip olup alfabetik olarak düzenlenmiştir.<sup>22</sup>

## 2.4. Erdemli Davranış Bildiren Meseller

Erdemli davranış ifade eden mesellerin birçoğu cömertlik, edeb, diline sahip olmak, sabır ve teenni, istişare, tevazu, doğru olmak, yiğitlik, cesaret, iyilik, işi doğru yapmak ve ehline vermek, azim ve kararlı olmak, öfkesine sahip olmak, iffetli olmak, affetmek, helal lokma, sebat etmek, iyi şeylerle meşgul olmak, konuşma adabı, basiretli olmak, iyi arkadaş, dost edinmek, ilme sarılmak gibi konularla ilgilidir.

Meseller biçim ve üslup özelliklerine göre hemen hemen her dilde karşılığı veya bir benzeri olan, eşdeğer veya benzer olmayıp kolay anlaşılabilen ve anlaşılması zor olup ancak hikâyesine bakılarak anlaşılabilenler şeklinde tasnif edilebilir. Bazı deyimlerin hikâyeleri mevcuttur. Örneğin; *أوفى من الحارث بن عباد* meseli sözüne vefalı olma konusunda son derece titiz olma halini ifade eden bir deyimdir. Bu deyimın hikâyesi şöyledir: Hâris b. Ubâd, Adiy b. Rabî'a'yı tutsak eder. Ancak onu tanımamakta olup ona Adiy b. Rabî'a'nın yerini sorar. Adiy'de ona yerini söylersem beni serbest bırakır mısın? diye sorar. Hâris de evet diye yanıtlar. Adiy bu durumu garantiye bağlamak için Avf b. Muhallim'in kendisine güvence vermesini ister. Bunun üzerine Hâris, Avf b. Muhallim'i çağırır ve ondan Adiy'e güvence ister. Talepleri karşılanan Adiy, "Adiy b. Rabî'a" benim der. Hâris verdiği sözden dolayı onu serbest bırakır.<sup>23</sup> Bu hadise halk arasında deyim haline gelmiştir. Deyim, zor şartlar altında durum aleyhine de dönse verdiği sözden dönmeyen şahıslar için darb-ı mesel olmuştur.

<sup>22</sup> Durmuş, "Mesel", 295.

<sup>23</sup> el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 3/451-452.

<b>Tablo 1:</b> Arapçada Erdemlilik Bildiren Bazı Meseller			
No	Konusu	Türkçe çevirisi	Meseller
1	Cömertlik	Hatimden daha cömert	أَجْوَدُ مِنْ حَاتِمٍ
2	Cömertlik	Cömertlik varoldan yapılandır.	الْحَيُّوْهُ مِنَ الْمَوْجُوْدِ
3	Cömertlik	Cömertliğin afeti israf etmektir.	آفَةُ الْهَوْدِ الْإِسْرَافُ
4	Cömertlik	Misafir Allah'ın misafiridir. Davet eden ise Allah'ın sevgilisidir.	الضَّيْفُ ضَيْفُ اللَّهِ الدَّاعِي حَبِيبُ اللَّهِ
5	Cömertlik	İki eli serbest (Cömert)	طَلَّقَ الْيَدَيْنِ
6	Cömertlik	Gönül zenginliği, mal zenginliğinden hayırlıdır.	غِنَى النَّفْسِ أَفْضَلُ مِنْ غِنَى أَمْوَالٍ
7	Edepli	Edepli olmak asil olmaktan daha iyidir	الْأَدَبُ خَيْرٌ مِنَ الْأَسْلِ
8	Edepli	Edepli sermayedir, kullanılması da olgunluktur.	الْأَدَبُ مَالٌ وَاسْتِغْمَالُهُ كِمَالٌ
9	Edepli	Kişinin edebi altınundan daha iyidir.	أَدَبُ الْمَرْءِ خَيْرٌ مِنْ ذَهَبِهِ
10	Dile sahip olmak	İnsanın şerefi dilindedir.	شَرَفُ الْإِنْسَانِ بِاللِّسَانِ
11	Dile sahip olmak	Kişi ancak dili ve kalbiyle insandır.	إِنَّمَا الْمَرْءُ بِأَمْرِيَّتِهِ
12	Akıllı olmak	Gerçek zinet akıl zineti, şekil zineti değil.	الزَّيْنُ عَقْلُ الرَّئِيسِ لَيْسَ زَيْنُ الشَّكْلِ
13	Akıllı olmak	Akıl olgunlaştığında konuşma azalır.	إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ
14	Akıllı olmak	Cahil mal ister, akıllı kemali ister.	الْجَاهِلُ يَطْلُبُ الْمَالَ وَالْعَاقِلُ يَطْلُبُ الْكَمَالَ
15	Sabır	Sabır acı olsa da sonu tatlıdır	إِذَا كَانَ الصَّبْرُ مَرًا فَآخِرُهُ حَلْوًا
16	Sabır	Yerden daha sabırlı, tahammüllü	أَحْتَمَلُ مِنَ الْأَرْضِ
17	Sabır	Teennide selamet, acecelikte pişmanlık vardır.	فِي التَّأَنِّي السَّلَامَةُ وَفِي الْعَجَلَةِ النَّدَامَةُ
18	Sabır	Musibet anında sabırsızlık ikinci bir musibettir.	الْحَزَنُ عِنْدَ الْمَصِيبَةِ مَصِيبَةٌ أُخْرَى
19	Sabır	Sabır kurtuluşun anahtarıdır.	الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ
20	İstişare etmek	Akıllıya danışırsan onun akli da senindir.	إِذَا تَشَاوَرْتَ الْعَاقِلَ صَارَ عَقْلُهُ لَكَ
21	Hoşgörülülük	Hoşgörülü oldu	خَفِضَ جَنَاحَ الذَّلِّ
22	Hoşgörülülük	Hoşgörülü	زَيَّنَ الْأَعْطَافَ/لَيَّنَ الْجَانِبَ
23	Hoşgörülülük	Engin arazi kendinin suyunu çektiği gibi başka yerlerin suyunu da çeker.	أَرْضُ الْوَاطِئَةِ تَشْرَبُ مَائَهَا وَمَاءُ غَيْرِهَا
24	Barıştırmak	İki kişinin arasını bulmak.	إِصْلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ
25	Doğru olmak	Konuşmanın afeti yalandır.	آفَةُ الْحَدِيثِ الْكُذْبُ
26	Sözünde durmak	Yiğitliğin afeti sözünde durmamaktır.	آفَةُ الْمَرْوُودِ خُلْفُ الْوَعْدِ
27	Sözünde durmak	Yiğidin sözü bir borç gibidir.	وَعْدُ الْكَرِيمِ دَيْنٌ
28	Şerri terketmek	Kötülüğü bırak ki o da seni bıraksın!	اتْرُكْ الشَّرَّ يَتْرُكْكَ
29	Şerri terketmek	Kötülük seni ayağa kaldırdığında hemen otur.	إِذَا قَامَ بِكَ الشَّرُّ فَتَعَدَّ
30	İyilik etmek	İyilik dili keser (İyilik yapanın aleyhinde konuşamaz hale getirir)	الْإِحْسَانُ يَطْعَمُ اللِّسَانَ
31	İyilik etmek	İyilikle hür köle yapılır.	بِالْيَدِ يُسْتَعْبَدُ الْحَرُّ
32	İşi güzel yapmak	İşi usulüne uygun gereği gibi yaptı.	أَتَى الْبَيْوتَ مِنْ أَوْبَانِهَا

33	İşi güzel yapmak	Örs isen sabret, çekiç isen acıt.	إذا كُنتَ سِنْدَانَا فَاصْبِرْ وَإِذَا كُنتَ مِطْرَقَةً فَأُجِيعْ
34	İşi güzel yapmak	Ne az ne çok tam hakkını verdi.	أَعْطَى حَقَّهُ لَا أَكْثَرَ وَلَا أَقَلَّ
35	Azim ve kararlılık	Azim ve kararlılığını ispat etti.	أَثَبَتْ إِرَادَتَهُ
36	Azim ve kararlılık	Azimli, güçlü iradeli, soğukkanlı.	ثَابِتُ الْجَأْسِ / ثَابِتُ الْقَدَمِ / ثَابِتُ الْقَلْبِ
37	Azim ve kararlılık	Bir yarayı kaşındığımda kanatırım.	إِذَا خَكَّكَتْ فَرَحَةً أَذْهَبْتُهَا
38	Öfkesini yenmek	Öfkesine hakim oldu.	إِخْتَرَتْ غَضَبَهُ
39	Öfkesini yenmek	Kardeşin kibirleniyorsa sen alttan al.	إِذَا عَزَّ أَحْوَكُ فَهُنُّ
40	İşi ehline vermek	İşi ehline ver.	أَعْطَى الْقَوْمَ بِأَرْبَابِهَا
41	Temiz kalmak	Bir aynadan daha duru, daha parlak.	أَنْقَى مِنْ مِرْآةٍ
42	İffetli olmak	İffetli aç kalır yine namusunu satmaz.	تَجَمُّعَ الْخِرَّةِ وَلَا تَأْكُلُ بِئَدْبِهَا
43	Boş işleri bırakmak	Kendisini ilgilendirmeyen işleri bıraktı.	تَرَكَ مَا لَا يَتَعَبِيهِ
44	Basiretli olmak	Uzak görüşlü, ferasetli, feraset sahibi.	ثَابِتُ النَّظَرِ / ثَابِتُ الرَّأْيِ / ثَابِتُ الْبَصِيرَةِ
45	Dost olmak	Ateşte bile olsa dostunu koru.	حَافِظُ عَلَيِّ الصَّدِيقِ وَلَوْ فِي الْحَرِيقِ
46	Dost olmak	Dostlar sıkıntılı zamanlarda belli olur.	عَدَدُ الشَّدَائِدِ تُعْرِفُ الْإِحْوَانَ
47	İyilerle olmak	Kişi arkadaşımın dini üzeredir.	الْمَرْءُ عَلَيَّ دِينِ خَلِيلِهِ
48	İyi arkadaş edinmek	Yalnızlık, kötü arkadaşla oturmaktan daha iyidir.	الْوَحْدَةُ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السُّوءِ
49	Affetmek	Affetmenin en makbulü güçlü iken yapılandır.	خَيْرُ الْعَفْوِ مَا كَانَ عِنْدَ الْمُقَادِرَةِ
50	Öz konuşmak	Sözlerin en hayırlısı az ve öz olandır.	خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَوَدَّ
51	İlim öğrenmek	Bilgi pınarlarından kana kana içti.	كَرَعَ مِنْ مَنَاهِلِ الْعُرْفَانِ
52	İlim öğrenmek	İlmin saltanatı geçici değil devamlıdır.	لَيْسَ لِإِسْلَاطَانَ الْعِلْمِ زَوَالٌ
53	Yaptığını bulmak	Ne ekersen onu biçersin.	كَمَا تَزْرَعُ تَحْصُدُ
54	İtibarı olmak	Onun büyük nüfuzu ve itibarı var.	لَهُ الْبِدُ الطُّوْلَى
55	İtibarı olmak	Kolu uzun(güçlü, sözü geçen)	وَأَسْعُ الذَّرَاعِ
56	Helâlinden yemek	Az olup helal olması çok olup haram olmasından yeğdir.	مَا طَابَ وَنَذِرَ خَيْرٌ مِمَّا خَبِثَ وَعَذِرَ
57	Yerinde konuşmak	Her bilinen her yerde söylenmez.	مَا كُنْتُ مَا يُعْلَمُ يُقَالُ
58	Güzel konuşmak	Güzel söyleyen güzel işitir	مَنْ أَجْمَلَ قِيلَا سَمِعَ جَمِيلاً
59	Hevayı terketmek	Kim arzularını terkederse hür olarak yaşar	مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ عَمَّاشَ حُرّاً
60	Çalışkan olmak	Arayan bulur	مَنْ جَدَّ وَجَدَ
61	İyi geçinmek	Aklın yarısı insanları idare etmektir.	نِصْفُ الْعَقْلِ مُدَارَةُ النَّاسِ
62	Salih amel işlemek	Salih amel gibi bir ticaret olmaz	لَا تِجَارَةٌ كَالْعَمَلِ الصَّالِحِ
63	Mala güvenmemek	Mal hizmetçin olmassa efendin olacaktır.	إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمَالُ خَادِمَكَ فَسَيَكُونُ سَيِّدَكَ
64	Sebat etmek	Sebat etmek üründür, gelişmedir.	التَّيَابُ نَبَاتٌ



## 2.5. Mesellerin Edebi Değeri

Meseller günümüze ulaşmış en güvenilir nesir türüdür. Şiirler gibi doğuşları eski olduğundan dilde şahit olarak kullanılırlar. Bir milletin örf, adet, gelenek ve hayata bakış açılarını olduğu gibi yansıtır. Herhangi bir mübalağa veya süslemeye ihtiyaç duymazlar. Aslında meseller bir halin başka bir hale benzetilmesi demek olan temsîlî istiâre üsluplarından sayılabilir.<sup>24</sup> Mesellerde îcaz, teşbîh, mecaz, istiâre, kinâye, cinas, secî, tıbak, mukâbele, tenâsüb gibi söz sanatları sıklıkla kullanılmıştır.<sup>25</sup> Meseller ilk duyuldukları şekliyle değiştirilmeden kullanılırlar. Mesellerde gramer kurallarına aykırı durumlar söz konusu olabilir. Bazı mesellerin hikâyesi bilinmeden anlaşılabilir. Meseller az lafızla çok mana ifade eden ibareler olduklarından birçok meselde hazf vardır. Örneğin; يَا أَبَا هُرَيْرَةَ! زُرْ عِبَاً "Ey Ebu Hureyre! Ziyaretini aralıklarla yap ki daha çok sevilesin"<sup>26</sup> meselinde meful hazfedilmiştir.

## 3. Mesellerle Arapça Öğretimi

Meseller kısa öz, akıllı kalıcı, hatırlanması kolay ifadelerdir. Bu açıdan darb-ı mesellerin eğitici özelliği söz konusudur. Çünkü mesellerde uyarı, hatırlatma, öğüt, teşvik ve sakındırma vardır. Mesellerle dili öğretmek, dilin mantığını sezdirerek öğretmeye bir sebeptir. Ezberin dil öğretiminde önemli bir yeri olduğu düşünüldüğünde atasözlerinin de ezberlenmesi gereken dil öğeleri arasında olması gerektiği görülür. Meseller özlü anlatım içeren kalıp ifadelerdir. Kalıp ifadeleri ezberlemek de daha kolaydır. Atasözleriyle öğrenciler dilin doğal kullanımını öğrenirler.

### 3.1. Kavram Öğretimde Meseller

Geçmişte Arapça öğretiminde daha çok cümle tahlillerine ağırlık verilmiş ve sözcük öğretimi ihmal edilmiştir. Zamanla bunun farkına varılarak sözcük öğretiminde ayet, hadis, kelam-ı kibar ve atasözleri de kullanılmaya başlanmıştır. Ancak Arapça öğretiminde mesellerin öneminin gerektiği kadar anlaşılmadığı görülmektedir. Zira hâlihazırdaki gramer kitaplarının pek azında mesellere yer verildiğini görmekteyiz.

24 Tacettin Uzun, "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)", *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003), 162.

25 İdris Pullu, *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller: Dil ve Belagat Yöntümlerinden Özellikleri*, (Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, 2007), 84-124.

26 ez-Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer Cârullâh, *Esâsü'l-Belâğâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1987), 84.

Üniversite hazırlık dil sınıfında okuyan öğrenciyi yetişkin olarak düşündüğümüzde salt kuru bilgiden ibaret olan öğretim belli süre sonra bıktırıcı olabilmektedir. Dil öğretiminin kendisine faydalı olacak bilgiler ile yapılması öğretimi anlamlı kılacaktır. Yapılan araştırmalar ana dil ile yabancı dildeki kelime ve mana açısından eşdeğer veya benzer olan ifadelerin daha kolay öğrenildiğini göstermektedir.<sup>27</sup> Başlangıç aşamasında mesellerin metin ve alıştırmalarda ana dildekinin varsa aynısı yoksa benzerinin verilmesi gerekir. İleri aşamalarda eşdeğeri olmayan deyim ve atasözlerinden de istifade edilebilir.

Meseller, kendilerine has üslupları, uzun cümlelerin kısa bir terkiplle ifade edilmesi ve kafiyeli söylenişleri gibi özellikleri sebebiyle zihinde kalmaları kolay olan dikkat çekici sözlerdir. Mesellerin her toplum kesimi tarafından tekrar edilmesi öğrenmeyi pekiştirmektedir. Bu açıdan kavram öğretmede mesellerden yararlanılması gerekir. Ancak Atasözü, deyim ve kalıp ifadelerin öğretiminde kolaydan zora, somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene gibi tedricilik esasına dikkat edilmesi gerekir. İlk aşamada anlaşılması kolay, birebir Türkçe karşılığı olan mesellerle başlanması gerekir. Mesellerde zengin kelime çeşitliliği vardır. Hayvan ve bitki adları, meslek isimleri, akrabalığa dair isimler, iyilik- kötülük, güzellik- çirkinlik, hastalık-sağlık gibi sıfatlar, erdemle ilgili kelimeler çokça kullanılır. Mesellerle bir sözcüğün eş ve zıt anlamları, tekil ve çoğulları öğretilir. Kavramların tek tek öğrenilmesi zordur. Ancak cümle olan atasözleri veya terkip halindeki deyimlerle öğrenme daha kolay hale gelebilir. Anlatılan konunun bir atasözü veya deyimle özetlenmesi o konunun zihinde kalıcılığını kolaylaştırır. Kavram öğrenmede öğrenci ne kadar farklı uyarıcıyla karşılaşarsa öğrenme o kadar hızlı ve kalıcı gerçekleşecektir. Mesellerde bazen eş anlamıyla bazen de zıt anlamıyla kelime tekrarları çok görülür. Örneğin; *الرَّيُّنُ عَقْلُ الرَّيِّنِ لَيْسَ رَيْنُ الشُّكْلِ* cümlesinde *الرَّيُّنُ* üç defa tekrar edilmiştir. *إِذَا قَامَ بِكَ الشَّرُّ فَاقْعُدْ* cümlesinde ise *قَامَ* ve *قَعَدَ* fiilleri birbirinin zıttı olarak aynı cümlede kullanılmıştır.

Kelime bilgisini artırmak için paragraf içerisinden mesel çıkartma, meselleri sınıflandırma, bağlamdan yola çıkarak bir meselle paragrafı tamamlama, meseli anlamıyla veya bir resimle eşleştirme, eksilteli verilmiş meselleri tamamlama gibi alıştırmalara kitaplarda yer verilebilir.

27 Kübra Mutlu, "Yabancılar Türkçe Öğretiminde Benzer Atasözleri ve Deyimlerin Önemi ve Polonyalılara Türkçe Öğretiminde Bunların Kullanımı", *Belleten* 64-2 (2016), 248.

### 3.2. Sarf ve Nahiv Öğretiminde Meseller

Dilbilgisi öğretimi dilin doğru kullanılması açısından önemlidir. İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde okutulan sarf ve nahiv kitaplarında önce gramer konusu özet olarak verilir. Ardından alıştırmalara geçilir ve en sonda bir metin verilir ve öğrencilerin bu metni okuyup içinde o konuyla alakalı alıştırmaları yapmaları istenir. Bu alıştırmalar ve metinlerde mesellere de yer verilebilir ve mesellerle ilgili alıştırmalar yaptırılarak içerik zenginleştirilebilir.

Gramer konularının örnekleri atasözlerinden verilebilir. Atasözlerinde Arapçadaki cümle türlerinden isim, fiil, şibih, haber, sıfat, sıra cümleleri gibi cümleler bulunur. Örneğin atasözleri uzun tecrübelerin bir sonucu olduğu ve öğüt bildirdiği için insanın hangi durumda nasıl davranırsa neyle karşılaşacağını ifade eden şart cümleleri bu duruma güzel bir örnektir. Örneğin; مَنْ تَأْتِي نَالَ مَا تَمَنَّى Kim teenni ile hareket ederse istediğini elde eder.

Dilbilgisi anlatımında konunun farklı örneklerle çeşitlendirilmesi öğrenmeyi kolaylaştırır. Meseller gibi dikkat çekici örnekler öğrenilen konuyu unutturmaz. Gramer öğretiminde mesellerin seçimi önemlidir. Lafız ve manada ortak olanlardan veya yalnızca mana da ortak olanlardan seçilmesi gerekir. Hikâyesi okunmadan anlaşılmayan mesellere yer verilmemelidir.

#### 3.2.1. Sarf Konularında Kullanımı

Sarf dersinde mesellerden hemen hemen her konuya örnekler bulunabilir. Mesellerde sarf konularından en fazla ism-i tafdil kalıbıyla gelen çok mesellere yer verilmiştir. Sadece ef' alü vezninde gelen meselleri toplayan müstakil eserler yazılmıştır. Ancak biz bazı konulara dair örnekler vermekle yetineceğiz.

- İsm-i fâil ve İsm-i mef'ûl'e örnekler

الفَائِتُّ لَا يُسْتَدْرَكُ (İsm-i fâil) Elden kaçan telafi edilmez.<sup>28</sup>

كُلُّ شَاةٍ مُعَلَّقَةٌ بِرَجْلِهَا (İsm-i mef'ûl) Her koyun kendi bacağından asılır.<sup>29</sup>

- b) İsm-i tafdil'e örnekler

أَحْرَصُ مِنْ كَلْبٍ / أَبْكُرُ مِنْ غَرَابٍ / أَجْوَعُ مِنْ ذَنْبٍ / / أَشَدُّ مِنْ فِيلٍ / أَحْسَنُ مِنْ طَاوُوسٍ / أضعفُ من قَرَاشَةٍ / أصنعُ من نَحْلِ / أسرعُ من قَرَسٍ / أعدى من العَقْرَبِ / أنحى من ديكٍ / ألسُّ من فَاَرَةٍ / أبصرُ من عُقَابٍ / أكمُنُ من جدجد.

- Sıfat-ı müşebbehe'ye örnekler

<sup>28</sup> 'Askerî, Cemheratü'l-emsâl, 2/102.

<sup>29</sup> ez-Zemaşşerî, el-Müstekşâ fi em âli'l-'Arab, 2/227.

إِنَّ الْجَبَانَ حَتْفَهُ مِنْ فَوْقِهِ Korkağın ölümü üstünden olur  
Sabır acı olsa da sonu tatlıdır.

- Mastar çeşitlerine örnekler  
نصفُ العقلِ مُدَارَةٌ النَّاسِ (Mezid maştar) Aklın yarısı insanlarla iyi geçinmek-tir.  
لا تِجَارَةَ كَالْعَمَلِ الصَّالِحِ (Mücerred maştar) Salih amel gibi ticaret yoktur.  
مَقْتَلُ الرَّجُلِ بَيْنَ فِكَيْهِ (Mimli maştar) Kişinin ölümü iki çenesi arasındadır.<sup>30</sup>
- Bablar'a örnekler  
بِالْبِرِّ يُسْتَعْبَدُ الْحَرُّ (İstif 'âl babı) İyilikle hür köle yapılır.  
إِجْتِرَّ عَضْبَهُ (İftiâl babı) Öfkesine hakim oldu.  
لا تُأَخَّرْ عَمَلَ الْيَوْمِ لِعِدِّ (Tef'il babı) Bugünün işini yarına bırakma!<sup>31</sup>  
لا يُجْمَعُ السَّيْفَانِ فِي غِمْدٍ (İf'âl babı) İki kılıç bir kına sığmaz.<sup>32</sup>  
إِنْ كُنْتَ رِيحًا فَقَدْ لَاقَيْتَ إِعْصَارًا (Mufa'ale babı) Rüzgar olursan fırtınayla karşılaşırsın.<sup>33</sup>
- İsm-i Âlete örnekler  
إِذَا كُنْتَ سِنْدَانًا فَاصْبِرْ وَإِذَا كُنْتَ مَطْرَقَةً فَوَجِعْ (İşini iyi yap)  
Sabır kurtuluşun anahtarıdır.<sup>34</sup>
- Cemi çeşitlerine örnekler  
إِذَا مَلَكَ الْأَرْضَ هَلَكَ الْأَفْضَلُ (Cem-i mükesser) Reziller baş olursa iyiler helak olur.  
الْحَاوِي لَا يُنْجُو مِنَ الْحَيَاتِ (Cem-i müennes sâlim) Yılan oynatan, yılanların sokmasından kurtulamaz.<sup>35</sup>  
مَنْ كَثُرَ الْمَلْحِيحِينَ غَرَقَتِ السَّفِينَةُ (Cem-i müzekker sâlim) Kaptanların çokluğundan gemi battı.<sup>36</sup>
- Mübalağalı ism-i fâile örnekler  
كُلُّ كَلْبٍ بِيَابِهِ نَبَاحٌ Her köpek kendi kapısında havlar.<sup>37</sup>  
كَخَاطِبِ لَيْلٍ Çok konuşan gece oduncusu gibidir.<sup>38</sup>

30 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/265.

31 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/257.

32 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/230.

33 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/333.

34 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/230.

35 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/230.

36 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/327.

37 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/135.

38 el-Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/303.

## Nahiv Konularında Kullanımı

Mesellerde nahiv konularının da birçoğuna dair örnekler bulmamız mümkündür. Mesellerde nahiv konuları arasında en fazla şartlı yapılar, cümle çeşitleri, haberin öne geçmesi, isim ve sıfat tamlamaları, nevasih, atıf edatları, hâl konularına yer verilmiştir.

- Arapçadaki cümle türlerine örnekler  
 الْحَرَكَةُ بَرَكَةٌ (İsim cümlesi) Hareket berekettir.<sup>39</sup>  
 لَا يَضُرُّ السَّحَابَ نُبَاحُ الْكِلَابِ (Fiil cümlesi) Köpeklerin havlaması bulutlara zarar vermez.<sup>40</sup>  
 لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ (Şibih cümle) Her hastalığın devası vardır.<sup>41</sup>  
 كَالِإِبْرَةِ تَكْسُو النَّاسَ وَاسْتُهَا عَارِيَةٌ (Hal cümlesi) Bir iğne gibi kendi çıplak olduğu halde insanları giydirir.<sup>42</sup>  
 مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ سَقَطُهُ (Şart cümlesi) Çok konuşan çok yanılır.<sup>43</sup>
- İsim ve sıfat tamlamalarına örnekler  
 الْمَرْءُ مِرَاةٌ لِأَخِيهِ Kişi kardeşinin aynasıdır.<sup>44</sup> (İsim tamlaması)  
 لَا تِجَارَةَ كَالْعَمَلِ الصَّالِحِ Salih amel gibi ticaret olmaz. (Sıfat tamlaması)
- Zamirlere dair örnekler  
 أَكَلْتُمْ تَمْرِي وَعَصَيْتُمْ أَمْرِي<sup>45</sup> Hurmamı yediniz, Emrime isyan ettiniz. (Muttasıl merfu / muttasıl mecrur)  
 سَمِّنْ كُتْبَكَ يَا كُتْبَكَ<sup>46</sup> Köpeğini besle seni yesin (Muttasıl mecrur/muttasıl mansub)
- Fiil kiplerine örnekler  
 أَكَلْتُمْ تَمْرِي وَعَصَيْتُمْ أَمْرِي<sup>47</sup> Hurmamı yediniz, Emrime isyan ettiniz. (Mazi)  
 الْفُرْصُ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ<sup>48</sup> Fırsatlar, bulutun uğraması gibi gelip geçer. (Muzari)

39 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 1/230.

40 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 2/215.

41 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 2/257.

42 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 2/171.

43 el-‘Askerî, *Cemheratü'l-emsâl*, 1/19.

44 el-‘Askerî, *Cemheratü'l-emsâl*, 1/72.

45 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 1/111.

46 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 1/333.

47 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 1/111.

48 el-Meydâni, *Mecme‘u'l-emsâl*, 2/90.

<sup>49</sup> مَدُّ رِجْلِكَ عَلَى قَدْرِ الْكِسَاءِ Ayağını yorganına göre uzat. (Emir)

- Meçhul-naibul fail örnekleri

<sup>50</sup> لَا تَكُنْ رَطْبًا فَتُعْصِرَ وَلَا يَابِسًا فَتُكْسِرَ<sup>50</sup> çok yaş olma sıkılırsın çok kuru olma kırılırsın!

- Haberin çeşitleri ve haberin öne geçmesi

<sup>51</sup> إِنَّ لِلْحَيْطَانِ آذَانًا Şüphesiz duvarların kulakları vardır.

<sup>52</sup> فِي الْعِتَابِ حَيَاةٌ بَيْنَ أَقْوَامٍ Doştların siteminde topluluklar hayat vardır.

- Zaman ve mekân zarflarına örnekler

<sup>53</sup> الْجَارُ قَبْلَ الدَّارِ Evden önce komşu al. (Zaman zarfı)

<sup>54</sup> فَرَّ مِنَ الْقَطْرِ وَوَقَعَ تَحْتِ الْمِزَابِ Damladan kaçtı, oluğun altına düştü. (Mekân zarfı)

- Atıf edatlarının kullanımına örnekler

<sup>55</sup> الْجَارُ تَمَّ الدَّارِ Önce komşu sonra ev.

- Kâne ve benzerleri

<sup>56</sup> مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ يَكُونَ خَصْمُهُ عَاقِلًا

Hasmının akıllı olması kişinin mutluluk sebeplerindedir.

- İinne ve benzerleri

<sup>57</sup> إِنَّ فِي الشَّرِّ خَيْرًا Şüphesiz şerde hayırlar vardır.

## Sonuç

Bu çalışmada, Arap gramerini öğretmede eşdeğer veya benzer atasözü ve deyimlerin de kullanılabilceği üzerinde durulmuştur. Öğrencilerin kendi ana dillerinde karşılığı olan meselleri öğrenmesinin hem öğrenmenin kolaylaştırılması hem de bu sözlerin konuşma dilinde kullanılabilirliğinin artırılması bakımından önemli olduğu görülmektedir. Müşterek hafızanın ürünü

<sup>49</sup> el-Meydâni, *Mecme 'u'l-emsâl*, 1/435.

<sup>50</sup> el-Meydâni, *Mecme 'u'l-emsâl*, 2/257.

<sup>51</sup> el-Meydâni, *Mecme 'u'l-emsâl*, 1/87

<sup>52</sup> el-Meydâni, *Mecme 'u'l-emsâl*, 2/317.

<sup>53</sup> Zemaşşerî, *el-Müştöksâ fi emsâli'l-'Arab*, 1/308.

<sup>54</sup> Ebû 'Ubeyd Bekri, *Faşlü'l-makâl fi şerhi kitâbi'l-emsâl*, thk. İhsân 'Abbâs. (Beyrût: Müessesetu'tü'r-Risâle, 1971), 378.

<sup>55</sup> Zemaşşerî, *el-Müştöksâ*, 1/308.

<sup>56</sup> el-Meydâni, *Mecme 'u'l-emsâl*, 2/327

<sup>57</sup> el-Meydâni, *Mecme 'u'l-emsâl*, 1/11.

olan atasözleri ve deyimler arasındaki benzerlik Arapça öğretiminde dikkate alınmalıdır. Eşdeğer veya benzer mesellerin seçilerek yapılacak öğretimin öğrenme sürecini olumlu etkileyeceği, öğrencilerin dil melekesi kazanmalarına yardımcı olacağı ve o dili içselleştirmelerini artıracacağı, dahası kültürel yakınlık duygusu vereceği düşünülmektedir.

Yabancı dilde mesel öğretiminde içerik belirleme aşamasında mesellerin, kullanım sıklığına ve öğrencilerin seviyelerine göre seçilmesi gerekir. Öğrenimi kolaylaştırmak amacıyla kolaydan zora, somuttan soyuta doğru tedricilik esasına göre öğretilmelidir. Mesel öğretiminde etkinliklerin doğru bir şekilde tertip edilmesi, öğrencinin teşvik edilerek katılımının sağlanması ve sık tekrar yapılması öğrenme sürecini hızlandıracaktır. Sarf ve nahiv öğretiminde meseller örneklendirmelerde, metin aralarında ve alıştırmalarda kullanılabilir. Mesel kitaplarında gramerin hemen hemen her konusuyla ilgili meseller bulmanın mümkün olduğu görülmüştür. Mesel öğretiminde eksik meseli tamamlama, anlamını söyleme, metinde geçen meseli bulma, resimlerle eşleştirme, konuyu bir meselle özetleme gibi alıştırmalardan istifade edilmesi, mesellerin ifade ettikleri anlamlara göre gruplandırılması, resim, video, şekil ve şemalar gibi görsel ve işitsel araçlardan yararlanılması mesel öğretimini zenginleştirecektir.

Dili kültürel değerleriyle öğrenme yaklaşımından hareketle örneklendirme, metin ve alıştırmalarda kuru bilgilerden daha çok erdem ifade eden atasözü ve deyimlerin kullanılması öğretimi sıkıcılıktan kurtararak anlamlı öğrenmeyi sağlayabilir. Erdemli davranışların kazandırılmasında ayet, hadis ve şiiirlerde olduğu gibi geçmiş kuşakların tecrübelerini yansıtan mesellerden de istifade edilmesi Arapça öğrenimine olumlu katkısı olacağı düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Aksan**, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Aksoy**, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. 2 cilt. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1988.
- ‘**Askerî**, Ebû Hilâl. *Cemheratü'l-emsâl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm- ‘Abdülmecîd Kutâmış. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Atalay**, Besim. *Dîvânü Lügâti't-Türk*. 4 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Brown**, H. Douglas. *Principles of language learning and teaching*. United States of America: Pearson Longman, V. Baskı, 2007.

- Bekrî**, Ebû ‘Ubeyd. *Faşlî’l-makâl fi şerhi kitâbi’l-emsâl*. thk. İhsân ‘Abbâs. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1971.
- Çevik**, Mehmet. *Basın Dilinde Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Durmuş**, İsmail. “Mesel”. *İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297, İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Ubeyd**, Kâsım İbn Sellâm, *Kitâbu’l-Emsâl*, thk. Abdülmeccid Katâmiş, Aman: Dârü’l-Memûn, 1980.
- Göçer**, Ali. “Dil-kültür ilişkisi ve etkileşimi üzerine”. *Türk Dili Dergisi*, 3/729, Ankara 2012, 50-57.
- Gökdayı**, Hürriyet. *Türkçede Kalıp Sözcükler*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2015.
- el-Hüseyn** b. Fadl. *el-Emsâlu’l-Kâmine fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü’t-Tevbe, 1992.
- İbn Manzur**, Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Muharrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâr-u sâdir, Tsz.
- Mert**, Esra Lüle, “Anadili Eğitimi ve Öğretimi Sürecinde Sözcük Belirleme Çalışmalarının Önemi ve ‘Deyim’ Kazandırmaya Yönelik Etkinlik Önerileri”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, (Haziran 2009), 83-93.
- Meydânî**, Ebu’l-Fağl Ahmed b. Muhammed. *Mecma‘u’l-emsâl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdülhamîd. Beyrût: Dârü’l-Ma‘rife, ts.
- Mutlu**, Kübra. “Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Benzer Atasözleri ve Deyimlerin Önemi ve Polonyalılara Türkçe Öğretiminde Bunların Kullanımı”, *Bellekten* 64-2 (2016), 245-268.
- Nüveyrî**, Şihâbüddîn. *Nihâyetü’l-Ereb fi Fünûni’l-Edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârül-Kütüb, 2002.
- Özbay**, Murat - Melanlıoğlu Deniz, “Kelime öğretiminde Örneklemenin Önemi ve Dîvânü Lügati’t-Türk”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/10 (2008), 49-58.
- Pullu**, İdris, *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller: Dil ve Belagat Yönünden Özellikleri*, Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Rababa**, Rabbaa. “Arapça Mesellerin Bir Tercümesi: Kudsî’nin Terceme-i Durûb-ı Emsâl-i Arabiyye’si”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22. (İstanbul 2019), 669-688.
- Uysal**, Halil, *Arapça-Türkçe-İngilizce Deyimler Sözlüğü*, Konya: Uysal Kitapevi, 1997.



**Uzun**, Tacettin. "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)". *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003), 155-169.

**Ünalın**, Şükrü. *Dil ve Kültür*. Ankara: Gazi Üniversitesi Basımevi, 2002.

**ez-Zemaşerî**, Ebu'l-Ğâsım Maĥmûd b. 'Umer, *el-Müstekşâ fî emsâli'l-'Arab*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.

# Câhiliye Dönemi'nde Var Olan Erdemli Davranışların Arap Şiirine Yansımaları

Sedat TUNA\*

## Giriş

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî Devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Câhiliye" veya "Câhiliye Çağı" (Asrû'l-câhiliyye) denilir. Hz. Peygamber'in ashabı câhiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani milâdî 610 yılında vahyin inmeye başlamasından önce yaşadıkları devri kastediyorlardı.<sup>1</sup>

Râgıb el-İsfahânî (502/1108) ise "جہل" maştarına, câhiliye kelimesinin terminolojik anlamına da ışık tutacak şu üç anlamı yüklemektedir:

1. Kelimenin asıl anlamı olan bilgiden yoksunluk
2. Bir şeye olduğundan farklı inanmak
3. Bir şeyi olması gerekenden farklı uygulamak.<sup>2</sup>

Câhiliye Dönemi Arapları arasında "mesâlib" ismi verilen "Ey İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçımın ki saadete eresiniz."<sup>3</sup> âyetiyle Kur'an'ın yasakladığı olumsuz adetler ve davranışlar yaygın olarak pratik hayatta uygulanırken, bu olumsuz uygulamaların yanı sıra

\* Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tuna.sedat52@gmail.com.

1 Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

2 Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, "جہل", *el-Müfredât fî garibi'l Kur'an*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî, (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1430/209), 209.

3 *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mâide 5/120.

“Fedâilü'l-‘Arab” Arapların erdemleri olarak bilinen olumlu ve önemli özellikleri de vardır. Arapların olumlu özelliklerinden başta gelenler arasında özgürlük, yiğitlik ve cesaret, cömertlik, ahde vefa, misafirperverlik, kanaatkârlık, sabır, zayıfları ve himaye isteyenleri koruma gibi ahlâkî özellikler sayılabilir.<sup>4</sup>

Câhiliye Dönemi’nde Araplar’ın yaşadıkları hayatın bütün zorluklarına ve dezavantajlarına rağmen sabırlı ve cesaretli şahsiyetleri vardı. Hayrı seven, güzel hasletlerin anılmasından etkilenen, övülen ve değerli görülen özellikleri vardı.<sup>5</sup>

Câhiliye Dönemi “saâlik” (haydutlar) şairlerinden birisi olan Şenferâ el-Ezdî (öl. 525)<sup>6</sup> *Lâmiyyetü'l-‘Arab* isimli kasidesinde daha sonra İslâm’ın da be-nimsediği, sahip olduğu şu erdemli özelliklerini dile getirmiştir:

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 1. | وَأَعِدُّمُ أَحْيَانًا وَأَغْنَى وَإِنَّمَا    | يَنَالُ الْغِنَى ذُو الْبُعْدَةِ الْمُتَبَدَّلُ  |
| 2. | فَلَا جَزْعُ مِنْ خَلَّةٍ مُتَكَثِّفٌ          | وَلَا مَرَحٌ تَحْتِ الْغِنَى أَتَّخِيَلُ         |
| 3. | سَيُؤُولُ بِأَعْقَابِ الْأَقْوَابِلِ أَنْمَلُ” | وَلَا تَرْدَهُي الْأَجْهَالُ جَلْمِي وَلَا أَرَى |

1. “Bazen zengin bazen fakir olurum. Gerçek zenginliğe de ancak benim gibi sıradan himmet sahibi bir kişi ulaşabilir.
2. Ne yoksulluktan korkup sabırsızlık gösterir fakirliğimi dışa vururum ne de sahip olduğum zenginliğimle neşelendirip kibirlenirim.
3. Ben, yumuşak huylu birisiyim sakın cahiller beni küçümsemesin. İnsanların isteklerine karşı ahlâk kurallarına uygun davranırım; dedikodudan, iftiradan ve insanlar arasında fitneler koparmaktan uzak durmayı isterim.”<sup>8</sup>

Câhiliye Döneminin diğer bir şairi Mâlik b. Harîm el-Hemedânî kendisinin değer verdiği erdemli hasletleri inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir:

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 1. | إِلَى غَيْرِ ذِي الْمَجْدِ الْمُؤْتَلِّ مَطْمَعَا | وَإِنِّي لِأَسْتَحْيِي مِنَ الْمَشْيِ أَبْنَعِي |
| 2. | جِفَافًا وَأَنْهَى شَحْهًا أَنْ تَطْلَعَا         | وَأَكْرِمُ نَفْسِي عَنْ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ       |
| 3. | مِنَ الْأَعْيَطِ الْأَبِي إِذَا مَا تَمَنَعَا     | وَأَخْذُ لِلْمَوْلَى إِذَا ضَمِيمَ حَقَّهُ      |
| 4. | أَبِيْتُ عَلَى نَفْسِي مَنَاقِبَ أَرْبَعَا        | فَإِنْ يَكُ شَابَ الرَّأْسَ مَنِي فَابْتَنِي    |
| 5. | إِذَا مَا سَوَّامِ الْحَيِّ حَوْلِي تَضَوَّعَا    | فَوَاجِدَةٌ أَنْ لَا أَبِيَّتَ بَعْزَةً         |

4 Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: KURAMER, 2017), 139.

5 Ubeydullah Muhammed-Munis Mustafa, *el-Kıyemü'l-ahlâkî ve cemâliühâ fi şiri'l-Câhilî* (Ceza-yir Halk Cumhuriyeti: Câmîatü ebî Bekir, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lügât, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2015), 11.

6 Şenferâ, *Dîvân*, thk. Emil Bedî Yâkûb (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1417/1996), 9-19.

7 Şenferâ, *Dîvân*

8 “Bilgim olmayan şeylerin peşine düşüp her şeyi sormam.” Şairin bu sözü sanki el-İsrâ 17/111 “Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur.” âyetini anımsatmaktadır.

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 6. | إِذَا نَزَلَ الْأَضْيَافُ جِرْصًا لِنَوْدَعَا            | وَتَائِبَةٌ أَنْ لَا أَصَمْتُ كَلْبِنَا |
| 7. | ذَا كَانَ جَارُ الْقَوْمِ فِيهِمْ مُقَدَّعَا             | وَتَائِبَةٌ أَنْ تُقَدَّعَ جَارَتِي     |
| 8. | عَلَى لَحْمِهَا حَنْ الشِّتَاءِ لِنَشْبَعَا <sup>9</sup> | وَرَابِعَةٌ أَنْ لَا أَحْجَلَ قِدْرَنَا |

1. “Ben atadan kalan kökleri, asil şereften başkasını umut etmekten, arkasından gitmekten utanırım.
2. Doğru olmayan birçok hal ve hareketten uzak durarak kendimi onurlandırır; nefsimin cimriliğe kaymasına da engel olurum.
3. Haksızlığa uğradığımda azatlı kölemin hakkını zorbanın ve zalimin elinden alırım.
4. Saçlarıma aklar düşse de şu dört erdemli özelliğin şahsımda canlı kalması için direndim.
5. İlki; kabilemin sürüleri etrafıma dağılıp otlarken, diğer kabilelerin baskın yapıp kabilemin sürülerini yağmalamasına karşı koyarım;
6. İkincisi; kabilemin etrafında misafirler konakladığında, köpekler uluduğunda misafirler köpeklerden korkmaması için onları sustururum;
7. Üçüncüsü; başkalarının koruması altındaki kişilere kötü sözler söylenirken benim emanım altında olanlara kötü söz söyletmem;
8. Dördüncüsü; kışın kazanımızda kaynayan etin üzerini karnımızı doyurmamız için, misafirlerin de yemesi için örtmem.”<sup>10</sup>

## Câhiliye Dönemi’nde Var Olan Erdemli Davranışlar ve Arap Şiirine Yansımaları

### 1. Haksızlığı Kabul Etmeme Özgür Yaşama Arzusu

Haksızlığa boyun eğmemek Câhiliye Arap’ının en önemli özelliklerinden biridir. Gurura, yaşamlarında çok değer verirlerdi. Onlar için zulme boyun eğmek ölmekten daha beterd. Bu şeref Arap’ın âşık olduğu hürriyet meyvelerinden bir meyvedir. Arap bu fitrî özelliğini korumuş ve başkalarına boyun eğmeyi, zulmü, başkalarının karşısında küçük düşmeyi, hor görülmeyi ve kendisine tepeden bakılmasını reddetmiştir. Araplar bu özelliklerini koruyarak zirveye ulaştırmışlar ve inşâd ettikleri şiirlerinde bu özelliklerini de yansıtmışlardır. <sup>11</sup>

Şenferâ kendisi için alçaklığı kabul etmeyerek şerefli kişiler için yeryü-

9 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, el-Asma‘iyyât, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: by., 1383/1963), 63-64.

10 Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 140.

11 Mustafa, *el-Kiyemü’l-ahlâkî ve cemâlühâ fi ş-şiri’l-Câhili*, 20-21.

zünün geniş olduğunu söylemiştir:

1. وَفِي الْأَرْضِ مَنَآئِلٌ لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَذَى  
وَفِيهَا لِمَن خَافَ الْقَلْبَى مُنْعَزَلٌ
  2. لَعَمْرُكَ مَا فِي الْأَرْضِ ضَيْقٌ عَلَى امْرِئٍ  
سَرَى رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا وَهُوَ يَعْزَلُ<sup>12</sup>
1. “Asil bir kimse için cefadan uzak kalacağı bir yer ve yine orada yerilmekten korkan için de uzlete çekilecek bir yer vardır.
2. “Hayatına andolsun ki akli başında olup da umarak ve korkarak gece karanlığında yürüyen kişi için yeryüzünde darlık yoktur.”<sup>13</sup>

Araplar başkalarının egemenliği altına girmeyi reddetmişler, hür yaşamak için efendilerden bir efendiye ya da krallardan bir krala boyun eğip zillet altında yaşamaktan kaçınmışlardır. Zühreir b. Ebî Sülmâ (öl. 609) bu durumu inşâ ettiği şiirinde dile getirmiştir:

وَمَنْ يَغْتَرِبُ بِحَسِبْ عَدُوًّا صَدِيقَهُ  
وَمَنْ لَا يُكْرَمُ نَفْسَهُ لَا يُكْرَمُ<sup>14</sup>

“Kim kavminden uzak kalırsa işleri karışır, düşmanını dostu zanneder.

Çünkü dostlarını tecrübe etmemiştir. Kim kendine değer vermez ise onun kadir kıymetini başkaları bilemez.”

Irak topraklarında yaşayan savaşçı karakterleriyle tanınan meşhur Benî Tağlib kabilesinin Cüşem oynağına mensup Amr b. Külsûm (öl. 584) çocuklarının geleceklerinden endişeye kapıldıklarında onların hürriyetini korumak için gerekli önlemleri alacaklarını muallakasında belirtmiştir:

1. فَأَمَّا يَوْمَ خَشِينَا عَلَيْهِمْ  
فَتَصْبِحُ حَبْلُنَا عُصْبًا ثَبِينَا
  2. وَأَمَّا يَوْمَ لَا نَخْشَى عَلَيْهِمْ  
فَنَمْعِنُ غَارَةَ مُتَلَبِّبِينَا
  3. تَهْدِدُنَا وَأَوْعِدُنَا رُودًا  
مَتَى كُنَّا لِأَمْكٍ مَقْتُولِينَا<sup>15</sup>
1. Çocuklarımızın geleceğinden endişe duyduğumuz günde süvarilerimiz bölük bölük her tarafa yayılır.
2. Böyle bir endişe duyduğumuz günde ise, silahlarımızı kuşanır baskına çıkarız.
3. Bizi tehdit edip göz dağı verirken biraz yavaş ol bakalım, biz ne zaman annenin uşağı olduk?<sup>16</sup>

12 Şenferâ, *Divân*, 67.

13 Sadi Çöğenli- Nureddin Ceviz, *Arap Edebiyatından Manzum Klasik Metinler ve Tercümelere* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2021), 8.

14 Zühreir b. Ebî Sülmâ, *Divân*, thk. Ali Hasan Fâur (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 111.

15 Amr b. Külsûm, *Divân*, thk. Emil Bedî' Yâkûb (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996), 77-79.

16 Nurettin Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 125.

## 2. Hilm

*“Akıllı ve kültürlü olmakla kazanılan, beşerî münasebetlerde hoşgörüülü, başıslayıcı ve medenî davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî erdem.”<sup>17</sup>*

Hilm sahibi kişiler, Câhiliye Arap toplumunda yok sayılacak kadar azınlıkta idiler. Hilm de erdemli davranışlardan kabul edilirdi. Araplar hilm sıfatını tercih edip methediyorlardı. Ancak nefislerine ağır geldiği yerde ise bu erdemli özelliği içlerine sindiremeyip terk ediyorlardı.<sup>18</sup>

Hilm sahibi bir kişi herhangi bir olumsuzlukla karşılaştığında öfkelenmeyerek sinirlerine hâkim olur. Kinini, nefretini ve öfkesini hemen yener. Lebîd b. Rebîa (öl. 40/660)<sup>19</sup> bu durumu inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir:

لا يَطْبَعُونَ وَلَا يَبُورُ فَعَالَهُمْ      إِذْ لَا يَمِيلُ مَعَ الْهَوَىٰ أَحْلَامُهَا<sup>20</sup>

*“Onlar, arzularına göre hareket etmedikleri için*

*Ne namusları ve şerefleri kirlenir ne de yaptıkları işler boşa gider.”<sup>21</sup>*

Züheyr b. Ebî Sülmâ'da (öl. 609) muallakasında ahmaklıkla hilmî karşılaştırarak gençlerin azgınlıktan sonra akıllanacaklarını dile getirmiştir:

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1. | لِسَانُ الْفَتَىٰ يَنْصَفُ وَيَنْصَفُ فَوَادُهُ | فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ            |
| 2. | وَأَنَّ سَفَاهَ الشَّيْخِ لَا حِلْمَ بَعْدَهُ   | وَأَنَّ الْفَتَىٰ بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَحْلُمُ <sup>22</sup> |

1. “Gencin dili bir yarısidir, gönlü de öteki yarısidir; geriye et ve kandan oluşan şekilden başka bir şey kalmaz.
2. İhtiyar azdıktan sonra artık akıllanması beklenmez, genç ise azdıktan sonra akıllanır.”<sup>23</sup>

## 3. Şecaat

Şecaat “yiğitlik, kahramanlık, cesaret, savaş ve sıkıntı anında kuvvetli olmak veya kalbin dayanıklı olması” olarak tanımlanmıştır.<sup>24</sup> Câhiliye Dönemi’nde kullanılan şecaat, savaşta gösterilen cesareti, atılğanlığı, savaş meydanında ön safta ölümden korkmadan düşman saflarına cesaretle saldırmayı ve savaşta

17 Mustafa Çağrıncı, “Hilim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/33-36.

18 Mehdi Abdullah, *el-Kiyemü'l-ahlâkî fi şiri'l-Câhili* (Hartum: Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2008), 227.

19 Lebîd b. Rebîa, Câhiliye Dönemin de yaşamış muhadram, muallaka şairidir.

20 Lebîd b. Rebîa, *Divân* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 179.

21 Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 106.

22 Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Divân*, thk. Ali Hasan Fâur (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 112.

23 Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 85.

24 İbn Manzûr, “شجع”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sadır, ts.), 7/36-38.

birçok süvariye öldürdükten sonra yara almadan kabilesinin yanına dönmeyi ifade etmiştir. Şecaat ve cesaret göstergesinin arkasında, yağma ve talan kültürünün yanında, kişisel ve kabilevî üstünlüğü ispat etme tutkusu vardır.<sup>25</sup>

Muallaka şairi Tarafe b. el-Abd (öl. 564) sahip olduğu şecaat ve cesaretiyle övünmüştür:

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1. | حَسَّاشُ كَرَأْسِ الْحَيَّةِ الْمُنَوِّدِ               | أَنَا الرَّجُلُ الصَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ  |
| 2. | لِعَضْبٍ رَقِيقِ الشَّفَرَتَيْنِ مُهَنْدٍ               | فَأَلَيْتُ لَا يَنْفَكُ كَشْحِي بِطَانَهُ        |
| 3. | كَفَى الْعَوْدَ مِنْهُ الْبَدَأُ لَيْسَ بِمِعْضَدٍ      | حُسَامٍ إِذَا مَا فُتُّ مُنْتَصِرًا بِهِ         |
| 4. | إِذَا قِيلَ مَهَلًا قَالَ حَاجِرُهُ قَدِّي              | أَخِي ثِقَةٌ لَا يَنْتَنِي عَنْ ضَرَبِيَّةٍ      |
| 5. | مَنْعِيًا إِذَا بَلَّتْ بِقَائِمِهِ يَدِي <sup>26</sup> | إِذَا ابْتَدَرَ الْقَوْمُ السِّلَاحَ وَجَدْتَنِي |

1. Ben, bildiğiniz çevik bir insanım, çok hızlı hareket eden yılan başı gibi cesur, öfkeli ve atılғанım.
2. Böğrüm, beyaz ve iki tarafı da keskin Hint yapımı kılıca (onu sürekli yanımda taşıyayım diye) her zaman astar olsun diye yemin ettim.
3. O öyle bir kılıçtır ki, ne zaman kendisiyle savunmaya girsem birinci vuruşum ikinci vuruşu gerektirmez.
4. Vurduğu yerden geri dönmeyen güvenilir bir kardeşimdir kılıcım. Eğer bu kılıcı kullanana “yeter vurma” denilirse “ben ilk vuruşla zaten işimi gördüm” der.
5. Kabilem silaha sarıldığı zaman, elim kılıcın kabzasına değmeye görsün, benim ne çetin birisi olduğumu görürsün.<sup>27</sup>

Amr b. Külsûm (öl. 584) inşâd ettiği şiirinde kavminin cesurluğu ve krallara bile kafa tutmalarıyla övünmüştür:

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1. | عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا  | وَأَبَامَ لَنَا غُرٌّ طَوَالِ          |
| 2. | بِتَاجِ الْمَلِكِ يَحْمِي الْمُحْجَرِينَا | وَسَيِّدِ مَعَشِرٍ قَدْ تَوَجَّوَهُ    |
| 3. | مُقَلَّدَةً أَعْتَتْنَا صُفُونَا          | تَرَكْنَا الْخَيْلَ عَاجِفَةً عَلَيْهِ |
| 4. | إِلَى الشَّامَاتِ تَنْفِي الْمَوْعِدِينَا | وَأَنْزَلْنَا الْبُيُوتَ بِذِي طُلُوحِ |
| 5. | وَشُدْبِنَا قِتَادَةَ مَنْ يَلِينَا       | وَقَدْ هَرَّتْ كِلَابُ الْحَيِّ مِنَّا |

25 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 140.

26 Tarafe b. Abd, *Divân*, thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 27-28.

27 Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 60-61.

6. مَتَى تَنْقُلْ إِلَى قَوْمِ رَحَانَا      يَكُونُوا فِي اللَّيْقَاءِ لَهَا طَحِينًا<sup>28</sup>
1. Krala bile isyan edip boyun eğmediğimiz nice parlak günlerimiz olmuştur bizim.
  2. Nice hükümdarlık tacı giydirilmiş, sıkıntıya düşenleri himaye eden topluluk lideri vardır ki,
  3. Atalarımız onların başlarında, bir ayağını dizinden bükerek üç ayak üzerinde durur bir şekilde bekletmişizdir.
  4. Bize yan bakanları önümüzde süre süre Zitulûh'tan Şam bölgesine kadar yerleştik.
  5. Oymağın bizi tanımayan köpekleri üzerimize havladılar; biz de önümüze çıkanları budayıp geçtik.
  6. Savaş değirmenimizi hangi topluluğun üzerine sürersek, değirmenle karşılaştıklarında un ufak olurlar.<sup>29</sup>

#### 4. Cömertlik

Arapların yiğitlik ve kahramanlıktan sonra en çok değer verdikleri hasletin cömertlik olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız.<sup>30</sup> Bunu cömertliğin Arap şiirinde konu edilme sayısına baktığımızda anlamamız mümkündür. Çünkü cömertlik övülen fillerdendir. Arap, cömertliği dünyanın en şerefli elbisesi olarak kabul eder.<sup>31</sup>

Câhiliye Araplarının cömertlik davranışlarından birisi deve kesip etini yemektir. İmruülkays b. Âbis (öl. 25/645) muallakasında deve kesip ziyafet verdiği günü belleğinde her zaman canlı tuttuğunu ve cimrilik yapmadığını dile getirmiştir:

1. وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِالْعَدَارِي مَطِيَّتِي      فَيَا عَجَبًا مِنْ كورها الْمُتَحَمِّمِ
2. فَظَلَّ الْعَدَارَى يِرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا      وَشَحْمِ كَهْدَابِ الدَّمْقَسِ الْمُفْتَلِّ

*"Genç kızlara bineğimi kestiğim o gün, devemi kestikten sonra geriye kalan yükünü develerine yüklemem ne hoştu be!*

*Genç kızlar devemin kızarmış etini birbirlerine sunup durdular. Yağı da iyi bükülmüş beyaz ipeği andırıyordu."*<sup>32</sup>

28 Amr b. Külsûm, *Dîvân*, 71-72.

29 Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 124.

30 Harun Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 218.

31 Abdullah, *el-Kıyemü'l-Ahlâki fi Şiri'l-Câhili*, 92.

32 Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 32.



Câhiliye Arap toplumunda cömertlik toplumsal denge olarak algılanırdı. Tarafe b. Abd'da ayırım yapmadan ziyafet verdiklerini ve cömert kimse olduklarını dile getirmiştir.

1.                                      لَا تَرَى الْأَدَبَ فِينَا يَنْتَقِرُ                                      نَحْنُ فِي الْمَشْنَاءِ نَدْعُو الْجَفْ
2.                                      آفَةُ الْجُرْزِ مَسَامِيحٌ يُسْرُ<sup>33</sup>                                      وَلَقَدْ تَعْلَمُ بَكْرٌ أَنَّنَا

1. "Biz kış mevsiminde istisna etmeden davette bulunuruz. Bizden ziyafet veren birinin ayırım yaptığığın<sup>34</sup> görmezsin.

2. Bekr<sup>35</sup> bilir ki biz kesilen develerin afetiyiz,<sup>36</sup> cömert kimseleriz, (develerin etleri üzerine) kumar oynayanlarız."

Antere sarhoşken de ayıkken de cömert olduğunu dile getirmiştir:

1.                                      مَالِي وَعَرْضِي وَا فَر لَمْ يَكَلِم                                      إِذَا شَرِبْتَ فَأَنْتَ مَسْتَهْلِكُ
2.                                      وَكَمَا عَلِمْتَ شِمَانِلِي وَتَكْرَمِي<sup>37</sup>                                      وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أَقْصَرَ عَنِ نَدِي

1. "Şarap içtiğimde malımı mülküümü feda ederim, namusumda zedelenmez.

2. Ayıldığımda da cömertliğimden kısımam, ahlâkım da cömertliğim de yine bildiğin gibidir."<sup>38</sup>

Hâtim et-Taî (öl. 578), Tay kabilesinin reisidir. Hâtim, çocuk yaşlarından itibaren cömertliği ve misafirperverliğiyle tanınarak "Cevâd" lakabıyla anılmıştır. Hâtim menkıbelerinde İslâmiyetten önceki mert ve cömert Arap tipinin ideal örneğini oluşturur. Câhiliye Devrinde yaşayan üç ünlü cömertten biri olan Hâtim'in (diğer ikisi Kâ'b b. Mâme ve Herim b. Sinân) bu özelliği darımsel haline gelmiştir. Bugün dahi birinin cömertliği övülürken "Hâtim'den daha cömert" (ecved min Hâtim) denilmektedir.<sup>39</sup>

Kabile içerisinde efendi olmanın en belirgin özelliği cömertlik sıfatını kişinin taşımasıdır. Bu durumu Hâtim et-Taî inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir:

33 Tarafe b. Abd, *Dîvân*, 43.

34 Gerek sayı belirleyerek gerekse ziyafete gelecek kişileri belirleyerek yahut da zenginleri, karşılık beklediklerini davet ederek bir ayırım yaptığını göremezsin.

35 Bekr, şairin kabilesinin ismidir.

36 Develeri kesip etlerini dağıtırız.

37 Antere b. Şeddâd, *Dîvân*, thk. Muhammed Saîd Mevlûyî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964), 206-207.

38 Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 149.

39 Süleyman Tülüçü, "Hâtim et-Taî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 16 / 472-473.

1. يَقُولُونَ لِي أَهْلَكْتَ مَالَكَ فَأَقْتَصِدْ وَمَا كُنْتُ لَوْلَا مَا تَقُولُونَ سَيِّدًا
2. كُلُوا الْآنَ مِنْ رِزْقِ الْإِلَهِ وَأَيِسِرُوا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمَنِ رِزْقَكُمْ عَدَا<sup>40</sup>

1. “Bana malımı harcaayıp tükettiğimi bundan dolayı ekonomik olmamı söylüyorlar, eğer söyledikleriniz olmasaydı efendi olamazdım.
2. Şimdi Allah’ın size verdiği rızıktan yiyiniz ve infak ediniz! Şüphesiz yarın için rızığınız Rahman’adır.

Hâtim et-Tâî inşâd ettiği şiirlerinde malın gelip geçici olduğunu ve cimrilikle de malın çoğalmayacağını dile getirmiştir:

1. فلا الجود يفني المال قبل فئانه ولا البخل في مال الشحيح يزيد
2. فلا تلتمس رزقا بعيش مقتر لكل غد رزقا يعود جديد
3. ألم تر أن الرزق غاد ورائح وأن الذي أعطاك سوف يعيد<sup>41</sup>

1. “Cömertlik malı daha erken yok etmez. Cimrilik de cimrinin malını artırmaz.
2. Cimri yaşamakla mal arama! Her gün için geri gelecek yeni bir rızık vardır.
3. Görmez misin mal gelip geçidir. Onu sana veren de senden uzak değildir.”<sup>42</sup>

فَأَحْسِنِ فَلَا عَارَ فِيمَا صَنَعْتَ نُحْيِي جُدُودًا وَتُبْرِي جُدُودًا<sup>43</sup>

“İyilik et! Yaptığında utanacak bir şey yoktur.

Malının bir kısmını harcamakla yeni mallar kazanırsın.”<sup>44</sup>

1. أَرَيْنِي جَوَادًا مَاتَ هَزْلًا لَعْنَتِي أَرَى مَا تُرَيِّنُ أَوْ بَخِيلًا مُخَلَّدًا
2. وَإِلَّا فَكُفِّي بَعْضَ لَوْمِكِ وَاجْعَلِي إِلَى رَأْيِ مَنْ تَلَحَّيْنَ رَأْيِكَ مُسْنَدًا<sup>45</sup>

1. “Bana açlıktan ölen bir cömert veya hiç ölmeyen bir cimri göster!
2. Belki ben de senin gördüğünü görürüm. Yoksa sesini kes görüşünü kınadığın kişinin görüşüne daya.”

Urve b. el-Verd (öl. 607) malından hak ve ihtiyaç sahiplerine fazlasıyla infak ettiği için zengin olamadığını söylemiştir:

40 Hâtim et-Tâî, *Divân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1401/1981), 41.

41 Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk et-Tâî, *Divânu şî’ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruhu*, thk. ‘Adil Süleyman Cemal (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, ts.), 264-265.

42 Ahmet Tekin, “Hâtim et-Tâî’nin Şiirlerinde Talebî İnşâ”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 133-164.

43 Hâtim et-Tâî, *Divân* 39.

44 Tekin, “Hâtim et-Tâî’nin Şiirlerinde Talebî İnşâ”, 133-164.

45 Hâtim et-Tâî, *Divân*, 40.

1. إذا قُلْتُ قَدْ جَاءَ الْغِنَى حَالَ دُونَهُ أَبُو صَبِيَّةٍ يَشْكُو الْمَفَاقِرَ أَعْجَبُ
2. لَهُ خَلَّةٌ لَا يَدْخُلُ الْحَقُّ دُونَهَا كَرِيمٌ أَصَابَتْهُ خُطُوبٌ تُجْرَفُ؛

1. "Şimdi zengin oldum' dediğimde her defasında fakirlikten şikâyet eden, çocuk-çocuk sahibi zavallı bir adam zenginlikle benim arama girdi.
2. Çünkü o, akrabalık haklarını bile kendisine tercih edilemeyeceği güç bir durumdaydı. Başına gelen felaketler, uçurumun kenarından kayıp giden bir toprak parçası gibi malımı alıp götürmüştü kerem sahibi bir adamdı."<sup>47</sup>

## 5. Misafirperverlik

Arabistan çölleri -çoğu zaman- çoraktı ve çöllerde yiyecek yetişmezdi, susuzluk ve kuraklık vardı. Özellikle kış gecelerinde, kar yağdığı, suların ve denizlerin donduğu zaman diliminde çöller seyyah ve yolcular için ölümcüldü. Yiyecek tükenir, açlık ortaya çıkar ve yardım bulunmazdı. Bu yüzden uzun ve ağır çöl gecelerinde yürüyenler, uzaktan, özellikle de son derece alevli olan, gecenin karanlığını aydınlatan ve yeryüzünde bir yıldız gibi görünen yanan bir ateş gördüklerinde sevinirlerdi. İşte sadece cömertler geceleri bir ateş yakar, bu ateşle yabancı yolcuları, gece yürüyenleri ve seyahat edenleri misafirperverliğe, sıcaklığa ve bol yemeğe davet ederlerdi. Misafiri karşılayan, gece kapıyı çalanın yüzüne kapıyı güler yüzle açarak karşılayan cömert insanlar olmadan çölde hayat; otellerin, restoranların olmadığı ve ses veren kimsenin olmadığı yerde tehlikeliydi.

Eskiden kentlerde ayrıca çöl şartlarında kabile konak yerlerinde ve benzeri konaklarda yoldan geçmekte olanların görmeleri ve ihtiyaç halinde varıp konaklamaları amacıyla geceleyin ateş yakılırdı. Bu, misafir ağırlamak amacıyla yakılan bir ateştir. Bu ateşe "nâru'l-kirâ" denir, "el-kirâ" ise ziyafet demektir. Misafirperverliğin eski Arap kültürünün aslı bir unsuru olmasına mebni eski şairlerin şiirlerinde "nâru'l-kirâ"ya dair tasvirlerle sık sık rastlanmaktadır. Bir misafirperverlik göstergesi olan bu ateş Arap kültüründe oldukça yer tutmuş, cömertlik ve cimrilik bu ateş ile ölçülür olmuştur. "Nâru'l-kirâ", Arap kültüründe övünç göstergelerindedir. Yüksek yerlerde yakılması değerini daha çok yükseltirdi.<sup>48</sup>

46 Urve b. el-Verd, *Dîvân*, thk. Esmâ Ebû Bekir Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 87.

47 Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 220.

48 Eyyüp Tanrıverdi, "Eski Arap Kültüründe Ateş Yakma Gelenekleri", *Dicle İlahiyat Dergisi* 8/49 (Haziran 2011), 49-62.

Hâtim et-Tâî kölesine gecenin karanlığı çöktüğünde ateş yakmasını emretmiş ve yolunu kaybedenlerin kendilerini bulması için ona şöyle söylemiştir:

1. أَوْقِدْ فَإِنَّ اللَّيْلَ لَيْلٌ قَرٌ وَالرَّيْحَ يَا مَوْقِدُ رِيحٍ صِرٌ
2. عَسَى يَرَى نَارَكَ مَنْ بِمَرٌ إِنْ جَلَبْتَ ضَيْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ<sup>49</sup>

1. "Ey tutuşturucu, ateşi yak gece karanlık ve soğuk. Ve rüzgâr dondurucu bir rüzgâr.
2. Umulur ki yoldan geçen bir yolcu yaktığın ateşi görür. Yaktığın ateş bir misafir getirirse sen hürsün."<sup>50</sup>

Yezîd b. Himâr es-Sükûnî Zikâr Savaşından sonra kendilerini misafir eden Benî Şeybân kabilesini ziyafet ateşleri yaktığı için methetmiştir:

إِنِّي حَمَدْتُ بَنِي شَيْبَانَ إِذْ حَمَدْتُ نِيرَانَ قَوْمِي وَفِيهِمْ شَبَّتِ النَّارُ<sup>51</sup>

"Kavimimin misafir ağırlamak için yaktığı ateş söndüğünde

Hâlâ Benî Şeybân'ın ateşi yandıği için onları methediyorum."

Şiirlerde cömertliğin en önemli tezahürü yolda kalmış kimseleri ve konukları ağırlamaktır. Misafiri iyi karşılamak, ona yer göstermek ve ikramda bulunmak misafirperverliğin en önemli esaslarındandı. el-Mütenahhül el-Hüzeli bir şiirinde şu beyitlere yer vermiştir:

1. فَلَ وَاللَّهِ نَادَى الْحَيِّ ضَيْفِي هُدُوءًا بِالمَسَاءَةِ وَالْعِلَاطِ
2. سَابِدُوا هُمْ بِمَشْمَعَةٍ وَأَنْتِي بَجُهْدِي مِنَ طَعَامٍ أَوْ بَسَاطِ
3. إِذَا مَا الْحَرْجَفِ النَّكْبَاءُ تَرْمِي بُيُوتَ الْحَيِّ بِالْوَرَقِ السِّقَاطِ
4. وَأَعْطَى غَيْرَ مَنزُورٍ تِلَادِي إِذَا التَّتَطَّتْ لَدَى بَخْلِ لَطَاطِ<sup>52</sup>

1. "Hayır! Allah'a yemin olsun ki kabilem misafirlerimi kötü ve yakışsız bir şekilde ulu-orta ağzına alamaz.
2. Onları şaka yaparak karşılarım. Sonra oturacakları yere bizzat sergi serer, kendi ellerimle ikramda bulunurum.
3. Şiddetli rüzgarlar, yaprakları obanın evleri üstüne düşürmeye başladığı zamanlarda...

49 Hâtim et-Tâî, *Dîvân*, 59.

50 Tekin, "Hâtim et-Tâî'nin Şiirlerinde Talebî İnşâ", 133-164.

51 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebi Temmâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 221.

52 Şuarâü'l-Hüzeliyyîn, *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*, thk. Mahmûd Ebû'l-Vefâ (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1385/1965), 2/21-22.

4. Kıtık yılları, cimrilik anında (bir bahane bulup bir örtü gibi) ihsân-ı ikrâmı örttüğünde ben değerli malımı daha istenmeden veririm.” 53

Misafirperverlikte dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, misafirin isteğini gücü yettiği oranda yerine getirmektir. Urve b. Verd yolcuyu misafir etmeyi severdi. Kendi yatağının misafirin yatağı, kendi evinin misafirin evi olduğunu söyleyerek misafire verdiği değerinde zirve yapmıştır:

1. فِرَاشِي فِرَاشِ الضَّيْفِ وَالنَّبِيْتِ بَيْتُهُ      وَلَمْ يَلْهِنِي عَنْهُ عَزَالٌ مُّقْتَعٌ
2. أَحَدُهُ إِنْ الْحَدِيثَ مِنَ الْقِرَى      وَتَعَلَّمْتُ نَفْسِي أَنَّهُ سَوْفَ يَهْجَعُ<sup>54</sup>

1. “Sığınacak yer bulamayanlar için yatağım, misafirin yatağı; ev, misafirin evidir. Güzel örtülü bayan için de bu evde misafir olması için bir engel yoktur.
2. “Ona söylüyorum ki misafiri en güzel şekilde ağırlamak şereftir. Ve yine biliyorum ki o karnı doyduktan, korkudan emin olduktan sonra uyuyup dinlenecek.”<sup>55</sup>

## 6. Diğerkâmlık

Muhadram şairi Ebû Hırâş el-Hüzelî (öl. 15/636) katledilen kardeşine yakıtı-ğı mersiyede onu diğerkâmlığıyla methetmiştir:<sup>56</sup>

1. وَلَمْ يَكْ مِثْلُوجِ الْفُؤَادِ مَهِيْجاً      أَضَاعَ الشَّبَابَ فِي الرَّبِيْلَةِ وَالْخَفْضِ
2. وَلَكِنَّهُ قَدْ نَارَ عَتَهُ مَجَاوِع      عَلَى أَنَّهُ ذُو مَرَّةٍ صَادِقِ النَّهْضِ

1. “Gençliğini varlık içinde geçirmiş, gösterişli ve soğuk yüzlü değildi.
2. Ancak o şeref ve onuru tercih eden birisi olmasına rağmen yolculukta arkadaşını kendisine tercih etmeyi alışkanlık edinmişti.”<sup>57</sup>

İmkânsızlıkla dolu çöl yaşamında bir kişinin aç olduğunu başkalarına hissettirmek onursuzluk kabul edilmiş; bundan dolayı açlığa dayanmak, kendisi açken yiyeceğini başkalarıyla paylaşmak îsâr (diğerkam olmak) erdemli bir davranış olarak telakki edilmiştir. Ebû Hırâş el-Hüzelî inşâd ettiği şiirinde îsâr hakkında şöyle demiştir:

53 Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 230.

54 Urve b. el-Verd, *Dîvân*, 83.

55 Buradan anlaşılıyor ki Arap, misafirine ikrama önce manevî bir cömertlikle sonra da maddî bir cömertlikte devam eder.

56 Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe* (Kahire: Mektebetü Hancî, 1404/1984), 5/406.

57 Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 237.

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 1. | فَيَذْهَبَ أَمْ يَدْنَسُ ثِيَابِي وَلَا جَرْمِي             | وَإِنِّي لِأُتَوَى الْجَوْعَ حَتَّى يَمْلَنِي |
| 2. | إِذَا الزَّادُ أَمْسَى لِلْمُزَلِّجِ ذَا طَعْمِ             | وَأَعْتَبِقِ الْمَاءَ الْقَرَّاحَ فَأَنْتَهَى |
| 3. | وَأَوْثِرُ غَيْرِي مِنْ عِبَالِكَ بِالطَّعْمِ               | أَرْدُ شُجَاعَ الْبَطْنِ قَدْ تَعَلَّمِينَهُ  |
| 4. | وَلَلْمَوْتُ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ عَلَى رَعْمِ <sup>58</sup> | مَخَافَةٌ أَنْ أَحْيَا بِرَعْمٍ وَذَلَّةٍ     |

1. "Gerçekten ben açlığa dayanıp oyalarım; tâ ki benden bıktıp usanıp ruhumu ve bedenimi kirletmeden çekip gidene dek.
2. Akşamları sadece su içip ağzımı silerim; cimri adam akşam yemeğini tatlı tatlı yediği zaman.
3. Biliyorsun ki, uzun zaman açlıktan guruldayan karnumdaki yılanı terslerim de senin ailenden olanlara yemeğimi vermeyi tercih ederim.
4. Bunu zelil ve erdemsiz bir hayat yaşamaktan korktuğumdan yapıyorum. Çünkü şerefli bir ölüm şerefsizce yaşamaktan çok iyidir."<sup>59</sup>

## 7. İffet ve Namusa Düşkünlük

Arapça 'da iffet "nefsi; istek ve arzularına karşı engellemek, helal olmayan çirkin hal ve hareketlerden kaçınmak"<sup>60</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Araplar iffet erdemini âdeta kadınla özleştirmişlerdir. Araplar, haya özelliği taşıyanlar için "اتفلا نم اي حأ"<sup>61</sup> -genç kızdaki daha iffetli- darbı meselini kullanmışlardır. Câhiliye Dönemi Arap şairleri inşâd ettikleri şiirlerinde kadının iffet ve namusunu ön planda çıkarmışlardır.

Şenferâ, eşi Umeyme'nin ahlâkî erdemlerini methederek inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir:

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1. | إِذَا مَا مَشَتْ وَلَا بِدَاتِ تَلَّفْتُ    | لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لَا سَقُوطاً قِنَاعُهَا     |
| 2. | لِجَارَتِهَا إِذَا الْهَدْيِيَّةُ قَلَّتْ   | تَبَيَّنْتُ بَعِيدَ النَّوْمِ تُهْدِي غَبُوقَهَا |
| 3. | إِذَا مَا يُبُوتُ بِالْمَدْمَةِ حُلَّتْ     | تَحُلُّ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيَّتَهَا    |
| 4. | إِذَا ذُكِرَ النِّسْوَانُ عَفَّتْ وَجَلَّتْ | أُمِيمَةٌ لَا يُحْزَى نَتَاها حَلِيلَهَا         |

58 Şuarâ'u'l-Hüzeliiyyîn, *Divânü'l-Hüzeliiyyîn*, 2 / 127-128.

59 İsmail Durmuş, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (İstanbul: KURAMER, 2019), 256.

60 İbn Manzûr, "عف", *Lisânü'l-'Arab*, 9 / 253.

61 Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 1/401.

5. إِذَا هُوَ أَمْسَى أَبَ قُرَّةَ عَيْنِهِ مَاتَبَ السَّعِيدِ لَمْ يَسَلْ أَيْنَ ظَلَّتْ<sup>62</sup>

“Hoşuma gider... Yürüdüğünde peçeni kaldırmaman ve sağına soluna bakınmaman.

Sıkıntılı dönemlerde gece uykudan kalkıp komşularına süt ikram etmen.

Evelerin iffetsizlikle hemhâl olduğu zamanda dedikodudan uzak durmak için evinde oturur.

Konuşmalarıyla kocasını zora sokmaz. Kadınlar söz konusu olduğunda Umeyme diğer kadınlara örnek gösterilir.

Mutlu olarak akşam evine dönen kocası Umeyme'ye gün boyu neler yaptığını nerede vakit geçirdiğini sormaz.”

Antere komşusunun namusunu kendi namusu bilmiştir:

وَأَغْضُ طَرْفِي مَا بَدَّتْ لِي جَارَتِي حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي مَاوَاهَا<sup>63</sup>

“Komşu kadınlarla karşılaşırsam gözlerimi yere doğru çeviririm,

Komşu kadın evine gidip gözden kayboluncaya kadar.”<sup>64</sup>

Tarafе’de savaş meydanında kendilerine yardım eden kadınların düşman eline geçip iffet ve namuslarına halel gelmemesi için mücadele ettiğini muallakasında dile getirmiştir:

وَيَوْمَ حَبَسْتُ النَّفْسَ عِنْدَ عِرَاكٍ حِفَاطًا عَلَى عَوْرَاتِهِ وَالنَّهْدِ<sup>65</sup>

“Nice savaşlar vardır ki, çarpışma anında ölesiye direndim;

Tehditlere karşı soyumuzu ve kadınları korumak için.”<sup>66</sup>

## 8. Ahde Vefa

Câhiliye Döneminde ahde vefa göstermek, emaneti korumak en büyük erdemlerden biri kabul edilirdi. Verilen söz ister hayatta ister ölmüş ister dost ister düşman olsun fark etmez. Söz verme şereftir ve sözden dönmek verdiği sözde tereddüt etmek Arap’a yakışmazdı ve sözünde durmak şecaatin ve gücün temeliydi. Arap sözünden dönmekten ve sözünü tutmayan birisi olarak kendi kavmi ve diğer kavimler arasında tanınıp bilinmekten korkardı. Arap gençleri ahitlerine vefa göstermekle şöhret bulmuş ve sadık bir genç,

62 Şenferâ, *Dîvân*, 32-33.

63 Antere, *Dîvân*, 308.

64 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 156.

65 Tarafe b. Abd, *Dîvân*, 29.

66 Yanık vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 62.

benzerlerinden daha iyi olan bir gençtir. Araplar yalanı bilmezler çünkü yalan korkaklığın alametidir.<sup>67</sup>

Ukâz panayırına katılanlar arasından ahdine vefa göstermeyenler için sancak çekilirdi. İnsanların sözünde durmayanları tanımaları ve onlarla olan ilişkilerini sınırlandırmaları için. Hâdıra ismiyle meşhur muhadram şairi Kutbe b. Evs kavminin sözünden dönmediğini söyleyerek kavmiyle övünür:

1. فَسْمِيَّ وَبِحَاكِ هَلْ سَمِعْتَ بَعْدَرَةَ رُفِعَ اللِّوَاءُ بِهَا لَنَا فِي مَجْمَعِ

2. إِنَّا نَعِفُّ فَلَا تَرِيبُ حَلِيفَنَا وَنَكْفُ شُحَّ نَفْسُنَا فِي الْمَطْمَعِ<sup>68</sup>

1. “Ey Sümmâ yazıklar olsun sana! Bizim bir ihanetimizi işittin mi bizim panayırda dikilmiş ve şöhrat bulmuş sancağımız var mı?

2. Biz namusluyuz, bizden başkalarını şüpheye düşürecek bir durum ortaya çıkmaz ve biz nefislerimizin isteklerini yerine getirmekte cimrilik yapmaktan çekiniriz.”

Musakkıb el-Abdî'nin inşâd ettiği şiirindeki hikmetli sözleri ahde vefaya güzel bir örnektir:

1. لَا تَقُولُنَّ إِذَا مَا لَمْ تُرِدْ أَنْ تُتِمَّ الْوَعْدَ فِي شَيْءٍ نَعَم

2. حَسَنٌ قَوْلٌ نَعَمٍ مِنْ بَعْدِ لَا وَقَبِيحٌ قَوْلٌ لَا بَعْدَ نَعَمٍ

3. إِنَّ لَا بَعْدَ نَعَمٍ فَاجِشَةٌ فَبَلَا فَايْدَأُ إِذَا خِفْتَ النَّدَمَ

4. فَإِذَا قُلْتَ نَعَمٍ فَاصْبِرْ لَهَا بِنَجَاحِ الْوَعْدِ إِنَّ الْخُلْفَ دَمٌ

5. وَإِعْلَمْ أَنَّ الدَّمَ نَقَصٌ لِلْفَتَى وَمَتَى لَا يَبْتَقِ الدَّمَ يُدَمُّ

6. ٦- أَكْرَمُ الْجَارِ وَأَرْعَى حَقَّهُ إِنَّ عِرْفَانَ الْفَتَى الْحَقَّ كَرَمٌ<sup>69</sup>

1. “Vaadini yerine getiremeyeceğin bir konuda asla ‘evet, tamam!’ deme!

2. Çünkü ‘hayır, olmaz’ dedikten sonra ‘peki, hadi bakalım, tamam!’ demek güzeldir. Ancak ‘evet’ dedikten sonra ‘hayır’ demek çok çirkin kaçır.

3. ‘Evet’ dedikten sonra ‘hayır’ demek gerçekten çirkin kaçır. O halde pişman olmaktan korktuğun bir konuda önce ‘hayır olmaz’ de!

4. Ancak bir defa ‘tamam, kabul!’ dedin mi artık o sözünü gerçekleştirmek için olağanca gücünle diren! Çünkü sözden caymak kınanacak bir davranıştır.

67 Ömer ed-Desûkî, *el-Fütüvvetü inde'l-Arab* (Kahire: Mektebetü en-Nahdatü Mısır, 1959), 115-117.

68 *Divân Şiru'l-Hâdıra*, thk. Nâsirüddîn el-Esed (by., Mektebetü Aynu'l-Câmia, 2022), 310-311.

69 Musakkıb el-Abdî, *Divân*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Câmiatü Düvelü'l-Arabî, 1391/1971), 227-229.



5. *Bilesin ki kınanmak kişi için büyük bir eksikliktir. Kınanmayı hak edeceği bir fiilden kaçınmazsa kınanır.*
6. *Ben himayemdeki kişiye ikramda bulunur, onun hakkını gözetirim. Kişinin hakkı tanınması büyük bir şereftir.*<sup>70</sup>

## 9. Komşuyu Koruma

Komşu; düşmanlarından korunma isteğiyle oймаğın yakınında konaklayan kişidir. Yakınlarında konaklayan kişiler için kabilenin her bir ferdi komşularını korumakla yükümlüdür. Çöl kuralları, garibin karnını doyurmayı buyurur. Araplar, korunma isteğiyle kendilerine sığınanları iyi karşılamak zorundadırlar. İnsanın doğası gereği ev sahibi; misafirleri, komşuları ve diğer komşular arasında ayrımcılık yapamaz. Arap, komşusunu herhangi bir olumsuzluk olmadığı sürece korur. Yolculuğa çıkacağı vakit komşusunu ailesine, çocuklarına ve oймаğına emanet eder.<sup>71</sup>

Câhiliye Dönemi'nde ister yabancı ister akraba olsun komşuyu korumak, Arap'ın gönlünde önemli bir yer tutardı. Komşusuna kendisini, şerefini ve onurunu koruyacağına söz verirdi. Komşusuna yardımda da cimrilik yapmaz, rızasını kazanmak için de elinden geleni yapardı.<sup>72</sup>

Hansâ (öl. 24/645) inşâ ettiği mersiyesinde kardeşinin cesareti ve komşusunu korumasıyla övünmüştür:

وَجَارُكَ مَحْفُوظٌ مِّنْجَوْةٍ      مِّنَ الضَّمِيمِ لَا يُؤْذِي وَلَا يَنْذَلُّ<sup>73</sup>

*“Komşunuz güvenli, haksızlıktan korunmuş, dokunulmaz,  
Eziyet edilip zarar görmez.”*

Hassan b. Sâbit yaşadıkları sürece kendilerinden razı olan kavmi met-hetmiştir:

1.                                      أَدَاةٌ وَلَا مُزْرٍ بِهِ وَهُوَ عَانِدٌ      مَا أَحَدٌ مِنَّا بِمُهْدٍ لِجَارِهِ
2.                                      وَيَحْفَظُهُ مِنَّا الْكَرِيمُ الْمُعَاهِدُ<sup>74</sup>      أَنَا نَرَى حَقَّ الْجَوَارِ أَمَانَةً

1. *“Bizden hiçbir kimse komşusuna eziyet olsun diye döşek hazırlamaz ve komşu-*

70 Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 252-253.

71 Desûkî, *el-Fütüvvetü inde'l-Arab*, 121-122.

72 Hayriye Ali eş-Şâtir, “el-Câr ve'l-câretü fi şiri'l-Câhili ve sadrı'l-İslâm” *Külliyetü'l-Adâb ve'l-İnsânî Câmîatü'l-Melik el-Abdilazîz* 26 (2018), 169-184.

73 Hansâ, *Divân*, thk. Hamdû Tammâs (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004), 91.

74 Hasan b. Sâbit, *Divân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 77.

*luktan ayrılırken de küçük düşürmez.*

2. *Çünkü bizler komşumuzun hakkını emanet biliriz ve bizden sözüne sadık, şerefli kişi onun hakkını korur."*

## Sonuç

Câhiliye kavramı İslâm medeniyetinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Câhiliye Dönemi, zihinlerde çok olumlu izler bırakmadığı gibi tam aksine hep çirkin, menfi, her türlü ahlâk dışı davranışların yaşandığı bir dönem anımsatmaktadır. Ancak İslâmiyet gelmeden önceki Arap toplumunda önemli ahlâkî erdemlerin de toplum hayatına hâkim olduğu bir gerçektir. Biz, bu bildirimizde Cahiliye Dönemi'nde toplumun ahlâkî erdemlerinden bir kısmını ve bu erdemlerin Câhiliye Dönemi şairlerinin şiirlerine yansımalarından bazı örnekler vermeye çalıştık. Câhiliye Arapları; ahde vefayı, misafirperverliği, misafirlere ikram etmeyi, onların konaklamasına yardımcı olmayı, konuklarını her türlü tehlikelerden korumayı ve yaptıkları bu olumlu davranışlarla övünmeyi severlerdi. Kendilerinden yardım isteyen ya da kendilerine sığınanlara yardım etmemek, himaye etmemek şerefsizlik addedilirdi. Irz ve namuslarına da aşırı düşkünlerdi. Biz bu çalışmamızda Câhiliye Arap toplumunun önem verdiği erdemli davranışlardan şecaat, ahde vefa, cömertlik, misafirperverlik, bağımsızlık istek ve arzuları, komşuluk ilişkileri, diğerkamlık gibi ahlâkî erdemleri o dönemin şiirlerinden örnekler vererek açıklamaya gayret gösterdik.

Arapların sahip olduğu şecaat diğer toplumlara da örnek teşkil etmiştir. Devlet yapısının ve hukukun hâkim olmadığı toplumda hakların alınmasının aracı kılıçtır. Şecaat; kavminin şerefini, onurunu korumak için kavminin yaptığı savaşlarda en önde savaşmaktır. Ahde vefa göstermek ve yardım isteyenlere yardım etmek en önemli erdemlerden biriydi. Hatta o dönemde hâkim olan görüş "ister zalim ister mazlum olsun yardım isteyenlere yardım et." Araplar cömert ve misafirperverdi, akşam olduğunda yoldan geçenleri misafirlğe davet etmek için ziyafet ateşi yakarlar ve kendilerine konuk olan yolcuları da misafir etmekten memnun olurlar, "yatağım misafirin yatağı, evim misafirin evidir" derlerdi.

Câhiliye Dönemi şiir örneklerinde de açıkça görüldüğü gibi bu dönemde her türlü ahlâksızlığın sergilenmesine rağmen erdem sayılan davranışların da yaygın olduğu, ancak mürüvvet kavramıyla ifade edilen erdemlerin kavmiyetçi ve dünyevî bir karakter taşıdığı görülmektedir. Yani bu dönemde bütün ahlâkî

erdemlerin arkasında; kişinin veya kabilenin gururu, şeref ve öfke duygularını tatmin etme, asalet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma, saygı görme, başka kabileler karşısında hem korku hem hayranlık duygusu uyandırma gibi arzular yatmaktaydı. Bütün bu sâikler onların din anlayışlarının bir uzantısı ve toplum yapılarının bir sonucu sayılabilir.<sup>75</sup>

## Kaynakça

- Abdî**, Musakkıb. *Dîvân Şiru'l-Musakkıb el-Abdî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Câmîatü Düveli'l-Arabî, 1391/1971.
- Abdullah**, Mehdi. *el-Kıyemü'l-ahlâkî fi şiri'l-Câhilî*. Hartum: Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2008.
- Amr b. Külsûm**. *Dîvân*. thk. Emil Bed' Yâkûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.
- Antere**. *Dîvân*. thk. Muhammed Saîd Mevlûyî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964.
- Apak**, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Askerî**, Ebû Hilâl. *Cemheretü'l-emsâl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.
- Asmaî**, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî. *el-Asma'ıyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: by., 1383/1963.
- Bağdâdî**, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 1404/1984.
- Ceviz**, Nurettin vd.. *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Çağrı**, Mustafa. "Hilim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/33-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çöğenli**, Sadi- Ceviz, Nureddin. *Arap Edebiyatından Manzum Klasik Metinler ve Tercümeleri*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2021.
- Dîvân Şiru'l-Hâdırâ*. thk. Nâsirüddîn el-Esed. by., Mektebetü Aynu'l-Câmîa, 2022.
- Durmuş**, İsmail. *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER, 2019.
- Fayda**, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hansâ**. *Dîvân*. thk. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004.
- Hasan b. Sâbit**. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Hâtim et-Tâî**. *Dîvân*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1401/1981.

<sup>75</sup> Feriha Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3, (Ocak 2012), 300-328.

**İbn Manzûr.** *Lisânü'l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sadır, ts..

**İsfahânî,** Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l Kur'ân*. thk. Safvan Adnân Dâvûdî. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1430/209.

*Kur'ân-ı Kerîm Meâlî.* çev. Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

**Lebîd b. Rebîa.** *Dîvân*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts..

**Muhammed,** Ubeydullah- Mustafa, *Munis el-Kıyemü'l-ahlâkî ve cemâliühâ fi'ş-şiri'l-Câhilî*. Cezayir Halk Cumhuriyeti: Câmiatü ebî Bekir, Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Lügât, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2015.

**Nâbiga el-Ca'dî.** *Dîvân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1998.

**Öğmüş,** Harun. *Câhiliyye Döneminde Araçlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

**Özmen,** Feriha. “Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araçlarında Ahlak”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/3 (Ocak 2012), 300-328.

**Şâtır,** Hayriye Ali. “el-Câr ve'l-câretü fi şiri'l-Câhilî ve sadrı'l-İslâm”. *Cidde: Külliyyetü'l-Adâb ve'l-İnsânî Câmiatü'l-Melik el-Abdilazîz* 26 (2018), 169-184.

**Şenferâ.** *Dîvân*. thk. Emil Bedî Yâkûb. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1417/1996.

**Şuarâü'l-Hüzeliyyîn.** *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*. thk. Mahmûd Ebü'l-Vefâ. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1385/1965.

**Tâî,** Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk. *Divânu şiri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*. thk. Adil Süleyman Cemal. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts..

**Tarafe b. Abd.** *Dîvân*. thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

**Tebrîzî,** el-Hatîb. *Şerhu Divâni Ebî Temmâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

**Tülücü,** Süleyman. “Hâtim et-Tâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

**Urve b. el-Verd.** *Dîvân*. thk. Esmâ Ebû Bekir Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.

**Züheyr b. Ebî Sülmâ.** *Dîvân*. thk. Ali Hasan Fâur. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.



# Sûfî Gelenekte Erdemli İnsan Profili: Tasavvufta İnsân-ı Kâmil Telakkisi

Fatih ÇINAR \*

## Giriş

İnsanoğlunun anlam arayışı sürecinde “*Erdem nedir?*” ve “*Erdemli insanın özellikleri nelerdir?*” soruları insanın zihnini meşgul eden önemli sorulardandır. Grek düşüncesinden fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi İslâmî disiplinlere kadar birçok alanda gündemi meşgul eden bu sorulara farklı cevaplar verilmiştir. Bu çalışmada kadim geleneklerde erdemli insanın özelliklerine dair söylenenlerle İslâmî disiplinlerin konuya dair değerlendirmeleri ele alınmış, sûfîlerin kadim gelenek ve diğer İslâmî ilimlerin konuya dair görüşlerinden farklı olarak ortaya koydukları erdemli insan modeli olan insân-ı kâmil düşüncesi üzerinde durulmuştur. Bu anlamda sûfîlerin, erdemli insan modeli olarak takdim ettikleri insân-ı kâmil mertebesine ulaşabilmesi için öngördükleri seyr ü sülûk süreci ile diğer disiplinlerden farklı bir yöntem ortaya koymaları, sûfî düşüncesinin insana verdiği muazzam değer, kâinat ile insan arasındaki kurdukları ontolojik ve fizikî değerlendirmeler, erdemli insanın ahlakî olgunluk ve yetkinliğine dair farklı söylemler konu edinilmiştir. Yine tasavvufî düşüncesinin insân-ı kâmil nazariyesine ulaşmasında etkili olan dayanakları ele alışlarındaki farklı bakış açıları ve sûfîlerin, kâmil insanların oluşturduğu fâzıl toplum düşüncesi gibi orijinal yorumları üzerinde durulmuştur.

\* Dr., Sivas Müftülüğü İl Vaizi, cinar.fatih.58@hotmail.com.

## 1. Kavramsal Çerçeve: Erdem ve Genel Olarak İslâm Düşünce Sisteminde Erdemli İnsan Profili

“Nereden geldim?”, “Nerede bulunuyorum?”, “Nereye gideceğim?” ve “Ben kimim?” gibi sorular insanlık tarihiyle eşdeğer bir zamanla insanın anlam arayışını yön vermiş sorulardır.<sup>2</sup> Aristoteles (m.ö. 384-322) ile sistemli bir şekilde insanlık düşünce tarihine dâhil olduğu belirtilen<sup>3</sup> ve Aristoteles’in izini süren düşünürlerin eserlerinin Arapça’ya tercüme edilmesiyle İslâm dünyasına giren ahlak felsefesinin kavramlarıyla müslümanlar “Erdemli İnsan/Müslüman kimdir?” ve “Erdemli insanın/Müslümanın özellikleri nelerdir?” gibi sorularla İslâm dünyasında ahlâk felsefesinin temellerini atmış ve müslümanların erdemli insan profiliyle ilgili kabullerinin ne olduğuna dair görüşler serdetmişlerdir.<sup>4</sup> Bu süreçte Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi isimlerin İslâm ahlâk felsefesi ve bu sahanın terminolojisinin oluşmasına çok önemli katkıları olmuştur.<sup>5</sup>

İslâmî literatürde “Fazilet” kavramıyla ifade edilen erdem,<sup>6</sup> “İnsanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şey” olarak tanımlanmış ve faziletin zıddı olarak “Rezîlet” kavramı kullanılmıştır.<sup>7</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de adalet, itidal, hoşgörü, doğruluk ve dürüstlük, azim ve sebat, ülfet, kardeşlik ve dostluk, sevgi ve dayanışma, barışçılık, cömertlik, tövbe, tevekkül, kanaatkârlık, itaat ve teslimiyet, hikmet, hayırda yarışma, güler yüzlülük, ölçü ve tartıda dürüst davranma, selâmlaşma, ağır-

2 Hâbil Yakut Şentürk, “Hayatın Anlamı ve Din”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2014), 49-50; Toksöz Bayram Karasu, *Huzurlu Yaşama Sanatı*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Boyner Yayınları, 2004), 217.

3 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 3/234-237.

4 Yahya İbn Adî, *Tehzîbü’l-ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 5-6; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk ve tathîri’l-a’râk*, thk. İbnü’l Hatîb (y.y.: el-Matbaatü’l-Asriyye, 1977), 27; Taşköprüzâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 14-15.

5 Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 95-97; Müstakim Arıcı, “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprüzade’nin Erdem Şemaları”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 20/38 (2015), 3-13.

6 Murat Demirkol, *Erdem Ahlakı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 60; M. Enes Kala, “Kural Koyucu Ahlak Teorileri”, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 103.

7 İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dârü’l-Kalem, 1412), 34; Mustafa Çağrı, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 12 / 268; Murat Demirkol, “Erdem ve Erdemsizlik”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 179-203.

başlılık, cesaret ve kahramanlık, ahde vefa, sabır, metanet doğruluk ve takvâ gibi birçok fazîlet<sup>8</sup> sıralanarak müminlerin bu sıfatlara sahip olmaları istenmiştir.<sup>9</sup> Kur'ân'da, insanın kâmil bir noktada Hakk'a kulluk yapabilmesi için Allah ile beraber olduğunu bilmesi,<sup>10</sup> Hz. Peygamber'e uyması<sup>11</sup> ve Kur'ân-ı Kerîm'i yaşaması<sup>12</sup> istenmiş, iman, salah, amel, kalb-i selîm, insan, hayırda öne geçmek ve vuslat gibi birçok kavramla kâmil insan profili ilişkilendirilerek hayatın tamamını kuşatan bir bakış açısıyla, vahyin rengine boyanmış bir işleyişin Hakk'ın rızasına uygun bir hayat olacağı bildirilmiştir.<sup>13</sup> Hadis literatürüne baktığımızda "*Kitâbü'l-imân*" adlı müstakil eserler, ale'l-ebvâb usûlle tertip edilen eserlerdeki "*İman ve Ahlâk*" bölümleri ile "*Şuabü'l-imân*" adlı eserde olduğu gibi Hz. Peygamber'in faziletli/erdemli mü'min profiline dâir zikrettiği hadislerin derinlemesine analizlerinin yapıldığı görülür.<sup>14</sup> Hz. Peygamber'in, Kur'ân-ı Kerîm'de erdemli mü'minin vasıflarına dâir zikredilen ayetlere muvafık olarak naklettiği erdemli mü'minin vasıflarıyla ilgili sözlerinin incelendiği bu eserler ile birlikte ilgili bölümlerde kâmil mü'minin insanî ilişkilerini sağlıklı bir şekilde yürütebilmesi ve kötü huylardan arınıp iyi huylarla bezenmesi yönündeki telkinleri enine boyuna değerlendirilmiştir.<sup>15</sup> Bu anlamda hadis literatüründeki "*Birr ve Sıla*", "*Edeb*", "*İsti'zân*", "*Rikâk*" ve "*Zühd*" bölümlerinde Hz. Peygamber'in kâmil mü'minin özellikleri olarak zikrettiği ve sonuçta Kur'ân ahlâkı ile ahlâklanmış bir mü'mini, kâmil mü'min olarak tavsif ettiği görülmektedir.<sup>16</sup>

8 el-Bakara 2/148; el-Bakara 2/177; Âl-i İmrân 3/133-135; en-Nisâ 4/158; el-Mâide 5/32; el-A'râf 7/43; et-Tevbe 9/108; Hûd 11/112; en-Nahl 16/90; el-İsrâ 17/34; el-Hac 22/78; en-Nûr 24/33; el-Furkan 25/67; el-Kasas 28/25; er-Rûm 30/60; el-Ahzâb 33/70-71; es-Sebe 34/13; el-Fâtır 35/32; el-Fussilet 41/6; el-Ankebût 46/35; el-Hucurat 49/13; er-Rahman 55/7-9; el-Hadîd 57/9; et-Tahrîm 66/6; el-İnsan 76/8-9; el-Beled 90/17-18.

9 Mustafa Çağrıç, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018), 38-39.

10 et-Tevbe 9/128.

11 Âl-i İmrân 3/31-32.

12 el-Bakara 2/256.

13 Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerîm'de İnsân-ı Kâmil", *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 422-432.

14 Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013), 378-380.

15 İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhtevâ Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 255-276.

16 Mahmut Kavaklıoğlu, "Hadis Edebiyatında Kitâbu'l-Edeb'lerle İlgili Bir değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-*, 3/2 (2001), 149-174; Mehmet Ali Çalgan, *Kur'ân ve Sünnette İman-Ahlâk Bütünlüğü, Erdemli Mü'minin Şahsiyeti*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 67-304; Safet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 29-56.



Amelî ahlâkın temsilcileri olan fakihler de eserlerinin satır aralarında erdemli mü'minin özellikleriyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Buna göre fakihler erdemli mü'mini, şekli ikinci planda gören, özde iyi olmayı merkeze alan, niyeti sahih, dengeli, kişisel ve toplumsal görevlerini ihmal etmeyen, hak kaybına sebep olmadığı sürece kötülüğün üzerini örten, insan onurunu muhafaza eden, ibadetli, hukuka bağlı, affedici ve ahiret hesabını düşünen kişi şeklinde tavsif etmişlerdir.<sup>17</sup> Kâmil mü'minin özelliklerine dair fakihlerin ana hatlarıyla sıraladıkları bu ilkeler, fıkıhın içtihat ve uygulamalarıyla kişisel ve toplumsal anlamda düzeni sağlama ve dini incelikleriyle birlikte anlayıp dünyevî ve uhrevî mutluluğu elde etme gayesine uygun ilkelerdir.<sup>18</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasî farklılaşmalar neticesinde "Halîfe kim olmalı?" ve "Halîfenin özellikleri nelerdir?" gibi sorular üzerinden olgun mü'mini tanımlamaya çalışan bazı kelâmî mezhepler de insân-ı kâmilin özelliklerine dair aktarımlarda bulunmuşlardır. Mütekelimler, meselenin asıl itibarıyla fıkıh ilminin konusu olduğunu söylemişler ve fukahânın insân-ı kâmilin özelliklerine dâir sıraladıkları özellikleri büyük ölçüde aynıyla tekrar etmişlerdir. Bazı kelâm âlimleri, İslâm ümmetinin dünya ve ahiret saadetini temin etmekle yükümlü görerek ve halifenin Hz. Peygamber'in soyundan gelmesini şart koşarak meselenin inançla bağlantısını kurmuş ve neticede âdil, yiğit ve bilgin olmak gibi şartlar zikrederek kâmil mü'min olmanın bazı şartları üzerinde durmuşlardır.<sup>19</sup>

İslâm düşünürleri, erdemli mü'minin vasıfları konusunda Aristocu itidal nazariyesi bağlamında, erdemler ve zıtları olan erdemsizlikler şeklindeki Stoacı iki ana tavırla meseleyi eserlerinde irdelemişlerdir.<sup>20</sup> Yahya b. Adî (ö. 364/975), Nâsiruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Adûduddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) ve bu gibi düşünürlerin erdemli mü'mi-

17 Ahmet Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usul İslâm Araştırmaları* 9/9 (2008), 91-106.

18 Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1329), 8; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 161-182; Murat Şimşek, "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (2012), 68-77; Fetullah Yılmaz - Adem Çatak, "Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması", *Sufiyye* 11, (2021), 201-203.

19 Hüseyin Atay, "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1, (1967), 160.

20 Mehmet Aydın, "Ahlak (İslâm Felsefesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/12; Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", 3; Kübra Bilgin Tiryaki, "İslâm Ahlak Felsefesinin İnsan ve Erdem Tasavvuru", *Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı*, ed. Nihat Erdoğan, Ömer Torlak, Kübra Bilgin Tiryaki, (İstanbul: İğiad Yayınları, 2018), 48-51; Hilal Bayraktaroğlu, *Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42-55.

nin vasıfları üzerine çalışmaları olan müelliflerin eserlerine yapılan şerhler bu konuda büyük bir literatürün oluşmasına vesile olmuştur.<sup>21</sup> İslâm ahlâkçıları, şehevî ve gazabî kuvvelerden oluşan hayvanî nefis ile akıl kuvvesinden meydana gelen insanî nefis arasında dengeli bir ahlâkî olgunluğu öngören erdem ahlâkının<sup>22</sup> ancak netice olarak İslâm ahlâk ilkeleriyle bezenmiş bir mü'minde gerçekleşebileceğini ve ancak bu özelliklere sahip mü'minin kâmil bir mü'min olabileceğini dile getirmiştir.<sup>23</sup>

Eserlerinde, erdemli mü'minin özelliklerini zikrederken onun sahip olmasını öngördükleri fazîlet ve rezîlet konularını bazı farklı ahlâkî ilkeler üzerinden meseleyi değerlendirmiş olsalar da neticede İslâm ahlâkçıları Kur'ân ve hadîslerden süzdükleri ahlâkî ilkelerle bezenmiş mü'minin kâmil mü'min olduğu ana fikri etrafında konuyu tartışmışlardır.<sup>24</sup> Onlar, hikmet, şecaat, iffet, adâlet, necdet, itidâl, fehm, cûd ve hilm gibi ana başlıklar altında kâmil mü'minin birçok özelliğinden bahsetmişlerdir.<sup>25</sup> Örneğin Azmî Pîr Mehmed (ö. 990/1582) *Ahlâk-ı Muhsînî* tercümesi olan *Enîsü'l-ârifîn'* de ibâdet, ihlâs, duâ, şükür, sabır, rızâ, tevekkül, hayâ, iffet, edeb, himmet, azim, gayret, sebât, adâlet, af, hilm, rıfk, şefkat, hayrât, sehâ, tevâzû, emânet, vefâ, sadâkât, düşkünlere yardım etmek, teenni, teemmül, müşâvere, hazm, şecaat, siyâset, teyakkuz, firâset, sır saklamak, fırsatı ganimet bilmek, hukuka riâyet, ahyâr ile sohbet, şerhlerin giderilmesi ve hizmet edenleri yetiştirmek gibi hasletleri kâmil mü'minin özellikleri olarak sıralamıştır.<sup>26</sup> Bostanzâde (ö. 1049/1639) ise *Mir'âtü'l-ahlâk'*ında ibâdet, şükür, şecaat, ciddiyet, gay-

21 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 100-125; Hüsâmettin Erdem, "Ahlâk-ı Adüdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/14; Hasan Aksoy, "Kınalızâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/416-417; Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 5-6; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 112; Nâsiruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 101; Taşköprüzâde. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adüdiyye*. thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 16-20.

22 Demirkol, *Erdem Ahlakı*, 60; Kala, "Kural Koyucu Ahlak Teorileri", 103.

23 Tusi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 81; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 85; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, 51.

24 Yunus Cengiz, "Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. M. Demirkol (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 19-20.

25 Çağrı, "Fazîlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/268; Muhammed Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler İle İslâm Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 5 (2019), 93-98. Cafer Sadık Yaran, farklı kategorilendirmeler olmakla birlikte İslâm ahlâkının adâlet, ferâgat, iffet ve merhamet olmak üzere dört temel üzerine inşa edildiğini iddia etmektedir. Cafer Sadık Yaran, "İslâm'da "Ahlakın Şartı" Kaç?: İslâm "Erdem Etiği"nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, (2005), 3-55.

26 Azmî Pîr Mehmed, *Enîsü'l-ârifîn'*, haz. Fatih Koyuncu, (İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 205-595; Fatih Koyuncu, "Ahlâkî Eğitim Rehberi Olarak Azmî Pîr Mehmed'in *Enîsü'l-ârifîn'i*", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41, (2015), 244.

ret, rızâ, vefâ, ketm-i sır, af, iffet, şevk, muhabbet, tevâzû, emanet, sadakât, rıfk, şefkat, yüksek gayret, teenni, müşavere, hilm, gayret, firâset, teyakkuz, iğtinâm-ı fırsat, hazm, sohbet-i ahyâr, riâyet-i hukuk ve siyâset kurallarına riâyet şeklinde kâmil mü'minin vasıflarını zikretmiştir.<sup>27</sup>

## 2. Sûfî Gelenekte Erdemli İnsan Profili: İnsân-ı Kâmil Düşüncesi

Sûfî geleneğin insân-ı kâmil anlayışını sağlam bir zemine oturtmak için öncelikle insana verdiği değeri kavramak gerekmektedir. Ardından sûfîlerin, Tanrı-insan-âlem münasebetinde insanın konumuna dâir görüşleri ve varlık seyri içerisinde epistemolojik ve ontolojik açılardan insanı ele alış biçimleri irdelenmelidir.<sup>28</sup> Kur'ân'da, insanlığın atası olan Hz. Âdem'in "Halîfe" mevkiinde esmânın kendisine öğretildiği,<sup>29</sup> Âdemoğlunun mükerrem kılındığı,<sup>30</sup> Hakk'ın insana kendi ruhundan üflediği,<sup>31</sup> her şeyin, ahsen-i takvîm üzere yaratılan insanın<sup>32</sup> emrine verildiği<sup>33</sup> ve emaneti insanın yüklendiği<sup>34</sup> gibi birtakım özellikleriyle varlık âleminin gözbebeği olarak insan merkezli bir söylemle karşılaşılır.<sup>35</sup> Sûfîler, insanın halîfe olmasını Hakk'ın bazı tecellilerini yansıtmayı,<sup>36</sup> mükerrem olarak yaratılmasını cismânî olarak mü'min-kâfir bütün insanlara; rûhânî olarak ise nübüvvet, risâlet, İslâm ve hidâyet yönleriyle peygamber ve mü'minlere has bir sıfat olması,<sup>37</sup> Hakk'ın ruhundan üflemesini insanın ilâhî ve Rabbânî tarafına işaret olması,<sup>38</sup> en güzel sûrette yaratılan insana her şeyin hizmet etmesini ise insanın en güzel kıvamda yaratılması, maddi manevi güzelliklere mazhar olması, cismânî, ahlâk

27 Nurgül Sucu, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Mir'âtü'l-Ahlâk'ı*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 62-113; Nurgül Sucu, "Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin Mir'âtü'l-Ahlâk Adlı Eseri", *Turkish Studies* 6/2, (2011), 855-906.

28 William Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 37; Nejdet Durak, "İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak "İnsân-ı Kâmil" Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2, (2001), 107.

29 el-Bakara 2/30-31.

30 el-İsra 17/70.

31 el-Hicr/15, 29; es-Secde 32/9, es-Sa'd 38/72.

32 et-Tin 95/4.

33 el-Casiye 45/13.

34 el-Ahzab 33/72.

35 Mustafa Çağrı, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/390-391; Hayati Aydın, "Kur'ân'ın İnsan Merkezli Söylemi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 27, (2005-2006), 95-110.

36 Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 299; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 303.

37 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 305.

38 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 303.

ve maneviyât itibariyle rûhânî açılardan en güzel kıvamda yaratılması şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>39</sup> Esmânın öğretilmesini ve emanetin kendisine yüklenmesini ise insanın Hak ile âlem arasındaki konumuna ve bu yönüyle âlemin gözbebeği olmasına delâlet olarak görmüşlerdir.<sup>40</sup>

Tasavvuf ehli, birçok hadisi de vahdet düşüncelerine ve bu düşüncenin zirve noktası olan insân-ı kâmil anlayışlarına referans görmüşlerdir.<sup>41</sup> Burada, sûfilere vahdet düşüncelerini ve insân-ı kâmil anlayışlarını şekillendirdikleri şu üç hadisten hareketle konuya dair görüşleri dile getirilecektir. Onlar, Hz. Peygamber'in "*Allah, Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır*"<sup>42</sup>, "*Âlimler peygamberlerin vârisleridir*"<sup>43</sup> ve "*Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım*"<sup>44</sup> gibi sıhhat dereceleri farklı hadisleri kendilerine has usulleriyle değerlendirerek insân-ı kâmil düşüncelerine yol bulmuşlardır.<sup>45</sup> Bu hadisleri, nûr-i Muhammedî ve vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında yorumlayan sûfilere göre insanın varlığı ve sıfatları kendisinden olmamıştır. Onun varlığı ve sıfatları Kadîm olan Allah'tandır ki bu yönüyle insan kendini andığında Hakk'ı anmış olur. Hak, insanı kendine delil olması için özellikle rahmet sıfatından yaratmıştır. Bunun için de "*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı*" buyrulmuştur.<sup>46</sup> Ayrıca sûfî düşüncede esas itibariyle insân-ı kâmil, Hakk'ın bütün tecellilerine mazhar olan ve ahlâkın en güzeline sahip olması bakımından üsve-i hasene olarak Kur'ân'da taltif edilen kişi Hz. Peygamber olduğu için O'na hitaben "*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*" şeklinde hitap edilmiştir.<sup>47</sup> Yine sûfilere göre erdemli mü'minler, Hz. Peygamber'i (sav) modelleyen, O'nun ilmî ve irfânî

39 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 305; Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, (2010), 77-120.

40 Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1/91; Kadir Özköse, *Can Kuşu*, (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2019), 137-139. Mahmut Erol Kılıç, insân-ı kâmil aşamasının içerisinde bulunduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin esası olduğu zikredilen 21 âyeti ve bu âyetlere dâir işaret yorumları bir eserinde dile getirmiştir. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları, 2018), 181-194.

41 Annamari Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Yaşar Keçeci, (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000), 252; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2012), 75-78.

42 Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 11.

43 Ebû Dâvûd, "İlim", 1.

44 Aclûnî, *Keşfü'l Hafa*, thk. Abdulhamid b. Ahmed, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 2/164.

45 Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 87, 121. Kılıç, konuya dayanak olarak takdim edilen 15 hadisi ve bu hadislerle ilgili değerlendirmeleri bir eserinde zikretmiştir. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 194-214.

46 İbn Arabî, *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye*, nşr. Osman Yahya, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişkâhî, 1367), 92; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 200-202.

47 Seyit Avcı, *Sûfilere Hadis Anlayışı Burselî Örneği*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2004), 204-207.

boyutlarına mirasçı olan ve bu hassasiyetle aslî olarak insân-ı kâmilî temsil eden Hz. Peygamber'in (sav) izinde insân-ı kâmilî vasfını kazanan kimselerdir. "Âlimler, peygamberlerin vârisleridir" hadîsi de buna işaret etmektedir.<sup>48</sup>

Sûfilerin insân-ı kâmilî düşüncelerine dayanak olarak zikrettikleri âyet ve hadîslere dâir yorumlarından onların insanı, epistemolojik ve ontolojik boyutları itibariyle değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda sûfiler insanı, esmâ-i ilâhîyi öğrenmeye müsait bir varlık olarak görürken diğer yandan onun ilâhî isimlerin tecellilerine muhatap olabilme kabiliyetinden de bahsetmişlerdir.<sup>49</sup> Yine onlar, et-kemik şeklinde fizikî boyutu yönüyle cimri, sabırsız, aceleci, hırslı, nankör ve zayıf yaratılışlı olduğu Kur'ân'da bildirilen insanın,<sup>50</sup> aynı zamanda, Hakk'ın ruhundan üflenen Rabbânî yönü sayesinde bilgiyi elde ve onunla amel etme hasletiyle mükerrem kılınan boyutuna da işaret etmişlerdir.<sup>51</sup> Bu noktada sûfilerin Kur'ân ve Sünnet'te insanın olumlu ve olumsuz yönlerine dâir zikredilen hususları göz önünde bulundurarak İslâm'ın dengeli bir nazarla baktığı insana sûfilerin de dengeli biz gözle baktıkları ifade edilebilir. Bununla birlikte sûfiler, diğer İslâmî disiplinlerden farklı olarak, Hakk'ın ilk yarattığı şeyin Hz. Peygamber'in nuru olduğu söyleyerek insanı ontolojik bakımdan varlık hiyerarşisi içerisinde en üst noktaya taşımışlardır.<sup>52</sup> "Nûr-i Muhammedî" veya "Hakikat-i Muhammedî" düşüncesine göre, Hakk'ın ilk yarattığı Hz. Peygamber'in (sav) nurudur. Onun nuru, varlık adına ne varsa her şeyin varoluşunun temel ilkesi ve en temel varlık mertebesidir.<sup>53</sup> Sûfiler, Hakk'ın âleme zuhurunu resmettikleri taayyün mertebelerinin mutlak bilinemezlik mertebesi olduğunu söyledikleri ilk mertebesi olan lâ taayyün mertebesinin ardından bu mertebelerin ikincisi olan taayyün-i evvelde Hakk'ın

48 Necmeddin-i Dâye, *Mirsâdî'l-İbâd, (Tasavvuf Yolu)*, çev. Halil Baltacı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 65-72; Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/330-331; Süleyman Ateş, "Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/498-499.

49 Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, (2001), 11.

50 el-Enbiya 21/37; el-Meâric 70/19; el-İsra 17/67; en-Nisâ 4/28.

51 Ömer Faruk Erdem, "Sadreddin Konevî'de İnsanı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri", *Mari-fe* 16/2 (2016), 307.

52 William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 172; Toshiko Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 313-317; Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5, (2001), 9-10.

53 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah

b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 19/23; Abdullah Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Muhammed Bedrüdîn en-Na'sânî el-Halebî, (Kahire: Matba'atü's-sa'âde, 1908), 15, 62, 103.

yarattığı ilk şeyin Hz. Peygamber'in nûru olduğunu söylemişlerdir.<sup>54</sup> Bundan dolayı bu nûr, Hak ile âlem arasında bir geçiş mertebesi ve varlığın temel ilkesi kabul edilmiştir.<sup>55</sup> Hz. Peygamber'i insân-ı kâmil olarak kabul eden ve her dönemde O'nun vekil(ler)i olarak insân-ı kâmil(ler)in bulunduğu fikrini benimseyen sûfler, nûr-i Muhammedî düşünceleriyle insanı ontolojik bakımdan en üst noktadaki varlık olarak benimsemeleriyle birlikte kâmil insanın bu ontolojik mertebesine uygun olarak ahlâkî gelişim, değişim ve mükemmellikte de zirvede olmasını gerekli görmüşlerdir. Azîzüddîn-i Nesefî'nin (ö. 700/1300 [?]) *İnsân-ı Kâmil* adlı eserinde "Ma'lûmun olsun ki insân-ı kâmil odur ki şeriat, tarikat ve hakîkatte tâm olur. Bil ki insân-ı kâmil odur ki dört şeyde kemâlde olur: İyi akvâl, iyi ef'âl, iyi ahlâk ve maârif" şeklindeki nakli sûflerin insân-ı kâmilin söz, fiil, ahlâk ve maârifte zirve olması gerektiği yönündeki genel kanaatlerini yansıması bakımından önemli bir veridir.<sup>56</sup>

Sûfler, Hz. Peygamber'in tarihî kişiliği ve rûhânî yönü itibariyle insân-ı kâmil olduğunu, her insanda insân-ı kâmil olma potansiyelinin bulunduğunu ve bu potansiyelin seyr ü sülûk denilen manevi yolculukla ortaya çıkarılabileceğini savunurlar.<sup>57</sup> Nesefî'nin yukarıda nakledilen sözünde altını çizdiği husus da aslında budur. Sûfî düşüncede insân-ı kâmil, Tanrı'ya ve âleme benzeyen iki doğası olduğundan Hak ile âlem arasında bir berzah

54 Vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen sûfler merâtibü'l-vücûd şeklinde ifade ettikleri bir sistemle Hakk'ın zuhurunu izah etmişlerdir. Buna göre ilk mertebeye lâ taayyün, ikinci mertebeye taayyün-i evvel, üçüncü mertebeye taayyün-i sâni, dördüncü mertebeye mertebeye-i ervâh, beşinci mertebeye mertebeye-i misâl, altıncı mertebeye mertebeye-i şehâdet ve yedinci mertebeye insân-ı kâmidir. Her bir mertebede vücûdun farklı tezâhür ve özelliklerinden detaylı olarak bahseden sûfler, bu sistem içerisinde taayyün-i evvel mertebesi dedikleri nûr-i Muhammedî aşamasını varlığın ilk zuhur mertebesi olarak görmüşlerdir. Beşli tasnife göre varlık mertebeleri şu şekildedir: 1. Ahadiyyet 2. Vâhidiyyet 3. Mertebeye-i ervâh 4. Mertebeye-i misâl 5. Mertebeye-i şehâdet. Beşli tasnifte taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerinin, vâhidiyyet mertebesinde; mertebeye-i insanın da, mertebeye-i şehâdetle birlikte değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 241-316; Süleyman Ateş, "Hazarât-ı Hams", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/116.

55 Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5; Aziz Mahmud Hüdayî, *Hulâsâtu'l-Ahbâr*, (Âlemin Yarattığı ve Hz. Muhammed'in Zuhuru), çev. Kerim Kara-Mustafa Özdemir, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 15-167; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 95-109. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997) 15/179; Yaşar Nuri Öztürk, *Enel Hak İsyanı: Hallâc-ı Mansûr (Darağacında Miraç)*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2011), 192-203.

56 Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, ter. A. Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), 69.

57 Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 133; Reşat Öngören, "Tasavvuf Eğitiminde İnsan-ı Kâmil'e Yolculuk", 2. Uluslararası Ahmed-î Hânî Sempozyumu (İslâm Düşüncesinde İslâm), ed. Abdulcebbâr Kavak, (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018), 465-469.

konumundadır.<sup>58</sup> Bundan dolayı insân-ı kâmil, yetkin, tam ve olgun insan olarak hazîne mesabesindeki yeryüzünün hükümdârı olan Hakk'ın mührüdür.<sup>59</sup> Âlem ve içindeki bütün varlıklar Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellileridir ve varlıklardan her biri istidadına göre Hakk'ın belli bir isim veya sıfatını yansıtmaktadır. Varlığın gayesi olması bakımından insân-ı kâmil, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarını yansıtan eşref-i mahlûkât ve evren aynasının cilasıdır.<sup>60</sup> Özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin eserlerinde sistematik bir şekilde<sup>61</sup> insân-ı kâmilin mikrokozmos, zübde-i âlem ve vâsıta-i câmia olduğu, yine onun âlemin kalbi ve sütunu mesâbesinde bir varlık oluşu sıklıkla vurgulanır.<sup>62</sup> Onlara göre insân-ı kâmil, ilâhî inâyet, ezeli ve Zâtî dileme (meşiat) gereği tasarrufta bulunur.<sup>63</sup> O, Hakk'ın bütün isimlerini kendisinde toplayan Allah isminin mazharıdır ve bu yönüyle kevn-i câmî' yani toplayıcı varlıktır.<sup>64</sup> Abdülkerim-i Cîlî (ö. 832/1428), beşerî irâdesini Yaratıcı'nın irâdesinde eritmiş, fenâfillâh mertebesine eren insân-ı kâmilin bütün varlık

58 Ferit Kam-M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 216-217; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziziği*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 300.

59 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 19; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 367.

60 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 25-26; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziziği*, 293-295; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm)*, ter. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 391-392; Dâvûd el-Kayserî, *Muttalau husûsi'l-kelim fi meânî Fusûsi'l-Hikem*, (İstanbul: Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Bölümü, 1243), 402; Gerevi Fahri Resuli vd. "Molla Cami ve İbn-i Arabî'ye Gore İnsan-ı Kamil, çev. İpek Şengül. *Mutalaa* 1/1 (2021), 129-130. Mevlânâ, bu noktayı şu şekilde ifade etmiştir: "Ey Allah Teâlâ'nın kitabının bir nüshası olan insan-ı Mevlânâ! Ey ahlâk güzelliğinin aynası mutlu varlık! Her şey sensin. Âlemdede ne varsa sendende dışarıda değil. Sen her ne ararsan kendinde ara, çünkü her varlık sende." Mevlânâ, *Rubâiler*, çev. Şefik Can, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 1/1382. Rubâi.

61 İbn Arabî öncesinde insân-ı kâmil ifadesi ve insân-ı kâmilin özelliklerine dâir görüşler Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi birçok isim tarafından farklı adlandırma ve dağınık özellikleriyle çeşitli eserlerde konu edinilmiştir. İbn Arabî, takipçileri Konevî, Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) ve Cîlî gibi isimler ise meseleyi sistematik bir şekilde ele alı konuya dâir geniş değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Zaim Khenchelaoui, "Sadreddîn Konevî'de İnsân-ı Kâmil Nazariyesi", *II. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hasan Yaşar, (Konya: Mebkam Yayınları, 2014), 288-294; Ali Kozan, "İbnü'l-Arabî ve Osmanlı Felsefi/Tasavvufi Düşüncesi Üzerindeki Etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (2012), 1555-1565; Abdülcebbar Kavak, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvufi Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri", *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 51-73.

62 Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil* ter. Abdülaziz Mecdî Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 378-382; Ebu'l-Âlâ el-Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kavramlar*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 78-80; Frithjof Schuon, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, trc. Veysel Sezigen, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 108; Kadir Özköse, *Tasavvuf II (Tasavvufî Hayat ve Sûfi Düşünce)*, ed. Hamit Demir, (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018), 309-310.

63 Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf ve şerhu te'vilat-ı Besmele (Tasavvuf İlmine Giriş)*, çev. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 169.

64 Seyyid Cafer Seccâdî, *Ferheng-i Lügât ve Istilâhât u Ta'birât-ı İrfânî*, (Tahran: İntişarat-ı Tuhuri, 1380), 672.

âleminin etrafından döndüğü kutup olduğunu söyler.<sup>65</sup> Sadreddîn-i Konevî (ö. 673/1274) ise insan-ı kâmilî, her şeyi kapsayan bir nüsha, varlığının sureti, kendisiyle varlığın devamı sağlanan, her sırrı içeren bir hazine, sûret ve mertebe açısından ihata edici bir daire, ölü veya diri dilediği insanlarla bir araya gelebilen, hak sahibine hakkını verebilen kimse olarak tarif eder.<sup>66</sup>

İnsân-ı kâmilin ontolojik boyutuna dâir bu aktarımlarıyla birlikte sûfîler, onun Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış kimse olduğunu belirterek insân-ı kâmilin bir başka yönüne, ahlâkî olgunluk boyutuna da dikkat çekmişlerdir.<sup>67</sup> Onlar, seyr ü sülûk süreciyle kâmil insan olan kişinin, vekîli olduğu Hz. Peygamber'in ahlâkı ile ahlâklanmasını, insân-ı kâmilin ontolojik olgunluğunun meyvesi olarak ahlâkî anlamda zirveyi yakalamasını zaruri görmüşlerdir.<sup>68</sup> Erzurumlu İbrâhîm-i Hakkî (ö. 1194/1780), *İnsân-ı Kâmil* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'den kendisine kadar gelen irfânî geleneğin sıraladığı insân-ı kâmilde bulunması gereken ahlâkî özellikleri şu şekilde zikretmiştir: İnsân-ı kâmil daima kendisinin Hakk'ın huzurunda olduğunu bilir. Tevhîd, tevekkül ve tefvîz ile ömrü geçer. Onun duası makbuldür. Hak ve halk nezdinde muhteremdir. İnsân-ı kâmil, yeme-içme, uyuma, konuşma, sohbet, uzlet ve ibadetler konusunda aşırılıklardan uzak mutedil bir seyirle hareket eder. Sözünde durur, ayıpları örter, sırları ifşâ etmez, kötü söz söylemez. Aldığı nefesleri zikirli, sözleri ilim ve hikmetli, konuşması tatlıdır. Onu gören bir yakınlık hisseder, sözlerini duyanlara sözleri lezzet verir. Allah'ın ahlâkıyla ahlaklandığı için affedici ve şefkatle muamele eden bir yapısı vardır. Gönlü mâsivâdan kurtulmuştur. Kınayan kimsenin kınamasından korkmaz. İnsanlara anne-babalarından daha şefkatlidir. Sohbetlerinde iman konularını önceler, akabinde ibadet konularını anlatır. Nezâketlidir. Evinin ve çocuklarının ihtiyaçlarıyla yakında ilgilenir. İnsân-ı kâmil, tek hâkim ve mutasar-

65 Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 372.

66 Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1982), 132; Frithjof Schuon, *Manevî Perspektifler*, çev. Nebi Mehdiyev, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 207-211; Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 278-283.

67 Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 301.

68 Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991), 68; Mustafa Tatcı, "Tasavvuf ve Rumuz", *Yesevîlik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 26; İbn Arabî, *Hatmü'l Kur'an-Kur'an Mührü: İbn Arabî'nin Hayatı*, der. Abdülbaki Miftah, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Basım Yayın, 2007), 154-155; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 50 (2008), 5-7; Yüksel Göztepe, *Tasavvuf'ta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar" - Kuşeyrî Örneği*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012), 59-591; İshak Tekin, *İnsân-ı Kâmil Anlayışı Bağlamında Ahlak Eğitimi Kuramsal Bir Yaklaşım*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 185-240; Tuğba Yazıcı, "İbn Arabî'nin (638/1240) "Vahdet-i Vücûd ve İnsân-ı Kâmil" Anlayışı Çerçevesinde Din ve Değer Eğitimi", *II. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, 1217.



rif olarak Allah'ı bilir. Şer görünen işlerde hayır, hayır görünen işlerde şer olabileceğini fark eder.<sup>69</sup> Muhammed Lütfî (ö. 1956) ise kâmil insanı, dünya sevgisinden gönlünü sıyırılmış, söze takılıp kalmayan ve mana incilerini aşk denizinden çıkarabilen kimse şeklinde tanımlar.<sup>70</sup> İbrahim Hakkı ve Alvarlı Efe'den daha önce kâmil insanın ahlâkî vasıflarını geniş bir şekilde ele alan isimlerden biri olan Azîzüddîn-i Nesefî'ye göre erdemli mü'min, dünya işleriyle zaruret miktarı meşgul olan, insanlar arasında doğruluğu yaymak için çabalayan, kötü alışkanlıkları iyi huylara dönüştüren, insanları Allah'a davet eden, çokça ahireti methedip oradaki ebedî hayatı anlatan, dünyayı değişkenliği sebebiyle kınayan, şehvet ve zenginliği kötileyen, dervişliği ve Allah dostlarını öven, Cennet ve Cehennem konusunda insanları uyaran ve insanları birbirlerine şefkatli olmaya davet eden kimsedir.<sup>71</sup> Farklı isimlerden insân-ı kâmilin ahlâkî sıfatlarına dâir nakledilen bu veriler aslında Kur'ân'ın mü'minden bezenmesini istediği ahlâkî özelliklerdir.<sup>72</sup> Bir başka deyişle sûfiler, gerçek manada insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber'in ahlâkının yani Kur'ân ahlâkının kâmil insan noktasında Hz. Peygamber'in vekillerinde de olmasını şart koşmuşlardır. Burada sûfilerin Kur'ân ahlâkını kuşanmak ve onunla ahlâk-ı Muhammedî'yi elde etmek noktasında seyr ü sülûk denilen usûlleri ve insana yükledikleri Hakk'ın lütfu ile kâmil insan olmak düşünceleriyle diğer İslâmî disiplinlerden ayrıldıkları görülmektedir.<sup>73</sup>

İnsanın kemâl arayışında ontolojik ve ahlâkî yönüne dâir paylaşılan verilerin yanı sıra sûfiler, insan ile kâinat arasında özdeşlik kurarak da kâmil insan düşüncelerini temellendirmişlerdir. Buna göre insandaki kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, kıl ve tırnaklar insanın bedenini oluşturan dokuz cevherdir ve âlemdeki dokuz feleğe denk gelmektedir. Yine insandaki iki göz, iki kulak, iki burun deliği, iki meme deliği, ağız, göbük ve iki boşaltım

69 İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifetnâme*, sad. M. Fuâd Başar, (İstanbul: Âlem Yayınları, 2003), 109-110; Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî'den İbrahim Hakkı'ya Sûfî Düşüncede İnsân-ı Kâmil Anlayışı", *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî Alvarlı Efe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cengiz Gündoğdu, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları 2013), 1/247-259.

70 Hâce Muhammed Lütfî, *Hulâsâtü'l-hakâyk ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lütfî*, (İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı Yayınları, 2013), 344-345. Lütfî'nin insân-ı kâmilin ontolojik ve ahlâkî boyutuna dâir görüşleri için bk., Abdullah Kartal, "Alvarlı Efe Divân'ında İnsân-ı Kâmil Düşüncesi", *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî Alvarlı Efe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cengiz Gündoğdu, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları 2013), 1/467-475.

71 Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, 15. Schuoan, sûfilerin insân-ı kâmilde olması gerektiğini söyledikleri bu özelliklerin dürüstlük, hayırsızlık ve tevazu üç temel erdemde dayandığını belirtir ve bu üç temel erdemden hareketle kâmil insanın çeşitli vasıflarını zikreder. Schuoan, *Manevî Perspektifler*, 193-205.

72 Necmettin Ergül, "İnsân-ı Kâmil-Güzel Ahlak İlişkisi", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 35, (2015), 259-270.

73 Cağfer Karadağ, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsân-ı Kâmil", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7, (1998), 463-465.

kanalları âlemdeki on iki burca tekâbül etmektedir. İnsandaki çekme, tutma, itme, sindirim, beslenme, büyüme ve musavvireden oluşan yedi güç âlemdeki yedi gezegenin tabiî güçlerine; görme, işitme, tatma, koklama, dokunma, konuşma ve düşünme şeklindeki rûhânî güç ise bu gezegenlerin rûhânî güçlerine karşılık gelmektedir. İnsanın baş, göğüs, mide ve karnı âlemdeki ateş, hava, su ve toprağa; kemikleri dağlara, iliği madene, karnı denize, bağırsakları ırmaklara, damarları derelere, eti toprağa, kılları bitkilere, soluklanması rüzgârlara, konuşması gök gürlemesine, gülmesi gün ışığına, gözyaşları yağmurlara, uyuması ölüme ve uyanması dirilmeye benzetilmiştir.<sup>74</sup> Gazâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinden alıntılarla konuyu zenginleştirerek takdim eden Şemseddîn-i Sivâsî (ö. 1006/1597) ise insanın fizikî özellikleri ve hisleri ile tabiatın benzerliği meselesini şu şekilde zikreder: Sadır kürsîye, baş arş-ı a'lâya, akıl aya, rûh güneşe, yedi havâs seyyâreye, kemik dağa, damar ırmağa, saç nebâta, sıfatlar hayvanlara, vücûd şehre, ruh hâkime, nefis hırsıza, hırs harâmîye, tama kurda, hile tilkiye, süsü sevmek tâvûsa, hamıyyetsizlik hıznîra, hırsla hareket etmek karıncanın çabasına, her şeyden pay almayı istemek zembûra, tembellik hâra, cüret ferese, gazap aslana, kin deveye, helâl-haram hassasiyetinin olmaması kelbe, zekât vermemek camıza, kötü huylar şeytana, güzel huylar ise meleğe benzemektedir.<sup>75</sup> Sûfîlerin insan bedeni ve hisleri ile âlem arasında kurdukları bu benzetmeler, insanın fizikî ve rûhî yönleri itibariyle kemâli bünyesinde barındırdığı, kemâle ulaşma potansiyeline sahip olduğu, bilgiyi elde ve kendini gerçekleştirme yöntemleriyle insân-ı kâmil olabilmesinin kâmil bir ahlâk anlayışını hayatına yansıtmasından geçtiği şekildeki düşüncelerini yansıtması bakımından önemlidir.

Son olarak sûfîlerin, kâmil insanların oluşturduğu ideal toplum düşüncelerine dâir aktarımları üzerinde durulacaktır. Çok geniş bir konu olan sûfîlerin ideal toplum paradigmaları, Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) "*Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum*" anlayışı çerçevesinde sınırlandırılacaktır. Cengiz Gündoğdu'nun *Hacı Bektâş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması* adlı eserinde ifade ettiği gibi Hacı Bektâş-ı Velî, şeriat kapısında iman, ilim, ibadetler, helâl kazanç, cinsel sınırlara riayet etmek, ehl-i sünnet inancı üzere

74 Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 239; İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, nşr. H. S. Nyberg, (Lieden: E. J. Brill, 1919), 108-138; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 113-123; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 132-134; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 207, 239.

75 Şemseddin Sivâsî, *Menâzilü'l-Ârifin*, haz. Yüksel Göztepe - Yusuf Yıldırım, (İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 44-46.

olmak, şefkat, yemek ve giymekte temiz olmak, iyiliği emredip kötülükten alıkoymak; tarikat kapısında pirden el almak, mürid olmak, saçları tıraş ettirip elbise değiştirmek, mücâhede, hizmet, havf, recâ, dervîş kıyafetleri giymek, topluma katılmak, aşk-şevk-safa-fakr; marifet kapısında edep, havf, nefis terbiyesi, sabır, hayâ, cömertlik, ilim, sükûnet, kalbi hoşnut kılmak, insanın kendini bilmesi; hakikat kapısında ise tevazu, ayıplamayı terk etmek, elinden geleni esirgememek, ölmeden önce ölmek, yaratılmışlara zarar vermemek, gerçekleri söylemek, seyr ü sülûk, kerameti gizlemek, sabretmek, Hakk'a vâsıl olmak makamlarını kâmil insanların oluşturduğu fâzıl toplumun temel nitelikleri olarak zikreder.<sup>76</sup> Velî, bu aktarımıyla birlik ve dirlik için sulh ve sükûnu elde etmeyi, sosyal bütünlüşme ve hamiyetperver olmayı kâmil insanların oluşturduğu ideal toplum düşüncesinin hedefleri olarak gördüğünü deklare eder. Velî bu düşüncesiyle, itikâdî, amelî ve ahlâkî anlamda erdemli şahsiyetin seyr ü sülûk süreci sonunda yetkin konuma gelen insân-ı kâmillerin oluşturduğu bireylerden meydana gelen toplumu ideal toplum olarak kabul ettiğini gözler önüne sermiştir.

## Sonuç

İnsanoğlu varlık sahnesine çıktığı andan itibaren hayatın anlamını çözmek için kendisine bazı sorular sormuş, bu sorulara verdiği cevaplarla erdemli insan olabilmenin yolu ve erdemli insanın sıfatları konusunda bir hayli fikir üretmiştir. Kadîm dönemlerden itibaren farklı usûl ve fikirlerle erdemli insan modeli tartışmalarının insanoğlunun gündemini yoğun bir şekilde meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Aristoteles'e ondan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Gazâlî gibi isimlerle İslâm dünyasına sirâyet eden erdemli insanın özellikleri konusu ve bu sıfatlara ulaşmada kullanılması öngörülen metot tartışmaları fıkıh, kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin önemli meselelerinden biri olmuştur. İslâmî literatürde fazilet kavramı ile ifade eden erdemlin zıddı olarak rezilet kavramı kullanılmıştır. Fakih, mütekellim, İslâm filozofu ve sûfiler, erdemli insan modelinin özelliklerine dâir çıkarımlarını öncelikle İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân'a dayandırmışlardır. Onlar, genel manada erdemli insanı, vahyin rengine hayatını boyayan "Kur'ân'ın Adamı" olarak takdim etmişlerdir. İkinci olarak Hz. Peygamber'in hadislerini kendilerine dayanak olarak gören müslümanlar, Hz. Peygamber'in sahip olduğu Kur'ân ahlâkını erdemli insanın nitelikleri olarak zik-

<sup>76</sup> Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2020), 183-232.

retmişler ve bu şekilde Kur'ân-Sünnet bütünlüğü içerisinde erdemli insanın vasıflarına dair arayışlarını şekillendirmişlerdir.

Fakihler, amelî ahlâkın temsilcileri olarak niyet tashihinden amelde samimiyete kadar dengeli bir kişilik ve toplumsal olgunluk ilkeleriyle erdemli insanın temel bazı özelliklerinden bahsetmişlerdir. Onlar, erdemli insan modelinin özelliklerine dâir daha çok fıkhnın sunduğu imkâna / içtihâda uygun olarak kişisel ve toplumsal düzeni sağlamak, dünyevî ve uhrevî mutluluğu elde etmek gayesine uygun nitelikler sıralamışlardır. Mütekellimler de fakihlerle hemen hemen aynı çizgiyi gözeterek erdemli insanın özelliklerini sıralamışlar ve zaman zaman inanç / itikat ile ilişkilendirerek fakihlerden farklı bir boyutta meseleyi değerlendirmişlerdir. İslâm filozofları ise ağırlıklı olarak Aristocu itidal nazariyesi bağlamı ile Stoacıların erdemler ve erdemsizlikler şeklindeki iki zıt tavırları çerçevesinde meseleyi ele almışlardır. Onlar insanın davranışlarına tesir eden nefis ve erdemli insan olmanın kaynağı olan rûh arasında gözetilmesi gereken denge üzerinden erdemli insanın birtakım özelliklerini sıralamışlardır. Fazilet ve rezilet başlıkları altında erdemli insana dâir birçok konuyu eserlerinde irdeleyen İslâm düşünürlerinin bu adımları sûfîlerin insân-ı kâmil nazariyelerini geliştirmelerine büyük ölçüde temel teşkil etmiştir.

Sûfî düşünce ise diğer İslâmî disiplinlerde olmadığı kadar insana değer veren bir bakış açısıyla meseleyi ele almış ve insanın epistemik ve ontolojik açılardan değer ve potansiyelini erdemli insan/insân-ı kâmil nazariyeleri için düşüncelerinin merkezine koymuştur. Kur'ân'da insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olması beyanından insanın yüksek değerine yol bulan sûfîler, konuyla ilgili birçok farklı âyeti de ekleyerek insân-ı kâmilin değerini tespitle işe başlamışlardır. Tasavvufî düşüncede erdemli insan, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan, ahsen-i takvîm üzere yaratılan, kendisine emanetin tevdi edildiği âlemin gözbebeği olan kimsedir. Bir başka ifadeyle sûfî düşüncenin erdemli insan anlayışı insan merkezli bir söylemdir. Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel başlıklarından biri olan insân-ı kâmil düşüncesiyle sûfîler, erdemli insanın Hak ile âlem arasında bir geçiş, bir berzah konumunda olduğunu söylemişlerdir. Bu kabulleriyle onlar, diğer İslâmî disiplinlerden farklı olarak erdemli insanı ontolojik boyutu ile değerlendirdiklerini ve kâmil insanın asıl itibarıyla Hz. Peygamber olduğunu söyleyerek varlık hiyerarşisinde insana en üstün konumu atfettiklerini göstermişlerdir. Burada sûfîlerin görüşlerine delil olarak kullandıkları bazı hadislerin sıhhat derecelerine çok da dikkat etmediklerini belirtmek yerinde olacaktır.

Sûfilerin kadîm geleneklerden ve diğer İslâmî disiplinlerden farklı olarak erdemli/kâmil insanı, fizikî özelliklerini göz önünde bulundurup zaaf-ları ve rûhî yönüne bakarak değeri ve erdemli/kâmil insan olmaya uygun potansiyeli üzerinden de değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Nûr-i Muham-medî fikri ile kâmil insanı ontolojik boyutta zirve noktaya taşıyan sûfilerin bu süreçte erdemli insanın ahlâkî olgunluğu ile de zirvede olmasını zorunlu gördükleri zikredilmelidir.<sup>77</sup>

Sûfiler, insân-ı kâmilin, ef'âl, kavi, iyi ahlâk ve maârif şeklinde sıraladıkları bu olgunluk düzeyine, diğer düşünce ekollerinde önerilen yöntemlerden farklı olan seyr ü sülûk süreci ile ulaşabileceği görüşündedirler. Onlar, mikrokozmos, zübde-i âlem, vâsıta-i câmia, âlemin direği ve kalbi gibi isimlerle andıkları erdemli/kâmil mü'mini, âlemin etrafında döndüğü kutup olarak görmüşlerdir. Bu yüce mertebeye ve değere ulaşan kâmil insanın Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması gerektiğini, bunun için de fenâ tecrübelerini idrak etmesini insân-ı kâmil için zorunlu gören sûfiler, bu düşünceleriyle de diğer ilmî disiplinlerden ayrıldıklarını göstermişlerdir.

Sûfilerin insân-ı kâmilin vasıflarına dâir zikrettikleri özellikler fakîh, mütekellim ve İslâm filozoflarınca erdemli insanın niteliklerine dâir zikrettikleri başlıklarla genel olarak aynıdır. Onlar da sûfiler de kâmil/erdemli insanın Hz. Peygamber'in ahlâkî olan Kur'ân ahlâkî ile donanmasını öngörmüşlerdir. Ancak sûfiler, kâmil insanın bu özellikleri elde etme yöntemi olan seyr ü sülûk süreçleri ve bu sürecin sonunda kâmil insanın âlemde Hak adına tasarruf yapabilmesi gibi ontolojik bazı özellikler zikrederek farklı bir usûl takip ettiklerini ve diğer disiplinlerden farklı bazı özelliklerin insân-ı kâmilde bulunmasını benimsediklerini göstermişlerdir. Yine onların insan bedeni ve hisleri ile âlem arasında kurdukları benzetmelerle, insanın fizikî ve rûhî yönleri itibarıyla kemâli bünyesinde barındırdığı, kemâle ulaşma potansiyeline sahip olduğu, bilgiyi elde etme ve kendini gerçekleştirme yöntemleriyle insân-ı kâmil olabilmesinin kâmil bir ahlâk anlayışını hayatına yansıtmasından geçtiği şeklindeki düşüncelerini yansıttığını ifade etmek yerinde olacaktır. Sûfiler, kişisel bazda insân-ı kâmil için öngördükleri vasıflarla bezenmiş kimselerden oluşan bir toplumun fâzıl bir toplum olabileceği

77 Nûr-i Muhammedî mertebesini ilk taayyün mertebesi olması ve bu mertebeye Hakk'ın sevgi tarzında tecelli etmesi dolayı "*Taayyün-i hubbî*" olarak adlandıran sûfiler, bu bakış açıları ile de kâmil/erdemli insanın vasıflarına dâir görüşleriyle diğer disiplinlerden ayrılmaktadırlar. Sûfiler, diğer ilmî disiplinlerde olmayan bu bakış açıları ile âlemin sevgi üzerine inşa edilmiş yapısından ve bu yapının temel unsuru olan Hz. Peygamber'in, dolayısıyla insân-ı kâmilin sahip olduğu büyük kıymetten sıklıkla bahsetmişlerdir. Ahmed-i Sirhindî, *Mektûbât*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 3/573; Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Varlık Mertebeleri", *Somuncu Baba*, 244, (2021), 12-13.

şeklindeki söylemleriyle meseleyi bireysel noktada bırakmayıp sosyolojik açıdan da kapsamlı bir şekilde değerlendirdiklerini de göstermişlerdir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse sūffiler, insanın anlam arayışı sürecindeki sorularını yanıtlamak gayesiyle kadîm geleneklerin ve diğer İslâmî disiplinlerin güttükleri gaye ile ortak hareket etmişler, fakat âyet ve hadîs-lere yükledikleri farklı anlamlar, kullandıkları usûl, insana verdikleri değer, insanın bilgi ve varlık boyutu ile değerlendirilmesi gibi yatay ve dikey boyutu ile meseleyi ele almaları, konuyu bireysel anlamda ve teorik noktada bırakmayıp toplumsal boyutu da kapsayacak şekilde geniş bir bakış açısıyla değerlendirmişlerdir.

### Kaynakça

- Aclûnî**, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l Hafâ*. thk. Abdulhamid b. Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Affî**, Ebu'l-Âlâ. *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kavramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Aksoy**, Hasan. "Kınalızâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Arıcı**, Müstakim. "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 20/38 (2015), 1-37.
- Arslan**, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Atay**, Hüseyin. "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 155-171.
- Ateş**, Süleyman. "Hazarât-ı Hams". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ateş**, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Avcı**, Seyit. *Sūffilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2004.
- Ay**, Mahmut. "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-120.
- Aydın**, Hayati. "Kur'ân'ın İnsan Merkezli Söylemi". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 27 (2005-2006), 95-110.
- Aydın**, Mehmet. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/12. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Aydın**, Mehmet. "İnsan-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakçı**, Mehmet Necmettin. "Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 50 (2008), 1-14.
- Bayraktaroğlu**, Hilal. *Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Chittick**, William. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Chittick**, William. *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Cilî**, Abdülkerim. *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cilî**, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. trc. Abdülaziz Mecdî Tolun. haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Çağrı**, Mustafa. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/390-391. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çağrı**, Mustafa. "Fazîlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/268. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.
- Çağrı**, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Çakan**, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili bölümlerin Muhtevâ Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 255-276.
- Çakmaklıoğlu**, M. Mustafa. *İbn Arabî'de M'arifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Çalgan**, Mehmet Ali. *Kur'ân ve Sünnette İman-Ahlâk Bütünlüğü, Erdemli Mü'minin Şahsiyeti*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Çelebi**, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Dâye**, Necmeddin. *Mirsâdü'l-İbâd (Tasavvuf Yolu)*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Demirci**, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15 / 179. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirkol**, Murat. *Erdem Ahlakı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Demirkol**, Murat (ed.). *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Demirli**, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

- Durak**, Nejdet. “İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak “İnsan-ı Kâmil” Anlayışı”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 105-124.
- Eraydın**, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Erdem**, Hüsamettin. “Ahlâk-ı Adüdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erdem**, Ömer Faruk. “Sadreddin Konevî de İnsanı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”. *Marife* 16/2 (2016), 307.
- Erdoğan**, Nihat (ed.). *Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı*. İstanbul: İgiad Yayınları, 2018.
- Ergül**, Necmettin. “İnsan-ı Kâmil-Güzel Ahlak İlişkisi”. *The Journal Of Academic Social Science Studies* 35 (2015), 259-270. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2916>.
- Erzurûmî**, İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. sad. M. Fuâd Başar. İstanbul: Âlem Yayınları, 2003.
- Fahri**, Macid. *İslâm Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazzâlî**, Ebû Hamîd. *Mişkâtü'l-Envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Gerevi**, Fahri Resuli vd., “Molla Cami ve İbn-i Arabî'ye Gore İnsan-ı Kamil”. çev. İpek Şengül. *Mutalaa* 1/1 (2021), 122-140.
- Göztepe**, Yüksel. *Tasavvufu Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar”- Kuşeyrî Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Gündoğdu**, Cengiz (ed.). *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfi Alvarlı Efe Sempozyumu Bildirileri*. 2 Cilt. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları 2013.
- Gündoğdu**, Cengiz. *Hacı Bektâş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2020.
- Hakîm**, Suâd. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.
- Hüdayî**, Aziz Mahmud. *Hulâsâtü'l-Ahbâr (Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhuru)*. çev. Kerim Kara-Mustafa Özdemir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Izutsu**, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- İbn Arabî**. *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye*. nşr. Osman Yahya. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişkâhî, 1367.
- İbn Arabî**. *Hatmü'l Kur'ân-Kur'ân Mühürü: İbn Arabî'nin Hayatı*. der. Abdülbaki Miftah. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Basım Yayın, 2007.



- İbn Miskeveyh.** *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrî'l-a'râk.* thk. İbnü'l Hatîb. y.y.: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1977.
- İbnü'l-Arabî.** *Tedbirât-ı İlahiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye.* nşr. H. S. Nyberg. Lieden: E. J. Brill, 1919.
- İbnü'l-Arabî.** *Fusûsu'l-hikem.* trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.
- İsfehânî,** Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân.* thk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412/1991.
- Kam,** Ferit. Aynî, M. Ali. *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesini.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Karadaş,** Çağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsân-ı Kâmil". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 453-465.
- Karakaya,** Muhammed. "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslâm Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 5 (2019), 88-120.
- Karasu,** Toksöz Bayram. *Huzurlu Yaşama Sanatı.* çev. Handan Balkara. İstanbul: Boyner Yayınları, 2004.
- Kâşânî,** Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-A'lâm fî İşârâtı Ehli'l-İlhâm).* trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kavak,** Abdulcebbar. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri". *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 51-73.
- Kavaklıoğlu,** Mahmut. "Hadis Edebiyatında Kitâbu'l-Edeb'lerle İlgili Bir Değerlendirme". *Ekev Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-*, 3/2 (2001), 149-174.
- Kaya,** Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil". *Kocatepe İslâmi İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 410-434. <https://doi.org/10.52637/kiid.1002319>
- Kayserî,** Dâvûd. *Muttalau husûsi'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-Hikem.* İstanbul: Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Bölümü, 1243.
- Kayserî,** Dâvûd. *Risâle fî ilmi't-tasavvuf ve şerhu te'vilat-ı Besmele (Tasavvuf İlmine Giriş).* çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Khenchelaoui,** Zaim. "Sadreddîn Konevî'de İnsân-ı Kâmil Nazariyesi". *II. Uluslararası Sadreddîn Konevi Sempozyumu Bildirileri.* ed. Hasan Yaşar, Konya: Mebkam Yayınları, 2014.
- Kılıç,** Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş.* İstanbul: Sûfi Kitap, 2018.
- Kozan,** Ali. "İbnü'l-Arabî ve Osmanlı Felsefi/Tasavvufî Düşüncesi Üzerindeki Etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (2012), 1555-1565.

- Köksal**, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Koyuncu**, Fatih. "Ahlâkî Eğitim Rehberi Olarak Azmî Pir Mehmed'in *Enîsü'l-Ârifin*'i". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 241-258.
- Lütfî**, Hâce Muhammed. *Hulâsatü'l-hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lütfî*. İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı Yayınları, 2013.
- Mehmed**, Azmî Pîr. *Enîsü'l-ârifin*. haz. Fatih Koyuncu. İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mevlânâ**. *Rubâiler*. çev. Şefik Can. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Mevlânâ**. *Mesnevî*. haz. Adnan Karaismailoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- Musakhanov**, Orkhan. *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1982.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nesefî**, Azîzüddîn. *İnsân-ı Kâmil*. ter. A. Avni Konuk. haz. Sezai Fırat. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009.
- Öngören**, Reşat. "Tasavvuf Eğitiminde İnsan-ı Kâmil'e Yolculuk". 2. *Uluslararası Ahmed-İ Hânî Sempozyumu (İslâm Düşüncesinde İslâm)*. ed. Abdulcebbar Kavak, Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018, 465-469.
- Özköse**, Kadir. *Tasavvuf II (Tasavvufî Hayat ve Sûfî Düşünce)*. ed. Hamit Demir, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Özköse**, Kadir. *Can Kuşu*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2019.
- Özpinar**, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Öztürk** Yaşar Nuri. *Enel Hak İsyanı: Hallâc-ı Mansûr (Darağacında Miraç)*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2011.
- Sancaklı**, Saffet. "Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 29-56.
- Schimmel**, Annamarie. *Tasavvufun Boyutları*. çev. Yaşar Keçeci. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.
- Schuoan**, Frithjof. *Tasavvuf Kabuk ve Öz*. trc. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Schuoan**, Frithjof. *Manevî Perspektifler*. çev. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Seccâdî**, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Lüğât ve Istilâhât u Ta'birât-ı İrfânî*. Tahran: İntişarat-ı Tuhuri, 1380.

- Sevim**, Seyfullah. *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Sırrı**, Süleyman. *Medhal-i Fıkıh*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1329.
- Sirhindî**, Ahmed. *Mektûbât*. 3 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Sivasî**, Şemseddin. *Menâzilü'l-Ârifîn*. haz. Yüksel Göztepe, Yusuf Yıldırım. İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları 2017.
- Sucu**, Nurgül. *Bostanzâde Yahyâ Efendi e Mir'âtü'l-Ahlâk'ı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Sucu**, Nurgül. "Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin Mir'âtü'l-Ahlâk Adlı Eseri". *Turkish Studies* 6/2 (2011), 855-906.
- Şentürk**, Habil Yakut. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2014), 45-60.
- Şimşek**, Murat. "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 68-77.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taşköprüzâde**. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı. çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Tatçı**, Mustafa. "Tasavvuf ve Rumuz". *Yesevîlik Bilgisi*. ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Ankara: MEB Yayınları, 1998, 37-40.
- Taylan**, Necip. *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991.
- Tekin**, İshak. *İnsan-ı Kâmil Anlayışı Bağlamında Ahlak Eğitimi Kuramsal Bir Yaklaşım*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tenik**, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tosun**, Necdet. "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Varlık Mertebeleri". *Somuncu Baba* 244 (2021), 12-13.
- Tûsî**, Nâsiruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türer**, Osman. "Tasavvufî Düşüncede İnsan". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2001), 9-15.
- Tüsterî**, Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Muhammed Bedrûddîn en-Na'sânî el-Halebî. Kahire: Matba'atü's-sa'âde, 1908.
- Uluç**, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Uysal**, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Yediveren, 2012.

- Yahya** İbn Adî. *Tehzîbü'l-ahlâk: Ahlak Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yaman**, Ahmet. "Fıkıh–Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usul İslâm Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 91-106.
- Yaran**, Cafer Sadık. "İslâm'da "Ahlakın Şartı" Kaç?: İslâm "Erdem Etiği"nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 3-55.
- Yazıcı**, Tuğba. "İbn Arabî'nin (638/1240) "Vahdet-i Vücûd ve İnsan-ı Kâmil" Anlayışı Çerçevesinde Din ve Değer Eğitimi". *II. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, 1204-1220.
- Yıldırım**, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yılmaz**, Fetullah. Çatak, Adem. "Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması". *Sufiyye* 11 (2021), 197-228. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1015842>
- Yılmaz**, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Erdemliliğin ne kadar değerli olduğunu her geçen gün daha derinden hissettiğimiz bir dünyada yaşamaktayız. Bu anlamda erdemli insan olmanın anlamı, üzerinde düşünülmeyi fazlasıyla hak eden temel bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Zira erdemli bir toplum hayali kurmanın imkânı, toplumdaki erdemli insanların sayısının çoğalmasından geçmektedir. Bu durum ise erdemliliğin değerine dair güçlü bir bilincin varlığına ihtiyaç olduğunu gözler önüne sermektedir.

Erdemliliğin oluşum sürecine dair cevaplanması gereken pek çok soru vardır: Erdemli insan olma ideali gerçekte neyi ifade etmektedir? Bu idealin seküler temeller üzerine bina edilmesiyle belirli bir din üzerine bina edilmesi arasında oluşturacağı sonuçlar itibarıyla ne tür farklılıklar olabilir? Diğer taraftan erdemli bir birey olma imkânının erdemli bir toplum içinde bulunmakla ilişkisi göz önüne alındığında, erdemlilik ütopyik bir düşüncenin yansıması olarak mı yoksa gerçekleştirilebilir bir ideal olarak mı değerlendirilmelidir? Erdemliliğin insanın doğasına ait temelleri ile eğitime konu olabilecek yönleri arasında doğru ilişki nasıl kurulabilir? Mülahazaya değer bu sorular, başta felsefe ve eğitim olmak üzere pek çok disiplini erdemlilik meselesinin içine çekmektedir. Bu kitap erdemliliğin farklı perspektiflerden ele alındığı temel bir kaynak olma amacı taşımaktadır.

