

İslam Ahlakı Erdem Etiği Midir?

HÜMEYRA ÖZTURAN*

Özet

Bu makale, son on yılda literatürde görmeye başladığımız, İslam ahlakını erdem etiği teorisiyle uyumlu görme ve “İslam ahlakının erdem etiği olduğu”ndan bahsetme eğilimini bir problem olarak ele almaktadır. Makalede ilk olarak, İslam erdem etiğinden söz eden kaynakların, bu ifadeyi gerekçelendirmek üzere ortaya koyduğu iddialar belirlenip tasnif edilmiş, daha sonra erdem etiğinin temel önermeleri ortaya konmuştur. Değerlendirme kısmında ise söz konusu gerekçeler, erdem etiğinin temel önermeleri bağlamında irdelenmiş ve İslam ahlakının erdem etiği olarak görülüp görülemeyeceği hususunda bir kanaate ulaşılmıştır. Varılan netice, İslam ahlakını oluşturan temel kaynaklardan bir erdem teorisi/ahlakı (*virtue theory*) çıkarsanabileceği, ancak modern erdem etiğinin (*virtue ethics*) temel önermelerinin, İslam ahlakının bir erdem etiği olduğunu iddia etmeyi mümkün kılmadığıdır. Erdem etiğindeki, ahlakta ilke ve kuralı, buna bağlı olarak otorite ve yasayı reddeden, erdemin yanında eylemi dikkate almaya imkân tanımayan, ahlakın ölçütünü insan ve onun kişisel aklı-ahlakı yolculuğu kılan yaklaşımın, ahlaka dair hakikatin ve doğrunun habercisi olarak kendisini ortaya koyan temel İslam kaynaklarının ve bu çerçevede teşekkül eden İslamî disiplinlere ait ahlak eserlerinin ortaya koyduğu tasavvura uyum sağlamadığı makalede etraflıca işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam ahlakı, erdem etiği, erdem ahlakı, erdem teorisi, İslam erdem etiği.

Can Islamic Morality (Akhlaq) be Considered Virtue Ethics?

Abstract

This article critically examines the emerging trend in the past decade of framing Islamic ethics as aligned with virtue ethics theory and describing Islamic ethics as virtue ethics. “It first identifies and categorizes the claims advanced by contemporary scholars who reference the term “Islamic virtue ethics” in an effort to justify this characterization. This is followed by an exposition of the fundamental propositions of virtue ethics. In the evaluative section these claims are analyzed in the context of virtue ethics’ core propositions to assess whether Islamic ethics can be regarded as virtue ethics. The article concludes that, while a virtue theory can indeed be derived from the foundational

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0003-4586-629X e-posta: humeyrakaragozlu@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1607973 • Geliş/Received 26.12.2024 • Kabul/Accepted 28.04.2025

Atıf/Citation Özturan, HümeYra, “İslam Ahlakı Erdem Etiği Midir?”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 [2025]: 35-75.

sources of Islamic ethics, the central propositions of modern virtue ethics render it untenable to classify Islamic ethics as virtue ethics. The approach of virtue ethics is found to be fundamentally incompatible with the moral vision articulated in the core sources of Islamic ethics. Virtue ethics rejects rules and principles—and by extension, moral authority and moral law—prioritizes virtue over action, and grounds morality in personal intellectual and moral development. In contrast, Islamic ethics present themselves as conveyors of truth and moral reality. Furthermore, the ethical works produced within Islamic disciplines are analyzed for their points of convergence and divergence with virtue ethics, and it is concluded that they too diverge from the basic principles of virtue ethics.

Key Words: Islamic morality, akhlāq, Islamic ethics, virtue ethics, virtue theory, Islamic virtue ethics.

Giriş

Ahlaka ilişkin soru ve sorunlar insanoğlunun gündeminden düşmedikçe, İslam'ın bu soru ve sorunlara önerdiği yaklaşım ve çözümlerin neler olabileceğine dair tartışma ve arayışlar da devam etmektedir. Söz konusu tartışma ve arayışların çoğu zaman, ilgili dönemin popüler yaklaşımlarıyla yakın temas halinde ve hatta bazen de etkisi altında olduğu görülür. Mesela Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında, yaşanan siyasi ve toplumsal krizin ahlaki boyutları konuşulurken, İslam ahlakına referansların Kantçı kavram ve fikirler çerçevesinde yapıldığını görürüz. Bu dönemde İslam ahlakının bir vazife ahlakı olduğundan, akılcı ahlak teorilerinin ve Kant'ın evrensel maksiminin İslam'a uygunluğundan, ahlakta niyeti esas almanın hadislerle örtüştüğünden ... vb.¹ bahseden ahlak eserleri azımsanmayacak kadar çoktur.² İslam ahlakıyla modern teorilere dair benzer bir ilişkilendirme, günümüzde *erdem etiği* (*virtue ethics*) yaklaşımı çerçevesinde yapılmaktadır. Son on yılda “İslami erdem etiği” (*Islamic virtue ethics*) veya “İslam/İslam'ın erdem etiği” (*virtue ethics of Islam*) tabirlerini kullanarak İslam ahlakından söz eden çalışmalar dikkat çekici düzeyde artmış, Resûlullah'ın ahlakını bir çeşit erdem ahlakı veya erdem etiği olarak sunan metinler ve tebliğler yaygınlaşmıştır. Ancak söz konusu referansa sahip yayınların her birinde erdem etiği/ahlakı ile kastedilen şey aynı değildir. Daha da önemlisi bu metinlerin bir kısmının, erdem etiği teorisinin ne olduğu, temel iddiasının ve ahlaka dair sunduğu perspektifin

1 Söz konusu Kantçı fikirler ve Osmanlı son dönemi ahlak eserlerinde işlenişi için bk. Özturan, “Neden Kant?”.

2 Buna ilaveten, devlet eliyle yapılmış yönlendirmelerde dahi benzer etki izleri görülür. Mesela Maârif-i Umûmiyye Nizamnamesi (1869), vazife kavramına vurgu yapan ahlak eserlerinin yazılması emrini içerir (bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Aktaş, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlak”; Kaya, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi”).

ne olduğuna dair sağlıklı bir bilgiye dayanmadığı ve İslam ahlakıyla hangi noktalarda uyumlu görüldüğüne dair dikkatli bir değerlendirme de içermediği görülmektedir. Bu makale işte bu probleme ve eksikliğe dikkat çekerek, işaret edilen değerlendirmeyi sunmayı hedeflemektedir. Bu amaçla makalede öncelikle İslam ve erdem etiği ifadelerini yan yana kullanan kaynaklar analiz edilecek, söz konusu kaynaklarda bu kullanıma dair belirli bir anlam ve gaye çerçevesinin olup olmadığı sorgulanacaktır. Sonrasında, İslam ve erdem etiğini bir arada kullanan ve bunun gerekçelerine ilişkin fikirler tazammun eden kaynaklardaki iddialar çıkarılıp maddeler halinde ortaya konulacaktır. Ardından erdem etiğinin mahiyeti, tarihsel süreci ve temel önermeleriyle kısaca izah edilip, dinlerle ve dinî ahlak ile ilişkisine dair temel yaklaşımlara değinilecektir. Nihai olarak, temel kaynaklar ve ilgili olduğu İslamî disiplinler çerçevesindeki kapsamı dikkate alınarak, İslam ahlakının erdem etiğinin temel önermeleriyle uygunluğu incelenecek, böylece İslam ahlakının bir erdem etiği olarak nitelenmesinin imkânı sorgulanacaktır.

1. “İslam Erdem Etiği”nden Bahseden Kaynaklar ve Temel İddiaları

İslamî erdem etiği (Islamic virtue ethics) ve *İslam/İslam'ın erdem etiği* (virtue ethics of Islam) tabirini kullanan kaynaklardan bir kısmının, söz konusu tabire ilişkin hiçbir açıklama yapmadıkları görülür. Bu çalışmalar, tanımlanmış ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılan bir İslam erdem etiği anlayışı mevcutmuş gibi kaleme alınmıştır. Dolayısıyla yazarın İslam erdem etiği ifadesiyle kastının ne olduğu, söz konusu çalışmanın içeriğini yorumlamak şartıyla okuyucuya kalmış görünmektedir. Bu yayınlar incelendiğinde, onların büyük çoğunluğunun erdem etiği ile, erdemlerin sayıldığı-zikredildiği ahlak bahislerini içeren eserlerdeki ahlak anlayışını kasettikleri anlaşılır. Bu sebeple söz konusu çalışmalar, ahlak kavramları ve erdemlerini içerdiği için Kur'an'ın erdem etiğinden,³ kazanılması gereken güzel huylardan bahseden tasavvuf eserlerinin mevcudiyeti sebebiyle sufi erdem etiğinden⁴ söz ederler. Bunlara ilaveten, felsefî ahlak eserlerinde

3 Tahera Qutbuddin'in, Hz. Ali'nin vaazlarında vurguladığı erdemleri ele aldığı makalesi güzel bir örnektir. Qutbuddin, Kur'an'da ve sünnette zikredilen erdemleri erdem etiği (virtue ethics) olarak niteler. Hatta makalede *birr, salih, hayr, mâruf, ahlak/huluk* ve *ihsan* erdem etiğini ifade eden Kur'ânî terimler olarak sayılır. (Qutbuddin, “Piety and Virtue in Early Islam”, s. 127, 144-149).

4 *Journal of Islamic Ethics*'in mürüvvet kavramına odaklanmış sayısının sunuş yazısı olan, Cyrus Ali Zargar'ın “Virtue and Manliness in Islamic Ethics” isimli metni, “İslam erdem etiğinin (Islamic virtue ethics) Yunan ameli felsefesinin bir türevi gibi anlaşıldığını” söyleyerek, tasavvufî eserler başta olmak üzere mürüvvet ve fütüvvet kavramlarına odaklanmış kaynakların İslam erdem etiği çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği imasını taşır. Böylece erdem etiği vurgusuyla başlayan bu sayıda yer

fazilet-rezilet listelerinin bulunduğu ve nefsin ahlakî yetkinleşmesini merkeze aldıkları için de felsefî bir yaklaşım olarak İslam erdem etiğinden⁵ bahsederler.

İslam ahlakı ve erdem etiğini, erdem etiği teorisinin ne olduğunu bilmek suretiyle bilinçli şekilde bir arada kullanan çalışmalara baktığımızda, bunlardan bir kısmında, erdem etiğinin İslam ile hem uyum hem de uyumsuzluk gösteren tarafları bulunduğuna dair bir kanaat görürüz. Bahsi geçen çalışmaların diğer bir kısmı ise erdem etiğinin İslam ahlakının doğru bir ifadesi olduğunu vurgulayan eserlerdir. Eleştiri ve değerlendirmeyi sona bırakacağımız için, bu iki gruptaki çalışmalarda sadece, İslam ahlakı ve erdem etiği arasındaki uyuma işaret edilmiş noktalara odaklanacağız. Gayemiz kişiler ve makaleleri değil de, konu bağlamındaki iddiaları olduğu için, metin içerisinde sadece iddiaları ortaya koymaya çalışacak, ilgili iddianın sahiplerine ve iddialarını hangi bağlamda ortaya koyduklarına ise dipnotlarda işaret edeceğiz. Buna göre, İslam ahlakını erdem etiği olarak niteleyen yahut İslam dünyasında kaleme alınmış belli türdeki ahlak eserlerinde yer alan perspektifi böyle yorumlayan ya da bazı yönlerden erdem etiği ve İslam arasında ilişki kurma imkânına işaret eden ve hatta daha ileri bir iddia olarak İslam ahlakını bir erdem etiği olarak formüle etme girişimlerinde bulunmuş olan çalışmalara baktığımızda, İslam ahlakıyla erdem etiğini uyumlu görmelerine sebep olan hususları ve bu yöndeki iddiaları şöyle maddeleştirebiliriz:

alan başka bir makale olan Yousef Casewit'in "Al-Ghazâlî's Virtue Ethical Theory of the Divine Names" ise, Gazzâlî'nin, Allah'ın sıfatlarıyla ahlaklanma anafikrini taşıyan *Maksadü'l-esnâ* eserini "ilâhî isimlerin erdem etik teorisini açıklamaya girişen" bir kitap olarak takdim eder. Erdem etiğine dair hiçbir analiz veya açıklama içermeyen bu makale de ilâhî isimlerin karakterde yerleşmesi bağlamını taşıması sebebiyle erdem etiği kavramını kullanıyor görünmektedir.

- 5 Frank Griffel'in "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on hikma: Fakhr al-Din al-Râzi's al-Nafs wa-l-rûh wa-sharh quwwâhumâ" makalesi de güzel bir örnektir. Griffel, nefse dair bahisler, ahlaka dair Kur'an'dan ve sünnetten bilgiler, ahlakî kötü huylar ve bunların tedavilerini içeren bu eserdeki ahlak anlayışını, İslamî geleneklerdeki erdem etiğinin ("Islamic traditions of virtue ethics", s. 57) bir örneği olarak yorumlar.

Türkçe literatürde ise Fatma Yüce, "Din-Ahlak İlişkisi Bakımından İslam Erdem Etiği" isimli makalesinde, erdem etiği teorisinin neliğine ve İslam ahlakıyla hangi noktalarda uyum gösterdiğine dair hiçbir izaha girişmeksizin müsellemlerle bir "İslam erdem etiği" anlayışı varmışçasına ifadeyi kullanır ve "İslam ahlak felsefesi norm belirleyerek erdeme ve karakterde şekillenen güzel ahlaka vurgu yaptığı için genellikle bir erdem etiği dolayısıyla normatif etik olarak anlaşılır" der. Makalede İbn Miskeveyh'in "klasik dönemde erdem etiğinin en önemli temsilcisi" olarak tanıtılması ve akabinde filozofun erdem listesinden söz edilmesinden anlamaktayız ki makalede İslam erdem etiği ile kastedilen, İslam dünyasındaki felsefî ahlak literatüründe fazilet ve rezilet bahisleri içeren çalışmalarda ortaya konan yaklaşımdır (s. 257-258).

1. Kur'an-ı Kerim'de erdemleri vurgulayan, tavsiye eden, erdemli bireyin gelişiminin önemine işaret eden âyetlerin varlığı, erdem etiğinin İslam ile uyumunu gösterir.⁶ Buna göre Kur'an'dan çıkartılabilecek ahlaki tavsiyeler eylemden çok fâilin karakteriyle ilgili olduğu için erdem etiğinin ana unsurlarıyla uyum gösterir.⁷

2. Hz. Peygamber'in temel misyonu karakter inşasıdır. Müslümanlara sunduğu örneklik ile Resûlullah, erdemli karakterin nasıl olması gerektiğine dair bir model sunar.⁸ Kur'an'da anlatılan diğer peygamberlerin kıssaları

6 Musa Yanık, bu iddia çerçevesinde "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) âyetini zikrederek, "Adalet, yardımlaşma, iffet ve merhamet gibi erdemler, açık bir şekilde erdem etiği ile ilgili olan kavramlardır" demektedir. Ayrıca Şems sûresinin 7 ve 10. âyetlerinde vurgulanan, "Kişinin benliğine ve onu biçimlendirene andolsun ki Allah o benliğe iyiyi ve kötüyü tanıyıp davranma yeteneğini yerleştirmiştir. Kim bu 'ben'i geliştirip arındırırsa kendini kurtarmış, kim de geliştirmezse kaybetmiştir" ifadesini erdem etiği ile uyumlu görmüştür (Yanık, "İslam İnancını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak", s. 105-106, -Âyet tercümeleri Yanık'ın aktarımına uygun olarak korunmuştur-) Rehan Rafique de makalesinde, Kur'an'dan güçlü bir erdem etiği çerçevesi çıkarılabileceğini savunur. Rafique, şeriatın aslında bir etik olduğunu ve şeriatla emredilen eylemlerle erdemli davranışların geliştirilmesini hedeflemenin erdem etiğine uygun olduğunu ileri sürer (Rafique, "A Theory for a Virtue Ethics-Oriented Interpretation of the Quran", s. 605-606). Karakaya da erdem ahlakı ve İslamî değerleri mukayese ettiği makalesinde, -aşağıda değineceğimiz- bazı uyumsuzluklarla birlikte "İslam ahlakının dayandığı değerler büyük ölçüde erdem ahlakının değerleri ile örtüşmektedir" demektedir (Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", s. 100).

7 Ashraf Adeel bu bağlamda Kur'an'daki beş temel ilkenin erdem etiğine tam uyum gösterdiğini ileri sürer. Buna göre "a) bir insanın ahlaki değerini yargılamanın tek temeli olarak sağlam ahlaki karakter, b) seçim özgürlüğü, c) vicdan, d) bir eylemin ahlaki değerinin ölçütü olarak niyet ve ilke e) kendini beğenmişliğin reddi" şeklinde formüle edilebilecek Kur'an'dan çıkarılmış ahlaki ilkeler, Adel'in ifadesiyle "Kur'an erdem etiğinin" temelleri olarak seçilebilir (Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions", s. 16, 25). Bilici de erdem etiğinin, Kur'an'da çizilen ahlaki çerçevenin iyi bir ifadesi olabileceğine dair görüşlerini Toshihiko Izutsu'nun Kur'anî kavramlar bağlamındaki sözleriyle pekiştirir (Bilici, *Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi*, s. 138).

8 Bu iddia, İslam ile erdem etiğini yan yana getiren pek çok çalışmanın ortak olarak vurguladığı temel gerekçelerden biridir. Öyle ki, erdem etiği ve İslam ahlakının uyumsuz noktalarına işaret eden çalışmalar dahi, İslam ahlakının insanlığa, Resûlullah'ın ahlaki örnekliğinde sunulmasının erdem etiği anlayışına uygunluğuna dikkat çeker. Çünkü ikinci başlıkta göstereceğimiz üzere erdem etiği, herhangi bir ilke veya kurala uygunluk ile değil, erdemli rol modele uygunluk ile ahlakın gerçekleştirilmesi esasına dayanır. Bu sebeple, İslam ahlakının erdem etiği anlayışıyla uyummayan yönlerine işaret eden Kurt, Karakaya ve Kala dahi, zikrettikleri farklılıklarla beraber peygamber kıssalarıyla ve Resûlullah'ın hayatıyla vurgulanan ahlaki örnek üzerinden yetkinleşme anlayışının erdem etiğiyle uyum gösterdiğine işaret ederler (Kurt,

da aynı şekilde örneklik üzerinden erdemleri öğretme gayesi taşır ki bu da erdem etiğine uygundur.⁹

3. İslam ahlak düşünürleri tarafından ortaya konmuş olan, *itidal* kavramına dayanan Aristocu felsefe merkezli ahlak teorisi bir erdem etiğidir. Bir başka ifade ile İslam ahlak filozofları, Aristocu yetkinleşme idealine dayanan ve itidal teorisi çerçevesinde erdem ve erdemsizliklerin listesini veren bir literatür ortaya koyarak, erdemi merkeze alan bir ahlak üretmişlerdir ki bu da erdem etiğine uygundur.¹⁰ İslam'a da uygun olan bu

“İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi”, s. 133, 135, 143; Kala, “Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar”, s. 25).

Benzer şekilde Resûlullah'ın örnekliği zemininde erdem etiğiyle İslam arasında ilişki kuran Fatimah Abdullah, dinin hedefe ulaşma yolunda umut sağlayan bir yapıda olduğunu, erdem etiğinin de duygusal dengenin iyi karakter inşası ve toplumsal düzeyde mükemmel insan ilişkileri geliştirmek için böyle bir umuda ihtiyaç duyduğunu belirterek, İslam inancının ve erdem etiğinin birbirini tamamlayıcı yönü olduğunu ileri sürer. Bunun yanında İslam'ın sağladığı kardeşlik, merhamet, empati gibi pozitif duyguların, bunları bir erdem olarak vurgulayan ve merkezileştiren erdem etiği ile uyumuna dikkat çeker (Abdullah, “Virtues and Character Development”, s. 69-76). Abdullah bu şekilde, İslam'ın pekiştirdiği bütün pozitif duyguların erdem etiği ile uyumunu tek tek anlatarak iddiasını oluşturur.

Hadis rivayetlerindeki ahlak yaklaşımını ortaya koymayı hedefleyen çalışmasında Suat Koca, bu rivayetlerin temelinde yatan nosyonun erdem etiğinin temel unsurlarına uygunluk gösterdiğini ifade eder. Koca'ya göre huluk/ahlak kelimelerinin geçtiği hadislerdeki ahlak düşüncesi, “karakter ve karakter özelliklerini merkeze alan erdem etiği” anlayışı ile daha iyi yansıtılabilir, diğer etik teorilere göre en uygunu erdem etiğidir. Metnin içindeki bazı ifadelerden anlamaktayız ki, Koca'nın bu iddiasının temel gerekçesi, hadislerde geçen huluk/ahlak kelimesinin çoğunlukla “insan tabiatı, insanın doğuş ve yaratılıştaki kökleşmiş karakteri, fıtratı, mizacı, kişilik özellikleri vb.” anlamında kullanılmasıdır (Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 205-219). İkinci gerekçe ise hadis rivayetlerinde “mekârimü'l-ahlâk” kapsamında erdemlerin sayılmasıdır (Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 220-223). Yazar açıkça ifade etmese de kitaptan anlaşıldığına göre üçüncü sebebin de “hadis literatürünün bir bütün olarak dini-ahlakî örneklik tasavvuruyla inşa edilmiş olması” olduğunu anlamaktayız. Çünkü yazar bu bağlamda, hadislerde Allah'ın, Resûlullah'ın, diğer peygamberlerin ve sahabenin ahlakî örnekliğine dair ifadelerle tek tek değinir (Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 225-242).

9 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 138.

10 Bu iddianın, literatürdeki en uygun gerekçelendirmelerden biri olduğunu görürüz. Buna göre, Aristocu “düşünme kuvvesinin güçlendirilmesi yoluyla tikel eylemlerde mutedil olan davranışın bulunması ve bu eylemlerin tekrar edile edile kişide bir huy haline gelmesi” şeklindeki karakter yetkinleştirilmesi anlatısına dayanan, itidal prensibi etrafında erdem ve erdemsizlikleri anlatan Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî, İcî gibi İslam ahlak düşünürleri bir erdem etiği ortaya koymuştur. Şaşırtıcı biçimde, aslında tam olarak söz konusu karakter yetkinleşmesini veya itidal ilkesini merkeze almayan, hatta erdem-erdemsizlik sayımını ahlak bahsinin merkezine almayan Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gazzâlî gibi isimlerin dahi bu çerçevede zikredildiği görülmektedir. Bu noktada, *erdem etiği* kavramından kaçınıp *erdem ahlakı* kavramı çerçevesinde bu düşünürleri ve yaklaşımlarını konu edinen çalışmalar da vardır.

teori¹¹ modern dönemde geliştirilmek suretiyle modern sorunlara çözümler üretebilir.¹²

4. İslam tasavvuf literatüründe, bireyin ahlaki yolculuğu ve arınmasını merkeze alan bir yaklaşım sergilenir. Tıpkı erdem etiğindeki gibi kural ve yasaklardan ziyade ahlaki karakterin dönüşümüne odaklanılır. Bu sebeple İslam tasavvuf geleneğindeki ahlak yaklaşımı erdem etiği olarak okunabilir.¹³

Murat Demirkol'un *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı* kitabı bunun tam bir örneği olarak verilebilir. Müellif burada, yukarıda saydığımız isimleri ve bunlara ilaveten Devvânî ve Kınalızâde'yi de kapsayarak, kendi ifadesiyle "erdemci karaktere sahip ahlak düşüncesini" konu edinmektedir. Bu düşünürlerin ortaya koyduğu yetkinlik, mutluluk ve erdem anlayışları "erdem ahlakı"nın temel unsurları olarak öne çıkarılır. Yazar böylece "erdem ahlakını kaynak, problem ve uygulanışıyla ortaya koymak ve günümüzde ahlak eğitiminde erdem ahlakından nasıl yararlanacağımıza dair farkındalık oluşturmak" gayesini taşıdığını ifade eder (Demirkol, "Önsöz", s. 7-8). Yazarın burada bilinçli şekilde *erdem etiği* yerine *erdem ahlakı* ifadesini kullanması, tartışmamız bakımından son derece mühimdir ve değerlendirme kısmında buna değinilecektir. Karakaya da İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî gibi İslam ahlak düşünürlerinin ortaya koyduğu anlayışı "erdem ahlakı" olarak niteler (Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", s. 90).

Yabancı literatürde de İslam ahlak filozoflarının yaklaşımlarının erdem etiği olarak nitelendiği görülmektedir. *Oxford Handbook of Virtue* kitabında yer alan, Elisabeth Bucar'ın "Islamic Virtue Ethics" makalesinde İbn Miskeveyh konu edinilir ve hem erdemler anlatımına yer ayırması hem de erdemlerin nazarı olarak değil ameli düzeye gerçekleştirilmesinin önemine işaret etmesi bakımından filozofun ortaya koyduğu erdem etliği (virtue ethics) olarak yorumlanır. Makalenin birçok yerinde yazarın "İbn Miskeveyh'in erdem etliği" ifadesini kullandığı görülür (Bucar, "Islamic Virtue Ethics", s. 208-209).

11 Ashraf Adeel ve Karakaya, bu bağlamda itidal ilkesinin Kur'an'da nasıl yer aldığını gösterecek örnekler verir ve itidal ilkesine dayanan bu geleneğin, yeni bir İslam erdem etiği olarak yeniden canlandırılması çağrısında bulunur (Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions", s. 7-15, 25; Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", s. 110).

12 "Islamic Bioethics" isimli makalesinde Mohammad Widigdo, "Ortaçağ İslam filozofları" tarafından geliştirilen ahlak teorisini erdem etiği olarak niteler ve çağdaş İslam âlimlerinin, "orta yol" veya "itidal"e dayanan bu erdem etliğini daha fazla geliştirebilir ve ayrıntılandırabilirse, bazı çağdaş biyomedikal etik sorunlara çözüm önerileri sunabileceğini ileri sürer (Widigdo, "Islamic Bioethics", s. 19).

Amana Raquib ve diğerlerinin "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence" isimli makalesi, başta Gazzâlî olmak üzere pek çok İslam âliminin ortaya koyduğu ahlak teorisinde derin bir erdem anlayışının olduğunu, bunun yapay zekâ ile ilgili sorunlar başta olmak üzere pek çok modern ahlak problemine çözümler sağlayabilecek kapasitede olduğunu vurgular. Ayrıca makale, İslam metafiziğinin makâsıd anlayışının, insan ve evrenin belli bir amaca yönelik yaratıldığı fikrini sunduğunu, bunun da makâsıd temelli bir erdem etiği sunarak sorunlara yeni bir çözüm perspektifi verebileceğini teklif eder (Raquib v.dğr., "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence").

13 Atif Khalil, "On Patience (Sabr) in Sufi Virtue Ethics" isimli makalesinde, tasavvuf-ta ahlakın tam bir karakter şekillendirme olarak yorumlandığına işaret eder. İlahî

5. Dinî ahlak modern çağda anlatılırken, Kur’ânî ilkeler merkeze alınmak şartıyla çağdaş ahlak teorilerinden faydalanılabilir. Kur’an’dan hareketle bir erdemler listesi çıkarılabileceği için, bu değerleri merkeze alan bir İslam erdem etiği ortaya konabilir.¹⁴ Erdem etiği, ahlakta İslamî olanın sade ve işlevsel olarak ortaya konması ve öğretimi için modern çağda bir imkân sunmaktadır.¹⁵

Görüldüğü üzere İslam erdem etiğinden bahseden kaynaklar ya Kur’an’daki ve sünnetteki ahlakî içeriğin erdemleri zikrettiğine, vurguladığına veya bir karakter inşasını hedeflediğine dikkat çekmekte yahut Resûlullah’ın hayatı veya diğer peygamberlerin kıssalarının ahlakî örneklik sunmasından hareket etmekte, ya da İslamî literatürde erdemlere veya ahlakî yetkinleşmeye vurgu yapan eserleri dikkate alarak İslam ve erdem etiği arasında benzerlik kurmaktadır. Bu benzerlik kurma gayretinin motivasyonu olarak ise bazı müelliflerin erdem etiğini “modern çağda dinî ahlakı ortaya koyabilmek için bir imkân olarak” gördüğünü anlamaktayız. Şimdi bu yorumların isabetini değerlendirebilmek için erdem etiğinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım.

isimlerle ahlaklanma yoluyla bir karakter dönüşümü, belli erdemlerin kazanılması şeklinde bir ideal sunan tasavvuf, Khalil’e göre İslam erdem etiğini kapsayan ancak bununla sınırlı olmayan bir disiplindir (Khalil, “On Patience (Sabr)”, s. 71-72). Abdullahi Hassan Zaroug da “Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues” makalesinde, fıkıhın değil ama tasavvufun ahlak yaklaşımının erdem etiği olarak nitelenebileceği kanaatini gerekçelendirir (Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 53, 58-61).

14 Bu iddia Türkçe literatürde belirgin şekilde Cafer Sadık Yaran’ın çalışmalarında görülebilir. Yaran, “felsefî olanı esas alıp dinî olanla onu zenginleştirmek yerine dinî olanı esas alıp felsefî olanı onu zenginleştirmekte kullanmanın” isabetli olduğunu, bu bağlamda erdem etiğinin, hem “alternatif bir ahlak kuramı olarak hem de bazen liberalizme karşı muhafazakarlığa doğal olarak daha yakın olduğu şeklindeki tartışmalara konu olması yönüyle çok yönlü” bir etik teori olması bakımından İslam ahlakını ifadede dikkate alınabileceğini önerir. Bunu yaparken klasik dönemde Eflâtuncu-Aristocu ahlakın, Osmanlı son döneminde Kant ahlakının merkeze alınıp, onun İslamî olanla zenginleştirilmesi tarzında değil de, Kur’an’ın merkeze alınması gerektiğini söyleyen Yaran, bu arka planla Kur’an’daki temel erdemleri çıkarsamaya çalışır (Yaran, “Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi”, s. 407, 408, 418). Neticede Kur’an’ı merkeze alarak adalet, muavenet, iffet ve merhamet olmak üzere dört temel İslamî erdem merkez olduğunu çalışmalarında vurgular (Yaran, *İslâm’da Ahlâk’ın Şartı Kaç ?*, s. 114-120).

15 Yaran, “İslâm’da Ahlâk’ın Şartı Kaç?”, s. 50-53. Yabancı literatürde de bu imkâna işaret eden çalışmalar mevcuttur. Önceki maddeler bağlamında işaret ettiğimiz kaynaklardan Widgeo, Raquib ve Zaroug’un makaleleri benzer bir imkânı zikreden eserler olarak öne çıkar.

2. Erdem Etiği (Virtue Ethics) Nedir ve Dinlerle İlişkisi Nasıldır?

İslam ahlakının erdem etiği olarak değerlendirilmesinin imkânını sorgulayan bu makaledeki zorunlu adımlardan biri, “erdem etiği” yaklaşımının ne olduğunun, tarihsel gelişimi ve fikrî tazammunları bakımından özet, ancak apaçık bir biçimde ortaya konmasıdır. Böylece İslam ahlakı ile ilişkilendirilen noktaların belirginlik kazanması ve söz konusu ilişkilendirmenin isabetli olup olmadığı daha sarîh biçimde ortaya çıkacaktır. Erdem etiği (virtue ethics), “erdemlerin bir huy haline gelerek insanda karakter niteliği kazanmasını hedefleyen, böylece erdemlerle ahlakî karakteri merkeze alan Aristocu ahlak anlayışını öne çıkaran ve bu şekilde kendisini, ‘kural veya sonuç merkezli’ olan Kantçı (ödev ahlakı) ve faydacı ahlaka karşı konumlandırarak modern bir normatif¹⁶ ahlak felsefesi teorisi” şeklinde tanımlanabilir.¹⁷ Bu teoriye göre ahlakta mühim olan şey bireyin karakterini geliştirmek ve erdemleri onda kalıcı bir nitelik olarak yerleştirmektir. Bu sebeple ahlak öznesi merkezli bir teori olup, “Nasil eylemlerde bulunmalıyım?” sorusu yerine, “Nasil bir insan olmalıyım?” sorusunu temel araştırma konusu kılmıştır. Eylemlerimizin nasıl olması gerektiği, hangi ilkeyi esas alacağı gibi eylemi merkeze alan soruşturmalar değil de, karakterimizde hangi huyların yerleşmesi gerektiği gibi erdem merkezli soruşturmalar yapar.¹⁸ Erdem etiğinin kural-merkezli değil areatik yani erdemci/erdem merkezli oluşunun anlamı budur.

Yukarıda verdiğimiz tanımından da anlaşılacağı üzere erdem etiği, her ne kadar ilhamını Antikçağ’dan alsa da esasında modern bir yaklaşımdır. Burası son derece mühimdir, çünkü İslam erdem etiğinden bahseden pek çok kaynak, erdem etiğinin hareket noktası Aristo’nun ahlak düşüncesi olduğu için Antikçağ veya Ortaçağ’a referansla erdem etiğinden söz etmektedir. Halbuki Kantçı ve faydacı teoriye alternatif olarak önerilen erdem etiği, XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış bir teoridir. Bu sebeple erdem

16 Etik (ahlak felsefesi) araştırmaları genel olarak teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik araştırma, filozofun ulaşmaya çalıştığı gayeye bağlı olarak betimleyici (deskriptif), normatif ve metaetik şeklinde olabilir. Betimleyici araştırmalar, ahlakın ne olduğu, nereden geldiği gibi ahlak fenomenini açıklamayı hedefleyen teoriler üretirken metaetik çalışmalar, bizatihi ahlak araştırmasının anlam ve sınırlarına odaklanmakta, normatif araştırma ise, “İyi ahlak nedir?” sorusunu sorarak ahlakî ideali ortaya koyan teorilere ulaşmaktadır. Modern dönemde üç temel normatif teori zikredilir: Faydacı teori, ödev ahlakı (vazife) teorisi ve erdem etiği teorisi. Dolayısıyla temel kaynaklarda erdem etiği normatif teoriler arasında konumlandırılır. Ancak bunun sadece teorileri öğretirken kolaylık sağlaması için yapılan bir konumlandırma olduğu, esasında erdem etiğinin belli bir durumda ne yapılacağını söylememesi bakımından normatif olmayan bir teori olarak görülmesi gerektiği de ifade edilmiştir (Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, s. 107).

17 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 1; Hursthouse, “Virtue Ethics”.

18 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 25.

etiğini “erdemleri vurgulayan bir yaklaşım” olarak tanımlamak, onun ayırt edici ve yeterli bir ifadesi değildir.¹⁹ Bir teori veya yaklaşımın erdemlerden söz etmiş olması yahut kendisinden bir erdem anlayışı çıkarsanabiliyor olması, onun erdem etiği (virtue ethics) olduğu anlamına gelmez, onun bir erdem teorisine (virtue theory) veya -Türkçe literatürdeki yaygın tercihi düşünerek- erdem ahlakına²⁰ sahip olduğu anlamına gelir. Söz konusu fark, erdem etiğine dair güncel çalışmalarda açıkça ifade edilir:

Yeni Aristocu erdem etiğini anlamak için, önce erdem teorisiyle (virtue theory) erdem etiği (virtue ethics) arasındaki ayrımı kavramak gerekir. Erdem teorileri, erdemin ne olduğuna dair açıklamalar sunar ve Kantçılık veya faydacılık gibi daha geniş etik teorilerin bir parçası olabilir. Buna karşılık, erdem etiği, erdemi merkezî kavram olarak benimseyen bir etik teorisi türüdür. Bu bakımdan, erdem etiği; ödevler, ilkeler ve kuralları merkeze alan deontolojinin ve mutluluğu, refahı veya haz almayı temel değerler olarak gören faydacılığın bir alternatifi olarak öne çıkar.²¹

Görüldüğü üzere erdem teorisi veya erdem ahlakı, genel olarak erdemlerle ilgilenen, onlara dair izahlar sunan, erdem hakkında bir perspektif, bir ilke sunan bütün yaklaşımlar için kullanılabilen bir ifadedir. Buna karşılık erdem etiği, erdemi tamamen merkeze alan ve aşağıda değineceğimiz temel ilkeler etrafında oluşmuş, diğer çağdaş etik teorilere alternatif olarak teklif edilmiş modern bir teoridir. Buna göre, Kant’ın maksimi çerçevesinde ortaya çıkan temel erdemlerden söz etmek suretiyle Kantçı erdem teorisinden-ahlakından bahsedebiliriz ancak Kant’ın erdem etiğinden söz edemeyiz.²² Bilici’nin şu izahı da tabloyu belirginleştirir:

19 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 4.

20 Bu noktada, *ahlak* ve *etik* kavramlarının aynı anlama gelmediğini, bu sebeple de *erdem etiği* ve *erdem ahlakı* ifadelerinin de aynı anlama gelemeyeceğini belirtmek gerekir. Basitçe “ahlak felsefesi, ahlakın felsefi nitelikte sorgulanması, araştırılması” anlamına gelen etik kavramına karşılık, ahlak normatif bir kavram olup, belli davranış ilkelerini ve kurallarını ifade eder (bk. Hümeysra Özturan, “Etik Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, s. 167-204). Dolayısıyla bir eserden erdem teorisi çıkarsanabilmesi, o eserin bir ahlak anlayışı ortaya koyduğunu gösterir; bu sebeple o eserde erdem teorisinden söz edilebiliyorsa, bir erdem ahlakı sunduğunu da söyleyebiliriz. Erdem ahlakı ve erdem etiği arasındaki fark, İngilizce’de *virtue theory* ve *virtue ethics* arasında gözetildiği için, burada değerlendirdiğimiz yayınlarda *Islamic virtue theory* değil de *Islamic virtue ethics* ifadesini kullananlar dikkate alınmıştır. Benzer şekilde Türkçe literatür değerlendirilirken de yazarın erdem etiği veya erdem ahlakı ifadelerinden hangisini tercih ettiği dikkate alınarak yorum yapılmıştır. Ancak yazar, modern bir teori olarak erdem etiğini kastettiği halde erdem ahlakı ifadesini kullanmışsa -ki Türkçe literatürde bunun örneklerini de görmekteyiz-, yine değerlendirmemizde yazarın kastettiği anlam dikkate alınmıştır.

21 Snow, “Neo-Aristotelian Virtue Ethics”, s. 321.

22 Farrell, “Theism and the Wisdom of Virtue Ethics”, s. 48.

Bu noktada erdem etiği ve erdem teorisi arasında bir ayrımı da vurgulamak gerekmektedir. Erdem teorisi genel olarak erdemlerle ilgilenen ve onları açıklayan bir düşünceye işaret ederken, erdemin ahlakta merkezî mi olduğu yoksa daha başka temel bir kavram veya önermeden mi türediği sorularına bir cevap vermemektedir. Yani erdem etiği kendi başına bir felsefî görüş olarak ortaya çıkarken erdem teorisi pekâlâ onun eleştirdiği diğer modern ahlak teorilerinde de ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan erdem etiği daha dar bir kapsamda erdemin ahlakın merkezî olduğu düşüncesine yaslanmaktadır. Bunu bir örnekle açmak gerekirse, yalan söylememenin erdem olduğu üzerinde Kantçı, faydacı etik teoriler de erdem etiğini savunanlar da ittifak edeceklerdir. Ancak bunun sebebi veya rasyonel olarak gerçekleştirilmesi noktasında bu teoriler arasında birbirine zıt düşünceler gözlenmektedir.²³

Ortaya konan bu ayrıma göre, herhangi bir felsefî yahut dinî yaklaşımın sadece erdem teorisine sahip olması veya ondan bir erdem ahlakı çıkarılabileceği, onun erdem etiği kapsamında değerlendirilmesine yetmemektedir. Erdem etiği olarak nitelenebilmesi için, modern erdem etiği teorisinin temel önermelerine uygunluk göstermesi bir ölçüt olarak görülmektedir. Ancak kaynaklarda en çok vurgulanan kriterin daha ziyade, söz konusu ahlak teorisinde “erdeme merkezî bir rol verilmesi” olduğunu görmekteyiz.²⁴ Bunun tam olarak ne anlama geldiği ise erdem etiğinin ortaya çıkışının tarihsel anlatımında belirginlik kazanacaktır.

Erdem etiğinin tarihi XX. yüzyılın ikinci yarısıyla, Elisabeth Anscombe’nin (1919-2001) 1958’de yayımladığı “Modern Moral Philosophy” makalesiyle başlatılır. Anscombe bu makalede, döneminin yaygın ahlak teorileri olan Kantçı ve faydacı etiğin zeminini oluşturan yasa, görev, ödev, sorumluluk gibi kavramların modern çağda geçerliliğini yitirdiğini, bu sebeple yeterli bir ahlak teorisi sunamayacaklarını ileri sürmektedir. Ona göre Aristo’nun karakter merkezli etiğinde modern bir imkân bulunabilir, ancak Antikçağ ve Ortaçağ’da metafizik arka plana dayalı ahlakın da günümüzde anlamını yitirdiği için bu ancak bilimsel bir insan doğası-yetkinleşmesi anlayışına referansla yapılmalıdır. Anscombe böylece modern bilim ve psikolojiye dayalı bir erdem-karakter gelişimi fikri çerçevesinde yeni etiğin imkânını teklif eder.²⁵ Anscombe’nin çağrısından ilham alan modern ahlak filozofları Bernard Williams (1929-2003), Philippa Foot (1920-2010), Alasdair MacIntyre (d. 1929), Michael Slote (d. 1941), Rosalind Hursthouse (d. 1943) ve Julia Annas (d. 1946) gibi isimlerin eserleriyle şekillenen erdem etiği son yirmi yılda gittikçe dallanıp budaklanarak yekpare bir anlayış olmaktan

23 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 72-73.

24 Soloman, “Early Virtue Ethics”, s. 303.

25 Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, s. 1-19; Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”, s. 281-301.

uzaklaştı. Erdemin bilişsel olup olmadığı, erdemin merkeziliğinin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği vb. pek çok konuda muhtelif yaklaşımlar belirdi. Bu sebeple modern kaynaklar artık erdem etiği demek yerine çağdaş erdem etikleri ifadesinin daha uygun olacağını telaffuz etmeye başlamışlardır.²⁶ Ancak burada konumuz, çağdaş erdem etiklerinin arasındaki ince ayrımlar olmadığı için, erdem etiği teorisi dendiğinde akla gelebilecek temel önermeleri çıkarsamak yeterli olacaktır. Böyle bir gaye ile bakıldığında, erdem etiğinin birtakım karakteristik özellikleri zikredilebilir:

(i) Ahlaklı eylemi bir ölçüte, ilkeye, kurala bağlamak yanlıştır. Erdem etiği, bir şeyin mutlak, tanımlanmış şekilde iyi veya kötü olduğunu söylemez, böyle bir belirlemeye karşı çıkar.²⁷ Bu sebeple yasa merkezli bir ahlak anlayışına karşıdır. Yasa, görev ve sorumluluk üst bir otorite iması taşır, erdem etiği ise tamamen kendisinden hareketle ahlakî yetkinleşmeyi hedefleyen bireyi idealize eder.²⁸

(ii) Eylem değil erdem, dolayısıyla erdemi taşıyacak olan özne merkeze alınmalıdır.²⁹ Eylemde, eylemin öznesini erdeme götürmesi esas alınır. Buna göre bir eylemi ahlaklı kılan şey, onun herhangi bir ilkeye, kurala, maksime, kritere uygunluğu değil, bireye erdemli karakteri kazandırıp kazandırmamasıdır.³⁰ Tek başına ahlaklı bir eylemin yapılıp yapılmamasından ziyade, ahlak öznesinin bu eylem veya eylemlerle dönüşeceği insan

26 Soloman, “Early Virtue Ethics”, s. 317; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 72.

27 Annas, “Virtue Ethics”, s. 524. Hursthouse bu noktada, erdem etiğinden hiçbir ilke türetilmeyeceği iddiasına şu şerhi koyar: “Dürüst bir insan olmalısın, hayır sever bir insan gibi davranmalısın!” şeklinde erdemlerin gerçekleştirilmesi tarzında bir kuralılık erdem etiği için mümkündür (Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 17). Fakat burada erdem etiği için mümkün olmayan şey, hangi davranışın dürüstçe veya hayır severce olacağına dair, her eylem için geçerli olabilecek bir ilke veya kural getirmektir. “Böyle bir olayda dürüst bir insan nasıl davranırsa sen de öyle davran!” şeklindeki bir ilke (Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 34), sadece zihin için bir düşünme alanı sağlar, ancak ahlaken doğru eylemin tanımlanmasına müsaade etmez. Nitekim erdem etiği de etik teorilerin bu tanımlama/sınırlama girişimine karşı çıkmaktadır.

28 Bu ana fikrin tartışıldığı metinler olarak bk. McDowell, “Virtue and Reason”; Hursthouse, “Virtue Ethics”; Annas, “Virtue Ethics”, s. 534-535; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 83.

29 Annas, “Virtue Ethics”, s. 523-524; Mcleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics”, s. 209. Mcleer, erdemin merkeze alınmasının hangi oranda olacağı hususunda aşırı ve eksik yorumların mevcudiyetine işaret eder. Burada dikkat çekici olan, bir teorinin erdem etiği sayılabilmesi için o teorideki bütün kavramların erdemden türetilmesi ve bütün kavramların erdeme indirgenebilmesi gerektiğini söyleyen teorisyenlerin dahi bulunmasıdır. Mcleer’in da vurguladığı üzere böyle bir kriterle bakıldığında Aristo dahi erdem etiği çerçevesinde değerlendirilemez (Mcleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics”, s. 212).

30 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 15; Statman, “Introduction”, s. 6-7.

dikkate alınır. Bu yüzden “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusu her şeyden öndedir.

(iii) Ahlaklı eylemin ölçütü kural veya ilke değil örnek insandır.³¹ Erdemli bir insanın nasıl eylemde bulunması bekleniyorsa öyle eylemde bulunmalıdır. Bu sebeple erdem etiğinde rol model, ahlakî yetkinleşme süreci için ahlakın kaynağı işlevi görür.³²

(iv) Rol modeli ahlaklı kılan nedir sorusunun cevabı, herhangi bir prensip veya ölçüt şeklinde ifade edilecek şekilde bu teoride mevcut değildir. Bir toplumda erdemli olarak öne çıkan insan rol model olabilir, yetkinleşme adayı birey, pratik bilgeliği ile o kişideki erdemi görür, değerlendirir ve gerektiği şekilde ona öykünür veya onu eleştirir, dönüştürür, kendinde gerçekleştirir. Dolayısıyla erdem etiğinde esas olan bireyin pratik bilgeliği (*fronêsis*), toplum içerisindeki ahlakî rol modeller üzerinden bunu kullanarak geliştirmesidir.³³

Bu ortak noktalara ilaveten, temel erdem etikçilerinin büyük bir çoğunluğunun natüralist olduğunu belirtebiliriz. Yeni Aristocu erdem etikçileri³⁴ dahi Aristo’nun teleolojik âlem anlayışını artık kabul etmemekte, modern dönemde etiğin çağdaş veriler ışığında biyolojiye dayanması gerektiğini açıkça ifade etmektedirler. Daha anlaşılır bir ifade ile erdem etikçileri, “insanın âlemdeki gayesini yerine getirmesi” esasına dayalı *ergon* argümanı-yla³⁵ ortaya konan Aristocu yaklaşım yerine, insanı, türünü devam ettiren biyolojik bir canlı olarak gören ve bu temelde bir insan doğası değerlendirmeye çalışan doğalcı yaklaşımı esas alırlar.³⁶ Böyle bir tercihin, insanı metafizik bir varlık alanıyla ilişkilendiren anlayışlara karşı olacağı açıktır. Annas ve Hursthouse, bunun zorunlu olarak etiği metafizikten ayırmak anlamına gelmeyebileceğini, ancak metafizikten hareket ederek etiğe gitmeyi reddedeceğini belirtir.³⁷ Nitekim erdem etiğinde manevi kabullere

31 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 33-35; Audi, “Acting from Virtue”, s. 466.

32 Statman, “Introduction”, s. 10; Trianosky, “What is Virtue Ethics All About?”, s. 44.

33 Annas, “Virtue Ethics”, s. 528-529; Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 34-35, 39; Audi, “Acting from Virtue”, s. 468.

34 Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Julia Annas gibi önde gelen erdem etikçileri bu gruba dahildir.

35 *Ergon* argümanının ne olduğu ve İslam dünyasına intikali için bk. Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s. 53-60.

36 McPherson, “Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?”, s. 47, 51-53.

37 Annas, erdem etiğinin tanımı gereği doğalcı olmadığını ama başlangıcını metafizikten almaya karşı olup, doğal bilimlerden almaya açık olduğunu belirtir. Buna göre erdem etiğinde metafizik asla etiğe öncelikli olamaz, metafizikten etiğe hareket edilemez. Fakat etik değerlendirmeleri kullanarak metafizik sonuçları soruşturabilir. Buna karşılık etik, ahlaklı eylemin ne olabileceğine dair arayışı sırasında biyoloji ve

yer açma gayretindeki makalesinde dahi McPherson, erdem etiğinin genel yapısı itibarıyla doğaüstücülüğe karşı olduğunu ve erdem etiğinin natüralizm temelinde yükseldiğini, dolayısıyla kendisinin sıra dışı bir işe kalkıştığını itiraf eder.³⁸

Metafizik kabullerden hareket etmeyi reddederek, natüralist bir arka planla erdemi öne çıkardığını belirttiğimiz bu noktada erdem etiğinin, dinlerle ilişkisinin ne olduğu sorusunu sormak gerekmektedir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, hiçbir erdem etiği yaklaşımı, tezini ortaya koymak için teizme başvurmamaktadır. Başka bir ifadeyle erdem etiği yaklaşımı, ahlakı anlamlandırmak için dine veya inanca referansta bulunmaz.³⁹ Bununla beraber herhangi bir dinin ahlakî içeriğinin erdem etiği teorisi çerçevesinde yorumlanması ve ortaya konmasının, erdem etikçilerinin belirgin biçimde karşı çıkmadıkları ve hatta olumlu baktıkları bir şey olduğunu söylemeliyiz.⁴⁰ Ancak erdem etiğinin zorunlu olarak dini gerektirmediğini, erdem etiği ve dinleri bir arada konuşmanın, çoğunlukla erdem etiğinin geliştirilmesi yönündeki literatürde değil de dinî ahlakın modern dönemde ifade edilebilmesi bağlamındaki metinlerde gündeme geldiğini de belirtmeliyiz.

Erdem etiğinin dinlerle ve dinî ahlakla ilişkisine dair, bilhassa hıristiyan ahlakı ekseninde geniş bir literatür oluşmuştur. Konu hakkındaki tartışmaları özetleyen çalışmasında Bilici, erdem etiği ve din ilişkisinin basit bir kucaklama veya reddetmeden ibaret olmadığını ortaya koyar. Özetle ifade edersek; dinî ahlakın erdem etiğiyle uzlaştığını kabul edenler de, buna şiddetle karşı çıkanlar da mevcuttur. Karşı çıkanlar arasında erdem etikçileri bulunduğu gibi muhtelif dinlere mensup teologlar da vardır. Dolayısıyla uyumsuzluğa dair gerekçeler, dinî ahlakın erdem etiğinden daha yüce ve geniş olduğu şeklinde olabildiği gibi, dinî ahlakın erdem etiğinin sağladığı avantajlara sahip olmadığı şeklinde erdem etiğini yüceltici tarzda da olabilmektedir. İlk grupta değerlendirilebilecek gerekçeler; erdem etiğinin bireyci yapısı sebebiyle egoist bir teori sunduğu, buna karşılık dinlerin, bütün insanları dikkate alan diğerkâm bir ahlak sunduğu, erdem etiğinin eylemi temellendirmede bireysel arzu ve motivasyonlara natüralist temeldeki vurgusunun ahlakı nesnel temelden koparıp onu izafileştirdiği gibi erdem etiğine yönelik suçlamaları içerir. Yahut erdem etiğinde kendi kendine yeten erdemli birey anlayışının, Tanrı karşısında eksik ve onun yönlendirmesine muhtaç mümin tipolojisiyle uyumsuzluğu vurgulanır. Tanrı'nın gönderdiği kurallara boyun eğmesi gereken ahlakî özne anlayışının, eylemler için

psikoloji gibi naturalist temelli modern bilimlerin mevcut bilgilerinden hareket edebilir, onları başlangıç noktası kılabilir (Annas, "Virtue Ethics", s. 526-528).

38 McPherson, "Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?", s. 47.

39 Farrell, "Theism and the Wisdom of Virtue Ethics", s. 48; Statman, "Introduction", s. 15.

40 Annas, "Virtue Ethics", s. 526.

pratik bir ölçü vermekten kaçınan erdem etiğinden ziyade Kantçı deontolojik ahlak anlayışına uygun düştüğünün altı çizilir. Ancak en esaslı eleştirilerin, dinde ahlaklı olanı belirleyici olanın, metafizik ilkeye bağlı olarak zorunluluğu ortaya çıkan temel ilkeler ve kurallar olduğu, buna karşılık erdem etiğinin açıkça ve ısrarla ilkeye ve kurala bağlı olmayacak şekilde erdemi merkeze aldığını vurgulayanlar olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹

Erdem etiği ve dinî ahlakın uyumsuzluğa işaret eden yaklaşımlara karşılık erdem etiğinin dinî ahlaklarla ilişkilendirilmesine olumlu bakan erdem etikçilerinin ise sıkça, dinî lider ve peygamberlerin, erdem etiğinde önemi vurgulanan rol modeller olarak görülebileceğini belirttiğini görmekteyiz. Ayrıca dinlerin insanı toplumsal bir varlık olarak görmesi ve bir cemaat ekseninde onunla bağ kurmaya çalışmasının, erdem etiği geleneğinde de vurgulanan, toplum içinde karakter gelişimi anlayışına uygun düştüğü ifade edilmiştir. Bununla birlikte dinlerin insandan beklediği Tanrı'ya karşı şükredici olma vb. özelliklerin kuraldan ziyade karakter niteliği olduğu ve karakter eğitimi öncelleyen erdem etiğinin bu bakımdan diğer modern teorilere göre dinlere en uygun olanı olarak görülebileceğini söyleyenler olmuştur. Hatta bu noktayı, dinî ahlakı özümsemiş insan tipi oluşturma da erdem etiğini diğer teorilere göre daha işlevsel kılan bir husus olarak vurgulayanlar fazlaca görülmektedir.⁴²

Erdem etiği ve dinlerin uyumunu bir durum tespiti olarak yapmaktan ziyade, bu durumu dinî ahlakın modern çağda yeniden ortaya konmasında bir imkân olarak görenleri de bu bağlamda zikretmek gerekebilir. Bu noktada zikredilmesi gereken Alasdair McIntyre (d. 1929), ahlakın temel kavramlarını anlamlı kılan sosyal zeminin yitirildiğine dair erdem etikçilerinin tespiti katılır ve tam da bu sebeple dinî gelenekten edinilen erdemlerin ilkesel olarak soyutlanıp istenen çağa uydurulacak nitelikte evrensel olmadığını ileri sürer. McIntyre'a göre yapılması gereken, söz gelimi hristiyan değerlerin içselleştirilmesi, erdem etiğinde vurgulandığı üzere karakter özelliği olarak sindirilmesi ve ortak inanca sahip cemaat içerisinde içkin şekilde yaşanmasıdır.⁴³ Nitekim Stanley Hauerwas da (d. 1940) "yükümlülük" merkezli bir ahlak teorisinin, ahlakî yaşantımızı açıklamakta yetersiz olduğunu belirterek, dinî ahlakın sorumluluk temelinde ortaya konmasının eksikliğine işaret eder.⁴⁴ Dolayısıyla bu kişiler için erdem etiği, dinî ahlakın modern çağ-

41 Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 139, 141, 145, 172, 173.

42 Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 127, 142, 148, 149, 173.

43 McIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 25-32, 107-124, 351-386.

44 Hauerwas'ın erdem etiği ve din ilişkisine dair görüşlerinin bir özeti için bk. Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 142-164.

da yaşanması için verimli bir perspektif sunar. Yine çağdaş din felsefesinde teizm savunusu olarak dikkat çeken ilahî motivasyon teorileri de, Tanrı'nın "mutlak iyi ve iyinin örneği" olmasından hareketle insanı iyi olmaya yönelik motive edişine vurgu yaparlar. Buradaki "iyi"nin "karakter niteliği" olarak yorumlanması suretiyle ilahî motivasyon teorilerinin de erdem etiği bağlamında bir dinî ahlak çerçevesi sunduğu ileri sürülmüştür.⁴⁵

Din-erdem etiği ilişkisine dair zikredilen ve İslam özelinde olmayan olumlu kanaatlerin, bir önceki bölümde İslam ve erdem etiği ilişkisini kuran eserlerde vurgulanan gerekçelerle benzerliği ortadadır. Bu da bize, günümüzde literatürünü gittikçe genişleten ve kendisine yönelen ilgi artan erdem etiğinin, modern dönemde dinî ahlak vurgusu yapabilmek için bütün dinler tarafından bir imkân olarak görüldüğünü göstermektedir. Şimdi, İslam ahlakî özelinde bunun isabetli olup olmadığına dair, literatürde dile getirilmiş hususları da kapsayarak bir değerlendirme sunmaya çalışalım.

3. İslam Ahlakı Erdem Etiği midir?

Erdem etiği ve onu İslam ile ilişkilendiren çalışmalara dair buraya kadar verilen bilgiler ışığında bir değerlendirme yapabilmek için eksik kalan son adım, "İslam ahlakı" ifadesiyle kastedilenin aydınlatılmasıdır. Bu gaye ile bakıldığında, öncelikle İslam ahlakının, dinin temel kaynakları olan Kur'an'da ve hadislerde sunulan ahlakî bilgileri ve tasavvurları ifade ettiği söylenmelidir. Bunlara ilaveten, İslam coğrafyasında üretilmiş fıkıh, kelim, felsefe, tasavvuf gibi ilmi disiplinler kapsamında üretilen ahlaka dair içeriğe sahip metinlerle ortaya konan kavram, bilgi ve yaklaşımları da İslam ahlakî çerçevesinde değerlendirmek uygun görünmektedir.⁴⁶ Nitekim buradaki bahsimiz olan "İslam erdem etiği"ne dair tartışmalar da bütün bu literatür ekseninde yapılmıştır. Bu makalede gayemizin, İslam ahlakına dair birikim her yönüyle dikkate alındığında erdem etiği ile ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair bir değerlendirmeye ulaşmak olduğu düşünüldüğünde, hem İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisleri hem de İslamî disiplinlerde belirginleşen ahlak yaklaşımlarını da dikkate alarak değerlendirmeler sunmak gereklidir.

45 Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 174.

46 İslam kültüründeki ahlakî birikim dendiğinde, ahlakî doğrudan bir konu olarak ele almayan ancak kendisinden ahlak problemlerine yönelik tasdiklerin ve tasavvurların çıkarsanabileceği edebî metinler, coğrafya, fizik, tıp gibi alanlarla ilgili çalışmalar da dikkate alınmalıdır (söz konusu eser türlerine dair bir tasnif önerisi olarak bk. Mustakim Arıcı, "Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem [Mevdû'-Mesâ'il] Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/1 [2022]: 81-120). Ancak bu makalede mukayeseye konu olan taraflarından biri etik bir teori olduğundan, ahlakla ilişkisi daha doğrudan olan ilmi disiplinlere odaklanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, nâzil olduğu andan itibaren müslümanların uyması gereken ahlakî kurallar ve muttasıf olmaları gereken ahlakî niteliklere dair yönlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Hz. Âişe'nin, Resûlullah'ın ahlakını soranlara, "O'nun ahlakı Kur'an'dı" cevabını verdiği bilinmektedir.⁴⁷ Kur'an'ın ahlakî içeriğini eksiksiz bir şekilde ortaya koymak zor bir iş olmakla birlikte; Kur'an'da *adl, birr, hayr, hasene, ihsan, mâruf, sıdk, istikamet* gibi kavramlarla iyinin ve kötünün tabiatına dair açıklamalar, kötülük yapma imkânına sahip olması bakımından meleklerden farklı olunduğu gibi insanın ahlakî doğasına dair bilgiler, *hilm, affedicilik, anne-babaya karşı yumuşak* olmak gibi erdemler ve bunun karşısı erdemsizliklerin konu edildiğini söyleyebiliriz. Salih amel kavramıyla insanın yapması ve kaçınması gereken eylemlere bir sınır çizilmiş, hukukî ve ahlakî çerçevede bir arada sunulmuştur. Ancak âyetlerde iman ve salih amelin sürekli birlikte zikredildiğini, nihaî kurtuluşun gerçekleşebilmesi için salih amelin mutlaka imanla birlikte olması gerektiğinin vurgulandığını görmekteyiz. Hoşlanmamamıza rağmen bir şeyin kullar için emredilmiş olabileceğine işaret edilerek ahlak duygulardan ayrılmış, ilahî emir ve nehyin belirleyiciliğinin altı çizilmiştir.⁴⁸ Resûlullah da Kur'an ekseninde bir ahlak ortaya koymuş; yumuşak başlı, ölçülü, adil, müşfik, cömert, sabırlı, mütevazı bir karakter sergilemiş ve bu yönde ahlakî tavsiyelerde vermiştir. Sözleri, davranışları ve ikrarlarında muhatabının şahsını veya gündemdeki hususları dikkate alarak bağlamı dikkate alan cevaplar vermiştir.⁴⁹

Kelam disiplini kapsamında değerlendirebileceğimiz metinlere geldiğimizde, amelin imandan bir cüz olup olmadığı, iyinin ve kötünün dinî bildirimle belirlenen sıfatlar mı yoksa mutlak yüklemeler mi olduğu, eylemlerin bütünüyle bizim tercihimiz neticesi olarak gerçekleşip gerçekleşmediği gibi soruların bu metinlerde tartışıldığını ve bu sorular bağlamında beliren ahlakî yaklaşımların da İslam ahlakının teorik veçhesinde değerlendirildiğini görüyoruz.⁵⁰ Fıkıh ise İslam'da hukukî prensiplerin ahlakî boyutlarının varlığı düşünüldüğünde, esasında bütünüyle İslam ahlakı kapsamında dikkate alınması gereken bir disiplindir.⁵¹ Hususi olarak fıkıh usulündeki bazı ilkeler, maslahat kavramı, bilhassa tahsîniyyât kapsamındaki maslahatlar, diyânî-kazâî hüküm ayırımı gibi hususlar, fıkıh kapsamında ahlak düşüncesinin belirebileceği noktalar olarak öne çıkar. Felsefede ise İslam ahlak düşünürleri; belli bir kozmoloji, metafizik ve insan doğası anlayışı

47 Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 139.

48 Kur'an'ın ahlakî içeriğine dair kuşatıcı ve özet anlatımlar için bk. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 29-42.

49 Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 89-91.

50 Bk. Çağrı, "Kelâm İlminde Başlıca Ahlâk Problemleri", *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 49-62; Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 55-92.

51 Yıldırım, *İslam Hukukunun Aksiyolojik Boyutu*, s. 3-4.

çerçevesinde ideal insanı resmetmeye çalışmış, dolayısıyla sadece ahlak alanında değil, fizikten metafiziğe kadar yazdıklarında İslam ahlakı anlayışına katkıda bulunacak perspektifler sunmuşlardır. Tasavvuf alanındaki eserler ise, bireysel olarak insanın yolculuğuna odaklanarak ahlaki-dini yetkinleşmenin yollarını araştırmış, bu yoldaki mertebeler, duraklar, imtihanlara odaklanarak kavram ve yaklaşımlar üretmiştir.

Gerek Kur'an'dan gerek hadislerden gerek söz konusu ilmî disiplinlerin literatüründen, öne çıkarılan, tavsiye edilen, genişçe izah edilen erdemlerin listeleri çıkarılabilir, bu erdemler çerçevesinde sunulan bahisler veya tartışmaların varlığı gösterilebilir. Yahut hepsi dikkate alınarak ortak erdemler belirlenebilir, hepsinden damıtılmış bazı kök erdem listelerine ulaşılabilir. *Erdem ahlakı* ve *erdem teorisi* (virtue theory) ifadelerinin ne olduğuna yukarıdaki bölümde işaret edilen belirleme hatırlandığında, bütün bu listeler veya bahisler/tartışmalar/yaklaşımlar, İslam ahlakı kaynaklarından çıkarılmış *erdem ahlakı* veya *erdem teorileri* olarak sunulabilir. Dolayısıyla söz konusu kaynaklardan herhangi birini veya bir kısmını esas almak suretiyle oradaki erdem teorisini, bir başka ifadeyle erdem yaklaşımını, belirlenimini, izahını konu edinmek çok da yanlış görünmemektedir. Ancak burada, sadece esas alınan literatür bağlamında bir sonuç çıkacak, dolayısıyla İslam dünyasındaki felsefe eserlerini merkeze alan bir İslam erdem ahlakı veya teorisine, sadece Kur'an'daki kavramları esas alan bir erdem ahlakı veya teorisine farklı olabilecektir. Dahası, ilgili kaynaklardan söz konusu erdemleri derleyen kişinin öznel yaklaşımı da, ortaya konacak erdem ahlakı/teorisinde etkili olacaktır. Bu da bize, "İslam erdem ahlakı" veya "İslam erdem teorisine" adı altında bir kavram listesi-yaklaşım-bütüncül bir anlayış vb. sunulduğunda, bunun İslam ahlakının tek ve mutlak doğru ifadesi olarak anlaşılmaması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bunu, bütün İslam ahlak literatürünü kapsayacak şekilde "İslam ahlakı bir erdem ahlakıdır" şeklinde sunmak yerine, "İslam dünyasında belli bir literatür dikkate alındığında ortaya çıkabilecek erdem anlayışı" olarak sunmak ve değerlendirmek isabetli olacaktır.

Mesele İslam'dan bir erdem teorisine çıkarsamak değil de, İslam ahlakının erdem etiği olduğunu iddia etmek ise, durum tamamen farklı ve çok daha karmaşıktır. Çünkü burada, bir bütün olarak İslam ahlak kaynaklarının "eylemi değil erdemi merkeze aldığı", "kural veya ilkeye uygunluğu / vazife veya faydayı dikkate almak yerine ahlak öznesinin karakter gelişimini amaçladığı", "ahlaken doğru olanı ilke ve kurala göre değil, erdemli rol modele göre belirlediği" gibi yukarıda tespit ettiğimiz erdem etiğinin ana önermelerine uygunluk gösterdiği şeklinde daha ileri bir iddia söz konusudur. Bu sebeple İslam ahlakını teşkil eden temel kaynak ve disiplinler bütünüyle göz önünde bulundurulmak suretiyle, erdem etiğinin temel iddiaları çerçevesinde tek tek inceleme yaparak dikkatli bir değerlendirme

yürütmek gerekmektedir. Bu soruşturmada, ilk başlıkta göstermeye çalıştığımız, İslam ahlakını erdem etiği ile ilişkilendiren kaynakların iddiaları da paralel şekilde değerlendirmeye alınmalıdır. Şu halde hem İslam ahlakının erdem etiği ile benzerliğini vurgulayanların iddialarını hem de ikinci başlıkta ortaya koyduğumuz, erdem etiğinin temel önermelerini birlikte ele almalıyız.

Dinî Belirleme, Otorite ve Yasa

Önceki iki başlıkta ortaya koyduğumuz ana iddiaları göz önünde tutacak bir perspektifle ilk olarak (1) Kur'an-ı Kerim'in erdemleri ve karakter gelişimini vurgulayan içeriği sebebiyle erdem etiği ile İslam'ın uyumunu iddia edenler ele alınabilir. Yukarıda açıklandığı üzere, Kur'an-ı Kerim'de erdemlerin zikredilmesi, ondan hareketle bir erdem ahlakı veya teorisi çıkarsamayla mümkün kılmaktadır. Ancak Kur'an ahlakının erdem etiği olarak nitelenebilmesi için bundan fazlasına ihtiyaç vardır. Nitekim iddia sahipleri, Kur'an'da "ahlakî eylemden ziyade fâilin karakterinin dikkate alındığı"nı belirterek gerekli adımı atmaya çalışmışlardır. Kur'an'da, ahlakî öznenin erdemli bir karaktere sahip olmasının önemsendiğine işaret eden pek çok âyet bulunabilir. Ancak erdem etiğinde eylem yerine karakterin öne çıkarılması, erdem etiğinin ilk temel vasfı olarak vurguladığımız, "(i) Erdem etiği ahlakın bir ilke, ölçüt veya kurala bağlanmasına, dolayısıyla iyi ve kötüye dair bir belirlenimin yapılmasına karşı çıkar" ilkesiyle alakalıdır. Erdem etiğinin bu temel ilkesi, hakikatin bilgisini ve ahlakta da iyiyi ve kötüyü bildirdiği iddiasını taşıyan temel dinî argümanla uyuşmamaktadır. İslam özelinde baktığımızda ise insanın ne yapıp ne yapmaması gerektiği konusunda apaçık, şüpheye mahal bırakmayan belirlemeler yapıldığını söylemek zorundayız. Helal ve haram eylemler, kaçınılması açıkça emredilmiş erdemsizlikler, hatta yasal cezalarla nehyedilmiş işler açıkça sayılmıştır. Şu âyet ve hadisler de yeterince açıktır:

Allah ve resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır (el-Ahzâb 33/36).⁵²

52 Âyetlerde *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Türkçe Meâli* (Ankara 2011) kullanılmıştır. Bu âyetin iniş sebebi de dikkat çekici biçimde konumuz açısından bir anlam taşımaktadır. Resûlullah, kölelikten azat ettiği Zeyd b. Hârise ile soylu bir ailenin kızı olan Zeyneb b. Cahş'ı evlendirmek isteyince, hem Zeyneb b. Cahş hem de ailesi, kendi konumlarını Zeyd'inle denk görmeyerek bunu reddettiler. Çünkü İslam öncesi dönemin toplumsal kabulleri açısından azat edilmiş bir köle ile soylu bir kadının evlenmesi doğru görülüyordu. Ancak bu âyetteki uyarı ve hatırlatma neticesinde Resûlullah'ın sözüne itaat ettiler (Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, s. 350-351). Görüldüğü üzere Kur'an'da toplumsal erdem anlayışına açıkça

“Helal de bellidir, haram da bellidir. İkisinin arasında birtakım şüpheli hususlar vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve haysiyetini korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama düşmüş olur...” (Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107).

Hadiste işaret edildiği üzere, haram veya helal hükmüne bağlanmamış şeyler mevcut olabilir ve kişi burada sakınma veya sakınmama gibi tercihlerde bulunabilir, buna göre harama düşme riskini alır veya almaz. Ancak hem âyetlerden hem de hadislerden açıkça anlamaktayız ki, öyle şeyler de vardır ki yapılması ve yapılmaması hususunda apaçık bir belirleme vardır. Üstelik bu belirleme çoğu hususta, erdem etiğinin izin verdiği “Dürüst ol!”, “Adaletsiz olma!” gibi genel erdem emirleri sınırından çok daha ileride, spesifik ve ölçüleri verilmiş şekildedir. “İffetli ol!” emriyle ilgili belirlenimler buna örnek verilebilir. Kur’an’da sadece iffet erdemi zikredilmez, iffet erdeminin gerçekleşebilmesi için kişinin görme, konuşma, yürüme bakımından dahi kimlerin yanında hangi sınırlarda hareket edebileceği ayrıntılı şekilde ortaya konmuştur. Söz konusu spesifik ölçütlerin zaman ve zemin bağlamında ahlak öznesi bakımından değerlendirilip farklı şekillerde belirlenebileceği düşüncesi ise Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda olup, erdem etiği bağlamından ayrı bir iddiadır; dolayısıyla erdem etiğine benzerlikten bağımsız olarak, İslamî ilimler metodolojisi çerçevesinde gerekçelendirilmesi gerekir. Ne var ki ele aldığımız kaynakların hiçbirinde böyle bir analiz yapılmamıştır.

Erdem etiğinin İslam ile uyuşmayan yönlerine işaret eden yazarlardan birçoğu, uyuşmazlığın en temel noktalarından biri olarak, “erdem etiğinde ideal insanın otoriteden bağımsız, bireysel, kendi yönünü kendisi tayin eden bir insan” olarak resmedilmesi olduğunu belirtir. Çünkü İslam, “emir ve yasaklarla örülü, dünya ve ahiret mutluluğuna hedeflenmiş gayeci bir insanı” idealize etmektedir.⁵³ Hasan Aïdaros da benzer bir uyuşmazlığa işaret eder, bilhassa Şâfiî-Hanbelî geleneğinde erdemin açıkça Allah’ın kullarına boyun eğmek olarak tanımlandığını hatırlatır. Buna göre “Şeriatı

meydan okunmuş, toplumun önde gelen kişilerinin münasip gördüğü bir eylem açıkça din tarafından kınanmış ve hüküm başka yönde verilmiştir. Erdem etiğinin toplumsal yorumlarında erdemlerin toplumca içselleştirilmiş yapısına, pratik aklın erdemli olanı toplumdaki rol modeller üzerinden tanınmasına yapılan vurgu ile bu hadise tamamen zıt bir nitelik arz etmektedir.

- 53 Kurt, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi”, s. 141-142; Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, s. 99-100. Söz konusu uyumsuzluk sebebiyle din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri müfredatının normatif teorilerle uyumunu sorguladığı makalesinde Kurt, İslam ahlakının öğretildiği bu derslerin gayeci (teleolojik) ve ödevci (deontolojik) teorilere uyum sağlayan yönlerinin de bulunduğuna işaret eder (s. 142).

sunulan şartlara itaat ettiğimizde biz erdemliyiz demektir ... vahye icabet etmek dışında gerçek mânada erdem diye bir şey yoktur.”⁵⁴ Bir başka ifade ile dinî ahlak açıkça bir otoriteye işaret eder ki bu da Allah’tır. İslamî kaynaklarla ulaşan ahlakî kuralları insanlar için zorunlu, evrensel ve bireyin fikirlerinden bağımsız olarak normatif kılan, O’nun otoritesidir.⁵⁵

Erdem etiği, tam da Kur’an’da erdemler çerçevesinde beliren yukarıda işaret ettiğimiz belirlemeye, yapılması gereken ve gerekmeyen şeyin ahlak öznesi haricinde birinin işaret etmesi ve tanımlamasına, yani hâricî bir otoriteye karşı çıkar. Erdem etiğinde otorite olarak görülebilecek tek şey rol model olabilir, fakat o da -aşağıda tartışacağımız üzere- belirleyici bir model değil, ahlak öznesinin kendi pratik bilgeliği ile karakterini inşa ederken dikkate aldığı, yorumladığı, kabul veya reddettiği kişidir.⁵⁶ Ancak “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” (Bakara 2/30) âyetiyle de vurgulandığı üzere Allah, sınırlı insanî olana değil, mutlak ve sınırsız bilgiye sahip olduğu için ahlakî doğru ve yanlışları bilmekte ve bu da O’nu mutlak otorite kılmaktadır. Dolayısıyla İslam dini, Allah’ın iyi ve kötü hakkında apaçık bir resim sunabileceği iddiasını taşır.⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, “İlkeye veya kurala karşı çıkmak erdem ahlakının bir zorunluluğu değildir; başka bir deyişle, erdem etiği ile ödev etiği tarzındaki ilke etiklerini birbirine karşıtmış gibi göstermek ve ilke varsa erdem yok, erdem varsa ilke yok gibi bir dikotomiye zorlamak yanlıştır”⁵⁸ diyerek burada beliren karşıtlığın zorunlu olmadığını ifade eder. Ancak Julia Annas’ın şu ifadesi, bunun erdem etiği anlayışının doğasına aykırı olduğunu açıkça göstermektedir:

Ancak mühim olan şey [erdem etiğinin], insanların kendi ahlakî gelişmelerinin farklı bağlamları ve çok farklı aşamalarından doğan ideallere yönelme çabalarının var olduğu olgusunu göz ardı edecek bir şekilde *neyi yapmanın doğru, neyi yapmanın yanlış olduğunu insanlara söyleyecek bir teoriye dönüştürülemeyeceğidir*. (...) Erdem etiğinin, neyi yapmanın doğru olduğu sorusuna verdiği yanıt, mutlak anlamda “doğru eylem teorisi” diye bir şeyin var olduğunu reddeder. Eylemde doğru olanın ne olduğunu açıklarken erdem etiği, erdemli kişinin ne yapacağı fikrine başvurur. Bu, erdemli kişinin bağımsız olarak tanımlandığı ve bu tanımdan doğru eylemlerin türetildiği bir tanım değildir.⁵⁹

54 Reinhart, “İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku”, s. 258.

55 “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, resule itaat edin ve yaptıklarınızı boş çıkarmayın” (Muhammed 47/33).

56 Annas, “Virtue Ethics”, s. 516-517, 528-529; Anscombe, “Authority in Morals”, s. 48-50; Dağ, “Erdem Etiğine Yönelik “Kişilikten-Yoksunluk”, s. 139-144.

57 Al-Aidaros v.dğr., “Ethics and Ethical Theories”, s. 3.

58 Yaran, “Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi”, s. 408.

59 Annas, “Virtue Ethics”, s. 524 (Alıntıdaki vurgular bize aittir).

Görüldüğü üzere erdem etiği, yapısı gereği spesifik olarak hiçbir eylemin doğru veya yanlış olduğunu verili olarak sunan bir yaklaşımla uzlaşamaz. Nitekim erdem etiği, daha tanımında vurguladığımız üzere fayda ve ödev etiği gibi ilke-maksim esasına dayalı etiklerin karşıtı olarak kendini konumlandığını beyan ederek ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla iynin ve kötünün açık bir resmini-tanımını, ilkesini, normunu ortaya koyan hiçbir yaklaşımın, erdem etiği ile organik olarak uyuşmayacağını itiraf etmek gereklidir. Bu da, karşıt biçimde “iyiyi ve kötüyü apaçık şekilde ortaya koyduğu” iddiasını taşıyan ve bunu da bireyden bağımsız, Allah’ın otoritesi zemininde gerekçelendiren İslamî ahlakla ve özel olarak da (1). maddede ileri sürüldüğüne zıt şekilde de Kur’ânî ahlak perspektifiyle uyumlu görünmemektedir.

Erdem etiğinin doğru ve yanlış eyleme dair belirleyiciliği reddetmesiyle ahlakî özne dışında bir otorite fikrine karşı çıkması, yasa ve müeyyide karşıtlığı olarak hukukî alanda da tezahür eder. Bu sebeple erdem etiği ve İslam’ı birlikte ele alan pek çok çalışma, erdem etiğinin yasa karşıtı vurgusunun, onun İslam’a en uymayan niteliği olduğunu itiraf etmiştir. Karakaya, İslam ahlakını erdem etiğinden ayıran en önemli özelliklerin yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide olduğunu, İslam’da müeyyidenin kötülüğe ceza, iyiliğe mükâfat veren anlayış zemininde kurulduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Buna karşılık erdem etiği, “yükümlülük” ve “sorumluluk” gibi kavramları geçerli kılan “mutlak yasa koyucu” varlık veya -Anscombe’ye göre aslında bunun devamı olan- “hukukî ahlak anlayışı”nın modern çağda geçerliliğini yitirdiğini kabul eder.⁶¹ Modern çağda etkisi kalmayan din kaynaklı ahlakî yasa ve zorunluluk kavramlarının hâlâ ahlak felsefesinde kullanılmaya çalışılmasını eleştiren Anscombe, yasa merkezli değil insan merkezli bir etik dile ihtiyaç olduğunu belirtmek suretiyle erdem etiğine ilham olmuştur.⁶² Bu anlayışla inşa edilen erdem etiği de, ahlaklı olmak için ne yapılması gerektiğine dair “düzenleyici, belirleyici, norm koyucu” yargılara ihtiyaç olmadığı, hatta bunun ahlakın özüne zarar verdiği anlayışını işlemiştir.⁶³ Bu sebeple erdem etikçilerinin, diğer etik teorilere yönelttikleri eleştirilerin merkezinde hep hukuk merkezli ahlak anlayışına dair itirazları bulunmaktadır.⁶⁴

60 Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, s. 99-100.

61 Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”, s. 281-283, 287, 295; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 74.

62 Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”, s. 296-300; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 83-84.

63 Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, s. 107.

64 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 74-77.

Tasavvuf, İslam Felsefesi ve Eylemin Değil Erdemin Merkeze Alınması

Erdem etiğinin ikinci temel ilkesi (ii) eylemin değil erdemin merkeze alınması, eylemi ahlaklı kılan şeyin, onun belli bir kurala veya ilkeye uygun olup olmaması değil de ahlak öznesine erdemli karakteri kazandırmadaki katkısı olduğudur. Bu ilke çerçevesinde İslamî ahlak birikimine bakıldığında, eylemin kurala uygun olup olmadığından ziyade, onun içsel bir karşılığının olmasını dikkate almanın İslamî anlayışta yeri olduğu söylenebilir.⁶⁵ Nitekim şu âyet; iman etmenin sadece dilsel bir ifade olamayacağına belirtir:

Bedeviler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz (Öyle ise “İman ettik” demeyin). “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir. Eğer Allah’a ve peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltilmez. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (Hucurât 49/14).

Ancak yine bu âyet göstermektedir ki, içsel bir benimseme gerçekleşme de, “itaat ettiğini söylemek” de dinde bir anlam taşımaktadır. Bu durum bizi, hukukî sınırlar söz konusu olduğunda dikkate alınan şeyin kimi zaman erdem yerine eylem olabileceği fikrine götürecektir. Nitekim Zaroug da buna işaret ederek, bilhassa fıkıh ilmi çerçevesinde değerlendirdiğimizde, ahlakta öncelikli olanın eylem olup, eylemin doğası, sonuçları ve dayandığı ilkelerin dikkate alındığını belirtir. Dolayısıyla Zaroug’a göre fıkıh zaviyesinden İslam ahlakı bir eylem ahlakıdır, ahlak öznesinin karakter dönüşümünün sağlanması, erdemli karakter inşasının gerçekleşmesi gibi gayelere dönük değildir ve bu sebeple erdem etiğine uygun görülemez.⁶⁶

Erdem etiğinde erdemin merkeze alınması, yaklaşımın olmazsa olmaz noktalarından biridir. Öyle ki, bunu ileri noktaya taşıyan erdem etiği teorisyenlerinden “bir teorinin erdem etiği kapsamına girebilmesi için bütün diğer kavramların erdeme indirgenebilmesi veya erdemden türetilmesi gerektiğini” söyleyenleri dahi olmuştur.⁶⁷ Buna karşılık İslam’ın sadece erdem veya karakteri değil, hem eylemi hem de erdemi dikkate aldığını söylemek daha uygun olacaktır.⁶⁸ Çünkü İslam’da, “amellerin niyetlere göre olması” hadisinin⁶⁹ işaret ettiği üzere eylemin içsel karşılığının bulunması mühim olmakla birlikte, eylemin şer’î sınırlara uygun olması da mühimdir

65 Nitekim Kur’an ahlakı ile erdem etiğini benzeştirenlerin temel argümanlarından biri de buydu (bk. (1) numaralı iddia).

66 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 53, 61.

67 Mcaleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics”, s. 212.

68 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 46, 60; Al-Aidaros vdğr., “Ethics and Ethical Theories”, s. 2-3.

69 Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1.

ve -yukarıda verdiğimiz iman etme örneğinde olduğu gibi- karakterde herhangi bir yansıması olmasa dahi eylemin kurala uygunluğu, hukukî yükümlülüğü karşılması bakımından yeterli görülmüştür. Bu sebeple, ahlak öznesinin karakterini merkeze alan erdem etiğine karşılık İslam'ın Allah'ı ve ahireti merkeze alan bir özneyi öne çıkardığı ifade edilmiştir.⁷⁰

Erdemin merkeze alınması konusunda Bilici, erdem etiği ve erdem teorisi arasındaki farkın bir kez daha önem kazandığına işaret eder. Çünkü erdem etiği, erdem kavramını tıpkı iyi kavramı gibi teorinin merkezine koyar, başka kavramlardan onun türetilmesine değil, erdemden diğer ahlak kavramlarının türetilmesine izin verir. Erdem teorisinde ise, deontik veya dinî bir teori çerçevesinde erdemler türetilir. Dolayısıyla biz “Kant'ın deontolojisinde öne çıkan erdemler” veya “Kur'an'da merkezî öneme sahip erdemler”den söz edebilir, buna Kant'ın veya Kur'an'ın erdem teorisi diyebiliriz. Ancak burada mesele, söz konusu dinde ahlakın kurucu unsurunun erdem mi olduğu, yoksa erdemin o dine dair daha temel kavramlardan türetilen şeyler mi olduğudur.⁷¹ Âyetlerde salih amelin imandan sonra zikredilmesi,⁷² amelin imanın aslı değil fer'î rüknü olarak ifade edilmesi⁷³ gibi hususlar, İslam ahlakında öncelikli-kurucu unsurun iman (yani Allah'ı ve peygamberi otorite olarak kabul etmek) olduğunu, erdemin ise ondan sonra gelerek, iman sağladığı otorite zemininde tanımlandığını göstermektedir. Hatta kazâî hüküm zemininde, eylemin kurala uygunluğunun yeterli görüldüğü, erdemin karaktere nüfuzunun bu bağlamda öne çıkarılmadığı da söylenebilir. Bu da, erdem etiğinin “yapmayı değil olmayı esas alma, tek başına ahlaklı bir eylemin yapılıp yapılmamasından ziyade, ahlak öznesinin bu eylem veya eylemlerle dönüşeceği insanın dikkate alınması” ilkesine, İslamî hukukî yükümlülükler bağlamında uygun görünmemektedir. Bir başka ifadeyle zâhirî ameli dikkate alan fikhî ve kelamî perspektifte erdem etiğinin bu temel ilkesinin bir karşılığını bulmak zor görünmektedir.

Bu noktada, sadece hukukî yükümlülükler bağlamında bir ahlak anlayışının İslam'a ne kadar uyduğu, Allah ile kurulan ilişkide sadece şekli bir yükümlülük taşımanın dinin özüne uygun olup olmadığı sorulabilir. Bu çerçevede, “dinî ahlakın deontolojik mahiyeti açık olmasına rağmen onun basit biçimde kurallara uyma olarak ele alınamayacağı” ifade edilerek, “ahlakın kural merkezli olmanın ötesinde insan hayatıyla arasındaki organik bağ olduğuna işaret eden âyetler” örnek verilmek suretiyle kural merkezli

70 Kurt, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi”, s. 142.

71 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 143.

72 Pek çok örnek verilebilir: bk. el-Bakara 2/62; Sebe' 34/37; et-Tegâbün 64/9; el-Kehf 18/107; er-Ra'd 13/29; el-Burûc 85/11; el-Ankebût 29/9 ...

73 Uludağ, “Amel”, s. 13-16.

yaklaşımı karşı çıkmıştır.⁷⁴ İşte bu noktada, “yapmayı değil olmayı” öne çıkaran, “Ne yapmalıyım?”dan ziyade “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusuna odaklanan tasavvuf literatürü dikkate alınabilir. Nitekim Abdullahi Hassan Zaroug, İslam ahlakını fıkıh ve tasavvuf geleneğini esas alarak iki ana yaklaşıma ayırır: Eylem etiği ve erdem etiği. Zaroug’a göre fıkıhta esas alınan şey, ahlakî fâilin eylemi, bu eylemin doğası, sonuçları veya bu eylemin dayandığı ilkelerdir. Tasavvuf ise ahlakî ruhu arındırma (tezkiye) faaliyeti olarak görür ve dolayısıyla insanın karakterini geliştirmeyi ve iyileştirmeyi hedefler. Tıpkı erdem etiğindeki gibi ahlakî fâilin karakteri ve eğilimleri dikkate alınır; ne yaptığı veya eylemi öne geçmez. Çünkü önemli olan karakterin terbiyesidir, hatta bu sebeple sufi, ahlakını terbiye için Melâmilik’te örneğini gördüğümüz gibi insanların aşağılayacağı, kötü göreceği şeyleri dahi yapabilir. Zaroug bu arka planla, bir bütün olarak İslam ahlakının değilse de özel olarak tasavvufî ahlakın erdem etiği olarak nitelenebileceği kanaatindedir.⁷⁵

Tasavvufî yaklaşımda amel, sadece zâhirî değil bâtinî boyutuyla da dikkate alınır ve insanı ahlaken yetkinleştirmedeki katkısı bağlamında değerlendirilir. Tam da bu sebeple, (4). maddede, İslam tasavvuf geleneğindeki ahlak yaklaşımının erdem etiği olarak okunabileceği ifade edilmisti. Ancak tasavvufun bireyi ve bireysel ahlakî yolculuğu odağına koymuş olması, onun temel ilkelerin ve kuralların otoritesinden ayrı bir yapı kurduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim ilk tasavvufî ahlak eserleri olarak nitelenebilecek olan *kitâbü’z-zühd*ler esasında Resûlullah’ın ahlaka dair hadislerinden oluşturulmuş derleme eserlerdir. Dolayısıyla tam da otoriteye itaat bağlamında gelişen bir ahlakî yolculuğa işaret edildiğini buradan çıkarabiliriz.⁷⁶ Tasavvuf ve tarikat dönemlerinde ise tasavvuf yolculuğunun Kur’an’a ve sünnete uymasının, şeriat tarafından kayıt ve kontrol altına alınmasının gerekliliği pek çok temel tasavvuf kaynağınca vurgulanmıştır.⁷⁷

Tasavvuf-erdem etiği benzeşmesine işaret eden kaynaklardan bir kısmı da tasavvuftaki meşrep farklılıklarına ve bunun farklı ahlakî yolculuklar

74 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, 137.

75 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 61.

76 *Kitâbü’z-zühd*ler için bk. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühd’ler”.

77 Kuşeyrî’deki şu ifadeler yeterince açıktır: “Allah size rahmet etsin, biliniz ki bu yolun büyükleri, işlerinin temelini sağlam tevhit akidesi üzerine kurdular. İnançlarını Kur’an’a ve sünnete uymayan her türlü bidattan korudular” (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 43). “Şeriat tarafından kayıt ve kontrol altına alınmayan hiçbir hakikat de makbul değildir” (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 226). “Velinin temel ahlakı nedir? Şunu bil ki, velilerde bulunan en büyük keramet, sürekli Allah’a taat ve ibadette muvaffak olmak, günahlardan ve ilahî emre muhalefetten korunmaktır” (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 649).

yapmaya imkân veren bireysel bir alan açması durumuna işaret etmişlerdir.⁷⁸ Ancak temel tasavvuf kaynakları, meşrep farklılıkları olsa da bu yolculuktaki kişiyi mürit olarak isimlendirir. Mürit, mürşidin yönlendirmelerine göre hareket eder. Hatta erdem etiğinde pratik aklıyla rol modeli dahi sorgulayan ve kendi pratik akıl yürütmesine dayanarak yolunu çizen ahlak öznesinin tam tersine, mürşidiyle tam bir boyun eğme ilişkisi kurar. Kuşeyrî'nin şu ifadeleri, tarikattaki ahlak yolculuğunun edilgin yapısını göstererek erdem etiğiyle uyumsuzluğunu açıkça ortaya koyar niteliktedir:

Müridin, (irşatla görevli) kâmil bir şeyhten terbiye görmesi gereklidir; eğer onun bu yolda bir üstadı yoksa, asla kurtuluşa eremez. ... Bir müridin kendisinden terbiye ve feyiz alacağı bir üstadı yoksa o, nefsinin kötü arzularına kulluk eder; tek başına ondan bir kurtuluş yolu bulamaz.⁷⁹

Kul Yüce Allah'ın önünde cansız varlık gibi (bütün iradesini ona teslim etmiş halde) durur. İlahî kudret nasıl hükmediyorsa onda öyle tecelli eder. ... Yüce Allah'ın zatının ve vahdaniyetinin hakikatiyle meşgul olduğundan kendisinden bir şey isteyene karşılık veremez haledir. Çünkü o, Cenâb-ı Hak ile elde ettiği yakınlık içinde his ve hareketlerini kaybetmiştir.⁸⁰

Mürit, şeyhinin kendisine işaret ettiği hiçbir konuda ona aykırı davranmamalıdır. Müridin, işin başında şeyhine muhalefet etmesi çok zararlı bir şeydir; çünkü onun başlangıçtaki hali, bütün ömründe mürşidine nasıl davranacağını gösterir. Manevi terbiyenin bir şartı da müridin kalbi ile şeyhine itiraz etmemesidir.⁸¹

Görüldüğü üzere burada tasavvuf yolcusu, erdem etiğindeki pratik bilge (fronimos) değil, tam tersine kendisini teslim etmiş, etkinlikten edilginliğe dönmeye razı olmuş biridir. Bu sayılanlara ilaveten, müridin uyması gereken ilkeler ve kurallar, “müritlik adabı” niteliğindeki müstakil eser veya bahislerle tafsilatlı şekilde konu edilmiştir.⁸² Dolayısıyla tasavvufi ahlak bireysel bir yolculuk olduğu kadar otoriteye bağlı, ilkeli ve kurallı bir yolculuktur. Bu sebeple erdem etiğinin ikinci (ii) ilkesine uygunluk gösteren bir tarafı olsa da birinci (i) ve dördüncü (iv) ilkeleri bakımından neredeyse tam bir uyumsuzluk arzetmektedir.

78 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, 61; Khalil, “On Patience (Sabr)”, 71-72.

79 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 738.

80 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 560.

81 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 729.

82 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 724-746. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), *Âdâbü'n-nüfûs*, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932), *Âdâbü'l-mürîdîn*, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *Edebü'l-müftakir illallah*, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Âdâbü's-şuḥbe ve ḥüsnü'l-uşre ile Cevâmi'u âdâbi's-şûfiyye* eserleri âdâbü'l-mürîd literatüründen önde gelen örnekler olarak verilebilir.

Tasavvuf bağlamında dikkat çekilebilecek bir başka nokta, tasavvufta ahlakî yetkinleşmenin öznesinin bütünüyle birey olarak görülmeyişi olduğu söylenebilir. Pek çok sufi kaynakta vurgulandığı üzere ahlakî yetkinleşme yolculuğunda bireyin yaptıkları kadar Allah'ın inayeti de belirleyicidir.⁸³ Dolayısıyla felsefede olduğunun aksine tasavvufta determinist bir insan doğası zemininde yükselen, reçete edilmiş belli eylemler belli bir rutinde gerçekleştirildiğinde ortaya çıkacak olan erdemlilik hali söz konusu değildir.⁸⁴ Burada ahlak öznesinin gayreti, herhangi bir belirlenimi olmayan nefiste, tamamen Allah'ın lütfuna bağlı olarak karşılık bulacak veya bulmayacaktır. Dolayısıyla erdem etiğinde resmedilen, süreci tamamen kontrolü altına almış ahlak öznesi ve bilimsel bir insan psikolojisi zemininde determinist yapıya uyum göstererek inşa edilen bir yetkinleşme süreci tasavvufa uymadığı gibi belirgin bir karşıtlık da arz etmektedir.

Erdem etiğinin, eylemin değil erdemin merkeze alındığına dair ikinci temel ilkesinin (ii), İslam ahlak düşünürleri tarafından ortaya konmuş olan ahlak felsefesine uygunluğu da ilgili bölümün üçüncü maddesinde (3) belirtilmişti. Nitekim pek çok kaynak, itidal kavramına dayanan Meşşâî İslam ahlak teorisinin bir erdem etiği olduğunu gerekçelendirme ihtiyacı duymaksızın zikretmişti. Bazı kaynaklar ise, söz konusu kaynakların erdem ve erdemsizlikler listeleri vermesini, erdem etiğine uygun bir hamle olarak nitelemişti. Öncelikle tekrar belirtmeliyiz ki, İslam ahlak felsefesi eserlerinde erdem listelerinin verilmiş olması, bu eserlerden hareketle bir erdem ahlakı teorisi çıkarılabileceği anlamına gelse de,⁸⁵ bu eserlerdeki perspektifin bir erdem etiği olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak bu eserlerin, eylemlerin zâhiri boyutundan ziyade bâtını boyutuna odaklanması, çoğunlukla Aristocu karakter dönüşümü anlayışını kabul etmesi, erdemlerin huy haline gelmesinin ve pratik akıl yoluyla ahlaklı eylemin bulunmasının imkânına işaret etmeleri gibi özellikleri, erdem etiği anlayışına uygunluk göstermektedir. Fakat hatırlanacağı üzere erdem etikçileri, Aristocu ahlak anlayışının dahi belli bir metafizik ve kozmolojik arka plana dayandığını söylemekte ve bu kısmın tadil edilip, sadece ahlakın pratik bilgelik boyutunun korunması gerektiğini söylemişlerdi.⁸⁶ İslam filozoflarında da durum Aristo'nun sistemindeki gibi olup, İslam düşünürlerinin ahlak felsefelerinin arka planını oluşturan teleolojik bir metafizik bulunmaktadır. Bu anlayışta varlık değeri öncelemekte, ona ufuk vererek kendisiyle uyumlu bir yapı sağlamaktadır.⁸⁷ Buna göre, "varlık, bir ve iyi" olarak "ilk sebep"-

83 İbnü'l-Arabî, "Ahlâkın Kökeni ve Nitelikleri", s. 315-325.

84 Bk. Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?".

85 Nitekim Murat Demirkol'un çalışması böyledir ve çerçeveye uygun şekilde erdem etiği değil erdem ahlakı ifadesini kullanır (bk. Demirkol, *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı*).

86 Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", s. 281-282.

87 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 5, 173.

ten taşan âlem bir bütün olarak gayeye yönelmiştir, insan da doğası gereği kendi gayesine yönelmiş ve bu gayeyi gerçekleştirmeye hizmet etmesi, iyi ve erdemli eylemin temel vasfı olarak ortaya konmuştur. Ahlak öznesi her ne kadar kendi pratik aklıyla eylemlerinde erdemli olana karar verse de, erdem etiğinde olduğu gibi bu karar sürecinde tamamen kendisine göre hareket etmez. Teorik aklın ona verdiği tümel ilkeler ışığında tikel hadiseyi yorumlar ve ahlaklı olan eyleme ulaşır. Fârâbî gibi teori-pratik bağını güçlü kuran filozoflarda, söz konusu ahlakî tümel ilkelerin, aklın bilfiil olur almaz aldığı ilk ilkeler (evâil) arasında bulunduğu fikri dahi metinlerde yer bulmaktadır.⁸⁸ Bu ilkeler, faal akıl yoluyla ay üstü âlemden, ilk sebepten alınan bilgilerdir, dolayısıyla hakikati ifade ederler, öznel değildir. Ahlaka ilişkin meselelerde aklın eksik kalabileceğini düşünen İbn Sînâ gibi filozoflar ise buradaki temel belirlemeyi dinî ilkelere devretmek suretiyle yine hakikatle ilişkilendirmişlerdir.⁸⁹ Bütün bu belirlemelere karşılık modern dönemde değerler varlığının dışında, ondan bağımsız ve öznenin kendi inşası temelinde yükselmekte,⁹⁰ erdem etiği de bu esasa dayanmaktadır.

İslam ahlak filozoflarına göre ahlakî normları, teorik temel ilkeler ve pratik akıl yürütme yoluyla elde edemeyen insanlar ise yasa yoluyla kendilerine bildirilen normlara uymak zorundadır. Çünkü burada filozoflar, bireysel yetkinlik kadar toplumsal ahlakî düzeni de dikkate almaktadırlar. İslam ahlak eserlerinde çizilen çerçeveye göre hem insan doğası gereği diğer insanlarla bir aradalığı (teellüf) arzular, bu hususta bir iştiaak (muhabbet) duyar,⁹¹ hem de bireysel yetkinlik ancak toplumsal ahlakî yapıyla mümkün olduğu için ortak yaşam ahlaken zorunludur.⁹² İşte bu ortak yaşamı yönlendiren, yöneten kişi erdemli ve bilge olmalı, tebaası ise erdemi ve bilgiyle yasa yapan ve yöneten siyasî otoriteye boyun eğmelidir. Bu sebeple tebaa için erdem, aslında bir itaat sonucu gerçekleşir. Tam da bu noktada, erdem etiğinin Aydınlanmacı yapısıyla İslam felsefesinin seçkinci anlayışının farklılığı belirginleşir. Aydınlanma, herkesin aynı akli kapasitelere sahip olduğu, tabir caizse herkesin filozof olabileceği şeklindeki kabule dayanır. İslam felsefesi ise, Antikçağ'dan devraldığı seçkinci yapısıyla tümel ve tikel aklı yetkinliğin herkes için mümkün olamayacağını kabul eder, nitekim nübüvvet teorisi de buna dayanır. Nitekim insanlar eşit olmadığı, ilimler ve sanatlar konusunda mahir olanlar farklı farklı olduğu için

88 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103. Söz konusu pasaja dair yorum ve tartışmalar için bk. Özturan, *Akl ve Ahlak*, s. 97-98.

89 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık I*, s. 14; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 16 (ilgili pasajların yorumu için bk. Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese").

90 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 5.

91 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

92 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 238-242.

birlikte yaşam zorunlu ve arzu edilir bir şeydir.⁹³ Bu sebeple teorik ahlaki ilkelerin elde edilmesi, bunların pratik bilgelikle erdeme dönüşmesi herkes için mümkün değildir. Bu da doğal ve zorunlu olarak kendisi için pratik bilgelik mümkün olanların, mümkün olmayanları yönlendirmesi, yönetmesi, yasalar yapması, kurallarla onları sınırlaması anlamına gelecektir. Erdem etiği tam da buna karşı olup, modern çağdaki diğer teoriler gibi insandan, onun arzularından, birey psikolojisinden hareket eder.⁹⁴ Bu sebeple erdem etiğinde kimse kimse için ilke koyamaz, norm belirleyemez.⁹⁵ Sonuç olarak İslam ahlak filozoflarının kurduğu ahlak sistemi, temel önermeleri bakımından erdem etiği ile uyumsuzluk gösteren pek çok yöne sahiptir.

Ahlakta Rol Modelin Örnekliği, Pratik Bilgelik ve Öznellik

Erdem etiğinin üçüncü ilkesi (iii) ahlakın örnek ahlaki model önderliğinde şekillendiğini vurgulamaktaydı. Erdem etiği ve İslam ahlakı ilişkisi kuranların en çok vurguladığı noktalardan biri olan bu madde (2), hem Resûlullah'ın insanlara dinî ve ahlaki bir örnek olarak sunulmuş olması hem de Kur'an'ın, diğer pek çok peygamberin örnek yaşamları üzerinden nasihatler içermesi sebebiyle en büyük benzerlik sunma imkânını taşımaktadır. Hakikaten de Resûlullah'ın ve diğer peygamberlerin ahlaki örneklikleri tartışılmaz olup, her birinin hayatında, insanın ahlaki yolculuğuna ışık tutacak benzer olay ve imtihanlar mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'de de bu örnekliğin anlam ve değerine ilişkin ifadeler mevcuttur:

“Andolsun, Allah'ın resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır” (el-Ahzâb 33/21).

“Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin” (el-Kalem 68/4).

“Şüphesiz sen onları doğru bir yola çağırıyorsun” (el-Mü'minûn 23/73)

Fakat burada sorun, erdem etiğinin dördüncü temel niteliği olarak ortaya koyduğumuz (iv) “Rol modeli ahlaklı kılanın ne olduğu?”na dair sorunun, erdem etiğinde bir cevabının olmaması ilkesidir. Erdem etiğinde rol modeli ahlaki örnek kılan şey, onun erdemli biri olarak bilinmesidir. Burada eksiklikler, yanlış bilmeler olabilir, nitekim ahlak öznesinin pratik bilgeliği tam da burada devreye girecek, rol modelde gördüğü erdemleri kendi süzgecinde incelemeye tâbi tutacaktır. Anscombe'nin ifadesiyle erdemli kişi, rol modellerle ilişkisi çerçevesinde kendi düşünce yapısını gözden geçirir, ancak kendi doğası ve karakteriyle uyumlu gördüğü düzeyde modeldekileri

93 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 239.

94 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 6-7.

95 Annas, erdem etiğinin elitist-seçkinci olması mümkün olmayan bir teori olduğunu açıkça ifade eder (Annas, “Virtue Ethics”, s. 516.), Statman, “Introduction”, s. 12.

anlamli görür, kendi ahlakini oluşturur. Kendi perspektifiyle sınınamadığı hiçbir şeyi, itaat edip almaz.⁹⁶ Dolayısıyla burada rol modeli birebir takip etme, onu ahlaki önder kılma tarzında bir ideal yoktur. Yine ahlaki özne öndedir, onun kişisel şartları, bakış açısı, olayların bağlamı gibi özne-yi yönlendirici bütün durumları, kendisi için erdemli olanı tespitinde etki sahibi olacaktır. şu halde burada belirgin bir öznellik söz konusudur ve erdem etiği bunu bir eksiklik olarak da nitelemez, aksine bu, erdem etiğini ödev etiğinden ayırıcı olduğu vurgulanan bir husustur. Erdem etikçilerinin yasa karşıtlığı çerçevesindeki yaklaşımları, rol model konusunda da belirir ve rol modelin ahlaki örnekliliğinin belirsiz bir örneklilik olmasa da yasalaştırılmaz bir örneklilik olduğunu vurgularlar.⁹⁷ Bunun, hadislere dayanarak hüküm üreten fikhî perspektife de peygamberin bağlayıcı bir örneklilik temsil ettiği hususunda şüphe olmayan İşlam'a da temelden uymadığı aşırtır.

Yine bu çerçevede, erdem etikçileri ahlaki niteliklerin sıfat olduğu, ödev teorisyenleri ise yüklem olduğunu savunmuşlardır. Buna göre ödev teorisinde "Hırsızlık kötüdür" denebilirken, erdem etiğinde "kötü hırsızlık"-tan söz edilebilir, ilkinde nitelik yükleme yüklenirken, diğerinde niteliğin kendisiyle tavsif edildiği karaktere vurgu vardır.⁹⁸ Dolayısıyla rol modeller bize iyi veya kötü karakterin nasıl olduğuna dair bir bilgi sunarlar ama iyi ve kötü davranışın tanımını yapmazlar. Bu da bizim, kendi şartlarımız bağlamında rol modelle ilişki kurmamızı ve kendi çıkarımımız sınırında ahlaki yargılara ulaşmamızı sağlar. Neticede sonuç kaçınılmaz olarak izafi olacaktır. Nitekim erdem etiğinin evrensel ilkelere ve sonuçlara ulaştırma gayesi de yoktur. Dinin evrensellik iddiası, başka bir ifadeyle dinî rol modellerin evrensel örneklilikler sunduğu iddiası bakımından, bunun uygunsuzluğu ortadadır. Nitekim şu âyetler, İşlam'da rol model olan peygamberle ilişkinin belirleyici ve itaat temelinde olması gerektiğini açıkça ifade eder:

"Aralarında hüküm vermek için Allah'a (Kur'an'a) ve resulüne davet edildiklerinde, müminlerin söyleyeceği söz ancak, 'İşittik ve itaat ettik' demeleridir. İşte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir" (en-Nûr 24/51).

"Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur" (en-Nisâ 4/80).

"Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik..." (en-Nisâ 4/64).

Bir başka tartışma ise, dinî rol modellerin erdem etiğinde merkeze alınan insan doğası anlayışıyla ne kadar uyuşabileceği çerçevesindedir. Erdem etiği, insan anlayışı çerçevesindeki antik kanaati, modern bilimsel veriler

96 Anscombe, "Authority in Morals", s. 48-50; Annas, "Virtue Ethics", s. 517.

97 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 39-42.

98 Kala, "Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar", s. 24-25.

ışığında güncelleyerek onu esas almayı idealize etmişti. Böyle bir insan doğası anlayışının, “kendisini Tanrı’ya adayan bir aziz, oğlunu kurban eden bir peygamber” örneğine uyum sağlamayacağı, Batılı eleştirmenler tarafından dile getirilmiş bir husustur.⁹⁹ Benzer bir bakış açısıyla; modern ahlaki standartların dışına itilmiş eylemler sergilemiş olabilecek İslam’daki peygamber veya evliyanın örneği, hangi zeminde olacaktır? Burada dinî örnekten hareket ederek, modern çağın ruhuna uygun bireysel kanaatlere ulaşılabileceği iddiası -yukarıda Kur’an’ın yorumlanması konusunda olduğu üzere- ahlak felsefesinin değil, İslamî ilimlerin sunduğu çerçevede yapılması gereken bir tartışmadır. Dolayısıyla erdem etiğinin önermelerine uygunluk gösterdiğine işaret edilmesi, diğer tarafın temel önermeleri çerçevesinde tartışılmadıkça, benzerlik iddiası bakımından yeterli bir değerlendirme olarak görünmemektedir.

Ahlaka Dair Batılı ve İslamî Tasavvurun ve Muhtevanın Farklılığı

Son olarak, erdem etiğinin Batılı bir ahlak teorisi olup İslam ile kökenel bir farklılık arzettiği, bu sebeple erdem etiği ve İslam’ı uzlaştırmaya yönelik gayretlerin kaçınılmaz olarak başarısız olacağı da literatürde dile getirilen bir husus olarak incelenmeye layıktır. Buna göre Batı kaynaklı teoriler, İslamî arka planı taşımadıkları için İslam ahlakını ifade edebilme bakımından kesinlikle sınırlı ve yetersizdir.¹⁰⁰ Kala ise, farklı disiplinlerde nüvelenmesi bakımından İslam ahlakının tek bir etik teoride bütünüyle ifadesini bulmasının imkânsızlığına dikkat çeker.¹⁰¹ Bu iki noktayı açmaya çalışırsak; ilk olarak İslam ahlakının Batılı ahlak anlayışlarından çok daha farklı karakterde oluşuna dair bazı tartışmalara işaret edebiliriz. Bunlardan ilki, erdem etiğinin yasa karşıtlığı maddesinde gösterdiğimiz üzere Batılı zihniyetin hukuk-ahlak ayırımına sahip bir yaklaşımla ahlak meselesine baktığına dair eleştiridir. Bunu en açık ifade edenlerden biri olarak Hallaq, Kur’an’da hukukî olanın aynı zamanda ve eşit derecede ahlakî olduğunu, başlangıçtan itibaren Kur’an’ın müslümanlara tamamen ahlakî yasalarla temellenen bir kozmoloji sunduğunu söyler. Buna göre yerler ve gök “hak” üzere var edilmiş, böylece doğadan insana kadar ahlakî bir ağ örülmüştür. Dolayısıyla hukuk, ahlak ve hatta doğa arasındaki ayırım İslam için tamamen yabancıdır.¹⁰² Bu perspektifle, ahlakî olanı hukuktan tamamen ayıran ve hukukî olanı ahlakî sınırlamakla, yok etmekle suçlayan erdem etiğinin İslam ile uyuşması tabiatları gereği imkânsızdır.

99 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 147.

100 Al-Aidaros v.dğr., “Ethics and Ethical Theories”, s. 4-9.

101 Kala, “Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar”, s. 23.

102 Hallaq, “Ahlakî Hukukun Temeli”, s. 354.

Batılı ve İslamî ahlak anlayışındaki farklılığa işaret eden bir başka husus, Batılı zihniyetin, ahlakı iyi ve kötü şeklinde iki kutuplu veya iyi-kötü-izin verilebilir şeklinde üçlü bir anlayışa hapsettiği, İslam'ın ise meseleye böyle bakmadığıdır. Carney'in işaret ettiği üzere "gerekli, izin verilebilir ve yasak" şeklinde üç katmanlı modele dayanan Batılı ahlak anlayışına karşılık İslam'da beş katlı yükümlülük modeli bulunmaktadır. Buna göre eylemler, a) gerekli (vâcip veya farz), b) tavsiye edilen (mendup), c) izin verilen (mübah), d) tavsiye edilmeyen (mekruh) veya c) yasaklanan (haram) olarak sınıflandırır.¹⁰³ Reinhart, İslam'daki bu sistemin, katı bir "iyi-kötü" ayırımını yadsıdığını, buna karşılık "sözde itaat edenler ve iman etmiş olanlar", "yapılmalı veya yapılmamalı sınırlarında yaşayanlar", "tavsiye edileni (mendup) yapmaya çalışanlar" ve "istenmeyenden de (mekruh) kaçınanlar" şeklinde hiyerarşik bir ahlakî yapılanmayı mümkün kıldığını belirtir.¹⁰⁴ Benzer bir tespit hristiyan ahlakı çerçevesinde de yapılmış olup, "Saints and Heroes" isimli meşhur makalesinde Urmson, söz konusu üç deontik kavram etrafında dönen Batılı etiklerin, "kahramanca" veya "azizce" eylemlere yer açan bir kategoriye içermediğine işaret etmiştir.¹⁰⁵ Brannmark da bu noktada, gerek Aristo'nun gerek modern erdem etiğinin erdemli bireyin dengeli yaşayan, kendine yeten bir aristokrat olduğu, dinî saiklerle ortalama ahlakî standartların ötesine geçmeye çalışan, zihnen ve kalben buna odaklanmış aziz, evliya veya kahramanların bu sistemde ahlaken bozuk karakterli dahi görülebileceğini hatırlatır.¹⁰⁶ İşte bu sebeple İslam'daki beş katmanlı eylem anlayışının, diğerlerinden farklı olarak tasavvufî ahlak yaklaşımındaki "yapmak"tan ziyade "olma"ya yönelik hassasiyetin yeşermesine imkân veren şey olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla "İslam ahlakı", fikhî sınırlamalara riayetle yetinen kişiden, dünyadan tamamen yüz çevirmiş bir sufiye kadar farklı seviyelerdeki insana yol gösterici malzeme sunan, çok katmanlı ve hiyerarşik bir ahlak literatürü-tasavvuru sunmaktadır. Şu durumda erdem etiğinin bu geniş skaladaki erdem ve insan anlayışı karşısında çok sınırlı kaldığı itiraf edilmelidir.

Farklı disiplinlerde nüvelenmesi bakımından İslam ahlakının tek bir etik teoride bütünüyle ifadesini bulmasının imkânsızlığı eleştirisine gelince; bu hususta sorulması gereken soru, "böyle bir sınırlayıcılığa niçin talip olmamız gerektiği?"dir. (5). Maddede aktardığımız iddiaya göre, İslamî olanın sade ve işlevsel olarak ortaya konması ve öğretimi için erdem etiği bir imkân sunmaktadır. İşlevsellik olarak niteleyebileceğimiz bu hususun,

103 Carney, "Some Aspects of Islamic Ethics", s. 160-161.

104 Reinhart, "İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku", s. 254.

105 Urmson, "Saints and Heroes", s. 198-216.

106 Brannmark, "From Virtue to Decency", s. 592-596 (söz konusu pasaja dikkati çeken kaynak: Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 146).

modern çağda din için bir avantaj oluşturmak isterken -yukarıda işaret ettiğimiz tarzda- kökensel ve dinin özünü tahrif edici bir adıma evrilip evrilmeyeceği sorusu cevapsız durmaktadır.

Erdemleri öne çıkaran modern yaklaşımın arka planında, sabit ve nesnel gerçeklik alanına dayanan ve yaptırımı olan geleneksel normatif ahlak yerine, öznenin kendi potansiyeline yönelimi eksenine oturtulan ve olumlu çağrışımlarla bezenen erdem/değer anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış, değer kavramı çerçevesinde iddiası zayıflatılan, yaptırımı düşürülen ve kişisel gelişim sınırlarına indirgenmiş bir ahlak tasavvuruyla normatifliği düşük bir ahlak sunar.¹⁰⁷ Yargılama gücü az ve katı bir iyi-kötü anlayışından uzak bu yaklaşım şüphesiz, modern insana daha sevimli, daha az sınırlayıcı ve olgu-değer problemi¹⁰⁸ kısılcasına düşen modern ahlak teorilerinin çıkmazından kurtarıcı görünmektedir. İşte bu noktada, değer kavramı çerçevesinde beliren bu olumsuzluğu, dinin sağladığı ahlaki motive etme gücü ve örneklik sunma imkânı yoluyla dinin hanesine bir puan olarak geçirme gayreti belirlemektedir.

Modern meydan okumalar karşısında dine bir yer bulabilmek için dinî ahlakı öne çıkarma eğilimi yahut artan ahlak problemlerine karşı dinin ahlaki karakterine aşırı vurgu yaparak bunu bir fırsata çevirme gayreti, yine İslam'ın bütünlükçü yapısının yok sayılmasına,¹⁰⁹ dinin bütünüyle ahlaki olana indirgenmesine yol açabilir. Çünkü ahlakın, dinin ana hedeflerinden biri olmasıyla, dinin tamamen ahlaka indirgenmesi aynı şey değildir. Modern çağda Batı'da hâkim olan "ahlaki dinin merkezinde görme" eğiliminin, günümüz peygamber tasavvuruna da sirayet ettiği, bunun sonucu olarak peygamberi siyasî, sosyal ve tarihî gerçek kişiliği ile ortaya koymak yerine onun sadece bir ruhi-ahlaki kişilik olarak vurgulandığı görülür.¹¹⁰ Qutbuddin'in işaret ettiği, "dindar bir insan olmak" değil, "sadece iyi bir insan olmak" isteyen modern müslümanların varlığı da bu fenomene uygun düşmektedir. Qutbuddin'e göre bu kişiler, Resûlullah ve diğer tanınmış ve

107 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. xi-xii.

108 Olgu-değer problemi (is-ought problem), felsefe tarihinde David Hume tarafından ileri sürülmüş, deneysel olgulardan normatif yargılar üretilemeyeceğini ve bu sebeple deneysel olarak doğrulanabilir ahlaki doğru-yanlıştan bahsedilemeyeceğini ifade eden bir meseledir. Olgusal olandan değer üretilemeyeşi iddiası, olgusal alanın dışına çıkan her türlü ahlaki temellendirmeyi metafizik bir iddia haline getirir ve modern çağda metafiziğe yöneltilen eleştirilerin muhatabı kılar. Bu durum modern çağda ahlak felsefesini büyük oranda tıkamış, ahlak teorilerinin iyi ve kötü hakkında bir ideal üretme imkânını yok etmiştir. Anscombe, ahlaki doğru ve yanlış kavramları yerine erdem ve erdemsizliği koyarak olgu-değer probleminin üstesinden gelebileceğini, üstelik böylece modern çağın ruhuna uygun olumsal bir etik kurabileceğini düşünmüştür (Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", s. 300-301).

109 Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 96-97.

110 Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 95-96.

dindar müslüman liderleri geleneksel mirasın bir parçası olarak sevmeye, onlara saygı göstermeye ve “sadece iyi bir insan olmak” yolunda onların ahlakî örnekliğine başvurmakla birlikte, bu kişilerin temsil ettiği uygulama ve yasalardan kısmen veya tamamen vazgeçmeyi tercih etmektedirler.¹¹¹ Erdem etiğini İslam ile benzeştirenlerin, peygamberin temel misyonunun karakter dönüşümünü sağlamak olduğuna dair ikinci maddede (2) belirttiğimiz yaklaşımları, söz konusu modern eğilimden fazlaca nasibini almış görünmektedir.

Bu noktada, -henüz çok yaygın olmasa da- muhtelif dinlerin sunduğu erdem etiğinin esasında aynı olup, buna binaen ahlak temelinde bir dinî birleşimin imkânından söz eden çalışmaların varlığına da işaret etmeliyiz. Çeşitli dinlerin sunduğu erdem perspektifinin ve erdem listelerinin benzerliğine vurgu yapan bu çalışmalar, dinlerin ahlak bağlamında ortak bir zemini olduğunu vurgulamaktadırlar.¹¹² Bu söylem, erdem etiğinin ileride dinî çoğulculuk ve kapsayıcılık yaklaşımlarının bir parçası haline gelebileceğinin de habercisi olarak yorumlanabilir. Nitekim erdem etiği bağlamında Kur'an'ın mesajının herkesi kapsadığını ve hukukî kurallar dikkate alınmaksızın ahlakî kapsama giren herkesin kurtuluşunun imalarının Kur'an'da var olduğunu iddia eden çalışmaların varlığı da görülmektedir.¹¹³

Erdem etiğinin 1980'lerden itibaren çok hızlı bir şekilde gelişip çeşitlenmesi, teorinin gittikçe daha az radikal bir hal almasına yol açmış, bu da ona Nietzsche'nin erdem etiğinden söz edilmesine imkân verecek¹¹⁴ şekilde modern teorileri içine alma potansiyeli kazandırmıştır. Buna ilaveten erdem teorisinin erdem etiğiyle karıştırılmak suretiyle kullanımı, bizzat erdem etikçileri tarafından karşı çıkılmayan, erdem etiğinin kapsayıcı gücünü göstermesi bakımından olumlu görülen bir fenomene dönüşmüştür. Ayrıca McIntyre'in erdem etiği ve hristiyan ahlakını uzlaştırmaya yönelik yazıları İslam ahlakî çalışanlarının dikkatini çekmiş, benzer imkânın İslam çerçevesinde sorgulanmasının yolunu açmıştır. Erdem etiğinin -tabiri caizse- bin bir versiyonunun ortaya çıkmış olması, dinî ahlakın da bu yapıda bir yerlere yerleştirilivermesi için ve bunun fazla gerekçelendirilmeksizin savunulabilmesi için ortam sağlamış görünmektedir. Öyle ki, dinî ahlaklar ve erdem etiğinin uyumsuzluğuna işaret edecek herhangi bir erdem etiği ilkesi kolayca tevil edilebilir veya erdem etiğinin farklı versiyon veya yorumlarına başvurularak giderilebilir izlenimi vermiştir. Ancak bir teori olarak erdem etiğinden söz edilecekse, bir şekilde bu teoriyi diğerlerinden ayırt

111 Qutbuddin, “Piety and Virtue in Early Islam”, s. 145.

112 Bk. Wade, Bridging Christianity, Islam, and Buddhism with Virtue Ethics”.

113 Çok belirgin bir örnek olarak bk. Choudhury, “Virtue Ethics and the Wisdom Tradition” (Bu makalede özellikle s. 47-49 arasında iddialar açıkça ifade edilmektedir).

114 Soloman, “Early Virtue Ethics”, s. 317.

eden temel önermelerini dikkate almak gerekecektir. Söz konusu önermelerin yorumlanarak belirleyiciliğinin azaltılması ve böylece mümkün kılınan boşluğa dinlerin de katılivermesi, dinî ahkların günümüzde ifade imkânı bulabilmesinden ziyade, erdem etiğinin modern çağın ruhuna uygun kapsayıcı bir hal alarak popülerlik kazanması olarak mı yorumlanmalıdır, tartışmaya açıktır. Bu noktada bir ileri adım daha atarak, erdem etiği ve din ilişkisi kurmanın, modern literatürde de açıkça ifade edilen, dinlerin ahlaklı bir hayat için sunduğu motivasyon ve avantajı,¹¹⁵ erdem etiğinin hanesine geçiren bilinçli bir adım olarak görülüp görülmeyeceği sorulabilir. Bu durumda erdem etiğini, dinî ahlakı savunmak için modern çağdaki bir çare olarak değil de modern çağda dinsiz ahlakı inşa edebilmek için bir çare olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Sonuç

İslam ahlakına dair çağdaş literatürde son on yılda yaygın biçimde görmeye başladığımız, İslam ahlakını erdem etiği teorisiyle uyumlu görme ve “İslam erdem etiği”nden bahsetme eğiliminin sorgulandığı bu makalede pek çok sonuca varılmıştır. Öncelikle İslam erdem etiğinden söz eden kaynaklarda, İslam ahlakının erdem etiği ile benzeştiği ileri sürülen noktaların dökümü yapıldığında görülmektedir ki, bazı kaynaklarda İslam erdem etiği ile ne kastedildiği izah edilmemekte veya erdem etiği ile erdem teorisi/ahlakı arasındaki fark gözden kaçırılmaktadır. Güncel kaynaklarda ortaya konan kesin tanımlar gereğince, erdemlerden bahseden veya erdemlere dair bir perspektif sunan herhangi bir ekol, din, filozof özelinde ilgili kişi, din veya yaklaşımın erdem teorisinden/ahlakından söz etmek mümkündür. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan modern erdem etiği söz konusu olduğunda, erdem etiğinin temel önermeleri dikkate alınmak suretiyle bir değerlendirme yapmak gerektiği ortadadır ve İslam erdem etiğinden söz eden kaynaklardan bir kısmı bu farkı gözden kaçırmıştır. Bu farkın ayırıcılığı olarak İslam erdem etiğinden söz eden kaynaklar ise, a) Kur’an’ın ahlakî emirlerinin bir karakter inşası sunduğu, erdemleri tavsiye ettiği, b) Resûlullah’ın ahlakî rol model kimliğinin varlığı, c) İslam ahlak filozoflarının Aristocu erdem anlayışını işlemiş olmaları, d) Tasavvuftaki bireysel ahlakî yolculuğun bir karakter gelişimi olarak yorumlanabileceği gerekçeleriyle İslam erdem etiğinden bahsetmiş görünmektedirler. Bazı yorumcular

115 Çağdaş din felsefesinde ilahî buyruk etikleri, dinin sağladığı ilahî motivasyonu, ahlaklı bir hayat için avantaj olarak öne çıkarırlar. Buna göre din, iyi bir insan olmaya veya iyi eylemlerde bulunmaya yönelik bir itici güç (motivasyon) taşımaktadır. Ayrıca alemde ahlakî bir düzen olduğu fikrini ihtiva ederek insanın iyi bir insan olma yolunda demoralize olmamasını sağlama açısından bir imkân sunar (bk. Adams, “Tanrı’nın Varlığı Lehine Argümanlar”, s. 310-318; Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, s. 282-287).

ise e) erdem etiğinin modern çağda İslam ahlakının sade ve kullanışlı bir ifadesini sunabilmek için imkân sağladığını ileri sürmüşlerdir.

İslam erdem etiğinden söz edenlerin gerekçelerinin isabetini sorgulamak üzere makalenin ikinci adımı, modern erdem etiğinin ne olduğuna dair temel önermeleri çıkarsamak ve erdem etiğinin dinlere yaklaşımına dair genel bir çerçeve sunmaktır. Bu bölümdeki inceleme ile farklılıklarına rağmen çağdaş erdem etiklerinin dört ana kabulü olduğu sonucuna ulaşılır. Bunlar; (i) ahlakın kurallarla gerçekleştirilemeyeceği, (ii) eylemin değil erdemın esas alınması gerektiği, (iii) ahlakta ölçütün örnek erdemli insan olduğu ve (iv) pratik bilgeliliğın-akıl yürütmenin bu rol modeli doğru yorumlayarak ahlakı gelişimi sağlayacağı önermeleridir. Erdem etiğinin dinle ilişkisi bağlamında ise, erdem etiğinin ahlakı temellendirmek veya onu mümkün kılmak için teizme başvurmadığını, daha ziyade dinî ahlakın modern çağda ifadesi bağlamında din ve erdem etiğinden söz eden teolog ve filozoflar bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevedeki tartışmalarda nihai bir kanaatin belirmediği, erdem etiği ve dinlerin uzlaştığını da, bu uzlaşayı reddedenlerin de var olduğu ve uzlaşmaya dair gerekçelerin, İslam erdem etiğinden bahsedenlerin gerekçeleriyle büyük oranda benzerlik arzettiği anlaşılmaktadır.

Erdem etiğinin temel önermeleri ve İslam erdem etiğinden söz eden çalışmaların ana gerekçelerini birlikte ele alan değerlendirme kısmında ise ilk olarak “İslam ahlakı” ifadesinin Kur’an’ın ve sünnetin yanında İslam kültüründe neşet etmiş ilmi disiplinlerin ahlaka dair üretimlerini de içerdğine işaret edildi. Erdem teorisi/ahlakı tasavvuruna göre bütün bu kaynakların biri, birkaçı veya hepsi çerçevesinde erdem ahlakı veya teorileri türetilir, ancak bunların erdem etiği sundukları iddiası tamamen farklı ve gerekçelendirmeye muhtaçtır. Kur’an’daki ahlakı çerçevede erdem ve karakter inşası vurgulansa da erdem etiğinin “iyi ve kötünün ne olduğunun ifade edilemezliği”, buna bağlı olarak ahlakta kuraldan, ilkedden, yasa ve müeyyideden söz etmenin imkânsızlığına dair iddiasıyla Kur’ânî perspektif tam bir uyumsuzluk sergilemektedir. Yine erdem etiğinin, eylemi değil erdemi esas alma yaklaşımı, zâhiri amelleri esas alan fıkıhın doğasıyla uyuşmamakta, buna karşılık tasavvuf ile bir yakınlık tazammun etmektedir. Ancak tasavvuf kaynaklarındaki temel ilkeler dikkate alındığında görülür ki tasavvuf da neticede dinî hukuka bağlı olup erdem etiğinin ilke-kural reddedici yapısına uygunluk göstermemektedir. Ayrıca müridin mürşide göstermesi gereken tam itaat, erdem etiğindeki rol modelin pratik bilgelikle sınanması ve yorumlanması ilkesine de uymamaktadır. Meşşâi İslam ahlak filozoflarının erdem anlayışının bir erdem etiği olarak görülüp görülemeyeceğine dair inceleme ise göstermiştir ki İslam felsefesi metafizik iynin sabit varlık alanından neşet eden, normatif, nübüvvet teorisi çerçevesinde yasayı öne

çıkararak bir değerler sistemi sunar. Bu sebeple erdem etiğinin ilk ve temel ilkesine uyum göstermemektedir. Pek çok kaynağın İslam'ı erdem etiği ile uygun görmesine yol açan, ahlakın rol modeller üzerinden öğrenilmesine yönelik erdem etikçi iddia ise, Resûlullah'ın ahlakî örneklik misyonu bakımından gerçekten de uyumlu görünmektedir. Ancak erdem etiğinin, rol modelin ahlakî öznenin pratik bilgelik süzgecinden geçirilmesine dair vurgusu ve bunun izafi sonuçlarını kucaklayıcı yaklaşımının, İslam'da Resûlullah'ın kimliği ve sünnete ittibanın mantalitesiyle uyuşmadığı incelememiz neticesinde belirlemiştir.

Makalede son olarak, "İslam ahlakını niçin erdem etiği ile yan yana getirmeye çalışalım?" sorusu sorulmuştur. Erdem etiğinin modern çağda dinî ahlakî öne çıkarmak için bir imkân sunduğu, İslam ahlakının sade ve işlevsel ifadesini mümkün kıldığı gibi cevapların varlığı görülmektedir. Ancak tam da bu noktada, İslam'ın, hukuk-ahlak ayırımını ve iyi-kötü düalizmini aşan kendisine has ahlak anlayışının, Batılı teorilerle kökensel olarak uzlaşamayacağına dair literatürdeki iddialar hatırlanmalıdır. Modern çağın ürünü olan, ahlakî ilke ve müeyyideden uzaklaştırıp değere indirgemek suretiyle ona olumlu bir alan açmaya çalışan modern teorilerin, ahlakî kapsayan ancak ahlaktan ibaret olmayan İslam'ın özüne uymayıp dinî ahlaka indirgeme riski taşıdığı, bu noktada dikkate alınması gerekli bir husus olarak öne çıkmaktadır. Nitekim yakın gelecekte erdem etiğinin, yeni bir dinî çeşitlilik yaklaşımı olarak gündeme gelmesi de muhtemel görülmektedir.

Kaynakça

- Abdullah, Fatimah, "Virtues and Character Development in Islamic Ethics and Positive Psychology", *International Journal of Education and Social Science*, 1/2 (2014): 69-77.
- Adams, Robert Merrihew, "Tanrı'nın Varlığı Lehine Argümanlar", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 310-318.
- Adeel, Ashraf, "Moderation in Greek and Islamic Traditions, and a Virtue Ethics of the Qur'an", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 32/ 3 (2015): 1-28.
- Aktaş, Yusuf İzzettin, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlak* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Al-Aidaros, Al-Hasan v.dğr., "Ethics and Ethical Theories from an Islamic Perspective", *International Journal of Islamic Thought*, 4 (2013): 1-13.
- Annas, Julia, "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 515-536.
- Anscombe, G. E. M., "Authority in Morals", *Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, I-III, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981, s. 43-50.
- Anscombe, G. E. M., "Modern Ahlak Felsefesi", trc. Mehmet Sabır Şaybak, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 71 (2020): 281-301.
- Anscombe, G. E. M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33/124 (1958): 1-19.
- Audi, Robert, "Acting From Virtue", *Mind*, 104/415 (1995): 449-471.
- Başer, Hacı Bayram, "Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitabü'z-Zühd'ler", *İslâm Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin, İstanbul: Nobel Yayınları, s.139-162.

- Bilici, Muhammed Veysel, *Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Brannmark, Johan, "From Virtue to Decency", *Metaphilosophy*, 37/5 (2006): 589-604.
- Bucar, Elisabeth, "Islamic Virtue Ethics", *Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 206-222.
- Carney, Frederick S., "Some Aspects of Islamic Ethics", *The Journal of Religion*, 63/2 (1983): 159-174.
- Casewit, Yousef, "Al-Ghazali's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā", *Journal of Islamic Ethics*, 4 (2020): 155-200.
- Choudhury, Enamul, "Virtue Ethics and the Wisdom Tradition: Exploring the Inclusive Guidance of the Quran", *Global Virtue Ethics Review*, 3/2 (2001): 26-56.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Bileşik Yayıncılık, 2000.
- Dağ, Enes, "Erdem Etiğine Yönelik "Kişilikten-Yoksunluk" İtirazı ve Bu İtiraza Karşı Bir Savunu", *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 21 (2024): 129-149.
- Demirkol, Murat, *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Demirli, Ekrem, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/2 (2021): 419-437.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâder, Beyrut: 1985.
- Farrell, Dominic, "Theism and the Wisdom of Virtue Ethics", *Philosophical News*, 13/2 (2016): 47-59.
- Griffel, Frank, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on hikma: Fakhr al-Din al-Râzi's al-Nafs wa-l-rûḥ wa-sharḥ quwâhumâ", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21 (2021): 55-80.
- Hallaq, Wael b., "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'i Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", trc. Hacer Kontbay, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2): 337-368.
- Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ el-Mantık I: el-Medhal*, haz. Fuâd el-Ehvâni v.dğr., Kahire, 1952.
- İbn Sinâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.
- İbnü'l-Arabî, "Ahlâkın Kökeni ve Nitelikleri", *Din Felsefesinin Ana Konuları: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler*: "Din ve Ahlak", I, ed. Hümeyra Özturan, İstanbul: Küre Yayınları, 2023, s. 315-325.
- Kala, M. Enes, *Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Karakaya, Muhammed, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD), 5, (2019): 88-120.
- Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Kart, Berfin, "Erdem Etiği Normatif Midir?", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, (2006): 101-8.
- Kaya, Umut, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Khalil, Atif, "On Patience (Şabr) in Sufi Virtue Ethics", *Mysticism and Ethics in Islam*, ed. Bilal Orfali v.dğr., Beirut: American University of Beirut Press, 2021, s. 71-78.
- Kılıç, Emrullah, *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu*, İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Koca, Suat, *Hadis ve Ahlak: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvuf Eksenli Bir İnceleme*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Kurt, Tuba, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansıması", *İdrak: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2023): 114-146.
- Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin, *Kuşeyri Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2007.

- McCauley, Sean, "An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy", *Pacific Philosophical Quarterly*, 88/2 (2007): 208-225.
- McDowell, John, "Virtue and Reason", *The Monist*, 62/3, (1979): 331-50.
- McIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, trc. Muttalip Özcan, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- McPherson, David, "Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?", *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches*, ed. David McPherson, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 47-62.
- Özturan, Hümeýra, "Etikle Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/17 (2011): 167-204.
- Özturan, Hümeýra, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat*, 5/1, (2019): 1-36.
- Özturan, Hümeýra, "Neden Kant?: Son Dönem Osmanlı Ahlakçılarının 'Ödev Ahlakı'na Yönelmelerinin Sebeplerine Dair Bir Okuma", *Osmanlı'da İlm-i Ahlak*, ed. Ömer Türker-Elmin Aliyev, İstanbul: İsar Yayınları, 2024, s. 295-315.
- Özturan, Hümeýra, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Qutbuddin, Tahera, "Piety and Virtue in Early Islam: Two Sermons by Imam Ali", *Self-Transcendence and Virtue: Perspectives from Philosophy, Psychology, and Theology*, ed. J.A. Frey- C. Vogler, Routledge, 2018, s. 125-153.
- Rafique, Rehan, "A Theory for a Virtue Ethics-Oriented Interpretation of the Qur'an", *Open Journal of Philosophy*, 14 (2024): 602-608.
- Raquist, Amana v.dğr., "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence", *Discover Artificial Intelligence*, 2/11 (2022) <https://doi.org/10.1007/s44163-022-00028-2>
- Reinhart, A. Kevin, "İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku", trc. Abdurrahman Candan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011): 239-260.
- Snow, Nancy E., "Neo-Aristotelian Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 321-341.
- Soloman, David, "Early Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow, 2018, s. 303-320.
- Statman, Daniel, "Introduction", *Virtue Ethics: A Critical Reader*, ed. Daniel Statman, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 1-41.
- Trianosky, Gregory Velazco y, "What is Virtue Ethics All About?", *Virtue Ethics: A Critical Reader*, ed. Daniel Statman, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 42-55.
- Tüsi, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Uludağ, Süleyman, "Amel", *DİA*, 1991, III, s. 13-16.
- Urmson, J. O., "Saints and Heroes", *Essays in moral philosophy*, ed. Abraham Irving Melden, Seattle: University of Washington Press, 1958, s. 198-216.
- Wade, Richard, "Bridging Christianity, Islam, and Buddhism with Virtue Ethics", *International Handbook of Inter-religious Education*, ed. K. Engebretson v.dğr., New York: Springer, 2010, s. 313-324.
- Widigdo, Mohammad Syfia Amin, "Islamic Bioethics: Sharia Ethics or Virtue Ethics?", *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*, ed. Siti Syamsiyatun-Ferry Muhammadsyah Siregar, Geneva: Globalethics.net Focus 6, 2013, s. 15-32.
- Yanık, Musa, "İslam İnancını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak", *İnsan, Din ve Erdemlilik*, ed. Mustafa Çakmak-Hüseyin Algur, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2022, s. 95-112.
- Yaran, Cafer Sadık, "Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, ed. Cengiz Batuk-Hasan Atsız, Samsun: Canik Belediyesi Yayınları, 2011, s. 403-423.

- Yaran, Cafer Sadık, “İslâm’da ‘Ahlâk’ın Şartı’ Kaç?: İslam ‘Erdem Etiği’nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2005): 35-55.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslâm’da Ahlakın Şartı Kaç: Dört Temel İslami Erdem*, İstanbul: Elif Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Şahban, *İslam Hukukunun Aksiyolojik Boyutu: Hukuk – Ahlak İlişkisi*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Yüce, Fatma. “Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi”, *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi*, 55 (2021): 251-275.
- Zagzebski, Linda, *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Zargar, Cyrus Ali, “Virtue and Manliness in Islamic Ethics”, *Journal of Islamic Ethics*, 4 (2020): 1–7.
- Zaroug, Abdullahi Hassan, “Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 16/3 (1999): 45-63.

Extended Summary

Can Islamic Morality (Akhlaq) be Considered Virtue Ethics?

This article critically examines the trend that has become widespread in contemporary Islamic ethics literature over the past decade, namely the tendency to view Islamic ethics as compatible with virtue ethics theory and to speak of “Islamic virtue ethics.” First, the article carefully evaluates sources advancing this claim, revealing that some do not explain what they mean by Islamic virtue ethics or overlook the distinction between virtue ethics and virtue theory. Other works appear to justify their references to Islamic virtue ethics by arguing that the ethical commands of the Qur’an provide a framework for character development and emphasize virtues, or by highlighting the Prophet Muhammad’s role as a moral exemplar, the incorporation of Aristotelian virtue theory by Islamic moral philosophers, and the interpretation of the individual moral journey in Sufism as character development. Some commentators have also argued that virtue ethics offers an opportunity to present a concise and practical expression of Islamic ethics in the modern era.

The second section, which seeks to identify the fundamental propositions of modern virtue ethics, concludes that despite their differences, contemporary virtue ethics approaches share four main principles: (1) morality cannot be achieved through rules, (2) virtue rather than action should be prioritized, (3) moral standards are derived from exemplary virtuous individuals, and (4) practical wisdom (*phronēsis*) is central to interpreting these role models to facilitate moral development. Additionally, this section provides a summary of the relationship between virtue ethics and religions, showing that virtue ethics do not rely on theism to ground or practice morality. However, those who view virtue ethics as an opportunity for modern expressions of religious ethics often establish a relationship between virtue ethics and religions based on reasoning similar to those who refer to Islamic virtue ethics.

The evaluative section addresses the fundamental propositions of virtue ethics alongside the main arguments of studies suggesting the expression of “Islamic virtue ethics.” This section begins by pointing out that the term “Islamic ethics” encompasses not only the Qur’an and Sunnah but also the moral content produced by Islamic disciplines such as *fiqh*, *kalām*, *tasawwuf*, and philosophy. While these sources could form the basis

for a virtue theory, the claim that they provide a foundation for virtue ethics requires further justification. It is subsequently argued that, although the ethical framework of the Qur'an emphasizes virtue and character development, its incompatibility with the central claim of virtue ethics—that the notions of good and evil cannot be determined and that morality cannot be founded on rules, principles, or legal sanctions—is evident. Furthermore, the focus on virtue rather than action in virtue ethics is found to conflict with the outward action-oriented nature of Islamic jurisprudence (*fiqh*), while showing some resemblance to Sufism. However, upon examining the fundamental principles of Sufi sources, it is revealed that Sufism ultimately adheres to Sharia and thus does not align with the principle of rejecting rules and principles inherent in virtue ethics. Moreover, the complete obedience expected of the Sufi (*murid*) to the spiritual guide (*murshid*) contradicts the virtue ethics principle of critically assessing and interpreting role models through individual practical wisdom.

An analysis of whether the Aristotelian ethics adopted by Islamic moral philosophers can be considered a form of virtue ethics demonstrates that Islamic philosophy presents a system of values rooted in metaphysical concepts of the Good, operating within a normative framework grounded in the theory of prophecy (*nubuwwa*). Consequently, this system does not conform to the fundamental principles of virtue ethics. While the role-model-based learning emphasized in virtue ethics aligns with the mission of the Prophet Muhammad as a moral exemplar, the emphasis in virtue ethics on the moral agent's subjective interpretation of role models and its relativistic consequences of such a subjective interpretation do not align with the Islamic conception of the Prophet's (PBUH) identity and the requirement of adherence to the Sunnah.

The article concludes by observing why Islamic ethics is not compatible with virtue ethics with reference to claims that virtue ethics provides an opportunity to foreground religious ethics in the modern era and to present a concise and functional expression of Islamic ethics. In this context the conclusion recalls perspectives suggesting that the unique ethical understanding of Islam, which is not rooted in a dichotomy between law and morality and between good and evil, fundamentally diverges from modern Western theories. Finally, the article cautions that modern theories, which attempt to create a space for morality by distancing it from principles and sanctions and reducing it to values, do not align with the essence of Islam, which encompasses morality but is not limited to morality. The article ends with a warning against the risk of reducing religion to morality and points to evidence suggesting that virtue ethics may eventually evolve into an argument for religious diversity.