

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2019 sayı: 9 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

AHLÂK

- Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi- Gürbüz DENİZ
- Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği - Müfit Selim SARUHAN
- Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Vicdan ve Ahlâkî Müeyyide - Celal BÜYÜK
- Cüveynî'de Ahlâkî İyi ve Kötü Meselesi - Ahmet Kamil CİHAN
- Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı - Recep ERTUĞAY
- Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu - Hasan AYIK
- Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği - Nejdet DURAK
- Okullarda Ahlâkî Liderlik - Macid YILMAZ
- Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi - Hüseyin KARAMAN

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2019 sayı: 9

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

AHLÂK



The Journal of Theological Academia

year: 2019 issue: 9 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

yıl: 2019 sayı: 9

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doç. Dr. Erol ERKAN

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep ASLAN

Doç. Dr. Recep TUZCU

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ALGÜL

Dr. Öğr. Üyesi A. Muhammed el-HALEF

Dr. Öğr. Üyesi Abdimuhamet MAMYTOV

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Dilara TINAS

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Habip DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SALKİNİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ULUKÜTÜK

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed EL-NECCAR

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Raşit AKPINAR

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN

Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED

Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabeticalorder)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed EL-ASİRÎ (Melik Halid Ü.)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)

Prof. Dr. Ali Abdulkhak Muhammed EL-EĞBERÎ (Ta'z Ü. Edebiyat F.)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)

Dr. Keis Reşid ALİ (Musul Ü. Eğitim F.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Dr. İbrahim el-Hakk EL-HASEN (Uluslararası Afrika Ü. Eğitim F.)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Dr. Muhammed Şeyh Ahmed MUHAMMED (Benadır Ü. Faculty of Shariah & Law)

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)

Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Hasan AYIK (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Ü. Fen Edebiyat F.)

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ (Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. İsmail ARICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Macit YILMAZ (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI (Uşak Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Caner ILGAROĞLU (Adıyaman Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ

Arş. Gör. Esra DELEN

Arş. Gör. Hacer GENERAL

Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN

Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK

Makale Düzenleme | Editing Articles

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2019

İlahiyat Akademi Dergisi

ARAŞTIRMAX, ASOS INDEX, BASE, ERIH PLUS, İSAM, İDEALONLİNE, SOBIAD ve SIS
 veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden

Eyüp BEKİR YAZICI IX

Makaleler

Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi- Gürbüz DENİZ 1

Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği-

Müfit Selim SARUHAN 11

Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide-

Celal BÜYÜK 27

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi- Ahmet Kamil CİHAN 53

Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı- Recep ERTUĞAY 67

Gazzâlî'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu- Hasan AYIK 81

Meslek Etiği İmkân Ve İşlevi Açısından Tıp Etiği- Nejdet DURAK 103

Okullarda Ahlaki Liderlik- Macid YILMAZ 129

Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi-

Hüseyin KARAMAN 145

Yayın İlkeleri 159

Editörden/Editorial

İlahiyat Akademi Dergisi olarak bu sayımızı “ahlak”a ilişkin konulara ayırdık. İnsanın bir ahlak varlığı olması ve varlığını ahlaki özne olarak sürdürmesi bu alana yönelmemizin başlıca nedenidir. Bu bağlamda ahlakın, insanın alemdeki varoluşunu anlamlandırması hasebiyle sahip olduğu ehemmiyet onu çeşitli açılardan gündeme almamızı gerektirmektedir. Farklı alt başlıklarda her biri alanında uzman akademisyenlerce hazırlanmış makaleleri bir araya getirdik. Ahlak alanının zengin birikimi düşünüldüğünde ele alınan konular eksik görülebilir. Ancak bu sayıyı ahlak alanına bir giriş olarak düşünüp daha kapsamlı bir ahlak dosyasıyla tekrar karşınızda olabilmeyi umduğumuzu da ifade etmeliyiz.

Malum olduğu üzere insanlıkla başlayan ahlaki sürece ilişkin oluşmuş; sözlü, yazılı, dini, ideolojik, mitik, mistik, formel ya da geleneksel muazzam bir miras bulunmaktadır. Yeryüzünde insan varolduğu müddetçe bu birikim artmaya devam edecektir. Zira insanoğlunun ahlakla ilişkisi fitri/ontolojik zorunlu bir ilişkidir. Bu nedenle varoluşunun tabii bir gereği duygu, düşünce ve eylemleriyle insanın, bu alana ilişkin her türlü yönelişinin tarihsel süreçte ve şimdi ilgiye mazhar olması son derece doğaldır. Dolayısıyla her zaman diliminde olduğu gibi şimdi de aynı konu ve sorunlar çerçevesinde aynı kavramlar ve fakat farklı yorum ve yaklaşımlarla bu alan güncelliğini koruyacak ve yapılacak incelemeye, kurgulamaya, araştırmaya, eleştiriye ait farklı çalışmalarla akademinin de gündeminde olmaya devam edecektir.

Ahlakın insan varlığının vazgeçilmezi olması bu alanda birbirinden farklı birçok anlayışı da beraberinde getirmiştir. Oluşan bu farklı yaklaşımların tabii, zorunlu, aşkın birçok sebep ve kaynağının bulunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda insanoğlu birlikte yaşamın huzur, saadet ve devamı ve ahlaki anlamda bir uzlaşma için, çeşitli toplumlarda, farklı dönemlerde birçok teşebbüslerde bulunmuştur. İnsanoğlunun bu gayretinde en büyük katkıyı da, fitri ihtiyacının tezahürü olan dinden/dinlerden (beşeri-semavi) elde etmiştir. İnsanlığın ahlaka ilişkin yolculuğunda dinlerden bağımsız farklı anlayışlara sahip olduğu da bilinmelidir. Zira fitri olarak hürs, iktidar, güç, mal, vs. arzusuyla hareket eden muhterislerin ahlaki alanda oluşturulmak istenen toplumsal mutabakatlara büyük zararı verdikleri bununla birlikte alternatif ahlak anlayışları oluşturdukları da bir vakiadır.

Evrensel ahlak ilkelerine ihtiyacı olan insana İslam’ın sunduğu imkanlar bugün için insanlığın ve özelde de Müslümanların tam anlamıyla farkına varabildikleri bir şey değildir. Kainattaki muazzam ahenkle uyumlu temel insan haklarının gözetildiği değerlerle kurulması gereken birlikte yaşam koşulları maalesef dünyevileşme ve nefsi arzularla belirlenmekte bu da asgari düzeyde de olsa insanlığın huzuruna yardım etmemektedir. Bugün bütün insanlığın, savaş,

zulüm, ve bilumum haksızlıklar karşısında muhtaç olduğu erdemleri kendilerine sunan bir alan olarak genelde ahlaka özelde İslam ahlakına yönelme, çöküşten önceki kurtuluşa dair bir alternatif ve müracaat edilmesi gereken bir çözüm olarak kendisine yönelecek ilgiyi beklemektedir. Adaletin olmadığı, hakkın ihlal edildiği, mazlum ve mağdurların çoğalıp seslerinin duyulmadığı, insanlık onurunun hiçe sayıldığı, şimdilik evrende yaşayabileceğimiz tek yuva konumunda olan dünyamızın bizden sonraki nesiller için de zaruri olan nimetlerinin bugünden aşırı bir hırsla tüketildiği bir dünya hiç kimse için yaşanılır bir dünya olmayacaktır. Dolayısıyla ekmeğe, suya, havaya, bedenimizin duyduğu ihtiyaç gibi ruhumuzun ihtiyacı olan ahlaki erdemlere de ferdi, ailevi, toplumsal ve çevresel yaşantımızda olması gerektiği gibi yeniden yer açmamız ve eğitim ilkelerimizi ahlaki değerleri tesis edecek tarzda yeniden ve geç kalmadan şekillendirmemiz gerekmektedir. Burada sizlerle paylaştığımız ilmi çalışmaların bu yönde bir katkısının olması en büyük temennimizdir.

Bu sayıda biz kısmi bir değerlendirmeye alana ilişkin bir farkındalık oluşturmaya, nazari ve ameli tüm boyutlarıyla devamlı ve ehemmiyetle ele alınmasının zaruretine dikkat çekmek istedik. Ferdi, ailevi, sosyal ve dini hayatında sahip oldukları farklılıklara rağmen insanlık aleminin saygıdeğer bir paydaşı olarak dünyanın her yerinde saygın ve haklarını kullanmada sorunsuz bir fert ve toplum için maddi sorunlarla boğuşan değil, manen güçlü ve saygıdeğer olmak için üstleneceğimiz ve vazifemiz olan sorumlulukları bilmek ve uygulamak için yeniden ve geç kalmadan ahlaka dair bir çağrı yapıyoruz. Kendi çapında bu küçük adımımızı içeren ve yeni çalışmalara teşvik olmasını umduğumuz makalelerimizle sizleri baş başa bırakıyoruz.

Bu sayımızdaki makaleleri teorik ya da pratik ahlak konularından herhangi biriyle sınırlandırmadan, ya da sadece bir ahlak problemi üzerinden planlamadan, genel anlamda ahlaka ilişkin birbirinden farklı alt başlıklarda yapılan çalışmalardan oluşturarak, ülkemizdeki ahlak müktesebatına değişik perspektiflerden akademik anlamda küçük bir katkıda bulunmayı hedefledik.

Bu sayının elinizde olmasını imkan sağlayan sayın Şehmus DEMİR başta olmak üzere bütün teknik ekipteki arkadaşlarıma, mütercim, yayın uzmanları, redaksiyondaki çalışma arkadaşlarımız ve editör yardımcısı araştırmacımıza, tabi ki birbirinden değerli makaleleri kaleme alan değerli bilim insanlarına kalbi teşekkürlerimi arz ediyor ve siz değerli okuyucularımızı da saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Dergisi Sayı Editörü

Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi

Gürbüz DENİZ*

Özet

Bu makalede, ahlâkın konusu olan yalan ve tevâzunun ne manada ontolojinin konusu olduğu hususu belirginleşmektedir. Bu bağlamda yalan ve tevâzunun ahlâk ve dini literatürdeki karşılıklarına değinildi. Aynı zamanda tarihî süreç içinde bu kavramların aldıkları anlamlar ve değişimlere de nispeten vurgu yapıldı. Ayrıca yalanın ve tevâzunun birey ve toplum hayatındaki neticeleri söz konusu edildi. Tümel manada; Kur'an'a, hadise, ahlâk felsefesine konu kitaplara ve kendi yorumlarımızdan hareketle metin örgüsü oluşturuldu.

Anahtar Sözcükler: Yalan, tevazu, ahlak, ontoloji, istismar

Ontology of Lie and Humility

Abstract

In this article, it is clarified that to what extent the subject of morality, lie and humility, are the subject of ontology. In this context, lie and humility were addressed in the ethics and religious literature. At the same time, the meanings and changes taken by these concepts were also relatively emphasized in the historical process. In addition, the consequences of lying and humility in individual and public life were also mentioned. In the sense of general; This article formed and shaped on The Quran, the hadith and moral philosophy as well as our own interpretations.

Keywords: Lie, humility, moral, ontology

Yalan

Yalan; bulunması gereken yerden başka cihete çevrilmiş her şey demektir.¹ Bu anlamıyla adaletin tam zıddı manasına gelmektedir. Aynı zamanda yalan, tümel manada; haktan batıla, sözde doğrudan yalana; fiil de ise güzelden çirkine çevrilmektir.² Yine yalan, haber verenin gerçeğe uygun olmayarak verdiği haberdır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, deniz@divinity.ankara.edu.tr.

¹ Ragıp el-İsfehânî, *Müfredat*, Çev: Yusuf Türker, İstanbul, 2017, s. 1268

² Ragıp el-İsfehânî, *Age*, s. 125

Arap dilinde, asli itibariyle yalan, taqsîr (eksik yapmak) anlamına gelir. İfk (iftira) ise fahiş ve kabih/çirkin yalan demektir.³ Yalanın tek gerçekliği, batıllığıdır. Batıl da dünyevî ya da uhrevî fayda getirecek şeylerden başka tarafa çevrilmiş olmaktır.⁴

Fücur fiillerin en kötüsü, yalandır. Hz. Peygamberin, bir müslümanın günah işlemesinin mümkün olabileceğini, fakat bir müslümanın yalan söylemesinin asla caiz olmadığını beyan etmesi büyük öneme sahiptir.⁵ Hz. Peygamberin bu uyarısı ve Kur'an'ın vurguları Müslüman toplumlarında ciddi bir hassasiyet oluşturmuştu. Zamanla bu hassasiyet, ne yazık ki, zedelendi! (Kur'an: 33/70). Yukarıdaki rivayetin başka bir versiyonunda ise yalanın ne derece kötü olduğu Hz. Peygamberin şu ifadelerinde ortaya çıkmaktadır. Abdullah b. Cerad, Hz. Peygambere; "Mümin kimse zina eder mi? Dedi. Hz. Peygamber, Belki, buyurdu. (Peki mü'min kimse) yalan söyler mi? Dedi, Hz. Peygamber; Hayır söylemez. Buyurdu. Ve "Ancak iman etmeyenler yalan söyler" ayetini okudu.⁶

Yalan söylememek, kasten günah işlememek demektir. Hz. Peygambere sahabe veya bedevinin biri; "ya Resulullah, bana öyle bir nasihatte bulun ki, onu yapayım ve Cennete girebileyim." Rasulullah da ona; "Yalan söyleme" diye nasihatte bulunur. Bu sahabe; Hz. Peygambere yalan söylememe vadinden dolayı İslâmî olan her ibadeti yapmaya kendisini mecbur hisseder. Çünkü Hz. Peygamberin o sahabiye," şunu-bunu yaptın mı? Şeklindeki sorularını ya yalanla geçiştirecek ya da üzerine düşeni yapmak zorunda kalacaktır. Bu sebeple o sahabi, yalan söylememek adına bütün mükellefiyetlerini yerine getirmede kendisini sorumlu hissetmiştir.⁷ rivayetlerden çıkan sonuçtan da anlaşılacağı üzere; yalan söylemeyen bir kimsenin özü ve sözü birdir. Yalan ise hem eylemde ve hem de inançta güvensizliğin en tehlikeli zeminidir.

Münafığın çokça zemmedilmesinin nedeni; onun yalan söylemesi ve yalan fiilde bulunmasıdır. "Allah şahadet eder ki, doğrusu münafıklar katiyen yalancıdırlar." (Kur'an, Munafikûn/1) Halbuki iman edenleri Allah, tam da münafıkların aksi şekilde tanımlamaktadır: "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin ki, Allah sizin işlerinizi düzeltsin ve günahlarınızı bağışlasın..."⁸ Şu hususu belirtelim ki, çoğu insan güya yalanı işlerinin iyi gitmesi, dünyevi menfaatler elde etmek için söyler ya da aracı olarak kullanmak ister. Halbuki yalan, güvensizlik doğurduğu için yalancının işi hiçbir zaman iyi gitmez.

³ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûğ fi'l-Lûga/Farklar sözlüğü*, Çev: Veysel Akdoğan, İstanbul, 2017, s. 40,41,

⁴ Ragıp el-İsfahanî Age. s. 209

⁵ Ali el-Muttaki el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, III/874, nu: 8994; Gazzalî, *İhya'u Ulum'id-Din*, Çev: Sıtkı Gülle, İstanbul, 2008: IV/, s. 225-

⁶ Ebû Hamid Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, Çev. Ali Arslan, 2.bsk. 2017, İstanbul. "Yalan uyduranlar, Allah'ın ayetlerine inanmayanlardır..." Nahl/105

⁷ Bkz. Gazzalî, Age. s. 225

⁸ Ahzâb 33/70, 71

İslâm akaidinde, münafığın akibeti/geleceği hakkında hiçbir ümit verici aydınlık yoktur. Münafık ve yalan söyleyen kimseyi eğer kendilerine yalan söyledikleri kimseler, yalan söyleyenin bu özelliğini biliyorlarsa, yalan sahibi sözü ve fiili gibi o kimselerin nazarında yalan hükmündedir. Varlığı ile yokluğunun bir anlamı yoktur. Tam bunun aksine yalancının yalanını bilmeyen kimse ise yalancının eylemi ve fiili münasebetiyle yalan hükmüne sokulmuştur.

İşte yalanın öz olarak ontolojisi budur. Şöyle ki, yalan; söylenmeyen sözün söylendiğini, olmayan fiilin varlığını ve olmayan varlığın varlığına yönelik, tersten, gerçekliğin zıddına bir irade ve kudrettir. Yine gerçekliğin aksi olarak da yalan, olan sözün olmadığı, yapılan fiilin yapılmadığı ve var olan varlığın var olmadığı gerçekliğine (vehmine) dayanmaktadır. (Kur'an: 63/1-2). Böyle bir durumda her şey ters yüz edilmiş ve **hiçbir şeye kendi varlık konumuna uygun değer verilmemiş** demektir. En başta ifade edilen tanıma uygun, bir fiili durumun ortaya çıkması yalan olarak temellenmiş olmaktadır.

Bir söz var iken yok, yok iken var ise; sözün sahibinin niyet ve kıymetinin bir başkası tarafından ilga edilmesi söz konusu edilmiş demektir. Buna kavli/sözsözsel iftira denir. İftira, olmayanı oldurmaktır. Bir fiilin varlığını yok saymak, yokluğunu da var saymak, bir kimsenin kudretini tatil etmektir ki, bu da hem iftira ve hem de toplumsal barışın bozulması; kavganın öyle veya böyle potansiyelden fiili olarak varlığa çıkması manasına gelmektedir.

Var olmayan bir varlığı var saymak ve var olan varlığı yok saymak, ilahlık iddiasında bulunmaktır. Çünkü yaratmak (kevn) ve öldürmek (fesad), ancak ilahî bir irade ve kudretle gerçekleşir. Bir kimse Allah'ın yarattığını yok hükmüne sokuyorsa ve Allah'ın yaratmadığı bir varlığı da var statüsüne çıkarıyorsa kendisini ilahlaştırıyor demektir. Çok ilginçtir ki, Kur'an da yalanı yaratma olarak ifade etmektedir. "Siz Allah'tan başka putlara tapıyorsunuz, yalan yaratıp duruyorsunuz (tehluküne-ifke). Sizin Allah'tan başka taptıklarınız, size rızık vermezler." (Kur'an: 29/17) Bu türden yalan, yalanların en şiddetlisi, en kabihidir/çirkinidir ki bu ayette anlaşılan Allah'ın rezzaklığını bile yalanla başkasına vermek söz konusu edilmiştir.

Yalancının cezasının şiddetinin sebebi; başka insanları itham altında tutmak, insanların hak ettikleri haklarının ellerinden alınmasına sebep olmaktır. Bu cihetiyle yalan, en büyük kul hakkıdır. Yüce Allah, kul hakkını asla affetmemektedir. Çünkü kul hakkı, İslam inancında en mükerrem haktır. Bu sebeple de kul hakkına riayet etmeği hem Kur'an ve hem de Hz. Peygamber emretmiştir. Kul hakkı; bu dünyada iken ödenmediği zaman, kul hakkı ile ölen o kimse öte dünyaya göç etmişse cezasını mutlaka çekecektir. Hz Peygamberin; "müflis tüccar dediği" bu kimselerdir.

Hakikatte bir söz, herhangi bir fiil ve bir varlık; olmadığı halde var gibi birisi tarafından başkalarına sunuluyorsa, bu, başkalarının zihinsel safiyetlerini bulandırması nedeniyle yalancı büyük acı ve azaba müstehak olacak demektir. Bu durum zihinsel bulanıklıkla beraber toplumda güvensizlik, bireyler için de

şahsiyetsiz kimlikler oluşturmaktadır ki, bu da toplumda korku ve zulmün oluşmasının nedenidir. Yalan yalnızca gerçekliğin ilgası değildir. Yansımaları hem bireysel ve hem de toplumsaldır. Bu sebeple yalan, öncelikle insanların beraber yaşama ahidlerinin bozulmasına ve sonra da kul hakkının yenmesine sebep olduğundan hiçbir müslümana kasıtlı yalan söylemek yakışmaz.

Yalanın bir insanda fiili hale gelmesi neticesinde insanda iki kötülük zuhur eder. Birisi nefsanî diğeri ise aklîlikdir. Nefsanilik hazza, aklilik ise akaidin fesadına yöneliktir. Haz mukayyettir. Ancak akli tasavvur, insan ve varlık hakkında haksız muhayyile oluşturmaktan dolayı ağır günah kategorisine girmektedir. Şeytanın en çok at oynattığı alan; insanlara yalan telkin etmesi veya bir işi batıl kıyaslar yaptırarak maksadından saptırmasıdır. (Kur'an: 7/20-22)

1. Tevazu

1.1. Etimolojik Açıdan Tevâzuyu Konumlandırma

Tevâzu kavramı -lügat ve ahlâka ait eserlerde- tarihi süreç içinde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamlardan bazıları, sonraki dönemlerde gözden kaçmış ya da asıl anlamından koparılmış ve saptırılmıştır. Bu metinde, lügat, ahlâk kitapları, Kur'an ve sünnet bağlamına dikkat çekmeye gayret göstererek tevâzunun ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini temellendirmeye çalışacağız.

Tevâzu *v.d.a.* kökünden *r.f.e'*'nin zıddı⁹ olarak konumlandırılmıştır. Bu anlam, umumi kabul görmekle beraber, tevâzu; *r.f.e'*'nin zıddı olarak konumlanırsa da bu konumlanma; 'daha aşağıda bulunma' anlamında olan tezellül manasına yorumlanmış ve anlamlandırılmıştır.¹⁰ Ancak tezellül bağlamı, Kur'an-ı Kerim'de müminlerin birbirlerine olan merhametleri, şefkatleri ve birbirlerini korumaları şeklinde Kur'an'ın başka ayetleriyle tefsir edilmiştir. Her ne kadar *v.d.e.* (tevâzu), *r.f.e.* (yükselmenin) nin zıddı olarak konumlandırılırsa da aslında *v.d.e.* yani tevâzunun tekebbürün zıddı olarak anlaşılmasının daha uygun olduğunu/olacağını düşünmekteyiz. Eğer tevâzuyu, böyle yani tekebbürün zıddı olarak konumlandırırsak bu bağlamıyla tezellül olarak algılanan tevâzunun miskinleşmek, sıradanlaşmak olmadığı ortaya çıkmış olur.¹¹

⁹ Bkz. Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l Luga*, Haz. A.Selam Muhammed Harun, M. Mısıriyyeti'l-Amme, Kahire, 1964, III/74; İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mucemu *Mekâyisu'l-Luga*, thk. Ş. Ebu Amr, Daru'l-Fikr Beyrut (t.y.), s. 1094, İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisanu'l -Arap*, Haz. Yusuf el- Bukaî, İbrahim Şemseddin, Nadâl Ali, *Mevşûrâtu Müesseseti'l-A'lemî*, Beyrut 2005, IV/4303.

¹⁰ Ezherî, Age, s. III/74; Gevherî, Age, s. 1300; İbn Manzur, Age, s.4304; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, thk. Ali Şiri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, XI/518

¹¹ Bu anlamı Hz. Peygamberin şu sözü delildir: "Şüphesiz ki Allah bana sizin tevazu göstermenizi bildirdi. Tâki, kimse kimseye karşı böbürlenmesin" Müslim, *Cennet ve Sfat'u Naimiha*, 64

Tevâzu, kervana katılan insanların yükleri anlamında¹² da anlam kazanmış olup, bu anlam Tehânevî'de, "salikine göre tevâzu; killet'e muhtaçlık ve ehl-i mille'nin yükünü yüklenmek"¹³ olarak temellendirilmiştir. Bu manasıyla tevâzu az ile yetinmek ve Müslüman ümmetinin (mille) derdine deva olmaya gayret etmek şeklinde anlaşılabilir. Yine Tehânevî ilginç bir şekilde tevâzuyu, Ehlu'l- İşârât'a atfen şu şekilde de anlamlandırmaktadır. O da; "Tevâzu; nefsini bilerek onu küçültmek, tevhid hürmetine de onu büyütmektir."¹⁴ der. Nefsini bilerek kendini küçültmek demek, insanın haddini, bilmesi demektir. Nefs her ne kadar insana kibri telkin etse de her bir insan, neticede, kendisinin diğer insanlar gibi bir insan olduğunun farkında olduğunu hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır. Böylece o insanın mütevazi olması asgari düzeyde gerçekleşmiş olur. İnsanın bu şekilde kendi kendisinin farkında olması; kendini büyük ya da aşağıda görmek olmayıp kişinin ne ise o şekilde kendisini hayata karşı konumlandırmasıdır. Yani kendisine yetenekleri kadar değer vermesidir. Ancak Allah karşısında kul olduğunu bilip, hiç kimseye de tevâzu adına kulluk yapmamasıdır. Yine bu bağlamda diğer insanlara bakıldığında da hiçbir insanın beşer üstü olmadığını fark eder ve kimseye kudsîyet atfedip onu tanrılaştırılmaz.

1.2. Felsefi Müktesebatımız ve Tevâzu

Yukarıda zikri geçen bağlamda Tehânevî'nin Ehlû'l- İşârât olarak işaret ettiklerinin ise İbn Sina'nın el- İşârât ve't- Tenbihât adlı eserinde bu mevzu ile ilgili sarf ettiği sözleri ve o sözlere şerh yapanların yorumları olduğuna bir atfa işarete bulunduğu düşünmekteyiz. İbn Sina, arifi şöyle tanımlar: "zahit; dünya metâna karşılık ahiret metânı satın almaktadır. Arif nezdinde zûhd; Hakk'tan ve ibadetten başka her şeye karşı büyüklemedir (tekebbür)."¹⁵ Görüldüğü üzere killete (aza) muhtaçlık, dünyayı değil ahireti istemek, tevhid'e hürmet ise onu yüceltmek ve onun dışındaki her şeyi, yalnızca O'nu kendisine dayanak yaparak küçük görmektir. Bu bağlamda tevâzuyu temellendirdiğimizde tevâzu; hiç kimseye muhtaçlık duymamak ve bu nedenle de kimseye boyun eğmemek anlamına gelmektedir.

Tevâzu hakkında ifade edilen aşağı mertebede bulunma; İbn Sina'nın yorumunda da ifade dildiği üzere, Yüce Varlık karşısında kendini küçük görmek olup bu durum Hakk'a nispetlidir. Yaratılmış olanlara karşı tevâzu göstermek ise yeteneklerini olduğu gibi ortaya koymak; tevâzu gösteren bireyin topluma ve kendisine karşı varoluşunu anlamlı ve erdemli kılma uğraşısı olmalıdır. Kur'an'da

¹² Cevheri, *Age*, s. 1300

¹³ Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Funûn*, thk. Ali Dehruç, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996, I/523

¹⁴ Tehânevî, *Age*, s. I/523

¹⁵ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 644

bu anlamı takviye edecek ayet şu şekildedir: “Allah yeri yaratıklar için var etti (vedeaha).”¹⁶ Bu anlamı (vedeaha) insana nispetle yorumladığımızda insanın varoluşunu tamamlaması, onu ortaya koyması yani varoluş konumunu belirlemiş olması olarak anlamaktayız. Bu, insanların yeteneklerine göre mevzilerini takviye etmeleridir. Bunun aksine konumunu aşağı düşürmesi (zillete rıza), yok etmesi ya da yükseltmesi (tekebbür) demek değildir. Bu anlamı da Kur’an’da ki şu ayet ile destekleyebiliriz. “...Kelimeleri mevzilerinden (konumlarından/mevazi’) tahrif ediyorlar (bozuyorlar).”¹⁷ Yani kelimenin konumunu (mevazi’), orijinal makamını bozuyorlar. Buna benzer şekilde şahsiyetini güya tevâzu yapıyorum diye tahrif eden, kendisini başkası karşısında sıradanlaştıran, tevâzu göstermiş değildir ve yine tam bunun zıddına kendinde olmayanı varmış gibi göstermek (tekebbür) de şahsiyetin tahribidir.

Tevâzu kavramı ve kazandığı anlam içerikleri İslâm Ahlâkçılarının eserleriyle beraber ahlâk felsefesinde şecaatin alt kimliği olarak ahlâka mevzu olmuştur.¹⁸

Taşköprüzâdeye göre tevâzu; fazilet sahipleri ile mal ve mevki bakımından (üstün olanların) kendilerinden aşağıda olanları kendinden üstün bilmektir. Bunun şartı ya da samimiyeti ise riyâ için değil, Allah rızası için bu erdemi ahlâkın gereği yapmaktır.¹⁹ Bu tanımda tevâzuya konu; malı ve mevkiyi üstünlük aracı ya da zulmün yolu ve gerekçesi yapmamaktır. Bu tanımda doğrudan kişiliği ya da bireyin zati kimliğini ilgilendiren bir husus söz konusu edilmemektedir. Ancak bir kimsenin kendisini kandırarak kendi zatında olmayan şeyler nedeniyle kendisine pay biçmemesi gerektiği ifade edilmiş olunmaktadır. Her ne kadar burada doğrudan insan varlığına atıf yapılmamışsa da insanlar bazen kendi varlıkları dışında olan mülkiyetlerini kendi varlıklarının gereği saydıklarından dolayı büyük yanlış yanılgılar yaşamaktadırlar. Kibir ve aşırı tevazu yani zillete kadar vardırılan tevazu kanaatimizce bu anlamdadır.

Tevâzunun ifrat derecesine tekebbür, tefrit derecesine tehâsus (hakirlik, alçaklılık) ve mezzellet/zillet/tezellül denir.²⁰ Tevâzu; bazı sufilerin literatüründe tehâsûs/tezellül ile eş anlamlı olarak anlaşılmıştır.²¹ Ancak biz aynı kanaati taşımamaktayız. “Her fazilette olduğu gibi, bunun da itidaline riayet edip ifrat ve tefritten ve bir de istismardan kaçınmak lazımdır. İfradı tekebbürdür (büyüklenmektir). Tefrid-i ise tezellülü nefstir. Yani her şeyi kabule, her ciheti tefrik etmeksizin –dinlemeye yeltenerek- vakârını zedelemektir. Bir faydayı celp ve bir

¹⁶ Rahman/10

¹⁷ Nisa 4/46

¹⁸ Bk. Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zauv Şükürov, Litera, İstanbul, 2007, s. 94

¹⁹ Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l Ahlakî'l- Adudiyye*, Çev: Müstahkim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Bsk., İstanbul, 2014, s. 76

²⁰ DİA, c. 40, s. 485, Ank. 2011

²¹ Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Otto, 2014, Ankara, s. 493

zararı def' için tevâzu tabirini alet etmek istismardır ve hakiki fazilet sayılmaz."²² Burada vakârın/şahsiyetin zedelenmesi söz konusu ise o zaman tevâzunun ontolojik statüsü yalan ile eş anlamlı hale gelmektedir ki, o da yalanda olduğu gibi kandırmak için (bu şahsın kendisi ya da başkası olabilir), olmayanı varmış gibi gösterme yanlışını ortaya çıkarmaktadır.

Bize göre tevâzu; müminlere karşı affedici, sabırlı, cömert, zarif, gösterişsiz olmak ve yalnızca Allah'a karşı tehâsûs sahibi olmaktır.²³ Neticede tevâzu bu manasıyla vakâr ve şahsiyet sahibi olmak demek olur. Yani yetinmeyi ve sınırlarını bilmek; her şeyi kendisine mal etmemek, yaptığını başa kakmamak tevâzunun oluşmasındaki ana amellerdir.

Tevâzu, kendisini küçük ya da hiç görme manasında yalnızca Allah'a karşı yapıldığında caizdir.²⁴ Ancak Maide 5/54'de ifade edilen "müminlerin müminlere karşı alçak gönüllü (zillet içinde) olmaları ve kâfirlere karşı şiddetli olmaları" şeklindeki ifade, Fetih 48/29 da ifade edildiği üzere müminlerin birbirlerine karşı olan merhametleri manasındadır. Yoksa zelil ve zilleti kabul etmek değildir. Hz. Peygamberin; "Allah bana birbirinize karşı mütevazı olmanızı, kimsenin kimseye üstünlük taslamamasını emretti."²⁵ İfadesi de bu manaya tekabül etmektedir. Yine Hz. Peygamber; "Yüce Allah bana; mütevazı olunuz da kimse kimseye zulmetmesin ve büyüklük taslamasın! Diye vahyetti."²⁶ Buyurmaktadır. Bu hadislerde anlaşılan, ayette anlaşılması gerekenin ne olduğunu yani müminlerin birbirlerine karşı kibirli olmamaları ve birbirlerine halleriyle, tavırlarıyla ve sözleriyle zulmedip tahkir etmemeleridir.

Ayrıca şu hususu da ifade etmek isteriz ki; tevâzu ve tezellül arasındaki ayrımı lügatçılar şu şekilde de ortaya koymuşlar. "Tezellül (zillet) boyun eğilen kimseye direnme konusunda acziyet göstermektir. Tevâzu ise tevâzu gösterene gücü yetsin ya da yetmesin tevâzu gösteren tarafın gücünü izhâr etmek/ortaya koymaktır." ²⁷ Bu ayrım önemli bir hususa işaret etmektedir ki, o da zillette; alçak gönüllülük olsun veya olmasın tezellül halinin zorunlu olduğudur. Ancak tevâzuda alçak gönüllülük iradî bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal hayatta bazı insanlara yapılan hitap tarzları, İslam Metafiziğinin bütünlük ve tutarlılık anlayışına aykırı anlamlar kazanmış ve ne yazık ki, Müslümanlar arasında da bu hitap tarzı meşru imiş gibi algılanmış ve kullanılmaktadır. Hz. Peygambere karşı yapılan şu hitaplara ve Peygamberimizin

²² Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-i Alâi*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001Eser, t.y. İstanbul, s. 101,102

²³ "Affeden kulun şeref ve izzetini, Allah elbette yükseltir. Alçak gönüllü olan kulu (ma tevadæe abdun) da Allah yüceltir." *Muvatta, Sadaka*, s. 2.

²⁴ Hz. Peygamber tevâzunun Allah için yapılması gerektiğini şu duasıyla şu şekilde ifade etmektedir: "Ey Rabbim! Beni sana çok şükreden çok zikreden, senden çok korkan, sana çok itaat eden, sana çok boyun eğip tevazu eden, sana çok yalvarıp ağlayarak tevbekâr eyle" *İbn Mace, Duâ*, 2

²⁵ Müslim, *Cenmet*, 64, Ebu Davud; *Edeb*, 40

²⁶ Ebu Davud, *Edeb*, 40; İbn Mace, *Zühhd*, 23.

²⁷ Ebu Hilâl el-Askerî, *Age*, s. 369

tepkisi calib-i dikkattir. “Mutarrif’den rivayet edildiğine göre, şöyle dedi: Babam dedi ki; ‘Ben Amrî Oğulları içinde iken Hz. Peygambere gittim. Heyette bulunanlar Hz. Peygambere hitaben; Sen bizim seyyidimizsin (ente seyyidina/efendimizsin) dediler. Hz. Peygamber: Seyyid, Allah’tır. Buyurdu. Onlar: Fazilet yönünden en ziyâde faziletlimiz ve ihsan bakımından en büyüğümüzüsün. Dediler. (Babam Abdullah) dedi ki, Peygamber şöyle buyurdu: Sözüünüzü söyleyin (ne diyecekseniz onu deyin). Şeytan sizi vekil tutmasın (size lüzumsuz ve boşuna söz söyletmesin).”²⁸ Anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber abartılı ve gereksiz söz ve övmelerden rahatsızlık duymaktaydı. Yine o, büyüklük ve ululuk manasına gelen seyyid gibi kelimelerle kendisine hitap edilmesini istememiştir.

Hz. Ali; kimin kime nasıl ve ne şekilde tevâzuda bulunması gerektiğini şu muhteşem ifadeleri ile izhar etmiştir: “Zenginlerin ahiret sevabını bekleyerek, fakirler yanında tevâzu yapmaları ne güzeldir. Bundan daha güzeli ise fakirlerin, Hakk Teala’nın ihsanına güvenerek zenginlere karşı kibirlilik yapmalarıdır.”²⁹ Müslüman ahlakçılar, özellikle de İbn Sina’dan yaptığımız alıntıda da ifade edildiği üzere Hz. Ali’nin kast ettiği manada tevâzuyu şu şekilde tanımlamışlardır: “Tevâzu; nefsin mevki, makam ve malca kendinden edna (aşağıda) olan kimselere karşı kendisine bir üstünlük ve bir meziyyet iddia etmemesi (demektir). Çünkü insanın kendisinde her ne fazilet, her ne türlü üstünlük varsa Hakk’ın vergisidir. Bu haslet, Canab-ı Hakk’ın büyüklüğünü ve kendisinin küçüklüğünü idrakin neticesi (olarak) kulda doğar.”³⁰ Bu ifadelerden anlaşılır; her bir insanın tevâzusunun tarzının o kimsenin bulunduğu konum ve yere göre değiştiğidir. Zenginlin ifade edilen tevâzusu hoş ve güzel iken fakirin tekebbür göstermesi ise zor ve meşakkatlidir. Kültürümüzde de ifade edildiği üzere; “mütekebbire kibir sadakadır.” Özdeyişi tevâzunun kula kulluk değil, şahsiyetli ve şerefli bir hayatı tercih etmek olduğu manasındadır.

“Tevâzunun fazileti, aşağı seviyede olanlarda ortaya çıkmaz. Ancak yönetenler, eşraf ve ulema gibi halk içinde belli bir yere sahip olan insanlarda açığa çıkar. Tevâzu, mütevâzinin hakkının bir bölümünden feragat etmesinden dolayı bir lütuf türü olarak görülebilir.”³¹

Netice olarak tevâzuyu temellendirdiğimizde, tevâzunun mütevâzinin kendisini ve tevâzu gösterdiği kimseyi konumlandırmasıdır. Bilindiği üzere tevâzu, tefaül vezninde olmak üzere karşılıklı iş yapma (el-müşareke beyne’l-isneyn) anlamında da kullanılmaktadır.³² Bu sebeple tevâzu; bir taraftan insanın bencilliğini yenmesi diğer taraftan nefsin akıldışı işler yapmasını akıl ile önlemektir. Aynı zamanda Rabbe gösterilen tevâzu ile kullarına gösterilen tevâzunun aynı olmasının caiz olmadığı da aşikârdır.

²⁸ Buhari, *Edebü’l-Müfred*, 83.

²⁹ Gazzalî, *Kimyay-ı Saadet*, Çev: Ali Arslan, II. Bsk. 2017, İstanbul, s. 507

³⁰ Kınalızâda, *Age*, s. 101; Ayrıca bk. Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er, 2003, Konya, s. 121

³¹ Ragıp el-İsfehâni, *Erdemli Yol*, Çev: Muharrem Tan, İstanbul, 2009, s. 223.

³² *Kitâbu’l-Binâ fi’s-Sarf* (Sarf Cümlesi İçinde Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, (t.y.) s. 219

Galatı meşhurdur ki, insanların pısrıklığı, pasaklılığı vb. durumları kimileri tarafından tevâzu diye kabul görmüş ve hatta övülmüştür. Halbuki İslam; insanların dinamik ve şuurlu olmalarını her zaman telkin etmektedir. Mervidir ki; “Hz. Ömer başı eğik bir adam görür ve ona; ‘başını kaldır İslam hasta değildir. Der. Hz. Aişe uyuşukluğundan neredeyse ölecek bir adam gördü: Buna ne oluyor? Diye sordu. Bu kurradan biridir diye cevap verildi. Bunun üzerine Hz. Aişe şöyle buyurdu: Hz. Ömer kıraat üstadlarının başı idi, yürüdüğü zaman hızlı yürürdü, konuştuğu zaman duyururdu, dövdüğü zaman da acıttırdı.”³³

Sonuç

Yalan; olmayanı oldurmak, olanı yok saymaktır. Bu açıdan yalandan da olsa varlık vermek ve varlık almak manasına geldiğinden ontolojik bir karakter taşıdığı izlenimi yalanda ortaya çıkmaktadır. Yalan; ahlâkî bir değerın ilgası yanında akaidin fesadına da sebep olmaktadır.

Tevazu; bir varlığa yeteneği ve fiili kadar değer vermek, değer biçmektir. Bu anlamıyla tevazu; istenen kabul gören bir davranış olduğu için ontolojik olarak varlığın gerçekliğini, varlığının gerçekliği kadar değerlendirmektir. Tevazu aşırılığa vardırıldığında, istenen maksadın tam zıddına dönüşünü gerektirir ki, bu; var olanı gizlemek yok olanı var kılma anlamında yalanla eş değer bir mana kazanmış olur. Böylece de tevazudan kast edilen maksat gerçekleşmemiş olur. Yalandan sakınmak, tevazuda da kendi gibi olmak İslam metafiziğinin öngördüğü mümin örneklidir. Yalan ve miskinlik hem bu dünyada ve hem de öte dünyada gerçekliğin ya da varlığın inkârı olduğu için zemmedilmiştir.

KAYNAKÇA

- Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûğ fi'l-Lûga/Farklar sözlüğü*, Çev: Veysel Akdoğan, İstanbul 2017.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2014.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l Luga*, Haz. A.Selam Muhammed Harun, M.Misriyyeti'l-Amme, Kahire 1964.
- Gazzali, Ebû Hamid, *İhya'u Ulum'id-Din*, Çev: Sıtkı Güllü, İstanbul, 2008.
- _____, *Kimya-yı Saadet*, Çev. Ali Arslan, 2. bsk. İstanbul 2017.
- Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Konya 2003.

³³ Buhari, *Edebü'l-Müfred*, 195

-
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mucemu *Mekâyisu'l-Luga*, thk. .Ş.Ebu Amr, Daru'l-Fikr Beyrut (t.y.).
 - İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu başkanlığı, İstanbul 2014.
 - İsfehâni, Ragıp, *Erdemli Yol*, Çev: Muharrem Tan, İstanbul 2009.
 - _____, *Müfredat*, Çev: Yusuf Türker, İstanbul 2017.
 - Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-i Alâi*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Eser, İstanbul (t.y.)
 - Nadâl Ali, *Mevşûrâtu Müesseseti'l-A'lemî*, Beyrut 2005.
 - Taşkoprüzâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l Ahlaki'l- Adudiyye*, Çev: Müstahkim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Bsk., İstanbul 2014.
 - Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn*, thk. Ali Dehruç, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996.
 - Tusî, Nasiruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zauv Şükürov, Litera, İstanbul 2007.
 - Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, thk. Ali Şiri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.

Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafizigi

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN*

Özet

Teori ne ölçüde pratiğe dönüşür? Bu makale, bunun somut örneklerinden birini ele almayı amaçlamaktadır. İktisat, ahlâk ve tasavvufun iç içe geçtiği ahilik ve fütüvvet gibi kurumlarda teori ile pratiğin nasıl bir arada bulunduğunu yeniden okuyarak, işlevselliklerinin güncellenmesine olan ihtiyaç üzerinde durulacaktır. Birer sivil toplum ve esnaf ve sanatkârlar birliğı niteliğini taşıyan bu organizasyonlar, işini iyi bilen mahir sanatkâr ve zanaatkârları yetiştirmek kadar onlara ideal bir ahlâk formasyonu kazandıracak manevî bir eğitim sürecini de göz önünde bulundurmuşlardır. Gerek ahilik ve gerekse fütüvvet, ilkelerini Kur'an'dan almaktadırlar. Teoriden pratiğe dönüşümün dinamiklerini barındıran bu oluşumun içine giren aday hem meslekte çırak, kalfa ve usta gibi aşamalardan geçip meslek ehli oluyor hem de vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, bağışlayıcı olma gibi ahlâkî ilkeleri bedensel ve ruhsal kişiliğiyle benimseyip uygulayacağına dair söz veriyordu. İslâm düşüncesinde meslek ahlâkı ve yüksek ahlâk ilkeleri ile temellendirilmiştir. İslâm düşüncesinde işçi ve işveren ahlâkı, iktisadî hayatta maddî ve manevî dengelerin gözetilmesi, kişisel ve toplumsal menfaatler dengesinin gözetilmesi gibi hususlar iş ahlâkının genel çerçevesini teşkil etmekteydi.

Bu ilkeler doğru bilgi, doğru davranış, sorumluluk bilinci, farkındalık ve adalettir. Bu ilkeleri yeniden okuduğumuz da fütüvvete ahilik geleneğinde, gençlik ve kardeşlik kavramına metafiziksel bir anlam yüklediğini ve bilgece davranmakla özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Genç/feta mahsusatın aldaticılığına aldanmayıp akıl âlemine yönelince yeryüzünde yapıp etmeleri de kalıcı değerler olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fütüvvet, ahilik, es-Sülemî, uygulamalı etik, meslek etiğı, ölümsüzlük

Dynamics of Ethics of Professional: Metaphysics of Futuwat and Akhism

Abstract

How does the theory become principled? This paper seeks to address one of its concrete examples. In this paper, we reexamined how theory and practice coexist in institutions such as ethics and sufism, where ethics and sufism are intertwined, and we will

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, saruhan@ankara.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8065-3156

overcome the problem of updating their functionality from the present point of view. These organizations, which are a combination of civil society and artisans and craftsmen, have taken into consideration the spiritual education process which will give them an ideal morality formation as well as cultivating artisans and craftsmen who are well aware of their business. Both The idea of Akhism and Futuwat emerged from the Qur'an. The candidate who entered into this formation which conceived the dynamics of the practice of the practice, was promised that he would adopt the moral principles such as loyalty, righteousness, safety, generosity, humility and forgiveness by means of physical and spiritual personality as well as passing through the stages such as apprenticeship, masters and masters. It is based on professional ethics and high ethical principles in Islamic thought. Considering the moral of the worker and the employer in terms of Islam, observing the material and spiritual balances in the economic life, observing the balance of personal and social interests constituted the general framework of business ethicsthis paper, The youth is not deceived by the deceptiveness of the five senses, but is directed towards the realm of mind and produces permanent values on earth.

Keywords: Futuwat, akhism, es-Sülemi, applied ethics, professional ethics, immortality

Giriş

Fütüvvet ve ahilik üzerine Türk-İslâm Düşünce Tarihinde zengin bir literatür bulunmaktadır. Bu kavramların içeriği ve işlevi birçok çalışmada detaylı olarak ortaya konulmuştur. Bu çalışmalarda göze çarpan ortak noktalara baktığımızda şu başlıkları tespit edebiliriz:

- Etimolojik tahliller (Feta, fütüvvet, ahi-akı),
- Kur'an ve Sünnet ışığında tasavvuf ve ahlâk özelinde gelişen zengin literatür: Fütüvvetnâme geleneği,
- Ahilik paydasıyla oluşan eğitim süreçleri, örgün ve yaygın eğitim bütünleşmesi, işçi-işveren, mürşid-mürid ilişkileri,
- Peygamberler tarihinin idealizasyonu,
- Meslek ahlâki bağlamında incelemeler,
- İktisad ve ahlâk ilişkisinin tarihsel arka planı,
- Üretim ve tüketim etiği,
- Teşekkül ve sosyal organizma ve meslek gruplarının temel motivasyonları,
- Sanayi devriminin meydan okumaları ve yol açtığı imkan ve buhranlar.¹

¹ İkinci, Yusuf, *Ahilik*, Ankara, 2011 (11.baskı) s.5-9; Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Ankara, 1979; Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik*, Ankara, 1974; Orman Sabri, "İktisad ve Ahlak ilişkilerine Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul, 2009, s. 12; Tabakoğlu Ahmet, "Türkiye'de İş Ahlakı Geleneği", *İşletmelerde İş Etiği*, s. 218; Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *DİA*, İstanbul 1996, c. 13, s. 259; Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet (Tarih)" *DİA*, İstanbul, 1996, s. 260; Ocak, "Fütüvvetnâme", s. 264; Yeniterzi, Emine, "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnâmeler", *Konya Postası*, Akademik Sayfalar, 2001, Yıl: 3 cilt: 3, fasikül 40, sayı:173, s. 321-323; Ceylan Kazım, "Ahiliğin Oluşumu ve Etkileri", s. 3-20; Yücekaya Hüsnü, "Ahiliğin Kökenine Dair Düşünceler", s. 23-39; Şahin, Ayfer, "Ahilik ve Bacıyan-ı Rum", s. 43-55; Örs, Hüsnüye, "Pazarlamada Etik Kavramının Tarihteki ilk Uygulamaları: Ahlak Sisteminde Pazarlama

Günümüzden bakıldığında bu birikimin kaynağı ve etki alanını bir kez daha sorgulamak ve gözden geçirmek modern dünyanın getirdiği buhranlar ve kimlik krizleri karşısında yeni yaşam alanları açmamıza katkı sağlayabilecektir. Bu aşama da sağlıklı bir tefekkür süreci için sorulması gerekli hususlar şöylece öne çıkmaktadır.

Nasıl oldu da ahlâkın gençlik (feta/fütüvvet) ve kardeşlik/kızkardeşlik (ahi/uhuvvet/bacıyan) üzerinden bir temellendirmesi bu kadar güçlü bir sosyal organizma ve dinamizme dönüşebilmiştir?

Ahlâk felsefesi bir değerler alanıdır. Değerleri oluşturan ise, kaynağı ne olursa olsun bir bilgi çeşididir. Değer, bilgisiz oluşmaz. İnsan, bildikçe değer üretir ve uygular. Bilen insan, varlığını, var oluş gayesini bir temele oturtarak *aklî*, *tecrübî* ve *sezgisel* esaslarla besleyerek, iyiyi, doğruyu erdemi bilir ve onu uygular.

İslâm ahlâkında, ahlâk ile ilgili doğuştan ve kazanılmış (fitrî-müktesep) ahlâk ayırımı bir anlamda insanın değişen, gelişen, elde eden bir yönünün de bulunduğunu göstermektedir. İnsan doğuştan çeşitli özellikler getirmiş olabilir. Öte tarafta insanın kudret ve hürriyeti kendisine yeni şeyler kazanma ve gelişme imkânları da sağlayabilmektedir. İnsan bilgi ve eylem bütünlüğü çerçevesinde kendini inşa eder ve geliştirir. Bu inşa etme ve geliştirme potansiyelinin güvencesi insanın yaratılmış olması ve sorumlulukla yüklenmiş olmasındadır. İnsanın Tanrı'dan aldığı emir ve yönlendirmeler, insanın gücünün ve potansiyelinin göstergesidir. Düşünce tarihinde bilgi ve buna bağlı olarak değişim ve gelişim için farklı iki anlayış olagelmıştır. Bilgi bir yandan kendi derunumuzda bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün artması olarak görülmüştür. Platon çizgisinde bilgi, kemâl için vasıta olarak görülürken, Bacon (1561-1626) ve Comte (1798-1857)'ta bilginin gayesi kemâlde değil eşyaya egemen olmak için bir vesiledir². Sokrates'in "Hiç kimse bilerek kötülük etmez"³ ifadesi bir anlamda bilgilenen kişinin kötülükten uzak duracağını belirtir. İnsan "ne yapmalıyım?" sorusu karşısında bilgilendiği ve bildiği ölçüde değer üretmeye başladığını göstermektedir. Aristoteles, bilme isteğini doğuştan gelen bir özellik olarak değerlendirirken bilgi ve buna bağlı olarak değişme ve gelişimi ezeli bir irtibat içinde ele almaktadır.⁴ İslâm düşüncesinde yer alan "ilmiyle amel" vurgusu⁵

Etiği", s. 63-76; Adıbelli, Ramazan, "Ahiliğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?" s. 85-104; Kurtoğlu Orhan, "Değer Eğitimi Açısından Ahilik İlke ve Uygulamaları", s. 111; Bayraktar, Levent, "Medeniyet Felsefesi Bağlamında Ahiliği Yeniden Düşünmek", s.129; Bayraktar, Fulya, "Bir İnsanlık Tahayyülünün Teşekkülü: Ahilik", s.135, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed: Hüsniye Örs), Ankara, 2016.

² Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1968, s. 40 vd.; Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir 1992, s. 56; Aster, Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1972, s. 65-66; Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 16-25.

³ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevizci, Ankara 1988, s. 8.

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A) I. Bölüm, 980a, 21-25, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 79. Açıkgöç, a.g.e., s. 16-25;

⁵ Zümer, 39/9; Fâtır, 35/28.

bilginin eylemle bütünselliğini gösterirken, bilginin insanı sorumlu kıldığını, bilenlerin ayrıcalıklı olduğunu vurgulamaktadır.⁶

Aristoteles'in ifadeleriyle "...ve genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırt eden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir."⁷

Kur'an, kendi sistematığı içinde inanan ve amel eden (uygulayan) vurgusunu yaparken, bir anlamda eylemin gerekliliğini bir yandan da eylemin kuvveden fiile dönüştürülebilme kapasitesinin insanda var olduğunu bildirmektedir. İslâm ahlâkı açısından hürriyet, hem davranışların ortaya çıkışında, onların uygulanabilirlik noktasında bir irade ve kudret meselesi olarak tezahür ettiği gibi, hem de bu davranışların neticesinde insanın ulaştığı ahlâkî olgunluk hali ve yaşayış bütünlüğü olarak da nitelenmektedir.

Eylemlerimiz söz konusu olduğunda, "Ne yapmalıyız ve neyi seçmeliyiz?" sorusu karşısında; "İyiliğini aklettiğimiz, gördüğümüz, inandığımız, hissettiğimiz, tecrübe ettiğimiz şeyi yapmalıyız" gibi cevapları veririz. Bu cevaplar ahlâk felsefesinde fikir yürütme süreçlerinde karşımıza çıkabilmektedir.

İslâm ahlâkını, Yüce Yaratıcı'ya hürmet ve bütün mahlûkata şefkat olarak tanımladığımız noktadan bakınca üretim ve tüketim süreçleri bir otomasyon sürecinden çok etki ve etkilenme süreçlerinin duyarlılığıyla buluşturacaktır.

Meslek ahlâkının⁸ temel öncelikleri ve ilkeleri acaba hangi kaynaktan beslendiğinde yaptırım gücü bulabilmektedir?

Kanaatimizce, toplum olarak dindarlık ahlâk ilişkisini tam olarak konumlandıramamaktayız. Dinin kaynağı veya ahlâkın kaynağı gibi tartışmalar başka ortamlarda sıklıkla ele alına gelmektedir. "Ahlâkın kaynağı din midir veya din ahlâktan bağımsız mıdır?" soruları ilginç hususları barındırır. Ahlâkın

⁶ Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005,18 vd.

⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A) I. Bölüm, 981ab.

⁸ İş ahlâkı, uygulamalı etik alanına giren ve iş hayatındaki karşılaşılan tüm etik sorunları kendisine konu edinir. Bu sorunlar başta işverenin ahlâkı olmak üzere, çalışanın ahlâkı, işçi-işveren arası ilişkilerde uyulması gereken ahlâkî kurallar, işyerinin kurumsal yapısının ahlâkî işleyiş tarzı, kurumsal kültürün dayandığı ahlâkî esaslar, müesseseler arası ilişkilerde etik kurallar, işletme ile alışverişte bulunanların veya işletme ile çevre arasındaki ilişkilerde ortaya konan etik kuralları iş etiğinin kapsamına girer. Endüstri toplumu öncesinde iş etiği ve iş ahlâkı, çeşitli gelenekler, mesleki teşekküller ve loncalar gibi kurumlar aracılığıyla dini değerler üzerine kurulu kavramlar ve uygulamalar olarak ortaya çıkmıştı. Sanayi devriminden sonra ise geliştirilmiş bulunan iş ve meslek ahlâkı ilkeleri çözülmüş, kitle üretimi hem toplumsal ilişkilerdeki dengeyi hem de doğal dengeyi alt üst etmiştir. Bu yüzden bozulan bu dengenin tekrar yerini bulması için iş ve meslek dünyasında ahlâkî duyarlılığın artırılması için bir ihtiyaçtan dolayı böyle bir disiplinin ortaya çıkması zaruri olmuştur. Ancak iş ahlâkı sadece felsefi bazı analizler yapmakla kalmamakta iş ve meslek hayatındaki ahlâkî sorunların çözümünde yol gösterici normlar ortaya koyma işlevini de görmektedir. Bir başka açıdan iş ahlâkı, bir ahlâk standartları çalışması olup, bunların modern toplumlarda mal ve hizmetleri üreten ve dağıtan organizasyonlar ve sistemler ile organizasyonlarda çalışan insanlara uygulanması şeklinde tanımlanabilir." Kılıç, Cevdet, "İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*,(ed.Müfit Selim Saruhan) Ankara, 2016, s. 436.

kaynağının din olup olmadığına veya dinden bağımsız bir alanı niteleyip nitelemediğine girmeksizin vurgulamak gerekir ki, ahlâkın kendisini en etkin hissettirdiği alan dindir. Buna karşın herhangi bir dininde kendi etki alanını artırmada dayandığı en anahtar kelime ahlâktır. ⁹ Fütüvvet ve ahilik kurumları da ahlakî ilkeleri, dinî ve tasavvufî renklerle destekleyerek pratikte yaşanabilir ve uygulanabilir bir çizgiye taşımıştır.

Mevlana “...Şüphe yok ki, bizde ihtiyar var; duyguyu apaçık inkâr edemezsin ya. Taşa hiç kimse, gel buraya demez; bir kerpiç parçasından kimse vefa beklemez. İnsanoğluna hiç kimse hadi uç demez, yahut da köre, ey kör, beni gör demez, Tanrı “köre vebâl yok” dedi, güçlükleri açan Tanrı, kimseyi güce koşmaz. Hiç kimse taşa geç kaldın demez, hiç kimse sopaya a sopa, niye bana vurdun diye çıkışmaz. Hiç kimse zorda kalandan böyle bir şey isteyemez; birisi mazur olan kişiye böyle sözler söyler, yahut da onu döver mi? A, yeni yakası temiz kişi, yap yapma demek öfkelenmek, ağırlamak, azarlamak, ihtiyarı olan kişiyedir ancak. Zulümde de ihtiyarımız vardır, sitemde de.¹⁰ derken, insanın cansız varlıklardan vefa beklemediğini, onlara karşı kızgınlık, kin ve intikam gibi duygular beslemediğini örneklendirerek insanın irade ve seçme gücüne sahip oluşunu açıklamaktadır. Şunu ifade edelim ki, insanın cansız varlıklardan vefa beklemediği doğrudur. Bununla birlikte, insan gerçek anlamda insan ve yaşayan olarak bütün kainata vefa ile bakmak ve davranmak durumundadır. İnsan cansız varlıklardan ahlaki tutum bekleyemez. Ama insan bütün varlığa karşı ahlak ile sorumludur.

Gençlik (Fütüvvet) ve Kardeşlik (Ahilik) Metafizikinden Ahlâkın Fiziğine: Duyuların Yanıltıcılığından Akıl Alemine: Tedbir, Fütüvvet, Siyaset

Fütüvvet ve ahiliğin arka planında bireyin ölümün sarsıcı etkisi karşısında ölümsüzlük arzusuyla buluşması ve daha uzun ömürlü teşekküller oluşturması çabası yer almaktadır. Fütüvvet ve ahilik düşünce tarihimizde teoriden pratiğe, pratikten teoriye ahlâkın diyalektiğinin en somut örneklerinden biridir. Birer ahlak ve tasavvuf okulları olarak görebileceğimiz fütüvvet ve ahilik dünyevi olanın küçümsendiği “bir lokma bir hırka” önyargılarının ötesinde, hayatın içinde çalışmanın ibadet olduğu üretmeyi ve paylaşmayı önceleyen aktif eylem merkezleri olmuşlardır.

İnsan, fâal bir varlıktır. Sürekli bir atılım, hareket ve yeni şeyler ortaya koymanın çabası içindedir. Bu yönünün müşahedesi sonucu, insanın bilimle, edebiyatla, sanatla, felsefeyle, teknikle, siyasetle uğraştığı görülür. İnsan, tüm

⁹ Bekiryazıcı, Eyüp, “Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Ahlâkî Değerlerin Önemi”, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi*, İstanbul, 2016 (335-351); Saruhan, Müfit Selim, “Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?”, *Kutadgubilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı:19, Mart 2011, İstanbul, (443-449); Saruhan, Müfit Selim, “İslâm Düşüncesinde Ahlak İlmi” *EskiYeni*, sayı: 28, Ankara, 2014, (53-57).

¹⁰ A.g.e., c. V, b. 2908-2980.

alanlardaki çalışmasıyla bir gayeye ulaşabilmenin çabası içindedir. Tüm bunları gerçekleştirebilmesi için, bir plan, düzen ve sisteme ihtiyaç duyar. İşte tüm bu faaliyetler, zamanın şimdisi içinde başlamadığı gibi, yine o “an” içinde sona ermez. Bu başlangıcın temeli, bugünde değil, dündedir. Zamanın gelecek boyutuna kadar uzanır. Bir yanda insanın sona ermeyen, son bulmayan sonu gelmeyen, arzu ve emelleri, öte yanda ölümle sınırlanmış bir bedene sahip olmak. Bu noktada insan, bir şeye ve bir yerlere dayanmak ihtiyacı gösterir. Sosyal birlik ve yapılanma, insanın sınırsız isteklerinin gerçekleşmesinin güvencesi olabilir. Attığı her temelin bittiğini görmeyebilir. Ama onun biteceği düşüncesiyle hareket eder. Sosyalleşme ve kurumsallaşma sayesinde, insanın tüm arzu ve çabalarının gerçekleşmesi sağlanabilir. İnsan, kısa ömürlü, gelip geçici, tek başına olarak bu yapıp etmeleri gerçekleştiremez. Fakat insan, onları çeşitli sosyal birlik ve organizasyonlarda daha uzun ömürlü yapılarda gerçekleştirebilir.¹¹

Fütüvvet ve ahilik kurumları, bir ölçüde sıradan hayatın endişelerinden kurtuluş ve varlığın kıymetini, çağlar ötesine saygınlıkla taşımının ifadesidir. Fütüvvet ve ahilik kurumları vakıflarla somutlaşmışlardır. “Vakıf” akıp giden zamana karşı, yaklaşan ölüme karşı durmaktır. “Vakıf” Arapça durmak, beklemek anlamına da gelir. Tüm geçiciliğine, fâniliğine karşı, maddî değerlerin manevî duygularla durdurulması, sonsuza dek manevî gayeler içinde eritilmesidir. Vakfedilen bir maddî yapı, zamanın acımasızlığı karşısında yıpranabilir. Fakat yapılış amacı, insanlık gözetilerek yapıldığı için tüm çağları aşar. Fütüvvet ve ahilik uygarlık tarihimiz açısından vakfiyelerle özdeşleşmişlerdir.

İnsan aynı zamanda bir ihtiyaçlar varlığıdır. İnsan ihtiyaçlarını giderdiği ölçüde kendisini tüketmemeli ve değer üretmeli değersizleşmemelidir. Fütüvvet ve ahilik üretim süreçlerinde, işçi işveren esnaf sanatkar iletişimlerinde değer merkezli oluşumlardır. Üretirken yabancılaşmamayı, bencilliğe, hürsa kapılmamayı rol modeller, dini ve ahlakî ilkeler ışığında somutlaştıran sosyal yapılarıdır. İhtiyaçlar kaçınılmaz ve doğamızın gereği iken doğamıza yabancılaşmamakta ayrı bir öncelik olarak ortaya çıkmaktadır.

Farabî, (ö.950) “Medine”nin oluşumunu ihtiyaçla ilişkilendirir. *“Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için, yaratılıştaki birçok şeylere muhtaç olup, bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan, bunun için çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da, ancak muhtelif insanların, yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesiyle elde edilebilir.”*¹² Farabî, bütün insanların yardımlaşarak meydana getirdiği bir dünyanın, mutlu bir dünya olacağını vurgulamaktadır. Mutluluğun temelinde, sosyalleşme ve paylaşma yer almaktadır.

¹¹ Mengüsoğlu, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 198,8 s. 184.

¹² Farabî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990,s.79. Ayrıca geniş değerlendirmeler için bkz. Rosenthal, Erwin I. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 194.

İbn Miskeveyh, toplumla beraber yaşamanın insana büyük faydalar sağladığını ifade ederek, her türlü toplumdan soyutlanmaya karşı çıkar. İnsan, medeniyet içerisinde yaşamalı ve kendini hiçbir şekilde toplumdan soyutlamamalıdır. Karşılıklı işbirliği ve dayanışma sosyal hayatın kanunu ve vazgeçilmez bir gereğidir. İnsanın kusursuz bir mutluluğu idrak etmesi için nüfusu çok bir şehirde yaşaması gereklidir. Mutluluk, toplumla birlikte, en üst seviyeye ulaşır. Kendini toplumdan soyutlayan kişi, mağarada yaşamı seçen kişi, erdemi bulamaz ve uygulayamaz.

Erdemlerin kazanımı ancak toplum içinde insanlarla yüzleşerek olabilir. Zaten insan kelimesi de arkadaşlık ve sevgi anlamlarına gelen 'üns' kökünden türemiştir. İnsanın öyleyse varlık sebebi sosyalleşme ve doğal sevgiyi yaşamak ve paylaşmasındadır.¹³ İbn Miskeveyh'in değerlendirmesi kendi ifadesiyle şöyledir:

*İnsan yaratılışı itibarıyla, yabani ve ürkek değil, sosyal yatkınlık duygusuna sahip bir varlıktır. Arapçadaki insan kelimesi de bu kökten türemiştir. İnsan unutkan olduğu için bu adı aldı diyen şair doğru söylememiştir. Bu şaire göre, insan kelimesi, unutma-nisyan kökünden türetilmiştir. Bu ise yanlıştır. Bilmemiz gerekir ki insanda yaratılıştan gelen bu yakınlık duygusunu, beşeri ilişkilerimizde hataya düşmemek için büyük bir titizlikle korumamız ve ortaya koymamız gerekir. Bütün sevgilerin kaynağını o oluşturur.*¹⁴

İbn Miskeveyh (ö.1030), nefsin elde ettiği olgunluk durumunu mutlulukla nefsin eksikliğini de mutsuzlukla özdeşleştirir. Olgunluk, nefsin aklî âleme olan yaklaşımı ile ilgili olduğu gibi eksiklik de nefsin duyusal ve aşağı âleme olan eğilimiyle irtibatlıdır. İbn Miskeveyh ilginç bir değerlendirmede bulunarak cismin ulvî ve süflî yönde yani yüksek ve aşağı yöndeki hareketini kimi din bilginlerinin "Yemin ve Şimal" yönleriyle ilişkilendirdiklerini kaydetmektedir. Yukarı doğru olan hareket nefsi, Yaraticı'sına yaklaştırır. Varlığın birliğini kavrar, ebedî bir hayata kavuşur. İkinci yönde olan harekette ise nefis, kendi özünden uzaklaşır, güçlük ve sıkıntılara doğru düşüşe geçer.¹⁵

Bu aşama da şunu ifade edebiliriz: Akıl âlemine yükselen yaşlı da olsa gençtir. Duyusal âlemin aldaticılığına kendini kaptıran zahiren genç olsada gerçekte yaşlıdır. Fütüvvetnamelere bakıldığında fütüvvet kavramının ideal insan/kâmil insan/peygamber ile temellendirildiğini görürüz.¹⁶ Fütüvvetnâmeler bir anlamda, mürüvvet ahlâkı boyutuyla fütüvvetin teşbihi olarak, peygamberden peygambere aktarılan bir emanet gibi yorumlandığıdır. Feta/genç da Hz. Adem (a.s.)'in tövbesi, Hz. Nuh (a.s.)'un sebatı, Hz. İbrahim (a.s.)'in vakarı, Hz. İsmail (a.s.)'in doğruluğu, Hz. Musa (a.s.)'nın ihlası, Hz. Eyyüb'ün sabrı, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in cömertliği bulunmalıdır. Hz. Adem (a.s.) ve ondan sonra gelen

¹³ İbn Miskeveyh, T.A., 97-98, 108, 112.

¹⁴ İbn Miskeveyh, T.A. (Türkçe çeviri), s. 126.

¹⁵ Miskeveyh, T.A.,: 96-102; F.A.,:90-92.

¹⁶ es-Sülemî, İbn el Hüseyin, *Kitabu'l Fütüvve*, Ankara, 1997, s. 22-24, (neşreden ve çeviren Süleyman Ateş).

peygamberler de, hem Yüce Yaratıcı'yı insanlara anlatan birer temsilci olarak ve hem de görünen, algılanan, içinde bulunulan dünyanın sınırları içinde belli bir işlevin, mesleğin öncüsü olarak görülmektedir. Terzilik, gemicilik, demircilik, doktorluk, yöneticilik, çobanlık, askerlik gibi uğraşlar içinde görülmekte olan "haberciler", "peygamberler" insanlığı genel ahlâk kurallarına çağırılmaktadırlar: Peygamberler, hem dinin hem de mesleklerin öncüsü ve habercisidirler.¹⁷

Bu açıdan günümüze taşıyacağımız ve toplumu yeniden inşa ve ihya etmek için bilgi, farkındalık, çalışma ve kalıcı değerler üretmek için peygamberlerin rehberliğine ihtiyacımız vardır. Fütüvvet ve ahilik beslendiği kaynaklar açısından peygamberliğin somut rehberliğinin tezahürleridir. Özellikle es-Sülemî'nin şu ifadeleri tefekkürü artıran ve ahlâk düşüncemiz açısından çağrışımlar taşıyan açıklamalardır. Onun kullandığı fütüvvet kavramı felsefi ahlâkta kullanılan "tedbir¹⁸ ve Ahmed Yesevî'nin kullandığı "siyasetli" kavramlarıyla örtüşmektedir.

*"Fütüvvetten sordun, öyle ise bil ki fütüvvet; Allah'ın emirlerine uymak, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batınen, gizli ve açık ahlâkın en güzeline sarılmadır. Her hal ve vakit senden bir fütüvvet ister, Rabbe, Peygambere, ashaba, geçmişlere, müşhidlere, dostlarına, yazı meleklerine karşı kullanacağın fütüvvet var."*¹⁹

Felsefi ahlâk çizgisinde oluşan *Tedbirü'n-Nefs*, *Tedbirü'l-Menzil* ve *Tedbirü'l-Mudun* kurgusu, Kur'an'ın hikmet gözüyle bir tasnifinin tezahürünün sonucu olsa gerektir. Bu tasnif, Kur'an nedir? sorusuna aranmış bir cevabın sistematik halde ahlâk literatüründe incelenişinin somut bir ifadesidir. Tedbir kelimesi, düşünceye dayalı yönetim, idare etme ve çekip çevirme anlamlarını havidir. Birçok âyetin yanı sıra "Aleyküm enfüsekum"²⁰ âyeti bizi, nefsimizi sorumluluk bilinciyle idare etmeye çağırılmaktadır. Bu ilâhî emir, klasik ahlâk literatürümüzün *Tedbir'ün-Nefs* tasnifine sebep olmuş gibidir.

¹⁷ İlgili âyetlerden bazıları için bkz.: Âl-i İmran 144; Hud, 88; İbrahim 11; Bakara, 31-33-124-127,130,135,140, 211, 246; Nisa, 163; Neml 76; Lokman, 13; En'âm, 84; Enbiyâ, 87-88; Sâd, 30-34.

¹⁸ İslam Felsefesi Tarihinde özgür bir insan ve filozof modelini sunan İbn Bacce, (1077-1138) yazdığı, *Kitabu Tedbirü'l Mütevahhid*'te, filozofu ve niteliklerini "mütevahhid" kavramıyla açıklar. Bu, bir açıdan filozof olma süreci ve metodunu niteleyen bir eserdir. Mütevahhid, kelimesi "vahide" kökünden "tevehhede"den öznedir. Sözlük anlamına bakıldığında, *tefferede biha*, tek kalmak, tek olmak anlamını taşımaktadır. Allah için O'nun tek olması anlamında kullanılır. İnsan için kullanıldığında tek başına kalmak,ve başkalarından görüş (re'y) açısından farklı olmak anlamlarını içerir. İbn Bacce'nin mütevahhid insanı daha çok yalnız insan olarak Türkçemizde ifade edile gelmektedir. İbn Bacce, ideal bir toplum oluşması için bireyden hareket eder. Bireylerin olgun ve ideal bir düzlemde olduğu toplumlar ideal ve olgun bir düzeyi yakalarlar. Bozuk bir toplumun içinde bile olsa, birey veya ferd (toplumdan teferüd eden) zaten doğal yapısında olgunluk ve gelişme yetilerine sahiptir. Böylece, birey en olumsuz ortamlarda bile kendi kendinin yöneticisi (müdebbir) olmalıdır. İbn Bacce, *tedbirü'l mütevahhid* derken ferdin, davranışlarının hedeflenmiş bir gayeye doğru düzenlenmesini kasteder. Saruhan, Müfit Selim, İslam Meşşai Felsefesinde Filozof, Ankara, Divan Kitap, 2017, s. 29.

¹⁹ es-Sülemî, İbn el-Hüseyn, *Kitabu'l Fütüvve*, Ankara, 1997, s.22-24.

²⁰ Mâide, 5/105.

“Ey inananlar, kendinizi ve ailenizi ateşten koruyunuz”²¹ âyeti, yine birçok âyet gibi *Tedbirü'l-Menzil* tasnifinin ilhamı olmuştur. Adalete,²² iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya ve yönetimin şûrâya dayanmasına ilişkin âyetler²³ *Tedbirü'l-Mudun* düşüncesini geliştirilmesinde etken olduğu düşünülebilir.

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde geçen ve Peygamberimizin dinî ve toplumsal niteliklerine vurgu yapan *rehber, kanaatli, hidâyetli, siyasetli, iradeli, icabetli, inâyetli, imametli ve velâyetli* kavramları aslında fütüvvet ahlâkının tedbir ve siyaset düşüncesiyle ortak çerçevesini belirler.²⁴

İslâm İktisad ve Meslek Ahlâkında İffet Kanaat ve Zühd

İslâm ahlâkında yer alan emir ve yasaklar bireyin psikolojik, sosyolojik, fizyolojik, etik, estetik yönlerini doğal mecrasında akıtmayı hedeflemektedir. İslâm iktisad felsefesinin içeriğini besleyen ahlâk felsefemiz yer ve gökte ve bunların arasında bulunan kaynakların mutlak sahibinin Allah olduğunu vurgulayarak, insanlardan bu ilâhî mirası eşit ölçüler içinde kullanmalarını ister. İslâm'ın dünya uygarlık tarihindeki en önemli katkılarından biri de yapıp etmeleriyle tercihi ve dünyayı şekillendirmesiyle özgür bir insan modeli sunmasıdır.

İslâm açısından dünya hayatının etik bir değeri söz konusudur. Dünya hayatı insanın ahiretini kazanacağı bir değerler alanıdır. Bu değerler alanında insanın özgürlüğünün ve ahlaki bir varlık oluşunun temel gereklerinden biri olan seçme özgürlüğü ile karşılaşırız. Dünya bir açıdan da kazanımlar alanıdır. Kur'an'da Allah, geceyi istirahat, gündüzü çalışma²⁵ alanı olarak tayin etmiştir. Cuma sûresinde Allah, müminleri *çoşkulu adımlarla* ibadete davet ettiği gibi namaz bitiminde yeryüzüne dağılarak Allah'ın bağışladığı sonsuz ikramları kazanıp paylaşımlarına davet etmektedir (62/9). Bu açıdan Kur'an'da dünya hayatının bir oyun ve oyalanma (Hadid, 20-21) olduğuna dair yapılan vurgu, dünyanın sunduğu imkanların gelip geçici olduğuna dairdir. İnsan, mutluluk adına neye sarılıyorsa dünyasal planda o,zeval bulmaktadır. Kur'an'da Hz. İbrahim'in diliyle ifade edilen “Batıp giden, geçici şeyleri sevmem”²⁶ gerçeği *uhrevî, Rabbanî bir eğitim sürecinden geçmeden dünyevî planda neyin doğru neyin yanlış olduğuna neye ne kadar değer verileceğine hakkıyla bilgi sahibi olamayacağımızdır*. “Dünya hayatı sizi aldatmasın”²⁷ âyeti açıkça insanın akıl ve hikmet gözüyle bakmadığı sürece aldanmaya kanmaya elverişli bir varlık olduğunu göstermektedir. Kur'an açısından Yüce Yaratıcı dileyene verir: “Her kim dünya hayatını ve onun ziynetini isterse (sağlık, otorite,

²¹ Tahrîm, 66/6.

²² Nahl, 16/90.

²³ Ali İmran,3/100-104.

²⁴ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, (haz. Hayati Bice), 40. Hikmet.

²⁵ Nebe, 10-11.

²⁶ Enbiyâ, 87.

²⁷ Fatır, 5

rızık, evlat ve mal) onlara dünyada iken çalışmalarının karşılıklarını tam olarak veririz.”²⁸ Her bireyin manevî ve sosyal hakları kadar ekonomik hakları da bulunmaktadır. Buna göre, her bireyin mal edinme üretme ve paylaşma temel hakkı, yani vazgeçilmezi vardır. Mal edinme hakkı her bireyin mal edinme özgürlüğü anlamına gelmektedir. İslâm dini, *insanın doğasında bulunan mal edinme duygusuna* sık sık dikkatleri çekerek bu duygunun insanın ahlaki özelliklerini yıpratmamasını öğütlemektedir.

İslâm meslek etiğinin ilkelerinin başında iffet ve kanaat sahibi olmak gelir. Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlar. Ahlâkî açıdan iffet, ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinden, şehvet kuvvetinin itidali olan iffetin, eksikliği, ifratı şereh (bayağı haslara düşkünlük) aşırılığı, tefriti ise humudtur. (Haz duyarsızlığı) behimi nefis, diğer bir ifadeyle şehvî güç, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmesiyle ifrat ve tefrite kaçır. Oysa eksiklik ve aşırılıklarını “akıllı nefsin” bilgi temyizine ve ayrıcalığına tabi kılarısa iffet erdemi ile tanışır²⁹.

Haya, iffetin türlerinden olup, insana hay, diri bir bilinç sahibi olma imkanı verir. Arzuları dizginlemek, iffetin, şehvet gücünün dengelenmesi yönünü gösterir. Arzuların dış görünüşüne aldanmadan kalıcı olanın, daimî olanın bilgisine sahip olarak kendimizi muhafaza etmeyi gösterir.

Vakar, iffet türlerinden olan ve ağırbaşlılık anlamına gelen bir erdemdir. Hafifliğin ve şahsiyetsizliğin karşıtıdır. Kendisini bilen, haddini ve sorumluluğunu bilen kimse ağırbaşlı olur. Karşılaşmış olduğu durumlarda sorumluluğunun bilinciyle, ikbal ve idbarın gerçek mahiyetini bildiğinden kendisini kaybetmez.

Kanaat, insanın bir açıdan payına düşene razı olması ve hırs ve tutkularını dizginleyerek elindekilerle yetinmesi ve ikna olmasıdır. Kanaatkâr olmayan kişi tatminsiz olandır. İmkanlarıyla ikna olmayan bir kimse, bencilliğin kıskançlığın tutsağında hırsa ve tamaha kapılarak hem kendine hem de başkalarına zarar vermeye başlar. Kanaatkârlık iffet sahibi olmaktır. Ragıb el-İsfahanî kanaat ve zühd kavramlarını açıklarken kanaati daha manevî bir düzlemde ele alırken zühdün bu manevî halin eyleme dönüşmesinden ibaret olduğunu açıklar. Zühd, kanaatin bir sonucudur; zühd tasavvufî edebiyatta, dünyaya olan ilgi, istek ve arzunun terk edilmesi olarak tanımlanır. Zühd, tasavvufî hayatta hürriyetle aynı anlamı havî görülmektedir. Kişi, dünyaya ve nimetlerine bağlı olduğu ölçüde, hürriyet açısından yetersiz sayılmıştır. Hürriyet, dünya ve onun sunduğu nimetlerden müstağni olma durumu olarak görülmektedir.³⁰

²⁸ Hud, 15.

²⁹ Ebû Rîde, *Kindî* s. 276-278; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk ve Tathirü'l-A'rak*, s. 38-39.

³⁰ Çağrı, “Kanaat” TDV, 24.c .s. 290; Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 123 vd.

İslâmî özgürlük anlayışı Adam Smith, John Stuart Mill gibi toplum filozoflarının özgürlük kavramından ayrılır. Onların ortak anlayışında bireyin özel mülkiyet hakkı, toplumsal çıkarlara maksimum katkıda bulunabilecek kurumlar dizisini oluşturur.³¹ İslâm'da bireysel mülkiyet sınırlanır. Mülk, Allah'ındır. İnsan "halife" sıfatıyla doğal bir sahip olmaktan çıkar. İslâm iktisadını ahlâkla ilişkili olarak değerlendirdiğimizde onun ilkelerini Kur'an ve Sünnet'ten aldığını, zaman ve zemine göre esneklik özellikleri taşıdığını, emeği esas aldığını, toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğunu, üretimin arttırılmasını hedeflediğini ve hepsinin ötesinde gerektiğinde "öteki" ile malı paylaşmayı özendirdiğini ve bu paylaşımın bir ibadet olarak hem Yaratıcı'ya hem de kendimize karşı bir sorumluluk olduğunu bulmaktayız.

Sonuç

Fütüvvet ve ahiliğin teoljik,etik ve mistik görünümüyle tarihi süreç içinde ahlaki ilkeleri daha uygulanabilir kılan bir yaptırım gücü olduğu görülmektedir. Fizik plandaki bu başarının kaynağında metafiziksel temellendirmenin gücü ve bireyi tanımak yer almaktadır.Bu metafiziksel altyapı ihmal edildiği sürece teori hep teori kalacaktır.Düşünce tarihimize baktığımızda teori ve pratik uyumunun en somut örneklerinden biri olan fütüvvet ve ahilik sağlam temellere dayalıbir eğitim süreci gerçekleştirmiştir.

Günümüz açısından somut önerilere değinecek olursak; okullarda, özellikle meslek liselerin de Fütüvvet ve ahilikle ilgili teorik ve pratik dersler konulmalı. Ahilik ve fütüvvet kolları kurulmalıdır. Hikmet, iffet ve adalet ve cesaret erdemleri somut kimlikler ve değerler olarak okullarda sosyal üyelik bilinciyle ilişkilendirilmelidir. Metafizik derinliğiyle gençlere erdemlerin birinin temsilcisi olarak rehberlik edilmelidir. Her şehirde, kültürel sokak bağlamında kamu desteğiyle geleneksel mesleklerin icra edildiği alanlar oluşturulmalıdır. Her şirketin ve kuruluşun iş yerlerinde meslek etiği geliştirme ortamları bulunmalıdır. İş güvenliği kavramının yaygınlaştığı gibi işyerlerinde etik kaygılar temelinde ahilik ofisleri açılmalıdır. Bu ortam dinlenme ve düşünmeyi buluşturarak, Ahilik ve fütüvvet ilkeleri bu dinlenme ortamlarında görsel olarak sergilenmeli ve pratik anlamda gençlere rehberlik edilmelidir.

³¹ Nakli, Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, İstanbul 1985, s. 60-64;; Orman, Sabri, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul 1984; Mannan, M.A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, İngilizce çev. Ali Zengin, İstanbul 1984; Mutahharî, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul 1993, s. 7.

KAYNAKÇA

Fütüvvet ve Ahilik İle İlgili Başvurulan Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan, “Ahiliğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss. 85-104.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Ankara, 1979.
- Bayraktar Levent, “Medeniyet Felsefesi Bağlamında Ahiliği Yeniden Düşünmek”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.129-134.
- Bayraktar, Fulya, “Bir İnsanlık Tahayyülünün Teşekkülü: Ahilik”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss. 135-149.
- Ceylan Kazım, “Ahiliğın Oluşumu ve Etkileri”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss. 3-20.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik*, Ankara, 1974.
- Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, 11. Baskı, Ankara, 2011.
- Kurtoğlu Orhan, “Değer Eğitimi Açısından Ahilik İlke ve Uygulamaları”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.111-127.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet (Tarih)”, *DİA.*, İstanbul 1996, c.13, ss. 260-263.
- _____, “Fütüvvetnâme”, *DİA.*, İstanbul 1996, c.13, ss. 264-265.
- Orman Sabri, “İktisad ve Ahlâk İlişkilerine Genel Bakış”, *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul, 2009.
- Örs, Hüsniye, “Pazarlamada Etik Kavramının Tarihteki İlk Uygulamaları: Ahlâk Sisteminde Pazarlama Etiği”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.63-76.
- Şahin, Ayfer, “Ahilik ve Bacıyan-ı Rum”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.43-55.
- Tabakoğlu Ahmet, “Türkiye’de İş Ahlâkı Geleneği”, *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul, 2009.
- Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, *DİA.*, İstanbul 1996, c.13, ss .259-261.
- Yeniterzi, Emine, “Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnameler”, *Konya Postası*, Akademik Sayfalar, 2001,Yıl: 3, c. 3, Fasikül 40, sayı: 173, ss. 321-323.
- Yücekaya, Hüsnü, “Ahiliğın Kökenine Dair Düşünceler”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.23-39.

Genel Kaynakça ve İleri Okumalar

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.
- Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, (haz. Hayati Bice), Ankara, 2010.
- Aristoteles, *The Nichomachean Ethics*, (A Commentary by the Late), H.H. Joachim, Oxford, The Clarendon Press, 1951.
- Arslan, Mahmut, *İş ve Meslek Ahlâkı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2005.
- Akyol, Aygün, "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi –İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma", *Muhafazakar Düşünce Dergisi –Değerler Özel Sayısı-*, Sayı: 36, Nisan, Mayıs, Haziran 2013, ss. 42-66.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, (çev: Alev Türker), İstanbul, 1998.
- Bekiryazıcı, Eyüp - Mehmet Dağ, "Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Ahlakî Değerlerin Önemi", *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi Tartışmalı İlmî Toplantı (16-18 Ekim 2015)*, 2016, ss. 335-350.
- Bergson, Henri, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Karaslan), Ankara, 1949
- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş (Living Philosophy)* (çev. A.Yılmaz), İstanbul, 1997.
- Branot, Richard, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.Y. 1959.
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989.
- Çapcıoğlu, İhsan, M. Akın "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İslâm'da 'İhsan' Erdemi", *International Journal of Culture and Social Studies (IntJCSS)*, cilt 4, sayı: 2, 2018, ss. 640-649.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Ankara, 2017.
- Donaldson, Dwight, M, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- Draz, Muhammed Abdullah, *La Morale du Koran/Kur'an Ahlâkı*, (çev. Emrullah Yüksel), İstanbul, 1933.
- Durkheim, Emile, *Meslek Ahlâkı*, (çev. M. Karaslan), Ankara 1949.
- Farabî, *Tahsilu's-Saâde*, (nşr. Cafer Ali Yasin), Beyrut, 1983.
- _____, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, Dairetü'l Maarif, Haydarabad, 1346.
- Findlay, J. N., *Values and Intentions: A Study in Value-theory and Philosophy of Mind*, London, N.Y., 1961.
- Fisher, Martin John, *Moral Responsibility*, London, 1986.
- Gazali, *İhyau Ulumi'd Din*, Kahire, 1962.
- Gilson, E. *Moral Values and the Moral Life*, at Louis Herder, 1941.

-
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Psikoloji*, İstanbul, 1995.
 - _____, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Vakfı, Hollanda 1993.
 - Heineman, “Etik” *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (çev: Doğan Özlem), İstanbul 1990.
 - İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmet b. Muhammed, *Tehzibü'l Ahlâk ve Tathirü'l A'rak*, Beyrut, 1398.
 - _____, *el-Fevzu'l-Asgar*, (nşr. A. F. Fuad), Bingazi 1974, Salih Uzeyme, Tunus 1987; Fransızca çev. *Le Petit Salut*, Fransızcaya çev. Roger Arnaldez; İngilizce çev. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London 1947.
 - İbn Sina, *İlmü'l Ahlâk, Mecmuatu'r-Resail İçinde*, Kahire, 1328
 - _____, *Risâle fi'l Ahd, Tisa Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiiyyat*, Matbaatü Hindiye, Mısır.
 - _____, *Risâle fi's Saâde*, “Mecmuatı Resail” içinde, Haydarabat, 1933
 - Kılıç, Cevdet, “İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, (ed. Müfit Selim Saruhan) Ankara, 2016, ss. 391-447.
 - Kindî, *er-Resailü'l Kindî*, (nşr. Ebû Ride), Kahire, 1950.
 - _____, *Risâle fi Hududi'l Eşya ve Rusumiha*, Resailü'l Kindî el Felsefiye içinde (nşr. Ebû Ride), Kahire, 1950.
 - Mannan, M. A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, İngilizce çev. Ali Zengin, İstanbul 1984.
 - Maraş, İbrahim, “Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yay., 3. baskı, Ankara, 2016.
 - Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1968.
 - _____, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988.
 - Mutahharî, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, (çev. Kenan Çamurcu), İstanbul, 1993.
 - Nakvi, N. Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, İstanbul 1985.
 - Nuttall, John, *Moral Questions, An Introduction to Ethics*, Polity, Pres, 1995.
 - Orman, Sabri, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul 1984.
 - Peters, S. Richard, *Reason, Morality and Religion*, London, 1972.
 - Randall, J. H. Jr- Buchler, J., *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1982.

-
- Rosenthal, Erwin I. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. A. Çaksu), İstanbul 1990.
 - Saruhan, Müfit Selim *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005.
 - _____, *Evrîm ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, EskiYeni Yay., Ankara 2018.
 - Saruhan, Müfit Selim, "Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, Mart 2011, İstanbul, ss. 443-449.
 - _____, "İslâm Düşüncesinde Ahlak İlmi", *EskiYeni*, sayı: 28, Bahar, Ankara, 2014, ss. 53-57.
 - _____, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Ankara, Divan Kitap, 2017.
 - Toker, İhsan, "İslâm ve Sosyoloji: Sorunlar ve Arayışlar", (ed. İhsan Toker), *İslâm ve Sosyoloji, Sosyal Bilimlerde İslâmi Arayışlar*, EskiYeni Yay., Ankara, 2012, ss.1-10.
 - Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir 1992.
 - Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yay., İstanbul, 2017. Uyanık, Mevlüt, "Kardeşlik Kavramının Dinî ve Felsefî Boyutu", *Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş.2012, sayı.16-17, ss.59-66.
 - Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, İstanbul,1946.
 - _____, *Bilgi ve Değer*, 2. baskı, İstanbul, 2001.
 - Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.Y. 1971.

Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide

Celal BÜYÜK*

Özet

Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insani mi yoksa ilahi mi olduğu, insanı yanıltıp yanıltmayacağı, ahlakın olduğu kadar din ve felsefenin de tartışma konuları arasındadır.

Ahmed Hamdi Akseki'ye göre ahlak ilmi, insanın, mutluluğun gerçek mahiyetini öğrendiği bir vazife ilmidir. Bu ilim, insanın iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik gibi eylem ve davranışlarını ele almaktadır. Dolayısıyla vicdan ile ahlaki davranış arasında zorunlu bir ilişki vardır. Ona göre vicdanın verdiği hükümler ve sorumlulukları konusunda doğru bir değerlendirme yapabilmek için her şeyden önce şu soruların cevabını bulmak gerekmektedir: Vicdan nedir? Vicdanın kaynağı nedir? Vicdan, her insanda, her zaman ve her yerde aynı mıdır? Aynı değilse bunun sebebi nedir?

Vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdandır, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir. Vicdan, hem kanunu idrak eder hem de uygular. Vicdanın kanunu idrak hususunda hata yapmadığı kabul edilse de uygulama konusunda bazı sebeplerin etkisiyle hata yapabildiği bilinmektedir. Onun etkili ve hâkim olabilmesi için mukaddes bir kaynağa da dayanması gerekir. Aksi takdirde vicdan, tek başına kendisini etkileyen safsataların, kişisel ihtirasların, bencilliğin üstesinden gelemez.

Vicdanın vereceği hüküm herkes hakkında bir olmayacağı gibi yalnız bu hüküm üzerine kurulacak bir ahlak sistemi de, doğal olarak, eylem ve davranışlarımızın düzenleyicisi olamayacaktır. Akseki, ahlak için en kuvvetli müeyyidenin, Allah korkusu ve ahiret düşüncesi olduğunu ifade eder. Bu inanç bulunmadığı takdirde ne vicdan ne tabiat ne de kamuoyu baskısı yaptığımız işlerin iyi olmasında etkili bir unsur olurlar.

Bu çalışmada Akseki'nin ahlak düşüncesinde vicdanın ne olduğu, kaynağı, onu etkileyen unsurları ve ayrıca ahlaki müeyyidelerin insanın ahlaki davranmasına olan etkileri üzerinde durmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Hamdi Akseki, ahlak, vicdan, vicdanın mahiyeti, müeyyide

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Bölümü Öğretim Üyesi, celal.buyuk@atauni.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3282-8534

Conscience and Moral Sanction in the Ethical Philosophy of Ahmed Hamdi Akseki

Abstract

What is the nature of the conscience, whether the source is human or divine, whether the person will be wrong, morality, as well as religion, philosophy, psychology and sociology are among the topics of discussion.

According to Ahmed Hamdi Akseki, morality is a task science in which man learns the true nature of happiness. This science deals with the actions and behaviors of human beings such as good and bad, virtue and depravity. Therefore, there is a compelling relationship between conscience and moral behavior. According to him, in order to make an accurate assessment of the provisions and responsibilities of conscience, first of all, it is necessary to find the answer to the following questions: What is conscience?, What is the source of conscience?, Is conscience the same in every person, anytime, anywhere?, If not, what is the reason?

Although the conscience has many meanings, the moral conscience here is the ability to separate good and evil. Conscience, as well as the law to comprehend and apply. Although it is accepted that the law of conscience does not make any mistakes about cognition, it is known that it can make mistakes due to some reasons. The conscience must also be based on a sacred source in order to be effective and dominant. Otherwise, conscience cannot overcome nonsense, personal ambition, selfishness, which alone confuses itself.

A conscience will not be a provision for everyone, nor can a system of ethics that will be based on this provision, naturally, be the organizer of our actions and behaviors. Akseki says that the strongest sanction for morality is the fear of Allah and the Hereafter. In the absence of this belief, neither conscience nor nature or public pressure can be an effective factor in the good work we do.

In this study, we aim to focus on Akseki's moral thinking about what is conscience, its source, the factors that affect it, and the effects of moral sanctions on human morality.

Keywords: Ahmed Hamdi Akseki, morality, conscience, the nature of conscience, sanction

GİRİŞ

1. Vicdan Nedir?

İnsanı ahlaki bir varlık kılan en temel özelliklerinden biri de vicdandır. Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insanda mı yoksa ilahi bir mercide mi aranması gerektiği, vicdanın sesinin insanı yanılığa sürükleyip sürüklemeyeceği ahlakın olduğu kadar din, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin de tartışma konuları arasındadır.¹

Sözlükte “bulma, bir şeyi bir halde görme, duygu ve kalp ile hissetme” gibi anlamlara gelen vicdan; “kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç”², şeklinde tanımlanmaktadır. Terim olarak vicdan, insanın kalbine doğan gizli bir duygu olup, iyilik yapmaktan hoşlanan, kötülük etmekten huzursuz olan, iyiyi kötünden ayıran ve seçici bir yapıya sahip olan duygudur.³ Yine vicdan insanın içinde bulunan ahlaki otorite, ahlaki değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade eder.⁴ İslam ahlakçılarının birçoğunun benimsediği tanıma göre ise vicdan, iyiyi kötünden ayıran, bizi iyiye sevk eden ve kötünden uzaklaştıran hâkim bir kuvvettir.⁵

Kısacası iç hallerimizi ve hareketlerimizi tanımlayan ve onlar hakkında değer hükümleri veren vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdan, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere vicdan, yaptığımız herhangi bir eylemin doğru mu yanlış mı olduğuna hükmeden hâkim bir güç olarak kabul edilmektedir. Bu hâkim güç, hem bizim hem de başka insanların ahlaki davranışları hakkında hükümler verir. İnsan kendini vicdan ile yargılar. Bu sebeple vicdana insanın içinde kurulan bir ‘iç mahkeme’ de diyebiliriz.⁶

Vicdan kavramının ahlaki bir zeminde ele alınması ilk olarak M.Ö. I. yüzyılda erken dönem Stoacılık’ta görülmüştür. Özellikle Cicero (ö. M.Ö. 43) ve Seneca (ö. M.S. 65), vicdandan, davranışımızı ahlaki niteliklerine göre suçlayan ya

¹ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), s. 15.

² Türk Dil Kurumu, “Vicdan” maddesi, erişim: 15 Aralık 2018,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980; Musa Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 11; Zübeyir Saltuklu, *Vicdan (Ahlak-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2014), s. 2-4.

³ Fikret Karaman ve diğer. “Vicdan”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), s. 693.

⁴ Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43, s. 100

⁵ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 2. Baskı (Konya: Hü-Er Yayınları, 2002), s. 97.

⁶ Zeynep Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Ahmet Hamdi Akseki Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), s. 60.

da savunan bir 'iç ses' olarak söz etmişlerdir.⁷ İlkçağ Yunan felsefesinde Sokrates'in (ö. M.Ö. 399) 'daimonion'⁸ dediği ve insanın içindeki ahlaki uyarıcı olarak tanımladığı vicdan kavramının, daha sonraki dönemlerde ve Ortaçağ Skolastik Düşüncesi'nde her bireyin içinde var olan 'ilahi ses'; Aydınlanma Çağı'nda insana özgü 'ahlak duygusu' ve 'akli yetenek'; modern dönemde ise 'iç ses' anlamına gelen 'humanitar vicdan' olarak nitelendirilmiştir.⁹ İçinde hem ahlaki hem de bilgisel boyut barındıran bir sözcük olan Latince kökenli conscientia (vicdan) ifadesine ise Batı düşüncesinde ilk kez 13. yüzyılda rastlanılmıştır.¹⁰

Vicdan, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Allah'ın bir lütfu olarak kabul edilmektedir. Vicdan, tarihsel süreçte kilise babaları tarafından da 'ilahi otoritenin insandaki iç sesi' olarak tanımlanmıştır.¹¹

İslam'ın temel kaynakları Kur'an'da ve hadislerde doğrudan vicdan kavramı geçmemekle birlikte insan tabiatında ahlaki şuura sahip bir yeteneğin bulunduğu kaydedilmiş, farklı kelimelerle anılan bu gücün niteliği ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Bu kaynaklarda vicdanla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek fıtrat, nefis, ruh, akıl, lübb, basiret, kalb, tövbe, takva ve adalet gibi kavramlar geçmektedir.¹² Ancak söz konusu yeteneğe 'vicdan' denilmesi ve kelimenin terim olarak İslami literatüre girmesi modern dönemde Batı ahlak felsefesi eserlerinden yapılan çevirilerin etkisiyle mümkün olmuştur.¹³ Kelime, 'ahlaki bilinç' anlamına gelen 'moral consciousness' ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.¹⁴

Bu genel bilgilerden sonra şimdi Ahmet Hamdi Akseki'nin vicdan ile ilgili görüşlerine geçebiliriz. Bu bölümde Akseki'nin yapmış olduğu vicdanın tanımı ve mahiyetine, İslam açısından vicdanın önemine, vicdanın mahiyeti ve kaynağı hakkındaki tartışmalara ve onun bu görüşlere yapmış olduğu eleştirilere yer verilecektir.

⁷ Zeynep Hümeysra Koç, *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), s. 15.

⁸ Platon, *Euthyphron*, Trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 39.

⁹ Anar Gafarov, "Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), s. 231; Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 24; Hakan Poyraz, "İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi Olarak Ahlak", Ed. Ömer Türker, *Ahlakın Temeli* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), s. 55-66, 60.

¹⁰ Koç, *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri*, s. 20.

¹¹ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 21.

¹² Gafarov, "Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", 238-246. Kur'an ve hadislerde geçen vicdan ile ilgili kavramlar ve detaylı bilgi için ayrıca bk. Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 31-92; Demir, "Vicdan", s. 101-102.

¹³ Demir, "Vicdan", s. 101.

¹⁴ Ömer Türker, "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), s. 3.

2. Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan Kavramı

Akseki, İslam ahlak sistemini sahip olduğu felsefi ve fikri altyapısıyla yeniden yorumlamaya çalışan son dönemin önemli İslam âlimlerinden biridir. İslam dinini bir 'ahlak dini' olarak tanımlayan Akseki, İslam dünyasının gerek Batı'dan gerekse kendi içinden gelen fikri saldırılara karşı durabilmesinin tek yolunun, İslam toplumunu yeniden İslam ahlak öğretisiyle buluşturmak olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Akseki'ye göre ahlak ilmi, insanın mutluluğun gerçek mahiyetini öğrendiği bir vazife ilmidir. Bu ilim insanın iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik gibi eylem ve davranışlarını ele almıştır.¹⁶ Din ve ahlak arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu kabul eden Akseki, imanın kuvvetli olduğu zamanlarda ahlaki erdemlerin gelişip yerleşeceğini; imanın zayıfladığı zaman ise erdemsizliklerin öne çıkacağını belirtmektedir.¹⁷

Akseki vicdan ile ilgili detaylı görüşlerini *İslam Fitri, Tabii ve Umumi Bir Dindir* ve *Ahlak Dersleri* adlı eserlerinde geniş bir şekilde ele almaktadır. Ona göre vicdan¹⁸ ile ahlaki davranış arasında zorunlu bir ilişki vardır. Zira vicdanlı biri aynı zamanda ahlaklıdır. Vicdan, kişinin ahlaklı davranışta bulunmasını sağlar. Ahlaki davranış, 'iyi'yi hedefleyen bir davranış olup, vicdanı oluşturan koşulların sonucunda bireyin yargılarıyla oluşan davranışlarıdır.¹⁹

Akseki'ye göre vicdanın verdiği hükümler ve sorumlulukları konusunda doğru bir değerlendirme yapabilmek için her şeyden önce şu soruların cevabını bulmak gerekmektedir: Vicdan nedir? Vicdanın kaynağı, insanda var olduğunu kabul ettiğimiz bu ilahi sesin aslı nedir? Vicdan, her insanda, her zaman ve her yerdeymi midir? Aynı değilse bunun sebebi nedir?

¹⁵ Fatih Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2013, s. 349-364, 350.

¹⁶ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 34.

¹⁷ Nejdet Durak, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2014/2, s. 90.

¹⁸ İslam'da ruhsal şura 'nefsi vicdan', asıl vicdana ise 'ahlaki vicdan' denilmektedir. Akseki, şuur ile vicdanı birbirinden ayırmaktadır. O, Babanzade Ahmed Naim'in Georges Fonsegrive'den tercüme ettiği *İlmü'n-Nefs Tercümesi* adlı çalışmadan yaptığı alıntıda şuur ile vicdan arasındaki farkları şöyle sıralamaktadır:

- Şuur, sadece eylemlerimiz değil duygularımız, heyecanlarımız ve fikirlerimiz itibariyle de nefsimizde meydana gelen şeylerin sezgisidir; vicdan ise yalnız bizim eylemlerimizle başkalarının eylemlerini değerlendirir. Yani şuur, bireyi ilgilendirir; vicdan ise diğer insanlar hakkında da hüküm verir.

- Şuur, şahit; vicdan ise, hâkimdir.

- Şuur, bizde hayat ile başlar, yaşadıkça da devam eder; vicdan ise başlangıçta ortaya çıkmadığı gibi, sürekli olarak çalışmaz. Bk. Georges Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, Trc. Babanzade Ahmed Naim (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

¹⁹ İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (İstanbul: Yenda Yayınevi, 2011), s. 201.

Akseki, vicdan üzerine kurulu bir ahlakın mahiyetini ortaya koyabilmek için, öncelikle vicdanın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre vicdan, fitri bir kuvvet, ilahi bir ihsandır.²⁰ *İlmü'n-Nefs* adlı eserin yazarı Georges Fonsegrive'in de ifade ettiği gibi "vicdan, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için insana verilmiş bir yetenektir. Ahlaki kanunlara aykırı hareket eden kimselere 'vicdansız' ifadesini kullanırız. Bu anlamda vicdan, yapılması gereken eylemleri bize bildiren güvenilir bir nasihatçı, yapmış olduğumuz eylemler hakkında hükmünü veren güvenilir bir hâkimdir. Vicdan, bazen din ve inanç anlamlarında da kullanılmaktadır."²¹

Akseki, vicdanın eylemden önce ve eylemden sonra olmak üzere iki tür hükmü olduğunu ifade eder. Yani vicdanın verdiği hükümler ya eylemi gerçekleştirmenin öncesindeki niyet ve amaçlara yöneliktir ya da eylem gerçekleşikten sonradır. Birincisinde vicdan, ortaya çıkan eylemin iyi veya kötü olduğuna karar verir ve onu yapmanın da iyi veya kötü olacağını belirler. İkincisinde eylem iyi ise beğenir ve takdir eder, kötü ise kınar.²² Vicdanın hükmü niyet ve amaçlara ait ise, yani eylemden önce ise, o hüküm bizde eyleme karşı bir sevgi ya da nefret duygusu meydana getirmektedir. Eğer eylemden sonra ise faili biz olduğumuzda içimizde bir istek, bir rahatlama ya da ıstırap, sıkıntı ve pişmanlık; başkası olduğunda da takdir, azar ve nefret hissederiz. Dolayısıyla vicdan, hem kendi düşünce ve eylemlerimiz, hem de başkalarının yaptıkları hakkında hüküm vermekte ve bizi hesaba çekmektedir.²³ Eylemlerimiz iyi ahlaki kanunlara uygun olursa mükâfata; aksi takdirde ise cezaya nail oluruz. Vicdanın vereceği ceza; pişmanlık, ıstırap, kınama, ayıplama ve nefret şeklinde ortaya çıkmaktadır. Vicdanımızda kınama ve ayıplama şeklindeki duygular sonuç olarak yine kendimize pişmanlık, nefret ve ızdırap olarak geri döner. Bir başka insanın eylemlerine duyulan nefret, sevgi gibi duygular da bu kapsama girmektedir. Vicdanın mükâfatı ise istek, rahatlama ve memnuniyet şeklinde görülür.²⁴ Yani eylemlerimiz ne olursa olsun vicdan tarafından değerlendirildikten sonra mükâfat veya cezayı hak ederiz. Bu anlamda vicdanımız bizim için güvenilir bir hâkim konumundadır.

Bununla birlikte Akseki'ye göre bir mahkemedan çıkan hükümlerin hakikate uygun olabilmesi için o mahkemenin dış etkilerden uzak olması gerektiği gibi, vicdanın hükümlerinin her zaman doğru olduğunu iddia edebilmek için de insanın fitratını muhafaza etmiş olması gerekir.²⁵

²⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 110.

²¹ Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir* (İstanbul: Sebil Yayınları, 2004), s. 130-131.

²² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 111; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 128.

²³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 128.

²⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129-130; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 110.

²⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 128-129.

Akseki'ye göre insanda bulunan diğer meleke ve kuvvetler gibi vicdanın da terbiye ile ortaya çıkması ve ihmal edildiğinde zayıflaması tecrübe ile sabittir. Farklı toplumlarda iyilik ve kötülüğü gerçekleştirme hususunda vicdanın ortaya koyduğu durumlar bunun en açık delillerindedir. Ona göre vicdanı ihmal etmek ya da onun emirlerine ve hükümlerine karşı isyankâr davranmak vicdanı zayıf düşürmekte ya da tamamen öldürmektedir. Mesela, doğuştan musiki yeteneği olan bir kişi uzun süre musikiyi ihmal ederse o duygu zayıflamakta ve hatta tamamen kaybolmaktadır. Vicdanın emrine ilk kez isyan eden kimse bu isyanından dolayı, içinde büyük bir pişmanlık hisseder. Fakat bu isyan tekrarlandıkça vicdan azabının etkisi azalmaya başlar ve nihayetinde kötülüğü alışkanlık haline getiren insan, artık kendisine ne söylenirse söylensin, ne kadar kınanırsa kınansın üzüntü duymaz. Çünkü artık onun vicdanının sesi kısalmış, kudret ve kuvveti zayıflamıştır.²⁶

Diğer yandan herkes, kendisine yaratılıştan verilen böyle bir kuvveti iyi muhafaza edemeyebilir. Elbette vicdan, onu kirletmeyen insanlarda iyi ve kötüyü birbirinden ayırmak için bir ölçüt olabilir. Fakat bu fıtratı kaç kişi koruyabilmektedir? Akseki'ye göre mâlesef onu koruyabilen ya hiç yoktur ya da çok azdır. Peki, insanlar bu fıtratı neden koruyamamaktadırlar?

Başta her insan bir toplum ve sosyal bir çevrede yaşamaktadır. Örf ve âdetin, alışkanlığın, kötü çevrenin de vicdan üzerinde çok büyük etkisi vardır. İnsanlar ister istemez orada terbiye görmekte, yani bir değiştirme ve düzeltme işlemine tâbi tutulmaktadır. Çoğu insan bu fitri duyguyu koruyabilmek için gereken dikkat ve özeni göstermemektedir. Ayrıca vicdan tarafından verilen hükümlerin ahlaken sâlim olabilmesi için, vicdanın dış etkilerden uzak olması ve saflığını muhafaza etmesi gerekmektedir. Hâlbuki birçok etken vicdanın vereceği kararları etkilemektedir. Cahillik, şehvi arzular, infialler, nefsanî istekler, batıl inançlar, kötü örnekler, terbiye ve çevre gibi faktörlerin etkisiyle insanlara verilen bu temiz fıtrat doğal istikametinden sapmaktadır.²⁷ Kötü bir çevrede uzun süre yaşayan iyi bir insan zamanla oradaki kötülüğü göremeyecek bir hale gelebilmekte ya da kötülüğü normal karşılamaktadır. Dolayısıyla zayıflayan ve körleşen vicdan, hak ve bâtil hakkında yanlış hükümler vermekte, bu yüzden verdiği hükümler hakikate uygun düşmemektedir.²⁸ Kötülüğü alışkanlık edinmekle de vicdan kudretini, nüfuzunu kaybetmektedir. Uyuşturucu ilaçların bedeni işlevsiz hale getirdiği gibi kötülükler de vicdanı uyuşturmakta ve hareketsiz kılmaktadır.²⁹

Düşünürümüze göre ayrıca zamanın ve mekânın değişmesiyle vicdanların değiştiği, bir zamanlar insanlar tarafından kötü görülme­yen şeylerin sonraları çok kötü kabul edildiği de tarihin şehadetiyle sabittir. Bunun aksi de söz konusu

²⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 148-149.

²⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 137; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 116-117, 120; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini; İtikat, İbadet ve Ahlak* (Ankara: DİB Yayınları, 1977), s. 10.

²⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129.

²⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 149.

olabilmektedir.³⁰

Akseki'ye göre bazı bölgelerde bazen hırsızlık, yasak evlilik, yaşlı anne babaların evladı tarafından öldürülmesi, kardeş katli gibi kötü ve bugün tüy-lerimizi ürperten olayların fazilet sayılması buna bir delildir. Nitekim eski Mısırlıların Nil'in feyz ve bereketi için Nil'e bâkir bir kız atmaları ve böylece kutsi bir görevi yerine getirmiş gibi zevk duymaları, yine bazı toplumlarda kadınların ölen kocaları ile beraber yakılmaları bâtil bir inancın ürünüdür.³¹ Bu batıl inançlar ile bu insanların temiz fitratları körelmiş, vicdanları iyiyi kötüden, fazileti rezilletten ayıramayacak bir hale gelmiştir.

O halde vicdan herkeste aynı olmadığına ve toplumdan topluma değişebildiğine göre vicdani duygu ve hükümlere de mutlak anlamda güvenilemez. Bu yüzden insanlar vicdanlarının hükümlerini takip ederken çok dikkatli olmalıdırlar. Bunun içindir ki İslam dini, bir taraftan iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisinin insanda fitri olduğunu ortaya koyarken diğer taraftan da bunun aldanabileceğine, ilk saflığını kaybedebileceğine işaret etmektedir.³² Nitekim Jean Jacques Rousseau (1712-1778) da bu gerçeğe işaret ederken, herkeste olan bu duygunun ilahi ve yanılmaz olduğunu söyleyerek önce vicdanı göklere çıkarmakta, ancak peşinden de bu rehberin tek başına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü vicdan kalp diliyle konuşur; ama onun sesini herkes duyamaz.³³

2.1. Akseki'de Din-Vicdan İlişkisi

Akseki'ye göre insanda böyle bir yeteneğin ve hükmün var olmasından bunun din yerine geçeceği ve insanın yalnız kendi vicdanı ile iyi ve kötüyü idrak edeceği, hakikate ve vazifeye tâbi olabileceği sonucunu çıkarmak doğru değildir.³⁴

Vicdan, hem kanunu idrak eder, hem de uygular. Vicdanın kanunu idrak hususunda hata yapmadığı kabul edilse de uygulama konusunda hata yapabildiği bilinmektedir. Bu rehberin etkili ve hâkim olabilmesi için mukaddes bir kaynağa da dayanması gerekir. Aksi takdirde vicdan, kendisini şaşkırtan safsataların, şahsi ihtirasların, bencilliğin üstesinden gelemez. Akseki'ye göre bu rehber ancak din olabilir.³⁵ Başka bir ifadeyle ancak kutsi bir varlığa dayanan vicdan iyilik ve kötülüğün tam bir ölçütü, ahlaki vazifenin denetçisi olabilir. Ya da olaya başka bir açıdan bakarsak kutsi esasa dayanmayan ve birçok sebeple saflığını kaybetmiş katı bir vicdan, iyi ve kötü hakkında kesin bir ölçüt olamaz. Böyle bir vicdanın vereceği

³⁰ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129.

³¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 148.

³² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 147.

³³ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 117; Abdullah Özbek, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ahlak", *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), s. 299-326, 309-310.

³⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s.130.

³⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129, 156-157.

hüküm, her zaman dikkate değer olamayacağından bunun üzerine bir ahlak da inşa edilemez.

Düşünürümüze göre ancak Allah'a, sorumluluğa ve ebedi bir hayata (ahirete) dair, samimi bir imana sahip bir vicdan insanı ihtiras ve kötü arzularının peşinde koşmaktan alıkoynabilir. Allah, vazife, ebediyet ve sorumluluk fikirleri kalbinde yer eden bir insanın, ahlak kanunları dışına çıkması zordur. Bu fikirler insanı her zaman ve her yerde gözetimi altında bulundurmaktadır. Kimsenin görmediği bir yerde yüklü bir miktar para bulan bir kimse, onu ancak haram ve helal ile ilgili kuvvetli imanı; Allah'ın gizli ve açık her şeyi gördüğüne ve bildiğine, ahirette bundan sorumlu olacağına dair dini inancı ve bu inanca dayanan vicdanın sevkiyle paranın sahibini arar ve malını ona teslim eder. Böyle bir imandan mahrum olanlar, vicdan denilen manevi kuvvetten de mahrum olacaklarından şartların müsait olduğu, kanunun nüfuz edemediği zaman ve mekânda ahlaki görevlerini ihmal edebilir, şahsi ihtiras ve menfaatine uygun gördüğü bir kötülüğü de gerçekleştirebilir. Bunun içindir ki, dini şiddetli bir şekilde eleştiren Voltaire (1694-1778) bile, "Dinsiz biri, cezasız kalacağını bilse her türlü kötülüğü yapar." sözleri ile bunu itiraf etmek zorunda kalmıştır.³⁶

Hiçbir dine bağlı olmadıklarını iddia ettikleri halde ahlaki değerlere uyan bazı kimselerin varlığı bu iddiayı çürütmez. Çünkü Akseki'ye göre her fert, içinde bulunduğu toplumda eğitim aldığı ve yetiştiği için, farkında olmadan o toplumun düşüncelerinden ve kurallarından etkilenmektedir. Ahlaklı olduğunu gördüğümüz dinsizler, asırlardan beri dindar insanlarla iç içe yaşamış, dinin etkisinin ağırlıkta olduğu toplumlarda büyümüşlerdir. Onlar bu toplumların terbiyesini almış, iyi ve kötü ile ilgili hükümleri bilinçsiz bir şekilde benimsemişlerdir.³⁷ İşte Akseki'ye göre onlarda görülen bu ahlaki erdemler, toplumsal etkilerin bir sonucudur. Eğer insanlar tamamen dinsiz bir toplum içinde yetişmiş olsalardı, yamyamlarda olduğu gibi onlarda da hiçbir ahlaki erdem olmaması gerekirdi.

2.2. Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı

Akseki, vicdanın mahiyeti ve kaynağı hakkında başlıca üç nazariyeden bahsetmektedir:

1. Vicdan, fitridir.
2. Vicdan, aklın bir suretidir.
3. Vicdan, tecrübenin sonucudur.

Şimdi bunları daha detaylı olarak ele alalım.

³⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 149-150.

³⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 157.

2.2.1. Vicdan fitridir:

Bu görüşü savunanlara göre ahlaki bir duygu olan vicdan, tamamen dış duyularla kıyaslanabilir. Mesela insanda yediği şeylerin tatlarını ayırmak için bir yetenek (tatma duyusu) olduğu gibi, güzel veya çirkin, iyi veya kötü olan şeyleri birbirinden ayırmak için de bir duygu vardır ki buna 'ahlaki duygu' denir. Akseki, İngiliz filozof Shaftesbury'un (1671-1718) şu sözünü bu düşüncelerini destekler mahiyette nakletmektedir:

Göz vasıtası ile bir şeyi görür görmez onun siyah ya da beyaz olduğunu anladığımız gibi bizde var olan bir kuvvetle bir işin iyi veya kötü olduğuna hemen hükmederiz. Onun vereceği sonucu düşünmeye gerek görmeden bu hükmümüzü veririz. Çünkü iyi veya kötüyü anlamak, o kuvvetin özelliklerindedir.³⁸

Akseki'ye göre vicdanı ahlaka özgü kılan filozoflar, onun fitri olduğunu söylemektedirler. Sokrates, vicdana Tanrı tarafından insanların kalblerine ilham edilen bir kanun olarak baktığı gibi, Rousseau da, "Vicdan, ilahi bir içgüdüdür." tanımını yapmaktadır. Bu filozoflara göre vicdan, bizzat Tanrı tarafından kalblerimize yerleştirilmiş, değişmez, ebedi ve mutlak bir kanundur. Bu kanun, iyiliği kötülükten ayırarak bizi iyiliğe yöneltir ve kötülükten de alıkoyar. Yaptığımız iş, iyi olursa bizi takdir eder ve böylece bizde bir rahatlama meydana gelir. Yaptığımız iş kötü ise o zaman da vicdanımız bizi kınar. İnsanı hakikatin ve vazifenin muhafazasına sevkeden, yine düşünce ve ihtiraslarını düzeltmekle bunların kuvveden eyleme çıkmasına engel olan kanun, vicdandır.³⁹ Dolayısıyla insan için en büyük ahlaki kanun, vicdanın emirlerine itaat etmek, verdiği hükümlere teslim olmak, davranışlarını daima vicdanından çıkan iradeye göre yönlendirmektir.

Bu düşünce sahiplerinin iddia ettikleri gibi Akseki de vicdanın insanda fitri bir yetenek olduğunu ve onun ilahi bir ihsan olduğunu kabul etmektedir. Ona göre de bu yetenek, ahlaki olayları hem anlamakta hem de sorgulayarak onların iyi veya kötü olduklarını kendisine has bir şekilde ortaya koymaktadır. Bizi daima iyiliğe teşvik etmekte, kötülükten de uzaklaştırmaktadır. Vicdanın emirlerine uymak büyük bir mükâfat ile manevi bir rahatlama ile ve iç huzuru ile sonuçlanmaktadır. Bununla birlikte vicdan denilen bu ahlakîyetinin değişmez olduğu, ilham ettiği eylem ve davranışların her zaman ve her yerde aynı olduğu ve bu mahkemenin vereceği hükmün hakikate her zaman uygun olduğu söylenemez. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi vicdanın çoğu kez aldandığı ve çelişkiye düştüğü görülmektedir. Düşünürümüze göre eğer vicdan hata etmeyen bir şey olsaydı ahlak ilmine gerek kalmazdı.⁴⁰

Yine her insanda fitri olarak var olan vicdan, aynı safvet ve hassasiyet üzere devam etmemektedir. Cahil bir insan bir kötülük karşısında üzüntü duymadığı

³⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 133.

³⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 132-133.

⁴⁰ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 138; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 109-110.

halde sağlam bir terbiye almış, narin ruhlu, irfan ve fazilet sahibi bir insan gördüğü küçük bir merhametsizlik karşısında fazlasıyla üzülebilmektedir. Yine başka bir insan, açlıktan ölmek üzere olan bir insan için başkaları tarafından tedarik edilen yiyeceklerden pervasızca istifade etmeye çalışabilmektedir. Bunun yanında kendi yiyeceğini ve sırtındaki elbiselerini ihtiyacı olan insanlara veren kimseleri de görmekteyiz. Bu tür insanlara medeni toplumlarda da rastlanılmaktadır. Mademki vicdan fitri bir duygudur, o halde bu insanların hepsinde de vicdan vardır. Fakat uygulama aşamasında iş değişmektedir. Şu halde vicdanın fitri olduğunu kabul edenler için bunun herkeste saflığını koruyamayacağını, zaman ve mekâna göre değişebileceğini de kabul etmemiz gerekmektedir.⁴¹ Akseki'ye göre bu derece değişken olan vicdan ile iyi ve fazilete, maddi ve manevi mutluluğa ulaşılacağını iddia etmek, bunu yanılmaz bir mürşit olarak kabul etmek, “*Dinim, vicdanumdur, bana vicdanım yeter. Vicdanım beni kötülükten alıkoyar, ahlaki görevlerimi denetler ve yaptığım kötülükten dolayı beni sorumlu tutar.*” demek vicdanın mahiyetini anlamamak demektir.⁴²

Görüldüğü üzere Akseki'ye göre ahlaki konuları tespit ve tetkik etmede bizi sorumlu kılan fitri bir vicdan varsa da, eylemlerimizin iyi mi kötü mü olduğunu belirlemede vicdan yeterli olmamaktadır. Vicdan, bazı sebeplerin etkisiyle sonradan hassasiyetini kaybederek körelmekte; hatta mahiyetini değiştirip iyiyi kötü, kötüyü de iyi olarak kabul edebilmektedir. Dolayısıyla vicdan dediğimiz bu duygu, yalnız başına, her zaman ve her yerde, mutlak olarak emin bir mürşit, görevini ihmal etmeyen bir denetçi sayılmaz. O halde onun üstünde olan, hükümlerinde asla hata etmeyen bir mahkemeye daha ihtiyaç vardır ki o da iyi ve kötü ile ilgili dini emirler ve nehiylerdir.

2.2.2. Vicdan aklın bir suretidir:

Bu görüşü savunanlara göre akıl, ‘sağduyu’ adı altında genellikle hak ile bâtıla hükmettiği gibi, ‘vicdan’ adı altında da yine iyi ve kötüye dair hükmünü ortaya koymaktadır. Vicdan, aklın pratik uygulamasından başka bir şey olmadığı gibi, nazariya da ameli akıl da, tecrübeye, düşünceye düzen vermeye çalışan akıldan başka bir şey değildir.⁴³ Bu görüşünen önemli temsilcisi Immanuel Kant'tır (1804-1724).

Kant, vicdanı (bilinci), “kendinde ödev duygusu barındıran bir bilinç hali”⁴⁴ olarak tanımlamaktadır. Özgür bireyin kendini gerçekleştirme sonucu ortaya çıkan yargının kaynağı olan vicdan, karmaşık ahlak problemleri konusunda bireye

⁴¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 139.

⁴² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 140-141.

⁴³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 134.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Trc. Suat B. Çağlan (Konya: Literatürk Yayınları, 2012), s. 228.

rehberlik yapmaktadır. Özgür ve bilinçli bireyin ahlak yasasına uygun bir şekilde vazife bilinciyle hareket ettiği aşamada bir eylemin gerçekte doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna karar veren, vicdan değil akıldır. Ancak o, bu sürecin aklın faaliyetiyle tamamlandığını düşünmemektedir. Birey eylemde bulunurken sadece karar vermez, bunun yanında bu kararın yanlış olmadığından en azından duygusal anlamda emin olmak istemektedir. İşte Kant ahlakında, bireye bu gerekçeyi veren, vicdandır. Böylece Kant vicdanı, o davranışın doğru ya da yanlış olduğunun belirlenmesinde bir garanti unsuru olarak görmektedir. Dolayısıyla vicdan, yapılması istenen şeyin yanlış olmadığından kararını vermektedir.⁴⁵ Kant, bir yandan vicdanı rehber ihtiyacı duymayan, gerçek bir yol gösterici olarak görürken, diğer yandan onu ahlaki sahada hüküm verme yetkisi olmayan bir bilinç hali olarak nitelendirmekte ve ahlak yasasına tâbi kılmaktadır.⁴⁶

Hâlbuki Akseki'ye göre ne şekilde düşünülürse düşünülün, aklın bir sureti olarak kabul edilecek bir vicdan, iyi veya kötünün gerçek bir ölçütü olamaz. Aklın bu konudaki başarısını tamamen reddetmeyen Akseki, ancak bu durumun mutlak olmadığına altını da çizmektedir. O, vicdanı akıl ile eşdeğer gören bu anlayışın, doğru ile yanlış belirleme konusunda başarılı olamayacağını, bir eylemin ahlaki değerini ortaya koymada aklın doğası gereği yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü akıl, her şeydeki güzellik ve çirkinliği, fazilet ve rezileti, iyi ve kötüyü, helal ve haramı bizzat kendisi belirleyemez. Belki bunlar kendisine haber verilince onlarda olan iyi ve kötü özelliklerden bazılarını kavrayabilir.⁴⁷ Eğer Allah kendi varlığını ve kendisine karşı mükellef olduğumuz görevleri peygamberler vasıtasıyla bildirmemiş olsaydı acaba insanlar kendi akılları ile bunları kavrayabilecekler miydi?⁴⁸ Ömer Nasuhi Bilmen de bu hakikati şu ifadelerle dile getirmektedir:

Vicdan, bir nübüvvet kaynağından fıskıran ilahi bir nurdan faydalanmalıdır ki, adam akıllı aydınlanarak saflığını gösterebilsin.⁴⁹

Akseki ayrıca bu iddiasını Alexis Bertrand'dan (1852-1912) alıntı yaptığı bir kıyasla da ortaya koymaktadır:

-İyilik yapmak ve kötülükten kaçınmak gerekir.

-Filan iş iyi olarak emredilmiştir.

-Öyleyse bu iş yapılmalıdır.⁵⁰

Akseki'ye göre bu kıyasta büyük önerme, iyi ve kötünün ne demek ol-

⁴⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s. 229; Immanuel Kant, *Etik Üzerine Dersler I*, Trc. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabaalcı Yayınevi, 1990), s. 31-32, 40; Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", s. 361.

⁴⁶ Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", s. 363.

⁴⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 136.

⁴⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 138.

⁴⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslam Ahlakı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), s. 22.

⁵⁰ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, Trc. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), s. 22.

duğunu bilen aklın hataya düşmeksizin verebileceği bir hükümdür. Hâlbuki küçük önerme, yani bir işin yapılmasının gerekliliğine karar vermede akıl hata yapabilir. Bu kararı verirken o, menfaatler, zevkler, eğitim, çevre vb. gibi unsurlar tarafından etkilenebilir. Bu durum çıkarımın kesinlik içermeyeceği anlamına gelmektedir. Zira akıl tarafından yanlış bir şekilde verilen ahlaki bir hükmün yerine getirilmesi gerektiği söylenemez.⁵¹

Görülüyor ki vicdan, iyi ile kötü için bir ölçüt olmadığı gibi insanın eylem ve davranışları, niyet ve amaçları üzerinde tam bir denetime de sahip değildir. Ona göre, "kutsi esasa dayanmayan ve iyi bir terbiye ile inkişaf etmeyen bir vicdan, iyi ve kötü hakkında kesin bir ölçüt olamaz. Böyle bir vicdanın vereceği hüküm, hiçbir zaman itimada layık olamayacağından, onun üzerine bir ahlak da inşa edilemez."⁵² Başka bir ifadeyle Akseki, vicdanın ontolojik olarak doğru karar verebilme imkânını reddetmemekle birlikte, çeşitli etkenlerden dolayı yanılma ihtimalinin yüksek olduğunu, bu ihtimalin azaltılarak doğru bir rehber olabilmesi için, yolunun kutsi ve ilahi bir nur ile aydınlatılması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³

2.2.3. Vicdan, tekâmül ve tecrübe neticesidir:

Üçüncü nazariye vicdanın, fitri olmayıp tekaâmül ve tecrübe sonucu sonradan oluştuğu iddiasıdır. Bu görüşü benimseyenlere göre insan bencil bir varlıktır. İlk ve ilkel ahlak sadece bencillikten ibarettir. Böyle bir ahlaka sahip insan sadece kendi mutluluğunu, kendi nefsinin göz önünde tutar. Fakat yaşamla birlikte elde ettiği tecrübeler, içindeki saklı duyguları da ortaya çıkarmıştır. Bu durumda insanda var olan iyi olana sevgi, kötülükten nefret duygusu fitri değil sonradan meydana gelmiştir.⁵⁴ Mesela diğergamlık (başkalarını kendi nefesine tercih etme duygusu) ve daha birçok ahlaki kavram sonradan meydana gelmiştir. Vicdanın manevi ve olağanüstü bir mahiyeti yoktur. Başka bir ifadeyle vicdan, ne sosyal ve bâtil bir inançtır ne de mutlak emirlerini açıkça tecelli ettiren bir iç sestir. Aksine o, Herbert Spencer'in (1820-1903) savunduğu gibi, sosyal çevre, bireysel tecrübe, alışkanlık ve gelenek gibi sebeplerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Vicdan, soyaçekim yoluyla nesilden nesile intikal etmektedir. Yani tedrici bir tekâmül⁵⁵ yoluyla insanlarda oluşan bir inançtır. Bu yüzden bu sebeplerin değişmesiyle vicdan da değişir. Dolayısıyla, vicdani duygu ve hükümler; çevreye, zaman ve mekâna ve hatta kişilere göre sürekli değişerek şekilden şekile girmektedir.⁵⁶

⁵¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 136-137.

⁵² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 148.

⁵³ Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", s. 360-361.

⁵⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 134.

⁵⁵ Herbert Spencer, tekâmül teorisi ile insanın binlerce yıl süren deneyleri sonunda birçok kavram kazandığını ve kazanılan sonuçların soyaçekimle bireylere geçtiğini savunur. Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), s. 98-99; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 98; Saltuklu, *Vicdan*, s. 29-30.

⁵⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 135.

Akseki, bu anlayışı benimseyenlere karşı öncelikle şu soruları yöneltmektedir: Böyle bir vicdan üzerine bir ahlak inşa etmek, ahlaki sorumluluk yüklemek mümkün müdür?, Böyle bir vicdanın vereceği hükümler hakikat olarak kabul edilebilir mi?, Bu hükümleri iyi ve kötünün şaşmaz bir ölçütü, eylem ve hareketlerimiz, ahlaki görevlerimiz üzerinde bir denetçi kabul etmek anlamsız değil midir?, Daima değişmeye mahkûm olan bir vicdan, hakikat ile vazifenin kaynağı, iyi ve kötünün ölçütü olabilir mi?

Akseki'ye göre insanlık tarihinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin farklı toplumlarda diğergamlığı görmek mümkündür. Dolayısıyla vicdanın başlangıçta olmayıp sonradan birtakım sebep ve etkiler sonucu oluştuğu fikri doğru değildir. Bunu kabul etsek bile sürekli karar değiştiren bir vicdan, iyi ve kötünün ölçütü olarak kabul edilemez.⁵⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse Akseki'ye göre vicdanın mahiyeti hakkında ileri sürülen bu fikirlerin hangisi kabul edilirse edilsin, hangi anlam kast edilirse edilsin vicdan, her zaman ve herkes için, iyi ve kötünün tam ve şaşmaz bir ölçütü olamaz. Vicdanın vereceği hüküm herkes hakkında bir olmayacağı gibi yalnız bu hüküm üzerine inşa edilecek bir ahlak sistemi de, doğal olarak, eylem ve davranışlarımızın düzenleyicisi olamayacaktır.

2.3. Akseki'ye Göre İslam'da Vicdanın Yeri

Akseki, vicdan hakkındaki felsefi görüşleri açıklayıp tahlil ettikten sonra İslam'da vicdanın nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre İslam hem vicdanı, hem de vicdani sorumluluğu, mükâfat ve mücazâtını kabul etmektedir.⁵⁸ Hz. Peygamberin aşağıda zikredilen sözleri İslam'da vicdanın ve vicdani sorumluluğun yerini ve önemini ortaya koymaktadır:

-“İyi, nefsin kendisine ısındığı, kalbin rahatladığı, yüreğin oturduğu şeydir. Kötü de, nefsin kendisine ısınmadığı, kalbin mutmain olmadığı, içinde tereddüt ve ıstırap meydana getiren şeydir. Aksine fetva verseler de aldırma.”⁵⁹

-“Sana her ne kadar fetva verseler de bir kere de kalbinden fetva al.”⁶⁰

-“Seni işkillendiren şeyi bırak, işkillendirmeyene geç, çünkü doğruluk kalbin ısındığı ve sükûn bulduğu şeydir; yalan da kalbezdırıp ve darlık veren şeydir.”⁶¹

-“Nefsini tahriş edip seni rahat bırakmayan şeyi terket.”⁶²

⁵⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 135-136; Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 29.

⁵⁸ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 113-114.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, neşr. Şuayb el-Arnâvût.dğr. (Beyrut, 1995), 29/527.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman b. el-Fazled-Dârimî, *Süneni'd-Dârimî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), “Buyu’”, 2; Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbüri, *Sahihu'l-Müslim* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1996), “Birr”, 14-15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 182, 227-228.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 200; Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhari* (Kahire: el-Edebü'lMüfred, 1979), “Buyu’”, III, 4.

Yukarıda geçen hadisler, hem iyi ve kötünün muhtevasını, hem bunları birbirinden ayıran bir özelliğin var olduğunu, hem de ahlak kanunlarına aykırı davranışlarımızdan dolayı vicdani sorumluluğa maruz kalacağımızı ve vicdanın mükâfat ve mücazatının nasıl gerçekleşeceğini açıkça ortaya koymaktadırlar.⁶³

Yine Kur'an'ı Kerim'de yer alan;

-“Sonra da o insana kötü ile iyiyi, doğruluk ile sapıklığı birbirinden ayıracak özellik ve ölçüyü öğretene veya insanlara iyi ile kötüyü, itaat ve isyanı ilham ile öğreten Allah'a (andolsun).” (Şems 91/8)

-“Biz insana iki yol (iyi ve kötü yollarını) gösterdik.” (Beled 90/10) meallerindeki ayetler, vicdanın kaynağını ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisinin ilahi bir duygu olarak insanda fıtraten var olduğunu haber vermektedir. Bu ayetlerde eylem ve davranışları takip eden rahatlama ve ıstırapın her insanda aynı olmadığını sebeplerini açıklamaktadır. Ayrıca bu iç sesin bazı insanlarda sönerek yerine şeytani ve nefsanî bir güdünün yerleşeceğini bildirmektedir.⁶⁴ O halde Akseki'ye göre vicdanımızın her emrinin iyi olabilmesi için o ilahi duygunun saflığını kaybetmemiş ve birtakım safsatalarla boğulmamış olması gerekir.

Nitekim vicdanı ilahi bir içgüdü ve yanılmaz bir rehber olarak kabul eden Rousseau da bu rehberin var olmasını yeterli görmemekte, onun tanınması ve takip edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu rehber, her kalbe yön verdiği halde çeşitli etkenlerin insanlara bu dili unutturduğunu⁶⁵ belirterek vicdanın yalnız başına her insan için iyi ve kötünün ölçütü olamayacağını ifade etmektedir.

İslam dininde insanın akıl, irade ve ihtiyarının bulunduğu, iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yeteneğine sahip olduğu için davranışlarından sorumlu olduğu kabul edilir.⁶⁶ Dolayısıyla bu sorumluluk insanın iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmesini ve sonrasında doğru olanı tercih edip hayata geçirmesini gerekli kılmaktadır. Ahlaki sorumluluk, bilerek ve isteyerek yapılan amellerin hesabını vermekten, bunların mahiyetine göre mükâfat veya ceza görmekten ibarettir. Ahlaki sorumluluk, vazifenin yapılmaması, eylemlerimizin ahlaki kanuna aykırı olması sonucu gereken bir cezadır. Peki, bu sorumluluğun sınırı nedir? Nerede başlayıp, nerede bitmektedir?

İnsanın diğer varlıklar arasındaki konumu dikkate alındığında, onlardan farklı olarak kendisini gerçekleştirebilme, geliştirebilme ve ilerletebilme özelliklerine sahip olduğu görülür. İslam'a göre konumu itibarıyla yaratılmışların en şerefli olan insanın yaratılış gayesini anlamaya çalışması, kendisi için belirlenen yetkinlik hedefini arayıp bulması en önemli vazifesidir. Bu vazifeden

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/497.

⁶³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 144-145; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 115.

⁶⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, 143; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 115.

⁶⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, 147; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 116-117.

⁶⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 91, 93.

uzaklaştığında bilgisizliği mazeret olarak öne sürmesi kabul edilemez. İnsan, hem vazifelerini, hem de haklarını bilmekle yükümlüdür.⁶⁷ Kendi vazifelerini, kendisi için belirlenmiş olan yetkinliğin amacını ve bu amaca ulaştıracak olan yolu bilmemesi büyük hata, bildiği halde o yoldan dönmesi ise büyük bir günahdır. Her iki durumda da insan sorumluluktan kurtulamaz. Dolayısıyla yaratılış gayesinden haberdar olmayan ya da bu gayeden uzaklaşan insanlar, sebebi ne olursa olsun ahlaken sorumlu olurlar.⁶⁸

İslam'a göre akıl, hürriyet, azim ve kast gibi sorumluluk şartlarına sahip birinin işlediği eylem sonucu ortaya çıkan sorumluluk, 'tam sorumluluk'tur. Başkasının teşviki ya da birinin zorlaması ile yapılan işlerin sorumluluğu, o işi yapan faille birlikte teşvik eden için de sorumluluk gerektirir ki buna da 'ortak sorumluluk' denilmektedir.⁶⁹ Fakat Akseki'ye göre her eylem ahlaki sorumluluğu gerektirmez. Sorumluluk çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Daha öncede belirtildiği gibi eylemleri iki kısımda ele alacak olursak birinci kısımda bir maksat ve gaye düşünülerek gerçekleşen eylemler; ikinci kısımda ise kasıtsız ve ani bir şekilde gerçekleşen eylemler yer alır. Bu durumda sorumluluğu da iki kısma ayırmamız gerekir. Biri kast ve niyet için, diğeri de kast ve niyetin sonucu olan eylem içindir. Ahlak bakımından eylemlerde geçerli olan ise kast ve niyettir.⁷⁰

Akseki'ye göre vicdani sorumluluk, diğer insanlara karşı meydana gelecek sorumluluk ile tamamlanır demek de doğru değildir. İyi amelleri yerine getiren bir insan diğer insanların takdirini kazanır, aksi davranışında ise kınamalarına ve azarlarına maruz kalır. Bu ise ahlaki kanunları ihmal etmemek için yeterli değildir. Gerek vicdan, gerek insanlar tarafından verilecek sorumluluğu, ahlak kanunlarının ihlal edilmemesi için yeterli görmeyen İslam dini, Allah korkusuna ve uhrevi sorumluluğa, yani ahirete vurgu yapmaktadır. Aslında Allah korkusu ve ahiret inancı olmayan bir kimse için diğer sorumluluklar çok da caydırıcı olmayacaklardır.⁷¹

3. Akseki'ye Göre Ahlaki Müeyyide

İnsan toplulukları, birtakım ilişkileri gerçekleştiren bir beden gibidir. Bu ilişkileri düzenleyen esaslar ise, ahlaki kanunlardır. Toplumun uyum içinde olabilmesi, ancak bu kanunlara uyması ile mümkündür. Bir kanunun iyi olması

⁶⁷ Mahide Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması (Ahlaki Nasiri ve Ahlak Dersleri Adlı Eserler Işığında)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016), s. 53.

⁶⁸ Salih Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38, 2015/1, s. 212-213; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 53-54.

⁶⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 94-95; Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", s. 215; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 54.

⁷⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 93, 111; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 54.

⁷¹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 118-119.

veya her türlü ihtiyacı karşılaması -en iyi şeyin bile kötüye kullanılması söz konusu olabileceğinden- o eyleme itaati sağlamak için yeterli değildir. Aklın yanında ihtiras ve şehvi duygulara sahip olan insanın ahlaki kanunları ihlal etmemesi için bir müeyyideye ihtiyacı vardır. Müeyyide kuvvetine sahip olmayan kanun ve hükümler insanlar üzerinde etkili olmamakta, olsalar bile bir süre sonra etkisini yitirmektedirler.⁷²Bu kanuna büyük oranda uymayı sağlayacak olan ise o kanunun müeyyide kuvvetidir. İşte ahlaki müeyyide, ahlak kanununun, ahlaki faili olan insanı, vazifelerini yerine getirmeye zorlayan gücü demektir.⁷³ İnsan vazifelerini şuurlu bir şekilde yaptığında, müeyyidenin bir anlamı olmaktadır. Vazifesini ceza korkusu veya zorlama ile yaptığında ise vazifenin bir değeri kalmamaktadır.

Akseki, ahlak ile ilgili müeyyideleri beş başlık altında ele almaktadır. Şimdi onun ahlaki müeyyideler hakkındaki değerlendirmelerini ve yapmış olduğu eleştirileri ele alacağız.

3.1. Vicdani Müeyyide

Vicdan, insanı ahlaki olmayan hareketlerden uzak tutan en kuvvetli müeyyide olarak görülmektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi vicdan, insanda bulunan fitri bir yön vericidir. İyi veya kötü olan amaç ve eylemlerimizi görür; kötü düşünce ve hareketlerden dolayı bizi kınar. İnsanın gönlünde iyiliğin meydana getirdiği huzur ve memnuniyet, kötülüğün meydana getirdiği ıstırap ve pişmanlık, vicdani müeyyideyi meydana getirmektedir.⁷⁴Vicdani müeyyideler ahlaki müeyyidelerin içsel boyutunu oluşturmakta ve kişinin eylemler karşısındaki manevi tatmini ile ya da vicdani rahatsızlığıyla kendini göstermektedir.⁷⁵

Akseki'ye göre her insanda aynı şekilde işlev görmediği ve ahlaki duyguların mahiyeti ve şiddeti kişiden kişiye değiştiği için vicdan, yeterli bir müeyyide sağlamamaktadır.⁷⁶Dini duygudan tamamen mahrum olan, çocukluğunda bile böyle bir terbiye almayan bir kimsede bu hoşlanma ve pişmanlık meydana gelir mi? Gelse bile, bu durum ahlaki kanunun etkili ve kalıcı olabilmesi için yeterli midir?

Akseki'ye göre din duygusundan mahrum kimsede ahlaki bir haz ve pişmanlık emaresi bulunmayacağına, vahşi kabilelerin eylem ve davranışları kuvvetli bir delildir. O, sözlerine şöyle devam etmektedir:

İnsan eti yemekten hoşlanan bir yamyamda ahlaktaki haz alma ve pişman olma müeyyidelerini aramak çok tuhaftır. İşte ahlak âlimlerinin önemli bir kısmı "*Vahşi*

⁷² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 145.

⁷³ Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), s. 163.

⁷⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 158; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 91.

⁷⁵ Aydın-Bekiryazıcı, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, s. 200.

⁷⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 146.

toplumlarda ahlak yoktur." yargısına bunun sonucunda varmışlardır. Medeni toplumlarda ise artık ahlaki bir hassasiyetin oluştuğu görülmektedir. Fakat bu hassasiyetin o insanların dindar ve medeni bir toplumda yetişmiş olmalarından kaynaklanmadığını söyleyebilir miyiz? Medeni toplumlarda öyle insanlar vardır ki onlara göre büyük bir günah küçük bir hatadan farklı değildir. Hatta küçük bir kusuru, büyük bir günah derecesinde kabul eden hassas vicdan sahipleri vardır. Yine günah işlemeyi alışkanlık edinen insanlarda pişmanlığın gitgide azaldığını görmekteyiz. Hatta günahattan pişman olmak şöyle dursun, onu zevk haline getiren insanlar bile bulunmaktadır. İnsan kötülük yapa yapa vicdan azabı ve pişmanlık duymayacak bir hale gelmektedir.⁷⁷

Nurettin Topçu da bu konuda benzer tespitlere yer vermektedir:

Kötü hareketlerin yarattığı alışkanlıklar da vicdanı şaşırtabilirler. Yaptığı göreve karşılık halktan rüşvet almaya alışan memur, büyüklerine karşı saygısız davranışlarını alışkanlık haline getiren öğrenci bu hareketlerinden vicdan azabı duymamaktadır. Vicdanın hakikatine kavuşmak için bu yaptıklarının başkaları üzerindeki etkisini düşünmeleri gerekmektedir.⁷⁸

Bir duygu olan vicdani hassasiyetin, kötülük işleye işleye, zamanla zayıfladığı ve köreldiği görülmektedir.

Ayrıca Akseki'ye göre dinsizliğin sonuçlarını dikkate almak da, insanı dinin sosyal düzen açısından bir ihtiyaç olduğunu itirafa zorlar. Dinsizlik öncelikle ahlak, sonra hukuk fikirlerinin ortadan kalkmasına yol açar. Çünkü din olmadığı takdirde, ahlak için bir müeyyide kalmadığından dinsizlik her türlü kötülüğün yayılmasına ve sonuçta ahlak fikrinin ortadan kalkması ile toplumun dağılmasına ve çökmesine sebep olur.⁷⁹ Akseki'ye göre dini duygulardan mahrum kimselerde var olan haz almanın ve vicdan azabının, ahlaki kanunlar için hiçbir zaman bir müeyyide olmayacağı görülmektedir. O halde ona göre vicdanın bir müeyyide olabilmesi için dinin etkisinde bulunmasına, bu etkiyle daima ikaz ve terbiye edilmesine ihtiyaç vardır.

3.2. Toplum ve Kanun (Sosyal Müeyyide/Kamuoyu Baskısı)

Ahlaki vazifelerin müeyyidesi olarak kamu vicdanı (kamuoyu baskısı) kişisel vicdani müeyyideden daha etkilidir. Toplum, eylemlerimizin üzerinde iyi bir gözeticidir. Bir insanın ahlaki sadece kendisini değil toplumu da ilgilendirir. İnsan doğası gereği diğer insanlar tarafından kınanmaktan çekinir, onların takdir ve beğenisini kazanmak ister. Bu sebeple toplumun kınayacağı, ayıplayacağı davranışlardan uzak durmaya çalışır. Davranışlarımızın az veya çok bir kısmında insanlar tarafından beğenilme arzusu, kınanma korkusu vardır.⁸⁰ Bu açıdan sosyal baskı, ahlaki hayatın gerçekleşmesini sağlayan önemli bir müeyyide kuvvetidir.

⁷⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 158-159; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 113.

⁷⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), s. 143.

⁷⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 162; Akseki, *İslam Dini*, s. 9.

⁸⁰ Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 177; Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi*, s. 62.

Akseki bu müeyyideyi savunanların şu soruları cevaplamasını ister: "Herhangi bir toplumda ahlaki kanunlara uyanlartoplumun takdirine, terk edenler ise kınanmasına maruz kalırlar. Dolayısıyla, herkes ahlaki kanunlara itaate mecbur kalır." iddiasıgerçeklere uygun mudur? Yine toplumlar insanları ahlaki hareketlerinden dolayı mükâfatlandırabilir veya cezalandırabilir mi?

Akseki'ye göre toplum tarafından kınanmamak için herkesin ahlaki kurallara uyabileceği kabul edilse de bunun doğru olmadığı görülmektedir. Çünkü toplum, ahlaka ve kanuna aykırı harekette bulunanları cezalandırdığı halde erdemli yaşayanlar için mükâfat verdiği pek görülmemiştir.⁸¹

Ayrıca toplumun vereceği cezaya maruz kalmamak için her ferдин ahlaki kanunlara uyması belli bir dereceye kadar mümkün olabilir, fakat tam anlamıyla yeterli değildir. Toplumun, medeni kanunların ya da beşerî kanunların takip ettiği amaç, genel ahenk ve huzurun korunması, toplum düzeninin bozulmamasıdır. Yani düzeni bozmadığı sürece yapılan ahlaken kötü eylemler cezasız kalacaktır. Bu gayeye açıkça aykırı hareket edenler görüldüğü takdirde cezalandırılrsa da gizli ihlal edenler toplumun takibine ve cezalandırmasına maruz kalmamaktadır. Çoğunlukla en büyük reziletler, gizli bir şekilde yapılmaktadır. Dolayısıyla kamuoyu bunlardan da haberdar olmamaktadır. Kısacası kamu vicdanı, herkesi, her an, her yerde takip edemeyeceğinden onun takip ve nüfuzu dışında kalanlar için sorumluluk söz konusu olmayacaktır.⁸²Bu yüzden kötü ve yasak olan bir eylem ve davranış, toplum nazarında cezasız kalabilir. Yine Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği gibi,

Pek çok kötülükler vardır ki toplum onları alkışladığı için iyilik zanneder, onlarla övünürüz. Bir toplumun hoşlanmadığı zayıf ve aciz bir insanı döven bir kuvvetli bir kimse, toplum tarafından alkışlanınca, yaptığı işle övünmekte ve sevinç duymaktadır. Yaptığının zulüm olduğunu bilmediğinden vicdanı da rahattır. Toplum onun vicdanını şaşırtmıştır. Bu yanılmadan vicdanı kurtaracak olan, aklın derinlemesine çalışmasıdır.⁸³

Üstelik insanın hatalarının tamamını medeni kanunlar ile cezalandırmak mümkün değildir. Çünkü toplum ve medeni kanunların belirleyeceği cezalar gerçekleştirileneyleme yöneliktir ve o eylemin açıkça yapılmasını da gerektirir. Kanun, niyete bakmaz. Hâlbuki ahlak, eylemden ziyade niyete bakmaktadır.⁸⁴

Diğer yandan bazı faziletler kamuoyu nazarında önemsiz görülebilmektedir. Bunun dışında gizli faziletler hakkında kamu vicdanının bir hüküm verebilmesi mümkün değildir. Hâlbuki faziletin en saf ve hâlisi, iyiliklerin gizli yapılmasıdır. Kamuoyu zahire göre hüküm verdiğinden hükümlerinde çoğunlukla yanılır.

⁸¹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 148-149; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 160.

⁸² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 150.

⁸³ Topçu, *Ahlak*, s. 143.

⁸⁴ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 149.

Şu halde Akseki'ye göre kişisel vicdanımız gibi kamu vicdanı da ahlaki vazifelerimizin tek başına tam bir denetleyicisi ve müeyyidesi olamaz. Çünkü böyle bir müeyyide hiç kimseyi şehvi arzuları ve şahsi yararı peşinde koştuktan alıkoymaz.⁸⁵Bu görüşlerden hareketle düşünürümüze göre ahlaki kanunların gerçekleştirilmesinin ve toplumsal uyumun sağlanmasında ulvi bir müeyyide ile sağlanabileceği anlaşılmaktadır.

3.3. Tabiat

Akseki'ye göre ahlakın müeyyidesi olabilecek bir diğer iddia, tabiat düşüncesidir. Tabiat, kendi kanunlarına karşı gelenleri cezasız bırakmaz. Ancak o, yalnız kendi kanunlarının bozulmasına böyle bir karşılık vermekte fakat bunu yaparken ahlaki olup olmadığına ve niyete bakmamaktadır. Mesela süratle giden bir trenden inmek isteyen bir kimse hareketsizlik kanununa aykırı hareket ettiği için hemen bunun cezasını görür. Hâlbuki kapısının önünde aklıktan ölmek üzere olan fakirlere yardım etmeyen ve zevki safaya dalan bir kişi, ahlak dışı kabul ettiğimiz bu davranışının cezasını hemen görmez. Akseki'ye göre ahlak kanunlarının saptırılmasına karşı tabiat tamamen kayıtsız ve vedsizdir.⁸⁶Bu yüzden ahlaki kanunların yerine getirilmesini sağlamak için tabiat düşüncesi de yeterli bir müeyyide sağlamamakta, insanın yaradılışı gereği sahip olduğu ruhi meziyetlerini terbiye etmek ve ahlaki yetkinliğe ulaşabilmek için ahlak ilkelerinin belirlenmesinde, sosyal hayata yansımada zaman ve zemine göre değişmeyen bir müeyyideye ihtiyaç duymaktadır.⁸⁷

3.4. Allah Korkusu ve Ahiret Düşüncesi (Dini Müeyyide)

Buraya kadar açıklanan müeyyideler bir yere kadar etkili olmakta ancak tam ve yeterli bir müeyyide sağlayamamaktadırlar. Akseki, ahlak için en kuvvetli müeyyidenin, Allah korkusu ve ahiret düşüncesi olduğunu ifade eder. Sadece Allah'ın kıyamet günü kullarına nimet veya azap vereceğine dair kuvvetli iman, insanların ahlaki kanunlara uymalarını sağlayabilir. Bu inanç bulunmadığı zaman ne vicdan ne tabiat ne de kamuoyu baskısı yaptığımız işlerin iyi ve hayra yönelik olmasında etkili bir unsur olamazlar. Ancak bu iman ve inanç sayesinde bizde uyanık bir vicdan ve doğru bir muhakeme gücü meydana gelebilir.⁸⁸

⁸⁵ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 150-151; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 161.

⁸⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 146-147.

⁸⁷ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 147-148, 156-157; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 159; Nejdî Durak, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2014/2, s. 110; Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 154.

⁸⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 380; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 152-153; Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi*, s. 63.

Düşünürümüze göre dünyada kişisel menfaatten başka mukaddes kabul etmeyen bir insanın fazilet sahibi olmasında, vazife denilen ağır yükü taşımasında hiç bir anlam düşünülemez. Böyle bir insan için en büyük vazife, ihtiraslarını gerçekleştirmek, nefsanî hazlardan mümkün olduğu kadar çok yararlanmaktır. Bu düşüncedeki insanlar göre vazife ve hak düşüncesi anlamsız olmaktadır. Bu yüzden vazifenin ve ahlaki kanunların en etkili müeyyidesi, Allah korkusu ve ahiret düşüncesidir. Ona göre Allah korkusundan mahrum olan katı kalpler çok çabuk dalalete düşmekte ve yolunu kaybetmektedir. Kalbinde Allah korkusu ve ahirete iman olmayan kimselerin kendilerini vazifelerini yapmaya sevk eden zahiri sebepler veya korkuları ortadan kalkınca kötülüğü yapmamaları için hiçbir makul sebep kalmamaktadır. Dolayısıyla Allah korkusu ve ahiret düşüncesi olmadıkça diğer müeyyideler onun için bir anlam ifade etmeyecektir.⁸⁹ Yani bu kimseler en küçük fırsat bulduklarında her türlü kötülüğü işleyebilirler. Akseki'ye göre Allah korkusunu telkin eden ise akıldan ziyade dindir. Voltaire'in "*Dinsiz, bir kimse cezasız kalacağını bilse, her türlü kötülüğü işler.*"⁹⁰ sözünde bu hakikati ortaya koymaktadır. Mehmet Akif Ersoy ise bu hakikati şöyle ifade etmektedir:

Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır,

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havfı Yezdan'ın,

Ne irfan kalır tesiri katiyyen, ne vicdanın.

*Hayat artık behimidir... Hayır, ondan da alçaktır.*⁹¹

Akseki, ahlak için müeyyide olarak ahiret düşüncesinin tek başına yeterli olduğu kanaatinde değildir. Ona göre İslam, fesadın kalkması ve toplumsaldüzenin korunması için insanları sadece ahiret azabı ile korkutmamıştır. Zina yapmak, adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi dinen yasaklanan eylemlerin cezası için sadece ahirete yönelik değil bu dünyada da bir sınır ve ceza belirlemiştir. Dolayısıyla dine dayanan ahlak; sırf akli esaslar üzerine bina edilmiş olan ahlaki anlayışlardan daha sağlam ve daha etkilidir. Bu olmadan diğer müeyyideler hükümsüzdürler ve sınırlıdır. Felsefi ahlak anlayışları halkın kalbine nüfuz edemezken dini ahlak her tabakadan insanın üzerinde etkili ve herkesin gözünde makbul olmuştur.⁹²

⁸⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 154-155.

⁹⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 119.

⁹¹ Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 249.

⁹² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 155-156; Akseki, *İslam Dini*, s. 10.

3.5. Gelecek Düşüncesi ve Tarih Korkusu

Ahlakın dinden kaynaklanmadığını iddia edenler, Allah korkusu ve ahiret düşüncesini ortadan kaldırmaya çalışanlar, ahlakın müeyyidesi olarak tarih fikrini ileri sürmektedirler. Onlara göre insanların ahlak kanunlarına uymalarını sağlayacak ve toplumun menfaati için çalıştıracak olan müeyyide, 'tarih korkusu'dur. Tarih korkusu taşımayan insanlar, ne vatan ne de millet sevgisiyle toplumsal menfaatigözetmektedirler; aksine hepsini kişisel menfaatleriini yapmaktadırlar. Ayrıca bu görüşü benimseyenlere göre insan sevgisi, vatan sevgisi, vazife, hak, toplumsal fayda, tarih korkusu, toplum, vicdan gibi kavramlar sadece gülünç ifadelerdir. Mukaddesata dair ne varsa hepsi insanlar tarafından uydurulmuş anlamsız sözlerdir. Ortada kişisel menfaatten başka bir şey yoktur.⁹³

Akseki'ye göre ahiret düşüncesi ve ruhun ölümsüzlüğü kabul edilmedikçe tarih korkusu denilen müeyyide sadece bir kuruntudan ibaret kalacaktır.⁹⁴ Mukaddesat ve vazifeye iman olmayan, yalnızca bu dünya için yaşayan bir insan nasıl olur da yalnız tarih korkusu ile ahlaki kanunlara uyabilir? Nasıl olur da nefsi arzularının peşinde dolaşmayı kendisi için bir amaç kabul etmez? Dolayısıyla Akseki'ye göre bu müeyyide, diğerlerinden çok daha zayıf bir konumda bulunmaktadır.

Kalbinde Allah korkusu olmayanlar hiç bir şeyden korkmadıkları gibi kanun ve kamuoyu baskısının da bu insanlar için bir önemi yoktur. Akseki'ye göre Allah inancı ve sorumluluk düşüncesi bulunmayan kimseler menfaat ve kişisel arzularının peşinde koşarak âlemde zararlı bir unsur oldukları gibi bu insanlardan her türlü kötülüğün gelmesi de beklenebilir. Ona göre bu insanların toplumdaki varlığı, yıkıcı ve tüketici olmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir.⁹⁵

Ayrıca ona göre insanların hoşlarına giden faziletlerin daima inanç ve imanın güzel bir şekilde yaşandığı dönemlerde olması ve inançların bozulduğu, günahların arttığı dönemlerde toplumda rezilliklerin, kötülüklerin ve günahların yayılması da bu iddianın en önemli ispatıdır.⁹⁶

SONUÇ

İslam âlimleri, insanın iyi ile kötüyü ayırt etmesinde vicdanın önemli bir yeri olduğunu kabul etmekle birlikte, hakikati bulmada, sadece vicdanı yeterli görmemişlerdir. Çünkü vicdan, insanın içindeki ilahi bir yetenek olmasına rağmen, zaman içinde aile, çevre, inanç ve ahlaki kabullerin etkisi ile kişiye göre

⁹³ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 152.

⁹⁴ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 157-158.

⁹⁵ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 152.

⁹⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 153.

değişebilmektedir.⁹⁷Bu durumda her insanın kendi iyi ve kötü yargılarını oluşturması ve buna göre hüküm vermesi söz konusu olacaktır. İyi ve kötünün kaynağı olarak insan kabul edildiğinde, insanların doğru ve yanlış hakkındaki ölçütlerinin çağdan çağa olduğu gibi toplumdaki topluma değiştiği görülmektedir. Şu halde, bir yerde ahlaki kabul edilip emredilen bir davranış, başka bir yerde ahlak dışı görülüp yasaklanabilecek, bunun sonucu olarak da ahlaki yaşam büyük bir yara alacaktır. Dolayısıyla nesnel bir ahlak oluşturmak son derece güçleşecektir. Bu durum ortak ahlaki değerlerin ve birlikte yaşamın önündeki en büyük engellerden biri durumundadır. Bu nedenle hakikate tam anlamıyla ulaşabilmek, eylemlerimizin ahlak kurallarına uygunluğu ve uygulama aşamasında vicdana yol gösterecek bir rehber ihtiyacı bulunmaktadır. İslam âlimlerine göre bu rehber ancak din olabilir.

Bu görüşleri paylaşan âlimlerden biri olan Ahmed Hamdi Akseki vicdanı Allah'ın insana ihsan ettiği ilahi bir yetenek, iyi ile kötüyü birbirinden ayırarak insanı doğru yola sevk eden manevi bir güç olarak tanımlamaktadır. Akseki, vicdanın bilişsel ve duygusal yönünü dile getirmesinin yanında ontolojik kaynağına da dikkat çekmiştir. Yine burada davranışlarımızın duygusal boyuttaki yansımalarının vicdan ile ilişkilendirilmesi; aynı zamanda insanoğlunu iyiyi yapmaya sevk eden, kötüolandan kaçındıran temel saik olduğu düşüncesini dile getirmesi açısından dikkate değerdir.⁹⁸Bu çalışma sonunda vicdanın eylemlerimizi gerçekleştirme esnasında başvurduğumuz yargılama ve karar verme yetisi olmanın yanı sıra, verilen kararların uygulamasını sağlayacak bir tür irade olduğunu da söyleyebiliriz.

Ancak Akseki'ye göre tek başına vicdan, insana, ne yaratılış gayesini bildirebilir, ne gideceği yolu gösterebilir, ne de iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilir. Ona göre vicdan, tabiat, sosyal müeyyide, kamuoyu baskısı, tarih korkusu gibi müeyyidelerden hiç biri, vazife ve ahlak için tam bir müeyyide sağlayamamaktadır. Bumüeyyideler de insanlara etkide bulunabilirler ancak bunlar tek başına yeterli değildirler. Bu müeyyideler hiç kimseyi şehvi arzuları ve kişisel menfaati peşinde koşturmadan alıkoymaz. Dünyada kişisel menfaatten başka mukaddes kabul etmeyen bir insanın fazilet sahibi olmasının ve vazife denilen yükü taşımasının hiç bir anlamı yoktur. Böyle bir insanın en büyük amacı, ihtiraslarını gerçekleştirmek, nefsanî hazlardan mümkün olduğu kadar çok yararlanmaktır. Ayrıca özgürlüğünü sınırsız bir şekilde kullanmak isteyen bu kimseler için yasa ve yasaya uyma, sorumluluk ve müeyyide de anlamsız olmakta, kısacası ahlakın temel unsurları oluşmamaktadır. Bu da toplumsal huzur ve mutluluğun sağlanmasının önündeki en büyük engel olmaktadır. Bu yüzden vazifenin ve ahlaki kanunların etkili müeyyidesi, Allah korkusu ve ahiret düşüncesi yani dini müeyyidedir. Dini müeyyide, ilahi ve kutsi hükümleri

⁹⁷ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 154.

⁹⁸ Gafarov, "Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", s. 235.

içerdiğinden, dinin temeli olan esaslar, ahlakın da en açık, en mükemmel dayanağı ve temel unsuru durumunda olmaktadır. Dolayısıyla din hesaba katılmadığı takdirde ahlak için gösterilen bu müeyyidelerin insanlar üzerindeki etkisi son derece sınırlı olacaktır.

Nitekim ateist Bertrand Russell (1872-1970), Frederick Copleston (1907-1994) ile yaptığı bir tartışmada bu gerçeği şöyle itiraf etmektedir:

Bana öyle geliyor ki, insan vicdanını etkileyen bir ahlak düzeni var ise, Tanrı'nın varlığı olmaksızın açıklanamaz.⁹⁹

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. eş-Şeybâni el-Mervezî), *el-Müsned*, Neşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut, 1995.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- _____, *İslam Dini; İtikat, İbadet ve Ahlak*. Ankara: DİB Yayınları, 1977.
- _____, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*. İstanbul: Sebül Yayınları, 2004.
- Aydın, İbrahim Hakkı-Bekiryazıcı, Eyüp. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Yenda Yayınevi, 2011.
- Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. Trc. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslam Ahlakı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Buhari, Muhammed bin İsmail. *Sahihu'l-Buhari*. Şam: Daru'l-İbn'l-Kesir, 1990.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Çilingir, Lokman. *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl. *Süneni'dDârimî*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Demir, Osman. "Vicdan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43 (2013): 100-102.
- Durak, Nejdet. "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33 (2014/2): 87-114.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. 2. Baskı. Konya: Hü-Er Yayınları, 2002.

⁹⁹ Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, Trc. Emre Özkan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Tarihsiz), s. 156.

- Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. Haz. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Fazla, Zeynep. *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Ahmet Hamdi Akseki Örneğİ*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Fonsegrivre, Georges. *İlmü'n-Nefs Tercümesi*. Trc. Babanzade Ahmed Naim. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Gafarov, Anar. "Vicdan Kavramının Nasıruddin Tusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Güler, İlhami. "Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık". *Eskiyeni*. 19 (2010): 101-108.
- Kant, Immanuel. *Etik Üzerine Dersler I*. Trc. Oğuz Özügöl. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Trc. Suat B. Çağlan. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Karaman, Fikret v.dğr. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Karaman, Hüseyin. "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlakın Temellendirilmesi Problemi". *EKEV Akademi Dergisi*. 10 /28 (2006): 81-98.
- Koç, Zeynep Hümevra. *Vicdanın Ahlakı ve Teolojik Temelleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbûrî, *Sahihu'l-Müslim*. Kahire: Daru'l Hadis, 1996.
- Özbek, Abdullah. "Ahmet Hamdi Akseki ve Ahlak". *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. (2015), 299-326.
- Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Platon, *Euthyphron*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say yayınları, 2011.
- Polat, Mahide. *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması (Ahlakı Nasırı ve Ahlak Dersleri Adlı Eserler Işığında)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Poyraz, Hakan. "İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlak". Ed. Ömer Türker. *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Yayıncılık. (2016): 55-66.
- Russell, Bertrand. *Neden Hıristiyan Değİlim?* Trc. Emre Özkan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Tarihsiz.
- Saltuklu, Zübeyir. *Vicdan (Ahlak-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2014.
- Şeref, Abdurrahman. *Ahlak İlmi*. Sad. M. Uyanık-A. Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Fatih. "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 349-364.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

• Türk Dil Kurumu. "Vicdan" maddesi.Erişim: 15 Aralık 2018.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980.

• Türker, Ömer. "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

• Yalın, Salih. "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.38 (2015/1): 209-225.

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi*

Ahmet Kamil CİHAN**

Özet

Cüveynî, mensup olduğu Eş'ari geleneğe bağlı olarak ders vermiş, öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Ona göre şeyler, kendi tabiatları açısından değerden yoksun olduğu için ahlakî iyi ve kötünün (hüsun ve kubh) bilinmesinde şeriata gerek vardır. Zira bir eylem ne kendinden ne de taşıdığı bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür. Dolayısıyla ahlakî iyi, failinin şeriat tarafından övüldüğü eylemdir. Şöyle ki aynı eylem, eylem olması itibarıyla bir çocuk tarafından işlendiğinde kötü olmazken yetişkin biri tarafından işlendiğinde kötü olmaktadır. Eğer kötülük eylemin kendisi veya eylemin bir vasfı olsaydı her iki durumda da kötü olurdu. Dolayısıyla ahlakî iyi ve kötünün belirlenmesi, eylemlerin kendisine dönük değil, bilakis insandan bağımsız bir yetkeye, yani ilahi iradeye tabidir. Ayrıca, ahlakî iyi ve kötünün bir kısmının bilinmesi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, zaruri ve apaçık olamaz. Çünkü zaruri ve apaçık olan bir şeyde tartışma söz konusu olmaz. Oysa zarurilik ve apaçıklık hususu Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında münakaşa konusudur. Sonuç olarak Cüveynî iyi ve kötünün belirlenmesinin, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu şeklinde bir anlayış ortaya koymuştur.

Anahtar kelimeler: Cüveynî, ahlak, iyi ve kötü, akıl, ilahi irade

The Issue of Moral Good and Evil According to al-Juwaini

Abstract

Al-Juwaini has taught, educated, and written works based on Esh'ariten tradition throughout his lifetime. For him, moral good and evil only can be known by religion because there is no value in the essence of things. An action is neither good nor bad because of its nature or its any qualification. So if something is good, it is because God praises the person who did it. For instance, the same action is not bad when it is handled by a child and bad when it is handled by an adult person. If the action has been evil for itself or its any qualification, it would be bad in both cases. Therefore, the determination of moral good and evil is subject to the divine will, not the actions themselves. On the other hand, knowing some moral goodness and

* Bu yazı: "1000. Yılında Nizamülmülk" Uluslararası İlimi Toplantı, Konya 6-7 Nisan 2018'de bildiri olarak sunulmuş; daha sonra tekrar gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, akcihan@erciyes.edu.tr.

badness are not necessary and obvious, as the Mu'tazilah claims. Because there is no debate in something that is necessary and self-evident. This matter, however, is being debated. As a result Al-Juwaini has put forth an understanding of good and evil which depends on the will of God.

Keywords: Al-Juwaini, moral, good and evil, reason, divine will

1. Hayatı

Abdumelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (419-478/1028-1085) Şafiîlerin şeyhi olarak bilinen bir babanın oğludur. Babasının vefatından sonra onun yerine geçer, ders ve fetva vermeye başlar. Dönemindeki mezhep çatışmaları had safhaya ulaşır, hatta dönemin Veziri Amidülmülk el-Kündürî (ö. 1064) bid'atçılara minberlerden lanet okunması için Tuğrul Bey'den ferman çıkartarak bunu Eş'ariyye alimlerinin aleyhine kullanır ve onların vaaz verme ve ders okutma faaliyetlerini yasaklar, bir kısmının da hapsedilmesine karar verir. Bu gelişmeler üzerine Cüveynî, beraberinde Beyhakî (ö.1066) ve Kuşeyrî (ö. 1072) gibi meşhur kişilerin de bulunduğu bir grup âlimle birlikte Nişabur'dan ayrılarak Bağdat'a gider. Bölgenin ileri gelen âlimleriyle tanışıp, ilmî sohbetlerde dirayetini ortaya koyar. Daha sonra Hicaz'a geçip (450/1058) dört yıl kadar Mekke ve Medine'de kalır. Orada da ilmî çalışmalarına devam eden Cüveynî'nin şöhreti daha da artar. Alparslan'ın, Kündürî'yi azledip yerine Nizamülmülk'ü getirmesi üzerine Cüveynî, Nişabur'a döner (1063) ve Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilir. Orada (ö. 1085) vefatına kadar öğretim faaliyetine devam eder. İlimdeki derinliği nedeniyle kendisine Ebul-meâlî, Mekke ve Medine'de ders ve fetva vermesinden dolayı İmâmul-haremeyn, fırkalara karşı Sünnî inancı savunduğu için Fahrul-islam gibi lakaplar verilmiştir.¹

Cüveynî'nin ilmî hayatında kelamcı yönü daha ön plandadır. Babasından aldığı eğitimin yanı sıra Bakıllanî'den (ö. 1013) ve Ebu İshak İsferyânî'den (ö. 1027) hayli etkilenmiştir. Bununla birlikte Bakıllanî'nin benimsediği "delilin yanlışlığı iddianın yanlışlığını gösterir" prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kelam ilminin kapılarını felsefeye açmış, ahval nazariyesine meyletmiş, tabiat kanunlarında determinizm bulunmadığını ileri sürmüştü ve kelam ilminde Gazali ile birlikte müteahhirun devrinin başlamasına zemin hazırlamıştır.²

¹ Murat Serdar, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Lumaul-Edille* içinde Kayseri 2017, 12-17; Abdulazim ed-dib, "Cüveynî", *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, s. 141.

² Serdar, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" s. 21-22.

2. Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

Ahlakî iyi meselesi, eylemlerin kendiliğinden bir değer taşıyıp taşımadığı, taşıyorsa bunun mahiyetinin ve bilinirliğinin nasıl olduğu, bu bilginin yükümlülük yükleyip yüklemeyeceğine ilişkin bir sorun olarak görülebilir. Ahlakla ilgilenen düşünürler çok eskiden beri bu soruna temas etmişlerdir. Antikçağ'da sofistler ahlakî iyinin, kişiye göre değiştiğini ileri sürerken Sokrates ahlakî iyinin mevcut olduğunu söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflatun ve Aristo tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" tarzında ifade edilmiştir.³ Sözelimi Eflatun, Euthyphron diyalogunda bir eylemin kutsal olmasının ölçütüne ilişkin bir soruyu Euthyphro'nun ifadesiyle şöyle yanıtlar: "Tanrıları memnun eden şey, kutsaldır, onları memnun etmeyen şey ise kutsal olmayandır". Antik döneme ilişkin gibi görünen bu sorun, dinî bir çerçevede de ele alındığında Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara kaynaklık etmektedir. Değişik şekillerde ifade edilebilecek Euthyphro ikilemi "Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir?" veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlakî olarak zorunludur, yoksa ahlakî olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir?" biçiminde ortaya konulabilir.⁴

Cüveynî öncesinde filozoflar ahlakî iyinin akıl tarafından bilineceği iddiasını çeşitli temellerden hareketle ileri sürmekteydi. Dinî düşüncede ise ahlakî iyi, hüsn ve kubuh başlığı altında 1- Kelam ilminde, Allah Teâlâ'nın fiillerinin iyi olarak nitelenip nitelenemeyeceği, kötü şeylerin Allah Teâlâ'nın iradesi, yaratması ve dilemesi ile olup olmadığı açısından; 2- Fıkıh usulünde ise emir ile sabit olmuş hükmün iyi, hakkında nehiy bulunan hükmün kötü olması açısından. 3- Fıkıh ilminde de fikhî bütün meselelerin yüklemelerinin hüsn kubuh konusuna dönmesi açısından incelenmektedir.

Hüsn ve kubuh kelimeleri üç anlamda kullanılır:

1. Kemal ve noksan anlamında sıfat. Örneğin "İlim iyidir" ve "Cehalet kötüdür." gibi.

2. Yapan kişinin amacına uygun olup olmaması anlamında kullanılır. Buna maslahat ve mefset de denilmektedir. Bu anlamın şahısların kendilerinde bulunan sıfatlar için sabit olduğu ve kaynağının akıl olup, kişiden kişiye değiştiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat/iyi olup düşmanlarının amaçlarına uygunken, sevenleri açısından mefsetet/kötü olup, amaçlarına aykırıdır.

³ İlyas Çelebi, "Hüsn ve Kubuh", *DİA*, c. IXX, İstanbul 1999, s. 59.

⁴ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD* c. XIIIV (Ankara 2003) Sayı 1 s.136.

3. Yapan kişiye bu dünyada övgü ve yergi, ahirette ise sevap ve ceza gerektiren anlamında. Bu bilgileri nakleden Şirvanî'ye göre mezhepler arasındaki ihtilaf noktası burada ortaya çıkmaktadır.⁵

Ahlakî iyi ve kötü meselesinde Cüveynî'nin durduğu yerin anlaşılması için kelimada ortaya çıkan temel görüşleri de kısaca vermek uygun olur. Eş'arîlere göre bu anlamdaki iyilik ve kötülüğün kaynağı şeriattır. Çünkü bütün fiiller, iyi ve kötü olmak bakımından eşit olup, bizatihi hiçbiri övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmez. Bir fiilin övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmesi ancak şeriati vaz edenin emretmesi veya nehyetmesi sebebiyledir, hatta durum aksine olsaydı yani güzel olarak kabul edilen bir şeyin çirkin olduğu söylenmiş olsaydı hüküm bu yönde olurdu.

Mutezileye göre ise iyilik ve kötülük aklî bir konudur. Onlara göre, şeriattan sarf-ı nazar edilse bile, fiillerin, faile övgü ve sevap veyahut yergi ve cezayı gerektirecek iyi ve kötü yönü vardır. Bu yön; 1. Bazen zarurî olarak bilinir. Doğruluğun iyi oluşu, yalanın kötü oluşu böyledir. 2. Bazen de araştırma/nazar yoluyla bilinir. Mesela yarar da içerse bir yalanın kötü olması nazar yoluyla bilinir. 3. Bazen de şeriatin bildirimi ile bilinir. Örneğin Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın iyi oluşu ve Ramazan bayramının birinci gününde oruç tutmanın kötü oluşu bunun gibidir. Bu son kısımda bir şeyin iyi veya kötü olması, şeriatin bunu emir veya nehiy olarak ortaya koymasına bağlıdır. Ancak ilk iki durumda bir şeyin iyi veya kötü olduğu akıl ile bilinebildiği için, şeriatin bu konulardaki emir ve nehiyleri aklın ortaya koymuş olduğu hükmü teyit etmektedir, yoksa aklın koymuş olduğu hüküm, şeriatin gelmesine bağlı değildir.

Hüsün kubuh meselesinde bazı Hanefî büyüklerine göre başka bir ihtimal daha vardır: Kulların bazı fiillerinin iyi veya kötü olduğu akıl tarafından da bilinebilir. Mesela Hz. Peygamberi tasdik etmenin vacip oluşu buna örnektir. Çünkü bunun şeriata bağlı olması durumunda devir/totoloji söz konusu olur. Bazı Hanefîlere ait bu görüş, Eş'arîler ile Mutezile arasında yer alan, fakat ikisine de muhalif bir görüştür. Şöyle ki, Mutezile için akıl mutlak hâkim olduğundan, Allah ve insan hakkında neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilir. Akıl açısından en uygun olanı yapmak onlara göre Allah hakkında vaciptir. İnsan için ise akıl bir fiili gerektirir veya yasak kılar. Maturidîler için iyiye veya kötüye hükmeden Allah'tır. Hiçbir şey ona vacip değildir. Kulların fiillerini yaratan, bir kısmını iyi bir kısmını kötü kılan odur. Bir diğer fark da şudur: Mutezileye göre akıl tevlit yoluyla iyinin ve kötünün bilgisini gerektirir. Maturidîlere göre ise akıl bir iyinin ve kötünün bir kısmını bilmede alettir. İyi ve kötü diye hükmedilen pek çok şeye akıl muttali olmayabilir. Bunların bilgisi peygamberin onları bildirmesine dayanır.

⁵ Mehmet Emin Şirvani, *el-Fevaidu'l-hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600, vr. 38b-39a.

Maturidîlerin Eş'arilerden farkı da şudur: Eş'arilere göre iyi ve kötü şeriatı vaz edenin belirlemesi ile olur. Bunlar kitap ve nebiden sonra bilinir. Maturidîlere göre ise

1. Bazen akıl, kesb olmadan onları bilir, peygamberin tasdik edilmesinin iyi olması böyledir veya kesb ile beraber olur, delil ve nazardan çıkarılan iyi ve kötü böyledir.

2. Bazen akıl onları kitap ve peygamberden sonra bilir, şer'î hükümlerin çoğu böyledir.⁶

3. Cüveynî'de Ahlakî İyinin Ele Alınışı

Cüveynî ahlakî iyinin mahiyeti konusunu tadil ve tecviz babında bir fasıl olarak inceler. Tadil konusunu iki mukaddime ile sınırlandırır. Bunlardan birinci mukaddime, aklın bir şeyi iyi ve kötü görmesini kabul edenlere bir reddiyedir. İkinci mukaddime ise aklın gösterdiği bir şeyin Allah'a vücûp yüklemeyeceği üzerinedir.⁷

Cüveynî bir fiilin zorunlu oluşunu akla bağlamaz. Ona göre bu, akılla bilinmez. Bilakis yükümlülük ile ilgili hükümlerin vacip oluşu, şer'i kaziyelerden ve sem'in gereğinden alınır.⁸ Zira ahlakî iyinin mahiyeti, ontolojik değildir. Cüveynî'nin bu meseledeki temel iddiası şudur: Bir şey 1. kendinden, 2. cinsinden veya 3. lazimesi olan bir sıfattan dolayı kötü olmaz.⁹ Vacibin hakikati, onu terk eden için tehdit ve kınamanın varit olmasıdır. Bu sebeple Allah için hiçbir şey vacip değildir. Zira onun hakkında kınama söz konusu olmaz.¹⁰ Bir başka yönden iyi ve kötü, üzerinde fayda ve zararın gerçekleştiği varlık hakkında geçerlidir. Tanrı ise bundan münezzehtir.¹¹ Cüveynî, burada kötülüğün nesnel bir yönü olmadığını açıkça ifade ettiği gibi, yükümlülüğün insan açısından olduğuna dikkat çekmiş ve ilahi tabiatı bunun dışında görmüştür. Yani Allah bir şeyi yapmakla yükümlü değildir. Bir başka ifadeyle bir şeyin bir şeye vacip olması, bir kimsenin emre muhatap olmasını ifade edeceği için, "en yüksek emretme makamındaki Allah hakkında kullanılamaz. Vâcibin terkinin bir müeyyideyi gerektirdiği

⁶ Şirvani, *Fevaid*, vr. 39a-b. Verilen bu bilgilere temas eden diğer yazılar için şunlara bakılabilir: İlyas Çelebi, "Klasik Bir kelam problemi: Hüsün-Kubuh", MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16-17 (1998-1997), 60 vd; Rıza Korkmazgöz, *Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi*", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2015); 33 vd; Vahap Ovacı, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3,3 (2013/3) 123- vd. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev.Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, 55-57.

⁷ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, Kahire 1950, s.17-18.

⁸ Cüveynî, *İrşad*, s. 258; Cüveynî, *Luma'ul-edille*, Hazırlayan: Murat Serdar, Kayseri 2012, s. 76.

⁹ Cüveynî, *İrşad*, s. 258.

¹⁰ Cüveynî, *Luma'*, s. 76.

¹¹ Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizamiyye*, Tercüme: Muhittin Bağçeci, Ankara 2016, s. 42-43.

ortadayken hakkında yarar ve zarardan söz edilemeyecek olan Allah’a nispeti doğru değildir.”¹²

Bununla birlikte Cüveynî’ye göre bir şey kötü olmakla niteleniyorsa bu durumda iki sebep söz konusu olur:

1. Bir şey, kendisine veya sıfatına dönük bir sebepten dolayı kötüdür.

2. Bir şey, ne kendisine ne de kendisinin sıfatına dönük bir sebepten dolayı kötüdür.

Birinci sebep şu örneklerle geçersizdir:

a. Eğer bir şey kendisinden veya bir sıfatından dolayı kötü olsa, mesela “zulmen birini öldürmek” ile “kisas yoluyla birini öldürmek” benzer bir fiildir. İki fiilin eşit ve iki ölümün de benzer olduğunu reddeden biri, reddedilmeyecek bir şeyi reddetmiş olur. Kanaatimizce Cüveynî burada eylemi hazırlayan şartlar ve niyetler üzerinde durmuyor, doğrudan eylemin kendisini dikkate alıyor. Bu sebeple öldürme fiili, kimden, hangi maksatla ve hangi şartlarda ortaya çıktığı ve nasıl sonuç doğurduğu fark etmeksizin eşit görülüyor. Oysa bir fiilin fail tarafı olduğu gibi meful tarafı da var. Onları soyutlayarak sadece fiili dikkate almak iddiasını haklı kılma teşebbüsünden başka bir şey değildir.

b. Akıllı birinden kaynaklanan kötü bir fiil, mükellef olmayan bir çocuktan kaynaklansa bu fiil kötü olarak nitelenmez. Şayet birisi tartışmaya girişerek bunun kötü olduğunu iddia ederse birinci gerekçeye dayanarak o da reddedilir. Kanaatimizce ikinci örnekte de birinciye benzer durum var. Failin durumu, kasit ve niyeti, eylemin şartları ve buna bağlı olarak övgü veya yergiyi hak edip etmeyeceği hususu görmezlikten gelinmektedir.

Bununla birlikte bu iki örnek Cüveynî’ye göre bir şeyin özü gereği/lizatihi kötü olmasını geçersiz kılar. Bu durumda bir şeyin kötü olması şer’in onu yasaklamasıdır ve bu hususta doğru olan ona göre budur. Anlaşıldığı kadarıyla bir fiilin değeri, kendisinden değil onu değerli kılan ilahî iradedden kaynaklanmaktadır.

İkinci sebebi ise şöyledir: Eğer bir şey ne özü gereği ne de hakkında varit olan bir emirden dolayı kötü olmuyor aksine başka bir sıfattan dolayı kötü oluyor ise böyle bir şeyin olması imkânsızdır. Zira geriye onu kötü kılacak hiçbir şey kalmamıştır.¹³

¹² Zübeyir Bulut, “Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi” *Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches*, (13/ 2) 2015; 643.

¹³ Cüveynî, *İrşad*, s. 166-7.

3.1. İyilik ve Kötülük Zatî Bir Sıfat Değildir

Cüveynî için temel iddia fiillerdeki iyilik ve kötülüğün, zatî olmadığıdır. Şöyle ki bir şeye ilişkin bir hüküm, şey için zatî değildir. Mesela zaruret halinde değil de ihtiyar/seçime dayalı olarak alkol almak haramdır. Bu hükümdeki haram kılma keyfiyeti, içme fiilinin zatî bir sıfatı değildir. Zira bir fiilin haram olmasının manası onun nehye konu olmasıdır. Burada hakikî bir sıfat yoktur. Yani haramlık, fiilin kendine ait bir vasıf değildir. Bir örnekle bu husus, mevcut bir şeyin malum olmasına benzer. Bir şeyin malum olması mevcut bir şeyin hakikî bir sıfatı değildir.¹⁴ Yani, mevcut bilinmese de olur. Onun bilinmesi ona bir şey eklemesiz. Fakat bilen açısından durum böyle değildir. Fakat mesele bilenle ilgili değildir.

Cüveynî ahlakî iyinin ya da ona ilişkin hükümlerin olduğu gibi şeriatan alındığını ileri sürerek şeriatan önce bu hususta aklın vereceği bir hüküm olmayacağını iddia eder.¹⁵ Ona göre “iyi ve kötü ancak şeriatla idrak edilir.” Fakat bu söz, “İyi ve kötü olmak şeriatla ilave bir şeydir.” şeklinde bir zanna da yol açmamalıdır. Zira burada bir sıfat yoktur ki, iyilik şeriatla idrak edilen bir sıfat olsun. Zira böyle bir sıfat olsaydı hakikî bir vasıf olurdu. Bu nedenle iyilik şeriatın failini överek varit olmasından ibarettir. Bir fiil, “vacip” veya “mahzurlu” diye niteleniyorsa bununla, vacip olmasını sağlayan bir sıfat kast edilmez. Bilakis vacip ile kast edilen şey, şeriatın emretmesi sebebiyle zorunluluk üzere ortaya koyduğu fiildir. Mahzurlu ile kast edilen şey de şeriatın haram kılma ve sakındırma üzere yasaklamış olduğu fiildir.¹⁶ Anlaşılacağı üzere bir fiilin hiçbir sıfatı onun iyiliğini veya kötülüğünü ortaya koymaz. Bu hususta şeriatın varit olması esastır. Cüveynî burada âlemin Allah’ın mülkü olduğunu dikkate alıyor ve mâlikin mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğunu düşünüyor. Esasen hiçbir şey O’na vacip değildir. Bu nedenle fiilinden dolayı kimse ona hesap soramaz.

3.2. Cüveynî’ye Göre Ahlakî İyinin Bilinmesi Hususunda Mutezile’nin Hatası

Cüveynî, ahlakî iyinin bilinmesi hususunda Mutezile’nin iddialarını da değerlendirmeye alır ve onlar üzerinden de görüşünü açıklar. Cüveynî’nin aktardığı nakle göre Mutezile açısından bir şeyin iyi ve kötüyü oluşunu bilmek üç şekilde gerçekleşir:

1. Akılla olur. Bu bilgi, zarurî ve bedihîdir.

¹⁴ Cüveynî *el-Burhan fi usulî’l-fikh*, Beyrut 1997, s. 8.

¹⁵ Cüveynî, *Burhan*, s. 13-4.

¹⁶ Cüveynî, *İrşad*, s. 259.

2. Bir kısmının bilgisi de zaruriyi ve nazarı birleştiren bir yolla bilinir. Mesela faydalı yalan, onlara göre faydasız yalandan farksızdır. Ancak bu nazar/araştırmakla bilinir.

3. Şeriat ile bilinir. Bunları akıl idrak etmez. Şer'î ayrıntılar bunlara münhasırdır. Bunlar aklen iyi görülen şeyleri yapmaya devam etmeye sevkedeceği için şeriatı koyan onları emretmiştir.¹⁷

Cüveynî bu hususta Bakıllanî'ye atıfta bulunarak Mutezile'ye yapılacak itirazın, iki şekilde olacağını söyler.

Birinci itiraza göre, zarurî ve bedihî olarak idrak edilen bir şeyde tartışma olmaz. Mademki bu iddiaya muhalefet edenler var, o halde bir şeyin iyi veya kötü oluşunun bilinmesinin zaruri ve bedihi olduğu nasıl ileri sürülebilir? Nitekim Eş'arî âlimler bu hususta zarurî bilgi iddiasını kabul etmemektedir. Dolayısıyla ahlakî meselelerde zarurî idrak yoktur. Mutezile, bir şeyin iyi veya kötü oluşunu bilme yolunun farklı olmasını, yani bunların şeriat yoluyla bilinmesini, kendi iddialarını desteklediğini düşünür. Fakat bu, Cüveynî için kabul edilemez. Zira iyi ve kötü, bir şeyin vasfından dolayı değildir. Her ikisinin, yani iyi ve kötünün manası emrin ve nehyin varit olmasıdır.

İkinci itiraz ise şöyledir: Öyle yalanlar vardır ki, birçok insanı kurtarır. Eğer yalandan uzak durulur ise onların helakine sebep olunur. Şu halde bu yalanın kötülük yönü nedir? Eğer bir faydadan dolayı, mesela tıbbî bir müdahale ile bedene elem vermek iyi görülüyorsa bir faydadan dolayı yalan söylemede buna engel olan şey nedir?¹⁸

Kanaatimizce Cüveynî yine salt eylemi dikkate almakta ve verdiği örneklerdeki ödev çatışmasını gözden kaçırmaktadır. Şöyle ki iki ödev birbiriyle çatıştığında daha öncelikli/kapsamlı/güçlü olan ödev tercih edilir. Mesela nefsi müdafaa böyledir.

Cüveynî, Mutezile'nin bu husustaki iddiası ile Bakıllanî'nin onlara olan itirazındaki güzellikleri bir araya getirecek doğru görüşün şu olduğunu ileri sürer: Akıl, sahibini, helake götürecek şeyden sakınmayı ve mümkün menfaatleri yerine getirmeyi iktiza eder. Bunu kabul etmemek makulün dışına çıkmaktır. Fakat tartışılan konu insanın hükmü değil Allah'ın hükmündeki iyi ve kötüdür. Bu hükümden dolayı insana bir zarar gelmesi veya insan bir menfaati kaçırmasa da akıl bu hükmün terk edilmesine ruhsat vermez. Böyle olan bir şeyin kötülüğü, Allah'ın insana ikap/azap edecek olmasından; iyiliği de eylemi yerine getirdiğinde insana ihsan etmesinden anlaşılır. Böyle bir bildirim olmazsa bu, insan açısından gaybî bir durum

¹⁷ Cüveynî, *Burhan*, s. 9; bk. *İrşad*, s. 262.

¹⁸ Cüveynî, *Burhan*, s. 10.

arzeder. Diğer taraftan, Yaratıcı insanın zararından veya menfaatinden etkilenmez. İş böyleyken Allah'ın hükmünde yer alan bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne hükmetmek imkânsızdır. Allah'a isnat edilmemesi veya ödül ve ceza vermesi ona vacip olmaması şartıyla, bir zarar gerçekleştiğinde veya bir menfaat mümkün olduğunda fayda ve zarar vasfının bizde icrası mümkündür. Cüveynî bu noktada tamamlayıcı bir not olarak şunu da ekler: Terkinde tehdidin vâki olmadığı kesin bir hüküm, Allah'tan varit olsaydı makul bir mananın hakkımızda vücubuna hükmetmek söz konusu olmazdı.¹⁹ Şu halde iyi veya kötü, terk edeni için tehdidin vâki olduğu fiildir. Nitekim usul-u fıkıh şeriati vaz edenin belirlemediği konularda, onun maksadına uygun olarak belirlenmeyenleri belirlemekten ibarettir.

Berahimeyi²⁰ gerekçe göstererek ahlakî iyi konusunda haklı olduklarını ileri süren Mutezile için Cüveynî, Berahime'nin pozisyonunun Mutezile'den farklı olmadığını ileri sürer. Şöyle ki, Mutezile "iyi ve kötü aklîdir" derken iddialarına şunu da eklemektedir: Şeriati ve nübüvveti inkar edenler, zulmün ve nankörlüğün kötü olduğunu, teşekkür etmenin iyi olduğunu bilirler. Eğer bunlar şeriata dayansaydı şeriati inkar edenler bunları bilemezlerdi.

Cüveynî'nin buna cevabı şudur: Berahime bu sözlerle bir şey ortaya koymamaktadır. Dahası onlar bunu bilmenin zarurî olduğunu söylerken bile tartışmalı bir esasa dayanmaktadır. Onları iddiadan öte bir şey değildir. Berahime'nin iyiyi bildiği iddiası zaten tartışılan bir husustur. Tartışılan bir şeyle Mutezile'nin iddiası sabit olmaz. Berahime'nin yaptığı "inanç"larındaki bir ısrar da olabilir.²¹ Dolayısıyla Berahime'nin cehaleti, Mutezileninkinden farklı değildir. Üstelik onlar iyi ve kötüyü Allah'a değil şeriata iade ederler.²² Zaten Cüveynî'nin iddiası da iyinin ve kötünün bilinmesinin şeriata dayanmasıdır.

Cüveynî'ye göre, Mutezile zarurî idrak görüşü ile doğrudan uzaklaşmıştır. Şöyle ki, Mutezile'ye göre akıllı biri, ihtiyacını hem doğru hem de yanlış bir şekilde karşılama imkânına sahip olduğu bir durumda; eğer fayda veya zarar hususunda birinin diğerine bir imtiyazı olmaz, ikisi onun nazarında eşit olur ve amaca ulaşmada ikisini eşit görürse bu kişi doğru olanı seçer ve yanlıştan uzak durur. Bu da doğrunun aklen iyi olduğunu gösterir.

¹⁹ Cüveynî, *Burhan*, s. 10.

²⁰Cüveynî'nin Berâhime'yi gündeme getirmesinin sebebi, nübüvveti reddetmeleridir. Kaynakların tamamına yakını Berâhime'yi nübüvveti kesin olarak reddeden bir fırka olarak tanımlar. Tafsilat için bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 s. 159.

²¹ Cüveynî, *İrşad*, s. 262-3.

²² Cüveynî, *Burhan*, s. 11.

Cüveynî için buna verilecek cevap şudur: Zaruret var dedikleri halde delil getirmeye çabalamaları onları yanlışlar. Eğer zarurî ise delile ne gerek vardır? Ayrıca tasvir edilen olay çelişiktir. Zira hem liaynihi iyi ve kötüyü kabul ediyorlar hem de eşitliği kabul ediyorlar. Bu ise çelişiktir.²³

3.3. Akıl İyiyi Yapmanın Zorunluluğunu Gösterir mi?

Aklî bir yükümlülük olarak nimet verene teşekkür etmek gerekir mi? Mutezile'ye göre bu aklen idrak edilir. Onlara göre akıllı biri, Rabbi olduğunu bildikten sonra nimet veren Rabbin, kendisine teşekkür etmesini ondan istemesini; şayet ona şükrederse sevap vereceğini ve ona meadda ikramda bulunacağını, şayet nankörlük ederse onu cezalandırıp cehenneme atacağını mümkün görüyorsa işte bu durumda o, bu iki imkândan yani azap ve sevaptan birini hatırlar ve akılı onu azaptan emniyete ve sevabı kazanmaya yönelten şeyi tercih etmeye sevkeder. Mesela yolculuğa çıkan birinin önünde iki yol mevcut olsa biri korkudan uzak diğeri de hırsızlarla dolu olsa akıl onu güvenilir yola girmeye davet eder.²⁴

Cüveynî buna şu örnekle karşı çıkar: Bir köle efendisinin izni olmadan iş yaparsa hiçbir şeye sahip olamaz. Efendisinin izni olmadan kendisini bir iş için yorarsa bu boşunadır. Nimet veren Rab, şükreden kişiyi şükründen müstağnidir. Kul hak etmeden de O sevap verebilir. İki örnek yan yana geldiğinde akıl bu hususta tevakkuf eder. Dahası büyük bir kral kölesine ihsanda bulunsa ve bu köle de sağda solda kralı övse bu, çok iyi görülen bir şey değildir. Zira kralın ona yaptığı ihsan çok az miktarda olup, kıymetsizdir. Allah'ın kudretine nispetle nimetler de böyledir. Mutezile'ye göre Allah'tan gafil olanlar, vücubu bilmeye giden yolu ve şükürü kaybetmiştir. Akıllarının ilk kemalinde onların Allah'ı hatırlaması gerekir. Cüveynî ise Mutezile'nin aklî idrak yoluyla fiilin gerekliliğine dair görüşüne şiddetle karşı çıkar ve bunun dinle oyun oynama anlamına geldiğini söyler. Ona göre nice akıllı kişi günaha devam etmektedir. Mutezilenin belirttiği şeyler nedense onların akıllarına gelmiyor,²⁵ diyerek ironide bulunur.

Dahası şükür, şükreden için bir yorgunluk olduğu gibi, şükredilen için de bir şey ifade etmez. Dolayısıyla akıl onun vacip olduğuna nasıl hükmeder? Cüveynî'ye göre bir muhalif bu soruya şöyle cevap verebilir: Bu, şükredene ahirette bol sevap kazandırır. Akıl, bu dünyadaki zorluğa karşılık olarak ahirette fayda kazanacağına hükmeder. Fakat Cüveynî için bu cevap, doyurucu değildir. Zira bu akılla nasıl idrak edilebilir? Akıl bunu nereden bilecek? Kendisine şükredilen, yani Allah şöyle diyebilir: İlke olarak senin

²³ Cüveynî *İrşad*, s. 263-4.

²⁴ Cüveynî, *İrşad*, s. 268-9.

²⁵ Cüveynî, *İrşad*, s. 270.

menfaatin bana vacip değildir. Bunun bana faydası yok ki, ben sana karşılığını vereyim.

Muhالیf, “Şükreden, şükür vasıtasıyla şükürü terk edene verilecek cezayı bilebilir.” şeklinde itirazını devam ettirebilir. Bunun da cevabı şudur: Bu nasıl bilinsin ki? Şükür ve küfür şükredilen hakkında eşittir. Şayet “Cezaya hükmetmezse emniyet içinde olamaz.” denirse bunun cevabı şudur: İki şeyin eşitliği tahakkuk ediyorsa şükürü terk edene cezayı vermek onu yapana cezayı vermektен farksız olur. Cüveynî’ye göre muhalifler burada iki yola girmektedir. İlki şahitte akıllıların ortaya koyduğu şeyler ki, onların şahitte yaptıkları şükürü vacip sanıyorlar sonra da bunu gaibe uyguluyorlar. Bu geçersizdir. Zira şahitte şükredilen bundan faydalanıyor oysa Rab Teâlâ bundan münezzehtir. Diğer de cezanın gerçekleşmesidir. Bunun da cevabı yukarıda geçti.²⁶

4. Sonuç

Cüveynî, verdiği dersler ve yazdığı eserler vasıtasıyla Eş’arî kelamının gelişmesine ve yayılmasına hizmet etmiştir. Bilhassa Gazâlî gibi, Nizamiye medreselerinde yetiştirdiği öğrenciler onun görüşlerini ve mensubu olduğu geleneği daha da ileri bir seviyeye ulaştırmıştır. O, fiillerin kendiliğinden bir değeri olmadığını ileri sürerek bundaki ihtilafı gidermenin bir yolu olarak yasa koyucunun/şâri’in hitabını esas almıştır.

Cüveynî’nin, ahlakî iyi ve kötü meselesindeki ana iddiaları şöyle şekillenmektedir:

Fiiller hususunda zat veya vasıf bakımından iyi ve kötü yoktur. İyi, şeriatın emrettiği, kötü de yasakladığı şeydir. Şeriat bir şey hakkında iyi veya kötü demişse bu, o şeyin ne zatından ne de bir vasıfından ileri gelir. Dolayısıyla iyi ve kötü, ilahi iradeye tabidir. Bir şey, şer’î bildirim olduğu takdirde iyi veya kötü olur. Fiiller özleri bakımından aynıdır. Onları iyi veya kötü yapan, hakkında varit olan ilahî emir veya yasaktır. İyi, şeriatın failini övdüğü bir fiildir. Dolayısıyla insanın iyi veya kötüyü şer’î bildirim olmadan bilmesi imkânsızdır. Bugün için ise hakkında şeriatı vaz edenin hitabı olmayan fiillerde ise usul-u fıkıh yoluyla onun maksadına uygun olarak hükme ulaşmak mümkündür.

Bazı iyinin zarurî olarak bilindiğini iddia etmek de sonuçsuzdur. Zira bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilmek zarurî olsaydı bu konuda tartışma olmazdı. Diğer taraftan, ahlakî iyiyi terk eden kınanır. Bu, ahlakî iyinin insanlar nezdindeki değerini gösterir. Bu anlamda Tanrı’nın fiilleri, değerlendirme dışıdır. Yani onun iyi diye hükmettiği bir şey, kötü olarak

²⁶ Cüveynî, *Burhan*, s. 11-12.

varit olsaydı bu sefer kötü olurdu. Diğer taraftan insanın, doğası gereği lezzete meyiletmesi ve elemenden kaçınması bilinen ve inkârı mümkün olmayan bir şeydir.

Cüveynî, esasında Allah’ın iradesini kayıt altına almak anlamına geleceği için hiçbir şeyin onun hakkında vacip olmadığını düşünür. Bu sebeple onun fiili hakkında “şunu yapmak ona gerekir”, şeklinde bir hüküm, maliki mülkünde kısıtlamak demektir. Bu da inanç açısından sorunludur. Şöyle ki, hem iradesi şeylerin tabiatı ile “sınırlanmış” hem de Mutlak âmîri yaptığından “hesap veren” konumuna sokar.²⁷

Bunun yanı sıra Cüveynî, insanın menfaatine yönelmesini, elemenden kaçınmasını da inkâr etmez. Bu yönüyle Mutezile’ye yaklaşır. Fakat bunun iyinin ve kötünün bilinmesinde yeterli olmayacağını söyleyerek onlardan uzaklaşır. Cüveynî, meseleye yaklaşırken onun ahlakî yönü üzerinde değil daha çok kelimî ve usulî boyutları üzerinde durmaktadır. Bu sebeple o, ahlak felsefesinin çerçevesine göre değil ismi geçen ve dine bağlı olarak hareket eden iki disipline göre sonuca gitmektedir. Ahlakta niyetin rolünü, ödev çatışması vb. failin içinde bulunduğu şartları, eylemin sonuçlarını da dikkate alan bakışla meseleye yaklaşmamaktadır. Özdemir’in ifadesiyle “kelamcılar ve teologlar ise genel olarak bakıldığında hem tabî hem de ahlakî kötülük meselesini metafiziksel bir sorun haline dönüştürmekten kurtulamamışlardır.”²⁸

KAYNAKÇA

- Bulut, Zübeyir, “Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi” *Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches*, 13/2, (2015) 634-654.
- el-Cüveynî, İmamü’l-haremeyn, *Kitabu’l-irşad*, Tahkik: Muhammed Yusuf-Ali Abdulmun’im, Mektebetü’l-Hanci, Kahire 1950.
- _____, *el-Burhan fi usuli’l-fıkh*, Haz. Salah b. Muhammed, Darul-Kutubi’l-ilmîye, Beyrut 1997
- _____, *Lumaul-edille*, Haz. Murat Serdar, Kayseri 2017.

²⁷ Özdemir iradeye dönük hususu şöyle ifade eder. “Allah’ın iyi ve kötüyü akla göre belirlemesi, Onun iradesinin aklın ölçüleriyle kayıtlanması anlamına gelir. Halbuki onlar [Eş’ariler] açısından ilahi irade mutlak, dolayısıyla onun hiçbir şekilde sınırlandırılması mümkün değildir. O halde hem iyi ve kötüyü tespit etme hem de onları emredip yasaklama yetkisi tamamen Allah’a aittir”. Bk. Murat Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Journal of Islamic Research* 2016;2 7(3) 249.

²⁸ Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 250.

-
- _____ , *el-Akideü'n-nizamiyye*, Tercüme: Muhittin Bağçeci, Kitabe yayınevi, Ankara 2016.
 - Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999.
 - _____ , "Klasik Bir kelim problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1997),
 - ed-Dib, Abdulazim, "Cüveynî", *DİA*, İstanbul 1993.
 - Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev.Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004
 - Koloğlu, Orhan Ş. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 s. 159-193
 - Korkmazgöz, Rıza, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015); 31-69.
 - Reçber, M. Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003); 135-160.
 - Serdar, Murat, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Lumaul-edille* içinde Kayseri 2017.
 - Şirvani, Mehmet Emin, *el-Fevaidu'l-hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no:600,
 - Ovacı, Vahap, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3,3 (2013/3) 123-131.
 - Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 2016;2 7(3) 235-250.

Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı

Recep ERTUĞAY*

Özet

Kavram, bir şeyin dilden bağımsız varlığıdır. Bu varlık duruma göre dış dünyada ve ona bağlı olarak zihinde bulunmaktadır. Bir davranış düzeni olarak İslâm Ahlâkı, kavramları ve istihlalarıyla birlikte teorik olarak, ortaya konulup sonra uygulanmış bir sistem değildir. Vahiy önce Hz. Peygamberin şahsında etkin olmuş; çeşitli zamanlarda değişik vesilelerle nazil olan ayetler onun hayatında insicamlı bir bütün teşkil etmiştir. Hz. Peygamberin etrafındaki insanlar vahye; hem lisanı haliyle (Kur'an-ı Kerim) hem de bilfiil hayat/rol model (Sünnet-i Nebî) olarak bu bütünlük içerisinde şahit olmuşlar ve bunu da bir hayat tarzı olarak üstlenmişlerdir.¹ Böylece dilden ve fiilden bağımsız olduğu ifade edilen kavram/anlam/murat, eyleme ve söyleme dönüşmek suretiyle somutlaşmıştır. Şefkat kavramı ile ilgili olarak düşündüğümüzde durum şu minvaldedir. Allah, 'Müşfik' olunmasını vahyetmiş, Hz. Peygamber bu emri, gereğini yerine getirmek ve tatbikatını göstermek üzere yaşama/sünnete dönüştürmüş, Sahabe-i Kiramın da aynı minval üzere Rasûlullâh'a ittiba etmesiyle bu içerik 'şefkat' olarak isimlendirilmiştir.

Bu isimlendirmenin süreçleri, -şefkat kavramının anlamı ve bu anlamın istihl/terim haline dönüşmesi- irdelenirken; kavramın, Arap Dilinde, Kur'an'ı Kerim'de ve Hadislerdeki kullanımı ele alınmak suretiyle isabetli bir sonuca varılabilir. Bu nedenle, şefkat kavramını Arap dili açısından inceleyeceğiz. Şefkati emretmesi, öğretimi ve eğitimine kaynaklık etmesi nedeniyle de Kur'an'daki ifadesine bakacağız. Uygulama sahasına inışı, hayata aksedişi Hz. Peygamberin anlayıp anlamlandırması yönüyle de Hadislerde yer alış biçimini ele alarak kavramı tanımaya/tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, şefkat, kavram, anlam, eylem

The Concept of Compassion as a Meaning and Action

Abstract

A concept is the existence of something independent of language. This being is present in the external world and in the mind depending on the situation. Islamic Morality as a system of behavior is not a system which has been put forward and applied together with its concepts and perspectives. Revelation initially became effective in the person of the Prophet; the verses, which were used for various occasions at various times, constituted a coherent whole in his life. The people around the Prophet witnessed the revelation both as their language (Quran) and as a real life / role model (Sunnah) in this integrity and adopted it as a life style. Thus, the concept/meaning/aim, which is stated to be independent of language and verb, was embodied

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, recep.ertugay@atauni.edu.tr.

¹ Tahsin Görgün, Cafer Sadık Yaran, Aliye Çınar, Enver Uysal, *İslam Ahlak Esasları*, ANÜ, Yay., 2015. 66.

by being transformed into action and discourse. When we think about the concept of compassion, the situation is as follows. Allah ordered man to be affectionate, the Prophet implemented this order in life / sunnah to fulfill the necessity and to demonstrate his practice, and this content was named as 'compassion' as the Companion of the Prophet obeyed Him.

When the processes of this nomenclature - the meaning of the concept of compassion and the transformation of this meaning into a term- are examined, it can be possible to reach an accurate conclusion by studying the use of the concept in the Arabic language, the Qur'an and the hadiths. Therefore, we will examine the concept of compassion in terms of the Arabic language. We will also study it in the Qur'an as It commands compassion, and is a source of teaching and training. We will try to recognize / introduce the concept by considering the way of its taking place in the hadiths in terms of its reflection in life and the Prophet's understanding and meaning.

Keywords: Sunnah, compassion, concept, meaning, action

ANLAM OLARAK ŞEFKAT

"Şefkat" sözcüğü, 'ş-f-k'/"شفق" kökünden türemiş, Arapça bir kelimedir. Kelimenin, "أَشْفَقَ،" "شَفِيقٌ، يَشْفِقُ، شَفَقًا، فهو شَفِيقٌ، والمفعول مَشْفُوقٌ" "مُشَفَّقٌ" "مُشَفَّقٌ" "شَفِيقٌ"، "الشَّفَقَةُ"، "شَفِيقٌ" İsim olarak ele alındığında müfret ve cemi sığıları، "شَفِيقٌ"، "الشَّفَقَةُ"، "شَفِيقٌ" şeklindedir.

Sözcük olarak; 'korkma,' 'sakinma,' 'birinin olumsuzluklarla karşı karşıya gelmesinden rahatsız olma,'² 'endişelenme,'³ 'merhamet etme,' 'bağışlama,' 'cezasını affetme,' 'tasalanma,'⁴ 'mal varlığının azalmasından korkma,' 'korkuya ileten sevgi,' 'koruma,' himaye,' 'hüzünlenme,' 'ince kalpli olma,' 'seyrek örgü,' 'narın dokuma,'⁵ 'rüzgârın şiddetli esmesi,'⁶ manalarında kullanılır.

'Korkuyla sakinma,' 'bir kimseyi bir zarar dokunması korkusuyla severek himaye etme,' 'korku ve himayenin bir arada veya ayrı ayrı olması,' 'kişinin ıslahını gerçekleştirmek için hırsla çaba gösterme,'⁷ 'Güneşin aydınlığından kalanlar,'

² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâr Sâdir, Beyrut 1956, X, 170.

³ Ahmet Rıza, *Mucemi Metni'l-Luğa*, Dar-ı Mektebi'l-Hayat, Beyrut tsz., III, 344.

⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Aralık Yay., İstanbul 1995, 450.

⁵ Zebîdi Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, thk., Abdu's-Settar Ahmet Ferac, Daru'l-İhya'i-Türasi'l-Arabiyye, Lübnan, 1965, XXV. 509.

⁶ Vühayb b. Ahmed Diyab, *Tekmiletü Mucemi Tacü'l-Arus*, Dimeşk, 1992, 170.

⁷ "شفق" (şefak) Kötü ve kemter şeye itlak olunur; yukâlû: "شيء شفق اي رديء" Ve gündüze itlak olunur, nehâr manasına. Havf, ihtiraz, mihr ve merhamet manalarıdır. Bu iki mana müttehit olarak istimal olunur ki bir kimseye bir kerihle hululünden havf ve hazer ederek onu esirgeyip mihr ve rikkat eylemekten ibarettir. Mülâhhası havfa muhtelid inayettir. "اختلاط الضوء بسواد الليل" manasıdır. "شفقة" dahi bu manayadır. Fetahatle tekülû: "لي عليه شفق و شفقة اي خوف ورحمة ورقة" ve gâh olur ki yalnız havf manasında ve yalnız mihr ve rikkat

'Güneşin gurûba girmesi ile oluşan kızılık,' 'fecd,' 'sabah,' 'gündüz,'⁸ 'elbiseyi kırmızımsı renge boyama,'⁹ kelimenin diğer anlamlarıdır.

Bunlara ilaveten, 'acımak, acıyarak sevmek, başkalarına gelen derin felaketlere üzülmek, herkesin sıkıntıdan kurtulmasını sağlamak,'¹⁰ 'esirgeyerek sevmek,'¹¹ 'karşılık beklemeksizin yardım etmek, 'yürekten muhabbet beslemek,'¹² 'acıma koruma duygusuyla karışık olan sevecenlik,'¹³ 'canlılara karşı acıma merhamet etme duygusu'¹⁴ gibi çeşitli anlamlar taşımaktadır.

Kelime, Kur'an'ı Kerim'de şefkat şeklinde olmasa da aynı kökten değişik kalıplarda on bir ayrı ayeti kerimede geçmektedir. Türkçeye aktarılırken genellikle 'korku' anlamı verilmiştir. Müminlerin, kıyamet gününün dehşetinden ve Allah'ın azabına sebep olabilecek *isyana* düşmekten korkup sakınmalarından,¹⁵ kendileri ile birlikte sorumlu oldukları aile fertleri için de bu endişeyi taşımalarından¹⁶ ve fakirliğe düşme korkusundan¹⁷ bahsedilmiştir. Bir ayeti kerime ile Allah'ın azameti karşısında meleklerin korkularına;¹⁸ bir diğer ayette semavat ve arzın sorumluluk yüklenme korkusuna¹⁹ işaret edilmiştir. Zalimlerin, kâfirlerin ve mücrimlerin

manasında isti'mal olunur. Tekûlü: "خوف ولي عليه شفق و شفقة اي رحمة شفق Nâhiye ve cânib manasına muste'meldir. Cem'î "اشفاق" (eşfâk) tr. Ve mastar olur. Pend ve nush eden kimse nasihat verdiği adamın islahı babında hırs ve ikdâm eylemek mansına: Yukâlû: "شفق الناصح عليه شفقا من الباب الرابع اذا حرص علي اصلا حه وهو مشفق وشفيف" "شفق منه و عليه" dahi bu manaya olmuş olur. الاشفاق (hemzenin kesriyle) sakınmak manasınadır; yukâlû: "شفق منه و عليه" ile silalanırsa havf manasına olup "علي" ile olursa mihr ve inâyet manasına olur. Asım Efendi Seyyid Ahmet, *Kamus Tercümesi*, TYEKB, Yay., İstanbul 2013, IV, 4044; Firûz Âbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhit*, İhya'u-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1991.

⁸ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadarettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2007, II, 556.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V. 45; Zebîdî, *Tacü'l-Arus*, X, 179.

¹⁰ Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Yay., Ankara 1979, 4787.

¹¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., Ankara 2001, 1230; Şemseddin Sâmî, *Kamus-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul, 2001; Fikret Karaman, İsmail, Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2010, 614.

¹² Hasan Akay, *İslami Terimler sözlüğü*, İşaret Yay., Ankara 1995.

¹³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, 708, 709.

¹⁴ Karaman Fikret, vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 614.

¹⁵ "... يَسْتَعْجَلُ بِمَا آذَيْنَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِمَا وَالَّذِينَ... " 21. Enbiya: 49; "Onlar kıyametten ürperdi duymaktadırlar." 21. Enbiya: 49; "...وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ" "...Ona inanmayanlar onun çabuk gelmesini isterler. İnananlar ise ondan korkarlar ve onun gerçek olduğunu bilirler..." 42. Şura: 18; "...وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ" "...İnananlar Allah'ın azabından korkarlar." 70. Mearic: 67; "...إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَشِيَّةٍ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ" "...Rablerinin azametinden korkup titreyenler." 23. Mümin: 57.

¹⁶ "...فَالرَّابِعُ أَنَّا كُنَّا قَبْلَ بِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ" "...Daha önce biz ailemiz içinde müşfik/şefkatli idik dediler." 52. Tûr: 26.

¹⁷ "...أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُعَلِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ..." "...Gizli konuşmanızdan önce sadaka vermektten korktunuz mu? ..." 57. Mücadele: 13.

¹⁸ "...هَٰؤُلَاءِ هُمْ مِّنْ عَشِيَّةٍ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ" "...hepsi O'nun korkusuyla titrerler." 21. Enbiya: 28.

¹⁹ "...فَاتَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ..." "...Şüphesiz biz emaneti göklere, yere dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler..." 33. Ahzap: 72.

ahiretteki akıbetleriyle yüzleştikleri an yaşayacakları korkularına²⁰ vurgu yapan ayetlere ilaveten, Kıyame Suresinde de zamanın bir kesiti olarak şafak kastedilmiştir.²¹

Ayeti kerimelerde kullanımına uygun olarak, 'ş-f-k'/'شفق' kavramı, hadislerde de 'güneşin batışı ardından oluşan kızılık',²² 'güneşin doğuşundan önceki aydınlık'²³ 'şefkatli olmak'²⁴ 'olumsuz bir akıbetle yüz yüze kalmaktan korkmak, çekinmek'²⁵ anlamında geçmektedir.

Verilen anlamları birbirleri ile ilişkileri açısından dört grup halinde tasnif etmek mümkündür.

1. 'Korkma', 'endişelenme', 'korku ile meyletme, 'koruma'.
2. 'Sevme', 'ıslahına düşkün olma', 'sevgi ile meyletme', 'himaye etme'.
3. 'Hüzünlenme, 'yufka yürekli' ve 'narin olma', 'yumuşak davranma'.
4. 'Güneşin batışı sonrası oluşan kızılık', 'güneşin doğuşu öncesi oluşan kızılık', 'şafak', 'sabah'/'gündüz'.

20 "...وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُخْرِمِينَ مُشْفِقِينَ 22: سُورَةُ 42: "...zalımlerin korkudan titrediklerini görürsün..." 42. Şura: 22; "...تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ... 49: كَهْف: 49: "... Artık günahkârları, onda olanlardan dolayı korkar kimseler görürsün..." 18. Kehf: 49.

21 "فَلَا أَقْسِمُ بِالشَّفَقِ" 48. İnşikak: 16.

22 "...والغرب إذا غربت الشمس والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل... " "Akşam, güneş batınca, Yatsı, kırmızılığın (akşam şafağının) kaybolmasından itibaren gecenin üçte birine..." Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî, *Muvatta-i Mâlik*, Thk., Muhammed Fuad Abdülhâk, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1999. Vukûtu's-Salât, 6, 23; "وَصَلَّى بِي الْعِشَاءَ" Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Dâr'u İbnü'l-Hazm, Beyrut 2005. Salât, 2, 3, 5, 10; Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, et-Tirmizî, *Sünen*, thk., Beşâr b. Avâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996. Salaât, 113, 115, 394; Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, thk., Çağrı Yay., İstanbul 1981, Vakitler, 7, 10, 12, 15, 21, 29, 45; İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezîd, el-Kazvînî, *Sünen*, thk., Muhammed b. Salih Râcî, Beyt'il-Efkâri'd-Düvelîyye, Riyâd, tsz. Salat, 1; Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk XIX, 322, Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut, 1995-1416, XIX, 322.

23 "...Cuma günü, şafaktan güneş doğuncaya kadar..." Muvatta, Cuma, 16; Ebû Dâvûd, Salât, 201; Nesâî, Cuma, 45.

24 "...وَأَشْفَقُ عَلَيْهِ... مِنْ غَيْرِهَا..." "Annesi çocuğa başkasından daha şefkatlidir." Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil,

Sahîhu'l-Buhârî, Çağrı Yay., İstanbul, 1981. Nafaka, 4;

"...مُسلِمَانِ... شَفَقَةُ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ..." "Anne babaya şefkatli..." Tirmizî, Kıyamet, 48, "...وَشَفَقَةُ عَلَى الْوَالِدِينَ..." Müslümanın Müslümana şefkati..." Tirmizî, Birr, 17; "...فَأَشْفَقَ الثَّامِرُ عَلَى عُثْمَانَ فَلَمَّا مَاتَتْ زَيْنَبُ..." "Zeynep öldüğünde İnsanlar Osman'a acıdı..." Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, IV, 31.

25 "...Amr b. el-Âs (r.a.)den demiştir ki; "Zâtü's-selâsil gazvesinde iken soğuk bir gecede ihtilâm oldum. Gusledersem helak olacağımdan korkup teyemmüm ettim..." Ebû Dâvûd, Taharet, 124, "...فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى مَلَائِكَتُهُ انظُرُوا إِلَى عَبْدِي رَجَعَ رَغْبَةً فِيمَا عِنْدِي وَشَفَقَةً مِمَّا عِنْدِي حَتَّى أَهْرَقَ دَمَهُ..." "(Şu) Kuluma bakınız! Benim yanındaki sevaba rağbet edip yanındaki (âzabdan) korkarak (tek başına düşmanla savaşmak için) geri döndü..." Ebû Dâvûd, Cihat, 36, Haraç, 33; "...فَاكُلُوا مِنْهُ فَاشْفَقُوا..." "Ondan (haremden av eti) yediler fakat çekindiler..." "...أَشْفَقْنَا مِنْهَا..." "Bundan korktuk..." Nesâî, Tahrimü'd-Dem, 2; "...فَأَشْفَقْتُ أَنْ يَكُونَ مَعْصِيَةً..." "Saygısızlık etmekten korktum..." Nesâî, İstiaze, 1. "...ولا أرض ولا رباح ولا جبال ولا بحر إلا وهن يشفقن من يوم الجمعة..." "Yer, dağlar, rüzgâr ve deniz korkarlar..." İbni Mâce, İkâme, 79; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 315.

EYLEM OLARAK ŞEFKAT

Anlam alanında yaptığımız tasnifte bir grupta yer alan kelimelerin, kişiyi şefkat eylemine yükselten basamaklar olduğunu düşünmekteyiz. İlk basamakta duygu yönüyle ilk adım atılıp ardından gelenlerle bir üst seviyeye geçilir ve son basamakta 'şefkat', eylem olarak gerçekleşir. Birinci basamak şefkatin mübtedası, son basamak müntehasıdır. Grupta yer alan kelimeler arasındaki benzer bir ilişki maddeler arasında da oluşmaktadır. Her bir madde eyleme gidişin bir aşamasını meydana getirmektedir. İlk madde ile insanın derununda basıncın yükselmesi, son grupta da dışa taşarak alçak basınca doğru meltem kıvamında esmek suretiyle²⁶ serinliğin sağlanmasıdır. Birinci madde ile mukaddime yapılmakta dördüncü madde ile sonuca ulaşılmaktadır

İlk grupta yer alan, 'korkma', 'endişe taşıma', 'koru ile meyletme', 'koruma' tariflerinde 'koru' vurgusu ön plana çıkmaktadır. Ayet ve hadislerde de aynı minval üzere yaygın bir kullanımı olduğunu görmekteyiz.

Korku, bir tehlike veya tehlike düşüncesi ve olumsuz bir akıbetle yüz yüze gelme ihtimali karşısında duyulan kaygıdır.²⁷ İlk bakışta 'korkunun şefkatle ne ilişkisi olabilir?' sorusu zihinlerde belirlemektedir. Biraz düşünüldüğünde ilişkiyi tespit etmenin zor olmadığı görülür. Zira insan; kendisi, çevresi, sahip olduğu ve değer verdiği her bir varlık için endişe taşır. Bu nedenle müteyakkız olur. Olumsuz ihtimallere karşı tedbir alır. Örneğin, hastaneye muayene için giden hasta ya da onun yakını tahlil sonuçlarını korku içerisinde bekler. Ameliyathane önünde bekleyenlerin kaygısı da böyledir. Hâkimin huzuruna çıkan suçlu ya da suç isnat edilmiş kimse ceza alma endişesi ile titrer. Kişi ayağına diken batır korkusuyla yürüyüşüne dikkat eder. Hayat yolculuğunda dikenlere maruz kalma ihtimali korkuya sebep olur. Bu korku, kişiyi korktukları adına, adım atmaya ve adımını dikkatle atmaya iter.

Mümin için hayat, dünya ile sınırlı da değildir. Ahiret tarafı da hesaba katılır. Hesaba çekilmeden önce kendini hesaba çekmek suretiyle²⁸ "...yarım için hazırladıklarına bakar..."²⁹ Ahiret azabından korkarak sorumluluğunun gereğini yerine getirmek üzere nefesine, ailesine ve çevresine sahip çıkar. Bu sahip çıkış, korku ve inayetin birlikteliğinden, "*çoban olma ve riayetindekilerden mesul olma*"³⁰ bilincinden neşet eder. Sorumluluk konumunda olanlar, sorumlulukları altında bulunan kesimlerin olumsuz akıbetle düşmesi korkusunu içinde barındırır. Bir Mümin kendine bakan gözlere, uzanan ellere, ahu efgâna bigâne kalamaz. Ahiret hesabı endişesi ve kendinin de bu akıbetle düşebilme ihtimali onu korkutur. Bu durum

²⁶ Şefkatin kök olarak dayandığı fiil olan "شَفَقَ", kelimesine 'rüzgâr esintisi' anlamı da verilmiştir. Vüheyb, 170.

²⁷ Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi: 17.02.2016, <http://www.tdk.gov.tr>.

²⁸ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn, İsmail b. Ömer, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, trc., Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1991, XIV, 7821.

²⁹ 59. Haşr: 18.

³⁰ "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" Buhârî, Cuma, 11, İstikrâz, 20; Cenâiz, 32.

kişinin, "...nefsine acıyarak azaptan korku ve sakınma üzere bulunma hali"³¹ kapsamında kendine de şefkat etmesidir.

Bu kısımıyla şefkat, korku, kaygı ve endişenin yoğunlaşmasıyla oluşan koruma tedbirleri olarak tarif edilebilir.

İkinci grupta yer alan 'sevme', 'ıslahına düşkün olma', 'sevgi ile meyletme', 'himaye etme' anlamlarının birbiriyle ve şefkatle ilişkisini irdeleyelim.

Sevgi, insanı bir nesneye bir canlıya veya bir kişiye yakın ilgi ve bağlılık göstermeye iten duygunun adıdır.³² Sevgi, duygununun yoğunlaşmış eyleme dönüşmesi sevilen kişiyi himaye etmeye, kanatları altına almaya, olumsuz davranışlarının ıslahını sağlayacak tedbirlere yönlendirir. "Haddi zatında şefkat, sevginin en ileri boyuta ulaşmasıdır."³³ O, doğrudan doğruya sevgiden kaynaklanır ve sevginin bütün şekillerinde mevcuttur.³⁴

'Hüzün' denilen duygu da esas itibari ile kişinin sevdiği ve bağlandığı şeyleri kaybetmesi ayrı kalması ile oluşan bir histir.³⁵ Hz. Peygamber, çok sevdiği eşi Hz. Hatice ve amcası Ebû Talip'in vefatlarına çok üzülmüş, o yıl, İslâm Tarihinde 'Senetü'l-Hüzün'/'Hüzün Yılı' olarak adlandırılmıştı.

İnsan sevdiklerinin başına gelebilecek bir olumsuzluğun oluşturacağı hüznü yaşamamak için elinden gelen gayreti koşulsuz olarak sarf eder. Şefkat duygusu sevginin şartsız koşulsuz halidir. İnsanları olumlu ve olumsuz özellikleri ile kabul etmeyi sağlar. Art niyetsiz, saf sevgidir. Muhatabın ihtiyaçlarını hissederek ona özel muamele söz konusudur.³⁶ 'Hayatta müşfik, anlayışlı bir insan rolünü oynayın' deseler bu duygunun role dökülmesi söz konusu değildir. Yapmacık şefkat olamaz.³⁷ Çünkü şefkatın, temelinde içten gelen bir sevgi bulunmaktadır.

Bu madde kapsamında şefkat; sevgi ve ilginin sevk etmesiyle oluşan eğilim ve gerçekleşen himâye olarak belirmektedir.

Şefkat bazen sevginin celp etmesi ile oluşur; bazen korkunun sevk etmesiyle meydana çıkar; bazen de sevgi ve korkunun birlikteliğinden neşet eder. Sevgi, korku, bazen de sevgi ve korkunun her ikisinin birlikteliği ile mayalanır. Kişi, canını cananı ve değerlerini sever bir taraftan da başına bir bela gelecek diye korkar. Sevgi ve korkuyla, muhafaza olma ve muhafaza etme yollarına başvurur. 'Hüzün' kavramı da sevgi ile korku arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Sevdiklerini kaybetme hüznüne sebep olduğu gibi korku ve endişe de hüznüne sebep olmaktadır. Sevr

³¹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul 1970, VIII, 5359.

³² Ahmet Fidan, Nevin Kardeş, Salih Önen, Sevgi Gökdemir, Hanifi Erkıran, Hasan Koç, Namiye Başbuğ, *Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Yay., Ankara 1979, IV, 2513.

³³ Nevzat Tarhan, *Makul Çözümler Aile İçi İletişim Rehberi*, Timaş Yay., İstanbul, 2007, 26.

³⁴ Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü*, terc., Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1994, 476.

³⁵ İlhan Kutluer, "Muhabet", *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul 2005, XXX, 388.

³⁶ 52. Tûr: 26; Ebû Dâvûd, Salât, 201; Nesâî, Cuma, 45; Tirmîzî, Birr, 17.

³⁷ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2013., 98.

mağarasında müşriklerin kapıya kadar gelmeleri Hz. Ebubekir'i korkutmuştu. Hz. Ebubekir'in korkusu, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e sevgisinden kaynaklanıyordu. Peygamberimiz bu durumda arkadaşını "Hüzünlenmelüzülme"³⁸ diyerek teskin etmişti. Bu olay korkulanan başa gelmesi ile sevilenin elden gitmesinin oluşturduğu halet-i ruhiyenin aynı olduğunu göstermektedir. "اشْفَاقٌ" korkuyla karışık inayet/iyilik anlamını ihtiva eder. Annenin, yavrusunun muhtemel olumsuzluklarla karşılaşabilecek olmasından korkup şefkat kanatlarını üzerine açması durumuna benzer. Çünkü şefkat gösteren kişi, şefkat gösterdiği kişiyi sever ve onun başına gelecek şeylerden de endişe duyar.³⁹ Kelimenin, "من" edatıyla müteaddi/geçişli olduğunda havf/korku anlamı; "في" edatıyla müteaddi olduğunda ise inayet anlamı daha fazla belirginleşir.⁴⁰

Bu noktada şefkat, sevgi ve korku duygularının meczî ile meydana gelen ve öncekilere göre bir derece daha güç kazanmış koruma ve himaye etme eylemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Şefkat, destek olma ve engel olma özelliklerini taşıması yönüyle de sevgi ve korkuyla ilişkilendirilmektedir. Zira şefkat eyleminde amaç, sevileni, istenileni, rağbet edileni var etmek, korkuları ve korkulanı yok etmektir. Bir nevi hayırları feth, şerleri def eylemidir.

Üçüncü sırada topladığımız; 'hüzünlenme', 'yufka yürekli', 'narin olma' ve 'yumuşak davranma' anlamlarının, görülen kişi ya da nesne karşısında hüzün ve acıma duygusunun kabarmasıyla etkilenme ve bu etkinin yumuşak bir davranışla sonuçlanmasıdır. Yüreğin yufkalığı ve incilmesi demek; insanın; aciz, zavallı, yardıma muhtaç bir kişiyi; bir canlıyı, bir bitkiyi, belki de bir nesneyi gördüğünde bir inilti duyduğunda, içinin sızlaması yardım etme duygularının kabarmasıdır. Şefkatin bu yönü, merhametle ilişkisinin yoğunluk kazandığı alana tekabül etmektedir. Bu hal, rahmetin şefkate evrilmesi, acıma duygusunun eylemle sonuçlanmasıdır.⁴¹ İstiklâl şairimizin belîğ ifadesi ile kanayan bir yara görünce ciğerin yanması onu dindirmek için aldırılmazlık edemeyip, ciğnenme pahasına yaraların dikkatle sarılmasıdır.⁴² Acıyı ciğerinde hissedip kalp yumuşaklığı kıvamında müdahale etme sürecidir. Bu anlam gurubu şefkat eylemine estetik boyut kazandırmaktadır. Tecvid terminolojisi ile ifade edecek olursak şefkat; mahreçleri aynı sıfatları farklı olan korku ve sevgi duygusunun idğamı, acıma duygusu ise bu idğamın ğunnesi⁴³ konumundadır.

³⁸ " ... لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا..." 9. Tevbe: 40. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 181.

³⁹ Rağıb, el-İsfahanî, *Müfredat*, Trc., Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2012, 556.

⁴⁰ İsfahanî, 556.

⁴¹ Merhamet şefkat ilişkisinden ileride genişçe bahsedilecektir.

⁴² Kanayan bir yara gördüm mü yanar tââ ciğerim / Onu dindirmek için kamçı yerim çifte yerim. / Adam aldırma da geç git diyemem aldırırım. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, T.D.V. Yay., Ankara 2010, 358.

⁴³ Yazır, Kalem Süresinin ilk harfi olan "ن" harfini, 'enini beşerin ve tanini hilkatın en ziyâde mümessili' olarak vasfetmiştir. Yazır, VIII, 68.

Dördüncü grupta yer verdiğimiz ‘güneşin batışı sonrası oluşan kızılık’, ‘güneşin doğuşu öncesi oluşan kızılık’, ‘şafak’, ‘sabah’, ifadelerinin eylemle ilişkisini açmaya çalışalım.

Akşam güneş battıktan sonra ufka düşen kızılık hassas bir dokunuştur. Esasen tül gibi rikkat ve incelik manasına gelir.⁴⁴ Şefkat de nazenin dokunuş gerektirir. O nedenle Akif, Çanakkale Şehitlerine olan şefkatini, ‘Tüllenen mağribi akşamları sarsam yarana’ dizesinde dile getirmiş. Şehidin yarasını, incitirim korkusuyla ipekten daha narin olduğunu düşündüğü ‘tüllenen mağriple⁴⁵ yani şafakla/şefkatle sarmak istemiştir.

Bir başka açıdan bakılırsa; mağripteki şafak, tutunamayacak kadar incedir ve narindir.⁴⁶ Müşfik insanların durumu da böyledir. Himaye gerektiren bir görüntü karşısında tutunamazlar. Mevcut halleri değişir. Şafağın ufka düştüğü gibi onların da kalbine ve zihnine bir şafak düşer. Üzerinden şefkat eli çekilen mazlumun hali; şafağın çekilmesinin ardından oluşan geceyle benzerlik göstermektedir. Işıksız ve ıssız kalmak suretiyle karanlığa ve soğuğa mahkûmiyet vardır. Şafak, kaybolur ve şerrinden Allah’a sığınmamız gereken gece kaplar etrafı.⁴⁷ Şefkat kaybolur, bu defa da mazlumun dünyasını karanlık kaplar. Empati ile olaya yaklaşan kalplerde ve zihinlerdeki şafak da böyledir. Bu hal, sevdiklerimizin ve desteğe muhtaç olanların düşebileceği durumun üzerine yoğunlaşmanın, hemdert olmak suretiyle aynı duyguları yaşamamanın, benzer akıbete ben de düşebilirim değerlendirmesinin, sorumluluktan kaçıldığı takdirde vicdanın zindanına mahkûmiyetin ve ahirette yüzleşilecek akibetin, insanı çepeçevre kuşatması, acının yükselmesi, korkunun yoğunlaşması ve sevginin derinleşmesi halidir. Bu yoğunluk, insanda şefkate muhtaç kesimler adına bir kıpırdanışı başlatır. Yeni bir şafağın doğuşu gerçekleşir. Bu süreç önce insanın içinde başlar. Müşfik/sıcak/aydınlık duyguların güçlenmesi ile egoist/soğuk/karanlık duygular geri çekilir. İç dünyadaki doyumluk dış dünyaya taşar. İvmesi rikkat olan bir hareket başlar. Tıpkı gecenin ardından şafağın sökmesi aydınlığın dalga dalga ve tatlı tatlı yayılması ile karanlığın son bulması gibi bir hal vuku bulur. Bu manada şafak gecenin gündüze dönüşmesi; şefkat de korkuların sevince inkılap etmesidir. Şafak doğunca zulumat, şefkat olunca zulüm yok olur.

Dördüncü grupta topladığımız açıklamalar, örneklerde verdiğimiz şekliyle kendi içerisinde şefkat süreci oluşturduğu gibi kendinden önceki maddelerin bütün vecihlerini de kapsayıcı niteliktedir. ‘Elektrik enerjisi açısından zıt kutupların, birbiri için oluşturduğu çekim gücünün etkisi ile iki kutbun karşılaşması sonucunda enerji

⁴⁴ Yazır, VIII, 5678.

⁴⁵ Tüllenen mağribi, akşamları sarsam yarana... / Yine bir şey yapabildim diyemem hâtırana... Safahat, 387.

⁴⁶ Yazır, VIII, 5678.

⁴⁷ “Bastırdığı zaman karanlığın şerrinden” ayeti kerimesinde geçen ‘ğ-s-k’ kelimesi şafağın kaybolması ardından oluşan karanlık ve soğuk olarak tarif edilmiştir. 113. Felak: 3.

ve ışığın doğması gibi,⁴⁸ sevgi ve korkunun mezc olması ile de şafak/şefkat⁴⁹ eylemi gerçekleşir. Bu eylem, rıfk ile tatbik edilmek suretiyle kemâle ermiş olur. Acıma duygusu da sevgi ve korku akımları arasında kıvamı temin eden toprak hattı gibidir.

Örneğin:

Gece öncesi şafak: Yüreğin yufkalaşması kaygılanma.

Gece: Kaygının yoğunlaşması, korkma.

Güneş öncesi şafak: Olaya yönelme.

Güneşin doğuşu: Gereken desteği sağlama.

Fakirle karşılaşma: Gece öncesi şafak

Fakirin düşebileceği olumsuz akıbete yoğunlaşma: Gece

Fakire yönelme: Güneş öncesi şafak

Fakirin elinden tutma: Güneşin doğuşu

Yetimle yüz yüze gelme: Gece öncesi şafak.

Yetimle empati kurma: Gece

Yetime sevgi ile yönelme: Güneş öncesi şafak.

Yetimin başını okşama himaye etme: Güneşin doğuşu

Şefkat-şafak birlikteliğinin konuşma diline yaygın bir şekilde yansıdığını izlemektediriz. Örneğin; acı, ıstırap ve fakru zaruret de olma durumunu açıklamak için 'hayatım zindan' deyimini kullanılır. Olumsuz değerlendirmeleri ön plana çıkaranlar 'karamsar' kavramı ile tasvir edilir. Şefkatten yoksun katı kalpli kişiler için 'kara vicdanlı' tabiri kullanılır. İstenmedik hale düşenler, 'hayatım karardı' ifadesi ile kendilerini izah ederler. Acınacak durumdan kurtulma hali 'ışığa çıkmak' olarak değerlendirilir. Elinden tutulup selâmete çıkarılanlar aynen şöyle dua ederler: 'Beni ışığa çıkardı, Allah da onu ışığa çıkarsın.'

Edebiyatımızın mahir kalemlerinden Necip Fazıl Kısakürek de "Zift dolu gözlerde karanlık kat kat... Yalnız seccademün yününde şefkat"⁵⁰ dizelerinde şefkat kavramının yumuşak dokunuş olmasını vurgulamasının yanında aydınlık anlamına da telmihte bulunmuştur.

*Sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için Muhammed'i apaçık ayetlerle gönderen O dur. Şüphesiz Allah sizlere karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.*⁵¹ Ayeti kerimesinde şefkat-şafak ilişkisinin varlığından söz edebiliriz. Ayette üç temel unsur

⁴⁸ Saffet Köse, *Genetiği ile oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakıf Yay., Konya 2015, 138.

⁴⁹ "فَلَا تُقْسِمُ بِاللَّعْنَةِ" "Kasem ederim o şafaka" 48. İnşikak: 16.

⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1992, 420.

⁵¹ 57. Hadid: 9

bulunmaktadır: Karanlıktan aydınlığa çıkarma amacı, amacın gerçekleşmesi için Hz. Peygamberin gönderilmesi, üçüncü olarak da ilk iki girişimin sebebi mahiyetinde Allah'ın şefkatinin ve merhametinin belirtilmesi.

Hz. Allah, peygamberlerinin dünyadan çekilmesinin ardından karanlıkta kalan ve yolunu kaybeden insanlara tekrar tekrar peygamberler göndererek hidayetin ve saadetin yollarını göstermiştir. Hz. İsa'nın yeryüzünden çekilmesi sonrasında geçen altı asırlık sürede insanlık koyu bir karanlığın girdabına düşmüştü. Kullarına rahmeti pek yüce olan Hz. Allah, insanlığı düşmüş olduğu bu karanlıktan aydınlığa çıkarma ilkelerini tebliğ etmek ve öncülüğünü yapmak üzere son peygamberi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i nur saçan bir kandil⁵² olarak gönderdi. Güneş ve ay için kullanılan 'sırac' ve 'münir' kavramları⁵³ Hz. Peygamber için de kullanılmıştır.⁵⁴ Bu yönüyle bakıldığında Hz. Peygamberin, karanlığın aydınlığa, gecenin gündüze dönüşümünü gerçekleştirmek üzere alemlere şefkat/şafak olarak gönderildiğini ifade edebiliriz.

Duha Suresi, vahyin fetreti ardından nazil olmuş bir suredir. Hz. Peygamber, Duha Suresi öncesine kadar devam eden inkıtai vahiy sürecinde, müşriklerin; 'sen, artık terkedildin'⁵⁵ şeklindeki serzenişlerinden ciddi şekilde etkilenmiş, sıkıntılı bir süreç yaşamıştı.⁵⁶ Bu hüznü süreç, vahyin devamı ile yerini sevince bıraktı. Surede; Hz. Peygamber'e, risaleti öncesinde; "...yetimken barındırmak, fakirken zengin kılmak, yol bilmezken yol öğretmek..." suretiyle şefkat ettiği gibi, vahyini devam ettirerek de terk etmeyip, razı olacaklarını vereceği, yarınlarını bu günlerinden güzel kılarak şefkatini sürdüreceği, vahyi ilahiden yoksun bırakmayacağı⁵⁷ mesajı verilmektedir.

Dikkat edilirse, Hz. Allah'ın, Resulüne; Peygamberlikten sonraki şefkatinin adı vahiydir. Daha önce yetimken, fakirken şefkat edip himaye ettiği elçisine şimdi de vahyini devam ettirerek şefkat etmektedir. Surenin başlangıcında da şefkat eylemi ile birebir örtüştüğünü düşündüğümüz 'duha' terimi üzerine yemin edilmiştir. "Güneşin ışığının karanlıkları arkada bırakarak yeryüzüne dalga dalga yayıldığı gibi, Allah'ın vahyi de, 'Ufkî Muhammedî'den'⁵⁸ doğup, peyderpey inmeye devam ederek, şafak/şefkat misali bütün karanlıkların/bütün olumsuzlukların üzerine dalga dalga yayılacaktır.

Özetlemek gerekirse şefkat için yapılan tanımlamalar, şefkati oluşturan unsurlardır. Dört kısma ayırdığımız açıklamaların her bir kısmını 'korku', 'sevgi',

⁵² "O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kulu Muhammed'e apaçık âyetler indirendir. Şüphesiz Allah, size karşı çok esirgeyici, çok merhametlidir." 2. Bakara: 257; "Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğûttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar." 57. Hadid: 9

⁵³ 25. Furkan: 61; 71. Nûh: 16; 78. Nebe: 13.

⁵⁴ "Ey Peygamber biz seni... nur saçan bir kandil olarak gönderdik." 33. Ahzap: 45, 46.

⁵⁵ Karaman Hayrettin, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, V. 636, 556.

⁵⁶ Yazır, VIII; 5883-5885.

⁵⁷ 93. Duha: 3-8.

⁵⁸ Yazır, VIII, 587.

'hüzün'/'rıfk', ve 'şafak' şeklinde birer kelimedede toparlayabiliriz. Bu kelimelerin taşıdıkları anlamlar tek başlarına veya bir bütün olarak ferdin iç dünyasında, ailenin merkezinde ve toplumun bünyesinde meydana gelmek suretiyle etkili bir şefkat eylemini oluşturan dinamik kuvvetlerdir. Sevgi, acıma ve korku şefkatin beslendiği, duygu/kalp ve düşünce/beyin tabanını; şafak, duygunun eyleme dönüşmesini; rıfk ise eylemin yumuşaklıkla tatbik edilmesini simgelemektedir.

Hız. Peygamber'in, maksadının muhataplar tarafından anlaşılması için çeşitli örneklere sıkça başvurduğu bilinmektedir. Atın yavrusunu emzirmesi örneğinde olduğu gibi farklı tariklerden⁵⁹ gelen birçok hadiste, şefkat tanımlamalarını anne üzerinden yapmış olması dikkat çekicidir. Bu tercih de bize, şefkatin anne kıvamında bir dokunuş olduğunu göstermektedir.

Hem gören hem de gösteren açısından tasvir etmek gerekirse; şefkat, Allah'ın var ettiği can, evreni kucaklayan feleklere coşku veren hayat enerjisidir. İncitmeksizin varlığa sevgiyle dokunuş, içten gelen bir tebessümle gönül tahtına kuruluştur. Nezakettir, zarafettir, tevazu ile yücelmenin sevincidir. Şefkat, diğerini hissediş, haliyle hemhal olma, dertlenme, derdi olma, derde derman olurken derman bulmadır. Zorluğu omuzlamak, aciyete meydan okumak, çaresizliğe çare olmak, karşılık beklemeden tutup kaldırmaktır. Şefkat, sevgi ile yoğrulanların, acı ile kıvrananların, korku ile tedirgin olanların, kalbini aklının önüne geçirmiş olanların, sahip olabileceği bir enerjidir.⁶⁰

Bazı kavramların tarifi zordur. Tarif etmek bir açıdan da sınırlar çizmektir. Anlam enginliğini tarif kalıplarına sıkıştırmak bir tür daraltmadır. Bu da anlam gücünü zayıflatabilir. Şefkat de denizler kadar engin bir kavramdır. Bu enginlikten ancak akıl kâsemizin sığılığı/derinliği kadarını alabildiğimizi söylemek isteriz.

⁵⁹ İbnî Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhamme el-Abbâsî el-Kûfî, *Musannef*, Thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible, Yay., Beyrut, Lübnân 2006, XIX, 163; Buhârî, Edeb, 19; Müslim, Tevbe, 17, 19, 22; İbni Mâce, zühd, 35; Dârîmî, Rikâk, 69; Ebû Dâvûd, Cihât, 112, Edeb, 164.

⁶⁰ Köse, Saffet, 190.

SONUÇ

Şefkat sözcüğün taşıdığı anlamlardan yatay ve dikey şekilde dörtlü bir kavram haritası belirginleşmiştir.



1. Şefkat, korku ve endişenin sevk etmesi ile gerçekleşen koruma eylemidir.
2. Şefkat, sevgi ve ilginin yoğunlaşması ile ıslaha yönelme eylemidir.
3. Şefkat, hüznün ve acıma duygusunun yoğunlaşması ile meydana gelen hassas bir dokunuştur.
4. Şefkat, olumsuzlukların olumluya, karanlığın aydınlığa, gecenin gündüze dönüşmesidir.

Şefkat, korkunun sevk etmesi, sevginin cezp etmesi ve acıma duygusunun etkilemesi ile bir insana bir canlıya ve bir nesneye nazıkçe dokunmak ve rıfk ile muamele etmek suretiyle leyli nehara, kışı bahara, hüznüleri sürûra çevirmektir.

Kavramın anlam binası dört hat/satır ve on altı kelime/sütun üzerinde şekillenmektedir. Şefkat binasının 'korku', 'sevgi', 'acıma', 'rıfk', ve 'şafak' olan beş temel taşı/kelimesi/kavramı/terimi bulunmaktadır. Bu ıstılahların, taşıdıkları anlamlar, tek başlarına veya bir bütün olarak; ferdin iç dünyasında, ailenin merkezinde ve toplumun bünyesinde meydana gelmek suretiyle etkili bir şefkat eylemini oluşturan dinamik kuvvetlerdir. Korku, sevgi ve acıma, şefkatin beslendiği, duygu/kalp ve düşünce/beyin tabanını; rıfk, eylemin yumuşaklıkla tatbik edilmesini şafak, arzu edilene ulaşılmasını ve amacın gerçekleşmesini simgelemektedir.

Şefkatin; koruma, geliştirme, yumuşak davranma ve sonuca ulaşma olmak üzere dört temel işlevi bulunmaktadır. Şefkatin koruma yönü korkudan, geliştirme yönü sevgiden beslenmektedir. Acıma duygusu, koruma ve geliştirme fonksiyonunun ambalaj olmakta, acıların/karanlıkların sevince/aydınlığa evrilmesi de şafak olarak tezahür etmektedir. Şefkat, zarardan ziyandan, hüsrandan, azaptan, cehennemden, acıdan, elemenden, kederden, ağlamaktan korumak; nimete, mükâfata, başarıya, ödüle, sıhhate, afiyete, feraha, huzura, kavuşturmak; sözlü/fiili

müdahaleleri/destekleri incitmeden sunmak kararmaya yüz tutmuş hayatları şafakla buluşturmak böylece yüzleri güldürmektir.

Yaşadığımız çağda ivme kazanmış hak ihlallerinden birisi ve de en az fark edileni tabiatın, hayvanların ve insanların şefkatten mahrum bırakılmasıdır.

Ahlaki erdemler, konumuz itibari ile şefkat, sürekli güncel tutulmalı yeniden ve yeniden kal/söz/anlam ve hal/fiil/eylem olarak hayatta kalmalıdır. Bu durum şefkatin işlevsel olması açısından önemlidir ve gereklidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk, Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut, 1995-1416, XXII, 463, 506.
- Akay, Hasan, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yay., Ankara 1995.
- Asım Efendi, Seyyid Ahmet, *Kamus Tercümesi*, TYEKB. Yay., İstanbul, 2013.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve San'at Yay., Ankara 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgât*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 2007, 1121.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., Ankara 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul, 1970.
- Fidan Ahmet, Kardaş, Nevin, Önen, Salih, Gökdemir, Sevgi, Erkıran, Hanifi, Koç, Hasan, Başbuğ, Namiye, *Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Yay., Ankara 1979.
- Fîrûz, Âbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît*, İhya'u-Türasi'l-Arabî, Yay., Beyrut, 1991.
- Foulque, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Terc. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- Görgün, Tahsin, Cafer, Sadık, Yaran, Aliye, Çınar, Enver, Uysal, *İslam Ahlak Esasları*, ANÜ, Yay., 2015.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn, İsmail b. Ömer, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, trc., Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1991.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* Beyrut 1956.
- Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet, Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2010.
- Karaman, Hayrettin, Çağırıcı, Mustafa Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadretin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 1992.
- Kutluer, İlhan, "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005.
- Köse, Saffet, *Genetiği ile oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakıf Yay., Konya 2015.

-
- Mustafa, İbrahîm, *Mu'cemu'l-Vesîd*, Mektebetül-İslâmiyye Yay., tsz., yy.
 - Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Aralık Yay., İstanbul 1995.
 - Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el- el-Haccâc, el-Kuşeyri en-Nisâbûrî *Sahîhu Müslim*, Thk., Halîl, Memûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Lübnan, 2005.
 - Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, thk., Çağrı Yay., İstanbul 1981.
 - Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Yay., Ankara 1979.
 - İsfahanî, Râgıp, *Müfredat*, Trc., Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2012.
 - Rıza, Ahmet, *Mucemi Metni'l-Luğa*, Dar-ı Mektebi'l-Hayat, yay., Beyrut tsz.
 - Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Ankara 2010.
 - Serinsu, Ahmet, Sürmeli, Nedim, Alkan, Mehmet, Akyürek, Arif, Deliser, Ömer, Baştürk, Bilal, Çınar, Ayhan, Yusuf, Ali, *Dîni Terimler Sözlüğü*, MEB, Yay., 2008, 137.
 - Şemseddin Sâmi, *Kamus-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul, 2001.
 - Tarhan. Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2013.
 - _____, *Makul Çözümler Aile İçi İletişim Rehberi*, Timaş Yay., İstanbul, 2007.
 - Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, *Sünen*, thk., Beşâr b. Avâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
 - Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi: 17.02.2016, <http://www.tdk.gov.tr>.
 - Uludağ, Süleyman, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, Kabak Yay., İstanbul 2001.
 - Yeğîn, Abdullah, Badıllı, Abdulkadir, Hekimoğlu, İsmail, Çam, İlham, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Ziya Ofset, Yay., İstanbul 1993.
 - Zebîdi, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, thk., Abdu's-Settar Ahmet Ferac, Daru'l-İhya'i-Türası'l-Arabiyye, Lübnan, 1965.

Gazzâlî'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Hasan AYIK*

Özet

Bu makalede, önce Tanrı insan ilişkisinin epistemolojik ve ahlaki boyutu ele alınmaktadır. Daha sonra bu ilişkiyi mümkün kılan Allah'ın sıfat ve isimleri karşısında İslam düşüncesinde ortaya çıkan epistemolojik ve ahlaki tavır karşılaştırılmaktadır. Allah insan ilişkisi çerçevesine ortaya çıkan söz konusu iki ilişki biçiminden biri olan ahlaki ilişki, Gazzâlî'nin, Allah'ın En Güzel İsimlerini yorumlama biçimi çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, epistemoloji, Allah'ın en güzel isimleri, tasavvuf, Mutezile

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to Gazzali

Abstrac

In this article, first, the epistemological and moral dimension of the relationship between God and man is discussed. Then, the epistemological and moral attitudes that emerged in Islamic thought against the adjectives and names of Allah, which make this relationship possible, are compared. One of these two forms of relationship, which emerges in the framework of God's human relationship, is the moral relationship, which is evaluated within the framework of Gazzâlî's interpretation of God's Most Beautiful Names.

Keywords: Morality, epistemology, God's most beautiful names, sufism, Mutezile

Giriş

Tanrı-insan ilişkisi, en genel kategoride ya inkâr etmek ya da inanmak şeklinde olmuştur. Ancak insan, Tanrı'yı inkâr ya da kabul etsin, O'nu tanımak, ne olduğunu ya da olmadığını bilmek istemiştir. Bir kısım insanlar Tanrı'larını mitolojiler ve hurafelerle anlatmış, onları muhayyileleri aracılığı ile tanımaya çalışmış; bir kısım insanlar ise Tanrı'larını aklın ölçüleri içerisinde tanımaya çalışmışlardır.

Tanrı'yı metafizik bir varlık olarak görenler, O'nu bir töz (cevher) gibi rasyonel metafizik çerçevesinde değerlendirirken, aklı aştağını düşünenler, O'nu muhayyilenin ürünü olan hurafelerin dilinde anlamaya çalışmışlardır. Ancak insanlar, Tanrı ya da Tanrı'larını, ister metafizik bir unsur olarak görüp aklın

sınırları içerisinde tanımlamaya çalışsınlar isterse tamamen aklın sınırları dışında görerek muhayyilenin ürettiği hurafeler çerçevesinde tanısınlar, her iki durum da Tanrı ile insan arasında aşılmaz engeller oluşturmuştur. Sonuçta Tanrı ya insanlar tarafından teslim alınmış ya da sayıları artarak hayaller âleminde buharlaşıp gitmiştir. Kuşkusuz Tanrı’yı tanımanın bir başka yolu da O’nu, kendisini tanıttığı gibi tanımak; yani peygamberlerine gönderdiği kutsal kitaplar aracılığı ile tanımdır. Ancak insanların Tanrı’yı kendi kutsal kitapları aracılığı ile tanıması da yine aklın aracılığı ile olmaktadır. Bu durumda ise Tanrı’nın niteliklerini (sıfat ve isimlerini) yorumlama biçiminde farklılıklar ortaya çıkmıştır.

İnsanların, Tanrılarını aklın sınırları içerisinde tanıma çabaları, O’nun varlığının ispatından sıfatlarına kadar birçok metafizik spekülasyonu da ortaya çıkarmıştır. Kuşkusuz bu metafizik düşünceler, bir yandan Tanrı’yı insan aklının kavrama alanı içerisine koyarak makul hale getirmişken diğer yandan O, insan aklı için bir nesne olarak kabul edilmiş, Tanrı-insan ilişkisi sınırlı, hesaplı, değerlerden yoksun mekanik bir hal almıştır.

Tanrı-insan ilişkisini muhayyile çerçevesinde değerlendirenler, Xenophanes’in deyimi ile kendilerinde bulunan kötü nitelikleri Tanrılarına yükleyerek onları en kötü niteliklerle donatılmış¹ güçlü birer masal kahramanına dönüştürmüşlerdir. Bunun en tipik örneğini Yunan mitolojisindeki Tanrı telakkisinde görebiliriz. Kadim Yunan muhayyilesi, Tanrılarını hem mutlak anlamda güçlü hem de en kötü niteliklerle donatılmış varlıklar olarak tasarlamış, onları hem kendi aralarında hem de insanlarla savaşan Tanrılar olarak tasavvur etmiştir. Söz konusu Tanrılar, ellerindeki mutlak güç ve kuşandıkları en kötü niteliklerle buldukları her yeri kaosa sürüklemişlerdir. Öyle ki Yunan muhayyilesi, Tanrılarının olduğu yerde sistem ve yasa değil sistemsizlik ve “kaos” olur demiş ve evrendeki kaosu kozmosa dönüştürmek için insan aklının devreye girmesi gerektiğini söylemiştir. Bu anlamda Kadim Yunan’da bilim ve felsefe, ancak Tanrılar dünyadan sürüldükten sonra başlayabilmiştir.²

Musevilik dininin kutsal kitabı Tevrat, Tanrı Yahova’yı tanıttığı gibi Hıristiyanlığın kutsal kitabı İncil teslis inancı çerçevesinde bir Tanrı telakkisi ortaya koymaktadır. Nihayet Müslümanlığın kutsal kitabı olan Kur’an, Tanrı’yı sıfat, isim ve fiilleri ile tanıtmaktadır. Ancak bu şekilde Tanrı’yı tanıma durumunda en önemli husus, söz konusu kutsal metinlerin “ne ölçüde Tanrı’nın vahyi olduğu” sorunudur. Kuşkusuz bizim meselemiz, var olan kutsal kitapların ne ölçüde vahiy olup olmadığını sorgulamak değildir. Ancak, söz konusu kutsal metinlerin her birinde ortaya konulan Tanrı telakkisinin ne anlama geldiğini, inananlar üzerinden okuyarak anlamak da mümkündür. Çünkü insan Tanrı’sı kadardır.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim üyesi, hayik@ybu.edu.tr.

¹ Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yayınlar, Ankara 1987, s. 17.

² Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev: Avşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998, s. 22.

Örneğin Musevilik dini, tarihsel süreçte sadece Yahudi ırkına özgü din haline getirilmiş, buna bağlı olarak Tanrı Yahova da bir ırka özgü ilah olarak kabul edilmiş ve nitelikleri bu çerçevede belirlenmiştir. Bunun yanında Hristiyanlıkta Tanrı'yı tanıma çabası, daha çok O'nun sıfatları sorunu üzerinden ortaya konulmuş; bunun sonucunda oldukça kabarıklık bir rasyonel teoloji birikimi ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Hristiyanlığın bilimsel birikimi "Tanrı Bilim" anlamında teolojidir. İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'da ise Allah'ın³ nitelikleri ayrıntılı bir şekilde verilmiş; ayrıca bunlar İslam düşüncesi içerisinde sıfat, isim ve fiiller olarak tasnif edilmiştir. Ancak Müslümanların ilahlarını tanıma biçimleri, Allah'ın sıfat, isim ve fiillerinin nasıl yorumlandıklarına bağlı olarak farklılaşmaktadır.

Örneğin İslam dininde de Tanrı'nın nitelikleri üzerine yapılan, rasyonel teoloji niteliğinde yorumlar olduğu gibi, söz konusu sıfat ve isimleri literal anlamıyla olduğu gibi kabul edenler de mevcuttur. Allah'ın sıfat ve isimlerini birer bilgi unsuru olarak gören rasyonel yorumlar, Hristiyanlıkta olduğu gibi oldukça kabarıklık bir rasyonel teoloji oluşturmuştur. Bunun yanında Allah'ın sıfat ve isimlerini hiçbir algısal işleme tabi tutmadan olduğu gibi kabul edenler de olmuştur.

Gazzâlî, Allah'ın sıfat ve isimlerini ahlaki tarzda yorumlayarak, İslam tarihi boyunca tartışılan sıfat ve isim meselesine farklı bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Kanaatimizce Gazzâlî'nin söz konusu yorumu, Allah-insan ilişkisini daha canlı ve işlevsel bir konuma getirirken, Allah'a inanan insana, inandığı ilahın niteliklerinden pay alarak benlik ve şahsiyetini buna göre oluşturma imkânı da vermektedir.

Bu makalede bizim üzerinde duracağımız konu, Allah ile insan arasında kurulması mümkün olan ahlâkî ilişkinin, O'nun isim ve sıfatlarının ahlaki tarzda yorumlanmasıyla nasıl mümkün olabileceği meselesidir. Aslında Allah ile insan arasında kurulması muhtemel olan ahlâkî ilişki, bizzat peygamberlerin kurarak insanlığa örnek olarak bıraktığı ilişkidir. Ancak İslam tarihinin belli dönemlerinde ahlak ihmal edilince bu ilişki de ikincil plana atılmıştır.

İslam tasavvufunun, özellikle kuruluş döneminde ahlaki merkeze koyan tavrı nedeniyle söz konusu ilişkinin, genel hatları ile Tasavvuf geleneğinde kurulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Gazzâlî de bu gelenek içerisinde Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkiyi, Allah'ın en güzel isimlerinin (Esmâü'l Hüsnâ'nın) yorumuyla ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu makalede, Gazzâlî'nin "Allah'ın en güzel isimlerini yorumlama yönteminden hareketle, Allah ile insan arasında kurulması muhtemel ahlaki ilişkinin imkânı ele alınacaktır.

³ Makalenin başından beri Tanrı ismini kullandık. Ancak İslam dini ve onun kutsal kitabı Kur'an'da söz konusu olan ilahtan bahsederken "Allah" ismini tercih ediyoruz. Çünkü Kur'an'da O, kendisine "Allah" ismini vermektedir.

Ahlak Temelli Allah-İnsan İlişkisi ve Allah’ın Ahlakı İle Ahlaklanma İmkânı

Gazzâlî’nin, Allah’ın en güzel isimlerine dayandırdığı ahlak temelli Allah-insan ilişkisini daha iyi anlayabilmek için epistemolojik temelli Allah-insan ilişkisini anlamak gerekmektedir. Ahlak temelli Allah-insan ilişkisinde temel noktalardan biri, yukarıda da belirttiğimiz gibi Allah’ı kendi kutsal kitabındaki nitelikleriyle olduğu gibi tanımak; ikincisi O’nun mükemmel niteliklerini ideal ahlaki modeller olarak ele almaktır. Epistemolojik temelli Allah-insan ilişkisinde ise Allah’ın sıfat ve isimleri birer bilgi konusu olarak ele alınmakta, aklın ilkeleri çerçevesinde kavranarak sınırlanmaktadır.

Allah ile insan arasındaki epistemolojik ilişkide amaç, O’nun isim ve sıfatlarını saf aklın ilkeleri çerçevesinde değerlendirerek, önce onları aynı cinsten olanlarla bir araya getirmek sonra da farklı özellikleriyle onlardan ayırarak belli bir tanıma ulaşmaktır. Örneğin “Allah, âlimdir”, önermesi ile “İnsan âlimdir” önermesindeki “âlim” olma niteliği, hem eş sesli hem de eşanlamlı sözcüklerdir. Bu anlamda “âlim” niteliği, aynı anda hem Allah hem de insan için yüklem olduğunda, epistemolojik açıdan sorun olmaktadır. Çünkü bir nitelik, özdeş olmayan iki ayrı konuya aynı anda yüklem olamaz. Söz konusu nitelik, ya sadece Allah için ya da insan için söz konusu olabilir. Bunun için “Allah âlimdir.” önermesindeki “âlim” niteliği ile “İnsan âlimdir.” önermesindeki “âlim” niteliği iki ayrı özellik olarak birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Mutezile, Allah’ın sıfatlarını rasyonel bir şekilde belirlemeye çalışarak, O’nu insana benzetmemek (antropomorfizmden kaçınmak) ve tevhidi bozabilecek bir anlayışa sapmamak için isim ve sıfatları ya Allah’a özgü kılmakta ya da selbi dil kullanarak, O’nun sıfat ve isimlerini insandaki benzerlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu anlamda hayat, ilim, irade ve benzeri sıfatlar, aynı zamanda insanda da olabilecek niteliklerden olduğu için söz konusu sıfatlar selbi bir dille açıklanmaktadır. Yani, “Allah âlimdir”, ancak insan gibi değildir; “Allah irade sahibidir” ancak O’nun iradesi insanın iradesi gibi değildir, ifadeleri ile Allah’ın sıfatları ile insandaki benzer nitelikler arasına belli bir sınır çizilmektedir.

Kuşkusuz bu sınır, epistemolojik ilişkinin gereği ve kaçınılmaz sonucudur. İnsan, metafizik bir konu olan Allah’ın zat ve sıfatlarını saf aklın ölçüleri içerisinde değerlendirmek istediğinde, yukarıda da belirttiğimiz gibi teşbih ve tecsime düşmemek için böyle yapmak zorundadır. Ancak Kur’an ayetlerine baktığımızda Allah için söz konusu sıfatların insan için de kullanıldığını görmek mümkündür. Kur’an’da “Allah bilendir, işitendir, görendir, irade sahibidir, konuşandır, canlıdır” denilirken, insan için de aynı nitelikler kullanılmaktadır.

Kanaatimizce Kur’an ayetlerindeki ifadelerle İslam düşüncesindeki rasyonel tutum arasındaki çelişki, Allah’ın isim ve sıfatlarının sadece birer bilgi unsuru olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Allah ile insanların ortak niteliklerini epistemolojik açıdan ele aldığımızda Allah’ın sıfatlarını insandan ayrı

ve tamamen O'na özgü kabul ederek, tıkHz bir tevhit anlayışına ulaşabiliriz. Ancak bu durum, insan ile Allah'ı iki ayrı epistemolojik alana koyarak aralarındaki ilişkiyi koparma noktasına doğru sürükleyebilir. Buna karşılık Allah'ın sıfatlarını insanda bulunan benzer niteliklerle özdeşleştirmek, Allah ile birlikte kadim olan varlıkların çoğalmasına (taaddüdü kudemâ), benzerlik ilişkisini kurmak antropomorfik Tanrı anlayışının ortaya çıkmasına neden olmaktadır ki her iki durum da tevhit inancını tehdit etmektedir.

İslam düşüncesi geleneğinde Meşşâî filozoflar ve Mutezile, Allah insan ilişkisini genel olarak epistemolojik temelde ele aldıkları için tevhit ilkesi gereği Allah'ın sıfatlarını O'na özgü kılarak Muattıla mezhebinin Tanrı anlayışına yaklaşmaktadırlar. Buna karşılık Müşebbihe Allah'ın isim ve sıfatlarını, hem Allah hem de insan için ortak nitelikler olarak kabul ettiği için Allah'ı insanın dünyasına indirgeyerek teşbihe neden olmakta, antropomorfik Tanrı anlayışına ulaşmaktadır. Nitekim Hristiyan papazlar, Ortaçağ boyunca Allah-insan ilişkisini epistemolojik temelde tartışmış, bu konuda kesin bir çözüme ulaşamadıkları gibi içinden çıkılmaz teolojik sorunlar yumağı oluşturmuşlardır.

Metafizik bilgiyi, içinden çıkılmaz sorunlar yumağı olduğu gerekçesiyle reddeden Gazzâlî⁴, Allah-insan ilişkisinde de epistemolojik değil, ahlaki ilişkiyi gündeme getirmiştir. Bilindiği gibi, Allah'ın zâtî sıfatları sadece O'na özgü olup, O'ndan başkası için söz konusu olamaz. Örneğin, "Allah, ezeli ve ebedidir." diyebiliriz; ancak bu sıfatları Allah'tan başkası için düşünemeyiz. Zâtî sıfatlardaki bu duruma karşılık sübûtî sıfatlar, hem Allah'ta hem de insanda olabilen ortak niteliklerdir. Bu nedenle "Allah âlimdir" denildiği gibi, "İnsan âlimdir" de denilmektedir. Bunun yanında Allah'ın en güzel isimleri ise mutlak ve mükemmel anlamda birer erdem olarak insanda da olması gereken niteliklerdir. İşte sorun bu noktada başlamakta, sübûtî sıfatlar ve isimlerin hem Allah hem de insan için kullanılmasının da teşbihe neden olabileceği düşünülmektedir. Teşbihten kaçınmak isteyenler ise söz konusu sıfat ve isimleri, ya sadece Allah'a özgü kılmakta ya da bir kısmını yok saymaktadırlar. Gazzâlî, bir mantıkçı olarak söz konusu sıfat ve isimlerin Allah için özsel, insan için ise ilintisel nitelikler olarak kullanılabileceği kanaatindedir.⁵

Mantık ilmi açısından özsel nitelikler sadece bir türe ait olan niteliklerdir; niteledikleri varlığın kıvamını oluştururlar. Söz konusu nitelikler kalktığında o nitelikle nitelenen de kıvamını kaybetmektedir. Bu anlamda "âlim" niteliği, Allah için düşünüldüğünde, O'nun özsel niteliğidir. Söz konusu nitelik kaldırıldığında nitelenen kıvamını (var olma keyfiyetini) kaybeder. Buna karşılık ilintisel nitelikler, sadece bir türe özgü değildir; nitelenenin kıvamını da oluşturmazlar. Yani ilintisel nitelik ortadan kalktığında onunla nitelenen kıvamını (var olma keyfiyetini)

⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul 2009, s. 18.

⁵ Gazzâlî, *el- İktisat fi'l İ'tikat*, Darü'l Kitabü'l İlmîyye, Beyrut 1983, s. 48; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 212.

kaybetmez. Ayrıca ilintisel nitelikler, nitelenende sürekli bulunmayabilir; bazen olur bazen olmayabilirler. Bu anlamda “âlim” niteliği, ilintisel olarak insana verildiğinde sadece insana özgü olmaz; onun kıvamını da oluşturmaz. Çünkü insan bazen cahil de olabilir. Ancak “âlim” niteliği Allah’ın özsel niteliğidir. Allah “âlim” niteliği olmadan düşünülemez. Allah’ta mutlak ve mükemmel anlamda bulunan bu ve bunun gibi nitelikler olmazsa, Allah’ın mutlak ve mükemmel olan varlığı kıvamını kaybeder.

Gazzâlî’ye göre iki şey arasındaki ortaklık, tür ve mahiyette ortaya çıkar. Örneğin “At”, belli bir zekâya sahip olsa bile insana eşdeğer değildir. Çünkü onun türü farklıdır. Ancak at insana, onun özünü oluşturan mahiyetin dışındaki ilintisel bir nitelik olan zekâda benzemektedir.⁶ At ile insan canlı cinsinden varlıklar olduğu halde türleri farklıdır. Bu nedenle “canlılık” niteliğinde ortak olsalar bile özdeş değildirler. Aynı cinsten olan bir türün özsel niteliği, yine aynı cinsten olan diğer bir tür için ilintisel nitelik olabilmektedir. Nitekim yukarıda Gazzâlî’nin de belirttiği gibi, akıllı olmak insanın özsel niteliğidir. Ancak belli davranışlarından dolayı at için de akıllı diyebiliriz. Kuşkusuz atın akıllı olması ile insanın akıllı olması aynı olmadığı gibi, ikisine de akıllı denildiğinde özdeş olmazlar. Bunun yanında bir türün ilintisel nitelikleri, aynı şekilde farklı türlerde de bulunabilmektedir. “İnsan, sağlıklı bir canlıdır.”, önermesindeki “sağlıklı canlı” ifadesi, insan terimine özdeş değildir. Bir başka canlı için de aynı ifadeyi kullanarak, örneğin, “At, sağlıklı canlıdır.”, denilebilir. Bu önermedeki “sağlıklı canlı” ifadesi “at” terimi ile de özdeş değildir. Yani atın dışındakilere de yüklem olabilir.

Bir türün mahiyetini oluşturan nitelikler, mantık ilminde zamandan bağımsız soyut nitelikler iken, mahiyetin aslî unsuru olmayan ilintisel nitelikler belli ölçülerde zamana bağlı olan ve artıp eksilebilen niteliklerdir. İnsan türü için “hastalık”, “sağlık”, “zenginlik”, “yaşlılık” gibi ilintisel nitelikler, söz konusu türde bazen bulunan bazen bulunmayan, zamana bağlı olarak artıp eksilebilen niteliklerdir.

Gazzâlî’nin yukarıda verdiği “At” örneğinde olduğu gibi Allah için özsel bir nitelik olan “kelam” sıfatı insan için kullanıldığında Allah ile insan özdeş olmamaktadır. Çünkü kelamın keyfiyeti her iki durumda da birbirinden farklıdır. Kanaatimizce Gazzâlî, bu noktadan hareketle zamandan bağımsız, değişmez kavramların oluşturduğu mahiyet alanından kısmen zamana bağlı ve değişken olan anlamların alanına, yani oluş alanına bir çeşit kapı aralamaktadır. Nitekim mahiyet fikrini temele alan Meşşâî filozoflar da var olma fiilinden (vücûd) çok var olan somut nesnelere (mevcûdu) merkeze koymuştur.⁷ Buna karşılık mutasavvıflar,

⁶ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu’l-esnâ fi şerhi meani’l-esmaillahi’l-hüsna*, nşr.: Bessam Abdurahman el-Câbî, el-Ceffan ve’l-Câbî li’-t-taba ve’n-neşr, Limassol 1987, s. 48.

⁷ Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, Çeviren: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 63-66.

varoluşu temele almışlardır. Bu anlamda Meşşâî filozoflar mahiyeti temele alanlar olarak “asaletü'l mahiye” taraftarı, mutasavvıflar ise varoluşu temele alanlar olarak “asaletü'l vücûd” taraftarı olarak isimlendirilmektedir.⁸ Denilebilir ki Gazzâlî de değerler alanı olarak gördüğü Allah'ın isim ve sıfatları konusunda mevcut olanın ya da zamandan bağımsız olanın değişmez mahiyetini değil, oluşu temel almaktadır.

Allah'ın isim ve sıfatları, aynı zamanda birer değer yüklü kavramlardır. Bu nedenle söz konusu nitelikler, teorik akıldan çok pratik aklın alanına girmektedir. Teorik akıl açısından bir insan ya iyi ya da kötüdür; hem iyi hem de kötü olamaz. Ancak değerleri gerçekleştiren pratik akıl açısından insan, aynı zamanda hem iyi hem de kötü olabilir. Kur'an'da inşa cümleleri değer ifade eden cümleler olarak, daha çok muhatabının pratik aklını harekete geçirirken, ihbar cümleleri teorik aklı harekete geçirmektedir. Örneğin “Namaz, Mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır”⁹ cümlesi, ihbar cümlesi olarak muhatabın öncelikle teorik aklını harekete geçirmekte, bu cümlede namazın inşa edici yönünden çok farz olma keyfiyeti ele alınmaktadır. Buna karşılık, “Adil olunuz”, “Ölçüde ve tartıda hile yapmayınız”, gibi ifadeler muhatabın teorik aklından çok pratik aklını harekete geçirmektedir.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: İnsan adaletin ne olduğunu teorik aklın kurallarına göre bilmeden nasıl âdil olabilir? Ancak insan, sadece adalet gibi değer ifade eden bir kavramın bile mahiyetini bilmeye çalışsa görecektir ki, onun mahiyetini kesin hatları ile belirlemek oldukça zordur. Çünkü söz konusu kavramlar, hem isim hem de fiildir; hem bilgi hem de eylemdir. Hatta denilebilir ki erdemlerin değişmez mahiyetinin olmaması, uygulanabilirliği açısından elzemdir. Çünkü değerler, ancak eylem boyutunda ortaya çıkarlar. Teorik boyutta bir değer tartışması ve bu konuda karara bağlanmış bir değer tanımı söz konusu değer inşa edici (oluşturucu) yönünü de öldürebilir. Çünkü bir şeyi tanımlamak, bir şekilde sınırını çizerek sahip olmak, temellük etmek demektir.

“Bana göre adalet şudur” gibi bir yargı, adaleti sahiplenmektir ve adil olma eyleminin önünde engel olabilir. Ancak “Ben adil olmaya çalışıyorum” cümlesi, adil olma sürecini gösterir ki burada adalet sahip olunan bir şey değildir. Aksine belli bir süreçte uygulanabilen, hatalar varsa dönülebilen, uygulayanı ve uygulananı olgunlaştıran bir durumdur.¹⁰

Allah'ın isim ve sıfatları da değer yüklü kavramlar olarak ihbârî olmaktan çok inşa edici anlamlardır. Onlar sadece bir şeyden haber vermezler, aynı zamanda muhatabı harekete geçirirler. Karakter ve kişilik inşa eder, muhatabı oluş sürecine sokarlar. Değer ifade eden sözcükler muhatabı oluşa doğru harekete geçirmiyorsa, ya anlaşılmamış ya da sahiplenilmiştir. Örneğin Allah'ın “Rahman” ismini duyan

⁸ Bkz: Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 66, 67.

⁹ Nisa, 103.

¹⁰ Bakınız: Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev: Aydın Arıtan, Say Yayınları, Ankara 2015.

birisi, söz konusu ismin çerçevesini çizerek mahiyetini oluşturmak isterse onu kendi zihin ölçüleri içerisine almış ve temellük etmiş demektir. Buna karşılık “Rahman” teriminden merhamet eylemini anlarsa kendisi de söz konusu merhameti gerçekleştirmek için harekete geçebilir.

Mantık ilminde fiillerin değil isimlerin mahiyeti olur. İsim, tam olarak tanımlanabilen sözcüktür. İnsanlar, tanımlayabildikleri şeylere sahip olurlar; sürüp giden eylemelere sahip olamazlar. Bu anlamda eylemler, temellük edilemezler ancak yaşanabilirler.¹¹

Gazzâlî’nin “Allah’ın sıfatları O’nun ne aynı ne de gayrısıdır”¹² şeklindeki hükmü, yukarıdaki değerlendirmeleri doğrultusunda daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Gazzâlî, bu düşünceden hareketle Allah’ın isim ve sıfatlarının, yüklendiği konuda gerçekleşen pratik birer erdem olarak, hem Allah hem de insan için kullanılabilmesini düşünmektedir.¹³ Gazzâlî, Allah’ın sıfat ve isimlerinin hem Allah hem de insan için kullanılabilmesini söyleyerek, insanın Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmasının önünü açmaktadır. Bunu da özellikle Allah’ın en güzel isimleri ve sıfatlarının yorumu ile ortaya koymaktadır. Gazzâlî, Allah’ın sıfat ve isimlerini yorumlarken öncelikle onları birer erdem olarak ele almaktadır. Bundan hareketle her ismin önce Allah için ne anlama geldiğini açıklamakta, daha sonra insanın bu erdemlerden nasıl bir pay alabileceğini ortaya koymaktadır. Böylece Allah’ın isim ve sıfatları hem Allah hem de insan için kullanılabilirken onlar birer nitelik olarak, “Allah’ın ne aynı ne de gayrısı” olmaktadır. Bu durum, Allah’ın ahlakı ile ahlaklanabilmenin yolunu da açmaktadır.

Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkide akıl, pratik-amelî akıl olarak, Allah’tan aldığı mutlak ve mükemmel değerleri insan hayatına aktaran transformatör durumundadır. Bu akıl bölen, sınıflayan, kavramsallaştırarak tanımlayan akıl değil, değerleri bir bütün olarak anlayan ve olduğu gibi tanıyan akıldır. Mevlana’nın semazeninde olduğu gibi Hak’tan alıp halka veren konumundadır.

Gazzâlî’de Allah’ın Ahlakı ile Ahlaklanmanın İmkânı

Gazzâlî’nin sisteminde Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkiyi mümkün kılan şey, yukarıda da belirttiğimiz gibi onun, kelim ilminde sıkça tartışılan, Allah’ın sıfatları “O’nun aynı mıdır, gayrı mıdır?” sorusuna karşılık verdiği, “Ne aynıdır ne de gayrıdır”¹⁴ şeklindeki paradoksal cevaptır. Onun verdiği bu cevap, Allah’ın isim ve sıfatlarının hem Allah hem de insan için söz konusu olabileceğini

¹¹ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, s. 41

¹² Gazzâlî, *el-İktisad fi’l İ’tikad*, Darü’l Kitabü’l İlmîyye, Beyrut 1983, s. 89; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 121.

¹³ Gazzâlî, *Maksadü’l-Esna*, s. 48- 49.

¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l İ’tikad*, s. 89.

göstermektedir. Gazzâlî, bu durumun nasıl mümkün olacağını, mantık ilminin verilerine dayanarak yukarıda ortaya koymuştu.

Bunun yanında Allah'ın isim ve sıfatların sadece isim değil aynı zamanda isim fiil (sıfat-ı müşebbehe) olduğunu düşündüğümüzde, örneğin "Rahman" ismi, mantık ilmindeki önermede olduğu gibi konuya yüklenen soyut bir kavram değil, özne tarafından gerçekleştirilen fiil de olabilmektedir. Fiiller ise soyut kavramlardan farklı olarak zamana bağlı eylemler olduğu için ayrı özneler için yüklem olabilmektedirler.

Allah'ın en güzel isimlerinden biri olan "Rahîm" ve Rahim", sıfat-ı müşebbehe veya mübalağa ile ism-i fâildir. Rahmân ismi, sıfât-ı gâlibe (genellikle sıfat olarak kullanılan kelime) ve özel isim olmayıp Allah'tan başkası için de kullanılabilir ve fiil işlevi de yapar.¹⁵ Yukarıda da benzer örneklerini verdiğimiz gibi, örneğin "canlılık" soyut bir nitelik olarak hem Allah hem de insan için kullanıldığında saf aklın ilkeleri açısından sorun olmakta; çözüm olarak Allah'ın canlı olma keyfiyetini insandan ayırmak için selbî dil kullanılmaktadır. Ancak "canlılık" bir fiil olarak öznelere yüklendiğinde aynı sorun ortaya çıkmamaktadır. Çünkü her özne kendi güç ve kabiliyeti oranında canlılığı gerçekleştirmektedir.

Ahlaki erdemlerin mutlak ve mükemmel kıvamı Allah'tadır. Söz konusu ahlaki erdemler insanda ise artıp eksilebilen bir durumdadır. Bu durum, mantık ilminin terimleri ile izah edilecek olursa denilebilir ki Allah'ın isim ve sıfatları, ahlaki erdemlerin mutlak ve mükemmel mahiyetini oluştururken, bu erdemlerin gerçekliğini (hakikatini) insan hayatında görmek mümkündür.

Mantıkta bir kavramın mahiyeti, gerçekliği (hakikati) ve kimliği (hüviyeti) vardır. Herhangi bir şeyin mahiyeti sadece zihindeki fertleri (ideal bireyleri) dikkate alındığında oluşmaktadır. Kavramın gerçekliğini, söz konusu kavramı dış dünyada temsil eden somut varlıklar oluştururken, kimliğini ise söz konusu kavramın gerçekliğine dâhil olan tekil birey oluşturmaktadır. Bu durum, öğrenci kavramı üzerinden şöyle açıklanabilir: Öğrencinin mahiyeti, zihindeki öğrenciler (ideal öğrenciler) dikkate alınarak şöyle oluşturulabilir: Öğrenci, "bilgiyi talep eden", "okula devam eden", "derslerine muntazaman çalışan", "derslerini dikkatle dinleyen" insandır. Bu ve bunun gibi nitelikler öğrencinin mahiyetini ve mahiyetinin kıvamını oluştururlar. Yani birisi, "Aslında öğrenci nedir?" diye sorduğunda verilecek cevap bu mahiyette olacaktır. Öğrencinin gerçekliğini (hakikatini) ise bütün dünyada var olan somut şahsiyetler olan öğrenciler oluşturmaktadır. Gerçek dünyadaki bu öğrencilerin bir kısmı ya da çoğunluğu, öğrenci kavramının mahiyetinde olan, yukarıda saydığımız niteliklerin büyük bir kısmını yerine getiremeyebilir. Ancak bu durum, öğrencinin mahiyetini ortadan kaldırmadığı gibi, gerçekliğini de yok edemez. Yani gerçek dünyadaki öğrenciler "okula düzenli bir şekilde devam etmeyen", "derslerini dikkatle dinlemeyen",

¹⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, C. I., s. 33.

“bilgiyi talep etmeyen” gibi olumsuz niteliklerde olsalar bile öğrencinin mahiyetinde bulunan olumlu nitelikler ortadan kaldırılamaz. Eğer öğrenci kavramının mahiyeti, gerçeklikteki temsilcilerine bakılarak oluşturulacak olursa öğrenci kavramı ontolojik temelini de kaybeder. Daha doğrusu öğrenci varlığının kıvamını kaybeder. Buna karşılık, öğrenci kavramının mahiyetindeki mükemmel nitelikleri temele alarak gerçek dünyadaki öğrencileri değerlendirecek olursak ortada öğrenci diye bir şey kalmayabilir. Bu konuda olması gereken şey, yeryüzünde öğrenci demeye layık çok az kimse kalsa bile öğrenci kavramının kıvamını oluşturan nitelikleri kaybetmemek; bunun yanında öğrenci kavramının kıvamını oluşturan mükemmel niteliklere bakarak gerçek dünyada var olan yaramaz, tembel ve haylaz öğrencileri de yok saymamaktır. Aksine olması gereken şey, öğrenci kavramının kıvamını oluşturan mükemmel nitelikleri model olarak muhafaza edip, gerçek dünyadaki öğrencileri ona göre dönüştürmeye çalışmaktır.

Öğrenci kavramındaki bu durum, benzetmenin imkânları ölçüsünde ahlaki erdemlere uygulanacak olursa şöyle denilebilir: Ahlaki erdemler kıvamını Allah’ta bulmaktadır. Bu anlamda en mükemmel ahlaki erdemler, Allah’ın isim ve sıfatlarıdır. Yani haddi zatında, “merhamet, adalet, emniyet, sadakat, samimiyet ve hakkaniyet” gibi ahlaki erdemler nedir?, sorusunun cevabı için Allah’ta mutlak ve mükemmel anlamda bulunan erdemler dikkate alınacaktır. Bu anlamda Allah’ın isim ve sıfatları, ahlaki erdemlerin mahiyetini ya da ontolojik temelini oluşturmaktadır. Yani bunlar ortadan kalkarsa erdemler ontolojik temelini kaybeder.

Ahlaki erdemlerin gerçekliği ise dünyadaki insanlarda eksik bir şekilde bulunan, zaman zaman artan ve eksilen erdemlerdir. Bu anlamda insan da adil, merhametli, samimi, güvenilir ve sadık olabilir. Ancak insanlarda bulunan söz konusu erdemler bazen o kadar azalır ki nerdeyse yok olurlar. Hatta bazen insanlar, yaşadığı hayatta gördüklerinden hareketle “aslında adalet, hakkaniyet, vefa ve samimiyet yok”; “bunlar birer aldatmacadan ibarettir” de diyebilirler. Eğer insanlar, erdemlerin mahiyetini gerçek hayattan hareketle oluşturmaya kalkıştırlarsa ortada erdem diye bir şey kalmaz. Buna karşılık, ahlaki erdemlerden yoksun olan insanları, mutlak ve mükemmel erdemlere göre değerlendirecek olursak, dayanılacak ve güvenilecek insan da kalmaz.

Bunun çaresi, Gazzâlî’nin Allah’ın sıfatları “O’nun ne aynısı, ne gayridir” hükmüne göre hareket ederek, Allah’ın isim ve sıfatlarını sadece O’na özgü nitelikler olarak kabul edip, insanı bunlardan uzaklaştırmamaktır. Aksine insanın, erdemler konusundaki bütün eksikliği ve yoksunluğuna rağmen, Allah’ın isim ve sıfatlarındaki mükemmel erdemleri gücü nispetinde kuşanabilmesinin yolunu açmaktır. Zaten Allah, bütün eksiliklerine rağmen insanoğlunu kendi haline bırakmamış, kendisinde bulunan mükemmel erdemleri insanlar da kuşanabilsin diye sayısız peygamberleri rol-model olarak göndermiştir. Bundan hareketle diyebiliriz ki Allah, isim ve sıfatlarındaki mutlak ve mükemmel erdemlerin insanlarda da bulunmasını istemiş, tamamen kendine özgü kılmamıştır.

Bu noktada Gazzâlî'ye katılarak diyebiliriz ki Allah'ın isim ve sıfatları "O'nun ne aynıdır ne de gayrıdır". Yani erdemlerin var olması ve yaşayabilmesi için onlar, ne sadece erdemlerin mahiyetine özgü nitelikler olarak kabul edilmeli; ne de gerçek dünyadaki eksik erdemlere indirgenerek yokluğa mahkûm edilmelidir. Ahlaki erdemlerin var olabilmesi ve kıvamını kaybetmemesi için Allah'ta olduğu gibi mutlak ve mükemmel olması gerekmektedir. Buna karşılık insan hayatına ışık tutabilmesi ve gerçeklikte ihya edilebilmesi için insanda da olmalıdır. Yani Allah'ın isim ve sıfatlarındaki mükemmel erdemler insanın dünyasına inmeli ve oluşa geçmelidir. Bunun için onlar, "ne Allah'ın aynıdır ne de gayrısı" olmalıdır ki ahlaki erdemlerin mükemmel mahiyeti ile eksik gerçekliği arasındaki ahlaki ilişki sürdürülebilsin.

Gazzâlî'ye göre, insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasını sağlayan temel unsur "marifetullah ilmi"dir.¹⁶ Söz konusu ilim, öncelikle Allah'ı bir bilgi unsuru olarak değil değer kaynağı olarak tanıtmaktadır. Ayrıca bu ilim Allah'ı tanımlamayı değil, kendisini tanıttığı gibi tanımayı da mümkün kılmaktadır. Bu anlamda marifetullah ilmi, ihbârî değil inşâî bir ilimdir. Yani bu ilim, insanın karakter ve kişiliğini, en mükemmel ahlaki değerler modelinde oluşturan ilimdir.

Marifet kavramını kökü olan "a-r-f" "tanımak, kanaat getirmek, kabul etmek" gibi anlamlara gelirken,¹⁷ bundan türeyen "marifet" ise "derin bilgi, vukûfiyyet ve maharet" gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî anlamıyla marifet, bir şeyi olduğu gibi ihata etmektir.¹⁸

Buna karşılık "a-l-m" "bir şeyi bilmek, hakkında bilgi sahibi olmak ve ayırt etmek" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ İlim bilmeyi gerektirirken, bilimsel anlamda bilmek, bilinenin tanımını gerektirmektedir. "Tanımlamak" ise bir şeyin soyut niteliklerini belirleyerek, benzerleri ile bir araya getirmek (cinsini belirlemek); ayırıcı nitelikleri ile benzerlerinden ayırmaktır.²⁰ Bu anlamda bir şey hakkında bilgi elde etmek, o şeyin tanımını yapmaktır ki bu da teorik aklın ürünü olarak bilimsel faaliyetin temelini oluşturmaktadır. Buna karşılık "tanımak" bir bilimsel tutumdan çok insan eylemlerinin ahlaki mahiyet kazanmasıdır ki bu da pratik-amelî aklın yapacağı bir şeydir.

Nitekim bağımsız iki devlet birbirini tanımlamaz, tanırlar. Birbirini tanıyan devletlerden her biri diğersinin toprak bütünlüğünü, bağımsızlığını, siyasi, sosyal ve kültürel yapısını, hatta kendi yönetim biçimine uymasa da yönetim şeklini olduğu gibi tanımak durumundadır. Buna karşılık, tanımlamak, karşı devleti kendine göre biçimlendirmek demektir. Örneğin günümüzde emperyalist devletler,

¹⁶ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Beyrut 1334, C. I s, 51.

¹⁷Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 563.

¹⁸ Hacı Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, Tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008, s. 141.

¹⁹ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 590.

²⁰ Necati Öner, *Manlık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 32.

kendilerinden güçsüz olan devletleri, tanımak yerine tanımlamaktadırlar. Onların rejimlerini değiştirerek, sınırlarını istedikleri gibi çizmek; böylece sosyal ve siyasi yapılarını kendilerine göre yapılandırmak istemektedirler. İnsani ilişkiler de böyledir. Eğer bir insan teşrik-i mesaide bulunduğu insanları tanımıyor; yani olduğu gibi kabul etmiyor da tanımlıyorsa, muhatabının inancını, yaşama biçimini, giyin kuşam şeklini velhasıl onu o yapan her şeyini kendine göre belirlemek istiyor demektir. Tanımak, tanıdığınla beraber olmak, onu olduğu gibi kabul etmek, onunla birlikte dost olarak yürümektir. Tanımlamak ise tanımladığına sınır çizmek, onu belirlemek ve ona sahip olmaktır. Marifetullah ilminde Allah-insan ilişkisi, sınır çizmek, belirlemek ve sahip olmak değil, dost ve yoldaş olmak şeklinde gelişmektedir. Aynı zamanda Gazzâlî, marifetullah ilmini, Allah'ı sıfat ve isimleri ile mutlak ve mükemmel erdemlerin kaynağı olarak tanıttığı, O'nu olduğu gibi tanımının yolunu açtığı için Eşrefü'l-ülûm (ilimlerin en şerefli) olarak isimlendirmektedir.²¹

Gazzâlî, marifetullah ilmini, Müslümanların ahlakını inşa ettiğinden dolayı, her Müslüman için gerekli olan (farz-ı ayn) ilim olarak kabul etmekte ve ilimler tasnifinin başına koymaktadır. Gazzâlî der ki, din bilginleri, her Müslümana farz olan ilim hakkında farklı görüşler ileri sürmüş, herkes kendi ilminin farz-ı ayn ilim olduğunu söylemiştir.²² Ayrıca Gazzâlî, Marifetullah ilmi dışında, din bilimi dahi olsa hiçbir ilmin en şerefli ilim olmaya hak kazamayacağı kanaatindedir.

Gazzâlî'ye göre kelimciler, kelamın Yüce Allah'ın birliği (tevhit), zatı ve sıfatlarını bildirdiği için farz-ı ayn ilim olduğunu söylemişler; Fakihler, ibadetler, helal ve haram, (alış veriş ve evlenme gibi) muamelelerde haram ve helal kılınanlar fıkıhla bilindiği için farz-ı ayn olan ilmin fıkıh ilmi olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde tefsir ve hadis âlimleri de Kitabı ve sünneti bildirdiği için herkese farz-ı ayn olan ilmin tefsir ve hadis olduğunu söylemişlerdir.²³ Gazzâlî'ye göre, söz konusu din bilimlerinin hiç biri, her Müslüman'ın bilmesi gereken farz-ı ayn ilim değildir. Gazzâlî der ki, örneğin fıkıhçıya sorsanız, farz-ı ayn ilim fıkıh ilmidir. Hâlbuki insanın Allah'ı bilmesi ve güzel ahlak sahibi olması, sadece dünyevi meselelerle ilgilenen fıkıh ilmine bağlı değildir. Şayet bir fıkıhçıya ihlas, tevekkül veya riyadan sorulursa, bunların ihmal edilmesinin ahiret için felaket olduğunu bildiği halde bütün bunların farz-ı ayn olduğunu söyleyemez.²⁴ Buna karşılık fıkıhçılar, kendilerine dünyevi çıkar sağlayan zihar, yarışma ve atıcılıkla (bahis) ilgili soru sorulacak olsa ciltler dolusu malumat verirler. Oysa fıkıh, bu ince ayrıntıların hiç birine muhtaç değildir. Ancak fakihler kendilerini bu malumata vermekte, önemli olan (ahlaki) meseleleri unutmaktadırlar.²⁵ Gazzâlî'ye göre, fıkıhçı bu tutumu ile hem kendisini hem de başkalarını aldatmaktadır. Çünkü insan bilir ki öncelikle

²¹ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, s, 51.

²² Gazzâlî, *age*, s. 14, 15.

²³ Gazzâlî, *age*, s. 15.

²⁴ Gazzâlî, *age*, s. 20.

²⁵ Gazzâlî, *age*, s. 21.

yerine getirilmesi gereken farz, farz-ı kifâye değil, farz-ı ayndır. Örneğin nice İslam beldeleri vardır ki oralarda sadece gayr-ı Müslim doktorlar hizmet vermektedir. Oysa (fıkıh açısından) Müslüman olmayan doktorların tıp ilmi ile ilgili davalarda şahitlik yapma hakları bile yoktur.²⁶

Gazzâlî, fıkıhçıların farz-ı kifâye olan bu malumata yönelip asıl olanı (ahlaki olanı) ihmal etmelerini bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Örneğin günümüzde insanların sağlıkları açısından çok önemli olan tıp ilmi ile ilgilenen, bu ilmi öğrenen insanların sayısı oldukça azdır. Buna karşılık insanların çoğu fıkıh ilmine yönelerek nadirattan olan konularla ilgili fikhî hükümleri öğrenmek için yarışmaktadırlar. Söz Konusu bilginler, özellikle ihtilafı meselelere (hilafiyât) ve cedel konularına yönelmekte, bunlarla ilgili fetvalar hazırlamaktadırlar. Hâlbuki memleket bu tip meselelerin fetvası ile meşgul olan; insanların başına gelecek olan fer'î meselelere cevap verecek olan fakihlerle doludur.²⁷

Bütün bu ifadelerden sonra Gazzâlî hayıflanarak der ki, ah şunu bir bilseydim; nasıl oluyor da dinin fakihleri, birçok kimsenin yerine getirdiği ayrıntı sayılabilecek olan meselelerle (farz-ı kifâye) ile meşgul olmaya ruhsat veriyorlar da kimsenin yapmadığı asıl meseleleri ihmal ediyorlar?²⁸

Gazzâlî'ye göre bunun tek sebebi, kişisel çıkarıdır. Örneğin insanların çoğu tıp ilmine değil fıkıh ilmine yöneliyorlar. Çünkü tıp ilmi ile vakıfların mütevellî heyetine girebilmek, insanların öldükten sonra vasiyetle bıraktıkları mallara müdahil olmak, yetimlerin malını elde tutmak, kadı ve idareci olmak, akranlarının önüne geçmek mümkün değildir. Gazzâlî der ki, kişisel çıkarlarını öne çıkaran kötü âlimlerin bu karışık işleri yüzünden gerçek din ilmi (marifetullah) kayboldu.²⁹

Marifetullah ilmi Allah'ı en güzel isimleri ile tanıtırken, söz konusu isimlerde bulunan evrensel değerleri, insanların davranışlarına temel oluşturan karakter ve kişiliklerini de oluşturmaktadır. İnsanlar karakter ve kişiliklerini Allah'ın en güzel isimlerindeki evrensel ahlaki değerler çerçevesinde oluşturulduğunda kişisel çıkarlarını değil hakkı tercih edebilen, kendi çıkarlarına uygun olsa bile adaletten ayrılmayan, sözünde duran, işini sağlam yapan, güvenilir ve sadık insan olabilmek yoluna gireceklerdir.

Gazzâlî'nin Marifetullah ilminin içeriğini oluşturan Allah'ın en güzel isimlerini yorumlama biçimi, hem Allah'ı söz konusu isimleri ile tanıtmakta hem de insanın bu isimleri ahlakının oluşumunda mükemmel model olarak görebilmesinin yolunu açmaktadır.

²⁶ Gazzâlî, *age*, s. 21.

²⁷ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, s. 22.

²⁸ Gazzâlî, *age*, s. 19.

²⁹ Gazzâlî, *age*, s. 19.

Gazzâlî’nin Allah’ın En Güzel İsimlerini Yorumlama Yöntemi

İslam kültüründe Allah’ın en güzel isimleri üzerine sayısız yorumlar yapılmıştır. Ancak Allah’ın en güzel isimlerini yorumlayanların çoğunluğu, söz konusu isimlerin sadece Allah için ne anlama geldiğini ortaya koymuşlar, insan hayatına ışık tutacak tarafını boş bırakmışlardır. Gazzâlî ise Allah’ın en güzel isimlerinin önce Allah için ne anlama geldiğini, daha sonra insanın bu isimlerden nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini ortaya koymuştur.

Gazzâlî, Allah’ın en güzel isimleri karşısında Müslümanları üç sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, Allah’ın en güzel isimlerini sadece lafız olarak işitenler, ikincisi onların lafzî anlam ve açıklamasını anlayanlar, üçüncüsü ise ilk iki sınıfın yaptığı ile birlikte söz konusu isimlerin anlamlarının Allah’ta olduğuna inanan kimselerdir. Gazzâlî’ye göre, bunlar nasibi kıt, seviyesi düşük ve nail olduğu şey ile öğünmeye hakkı olmayan kimselerdir.³⁰

Gazzâlî birinci sınıfın tavrını şöyle açıklamaktadır: Bir kelimeyi işiten (ama anlamını bilmeyen) kişinin, sadece sesleri algılayan duyma özelliği sağlamdır. Bu, insanın hayvanlarla ortak olduğu bir özelliktir.³¹ Kuşkusuz bu durum, Allah’ın isimleri karşısındaki en sığ tavidir.

Gazzâlî, isimler karşısındaki ikinci tavrı, söz konusu isimleri sadece işitmek değil aynı zamanda anlamak olarak açıklamaktadır. Gazzâlî’ye göre Allah’ın isimlerini anlamak, Arapçayı bilmeyi gerektirir. Yine bu da bir edebiyatçı ile zekâsı kıt, dil bilen bedevinin ortak olduğu bir özelliktir.³² Gazzâlî, bu tavrın da Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak için yeterli olmadığını söyleyerek üçüncü tavrı açıklamaktadır.

Üçüncü tavrı ise bu isimlerin anlamlarını içselleştirmeden sadece Allah’ın zatında bulunduğuna inanmaktır. Gazzâlî’ye göre bu da sıradan insanlarla (avamla) çocukların taşıdıkları bir özelliktir. Gerçekten çocuklar sözcüklerin anlamlarını kavrayabilecek yaşa geldiğinde Allah’ın isimlerinin anlamları anlatılırsa söz konusu isimleri anlar, kalben inanır ve şeksiz şüphesiz kabul ederler. Gazzâlî’ye göre, Allah’ın isimleri karşısında âlimlerin tavrı da bunun gibidir. Âlimlerin bu isimlerden nasipleri de onları sadece lafız olarak işitmek, ait oldukları dildeki anlamlarını bilmek ve onların anlamlarının Allah’ın zatında sabit olduğuna inanmaktır.³³

Gazzâlî’ye göre Allah’ın en güzel isimlerinden gerçek anlamda nasipleneler, onlardan elde edilebilecek erdemleri imkân ölçüsünde elde edebilenler, onlarla ahlaklanabilenler ve davranışlarını onların ziyetleri ile süsleyebilenlerdir.³⁴

³⁰ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 45.

³¹ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 45.

³² Gazzâlî, *age*, s. 45.

³³ Gazzâlî, *age*, s. 45.

³⁴ Gazzâlî, *age*, s. 45.

Gazzâlî'nin, Allah'ın en güzel isimlerinden gerçek anlamda nasiplenmenin, onlardan elde edilebilecek erdemleri imkânlar ölçüsünde elde edebilmenin ve onlarla ahlaklanmanın yolunu nasıl gösterdiğini, bazı isimler örneğinde ortaya koyabiliriz. Örneğin Gazzâlî, "Rahman" ve "Rahim" isimlerini yorumlarken önce onların Allah için ne anlama geldiğini ortaya koyarak şöyle demektedir: Allah'ın rahmeti tam ve mükemmeldir. Tam rahmet, iyiliğin ihtiyaç sahiplerine irade ederek ve onları gözeterek verilmesidir. Kuşatıcı rahmetse hak eden ve etmeyi kapsayan merhamettir. Allah'ın merhameti tam ve kuşatıcıdır. Rahmetin tamlığı, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermeyi istemesi ve gidermesi ile olmaktadır. Kuşatıcılığı ise hak eden ve etmeyi kapsamasıyla olmaktadır ki bu dünyayı ve ahireti de içerisine almaktadır. Bu anlamda Allah, mutlak ve hakiki rahimdir.³⁵

Gazzâlî, Allah'ın "Rahman" ve "Rahim" isminden insanların nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini şöyle açıklamaktadır: Rahman isminden insanın elde edeceği nasip, onun gafil kullarına acıması ve onları gaflet yolundan şiddete başvurmadan nazik bir şekilde vaaz ve nasihat ederek Allah yoluna sevk etmesidir. Ayrıca insanın, günahkârın Allah'ın gazabına uğraması ve Allah yolundan uzaklaşmasına, merhametinden dolayı nefret değil rahmet nazarıyla bakması, âlemde işlenen bütün günahları kendisi işlemiş gibi görerek bunları gücü nispetince gidermekten geri durmaması Rahman isminden aldığı paydan kaynaklanmaktadır.³⁶

Gazzâlî, Allah'ın isimlerinden olan "Kuddûs" ismini de aynı yöntemle şöyle açıklamaktadır: Bu isim gereği Allah, duyuların idrak ettiği bütün niteliklerden, muhayyilenin tasavvurlarından, vehim yetisinin vehminden, kalbin karıştırmalarından ve müfekkirenin hükmettiği her şeyden uzaktır. Burada ben ayıp ve noksanlıklardan uzaktır demiyorum; çünkü böyle söylemek, edepsizliğe yakın bir durumdur. Bir kimsenin, "ülkenin hükümdarının dokumacı ve hacamatçı olmadığı" söylemesi edep dışıdır. Çünkü burada (söz konusu niteliklerin) varlığının hükümdardan kaldırılması, sanki onların varlığının imkânını vehmettirmektedir ki bu zan, bir eksikliği gerektirir.³⁷

Gazzâlî, Allah'ı noksan sıfatlardan arındırmakla geriye bizzat Allah'ın zatı kalacağı sonucundan hareketle der ki, Allah'ı her türlü eksiklikten arındırarak tanımak, güneşi ışıkları ile tanımak gibidir. Bir kimse "güneşi gördüm" diyorsa aslında o, güneş ışınlarını görmüştür.³⁸ Çünkü güneş ancak ışığı ile tanınabilir. Bu misalde olduğu gibi Allah da ancak isim ve sıfatlarıyla tanınabilir.

Gazzâlî buradan hareketle, insanların Allah'ı "Kuddûs" ismi ile takdis etmelerinin ancak isim ve sıfatlarını takdis etmekle mümkün olacağını söylemektedir. Gazzâlî bu şekilde takdisi, zaten Allah'ın en güzel isimlerini

³⁵ Gazzâlî, *age*, s. 62.

³⁶ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 64.

³⁷ Gazzâlî, *age*, s. 68.

³⁸ Gazzâlî, *age*, s. 58.

yorumlama yöntemi ile yapmaktadır. Yukarıda verdiğimiz Rahman ve Rahim isimlerini yorumlama biçimi bunun örneklerinden olduğu gibi, “Selam”, “Mü’min”, “Müheymin”, “Aziz”, “Cebbar” ve “Mütekebbir” diye devam eden bütün isimleri de bu şekilde yorumlamaktadır. Örneğin Gazzâlî, “Selam” ismini şöyle açıklamaktadır: “Selam”, Allah’ın zatının ayıptan, sıfatlarının noksanlıktan, fiillerinin kötülükten salim olmasıdır. Bu anlamda var olan bütün güvenlik ve barış O’na ait olur ve ondan yayılır.³⁹ Gazzâlî, bu isimden insanın nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini şöyle açıklamaktadır: Hileden, hasetten, kinden ve kötülüğü istemekten kalbi salim olan, uzuvları haramdan ve günahlardan beri olan, sıfatları çelişkiden uzak olan Allah’a salim bir kalple gelen kimsedir. Bu nitelikte olan kimse, mutlak anlamda selam niteliğine sahip olan Allah’a, söz konusu isimde yaklaşabilen kimsedir.⁴⁰

Gazzâlî’ye göre, insanın taşıdığı karakteristik özelliklerdeki (sıfatlardaki) çelişkiden kasıt, kişinin aklının, şehvetinin ve gazabının esiri olmasıdır. Zira hakikat bunun zıddıdır. Yani şehvet ve gazap, aklın esiri ve hizmetçisidir. Aksi halde durum tersine döner. Emreden emredilen, kralın da tebaa olduğu yerde güvenlik olmaz. Elinden ve dilinden Müslümanların emin olmadığı bir kimseye “selam” ve “İslam” niteliği verilemez. Kendi nefsinden emin olmayan bir kimse, nasıl böyle bir nitelikle nitelendirilebilir!⁴¹

Gazzâlî, “Mü’min” ismini ise şöyle açıklamaktadır: Zat, sıfat, isim ve fiillerinde hiçbir eksiklik olmayan Allah, mutlak anlamda güven ve güvenliğin kaynağıdır ve O, bütün korku yollarını kapatandır. Bu anlamda güven ve güvenlik, ancak korkunun olmadığı yerde düşünülebilir. Güven ve güvenliği ortaya çıkaran unsurlarda eksikliğin ve yokluğun olduğu yerde yıkım olur. Yıkımın olduğu yerde ise emniyet ve güven değil korku olur. Allah, emniyet ve güveninin bütün unsurlarını kendisinde taşıyan mutlak Mü’min’dir; güven ve emniyet ancak O’ndan alınır.⁴²

Gazzâlî, Allah’ın emniyet ve güvenin kaynağı olması durumunu şöyle bir örnekle biraz daha açmaktadır: Gözü görmeyen kimse yıkımın görmediği bir yerden gelmesinden korkar. Gözünün görmesi, onun için bir güvenlidir. Eli kesik olan, ancak eliyle savabileceği afetten korkar. Sağlam el onun için bir güvenlidir. Bütün duyu organları ve uzuvlar böyledir. Allah ise bütün noksanlıklardan uzak olduğu için mutlak “Mü’min” olarak güvenin yaratıcısı, şekillendiricisi ve destekleyicisidir.⁴³

Gazzâlî der ki, fıtrati gereği zayıf olan insan, bedeninde hastalık, açlık ve susuzluk; bedeninde dışarıda yanma, boğulma, yaralanma ve kırılma gibi afetlere

³⁹ Gazzâlî, *age*, s. 69.

⁴⁰ Gazzâlî, *age*, s. 70.

⁴¹ Gazzâlî, *Maksadü’l-Esnâ*, s. 70.

⁴² Gazzâlî, *age*, s. 70.

⁴³ Gazzâlî, *age*, s. 70.

maruz kalabilir. Onu bu korkulardan ancak hastalığı iyileştiren faydalı ilaçlar, açlığı gideren yiyecekler, susuzluğu gideren içecekler, bedeni koruyan uzuvlar ve yaklaşan tehlikeyi haber veren duyular güvence altına alabilir. Kişiyi en büyük korku olan ahiretteki kötü akıbetten ise tevhit inancı korur. Onu tevhit inancına yönlendiren ve teşvik eden Allah'tır. Çünkü Allah şöyle demektedir: "La ilahe illallah" benim kalemdir. Kim kaleme girerse azabıma karşı güvende olur.⁴⁴

Gazzâlî, Allah'ın "Mü'min" isminden insanların pay alabilmesinin şöyle mümkün olabileceğini söyler: Bu isimden insanın alabileceği pay, teşrik-i mesai içinde olduğu insanların ondan emin olmalarıdır. Hz. Peygamberin ifade ettiği gibi, "kim Allah'a ve ahiret gününe inanırsa komşusu onun zararlarından emin olur". Gazzâlî der ki, "Mü'min" ismine en çok layık olan kişi, insanları Allah'ın yoluna doğru yönlendirerek, onlara kurtuluş yolunu gösterip Allah'ın azabından güvende olmalarına sebep olan kimsedir. İşte bu, peygamber ve âlimlerin mesleğidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber buyurmuştur ki, "siz kelebekler gibi ateşin etrafını sarıyorsunuz, ben sizi bu ateşe düşmekten engelleyen kimseyim"⁴⁵

Allah'ın en güzel isimleri, mutlak ve mükemmel ahlaki değerler olmalarının yanında, bir ırkı ya da bir kısım insanları değil bütün varlığı kuşatan erdemler olarak evrenseldirler. Bu iki özelliğe ek olarak bir de Allah'ın en güzel isimleri, hem insan hayatının bütün yönlerini kapsayacak kadar kuşatıcı hem de var olan ahlak teorilerinin birçoğunu içinde barındıracak kapsamlı olmasıdır.

Allah'ın en güzel isimlerinin evrenselliği, doğa kanunları gibi değildir. Doğa kanunlarının evrenselliği, dış determinizmden kaynaklandığı için herkes onlara boyun eğmek zorundadır. Örneğin suyun kaldırma kuvveti ya da yer çekimi yasası, istese de istemese de herkesin kabul edip uymak zorunda olduğu yasalardır. Ancak erdemlerin evrenselliği herhangi bir dış zorlama sonucu değildir. Çünkü ahlaki davranışlar, iç determinizm sonucunda, kişinin özgür iradesiyle kabul ederek ortaya koyabileceği davranışlardır. Ayrıca erdemlerin evrenselliği, adalet, merhamet, emniyet, güven ve hakkaniyet gibi erdemlerin herkese teşmil edilebilmesidir.

Erdemler, doğası gereği bir ırk ya da belli bir zümre için değil bütün insanlık hatta bütün varlıklar için geçerli olmalıdır. Bu anlamda Allah'ın adaleti, merhamet ve emniyeti sadece belli bir kesimi değil bütün varlıkları kuşatmaktadır. Buna karşılık insanların çoğunluğu adalet, merhamet ve emniyet gibi erdemlerin sadece belli bir kesim için geçerli olduğunu kabul ederler. Bu nedenle söz konusu erdemler evrensellik niteliğini kaybeder.

Ahlaki erdemlerin evrenselliği, ahlaki eylemin vazgeçilmez niteliklerinden biridir. Bu niteliği taşımayan bir eylemin ahlakiliği tartışmalıdır. Çünkü ahlaki erdemler evrensel olmazsa erdem olmaktan çıkabilirler. Adalet, merhamet, vefa,

⁴⁴ Gazzâlî, *age*, s. 71.

⁴⁵ Gazzâlî, *age*, s. 71.

güven ve emniyet, yardımseverlik ve doğru sözlü olmak gibi erdemler, bütün insanlar için geçerli kılınmaz da belli insanlar için geçerli olursa, bu erdemlerin tümü erdemsizliğe dönüşebilir. Zaten insanlar erdemlerin varlığını çoğunlukla kabul ederler; ancak uygulamada onları belli zümreler için geçerli kılarlar. Allah'ın en güzel isimlerindeki erdemlerin evrenselliği, onların herkes tarafından zorla kabul edilmesi değil, bu erdemlere inanan kimselerin, onları uygularken, sadece kendi çevreleri için değil bütün insanlar için geçerli olacak şekilde uygulamalarıdır.

Allah'ın en güzel isimlerinin bir özelliğinin de hem insan hayatının bütün yönlerini kapsayacak kadar kuşatıcı hem de var olan ahlak teorilerinin birçoğunu içinde barındıracak kadar kapsamlı olmasıdır, demiştik. Bilindiği gibi klasik ahlak teorileri genelde dört erdem üzerinde dururlar. Bunlar, başta adalet olmak üzere, hikmet, şecaat ve iffettir. Allah'ın en güzel isimleri ise doksan dokuz erdem olarak insan davranışlarını harekete geçiren bütün deruni güçlere karşılık gelmektedir. Örneğin "Rahman", "Rahim", "Vedûd", "Gafur" gibi isimler, sevgi ve şefkat temelli erdemler iken, "Melik", "Mütekebbir", "Aziz", "Cebbar", "Müntakîm" gibi isimler güç temelli erdemlerdir. "Selam", "Mü'min", "Müheymin" gibi isimler, güven veren erdemler iken "Halik", "Bari" ve "Musavvir" isimler, insanın iş ahlakına model olan erdemlerdir.

Allah'ın en güzel isimleri, başta erdem ahlakı olmak üzere deontolojik ve teleolojik gibi bütün formel ahlak türlerini kapsamaktadırlar. Bilindiği gibi, deontolojik ahlak, erdemlere değil ilkelere dayanmaktadır. Buna karşılık erdem ahlakı, sadece erdemleri merkeze almaktadır. Allah'ın en güzel isimlerinin bir kısmı saf anlamda erdem, bir kısmı ise bu erdemleri uygulanabilmesini sağlayan ilkelerin kaynağıdır. Örneğin Allah'ın "Melik", "Cebbar", "Hakîm" ve "Aziz" isimleri bu amaca yönelik isimlerdir. Bu durumu Gazzâlî'nin Allah'ın en güzel isimlerinden olan "Melik" ve "Cebbar" isimlerinin yorumunda bulabiliriz.

Bilindiği gibi, ahlakın temel prensiplerinden biri de insanın hayatına koyması gereken "ahlak yasası"dır. Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerinden biri olan "Melik" ismini, insanın söz konusu ahlak yasasını hayatına koyabilmesini sağlayabilecek model erdem olacak şekilde, şöyle açıklamaktadır. Gazzâlî der ki, Allah varlık âleminin mutlak anlamda melikidir. O, mülkü olan varlık âleminde hükümünü tam ve mükemmel olarak yürütebilir. Çünkü bütün evren O'nun yaratması ile varlığını devam ettirmekte ve O'nun koyduğu yasalar çerçevesinde varlığını sürdürmektedir.⁴⁶

Gazzâlî, Allah'ın "Melik" ismi ile mülkünde hükümünü yürütmesinin insana ahlaki model olabileceğini söylemektedir. Ona göre, Allah'ın mülkü bütün varlık âlemi, insanların mülkü ise bedenleridir.⁴⁷ Allah'ın mülkü olan evren, O'nun koyduğu yasalar çerçevesinde sistemli ve düzenli işlerken; insanın mülkü olan bedeni de insan tarafından konulan ahlaki yasalar sayesinde erdemler çerçevesinde

⁴⁶ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 66.

⁴⁷ Gazzâlî, *age*, s. 66.

kurulmuş, sistemli ve düzenli bir erdemli bir hayata kavuşabilir. Bir insanın yalancı, sahtekâr, tembel, düzensiz olması için ayrıca bir zorlamaya gerek yoktur. Ancak bir insanın erdemli olması, tertipli, düzenli bir hayat sürebilmesi; düşünce, söz ve eylemlerinde adil olabilmesi için kendini zorlaması, kendisinin cebbarı olması gerekmektedir.

Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerinden "Halik", "Bari" ve "Musavvir" isimlerinin Müslüman'ın iş ahlakına model olduğunu söylemektedir. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın "Hâlik, Bârî ve Musavvir" isimleri, eşanlamlı sözcükler olup, icat etme ve yaratmaya delalet ettiği zannedilebilir. Hâlbuki aslında durum böyle değildir. Bilakis yokluktan varlığa gelen her şey ilk olarak bir kararlaştırmaya, ikinci olarak bu karara uygun bir şekilde var etmeye, üçüncü olarak var ettikten sonra da şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Kararlaştırma ve takdir etme açısından Allah "Hâlik", örneği olmaksızın var etme açısından "Bârî", var edilenlerin en güzel biçimde şekillendirilmesi açısından da "Musavvir" dir.⁴⁸

Gazzâlî, Allah'ın "Hâlik, Bârî ve Musavvir" isimlerini bina örneği ile şöyle açıklamaktadır: Bir bina yapılacağı zaman önce bina için gerekli olan şeylerin tasarlanmasına ihtiyaç duyulur. Bunlar da kereste, tuğla, arsa, oda sayısı, binanın uzunluk ve genişliği gibi durumlardır ki bunlar binayı planlayarak çizimini gerçekleştiren mühendisin üstlendiği bir iştir. Bundan sonra binanın yapılması için gerekli işleri üstlenen bir ustaya ihtiyaç duyulur. Son olarak binanın mimari yapısını güzelleştirmek ve dışını süslemek için bir süslemeciye ihtiyaç duyulur. İşte bu, bir binanın planlanması, yapılması ve dış tasarımının gerçekleştirilmesinde izlenen yoldur. Bu durum, yani belli bir sıra içerisinde önce planlamak, sonra yapmak son olarak da estetik kazandırmak gibi bir süreç Allah'ın fiillerine tam olarak uymaz. Çünkü Allah aynı zamanda (eşzamanlı olarak) kararlaştıran, var eden ve şekil verendir. Buna göre O, aynı zamanda hem "Hâlik" hem "Bârî" hem de "Musavvir" dir.⁴⁹

Gazzâlî'nin bu yorumundan hareketle diyebiliriz ki insan, Allah'ın Hâlik, Bârî ve Musavvir isimleri gereğince yaptıklarını, gücü nispetinde model olarak alabilir. İnsan da yaptığı işi, Allah'ın "Hâlik" ismi örneğinde, önce matematiksel ölçülerle, ayrıntılı bir şekilde tasarlayabilir. Bundan sonra insan, Allah'ın "Bârî" ismini model alarak, yaptığı işi sağlam bir şekilde yapabilir. Son olarak insan, Allah'ın "Musavvir" ismi örneğinde yaptığı işe estetik bir şekil verebilir. Allah'ın bu üç güzel ismi, insanın iş ahlakı için mükemmel bir ahlaki model durumundadır. Gazzâlî, insanın bu üç isimdeki en güzel ahlaki anlamları kuşanabilmesi için matematiksel bilgi ve teknik beceriyle donanması gerekmektedir. Bunun yanında insanın, yaptığı işi Allah'ın "Musavvir" ismindeki anlama uygun olarak güzel bir biçimde yapabilmesi için estetik bilince sahip olması gerekmektedir ki böyle bir

⁴⁸ Gazzâlî, *age*, s. 75.

⁴⁹ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 76.

bilincin oluşmasındaki kaynak da Allah’ın eşyayı en güzel şekilde düzenlemesi ve en güzel biçimde şekillendirmesine karşılık gelen “Musavvir” ismidir.⁵⁰

İnsanın iş ahlakını Allah’ın bu üç güzel isimindeki anlamlara uygun olarak oluşturması için O’nun yarattığı evrendeki eşya ve olayların tertibine, sağlamlığına ve estetik yapısına tefekkür nazarı ile bakması gerekmektedir. Çünkü Allah, evrenin temel unsurları olan gökler, yerler, yıldızlar ve ikisi arasında olan su, hava ve bunların dışındaki şeyleri matematiksel olarak, sağlam ve estetik bir yapıda düzenlenmiştir. Öyle ki bu yapının en küçük bir parçası değiştirildiğinde bütün düzen çökebilir. Tıpkı sağlam bir binadaki temel unsurların yerlerinin değiştirilmesi o binanın çökmesine neden olacağı gibi evrenin temel unsurları da tesadüfen değil bir hikmete uygun olarak yerleştirildiğinden dolayı burada da en ufak bir unsurun yer değiştirmesi, bütün yapının çökmesine neden olabilir.

Gazzâlî’nin Allah’ın en güzel isimlerini yorumu, Allah ile insan arasında kurulması mümkün olan ahlaki ilişki modellerinden bir modeldir. Gazzâlî, bu modelin gerçekleşmesinde peygamberleri örnek şahsiyetler olarak gösterirken onlardan sonra Allah’ın veli kullarını zikretmektedir. Bu anlamda Gazzâlî’nin Allah’ın en güzel isimlerini yorumu, tasavvufi bir ton arz etmektedir. Ancak onun ortaya koyduğu bu yol, çağımızın sorunları bağlamında yeniden yorumlanabilir. Örneğin Gazzâlî, Fettah ismini yorumlarken, bu ismin Allah’ın yardımı ile bütün kapıları açmak, düğümlemiş sorunların düğümlerini çözmek anlamına geldiğini söyledikten sonra bu isimdeki ahlaki erdemi önce peygamberlerin daha sonra da Allah’ın veli kullarının gerçekleştirebileceğini, insanın ise bu isimden pay alabilmesi için çok çalışarak kâmil insanlar mertebesine çıkmasının gerektiğini söylemektedir.⁵¹

Gazzâlî, söz konusu yorumlarında Allah’ın en güzel isimlerinden pay alabilmeyi, çoğunlukla kâmil insan olabilme şartına bağlarken, biz bu kapıdan girerek, aslında her insanın Allah’ın en güzel isimlerinden gücü nispetinden pay alabileceğini söyleyebiliriz. Yukarıda Gazzâlî’nin yorumunu verdiğimiz “Fettah” ismi örneğinden hareketle diyebiliriz ki, her insan tutum ve davranışları, söz ve eylemleri ile bulunduğu yerdeki bir sorunu çözebilirse “Fettah” olabilir. Örneğin bir baba evine girdiğinde güler yüzü ve tatlı sözleriyle ev halkındaki moral bozukluğunu giderebilirse, evinin “Fettah”ı olabilir. Ayrıca birisi, yaşadığı mahallede erdemli davranışları ile insanların manevi sorunlarını çözebilecek bir model olabilirse yaşadığı mahallenin “Fettah”ı olabilir. Bu durumun aksine bir baba evine girdiğinde kızgın tavırları, kırıcı sözleri ve etrafa saldırdığı korku ile ev halkını derin bir huzursuzluğa sürüklerse, evinin “Fettah”ı değil karabasanı olur. Böyle bir insan, Allah’ın “Fettah” isminden nasibini almamış demektir.

⁵⁰ Gazzâlî, , age, s. 79.

⁵¹ Gazzâlî, age, s. 86.

Sonuç

Gazzâlî, mantık ilminin verilerini kullanarak, Allah ile insan arasındaki epistemolojik ilişki alanından ahlaki ilişki alanına geçmektedir. Bu ilişki, tasavvufta sıkça dillendirildiği gibi, insana “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma” ya da “Allah’ın boyası ile boyanma” imkânı vermektedir.

Gazzâlî’nin, Allah’ın en güzel isimleri üzerinden ortaya koyduğu ahlak anlayışı, hem mahiyeti itibariyle değer yüklü bir kitap olan Kur’an’daki ahlaki erdemleri hem de peygamberimizin bu konudaki örnekliğini insanın gündemine sokmaktadır. Böylece Allah teslimiyet, kalbi O’ndan başkasına açmamak, her an Allah ile beraber olmak, peygamberin sîret ve sünnetine uymak gibi kavramlarda somut bir gerçekliğe kavuşmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, marifetullah ilminin temel işlevinin ahlakı inşa etmek olduğunu söyleyerek, irfan kavramını da somut bir içeriğe kavuşturmaktadır. Çünkü bu kavram pratik aklın alanından uzaklaştığında ahlaki işlevinden de uzaklaşarak, insanın idrak alanı dışındaki âlemle (ğayb âlemi ile) ilgili metafizik bilginin aracı haline gelmektedir ki bu, bir yandan bilimsel bilginin itibarını sıfırlarken diğer yandan teorik aklın bilişsel iktidarını zaafa uğratmaktadır.

Gazzâlî, Allah’ın en güzel isimlerindeki ahlaki erdemleri insanın gündemine sokarak, onların karakter ve kişilik oluşturucu fonksiyonunu da devreye sokmaktadır ki bu durum, Müslüman toplumların yaşadığı hayat ile inandıkları din arasındaki uçurumu da kaldıracak niteliktedir. Çünkü insan eylemlerinin itici gücü olan karakter, Allah’ın boyası ile boyanmadıkça eylemleri de kalitesinden söz edilemez.

KAYNAKÇA

- Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, Ankara 2015.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *el- İktisat fi'l İ'tikat*, Darü'l Kitabü'l İlmiyye, Beyrut 1983.
- _____, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *el-Maksadu'l-Esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr.: Bessam Abdurahman el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987.
- _____, *İhyau Ulûmi'd- Din*, Beyrut 1334.
- Hace Abdullah el- Ensârî el- Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, Tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008.
- Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1987.
- Necati Öner, *Mantık*, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev: Avşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998.
- Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.
- Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çeviren: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği

Prof. Dr. Nejdet DURAK*

Özet

Ahlâk, tarihi gelişim süreci içerisinde, felsefenin hem teorik, hem pratik konuları arasında yer almaktadır. Ahlâk, aynı zamanda felsefenin yanı sıra dinlerin, hukukun ve toplumun en önemli değerlerinden biridir. Ahlâk felsefesi kendisine bu değerleri konu edinen felsefe disiplindir. Etik, ahlâk felsefesidir. Etik, günümüz felsefe disiplinleri içerisinde güncelliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin önemini korumaktadır. Günümüzde çalışma hayatı içerisinde ortaya çıkan etik sorunlara çözüm üretebilmek için etik ilke ve kodlara gereksinim vardır. Meslek etiği kodları mesleki idealleri, normları, mesleki uygulama standartlarını ve bunların ihlal edilmesi durumunda ne gibi yaptırımlar uygulanabileceğini belirlemektedir. Tıp etiği, tıp ve sağlık alanındaki mesleki normların belirlenmesini; bilimsel ve pratik çalışmaların, tutum ve davranışların iyi ve kötü yönünden, etik açısından değerlendirilmesini ve ahlâkî ikilemlerin çözüme kavuşturulmasını hedeflemektedir. Uygulamalı etiğin ele aldığı en önemli araştırma konularından biri tıp etiğidir. Bu çalışmada meslek etiği normlarının imkân ve sınırları bağlamında tıp etiğinin önemini vurgulamak ve tıp etiğini, etik kuramlar çerçevesinde incelemek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda “etik”, “tıp etiği”, “deontoloji” ve “biyoetik” gibi kavramlar üzerinden başlıca etik ve epistemolojik problemlerin neler olduğu, bu problemlerin çözümüne yönelik yaklaşımlar; “yarar ilkesi”, “zarar vermeme ilkesi”, “özerklik ve aydınlatılmış onam ilkesi” ve “adalet ilkesi” gibi ilke kural ve değer yargıları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etik, ahlâk, meslek etiği, tıp etiği, deontoloji, erdem

Medical Ethics in Terms of the Possibilities and Functions of Professional Ethics

Abstract

Moral, within the process of historical development, take part among both theoretic and practical subjects of philosophy. Moral, at the same time, is one of the most prominent values of religions, law and society without the philosophy. Moral philosophy is a philosophical discipline which examines these values. Ethics is the philosophy of moral. Ethics remains important without losing its currency within the present philosophical disciplines. In order to find a solution for ethic problems which arose within the present labor life, ethic principles and codes are needed. Professional ethic codes determines

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, nejdetdurak@sdu.edu.tr.

professional ideals, norms, professional execution standards and what kind of sanctions might be imposed in case of violation of these codes. Medical ethics is a discipline which aims to determine the professional norms in the fields of medicine and health, to evaluate the scientific and practical studies, manners and behaviors with respect to good and bad in terms of ethics and to find solutions for the moral dilemmas. One of the most prominent research subjects which practical ethics deal with is medical ethics. In this study, to emphasize the importance of medical ethics in context of ethic possibilities and boundaries of professional ethic norms and to examine the medical ethics within the framework of ethic theories are aimed. In this context, via the concepts like "ethic", "medical ethics", "deontology" and "bioethics", the entity of primal ethic and epistemological problems, approaches to the solutions of these problems, and the principals, rules and value judgments like "principal of benefit", "principal of not to harm", "autonomy and principle of Informed consent" and "principal of justice" are dealt with.

Keywords: Ethics, moral, professional ethics, medical ethics, deontology, virtue

Giriş

İş etiği (business ethics), uygulamalı etiğin bir dalıdır. Bu kavram önceleri "şirketlerin sosyal sorumluluğu" başlığı altında incelenirken; özellikle 1960 yılından sonra orta ve büyük şirketlerde "etik ilkeleri" (code of ethics), "etik komiteleri", "hizmet içi etik eğitim" oluşturmaya yönelik çabalarla birlikte "iş etiği" başlı başına bir disiplin haline gelmiştir. Şüphesiz bu gelişmede, sosyal yapı içerisinde, işletmelerin önemli bir konuma gelmesinin ve iş ahlâkına önem verilmesinin de etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda iş etiği, işletmenin faaliyet gösterdiği ekonomik ve sosyal çevrede, işletmenin uyması gereken ahlâkî değerleri, ilkeleri ve normları ele almaktadır. İşletmelerin çalışanlarına, müşterilerine, paydaşlarına ve doğal çevreye karşı ahlâkî yükümlülükleri, sorumlulukları bu bağlamda incelenmektedir.¹ Ülgener'e göre "iktisat ahlâkı" ve "iktisat zihniyeti" terimlerinden birincisi uyulması gereken normları, değerleri, inançları belirlerken, diğeri hareket kurallarının toplamını ifade etmektedir.²

İş etiği, ahlâkî teorilerin ve ilkelerin işletmecilik faaliyetine uygulanmasıyla ortaya çıkan bir olgudur. "İş etiği, işletmelerin ürün/hizmet üretim ve dağıtım aşamalarında gerek örgüt, gerekse birey/çalışan düzeyinde davranışların etik boyutları ile ilgilenmekte ve bu davranışlara yol gösteren kuralları kapsamaktadır. Uygulamalı etik olarak belirtilen iş etiği, zaman zaman işletme etiği, firma etiği veya ticaret ahlâkı olarak da adlandırılmaktadır."³

¹ Süleyman Özdemir, "Günümüz Türkiye'sinde Akademik İş Ahlâkı Çalışmalarına Genel Bakış", İşletmelerde İş Etiği, Ed. Sabri Orman-Zeki Parlak, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2009, ss.301-336, s. 306.

² Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 21.

³ Berrin Filizöz, "Etik ve Etiğe İlişkin Temel Kavramlar", İşletme Etiği, Ed. Zeyyat Sabuncuoğlu, Beta Basım Yayım, İstanbul 2011, ss. 1-38, s. 19.

İş etiği, çerçeve bir kavram olarak altında; “meslek etiği” (professional ethics), “çalışma etiği” (work ethics), “işletmecilik etiği” (business organizations ethics) gibi üç temel araştırma alanını barındırmaktadır. ⁴

Bu tasnif bağlamında, “çalışma etiği”, varlığını toplumsal bir yaşam içerisinde sürdüren insanların, “çalışma” ve “iş” konusundaki davranış ve tutumlarının incelenmesini kapsamaktadır. “İşletmecilik etiği” ise bireysel olmaktan ziyade bir kurumun, işletme olarak sahip olduğu ahlâkî ilkelerin bütününe kapsamaktadır. Bu bağlamda ekonomi alanında faaliyette bulunan her işletmenin kendine özgü ahlâkî ilkeleri, değerleri ve normları bulunmaktadır.⁵

İş etiği, meslek etiği, işletmecilik etiği, çalışma etiği ve buna benzer ekonomi etiği, ticaret ahlâkı, işveren ahlâkı esnaf ahlâkı, gibi kavramlarla ifade edilen bu araştırma alanlarının bütünü, ahlâk felsefesi içerisinde yer almaktadır. Bu sahalar, bir bütün olarak, çalışma hayatındaki etik ilkeleri ve ahlâkî sorumlulukları belirginleştirmektedir.

Pieper’e göre: İş etiği, uygulamalı etiğin bir alt alanını oluşturmaktadır ve iyi bir hayatın etik ilkelerini, verimlilik, yararlılık ve değer yükseltme gibi ekonomik eylemlerin talepleriyle birleştirmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda kişisel çıkarların ötesinde toplumsal faydayı önceleyen bir perspektif içerisinde ekonomik davranışın etik değerlendirilmesini ve kritiğini içerecek bir düşünme tarzını öne çıkarmaktadır.⁶

İş etiği, genel bir ifadeyle, iş yerlerinde doğru ve yanlış eylemin ne olduğunun bilgisini belirlemek ve doğru olan eylemin yapılmasını sağlamak üzerinde durmaktadır. Ayrıca işletmelerde iş etiğine uygun olarak yönetim biçimi, idarecilik tesisi, çalışanların alınan kararlara katılımının sağlanması, çalışanların performanslarının değerlendirilmesi, müşterilere karşı yükümlülüklerin yerine getirilmesi, rakip firmalarla adil rekabet koşullarının tesisi, çevre kirliliğine karşı duyarlı davranışlar geliştirilmesi gibi konuları da incelemektedir. İş etiği ilkeleri, bu gibi sorunların çözümünde katkı sağlayacak bir değer bilinci oluşturulmasına yöneliktir. İş hayatındaki uygulamalardan doğan sorunları ve açmazları çözüme kavuşturmayı hedeflemektedir.⁷

Bu bağlamda, iş etiğinin her dönemde farklı bir ehemmiyete sahip olarak, insanları, organizasyonları ilgilendiren ve uğraştıran önemli bir konu olduğunu ifade etmek mümkündür. Günümüzde profesyonel olarak gerçekleştirilen meslek sayılarının artışıyla birlikte, iş dünyasında meslek etiğinin öneminin ve ele aldığı problemlerin arttığını da belirtmeliyiz.

⁴ Süleyman Özdemir, a.g.e., s. 304.

⁵ Süleyman Özdemir, a.g.e., s. 305.

⁶ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Ayrintı Yayınları, İstanbul 1999, s. 90-91.

⁷ Pieper, a.g.e., s. 91-92.

Aydın'a göre, bir mesleğin etik kodları, o mesleğin saygınlığını korumak, geliştirmek ve sürdürmek için gereklidir. Bunun yanı sıra etik ilkeler, meslekî uygulamalara yasallık ve meşruluk kazandırır. Bütün bunlara ilave edilebilecek bir diğer önemli yön ise etik kodlar, meslekî uygulamalara ilişkin standartları belirleyerek, topluma yönelik bir taahhüdü belirginleştirmektedir. Böylelikle o meslek grubunun onurunun ve etkinliğinin sağlanması ve korunmasında, meslek etiği kodlarının büyük önem arz ettiği anlaşılmaktadır.⁸ Bu açıdan etik kodlar, bir meslek üyesinin mesleğini gerçekleştirirken uyması beklenen etik ideallerin bir ifadesidir.

Durkheim'e göre, meslek ahlâkı; bir grubun eseridir. Bu ahlâk, ancak bu grup tarafından korunduğu sürece yürürlükte kalabilmektedir. Ona göre, meslek ahlâkı, şahsi temayülleri sınırlayarak, insanları belirli davranış tarzlarına zorlayan kurallardır. Böylelikle bir mesleğe ilişkin ahlâkı ilkeleri, meslek mensupları arasındaki anlama, algılama ve davranış farklılıklarını ortadan kaldırarak, mensupları arasında standardizasyonu sağlamaktadır. Bu bağlamda meslek ahlâkı sadece o meslek üyelerine özgü dar bir çerçevede kalmaktadır.⁹ Bu açıdan insanlara, mesleklerine özgü niteliklerinden dolayı ödevler ve sorumluluklar yüklenmektedir.

Tarihi gelişim süreci içerisinde, bir mesleki uygulamanın etik kodları, ya yazılı belgeler veya dua, yemin gibi uygulamalarla kendini göstermektedir. Dualar kişinin mesleki becerilerinin gelişmesi ve sorumluluklarını layıkıyla yerine getirmesi için Tanrı'ya şükran ve yardım duygularının bir ifadesi iken; yeminler belirli mesleki sorumlulukları yerine getirmeye söz verilmesini içerir.¹⁰ Bu bağlamda "*Hipokrat Andı*" bilinen en eski mesleki yemin metnidir.

Bazı mesleki ritüeller de o mesleğe aidiyeti, o meslek dalının gerektirdiği ahlâkî niteliklere sahip olmanın bir göstergesi olarak tanımlanmaktadır. Mesela Ahîlikte şed, yani kuşak bağlamak ritüeli, meslek erbabının ahlâkî açıdan yetkinleşmesinin ve sanatını kâmil manada öğrenmesinin, icazet sahibi olmasının bir nişanesi olarak gösterilmektedir. Şed kuşanan kişinin her türlü ahlâkî kötülüklerden uzak kalacağına ve erdemlere yöneleceğine inanılmaktadır.¹¹ Ülgener'e göre: "...her hangi bir devrin ahlâk sistemi dışarıya doğru ne kadar kapalı görünürse görünsün, normlarını yalnız kendi içinde hazırlayıp yoktan var eder gibi meydana koymaz; belki geçmişten devraldığı veya çevresinde hazır bulduğu bir sıra kıymet ve ideal üzerine temellendirir... Onları geniş bir sistem içinde renk farklarını eritircesine yoğurmak ve düzeltmeğe muhtaç taraflarına rastladıkça yönlerini değiştirip kendi iddialarına uydurmak ve zararlı olabilenlerini söküp yerine yenilerini koymak yüklenilen işin asıl zor ve ehemmiyetli tarafını

⁸ İnalet Aydın, *Akademik Etik*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2016, s. 56.

⁹ Emile Durkheim, *Meslek Ahlâkı*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 11-12.

¹⁰ Aydın, a.g.e., s. 56.

¹¹ Ömer Özden, *Ahîlik ve Erzurum*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s. 43.

meydana getirir. Bunun içindir ki ahlâk sistemlerinin oluşu, bir bakıma, kıymet ve ideal unsurlarında zamanla üst üste birikip yığılma, fakat bir o kadar da çetin ve zorlu bir yoğunlaşma manzarası gösterir.”¹²

Yukarıda yer alan ifadelerden anlaşılacağı üzere, meslek etik kodlarının işlevini iki yönde ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, belirli bir mesleği gerçekleştiren kişilerin o mesleğe özgü bilgi ve donanım yeterliliğinin sağlanmasına ilişkindir. Bu husus aynı zamanda meslek etiğinin, genel ahlâk kurallarından ayrıldığı bir yönü de belirginleştirmektedir. Çünkü belirli bir mesleğe ilişkin bilgi ve uzmanlık, aynı zamanda o mesleği uygulayanlara yönelik ek bir sorumluluğu da ifade etmektedir. Etik kodlar, mesleki yeterliliklerin, gerekli eğitim koşullarının tesisinin yanı sıra var olan mesleki bilgilerin korunmasına, geliştirilmesine ve güncelliğinin sağlanmasına yöneliktir. Böylelikle bir mesleki alanın statüsü ve topluma yönelik hizmet kalitesi korunup geliştirilebilecektir. Bu olgu aynı zamanda meslek üyeleri arasında standart uygulamaların geliştirilmesine de rehberlik etmektedir.¹³

Etik kodların işlevi noktasında ikinci husus ise mesleki uygulamalara ilişkin uyulması gereken değerler, ödevler, yükümlülükler ve erdemlere ilişkindir. Etik kodlar, meslek üyelerinin kişisel ahlâkî bilincini geliştirmesinde katkı sağlamaktadır. Meslek etiğine ilişkin değerler, dıştan bir etkiyle, kişinin içsel etik bilincini etkiler, harekete geçirir. Bu bağlamda etik kodlar, ödev ve erdemlerle, mesleki uygulamalarda karşılaşılan sorunların çözümünde rehberlik eder.¹⁴ Bu bağlamda etik kodlara ilişkin en önemli yön, “olması gerekeni” belirleyen normlar ve kurallar olmasıdır. Bu bağlamda bir ahlâk varlığı olarak insanın, “olanla”, “olması gereken” arasında yaşadığı çatışkı, gerilim ve tercihleri sonucunda, erdem veya erdemsizliği belirginleşir. Bu yönüyle ahlâk bir insan başarısıdır. Mesleki etik kodlarını, bu yönüyle, insanın ahlâkî gelişimine katkı sağlayan “normlar” olarak değerlendirmek mümkündür.

Meslek ahlâkının söz konusu olduğu yerde üç boyut dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi meslek erbabının insan olarak taşıması gereken karakter niteliklerine ilişkindir. İkinci husus ise mesleği yapan insanın, bu mesleği öğrenirken, bu mesleğin gerektirdiği geleneksel davranış/öğretim ilkelerine uygun bir süreci takip etmesidir. Bu bağlamda, kişi mesleğin gerektirdiği geleneksel ilkeleri, ahlâkî normları içselleştirir. Mesleğini gerçekleştirirken, bu mesleğin üyeleri için öngörülen davranış ilkelerine uygun olarak eyleme temayülü kazanır. Meslek ahlâkı için söz konusu olan üçüncü yön ise bu bireysel ve grupsal niteliklerin ötesinde insanın kendi kişisel ve mesleki değerlerinin toplumsal değerlerle karşılaşmasıdır. Bu aşama mesleki ilkelerini yerine getiren insanın bu

¹² Ülgener, a.g.e., s. 52.

¹³ Aydın, a.g.e., s. 57.

¹⁴ Aydın, a.g.e., s. 58.

ilkeleri toplumun iyiliği ve faydası yönünde kullandığı, mesleğinin ve kişisel niteliklerinin toplumla paylaştığı aşamadır. Bu aşama şüphesiz meslek ahlâkı ilkelerini toplumla bütünleştiği bir zemine taşımaktadır.¹⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse bu aşama kişinin “mesleğinin özünü oluşturan hünelerinin adeta bir toplumsal hünere dönüşmesi halidir.”

Günümüzde meslek etiğine ilişkin kuram ve uygulamalar uygulamalı etik disiplini içerisinde ele alınmaktadır. Uygulamalı etik, günlük yaşamda karşılaşılan ahlâkî sorun ve ikilemleri, belirli ahlâk kuramları ve normları bağlamında çözüme kavuşturmaya çalışan bir disiplindir. Uygulamalı etik, tıp, etiği gibi belirli bir meslek alanı üzerinde incelemelerde bulunduğu gibi çevre etiği gibi daha geniş araştırma alanlarını da kapsayan, farklı yönelişleri, temellendirmeleri içeren bir araştırma sahasıdır. 20. yüzyılda, modern hayatın getirdiği büyük değişimler ve yaşanan savaşlar, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sanayileşme, enformasyonun artması, sosyal ve doğal çevreye yönelik kaygılar, beraberinde çözüme kavuşturulması getiren etik ikilemleri ve problemleri gündeme taşımıştır. Ayrıca geleneksel toplum yapısından, modern ve postmodern topluma geçişle birlikte belirginlik kazanan kimlik bunalımı, yabancılaşma ve değersizleşme türünden somut yansımaların, insan-eylem-değer ilişkisi bağlamında incelenmesini gerekli kılmıştır.¹⁶ Etik ikilemler, değerler ve haklar arasında yaşanan çatışma sonucunda, etik normların yeterli rehberlik edemediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu olgu uygulamalı etiğin müstakil bir disiplin olarak belirginlik kazanmasında etkili olmuştur.¹⁷

Cevizci'ye göre, uygulamalı etiğin bir disiplin olarak gelişiminde etkili olan unsurların en önemlilerinden biri 20. yüzyılda ekonomik ve sosyolojik anlamda yeni hizmet sektörlerinin ve meslek dallarının ortaya çıkmasıdır. Gerek nicelik, gerekse nitelik olarak yeni meslek dallarının, uzmanlık alanlarının 19. yüzyıldaki sanayileşme süreci bağlamında ortaya çıkması, meslek etiklerinin de uygulamalı etiğin konusu olarak ağırlık kazanmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla meslek etikleri, uygulamalı etiğin en önemli ve başat konuları arasındadır.¹⁸

Bu süreç aynı zamanda geleneksel meslek dalları olarak nitelenebilecek öğretmenlik ve hekimlik gibi mesleklerin anlam ve kapsamını da değiştirmiştir. Mesela modern tıbbın gelişimi 19. yüzyıla uzanırken, sağlık ve eğitim hizmetlerinin toplumun bütün kesimlerinin faydalanabileceği bir hak ve hizmet sektörü olarak gelişimi ve etkinliği ancak 20. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir.¹⁹

¹⁵ A. Gülnihal Küken, “Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlâkı ve Endüstri Devrimi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, Kış 1997, ss. 187-199, s.188.

¹⁶ Nejdet Durak-Muhammet İrgat, “Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2016, C. 2, S. 3, ss. 75-88, s. 77

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 18.

¹⁸ Cevizci, a.g.e., s. 22.

¹⁹ Cevizci, a.g.e., s. 22.

Grünberg'e göre: "Uygulamalı etik, bir yandan başarılı etik uygulamalar yapmasını öğreten sanat öbür yandan etik uygulamalarını kuramsal olarak inceleyen bilim veya öğreti demektir."²⁰ Bu açıdan uygulamalı etik iki ana bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisini meslek etiği oluştururken ikincisi "problemler etiği" olarak adlandırabileceğimiz somut ahlâkî problemlere ilişkin etik tartışmalardır.²¹

Çağımızda bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve bunun meslekî uygulamalara yansması sadece nesnel üretim sonuçları ile değerlendirilmemektedir. Bunun yanı sıra bu meslek gurupları ve meslekî uygulamalar, etik yargı ve analizlerle incelenmekte, gözden geçirilmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse mesleki uygulamaları icra eden kişilerin uyması gereken kuralların ve ilkelerin bütünü meslek etiklerini oluşturmaktadır. Buna göre meslek etiğini, etik ve etik teorilerden bağımsız incelemek mümkün gözükmemektedir.

1- Etik ve Etik Teoriler

Felsefenin en eski disiplinlerinden biri olan etik, günümüzde de felsefenin en popüler dallarından biri olarak güncelliğini sürdürmektedir. Geçmişte sadece felsefenin bir alt disiplini olan bu sahaya, günümüzde diğer ilim dalları da giderek artan bir ilgi göstermektedir.

Genel bir ifadeyle, etik, ahlâk üzerine düşünme etkinliğidir. İnsanın, bireysel ve toplum içerisindeki hayatında, ahlâkî davranışları ile ilgili sorunları inceleyen felsefenin bir dalıdır.²² Pieper'e göre, etik, ahlâkî kurallar üretmez, ahlâk üzerine, konuşma, araştırma ve felsefî tartışma yaratır. Ahlâkî yargılara ve ifadelere ilişkin analizlerde bulunup, bu yargıların nasıl oluştuğunu üst bir bakış açısıyla yorumlar. Ahlâk felsefesi (etik), ahlâkın özünü, kökenini, temel kavramlarını, önermelerini, yargılarını, toplumsal yaşantıdaki önemini araştırarak, insan ve toplum değerlerini teorik olarak incelemeye yönelir.²³

Etik kavramı Grekçe, "karakter", "adet", "alışkanlık" anlamında kullanılan "*ethos*" teriminden türetilmiştir. Etik, aslında ahlâkın tam bir karşılığı olmaktan ziyade ahlâk üzerine düşünebilme etkinliğidir. Bu açıdan etik, teorik olarak iyi ve kötü olan davranışların belirlenmesiyle, ahlâkî eylemlerin mantık ilkeleri doğrultusunda incelenmesiyle ilgilenen bir disiplin olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda etik, belli bir toplum düzleminde veya belli bir zaman sürecinde ortaya

²⁰ David Grünberg, "Uygulamalı Etik ve Aristoteles'te Etik-Retorik İlişkisi", I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı, ODTÜ Felsefe Bölümü, Ankara 2003, s. 207-210, s. 207

²¹ Cevizci, a.g.e., s. 25.

²² *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p. 284-285.

²³ Pieper, a.g.e., s. 29.

çıkmuş ahlâk kurallarıyla ilgilenmenin ötesinde, ahlâkın belirli bir toplum ve zaman sürecine bağlı olmadan geçerli ilkelerinin neler olduğunu, farklı ahlâkî ilkeler arasında tercihte bulunmamızı belirleyen ilke ve ölçütlerin neler olabileceği gibi meseleleri incelemektedir.

Ahlâk için kullanılan bir diğer kavram “moral”dir. Bu kavram Latince “adet” anlamına gelen *mores* teriminden gelmektedir ve doğruyu yanlış belirleyen adet, gelenek, ahlâkî yargılar anlamına kullanılmaktadır. Etimolojik olarak ele aldığımızda *ethos* (Etik) ile *mos* (moral) terimleri arasında bir anlam farkı bulunmamaktadır. Fakat her iki sözcüğün kullanımına baktığımızda, onların örtüşen, ortak kullanıma sahip yanlarının yanı sıra farklı olguları nitelendirmek için kullanıldığını tespit etmekteyiz.²⁴ Moral sözcüğü, bilindiği gibi günlük dilimizde iyimserlik-kötümserlik, keyfinin yerinde olup olmaması gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Batı dillerinde ahlâkî eylemlerin, pratiğin karşılığında moral kelimesi kullanılırken, etik, teorik ahlâkın, ahlâk felsefesinin karşılığında kullanılmaktadır. “*Moralis*”, adet, gelenek, alışkanlık, seciye, hal ve hareket tarzı anlamlarına gelmektedir.²⁵ Buna göre etik, bir bakıma moral’in felsefesidir.²⁶

Türkçe’de kullandığımız ahlâk tabiri ise Arapça’dan dilimize girmiştir. “Klasik sözlüklerde ahlâk, en genel anlamıyla ‘insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı’ olarak kavranmakta ve her bir insan tekine ait tabiat, fıtrat, mizaç, cibilliyet, şahsiyet, seciye ve huy gibi kelimelerle ifade edilen kişilik ve karakter özellikleriyle açıklanmaktadır. Ahlâk bu yönüyle toplumsal değil de bireysel (ferdî) bir mahiyet arz etmektedir.”²⁷ Heimsoeth’a göre: “Ahlâk (moral) her yanda yaşayışımızın içindedir. Ahlâkı bulmuş olan filozoflar değildir; daha felsefe yokken ahlâk vardı... ‘ahlâk felsefesi’ (etik) ise ahlâk dediğimiz bu olay üzerinde felsefe yapmaktır.”²⁸ Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere etik, ahlâkın kavramsal ve teorik boyutunu oluşturmaktadır. Daha farklı bir ifadeyle ahlâk üzerinde felsefi olarak düşünmeye etik adı verilmektedir. Ayrıca ahlâk, etik kavramından farklı olarak sözlük ve terim anlamıyla karakter olgusunu temel almakta ve erdemlilik öğretisine dayalı klasik ahlâk anlayışını öne çıkarmaktadır.

Bu konuda yapılan tanımlamalara baktığımızda etik; *ödev, yükümlülük, sorumluluk, erdem*, gibi kavramlar üzerinde durarak onları analiz eden, *doğruluk* veya *yanlışlık*; *iyi* ve *kötüyle* ilgili ahlâkî yargılar üzerinde duran, ahlâkî eylemin yapısını araştıran, iyi bir hayatın mahiyetini açıklamaya çalışan felsefenin bir dalı olarak tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, *iyi* ve *doğru* gibi iki önemli kavram

²⁴ Pieper, a.g.e., s. 30 vd.; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, T.F.K. Yayınları, Ankara 1992, s. 4-8; Şafak Ural, “Epistemolojik açıdan Değerler ve Ahlâk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, Ankara 1998, ss. 41-49, s. 43.

²⁵ Pieper, a.g.e., s. 31-32.

²⁶ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987, s. 231.

²⁷ Suat Koca, “Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), ss.121-135, s. 132.

²⁸ Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, Çev. Nermi Uygur, İstanbul 1978, s. 14.

tarafından belirlenen ve iyi ve doğru olana, neyin iyi ve doğru olduğuna ilişkin araştırmalarla şekillenen “pratik felsefe” olarak değerlendirilmektedir.²⁹

Etik ve değerler, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizik nesnelere dünyasına bakışımıza da tesir eden özel bir bilgi türüdür. Etik, eylemlerin değil, onların arkasındaki gerekçe ve nedenlerin üzerinde durur. Değerler ve etik, birbiriyle yakın ilgisi olan iki kavramdır. Etik bir yönüyle değerler dünyasının parçasıdır. İnsan, maddî ve manevî yönüyle bir bütündür. Bundan dolayı onun davranışları ve eylemleri de bu bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir. Ayrıca günümüze uzanan süreçte etik bir felsefe disiplini olarak yeni konu ve problemlerle muhteva olarak zenginleşmiştir. Bu gibi etik sorunlara filozoflar kendi felsefeleri doğrultusunda çeşitli cevaplar getirmişlerdir. Ayrıca iyi, kötü, haz, elem, erdem, v.b. kavramlara ilişkin farklı temellendirmeler üzerinden görüş bildirmişlerdir.

Ahlâk felsefesi konusunda düşünce tarihinde farklı temellendirmelerin yapıldığı bilinen bir husustur. Günümüzde tıp etiği ve biyoetik alanında; Immanuel Kant (öl. 1804)'ın sistemleştirdiği ödev ahlâkı ve Jeremy Bentham (öl. 1832) ile John Stuart Mill (öl. 1873)'in Faydacı (ütilitarizm) ahlâk öğretisi, üzerinde tartışmaların yapıldığı, öne çıkmış iki ana yaklaşımı oluşturmaktadır.³⁰ Günümüz etik teorileri birbirinden farklı temellendirmeler ve ayrımlar içermektedir. Bu ahlâk teorilerinin her biri etik değerlerin taşıyıcısı olarak tanımladıkları nitelikler üzerinden hareketle kendi yaklaşımlarını belirginleştirmektedirler.

Cevizci'ye göre, ahlâken neyin iyi -kötü/doğru-yanlış olduğunu birbirinden ayırt etmek için kendisine başvurduğumuz ahlâk teorilerini iki genel kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi olan teleolojik (gayeci) etik, ahlâkî fiilin değerini ve doğruluğunu belirleyen yegâne ölçütün, o fiilin sonuçları ve gayesi olduğunu ileri sürmektedir. Burada ahlâkî eylemin ölçütü değer kavramı temele alınarak belirlenmektedir. Etik teorileri sınıflandırılmasında ikinci olarak yer alan deontolojik (gayeci olmayan) etik teoriler ise bu yaklaşımın karşısına, “deontik” kavramları önceleyerek ahlâkî eylemin ölçütünün eylemin doğruluğu ve ödev uygunluk olduğunu savunmaktadırlar.³¹

Farklı bir ifadeyle, teleolojik etik, eylemlerin sonuçlarını değerlendirmeyi öncelerken, deontolojik yaklaşım eylemlerin asli olarak doğru oldukları için belli birtakım ilkelere göre yapılması gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşıma göre deontolojik teoriler ahlâkî eylemin ölçütü olarak eşitlik, tarafsızlık, evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütleri öne çıkarırken, teleolojik etik teorileri mutluluk veya haz gibi ölçütlerden hareket ederler. Deontolojik teorilerin bir veya

²⁹ *A Dictionary of Religion and Ethics*, ed. by. Shalier Mathews-Gerald Birney Simith, London 1921, p. 152.

³⁰ Yaman Örs, “Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları”, *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Haz. Harun Tepe, Ankara 2000, s. 61

³¹ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 16.

birçok ölçütü esas aldığı noktada teleolojik teoriler en çok sayıda insanın en yüksek mutluluğu gibi bir hedefi öne çıkarırlar.³²

Bu sınıflandırmanın yanı sıra klasik, normatif etik teorileri başlıca dört başlık içerisinde incelememiz mümkündür:³³

a) **Teleolojizm** veya **Sonuççuluk**: Bu grupta “en yüksek iyi” problemi ele alınmakta, insanın ahlâkî hayatının ancak bir nihai amaç üzerinden anlaşılacağını ileri sürmektedir. Bu tür etik teorilerde ahlâkî eylem ve hayatın sonucu üzerinde durulmaktadır.

b) **Deontolojizm** veya **Ödev Etiği**: Bu grupta yer alan etik teoriler “doğru eylem” problemi üzerinde odaklanmakta, ahlâkî birtakım ödev ve yükümlülükler üzerinden tanımlanmaktadır. Her meslek için bir “deontoloji” söz konusu iken bu terim, hekimlerin mesleki uygulamalarında, uyması gereken yasal ve ahlâkî yükümlülüklerini belirleyen “tıbbi deontoloji” kavramıyla özdeşleşmiştir.

c) **Erdem Etiği**: Bu grupta yer alan teoriler, “sağlam bir karakter” üzerinde durmakta, ahlâkî eylemlerin ancak karakter üzerinden anlaşılacağı ileri sürülmektedir.

d) **Haklar Etiği**: İnsan hakları konusundaki gelişmeler doğrultusunda *hak* kavramını temele alan yaklaşımları içermektedir.

Tarihi gelişim sürecinde ilkçağ felsefesinde etiğin ontolojik, kozmolojik bir karakterde ortaya konulduğunu görüyoruz. Ortaçağ felsefesinde etik teolojik bir boyutta ele alınmaktaydı. Yeniçağ Felsefesinde ise etik genellikle epistemolojik bir çerçevede incelenmiştir. Günümüze uzanan süreçte ise etik özellikle Anglosakson dünyasında, dil ve anlam ilişkisi bağlamında temellendirilmiştir. Metaetik adı verilen bu yaklaşımda etik, normatif etik yargılar üzerine bir üst dil olarak tanımlanmakta ve etik ahlâka ilişkin önermelerin anlamlarını, ahlâk yargılarının ve normatif buyrukların dayanaklarını inceleyen bir çözümleme yöntemi olarak tanımlanmaktadır. Metaetik ve analitik yaklaşım, ahlâk felsefesinin temel gayesini ahlâkî kavramların, terim ve önermelerin mantıksal analizleri üzerinde durulması olarak tanımlamışlardır. Burada hedeflenen etik ifadelerin mantıksal ve semantik yollardan çözümlenmesi metoduyla ahlâka ilişkin yargılarımızın ve ahlâk kavramlarımızın yapısının ortaya konulmasıdır.³⁴ Etik konusundaki farklı temellendirmelerin varoluşu, tıp etiği açısından toplumların kendine özgü bir etik paradigması oluşturmasının, bunu da var olan değer ve yaklaşımları göz ardı etmeden yapmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

³² Cevizci, a.g.e., s. 17.

³³ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 11 vd., Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 42-43, 50, 56.vd.

³⁴ “Ethics: Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics”, The Internet Encyclopedia of Philosophy, Page 1/9, [Http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html](http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html), e.t. 15.07.2018.

Günümüze uzanan süreçte, modern ve postmodern hayat tarzının ortaya çıkardığı yeni toplumsal, ekonomik, siyasal ve teknolojik gelişmeler; geçmişe nazaran, yeni ve farklı ahlâkî sorunları etik değerlendirmeleri doğurmuştur. Etiğin çalışma alanı bu güncel tartışma ve analizlerle zenginleşmiştir. Fakat şüphesiz insan hangi çağda ve dönemde yaşarsa yaşasın, kişi olarak onu belirleyen maddî ve manevî varoluşsal nitelikleri teknolojik imkânların gelişimine paralel bir ilerleme sergilememektedir.

İnsan her zaman kendi varlık, imkân ve sınırlarının içerisinde, bir ahlak varlığı olarak, iradesini, sorumluluğunu ve erdemini, sergilemek durumundadır. Bu açıdan çağının sorunlarıyla yüzleşen insanın ortaya çıkardığı değerler dünyası aslında onun erdemidir, başarısıdır. Ahlâkın bir insan başarısı olmasından hareketle şunu da ifade etmeliyiz ki her insan kendi vicdanı, kültürü, yetisi doğrultusunda tıpkı bir sanatkârın eserine kendi yorumunu katması gibi değerleri yorumlamakta, somutlaştırmaktadır. Bu yönüyle, her ahlâkî tasavvurun öne çıkardığı kendine özgü nitelikleri olan bir insan tasavvuru bulunmaktadır. İnsan bir değer varlığıdır ve ilişki kurduğu her varlığı bir değer dünyasına yerleştirir ve bir değer varlığına dönüştürür.

Bir hekim için “*neyin ahlâkî olduğuna kim karar verir?*” sorusu tarihi gelişim süreci içerisinde farklı etik temellendirmelerin konusu olmuştur. Bu bağlamda etik-tıp etiği ilişkisini etik teoriler bağlamında incelemek gereklidir.

2- Bir Meslek Etiği Olarak Tıp Etiği

Uygulamalı etiğin ele aldığı en önemli araştırma konularından biri tıp etiğidir. Bir meslek etiği olarak tıp etiği, hekimin hastaya karşı olan yükümlülükleri ve sorumlulukları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tıp etiği bunun yanı sıra hekim, hasta ve toplum ilişkileri bağlamında, hasta etiği ve sosyal etik ile birlikte, sağlık hizmetlerinin bütüncül bir bakış içerisinde ahlâkî ve rasyonel açıdan incelenmesini hedefler.³⁵

Tıp etiği, tıp sahasındaki davranışların, uygulamaların, olayların etik değerler açısından incelenmesidir. Bu açıdan sağlık alanında ortaya çıkan etik problemlerin çözüme kavuşturulmasında iyi-kötü, doğru-yanlış, onaylanabilir-onaylanamaz gibi değerlendirmelerde bulunur. Etik değerlendirmeleri “hak”, “erdem”, “ödev”, “iyi-kötü” ve “fayda-zarar” gibi kavramlar üzerinden gerçekleştirir.

Etik insan hayatını kuşatan birçok alanda olduğu gibi tıbbi uygulamalarda da başat bir öneme sahiptir. Bu öneme binaen karşılaşılan etik sorunların çözümünde farklı temellendirmeler ve teoriler söz konusudur. Bu bağlamda etik

³⁵ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 71-72.

sorunların incelenmesi ve çözüme kavuşturulması noktasında birçok teori ortaya atılmıştır. Geleneksel erdem etiği, mutluluk ahlâkı gibi öğretilerin yanı sıra John Stuart Mill'in pragmatizmi, Kant'ın normatif etiği gibi teoriler bu tartışmaların ve çözüm arayışının odağını oluşturmaktadır.

Cevizci'ye göre: "Tıp etiğini bir meslek etiği olarak mümkün kılan ilk ve en önemli şeyin, tıbbın kendine özgü, bilim ve sanat karışımı, doğrudan doğruya insan hayatıyla ilgili bir disiplin ya da meslek alanı olması olduğu söylenebilir."³⁶ Bunun yanı sıra etik ilkeleri belirleme ve bu ilkelerin evrenselliği üzerindeki tartışmalar konunun bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Tıp etiği ile biyoetik arasında birçok ortak ve benzer noktalar bulunmasına rağmen her iki disiplin birbirine indirgenemez. Tıp Etiği, bir meslek etiği olarak biyoetik'le yakından ilişkilidir, fakat eşanlımlı değildir. Biyoetiğin iki kaynaktan beslendiğini ifade edebiliriz; tıp etiği ve ahlâk felsefesi. Biyoetik, bir uygulamalı etik alanıdır. Biyoetik mesleki bir etik olmanın ötesinde tıpta ve bilimdeki etik ikilemler üzerinde durarak bir sorgulama, çözüm arama alanına işaret etmektedir.³⁷ Biyoetik çalışmalar, genellikle insan hayatı ve sağlığı açısından etik incelemeleri önceleyerek, eylemlerin doğruluğunu ve geçerliliğini belirleyen ilkeleri tespate yönelmiştir. Dolayısıyla araştırma alanı tıp etiğine göre daha geniştir. "Biyoetik" kelimesi "canlı etiği" karşılığına gelmekte ve canlılar üzerindeki insan tutum ve davranışlarını ahlâkî açıdan değerlendiren çalışmaları içermektedir.³⁸ Küreselleşme süreciyle, bütün dünya üzerinde canlılarla ilgili ortaya çıkan yeni gelişmeler, etik değerlendirmeleri, analizleri, kararlar vermeyi zorunlu kılmaktadır. Biyoetik modern tıp gelişiminin ve araştırmalarının sonucunda ortaya çıkan etik problemlerle sahasını sürekli geliştirmektedir. İnsanın hayatının doğumdan ölüme kadar bütün konuları neredeyse ilgi alanı içerisine girmektedir. Biyoetik üzerine yazılan kitaplara baktığımızda bu alandaki etik problemlerin sayısı ve kapsamının oldukça geniş boyutlu olduğunu gözlemlememiz mümkün. Bu açıdan biyoetik incelemeler bir meslek etiği olmanın ötesinde, biyoloji ve tıptaki gelişmeler bağlamında ahlâkî tutum ve davranışların, olasılıkların etik boyutta incelenmesini kapsamaktadır. Oysa tıp etiği bir meslek etiği olarak, sağlık çalışanlarının hastalara, topluma ve meslektaşlarına karşı olan yükümlülükleri üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle sağlık çalışanlarının mesleki uygulamalarında karşı karşıya kaldığı sorunları, değerleri, olasılıkları, ikilemleri kendisine konu almaktadır. Kısacası tıbbi etik, sağlık profesyonellerinin meslekî uygulamalarındaki değer sorunlarını incelemektedir. Bu bağlamda yerleşik bir etik anlayışı dayatmaz; açık uçlu sorular üzerinden cevaba nasıl ulaşılacağını araştırır. Bu açıdan rasyonel bir analiz yöntemidir.

Bu konuda kullanılan bir diğer kavram deontolojidir. Görev etiği anlamına gelen Deontoloji, Grekçe görev anlamına gelen "Deontos" ve "Logos" terimlerinden

³⁶ Cevizci, a.g.e., s. 72.

³⁷ John Harris, *Bioethics*, Oxford University Press, New York 2001, s. 1 vd.

³⁸ Pieper, a.g.e., s. 88-89.

oluşmaktadır. Meslek ahlâkı, ilk bölümde işaret edildiği gibi, mesleğin kendine özgü davranış biçimleridir. 19. yy.'da Bentham tarafından ortaya atılan, "yükümlülükler bilgisi" anlamında kullanılmaktadır. Tıbbi Deontoloji, tıbbi uygulama ve yaklaşımlarından doğan ahlâkî ve hukuki sorunlar üzerinde durmaktadır.³⁹ Deontoloji, belirli kuralların aktarılması ve onlara uygun eylemler içinde bulunulması üzerinde dururken; tıp etiği, mesleki uygulamalarda, sağlık alanındaki olguların etik felsefesi açısından incelenmesini içermektedir.⁴⁰ Bunların yanı sıra geniş anlamıyla deontoloji, mesleki uygulamalarda uyulması gereken ödev/sorumlulukların bilgisini, ahlâkî değer ve etik kuralların incelenmesini kapsayan bir disiplindir. "Ne yapmalı", "ne yapmamalı" gibi sorulara çözüm getirilmeye çalışılır. Bu açıdan belirlediği normlar, meslek gurubu üyelerince tartışmasız kabul edilecek zorlayıcı yükümlülüklerdir. Bu normlar, yazılı bir takım meslekî ilkeler olarak tespit edilebildiği gibi yazılı olmasa da, o meslek grubunun benimsediği gelenekselleşmiş, yerleşik ilke ve kurallardan oluşabilir. Her halükarda bu ilkeler mensuplarından uyulması ve uygulanması beklenen normatif bir bilgi alanıdır. Kısaca "Tıbbi Deontoloji", kavramı hekimin mesleki uygulamaları süresince uymak ve uygulamak zorunda oldukları normlar, kurallar, tutum ve davranışların bütünüdür ifade etmektedir.

Tıp etiği, yerel ve evrensel boyutta, tıbbi uygulamalarda karşılaşılan değer sorunlarına nasıl yaklaşılacağını belirlemeye çalışır. Tıbbi araştırmalarda ve uygulamalarda, her yapılması olanaklı olanın gerçekleştirilmesine izin verilmemesi gerekip gerekmeyeceği sorunsalı bağlamında, araştırmalara ve uygulamalara sınırlar çizmek, norm oluşturmak ve bunun eğitimini yapmak, gibi hususlar tıp etiğinin konusu içerisinde yer alır.

Tıp etiği konusunu oluşturan meseleler, özellikle 1945-1965 yılları arasındaki yaşanan teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Antibiyotikler, antihipertansifler, antipsikotikler ve kanser ilaçları gibi yeni keşifler bu dönemde yaygın olarak kullanıma girmiştir. Ayrıca başarılı kalp ve beyin ameliyatları, organ nakilleri bu süreç içerisinde gelişmiştir. Ayrıca yaşam destek hizmetleri, diyaliz tedavileri, kalp pilleri ve ventilasyon desteği gibi uygulamalar hayata geçirilmiştir. Bu olgular tıp teknolojisinin bütün ağırlığıyla öne çıkmasına, bilimsel araştırmaların yeni tekniklerle başarılı sonuçlar ortaya koymasına neden olmuştur. Bu gelişmeler hekimlerin daha etkili çalışmasını sağlarken diğer taraftan daha önceki dönemlerde olmayan bazı yeni etik tartışmaları gündeme taşımıştır. Etik-tıp ilişkisi tam bu noktada belirginlik kazanmaktadır. Çünkü etik değerlendirmeler tıp biliminin ulaştığı sonuçları, hastane/laboratuvar dışında ele alarak, yorumlamaktadır. Böylelikle uzman körlüğü dediğimiz olgunun ortadan kalkmasına olanak sağlamaktadır. Tıp bilimine yeni bakış açılarının

³⁹ A. Demirhan Erdemir, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Bursa 1996, s. 5.

⁴⁰ Hüsrev Hatemi, "Etik, Tıbbi Etik ve Deontoloji", *Medikal Etik*, İstanbul 2001, s. 2-3.

kazandırılmasına, bilim etkinliğinin teorik bir çerçevede sorgulanmasına olanak sağlamaktadır.

Konunun üzerinde durulması gereken bir diğer önemli yönünü de bu birlikteliğin ortaya çıkardığı yeni çalışma alanları oluşturmaktadır. Genelde bilimler, özelde ise tıp bilimi ortaya koyduğu bilimsel gelişmeler, problemlerle felsefeye yeni araştırma konuları kazandırmaktadır. Gelişen teknolojiler, ölüm kavramının anlam ve mahiyetine yeni bir boyut kazandırmış, gen teknolojileri yeni tartışma alanlarını, etik problemleri gündeme taşımıştır. Vurgulamak gerekirse, bilimler ve tıp bilimi ele aldığı yeni konularla felsefenin ve etiğin kendisinden uzak kalamayacağı bir gündemi geliştirmekte ve konularını zenginleştirmektedir. Bilimsel veriler, bu açıdan felsefe etkinliğinin içeriğini de belirlemektedir. Farklı bir ifadeyle, bilimin ortaya koyduğu sonuçlar felsefenin de kendisinden uzak kalamayacağı yeni bir paradigmayı belirlemektedir.

Etik-tıp ilişkisini anlamada gözden kaçırmamız gereken bir diğer olgu da, bilim etkinliğini anlamada sadece bir takım bilimsel kuramlara bağlı kalmanın yeterli olmadığı, bunun yanı sıra Thomas Kuhn'un da vurguladığı gibi, bilim adamlarından oluşan bilim topluluğunun yaklaşımlarının da esas alınması gerekliliğidir. Söz konusu bilim topluluğundaki üyelerin ise, ortak bir dilleri, belli değerleri ve eğitim tarzları vardır. Dolayısıyla bilimi, bilim-felsefe ilişkisini, tıp-etik ilişkisini anlamada bunları da dikkate almak zarureti bulunmaktadır.

3- Hekim İçin Neden “Etik” Gereklidir?

Ahlâk, insanın olduğu her yerde onun mütemmim cüzü olarak yer almaktadır. Bundan dolayı hekimlik sanatı sadece mesleğinde, sanatının gerektirdiği maharetleri en iyi şekilde yerine getirmek, teknolojinin sağladığı imkânların en iyi şekilde uygulamak değildir. Bunların yanı sıra, insanlar arası ilişkide belirginlik kazanan ahlâkî değerlere yönelik bilgi ve eylem bütünleşmesidir. İnsan yukarıda da vurgulandığı gibi bir ahlâk varlığıdır. Dolayısıyla onunla ilgili, onun üzerinde gerçekleştirilecek her etkinlik ahlâkî bir boyutu barındırmaktadır. Bu yönüyle tıp ile etik, daha farklı bir ifadeyle felsefe ile tıbbın örtüştüğü bir zemini belirginleştirmektedir.⁴¹

Hipokrat (Hippokrates) (M.Ö. 460-377) ve Galen (Galenos) (M.S. 130-210) tıp etiği konusunda ortaya koydukları görüşleriyle yüzyıllarca gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında etkili olmuşlardır. Galen, hekimlerin sanatlarını gerektiği gibi icra etmek için felsefeye ve ahlâka ihtiyaç duyduklarını belirtir. O, *Erdemli Bir Hekimin Filozof Olması Gerekir* (*Ho ti Aristos Hiatros Filofofos*) isimli eserinde tıp,

⁴¹ Peter Koslovski, “Etik ve Hekimlik Sanatı”, *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Yay. Haz. Harun Tepe, Ankara 2000, s. 35; Nil Sarı, “Hekim-Hasta İlişkilerinde Güven Bunalımı ve İhmal Edilen Erdemler Ahlâkının / Etiğinin Önemi”, *Uluslararası Katılımlı 3. Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kongre Kitabı*, C. 1, Bursa 2003, ss. 3-13, s. 12-13.

ahlâk ve felsefeyi bütüncül bir bakış açısıyla inceler. Galen'e göre hekim olmak isteyen bir kişi öncelikle felsefe öğrenmelidir. Bu yaklaşıma göre hekim olmak için öncelikle filozof olmak gereklidir. Hekim, mantık, tabiiyat ve ahlâk gibi felsefî meseleleri yakından bilen kişidir. Galen ayrıca, tıp eğitimi görececek kişilerin sahip olması gereken ahlâkî değerler üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre hekim, nefesine hâkim olan, iffetli, hazlara ve mala mülke düşkünlük göstermeyen, adaletli davranan, ahlâkî erdemlerle donanmış bir kişidir. Galen, bu yaklaşım doğrultusunda tıp ve felsefe arasındaki ilişkiyi ahlâk üzerinden tanımlamaktadır. Tıp, ona göre değerlerden yoksun olarak gerçekleştirilecek bir etkinlik değildir.

Galen'e göre, hekimin mantık sanatını bilmesi ve bu konuda tecrübe sahibi olması gereklidir. Çünkü mantık bilgisi, hekimin hastalık türlerini birbirinden ayırmasında, uygulanacak tedavi için doğru tespitler ortaya koymasında gereksinim duyacağı bilgiyi sağlayacaktır. Mantık bilgisine sahip olan ve bunu doğru kullanan hekim beden ve sağlık konusunda doğru değerlendirmelerde, kıyaslarda bulunacaktır. Ona göre bedenin tabiatını, hastalıkların sınıflandırmasını, tedavisi için gerekli çıkarımları yapan hekim, bunlara ek olarak maddi kazanç ve çıkar duygusu ile hareket etmeyip, ahlâkî değerleri hayatına dâhil edip, ruh yetkinliğini kazandığı zaman, filozof olarak da adlandırılmayı hak edecektir. Galen, eserlerinde özellikle adalet erdemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Ona göre, bu erdeme sahip olan kişi, diğer erdemlerin de tamamına sahiptir. Bu yaklaşım aynı zamanda onun erdemlerin bir bütün teşkil ettiği anlayışına da sahip olduğunu göstermektedir.⁴²

Galen tıp eğitimi almak isteyen kimselerin meslekî tecrübe ve maharet kazanmadan önce felsefe eğitiminden geçirilmelerini, filozof olmalarını önermektedir. Galen'e göre böyle bir eğitim gören kişiler mantıki düşünmeyi, felsefî bakışı kendi mesleklerinin gereklerini yerine getirirken kullanacaklardır. Böyle bir eğitimin kişiye getireceği en büyük kazanım ise mesleki bilgilerin yanı sıra nefesine hâkim olmak, maddi kazanç peşinde koşmamak gibi ahlâkî değerlerdir. Böylelikle hekimlik sanatının bilgi ve maharetini kazanan aday, aynı zamanda tutum ve davranışlarında etik bir boyutu öncelemiş olacaklardır.⁴³ Bu açıdan Galen bir hekimin mesleğini uygularken sahip olması gereken değerleri ifade ederken tıp, ahlâk ve felsefe birlikteliğini, bizzat filozof olan bir hekim anlayışından hareketle tanımlamaktadır. Galen'e göre hekim, ahlâk örneği olan bir kişidir.⁴⁴

Galen, bu yaklaşımıyla günümüz meslek etiklerinin dayandığı deontolojik yaklaşım yerine, yukarıda yer alan etimolojik tanımlara uygun olarak ahlâkî karakteri temel almaktadır. Klasik erdem öğretisine dayalı bir ahlâk anlayışına

⁴² Mübahat Türker-Küyel, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 12, Ankara 1988, ss. 67-75, s. 71.

⁴³ Küyel, a.g.m., s. 72.

⁴⁴ Küyel, a.g.m., s. 70-71.

vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda, İslam ahlâk öğretilerinde olduğu gibi ahlâkın merkezine psikolojik perspektifi yerleştirmektedir.⁴⁵

Galen'in hekimin karakteri üzerinden belirlediği tıp etiği anlayışı tarihi gelişim süreci içerisinde yeni boyutlar kazanmıştır. Tıp bilimindeki gelişmeler ve bunun yanı sıra tıp bilimiyle yakından ilgili biyoloji gibi disiplinlerdeki sağlanan ilerlemeler tıp etiği ve biyoetik ile ilgili yeni problemlerin, tartışma alanlarının ortaya çıkması bu değişimi getirmiştir. İnsanın sağlıklı bir hayat sürdürmesi için ortaya konulan çabalar, bu doğrultuda gerçekleştirilen teknolojik ve bilimsel araştırmalar etik ikilemlerin ortaya çıkmasındaki ana etkeni oluşturmaktadır.

Tıp alanında yaşanan bazı gelişmeler tıp ve etik arasındaki ilişkileri yeni bir boyut kazandırmıştır. Günümüzde etik tartışmalar geçmişte olduğu çok daha fazla oranda pratik sorunlar üzerinde gerçekleşmekte, günlük hayatın içerisinde karşılaşılan ve etik bir boyut içerdiği düşünülen her sorun pratik etiğin bir konusu haline dönüşmektedir.

4- Etik Bir Belge Olarak "Hekimlik Andı"

Sağlık alanında, tıp etiğine uygun davranışları belirleyen meslek etiği ilkelerine tarihi süreçte Mezopotamya'da, Hammurabi Kanunlarında rastlamaktayız. Fakat buna bir meslek etiği normu kazandıran şüphesiz Hipokrat olmuştur.⁴⁶

Günümüzde eski metinle sadece bir isim bağlantısı kalmış olmasına rağmen, bir meslek etiği belgesi olarak anlam ve değerini korumaktadır.⁴⁷ Hekimlik tarihi kadar eski olan Hekimlik andı bir bakıma tıp etiğinin temelini oluşturmaktadır. Hekimlik andı bir bakıma kendi çağında içinde yer aldığı toplumun geçerli olan etik değerleri ifade etmektedir. Günümüzde de insanları ve toplumları içerdiği etik muhtevasıyla hala etkilemektedir. Bu ant, aynı zamanda hekimlerin etik değerlere verdikleri önemin bir göstergesidir. Hipokrat, kendi yaşadığı dönemin şartları dâhilinde, hekimlerin etik ödevlerinin neler olduğunu tespit etmiştir. Mesela; hekim, öncelikle hastasına zarar vermeyecek; sırlarını paylaşmayacak, hastasının ölümüne neden olacak ilaç vermeyecek, düşük yaptırmayacak, mesaneden taş almayı uzmanına bırakacaktır vb.⁴⁸

Hekimlik, insanı merkeze alan bir uğraştır. Hekim-hasta ilişkisinde meslekî ilke ve normlara uygun tutum ve davranışların sergilenebilmesi ancak bu sorumluluğu bir ödev bilinciyle üstlenmekle gerçekleşebilecektir. Antik Yunan'da

⁴⁵ İlhan Kutluer, "Câlinûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, ss.32-34, s. 33.

⁴⁶ M. Cemil Uğurlu, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, C. 50, S. 2, 1997, ss. 67-78, s. 77.

⁴⁷ Serap Ş. Pelin, "Hekim Andının Evrimi", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, C. 2, S. 1, 1994, ss. 3-7, s. 6.

⁴⁸ Uğurlu, a.g.m., s. 77.

Hipokrat'ın hekimler için öngördüğü etik sorumluluklar, kendi döneminin şartları dâhilinde belirlenmiştir. Şüphesiz bu ilkelerin en bilineni “*primum non nocere*” (öncelikle zarar verme) ifadesidir. Bu ilke daha sonraki dönemlerde bu mesleğin en öncelikli hayata geçirilmesi gereken etik ilkesi olarak tanımlanmıştır.⁴⁹

Avrupa'da 12. yy.dan itibaren akademik eğitim kurumlarının kurulmasıyla birlikte tıp eğitimi sistemli bir yapı kazanmıştır. Bu süreçte hekimlerin mesleki uygulamalarında bir denetim mekanizması arayışları neticesinde, dönemin Rönesans felsefesinin ana eğilimine uygun olarak Hipokrat Andı'nın bir etik belge olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Batı dünyasında 19. yy.dan itibaren gelişen yeni sosyo-ekonomik ve bilimsel anlayış doğrultusunda, Hipokrat Andı'ndan hareketle, dönemin kendi şartları doğrultusunda, hekimlerin etik sorumluluklarını belirleyen yeni metinler üretilmiştir.

Hipokrat kendi döneminde hekimlerin belli başlı etik yükümlülüklerini, hasta karşısında neler yapmaları veya yapmamaları gerektiğini belirlemiştir. Yukarıda işaret edildiği gibi, hekim; öncelikle hastasına zarar vermeyecek, hastasının sırlarını kimseyle paylaşmayacak, onun ölümüne neden olacak bir uygulamanın içerisinde bulunmayacak, her işi kendi meslek erbabının yapmasına özen gösterecektir. Bu yönüyle bu ilkeler doğrultusunda eylemde bulunan bir hekim kendi mesleğinin gerektirdiği etik sorumluluğa, normlara uygun davranmış olacaktır. Dolayısıyla bu ilke ve normlar hekim-hasta ilişkisinin etik paradigmasını düzenlemektedir.

5- Yeni Gelişmeler ve Etiğin Tıp Bilimindeki Önemi

Etik, günümüzde pek çok tartışmanın öbeğinde yer almaktadır. Günümüzde etiğin artan bir hızla felsefe dışında farklı ilim dalları içerisinde bir uzmanlık alanı olarak belirginlik kazandığını görmekteyiz. Bilimin ilerlemesi, modern toplumlarda ortaya çıkan yeni gelişmeler etik disiplininde de karşılığını bulmuştur. Klasik ahlâk literatürünün içerisinde yer almayan veya çok kısa değinilen pek çok etik konu, günümüzde etik disiplininin içerisinde ağırlıklı olarak yer almaktadır.

Bilim ve etik ilişkisinde her iki alan arasında yapı itibariyle bir farklılık söz konusudur. Bilimlerin olgulara yönelik tespit, tarif ve açıklamaya yönelik yapısına karşın, etik; değerlendirme, değer biçme, ödev bildirme gibi yaklaşımıyla ayrılmaktadır. Bundan dolayı olgu ile değer arasındaki ilişkinin niteliği ve mahiyeti sorgulanmalıdır. Çünkü etik felsefesinin en önemli problemi olgu değer ilişkisi, ahlâkî değerler problemidir. İnsan yapısı itibariyle bağlantı kurduğu her varlığı bir değer dünyasına yerleştirmektedir. İnsan sürekli değerler üreten bir varlıktır. Bu değer üretme insanın ilgili olduğu tüm varlık sahalarını kapsamaktadır. Günümüzde çevre etiğinden, tıp etiğinden, siyasi etikten, spor etiğinden, vb. birçok

⁴⁹ Erdem Aydın, *Tıp Etiği*, Güneş Tıp Kitabevi, Ankara 2006, s. 13.

konulardan söz edilmekte ve etik incelemeler, güncel sorunlar üzerinde geçmişte olduğundan daha fazla durmaktadır. Bundan dolayı etik, günümüzde bir bakıma multi disipliner bir araştırma sahası haline gelmiştir. Dolayısıyla günümüz etik alanında yapılacak herhangi bir çalışma, insanın maddî ve manevî çevresiyle olan ilişkilerini eski çalışmalara oranla daha geniş bir boyutta ele almak durumundadır.

Tıp teknolojisinde yaşanan gelişmeler, kullanılan ileri teknolojinin ortaya çıkardığı yeni durum etiğin alanını da genişletmiştir. Özellikle biyoetik sahasında, sağlanan teknolojik gelişmeler bağlamında bu problemlerin arttığı gözlemlenmektedir. Mesela genetik müdahaleyi haklı kılacak, meşruiyetini sağlayacak, yasaklanmasını veya uygulanmasını tesis edecek uygulamalara hangi ölçütler içerisinde izin verilebilir. Tarihi süreçte örneklerini gördüğümüz kötü uygulamalardan hareketle, belli bir ırkın gen haritasının çıkarılması, tek tip insan yetiştirmeye yönelik girişimler nasıl engellenebilir? Bunun kökten yasaklanması durumunda bazı hastalıkların önlenmesi ortadan kalkacağı için hangi koşullarda genetik taramaya ve müdahaleye izin verilmelidir? Organ nakli etik midir? Hangi koşullar içerisinde izin verilebilir? Sağlıklı bir insanın organları kendi rızası ile de olsa zarar verme ihtimaline rağmen alınabilir mi? Benzer şekilde, büyük masraf gerektiren hemodiyaliz Tedavisi için sıra bekleyen binlerce hasta bulunurken önceliği kime, hangi ölçütler içerisinde vermek gerekir? Ayrıca yaşam destek ünitelerine bağlı olarak, yoğun bakım uygulanan hastalara yaşam desteğinin hangi koşullar içerisinde sürdürülüp sürdürülemeyeceği gibi konular bu bağlamda önem taşımaktadır. Yaşam destek tedavilerinin ne kadar süre ile devam edeceğine karar verme sorumluluğu hekimleri baskı altına almaktadır. Ayrıca ötenazi, etik ve hukuk açısından üzerinde tartışmaların yoğun olarak yaşandığı bir konudur. Dolayısıyla bu süreçte tıp etiğinin, hukuk ile olan ilişkisini ve bağlantısını geçmişe göre daha da geliştirmiştir. Yasal yaptırımlara duyulan ihtiyaç, etik ilkelerin birer hukuk normuna dönüştürülmesini gerekli kılmıştır. Gelişen tıbbi teknolojilerin ortaya çıkardığı unsurlar, ölüm kavramının klasik anlamına yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu gelişmeler dinî ve etik pek çok tartışmaları doğurmuştur. Kürtajın yasallaşması beraberinde hayatın ne zaman başladığı, anne karnındaki bir çocuğun hayatını kimin, hangi meşru sebepler içerisinde sonlandırmaya karar vereceği gibi tartışmaları ortaya çıkarmıştır.

Anne rahmi yerine, laboratuarda petri kabında çocuk yapmak etik midir? Bir çocuğu dünyaya getirme kararının aile ortamı dışında sadece annenin isteğiyle gerçekleşmesi etik midir? Kiralık anne, sperm bankası gibi maddî çıkar ilişkileri içerisinde geleneksel yapısından koparılıp bir ticari meta haline dönüşen çocuk sahibi olma yolları ne kadar etik olabilir? Suiistimallerin önüne geçmek için ne türden tedbirler almak gereklidir. Bir ülkede geçerli yasal düzenlemelere, engellemelere rağmen küreselleşen dünyada bir başka ülkede kolayca ulaşılabilir olmanın önüne nasıl geçilebilir. Bu türden kararlarda bölgesel ve evrensellik düzeyinde nasıl ortak bir konsensüs tesis edilebilir? Ayrıca gelişen teknolojik imkânlarla birlikte hasta kayıtlarının ve ilaç bilgilerinin elektronik ortamda

tutulması ve bunun paylaşımına açılması yine yukarıda zikredilen meselelerde olduğu gibi etik tartışmaları doğurmuştur.

Görüleceği üzere bu sorunlar sadece gelişen tıp teknolojisinin cevap getirebileceği bir bilimsel sorun olmanın ötesinde, insanı, onun etik yönünü vurgulayan bir tartışma alanını belirginleştirmektedir. Etik ve bilim ilişkisindeki yaşanan sorunların büyük bir kısmı tıp dünyasında ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ilgilidir. Gelişen teknolojik imkânlar bazı yeni gelişmelere kapı açmıştır. Bu gelişmelerin günlük hayatımızda olumlu pek çok yansımalarını görmemiz mümkündür. Gen teknolojilerinde yaşanan gelişmeler, yeni tedavi metotları şüphesiz hayata yansıyan olumlu gelişmelerle insanları derinden etkilemektedir. Fakat gen kopyalanması örneğinde olduğu gibi bilimde “*teknik olarak yapılması imkân dâhilinde olanlar*” ile “*izin verilebilir olanlar*” arasındaki sınırı net olarak ortaya koyabilmek şüphesiz *ahlâkî sorumluluk* duygusu ile hareket etmeyi zaruri kılmaktadır.

Tepe’ye göre bilimsel ve teknolojik gelişmeler karşısında iki tür yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre “Bilimde uyulması gereken tek kural, yapılabilir olanın yapılmasıdır.” Bu yaklaşım etik kaygıların bilime set çekmesini istemeyen, bilimi önceleyen bir yaklaşımı belirginleştirmektedir. İkinci yaklaşım ise “insan kopyalama” gibi teknolojik imkânların kullanımını insan yaşamına ve değerine karşı bir eylem olarak tanımlayarak, bu gibi eylemlerin arkasındaki ahlâkî niyetlerin de göz önüne alınmasını talep eden, etik duyarlılığı önceleyen yaklaşımdır. Tepe’ye göre bu ve benzeri tartışmalarda ve genetik müdahalelerde ‘*neyi nereye kadar yapmaya izin vardır?*’ türünden sorulara genel bir yanıt verilemez. Ona göre yapılması gereken tek tek, somut durumlarda, bu sorunun yeterli bilgiye sahip olarak incelenmesidir. Aksi halde sonuç alınamayacak bir entelektüel tartışmaya zemin açılmış olacaktır.⁵⁰ Kanaatimizce bilgi eylem ilişkisini önceleyen böylesi bir tutum etik değerlendirmelerin daha sağlıklı bir zeminde sürdürülmesine de olanak verecektir.

Bu değerlendirmeler ışığında vurgulanmalıdır ki tıp ve sağlık hizmetleri sadece teknik-bilimsel bir yönü değil, aynı zamanda ve daha önemli olarak sosyal, etik yönü olan bir hizmet alanını ifade etmektedir. Bu olgu tıp sahasında çalışan insanların ortalamanın üzerinde bir etik ve ahlâkî-değer yargısı anlayışına sahip olması zarureti göstermektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin kaotik bir yapıdan uzak inşası ancak etiğin, hayatın her alanında öne çıkması ile sağlanabilecektir.

Günümüzde gelişen teknolojiler ve tekniklerin ortaya çıkardığı problemler, çağın getirdiği çeşitli sorunlar felsefe-tıp arasında yeni ortak araştırma sahalarını, problemleri çözüme işbirliği yapmaları sürecini de beraberinde getirmiştir.

⁵⁰ Harun Tepe, “Etik”, ed. İ. Kuçuradi - D. Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2011, s. 96.

Tıp etiği, hekimin hastayla olan ilişkisinde ve tıbbi uygulamalarda karşı karşıya kalacağı olgular karşısında, karar almada, bir takım etik ilkeler üzerinden hareket eder. Bugün kabul gören Metodolojide kullanılan 4 temel ilke ise şunlardır:⁵¹

a) **Yarar İlkesi** (Beneficence): Faydalı ol (utilis esse) mottosuyla ifade edilen bu ilkeye göre tıp bilimi, hastanın iyiliğini, yararını temele alan kutsal bir meslektir. Bu yaklaşım doğrultusunda, hekim kendisini insanların iyiliğine ve faydasına, sağlığına kendisini adanmış bir kişidir. Bu ilke en yüksek faydayı sağlama ve yarar ve zararın dengelenmesi olarak iki boyutu içermektedir. Tek amaç, tedavi ve hastaların iyileşmesi, hastanın yararını göz etme, hastaya yakın ilgi göstermedir.

b) **Zarar Vermeme İlkesi** (Non-maleficence): Öncelikle zarar verme (primum non nocere), bilinen en eski tıp etiği ilkesidir. Hipokrat yemininden bugüne tıp etiğın merkezinde yer alır. Bu ilke hastaya gereksiz müdahalede bulunmama, başarısı kanıtlanmamış tedavi yöntemlerini uygulamamayı içermektedir.

c) **Özerklik ve Aydınlatılmış Onam İlkesi** (Autonomi): Özerklik, başkalarının haklarına saygılı olmayı, hekim-hasta ilişkisinde zarar vermemeyi amaçlayan paternalist bir tutum içinde olmaktır. Aydınlatılmış onam, bireyin özerkliğine saygıyı duymayı, hastaya kendisine uygulanacak işlemi açıklamayı, tedavinin yararları ile muhtemel zararları ve tehlikeleri hakkında bilgi vererek uyarmayı ve böylelikle hastanın makul bir tercih gerçekleştirmesini sağlamayı amaçlamaktadır.

d) **Adalet İlkesi** (Justice): Adalet ilkesi, tıpta kaynakların herhangi bir ayrımcılığa gitmeden bütün insanların eşit biçimde yararlanabilmesidir.

Tıp etiği konusunda önem verilmesi gereken hususlardan biri de hiç şüphesiz yukarıda değindiğimiz hekim andıdır. Çünkü hekim andı, hekim-hasta, hoca-öğrenci ilişkisini belirleyen mesleki bir düzenleme olmasının yanı sıra, mesleki etik ilkelerin de bir ifadesidir. Bu andın tarih içerisinde farklı muhtevalar kazandığı bilinmektedir. Tıbbın kendi gelişiminin yanı sıra farklı sahalardaki toplumsal, dinî, ekonomik gelişmelerde andın muhtevasının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.⁵² Bundan dolayı günümüz tıp etiğinin önemli yönlerinden birini oluşturan bu andın küresel süreçte ortaya çıkan yeni etik problemler karşısında güncellenmesi, gözden geçirilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Tıp etiğinin en önemli unsuru insanın ahlâki duyarlılığını geliştirmeyi hedeflemesidir. Bu yönüyle diğer meslek etiği alanlardan ayrılmaktadır. İnsanlarda bir davranış değişimini (*character transformation*) gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

⁵¹ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 80-86.

⁵² Serap Şahinoğlu Pelin-Yaman Örs, "Tıp Evrimi ve Hekim Andı", *Türk Tıp Tarihi Kongresi III.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1993, s. 168.

Onun neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁵³ Diğer felsefe alanlarında, mesela siyaset felsefesinde insanın daha iyi vatandaş olmasını veya sosyal organizelere katılmasını sağlamak gibi pratik gayeler göz önünde tutulmayıp, bilgilendirme unsuru öne çıkmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi modern tıbbi gelişmeler insanın ahlâkî yargılarda bulunurken doğru tercihte bulunmasının imkânını geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu açıdan tıp etiği, tıp sahasında yer alan bütün ilişkileri kuşatıcı bir olguyu kendi içerisinde barındırmaktadır.

Etik teorilerin tıp sahasındaki olgulara uygulanabilirliği ayrı bir problem alanını oluşturmaktadır. Çünkü yukarıda işaret edildiği gibi etik sahasında birbirinden farklı pek çok kuram söz konusudur. Etik kuramlar, farklı perspektifleri ve temellendirmeleri içermektedir. Bu husus kendisini en açık biçimde tıp etiğinin alt dallarından biri olan, klinik etik araştırmalarında göstermektedir. Klinik etik, doğrudan doktor-hasta ilişkilerindeki sorunlara eğilmekte ve kuralları, ilkeleri incelemektedir. Konuya işaret eden Mark Sullivan, XX. yüzyıldaki klinik biyoetik uygulamaların tek bir etik teoriye bağlı kalmakla sürdürülemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre klinik etik uygulamalarda somut durumların gerektirdiği farklı etik tercihlere yer verilmelidir.⁵⁴ Fakat tıpta teknolojik yeniliklerin transfer edilmesi bir sorun doğurmazken farklı etik teorilerin farklı toplumsal zeminlerdeki uygulanma pratiği aynı ölçüde başarılı olamamaktadır. Farklı etik teoriler ve uygulamadaki sorunlar hekimin etik bilgisini ve duyarlılığını gerekli kılmaktadır. Çünkü her toplumun birbirinden farklı kültürel, dini, ahlâkî değerlere sahip olduğu açık bir husustur. Evrensellik ve yerellik arasındaki değer çatışmaları ve gerilim şüphesiz ahlak kişisi olarak hekimin benimsediği değerleri hayata geçirmesinde sorumluluk duygusuyla hareketini zaruri kılmaktadır.

Tıp etiği konusunda, özellikle Dünya Tıp Birliğinin (DTB) hazırladığı ve farklı tarihlerde gerçekleştirilen toplantılar, özellikle 1964 Helsinki Bildirisinin üzerinde yapılan değişikliklerle güncellenen etik ilkeler, uluslararası düzeyde bir etik bilincinin oluşumu doğrultusunda yürütülen çabaların önemli bir göstergesidir. Fakat yukarıda vurguladığımız gibi tıp bilimi ve biyoetik ile ilgili meselelerde yaşanan gelişmeler, farklı disiplinlerdeki uzmanların, geniş bir boyutta artan katkısını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca bu çalışmaların kendi özgün değerlerimizi öne çıkaracak katkılar getirmesi de zorunlu gözükmektedir. Çünkü etik konusunda farklı kültürel ortamların, dinlerin yaklaşımları birbirinden çok ayrı olabilmektedir. Mesela Katolikler ile Protestanların arasında doğum kontrolü, kürtaj gibi meselelerde birbirinden ayrı görüşler ortaya koyulabilmektedir. Bunun

⁵³ Michael L. Gross, "Medical ethics education: to what ends?", *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 7, 4, p. 387-397.

⁵⁴ Mark D. Sullivan, "Ethical Principles in Pain Management", *Pain Medicine*, Volume 1, Number 3, 2000, s. 274-278.

için bu süreçte ortaya çıkan etik sorunların çözümü, kendi kültürel kimliğimize, ahlâkımıza ait değerlerle sağlanacak katkıyı zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan tıp etiği normları, üzerinde kendi ahlâkî değerlerimizin de somutlaştığı belgeler olmalıdır.

Sonuç

Meslek etikleri, bir mesleğin uygulanmasındaki etik kodları içeren etik belgelerdir. İş hayatında ortaya çıkan ahlâkî problemleri ve etik ikilemleri çözüme kavuşturmak açısından büyük öneme sahiptir. Meslek etikleri, mesleki uygulamaların belirli normlar üzerinden standart ilkelere kavuşturulmasında ve meslek onurunun muhafazasında etkin bir rol üstlenmektedir. Meslek etikleri, mesleki pratiklerin, uygulamaların ahlâk açısından değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.

Etik değerler insan eylemlerinde somutlaşırlar. Etik ilkeler, eylemlerin gerekçelerini, biçimini, formunu oluştururlar. İnsan rasyonel bir varlık olmasının yanı sıra duyguları, hisleri, arzuları olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan eylemlerinde bu iki yönünün çatışması ve gerilimiyle eylemektedir. İnsan, değer dünyasıyla biyolojik yapısının sınırlarının dışına çıkmaktadır. Bundan dolayı ahlâk bir insan başarısıdır. İnsanın bu iki yönünü, bütüncülüğünü göz ardı eden her yaklaşım insanın anlam bütünlüğünü parçalamış olacaktır. Varlık-bilgi-değer arasında parçalayıcı olmayan bütüncül bir bakış açısı insanı ve onun anlam dünyasını doğru kavramaya götürecektir. Bu açıdan meslek etiği ilkeleri, insanı kendi bütüncüllüğü ve anlam dünyası ile kavramaya ve inşa etmeye çalışan değerler manzumesidir. İnsan sadece düşünen, bir akıl varlığı değildir. İnsan, aynı zamanda duyguları, iradesi, inancı olan bunlarla eyleme yönelen bir varlıktır. Varlık-bilgi-değer'den, bilgi-değer-eylem'e yönelik insanı bu bütüncüllüğü ile kavramaktan geçmektedir.

Etik değerler ve ilkeler kişinin eylemlerine kaynaklık eder. Bu açıdan meslek etiğinin ilkelerini içselleştirmiş meslek mensupları gerek niyetlerinde gerekse eylemlerinde bu ilkelerin somut tezahürlerini hayata geçirirler. Niyet ve eylem bütünlüğünün öne çıkması bu ilkelerin sadece bir hukuk normu olmadığının göstergesidir. Meslek etiği ilkeleri, doğruluk, dürüstlük, adalet, saygı, hoşgörü vb erdemlerin toplumsal hayata yansıtılması ve korunması için ortaya konulan meslekî davranış ilkeleridir. Meslek etiği ilkeleri, kişinin düşünme tarzını ve etkileşimde bulunduğu çevreyle olan ilişkilerini düzenlemektedir. Bu bağlamda meslek etiği ilkeleri insanın doğal çevresini bir ahlâkî çevreye dönüştürmesidir. Bir başka ifadeyle yaşadığı dünyayı etik değerler bağlamında inşasıdır.

Etik davranışların şekillenmesinde etkili olan ilkelerin belirginlik kazanmasında farklı kaynakların etkili olduğunu belirtebiliriz. Bu bağlamda kültürel değerlerin, hukukun, ahlâkî geleneklerin yanı sıra; inançların, vicdanın,

sorumluluk duygusunun, vb. unsurların bu ilkelerin şekillenmesinde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Bilgi bakımından ilerleme, ahlâkî ilerlemeyi asla zorunlu kılmaz. Mesela mesleğinin gerektirdiği bütün bilgi donanımına sahip olan bir kişi, mesela bir hekim, bu uzmanlığını sadece maddi kaygıları gözeterek gerçekleştiriyorsa burada mesleğin ruhuna uymayan bir şeylerin bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu açıdan meslek etiği bir mesleğin uygulanırken hayata geçirilmesi, insanlar arası ilişkilerde bulunması gereken temel etik kodları belirlemektedir. Bu konuda Platon'un "iyiyle ilgisi kurulmamış bir bilginin bir anlamı olamayacağı" görüşünü hatırdan çıkarmamak gereklidir.

Bu bağlamda tıp etiği, bir meslek etiği olarak, günümüzde yaşanan baş döndürücü gelişmelerle yeni muhteva ve boyutlar kazanmaktadır. Uygulamalı etiğin bir dalı olarak tıp etiğinin gerek kapsam gerekse çeşitlilik olarak kazandığı boyutlar, geçmişten günümüze uzanan çizgide öneminden bir şey kaybetmediğini göstermektedir. Bu bağlamda "Hipokrat Andı"nın hekimlik mesleğindeki önemini hatırlamak yeterlidir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken önemli bir husus da tıp alanında ortaya çıkan etik ikilemlerin tıp ilerleyişinin önünde bir engel teşkil etmemesidir. Aksine yeni gelişmeler tıp etiğinin kapsamını genişletmekte ve canlı tutmaktadır. Etik ilkeler ve normlar bu bağlamda yol göstericidir. Tıp-etik ilişkisinde korunması gereken en önemli ilkenin insan sağlığına zarar vermeme, adalet ve suiistimallere engel olunmasının olduğu belirlenebilir.

Birbirinden farklı değerlendirmelerin, teorilerin söz konusu olduğu tıp etiği alanında doğru etik değerlendirmelerde bulunmak ancak bu konudaki kapsamlı çalışmalarla mümkün olabilecektir. Tıp teknolojilerini ithal ettiğimiz gibi etik teorilerin kendi bünyemize dâhil edilmesi yeni pek çok problemin oluşumuna zemin hazırlayabilecektir. Bu açıdan bir hekimin dini ve ahlâkî hassasiyetleri dikkate almaması ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olabilir. Farklı kültür dünyalarına mensup olan insanların hayata bakışları, hayat ve ölüm telakkileri, sahip oldukları din ve etik telakkileri doğrultusunda birbirinden ayrı olabilir. Bundan dolayı her toplumun kendi tıp etiğini şekillendirmesi ve etik kurullarının bu doğrultuda çalışmalarda bulunması bir zaruret olarak görülebilir.

İnsan eylemlerinin, mesleki değerler üzerinden incelenmesi, değerlerimizin farklı bir bakış açısıyla analizine imkân sağlamaktadır. Bu açıdan meslek etiği ilkeleri, değerlerimiz açısından önemli bir tartışma alanının oluşturmakta ve o mesleğe ilişkin problemler üzerinden etik alanını zenginleştirici bir literatürün oluşturulmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca bilimsel ve teknolojik gelişmeler, etik teoriler üzerinden, değerlerle uygunluk veya kabul edilebilirlik açısından gözden geçirilerek etik yargı ve analizlerle kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmektedir. Bu bağlamda etik, meslek etikleri bağlamında hesap verebilirlik ve davranış üzerinden somutluk kazanmaktadır.

Sonuç olarak, belirli meslek dallarının etik bakış açısıyla ele alınması, meslek dalına yönelik etik ilkeler oluşturulması çabası, o meslek dalının kimliğini ve etkinliğini güçlendiren bir olgudur.

KAYNAKÇA

- MATHEW, S- SİMİTH, Gerald Birney, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Ed. by. Shalier s-, London, 1921.
- AYDIN, Erdem, *Tıp Etiği*, Güneş Tıp Kitabevi, Ankara 2006.
- AYDIN, İnayet, *Akademik Etik*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2016.
- BAYAT, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, İzmir 2003.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- DURAK, Nejd- İrğat, Muhammet, “Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı ve İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2016, C. 2, S. 3, s. 75-88.
- DURKHEIM, Emile, *Meslek Ahlakı*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- ERDEMİR, A. Demirhan, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Bursa 1996.
- “Ethics: Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Page 1/9, <http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html>, e.t. 15.07.2018.
- FİLİZÖZ, Berrin, “Etik ve Etiğe İlişkin Temel Kavramlar”, *İşletme Etiği*, Ed. Zeyyat Sabuncuoğlu, Beta Basım Yayım, İstanbul 2011, ss. 1-38.
- GALENOS, “Erdemli bir Hekimin Filozof Olması Gerekir”, Çev. Mübahat Türker Küyel; Erdem, 4/1, Ankara 1988, ss. 501-524.
- GROSS, Michael L., “Medical Ethics Education: to what Ends?”, *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 7, 4, p. 387-397.
- GRÜNBERG, David, “Uygulamalı Etik ve Aristoteles’te Etik-Retorik İlişkisi”, *I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı*, ODTÜ Felsefe Bölümü, Ankara 2003, s. 207-210.
- HARRİS, John, *Bioethics*, Oxford University Press, New York 2001.
- HATEMİ, Hüsrev, “Etik, Tıbbi Etik ve Deontoloji”, *Medikal Etik*, İstanbul 2001.
- HEİMSOETH, Heinz, *Ahlâk Denen Bilmece*, Çev. Nermi Uygur, İstanbul 1978.

- KEKLİK, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987.
- KIYAK, Yahya, *Lectures on Medical Ethics*, İstanbul 1987.
- KOCA, Suat, "Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2 (2016), ss.121-135.
- KOSLOVSKİ, Peter, "Etik ve Hekimlik Sanatı", *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Yay. Haz. Harun Tepe, Ankara 2000.
- KUTLUER, İlhan, "Câlinûs," *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, ss.32-34.
- KÜKEN, A.Gülnehal, "Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlâkı ve Endüstri Devrimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, Kış 1997, ss. 187-199.
- KÜYEL, Mübahat Türker, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 12, ss. 67-75, Ankara 1988.
- ÖRS, Yaman, "Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları", *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Haz. Harun Tepe, Ankara 2000.
- ÖZDEMİR, Süleyman, "Günümüz Türkiye'sinde Akademik İş Ahlâkı Çalışmalarına Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, Ed. Sabri Orman-Zeki Parlak, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2009, ss.301-336.
- ÖZDEN, Ömer, *Ahîlik ve Erzurum*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017.
- PELİN, Serap Şahinoğlu - Örs, Yaman, "Tıp Evrimi ve Hekim Andı", *Türk Tıp Tarihi Kongresi III.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1993.
- PELİN, Serap Ş., "Hekim Andının Evrimi", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, C. 2, S. 1, 1994, ss. 3-7.
- PİEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.
- SARI, Nil, "Hekim-Hasta İlişkilerinde Güven Bunalımı ve İhmal Edilen Erdemler Ahlâkının / Etiğinin Önemi", *Uluslararası Katılımlı 3. Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kongre Kitabı*, C. 1, Bursa 2003, ss. 3-13.
- SULLIVAN, Mark D., "Ethical Principles in Pain Management", *Pain Medicine*, Volume 1, Number 3, 2000, s. 274-278.
- TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, T.F.K.Y., Ankara 1992.
- TEPE, Harun, "Etik", ed. İ. Kuçuradi-D. Taşdelen, *Anadolu Üniversitesi Yay.*, Eskişehir 2011.

-
- *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1996.
 - UĞURLU, M. Cemil, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, C. 50, S. 2, 1997, ss. 67-78.
 - URAL, Şafak, "Epistemolojik açıdan Değerler ve Ahlâk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, Ankara 1998, ss. 41-49.
 - ÜLGENER, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981.

Okullarda Ahlaki Liderlik

Macid YILMAZ*

Özet

Bilgi teknolojileri ve küreselleşme sayesinde günümüz toplumlarında meydana gelen hızlı değişim ve dönüşüm, din ve ahlak eğitiminde okullardaki eğitim yaklaşımlarımızı değişime zorlamaktadır. Bu durum, değişime uyum sağlamak için başta eğitim kurumlarımız olmak üzere diğer kurumlardaki çalışanların ve özellikle de yöneticilerin yeni roller kazanmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle alternatif liderlik yaklaşımları içerisinde yer alabilecek okullarda "ahlaki liderlik" kavramı, eğitimcilerin gündemine artık daha fazla girmeye başlamıştır. Türkiye'de öncelikle ortaokul ve liselerde eğitim yönetimine yeni bir soluk kazandırmak, bireysel ve sosyal içerikli sorunların üstesinden gelmek, ayrıca okulları cazip kurumlar haline getirmek için eğitimde ahlaki liderlik kavramı ve uygulamaları, teorisi ve pratiği ile gündemde yer almak durumundadır. Bu çalışmada liderlik ve türleri kısaca açıklanarak, ahlaki ve eğitsel liderliğin ne olduğu ortaya konulacaktır. Ayrıca okullarda yönetici ve öğretmen olarak çalışanların ahlaki liderlik faaliyetleriyle, öğrencilerin ahlaki gelişimleri ve okul iklimine katkılarının neler olabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Liderlik, ahlaki lider, ahlak eğitimi, eğitim yönetimi

Moral Leadership at Schools

Abstract

Thanks to information technologies and globalization, rapid change and transformation in today's societies forces our educational approaches in religious and moral education to a change. This change necessitates adopting new roles primarily for our educational institutions and the employees of the other institutions in addition to the employers in particular. For this reason, the concept of "moral leadership" in schools that can take part in alternative leadership approaches has begun to enter the agenda of educators more. In Turkey, the concept of moral leadership in education and its applications, with its theory and practices, have to be put on the agenda to bring a new breath to education management in secondary and high schools, overcome individual and social problems and transform our schools into attractive institutions. In this study, leadership and its types will be explained briefly then moral and educational leadership will be explained. In addition, what will be the contributions of those who work as administrators and teachers with moral

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, macidyilmaz@hitit.edu.tr, (364) 234-6358 / 1187.

leadership activities to the students' moral development and school climate will be discussed.

Keywords: Leadership, moral leader, morals education, educational administration

A. Giriş

Eğitimin öncelikli amaçlarından birisi kendisiyle barışık ve içinde yaşadığı toplumun dini, milli ve ahlaki değerlerini içselleştirmiş bireylerden oluşan ideal bir toplum oluşturabilmektir. Bu değerler, tutumlar ve davranışlar, öğrenme yoluyla yetişmekte olan nesillere aile ortamında aktarılmaktadır. Bu öğrenme süreci aileden sonra zamanının büyük bir kısmını geçirdiği okul vb. eğitim ortamlarında biçimlenmektedir. Dolayısıyla okul gibi eğitim kurumları, sahip oldukları öğretmen ve okul yöneticileri ile ailenin temellerini attığı değerleri zenginleştirerek/geliştirecek politikalara ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer taraftan Milli Eğitim Bakanlığı da son yıllardaki toplumsal yapılanma ve değişimin yönüne eğitim boyutuyla katkıda bulunmak için değerler eğitimine bütün kurumlarında özel bir önem vermektedir. Fakat değerler eğitimi ile ilgili okulların faaliyetleri gönüllük esasına¹ dikkate alınmadan, çoğu zaman idareci ve öğretmenler için "zorunlu" birer görev olarak uygulanmakta ve arzu edilen verim elde edilememektedir. Zira duyuşsal kazanıma yönelik uygulanan eğitimlerde, planlayıcılardan katılımcılara kadar herkesin bilinçli ve istekli bir şekilde uygulamalarda yer alması beklenmektedir.

Bu konu liderlik ve eğitsel liderlik açısından ele alındığında, sosyal hayatta değerlerin öğretimi ve içselleştirilmesinin yanı sıra toplumda daha görünür kılmaya olan ihtiyaç karşımıza çıkmaktadır. Zira toplumsal yapılar, sürekli bir değişim ve gelişim sürecinde olmalarından dolayı, insanlarla birlikte çevre koşulları da değişmekte, geçmişte aranan liderlik tarzı ve davranışları zamanla geçerliliğini kaybederek yeni lider tiplerini ortaya çıkarmaktadır.² Geçmişte liderlik konusundaki kuramlara bakıldığında, tarihi süreçteki dönemin özelliklerine bağlı olarak liderlik türü ve yaklaşımlarının kişisel özellikler, davranışsal, durumsal, çağdaş teoriler ve alternatif liderlik yaklaşımları gibi temalarla farklılaştığı gözlenmektedir. Bu doğrultuda eğitim ortamlarında ahlaki liderliğin imkanı ve nasıl gerçekleşebileceği konusunda derinlemesine teorik ve pratik yönleriyle akademik çalışmalar gerekmektedir.

İnsanlar gelişim sürecinde çocukluk döneminden itibaren öykünme, model alma konusunda zorunlu bir ihtiyaç duyarlar. Model almaya yönelik bu ihtiyaç, karakter ve kişiliğin henüz tam olarak oluşmadığı çocukluk ve ergenlik döneminde

¹ Remziye Ege, "Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2011, cilt: 14, sayı: 38, s. 5-16.

² Erol Eren, *Yönetim Psikolojisi*, Beta Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 286.

daha çok karşımıza çıkmaktadır³ Öte yandan gelişimsel süreçte özellikle çocukluk ve ergenlik döneminde öğrenciler kendilerine “iyi” örnek olacak kişilere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla toplumsal yapıdaki bu hızlı değişim sürecinin farkında olan ve aynı zamanda bireyin dini/ahlaki ihtiyaçlarını gözeterek yönlendiren ahlaki lider örnekleri, okul ortamlarında öğrencilerin özdeşleşme ihtiyaçlarını karşılayarak, hayata daha anlamlı bakmalarını sağlayabilecektir.

Ahlaki ve dini değerlerin okulda öğrenciyeye kazandırılması hususunda eğitim ve öğretim faaliyetleri her zaman önemli bir yere sahip olmakla beraber, yönetim bilimin en temel konularından birisi olan liderlik ve liderlik yaklaşımları açısından ele alındığında değerler eğitimi farklı bir boyuta taşınabilir. Çünkü insanların birlikte yaşadıkları hemen her ortamda liderlik olgusu gündeme gelmekte ve değerlerin öğretimi, yaşanan hayatın içinden çıkan önder öğretmenler sayesinde teorik konular olmaktan çıkıp pratiğe dönüşmekte, deyim yerindeyse öğrencilerin gözünde hayat bulabilmektedir. Çünkü bugün liderden beklenen, hedeflerin başarıya ulaşması konusunda çevresini oluşturan grupları yönlendirebilmek; elindeki sermaye ve insan gücü gibi kaynakları etkili yöneterek yetişen nesle vizyon kazandırabilmektir.

Görülüyor ki çocukların çevrelerinde model aldıkları kişilerle özdeşim kurma eğilimleri, onların kişilik oluşumu ve gelişiminde model alma konusu önemli bir etkiye sahiptir. Örnek kişilik özellikleriyle eğitim ortamlarında görev yapan idareci ve öğretmenler, çocukları doğru modellerle buluşturmada dini, milli ve tarihi şahsiyetlerden yararlanılabileceği gibi günümüzde yaşayan ve başarılı, iyi ahlaki özelliklere sahip lider öğretmenlerin etkili liderlik çalışmalarıyla da değerleri benimsemiş gençlerin sayısı artırılabilir. Zira birey, çevre ve davranış üçgeninde her bir unsur birbirini karşılıklı etkiler. Bu etkileşimi artırmak için ahlaki liderlik kavramının gündemimize girmesine, teorik ve pratik çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Okullarda idareci veya öğretmenler, öğrenciler için rol model olmada akla ilk gelen kişilerdir.

Bu araştırmanın temel problemi, “Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda uygulanabilecek ahlaki liderlik yaklaşımının günümüzün mevcut bireysel ve sosyal sorunlarının önlenmesinde etkisi ne olabilir?” şeklinde ifade edilebilir. Bu sebeple okullarda ahlaki liderliğe niçin ihtiyaç duyulduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

B. Liderlik ve Liderlik Türleri

Lider kavramını en geniş anlamda “içinde bulunduğu grup üyelerini diğer kişilerden daha fazla etkileyen ve onları grup amaçlarına motive eden kişi”

³ Bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2006, s. 426; Nermin Çelen, *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi, 1999, s. 114-116; Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da “Üsve-i Hasene” Kavramı -Model Alma Yoluyla Öğrenme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, cilt: XLII, sayı: 3, s. 33-48.

şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴ Öte yandan lider önde yürüyerek birlikte yol aldığı insanlara yol gösteren kişidir. Etkin liderliğin başlıca özelliği, alışılmışın dışında düşündürmektir. Ayrıca liderlik becerisi, örgütsel konularla ilgili bilgi ve yeteneğin sergilenmesi olarak da tanımlanabilir.⁵

“Lider kimdir?” sorusu, uzmanları tarihi süreçte liderlik özelliklerinin belirlenerek açıklamalar/yorumlar yapmaya yöneltmiştir. Bu kapsamda tarihte yer alan liderler içerisinde pek çok sıra dışı lider örneği verilebilir. Ancak son yüzyılda dünyada en çok tanınan iki liderin hangisi olduğu sorulursa; bunların manevi otorite özelliği taşıyan, barışçıl liderlikleriyle öne çıkan, Hindistan’da Mahatma Gandhi ve Afrika’da Nelson Mandela olduğu söylenebilir. Tarihi süreçte ahlaki ve dini liderlik açısından ise İslam peygamberi Hz. Muhammed ve ondan önceki peygamberler örnek lider olmadaki, tutum davranışlarıyla bizlere birçok örnekler sunmaktadır.⁶

Bu noktada lider ile yönetici kavramlarının birbirlerinden ayrı olduğunu belirtmek gerekir. Yöneticilik bir meslek uygulamasıyken liderlik ise, insanları etkileyebilme ve harekete geçirebilme işidir.⁷ Ayrıca yönetici, işleri doğru yapması ile bilinirken; liderin doğru işleri yaptığı/tercih ettiği gözlenir. Yönetici olarak tanımlanan kişi, var olan kuralları yürütmekle ilgilenirken lider ise, kuralları yeniden okuyan ve biçimlendiren kişidir.

Liderlerde olması gereken özellikler konusunda bazı araştırmalar yapılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.⁸ Liderlerin en genel özellikleri:

1. Daha zeki, çalışkan, sağduyulu ve görevinde titiz olmak,
2. Uyum kabiliyeti yüksek, çevresiyle iyi iletişim ve işbirliği kurabilmek,
3. Hedeflenen görevlerde daha yeterli olma, risk alabilme, cesaret sahibi olmak,
4. Enerjik ve içten gelen güçlü bir motivasyona sahip olma ve fırsatlar yaratabilmek,
5. Çevresindeki insanların gücünü daha iyi değerlendirerek, yerli yerinde kullanabilmek,
6. Bir bakışta durumu kavrayabilme, hızlı ve doğru muhakeme yeteneği ile değişime ayak uydurabilmek, yeniliklere açık olmaktır.

⁴ Mehmet Teyfur, Emine Teyfur, “Liderlik”, *Eğitim, Örgüt ve Liderlik* içinde, Eğitim Kitabevi, Konya 2018, s. 230.

⁵ Polat Tunçer, “Örgütsel Değişim ve Liderlik”, *Sayıştay Dergisi* (80), s. 60.

⁶ Şebnem Aslan, Mustafa Karabacak, *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, Eğitim Kitabevi, Konya 2016, s. 146.

⁷ Tamer Koçel, *İşletme Yöneticiliği*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 573-575.

⁸ Recep Sertoğlu, *Stratejik Liderlik*, Etap Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 57, 58; Vehbi Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 9.

Lider insanların yenilikçi özelliklerinin ön planda olduğu görülür. Başkalarının daha önce yapmadığı işlere girişmeyi severler. Yaşadığı çağın ve toplumların sorunları karşısında aciz değil, aksine çözüm merkezli bir yaşam sürdürürler. Değişim ve dönüşüm konusunda söz sahibi olurlar. Ayrıca eğitimde liderler sadece karar vermezler, uygulamada da güçlü bir irade koyarlar. Bu kişiler çalıştığı kurum ve insanlara çok geniş açıdan bakar ve stratejik kararlar vererek çevrelerinde büyük etki bırakırlar.⁹

Liderliğin ne olduğu, yöneticiden hangi yönleri ile ayrıldığını kısaca ortaya koyduktan sonra, şimdi de bazı liderlik türlerini açıklamak yerinde olacaktır.

1. Eğitsel Liderlik

Eğitsel liderlik öğretmenin kişisel özelliklere bağlı olan güçlü bir etkileşimdir. Çevresindeki görüşleri, eylemleri ve eğilimleri etkileme, yönlendirme ve yönetme başarısı olarak tanımlanır.¹⁰

Eğitim anlayışları yeniden kurgulanırken üzerinde önemle durulan konulardan biri de okul yöneticisinin eğitsel/öğretimsel liderliği rolünü üstlenmesi konusudur. Bir okulun başarısını etkileyen bazı örgütsel yapı, norm ve etkinlikler vardır. Araştırmalara göre, bir okuldaki öğrencilerin başarısında hem bireysel yetenekler hem de kurumun örgütsel özellikleri etkili olmaktadır. Okul yöneticisinin eğitsel liderliği, okulun başarısında, bireysel bir yetenek ve örgütsel bir özellik olarak önemlidir.¹¹ Etkilediği kitle açısından ele aldığımızda eğitsel liderlik, sosyal yaşamımızda vazgeçilmez bir liderlik türüdür. Zira 2016-2017 öğretim yılı resmi istatistiklerine göre Türkiye’de bir milyonu aşkın öğretmen görev yaparken, yaklaşık 18 milyon öğrenci ise eğitim kurumlarında öğrenim görmektedir.¹² Neredeyse bazı ülkelerin nüfusuna denk olan bu sayılar, sahip oldukları imkanlar ve beyin gücü açısından elbette başarılı liderlik türlerine ihtiyaç duyarlar. Bu liderlik yaklaşımında, okulun yakın ve uzak çevresiyle üretken olması ve etkili öğretimle ülke kalkınmasının başat unsuru olmasına çalışılır.

Etkili okullarda, okul yöneticileri, öğretimsel konularda güçlüdürler. Bu okullarda, öğretmenlerin performansları, sürekli gözden geçirilir. Okul yöneticisi, bir lider konumundadır. Okulun tamamını kapsayacak şekilde, öğretimin amacını ve önemini, odak noktasını belirten ve öğretmenlere yol gösterici niteliği olan açık bir misyon geliştirilmiştir. Böylece, öğrencilerin öğrenmelerine odaklanan ve öğrenmeye yardımcı olan pozitif bir okul iklimi oluşturulur. Etkili okulların en

⁹ Warren Bennis, *Bir Lider Olabilmek*, (Çev. Teksöz Utku), Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999, 29.

¹⁰ Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, s. 1-2.

¹¹ Servet Özdemir, Ferudun Sezgin, “Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, s. 271.

¹²Bkz.

<http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

önemli özelliklerinden biri, okul yöneticilerinin, sınıfın öğretimsel etkinliklerine, aktif bir şekilde katılmalarıdır.¹³

Öğretim liderliği, farklı türlerdeki okulların hedeflerini etkili bir şekilde gerçekleştirmesine yardımcı olabilir. Okullarda, öğretim liderliğinin gerekliliği vurgulanarak, eğitim-öğretimin kalitesinin artırılması amaçlanır. Şu durumda, okulların mevcut durumu idare etmekten öte, hedeflenen/arzu edilen ideal duruma nasıl getirilebileceğine karar vermek gerekir.¹⁴ Çünkü okullar, devletin en yaygın toplumsal kurumu olmalarından dolayı, çok sayıda öğrenciyi ve yetişkin insanı, günün en verimli saatlerinde bir araya getirmektedir. İnsanlar bu birlikteliğe sadece entelektüel becerileri ve fiziksel varlıklarını değil, aynı zamanda değerlerini, sosyal becerilerini ve duygu yönetim becerilerini de getirmektedirler.¹⁵ İşte eğitsel liderler öğrencilerin değerlerini ve becerilerini yönlendirip onları geliştiren kişidir.

2. Etkileşimci-Dönüşümcü Liderlik

Kurumlarda etkileyici ve ani değişiklikleri sağlayabilen liderlik türü olarak bilinir. Hızlı karar alabilmek zor bir iş olmakla beraber aynı zamanda bir risk taşır. Bu riskli karar alma sürecindeki ani değişimi sağlayan kişiler de dönüşümcü liderlerdir.¹⁶

Etkileşimci lider, bir amaca ulaşmak için lider ve çevresindekiler arasındaki güçlü bir etkileşim, karşılıklı iş birliği sağlar. Lider ve beraberindeki insanlar arasındaki ilişki her iki tarafın da birbirini olumlu yönde etkilemesi üzerine kuruludur. Lider dönüşüme yol gösterir, gerekli olan yeniden canlanma ihtiyacını fark eder. Lider, amaca ulaşmak için beraberindekileri ödüllendirerek daha yüksek performans göstermelerini sağlamak üzerine sistemini kurmaktadır. Bununla birlikte başarı sağlanamayan durumlarda ise ceza söz konusudur.

Etkileşimci ya da diğer adıyla dönüşümcü liderlik, örgütsel hedeflere yönelik yüksek performans karşılığında, bireysel ihtiyaçların giderilmesi yoluyla takipçilerin motive edilmelerini içeren, geleneklere ve geçmişe bağlı bir liderlik tarzıdır. Etkileşimci liderlikte çoğunlukla rutin faaliyetlerin daha etkin ve verimli yapılması hedeflenmektedir. Şu halde etkileşimci/dönüşümcü liderliğin genel karakteri geleceğe, yeniliğe, değişime ve reforma dönük yönetsel yaklaşımlar

¹³ Sezgin ve Özdemir, "Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği", s. 274.

¹⁴ Aynı yer: s. 271.

¹⁵ Abbas Türnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", *Kuram ve Uygulamada Eğitimi Yönetimi*, 2004, sayı: 37, s. 138.

¹⁶ Teyfur ve Teyfur, "Liderlik", s. 225.

ıçermekte ve bu tip liderlikte, çalışanların yaratıcı ve yenilikçi yönleri üzerinde durulur.¹⁷

3. Karizmatik Liderlik

Karizmatik liderlik, saygı, güven ve sadakat özelliği taşıyan, bir vizyon ve misyon duygusuna sahip liderlik türüdür. Karizmatik liderler, etrafındaki bireylerin kendi kişiliği ile çok güçlü özdeşim kurmasını sağlaması ve onlar üzerinde yoğun duygusal izlenimler bırakmasıyla tanınırlar.¹⁸ Karizmatik lider, alternatif çözümler sunmada çevresinin dikkatini ekerler. Bu bağlamda karizmatik liderlik yüksek bir kişisel güce sahiptir. Takipçiler karizmatik liderin kişiliği ile özdeşim kurar ve yüksek düzeyde güven duyarlar. Karizmatik lider izleyenlerin fikirlerini hayata geçirir ve onlara ilham verir.¹⁹

Kısaca karizmatik liderlik, çevresinde değişime, inisiyatif almaya, girişimciliğe, aksiyona, sonuç odaklılığa, kendine güvene, güçlü etkiye dayalı liderlik anlayışıdır.²⁰ Bu liderlik türü, daha çok kriz ortamlarında ortaya çıkan, kurtarıcı ve sıra dışı niteliklere ve güçlü kişilik özelliklerine sahip kişilerde görülen bir liderlik tarzıdır.²¹

4. Otantik Liderlik

Otantik liderlik, pozitif psikolojik kapasiteyi ve etik iklimi hem kullanarak hem ilerleterek, bu yolla daha fazla kendi farkındalığını artıran, ahlaki perspektifi içselleştiren liderlik türüdür. Diğer taraftan enformasyonu dengeli biçimde işleyen, çevresindekilerle arasındaki iletişimde Őeffaflıęı sağlayan ve pozitif kişisel gelişimi kuvvetlendiren liderlik davranışına işaret eder.²² Otantik liderler buldukları ortamlarda dürüstlükleri ile öne çıkıp derin ve yüksek ahlaki değerlerin oluşması için çabalarlar ve beraberindeki insanların kimliklerini geliştirirler. Güçlü mesajlar içeren tutum ve davranışları onların belirgin yönleridir. Otantik liderler

¹⁷ İsmail Bakan, Tuba Büyükbeşe, "Liderlik "Türleri" ve "Güç Kaynakları"na İlişkin Mevcut-Gelecek Durum Karşılaştırması", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010, s. 75.

¹⁸ elik, *Eğitimsel Liderlik*, s. 155 vd.

¹⁹ Veysel Okçu, "Dönüşümcü ve İşlemci Liderlik", *Yönetimde ağdaş ve Güncel Konular* (Ed. İsmail Bakan), Ankara, Gazi Kitabevi, 2011, s.440.

²⁰ E. Can Demircioğlu, "Karizmatik Liderliğin Yönetsel Açıdan Değerlendirilmesi", *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2015, cilt 1, sayı 1, s. 54.

²¹ Bakan, Büyükbeşe, "Liderlik "Türleri" ve "Güç Kaynakları"na İlişkin ...", s. 75.

²² İffet Kesimli, "Liderlik Davranış Türleri", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2013, s. 8.

başkalarından ayrılan yönlerini koruyarak içinde buldukları baskın kültürleri etkin kullanmada onların içsel mekanizmalarını doğru yönde kullanırlar.²³

Öz bilinci yüksek olan otantik liderler, rehberlik yaparak bireylerin daima gelişimini hedefler ve alçak gönüllüdür. Ayrıca değerlere bağlı bir şekilde etik bir çalışma ortamı yaratarak güven aşıl原因, başarıyı garanti eden bir yapı sergiler.²⁴

C. Eğitimde Ahlaki Liderlik

Eğitim bilimciler eğitimin bir sistem ve toplumsal bir olgu olduğuna vurgu yaparlar. Bu olguyu meydana getiren, onu bir sistem haline dönüştüren değişkenler doğru bir şekilde analiz edilmelidir. Modernizm sonrasında okullarda yetişmekte olan bireylerin ahlak eğitimine ihtiyaç ve beklentileri artarak sürmektedir. Farkındalık düzeyine çıkan bu mesele ülkemizdeki bütün eğitim kurumlarını ve özellikle de mesleki din eğitimi veren İmam Hatip okullarını yakından ilgilendirmektedir. Ahlak eğitimine farklı bir boyut kazandıracak olan "ahlaki liderlik" kavramı bu yüzden akademik çalışmacıların dikkatini çekmektedir. Bu çalışmada ahlaki liderlikle kastedilen, İslam'ın kök değerlerini içine alan ahlaki ilke ve değerleri önceleyen, çevresindeki öğretmen ve öğrencilerin bu değerleri içselleştirmesine yardımcı olmaya dayalı bir liderlik anlayışıdır. Yukarıda sayılan liderlik türlerine ekleyebileceğimiz farklı ve özel bir liderlik türü olan ahlaki liderlik; ahlaki karakter bütünlüğüne sahip, değişimi başlatan, inisiyatif alan, ikna gücü yüksek, kimseyi dışarıda bırakmadan ekip ruhu oluşturabilen, ahlaki ve insani açıdan rehberlik yapabilen özellikleri içerir.

Ahlaki liderlik fikrinin geliştirilebilmesi ve aktif rol oynanabilmesi için, ortamın uygun olması ve ahlaki liderin çevresinde bulunan insanların da aynı değerleri ve ilkeleri benimsemesi gereklidir.

Diğer taraftan tüm dünya gibi ülkemiz de modern insanın baş etmeye çalıştığı şiddet, istismar, artan suç ve boşanma oranları, cinayet, yaralama, intihar, depresyon, bağımlılık vb. birçok problem bulunmaktadır. Bu sorunlar insanların ruhsal yaşamda tatminsizliği ve çevreye güvensizliğini artırmaktadır. Alınan eğitim türü ve düzeyi ne olursa olsun öğrencilerin ahlaki yaşam ve değerlerden uzak olması, baş edilmesi gereken önemli bir sorundur. Çünkü öğrencilerin dini/ahlaki değerlerden yoksun bir yaşam sürdürmesi, yaşadıkları şiddetli duyuşsal sorunlar onlarda okul ve eğitime karşı duygusal aidiyetsizlik yaşatabilir. Diğer taraftan eğitim kurumlarının örgütsel yapısını diğer kurumlardan ayıran en temel boyut, halkın okuldan ve eğitimden beklentileridir. Bu yüzden okulun, toplumda eksikliği hissedilen hemen her konuda çözüm üretmesi, desteklemesi beklenir. Çünkü bu

²³ Mukaddes Çiçek, "Liderlikte Farklı Bir Yaklaşım: Otantik Liderlik Tarzı ve Transformasyonel Liderlik Biçimi ile Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İİBF Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: 2, Sayı: 3, s. 61

²⁴ Bengü Hırlak-Mustafa Taşlıyan, "Otantik Liderliğin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2015, s. 1084.

kurumların, bütün yönleriyle bireyleri geliştiren zenginleştiren, onlara değer katan ortamlar olmasına ihtiyaç vardır. Bu noktada modern zamanın problemlerini çözmek için ahlaki lider örneklerine olan ihtiyaç yadsınamaz. Ahlaki liderlerin birey ve topluma yapacağı çok yönlü hizmetlerin, şimdiki ve sonraki nesillerin geleceğine yatırım olarak algılanması gerekir.

Ahlaki liderliği gündemimize taşıyan bir başka neden ise öğretmenlerin öğrenci ile ders dışında ilgilenmemeleri sorunudur. Okul dışında öğrenciye karşı ilgisiz ve kayıtsız kalma, toplumda çeşitli sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Bu anlamda öğretmenlerin işlerini özveriyle ve mesleklerinin kutsallığının bilincinde olarak yapmaları gerekmektedir.²⁵ Ulvi bir görev olarak nitelendirdiğimiz öğretmenlik ve okul idareciliği mesleğine atfedilen kutsallık gereği sınıf ve okul dışına taşan bir sorumluluk gerektirdiği için ahlaki liderlik kavramıyla da örtüşen yönleri vardır. Hatta ahlaki liderler daha çok okul dışı etkinliklerle, öğrencilerin gayr-ı resmi ortamlarda daha içten ve gönüllü olmalarını sağlayacaktır. Okul dışı bu etkinliklere örnek olarak; milli ve manevi açıdan önemli mekanların önceden bilgisini kazandırarak yapılan geziler, küçük ya da büyük öğrenci gruplarının katılacağı projeler (yetim ve öksüzlerle kardeşlik projeleri, yardımlaşma projeleri, sevgi ve kardeşlik üzerine kurgulanan projeler, çevre koruma projeleri vs. gibi), kitap okuma ve değerlendirme projeleri sayılabilir.

Bu noktada ahlaki liderliğin ülkemizde uygulanmasının imkanından bahsetmek gerekir. Acaba mevcut milli eğitim yapılanması içerisinde devlet okullarında ahlaki liderlik olgusunun yerleşmesi ve aktif olarak uygulanması mümkün müdür? Bu soruya “elbette” diyerek nedenlerini açıklayalım. Öncelikle Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çalışan eğitim yöneticileri ve öğretmenleri arasında, geçmişte olduğu gibi bugün de iyi örneklerin azımsanmayacak sayıda olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü hemen her ildeki kurumsal yapılanmanın farklı kademelerinde, sorumluluk bilinci ile fedakarca çalışan, gecesini gündüzüne katan dini/ahlaki/insani saiklerle çevresindeki öğretmen ya da öğrencilere daima projeler üreterek faydalı olan ve yaşantısıyla onlara örnek sunan birçok eğitimcimiz olduğunu unutmamak gerekir. Ahlaki liderlik uygulamalarında özellikle bu potansiyel mutlaka değerlendirilmelidir. Ayrıca yukarıda söylendiği gibi güçlü kurumsal yapısı ile Milli Eğitim Bakanlığı bir milyon öğretmen ve yaklaşık 18 milyon öğrencisi ile bahsedilen problemlerin çözümünde çok ciddi işler başarabilir. Şu halde tüm yurt sathındaki hali hazır bu yapılanma yukarıdaki bireysel ve sosyal sorunları görmezlikten gelemez.

Milli Eğitim Bakanlığının son yıllardaki değerler eğitimi konusundaki hassasiyeti, ayrı bir ders olmasa da bazı dersler içerisinde yer alan vatandaşlık eğitimi ve okullarda verilen zorunlu ve seçmeli din dersleri şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca politika üreticilerin bireysel ve sosyal sorunların farkında

²⁵ Süleyman Sarıbaş, Gonca Babadağ, “Temel Eğitimin Temel Sorunları”, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi*, 2015, 3 (1), s. 24.

oldukları ve çözüm arayışı içerisinde oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bakanlığın sahip olduğu imkan ve potansiyel dikkate alındığında, uzmanlar tarafından iyi planlanmak suretiyle ahlaki liderlik konusunun okullarda uygulanmasını mümkün olduğu görülmektedir. Kısacası zaten çalışmakta olan idareci ve öğretmenlerden gönüllü olacak bir kesim il bazında tüm yurttan planlanan ahlaki liderlik çalışmalarında etkin rol alabilir. Çözümün bir parçası olma hazzını ve mutluluğunu yaşadıkça ülkemizde ahlaki liderliğin daha çok karşılık bulacağı düşünülebilir.

Konuyla ilgili diğer bir husus, alanda görev yapacak ahlaki liderlerin etki kaynaklarının ne olduğudur. Temel soru şudur: Acaba ahlaki lider öğrencileri ve eğitimi şekillendirmeye çalışırken okullarda hangi etki kaynaklarına sahip olmalıdır? Öncelikle bu liderlerin yasal boyutunun sağlam temellere sahip olması gerekecektir. Zira MEB tarafından görev tanımlarının yapılmış olması ve bu tür lider ruhlu öğretmenlerin yetiştirilmesi, atanması ve desteklenmesi hususunda resmi ve yasal boyutlara olan ihtiyaç elbette zorunludur. İkinci olarak liderin uzmanlık gücü, görevinde kendisine yardımcı olacak önemli bir etkiye sahiptir. Alanında bilgili, olumlu kişilik özellikleri sayesinde dini/ahlaki değerleri yaşayan uzman bir öğretmenin öğrencileri üzerinde bırakacağı olumlu etki söz konusudur. Üçüncü olarak liderin güçlü kişilik ve karakter özellikleri sayesinde, ahlaki lider/önder olma konusunda öğrencilerinin üzerinde saygınlığını ve çekiciliğini artırarak kendisine birçok kolaylık sağlayacaktır. Görülüyor ki liderlerin sahip oldukları güzel ahlak, hakkaniyetli, çalışkan ve sosyal etkili iletişim gücü yüksek personellerden seçilmesi bu yaklaşımın en önemli boyutunu oluşturmaktadır.

Ahlaki liderlik modelinin uygulanmasına gelince, öncelikle pilot uygulama yapılacak okul ve şehirlerin belirlenmesi ve bu konuda iyi örneklerin bütün ülkede duyulmasını sağlamak gerekmektedir. Zira dikkatli bir araştırma ve eleme süreciyle seçilen eğitimcilere, yurt içi ve yurt dışında ahlaki liderlik ile ilgili eğitim verilerek olumlu kişilik özelliklerinin liderlik vasfıyla donatılması sağlanır. Benim kişisel önerim her coğrafi bölgede en az üç il belirlenmeli ve her ilde seçilen üç okulla bu işe başlanmalıdır. Başarı sağlandıkça yaygınlaştırmak için yeni girişimlerde bulunulabilir. Hedef kitlenin ilk planda ortaokul ve lise öğrencileri olabileceğini düşünebiliriz.

Öyleyse ahlaki liderler hangi konular üzerinde yoğunlaşmalı? Özellikle öğretim programlarında yer alan ve kök değerler olarak açıklanan adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik gibi önemli değerlerin hem iyi anlaşılmasında, hem de nasıl kazanılacağı konusunda okul içi ve dışında yapılacak etkinlikler artırılarak işe başlanılabilir. Zira bu değerler günümüzde toplumda en çok ihtiyaç duyulan değerler arasında öne çıkmaktadır. Örnek olarak irade gücü ve eğitimi konusunda bir grup öğrenciyle yapılan dersler sonrasında öğrencilerimizin iradelerini fark etmelerini sağlayan ve geliştiren bazı etkinlikler planlanarak günlük hayatta sağlam iradeli olmanın bireye katkısı vurgulanmalıdır. Bu nedenle öğrencilerle etkinlikler

planlanmalıdır. Lise düzeyinde işlenen böyle bir değer kazanılması için örneğin öğrencilerin aşevi gibi bir yardım kuruluşunda, yaşlı bakımevi, sevgi evi vs. gibi ortamlarda belirli sürelerde gönüllü çalışmasına yönelik işler yapılabilir. Yahut iradenin kişisel boyutta güçlendirilmesine yönelik spor yapma, yemek yemeyi azaltma, kişiye zor gelen ama kişinin faydasına olacak (harçlığını paylaşma, hasta ve kimsesizlere yardım etme) şeyler yapma bir dizi faaliyet şeklinde tasarlanabilir. Bu örneklerin artırılması mümkündür fakat çalışmamızın problemi dışındadır.

Ahlaki lider, kişilik özellikleri açısından aranan insandır. Çevresindekilere iyi örnek olan bu liderlikte, örnek ahlaki tutum ve davranışlarla planlanan vizyona uygun davranır. Çevresindeki hitap ettiği kesimin sevgi ve güveni kazanmakla kalmaz, onlara ilham verecek motivasyonlar sunarak onları teşvik eder. Ahlaki sorumluluk bilinci ile hayatın ve eğitimin hedeflerini tartışır. Bu amaçla sahîh dini kaynakları, mekanları ve sembolleri yeri geldikçe kullanma konusunda girişimci ve yenilikçidir. Ayrıca okuldaki her bireyin ahlaki yeteneklerini kendisine fark ettiren duygu, düşünce ve becerilerle tanışacağı ortamlar tasarlayan ahlaki lider, okulun hedeflerine ulaşmada önemli roller oynarlar. Bir vizyona sahip olan bu liderler, hedeflerin herkes tarafından anlaşılmasına çalışır. Hedeflerin başarılması için çaba sarf eder, müfredatı, öğretimi ve değerlendirme mekanizmasını sık sık kontrol eder.

Tarihi ve dini geleneklerin güçlü yanlarından haberdar olan ahlaki liderlerin öncelikli işi, çalıştığı ortamlarda okulun hedeflerini, değerlerini yeniden düşünmek, uygulayacağı bütün eğitimlerde samimiyet esasını gözetebilmektir. Sorunların bu tip liderler tarafından teşhis edilmesi, en az çözümü kadar önemlidir. Eğitim ve öğretim kurumu olarak okulun ahlaki amaçlarının ortaya konması, açıklanması ve bireysel sorumluluklarının vurgulanması ise, liderin insanların üzerindeki etkinliğini pekiştiren diğer bir boyuttur. Bir diğer temel sorumluluk konusu ise, öğretmen ve öğrencinin öğrenmesini geliştirmeye yönelik etkin programlar, projelerin tasarlanması ve hayata geçirilmesidir.

Toplumun en ihtiyaç duyulan sıkıntılı zamanlarında öne çıkan ahlaki liderlerin kurumları tarafından görev tanımları yapılmalı, teorik ve finansal açıdan kurumsal destek mutlaka göz ardı edilmemelidir. Bu gücü kendinde bulan ahlaki liderin, okulun ve eğitimin yeni bir boyut kazanması için aşağıdaki görevleri yerine getirmesi beklenir:

- Ahlaki liderlik özelliklerini kullanarak eğitimin amacını paydaşları ile beraber yeniden tanımlamak ve okulun varlık nedenini ortaya koymak.
- Strateji geliştirerek başarıya odaklanmak.
- Dürüst, saygılı ve ikna edici olmak.²⁶

Okul müfredatlarının geneline bakıldığında, zamanın önemli bölümü bilgi öğrenmeye yani bilişsel becerilere odaklanmıştır. Bunun aksine sosyal beceriler ile duygu yönetim becerileri üzerine programlı ve sistematik biçimde yeterince

²⁶ Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler Eğitimde Dönüşüm*, Pegem Yayınevi, Ankara 2010, s. 110-111.

durulmamış, duyuşsal kazanımlar göz ardı edilmiş ya da unutulmuştur. Öğrencilerin akademik başarıları üzerine, ciddi biçimde durulurken duygusal ve sosyal gelişimlerine ilişkin yeterlilikler alanına gerektiği kadar ilgi gösterilmemiştir.²⁷ Ahlaki liderlerin kurumdaki fonksiyonları bu anlamda öğretim programlarının dezavantajlarını ortadan kaldırmak için öğretmen ve öğrencilerle manevi duyguları güçlendiren uzun soluklu ortak işler yapmak olacaktır.

Okulun toplumdaki yeri ve etkinliği ile ilgili analizler yapan Şişman, ahlaki lider için de konu edinebileceğimiz bazı hususları şu şekilde açıklar²⁸: Ahlaki lider okul içi ve dışı faaliyetleriyle:

1. Okulun akademik ve sosyal başarı çitasını yükseltmeli
2. Çalışan kadroyu sürekli geliştirmeli
3. Karara katılma ve sorumluluk üstlenmede çevresindekilere yeni roller benimsetmeli
4. Çalışmalar sonrasında performansı izlemeli ve değerlendirmeli
5. Değişime ve yenileşmeye daima açık olmalı
6. Yeni ve eğlenceli öğrenme fırsatları oluşturabilmelidir.

Görülüyor ki belirlenmiş ahlaki vizyonu davranışa dönüştürebilen ahlaki liderler, grup çalışmasını önemser, okulun hedeflerini ve beklentileri daima vurgularlar. Öğrenciler için destekleyici bir ortam oluşturur. Akademik becerilerin temel alındığı, düzenli ve amaca uygun bir okul iklimi geliştirir. Ayrıca okulda işleyişin farkındadır. Öğretmenlerin ve öğrencilerin neyi, ne derece iyi yaptıklarını görür. Ahlaki bilgiyi harekete geçirerek eğitim öğretimin başarısını yükseltirler.

D. Ahlaki Liderliğin Dini Temelleri

İslam dini önceki hak dinlerde olduğu gibi Allah'ın hükümlerini insanlara tebliğ etmesi, açıklaması ve yaşam örnekleri sunması için önder bir peygambere sahiptir. *"Ben sizlere ancak bir muallim olarak gönderildim."*²⁹ diye kendisinden bahseden Hz. Muhammed, insanları eğitici yönüne vurgu yapmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber bir hadisinde ise ashaba; *"Yolculuk yaparken üç kişi de olsanız birini lider yapın"*³⁰, uyarısıyla günlük hayatta liderliğin önemine dikkat çekmektedir.

Yaşadıkları zamanın çok ötesinde ilim, hikmet ve bilgi anlayışları sergileyen peygamberler, zamanla etrafında birçok mümin toplayarak hemen her konuda onları aydınlatmışlardır. İslam peygamberi olan Hz. Muhammed, bu yönüyle Müslümanlar için üst düzeyde dini/ahlaki lider konumundadır. Zira o adalet,

²⁷ Türnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", s. 138.

²⁸ Mehmet Şişman, *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2002, s. 23 vd.

²⁹ İbn Mace, Mukaddime, 17.

³⁰ Müslim, Mesâcid 289.

doğruluk, yardımseverlik, sabır, hoşgörü ve merhamet gibi birçok değeri zamanındaki insanlara yaşayarak ve önderlik yaparak örnek olmuştur.

Literatürdeki liderlik konulu araştırmalara bakıldığında liderlikle ilgili kişisel özellikler, duygusal zekâ, cinsiyet, kültür gibi temel etkenlerin pek çok çalışmada işlendiği ancak bunlardan din faktörünün göz ardı edildiği görülmektedir. Hâlbuki dinin, bireyin hayatında genel hedefler kazandırmada ve enerjisini bu hedeflere doğru yönlendirmede önemli bir role sahip olduğu bilinen bir gerçektir.³¹ Bu nedenle ahlaki liderin kişisel özelliklerini oluşturan, hayata ve insana bakışını temelden etkileyen din faktörü mutlaka vurgulanmalıdır.

Kuran'ı Kerim'de Hz. Peygamber'in insanlara örnek bir model/lider olduğuna dair *"Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır"*³² mealindeki ayetle Hz. Peygamberin örnek alınacak mükemmel dindarlık modeli sunduğu ve böylece ümmeti için onun, tüm zamanlarda örnek alınması gereken kâmil bir lider olmaya devam edeceği bildirilmektedir.³³ Ayette geçen "üsve" yani "örnek" kelimesi, uyulacak, taklit edilecek örnek, model, bir anlamda ise lider anlamına gelir. Dolayısıyla bir insanı örnek alan kimse, örnek aldığı kişiye benzer bir yaşam seçer ve onun tutum ve davranışlarını uygulayarak benimser. İyilik, hayır ve güzellikte örnek gösterilen Hz. Peygamberin bu yönü sünnetinin Müslümanlar açısından önemini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kuran bu ve benzeri ayetlerde, doğru bir yaşantı ve güzel bir karaktere sahip olmanın muhatap olunan hedef kitle açısından örnek alınacak özellikler içerdiğini açıklamaktadır.

Bakara suresinde *"Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size ayetlerimizi okuyor, sizi arıtıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediğinizi öğretiyor."*³⁴ mealindeki ayetle, Kuranın ilk muhatabı olan Hz. Muhammedin, peygamberlik görevini ifa ederken her şeyden önce vahyin sunduğu hayat ve kişilik tarzını, bizzat kendi şahsında yaşayarak tüm inananlara örnek bir liderlik sergilediği vurgulanmaktadır.

Ahlaki liderliğe örnek olması açısından Hz. Muhammedin liderlik başarısı çeşitli açılardan ele alınabilir. Özellikle insan ve toplum psikolojisini iyi analiz eden ve ona uygun tutumlar benimseyen Hz. Peygamber, Kur'an'ın mesajının yeniliği ve dikkat çekiciliği sayesinde dönemindeki Arap toplumunu sosyal ve kültürel yaklaşımlarla etkileyebilmiş, yeni bir toplum modelinin oluşmasına neden olmuştur.³⁵

³¹ Aslan, Şebnem, *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, s.143.

³² Ahzâb: 33/21.

³³ Hüseyin Certel, "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 2006, s. 247.

³⁴ Bakara Suresi, 2/ 151.

³⁵ Adem Efe, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 2002, s. 367.

Hz. Peygamber bir hutbesinde ise *“Sözlerin en doğrusu, Allah’ın kelâmı; rehberliğin en güzeli ise Muhammed’in rehberliğidir,”*³⁶ buyurmuştur. Fakat bu rehberliğin ilahi ve insanüstü özellikler taşımadığı, insani yönünün olduğu, aslında Hz. Peygamberin Allah’a kulluğu pratik hayatta gösteren örnekliği Kuran da birçok kere vurgulanmaktadır.³⁷ Onun insanlara rehberliği ve lider oluşu Kuran ve hadislerle açıklanmaktadır. Ayrıca bu konuda Müslümanlar arasında fikir birliği bulunmaktadır. Fakat Hz. Peygamberin liderliği, rehberliği bütün hayatı kapsadığı için sadece bir alana ve zamana hasretmenin doğru olmayacağını söylemeliyiz.

E. Sonuç

Geleceğin okul yöneticileri ve öğretmenlerinin taşıdıkları ahlaki liderlik özellikleri, toplumun önemli bir ihtiyacı olan ahlak eğitiminin başarısı ve kalitesi açısından büyük önem taşımaktadır. İyi yetişmiş ahlaki liderler, bugünün kuşaklarını değerleri özümsemiş şekilde bilgi toplumuna taşıyacaktır. Bu nedenle günümüz eğitim sistemi, dinamik bir değişim sürecine dahil olarak öğretmen ve öğrencileri ruhsal ihtiyaçlarını gözeten ve toplumsal yaşamda ihmal edilen değerlerin öğrenilebilmesi, benimsenmesi için ahlaki liderlere ihtiyaç duymaktadır. Ahlaki liderlik uygulamasının yasal zemine oturtulması ve sorunlarımıza ahlak ve değer penceresinden gerçekçi çözümler üretebilen vizyon sahibi ahlaki liderlerin yetiştirilebilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu uygulama ve eğitim yaklaşımları ile öğrencilerimize toplumun ihtiyaç duyduğu ahlaki değerlere uygun tutum ve davranışlar edinme, alışkanlıkların kazandırılması için okullarımızda ahlaki liderlik örneklerini artırmakla işe başlanabilir. Toplumda ahlaki liderlerin öğrencilerimiz için rehberliği birer taklit ya da otomatik davranış oluşturma şeklinde değil, aksine bilinçli düşünce ürünü olmasına dikkat edilir.

Ahlaki liderlerin, sorumluluk almaktan çekinmeyen ve girişimci bir ruha sahip olmaları beklenmektedir. Bununla beraber öğrencilerin gözünde okul misyonunu yeniden oluşturabilir; pozitif öğrenme ortamı geliştirebilirler. Bu amaçla ahlaki liderler öğretimin planlaması aşamasında da öğretim programına ve eğitim sürecine yön vererek bu sürece değer katabilirler. Ayrıca onlar ne istediklerini değil, ne yapılması gerektiğini sorgulayarak yerel veya ulusal çapta öğrencilerin manevi gelişimlerini destekleyen işlere imza atarlar.

Modern zamanda liderlerden, herkesçe bilinen standart bir liderlik tarzı yerine; değişen bireysel ve sosyal ihtiyaçlara uyumlu olabilecek farklı liderlik tarzlarını da gerektiğinde benimsemesi beklenmektedir. Bu doğrultuda ahlaki liderlik modeli, eğitim kurumlarımıza değer katabilir.

³⁶ Nesâî, Salâtü'l-ıdeyn, 22.

³⁷ Kalem Sûresi, 68/4.

Öneriler:

1.Ahlaki liderlik kavramı bir görev olarak MEB bünyesinde tanımlanmalı ve pilot il ve okullarda uygulanarak “iyi örnekler” tanıtılmalıdır.

2.Ahlaki liderliğin özellikle liderlik boyutuna dair üniversitelerde lisansüstü eğitim alabilecekleri programlar açılmalıdır.

3.Ahlaki liderler, MEB öğretim programında yer alan dini ve ahlaki değerlerin nasıl hayata geçirilebileceğine dair projeler geliştiren bir ekibin içerisinde yer almalı ve arkalarında kurum desteğini mutlaka hissetmelidirler.

KAYNAKÇA

• Aslan, Şebnem ve Karabacak, Mustafa; *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, Eğitim Kitabevi, Konya 2016.

• Bakan, İsmail ve Büyükbeşe, Tuba; "Liderlik 'Türleri' ve 'Güç Kaynakları'na İlişkin Mevcut-Gelecek Durum Karşılaştırması", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010, 73-84.

• Bennis, Warren; *Bir Lider Olabilmek*, (Çev. Teksöz Utku) Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999.

• Buchanan, Michael T.; *Leadership and Religious Schools: Introducing Some Contemporary Perspectives and Challenges*, Bloomsbury Publishing, 2013, USA.

• Certel, Hüseyin; "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006, s. 245-258.

• Cüceloğlu, Doğan; *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2006.

• Çelen, Nermin; *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi, 1999.

• Çelik, Vehbi; *Eğitimsel Liderlik*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2013.

• Çiçek, Mukaddes; "Liderlikte Farklı Bir Yaklaşım: Otantik Liderlik Tarzı ve Transformasyonel Liderlik Biçimi ile Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: 2, Sayı: 3, 1-10.

• Demircioğlu, Emre Can; "Karizmatik Liderliğin Yönetimsel Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2015, cilt 1, sayı 1, 52-69.

• Efe, Adem; "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002, 349-367

• Ege, Remziye; "Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi", *Dinî Araştırmalar*, 2011, cilt: XIV, sayı: 38, s. 5-16.

• Eren, Erol; *Yönetim Psikolojisi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 1993.

-
- Hırlak, Bengü ve Taşlıyan, Mustafa; "Otantik Liderliğin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2015, s. 1084.
 - Kasapoğlu, Abdurrahman; "Kur'an'da "Üsve-i Hasene" Kavramı -Model Alma Yoluyla Öğrenme-", *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, cilt: 42, sayı: 3, 33-48.
 - Kesimli, İffet; "Liderlik Davranış Türleri", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 2013.
 - Koçel, Tamer; *İşletme Yöneticiliği*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2011.
 - Okçu, Veysel; "Dönüşümcü ve İşlemci Liderlik", *Yönetimde Çağdaş ve Güncel Konular* (Ed. İsmail Bakan), Ankara, Gazi Kitabevi, 2011, 427-456.
 - Özdemir, Servet ve Sezgin, Ferudun; "Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2002, 3, 266-282.
 - Özden, Yüksel; *Eğitimde Yeni Değerler Eğitimde Dönüşüm*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2010.
 - Sarıbaş, Süleyman ve Babadağ, Gonca; "Temel Eğitimin Temel Sorunları", 2015, 3 (1), 18-34.
 - Şişman, Mehmet; *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2002.
 - Teyfur Mehmet ve Teyfur Emine; "Liderlik", *Eğitim, Örgüt ve Liderlik* içinde, Eğitim Yayınevi, Konya 2018.
 - Tunçer, Polat, "Örgütsel Değişim ve Liderlik", *Sayıştay Dergisi*, sayı 80, 2010, 57-83.
 - Tüknüklü, Abbas; "Okullarda Sosyal ve Duygusal öğrenme", *Kuram ve Uygulamada Eğitimi Yönetimi*, 2004, sayı: 37, 136-152.
 - <http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi

Hüseyin KARAMAN*

Özet

XX. yüzyıl Türkiye için hem siyasi alanda, hem de düşünce hayatında önemli değişim ve gelişmelerin yaşandığı, birtakım hareketliliklerin olduğu, çeşitli akımların ortaya çıktığı bir devir olmuştur. Bu dönemin düşünce hayatında Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık gibi dört önemli akım etkili olmuş ve Ömer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu ve Erol Güngör gibi düşünürler yetişmiştir. Makalede Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın nasıl temellendirildiğini söz konusu düşünürlerden hareketle ortaya koymaya çalışacağım.

Ahlâk felsefesi tarihinde filozofların kendi felsefi sistemlerine göre ahlâkı, haz, fayda, duygu, vazife, akıl ve din gibi farklı temellere dayandırmış oldukları bilinmektedir. Ahlâkın temellendirildiği bu kaynaklara bağlı olarak da ahlâk anlayışları, lezzetçi ahlâk, menfaatçi ahlâk, ihtisascı ahlâk, vazife ahlâkı ve teolojik ahlâk şeklinde gruplara ayrılmıştır.

Makalede, insanın hiçbir an sınırlıp çıkamayacağı bir gerçeklik olan ahlâkın çağdaş Türk düşüncesinde nasıl temellendirildiğini tespit etmeyi ve ulaştığım sonucu genel anlamda ahlâk felsefesi tarihi, özelden ise İslam ahlâk felsefesindeki kabullerle karşılaştırarak İslâm ahlâk felsefesinin, üretken olduğu VIII, IX ve X. yüzyıldan günümüze gelinceye kadarki süreçteki değişime dikkat çekmeyi hedeflemekteyim. Ancak bu noktada örnekleme yaparken seçtiğimiz düşünürlerin dönemin düşünce dünyasının bir panoramasını vermesine dikkat edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Ahlakın temellendirilmesi, Türk düşüncesi, Ömer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu, Erol Güngör

The Grounds of Morality in Contemporary Turkish Thought

Abstract

20th century was a period when significant changes and developments both in political life and thought were experienced, some mobilities took place, and several new currents emerged in Turkey. Four important movements, namely Ottomanism, Turkism, Westernism and Islamism, were influential in the thought life of this period and thinkers such as Ömer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu and Erol Güngör lived in

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, huseyin.karaman@erdogan.edu.tr.

this period. In this paper, I will try to show how moral is grounded in Contemporary Turkish Thought focusing on these thinkers.

It is known that in the history of moral philosophy, philosophers have based their ethics on different foundations such as pleasure, benefit, emotion, duty, reason and religion. Based on these sources, ethics are divided into groups such as taste ethics, beneficiary ethics, specialized ethics, duty ethics and theological ethics.

In this article, my aim is to determine how the moral, which is a reality human beings cannot elude any moment, is justified in contemporary Turkish thought and draw attention to the changes in the process from the 8th, 9th and 10th centuries to today by comparing the results I got with the philosophy of ethics in general and Islamic Philosophy of Ethics in particular. At this point, however, I will make sure that the selected thinkers give a panorama of the thought world of the period.

Keywords: Basis of morality, Turkish thought, Omer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ulken, Nurettin Topcu, Erol Gungor

Giriş

Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın temellendirilmesi probleminin tam ve doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için, öncelikle ahlâk ve temellendirme kavramlarının ne anlama geldiğini ve düşünce tarihinde ahlâkın hangi kaynaklara dayandırıldığını, nasıl temellendirilmiş olduğunu açıklamak gerektiğini düşünüyorum. Ancak bu şekilde bir metot takip edildiğinde ele aldığımız düşünürlerin ahlâkın kaynağı konusundaki görüşleri anlaşılabilir ve düşünce tarihindeki yerleri doğru bir şekilde ortaya konabilir.

Sözlüklerde, ‘hulk’ veya ‘huluk’ kelimelerinin çoğulu olarak, “*huy, karakter, yaratılış, hal ve hareket tarzı*”¹ gibi anlamlara gelen ‘ahlâk’ kelimesi, filozoflar tarafından değişik şekillerde tanımlanmıştır. Yapılmış olan tanımları değerlendirdiğimizde, terim olarak ahlâkın, ya ‘*bir hayat şekli*’, ya ‘*ahlâkî kanun veya uyulması gereken ilkeler bütünü*’, ya da, ‘*hayat tarzı ile ahlâk kanunu hakkında yapılan fikrî bir araştırma*’ olarak tanımlanmış olduğunu görmekteyiz.²

“Temellendirme” kavramı ise sözlüklerde; *yerleştirmek; sağlam bir dayanak koymak, temel koymak; bir önermeyi, bir kuralı, bir gerekliliği, kendisini doğrulayacak herhangi bir şey üzerine dayamak; bir ilkenin, bir kuralın sebeplerini ve gerekçelerini mantıkî tutarlılık içinde ortaya koymak*³ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ahlâk söz konusu olduğunda ise “temellendirme” kavramı, çoğu kez, ahlâkî normun arkasında, onun geçerli olmasını sağlayan ve böylece de bu geçerliliğe karşı

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995, IV, 194, “Hulk” md; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-maarife, Beyrut, ts., 158, “Hulk” md.

² Bkz. Razi el-Abelson-Kai Nielsen, “Ethics, History of”, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), Macmillan Publications, New York 1972, III, 81-82.

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 445-446; Bedia Akarsu, *Felsefî Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, s. 175.

yöneltilmiş ve yöneltilebilecek olan her türlü şüpheyi bertaraf eden bir güç veya odak arama faaliyeti olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla da ‘ahlâkın temellendirilmesi’ ile ahlâk ilke ve kurallarının, yargılarının, ahlâkî tavır ve düşüncelerin neye dayanılarak tespit edildiğinin araştırılması, ahlâkın iki temel kavramı olan ‘iyi’ ve ‘kötü’ hakkındaki bilginin kaynağının veya kriterinin sorgulanması, bir şeye ‘iyi’ veya ‘kötü’ derken ki yargımızı hangi esasa dayandırdığımız gibi konular kastedilmektedir.⁴ Bu şekilde ifade edilen ‘ahlâkın temellendirilmesi’ konusu, sadece ahlâk felsefecilerinin veya ahlâkla ilgilenen düşünürlerin problemi değildir. Günlük yaşantı içerisinde hemen hemen herkesin şu veya bu şekilde karşı karşıya kaldığı, ya da kalacağı bir sorundur.

Düşünce tarihine baktığımızda ahlâk sistemlerinin değişik kriterlere göre farklı şekillerde temellendirilmiş olduklarını görmekteyiz. Bu temellendirme girişimlerinin büyük çoğunluğu, evrenselci bir tutum doğrultusunda olmak üzere, Tanrı, evren ve insan şeklinde ifade edilen üç kaynağa dayanılarak gerçekleştirilmiştir. Bu kaynaklardan hareketle yapılmış olan temellendirmeleri: insanın ahlâksal yaşamı ile evren, ahlâk düzeni ile varlık düzeni arasında herhangi bir ayırım yapmayarak ahlâk fenomenini kozmolojik yönden ele alan *kozmojik temellendirme*; ahlâklılık olgusuna veya değer konusuna herhangi bir dinin bakış açısıyla yaklaşan *teolojik temellendirme* ve insandan hareketle ahlâksal yaşamı temellendiren *antropolojik temellendirme* olarak ifade edebiliriz.⁵ Bunlara dördüncü bir temellendirme şekli olarak, ahlâkın kaynağı, ya da temeline toplum sözleşmesini yerleştiren *sosyolojik temellendirmeyi* ilave edenler de vardır.⁶ Ahlâkla ilgili olarak yapılmış olan temellendirmeleri en genel anlamda din ile yapılan temellendirmeler ve din dışı kaynaklara dayanılarak yapılan temellendirmeler şeklinde iki kısma ayırarak da ele alabiliriz. Din dışı kaynaklar, ‘iyi’ ve ‘kötü’ kavramlarının nasıl algılandıklarına bağlı olarak, filozoflar tarafından akıl, sezgi ve duygu şeklinde ifade edilmiştir. Bu kaynaklarla temellendirilen ahlak anlayışları; ferdiyeci ahlak (mutluluk ahlakı, vazife ahlakı, varoluşçuluk/existencialisme ahlakı, ahlaksızlık/immoralisme ahlakı), sosyolojik ahlak, psikolojik ahlak ve biyolojik ahlak şeklinde dört kısma ayırmak mümkündür.⁷

Bunun yanında, ahlâk fenomeninin ilkesel nedenlerini göstermek ve bu nedenlerden hareketle açıklamasını yapmak noktasında müracaat edilmiş olan Tanrı, insan ve evren merkezli olarak da ahlâk görüşleri temellendirilmiştir. Bunları; insanın ahlâksal yaşamı ile evren, ahlâk düzeni ile varlık düzeni arasında herhangi bir ayırım yapmayarak ahlâk fenomenini kozmolojik yönden ele alan kozmolojik temellendirme; ahlâklılık olgusuna veya değer konusuna herhangi bir

⁴ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 14; amlf., “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 8 (Temmuz 1993), s. 69; Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 24.

⁵ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004, s. 24-28.

⁶ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 17-20.

⁷ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 1-16; amlf., “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, s. 69; Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 2009, s. 152-163. Ayrıca bilgi için bk. Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 24-126.

dinin bakış açısıyla yaklaşan teolojik temellendirme ve insandan hareketle ahlâksal yaşamı temellendiren antropolojik temellendirme olarak ifade edebiliriz.⁸

“Ahlak” ve “ahlâkın temellendirilmesi” kavramları ile düşünce tarihinde ahlâkın hangi kaynaklara dayandırılmış olduğundan bahsettikten sonra şimdi Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın nasıl temellendirilmiş olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Ancak Çağdaş Türk Düşüncesi içerisinde değerlendirilen düşünürlerin tamamını bir makalenin sınırları içerisinde ele alıp değerlendirmek mümkün olmadığı için belli sınırlandırmalar yapmak gerekmektedir. Dolayısıyla ben de XX. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olan Ömer Nasuhi Bilmen (1882 - 1971), Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Nurettin Topçu (1909-1975) ve Erol Güngör (1938-1983) gibi düşünürlerden hareketle konuyu ele alacağım. Bu düşünürleri belirlerken, hem 1950, hatta 1970 sonrasında vefat etmiş olmalarına, hem ahlak problemiyle yakından ilgilenmiş olmalarına, hem de dönemin düşünce dünyasının bir panoramasının ortaya çıkması için Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde etkili olmuş Türkcülük, Batıcılık ve İslamcılık gibi akımlarla ilişkilendirilmiş olmalarına dikkat ettik.

Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın temellendirilmesi konusunu din dışı kaynaklar ve din ile yapılan temellendirme şeklinde iki gruba ayırarak ele alacağım.

Ahlâkın Din Dışı Kaynaklar İle Temellendirilmesi

Türkiye Cumhuriyetinin Beşinci Diyanet İşleri Başkanı olan Fatih Dersiâmlarından Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı* isimli eserinde, haz, fayda, duygu ve vazife gibi ilkeler ile temellendirilmiş ahlâk anlayışlarını tek tek ele alıp incelemiş ve sonunda onların hiçbirinin ahlâka temel olamayacağı sonucuna varmıştır.⁹

Bilmen, ahlâkın haz ile temellendirilmesini Aristippos (m. ö. 435-355) ile Epiküros (m. ö. 341-270) örneğinde ele alarak değerlendirmiştir. Haz kavramının müphem ve değişken olması, insanı meşru olmayan zevklere ve kötü eylemlere yöneltmesi, zevk ve eğlence düşkünlüğünü gündeme getirmesi ve sonuçta da ahlâki güzelliklerden eser kalmayarak ahlâkın bozulmasına ve ortadan kalkmasına neden olması gibi nedenlerden dolayı ahlâkın haz ile temellendirilmesine karşı çıkmıştır.¹⁰

Bilmen, Jeremy Bentham (1478-1832) tarafından temsil edilen faydacı ahlak anlayışına, insanın şahsi menfaatini her şeyden üstün gördüğü ve bütün ahlâki faaliyeti fayda gibi insanları birbirine düşüren ve çeşitli kanlı savaşların ortaya

⁸ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 24-28.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964, 39; amlf., *Büyük İslâm İlmihali* (sad. Ali Fikri Yavuz), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts., s. 439.

¹⁰ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 39-40.

çıkmasına neden olan bir duygu ile temellendirdiği için karşı çıkmıştır. Ona göre herhangi bir eylemi sadece maddi bir menfaat elde etmek amacıyla yapmak, “ahlâki ret” demektir.¹¹

Ömer Nasuhi Bilmen’e göre ahlâkın duygu ile temellendirilmesinin de birçok tehlikeli yönleri ve zararları vardır. Her şeyden önce, eğer duyguya dayalı ahlâk anlayışlarının iddia ettikleri gibi, “hassa-i ahlâkiye” yeterli olsaydı o zaman bütün insanların erdemli olmaları gerekirdi. Hâlbuki mevcut durum böyle değildir. Ayrıca insanların kabiliyetlerindeki ve ruhsal yapılarındaki farklılıkları nasıl keşfedeceğiz ki onlara uygun bir şekilde hareket edebilelim? İnsanlar arasındaki bu farklılıklar dolayısıyla bazı insanlara iyi ve güzel görünen bir eylem, başka insanlara kötü görünebilir ve onlarda nefret uyandırabilir. Bu durum da, sonuç itibarıyla, riyakârlığa ve ahlâk güzelliğinden mahrum olmaya neden olabilir. Ayrıca halkın herhangi bir eyleme meyletmesi, onu benimsemesi ahlâk için ölçü olamaz. Zira bu tür yönelimler, kandırma ve gaflet gibi nedenler dolayısıyla kötü bir yöne doğru da olabilir. Yine duygu, akli muhakemeye tabi olmamasından, hata ve yanılma ihtimali taşımamasından dolayı da ahlâk için yeterli bir kaynak olamaz.¹²

Bilmen, Immanuel Kant (1724-1804) ile Leibniz (1646-1716) örneğinde ele aldığı ahlâkın vazife kavramına dayandırılmasını haz, fayda ve duygu gibi ilkelere dayandırılmasına göre daha kabul edilebilir bulmakla birlikte yine de yetersiz olduğunu belirterek eleştirmiştir. Kant’ın ödev ahlâkını; herhangi bir menfaat, fayda gözetmeksizin sadece vazife olduğu için eylemde bulunacak insanların bu dünyada yok denecek kadar az olması ve bir de Kant’ın bir taraftan insanın herhangi bir menfaat gözetmeksizin vazifesini yapması gerektiğini belirtirken bir taraftan da vazifeye dikkat edilmediği, örneğin emanete riayet edilmediği zaman insanlar arasındaki güven duygusunun ne olacağını sormak suretiyle kendi içinde çelişkiye düşmüş olmasından dolayı eleştirmektedir.¹³

Türkiye’de ahlâk alanında doktora çalışması yapan ilk kişi olan ve aynı zamanda ahlaka davasına adanmış bir hayat yaşamış olan Nurettin Topçu (1909-1975) ise felsefe tarihinde yer alan ahlâk sistemlerini dayandıkları ilkelere göre, deneye dayanan (ampirist) ahlaklar (egoist (bencil) ahlak, özgeci (alturiste) ahlak ve biyolojik ahlak), akla dayanan ahlaklar (metafizik ahlak ve ödev ahlakı), duygu ahlakı ve dini ahlak olmak üzere dört kısma ayırmış ve aynen Bilmen gibi ahlâkın deney, akıl ve duygu gibi din dışı kaynaklar ile temellendirilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁴

Türk düşünce yaşamında ve Türkiye’de bir felsefe geleneğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş felsefeci ve sosyolog Hilmi Ziya Ülken de ahlâkın duygu, temayül, his, sevgi, haz, fayda ve akıl gibi din dışı kaynaklar olarak ifade edilen

¹¹ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 40, 56, 57.

¹² Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 41, 42, 43.

¹³ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 43-44.

¹⁴ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 142-154.

ilkelerle temellendirilemeyeceği noktasında Bilmen ve Topçu ile aynı görüştedir. Ona göre; haz üzerine kurulan ahlâkın, hazı feda etmek gerektiği zaman anlamını yitireceğinden; fayda üzerine kurulan ahlâkın, fayda ve çıkarlar çarpıştığı anda yıkılacak ve bir de herhangi bir topluluk içinde fertlerin, bir cemiyet içinde zümrelerin ve bir medeniyet içinde de milletlerin faydasını birleştirmenin imkânsız olmasına bağlı olarak göreceli olmasından; ne kadar insan varsa o kadar da duygunun olmasından dolayı duygu üzerine kurulan ahlâkın sübjektif ve değişik olması ve bir de aklın her zaman aynı kalan ve değişmeyen bir güç olmaması, ahlâkın bütün emirlerine bir şekil hazırlamasına rağmen içindeki muhtevayı vermemesi dolayısıyla ahlâk haz, fayda, duygu ve akıl gibi din dışı kaynaklarla temellendirilemez.¹⁵

Ülken'e göre, ahlâkı duyu verileri ile temayül ve hislere dayandırmak isteyen teorilerin eksikliği veya yanlışlığı ahlâkı her türlü şekilden tecrit etmek istemelerinden, hayvani hayatla insani değerleri ayırmayı ve bencillikten başkacılığa geçmeyi başaramamalarından ileri gelmektedir. Yalnız başına hiçbir duygu üzerine ahlâk kurulamaz. Haz ve elem üzerine ahlak kurmak isteyenler hangi tarzda olursa olsun, bu yüzden başarısızlığa uğramışlardır. Ahlakı haz ve elem ile temellendiren ahlak anlayışlarının başarısızlığını görmek veya göstermek için ahlak felsefesi tarihinde onlarla ilgili olarak yapılmış olan eleştirilere müracaat etmeye gerek yoktur. Söz konusu ahlak anlayışları hayvani hayatla yüksek insani değerleri ayırmayı, bencillikten başkacılığa geçmeyi başaramamışlardır. Kant'ın duyu ve sempati ile temellendirilen ahlak anlayışlarına yönelmiş olduğu eleştiriler yerindedir. Mutlu olmak ve yüksek hazza sahip olmak her zaman ahlâklı olmak demek değildir.

Ayrıca duygular, yalnız başına alındıklarında ahlâk dışıdırlar. Hatta bazen ahlâksız da olabilirler. Duyguların ahlâkiliğinin ölçüsü, sadece onların şiddeti veya sönüklüğü, darlığı veya genişliği, uzun veya kısa oluşları değildir. Yine duyguların tercih ediliyor olmaları da ahlâki olmaları için yeterli değildir. Örneğin aşk bir duygu olmasına rağmen her zaman ahlâki değildir. Analık içgüdüğü bir duygudur, fakat bazen ahlâki, bazen de ahlâkdışıdır. Örneğin çocuğunu ölümden kurtarmak için kendisini ateşe atan bir ananın veya babanın durumu ahlaki iken evlat sevgisi bahanesiyle çocuğunu ödevden kaçırın veya asker kaçaklığı yaptıran ananın durumu ahlaksızdır. Mutlak olarak alınırsa duygulara bağlı olan böyle bir hareket ahlak dışıdır.¹⁶

Bunlara ilaveten ahlakın korku, ümit ve gurur üzerine de kurulamayacağını belirtmektedir:

Korku üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Cehennem korkusu ve kılıç korkusu, Allah korkusu, kanun korkusu bizi düzelterekse, bu

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Yayınları, Ankara 1971, s. 87-89.

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 180-181.

düzelmenin gözümde hiçbir değeri ve insani ahlak ile bir münasebeti yoktur.

Dışımızdan gelen bir emre boyun eğmek ve bağlanmak üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Bilmediğimiz bir yerden, bilinmezden ve sırlardan gelen bir emre baş eğmek ahlak olamaz.

Çünkü bu, kişiliğini kaybetmek; sırlara ve bilmeceye karşı, vahşiler ve çocuklar gibi, korku ile karışık saygı ve çekinme duymaktır.

Ümid üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Uçmak ve gelecek ümidi, mağfirek ümidi ve şöhret ümidi; eğer vaad ettikleri tatmin ve menfaatle bizi faziletli yapacaklarsa; bu vaadlerin bir hayal ve bir tuzak olduğu anlaşıldığı vakit fazilet bitecektir. Veya bu ümitler tatmin edildiği, sahte mutluluğa varıldığı ve şöhret temin edildiği zaman ahlaka lüzum kalmayacaktır.

Benlik iddiasına dayanan ve gurur üzerine kurulan ahlak olamaz. Hey şey bendedir diyen, hakikaten her şey eski sahiplerine iade edildiği zaman bomboş kalacaktır. ... Gururu ile ve gurur için yapılan bir hareket, ahlaka hizmet etmek şöyle dursun, belki de insani ahlaka tecavüzdür.¹⁷

Ülken'e göre bu ilkeler insanda kalıcı değil, geçici bir ahlaki duygu oluşturdukları, dolayısıyla da insanın ahlaklı bir birey olmasını sağlayamadıkları için ahlak onlar üzerine bina edilemez. Ahlakın neler üzerine kurulamayacağını veya temellendirilemeyeceğini bu şekilde açıkladıktan sonra ahlakın ne üzerine kurulabileceği üzerinde de durmuş ve ahlakı, korku, ümit, vehim, kuruntu, gurur gibi duygulardan kurtulmuş ihtiras ve sevgi üzerine kuracağını belirtmiştir.¹⁸

Sosyal psikolog Erol Güngör ise, ilk insanların hayatlarında ahlâk, hukuk ve iktisadın dine dayandığını, dinden ayrı bir varlıklarının bulunmadığını, ancak sonraki dönemlerde filozofların ahlâkı farklı şekillerde temellendirdiklerini belirtmektedir. Eski Yunan'da Sokrat'a kadarki dönemde felsefenin tabiat ilimleriyle, tabiat ötesi bilgilerle ilgilendiğini, dolayısıyla da ahlakla ilgili görüşlerin felsefenin dışında bulunduğunu; Sokrat'ın ahlakı felsefenin konuları arasına alarak felsefenin insana ve ahlaka yönelmesini sağladığını; Sokrat'tan Kant'a kadarki dönemde ahlakın bir tarafıyla metafiziğe, diğer tarafıyla dine bağlılığını sürdürdüğünü, Kant'ın ise ahlakı ve ondaki mecburiliği pratik akıl dediği vicdana bağladığını ifade etmektedir.

Güngör ahlakı metafiziğe başvurmadan kurmak için eski çağlardan beri yapılan girişimleri üç gruba ayırmıştır: Epicure ve Adam Smith gibi ahlak için

¹⁷ Ülken, Aşk Ahlakı, s. 72.

¹⁸ Ülken, Aşk Ahlakı, s. 77.

tabiatüstü ve Tanrısal kaynak aramaya gerek olmadığını, tabiatı izlemenin ve ona uymanın yeterli olduğunu söyleyenler: Levi Brühl gibi, ahlaki sosyal olaylara dayandırmaya çalışanlar; Rauh ve Free gibi, ahlaki hayat tecrübelerinden doğmuş bir uyum, ahlaki ideali de aynı tecrübenin beslediği bir meyve olarak niteleyenler.¹⁹

O da önceki düşünürler gibi ahlâkın din dışı kaynaklarla temellendirilemeyeceği görüşünde olup felsefe tarihinde ahlâkı metafiziğe başvurmadan kurmak için yapılan girişimleri üç gruba ayırmıştır: Ahlâk için tabiatüstü ve Tanrısal kaynak aramaya gerek olmadığını, tabiatı izlemenin ve ona uymanın yeterli olduğunu söyleyenler: ahlâkı sosyal olaylara dayandırmaya çalışanlar; ahlâkı hayat tecrübelerinden doğmuş bir uyum, ahlâki ideali de aynı tecrübenin beslediği bir meyve olarak niteleyenler.²⁰

Ahlâkın Din İle Temellendirilmesi

Din ile temellendirilen ahlâk teorilerinin temel özellikleri, Tanrı'nın varlığı ile vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. Ancak bu ahlâk anlayışları, temel ahlâk ilkelerinin belirlenmesi noktasında vahye verdikleri öneme göre farklılık arz etmektedirler.

Ulemadan Ömer Nasuhi Bilmen'e göre insanlık, ilkeleri ile emir ve yasakları Allah'ın azametinden sudûr eden bir ahlâka muhtaçtır. Bu şekildeki bir ahlaka da ancak ilahi din sayesinde ulaşabilir.²¹ Düşünür vazifenin kaynağının din olduğu ve ahlâkın dine dayanması gerektiği görüşünde olmakla birlikte ahlâk sahasında akli tamamen devre dışı bırakmamış,

“... vazifenin hakiki menşei, din olmakla aklın kıymeti eksilmiş olmuyor. Çünkü esasen medarı teklif olan akıldır. Akıldan mahrum olanlar hiçbir vazife ile mükellef değildirler. İnsanlar tarafı ilahiden mükellef oldukları vazifelerin hakikatini, ulviyetini kendi akıllarının latif pertevi delaletiyle anlamışlardır.”²²

diyerek dinin, akılla değer kazanmasından, akıldan mahrum olanların hiçbir vazife ile mükellef olmamalarından ve aklın, insanî kültür ve uygarlığın temel ögesi olmasından dolayı insanlığın, dine dayanmakla birlikte akli da devre dışı bırakmayan, vazifeleri hem akıl, hem de kalp tarafından kabul edilen bir ahlâk görüşüne muhtaç olduğunu ifade etmiştir.

Fransa'da *İsyan Ahlakı* isimli bir doktora çalışması yapmış ve “alemden ahlaktan daha güzel, daha gerçek bir şey yoktur” diyen Nurettin Topçu ise, dini ahlaktan veya ahlâkı dinden ayırmanın insanın iç dünyasını kendisinden ayırmakla

¹⁹ Erol Güngör ve diğerleri, *Ahlak Lise III*, MEB Yayınları, ts., s. 5-6.

²⁰ Erol Güngör ve diğerleri, *Ahlâk Lise III*, MEB Yayınları, ts., s. 5-6.

²¹ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 41, 65.

²² Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 15-16.

eşdeğer olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre ahlâk, aslında dinî olgunluktan başka bir şey değildir. Hayvanî hayattan insanî hayata yükseliştir. Ahlâkın ilke ve prensipleri dinî kurallara dayandığı için her ahlâkî prensibin dinî bir dayanağı vardır. Dolayısıyla da ahlâkla din birlikte ortaya çıkmıştır. İnsanlığın ahlâk tarihi aynı zamanda dinlerin de tarihidir.²³

Ayrıca Topçu, *İslam ve İnsan* isimli eserinde din ile ahlâk arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Halk için din, ahlâktan başka bir şey değildir. Büyük ruhlar içinse yine şüphesiz ahlâktır, lakin aynı zamanda insanlığın da üstüne, adeta ahlâkın kaynağı olan ilahi iradeye tırmanış cehdidir. Ahlâkı içerisine alır, onun da ötesine geçer. Ahlâk insanlaşmaksa, din insanlığımızın da üstüne yükselme iradesidir.”²⁴

Hilmi Ziya Ülken’e göre din ile ahlâk arasında bazı birleşme noktaları bulunabilir ve bu noktalardan hareket edilmek suretiyle ‘ahlâki din’ veya ‘ahlâk teolojisi’ ile ‘dini ahlâk’ veya ‘teolojik ahlâk’ şekilleri oluşturulabilirse de din ile ahlâkın temelleri birbirinden farklıdır. Aslında din ile ahlâk arasında söz konusu birleşikliğinin varlığı bile temellerinin birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir. Çünkü bu birleşme her zaman mevcut değildir. Bütün dinler ahlâki olmadığı gibi, bütün ahlâklar da dini değildir. Örneğin Çok Tanrıcılık/Politeizm gayri ahlaki bir sistemdir. Çünkü bir Tanrının istediğini diğer Tanrı reddeder ve kullar da Tanrılar arasındaki bu farklılık dolayısıyla istediğini yapabilir, her türlü kaçamaklara müracaat edebilir. Tanrılara karşı kâr pazarlığına ve hileye başvurabilir. Ayrıca Epikür ve Cyniklerin ahlak sistemleri de dinsizdir.

Bununla birlikte özellikle tek tanrı dinlerde toplumsal hayatın düzeniyle insanlar arasında tam bir ahenk olduğu ve Tanrı toplum vicdanının bekçisi haline geldiği için dini değerlerle ahlâki değerler birbirleriyle daha çok uyuşmaktadırlar. Böyle durumlarda bile dini cemaatlerin birbirleri arasında çeşitli ayrılıkların ortaya çıkması, dini ödevleri yerine getirenlerin üstün bir sınıf olmaları dolayısıyla toplumda bir baskı vasıtası haline gelmeleri gibi durumlar din ile ahlâk arasındaki uyuşmanın sürekli olmadığını göstermektedir.²⁵

Hilmi Ziya Ülken’e göre din ile ahlâkın temelleri arasındaki başlıca ayrılık noktaları şunlardır:

Ahlâkın temellerinde ahlaki şuurun yani vicdanın kendi prensiplerine sadıklığı, iradenin muhtarlığı, ahlaki eylemi gerçekleştiren sujeye değer verilmesi ve insanın gayretinin bu

²³ Nurettin Topçu, "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, sy.36 (Aralık 1968), s.8; amlf., *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 86; amlf., *Sosyoloji*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 106.

²⁴ Topçu, *İslam ve İnsan*, s. 86.

²⁵ Ülken, *Ahlâk*, s. 44-45, 46. Ayrıca bk. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, ts., s. 419-420.

dünyada etkin olduğuna inanma gibi ilkeler vardır. Dinin temellerinde ise, dünyanın hor görülmesi, bütün saadet ve yetkinliği tabiatüstü bir âleme bağlamak, insanın iradesini Tanrı'nın iradesine bağlamak ve Tanrısal prensipleri akıl dışı olarak almak vardır. Bu karşılaştırmadaki en açık ayrılık noktası ahlaki şuurun otonomisi ve dini şuurun heteronomisidir.²⁶

Hilmi Ziya Ülken, Bilmen, Topçu ve Güngör'den farklı olarak ahlâkın din ile temellendirilemeyeceğini açıkladıktan sonra *Aşk Ahlâkı* isimli eserinde, ahlâkın sadece "bir hedefte sona ermeyen, tatmin edilemeyen, çıkar ve fayda aramayan arzu" olarak tanımladığı "ihtiras" veya "tutku" ile "ruhun olgunluğu, vuslattan uzak olmak ve âlemi kendinde gören ihtiras"²⁷ olarak tanımladığı "aşk" kavramı ile temellendirilebileceğini belirtmektedir.²⁸ Bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Ahlak eğer benliğinden geçmek, bencilliği aşarak bütüne ve evrensele yönelmek demekse, yalnız sevgi ve yalnız aşk üzerine kurulan bir ahlak olabilir, bu ahlakın binası insanlıktır.

Çünkü uzviyetin sonlu, sınırlı ve ölümlü olan arzuları üzerine hiçbir ideal kurulamaz. Ve cemiyetin değişik, izafi ve indi değerleri üzerine hiçbir sabit ahlak kurulamaz. Büyük dinler, ancak ihtirastan kuvvet almışlar; insani ahlaklar yalnız aşk üzerinde kurulmuşlardır.²⁹

Yalnız ihtiras, yalnız sevgi üzerine kurulmuş bir ahlak olabilir. Eğer yaptığımız hareketi ondan hiçbir fayda ve hiçbir tatmin beklemeden yapıyorsak; yaptığımız hareketi yalnız içimizden gelen sonsuz bir şevkin kudretiyle icra ediyorsak, bu hareket gerçekten ahlaki olabilir.³⁰

Ülken bu ahlâka "*aşk ahlâkı*" ismini vermektedir. Aşk ahlâkından kastı aşkın ahlâkı değil, ahlâkın aşkla olan bağı veya aşk ile temellendirilen ahlâktır. Örf ve âdete bağlı olmayan, zaman ve mekânla değişmeyen, menfaate köle olmayan, ruhun kudretine bağlı olan ahlâktır.³¹

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, Hilmi Ziya Ülken ahlâkı "aşk" ve "ihtiras" kavramları üzerine dayandırmış olmakla "ahlâkın kaynağı nedir?" sorusunu tam olarak cevaplandırmış olmamaktadır. Çünkü bize göre aşk, insanı harekete geçiren etkin bir kuvvettir, ancak ahlâkın kaynağı değildir. Ayrıca Ülken'in kastettiği aşk, bir varlığa duyulan tutkudan ziyade ruhi bir coşku halidir. Oysaki coşku, maddi ya da manevi sebepler neticesinde, kişinin yapması gerektiğine inandığı harekete karşı içinde duyduğu güçlü bir istektir. Yoksa

²⁶ Ülken, *Ahlak*, s. 46.

²⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 70-71.

²⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 89-90.

²⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 71.

³⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 72-73.

³¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 139.

Ülken'in ifade ettiği şekilde ahlâki davranışın bizzat sebebi değildir. İşte bütün bunlardan dolayıdır ki Ülken, "ahlâkın kaynağı nedir veya ne olmalıdır?" sorusunu tam anlamıyla cevaplandırmış olmamaktadır.

Ahlâk konusunu daha ziyade *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* isimli eserlerinde ele almış olan Erol Güngör ise, ahlâkın din ile temellendirilmesi konusuna tecrübî psikoloji ile sosyal psikoloji açısından yaklaşmıştır. O, insanın etrafını çeviren ve onun davranışlarını düzenleyen hukuk, ekonomi, mesleki kuruluşlar ve devlet gibi birçok sosyal kurum olduğunu, bunlardan birinin de din olduğunu, ahlâki davranışın esaslarından pek çoğunun dinden geldiğini belirtmektedir. Bütün dinler ahlâkla ilgili emir ve yasaklar ortaya koymuş ve hiçbir din ahlâkla ilgili görevlerin yerine getirilmesine ilgisiz kalmamıştır. Din ahlâki hayatımızın en önemli ve en etkili kaynağıdır, ancak yegâne kaynağı değildir. Ahlâkın dinden başka kaynakları da vardır. İnsanların gündelik tavır, hareket ve yaşam tarzlarını düzenleyen kaideler olan örf ve adetler bu kaynaklardan bazılarıdır.³²

Buna ilaveten Erol Güngör'ün eserlerinde, Alman filozof Kant gibi ahlâki din ile değil dini ahlâk ile temellendirdiği intibamı veren ifadelerinin olduğu da görülmektedir:³³

"Ahlâk bir inanç ve düşünce sistemidir; üzerimizdeki elbise ve başımızdaki şapka gibi maddî bir varlığı yoktur. Belki de bu yüzdendir ki, bazı kimseler elle tutulur gözle görülür varlıklar ve cisimler dururken, böyle inançlara önem vermenin doğru olmadığını söylerler. Fakat unutmamalıyız ki, insanları bir arada tutan şeyler maddî menfaatler veya pazarlıklardan çok manevi bağlardır. Anlaşma vasıtası olarak kullandığımız dil, tamamıyla manevi bir sistemdir. Maddi menfaatin en büyük örneği diye bilinen para bile, maddi varlığı dolayısıyla değil, ancak insanların ona verdikleri kıymet sayesinde geçerli olmaktadır..."

... İşte ahlaki değerler, manevi değerlerin en önemlileri oldukları için, onları daima ön planda tutuyoruz. Manevi sistemlerin en ilerisi olan dinler bile, büyük ölçüde birer ahlak sistemidirler: İnsanların Tanrı ile ve öbür insanlarla ilişkilerini düzenleyen, bu ilişkilerde neyin iyi neyin kötü olduğunu anlatan bir sistem. İnsan topluluklarında dinin çok büyük etkilerinin görülmesi daha çok bu yüzden, yani dinlerin ahlak hayatını düzenleyişi yüzündendir. Hiçbir cemiyet, ahlaktan uzak yaşayamayacağına göre, dinden uzak yaşaması da düşünülemezdi. Fakat dinlerin tabiat-üstü inançlarını kendine

³² Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995, s. 115-117, 138-142.

³³ Krş. Recep Kılıç, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 27, Temmuz 1998-1, s. 49.

göre yanlış bulan veya dinin sadece tek tek fertleri ilgilendiren bir vicdan meselesi olduğunu söyleyenler bile ahlâkın önemini ve gerekliliğini inkâr edemezler.”³⁴

Bu ifadelerde görüldüğü üzere Güngör, din ile ahlâk arasında karşılıklı bir ilişki kurmaktadır. İnsanoğlu, sahip olduğu sosyolojik ve psikolojik yapısı dolayısıyla ahlâki bir varlık olarak dine ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada dinin varlık sebebi ahlâk ile temellendirilmektedir. Diğer taraftan din de ahlâka kaynaklık etmekte, ona evrensel ahlâk ilkeleri kazandırmakta ve manevi bir yaptırım gücü sağlamaktadır.³⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Çağdaş Türk Düşüncesi’nde ahlâkın nasıl temellendirildiğini ortaya koymak için örnekleme yapmak üzere ele aldığımız düşünürlerden ulemeden Ömer Nasuhi Bilmen, ahlak felsefecisi Nurettin Topçu ve sosyal psikolog Erol Güngör, farklı gerekçelerle de olsa, ahlâkın akıl, sezgi, duygu, haz ve vazife gibi din dışı kaynaklarla temellendirilmesine karşı çıkmışlar ve ahlâkı din ile temellendirmişlerdir. Yalnız Ömer Nasuhi Bilmen dinin yanında akla, Erol Güngör de örf ve âdetlere yer vermiştir.

Hilmi Ziya Ülken ise ahlâkın hem duygu, temayül, his, sevgi, haz, fayda ve akıl gibi din dışı kaynaklarla, hem de din ile temellendirilemeyeceğini belirtmiş olup ahlâkı “aşk” ve “ihtiras” kavramlarıyla temellendirmiştir.

Ahlâkla ilgili olarak dinin dışında yapılan herhangi bir temellendirme teşebbüsünde karşılaşılan esas problem, ahlâki rölativizm ve şüphecilik gibi gözükmektedir. Ahlâki rölativizm ve şüphecilikten kurtulabilmek için evrensel ahlâk ilkelerine ihtiyaç duyulur. Ahlâk ilkelerinin evrensel olabilmesi ise, ahlâki değerlerin mutlak olmasıyla mümkün olabilir. Çünkü her ahlâki ilke bir değere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Değerlerin mutlak olabilmesi de Mutlak bir varlık ile irtibatlandırıldıklarında söz konusu olabilir.

Ahlâkın dini bir temele dayandığını kanıtlamak üzere yola çıkan görüşlerin büyük çoğunluğu, ahlâklılıkla aklilik arasında gizli bir soğukluk olduğu kanaatini korumaya çalışmışlardır. Ne kadar fazla ahlâka uygun hareket edilirse o kadar az akla ve akliliğe ihtiyaç olur sözde-postülasından hareketle, adeta “aklı olmayan bir ahlâk, en sağlam bir dindarlık” demektir yargısına ulaşmışlardır.

Aklı yadsıyan bir dindarlık modeli ile dini yadsıyan bir ahlâki görüş, birbiriyle keskin bir yol ayrımına girmektedir. Hangisi haklı, ya da doğrudur gibi bir soruya cevap aramak felsefi açıdan doyurucu bir sonuç vermeyecektir. Bizce bunun yerine, daha yoğun dindarlık uğruna akli dışlayıp, akliliği ve insaniliği

³⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s. 19-20.

³⁵ Kırş, Kılıç, “Erol Güngör’ün Ahlâk Anlayışı”, s. 49

yadsıyan görüş ile daha fazla profanlık adına, dini ve din temelli ahlâkı dışlayan görüş ve bakış açılarının, oldukça uç noktalarda yer aldıkları tespitini yapmak gerekir. Zaten Çağdaş Türk Düşüncesinde de, Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ömer Nasuhi Bilmen örneğinde görüldüğü gibi, vahiy ve akıl ahlaka kaynaklık etme noktasında birbirinin karşısında değil yanında değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali* (sad. Ali Fikri Yavuz), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts.
- _____, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Çilingir, Lokman. *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 2009.
- Güngör, Erol ve diğerleri, Ahlak Lise III, MEB Yayınları, ts.
- _____, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995.
- İsfahâni, Rağıb. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-maarife, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Kılıç, Recep. "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, sy. 8 (Temmuz 1993).
- _____, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 27, Temmuz 1998.
- _____, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, Ankara 2004.
- Raziell Abelson-Kai Nielsen, "Ethics, History of", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), Macmillan Publications, New York 1972, III.
- Topçu, Nurettin. "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, sy.36 (Aralık 1968).
- _____, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

-
- _____, *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
 - _____, *Sosyoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
 - Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946.
 - _____, *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Yayınları, Ankara 1971.
 - _____, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, ts.

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2019 sayı: 9

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur.

Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm alttan 1,8 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 6 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemi, Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemidir