

İbadetlerde Niyetin Ahlaki Gelişim Düzeyi ile İlişkisi

Doç. Dr. Ali KUŞAT *

Atıf / ©- Kuşat, A. (2012). İbadetlerde Niyetin Ahlaki Gelişim Düzeyi ile İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2), 157-183.

Özet- İnsanın farklı gelişim boyutları birbirinden bağımsız değildir. Bu nedenle dinî gelişimi de diğer psikolojik ve sosyal gelişim boyutlarından ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu makalede, ibadetlerde ön şart olan ve ibadetin önemini belirleyen niyet ile ahlaki gelişim düzeyi arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılmıştır. Ahlakî gelişimde, gelişimin düzeyini belirleyen yargının ve davranışların ne olduğundan ziyade bu karar veya davranışlarda ileri sürülen gerekçenin, kişinin ahlakî gelişim düzeyini gösterdiği gibi, bir ibadetin değeri de o ibadetin niceliksel yapısına değil niyetin saflığına bağlıdır. Bu nedenle bu makalede bir bireyin bir ibadet için niyetinin o kişinin ahlakî gelişim düzeyi ile yakın bir ilişkisinin olduğunun teorik temelleri tartışılacaktır.

Anahtar sözcükler- Ahlaki gelişim, dini gelişim, ahlaki nedenselleştirme, niyet.



Giriş

Gelişim insanın, biyo-psiko, sosyal ve kültürel değişimini konu edinen bir kavramdır.¹ Psikologlar doğumdan yaşlılık dönemine kadar insan gelişimine özel önem vermişler ve bu alanla ilgili oldukça yoğun araştırmalar yapmışlardır. Sonuçta psikologlar, insan gelişiminin tek boyutlu olmadığını, gelişimin pek çok boyutunun bulunduğunu iddia eden gelişim psikolojisi teorileri geliştirmişlerdir. Piaget'in "Bilişsel", Erikson'un "Psiko-Sosyal Kişilik", Kohlberg'in "Ahlak", Selman'ın "Rol Alma", Maslow'un "İhtiyaçlar Hiyerarşisi" ve son gelişim psikolojisi teorisi olarak bilinen ve önceki teorilerin bir bileşkesi durumunda olan Fowler'in "İman Gelişimi" teorileri bunlardan birkaçıdır. Gelineen noktada bu

* Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-posta: kusat@erciyes.edu.tr

¹ Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson ve Ernest R. Hilgard, **Psikolojiye Giriş I**, çev. Kemal Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 82.

farklı gelişim boyutlarının birbirinden bağımsız olmadığı görülmektedir. Bu boyutlardan bağımsız olmayan bir başka gelişim boyutu da dinî gelişimdir.

Bu gelişim psikolojisi teorilerinin hepsinin temelinde, insan gelişiminin, somut ve bireysel değerlerden, soyut ve evrensel değerlere, ben merkezcilikten diğerkamılığa doğru bir yol takip ettiği görülmektedir. Bireylerin gelişim basamaklarında, yukarı doğru yükseldikçe olgunlaştıkları, olgunlaşan bireylerin de olgun bir dinî tutuma sahip olabilecekleri vurgulanmaktadır. 'Olgunlaşmış dinî duygu ve düşüncenin de olgunlaşmış bir ahlâkî yargı ile paralellik arz edeceği' düşünülmektedir.²

Leuba dinî yaşamın teolojik yönünü tamamen onun ahlâkî yönüne bağlamaktadır. O dinî duyguyu, "noksanlık, ahlâkî eksiklik, günahkârlık duygusu olarak" tanımlamaktadır. Ona göre din, günah ve onun ifadelerinden ortaya çıkan duygu ve arzular kümesini oluşturur. Burada Leuba dinî duygunun günahkârlık ve ahlâkî eksiklik duygusundan kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu bağlamda ahlâkî gelişimde de bir dinî gelişme ve olgunlaşma söz konusu olmaktadır.³ Ahlâkî değerler manevi değerlerin en ileri düzeyde olanı olarak görülür. Manevi değerlerin de en ileri düzeyi olan dinler ise en ileri düzeyde ahlâkî sistemler olarak bilinir⁴. Bu zeminde değerlendirildiği zaman din ile ahlakın birbirinden bağımsız olarak düşünülmesi mümkün olmamaktadır. Ahlâkî bir zemin üzerine temellenmeyen bir din olamayacağı gibi, dinî zemin üzerine temellenmeyen bir ahlâkın da kalıcı ve daimi olamayacağı söylenebilir. Din burada neyin iyi, neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda yol gösterici bir rol oynamaktadır.⁵

Ahlâkî ve dinî düşünceyi birbirinden ayrı ve bu alanları yine bilişsel gelişimden bağımsız alanlar olarak görmek mümkün değildir. Bireyin fiziki ve zihinsel olgunluğuna paralel olarak, dinî ve ahlâkî düşüncesi de gelişir ve değişir.⁶ Burada ahlâkî yargılardaki hareket noktası ile ibadetlere yöneliş veya yerine getirmedeki niyetin birbirine paralel olarak olgunlaşmaları üzerinde durulması gerekmektedir.

² Gordon Allport, **Birey ve Dinî**, çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 71-76.

³ William James, **The Varieties of Religious Experience**, Penguın Books, 1985, s. 201.

⁴ Erol Güngör, **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, Ötüken Yay., İstanbul, s. 19.

⁵ Hayati Hökelekli, "Çocukta Ahlak Gelişim ve Eğitimi", (İçinde Ed.) Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık **Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak**, Dem Yay., İstanbul, 2007, ss. 625-642, ss. 636-637.

⁶ C. Daniel Batson; Patricia Schoenrade; W. Larry Ventis, **Religion and Individual, A Social-Psychological Perspective**, Oxford University Press, New York, 1993, s. 62.

Bu makalede, din ve ahlakın araştırma alanları birbirlerinden ayrı mıdır? Ahlak ve din amacı itibarıyla her ikisi de insanın birtakım erdemli sayılan davranışların yapılmasını istemelerine rağmen, ayrı alanlar olarak düşünülebilir mi? Dindar olmak ve ahlaklı olmak ne demektir? Dindar olmak aynı zamanda ahlaklı olmak anlamına gelir mi? Bu iki alan arasında bir ilişki ve bağlantı var mıdır, var ise nedir? gibi sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmada, Kohlberg'in geliştirmiş olduğu ve hiyerarşik bir şekilde ortaya çıktığını iddia ettiği ahlâkî gelişim ile İslam'da, ibadetlerde ön şart olarak kabul edilen "Niyet" arasındaki ilişki incelenecektir. Burada dinî gelişimde niyet faktörünün ahlâkî gelişim ile olan paralelliğine vurguda bulunulacaktır. Kohlberg bir ahlâkî yargıda, yargının ne olup olmadığından ziyade yargıdaki gerekçeyle (reason) ilgilenmiştir. Bu gerekçe ise bireyin ahlâkî gelişim düzeyini yansıtmaktadır. İslam'da da bir ibadetin saflığı ve değeri onun yapılış amacıyla (niyet) ile ilgili olması nedeniyle bu iki gelişim arasında bir paralelliğin olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla bu makaledeki tartışmanın konusu, ibadetlerdeki niyetin ahlâkî gelişimle yakın ilişkisinin olduğu varsayımından hareketle, *kişinin bir ibadet için olan niyetinin, o kişinin ahlakî gelişim düzeyiyle yakından ilişkili olduğu* hipotezi olacaktır.

1-Ahlâkî Gelişim

Piaget, ahlâkî gelişimi bilişsel gelişime paralel ve bilişsel yapıdaki gelişme sonucu ortaya çıkan bir gelişim özelliği olarak ele alır ve dışa bağımlı dönem ve özerk dönem diye ikiye ayırır. Beş-10 yaşlar arasında görülen dışa bağımlı dönemde belirli kurallar, davranışlar kesin, kutsal ve değiştirilemez olarak algılanır. Bir davranışın doğruluğu ve yanlışlığı o davranış sonucunda oluşacak fiziksel yarar ve zararın büyüklüğüne göre değerlendirilir. Zarar ne kadar büyükse ceza da o oranda artar. Dolayısıyla bu dönemdeki çocuklar davranışın arkasındaki niyeti göremezler.⁷

Özerk dönemde ise kuralların insanlar tarafından konulduğundan hareketle bir oyun esnasında bütün gruptakiler isterse kuralın değiştirilebileceğine olan inanç gelişir. Kurallar bir karmaşayı korumak ve adaleti sağlamak için konmuştur. Piaget bu ahlâkî yönelimi akran gruplarına da karşılıklı saygıyı içerdiğini söylemektedir. Piaget 10 yaş ve üzeri bu dönem çocukların iyi-kötü, doğru-yanlış arasındaki ayırımı yaparken onların ileri sürdü-

⁷ Richard Gross, **Psychology; The Science of Mind and Behaviour** (5.Edition), Hodder Education Press, London, 2009, s. 606.

ğü nedenlere yoğunlaşmıştır. Bu yönelimdeki ahlak anlayışına sahip 10 yaş üzeri çocukların davranıştan ziyade o davranışın arkasındaki motivasyonu ve niyeti dikkate aldıklarını görmüştür. Kurallara uyup uymamak ceza ve mükâfatın nedeni olmaktan çıkar, kurallara uyup uymamada verilecek mükâfat ve cezalar, niyetlere ve içinde bulunulan durumlara bağlı olarak değişir.⁸

Ahlâkî nedenselleştirme alanında 30 yıldır bazı eleştirilere rağmen popülerliğini kaybetmeyen en önemli çalışmalardan birisi de Kohlberg'in ortaya koymuş olduğu ahlâkî gelişim teorisidir. Kohlberg bu teorisinin inşasında Piaget'den oldukça etkilenmiş ve Piaget gibi ahlâkî gelişimin çocukluktan ergenliğe doğru belirli aşamalarla geliştiğini iddia etmiştir. İnsanların ahlâkî hüküm vermelerinde ortaya koydukları nedenselleştirme ile ilgilenmiştir. Kohlberg insanların ahlâkî nedenselleştirmelerini, ahlâkî ikilemi içeren hikâyelerle ölçmeye çalışmıştır. Bu hikâyeler sosyal olarak kabul edilmeyen iki ikilem arasında seçim yapmayı içermektedir. Kohlberg'in ilk çalışması 1956 yılında Amerika'nın Şikago şehrinde 10-16 yaşlar arasında 72 erkek öğrenciyi kapsamaktadır. Bu öğrencilerden 58'i ile 3 yıllık aralıklarla 20 görüşme yapmıştır. Kohlberg'in klasiği haline gelen en ünlü ikilemi "Heinz"⁹ olayıdır. Heinz ve diğer ikilemler hikâyelere verilen cevaplardan hareketle birbirinden ayrı altı ahlâkî gelişim aşaması olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰

Kohlberg (1969, 1976) ahlâkî gelişimi, her biri iki aşamalı olmak üzere üç seviyede kategorize ederek ele almıştır. Kohlberg bütün insanların birinci aşama ile başladığını ve pek çoğunun sadece ikinci aşamadan geçerek üçüncü aşamaya ya da büyük bir olasılıkla dördüncü aşamaya kadar ilerleyebileceğini iddia etmiştir. Beşinci aşama nadirdir; altıncı aşama ise neredeyse imkânsızdır. Kohlberg, Piaget'in aşama yaklaşımını benimseyerek kendisinin her bir aşamasının ahlâkî konularla ilgili düşünme yolunda niteliksel ola-

⁸ Richard Gross, **Psychology: The Science of Mind and Behaviour**, s. 606; Nuray Senemoğlu, **Gelişim, Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya**, Gazi Kitabevi, Ankara, 2000, s. 68.

⁹ Avrupa'da bir kadın kanserden ölmek üzeredir. Doktoru, henüz keşfedilmiş bir ilacın hastayı kurtarabileceğini söylemektedir. Radyum türü olan bu ilacı aynı kasabadaki bir eczacı yeni keşfetmiştir. Eczacı ilacı maliyetinin on katına satmak istemektedir. O radyumu keşfetmek için 400 dolar ödemesine rağmen ilacın küçük bir dozu için 4000 dolar hesap çıkarmaktadır. Hasta kadının kocası Heinz ödünç para bulmak için bütün tanıdıklarına başvurmuş, fakat kendisinden istenen paranın yarısı olan 2000 doları ancak toplayabilmiştir. Eczacıya, karısının ölmekte olduğunu anlatmış ya ilacı daha ucuz satmasını ya da paranın bir kısmını daha sonra ödemek şartıyla vermesini istemiştir. Fakat eczacı "hayır bu ilacı ben keşfettim ve bundan para kazanacağım" diyerek Heinz'in isteğini reddetmiştir. Bunun üzerine ümidi kırılan Heinz eczaneye girip ilacı çalmayı düşünmektedir. Gross, **Psychology**, s. 609.

¹⁰ Gross, **Psychology**, s. 606.

rak farklılık içerdiğini iddia etmiştir. Ona göre, bu altı aşama evrensel ve bunlar hiyerarşik bir şekilde birbirini takip ederek ortaya çıkan değişmez bir silsile şeklinde düzenlenmiştir.¹¹

Bu üç düzey ve altı aşamalı ahlâkî nedenselleştirme aşağıdaki gibi tasnif edilmiştir:

Gelenek Öncesi Düzey (Aşama 1 ve 2): Gelenek öncesi ahlâkî seviyedeki çocuklar ahlâkî yargılarını, yalnızca kendileri için ortaya çıkacak sonuçları dikkate alarak verirler. Onlara hoşnutluk veren şey doğru, sıkıntı veren şey ise yanlıştır. Zaman zaman yetişkinler de gelenek öncesi ahlâkî özellik gösterirler. Piaget'de olduğu gibi Kohlberg'in analizinde de verilen karardan ziyade bu karara ulaşmada dikkate alınan faktörler ahlâkî düşüncenin seviyesini belirlemektedir. Gelenek öncesi seviyede, ahlâkî olarak neyin doğru olduğuna karar vermede birey için ortaya çıkacak en iyi sonuç yegâne faktördür.

Geleneksel Düzey (Aşama 3 ve 4): Geleneksel düzeyde kişinin kendisi için en iyi olan değil de, başkaları veya toplumun beklentileri ahlâkî olarak neyin doğru olduğunu belirler. Bu düzeydekiler kuralları, beklentileri ve toplumun geleneğini dikkate alırlar. Kanun, kurallar ve düzen egemendir. Bu seviyede dinî bir inanca sahip insanların ahlâkî kararlarında dinî talepler ve emirler etkili olabilmektedir. Örneğin, Heinz olayında, bir inanca sahip insanlar, hırsızlığın sebebi her ne olursa olsun dinen yasak olduğu inancıyla, çalmanın haram olduğunu ve Heinz'in çalmaması gerektiğini düşünebilirler.

Gelenek Üstü/Özerk ya da İlkeli Ahlakî Düzey (Aşama 5 ve 6): Gelenek üstü düzeyde neyin doğru veya yanlış olduğunu belirleyen şey, kural ve kanunları da aşan kişisel ahlâkî prensiplerdir. Burada artık tek bir ahlâkî gerçeklik algılanmaz, bunun yerine arasından bazılarının seçilmesi gerekli çoklu alternatifler görülür. Kohlberg'in iddia ettiği gibi, çoğumuzun ulaşamayacağı bu seviyedeki bir kişi sosyal kuralları ve kurumları, ahlâkî belirlemeden ziyade buna hizmet için yaratılmış kurumlar olarak görür. Burada adalet, eşitlik ve bireysel haklar gibi prensiplerin kabulü vardır. Sosyal kurallar ve kurumlar bu prensipleri ayakta tutmak için oluşturulmuştur ve ahlâkî yargılar bu prensipler üzerine temellendirilmelidir. Bunun yanında zaman zaman sosyal kurallar ve kurumlar bu prensiplere hizmet etmede başarısız olabilir. Böyle durumda ahlâken doğru davranış bu kural ve kanunlara uymamaktır.¹²

¹¹ Batson, Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, s. 62.

¹² Batson, Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, ss. 62-64.

Bu basamaklarda doğru olarak yapılan davranışların arkasındaki temel amaçlar kısaca:

1. aşamada: cezadan kaçınma isteği
2. aşamada: kişinin ben merkezli ihtiyaçlarını tatmin etme isteği,
3. aşamada: diğer insanların kendisi hakkındaki iyi düşüncelerini elde etme isteği,
4. aşamada: sosyal kurumların otoritesini onaylama isteği,
5. aşamada: diğer insanların haklarına saygı gösterme konusunda kabul edilen sorumluluğu onaylama isteği,
6. aşamada: evrensel ya da kendi seçimine dayanan ahlâkî prensiplere uymada ferdî sorumluluğunu onaylama isteği olarak özetlenebilir.¹³

Kohlberg'in ahlâkî düşüncenin aşamalı modeli oldukça ilgi uyandırmış fakat birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Bazıları modelin deneye dayalı yönünü eleştirmiştir. Bu üç seviyede ortaya çıkan altı aşama gerçekte niteliksel olarak ahlâkî konularla ilgili ayrı düşünme yolları mıdır, yoksa sadece niceliksel bir farklılığı mı ifade etmektedir? Bu düşünme yolları Kohlberg'in iddia ettiği gibi hiyerarşik bir düzen içinde mi ortaya çıkmaktadır? Gerçekten bu ardıcıl yapı evrensel ve değişmez midir? Bir dereceye kadar bu gözlemlenen niteliksel farklılıklar ve ardıcılık Piaget tarafından tanımlanan ve sosyal öğrenme prensipleriyle de desteklenen bilişsel gelişim aşamalarının basit bir ürünü müdür?¹⁴

Bu tanımlanan ardıcılık Batı ahlak felsefesinin bir yansıması olup, diğer kültürlerdeki ahlâkî gelişimi tanımlamada sınırlı kalabilir mi? Adalet gibi soyut prensipler içeren Kohlberg'in iddiası cinsiyet eğilimli ahlâkîliğin uç noktası olabilir mi? Söz konusu insanların somut ilişkiler bağlamındaki düşüncesi, duyguları ve refah durumunu dikkate alarak ahlâkî ikileme bir başka yaklaşım yolu var mıdır? Çünkü pek çok kişinin özellikle kadınların soyut evrensel prensipler seviyesinde gelişimsel olarak daha önde oldukları iddia edilmektedir.¹⁵

¹³ Roger Straughan, "Ahlâkî Gelişim, Dini Düşünce ve Davranışlar," çev. Abdulvahit İmamoğlu ve Tunçay Aksöz, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 17/2008, ss. 17-24, ss. 22-23.

¹⁴ Batson, Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, s. 65.

¹⁵ Batson; Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, s. 65.

2-Ahlâkî ve Dinî Gelişim İlişkisi

Bu eleştirilerin yanında Kohlberg'in dinle ilgili analizlerinin sonuçları hâlâ bir değer ifade etmektedir. Piaget'in teorisinin dinî düşünce açısından sonuçlarıyla ilgili Goldman'ın çalışmalarını dikkate aldığımızda, somut işlemler dönemindeki çocuğun dinî somut, literal yorumu, daha sonra dinî kavramların, sembolik doğasının kavranmasını engelleyebileceği yönünde kuşular bulunmaktadır. Kohlberg'in ahlâkî gelişim analizi, Piaget'in bilişsel gelişim analizi üzerine temellendirildiğine göre, ahlâkî düşüncede paralel bir sürecin olduğundan şüphelenilebilir. Spesifik olarak bir kimse dinin somut, literal yorumuna bağlanması ahlâkî gelişimin, gelenek, kural ve kanun temelli ahlâkî düzeyinden gelenek üstü, ilkesel ahlâkî dönemine geçişini engelleyebileceği konusunda şüphe duyulmaktadır.¹⁶

Ahlâkî ve dinî yargıda bulunma arasındaki ilişkiyi anlama konusunda dikkate değer sayıda araştırma yapılmış olsa da net bir sonuca varılacak kanıtlar elde edilememiştir. Dinî yargı gelişiminin ahlâkî yargının gerisinde kaldığına yönelik birbirleriyle tutarlı olmayan sonuçlar elde edilmiş olsa da, yaygın kanaat dinî yargının ahlâkî yargının gerisinde kaldığı şeklindedir.¹⁷

Haan, Smith ve Glock'un kolej öğrencileri ve barış ordusu gönüllüleri arasında yaptıkları bir çalışmada, Kohlberg'in mülakat değerlendirmesine göre ahlâkî gelişim düzeyi gelenek düzeyinde olan bireylerin daha çok geleneksel dinî inançlara sahip olduklarını; ahlâkî gelişim düzeyi gelenek üstü aşamada olanların kendilerini daha çok agnostik, ateist ya da dinsiz olarak tanımladıklarını bulmuşlardır. Ernsberger ve Manaster daha çok literal, dinî kavramlar ve öğretilerin geleneksel yorumlarına bağlı kilise üyelerinin daha düşük ilkesel ahlâkî düşünceye sahip olduklarını göstermişlerdir.¹⁸

Rest'in danışmanlığında yapılan yayınlanmamış doktora çalışmasında Lawrence, İncil öğretisinin literal yorumuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kilise okulunun bir grup üyeleri üzerinde yaptığı çalışmasında, kilise okulu üyelerinin "Ahlakî Yargı Envanteri" (*Defining*

¹⁶ Batson; Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, s. 66.

¹⁷ Fritz Oser, "The Development of Religious Judgement", (ed.) Fritz K. Oser ve W. George Scarlett, **Religious Development in Childhood and Adolescence**, San Francisco, 1991, s. 17.

¹⁸ Batson, Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, s. 66.

Issues Test: DIT)” testinde geleneksel dönemde (aşama 3–4) oldukça yüksek puan ve gelenek üstü seviyede ise oldukça düşük puan aldıklarını bulmuştur.¹⁹

Bilişsel gelişim düzeyinin dinî gelişimi etkilediği gibi, yerine göre dinî kavramların nasıl anlaşıldığını da etkiler. Hatta bu etki, ileriki dönemlerde bireyin dine nasıl bir tepkide bulunacağı ile ilgili sonuçlarının yanında bireyin ahlâkî konularla ilgili nasıl bir düşünceye sahip olacağını da gösterir. Dinin somut, literal bir yorumunun benimsenmesi ahlâkî açıdan gelenek üstü, soyut, ilkesel dönemin kullanılması için geleneksel kural-temelli ahlâkîliğin ötesine geçmeyi engelleyebilir. Bu henüz cevabı verilmemiş önemli bir sorudur.²⁰

Heinz ve Paul, İkilem Ölçekleri kullanılarak Batıda yapılan araştırmalarda ahlâkî ve dinî hüküm verme (nedenselleştirme) gelişimi arasındaki ilişki ile ilgili kesin bir sonuca varılmadığını ifade etmekle birlikte, bazı araştırmalarda bu iki gelişim tarzı arasında bir paralellik, bazı araştırmalarda ahlâkî gelişimin dinî gelişmeden daha önde olduğu ve gelişimin gelenek öncesinden gelenek üstü döneme doğru ilerledikçe ahlâkî ve dinî gelişim arasındaki ilişkinin zayıfladığı ifade edilmektedir.²¹

Oser, dinî yargının (religious judgement) ampirik araştırmalardan elde ettiği verilere göre beş dönemde ortaya çıktığını gözlemlemiştir. Dinî yargıda bulunma, dua, meditasyon, dinî törenler gibi çeşitli ortamlarda kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Oser, Piaget-Kohlberg’in araştırma yöntemini kullanarak deneklere dinle ilgili bazı kurgusal ikilemli sorunları nasıl çözdükleri ile ilgili dinî yargılarını elde etmeye çalışmıştır.

En yaygın kullanılan kurgusal ikilemli olay Paul’ün olayıdır. Genç bir doktor olan Paul’ün yolculuk yaptığı uçak düşmek üzeredir. Paul eğer uçaktan sağ salim kurtulursa bundan sonraki ömrünü Üçüncü Dünya Ülkelerindeki fakir insanların sağlığına adayacağına söz verir. Uçak kazasından kurtulur ve verdiği sözü yerine getirip getirmeyeceği konusunda ikilemde kalır. Deneklere eğer Paul’ün yerinde kendileri olsalardı ne yapacakları ve nedeni soruldu. Bu soruya verilen cevaplar deneklerin derin dinî yapıları hakkında bilgiler vermesine rağmen dinî düşünce yapısının ahlâkî yargıdan bağımsız olduğunu da göstermektedir. Bu ikilemi kullanarak yapılan pek çok ampirik araştırma neticesinde dinî yargı gelişiminin birbirinden bağımsız beş dönemde ortaya çıktığı görülmüştür.²²

¹⁹ Batson; Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, s. 66.

²⁰ Batson, Schoenrade ve Ventis, **Religion and Individual**, ss. 66-67.

²¹ Fritz Oser and Helmut Reich, “Moral Judgement, Religious Judgement”, **British Journal of Religious Education**, 1990, S. 12, ss. 94-101.

²² Oser, “The Development of Religious Judgement”, s. 9.

Bu aşamalar:

1-Dış erklik (çevresel güçlere tabi olma) yönelimi. Bu dönemde Tanrı (Üstün Varlık) dünyada aktif, beklenmedik şekilde olaylara müdahale eden olarak algılanmaktadır. İnsanoğlu ise reaktiftir; Tanrı'nın gücü olayların nasıl olacağını kontrol eder, insana da bu durum karşısında nasıl davranacağı gösterilir.

2-Verirsen alırsın yönelimi. Tanrı (Üstün Varlık) cezalandıran, ödüllendiren, bütün güçleri elinde tutan dışsal bir varlık olarak görülmektedir. Buna rağmen, Üstün Varlık iyi davranışlar, adaklar ve taahhütlerle etkilenebilir. Böylece insanoğlu birtakım çabalarla koruyucu etkiyi elde edebilir.

3-Ego bağımsızlığı ve tek yönlü öz-sorumluluk yönelimi (Deizm). Üstün Varlığın etkisi bilinçli olarak azaltılmıştır. Aşkınlık ve içkinlik birbirinden ayrılmıştır. İnsanoğlu bağımsız, kendi yaşamı ve dünyevi işlerinden kendisi sorumludur. Üstün Varlık ise kendi alanında gizli bir sorumluluğa sahiptir.

4-Dolaylı bağımsızlık ve kurtuluş planı yönelimi. Tanrı (Üstün Varlık) "Ben"in şifresi gibi her yerde hazır ve nazır olarak görülür. Dindarlığın çoklu şekilleri mevcuttur, Kut-sal plana göre her şeyin sonu iyi olacaktır. Sosyal bağlılık bir çeşit dinî şekil olarak görülür.

5-Dinî öznelerin ortak sahip olduğu bir anlam ve bağımsızlık, evrensel ve şartsız dindarlık yönelimi. Din güvenlik kavramı olmaktan çok çalışan bir modeldir. Kişi koşulsuz olarak kendini Üstün Varlığa daima bağlı hisseder.²³

Bireyin yaşamı boyu Tanrı'yla ilişkilerini gösteren bu yargıları onun hangi ahlâkî gelişim döneminde olduğunu da ortaya koymaktadır.²⁴ Dinin boyutlarından iç güdümlü dindarlığın, Kohlberg'in ahlak gelişim teorisinin geleneksel döneminden ziyade gelenek üstü ilkeler dönemi ile bir ilişkisinin olduğu vurgulanmaktadır.²⁵

Buradan hareketle ahlaklılık ve dinselilik arasındaki ilişkinin öngörülenden daha karmaşık olduğu ve bu nedenle de bu ilişkinin varlığı ile ilgili daha pek çok araştırmanın yapılması gerekmektedir.

²³ Oser, "The Development of Religious Judgement", s. 10.

²⁴ Oser, "The Development of Religious Judgement", s. 7.

²⁵ David M. Wulff, **Psychology of Religion; Classic and Contemporary Views**, John Willey and Sons, New York, 1994, s. 231.

Ahlâkî yargı ve dinî yargı arasındaki ilişkinin teorik temellendirilmesi ile ilgili bir başka çalışma yine Oser tarafından yapılmıştır.²⁶ Bu çalışma bireyin dünyasındaki ahlâkî yapılar ile dinî yapılar arasında nasıl bir ilişkinin olduğuna yönelik idi. Eğer olaya Gardner'ın çoklu zekâ teorisi açısından bakmak gerekirse, ahlâkî bilişsel yapıların, dinî bilişsel yapılardan hangi yönlerde ayrıldığıнын tespiti yerinde olur. Bireyler kavramsal olarak farklı olan bu alanlar arasında ayırmakta mıdır veya gündelik yaşamda daha çok hangi alanlar arasında bir ilişki vardır? Bu konuyla ilgili olarak Oser, Nucci (1985)'nin²⁷ çalışmasına atfen iki soruyu gündeme getirmiştir.

1-Ahlâkîlik, sosyal geleneğe benzer dinî davranış standartları ile ilgili bir kavramdan ayrı olarak kavramsal ve gelişimsel farklı bir alan mı oluşturmaktadır?

2-Birinin bir ahlak tarzı ile aynileşmesi, dinî bir tanımlamadan tamamen bağımsız mıdır?

Roma Katolik, Fundamentalist Hıristiyan, Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudilerden oluşan yaşları 10–16 arası lise ve üniversite 2. sınıf öğrencilerinden bazı konularda yargıda bulunmaları istendi. Bu yargılar, ciddi şekilde sınırın ne kadar aşıldığının belirlenmesi, kuralın değiştirilebilirliği, norm ve eylemlerin evrenselliği, Tanrı'nın vahyinin önemi gibi konulardı. İnanırları dinin kurallarına göre yanlış olan eylemleri hakkında sorular soruldu. Bulgular ise şöyleydi: 1-Katolik denekler başkasını itme gibi gayri ahlâkî davranışı, dinleri tarafından çiğnenmesi güçlü bir şekilde yasaklanan Pazar günü Kiliseye gitmemek gibi dinî bir kuralı ihlal etmekten daha ciddi gördüler. Bu deneklerin verdikleri hükümlerinde dinî kaygılardan ziyade daha başka kriterleri de dikkate aldıkları görülmüştür.

Buradaki tartışma ahlâkî bir eylemin ihlali başkalarını incitici ve/veya adil değildi. Kısacası, Nucci'nin çalışmasından elde edilen sonuca göre, Batılı çocuk ve ergenlerin ahlâkîlik kavramları, onların dinî bilgilerine ya da bağlılıklarına indirgenmemiştir. En azından bu çocuklardan elde edilen sonuçlar onların ahlâkîlik anlayışlarının dinî anlayışlarıyla bir ilişkisinin olmadığını göstermektedir.

²⁶ Oser and Reich, "Moral Judgement, Religious Judgment," ss. 94-101.

²⁷ L. P. Nucci, "Children's Conceptions of Morality, Social Convention, and Religious Prescription", in C.G. (ed) Harding, **Moral Dilemmas**, Precedent Publishing, Chicago, 1985.

Kohlberg'in ahlâkî gelişim teorisi ile Oser ve Gmünder'in dinî yargı teorilerinin nitel ilişkilerine baktığımız zaman, bu iki yapısal gelişimin özünün ilk aşamalarda bir benzerlik görülse de yükseldikçe birbirinden gittikçe bağımsızlaştığı görülmektedir.²⁸

Yukarıdaki çalışmadan elde edilen bulgulara göre ahlâkî ve dinî yargının gelişimleri arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir:

Aşama-1

Ahlâkî Yargı	Dinî Yargı
Doğru: Cezalandırmayı gerektirecek kural ihlallerinden kaçınmak, kendi menfaati için uymak ve kişi ve mala verilecek fiziki zarardan sakınmak.	Koruyan veya acı veren şeyleri gönderen bir Üstün Varlık vardır. Sağlığı, hastalığı, neşeyi ve hüznü O gönderir. Bu Üstün Varlık bütün canlıları doğrudan etkiler. Üstün Varlığın iradesi isteği/emri yerine getirilmelidir. Aksi takdirde ilişkiler bozulur.

Ahlâkî ve dinî yargının bu 1. aşamaları karşılaştırılacak olursa, yüzeysel bir benzerliklerinin olduğu görülür. Bu da, güç sahibi kişi ile iyi ilişkiler kurarak zarardan korunup daha mutlu bir yaşam kazanılabilir. Derinlemesine bakıldığı zaman, farklılıkların olduğu görülür. Ahlâkî yargıda söz konusu olan itaattir. Dinî yargıda ise daha geniş bir alanda iyi ilişkiler kurmak yer alır. Ahlâkî yargı doğal yapının gereği oluşur, çocuğun benmerkezçiliği, onun sosyal ilişkileri doğrultusunda da gelişir. Bunun tersine dinî yargı muhtemelen kaygı, bunaltı ve zayıflıktan, bunun yanında sevilme ve korunmuş olma tecrübesinden de kaynaklanabilir.²⁹

Aşama-2

Ahlâkî Yargı	Dinî Yargı
Doğru: Kurallara ancak kişinin acil ihtiyaçları olduğunda uymak; kendi ilgi, istek, çıkar ve ihtiyaçlarını karşılamak için hareket etmek ve başkalarının da aynı şekilde yapmalarını sağlamaktır.	Üstün Varlık, dua, ibadet, kurban ve dinî kurallara uyularak etki altına alınabilir. Eğer Üstün Varlık dikkate alınır ve onun gönderdiği sınavlar başarıyla geçilirse, O da güven ve sevgi kaynağı bir baba gibi davranır.

²⁸ Oser and Reich, "Moral Judgement, Religious Judgement", s. 99.

²⁹ Oser and Reich, "Moral Judgement, Religious Judgement", s. 99.

Bu düzeydeki her iki aşamanın tanımları daha az benzerlik göstermektedir, fakat yüzeysel bazı genel benzerlikler de bulunmaktadır. Yüzeysel seviyede kişi, başkalarıyla veya üstün varlıkla iletişim kurmada daha bağımsızdır. Burada ben yaparım, sen de yaparsan, ben veririm, sen de verirsen, ben güvenirim sen de güvenirsen, anlayışı hâkimdir. Ahlâkî alandaki alış-verişler adalet ve eşitlik zemininde oluşmaktadır. Sonuçta herkes alış-verişi yöneten belli kurallara uymak zorundadır. Dinî alanda ise, daha geniş zamanda verirsen alırsın anlayışını içerir. İster doğal, isterse sosyal nedenli olsun bütün sorunlarını çözmek için eğer ibadet, dua edersem yardım elde ederim; eğer uygun davranırsam, Üstün Varlık, dostluğuyla da bana lütfeder. Özgürleşmeye doğru gelişim, Üstün Varlığı belirli davranışlarla, ritüellerle etkileme kabiliyetine bağlıdır.³⁰

Aşama-3

Ahlâkî Yargı

Ahlâkî Yargı	Dinî Yargı
Doğru: Yakın kişilerin beklentileri doğrultusunda ya da toplumda sahip olunan anne, baba, memur, amir, kardeş, oğul, arkadaş vs. gibi rollerden beklentilere uygun yaşamaktır. “İyi olmak”, iyi davranışlara sahip olmak, başkaları ile ilgilenmektir. Ayrıca “iyi olmak” karşılıklı güven, bağlılık, saygı ve yüceltme gibi ilişkileri korumaktır.	Birey kendi ve dünyadaki diğer şeyler için tam bir sorumluluk sahibidir. Özgürlük anlamlandırma ve ümit kişinin kendi kararlarıyla ilişkilidir. Üstün Varlık ayrı bir yerededir. Kişi kendi eylemlerinin sorumlusudur. Üstün Varlık inancı bütünlüğü, özgürlüğü, ümidi ve anlamlandırmayı içerir, aşkın varlık bireyin dışındadır. Fakat dünyanın ve yaşamın temel düzenini temsil etmektedir.

Ahlâkî ve dinî yargının bu 3. aşaması ile ilgili benzerlik açıkçası oldukça azdır. Ahlâkî yargı başkalarının beklentilerine uygun iyi bir kişi olmaktır. Kuralların genelleştirilmesi sınırlıdır. Dinî yargı daha çok ayrı olarak görülen Üstün Varlık ile ilişkilidir. Kişi kendi kararlarına ve sorumluluğuna sahiptir. Bu Üstün Varlık farklı bir âleme göz kulak olmak zorundadır. Ahlâkî yargı arkadaş grubuyla olan ilişkiye vurguda bulunurken dinî yargı hala var olan bir otoriteden ayrılmaya vurguda bulunmakla birlikte, bu otorite dolaylı ve bulanık bir etkiye de sahiptir. Ahlâkî yargı ortaklığı içerirken, dinî yargıda Üstün Varlıktan bağımsızlık söz konusudur.³¹

³⁰ Oser and Reich, “Moral Judgement, Religious Judgement”, s. 99.

³¹ Oser and Reich, “Moral Judgement, Religious Judgement”, s. 100.

Aşama-4

Ahlâkî Yargı	Dinî Yargı
Doğru: kabul edilen asli görevleri yerine getirmektir. Kurallara, diğer sosyal sorumluluklarla çatışır durumlar gibi uç örnekler hariç uyulmalıdır. Doğru olan şey toplum, grup ve kurumların gelişmesine katkıda bulunmaktır.	Üstün Varlıkla dolaylı, derinden ilişkiler görülür. Birey sorumluluk sahibidir. Aşkın varlık kısmen insanın içindedir. Kişi kendi yaşantısını anlamsızlık, ümitsizlik ve hatta tutarsızlıkların üstesinden gelmede bir yol olarak görür. Bu Üstün Varlık insanın muhtemel özgürlüğünün, bağımsızlığının koşulu haline dönüşür.

Şimdiye kadar var olan bu iki yargı arasındaki benzerlikler artık burada yok olmuştur. Ahlâkî yargı kuralların ve görevlerin genelleştirilmesine doğru bir yönelime girmiştir. Dinî yargı ise insan olanaklarının aşkın ön koşulu ile ilgilenmektedir. Ahlâkî yargıda vurgu sosyal ilişkilere, Dinî yargı da ise Üstün Varlıkla insan aktivitelerinin sembolik ve anlamlandırılması açısından bir ilişkiye vurgu vardır. Kutsal plana bağlı her insan ilişkisinde gizli bir boyut vardır. Her iki düşünce örüntüsü de bir genelleştirme ile ilgilidir, ancak ahlâkî yargı dış dünyaya yönelik iken dinî yargı insan sınırlarının içsel boyutuna doğrudur.³²

Aşama-5

Ahlâkî Yargı	Dinî Yargı
Doğru: İnsanların kendilerine özgü çeşitli değerleri ve düşüncelerinin olduğunu kabul edip bu değerlere saygılı olmak gerekir. Çünkü bunlar sosyal antlaşmalar gereği oluşmuştur. Yaşam ve özgürlük gibi bazı görece olmayan değer ve haller her toplumda çoğunluğun düşüncesi dikkate alınmaksızın korunmalıdır.	Üstün Varlık her insan icraatında görülür ve aynı zamanda onu yüceltir. Üstün Varlık tarihten günümüze her yer ve zamanda mevcuttur. Aşkınlık ve içkinlik iç içedir. Bu bütün insanları kuşatan sağlam evrensel bir yapı oluşturur. "Tanrı alanı" barış dolu insan potansiyelinin tamamen icra edildiği bir sembole dönüşür.

Bu 5. aşamanın karşılaştırılması daha çok yararlı olacaktır. Oser'e göre bu aşamada ahlâkî ve dinî yargı düşüncesinin özü diğer dönemlerden oldukça farklıdır. Her ikisi de evrensel sayılabilecek temel bir insani düşünce yapısını yansıtmaktadır. En ileri düzey-

³² Oser and Reich, "Moral Judgement, Religious Judgement", s. 99.

de ahlâkî gelişim söz konusudur. Bu aşamada dinin çok yönlü açılardan anlaşılması söz konusudur. Öte yandan 5. aşamada ahlâkî prensiplerin bireyler tarafından tamamen birbirine ters şekillerde kullanımı söz konusudur. 5. aşama dindarlığı ne güvenlik ihtiyacı ne de kutsal plan üzerine temellenmemiştir. İnsan ve Tanrı arasındaki dolaylı ilişkiler bütün insani ve sosyal ilişkilerde olduğu gibi iyi niyet üzerine temellenmiş bir lütuftur.³³

Kısacası, bu karşılaştırma açıkça göstermektedir ki aşamalar yükseldikçe ortak unsurlar gittikçe azalırken 5. basamakta ortak değerlerin yeniden ortaya çıktığı görülmektedir.

Burada Oser, Kohlberg'in basamaklarını takip eden bir Tanrı kavramının oluştuğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu basamaklar özetle şöyledir:

Kohlberg'e göre Ahlâkî Gelişim Dönemleri	Oser'e göre Dinî Gelişim Dönemleri
1. İtaat ve ceza eğilimi	Tanrı fiziksel açıdan güçlü bir figür
2. Saf çıkarıcı eğilim	Tanrı bir şeyin karşılığı olarak faydalar bahşeden
3. İyi çocuk eğilimi	Tanrı kişisel bir arkadaş ya da kollayan çoban
4. Kanun ve kural dönemi	Tanrı kural koyucu
5. Sosyal antlaşma ve yasalara uyma	Tanrı özerk ahlâkî davranışı destekleyen kişi ³⁴
6. Evrensel ahlak ilkeleri	

Bir başka araştırmada ahlâkî gelişim dönemleriyle dinî gelişim özelliği arasında, bir ilişkinin bulunmadığı belirtilse de³⁵ yukarıda detaylı olarak özetlenen Oser'in çalışmaları bu iki gelişim özelliği arasında belirli bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bu karşılaştırmanın Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de yapılması bu iki gelişim boyutu arasındaki ilişkiyi daha net bir şekilde ortaya koymada yardımcı olacaktır.

³³ Oser and Reich, "Moral Judgement, Religious Judgement", ss. 100-101.

³⁴ Roger Straughan, **Ahlâkî Gelişim, Dini Düşünce ve Davranışlar**, s. 24.

³⁵ Bernard Spilka; Ralph Hood ve Richard Gorsuch, **The Psychology of Religion, An Ampirical Approach**, New Jersey, 1985, s. 68.

3-İslâm'da Ahlâk-Din İlişkisi

İslâm'da din ile ahlak birbirinden ayrılmayan, birbirini çağrıştıran ve birbirinin yerine geçebilecek temel kavramlar arasında yer alır. Hz. Muhammed, Allah'ın varlığını ve birliğini tebliğ etmesinin yanında, aynı zamanda güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderilen bir peygamberdir. Pek çok hadiste dinin güzel ahlak olduğu vurgulanmaktadır. Hayânın, çevreye güven duygusu aşılamanın, kendisi için istediğini başkaları için de istemenin, başkalarını yalnızca Allah rızası için sevmenin ve maddi yardımda bulunmanın,³⁶ gerekliliği sıklıkla dile getirilir. Bu kuralların pek çoğu gündelik sosyal yaşamla ilişkilidir. Hatta bireyin tam bir Müslüman olabilmesi, Allah'a inanma ve ona ibadet etmesinin yanında, sosyal ve doğal çevreyle olan ilişkisinin de düzenli ve düzeyli olmasıyla mümkündür. İslâm dinî insanın gündelik davranışı ile ilgili kurallar koymaktadır. Bu kurallara uymamayı günah, uymayı ise sevap sayar ve o kişiyi ahlakî yüksek birey olarak tanımlar. Bundan dolayı Hz. Muhammed pek çok hadisinde gündelik ilişkilerde davranışların düzeyini yükseltmek ve yüceltmek anlamında güzel ahlaklı olmayı öğütler. Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. Muhammed'in ahlakının en güzel ahlak olduğundan bahsedilir.³⁷ Ayrıca Müslüman elinden ve dilinden başkalarının kendisinden güven duyduğu kimse olarak tanımlanır.³⁸ Bu minvalde yine O imanın basamaklarında yükselenlerin ahlakî güzel olanlar olduğunu şu hadislerinde dile getirmektedir: İmanın kemale ermesi için güzel ahlakın gerekli olduğu vurgulanmaktadır.³⁹ "Hiç biriniz, kendiniz için arzu ettiğinizi kardeşiniz için de arzu etmedikçe iman etmiş sayılmazsınız",⁴⁰ "İnsanların en hayırlısı, ahlakî en güzel olandır."⁴¹, "İmanı en olgun olan kişiler, en güzel ahlaklılardır."⁴² "Müminin mizanında en ağır basacak şey, güzel ahlaktır."⁴³, "Bilir misiniz, insanların cennete girmelerini en çok sağlayan şeyler nelerdir? Allah korkusu

³⁶ Zeynü'd-din Ahmet b. Ahmet b. Abdî'l-Latîf'iz-Zebidi, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, Terc. Ahmet Naim, DİBY, 8. baskı, C. I. ss. 28-30.

³⁷ **Kur'a-ı Kerim ve İzahlı Meali**, (Haz. Sadettin Gümüş, Yakup Çiçek, Muhsin Demirci) İstanbul, 68/4.

³⁸ Zebidi, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, C. I. s. 29.

³⁹ Bezzâr, Ebu Bekir Ahmet b. Amr, **Müsned** (thk. Mahfuzü'r Rahman Zeynullah), , Mektebetü'l Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2009, C. XV, s. 359.

⁴⁰ Zebidi, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, C. I. s. 30.

⁴¹ Muhyiddin-i Nevevi, **Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi**, Ter. Kıvamüddin Burslan ve Hasan Hüsnü Erdem, Ankara, 1976, C.2, s. 51.

⁴² Nevevi, **Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.2, s. 53.

⁴³ Nevevi, **Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.2, s. 52.

ve güzel ahlaklır.⁴⁴ “Müminin mümine bağlılığı, bir binanın birbirine sıkı sıkıya bağlanan tuğlaları gibidir.”⁴⁵ “Müslümanlar bir vücudun azalarına benzer. Nasıl bir vücudun bir yerinde bir rahatsızlık olunca tüm vücut ateşlenir, bu ağrıyı duyar. Müslümanlar da diğer Müslümanların ağrılarını duyması gerekir.”⁴⁶ “İman bakımından müminlerin en mükemmel, ahlâkça en güzel olanlarıdır.”⁴⁷ “Kıyamet günü, müminin terazisinde, güzel ahlâktan daha ağır bir şey bulunmaz.”⁴⁸ “Bir mü’min, güzel ahlâkiyle, gece ibâdet eden, gündüz oruç tutan kimselerin derecelerine erişir.”⁴⁹ “İmanı en kuvvetli kişi, ahlakı en güzel ve hanımına en yumuşak olandır”.⁵⁰

Bu ayet ve hadisler güzel ahlakın, imanın bir parçası olduğu, olgun bir imanın da ancak güzel ahlak ile mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bütün bu hadis ve ayetlerden, iman ile ahlâk arasında ayrılmaz bir ilişkinin mevcut olduğu görülmektedir.

Bütün bunların yanında, ahlâkî ya da dinî olan, birtakım davranış kalıpları olmayıp onların arkasında yatan niyetlerdir. Çünkü İslam’da “Ameller niyetlere göredir.” genel ilkesi de bunu doğrulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî davranış ve dinî davranışların belirli niyetlerle yapılması bunların özünü oluşturuyorsa, aralarında bir gelişim ilişkisinden söz etmek mümkündür.

4-İslâm’da Amel-Niyet İlişkisi

Niyet, bir şeyi yapmayı önceden isteyip düşünme, maksat⁵¹ olarak tanımlanmaktadır. Niyet psikolojik olarak, “kişinin içinde bulunduğu ortamı nasıl algılayacağını, o ortamda bilincini nasıl organize edeceğini belirleyen en önemli etkidir.”⁵²

İslam’a göre amelın değeri onun niyetine bağlıdır. Güzel ahlak ve amel ancak güzel bir niyetle mümkündür. İslam dininde bir ibadetın kabul edilış şartları içerisinde onun hangi maksat ve niyetle yapıldığı önemlidir. Bu nedenle hadislerin toplandığı kitapların en

⁴⁴ Nevevi, **Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.2, s. 52.

⁴⁵ Zebidi, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, C. 12. s. 134.

⁴⁶ Buhârî, **Sahih-i Buhârî**, “Edeb” 37.

⁴⁷ Ebû Dâvud, “Sünnet”, 14.

⁴⁸ Nevevi, **Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.2, s. 52.

⁴⁹ Nevevi, **Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.2, s. 53.

⁵⁰ Nevevi, **Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.2, s. 53.

⁵¹ <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=de%F0er&ayn=tam> (13/12/2010).

⁵² Doğan Cüceloğlu, **Savaşçı**, Sistem yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 64.

güveniliri olarak bilinen Buhârî'nin birinci hadisinin, "Ameller niyetlere göredir"⁵³ olması bu konunun önemini yeterince vurgulamaktadır. Dolayısıyla ibadetlerin saflığı ve makbul olması onun niyetinin saflığına bağlıdır. Kişinin yaptığı her iş onun niyetine göre değer kazanır. Bu nedenle İslam'da bütün ibadetlerde niyet ön şart olarak belirtilmektedir. Niyetsiz ibadet adet olarak değerlendirilir ve bir ibadet olarak kabul görmez.

Bir önceki paragrafta verilen hadiste Hz. Muhammed, ibadetlerin amacına uygun olması veya kemale ermesinin ancak niyetlere bağlı olduğunu bildirmektedir. Kuran'da, ibadetin samimiyetle yapılmasının gerektiği, bunun dışındakilerin makbul olmadığı ifade edilir.⁵⁴ Hz. Muhammed "Muhakkak ki, Cenabı Hak, sizin kalbünüze ve suretinize değil de kalplerinize bakar." der.⁵⁵ Ayrıca iyi niyetle başlanmış, ancak tamamlanamamış bir davranış için dahi bir mükâfatın olduğu "Her kim, bir iyiliğe niyet ederse, onu işlemese de kendisine bir sevap yazılır."⁵⁶ hadisinde dile getirilmektedir.

Pek çok İslam bilgini, nice küçük amellerin iyi niyet ile büyüdüğünü ve nice büyük amellerin de kötü niyet ile küçüldüğünü, bundan dolayı amel etmezden evvel niyet etmenin gerekliliğini vurgulamaktadırlar.⁵⁷

Yine Hz. Muhammed "Müminin niyetinin amelinden hayırlı"⁵⁸ olduğunu haber verir. Çünkü İbadetlerin gizli olanı makbuldür. Niyet de gizli bir amel olması nedeniyle, diğer dışarıdan gözlemlenebilen bedensel ibadetlerden daha üstün olduğu bildirilmiştir. Ayrıca niyette bir bilinç söz konusudur, gözlemlenebilen ibadetlerde ise bu bilinç her zaman söz konusu olmayabilir.⁵⁹ Bu bağlamda Kur'an'da kurban ibadeti ile ilgili olarak "Onların ne etleri ve ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Allah'a ulaşacak olan ancak sizin takvanızdır."⁶⁰ Bu bağlamda Gazali niyeti, kalbin bir ameli, ibadeti olarak görür.⁶¹

Bir yetimin başını şefkatle, merhametle okşayan bir kişinin kalbinde bir şefkat, incelik duygusu oluşur ve bu duygu diğer organlarında da hissedilir. Bunun yanında bir elbi-

⁵³ Zebidi, **Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, C. I. s. 1.

⁵⁴ Kur'an, 98/5.

⁵⁵ Nevevi, **Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.I. s. 9.

⁵⁶ Nevevi, **Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi**, C.I. s. 13.

⁵⁷ Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s. 738.

⁵⁸ Beyhaki, **Şuâbu'l-İman**, s. 23.

⁵⁹ Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s. 742-743.

⁶⁰ Kur'an, 22/37.

⁶¹ Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, s, 745.

seyi sıvazlar gibi bir niyet olmaksızın bu yetimin başını okşayan kişinin ise duyduğu dünyasında bir gelişme olmaz. Tıpkı bunun gibi, kalbi dünya işleriyle meşgul bir kimsenin alnını yere koymasından dolayı o kişinin ruh dünyasında bir gelişme, yücelme olmaz.⁶² Bundan dolayı İslam geleneğinde niyetsiz amelin dini bir değerinin olmadığı bildirilmektedir.⁶³

İnsanda bir gözlemleyen bir de bedensel arzularımızdan oluşan gözlemlenen veya nesnel ben (ego) vardır. Nesnel ben birincil ihtiyaçların etkisiyle çalışır ve çevreyi algılar. Karnı acıkmış birisinin çarşıda lokanta araması gibi. Böyle bir algılama organizmanın işine yarayacağı ihtiyacını gidereceği şeylere yönelir, onları hemen algılar. Bu nesnel ben kendi ihtiyaç ve problemlerini gidermeye, ortamı bu niyetle algılamaya çalışırken, bir de bütün bu olup bitenleri daha üst düzeyde hepsini birlikte algılayan, gözlemleyen ben vardır. Nesnel benin amacı karnını doyurmak iken, gözlemleyen ben ise karnını niçin doyurması gerektiğini düşünür, neyi niçin yaptığının farkındadır.⁶⁴

Dinler, insanı bu nesnel benin cenderesinden kurtarıp kendi sınırlarını aşarak, ondan daha üst düzey büyük hakikatin bir parçası olduğu bilincini oluşturmaya çalışır. Tasavvufta esas olan, bedensel ve nefsanî istek ve arzuların güdülemesinin⁶⁵ arkasından gitmek suretiyle cennetten kovulan insanın, bu alışkanlık ve önyargılarından kurtararak, asli insani niteliklere tekrar kavuşmasına yardımcı olmaktadır.⁶⁶

Üst bir bilinçten yoksun yalnızca iyi bir kul olduğu görüntüsünü uyandırmak için uğraşan dindar görünümündeki birtakım insanlar, büyüklerin gözünde iyi bir çocuk olduğu imajını oluşturmak isteyen çocuklara benzetilir. Tanrı'yla sanki bir alış-veriş hesabı içerisinde, iyi şeyler yaptıklarında ne kadar sevap kazanacaklarının hesabını yapan bir kısım dindarlar da, bir alış-verişte kendi çıkarları için pazarlık yapan tüccara benzetilmektedir.⁶⁷

Dindar bir kişi ibadetlerinin (bedenî ve malî) gerek bu dünyada gerekse ahrette cezaî bir müeyyideden kaçmak ve bir karşılık beklentisi içerisinde yapıyorsa bu kişi nesnel beni yani egosu ile hareket etmektedir. Gerçek dindar ise, ibadetlerini, bir karşılık bekle-

⁶² Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, s. 746.

⁶³ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, s. 760.

⁶⁴ Cüceloğlu, *Savaşçı*, s. 65.

⁶⁵ R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (Çev. Abdullah Kartal), İz Yay. İstanbul 2004, s. 64-73; Cüceloğlu, *Savaşçı*, s. 71-72.

⁶⁶ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, Akabe Yayınlar, İstanbul, 1986, s. 18-19.

⁶⁷ Cüceloğlu, *Savaşçı*, s. 67-68.

meden daha üst düzey bir realitenin anlamlı bir parçası olduğu bilinciyle ve “hizmet aşkı” içerisinde yapan kişi olarak görülmektedir.⁶⁸

Netice olarak gerçek dindar, niyetinin saflığı ile ölçülür. Böylece o, bu evrenin sorumluluğu olduğu bilinciyle davranır ve karşılık beklemeden insanların sorunlarıyla uğraşır.⁶⁹ Onun gayretleri, şikâyetleri, serzenişleri diğer insanların problemlerini dile getirmektedir. Dolayısıyla burada niyetin saflığı ile ahlâkî gelişme ve dinî olgunlaşmanın birbiriyle paralel olarak geliştiği görülmektedir.

5-Ahlâkî Yargı ve Niyet İlişkisi

Bütün bunlar bize İslam’da ibadetin değerini belirleyen niyet ile ahlâkî yargıların gelişimi arasında bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Özellikle Kohlberg’in ahlâkî gelişim basamakları ile niyet basamakları arasında sıkı bir ilişkinin varlığından bahsetmek yanlış olmayacaktır. Bu konuyu bir tablo halinde göstermek gerekirse, şöyle özetlenebilir:

Tablo 1: Kohlberg’in Ahlak Gelişimi ve Akseki’ye Göre İbadetin Gayesi İlişkisi

DÖNEMLER Ahlâkî Muhakeme Evreleri	İbadet İçin Niyet
I-GELENEK ÖNCESİ DÖNEM 1. Ceza ve itaat eğilimi 2. Saf çıkarıcı eğilim	Cehennem korkusu için Cennet ümidi
II-GELENEKSEL DÖNEM 3. İyi çocuk eğilimi 4. Kanun ve itaat eğilimi	Allah emrettiği için
III-GELENEK SONRASI DÖNEM 5. Sosyal antlaşma ve yasalara uyma eğilimi 6. Evrensel ahlak ilkeleri dönemi	Allah rızası için

Akseki’nin, ibadetin kaç maksat ve niyetle yapıldığına yönelik Tablo 1’deki temel bilgileri Gazali’den⁷⁰ esinlenerek sistematik hâle getirdiği görülmektedir.

Akseki’nin tasnifine göre, ibadetin üç maksat ve üç niyet ile yapıldığı görülmektedir. Bunlar sırasıyla en aşağı dereceden en makbul olanına doğru;

⁶⁸ Cüceloğlu, **Savaşçı**, s. 69.

⁶⁹ Cüceloğlu, **Savaşçı**, s. 71.

⁷⁰ Gazali, **İhyâu Ulûmi’-d-Dîn**, ss. 732-763.

1-Cehennem korkusu ve cennet ümidi ile ibadet etmek: Bu şekil ibadet bir cezadan kaçınmak ve bir karşılık, menfaat beklenilerek yapılan ibadettir. Bu niyetle yapılan ibadet üçüncü derecede öneme sahip olup ibadetin ruhuna pek uygun olmadığı kabul edilmektedir.

2-Allah emrettiği için ibadet etmek: Burada bir yükümlülüğü yerine getirmek söz konusudur. Yine bir beklenti söz konusu olmamakla birlikte önceki amaçtan daha üstün amaç ve hedef söz konusudur.

3-Allah'a, Allah olduğu için ibadet etmek: Burada Allah'tan bir karşılık beklemek yoktur. Yalnızca Allah'ın zatının ibadete layık olduğu bilinciyle ibadet edilir. Buna kalpten inanmak ve ihlâs ile ibadet etmek denir. İbadetin en üstün derecesi bu niyetle yapılanıdır.⁷¹

Yukarıdaki tablonun sol sütundaki ahlâkî yargının gelişim evreleri ile sağ sütunda yer alan niyet türlerinin sıralanışının yüzeysel incelenmesi dahi bunlar arasında sıkı bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Bu iki sütunu birleştirirsek, insanların bir ibadet için yaptıkları niyetleri ile ahlâkî gelişim evreleri arasında bir paralelliğin olduğunu görürüz. Dolayısıyla ile burada *"Bir kişinin bir ibadet için sahip olduğu niyetinin, o kişinin ahlâkî gelişim düzeyiyle yakından ilişkilidir"* hipotezinin doğru olduğu açıkça görülmektedir.

Tablo 1'de görüldüğü gibi ahlâkî gelişimin gelenek öncesi düzeyinde, dünyaya hayatıyla ilgili birtakım endişeler ve çıkarlar söz konusudur. Bu ahlâkî düzeyde olanların ibadetlerdeki niyetleri, yerine getirilmesi zorunlu olan ve getirilmediği takdirde birtakım yaptırımları gerektiren farzlar için olur ve bu da nefsinin cehennem azabından korumak veya cennet nimetlerine kavuşma amacına yöneliktir.⁷²

Bazı kişiler için amelleri yerine getirmedeki en önemli motiv, cehennem korkusudur. Başka bir grup için de cennete olan ilgi, ibadet etmede güdüleyici rol oynar. Bu düzey, Allah'ın emrini yerine getirme ve O'nun zatı ve cemaline kavuşma niyetiyle ibadet edenlere göre daha geride olsa da, yine de dinî alan içerisinde kalacak doğru niyetlerden sayılır. Çünkü bu, Kur'an ve hadislerde ahrette bazı davranış ve ibadetler için ödül olarak vaat edilmektedir. Bu vaat edilenler insanı güdüleyici olanların en etkili olanıdır.⁷³ Çünkü bunlar bedensel, maddi bazı ihtiyaçlar için verilen ödüllerdir. Bu ihtiyaçların yerine getirileceği yer ise cennettir. Dolayısıyla cennet için çalışan bir kimse ancak en aşağı seviye olan beden-

⁷¹ Ahmet Hamdi Akseki, **İslam Dini; İtikat, İbadet, Ahlak**, DİB yayınları, Ankara 1976, s. 110.

⁷² Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, s. 760.

⁷³ Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, s. 760.

sel ihtiyaçlar için çalışandır, bunların daha üst düzey ilgileri yoktur. Tıpkı kötü ırgat gibi (ücreti alırsa ancak çalışır). Onun derecesi, sade bir kimsenin derecesidir. O, bu dereceye, ameliyle varır. Zira cennet ehlinin en çoğu sıradan, ihtiyaç merkezli insanlardır.⁷⁴ Görüldüğü gibi bütün bu niyet özellikleri, ahlâkî yargının Gelenek Öncesi Dönemiyle aynen uyusmaktadır. Buradaki ahlâkî yargılarda da aynı amaç söz konusudur.

Yunus Emre, cehennemden korunmak ve birincil ihtiyaçların giderildiği cennete kavuşma amacının ibadetlerde ön plana çıkarılmasını aşağıdaki dörtlüğünde eleştirir:

*“Cennet cennet dedikleri,
Birkaç köşkle birkaç huri,
İsteyene ver onları,
Bana seni gerek seni”.*

İkinci basamak ise, ibadeti yapan kişinin bunu sadece Allah emrettiği için yapmasıdır. Burada kişinin bireysel bir ilgi ve çıkarı, endişesi söz konusu değildir. Bu düzeydeki kişi dini bir davranışı veya ibadeti yalnızca Allah'ın emri olduğu düşüncesiyle yerine getirmeye gayret eder.⁷⁵ Bu niyet de, ahlâkî yargının kanun ve kurallara itaat etmek gerekir anlayışının hâkim olduğu Geleneksel Dönem ile yakından ilgilidir.

Üçüncü bir aşama daha vardır ki bu aşamayı Gazali, en üst düzey olarak görür ve burada bir farkındalığın ve Allah rızasını gözetmenin söz konusu olduğunu söyler. Allah yalnızca kendisine ibadet edilmeye layık olduğu için ibadet edilir. Ona saygı gösterilir. İbadetlerde ve insanlar arası ilişkilerde yalnızca onun rızası niyetiyle hareket edilir. Bu, niyetlerin en yücesidir. Gazali'ye göre yeryüzünde böyle bir niyete sahip olan ve bu niyetin hakikatini anlayan az kimse bulunur.⁷⁶ Böyle bir niyetle ibadet etmek, ahlâkî yargının en üst düzeyi olan Gelenek Sonrası evrensel ahlak ilkeleriyle oldukça benzerlik göstermektedir. Kohlberg'e göre de bu düzeye böyle bir ahlâkî yargıya erişebilecek durumda olanlara oldukça az rastlanmaktadır.

Olgun bir imana sahip olanların ibadetlerindeki niyetleri Allah'ın zikrini ve onun rızasını kazanmanın ötesinde başka bir amaç barındırmaz. Onların gerçek niyetleri Allah'ın cemal ve celalini müşahade etmektir. Bu kimseler, derece yönünden cennetteki nimetlere

⁷⁴ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, s. 761.

⁷⁵ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, s. 760.

⁷⁶ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* s. 760.

ulaşmak için ibadet edenlerden üstündürler. Çünkü bunların amacı cennete kavuşmak değildir, Allah'ın cemalini seyretmek onlar için en yüce amaçtır.

Rabiatül Adeviyye, Attar, Mevlana ve Yunus Emre gibi mutasavvıfların anlayışına göre Allah'ın cemalini görmeyi cehennemden korkma ve cennete girme ümidinden daha önemli bulurlar.⁷⁷

Yine Yunus Emre, Allah'a ve yaratıklarına olan sevgisinin gerçek nedenini şu dörtlüğünde dile getirir:

*“Ne varlığa sevinirim,
Ne yokluğa yerinirim,
Aşkın ile avunurum,
Bana seni gerek seni.”*

Görüldüğü gibi Yunus Emre'ye göre ibadetlerde bir karşılık beklemek üstün bir davranış olarak görülmemektedir. O'na göre Allah'a bir karşılık beklentisi içerisinde ibadet etmek aşağı düzeyde bir dindarlığın ürünüdür.

6-Ampirik Kanıt

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. ve 3. Sınıflardan 84 öğrenciye uygulanan ankette, öğrencilere insanların trafik kurallarına niçin uyduklarını ve ibadetleri hangi niyetle yaptıklarını belirten dört kategorili iki soru soruldu. 1. sorunun seçeneklerinde tablo 1'deki ibadetlerin yapılış niyetleri, 2. soruda da bir trafik kuralına hangi amaçla uyulduğu ile ilgili Kohlberg'in ahlak gelişim aşamaları dikkate alınarak dört kategorili cevaplar oluşturuldu. Öğrencilerden, bu sorularda verilen seçeneklere, trafikte ve ibadetlerde en çok dikkate alındıktan en az dikkate alınana göre 4-1 arasında puan vermeleri istendi.

Her bir seçeneğe verilen puanların aritmetik ortalamaları alındığında, elde edilen ortalamalar, daha önce belirtilen hipotezi destekler şekildedir. Tablo 2'de ibadet için niyetlerin aritmetik ortalamalarının en fazla olandan en az olana doğru sıralaması bize, ibadetlerde en yaygın niyetin cennet ümidi ve cehennem korkusu iken en az yaygın niyetin ise Allah rızası oluşu sonucunu vermektedir. Bu durum Gazalî'nin en üst düzey niyetin farkına varanların az olduğu düşüncesiyle benzerlik göstermektedir.

Tablo 3'te trafik kurallarına uymadaki amaçların aritmetik sıralamalarında benzer durum görülmektedir. Trafik kurallarına uyma davranışının nedenin, ahlâkî gelişimin gele-

⁷⁷ Abdulkerim Kuşeyri, **Kuşeyri Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1991, s. 50.

nek öncesinden gelenek sonrası döneme doğru sıralandığı görülmektedir. En yaygın sebep ceza korkusu, ikinci sırada kurallara uyma isteği üçüncü sırada da diğer sürücü ve yayaların can, mal güvenliği ve haklarına saygı için trafik kurallarına uymanın geldiği görülmektedir. Gelenek sonrası dönemin en düşük ortalamayı alması, bu üst seviyede bir ahlâkî olgunluğa az sayıda insanın çıkabildiği şeklindeki Kohlberg'in bulgularını destekliyor gözükmektedir.

Sonuç olarak bu her iki tablodan da anlaşılmaktadır ki, bir ibadet için niyeti cehennem korkusu ve cennet arzusu olan kişilerin trafik kurallarına da yine ceza yerim korkusuyla uydukları görülmektedir. Yine aynı şekilde ibadetlerini Allah'ın emri olduğu için yerine getirenlerin de trafik kurallarına yine kural olması nedeniyle uydukları anlaşılmaktadır. İbadetlerde Allah rızasını gözetenlerin, trafik kullarında da insanların can ve mal güvenliğini gözettikleri görülmektedir.

Tablo 2: İbadetlerdeki Niyetlerin Aritmetik Ortalamaları

	N	Aritmetik Ortalama	Standart Sapma
Cennet Ümidi-Cehennem Korkusu	84	2.9286	.90228
Allah'ın Emri	84	2.9048	.83043
Allah Rızası	84	2.7500	1.06279

Tablo 3: Trafik Kurallarına Uyma Amaçlarının Aritmetik Ortalamaları

	N	Aritmetik Ortalama	Standart Sapma
Ceza Alırım Korkusu	84	3.0476	1.02857
Kural Olduğu İçin	84	2.9762	.83560
Diğer sürücü ve yayalara saygı	84	2.4167	1.08892

Sonuç

Bu makalede, insan gelişiminin bir bütün olduğu ve gelişim boyutlarının birbirinden bağımsız olmadığı gerçeğinden hareketle, dinî gelişim bağlamında ibadetlerde niyet ile Kohlberg'in ahlak gelişimi aşamaları arasında bir ilişkinin olduğu iddia edilmektedir. Bu amaçla Akseki'nin İslam Dinî adlı kitabında ortaya koyduğu ibadetler için yapılan niyetlerin sıralanışı ile ahlâkî gelişim basamaklarının sıralanışı arasında bir paralelliğin varlığı tablo 2 ve 3'de gösterilmiş ve bireyin bir ibadet için sahip olduğu niyeti o bireyin ahlâkî gelişimi ile yakından ilişkili olduğu ortaya konmuş ve bu durum küçük bir ampirik araştırma ile desteklenmiştir.

Bu çalışmada teorik olarak ortaya konulan hipotezin daha da netliğe kavuşması için daha ileri boyutta ampirik çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın alanını aştığı için burada buna yer verilmemiştir.

Kaynaklar

- AKSEKİ, A. Hamdi, **İslam Dinî: İtikat, İbadet, Ahlak**, DİB Yayınları, Ankara, 1976.
- ALLPORT, Gordon W., **Birey ve Dinî**, (Çev. Bilal Sambur), Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- ATKINSON, Rita L., Richard C. Atkinson ve Ernest R. Hilgard, **Psikolojiye Giriş I**, (Çev. Kemal Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.
- BATSON, C. Daniel; Patricia Schoenrade; W. Larry Ventis, **Religion and Individual: A Social-Psychological Perspective**, Oxford University Press, New York, 1993.
- BEYHAKÎ, Ahmet b. El-Huseyn b. Ali b. Musa, **Şuabü'l İman** (thk. Muhammed İdris), Dâru'l Hikme, Beyrut, h.1415.
- BEZZÂR, Ebu Bekir Ahmet b. Amr, **Müsned** (thk. Mahfuzu'r Rahman Zeynullah), Mektebetü'l Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2009.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- CÜCELOĞLU, Doğan, **Savaşçı**, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el- Eşas es- Sicistani el- Ezdi, **Sünen-i Ebu Davud ve Tercemesi**, (Çe(v.: İbrahim Koçaşlı), Milli Gazete Yayınları, İstanbul, 1993.
- GAZALÎ, İmam **İhyau Ulumi'd-Din**, (Terc. Mehmet A. Müftüoğlu), C. 4, İstanbul.

- GROSS, Richard, **Psychology: The Science of Mind and Behaviour** (5.edition), Hodder Education Press, London, 2009.
- GÜNGÖR, Erol, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.
- HÖKELEKLİ, Hayati, "Çocukta Ahlak Gelişimi ve Eğitimi", (İçinde Ed.) Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık **Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk**, Dem Yay., İstanbul, 2007, ss. 625-642.
- JAMES, William, **The Varieties of Religious Experience**, Penguin Books, 1985.
- Kur'a-ı Kerim ve İzahlı Meali** (Haz. Sadettin Gümüş, Yakup Çiçek, Muhsin Demirci) İstanbul.
- KUŞEYRİ, Abdülkerim, **Kuşeyri Risalesi**, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1991.
- LINGS, Martin, **Tasavvuf Nedir**, Akabe Yayınlar, İstanbul, 1986 MUHYİDDİN-İ Nevevi, **Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi**, (Ter. Kıvamüddin Burslan ve Hasan Hüsnü Erdem), Ankara, 1976.
- NICHOLSON, R. A., **Tasavvufun Menşei Problemi**, (Çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004.
- NUCCI, L. P., "Children's Conceptions of Morality, Socieal Convention, and Religious Prescription", in C.G. (ed) Harding, **Moral Dilemmas**, Precedent Publishing, Chicago, 1985.
- OSER, Fritz and Helmut Reich, "Moral Judgement, Religious Judgement, World View and Logical Thought: A Review of Their Relationship Part Two", **British Journal of Religious Education**, S. 12, 1990, ss. 172-183.
- OSER, Fritz, "The Development of Religious Judgement", (Ed.) Fritz K. Oser ve W. George Scarlett, **Religious Development in Childhood and Adolescence**, San Francisco, 1991, ss. 5-25.
- SENEMOĞLU, Nuray, **Gelişim, Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya**, Gazi Kitabevi, Ankara, 2000.
- SPIILKA, Bernard, Ralph Hood ve Richard Gorsuch, **The Psychology of Religion: An Ampirical Approach**, New Jersey, 1985.
- STRAUGHAN, Roger, "Ahlâkî Gelişim, Dinî Düşünce ve Davranışlar," (çev. Abdulvahit İmamoğlu ve Tuncay Aksöz), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 17/2008, ss. 17-24.

TAHTAVİ, El-Hanefi, **Haşiye Ala Merak'ıl Felah Şerhi Nurul İzah**, Temel Neşriyat, İstanbul, 1985.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Ahlâk**, Ülken Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2001.

WULLF, David M., **Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views**, John Willey and Sons, New York, 1994.

ZEYnüD'din Ahmet b. Ahmet b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidi, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, (Terc. Ahmet Naim), DİBY, 8. Baskı.

<http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=de%F0er&ayn=tam> (13/12/2010).

The Relation of Intention in Worship to Moral Development

Citation / ©- Kuşat, A. (2012). The Relation of Intention in Worship To Moral Development, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (2), 157-183.

Abstract- *Various developmental dimensions of human are not independent from each other. Therefore it is impossible to think that religious development is apart from psychological and social developments. In this article it is tried to show the relationship between moral development and intention which is prerequisite in the beginning and determine the importance of worship. As in moral development the main issue is people's reasons for their moral judgements rather than in the judgements themselves, likewise the value or significance of a religious behaviour also depends on its intention. So that in this article it is tried to establish a theoretical framework for the hypothesis that a person's intention for a religious behaviour is closely related to the moral development of his/her.*

Key words- *Moral development, religious developmet, moral judgement, intention.*