


- 
- İslam ve Ahlak
 - Manevi Çevre ve Ahlak
 - Ahlak'ın Toplumsallığı
 - İslamda 'Ahlak'ın Sarti' Kaç?
 - Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mahiyeti
 - Ahlakın (Bilisel) Eğitimi Nasıl Mümkün Olur?



Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • HAZİRAN'11

SAYI:08

Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • HAZİRAN'11

Diyanet-Sen Adına Sahibi:

Mehmet BAYRAKTUTAR

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Cebrail YAKIŞIR

Genel Yayın Koordinatörü

Recep EKMEKÇİ

Yayına Hazırlayan

Revasiye KARAARSLAN AYTEN

Yayın İdare Merkezi

GMK Bulvarı, Şehit Daniş Tunalıgil Sk.

No: 3/10-11-12 Ankara

Tel: 0312 230 46 86

Faks: 0312 232 13 99

Büro Cell: 0533 657 70 21 - 22

www.diyamet-sen.org.tr

Yayın Periyodu: Yılda 3 sayı yayımlanır.

Yayın Türü: Yerel Süreli / Ücretsiz Dağıtılır.

01 Haziran 2011

Grafik-Tasarım

Hangar Marka İletişim Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti.

Konur 2 Sk. No.57/4 Kızılay-Ankara

Tel: 0312 425 07 34

www.hangarreklam.com

Baskı

Öncü Basımevi Basım Yayım Tanıtım Ltd. Şti.

Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı

No: 85/2 İskitler-Ankara

Tel: 0312 384 31 20

www.oncubasimevi.com



Din ve Toplum, Diyanet-Sen'in
ilmî, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

YAYIN KURULU

Yrd. Doç. Dr. Kazım Arıcan (Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Prof. Dr. M. Naci Bostancı (Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı)

Doç. Dr. İbrahim Paçacı (İslâm Hukuku, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Doç. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Dr. İhsan Toker (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin Aktay

(Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)

Doç. Dr. Ömer Mahir Alper

(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Halil Altuntaş

(Tefsir, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Canatan

(Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Doç. Dr. İbrahim Coşkun

(Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. İbrahim Çalışkan

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez

(Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi)

Prof. Dr. Ali Durusoy

(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık)

Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan

(Firat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Osman Eğri

(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi)

Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler

(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Doç. Dr. Mehmet Katar

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi)

Prof. Dr. Mustafa Kara

(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf)

Prof. Dr. M. Fatih Kesler

(Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir)

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

(K. T. Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Üzeyir Ok

(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdka Oktay

(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Mevlüt Özler

(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

(Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Prof. Dr. Ali Seyyar

(Sakarya Üniversitesi, İ. İ. B. F.)

Prof. Dr. Mehmet Şeker

(Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi)

Dr. Mehmet Vural

Prof. Dr. Ahmet Yaman

(Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Prof. Dr. Hicabi Kırilangıç

(Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi)

Prof. Dr. Ejder Okumuş

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

YAYIN İLKELERİ

A. YAYINLANACAK ÇALIŞMALAR

İslam dini, tarihi, coğrafyası, bilimi, sanatı, estetiği alanlarında yapılan orijinal araştırma-inceleme yazıları; İslam'ın temel dini, ilmi, sosyal ve kültürel meseleleriyle ilgili, İslam'ı gerçek kimliğiyle tanıtmayı hedefleyen önceden hiçbir yerde yayımlanmamış ilmi makalelerin çevirileri.

Türkiye'de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden, bunları irdeleyen önerilerde bulunan ve günümüz insanının ve toplumlarının sorunlarına çözüm yolları arayan yazılar, klasik ve modern dönem ilim adamlarını çalışmalarıyla tanıtan yazılar, Türkiye'de veya yurtdışında yayınlanmış her çeşit kitap hakkında ilmi tanıtım ve tenkit yazıları, sempozyum, panel ve konferans gibi ilmi faaliyetlerin tanıtım, tahlil ve tenkidini ile ilgili yazılar, ilmi muhtevalı röportajlar.

B. MAKALELERİN YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Yayın için kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye aittir. Yazıların daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve yayın için bir başka yere verilmemiş olması gerekmektedir. Yazılanın ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi dillerdeki özgün yazılar da Türkçe'siyle birlikte veya orijinal dilinde yayınlanır.
3. Yazılar 3 nüsha olarak, 1. 5 satır aralıklı Times New Roman veya Arial fontları ile 12 punto, kağıtların tek yüzüne üst 4, sol 3, 5, alt 3. sağ 2, 5 cm boşluklu en az 5. 000 en fazla 8. 000 kelime olacak şekilde düzenlenmelidir. Daha uzun makalelerin bölünerek yayınlanması hususu dergi yönetiminin takdirindedir. Yazıların bir nüshasını elektronik ortamda da gönderilmesi gerekmektedir.

4. Makaleye eklenen ilave bir sayfada makalenin/yazının başlığı, yazarın adı ve akademik unvanı, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmelidir. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar kısa hal tercümelerini de eklerler.

5. Ön sayfada makalenin İngilizce başlığı, toplam 400 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce özetleyle iki dilde anahtar kelimeler de bulunmalıdır.

6. Makalede kullanılan kaynakların künyeleri dipnotlarda ilk geçtikleri yerlerde-örneklerdeki gibi-tam olarak verilmeli, sonraki geçişlerinde atıf ile yetinilmeli, makale sonuna bibliyografya eklenmemelidir. Eser adı ve kısaltma yazımlarında İslam'ı ilimler için TDV İslam Ansiklopedisininin (DİA) ve TDK İmla Kılavuzunun yazım ve referans kuralları esas alınmalıdır.

7. Makale gönderim adresi: dinvetoplum@gmail. com

YAYIN HAKKI

1976 Copyrigh Act'e göre, yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye yayınlayan kuruma aittir.

Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden yayıncı ve editörler sorumlu tutulamaz. Din ve Toplum Dergisinde yayınlanan yazılar bilimsel amaçlarla (kaynak göstermek kaydıyla) özetleme ve alıntı yapılabilir. Dergide yayınlanan yazı, şekil ve resimlerden yazarları ilan ve reklamlardan firmaları sorumludur.

İÇİNDEKİLER



İSLAM VE AHLAK

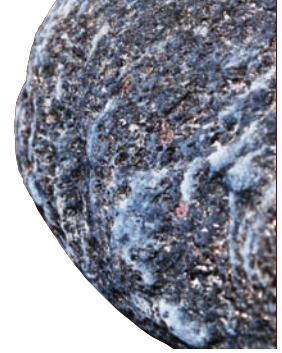
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

07

12

MANEVİ ÇEVRE
VE AHLAK

Prof. Dr. Recep KILIÇ

AHLAK'IN
TOPLUMSALLIĞI

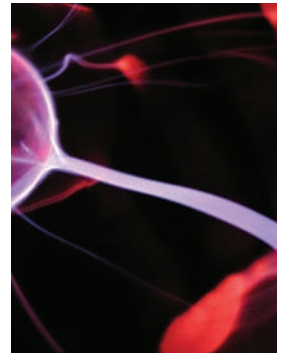
Prof. Dr. Adnan ASLAN

20

28

İSLAMDA 'AHLAKIN ŞARTI'
KAÇ?

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN





SEVGI-BİLGİ İLİŞKİSİ BAĞLA-
MINDA ALLAH İLE İNSAN ARA-
SINDAKİ SEVGİNİN MAHIYETİ
Yrd. Doç. Hülya ALPER

43

56

AHLAKIN (BİLİŞSEL)
EĞİTİMİ NASIL MÜMKÜN
OLUR?
Prof. Dr. Celal TÜRER



HZ. PEYGAMBER'İN
AHLÂK'I VE GÜZEL
AHLÂKA VERDİĞİ ÖNEM
Prof. Dr. Ünal KILIÇ

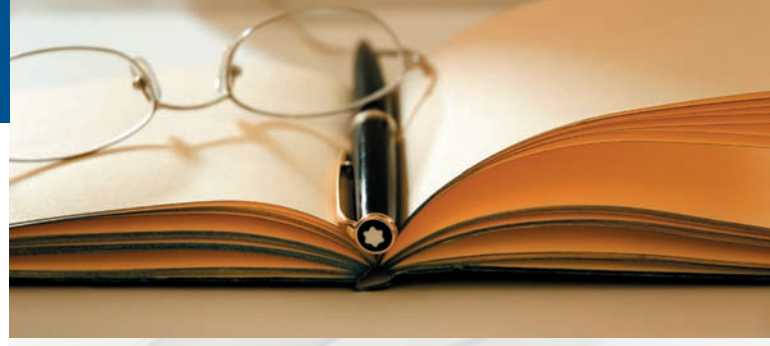
63

77

BİLİME EMANET
YASİYORUZ(!)
Doç. Dr. Gürbuz DENİZ



İSLAM GÜZEL AHLAKTIR



Ahlak anlayışı toplumlara ve felsefi ekollere göre farklıdır. Bazı düşünürler ahlakı, erdem olarak tanımlamışlardır. Fakat erdem anlayışı da düşünürden düşünüre değişmiştir.

Sokrates, erdemin bilgi demek olduğunu, faziletsizliğin de bilgisizlikten çıktığını söylemiştir.

Aristo'ya göre akla uygun hareket, erdeme de uygun harekettir.

Stoalılara göre ise ahlakın amacı, insanla tabiat arasında bir uyum sağlamaktır.

Epikür ise ahlakı sonu mutlulukla bitecek zevkli fiillerde bulunmak olarak anlamıştır.

Pyrrhon adlı şüpheci filozof mutluluğu iyi ve kötü hakkında bir karar vermeyerek törelere göre yaşama diye anlatmıştır.

Yeryüzünde insanlar var olduğundan beri ahlak anlayışı bir dinden öteki dine, bir milletten öteki millete göre az çok değişmiştir. Sanat ve dil nasıl bir oluş halinde ise ahlak da dinlere ve milletlere göre oluşmuştur. Şüphesiz ki dinler içinde en son gelen semavi din İslamiyettir.

İslâm dini kadar güzel ahlaka önem veren bir başka din veya düşünce sistemi göstermek mümkün değildir. Öyleki Peygamber Efendimiz "İslâm, güzel ahlaktır" buyurmuştur. Hz. Peygamberin güzel ahlâka teşvik eden bir çok güzel sözü vardır.

"Mü'minlerin îmanca en kamil olanı, ahlâkı en güzel olanıdır" "İçinizden en çok sevdiğim ve kıyamet gününde bana en yakın olanlarınız, ahlâkı en güzel olanlarınızdır" hadisleri bunlardan sadece ikisidir. Kur'an-ı Kerim'de adalet, ahde vefa, affetme, alçak gönüllülük, ana-babaya itaat, sevgi, kardeşlik, barış, güvenilirlik, doğruluk, birlik, beraberlik, iyilik, ihsan, iffet, cömertlik,

İslâm dini kadar güzel ahlaka önem veren bir başka din veya düşünce sistemi göstermek mümkün değildir.

merhamet, müsamaha, tatlı dilli olma, güler yüzlülük, temiz kalplilik gibi güzel ahlâki hasletlere teşvik eden ve zulüm, haksızlık, riya, haset, gıybet, çirkin sözlülük, asık suratlılık, cimrilik, bencillik, kıskançlık, kibir, kin, kötü zan, israf, bozgunculuk... gibi kötü hasletlerden nehyeden pek çok âyetin yer alması, Kur'an'da ahlaka ne kadar önem verildiğinin bir göstergesidir.

Peygamber Efendimizin güzel ahlaka teşvik eden ve kötü hasletlerden nehyeden hadisleri ise nice kitaplar oluşturacak kadardır. O sadece bu sözleri söylemekle kalmamış, güzel ahlâkı bizzat yaşayarak insanlara örnek olmuş ve öğretmiştir.

Bu yüzden O'nun ahlâkı, İslâm ahlakının en güzel tatbikatını oluşturmaktadır.

Mehmet BAYRAKTUTAR
DİYANET-SEN GENEL BAŞKANI

İSLAM VE AHLAK

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Son zamanlarda bazı müslüman biginler, İslam dünyasında önceki müslüman düşünürlerin ahlaka önem vermedikleri ve konuyla ilgili pek fazla eser yazmadıklarını iddia etmişlerdir. Bunlardan ilki Mehmet Ali Ayni'dir. İlk baskısı 1939'da yayınlanan "Türk Ahlakçıları" adlı kıymetli eserinin önsözünde bu görüşü işlemiştir ve bunun nedeni olarak da öncekilerin Kur'an ve Sünnet'in varlığıyla yetinmiş olarak ahlaka önem vermemeleriyle açıklamıştır.¹

Bu iddia, daha yakın zamanlarda çeitli makale ve eserlerinde Fazlur Rahman tarafından da tekrarlanmıştır. Ayrıca o, İslam dünyasının bugünkü durumda olmasının nedenini, bu iddia ile, yani önceki müslümanların ahlak konusunda yeterince eserler yazmamasıyla açıklamıştır.

Bu ve benzeri iddialara bir çok açıdan katılmak mümkün değildir; çünkü gerçekte bağdaşır tarafları yoktur. Düşünce tarihi açısından bakıldığında, kalite düzeyleri ne olursa olsun, filozof, kelâmci, fakih ve mutasavvıf olarak hemen her meşhur bilgini ve hatta sıradan bir düşünür olarak birçok kimsenin ya müstakil olarak, ya da önemli eserlerinin bir bölümü olarak ahlaka ilgili en az

¹ Ayni (M. A.) : Türk Ahlakçıları, yeni baskı, Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 3-11.

bir eseri vardır. Dolayısıyla İslam kültürünün ilk dönemlerinden itibaren gerek ahlak felsefesi (etik) ve gerekse normatif ahlakla ilgili büyük- lü küçük- lü yüzlerce ahlak kitabının yazıldığı bir gerçektir.

Diğer taraftan, İslam aleminin bugünkü durumunun nedenini, yeterli ahlak kitabı yazılmadığına ve dolayısıyla insanların ahlak bilgisinden yoksun bırakılmasına bağlamak da, yukardaki yargı gibi, abes ve ucuz bir yargıdır. Örneğin hırsızlık yapıpta hırsızlığın yasak olduğunu bilmeyen bir müslüman var mıdır? Veya hırsızlar, dünyanın neresinde olursa olsunlar, kanunen hırsızlığın yasak olduğunu bilmedikleri için mi hırsızlık yapıyorlar acaba?

Bu iddiaları dikkate alarak İslam'a göre ahlakın ne olduğu veya olması gerektiği üzerinde kısaca durmaya çalışalım.

Özellikle müslüman filozoflar, ahlakın temeli ve kaynağı konusunda doğrudan ve dolaylı olarak tartışmışlar ve kendilerinden önce özellikle Yunanlı filozofların bu konudaki görüşlerinden haberdar olarak ahlakın kaynağını, diğer müslüman bilginler gibi, nihai olarak İslam dini olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla İslam ahlak öğretisinin en temelinde Kur'an ve Sünnet'i görmüşlerdir. Bu açıdan, eğer İslam bilginleri hiç bir ahlak kitabı yazmamış olsalardı bile, müslümanlar için Kur'an ve Sünnet birer ahlak kitabı olarak fazlasıyla yeterlidir.

Bilindiği gibi Kur'anın kendisi için verdiği bazı isimler vardır. Bunlardan birisi, el-Mev'iza, yani öğüt ve nasihattir.² Kur'an'ın her konuda insanlığa ve müslümanlara ne kadar ahlaki nasihatlarla dolu olduğunu herkes bilir. Bunları burada saymaya gerek yoktur. Örneğin Kur'an'ın "Kendi aleyhinize olsa da, doğru şahitlik yapınız." ahlak ilkesini, bugüne kadar doğuda ve batıda yazılmış ne bir din kitabında, ne de bir ahlak kitabında bulamazsınız.

Diğer taraftan Hz. Aişe validemize Hz. Peygamberin ahlakından sorulunca, "Onun ahlakı,

2 Kamer, 17 ; Duhân, 58.

Kur'an ahlakıdır." demiştir.³ Bu söz bize iki gerçeği hatırlıyor olmalıdır. Birincisi, yukarıda da işaret ettiğimiz şekilde Kur'an'ın ahlak kitabı olduğu hususudur. İkincisi, Hz. Peygamber'in

Ahlakının Kur'an ahlakı olduğu hususudur. Dolayısıyla Hz. Aişe'nin bu sözüyle, "Şüphesiz sen, büyük bir ahlak üzeresin." meâlindeki ayet⁴ beraber düşünüldüğünde Hz. Peygamberin Sünnet'i de Kur'an'ın yanında en önemli bir kaynaktır. Zaten, bilindiği gibi, onun ahlakla ilgili yüzlerce hadîsi de vardır.

Buradan İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in İslam ahlakının iki temel kitabı olduğunu söyleyebiliriz. Peygamberimiz'in "Din, nasihattir." hadîsinde ifadesini bulduğu şekliyle İslam dini bir ahlak dinidir. Bu açıdan müslümanların başka ahlak kaynağı veya öğretisi aramaya bile ihtiyaçları yoktur.

Bilindiği gibi, "ahlâk" kelimesi, huy, tabiat, âdet ve gelenek gibi aynı anlamlara sahip "Hulûk" ve "Hulk" kelimelerinin çoğuludur. Kur'an'da ahlâk kelimesi geçmez, ancak onun tekili olan hûlk kelimesi vardır. Hûluk kelimesi iki defa geçer; birinci kullanımıyla kelime "âdet" ve "gelenek" anlamındadır.⁵ İkinci kullanımıyla, ahlak anlamındadır.⁶ Hulk ve hûluk kelimeleri ve dolayısıyla onların çoğulu olan ahlak kelimesi, yaratma anlamına "Halk" kelimesinin kökü olan "h-l-k" sözcüğünden türemişlerdir. Dolayısıyla insan, ahlak üzere yaratılmış bir varlıktır. Allah'ın insanı ve diğer varlıkları ahlak üzere, yani huy ve tabiatlarının ahlak olduğu gerçeği üzerine yaratmasına "Fitrat" da denir. Fitrat kelimesi de , halk gibi yaratma anlamı olan "f-t-r" kökünden gelen bir isimdir. "Yüzünü, Allah'ın insanı üzerinde yarattığı haniflik üzere sabitle. Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. Bu, sağlam dindir. Ancak insanların çoğu bunu akletmez."⁷

3 Müslim, Müsâfirîn 139.

4 Kalem, 68.

5 Şu'arâ, 137.

6 Kalem, 68.

7 Rum, 30

İnsanın yaratılmasında “halk” ve “hulk” denen iki şey vardır. Halk, insanın maddi ve biyolojik dış yapısıdır; yani bünyesi ve bedenidir. Hulk veya hûluk ise, manevi iç yapısıdır. Bu anlamlar bu kelimelerin sözlük anlamlarında da vardır.⁸

O halde, İslam’a göre ahlak ve ahlaklı olmak, din ve fitrat üzere, yani İslam üzere olmaktır. En genel anlamıyla ahlaksızlık ise, fıtratın bozulması ve din üzere olmamaktır.

Buradan ikinci iddia hakkındaki tartışmaya geçebiliriz. Yani, müslümanların bugünkü başta ahlak açısından perişan halinin, önceki dönem müslüman bilginlerin ahlaka önem vermedikleriyle ve dolayısıyla müslümanların ahlak bilgisinden yoksun kalmalarıyla açıklayan görüş.

Önce insanın ahlak bilgisine sahip olmasının, insanı ahlaklı yapıp yapmayacağı tartışmasıyla konuya girelim. Hiç şüphesiz, insanın ahlak bilgisine sahip olması, ahlaki normları bilmesi kaçınılmazdır. Temel İslami bilgileri bilen müslüman, temel ahlaki normları da bilir. Ancak, ahlaki bilmek, her zaman insanı ahlaklı yapmaz. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, akli başında her ahlaksız insan dine veya hukuka göre yaptığı eyleminin yasak ve günah olduğunu bilmez değildir. Dolayısıyla kısaca ifade edecek olursak, sadece ahlak bilgisi, insanı ahlaklı yapmaz.

⁸ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Halk maddesi.

Eğer bir toplumda herkesin yaptığı yanına kar kalıyorsa, yani yasalar adil bir biçimde işletilmiyorsa, suçlular hak ettiği cezayı almıyorsa, o toplumda bütün kötülükler yaygınlaşarak kol gezer olur.

Ahlak insanın davranışları ve eylemleriyle ve onlarda sergilenip açığa çıktığı için, insanı ahlaklı yapan ve gösteren iradeli davranışlardır, eylemlerdir. Dolayısıyla insan ahlaki veya ahlaksız eylemler, yani erdemler veya onların zıddı reziletler yapa yapa ahlaklı veya ahlaksız olur. Dolayısıyla erdemli fiiller insanı ahlaklı yapar.

O halde burada kaçınılmaz bir şekilde sorulması gereken başka bir soru ortaya çıkar: İnsanı ahlaki veya ahlaksız davranmaya iten şey veya şeyler nedir ?

Bu soruya, ahlakın kaynağı olarak belirlenen ve kabul edilen ilkeye göre çok farklı cevaplar verebilebilir elbette. Müslümanlar söz konusu olunca, bir taraftan onlar için ahlakın en temel kaynağı İslam, yani Kur’an ve Sünnet olduğuna ve diğer taraftan Allah ve Peygamber’e inandıklarına göre, onları ahlaksız olmaya iten neden veya nedenler imansızlık olamaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hırsız örneğinin hırsızlığının İslam’da yasak olduğunu bilerek hırsızlık yaptığına göre, burada iman ve bilginin ötesinde düşünmemiz gereken başka nedenler var demektir.

Müslümanı ahlaksızlığa iten nedenleri, önce kişiyi düşünerek dahili ve harici nedenler olarak ikiye ayırabiliriz. Dahili nedenler, doğrudan kişiye bağlı olan nedenlerdir. Bunlar ibadetler de dahil, Kur’an’ın sâlih ameller dediği eylem ve davranışları müslümanın ya hiç yapmaması, ya da yeterince yapmamasıdır. Bu, mutlak olarak inanıpta amel yapmayan müslüman ahlaksızdır anlamına gelmez. Biz burada amelsizlikten, ahlaksızlığın genel bir nedeni olarak bahsediyoruz. Hatta tam tersi amelini tam ve yerli yerince yapan bir müslüman ahlaksız bir eylemde bulunabilir. Bu da, doğru olabilir. Bu durumda dahili nedenidha iyi açıklayabilmek için, onu kendi içinde manevi ve maddi olan olarak ikiye ayırmamız gerekir.

Manevi dahili neden, kişinin ister düzenli yapsın veya hiç yapmasın, eylemlerin ve özel olarak da sâlih amellerin, imanının benliğini ve hayat tarzını anlamlandırdığının farkında

olmamasıdır. Sürekli veya az da olsa arada bir yapılan bilinçli sâlih ameller, insan her zaman farkında olmasa da insana kendisini manen sorgulama düşüncesi ve adeti kazandırır. Bu yoksa insan farkında olmadan ve hatta kendisinin öyle olmadığına inanarak aşırı bencillik içerisine düşer. Bu duruma düşen bir müslüman, ibadet etse de etmese de, her fırsatı bencilliğiyle ilişkilendirerek yapmayacağı bir eylem olmaz. Her zaman öyle görünmese veya görülmese de, bütün kötülüklerin kaynağı bu türlü oluşan bencilliktir. Aslında, Kur'an'ın temel ibadetleri insana farz kılma nedenlerinin hikmetini yine Kur'an bağlantılı olarak arştırırsak, bütün sâlih amellerin bencilliği yıkmaya yönelik olduğunu görebiliriz. Fıtratı bozan en büyük şey, bencilliktir.

Maddi dahili nedene gelince; bunu en genel olarak kişinin ihtiyacını kendisinin karşılamaması olarak ifade edebiliriz. İhtiyac duyulan maddi şeylerin miktar ve şiddeti ne olursa olsun, İslam'ın ihtiyac ve israf öğretilerini bilmez ise, en ufak bir gerekçeyle kötülük işleyebilir. Bir müslümanın bunları tam olarak bilmesine rağmen, son sınıra kadar dayanma gücü ve sabrı gösterse de ihtiyacı karşılanamaz ise, sonunda kötülüğe meyyal hale gelebilir. İşte bunun içindir ki, Hz Peygamber " Komşusu aç yatarken kendisi tok yatan müslüman bizden değildir." buyurmuştur.

Harici neden, toplumsal ve hukukî nedenlerdir. Eğer bir toplumda herkesin yaptığı yanına kar kalıyorsa, yani yasalar adil bir biçimde işletilmiyorsa, suçlular hak ettiği cezayı almıyorsa, o toplumda bütün kötülükler yaygınlaşarak kol gezer olur. İyi, kötüden; güzel, çirkinden ayırt edilmez olur. İşte bunun için, İslam bir çok ilkenin yanında, bir toplumsal ve hukuk ilkesi olarak "Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Munker" ilkesi koymuştur. Bu ve benzer ilkelerin toplumsal uygulanması, kisilerin ister istemez ahlaklı eylemlerde bulunmasını temin eder. Çünkü ahlak büyük ölçüde toplumsal bir ilişki ve etkinliktir.

Bugün İslam dünyasında bizim dile getirmeye çalıştığımız bu ve benzeri kötülük nedenlerini ortadan kaldırmaya yönelik ciddi çalışmalar var mıdır? Müslümanlara bir değil, bin tane ahlak kitabı yazıp okutulsa da, eğer ahlaktan sadece ahlaki bilgiyi ve onun dolaşımını anlarsanız, müslümanları ahlaklaştıramazsınız. Yapılması gereken, her şeyden önce İslam'ı dar anlamıyla bir din kitabı değil, bir toplum düzeni ve bir medeniyet projesi olarak anlatmak gerekir. Ayrıca özellikle siyaset ve iktisat alanlarında kalkınmışlığı sağlamak gerekir. Müslümanları, İslam merkezli medenileştirmek gerekir.

Ahlakın bireysel olduğu kadar toplumsal olduğunu düşündüğümüzde, bireyin ve toplumun ahlakı, sadece ahlak bilgisiyse de sağlanamaz. Bunun yanında başta hukuk ve siyaset kuramları olmak üzere bütün beşeri bilimlerin alanında olabildiğince makul ve doğru kuramların işlenmesi gerekir. Bize göre İslam ahlakının Tanrı veya din temelli olması, bunun akli olmadığı ve antropolojik özellikler taşımadığı anlamına gelmez. İslam ahlakının konusuda insandır. İnsanın bilerek kötülük yaptığını söyleyebiliriz; ancak isteyerek kötülük yapığını veya kötülüğü istediğini söyleyemeyiz. Buradaki en büyük sorun, iyi ve kötünün ne olduğu sorudur.

Bir eylem, bir olay veya bir nesne hakkında kendinde iyi ve kötüdür şeklinde bir yargıda bulunabiliriz. Bunu yapmakla aynı zamanda, iyi ve kötüyle olan ilişkimizden kazandığımız tecrübelerle ister istemez iyi ve köyüye değer yargısı da biçmiş oluruz. Bunları yaparken insan ister istemez aklını ve duyularını da kullanmak zorundadır. Aklen güzel ve iyi olan veya kötü ve çirkin olan, İslam açısından da iyi veya kötüdür. Ancak İnsanın aklını kullanarak, özellikle ahlakı konularda yargıya ulaşmak için aklını doğru kullanıp kullanmadığı ve çıkarımlarının mantıksal açıdan doğru olup olmadığı çok önemlidir. Bir gerçektir ki, her insan aklını kullanmada ve doğru çıkarımlarda bulunmada aynı şekilde başarılı olamaz. Bu açıdan bakıl-



diğında, akla uygunmuş gibi görünen bir şey İslam'a uygun olmayabilir; veya tersi de doğru olabilir. Bunun içindir ki zaten Kur'an şu ayetle insanı uyarmaktadır: " Sizin iyi gördüğünüz bazı şeyler kötü ve kötü gördüğünüz bazı şeyler iyi olabilir."

Dolayısıyla özellikle ahlak ve metafizik alanlarında insan aklını kullanırken ve çıkarımlarda bulunurken çok dikkatli olması gerekir. Zaten mantık ilminden de biliyoruz ki, her kıyas çeşiti insanı doğru sonuca götürmez. Burada bu söylediklerimizle bağlantılı olarak Peygamberimizin şu çok önemli ve meşhur hadîsine de işaret etmek gerekir: " Ameller niyete göredir."

Bu hadîs, bize gerek ahlakî ve gerekse başka konulardaki yargılarımızdaki değer veya kıymetin niyete bağlı olduğunu veya bir şeyin değerini belirleyen şeyin niyet olduğunu göstermektedir. Eylemi veya davranışı gerçekleş-

tirmezden önce yapacağımız niyet, hem onun iradeyle yapıldığını, hem de bir amaca yönelik yapıldığını gösterir. Değer denen şey de, zaten eylem için olan amaçtır. Sebesiz olarak, yani kasten bir insan öldürmek, İslam'a göre büyük günahlardandır. Ancak savaş veya benzer nefsi müdafa durumlarında öldürmek günah değildir. Dolayısıyla, öldürmek niyetsiz veya değersiz, ne iyidir, ne de kötüdür. Bir insanın başkasını hangi nedenle öldürürse öldürsün, Allah'ın insanı ölümlü yaratmış olmasındandır. Allah insanı böyle yaratmamış olsaydı, hiç kimseyi ne amaçla ve hangi şekilde olursa olsun öldüremeyecekti.

Kısaca bu son söylediklerimizle demek istediğimiz şudur ki, İslam ahlakı veya İslama göre ahlak, Tanrı'sal olduğu kadar insanîdir. Ahlakın temel ilkeleri Allah'tan, eylemler, sorumluluk ve yükümlülük insana aittir.

MANEVİ ÇEVRE VE AHLÂK

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Çevre problemleri son zamanların üzerinde en çok konuşulan konuları arasında yer alıyor ve daha çok tabii çevremizde meydana gelen suyun, havanın kirlenmesi gibi meseleler kümesine delalet ediyor. Bu çerçevede yapılan tartışmalarda sadece tabii olandan değil sosyal veya kültürel çevreden de söz ediliyor. Dolayısıyla çevre denilince tabii (maddi/fiziki) ve sosyal (kültürel) olmak üzere akla iki türlü çevre gelmektedir. Bu iki tür çevrenin yanında insan için bu ikisinden belki de daha öncelikli ve de daha önemli üçüncü bir çevrenin olduğunu düşünüyorum. Daha öncelikli ve önemli olması sözünü ettiğim çevrenin hem tabii hem de sosyal çevreyi kuşatıcı bir niteliğe sahip olmasındandır. Bu çevreyi "manevi çevre" olarak isimlendiriyorum. Manevi çevre ile insanın düşünce dünyasını oluşturan, kendisine göre tutum ve davranışlarına karar verdiği değerler örgüsü veya insan zihninin içinde karar verdiği zihniyet alanını anlıyorum. En temel kurucu unsurunu ahlâki değerlerin oluşturduğu manevi çevre için dini değerler de en az ahlâki olanlar kadar önemlidir. Önem dereceleri göreceli olarak değişebilir. Bu değişkenliğin nedenlerini açıklamak için önce ahlak kavramını analiz edelim.

Ahlâk hakkında konuşmak aynı zamanda insan hakkında konuşmak demektir. Çünkü ahlâk, insanın özü ile ilgilidir. Canlılar arasında sadece insan ahlâki değerlendirmeye konudur. Çok tatlı bir meyveden/sebzeden, güzel bir kediden söz edilebilir, ama ahlâklı bir meyve veya hayvandan

söz edilemez. Dolayısıyla insanın bir ahlâk varlığı olduğunu söylemek de mümkündür. Bundan dolayı insanın her türlü düşünce ve davranışı ahlâki değerlendirmeye konu olur.

Ahlâk kelimesi Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu; “hulk” yaratılış, huy, karakter gibi anlamlara geliyor. Dolayısıyla ahlâk, insanın yaratılışı veya yaratılış özellikleri ile ilgili olduğu gibi aynı zamanda insanın huyu ve karakteri ile de ilgilidir. İmam Gazali de dahil İslâm düşünürleri ahlâki tanımlarken ahlâkın insan nefsinde (nefs-i natıkada) yerleşmiş olan bir meleke (yeti veya hâl) olduğunu, bu melekedeki davranışların fikri bir hesap ve zorlama olmaksızın kolayca ortaya çıktığına dikkat çekerler. Bu tanımda geçen “insan nefsinde yerleşmiş bir meleke” olması vurgusundan, ahlâkın insan türüne ait ve insanın nasıl bir insan olduğunu belirleyen asli bir özellik olduğuna dikkat çekmiş oluyorlar.

Terim olarak ahlâk, hem umumî bir hayat tarzını hem de bir grup davranış kuralını ifade etmek üzere kullanılıyor; İslâm ahlâki derken İslâm dininin sunduğu hayat tarzı anlamında, meslek ahlâki veya iş ahlâki derken de bir meslek erbabından uyması beklenen ahlâk kuralları anlamında kullanılır. Bir din olarak İslâmiyet, insanlığa bir hayat tarzı sunmakta; insanların nasıl yaşamaları gerektiğini, nasıl bir hayat sürdürürlerse mutlu olacaklarını öğretmektedir. İslâm’ın sunmuş olduğu hayat tarzının yani İslâm ahlâkının ne olduğunu en kısa yoldan öğrenebileceğimiz ilk kaynak Kur’an-ı Kerim, ikinci temel kaynak da hadis-i şeriflerdir. İslâm dini, insanın hem Allah, hem insan hem de âlem ile ilişkilerini düzenlemek üzere, Allah tarafından konulmuş olan değerler manzumesidir. Bu itibarla İslâm, insanın bütün boyutlarıyla mutluluğu yakalayabilmesi ve yaşayabilmesi içindir. Bu çerçevede Yüce Allah, insan için gerekli olan her şeyi, bir taraftan Kur’an-ı Kerim ile insana

bildirmiş; diğer taraftan da Peygamber Efendimiz vasıtasıyla, bildirdiklerinin sosyal hayata nasıl geçirileceğinin somut örneğini göstermiştir. Peygamberimizin yaşantısının ahlâk açısından önemi büyüktür. Hz. Peygamber, sadece Allah’ın buyruklarını insanlara ulaştırmakla kalmamış; o buyrukları en iyi şekilde uygulayarak insanlara örnek de olmuştur. Allah’ın buyrukları davranışlara dönüştürüldüğü takdirde, nasıl bir insan ortaya çıkacağı konusunda, Hz. Peygamberin şahsında açık, somut bir model bulunur.

Canlılar arasında sadece insan davranışlarının ahlâki değerlendirmeye konu olmasının görünen iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi insanın iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir zihin yapısına sahip olması, ikincisi ise insanların toplum halinde yaşamaları gerçeğidir. Kısaca insan, akıllı olduğu ve toplum halinde yaşadığı için, ahlâki değerlendirmeye konu olur. Bütün bunların sonucunda ahlâkın, bilgi gibi, insanın bir “varlık şartı” olduğunu ve insanla birlikte meydana geldiğini, onun dışında veya onun yanında bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Burada ahlâk kurallarının, onlara riayet edilmediği yerde bile, sanki riayet ediliyormuş gibi görünmesine dikkat çekmek gerekir. Ahlâkın insan için manevi bir çevre olmasının anlamı da burada aranmalıdır. Bu çevrede meydana gelen kirlenme, bozulma veya problem, hem birey hem de toplumsal hayatı doğrudan etkiler.

Kısaca ifade etmek gerekirse insandan başka ahlâki değerlendirmeye konu olan başka bir canlılığın olmamasının sebepleri insan tabiatında/fitratında aranmalıdır. Necati Öner’in ifadesiyle insanın akıl sahibi olması onun hür olmasını gerekli kılar. İnsanda her canlıda tabii olarak bulunan kendini koruma içgüdüğü vardır. Böyle bir içgüdüye sahip olma, insanda bencilik duygusunu doğurur. İnsanın bir özelliği de, bir



toplum içinde yaşama mecburiyetinde olmasıdır. İnsanın bu dört özelliği; akıl sahibi, hür, bencil ve bir arada yaşama mecburiyetinde olması dikkate alınarak düşünüldüğünde, ahlâkın niçin sadece insanlar için söz konusu olduğu daha iyi anlaşılır. İnsan bencilik duygusunu tatmin için, hürriyetini başkalarına zarar verecek şekilde kullanabilir. Başkalarının hakkını çiğneme, birlikte yaşamaya zarar verdiğinden, böyle bir halden kendisi de olumsuz yönde etkilenir. Bu durumda, bireylerin hürriyet haklarını kullanmada, bir nizam ve düzene ihtiyaç doğar. İşte ahlâkî, dinî ve hukukî değerler, dolayısıyla 'ayıp', 'günah' ve 'yasak' kavramları, manevi çevrenin kurucu unsurlarını oluştururlar.

Ahlâkî değerler toplum hayatını sadece düzenlemekle kalmayan, aynı zamanda kalabalıkların düzenli ve huzurlu bir toplum halini almalarını mümkün kılan inşa edici değerlerdir. Değerleri düzenleyici ve inşa edici olmak üzere ikiye ayırırlar. Düzenleyici değerler, kendilerinden bağımsız olarak varolan bir alan ile ilgili

düzenlemelerde bulunurlar ki görgü kuralları buna örnek olarak gösterilir; yemek yeme adabı gibi. İnsanlar görgü kurallarına uymadan da yemek yiyebilirler, aç kalmazlar. İnşa edici değerler söz konusu olduğunda ise, inşa edilen alanın varlığı bizatihi bu değerlerin varlığına bağımlı olur, mesela satranç oyununun kurallarını düşünelim; satranç adı verilen oyunu mümkün kılan satranç kurallarıdır, bu kurallar olmaksızın satranç adı verilen oyun alanı var olamaz. İşte ahlâkî değer ve kurallar da huzurlu bir toplum hayatı için bu anlamda inşa edici değer ve kurallardır. Bunun anlamı şudur: Ahlâk kuralları ve bu kuralları mümkün kılan ahlâkî değerler olmaksızın mutlu bir birey ve sağlıklı bir toplum hayatı mümkün olmaz; yani gerek birey olarak insanın mutlu olması gerekse kalabalıkların huzur içinde bir arada toplu halde yaşamaları ancak ahlâkî değer ve kurallar ile mümkün olur.

İnsanın manevi çevresinde ahlâk ve dinin önceliğinin göreceli olarak değişken olması izaha muhtaç görünmektedir. Ahlâk ile din arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Her şeyden önce dinin ahlâkî bir zemini olduğunu hatırlamamız gerekir. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in İslâm dinini tebliğe başladığı ilk dönemi hatırlayalım. İslâm'ı tebliğ etmek üzere akrabalarını Safa tepesinde topladığında onlara: "Eğer ben size, şu tepenin arkasında şehre baskın düzenlemek isteyen bir düşman ordusu var desem bana inanır mısınız?" diye sorunca orada bulunan herkesin cevabı "Biz, bu zamana kadar senin yalan söylediğine şahit olmadık" şeklinde oldu. Kur'an-ı Kerim'de de Peygamberimizin "yüce bir ahlâk üzere olduğuna" dikkat çekildi. Demek ki Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği zaman her şeyden önce ahlâkî özelliğine dikkat çekmiştir. Ona ilk kez inananlar da onun o zamana kadar ki doğruluk ve dürüstlüğünden yola çıkarak inanmışlardır. "O söylüyorsa doğrudur" diyen Hz. Ebu Bekir'in tutumu, bu konuda önemli bir örnektir. Bu anlamda İslâm

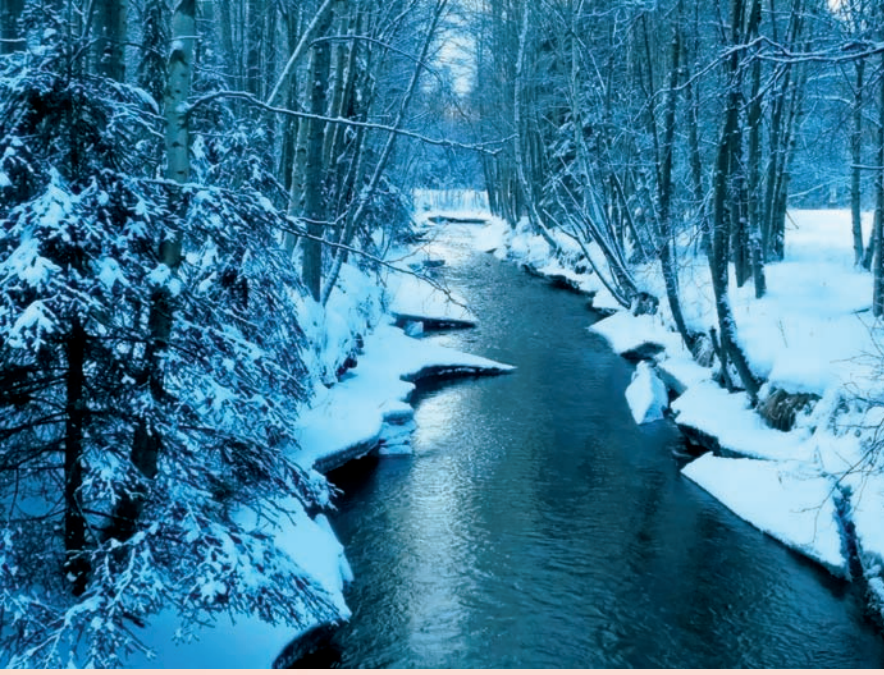
dininin inanç esaslarına iman, Hz. Peygamberin sadakatine iman ile başlamaktadır. Dolayısıyla ahlâk ile din arasındaki ilişkiye ahlâk penceresinden baktığımızda dinin ahlâki bir zemininin olduğunu; dolayısıyla ahlâkın dini öncelediğini görüyoruz. Bununla birlikte din, ahlâki değer, ilke ve buyrukların sosyal hayatta davranışa dönüşmesini sağlar. Ahlâk en güçlü müeyyidesini dinden alır.

İnsanlar din olmadan da ahlâkın önemini fark edebilirler, bir takım temel ahlâki değer ve ilkelerin bilgisine bir şekilde ulaşabilirler. Ama din olmaksızın bu ahlâki değer ve ilkelerin hayata geçmesi, davranış olarak ete kemiğe bürünmesi neredeyse imkânsız gibi görünmektedir. Bu konuda Alman filozofu Kant oldukça önemli bir figürdür. Kant, dinden tamamen bağımsız, sadece akıl üzerine bina edilmiş bir ahlâk teorisi kurguladı. Teorik olarak yapmış olduğu kurguda bir eksik yoktu, ama insanların ahlâki olanı niçin yapmaları gerektiği konusunda bir boşluk ortaya çıktı. Doğru söyleyenin dokuz köyden kovulduğu, gayr-i ahlâkiliğin pirim yaptığı bir ortamda, daha doğru bir ifade ile ahlâklı olmanın hiçbir maddi getirisinin olmadığı bir dünyada insanları ahlâka çağırmanın bir manası kalmıyordu Kant'ın din dışında kurguladığı ahlâk anlayışında. Aydınlanma düşüncesinin en önde gelen isimlerinden olan Kant bu durumu görünce, Tanrı'yı ve âhiret inancını ahlâk düşüncesinin merkezine yerleştirmek zorunda kaldı. Demek ki ahlâkın bir teorik bir de hayata dönük olan pratik boyutu var. Din olmaksızın ahlâki olanın bilgisine sahip olup olmayacağımız konusu metafizik derinliği olan hikâyesi uzun bir konudur. Ama din olmadan pratik hayatta ahlâkın davranışa dönüşebilmesi imkânsız denecek kadar zordur. Konuyu bu açıdan değerlendirdiğimizde de dinin ahlâki öncelediği görülür.

Dinin en önemli hedeflerinden birisinin ahlâklı birey ve toplum inşa etmek olduğu sıklıkla vurgulanan bir husustur. Bunu en açık bir şekilde İslâm dininde görürüz. İslâm'ın insanı demek olan Müslüman tarif edilirken "elinden ve dilinden emin olunma" vasfına işaret edilmiştir ki bu ancak ahlâki faziletlerle mümkün olabilir. Birey ve topluma karşı görev ve sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmeyen bir insanın, ne elinden ne de dilinden emin olunabilir. Kur'an-ı Kerim'de temel ibadet esaslarının farz kılınma gerekçeleri gösterilirken hep ahlâkiliğe dikkat çekilmiştir. Mesela namaz kılınması emredilmiştir, çünkü hakkıyla kılınan namazın insanı kötülüklerden alıkoyacağı bildirilmiştir. Dolayısıyla bütünü ile dini bir form olan ibadet ile ahlâk arasında vazgeçilemez bir bağ vardır. Bununla birlikte bu konuda dindar insanlar da zaman zaman ahlâki bir yanılığa düşebilirler.

"Ahlâki yanılığ", manevi çevredeki bozulmayı ifade eden göstergelerin başında gelir. Bu ifadeyi, özellikle bazı dindar insanlar arasında yaygın olan bir tutuma işaret etmek için kulla-

Ahlâk meselesi, her dönemde birey ve toplum hayatı açısından önem verilen bir mesele olmuştur. Fazilet mücadelesi her dönemde zor bir mücadeledir; "doğru söyleyenin dokuz köyden kovulması" sadece günümüze ait bir durum değildir.



nıyorum. “Ahlâkî yanılığ” diye isimlendirdiğim tutum, dindarın inandığı iman ve ibadet esasları ile ahlâkî yaşantısı arasındaki yakın ilişkiyi gözden kaçırmaması tutumudur. İslâm’ın iman ve ibadet esaslarının temel gayelerinden birisinin, insanı ahlâklı bir insan haline getirmek olduğunu vurgulamıştık. Oysa yanılığ olarak isimlendirdiğim tutumda; belirli iman ilkelerini teorik olarak kabul etmenin, birtakım ibadetleri şekil olarak yapmanın, dindar olmak için yeterli olduğuna inanılır. Böyle bir yanılığ içindeki insan, bir taraftan ibadetleri şekil olarak yaparken diğer taraftan gündelik hayatında gıybet etmeye, yalan konuşmaya, sahtekârlık yapmaya devam eder ve bu yaptıklarından herhangi bir rahatsızlık duymaz. Mesela iş yerinde çalıştığı işçilerinin sigorta primlerini yatırmayan bir işverenin Ramazan ayında kurulan iftar çadırında insanlara yemek ikram etmesi böyle bir yanılığ örneğidir. Namazını kılan, orucunu tutan, hacca giden bir müteahhitin yaptığı inşaat malzemededen çalması; son derece müttekî görünen bir babanın çocukları arasında ayırım yapması; dinî vecibelerini yerine getiren bir öğretimin üyesinin yeterli hazırlık yapmadan derslerine girmesi gibi tutumlar da, ancak ahlâki bir

yanılığ sonucu olabilir ve bu tutumlar insanın manevi çevresindeki problemin sosyal ve tabii çevredeki tezahürleri durumundadır.

Hukukî değerler de manevî çevrenin kurucu unsurları arasında yer alır. Esasen ahlâk ile hukuk arasında konu ve muhteva birliği vardır. Adam öldürmenin yasaklanması, eşlerin birbirlerine karşı olan yükümlülükleri, akrabalara yardım borcu gibi buyruklar, hem ahlâk alanında, hem de hukuk alanında geçerlidirler. Bu açıdan düşünüldüğünde, merhum Erol Güngör’ün Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk isimli eserinde isabetle işaret ettiği gibi, bir ülkenin kanunları, o toplumdaki ahlâk kurallarının resmi müeyyide altına alınmış şekilleri olmalıdır. Çünkü kanunlarla ahlâk kuralları birbirine uymadığı zaman, insanlar, bunlardan birini çiğnemek zorunda kalırlar. Dolayısıyla bir taraftan ahlâkın hukuki müeyyidelerle desteklenmesi gerekirken öbür tarafta da hukuk varlığını ahlâk sayesinde korur. Hukuk meşrûiyetini ahlâktan alır; ahlâk ta maddi müeyyidesini hukuktan alır. Hukuk kuralları ‘devlet gücüyle korunan ahlâk kuralları’ olarak da anlaşılabilir. Devletin ahlâkı koruma bakımından oynadığı hayati bir rol vardır. Devlet bu rolünü gereği gibi yerine getiremediği zamanlarda, toplumda ahlâklı insanlar sanki ahlâksızlık yapmış kimseler olarak muamele görebilirler. “Namussuz Namuslu” tiplmesi, bu paradoksal durumu belirtmek için kullanılır. Ahlâkın çiğnenmesi karşısında devletin gücü harekete geçmediği takdirde hak ile haksızlığın, ahlâk ile ahlâksızlığın ölçülerini kaybetmemiz çok kolaylaşır. Böyle bir durumda zayıf insanların bencillikleri tahrik edilir, kuvvetli şahsiyet sahipleri ise ahlâklı kalmak ile yaşamak arasında bir tercih yapmaya itilirler.

Ahlâk meselesi, her dönemde birey ve toplum hayatı açısından önem verilen bir mesele olmuştur. Fazilet mücadelesi her dönemde zor bir mücadeledir; “doğru söyleyenin dokuz köyden kovulması” sadece günümüze ait bir durum değildir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde ahlâk açısından günümüze özgü yeni bir durum yok gibi gözükür, yani her dönemde olduğu gibi bu dönemde de ahlâken yanlış davranışlarda bulunan insanlar vardır ve bunlar her zaman da var olacaktır. Bu zaviyeden değerlendirildiğinde ortada ahlâk açısından abartılacak olumsuz bir durum söz konusu değildir. Ancak günümüzü ahlâk nokta-i nazarından bir başka açıdan da değerlendirmemiz gerekir. Şöyle ki: Günümüzde teknolojinin sağlık alanında ortaya koyduğu imkânlar, beraberinde sadece hekimlik mesleği ile sınırlı kalmayan önemli ahlâkî problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Doğum öncesi tanı yöntemleri ile ceninin sakat olup olmadığının anlaşılabilmesi ve olumsuz bir durumun tespiti halinde gebeliğin sonlandırılması, yaşam desteğine son verme hakkına kimin ne zaman sahip olduğu meselesi, yardımcı üreme teknikleri, tüp bebek, embriyo seçilimi (sağlıklı embriyoların konup diğerlerinin imha edilmesi) ve genetik mühendisliği ile ilgili konular, Avrupa’da en az hekimler kadar filozof, teolog ve sosyal bilimciler tarafından akademik düzeyde uzun yıllardır tartışılmaktadır. Öbür taraftan bugün Hollanda, Belçika, İspanya, İngiltere gibi Avrupa Birliği ülkeleriyle, Amerika’nın Massachusetts, San Francisco, California, Oregon gibi eyaletlerinde ve Kanada’da erkeğin erkekle, kadının da kadınla yaptığı eşcinsel evlilikler “yasal” hale gelmiş durumdadır. İsveç Kiliseler Birliği eşcinsel çiftlerin Kilisede dini törenle evlenebilmesini sağlayan karar almıştır. Türkiye’de de 2005 yı-

linda Kaos Eşcinseller Derneği yasallaşma sürecini başlatmıştır. Verdiğimiz bu örnekler üzerinden günümüzü değerlendirdiğimizde, ahlâkî açıdan gelinen nokta ve bu noktanın insanımızı ve toplumu götürdüğü istikamet kaygı vericidir ve bir anlamda da ahlâki bunalımın bir göstergesi durumundadır. Günümüzde, artık, Avrupa Birliği ülkelerine paralel bir şekilde Türkiye’de de erkekle erkeğin, kadınla kadının evliliğinin ahlâki meşrûiyetini tartışan toplum kesimleri, bunun “insan doğası”nın bir gereği olduğunu dillendirmektedirler. Yaklaşık beş altı sene önce eşcinsel uygulamalara “sapkınlık” dediği için Fas kökenli bir din görevlisine Hollanda dar edilmiştir. Durum yazık ki Türkiye’de de çok farklı değildir. Eşcinsellerin tedavi edilmeleri gerektiğini söyleyen bir Devlet Bakanı’nın aldığı tepkilerin yoğunluk ve yaygınlığını birlikte hatırlarsak ülkemizdeki durumu birlikte değerlendirmiş oluruz. Bu durum, ahlâki açıdan gerçekten kaygı vericidir ve manevi çevremizdeki daha derin problemlerin kendini hissettirmeye başlamasının alametleridir.



Bu çerçevede değerlendirdiğimizde esasen günümüzde yapılan ahlâki tartışmaların niteliği kaygı vericidir. Çünkü modern dönemde yapılan ahlâki tartışmalar, insanlığın ahlâki birikimi açısından adeta "sıfır noktası"ndan başlanmaktadır.

Çünkü bu tartışmalarda insanlığın birikimsel olarak belli bir noktaya getirdiği ahlâki kazanımlar yok farz edilmekte, evlilik kurumunu ayakta tutan ahlâki değerler yerine bizatihi aile kurumunun mahiyeti tartışılmaya açılmaktadır. Çünkü söz konusu tartışmalarda binlerce yıllık yazılı düşünce tarihi içinde Doğu'da ve Batı'da ortaya konulmuş olan ahlâk klasiklerinde belli bir seviyeye getirilmiş olan ahlâki birikim adeta yok farz edilmekte, insan doğası özelinde erkek ve kadının yanında üçüncü bir cinsin varlığı lehinde argümanlar geliştirilmektedir. Geleneksel ahlâk düşüncesinin yaşanan hayatı göz önünde bulunduran pratik bir gayesi vardı. Bu anlayışta ahlâkî bilgi, sırf teorik bilgi değil aynı zamanda nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgili pratik bir bilgiydi. Oysa 19. asrın ikinci yarısından itibaren, özellikle de 20. asırda analitik felsefe geleneğine bağlı düşünürler eliyle, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz sebeplerle, ahlâki terimlerin içi boşaltılmış ve ahlâk alanı, bir anlamda, değersizleştirilmiştir. Bundan dolayı da sanki Sokrat meşhur savunmasını yapmamış, Nikomakosa Etik yazılmamış, Hz. İsa yaşamamış, Hz. Muhammed "mekarim-i ahlâkî tamamlamamış", Medine-i Fazıla, Tahsilü's-Saade, Ahlâk-ı Alai, Ahlâk Metafizîğinin Temellendirilmesi isimli ahlâk eserleri sanki yazılmamış gibi, günümüzde en temel ahlâki tartışmalara ta başından, "sıfır noktası"ndan başlanılmaktadır. İşte konuya bu açıdan yaklaşıldığında manevi çevrenin kurucu değerler sistematîğinde bir boşluğun olduğu kolayca fark edilebilmektedir.

Burada ahlâk alanındaki bunalımı ortaya çıkartan temel saikler üzerinde durmanın ge-



rekliliği son derece açıktır. Mesela aile kurumunu temelinden sarsan, insan cinsi ile ilgili geleneksel yargılarımızla tamamen ters düşen aynı cinsten insanların birbirleriyle yaptıkları evlilikleri ele alalım. Batı toplumlarında milletvekili, bakan, bürokrat, diplomat seviyesinde erkeklerle kadının yaptığı “yasal” evliliklerle ilgili haberlerle sık karşılaşır olduk. Bu tür evlilikleri “meşru” gösterenlerin günümüzdeki temel gerekçeleri, insan cinsinin sadece kadın ve erkek’ten ibaret olmadığı, bir de “üçüncü cins”in bulunduğu şeklindedir. Bunların görüşüne göre mâdem ki ne kadın ve ne de erkek olan üçüncü bir cins vardır, o halde bunların birbirleri ile evlenmeleri mantıken olduğu kadar ahlâken de “doğal”dır.

Konumuz açısından anahtar soru, “gerçekten de üçüncü bir cins var mı?” sorusudur. Bu soruyu cevaplandırma yeterliliğine sahip otorite kimdir? Bundan 20 veya 30 yıl önce yazılmış psikiyatri ders kitaplarında “üçüncü cins” konusu veya homoseksüellik, “cinsel sapkınlıklar” arasında gösterilirken, günümüzde yazılan kitaplarda cinsel sapkınlıklar arasında böyle bir konu yer almamaktadır. Bu gösteriyor ki bilimsel çalışmaların verileri, zaman içinde, yaygınlaşan kanaatler doğrultusunda farklı şekillerde yorumlanabiliyor. Dolayısıyla ahlâki bir konuda bilim, kesin bir değerlendirme ölçütü veremiyor, çünkü bir dönemde sapkınlık olarak yorumladığı bir durumu başka bir dönemde sapkınlık olarak görmeyebiliyor. Bunun adı ahlâki görecelik veya ahlâki şüpheciliktir; ahlâki hükümlerin zamana, kültüre ve bakış açısına göre değişkenlik göstermesi demektir. Ahlâki hükümlerin kişilere, toplum ve kültürlere göre

değişmesi durumunda hiç kimsenin davranışına ahlâken yanlış deme imkânı kalmamaktadır. Bu durumda her kesin yaşantısı kendisine göre doğru olmuş olur ki ahlâki bunalımın esas sebebi budur. Bu aynı zamanda manevi çevredeki kaos ve karmaşanın da işaretidir. Bu sorunun çözümünde felsefenin de verebileceği kesin bir cevap yoktur. Sorunun kesin cevabı dinde vardır. Kur’an-ı Kerim’de insanın bir erkek ve bir dişiden yaratıldığı çok açık bir şekilde bildirilmek suretiyle erkek ve kadının dışında üçüncü bir cinsin olmadığı kesin bir dille ifade edilmiş oldu. Zaten dinin ahlâk alanına sağladığı en önemli katkı, vahiy ile bildirmiş olduğu ilke ve buyruklarla ahlâk alanındaki göreceliğe, şüpheye ve de karmaşaya son vermesidir. Dolayısıyla ahlâki karmaşa ve bunalımın üstesinden nasıl gelinebilir diye düşünürken, öncelikle sorunu ortaya çıkartan metafizik arkaplanı doğru değerlendirmemiz gerekmektedir.

Tabii ve sosyal çevreye oranla insan için varoluşsal anlamda daha öncelikli olan manevi çevrede ortaya çıkan herhangi bir karmaşa doğrudan doğruya tabii ve sosyal çevreyi de etkilemektedir. Manevi çevrenin kurucu unsurları arasında en belirgin olanı ahlâki değerlerdir. Ahlâk alanındaki şüphe, görecelik ve relativizm manevi çevre kirliliği anlamına gelmekte, bu kirlilik tabii olan kadar sosyal çevreyi de kirliletmektedir.

AHLAK'IN TOPLUMSALLIĞI

Prof. Dr. Adnan ASLAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Artık Orta Çağcı olmak için vakit çok geç,
Kierkegaardcı olmak ise hem çok kolay hem de boş bir şey.
Alasdair MacIntyre

Giriş

Bu yazının temel tezi modern çağda ahlâkî kavram ve uygulamaların anlam ve varlığını korumada sosyal bağlamın, yani toplumsallığın hayati rol oynadığını ortaya koymaktır. Bu yazıda çağın önde gelen ahlâk filozoflarından, Alasdair MacIntyre'in bu tezi nasıl temellendirdiği ortaya konulacak ve onun özellikle rasyonel tartışmaların ahlâkî doğruları tespitinde yetersizliği tespitine ve bu çıkmazdan çıkmak için filozofun karakteri öne çıkarması hususuna dikkat çekilecektir. Daha sonra ahlâkî anlamlandırılan ve onu uygulanabilir kılan sosyal bağlamın İslam toplumlarında tamamen kaybolmadığı ifade edilecek, bu bağlamda özellikle Müslüman toplumlarda Batı tipi bir Aydınlanma'nın ve sekülerleşmenin olmaması müspet bir olgu olarak ileri sürülecektir. En sonunda, Müslümanların sosyal bağlamı muhafazasında Kur'an'ın hayati fonksiyonuna dikkat çekilmektedir.

Alasdair MacIntyre ve Ahlak'ın Toplumsallığı

Çağımızı belirleyen en temel vasıflardan biri ve belki de en önde geleni ahlâk buhranıdır. İnsanlık tarihinde hakikaten bu yoğunlukta bir ahlâk buhranı belki de hiç yaşanmamıştır. Bu buhranı bu çağın en büyük ahlâk filozoflarından biri olan Alasdair MacIntyre bakınız nasıl tasvir ediyor ve onu bir temsille nasıl ortaya koyuyor:



Bir an için doğa bilimlerinin sebep olduğu bir felaketin yıkıcı sonuçları ile karşı karşıya gelindiğini düşünelim. Bir dizi çevre afetinden bilim adamlarını sorumlu tutan halk ayaklanıyor. Karşıya her tarafa yayılıyor; laboratuvarlar yıkılıyor, kitaplar yakılıyor, bilim adamları linç ediliyor, araçlar kullanılamaz hale getiriliyor. Ve sonunda bir gün, Hiç-Bir-Şey-Bilmez adlı bir siyasi güç egemen oluyor; orta öğretim ve üniversitelerde bilim öğretimine son veriliyor, sağ kalan bilim adamları ya hapse atılıyor, ya da öldürülüyor. Çok daha sonra bu yıkıcı akıma karşı bir reaksiyon ortaya çıkıyor ve bir grup aydın, bilimi yeniden canlandırma çabasına giriyor; ama bunlar aynı zamanda eski bilime ilişkin birçok şeyi de unutmuş bulunuyorlar. Sahip oldukları tek şey fragmanlar: Kendilerini anlamlı kılan kurumsal bağlam bilgisinden yoksun bir deneyler bilgisi: ellerindeki kuramın diğer parçalarıyla veya deneylerle ilişkilendiremedikleri kuram parçaları; nasıl kullanıldığı unutulmuş araç-gereçler; diğer bölümleri yırtılıp atılmış veya yakılmış olduğundan çoğu kez tam olarak bir araya getirelemeyen ve okunaklı olmayan makale sayfaları, parçalanmış kitaplar. Fakat her şeye rağmen, yeni-fizik, yeni-kimya yeni biyoloji vb. adlar altında yürütülen birtakım çalışmalarda bu fragmanlar yeniden hayat buluyor. Yetişkinler

görecelik kuramı, evrim kuramı ya da flojiston kuramının kendine özgü yaraları hakkında, bu konulardaki bilgilerinin eksik olmasına rağmen birbirleriyle kıyasıya tartışırken, çocuklarda periyodik tablonun sağlam kalmış bölümlerini büyük bir istekle öğrenmekte, Öklid'in bazı teoremlerini sihirli sözler gibi ezberlemektedirler. Hiç kimse ya da hemen hemen hiç kimse yaptığı şeyin aslında herhangi bir şekilde doğa bilimi olmadığını farkında değildir. Çünkü yaptıkları ve söyledikleri her şey belli bir takım tutarlılık ve uygunluk kurallarına uymaktadır ve yapmakta oldukları şeyleri anlamlandırabilmek için ihtiyaç duyulan bu bağlamlar belki de bir daha asla bulunamayacak şekilde kaybedilmiş durumdadır.

Bu tür bir kültür içerisinde sözgelimi 'nötron', 'kütle', 'atom ağırlığı', 'özgül ağırlık' gibi ifadeler bilimsel bilginin henüz yitirilmediği daha önceki dönemde kullanıldığı gibi az veya çok sistematik ve genellikle birbiriyle ilişkili olarak kullanılıyor olabilir. Ne var ki bu ifadelerin kullanılabilmesi için önceden -var olması- gereken inançların birçoğu kaybolmuş olacağından, onların uygulanması sırasında bizleri oldukça şaşırtan bir keyfilik, hatta bir tercih ögesi ortaya çıkacaktır. . . Dikkatle bakıldığında, bu hayali dünyada ortaya çıkabilecek bir antik felsefenin, bu düzensizlik olgusunu hiçbir zaman açığa çıkaramayacağı görülecektir. . . Aynı şekilde fenomenoloji ve varoluşçulukta herhangi bir yanlışlık sezemeyecek, tüm yönelimlilik yapıları şu anda oldukları gibi kalacaktır.

Kurgusal sözde-bilim-adamları ve gerçek felsefenin barındığı bu hayali dünyayı kurgulamakla neyi amaçlamaktayım? Geliştirmek istediğim tez şudur: İçinde yaşadığımız fiili dünyada ahlâk dili, betimlemeye çalıştığımız hayali dünyada doğa bilimlerinin dili ne halde ise o haldedir; yani ciddi bir karmaşa içindedir. Eğer bu görüş doğru ise ahlâk alanında günümüzde sahip olduğumuz, belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıdır; kendilerine belirli bir anlam ve önem kazandıran bağlamlarını artık yitirmiş bulunan bölük pörçük parçalardır; aslında sahip olduğumuz şey ahlâkın kendisi de-

ğil, suretidir. Anahtar ifadelerin birçoğunu hala kullanıyor olmamıza rağmen, ahlâk konusundaki hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, büsbütün değilse de büyük ölçüde, kaybetmiş bulunuyoruz.¹

MacIntyre geliştirdiği bu temsilde, çok önemli bir noktaya dikkatlerimizi çekmektedir: ahlâkî kavramlar anlamını ancak toplumsal bağlamda kazanırlar ve bu bağlamda yaşarlar. Modern dünya ahlâka hayat veren bu toplumsal bağlamı yani cemaati tahrip etmiş ve ahlâk varlık zeminini kaybetmiştir. Şimdi temsilde işaret edildiği gibi biz bu büyük kaybın zararını yeterince anlayabilmiş değiliz. MacIntyre'in vurguladığı gibi bu büyük kaybı analizde felsefe bize yeterince yardımcı alamayacaktır, zira hakim felsefeler aslında bu nevi bir toplumsal bağlamın kaybı neticesinde ortaya çıkmıştır. Ahlak konusundaki felsefî tartışmalar, bu noktada bizi aydınlayacağı yerde karanlığa sevk etmekte ve yaygın bir kafa karışıklığına sebep olmaktadır. "Çağdaş ahlâkî söylemin en çarpıcı özelliği", ona göre, "uyuşmazlıkları ifade etmeye alışık olmasıdır; ve uyuşmazlıkların ifade edildiği bu tartışmaların en çarpıcı özelliği ise onların sonu gelmez vasıfta olmasıdır."² MacIntyre ahlâk tartışmalarının sadece bitmez tükenmez özelliğine dikkat çekmekle kalmakta aynı zamanda bu tartışmaları nihayete erdirecek sağlam ölçütlerin olmadığına da işaret etmektedir. Ona göre, modern kültürde bu ahlâkî anlaşmazlıkları nihayete erdirecek rasyonel bir yol da bulunmamaktadır.

1 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine bir Çalışma*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı 2001, s. 13-15.

2 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth 1993, s. 2.

Bu hususta kürtaj konusunu misal vermektedir. Bazı kesimler embriyoyu annenin bir parçası kabul ederek annenin kendi vücudunda tasarrufu olduğu ve dolayısıyla kürtajın ahlâkî anlamda mubah, kanunu olarak meşru olması gerektiğini savunmaktadırlar. Diğer bir grup "yaşama hakkı" argümanından hareketle kürtajın kanuni olarak yasaklanması gerektiğini rasyonel argümanlarla ortaya koymaktadırlar. Bir başka grup ise, kürtajın cinayete denk olduğunu hem ahlâkî yanlış hem de kanuni suç olduğunu iddia etmektedirler. Kürtajla ilgili her bir birbirleriyle tezat teşkil etmesine rağmen, her birini ayrı ayrı rasyonel olarak temellendirmek mümkün olmaktadır.³ Bütün bunlardan MacIntyre'in ulaşmaya çalıştığı netice oldukça anlamlı: "Bizim toplumumuzda bu tartışmaları bir karara bağlamanın müesses yolu bulunmaması sebebiyle ahlâk tartışmaları zorunlu olarak sonu gelmez vasıfta görülmektedir."⁴

Peki bu neden böyledir? Zira, MacIntyre'a göre, Batı'nın yaşadığı son ikiyüz yıllık süreçte kavramlar değer yüklü anlamlarını kaybettiler, fazilet, takva, adalet ve vazife kavramları yaşadıkları toplumsal bağlamla uyum içinde ve o cemiyette kökleşmiş ve bundan dolayı da etkindi. Şimdi ise bu kavramlar çok farklı toplumsal bağlamlara taşındılar ve bunun sebebi olarak da mahiyetlerini kaybettiler.⁵ MacIntyre bu tespitlerinde elbette haklıdır. Gerçekten ahlâkî kavramlara sadece anlam değil aynı zamanda can ve ruh veren, onların uygulanabilme ortamlarını var kılan toplumdur, cemaattir. Ancak Batı Hıristiyan toplumları bu özelliklerini kısmen kaybetmiştir. Bu toplumların ahlâkî

3 MacIntyre, *After Virtue*, s. 6-7.

4 MacIntyre, *After Virtue*, s. 8.

5 MacIntyre, *After Virtue*, s. 10-11.



neşvü-nema bulduğu bir zemin olma özelliğini kaybetmesinin en önemli sebeplerinden biri de sekülerleşmedir. Sekülerleşme dinin toplumdaki etkisini azaltarak, dinin, dinî şahsiyet ve müesseselerin etkisini azaltmış, ahlâkî kuralların alenen ihlal edebilme vasatını oluşturmuştur.

MacIntyre doğru veya yanlışın rasyonel tartışmalarla değil de, iyi karakterin yaşadığı hayattan neşet ettiğini iddia etmektedir. Ona göre iyi karakterin hükümleri doğruluğu tayinde rasyonel kurallara müracaattan daha önemlidir. MacIntyre bu noktayı şuna benzer bir misalle izah etmektedir. Herhangi bir insanın “şu dünyanın en iyi şarabıdır” hükmünü verdiğini düşünün. Buna karşı dünyaca ünlü bir şarap uzmanının “şu dünyanın en iyi şarabıdır” hükmünün değerini düşünün. Bu hüküm bir biriyle mukayese edilebilir mi? İşte karakter böyledir. Şahsiyetini erdemli yaşamakla oluşturmuş bir karaktere bakarak insan erdemine ne olduğuna karar verebilir. Karakterler ahlâk felsefelerinin temessül ettiği şahsiyetlerdir. Kendi kültürlerinin saygı nesnesi haline gelen karakterler, sadece iyi ve kötünün mahiyetini tayinde değil aynı zamanda iyinin tahakkuku ve kötüden kaçınmada da hayati rol oynarlar ve böylelikle toplumda rol model haline gelirler. MacIntyre geleneksel karakterin tam zıddı durumunda olan “demokrat birey”in zorunlu bir sosyal muhtevası ve zorunlu bir sosyal kimliği olmadığını ifade etmektedir. Modern toplumların “demokrat birey”i, kendini kayıt altında tutacak herhangi bir özü olmadığı için işine geldiği hangi bir şekilde girebilir ve bu demokratlığın neticesi olarak herhangi bir rolü üslenbilir ve herhangi görüşü savunabilir.⁶ Bizce ahlâkın dirilişi karakterin dirilişi ile olacak ve İslam toplumlarında Kur’an ve Sünnet’in devam eden etkisi ve bu toplumların geleneksel yapısı, buna ilaveten İslam düşünce geleneği karakteri yeniden inşa edecek mahiyeti haizdir. Batı seküler toplumlarında din belirleyiciliğini kaybetmesiyle birlikte ahlâkta etkinliğini yitirmiştir. MacIntyre’a göre “seküler rasyonelliğin hakim olduğu bir dünyada din artık ahlâkî söylem ve fiillere, dinin sağladığı ortak arkaplan ve temeli sağlayamamaktadır; dinin tedarik edemediğini

⁶ MacIntyre, *After Virtue*, s. 29-32.

sağlamada felsefenin artık başarısız olması felsefenin merkezi kültürel rolünü kaybetme ve kısır bir akademik konu olarak marjinal hale gelmesinde önemli bir sebep olmuştur.”⁷

O halde, modern Batı toplumlarında ahlâkın gerçekliğini kaybetme sürecinde, Aydınlanma düşüncesinin ahlâkî kavram ve davranışlara anlamını veren sosyal bağlamı, yani cemaati tahrip etmesi aynı zamanda dinin anlam dünyasını da kaybetmesine sebep olmuştur. Dinî inançlara, ahlâkî kavram ve uygulamalar hayat veren zemin, sosyal bağlamdır. Fakat sekülerleşme ile birlikte Hıristiyanlık inancıyla bu inancın anlaşılması arasında büyük uçurum vardır. Hıristiyanlık inanıldığı gibi anlaşılmamakta, daha doğrusu yorumlanmamaktadır. Bu felaketin müsebbibi ise her ikisine hayat veren sosyal bağlamın yani cemaatin kaybolmasıdır. Bunu MacIntyre şöyle ifade eder:

Eğer ben doğruysam ve eğer Hıristiyanlığı anlama ona inanmayla uyumsuzluk içindeyse, bu Hıristiyanlığın şüpheli itirazlara karşı savunmasız olmasından değil, aksine bu kendine has savunmasızlığı bir zamanlar onu anlaşılır kılan sosyal bağlamı kaybetmiş belli bir inanç tarzına bağlı olmasındandır. Artık Orta Çağcı olmak için vakit çok geç ve Kierkegaardcı olmak ise hem çok kolay hem de boş bir şeydir.⁸

MacIntyre ısrarla dine ve ahlâka hayat veren en temel unsurun sosyal bağlam yani toplumsallık olduğunu söylüyor. Modernite ve onun bir neticesi olan sekülerleşme bu sosyal bağlamı bozmuş Batı toplumunda dinî ve ahlâkî kavram ve pratiklerin anlamının kaybolmasına sebep olmuştur. Bunun neticesi olarak insanın dinî inancı ile dinî anlam dünyası arasında büyük bir uçurum oluşmuştur.

Müslüman Toplumlarda İslam'ın Bağlamsal Değerini Nasıl Korudular?

Dinî ve ahlâkî kavram ve pratiklerin anlam dünyasını yıkan bu sosyal süreç Batı toplum-

⁷ MacIntyre, *After Virtue*, s. 50.

⁸ MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" s. 574.

larında olduğu tarzıyla İslam toplumlarında vukuu bulmadı. Bunun birçok sebebi olabilir. Birincisi Fas'tan Endenozya'ya İslam dünyası Batı'nın yaşadığı gibi Aydınlanma yaşamamıştır. İslam dünyasının Aydınlanma'yı yaşamaması dinî açıdan bakılınca İslam dünyası için büyük bir şanstır. Bunun birçok sebepleri olabilir ancak şu üç önemli sebep bize anlamlı görünmektedir: Birincisi İslam'ın külli tavrı. İslam, hukuk, sanat, bilim, ilim, teknoloji, devlet ve ekonomi dahil sosyal hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır. Bütün bu alanlarda İslamî olanı olmayandan ayıran kurallar bulunmaktadır. Bunun bir diğeri anlamı İslam dinî dünyanın dışında sosyal ve entelektüel her hangi bir hareketin oluşmasına imkan vermemiştir. Böylelikle dinî referanslardan bağımsız bir düşünce hareketi-

Dinî doktrinleri ve ahlâkî ilkeleri anlamlı ve geçerli kılan ve onların uygulanma imkanını var kılan sosyal bağlam, cemaat ve toplumsallıktır.

nin İslam topraklarında doğma imkanı bulunmamaktadır. İslam toplumunun sosyal dokusu öyle örülmüştür ki hiçbir yabancı kültür İslam dünya görüşünü köklü bir şekilde değiştirmeyi başaramamıştır. Bu elbette İslam dünyasının hiçbir kriz yaşamadığı anlamına gelmez. Elbette İslam dünyası önemli entelektüel ve kültürel krizler yaşadı. Eski Yunan felsefesi bir anlamda entelektüel kriz çıkarmıştı.

Batı Aydınlanması gibi bir entelektüel sürecin İslam dünyasında tahakkuk etmemesinin bir diğeri sebebi de, Kur'an ve Hadis gibi İslam'ın kaynaklarının sağlam ve sahihliğine olan inanç. Bugün bütün Müslümanlar elimizdeki Kur'an'ın Peygamber efendimize inen Kur'an'la aynı olduğuna, sahih hadislerin en azından mana itibarıyla Peygamber efendimizin söylediğine inançları tamdır. Bunun bir inanç olmasının ötesinde sünnet aynı zamanda sosyal alanı inşada önemli rol oynamışlardır. Bugün İslam toplumlarındaki şahsî davranışlar, sosyal ananeler, selamlama tarzlarının çoğu Peygamber efendimizin sünnetine dayanmaktadır. Kur'an Müslümanların dünya görüşünü tayinde hala en etkin rolü oynamaktadır. Müslüman toplumlardaki sosyal bağlamı oluşturan gelenekler hala Kur'an ve Hadis'e dayanmaktadır. Sekülerleşme İslam dünyasında da dinin toplumdaki etkisini azaltmasına rağmen, modernite İslam toplumlarında dinî dünya görüşünü köklü bir biçimde değiştiremedi.

Buradan hareketle biz Müslümanların dinî ve ahlâkî kavramlara anlamlandıran ve bunları

pratik imkanı veren sosyal bağlamlarını kaybetmediklerini söylememizde bir sakınca yoktur. Müslüman toplumlar elbette sekülerleşmeden etkilendiler ve bunun neticesi olarak da yer yer sekülerleştiler. Ancak İslam'da dinî alan sekülerleşmedi. Bunu Ernest Gellner şöyle ifade etmektedir:

İslam dünyasında dinin ihyası, ancak dinî kuralları ve ahlâkî düsturları anlamlı kılacak ve bunların uygulanması noktasında sıkı bir denetim oluşturacak sosyal bağlamın ihyasıyla mümkün olacaktır.

Sekülerleşme birçok oldukça farklı tarzlar da gerçekleşebilir; fakat, genellikle onun bir gerçek olduğunu söylemek makul görünmektedir.

Fakat bütün bunlara dramatik, aşık ve oldukça gerçek bir istisna var: İslam. Sekülerleşme İslam içinde etkilidir demek nizalı bir husus değildir. Sadece yanlıştır. İslam bir asır önce olduğu kadar şimdi de güçlüdür. Bazı açılardan belki de daha güçlüdür.⁹

İslam'da beş vakit kılınan farz namazlar ve bunların cemaatle kılınmasına teşvik, cemaatle kılınan Cuma namazı, Ramazan orucu, zekat, haç, günlük hayatta kullanılan dinî muhtevalı selamlama ve diğer dinî ananeler, dinî düsturlar ışığında icra edilen günlük hayat, müminlerden birinin diğeri hakkında hissettiği, arkadaşlık, güven ve muhabbet, bütün bunlar sosyal bir bağlam oluşturmakta ve inananlar bu ortamda ahlâkî, dinî ve manevi açıdan kendilerini "evlerinde" hissetmektedirler. Müslüman'ın günlük

hayatında dinî doktrin ve varsayımların gerçekliğine şahitlik etmek mümkündür. Dinî dünyanın ne kadar ciddiye alındığının, ve dinî doktrinlerin gerçekliğine inancın en önemli ispatı bence, Batılıların irrasyonel gördüğü, kurban, oruç ve zekat gibi ibadetleri Müslümanların ciddiye alması ve onu icrada ısrar etmeleridir.

Bu yazının temel tezini yeniden ifade etmek gerekirse: İslam toplumlarında ahlâkî düsturları, kavramları anlamlı geçerli kılan ne sadece rasyonel argümanlar ne de sadece onların klasik gelenekle irtibatıdır. Dinî doktrinleri ve ahlâkî ilkeleri anlamlı ve geçerli kılan ve onların uygulanma imkanını var kılan sosyal bağlam, cemaat ve toplumsallıktır. Batı Aydınlanma süreciyle bu dinî sosyal bağlamını kaybetmiştir ve bunu nasıl kaybettiğini Alasdair MacIntyre güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Müslümanlar ise bütün sekülerleşme sürecinin etkinliğine rağmen bu sosyal bağlamı, dinî ilkelerin toplumsallığını kaybetmemiştir. Bunun en büyük delili sekülerleşmiş zihne "irrasyonel" görünen, kurban, oruç ve zekat gibi ibadetlerin hala geleneksel uygulamasıyla devam etmesidir. Bu bağlamda, bizce İslâm dünyasının yeniden ihyası, ne Muhammed İqbal ve diğer modernistlerin düşündüğü gibi modern düşünceyi esas alarak geleneği yeniden modern dünyada inşasıyla mümkün olacaktır, ne de sadece düşünsel planda geleneğe dönmekle mümkün olacaktır. İslam dünyasında dinin ihyası, ancak dinî kuralları ve ahlâkî düsturları anlamlı kılacak ve bunların uygulanması noktasında sıkı bir denetim oluşturacak sosyal bağlamın ihyasıyla mümkün olacaktır. Bu sosyal bağlam ancak cemaatle ve cemaat içinde mümkündür. Bu ne bir entelektüel ve düşünsel, ne de ilmi projedir. Bu manevi ve ahlâkî projedir. Bu projenin mimarları ilim ya da bilim adamlarından daha çok, ümmetin ahlâkî ve manevî önderleridir. Allah yokluklarını aratmasın.

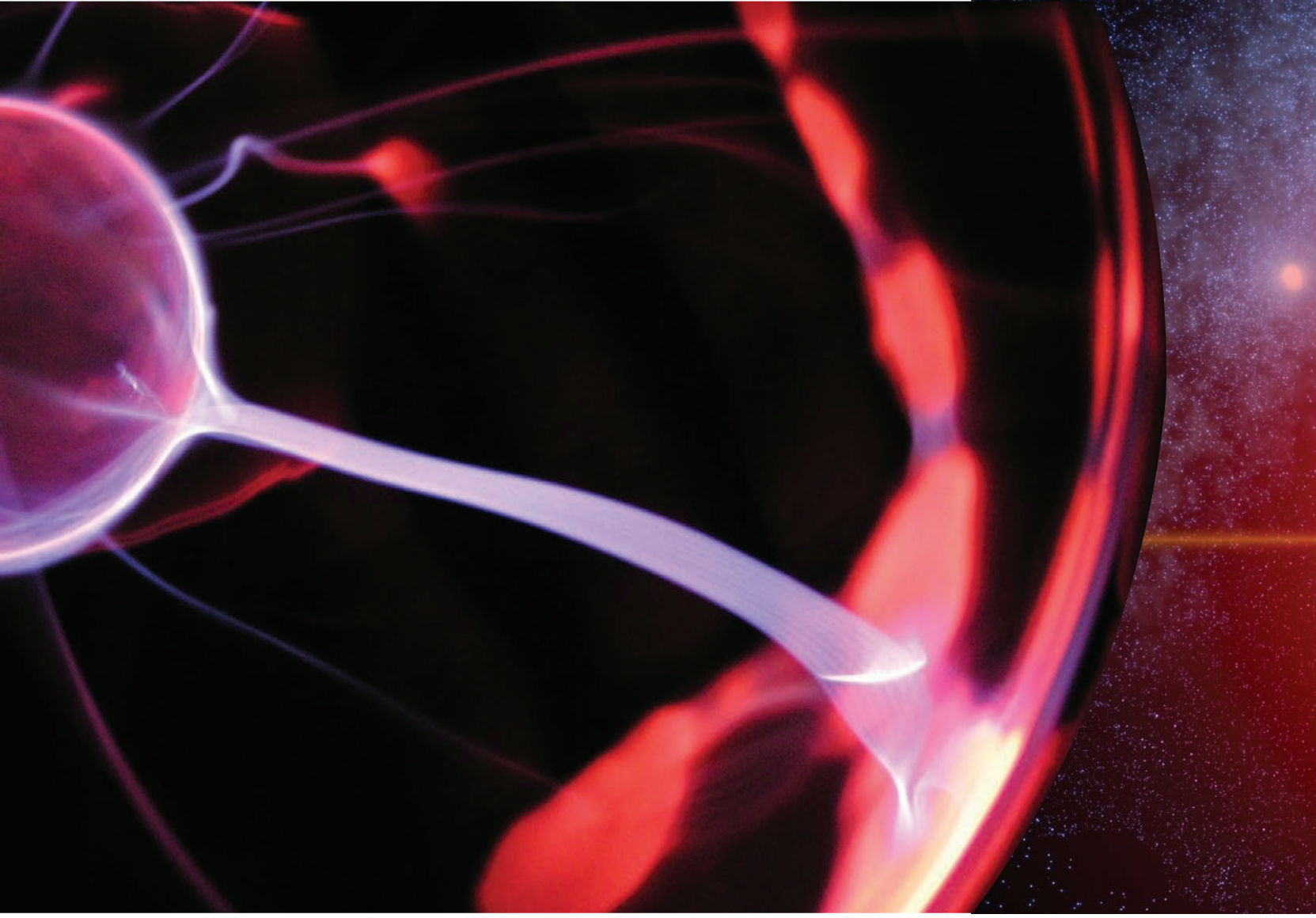
⁹ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London and New York: Routledge, 1992, s. 5.

Sonuç:

Bu yazıda ulaşılmak istenen neticeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür. Ahlakî ve dinî kavramları anlamlandıran, uygulanmalarını mümkün kılan ve dolayısıyla onlara hayat veren şey ne sadece tarihî-dinî birikim ne de onların uygulamalarına dair rasyonel hüküm yürütme yoluyla düşünce üretmedir. Ahlakî ve dinî kavramları anlamlandıran, uygulanmalarını mümkün kılan ve dolayısıyla onlara hayat veren şey sosyal bağlam, yani toplumsal zemindir. Ahlak ve din, en geniş anlamıyla ancak bu toplumsal zeminde anlam kazanır ve ancak cemaatle var olur. 19. ve 20. yüzyılda Batı'nın etkisiyle İslam dünyasında yeniden dirilişin Batı'da olduğu gibi düşünce ve ilim yoluyla olacağı kanaati hakim olmuştur. Afganî ile başlayan Muhammed İktbal ve Fazlur Rahman'la nihai sınırlarına ulaşan İslam modernizmi düşünceyi esas alan ihya hareketidir. Bizim noktayı nazarımızdan İslam dünyasının yeniden dirilişi ne sadece ilmi ne de sadece düşünsel olacaktır. İslam dünyasının yeniden dirilişi özünde ahlakî ve manevi alanda olacaktır. Ahlakî ve manevi olanın ihyası sadece ilim ve düşünceyle değil, varlıksal ya da varoluşsal (egzistansiyel) katılımıdır. Bu bağlamda etkin kavram iştiraktır. İştirak hem anlama ve hem de ihya sürecidir. Meseleyi biraz

daha açmak gerekirse, dinî ve ahlakî kavramları anlama ve ihya salt bilgiyle değil iştirakle olur. Mesela ittika kavramının nasıl oluştuğu, nasıl bir mahiyet kazandığı, Efendimiz başta olmak üzere büyük şahsiyetler tarafından nasıl uygulandığı hakkındaki bilgimiz bize ittikanın tam mahiyetini veremez. Biz ancak ittika kavramına kendi benliğimizle iştirak ederek yani bizzat muttaki olmakla ittikanın ne olduğunu anlar aynı zamanda onu ihya etmiş oluruz. O halde bu ihyanın asgari şartları nelerdir? İştirak zihni ve fikri ya da kavramsal olana değil bizzat var olana olur. İttika'nın tarihî yaşanmış ve kitaplarda kayıt altına alınmış varlığı hakiki varlığı değildir, ancak sanal varlığıdır. İttika'nın hakiki varlığı şu an muttakiler tarafından yaşanan ve yaşanmakla var kılınan varlığıdır. Muttaki olmak isteyen biri bu varlığa iştirak ederek, yani muttakilere katılarak ve onlardan hal transfer ederek muttaki olur. Bu varlık toplumsaldır ve ancak cemaatle varlık kazanır. Alasdair MacIntyre ahlakî kavram ve pratiklerin ihyasında ve dinin inanıldığı gibi anlaşılmasında, sosyal bağlamın hayati konumuna dikkat çekmesi bu açıdan oldukça manidardır. Fakat biz meseleyi bir adım ileri götürerek burada İslam dünyasındaki ihyanın ancak ahlakî ve manevi ihya ile, ahlakî ve manevi ihyanın ise ancak cemaatin ihyasıyla mümkün olacağı tezini dile getirmiş oluyoruz.





İSLAMDA 'AHLAKIN ŞARTI' KAÇ?: İSLAM 'ERDEM ETİĞİ'NİN (YENİDEN) YAPILANDIRILMASI ÖNERİSİ

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Neden yukarıdaki gibi bir başlık? 'İslam da ahlakın şartı kaç?' da ne demek? Bir Müslüman için 'imanın şartı' vardır, 'İslamın şartı' vardır. 'ahlakın şartı' da nereden çıktı? Böyle bir soruya, bunca asır sonra ne gerek vardı? Bu, cevap verilmesi mümkün bir soru mudur ki, soruluyor? Mümkün olsa bile, bir yararı var mıdır? Varsa nedir?

Yukarıdaki başlığın asıl önemli ve özgün olan ilk kısmı, hemen bu ve benzeri soruları akla getiriyor olsa gerektir. Bu yazıda biz, tamda bu türde sorulara 'cevap' vermeye çalışacağız; fakat




önerdiğimiz cevaplardan çok daha önemli olarak, bu 'soru'nun meşruiyet ve makbuliyetini savunmaya, onun büyük önemini vurgulamaya ve onu, bizden daha iyi cevap verebileceklerin dikkatine sunmaya gayret edeceğiz.

Kimi alimlere göre yeni bir eser şu yedi meseleden münhasıran birini ele almalıdır. Orijinal bir şey meydana getirmek eksik olanı tamamlamak karmaşığı aydınlatmak uzun olanı özetlemek düzensizi tanzim etmek dağınık olanı toplamak ve hatalı olanı düzeltmek.¹ Şimdilerde bu tür şartlar bilimsel ve orijinal olmak diye özetlenmektedir. Bu çalışma İslam da ahlakın şartı kaç ana başlığı ile burada sayılan yedi meseleden ilkinin yerine getirme iddiasındadır. Başlıktaki ikinci kısım olan İslam erdem etiğinin yeniden yapılandırılması önerisi ise yedi meselelerin üçüncü dördüncü beşinci ve altıncı mad-

¹ Bkz Muhammed Abdullah draz, kur' an ahlakı, çev. Emrullah yüksel, Ünver Günay, (İstanbul: iz yayıncılık, 2002), s.15

deleriyle ilgilidir. ikinci ve yedinci mesele olan eksik olanı tamamlamak ve hatalı olanı düzeltmek İslam ahlakı konusunda söz konusu edilebilecek bir şey değildir. O halde biz bu yedi mesele dikkate alınarak söylendiğinde bu yazıda İslam da ahlakın şartı kaç gibi orijinal olduğunu düşündüğümüz bir çok önemsedığımız bir soruyu gündeme getirecek ve ona karmaşık olmayan özet olan düzensiz olmayana ve dağınık olmayan toplu bir cevap vermeye çalışacağız.

İslam da ahlakın şartı kaç sorusuna bizi götüren ana sebep din ahlak ilişkisini tartıştığımız çeşitli derslerde ve düşünce deneyimlerinde ortaya çıkan bir soruya cevap arayışıdır. İman ve ibadet açısından yeterli gözüken bir dindar Müslüman neden bunlara rağmen ahlaken kusurlu davranışlarda bulunabiliyor yada ahlaken kendisinden beklenen daha mükemmel bir düzeyde olmayabiliyor? İşte bu rahatsız edici ama realitesi inkar edilemeyen soru karşısında



Tasavvufi
ahlak, İslam
medeniyetinin
ikinci büyük
anlayışıdır.

öne sürülebilecek çoğu bilindik bir sürü cevapla birlikte onların geçerliliğini inkar etmeden bizim derslerde tartışmaya açtığımız bir faktör daha vardır.

İslamın iman ve ibadet esasları her Müslümanın hiçbir zaman hatırandan çıkmayacak sadelik, netlik ve belirginlik içindeyken, onun ahlak esasları, kolayca bellenebilecek ve her zaman hatırdaki tutulup her tikel olay karşısında karşısında vicdani yargıda kriter oluşturabilecek ve hatta o kişiyi o yönde sarsılmaz alışkanlıklar kazandırabilecek sadelik kazandırabilecek netlik ve belirginlik içinde değildir. Temel erdemler konusundaki bu belirsizlik her yıl sınıf içinde yaptığımız küçük anketlerimizde de defalarca ortaya çıkmıştır. Bunun çeşitli olası sebeplerini biraz sonra ele alacağız. Fakat baştan söylenmesi gereken bir husus bu durumun asla İslamın bir kusuru olmadığı sadece sonraki ulemanın bireysel erdemler konusunda bu tür bir sadeleştirmeye ve sistematikleştirmeye (İslam filozoflarının biraz sonra ele alacağımız özel durumları hariç) şu veya bu sebepten bugüne kadar pek gerek görmediğidir.

Bizim bu yazıdaki hipotezimize göre iman ve ibadet konusunda olduğu gibi ahlak konusunda da ahlakın şartı kaç? Bir soruyla yola çıkıp yine iman ve ibadet konusunda olana benzer sade ve sistematik bir ortak cevap verebilir hale gelmemiz hem teorik olarak İslam dinin sadeliğini daha belirgin bir biçimde gözler önüne serecek hem de Müslümanın pratik hayatında arzu edilen ahlakı arınma ve yetkinleşmenin daha kolay ve daha yaygın bir biçimde gerçekleşmesine büyük katkı sağlayacaktır.

1.İslam Sadelik ve Ahlak

İslam dininin özellikle öteki dinlerle karşılaştırıldığında ortaya çıkan temel özelliklerinden biri de sadeliğidir.²

² Örneğin Mehmet Sofuoğlu 'nun ifadeleriyle 'hem zatına, hem de diğer dinlere nispetle İslam dini insanlık için en sade, en makul ve en kolay dindir.' Mehmet Sofuoğlu, 'İslam, sadelik ve kolaylık dinidir', İslam medeniyeti yıl11,

Bu sadeliğin yahut yalının islamın kolay ve çabuk yayılmasında da önemli bir rolü olduğu islamın yayılmış tarihi ile ilgili kitaplarda açıkça belirtilen bir husustur.³

Sadelik bir Latin atasözünde belirtildiği⁴ ve çağdaş bilim felsefesi⁵ ve din felsefesinde de⁶ sıkça atıfta bulunulduğu üzere doğruluğun en önemli göstergelerinden biridir.sadelik yahut inançta amelde ahlaki davranışta kolay kavranabilir kolay hatırd tutulabilir ve kolay uygulanabilir olma durumu bir eğitim yöntemi olarak da üzerinde önemle durulan ve durulması gereken bir husustur.⁷

sayı 3, ekim 1967, s.6.ayrıca,aynı yazarın, aynı derginin, 4, 6, ve 7. sayılarındaki aynı sayının devamı niteliğindeki yazılarına da bakınız

3 Bkz. T.W. arnold, intişarı İslam tarihi (islamın yayılış tarihi), çev. Hasan gündüzler (Ankara:akçağ yayınları,1982), ss.411-16 arnolda göre Müslümanların mühtedi kazanmakta başarı sebeplerinin 'başlıcalarının biriside İslam akaidinin sadeliğidir'(s.411).

4 Bir Latin atasözüne göre,sadelik doğruluğun işaretidir, simplex sigillum veri. Bkz. R. G. Swinburne, 'Teizm ve Bilim' çev. Cafer Sadık Yaran, din ve bilim: çağdaş batı ve İslam düşüncesinden seçme felsefi yazılar, der. Ve çev. C. Sadık Yaran, (Samsun: Sidre Yayınları, 1997,) s.115.

5 Bkz. Karl R. Popper, the Logic of Scientific Discovery (london and New York: Routledge, 1992), chp. VII, pp.136-45. Aynı eserin Türkçesi için bkz. K. R. Popper, bilimsel araştırmanın mantığı, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, (İstanbul: Y. K. Y., 1998), VII. Bölüm, ss. 163-73. ayrıca bkz. Elliott Sober, ' Simplicity', A Companion to the Philosophy of Science , ed. By. W. H. Newton-Smith, (Oxford: Blackwell, 2001), chp.64, pp. 433-41, Bilim ve din ilişkisi üzerine eserleriyle ünlü fizikçi ve ilahiyatçı John Polkinghorne 'un bilimde basitlik ve karmaşıklıkla ilgili birkaç cümlesine yer vaermekte yarar ardır. Onun belirttiği üzere, ' basitliği ve doğallığı hakkındaki değer yargılarını içeren kriterin sağlanabilirlik derecesi, teorinin kabul edilmesi açısından çok önemlidir. Entrika ve karmaşıkli ölümçül sakatlardır. Fizikçiler gerçek anlamda başarılı olan teorilerin ' güzel' matematiksel denklemler şeklinde ifade edilenler olduklarını öğrenmişlerdir. Temel fizikle uğraşmanın verdiği üç yüz senelik deneyimli bu sonu desteklemektedir'. John Polkinghorne, Daha Geniş Bir İnsan Bakış Açısından Bilimin Ötesi, çev. Ersan Devrin, (İstanbul: evrim, 2001), s. 139

6 Örneğin bkz. Richard Swinburne, The existence of God (Oxford: Clarendon Press, 1991),ss.52.102. Richard Swinburne, The Evoution of the Soul God (Oxford: Clarendon Pres, 1986),ss.13-16,169.

7 Özellikle içinde yaşadığımız çağ gibi, endüstriyel ve materyal karmaşıklığın (complexity)had safhada olduğu bir dönemde, 'bazı eğitimciler bu karışıklığın (confusion)çözülmesi gerektiğini hissetmişlerdir'; fakat ' onların gayretlerine rağmen hâlâ varlığını sürdürmektedir.Basheer M. O. Hajaltom, İslamic Moral Education: An Introduction (Makkah: Umm al-Qura Universty,1982), s. 54. Ayrıca bkz. Abdurrahman Dodurgalı, Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi V. Y., 1999), ss. 100-04, Dodurga'nının Kamer Suresi 17. ayetteki, ' And olsun ki biz Kur'an'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık' ifadesi yorumuna göre, ayette kolaylık ile öğüt alma arasında canlı bağlantılar kurulmakta, üstü kapalı olarak da kolaylık yolu gösterilmediği takdirde öğüt almanın güçleşeceği haber verilmektedir.

İslam son derece sade bir şekilde iman ibadet ve ahlaktan oluşan bir din olarak nitelenir.⁸

Bu üçlünün. İlk zikredileni imandır. 'İmanın şartları' veya esasları, İslamın en sade kısmıdır. İman esasları her şeyden önce sayısal olarak sade, belirgin ve nettir.Ayrıca onlar, içerik olarak da, son derece sadedir. Örneğin, Allah'ın birliği ve yaratıcılığı, Peygamberlerin elçilik görevi dışında tamamen bir insan olarak görülmesi, ahretin her şeyden önce bir adalet yurdu olduğu vb.özellikle başka dinlerin bu konulardaki öğretileriyle karşılaştırıldığında görüleceği üzere son derece sade ve kolay anlaşılır şartlardır.

İmanın şartlarının, içeriksel sadelik yanında, sayısal belirginliği ve netliğine ait sadeliğini faydalarını tartışmak bile yersizdir. Her şeyden önce, bu sayede, İslamın din olarak temel farkı ortaya çıkmış ve belki en önemlisi de İslamı öğrenmek, zihinde ve kalpte her zaman canlı tutmak kolaylaşmıştır. Bu sadeliğin teolojik olduğu kadar, pedagojik, psikolojik, sosyolojik ve küresel pek çok yararı vardır.Kısacası, 'İslam da imanın şartı?' sorusunu, aralarındaki büyük tarihsel ve toplumsal farklara ve dinin yaşanmasında görülebilen uygulama farklılıklarına rağmen, büyük-küçük, kadın-erkek, Doğulu-Batılı, çok dindar-az dindar pek çok Müslüman biliyorsa ve bu bilindik soruya aşağı yukarı ortak bir cevap verebiliyor ve aşırı bir mutlaklaş-tırmaya gitmeksizin 6 diyebiliyorsa⁹; işte bu.

(s.102) Bir başka eğitimci ise ' eğitimin bir faaliyet olarak var olduğu fakat henüz bu faaliyetlerden ilkeler ve kurallar çıkarılarak sistemlere ulaşılmadığı' dönemleri ' bilim öncesi dönem' olarak nitelemektedir. Bkz. Beyza Bilgin, İslâm ve Çocuk (Ankara: diyanet işleri başkanlığı yayınları, 1991),s.122.

8 Gerekirse, bkz.A. Hamdi Akseki, İslam Dini: İtikat, İbadet ve Ahlak (Ankara: Gaye Matbaacılık 1983), s.20

9 Bu kısa makalenin asıl konusu bu olmadığı için bu konudaki az çok farklı olabilen görüşlere burada değinmeyeceğiz. İmanın en kısa ifadesi ' Allah'tan başka tanrı yoktur. Muhammed Allah'ın elçisidir' anlamına gelen iki ana esaslı kelime-i tevhiddir. İmanın daha ayrıntılı tanımı Müslim'de ('İman',1) rivayet edilen bir hadiste belirtilmektedir.buna göre, ' İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve bir de hayrıyla ve şerriyle birlikte kadere inanmandır.' Genel kanaate göre ' bu tarif bütün akaid meselelerinde esas alınmış, akaid kitaplarının planının teşkil etmiştir.Bu hadis islam'ın bütün hükümlerini altı prensip içinde hülâsa etmiş ve dinimizi 'amentü'sünü oluşturmuştur. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi İslamda İnanç Esasları, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1999), ss. 34-35. Bazı alimler bu esasları derli toplu bir biçimde şu üç hükümde top-

İslama özgü büyük bir sadelik ve dolayısıyla Müslümanlar açısından büyük bir müştereklik ve sağlamlıktır.

Yukarıdaki üçlüde, ikinci zikredilen, ibadettir. İslam da ibadetler de, 'İslamın şartı' başlığı altında, son derece sade ve net bir biçimde sıralanır ve beş temel madde olarak sayılır. İçerikleri biraz ayrıntılı olsa da, bunları öğrenmek ve öğretmekte çok zor değildir. Bu beş şart da her şeyden önce İslamı diğer dinlerden ayıran, onu özgün kılan özelliklerindedir. Tek tek ele alındığında namaz, oruç, hac ve zekattan bazıları başka bazı dinlerin de olabilir; ama bu tasnif ve bu vurgu, sadece İslam dinine özgüdür.

İslamın bir Müslüman da görmeyi arzu ettiği ve öğütlediği başka ibadetler de var olabilmekle birlikte en önemlilerinin bu şekilde belirginleştirilmiş olması, Müslümanların farkını ortaya koymakta, Müslümanlar arasında birlik sağlamakta ve Müslümanın ibadet konusundaki eğitim, öğretim ve uygulamasını kolaylaştırmaktadır. Kısacası bazı mezhep farklılıklarını paranteze alarak konuştuğumuzda ibadetle ilgili 'İslamın şartı kaç?' sorusunun ve cevabının pek çok Müslüman arasında ortak olması da yararları tartışılmayacak bir husustur.

Zaten bilinen bu hususları tek cümleyle özetlemek gerekirse, İslam da 'İslamda imanın şartı kaç?' sorusu da, 'altı' cevabı da, yine aynı şekilde, 'İslamın şartı kaç?' sorusu da, 'beş' cevabı da Müslüman olsun yada olmasın İslamı az çok bilen herkesin bildiği ve kendileriyle İslam dinini tanımladığı yüzyıllardır bilinen temel gerçeklerdir.

Yukarıdaki ölçüde zikredilen son husus, ahlaktır.¹⁰ İşte bu noktadan itibaren, geneli özetlemenin ötesine geçerek, tartışmaya açmak istediğimiz alanı girilmektedir. Burada ahlak gibi çok geniş bir alanın elbette bütün sorularını tartışacak değiliz. Bize

lamaktadır: (1) Allah'a, (2) nübüvete- Melekler ve kitaplara imanı da içine alır. (3) ahrete iman, Ayrıntılı bilgi için bkz: Ethem Ruhi Fırlı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, (İstanbul: Şa-to, 2001), s.12 vd.

10 Genel olarak, iyi duygu düşünce ve davranış hali olarak tasvir edilebilecek olan ahlak, daha İslamı bir tarzda belirtilmek istendiğinde, Şems suresi 8. ayette belirtildiği üzere kendisine 'iyilik ve kötülük kabiliyeti' verilen insanın, 10. ayette belirtildiği üzere 'kendini fenalıklara gömen kimse' olmaması ve aksine 9.ayette belirtildiği üzere 'kendini arıtan' ve böylece 'saadete' eren kimse olması hali ve bu hali konu edinen ilim olarak da tasvir edilebilir.

Ailevi,
toplumsal ve
küresel ahlak
daha sonra
gelir; ve bu
temel üzerine
inşâ olur.

göre, insanlığın, toplumun ve ailenin temeli birey olduğu gibi, ahlakın temeli de bireysel ahlaktır. Ailevi, toplumsal ve küresel ahlak daha sonra gelir; ve bu temel üzerine inşâ olur. Bireysel ahlak denilince de, teolojik ahlak anlayışlarında olduğu gibi ahlaki eylemlerin sonuçları ve yararları, ya da deontolojik ahlak anlayışlarında olduğu gibi ahlaki eylemlerin sebepleri, niyetleri ve ödev olma ziyade, ahlaki eylemin sebep ve sonuçtan oluşan her iki yönünü ve bu iki yön arasındaki araçları ve süreci de kapsayacak şekilde bütünsel etkinliğe sahip olan ahlaki öznenin kendisinde bulundurması gereken 'erdemler' aklımıza gelmektedir. Önemli olan ahlaki eylemi yapan kişinin, bu eylemine kaynaklık eden erdemli bir karaktere sahip olup olmamasıdır. Antik veya modern 'erdem etiği' ile ille de bir bağ kurma gereksinimi hissetmeksizin,¹¹ bizim 'İslam da ahlakın şartın' dan kastettiğimiz, büyük ölçüde 'İslam Erdem etiği' diyebileceğimiz şeydir; bundan kastettiğimizde kabaca, İslama göre Müslüman bir bireyin sahip olması gereken temel ve tâlî erdemlerin (ahlaki açıdan iyi olan duygu, düşünce ve davranış özelliklerinin ve kaçınılması gereken erdemsizliklerin) neler olduğunun sade ve sistematik bir biçimde tespiti, tanımlanması, temellendirilmesi, önem ve öncelik sırasına göre derecelendirilmesi ve böylelikle yaşamda kolayca ve kalıcı bir biçimde eyleme dönüştürülmesi gibi konuların soruşturulduğu ve cevap bulunduğu alandır. Bu açıdan bakıldığında, 'şart' kelimesinin deyim yerindeyse biraz soğuk ve belki fazla yükümlülükçü bir kelime olduğunu bilmekle ve bu yönde bir tereddüt taşımakla birlikte, iman ve İslam ile ilgili popüler soru-cevap geleneğine benzesin ve

11 Antik Yunan, Ortaçağ Hristiyan ve Modern 'Erdem Etiği/Ahlaki' (Virtue Ethics) hakkında bilgi için bkz. Jacques P. Thiroux, *Eyhics: Theory and Practie* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1995), ss. 77-92. Greg Pence, 'Virtue Theory', *A Companion to Ethics*, ed. by Peter Singer, (Oxford: Blackwell, 1993), ss. 249-58. Mike W. Martin, *Everyday Morality: An Introduction to Applied Ethics* (Belmont, California: Wadworth Publishing Company, 1995), ss. 43-62. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 450-55. Erdem etiğinde vurgu ahlaki eylemden ziyade, erdemli/iyi karakter üzerinedir; bunun için de, iyi/erdemli insanların gelişim koşulları, erdem ve erdemsizliklerin neler olduğu, temel veya asli erdemler ile onlara bağlı ikincil erdemlerin tespit ve tanımlanmaları, erdemler arasında çatışma durumunda izlenecek yol gibi hususlar, erdem etiğinde öncelikli konulardır.

onların desteğiyle dikkat çeksin diye böyle ifade etmeyi yine de uygun bulduğumuz 'İslamda ahlakın şartı kaç?' sorusu, 'İslam da temel erdemler nelerdir?' şeklinde de anlaşılabilir ve cevabı aranabilecek bir sorudur.

2-'İslam da Ahlakın Şartı Kaç?' Sorusu Açısından Üç İslami Ahlak Anlayışına (Dini, Tasavvufi, Felsefi) Kısaca Bakış

İslam medeniyeti yahut tarihi içinde Müslümanlar arasında var olan ahlak anlayışlarını, (daha farklı ve ayrıntılı tasnifler varsa da,¹² bize göre, en azından şimdilik) kabaca üçe ayırmak mümkündür. Dini Ahlak, tasavvufi ahlak ve felsefi ahlak.

Dini ahlak, adından anlaşılacağı üzere, ahlak ile ilgili her türlü bilginin kaynağından öncelikle Kur'an olmak üzere Kur'an ve sünnete yer verene ve model alınacak en ahlaklı insan örneği olarak da hiç kuşkusuz Hz. Peygamberi gören bir İslam ahlak anlayışıdır. Bu yönüyle o, doğal olarak İslam ahlakı denince ilk akla gelene ahlak anlayışı olmak özelliğine sahiptir ve her zaman da öyle kalacaktır.

Ne var ki, bizim irdelemeye çalıştığımız husus itibarıyla bakıldığında dini ahlak tarzında yazılmış ahlak kitaplarında 'İslam da ahlakın şartı kaçtır?' Yada 'İslam da ferdi ahlakla ilgili temel erdemler/faziletler nelerdir?' şeklinde bir soruya verilebilecek ortak, müşterek bir cevaba, sade bir tasnife rastlanmamaktadır. Ahlaki faziletler ve reziletlerin listesi yazardan yazara değişmekte ve hatırdaki tutulması imkansız pek çok fazilet herhangi bir önem sırasına da koyulmadan arka arkaya sıralanmaktadır. Örneğin, bazen 40'a, 50'ye kadar çıkabilen, ortalama 20-25 fazilet ve 20-25 de rezilet sayılabilmekte ve örneğin bir yazar adaleti 8. sırada yer verirken öbürü ferdi erdemler listesinde ona hiç yer vermemekte, yahut cimriliği 2. sırada rezilet sayan bir yazar, adam öldürmeyi 10. sıraya koymakta, ya da fiilleri sözlerine uymamayı 4.

12 Örneğin, bkz. Macit fahti, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), ss. 19-26

sırada ele alan bir başka yazar, fuhuşu 14. sırada ele almaktadır.¹³

Kısacası, dini ahlak az sonra değineceğimiz diğer iki ahlak anlayışına göre tamamıyla İslamidir; buda onun en güçlü yönüdür; fakat ne yazık ki, dini ahlak, pek (hiç) sistematik değil, pek sade değil ve bu yüzdende yeterince pedagojik de sosyolojik de değildir. Başka bir deyişle, eğitimi, öğretimi ve uygulamaya geçirilmesi de zordur. Diğer dinler arasında farklı, Müslümanlar arasında ise ortak bir ayırtedici özellik arzemesi de mümkün gözükmemektedir.

Felsefi ahlak, İslam medeniyetinin üçüncü büyük ahlak anlayışdır.

Tasavvufi ahlak, İslam medeniyetinin ikinci büyük anlayışdır. Tasavvuf camiasının insana ve ahlaka büyük önem verdiği aşıkardır. Bu ahlak sisteminin etkisindeki Müslümanların ahlak ilkeleri ve eylemlerinin temelinde büyük ölçüde İslami unsurlar yer almaktadır; ancak, dini ahlaktan farklı olarak, tasavvufi ahlakta, tasavvufçuların çoğunda görülen genel dini kapsayıcılık veya çoğulcuğun bir uzantısı olarak, öteki dinlerin ahlaki ilke ve erdemlerinden yararlanma Hz. İsa başta

13 Burada dini ahlak kitaplarındaki erdem listelerinden bazı örnekler vermek yararlı gözükmemektedir. Muhammed Abdullah Draz'ın Kur'an Ahlakı (çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay; İstanbul: İz, 2002, ss.4555-62) adlı kitabının Ferdi Ahlak bölümünün ' emirler' kısmında şunlar sayılmaktadır: genel olarak öğretim; ruhun safiyeti; doğruluk; iffet, edep, başarılarını haramdan sakınmak; heva ve heveslerine hakimiyet; gıdai cinsi arzularında periyodik olarak sakınma; öfkeye hakimiyet; samimiyet; yumuşaklık ve tevazu hükümlerde ihtiyat; kötü zandan çekinme; sebat ve sabır; iyi örneklerle uygunluk; itidal; güzel işler; iyilikte yarışma; güzel öğütleri dinlemesini ve seçmesini bilmek; ve temiz niyetlilik.

Abdurrahman Azzam'ın resûl-i Ekrem'in Örnek Ahlakı ve Kahramanlığı (çev. Hayreddin Karaman, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1985, adlı kitabında da şu özellikler sıralanmaktadır. Hak davası da sebat; şecaat ve cesaret: sözünde durma; az ile yetinme: tevazu ve hoşgörü: ibadet : bağışlama: merhamet ve iyilik severlik: fesahat ve belagat: siyaset ve idaredeki üstün başarı: ve vicadan hürriyeti için mücadele.

Gazali'nin kimyâ-yı Saâdet'inin (çev.A.Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979, ss. 462-631) 'münciyat' kısmında şu erdemler ele alınır: Tevbe; sabır ve şükür; havf; ve reca;

Kısacası, dini ahlak az sonra değineceğimiz diğer iki ahlak anlayışına göre tamamıyla İslamidir; bu da onun en güçlü yönüdür; fakat ne yazık ki, dini ahlak, pek (hiç?) sistematik değil, pek sade değil ve bu yüzden de yeterince uygulamaya geçirilmesi de zordur. Diğer dinler arasında farklı, Müslümanlara arasında ortak bir ayırt edici bir özellik arz etmeside mümkün gözükmemektedir.

olmak üzere öteki peygamberlerin ahlaki özellikleri daha belirgin bir biçimde model alabilme gibi özellikleri de görülmektedir. Ayrıca, başlangıçtaki zühd ve tasavvuf dönemi erdemleri, her Müslüman dan beklenemeyecek derecede ağır¹⁴ ve sosyo-ekonomik iktisat ahlaki ile ilgili bazı gerekçelerle eleştiriye açık erdemler iken,¹⁵ tarikatleşme döneminden sonra, bunlara ilaveten tasavvufi ahlakta ilkeler, tarikatın belli ilkelere, model insanda, tarikatın kurucusu veya yaşayan şeyhine yönelik bir cemaatleşme niteliği göstermektedir.

Bu durumda 'İslam da ahlakın şartı kaç?' sorusu ve cevabı açısından bakıldığında, tasavvufi ahlakta, bu soruya kısmen yakın bir soru ve cevap varsa da, bu soru ve cevabın aynı bulunmamaktadır. Bir tarikat mensubu için 'İslam da ahlakın şartı kaç?' sorusu ve cevabı yoksa da ona belki yakın görülebilecek şekilde,

14 Zühd ve tasavvuf dönemi erdemlerin başlıcaları şunlardır; halvet-uzvet; riyazet-mücahede; sabır; tevekkül; haşyetullah; vera; hüzn; ve aşk-muhabbet. Bkz. Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), ss. 106-13.

15 Bu yöndeki eleştiriler için bkz. Sabri F. Ülgener, Dün ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat ahlaki (İstanbul: Der Yayınları, 1981), s. 71 vd.



söz gelimi, melametiliği yahut Nakşibendiliği vs. şartının yada temel ilkelerinin kaç olduğu gibi bir soru hiç garip bir soru değildir ve çoğu tarikat için bu tür soruların cevapları da vardır; ve verilen cevaptaki ilkelerin çoğu da genel anlamda ahlak ile ilgilidir. Buna rağmen, söylemeye gerek yoktur ki, bu sorular ve cevaplar, 'İslam da ahlakın şartı kaç?' sorusuyla aynı değildir ve bu sorunun cevabının yerini tutacak özellikte de değildirler. Zira tarikatların ilkele-ri tüm Müslümanlar düşünülerek tasarlanmış ahlak ilkeleri değil, kendilerini öteki dinlerden ziyade öteki tarikatlardan ayırmaya yarayan ce-maatsel ilkeler olma özelliği gösteren,¹⁶ pratik ahlaktan ziyade maneviyat yönü ağır basan, büyük-küçük, kadın-erkek, zengin-fakir, ta-rikat eğitimine istekli olan veya olmayan tüm Müslümanlara birden önerilebilecek temel ilke-

16 Aynı veya çok benzer göstermekle birlikte, burada Erasmus'un Hırsiyen keşiflerle ilgili tasvirleri gelmektedir. Erasmus'a göre, 'onların en büyük istekleri Meslihe benzemek değil, aralarında birbirlerine benzemektir'. Bu yüzden de, 'ayakkabını bağla-yan düğümün adedi, kemerin rengi ve genişliği, cübbenin alacalı rengi, kumaşı, kukulâtanın tam şekli ve genişliği, baş traşının tam kutru, uykuya hasredilecek saat adedi, her şey tayin edilmiş, öl-çülmüş, tesbit edilmiştir.' Erasmus, Delilîge, Methiye,çev. Nusret Hızır, (İstanbul: M E B 1989) , s.11

ler olmaktan uzak gözüken ve sayıca da hatır-da tutulması kolay olmayan bir takım ilkelerdir. Örneğin Melametiliğin kırk beş (45) temel ilke-sinden¹⁷ hangi biri hatırda tutulabilecektir? On-ların birinci derecede önemli gördükleri erdem olan 'riya ile mücadele', her Müslümanın birinci sıraya koyması istenebilecek. Bir erdem midir? Veya Neakşibendilerin on bir (11) temel ilkesin-den¹⁸ biri olan ' yürürken ayağa batmak' şartı, tüm Müslümanlar için ahlak ilkesi olabilecek bir erdem midir? Dolayısıyla, bu gibi durumlar gösteriyor ki, tasavvufi ahlakta da, 'İslam da ahlakın şartı kaç?' sorusu da, bu veya benzer bir verilebilecek uygun bir cevap da yoktur.

Felsefi ahlak, İslam medeniyetinin üçün-cü büyük ahlak anlayışıdır. İslam filozoflarının ahlakla ilgili ortaya konulan bu ahlakta, ahlaki ilkeler, erdemler ve örnekler, İslamın dini refe-ransları ve şahsiyetlerinden alınabildiği kadar ve antik yunan ve roma felsefesinden de alın-maktadır. Bu felsefenin etkisi sadece filozoflar arasında kalmamıştır. Gazali dahil olmak üzere birçok Müslüman ahlakçı, bu ahlak sisteminin açık etkilerini taşımaktadır.¹⁹

İslam dünyasındaki felsefi ahlak 'İslam da ahlakın şartı kaç?' sorusuna belki sahip de-ğilse de öteki iki ahlak sistemiyle de karşılaşt-ırıldığında, böyle bir soruya verilebilecek en net ve en sade cevaba sahiptir. Zira bu ahlak sistemine bağlı olanlar ve onların eserlerinde, temel ahlaki erdemlerin ne oldukları ortak bir kabulü yansıtmaktadır, bunların sayısı bellidir ve bu sayı hatırda tutulabilecek bir sadelik arz etmektedir.

17 Bkz. Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik (İstan-bul: İnsan Yayınları, 2003), ss. 177-220

18 Nakşibendiliğin 11 temel ilkesi şunlardır: vukuf-ı zaman-î, vukuf-ı adeti vukuf-ı kalbi (kalbi ayık tutmak), nefes alıp verirken gaflette olmamak, ayağa nazar, halktan hakka sefer, toplulukta halvet, zikir, dönüş, muhafaza, ve yâdetmek. Bkz. Selçuk Eraydın Tasavvuf ve Tarikatler (İstanbul: Marifet Yayınları,1984), ss. 222-27

19 İslamda felsefi ahlak konusunda geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2004) III. Bölüm. Bu felsefenin gazali üzerinde etkilerini görmek için bkz. İmam Gazali, İhyâu ulûmi ' d-Din çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), cilt 3, ss.126-28.



Bilindiği üzere hemen hemen bütün İslam filozoflarına göre, ahlakın temeli, dört (4) temel erdemdir. Yine onların hepsine göre bunlar, hikmet, şecaat/cesaret, iffet ve adalettir.²⁰ Bu durumda, 'imanın şartı kaç?' 'İslamın şartı kaç?' gibi gelenek sürdürüldüğünde ve 'ahlakın şartı kaç?' diye sorulduğunda en keskin, en sade, en kolay cevap verilebilecek olanlar, felsefi ahlak sistemine bağlı olanlardır: cevap, yukarıda belirtilen dört erdemdir. Filozoflar, daha sonra, bu dört erdem her birinin kapsamına giren ikinci derecedeki erdemleri sıralamaktadırlar.²¹

Bu sade, dörtlü sayısal cevap, diğerleri alındığında, deyim yerindeyse çık bir sıralamada oluşturmaktadır: İslam da, imanın şartı altıdır; İslamın/ibadetin şartı beştir; ahlakın şartı da dörttür. O zaman böyle bir tasnif, Müslümanlar arasında neden daha yaygın bir hale gelmemiştir? Yahut ta bu, bugün yaygın olmasını isteyebileceğimiz kusursuz bir tasnif midir?

Bu soruya 'evet' demek, ilk anda gözükteğü kadar kolay değildir. Zira, sadeliğine ve sayısal uygunluğuna (dört, hem iman-ibadet-ahlak sıralamasına uygun, hem de hatırd tutulma-

20 İbn Miskeveyh'in ifadeleri ile ' filozoflar faziletlerin dört olduğunda birleşmişlerdir. Bunlar da, hikmet, iffet, şecaat ve adalettir.' Bkz. İbn İbn Miskeveyh, ahlâki olgunlaştırma, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, (Ankara: Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları 1983), s.23-24. başka pek çok ahlak filozofu gibi gazali'nin ifadeleri de aynıdır: demek ki ahlakın anısı ve esası şu dört şeydir: hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. (ihya, cilt 3, s.127.)

21 Örneğin İbn Miskeveyh'in tasnifine göre, 'hikmet kapsamına giren faziletler', zeka, hatırlama, akıl etme, çabuk anlama, anlama gücü, zihin açıklığı ve kolay öğrenmedir. ' iffetin kapsamına giren faziletler', utama, sükunet, sabır, hür olmak, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, iyi hal, barış severlik, ağırbaşlılık ve kötülüklerden savunmadır. ' yiğitliğin kapsamına giren faziletler', nefis büyüklüğü, gözü peklik, büyük himmet sahibi olmak, sebat, sabır, yumuşaklık, sükunet, yüreklilik ve sıkıntıya katlanmadır. ' adaletin kapsamına giren faziletler dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, ödüllendirme, iyi muamele, bir şeyi güzelce yerine getirmek, sevgi, dindarlık, kin gütmemek, kötülüğe iyilikle karşılık vermek, lütfekar olmak, insanlıktan ayrılmamak, düşmanlıkları erk etmek kötü söz nakletmemek, doğruları davranışlarından söz etmek, zararlı sözleri terk etmek, açıkgozlülük etmemek, Allaha yönelmek, yemin etmemek vb. erdemlerdir. İbn Miskeveyh, ahlaki olgunlaştırma, ss.25-30.

sı kolay pedagojik bir rakam olmasına) rağmen, bu dörtlü, bütün Müslümanlara, 'İslam ahlakı'nın olmazsa olmaz erdemleri olarak sunulabilecek erdemler tablosu değildir; zira onlar Yunan filozoflarından, özellikle Platon'dan alınmış²² fazla sorgulanmadan²³ korunmuş ve savunulmuş bir dörtlüdür.

Üstelik bu dörtlü, çok çeşitli erdemler araştırılıp onlar arasından seçilmiş olup en kapsamlı dört ana erdem olmaktan ziyade, öncelikle Platon'un (Eflatun) psikolojisi, yahut nefsin üç gücü teorisine dayanmaktadır. Bu psikoloji de, onun insan doğası ile ilgili yaptığı araştırmalarına dayanmaktan ziyade devlet ve toplum felsefesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Platon'un bu dörtlü erdem tablosu, onun nefsin üç gücü psikolojinin de temelinde yatan sosyolojik, daha doğrusu ütöpik toplum ve devlet tasarımının uzantılarının neticesi olarak ortaya çıkmış bir dörtlüdür. Başka bir deyişle, İslam ahlak filozoflarının olduğu gibi benimsediği Platon'un 'dört temel erdem'inin temeli, onun, üçlü nefis teorisi, onun temeli de, üçlü, ütöpik toplum/devlet teorisidir. Bu durumda, yapı olarak evrensel de değildir. Sonradan Eflatun'un kendisinin bile vazgeçtiği üç toplumsal sınıflı ütöpik ve küçük bir site devleti modeline dayanmaktadır.

22 Dört temel erdem Platon'daki kaynağı için bkz. Platon (Eflatun), devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), ss. 117-35. Platon'a göre, devir içinde, insan içinde 'dört değer vardır'; bunlar, bilgelik (hikmet), yiğitlik (şecaat/cesaret) ölçülük ve doğruluk/adalettir. (s.117 vd.). Platon'un 'kendine hakim' olma diye nitelediği ölçülük (s.120) İslam ahlak literatüründe daha ziyade iffet olarak geçmektedir.

23 Mahmut Kaya'nın belirttiği üzere, İslam toplumunda 'filozofların pratik felsefe (amali hikmet), yani ahlak ve siyaset alanlarında ortaya koyduğu görüşler genellikle bütün çevreler tarafından kabul görmüştür. Mesela eflatun'un ahlak felsefesinde faziletin temeli sayılan hikmet, şecaat, iffet ve adalet kavramlarının gazzali başta olmak üzere Sünni çizgiyi takip eden bütün ahlakçıların eserlerinde yer aldığı görülmektedir.' Mahmut Kaya, ' felsefe', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul : Divanet Vakfı Neşriyat,1995), s.316

Bilindiği gibi, Platon'a göre bu ütopyik site devletindeki en üst sınıf olan yönetici sınıf 'bilgelik' erdemine sahip olacak, ikinci sınıfı oluşturan koruyucular (askerler ve bekçiler) 'cesaret' erdemine sahip olacak, bu devletteki üçüncü ve en alt tabakadaki vatandaşlar sınıfını oluşturan işçi, köylü, zanaatkar sınıf 'ölçülü' olacak, son olarak, bu sınıflardan her birine mensup yalnız kendi üzerine düşen işleri yapması ve buna razı olması ile de bütün toplumun 'adalet' erdemine kavuşmuş olacaktır. Buradan hareketle Platon, 'toplumdaki yönetenler, savaşanlar ve para kazananlar gibi içimizde de üç bölüm' vardır²⁴ sonucuna ulaşarak, birey için de aynı erdemlerin geçerli olduğu sonucuna ulaşılır.

Görüldüğü gibi, bu erdemler tablosu, oldukça sade ve sistemli bir tablo olmakla birlikte, binlerce yıl sonra yaşayan bambaşka uygarlıklar ve dinle içinde de geçerli sayılacak kadar aşkın bir tablo, tarihsel-toplumsal-kültürel etkilerden bağımsız bir liste değildir. Son derece dahice kurgulanmış da olsa, bunlar milattan önce 5. yüzyılın Yunan site devletlerinin ve onlara ahlaki ve siyasi bir yön vermek isteyen büyük bir dahî filozofun daha sonra kendisini de büyük ölçüde vazgeçtiği önceki düşüncelerinin ve tasarımlarının bir ürünüdür. Dolayısıyla, ne kadar güzel olursa olsunlar ve Gazali gibi biri de dahil bütün Müslüman filozoflar ve ahlakçılar yüzyıllardır ne kadar büyük bir ortak kabul ile bunları tekrarlamış olursa olsunlar,²⁵ bu erdemler en temel ve evrensel erdemler değildir. Ayrıca İslama özgü ayıredici erdemler erdemler olarak sunulabilecek özellikte de değildirler.

24 Platon, Devlet, s. 130.

25 Klasik dört temel erdem nazariyesi, sadece geçmişte değil, çağdaş İslam Ahlakı ve Ahlak Felsefesi kitaplarında da genellikle yerini korumaktadır. Örnek olarak bkz. Ahmet Hamdi Akseki, Ahlak ilimi ve İslam Ahlakı Dersleri, sadeleştiren Ali Arslan Aydın, (Ankara: Nur Yayınları, t.y.), ss. 195-96. Hüsameddin Erdem, Ahlak Felsefesi (Konya: Hü-Er Yayınları, 2003), ss. 64-66.

O halde, üç İslami ahlak anlayışından, dini ahlak, İslamidir, fakat sadece sistematik olarak belirlenmiş değildir; tasavvufi ahlak, kısmen sistematik felsefi ahlak ise sade ve sistematiktir; Fakat, temel çatışı İslam dan değil Antik felsefeden gelmektedir.

Bu durum göstermektedir ki, İslam uygarlığının ahlak tarihinde, henüz 'İslam da ahlakın şartı kaç?' gibi bir soruda sorulmamıştır; bu veya benzeri bir soruya verilebilecek hem (hem iman ve İslam konularında olduğu gibi) sade (sistematik, pedagojik, kolayca bellenebilir) hem sufi veya felsefeci ahlakın omurgası İslami değildir. O halde, 'sade' ve kapsayıcı' olan bir 'İslam' ahlakının belirlenmesi ve daha sonra da örgün veya yaygın her tür eğitim-öğretim ortamında belletilmesi pek çok yarar sağlayabilecek gibi gözükmektedir.

3. İslam Erdem Etiğinin (Yeniden) Yapılandırılmasının Yararları

Günümüzde bütün dünyada olduğu gibi, İslam dünyasında da, görmezden gelinemeyecek pek çok ahlaki sorun vardır; başka bir deyişle, İslam dünyası, dünyanın genelinin yüzleşmek ve baş etmek zorunda olduğu ahlaki sorunlardan ârî değildir. 'İster politik veya ekonomik, ister bilimsel bilimsel veya teknolojik terimlerle ifade edilsin, aynı dünyayı paylaşan insanlar olarak birbirimize olan davranışlarımızla ilgili olması bakımından, zamanımızın en önemli sorunları aslında ahlakidir.'²⁶ Küresel ahlaki sorunların²⁷

26 Leslie Lipson, Uygarlığın Ahlaki Bunalımları: Manevi Bir Erimemi, Yoksa İlerleme mi?, çev. Jale Çam Yeşiltaş, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000). 36.

27 Dünya ekonomik forumu (WEF) tarafından Gallip International' a yaptırılan küresel anketle, insanların liderlerden beledikleri küresel düzeydeki ortak 13 istek saptanmıştır. Küresel düzeyde 60 bin kişiye sorularak gerçekleştirilen anketteki neredeyse tamamı ahlakla ilişkili sorunların çözümüne yönelik 13 istek sırayla şunlardır:

1- Yoksulluk ve açlığın dünya üzerinden yok olması
2- Terörizm ile savaş



temelinde kültürel ahlaki sorunlar, onların temelinde de kişisel, bireysel ahlaki sorunlar vardır. İnsanlık ve toplum son tahlilde bireylerden oluşmaktadır. Bu yüzden de, bireysel ahlaki erdemler konusu, ahlak felsefesi ve eğitiminin temelindeki hak ettiği yeri almalıdır.

Bireyin ahlaki eylemleri kolayca gerçekleştirilmesi için, vicdanının yahut pratik aklının, tikel seçeneklerle karşılaştırıldığında kolayca doğru tercihte bulunabilmesini sağlayacak sade ve sağlam temel ahlaki ilkeler yahut erdemler erdemler listesine sahip olmasında büyük yarar vardır. Çocukluğundan itibaren vicdan hafızasına kazınmış sade ve net ahlaki kriterleri olmayan kişilerin, inanılmaz inanılmaz hızla değişen yeni koşulların ortaya çıkardığı beklenmedik olaylar karşısında süratle doğru kararlar verilebilmesi hiç de kolay olmayabilecektir. Ahlaki konularla ilgili zihinsel bulanıklık, sağlam iman, irade ve vicdan sahibi, insanların bile doğru karar vermede güçlük çekmelerine, zaman zaman hataya düşebilmelerine yol açabilmektedir. İmanda, amelde ve hayatın akla gelebilecek her alanında zihin ve duygu berraklığının yarı her ne ise, ahlak alanında ki berraklığın yararı da en az onlar kadar aşikar olacaktır. Her şeyden önce Müslüman çocuğun ahlak eğitimi, hem eğiticiyi hem de kendisi için kolaylaşacak, yetişkinlik koşullarında yol göstericiliği kesinleşecek ve ömür boyu vicdani hafızadan silinmeyecek biçimde kalıcılacaktır.

İkinci olarak, Müslümanların farklı mezhepleri, tarikatları, cemaatleri, dindarlık anlayış ve yaşayış biçimleri arasında, birlik ve beraberliği yahut yakınlığı en fazla sağlayabilecek alanlar arasında iman esasları ile birlikte, bu zamana kadar ortak duyarlığa müsait kılınma konusunda ihmale uğramış gibi gözükten ortak ahlaki

ki ilkeler ve erdemler gelmektedir. Oysa temel ahlaki erdemlerin güvenilir otoriteler tarafından tespit edilip, geniş Müslüman kitleler tarafından benimsenmesi, farklı Müslüman gruplar ve kişiler arasındaki ortak noktaların artmasına ve dolayısıyla onlar arasındaki diyalog ve işbirliğinin gelişmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Üçüncü olarak, iman ve amel ile ahlak arasında organik bir bağ olduğu ve ilk ikisinin üçüncüyü zorunlu doğurduğu varsayımı kabul edilmiş bile olsa, modern-postmodern dünyanın değişen koşullarının ister istemez etkisi altında kalan Müslümanların belki iman alanında değilse de amel konusunda, öyle arzu edilmesi de, gittikçe daha az duyarlı kaldığı inkar edilemeyecek bir sosyoloji realite gibidir. Bu durum, tarih boyunca ahlaki dolaylı olarak beslemiş olan temel kaynaklardan biri olan amel yönünün çoğu Müslümanın pratik hayatında önceden olduğu kadar etkili olmayabileceğini ortaya koymaktadır. Bu durum karşısında, daha önce amana ve amele bağımlı kılınan ahlak alanının, en azından, ameli emir ve yasaklara uyma oranının azaldığı Müslüman bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarında varlığını koruyup ayakta kalabilecek ve onların

- 3- Savaş ve çatışmaların bütün dünyada azalması
- 4- Tüm ülkelerde ekonomik büyümenin teşvik edilmesi
- 5- Çevrenin korunması
- 6- Zengin ile yoksul arasındaki uçurumun daraltılması
- 7- Dürüstlük ve güvenin yeniden tesis edilmesi
- 8- Uyuşturucu sorunun üstesinden gelinmesi
- 9- AIDS hastalığına bir an önce çözüm bulunması
- 10- İnsan haklarının geliştirilmesi
- 12- Sosyal sorunların bir bütün halinde gündeme getirilmesi
- 13- Kadınlar için tam bir eşitliğin sağlanması.' (zaman Gazetesi, 15 ocak, 2005.)



ahlaki arınma ve gelişme ihtiyaçlarını büyük ölçüde karşılayabilecek, nispeten özerk veya kendi içinde belirgin ve vurgulu denilebilecek bir yapıya kavuşturulmasında, farklı derecede dindarlık düzeylerine sahip tüm Müslümanların kimlik, arınma ve olgunlaşma ihtiyaçlarının karşılanmasında büyük yarar sağlayacaktır.

Dördüncü olarak, geçmiş yüzyıllara oranla insanlar son zamanlarda dinler konusunda daha fazla bilgiye daha rahatça ulaşabilmekte, dinler arasında daha rahat bir karşılaştırma yapabilmekte, din seçimi konusunda kendisini eskiye oranla çok daha özgür hissetmektedir. Herhangi bir dine mensup bir aile içinde doğmuş bir çocuğun, büyük ölçüde o din içinde kalmasını gerekli kılan, yoğun aile içi eğitim imkanı ve din değiştirme karşısında ortaya çıkabilecek aile içi tepki veya baskı olsun, toplumsallaşma sürecindeki eğitim ve tepki olsun, 'mürtedin hükmü' veya engizisyon mahkemeleri gibi hukuki yaptırımlar olsun, artık kentlerde yaşayan ve her ikisi de çalışan anne babadan oluşan çekirdek ailenin ve değişen toplumun ve dünyanın yeni koşullarında işler halde değildir. bundan sonra kişilerin din seçiminde daha bilinçli, bilgili ve özgür olacakları aşikardır. İleride insanlar, gittikçe artan oranda, içinde doğ-

dukları dinden ziyade kendilerinin seçip beğendikleri dinde kalacaklardır. Bu seçimde de, tamamen kişisel ve özel faktörlerden, oldukça entelektüel ve nesnel faktörlere göre çok çeşitli değişkenler rol oynayabileceklerdir.

Bu tür fenomenolojik karşılaştırmalarda önem verilen hususlar arsında, iman esasları yanında ve yap-yapma şeklimdeki ameli emirler ve yasaklar listesinden ziyade, kişiyi kurtulmakta güçlük çektiği ahlaken düşük tutku ve bağımlılıklarından arındırmaya ve sahip olmayı arzu ettiği ahlaki ve manevi gelişim düzeyine çıkarmaya yarayacak olan ahlaki yön gittikçe artan oranda daha önemli görülmeye başlanacaktır. Bu açıdan bakıldığında da, İslamın ahlaki yönünün, iman ve amelden bağımsız olarak bakıldığında da net bir biçimde görülebilir ve öteki dinlerle karşılaştırılabilir durumunda olmasında İslam dininin yüceliklerinin tüm açıklığı ve sadeliği içinde görülebilmesi açısından büyük yarar vardır.

Beşinci olarak, son yıllarda küresel ahlak veya dünya ahlakı denilen bir kavram çerçevesinde bütün dinlerin ahlak ilkelerinin özünden çıkarılan ve bütün dünya dinlerinin katkısı beklenen yeni bir ahlaki araştırma alanı ve uygulama türü ortaya çıkmış ve hızla gelişmektedir.²⁸ Bu tür ahlaka katkı alanında da, İslam ahlakının spesifik yönünün ve olmazsa olmaz vurgularının, en temel saydığı erdemler ve erdemsizlikler listesinin belirginleşmiş olmasında yarar çoktur. Aksi takdirde, Müslüman ahlakçılar kendi önerilerini netleştiremediklerinde, dünya dinleri adına ortaya konulan küresel ahlak içinde İslam dininden fazla bir iz de bulunamayacaktır. Oysa İslam dini bu konuda paha biçilmeyecek değerde malzeme ile doludur; fakat bunların tasnifi ve önem sırasına konulması Müslüman alimlerin bundan sonra yapacakları gayreti beklemektedir.²⁹

28 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hans Küng, *AGlobal Ethic for Global Politics and Economics* (New York, Oxford University Press, 1998), özellikle IV. Bölüm, ss. 91-113. Hans Küng, *Global Responsibility: In search a New World Ethic* (New York: Continuum, 1991), özellikle V. Bölüm, ss. 55-64.



4. 'İslam da Ahlakın Şartı Kaç?' Sorusuna Cevap Önerisi

'İslam da ahlakın şartı kaç?' sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Fakat bu cevaplar, en azından yukarıda değindiğimiz mevcut üç İslami ahlak sisteminin hiçbirisinde bir araya getirilmemiş olan üç temel şartın birden kendi içinde barındırmalıdır. Yani o, her şeyden önce tam anlamıyla 'İslami' olmalı, sonra tüm Müslümanlara önerilebilecek derecede 'kapsayıcı' olmalı, sonra da eğitimsel eğitimsel kolaylık sağlayabilecek derecede 'sade' olmalıdır.

gösteriyor gibi gözükmektedirler. Nitekim onlara göre, küresel ahlakın 'dört reddedilemez talimat'ı vardır. Bunlar, şunlardır: Zorbalıktan uzak, bütün hayatlara saygılı bir kültürü taahhüt etmek
Bir dayanışma kültürünün ve adil bir ekonomik düzeni taahhüt etmek
Hoşgörüyü dayalı bir kültürü ve adil bir ekonomik düzeni taahhüt etmek
Hakların eşitliği kültürünü ve erkekle kadının ortaklığını taahhüt etmek.
Geniş bilgi için bkz. Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, Evrensel Bir Ahlak Doğru, çev. Recai Doğan ve diğerleri, (Ankara: Gün Yayıncılık, 1995), ss. 20-28.

Bu üç şart açısından bakıldığında da, birbirinden farklı önerilerde bulunulabilir. Örneğin, İslam da ahlakın şartının sözgelimi, yedi, altı, beş, dört, üç, iki veya bir olduğu söylenebilir. Bunların neler olabileceğini, örnekleri ve gerekçeleriyle birlikte ilerideki çalışmalarımızda göstermeye çalışacağız. Bu yazıda ise, bunlar arasından sadece birini ve şu ana kadar yaptığımız araştırmalar ve düşünceler sonucunda ortaya çıkanların en uygun olduğunu düşündüğümüz örneği kısaca belirtmekle yetineceğiz.

Bize öyle geliyor ki, 'İslam da ahlakın şartı' ile ilgili sorunun cevabının bulunacağı en temel ayetlerin başında Nahl suresi 90. ayet gelmektedir:

'Allah şüphesiz adaleti, iyilik tapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir.'³⁰

30 Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl), (Ankara: Diyanet

Bu ayette, çok açık ve sade, sistematik olarak, üç erdem/fazilet, üç de erdemsizlik/rezilet sayılmaktadır. Bu hali dikkate alınarak, İslam da ahlakın şartının altı (6) olduğu, bunlardan üçünün erdemle, üçünün de erdemsizlikle ilgili olduğu söylenebilir. Buradaki kavramlar mümkün merteye tek kelimeye indirildiğinde, son derece 'sade', 'kapsayıcı' ve de söylemeye gerek olmayacak derecede 'İslami' bir erdemler-erdemsizlikler listesi saplanmış olmaktadır:

Bununla birlikte, aynı ayetten hareketle, daha da sade ve erdemsizlikler değil sadece erdemlerin dile getirildiği dördü bir liste oluşturmak mümkündür. Bu ayette sıralanan üç faziletten ikincisi olan iyilik etmek de, üç reziletten ikincisi olan fenalık/kötülük etmemek da

İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985). Bu ayetin tefsiri için bkz. Elmalı 'lı Muhammed Hamdi Yazır, Hak dini Kur' an Dili (Y.y. T.y. Eser Neşriyat ve Dağıtım), cilt 5, ss. 3116-20. Süleyman Ateş, Yüce kur' an' in Çağdaş Tefsiri (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), cilt 5, ss, 134-35. Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur' an Tefsiri (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004), cilt 11, ss. 65-70.

ahlakın en temel ve en genel iki (2) kavramıdır. Bunlar daha somut olan davranışsal erdem ve erdemsizliklerin soyut, genel ve evresel temelidir. Bu iki evrensel kavramın her iki yanında zikredilen iki erdem ve erdemsizlik ise daha somut ve öznel erdem ve erdemsizlik niteliklerini dile getirmektedir. Bunlar, 'adalet' ve 'yakınlara bakma' erdemi ile, 'hayasızlık' ve 'haddi aşma' erdemsizlikleridir. Son iki erdemsizliği, erdemsizlik olarak değil de karşıt hallerini oluşturan erdemlerle söylemek yolunu seçersek, dört (4) erdem ortaya çıkacaktır. Hayasızlık erdeminin karşıt hali, hayâ' dır; haddi aşma erdemsizliğinin karşıt halini oluşturan pozitif kavram da haddini bilme' dir. Bu durumda ortaya dört erdem çıkmaktadır: 'adalet', 'yakınlara bakma', 'haya', ve 'haddini bilme'.

Çeviri farklılıklarını ve daha serbest bir yorum imkanını dikkate alarak, bu kavramları daha da sade, tek kelimelik olan, ahlak literatüründe iyi bilinen ve hangi ulusal dili kullanır-



sa kullansın genel olarak bütün Müslümanların anlayabilecekleri, kolay hatırdaki kalır (kafiyeli) dört kelime ile ifade, etmemizde mahzur yoksa ve hatta yarar varsa, bunları bunları son derece ade bir dille ifade etmek mümkündür: İslam da ahlakın şartı dördttür. Bunlar:

(1) adalet,

(2) feragat ('yakınlara bakma'nın, yardımlaşma ve fedakarlığın sade ifadesi), iffet ('hayasızlık'ın karşıtı olan hayanın benzer bir kavramla ifadesi), ve merhamet'tir ('haddi aşma'manın biraz daha genelleştirilmiş ve sade ifadesi).

İşte bunlar İslami erdemler bunlardan ibarettir anlamı taşımamakla birlikte, İslam ahlakının 'temel', 'asli', yahut 'büyük' erdemleridir.³¹ Doğal olarak her bir 'temel' erdemün türevi olan veya kapsamı altında bulunan bir çok erdem daha vardır. Ve bunlar da büyük bir özenle belirlenmelidir; belirlenmeye de gayret edilecektir. Bununla birlikte, bu temel erdemlerin belirlenmesi ve bellenişi gerçekleştirilirse, öteki erdemleri de kişilerin kendileri de bu temel erdemlerden çıkarabilirler. Bunlar, İslamın özel olarak vurguladığı olmazsa olmaz olan ve kendileri başka erdemi de kapsamı altında barındıran ana erdemlerdir. Bunlar, son derece 'sade' ve dolayısıyla ahlak eğitimi açısından etkili erdemler oldukları gibi, Müslümanlar açısından, her ulustan, mezhepten ve yaşam biçiminden kişiyi 'kapsayıcı' özelliğe sahip, Kur'an'dan alınma gerçek anlamda 'İslami' erdemlerdir. Bütün bu özellikler yanında bunların, insanlığın küresel ahlaki sorunlarına çözüm olabilecek 'küresel' ahlaki değerlerin başında gelen erdemler olduğundan da şüphe yoktur.

³¹ Bu durum, imanın ve İslamın şartları konusunda da böyledir. Vurgulanan ana şartların dışında da inanılan ve amel edilen şeyler vardır (cinlerin varlığını inkar etmemek, veya kurban ibadeti gibi): ama bunlar asli olanlar derecesinde vurgu gerektirmezler ve (meleklerle iman ve Hacc ibadeti gibi) onların bazılarının kapsamında da zaten şu veya bu derecede ortaya çıkarlar.



SEVGİ-BİLGİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ALLAH İLE İNSAN ARASINDAKİ SEVGİNİN MAHİYETİ (FAHREDDİN ER-RÂZÎ ÖRNEĞİ)

Yrd. Doç. Hülya ALPER

Giriş

Allah ile insan arasındaki sevgi bağı, aşkın olan yaratıcının kuluna; mahluk olan insanın da rabbine yönelik sevgisini içerecek şekilde, çift yönlü anlamda düşünülebilecek bir konudur. Ancak makale, bu iki yönlü sevginin sadece beşer tarafını, İslamî terminolojide yaygın bir şekilde kullanıldığı biçimiyle muhabbetullah, yani Tanrı sevgisini merkeze alarak oluşturulmuştur.

Vahyi bildirimlerle Tanrı sevgisinin mü'min olabilmek için gerekliliğinin¹ açık bir şekilde ortaya konulması insanın en temel duygularından biri olan sevginin, yaratıcısını nesne olarak kullanımını, bu hususunun bütün Müslüman ilim adamları tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilme-

¹ El-Bakara 2/; et-Tavbe 9/24

si sonucunu doğurmuştur.² Ancak insana ait bu kullanım ne anlama gelmektedir? “Allah’ı sevme” ile “Allah’ı bilme” (muhabbetullah ve marifetullah) arasında bir ilişkinin varlığından söz edilebilir mi? Sevmek için bilmek zorunlu şart olarak görülebilir mi? Şâyet böyle ise insan, Tanrı’nın zatını bilmeye muktedir midir ki O’nu sevebilsin? Zihinleri meşgul eden bu ve benzeri birçok soru dolayısıyla konu hakkında birbirinden farklı pek çok düşünce üretilmiştir.

Genelde bu soruların cevaplarını, dolayısıyla Tanrı sevgisinin epistemolojik temellerinin olup olmadığını ve Tanrı’yı bilmenin imkânını sorgulayan bu makale, Eş’ariyye kelâm ekolü içinde kabul edilmekle birlikte, kendine has çok önlü ve özgün bir fikrî yapıya sahip bulunan Fahreddin er-Râzî’nin (ö.606/1209) konuyla ilgili görüşlerini ve yaklaşımını ele alacaktır. Araştırmanın Fahreddin er-Râzî’nin merkeze alınarak yapılmasının sebebi ise onun bu konuda ilk anda çelişkili görünen bir anlayış içinde olmasıdır. Zira bu bilgin, ileride görüleceği gibi, bir taraftan marifeti sevgiye temel yaparken, diğer taraftan insanın, Allah’ın zâtının hakikatini bilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu durumda söz konusu iki tez birbiriyle nasıl uyuyacaktır? Râzî’nin bu konuyla ilgili problemlere önerdiği çözümler etrafında kaleme alınan makalede, öncelikle Tanrı sevgisinin anlamı üzerinde durulacak, daha sonra “sevme” ile “bilme” arasındaki ilişki irdelenecek, buradan hareketle de Allah’ın zatının bilmenin imkanı sorgulanarak sonuç yerine genel bir değerlendirme yapılmasına çalışılacaktır.

Böyle bir çalışmanın giriş kısmında sevginin kavramsal çerçevesinin çizilmesi, bu amaçla kelimenin etimolojik incelenmesinin de yapılması gerekli görülebilir. Ancak bu konuda detaylı değerlendirmelere yer veren klasik eserler yanında gerek Türkçe’de gerek yabancı literatürde, son yıllarda giderek artan sayıda pek çok ara-

2 Gazzâlî, İhyâu ulûmî’l-dîn, Beyrut 2000, V, 3.



tırmanın mevcudiyeti karşısında, aynı bilgilerin yeniden nakledilmesi yoluna gidilmemiştir.³

Allah Sevgi

“İnsanın yaratıcısının sevmenin anlamı nedir?” sorusu düşünce tarihimizin içinde birbirinden farklı şekillerde cevaplanmıştır. Her ilim

3 Bu konuyu inceleyen klasik kaynaklar arasında, İbn Kayyim’in Medaricü’s-sâlikîn (Kahire 1983) ve Ravzatü’l-muhibbîn (Beyrut 1987) adlı eserleri, İbn Hazm’ın beşerî sevgiyi konu edinmekle birlikte bu alanda vazgeçilmez nitelikleri Tavku’l-hamâme fî’l-ulfe ve’l-ulaî’ını (Kahire 1964) saymak gerekir. Ayrıca sevgi hakkında günümüzde önemli bir literatüroluğu görülmektedir. Bunlar arasında Türkiye’deki çalışmalara Raşit Küçük’ün Sevgi Medeniyeti (İstanbul 2002); Mesut Kaynak’ın Kur’ân’da Sevgi (Kur’ân-ı Kerim’den Ayetler) (İstanbul 2000); Ali Galip Gezgin’in Kur’ân’da Sevgi (Isparta 2003); İsmail Karagöz’ün Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk (Ankara 2004); Zeki Bıyık’ın Din Eğitimi Açısından Sevginin Kur’an’daki Yeri (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998); Zeynüddin Aslan, Sevgi Yoksunluğu ve Dini Davranış (U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994) örnek olarak verilebilir. Ayrıca konuyla ilgili yabancı dilde yazılmış pek çok eser arasında Ahmed Nasib el-Mehamid’in, el-Hub beyne’l-abd ve’r-rab (Beyrut 1992); Ahmed Teymur Paşa’nın, el-Hub inde’l-Arab (Kahire 2000); Muhammed Hasan Abdullah’ın, el-Hub fî türâsî’l-arabî (Kahire 1994); Paul Tillich’in, love, pover and justice Ontological Analyses and Ethical Applications (North Carolina 1960) adlı eserleri sayılabilir. Sevgi, felsefe ve psikolojinin de yakından ilgilendiği bir konu olup bu açıdan da yaklaşımda bulunan pek çok çalışmanın bulunduğu mâlumdur. Ancak konumuzun öncelikli literatürünün dışında kaldıkları için bu alana ilişkin olanlar örneklendirme yoluna gidilmemiştir.



adamı, benzeri birçok konuda olduğu gibi bu sorun etrafında yaptığı açıklamalarda da kendi temel düşüncesine uygun yorumlar ortaya koymuştur. Dolayısıyla yukarıdaki soruya verilen cevaplarda yer alan değerlendirmeler, benimsenen Tanrı tasarruvuna ve insan anlayışına bağlı olarak yapıldığından değişiklik arz etmiştir. Kelâm sahasındaki yetkinliği yanında tasavvufî yönelişleriyle öne çıkan Fahreddin er-Râzî, bu konuda kelâmçıların ve tasavvuf erbabının iki farklı anlayış içinde olduğuna dikkat çekmektedir. Makalede Râzî'nin ortaya koyduğu bu ayırmadan hareketle Allah sevgisi konusu "Kelâmî Yorum" ve "Râzî'nin Getirdiği Tasavvufî Yorum" şeklinde iki alt başlık altında tartışılacaktır.

a.Kelâmî Yorum

Allah sevgisini tartıştığı kısımlarda, kelâm ekolüne mensup ilim adamlarının büyük çoğunluğunun sevgiyi irâde ile açıkladığını belirten Râzî,⁴ bu bilgilerin sevgi kavramını

4 Benzer bir açıklama tarzı için bk. Joseph Norment Bell (Bergen), "Avicenne's Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition", Der Islam LXIII/1 (1986), S, 84.

iradenin bir çeşidi olarak değerlendirdiklerini vurgulamaktadır.⁵ Diğer taraftan bu âlimlerin kelâm disiplininin kaynaklanan genel yaklaşımlarına irâde ancak mümkünlere taalluk edebilir. Dolayısıyla bu düşünceyi benimseyenler muhabbetin Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişmesinin (taalluk) imkânsız olacağını da iddiâ etmektedirler. Bu durumda böyle bir yaklaşım tarzı içerisinde Allah'ı sevmek mecazi olarak değerlendirilmekte; "Allah'ı seviyorum" sözü de "O'na itaat ve hizmet etmeyi veya O'nun sevaplarını ve ihsânını seviyorum" anlamına gelmektedir.⁶

Klasik kelâm kitaplarında muhabbetullahi konu başlığı edinen kısımlar bulunmamakla birlikte, bazı kelâmçıların eserlerinde Fahreddin er-Râzî'nin naklettiği düşünceyle örtüşen sınırlı açıklamalar yer almaktadır. Meselâ İmam Mâtürîdî (ö.333/944) Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde "şuurlu varlıkların" yaratıcısının sevmesinin bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Onun açıklamalarına göre Allah, fiilinde hakîm olup bütün varlılar O'na muhtaçtır. Dolayısıyla insandaki akıl ve şuur nimetlerini de veren Allah'tır. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre söz konusu nimetlerin anlamını yitirmemesi ve ziyan edilmemesi için insanın yaratıcısının sevmesi gerekmektedir.⁷ Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli tefsirinde ise inananların Allah'a yönelik sevgilerinin çok ileri düzeyde olduğunu vur-

5 Sevginin irâdenin bir çeşidi olarak açıklaması Allah'ın fiili olan sevgi içinde yapılmıştır. Allah'ın rızâ, gazap gibi fiileri de irâde ile açıklanmıştır. (bk. Eş'arî, Usûlü Ehli's-sünne ve'l-camâa (nşr. Muhammed Seyyid Cülynid), Kahire 1987, s. 74; İbn Fûrek, mücerredü Mâkâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s.45; Bâkîllânî, el-İnsâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986/1407, s. 61; a.mlf., Kitâbü't-Tevhîd (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1993/1414, s. 47. İmam Mâtürîdî ise Allah'ın niteliği olan muhabbet ve rızâ ile irâde ve meşîet arasında fark bulunduğu görüşündedir. Muhabbet ve rızâ husûsî olup kulların fiilleri ile gereklilik kazanmakta iken, irâde ve meşîet umûmî olup böyle değildir. Bk. Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîd (nşr. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s.473; Fahreddin er-Râzî'de "ashabımız" dediği kişiler arasında ilâhî muhabbet ile irâde arasında fark görenler olduğu gibi ikisinin de aynı kabul edenlerin bulunduğunu belirtmektedir (bk. Fahreddin er-Râzî, Levâmiul-beyyînât şerhu Esmâillâhî'l-hüsnâ, (nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Beyrut 1984/1404, s.

6 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihi'l-gayb, Beyrut 1421/2000, IV, 185.

7 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 253; krş. Mâtürîdî, Kitaabüt-Tevhîd Tercümesi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s.207.

gulamakta ve bunu "Allah'a itâate yönelik irâdeleri ve O'nun emirlerine bağlılıkları müşriklerin putlarına olan bağlılığından çok daha güçlü O'nun emrine yönelik ta'zîm ve ihtiramlar da müşriklerin putlarına olan ta'zîm ve ihtiramlarından üstündür" şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca arzu ve temâyul mânâsındaki muhabbetin yaratılmışlara yönelik olup Allaha hakkında kullanılmayacağını; ancak itâat etmek, emrini her şeyin üstünde tutmak ve yüceltmek anlamındaki bir sevginin Allah hakkında kullanılmasının mümkün olacağını ifade etmektedir.⁸

Te'vilât şâirihi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise mü'minlerin Allah'ı sevmesini "O'nu övmek, O'na ibadet ve itâat etmek, saygı duymak ve yüceltmek" şeklinde açıklamaktadır. Hoşlanmak ve arzulamak mânâsındaki bir sevgiye şehvetin sebep olduğunu belirten Semerkandî, bunun ancak göze hoş gelen şeyler için gerçekleştiğini düşünmekte; "maddî sevgi" şeklinde nitelediği bu sevginin Allah'a yönelik olmayacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Semerkandî'ye göre, mü'minin Allah'ı maddi anlamda sevmesi ne doğru ne de mümkündür. Çünkü akıl, Allah'ı tam olarak kavrayamadığı gibi O'nu tasavvur da edemez. Semerkandî, gerçek Allah sevgisinin, O'nu yüceltmek emirlerine uymak, Peygamberine gerçek dost olmak, Allah elçisinin üzerimizdeki haklarının şuurunu taşımak ve ona itaat etmek anlamlarına geldiği kaanatindedir. Semerkandî bu düşüncesine "De ki: Eğer Allahı seviyorsanız bana tabi olun"⁹ anlamında ki ayeti delil getirmektedir. Ona göre bu âyette Allah kendisini sevmemnin Hz. Peygamber'e saygı göstermek onun davetine katılmak ve emrini teslimiyetle yerine getirmekten geçtiğini beyan buyurmaktadır.¹⁰

Mu'tezile mezhebinin önde gelen ilim adamları arasında yer alan Zemahşerî'nin de (ö. 538/1144) sevgi konusuna yaklaşımı benzer

bir şekildedir. O da kulun rabbini sevmesinin, O'na tatta bulunmak, O'nun rızasını talep etmek ve O'nun gazabını ve cezasını gerektirecek hususlardan kaçınmak anlamına geldiğini belirtmektedir.¹¹ Zemahşerî, insanın Allaha yönelik sevgisinin hakikat değil mecâz olduğunu düşündüğü için sevgiyi yukarıdaki şekilde açıklamıştır. Dolayısıyla ona göre sevgi, "kulun ibadetlerinde sadece Allah' yönelme iradesi göstermesi ve onları yerine getirmeyi istemesi" mânâsına gelir.¹²

Beyzâvî (ö. 685/1286) de kelâmcıların yukarıda nakledilen düşünceleriyle uyumlu bir

11 Zemahşerî, el-Keşşâf an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil (nşr. Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd-Ali Muhammed muavvid- fethi Abdurrahman Ahmed el-Hicâzî), Riyad 1998/1418, II, 256.

12 a.g.e. , I .546,



8 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 302.

9 Al-î İmrân 3/31.

10 Semerkandî, Şerhu't-Te'vilât, vr. 51b.bk. Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, I, 302 numaralı dipnotu.

şekilde olmak üzere kulun Allah'ı sevmesini, "O'na itâat etmeyi isteme (irâde) ve O'nun rızasını kazanma endişesi içinde olma" şeklinde değerlendirilmektedir.¹³

Fahreddin-er Râzî ise Muhassal adlı eserinde kelâmcıların bu bakış açısına paralel bir biçimde şu ifadelerle yer vermektedir: "Muhabbet irâde demektir. Fakat Allah'tan kullara yönelik olursa, sevabı irâde demektir."¹⁴ Râzî'nin bu ifadelerinden hareketle, onun sevgiyi, iradenin bir çeşidi olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Hattâ sadece buradaki ifadelerine dayanıldığında, onunda diğer kelâm bilgileri

¹³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut 1410/1990, I,159,

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire 1411/1991, s. 256; krş. Fahreddin er-Râzî, *Kel'am'a Giriş* (el-Muhassal) (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 98,

gibi Allah sevgisini mecâz olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Ancak Râzî, bu ifadelerine rağmen diğer eserlerinde, yukarıda düşüncelerine temas edilen kelâmcılardan farklılaşmakta ve Allah'ın zâatının sevlimeyeceği sonucuna varılmaktadır. Bununla birlikte bazı araştırmacıların Fahreddin er-Râzî'nin sevgi hakkındaki yorumunu kelâmcılara nisbet düşünce ile aynileştirdikleri görülmektedir.¹⁵

Kelâmcıların Allah sevgisi hakkında yaptıkları bu açıklamalar, sevginin mâhiyeti üzerinde değil, onun sonuçları ve yansıması hakkında yapılan değerlendirmeler olarak görülebilir. Muhtemelen onlar, yaratıcının "kalbin meyl etmesi" ve "hoşlanma" anlamındaki bir sevginin nesnesi kılınmasının, aşkın bir Tanrı anlayışını zedeleyeceğini düşünmüş olmalıdır ki, sevgiyi sonuçları açısından anlatmayı tercih etmişlerdir. Aslında bu tercih, kelâmın dayandığı Kur'ânî teoloji ile âhenk içindedir. Nitekim Kur'ânî teoloji açık bir şekilde Allah'ın her şeyden aşkın olduğu ve yaratılmışlara ilişkin bütün benzerliklerden uzak olduğu temeline dayanır.¹⁶ Ancak böyle bir temel vurgu, vahyin anlam çerçevesi içinde yaratıcı ile insan arasında hiçbir bağ kurulamayacağı hükmünün çıkarılmasına imkân vermemektedir. Çünkü Kur'an'da Tanrı'nın aşkınlığı yanında, O'nun kullarına yakın olduğu husus da apaçık bir şekilde belirtmektedir.¹⁷ Buna rağmen Tanrı'nın aşkınlığını öne çıkararak yapılan kelâmî anlatım, insanın ruhî yönüne hitap etmekte yetersiz kalmış ve bu boşluk önemli ölçüde tasavvuf geleneği içinde tamamlanmıştır. Şüphesiz Rabbini seven insanın, iradesini O'na itâat etme yönünde kullanılması çok tabiidir. Bu açıdan bakıldığında Fahreddin er-Râzî'nin kelâmcıları nisbet ettiği yaklaşım ile tasavvufî açıklamalar pratik sonuçları bakımından birbirine benzerdir. Yine de her iki bakış açısının temel prensipleri noktasında bazı farklılıklar taşıdığı bilinmektedir.

¹⁵ Ali Glip Gezgin, *Kur'an'da Sevgi*, Isparta 2003, s.162.

¹⁶ bk. Gius epe Scattolin, "Love (Hubb) of God in İslamic Mysticism- a Study of a Semantic Development-I-Love (hubb) of god in the Koran" , MIDEO, 23 (1997), S.253.

¹⁷ Mesela bk. Kâf 50/16.

b. Râzî'nin Getirdiği Tasavvufî Yorum

Allah sevgisi hakkında yaptığı açıklamalarda Fahreddin er-Râzî'de mutasavvıf neşvesi hâkim görünmektedir.¹⁸ Nitekim o, tefsirinde tasavvuf erbâbının bu konuda ki görüşlerine sıklıkla yer vermekte ve onların, kulun Allah'ı zâtından ötürü sevebileceğini savduklarını, O'na hizmet etmeyi ve O'nun mükâfatını sevmeyi ise daha aşağı bir derece kabul ettiklerini belirtmektedir.¹⁹

Bu görüş şu şekilde ortaya konulmaktadır: Açıkça görülmektedir ki lezzet de, kemâl de bizâtihi (kendilerinden dolayı) sevilir. Meselâ, bize "Niye çalışıyorsun?" diye sorulduğunda, biz "Mal elde etmek için." deriz. "Niçin mal elde etmek istiyorsun?" denirse, "Yiyecek ve iç içek temin etmek için." şeklinde yanıtlarız. Bu cevap üzerine yine "Niçin" denilirse bu kez cevaben "Bu noktadan sonra başka bir sebep aranmaz." deriz. Çünkü bu durumda artık teselsül yani kısır döngü söz konusu olur. Şu halde lezzet, elde edilmesi bizâtihi istenen bir şeydir.²⁰

Râzî, kemâlin bizâtihi sevildiği hususunu ise peygamberlerin, velilerin sevilmesiyle bağlantılı bir biçimde açıklamıştır. Çünkü onlar sadece kemâl sıfatlarıyla vasıflanmış oldukları için sevilirler. Nitekim bazı büyük kahramanların hikâyeleri dinlendiğinde, kalpler onlara meyler. Hattâ bazen bu meyil, onlara saygı göstermek için mal harcamaya ve canı tehlikeye atmaya kadar varabilir. Ayrıca lezzetin bizâtihi sevilmesi, kemâlin de bizâtihi sevilmesine engel değildir. Netice olarak Râzî'ye göre kemâlin zâtından dolayı sevilen²¹ bir şey olduğunu kabul etmek gerekir.²²

18 Abdulkhakim Yüce, Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf, İzmir 1996, s.214.

19 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, IV, 185; Mutasavvıfların bu konudaki düşüncesi hakkında özet bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Muhabbet", DİA, XXX, 386-388.

20 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, IV, 185-186; KRŞ. a.mlf., Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvhâumâ(nşr. Muhammed Sagır Hasan el-Ma'sûmî), Tahran 1364, s.21.

21 Kemâlin insan tarafından sevilen bir şey olduğu hakkında Gazzâlî de benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre insan, kendisine bir faydası dokunmasa bile, iyiler ve erdemlileri fitri bir temâyül ile sever. Meselâ insan geçmişte yaşamış kahramanları bu yüzden sever. Oysa zalimler kişiye bir zarar dokunmasa dahi aynı sebepten dolayı sevilmez(bk. Süleyman Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi, II/5 (2001), S. 151 VD.).

22 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, IV, 186; A.MLF., EN-Nefs, s.20.

Kemâlin zâtından ötürü sevilmesi gerektiğini düşünen Râzî, muhabbetullahı, "Allah'a tâati sevmek" veya "Allah'ın sevabını sevmek" şeklinde yorumlayanların, lezzetin lezzet için sevilir bir şey olduğunu anlamakla birlikte, kemâlin de bizâtihi sevilen bir şey olduğunu kavrayamadıklarını belirtir. Ona göre, " Allah, kendinde sevilendir (mahbûbun fi zâtihi) ve kendisi için sevilir (mahbûbun li zâtihi)" diyen âriflere, kemâlin kemâl olduğu için sevildiği hakikati tecellî etmiştir. Aslında kâmil varlıkların en mükemmeli Hak Teâlâ'dır. Çünkü bir şeyin varlık olarak kemâli; onun varlığının zorunlu olması demektir. Allah zâtı itibarıyla vâcibü'l-vücûd olduğu için O'nun zâtı sevilir. Hattâ her şeyin kemâlinin kaynağı da O'dur. Allah ilim ve kudret açısından en mükemmel varlıktır. Râzî bu konuda ki anlayışını, "İlimdeki kemâinden dolayı bir ilim adamını, cesaretinden dolayı bir kahramanı sevdiğimizize göre, ilim karşısında bütün ilimlerin yokluk mesâbesinde bulunduğu, kudreti düşünülüp de bütün güçlerin bir hiç hükmü taşıdığı, noksanlık ifade eden sıfatlardan her bakımdan tam anlamıyla minez-zeh olan Allah'ı nasıl sevmeyiz?" diye sorarak ortaya koyar.²³

Allah ilim ve kudret açısından en mükemmel varlıktır.

Allah'ın en kâmil varlık, mutlak hayır olmasının O'na duyulan muhabbetin temel sebebi olduğu düşüncesi aslında Râzî'den önce İbn Sînâ tarafından da ortaya konulmuştur.²⁴ İbn Sînâ aşk üzerine kaleme aldığı risâlesinde Allah'ın bütün varlıkların var oluşunda, onların kendilerine ait özellikleriyle varlığını devam ettirme-

23 A.mlf. , Mefâtihu'l-gayb, IV, 186.

24 Muhtemelen İbn Sînâ'nın bu görüşleri kendisinden sonraki ilim adamları üzerinde etkili olmuştur. Bu konuda bir örnek olarak bk. Binyamin Abrahamov, "İbn Sina's Influence on al Ghazali's Non-Philosophical Works", Abr-Nahrain, XXIX (1991), S.1-17.

sinde ve kemâllerine doğru gidişte ilk sebep olduğunu ifade eder. O, ilk illet olarak nitelediği Yaraticı'nın bütün yönlerinden "mutlak hayır" olduğunu belirtir. Böylece hayrı idrâk edenin, tabiatı gereği O'na âşık olacağını ileri sürer.²⁵

Bu düşünceye dayanarak Allah'ın, bütün varlıkları yokluktan varlığa çıkararak ve varlıklarını devam ettiren oluşu dolayısıyla da sevildiği şekilde bir çıkarım yapılabilir. Nitekim; kendisinin ölümüne ve yok oluşuna sebep olanı ise yine zâtı itibarıyla körü gördüğünü belirtmektedir.²⁶ Sevginin sebeplerini "insanın kendi varlığı, varlığının kemâli ve devamı, varlığının devam etmesi hususunda tehlikeleri önleyip kendisine yardım eden, insanlara karşı iyi ve güzel davranan, zâtı itibarıyla önleyip kendisine yardım eden, insnalara karşı iyi ve güzel davranan, zati itibarıyla güzel olan ve aralarında gizli bir irtibat bulunan"²⁷ şeklinde belirleyen Gazzâlî ve sevgi konusunda yaptığı bu tespitlerle²⁸ Fahreddin er-Râzî'ye kaynaklık etmiş olabilir. Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi, bu sebeplerin mükemmel bir şekilde varlığı sadece Allah hakkında tasavvur olunabileceği için, gerçek sevgi ancak Allah'a yönelik olabilir.

Tanrı sevgisinde iki unsur (bilgi ve sevgi), karşılıklı bir etkileşim içinde bulunmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra RÂZÎ'nin düşüncesine göre gerçek manada sevilen varlığın ancak Allah olduğu kesin olarak kabul edilmektedir.²⁹ Bu noktada Râzî, âriflerin yaklaşımlarıyla uyumlu bir şekilde Allah'ın kendinde sevilen olduğunu ve O'nu kendisi için sevildiğini özellikle vurgular. Bir başkası O'nu sevsin veya sevmesin Yaraticı'nın bu şekilde nitelenmesinde herhangi bir değişiklik olmayacağını açıklar. "Kendinden sevilen" ifadesi bu düşünüşe işa-

25 İbn Sînâ, Risâle Fî'l-ışk (nşr. Hüseyin Sıddîk-Râviyah Jâmus), Dimaşk 2005, s.79 vd.

26 Fahreddin er-Râzî, en-Nefs, s.22.

27 Gazzâlî, İhyâü ulûmi'd-dîn, V, 11.

28 A.g.e, V, 7; krş. Süleyman Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", s.151.

29 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, IV, 186.

ret edebilir. Çünkü aksi halde insanın sevmesi sonucu yaratıcının bir nitelik kazanması söz konusu olur. Böyle bir durum ise Tanrı'nın aşkınlığı ile bağdaşmaz. Muhtemelen bu sebeple Allah'ın sadece zâtından dolayı sevildiği ifade edilmemiş, O'nun bizzât kendisinin sevilen olduğu belirtilmiştir.

Diğer taraftan Râzî, insanın Allah'a yönelik sevgisinin en yüce sevgisi olduğunda vurgular. Çünkü ona göre, ruhun idrâk, en yüce idrâk, Allah'ın varlığı da idrâke konu olanların en yücesidir. Bu durumda O'na yönelik sevginin, sevgilerin en mükemmeli olması zorunlu bir sonuçtur. Sevenin, sevdiğine ulaştığında aldığı tat, onun sevgi derecesi ve sevdiğine ulaşmasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla ruh, mârifetullahı ulaşıp cismânî şeylere temayülden arınırsa, onun ölüm sonrasında lezzet ve saadetin zirvesine ulaşması gerekir.³⁰

Böyle düşünmekle birlikte Râzî, bu sevgiyi sadece ahret saâdeti için gerekli görmez. O, bunu insanı insan yapan temel bir unsur olarak da kabul eder. Çünkü ona göre insan, ancak aklın nurunu elde ettiği, gayb alemine ve ilâhî nurlara muttali olduğu zaman gerçek anlamda insan olur. Şayet insan, süreklî bedenî lezzetleri elde etmeye meşgul olursa, onun akıl yetkisi bulanıklaşır; bilgi yolları kapanır, hayvanî yön baskın hale gelir, onu insan yapan değerler körelip kaybolur bu durum sadece bedenî hazlara yönelip onlarla meşgul olmanın kötülüğünü gösterir.³¹

Râzî, dünyevî hazlara ilgisiz kalan, Allah'ın dışındaki her şeyle (mâsivâ) ilgisini kesen, günahlardan ve kötülüklerden arınmış âlemin ışıklarıyla nurlanan kişinin durumunu, herhangi bir şeye karşı şiddetli bir aşkla bağlanan kişiye benzeterek açıklar. Meselâ, kendini mal ve mülk edinmeye adanmış biri, mala olan düşkünlüğü ve onu muhâfaza yolundaki olanca gayreti nedeniyle kendi beslenmesini dahi unutabilir. Râzî'ye göre değersiz bir konuya karşı dahi

30 A.mlf., Me'âlimü usûli'd-dîn (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmi Afîfî Hîcâzî), Kahire 1421/2000, s. 86;krş.fahreddin er-Râzî, İslâm inancının Ana Konuları (trc. Nâdim Macit), Erzurum1996, s.110.

31 Fahreddin er-Râzî, en-Nefs, s.99.

böyle bir ilginin varlığı, Allah'ın böyle bir şekilde sevilmesinin aklen reddedilemez bir gerçek olduğunu gösterir.³²

2. Sevgi-Bilgi İlişkisi

Tanrı sevgisini temellendirmeye çalışan Râzî, sevgi ve bilgiyi birbirinden ayrı düşünmemekte ve bilgiyi sevginin şartı olarak kabul etmektedir. Hattâ ona göre, Tanrı sevgisinde bu iki unsur (bilgi ve sevgi), karşılıklı bir etkileşim içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre, Yaratıcı'nın hakimiyeti üzerinde tefekkür etmeyen kişinin muhabbetullahı ulaşması imkansızdır. Çünkü Allah'ın hikmetinin inceliklerine, O'nun mahlukatı üzerindeki kudretine muttali olan kişi O'nun kemalini de daha derinden idrâk eder. Bu durumda O'na yönelik sevgi daha mükemmel olur. Râzî'ye göre insan, kemâl sahibinin kâmil olduğunu bildiğinde, bu mârifet sevgiyi gerektirir. Bu konudaki mârifetin kemâli, muhabbetin de kemâlini doğurur.³³ O halde "ruhun özü, Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve fiillerinin gerçekleşme şeklini, O'nun süflî ve ulvî âlemi yaratmasındaki çeşitli hikmetleri iyi bilip kavarsa, bu bilgi O'na yönelik muhabbeti zorunlu kılar."³⁴

32 a.mlf., Mefâtihu'l-gayb, IV, 186-187.

33 A.g.e., IV,186.

34 A.mlf., Me'âlimü usûli'dîn, s.86.

Üstelik kulun, Allah'ın hikmetinin inceliklerini bilme mertebesi sonsuz olduğuna göre, kişinin muhabbetullahtaki mertebesi de sonsuzdur. O halde kulun Allah hakkındaki mârifeti arttıkça O'na ait sevgisinin mertebeside artar. Bu açıklama, Râzî'nin bilgi ile sevgi arasında birbirini besleyen, birinin varlığı diğerinin de varlığını gerektiren zorunlu bir ilişki bulunduğu yönünde bir kanaati olduğunu göstermektedir. Bilginin gelişimi ile birlikte sevginin de çoğalması şeklinde devam eden bu süreç, çok yüce bir seviyeye ulaştığında kulun kalbini muhabbetullahın tamamen kuşatması sonucu doğar. Bu tıpkı sert bir kaya parçasını zamanla delen su damlaları gibi, sevginin kalbin derinliklerine nüfûzunu sağlar. Muhabbetullah, kulun kalbine böyle bir derinlikte yerleşince, kalp muhabbetullah ile yeniden şekillenir. Bu durumda Allah sevgisiyle şekillenen kalp sayesinde, sevgi kapasitesi daha da artar. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Râzî'de Tanrı sevgisi olmuş bitmiş, son noktasına varmış bir hal değildir. Aksine Râzî'nin ifadelerine dayanarak onun sevgiyi diyalektik ve dinamik bir yapıda gördüğü çıkarımı yapılabilir. Sevginin bilgiyle ilişkisi onun diyalektik boyutuna, kalbe nüfûz ettiğinde artması ise onun dinamik boyutuna işaret etmektedir.

Bu yapıdaki sevginin insan kalbinde artmasına bağlı olarak onun Allah'ın dışındaki şeylerden hoşnutsuzluğu da artar. Aslında Râzî'nin konuyla ilgili kurduğu sistemde bu orantısız ilişki doğal bir durumdur. Çünkü sevgi, tabii olarak sevilene yönelmeyi gerektirir. Dolayısıyla sevende, sevilene karşı direkt ve zorunlu bir eğilim var iken sevilenin dışındakilere yöneliyorsa bu durum onu Allah'a yönelmekten de alıkoymaz. Halbu ki seven, daim sevilenin huzurunda olmak ister. Bu durumda kişinin mâsivâdan hoşnut olmaması, onu mâsivâdan yüz çevirmeye ve Yaratıcı dışındaki her şeyle ilgili kesmeye kadar ulaştırır. Râzî bu halden sonra "insan yaratılmış" aemle bağlantılı tüm lezzetlerden koptuğunu" ifade eder. Ona göre, bu basamaklardan geçip böyle bir makama ulaşan kişi, en üstün mânevî derecelerde elde etmiş olmaktadır.³⁵

Râzî'nin bu açıklamalarına göre mârifetin kemâlinden, bir başka ifade ile bilgide tam yetkinlik durumuna ulaştıktan sonra, muhabbetullah gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşince kişi Allah'tan başkasıyla ilgilenmemekte ve sevenin sevdiğinden yok olmasının ne demek olduğunu kavramaktadır. Dolayısıyla başlangıçta mârifet insanı sevgiye götürürken, daha sonra sevgi kişiyi, mârifete ulaştırmaktadır. Burada ilk önce sevgi, her ne kadar aklın tasavvuru, idrâkin kemâli ile irtibatlı ise de, ikinci aşamada "kalbin nuru" ve "îrfânı kavrayış" ile bağlantılıdır.³⁶ Neticede burada mârifet ile başlayan yolculuk muhabbetullah ile devam etmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerde görüldüğü üzere Râzî, mârifeti Allah sevgisine götüren bir yol yıkma suretiyle insanın hakikate ulaşma çabası içinde tefekkürle edinilen bilgiye vazgeçilmez bir rol vermektedir. Bu durum, onun mütekkilim oluşuyla ahenklidir. Bilindiği üzere kelâm metodunun hakikat arayışında temel yöntem, akla dayalı ola-

rak geliştirilmiştir. Kelâmcılar akıl yoluyla elde edilen bilgiye, özellikle en temel hakikat olan Yaratıcı'nın varlığı ve birliğine inanma çok özel ve önemli bir yer vermişlerdir. Zaten onlar, bu noktadaki vurgularıyla tasavvufî yaklaşımlardan ayrılmaktadırlar. Burada da görüldüğü gibi Râzî sevgi konusunda yaptığı açıklamalarda her ne kadar salt akıl yöntemini kullanmamışsa da, o sevginin başlangıcına bilgiyi konyakla tasavvufî yöntemden farklılaşarak kelâmcı çizgisini sürdürmüş görünmektedir.

Râzî'den önce sevgi-bilgi ilişkisini çok açık bir biçimde ortaya koyduğunu bilen Gazzalî'ye göre de insan ancak bildiğini



35 Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, IV, 186.

36 Ahmed Mahmud Cezzâr, Fahreddin er-Râzî ve't-tasavvuf, İskenderiye 2000, s.170.



laşılacağı üzere Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya konan düşünce sisteminde mârifetullah, muhabbetullah'a temel kılınmaktadır. O zaman bu noktada bir başka soruyu cevaplama ihtiyacı doğmaktadır: Muhabbetullahın temeli kılınan mârifetullah ne demektir? Aşağıda bu konu ve mâhiyeti üzerinde durulacaktır.

sevebilir.³⁷ Ona göre genel olarak insanın bir nesneyi sevebilmesi için ilk şart onu tanımasıdır. Dolayısıyla sevgi, bilgiden sonra gelir.³⁸ Eğer sevgiye konu olacak nesne tanımiyorsa, burada sevgiden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bir şeyin niteliklerini, tabiatını bilmeden onun sevgiye lâyık olup olmadığı hakkında karar verilemez. Bu sebeptendir ki cansız varlıkların bir şeyi sevdiği düşünülemez. Sevmek için canlı ve idrâk sahibi olmak gerekir.³⁹

Bu düşüncelere yakın bir biçimde, muhabbetin mâhiyeti ve hakikati hakkında detaylı incemeleri bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de muhabbeti doğuran halleri sıralarken kalbin Allah'ın isim ve sıfatlarını mütâlaa etmesini, onları bilmesini ve müşhâde etmesini ayrıca belirtmektedir. O da sevgide bilgiye yer açmakta, isimleri, sıfatları ve fiilleri ile Allah'ı tanıyanın mutlaka O'nu seveceğini vurgulamaktadır. Yani İbn Kayyim de sevgide bilgi boyutunu öne çıkarmış olmaktadır.⁴⁰

Sevginin bilgi ile ilişkisi ve ondaki bilgi boyutunun varlığı çeşitli noktalardan tartışılabilir. Ancak yukarıda yapılan açıklamalardan da an-

3.Allah'ın Zâtının Mâhiyetini Bilmenin İmkânı ve Muhabbetullah

Râzî'nin düşünce sisteminde muhabbetullah için mârifetullahın varlığı zorunlu olmaktadır. Ancak Allah'ı bilmenin varlığı ve nasıllığından önce, böyle bir bilginin mümkün olup olmadığının tartışılması gerekir. Bu sebeple burada öncelikle "Allah'ı bilmenin imkân ve sınırı nedir?" sorusu cevaplanacaktır.

Allah'ın zâtının mâhiyetinin bilinmesi konusunda farklı görüşler bulunduğunu söyleyen Râzî, Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Gazzâlî ve İslâm filozoflarının bu konuda bilinmezliğini savunurken; Ehl-i Sünnet ve Mut'ezile kelâmcılarının çoğunluğunun Allah'ın zâtının bilinebileceği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Kelâmcılar, Allah'ın zâtı ile varlığı arasında bir anlam farkı görmedikleri için bu görüşü benimsemişlerdir. Bu durumda onlara göre, O'nun varlığını bildiğimize göre, zâtını da biliyoruz demektir. Aksi halde bir nesne bir yönden hem bilinen hem de bilinmeyen olur.⁴¹

Râzî ise, Allah'ın özel bir varlığının (zât-ı Mahsus) olduğunu ve bunun mâhiyetini bilemeyeceğimizi savunmaktadır. Bu konuyu özel bir başlık altında genişçe incelediği el-

37 Ahmed Mahmud Cezzâr, Fahreddin er-Râzî ve't-tasavvuf, s. 169.

38 Binyamin Abrahamov, "Ibn Sina's Influence on al-Ghazali's Non-Philosophical Works", s. 12.

39 Gazzâlî, ihyâ ulûmi'd-dîn , V, 6, 12.

40 İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's- sâlikîn, Kahire 1333-1334, III, 11.

41 Fahreddin er-Râzî, el-Muhassal, s.439-440; a.mlf., Kelâm'a Giriş, s.181.

Metâlibü'l-âliye adlı eserinde Râzî, Allah'ın zâtının mâhiyetini bilemeyişimizin nedenlerini de detaylı bir şekilde incelemektedir.⁴² Burada yaptığı açıklamalara göre biz Allah'ın varlığını ve bu varlığa izâfe edilen ve ondan nefyedilen nitelikleri (yani sübûtî ve selbî sıfatları) bilmekteyiz. Ancak bunları bilmek Allah'ın özel varlığını bilmek ile aynı şey değildir. Zaten Allah hakkındaki bütün bilgilerimizi küllî niteliktedir. Halbuki genel özellikleri bilmek, O'nun özel varlığını bilmek anlamına gelmez.⁴³ Râzî düşüncesini ilim kavramından da hareketle de delillendirir. İnsan tasavvurlarının beş duyu, duygular, aklî yöntemler ve hayal gücü vasıtasıyla elde edildiğini, ancak Allah'ın özel varlığının, bu vasıtalarla oluşturulan hiçbir tasavvur biçimi altında düşünülmeceğini ifade eder.⁴⁴

Bu konudaki düşüncesinin temellendirirken Râzî, felsefeciler tarafından kabul edilen bazı önermelerden de istifade eder. Meselâ, onların "illetin mâhiyetinibilmenin, mâlûmu bilmeyi gerektirdiği" hükmüne dayanır. Ona göre bu hüküm gereğince, şayet insan, Allah'ın özel varlığını bilebilmiş olsa idi bu taktirde bütün mümkünlerin hakikatini de tam olarak bilirdi. Halbuki gerçeğin böyle olmadığı herkes tarafından açıkça görülmektedir. Bu durumda bizim bütün mümkünlerin "illeti" olan şeyi bilemediğimiz kesinleşir. Râzî, bu konuda felsefeciler tarafından ispat edildiğini belirttiğini bir başka hükmü de delil olarak kullanılmaktadır. Buna göre bir şeyi bilmek, bilinenin mâhiyeti hakkında eşit bir sûret elde etmekten ibarettir. Eğer biz Allah'ın has zâtını bilebilmiş olsaydık, bunun sonucunda elde ettiğimiz aklî sûretin, mâhiyet açısından Allah'ın zâtına eş değer olması gerekirdi. Bunun imkânsız olduğu, ise açıktır.⁴⁵

Allah'ın sonsuz olması da, O'nun özel varlığının bilinemeceğini ispat eden delil olarak

42 Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-âliye, Beyrut 1420/1999, II,59-65.

43 a.mlf., Kitâbü'l-Erbâin fî usûlî'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, s.308 -309.

44 a.g.e., s.310.

45 a.mlf., el-Metâlibü'l-âliye, II, 61-62.

takdim eden Râzî, sonlu olan insan aklının sonsuz sonsuz olan Allah'ı ihâta etmesinin imkansız olduğunu belirtir.⁴⁶ Konuya ilişkin bir başka delil olarak aklın bütün bilinenleri bir anda ortaya koymaya muktedir olmadığı hükmünden hareket eden Râzî, bunu akıl bir bilineni ortaya koymakla meşgul iken aynı anda başka bir bilineni getiremez diyerek temellendirir. Fahreddin er-Râzî bu hükmeye dayanarak "şayet akıl böyle ise bilinenler içinde en üstün konum da bulunan Tanrı'nın hakikatine nasıl ulaşır?" diye sorar.⁴⁷

Allah'ın zâtını bilmenin imkânını tartışan fahreddin er-Râzî, yukarıda kısmen özetlenerek aktarılan delilleri detaylı bir şekilde ele almış ve neticede Allah'ın zâtının mâhiyetinin bilinemeceği sonucuna ulaşmıştır. Halbuki o, bu makalenin ilk kısımlarında belirtildiği gibi, bilgiyi sevgiye götüren bir yol olarak düşünmektedir. Bu durumda onun düşünce sistemi içinde Allah'ı sevmek nasıl mümkün olmaktadır? İnsanın, mâhiyetini bilmediği bir Tanrı'yı sevmesi nasıl mümkündür?

Fahreddin er-Râzî bu soruya cevabı kelâm âlimlerinin genel yaklaşımından farklıdır. Yukarıda özetlenen delillerde ortaya konulduğu üzere, insanın Yaratıcının hakikatini idrâk etme imkânı yoktur. Ancak bu gerçek, bizim Yaratıcı hakkında hiçbir şey bilmediğimiz anlamına gelmez. Her ne kadar biz Allah'ın kendisine özgü niteliklerinin mâhiyetini bilmiyorsak da, O'nun varlığını biliyoruz. Aslında Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki çıkış noktası, onun zât kavramı ile Allah'ın özel varlığı (zât-ı mahsûsa) arasında ayırım yapmasına dayanmaktadır. Nitekim bu ayırma dikkat edilmediği taktirde, bazı araştırmacıların düşündüğü gibi, onun çelişkili açıklamalar yaptığı izlemine gidilebilir.⁴⁸ Halbu-

46 a.mlf., Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl (nşr. Mahmud Ahmed Muhammed ve dğr.), Bağdat 1990,

47 a.mlf., el-Metâlibü'l-âliye, II 63.

48 Nitekim bu detayı fark etmeyen Muhammed Salih Zerkân, Fahreddin er-Râzî'nin süreç içinde görüşlerinde farklılaşmalar olduğu sonucuna varmıştır. Bk. Muhammed Salih Zerkân, Fahrudin er-Râzî ve ârâhu'l-kelâmîyye ve'l-felsefiyye, Ka-

ki Râzî, Yaratıcı'nın kendine mahsus hakikatini bilmese de O'nun varlığı anlamında zâtını ve sıfatlarını bilmemiz o'nu sevmemiz için yeterli olduğu düşüncesindedir.

Hatta bu durum, Allah'a iştîyâk duymanın da sebebidir. Çünkü sevilene yönelik gerçekleşen iştîyâk iki şekilde olur: Birincisi, insan sevdiğini gördüğünde ve daha sonra sevilen kaybolduğunda, insan hayalinde sevilenin şeklinde bir sûret kalır. Ruh hayâl âlemindeki bu eserin his âlemine intikal etmesini ister. İkinci ise sevgilinin sadece yüzünü görüpte onun diğer güzelliklerini görmese görmediklerinin kendisine açılmasını ister.⁴⁹ Bu iki iştîyâk türü de Allah hakkında tasavvur olunabilir. Beşer için, her iki tür iştîyâk da Tanrı'ya ilişkin bilgiler bağlamında mümkündür. Hattâ Râzî'ye göre böyle bir durum arifler için zorunludur.⁵⁰ Üstelik irfân sahibine tecellî eden îlâhî emirler her en kadar bir açıdan açık olsalarda aslında hayal gibidirler. Zira Allah'ın celâli ve sıfatları, fiillerindeki hikmeti kula inkişâf etse dahi, bu sonsuzdur. Sonsuz olana ise detaylı bir şekilde muttali olmak sonsuzdur.⁵¹ Râzî'ye göre ezeli ve ebedî olan Allah'ın bir sonu ve sınırı bulunamaz. Allah böyle bir vasıftan münezzehtir. Halbuki insan, yaratıcının aksine sonlu ve sınırlı bir varlıktır. Dolayısıyla sınırlı olanın hiçbir sınırı bulunmayan bir varlığı tanıma süreci hiç bitmeyen bir yol olarak düşünülebilir. Buna göre insanın Allah'ı bütünüyle kuşatması imkansızdır. O halde O'nu süreç içinde tanıma yolculuğu bitmeyeceğine göre, O'nun özlenmesi de bitmeyecektir.

Râzî'ye göre, insanın meleklerden ayrıldığı nokta da burasıdır. İştîyâk melekler için söz konusu değildir. Zira iştîyâk ancak bir yönden idrâk edilip diğer yönden idrâk edilemeyen şey-

ler için söz konusudur. Asla idrâk edilemeyen bir şeye ise iştîyâk duyulmaz.⁵² İnsan, kemâlini ve tamamını idrâk ettiği bir şeyi özlemez. Çünkü "şevk" sözlük anlamı itibarıyla istemek demektir. Elde edilen bir şeyin istenmesi ise akıl açısından imkân dışıdır. Dolayısıyla melekler için, kudsî melekler ve îlâhî mârifetler meydana gelir. Fakat onlar için hakkı özlemek söz konusu olmaz. Halbuki "şevk makamı" yüksek bir makamdır.⁵³

Bu makama yükselme imkânı olan insan, yaratıcısını sevdiği gibi O'na karşı bir iştîyâk içinde de bulunabilir. Dolayısıyla Râzî'ye göre insanın, Tanrı'nın mâhiyetini bilmemesi, O'nun hakkında sınırlı bir bilgiye sahip olması, Allah'ı sevmesinin önünde bir engel değildir. Aksine onun zâtı ve sıfatları hakkında sahip olunan bilgi, O'na yönelik iştîyâk sebebidir ve bu bilgi de sevgi için yeterlidir.

Sonuç

Kelâm ilminde önemli bir yeri olan Fahreddin er-Râzî, insanın Allah'ı sevmesinin mâhiyeti konusunda pek çok kelâmcıdan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre insanın Allah'ı sevmesini mecaz olarak değerlendirmek bir zorunluluk değildir. İnsanın hakiki mânâsıyla Rab-bini sevmesi mümkündür. Burada önemli olan kişinin bu sevgi yoluna nasıl gireceği ve orada nasıl ilerleyeceğidir. Bu noktada Râzî, kelâmcı tavrını takınmakta, insanın Allah'a yönelik sevgisinin O'nun hakkındaki bilgisine bağlı olduğunu iddia etmektedir. O'na göre her ne kadar insan, Allah'ın varlığının iç yüzü hakkında bilgi sahibi değilse de, O'nun var olduğunu ve belirli sıfatları bulunduğunu belirtmektedir. Böyle bir bilgi ise insanı yaratıcısını sevmeye götürür. Hattâ insanın bu konuda ki bilgisi arttıkça sevgisi, sevgisi arttıkça da bilgisi artar.

hire, s. 205 vd.

49 Fahreddin er-Râzî, en-Nefs, s.5.

50 a.g.e., 6.

51 a.mlf., Mefâtihu'l-gayb,IV,187.

52 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, a.y.

53 a.mlf., en-nefs, s.5.

Dolayısıyla sevgi ile bilgi arasında karşılıklı bir şekilde gerçekleşen müsbet bir etkileşim bulunmaktadır.

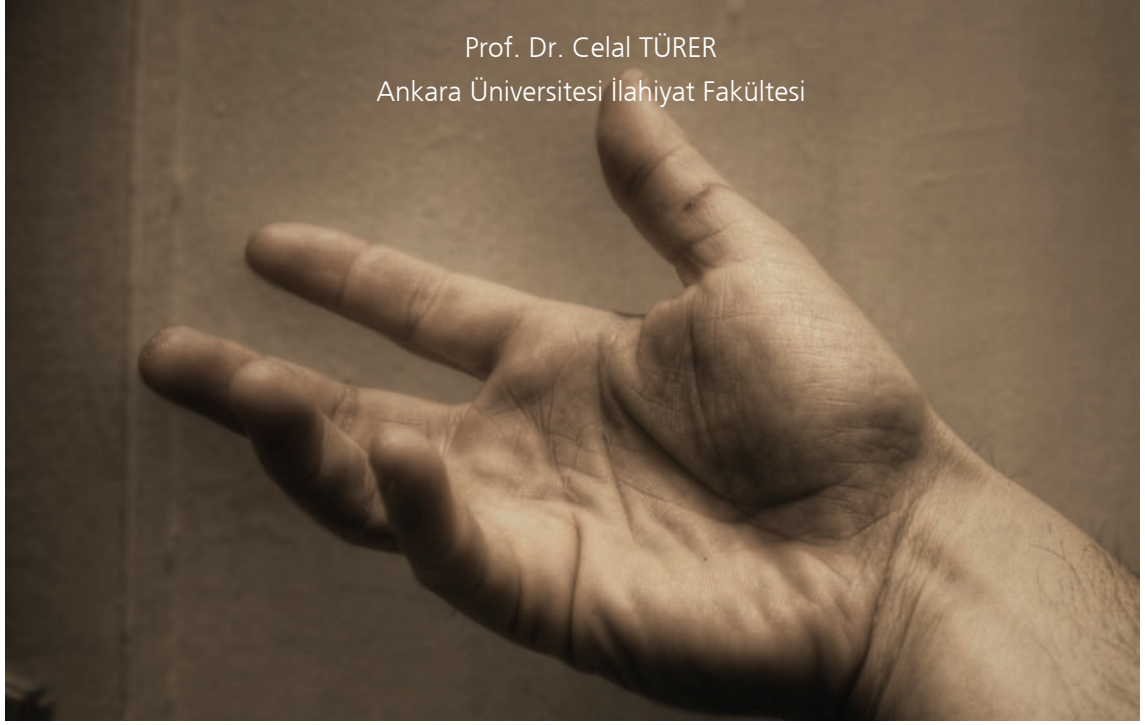
Önce Allah sevgisinin gerçekliğini benimseyip sonrada bu sevginin temeline bilgiyi yerleştirmekle Râzî, aslında bu örnek problemde kendisinin İslam düşüncesi içinde durduğu yerde işaret etmiş olmaktadır. Hattâ onun Gazzâlî sonrası ilim adamlarından biri olarak, dönemi-

nin genel karakterini yansıttığı da söylenebilir. Nitekim bu dönem İslam kelâmcıları, filozoflardan etkilenerek sistemleri içinde felsefeye yer açtıkları gibi mutasavvıflardan da etkilenerek bazı tasavvufi yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Fahreddin er-Râzî'nin bu makalede ele alınan fikirlerini, söz konusu etkilerin varlığını gösteren bir kanıt şeklinde değerlendirmek de mümkündür.



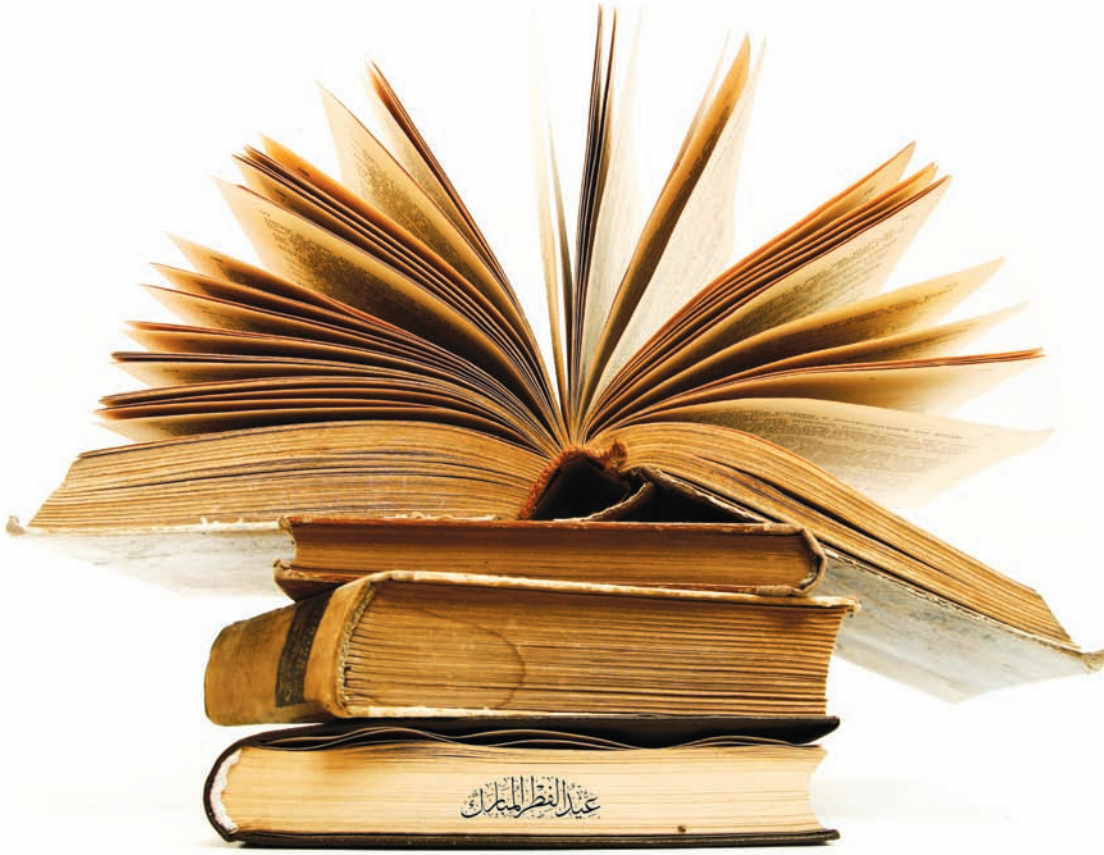
AHLAKIN (BİLİŞSEL) EĞİTİMİ NASIL MÜMKÜN OLUR?

Prof. Dr. Celal TÜNER
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



2500 sene önce Sokrates, -bugün de sorduğumuz gibi- “ahlak/erdem öğretilir mi?” sorusunu ortaya atmıştır.¹ Öğrencisi Platon ve Aristoteles bu soru minvalinde kendi düşüncelerini ortaya koyarak, ahlak bilgisinin ayrı bir bilgi ve bunu öğrenmenin en iyi şeklinin “örnekleme” olduğunu ifade etmiştir. Ahlak, gerçekten bilgidir ama onu özel kılan örnek olabilme bilgisidir. Peki, ahlak, neyin örneği olabilme bilgisidir. Kültürümüzün diliyle cevap verirse, ahlak insanı

¹ İstenen insan tipini yetiştirmek ya da eğitmek çağlar boyunca en önemli sorunlardan birisi olmuştur. Günümüzde bu sorun git-tikçe karmaşık duruma gelmekte ve sorun olma etkisini daha da yoğun bir şekilde hissettirmektedir. Bu paralelde ahlakın (bilişsel) eğitimi gerek içerik ve gerekse uygulama yönünden geçmişe nazaran daha karmaşık ve hatta kaotik bir bilmece yapısına bürün-mektedir. Genelde eğitim özelde ahlak eğitiminin bizim açımızdan gerçekten nerede ve nasıl sorun olmaya başladığını tespit etmek sanırım meseleyi anlamının kalkış noktası olmalıdır. Genel olarak modern dönem, insanlığın düşün ve duygu dokusunu değiştirerek, insanın evrene ve yaşama bakış açısını köklü biçimde değiştirmiştir. Bu durum, genelde eğitim özelde ise dini yaşantıyı kendisine esas alan toplumlarda yeni sorunların doğmasına sebep olmuştur. Bilgiye dair yaklaşımların değişmesi inancın düşünsel içeriğinin farklılaşmasına yol açmıştır. Modern insanın, metafizik kavramını yeniden değerlendirme gereksinimi ve toplumların laik bir nitelik kazanması sonuçta din ve eğitim arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesine yol açmıştır. İnsanın inanç ve düşünme alanında karşılaştığı bu yeni olgu, eğitim ve din arasında uygun ilişkilerin ne olduğu; ahlak ve ortak değerler öğretiminde eğitim kurumlarının işlevinin ne olacağı sorununu ortaya çıkarmıştır. Okularda bilimin nesnellığı ve yol göstericiliği özelliklerini zedeledikten, bireylerin özgür düşünce ve tercihlerini sınırlamadan din öğretiminin nasıl yapabilecekleri konusu gündeme gelmiştir. Aslında sorunun özünde, insanın kâinat hakkındaki geleneksel görüşü, ahlak kuralları, değer yargıları ve Tanrı kavramına ilişkin inançları yer almaktadır. Modern dönemde, geçmişin şimdide yaşaması ve bu yolla geleceği belirlemesi ya da geleneksel görüşler etkinliğini yitirmiş; yeni bilgi yapılanmaları; farklı ilişkiler ve örgütlenme biçimleri ile açık bir kâinat anlayışı ortaya çıkmıştır. Kısaca tecrübenin mahiyetinde; varoluş ile ilişki biçimimizde önemli değişimler olmuştur. Bu husus, değer ya da ahlak eğitiminin nasıl yapılacağı hususunu yeniden düşünme gereğini ortaya çıkarmıştır.



kâmil olabilmenin bilgisidir ve o, bu bilinçle başlar. Bu bilinç, ahlâk konusunda söylemlerin ancak bilgimizle kâmil insan olabildiğimizde gerçekleşeceğine işaret eder. Bu durum, ahlak hususunda çuvaldızı her daim önce kendimize batırmamız gerektiğine işaret eder. Çünkü ahlakın neresinde durduğumuzu, içimizdeki olumsuz hasletleri sorguya çekebildiğimizde, kendimizle yüzleşebildiğimizde, kendi iç âlemimizin derinlikleriyle karşılaşılabildiğimiz noktada bilgisiyse ahlakını bütünlüştürmüş insan olabiliriz.

Ahlakın (bilişsel) eğitimi sorununun, esasen felsefenin genel bir eğitim teorisi olduğu olgusuyla ilişkilidir. Bu çerçevede felsefe, insan varoluşunun üç önemli sorusuna, "Hayat nedir? Hayatı nasıl yaşamalıyız? ve Hayatın anlamını nedir?" cevap verme arayışı olarak tarif edilebiliriz. Bu çerçevede felsefe, geçmiş tecrübeleri gözden geçirip, değerlerin

programını davranışta etkinleştiren bir girişim olarak tanımlanabilir. Bu husus, felsefenin aynı zamanda bir eğitim projesi olduğu gerçeğini ifşa eder. Nitekim bu gerçeği Emile Boutroux, 'her felsefi sistem, kesin ve tam olarak bir eğitim anlayışı ile sonuçlanır' şeklinde belirtir. Ona göre insan davranışına yön vermeyen herhangi bir iddia boş ve yararsızdır. Bu yüzden pedagojik problemler, felsefi araştırmanın doğal sonucudur ve bunlar eğitim ile eğitimin dayandığı teorik yargılar arasındaki ilişkileri belirler.² Ancak eğitim, hele ahlak söz konusu olursa teorik bilimin basit bir uygulaması olarak değerlendirilmez.

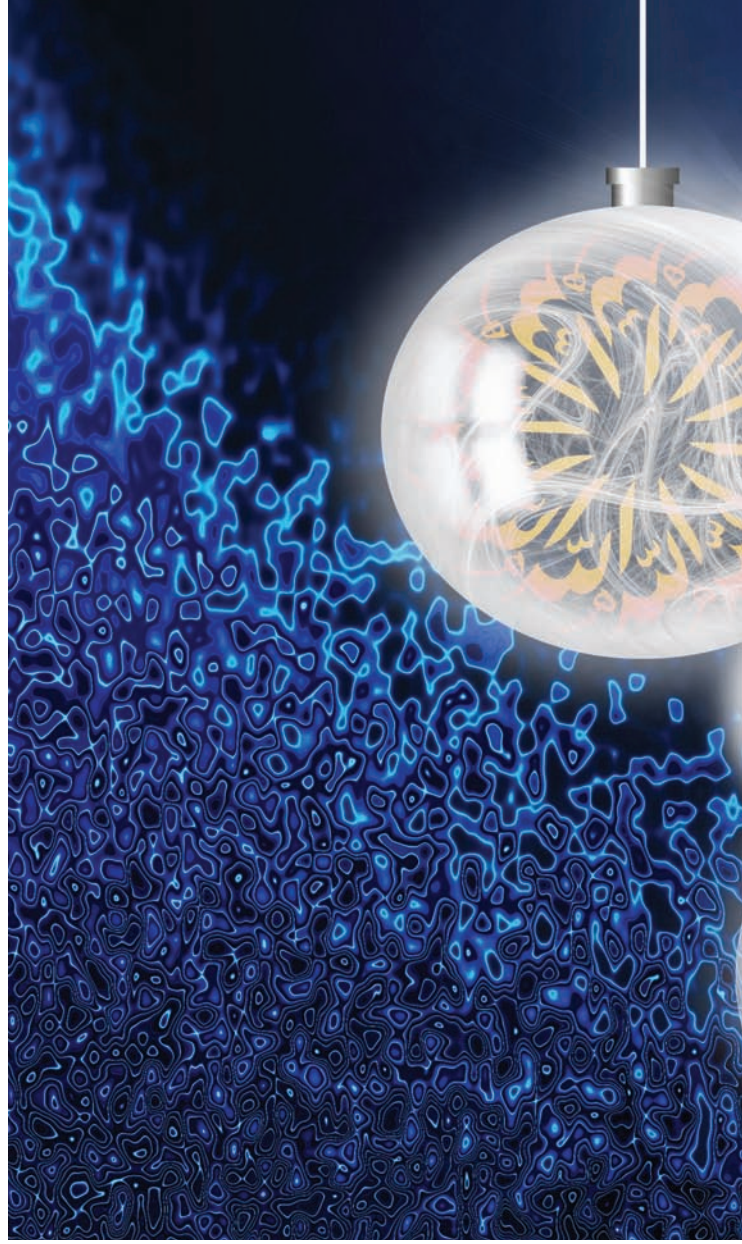
Felsefe esasen, hayat süreci içerisinde insanların sorunlarına çözüm önerileri sunan ve onların hayat hususunda mahir kişileri olmalarını sağlayan bir araç işlevi görür. Bu paralelde eğitim de hayat deneyimlerimizi

² Emile Boutroux, *William James*, New York, 1912, s. 94.

düzenleyen ve hayatın getirdiği yeniliklere yanıt olabilecek perspektifler oluşturan bir işleve sahiptir. Bu çerçevede her iki alanın amacı, davranışlar yoluyla şahsiyetin inşa edilmesi/geliştirilmesi olduğu ileri sürülebilir.³ Her iki alan hayata anlam vermek ve bu anlamı derinleştirmek hususunda birleşirler. Bunun yanı sıra “anlamaların” araştırılması şahsiyet zemininde gelişen ve derinleşen bir faaliyettir. Bu görevin başarılmasında felsefe ve eğitim ele ele vererek hayatımızdaki anlamların sınırlarını ve derinliğini geliştirebilir. Sözelimi özgürlük, demokrasi, çoğulculuk, insan hakları gibi felsefenin temel konuları, aktüel eğitimin temel konuları arasında yer alarak şahısların anlam ufuklarını genişletebilir. Bu çerçevede her felsefi akım ya da ideoloji, eğitim anlayışını oluşturmak için önce belirli bir insan anlayışını ortaya koyar. Çünkü insanın mahiyeti ya da bilincinin ne olduğunu ortaya koymak esasen eğitimin nasıl olması gerektiğini bize tanıtır. Bu açıdan bakıldığında eğitim, bir şahsın fizikî, sosyal ve manevî dünyaya uygun düşen davranış kuvvetlerine dair kaynakları organize eden bir süreçtir. Bu süreç tecrübeyi yeniden inşa eden; önceki fikir ve kavramları ya da anlayışları yeni durumlar içinde yeniden oluşturan bir akıştır.

İnsan eğitiminin ilk evresi organizmanın ve eylemin mekanik eğitimi, yani fikrin organizma ve eyleme rehberlik edişidir. Bu ilk evrede eğitim, ferdin belli alışkanlıklarını/davranışlarını bilginin yönlendirmelerine göre geliştirmeyi ve işletmeyi içerir. Bu çerçevede eylemi kolaylaştıran ve daimilik oluşturan fikir, organizmanın çevresine uyumunu kolaylaştırarak, alışkanlıklar ya da kalıcı davranışlar oluşturur. Alışkanlıklar ve

3 Batı dillerinde Yunanca “karakter” anlamına gelen *ethos* sözcüğünden Türkçe’de ise Arapça “huy”, “mizaç”, “karakter” anlamına *hulk* sözcüğünden türeyen ahlâk, insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütünü ifade eder. Buna göre ahlâk, “bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi; bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını ve söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem boyunca, belli türden inanç, emir, yasak, norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşam/a biçimi” diye tanımlanabilir.



kalıcı davranışlar, hayatı sürdürmede önemli kolaylıklar sağlar. Sözelimi bir çocuğun yemek yerken kaşığı nasıl tutacağını, ne şekilde ağzına götüreceğini öğrenmesi ya da bir öğrencinin nasıl kalemi tutacağını, harfleri ne şekilde yazacağını öğrenmesi fizyolojik eğitimin örneklerindedir. Fizyolojik eğitim hususunda en büyük yanılgı, bu tür eğitimin belli bir dönme has olup daha sonra devam etmediğidir. Oysa fizyolojik eğitim hayat boyu devam eder.

Eğitimin ikinci merhalesi, fikrin yeni ile eski arasında, koruma ve yaratma arasında bir bağlantı oluşturmaktır. İnsan, varoluşunun üstün bir biçimini gerçekleştirmek için fizyolojik kaderinden akli mekanizmalarını kullanarak kurtulmak ister. Bu manada fikrin hayatımızda oynadığı rol, fizyolojik mekanizmanın hiç bir şekilde inatçı olmadığı; aksine fizyolojik hayatın



daha geniş ve daha yüksek bir hayat için gerekli şartlara kendini ayarlayabileceğini gösterir. Bu yüzden zihni eğitim, doğal olarak fizyoloji ve mekaniğe bir ilavedir. Fizyoloji, insana fizikî mekanizmaya hâkim olmayı öğretirken, zihin bu mekanizma da dâhil ruhi kuvvetlere hâkim olmayı öğretir. Ancak zihni eğitim hiç te kolay değildir. O, bir takım kavramların ezberletilmesi ya da takip edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Elbette kavramlar, bize sunulan objeleri kavramamıza ve anlamamıza izin veren kalıplardır. Ancak bize sunulan objelerin gerçek mahiyetlerini belli bir dereceye kadar anlamak ve onlardan yeni fikirleri çıkarabilmek için bu kavramları hayatın getirmiş olduğu değişikliklere uygulamak gerekir.⁴ Bu noktada

⁴ Anlam, şimdide yeniden yaratılmadıkça, yaşamaya yabancı kalır, onu gütmmez. Yeniden yaratılmayan anlamlar, artık yaşanmayan geçmişte kaldıklarından, şimdileri de yoktur, gelecekleri de ol-

fikrin/düşüncenin eskisini koruma ya da zihnin kendiliğinden kronik derdi olan 'kabuk tutmak' olarak nitelenen eski kafalılık önümüze çıkar. Eğer fikir yeteneğimizin kavramların korunması ve yeniden yaratılması arasında bir aracı olarak etkili işlev görmesini arzuluyorsak, fikri canlı tutmak ve bu uğurda mücadele etmek gereklidir. Zira eski kafalı, kavramlar üzerinde kontrolü kaybeden, onları yeni durumlara uyarlayamayan bir adamdır.⁵ O, kavramları nasıl sınırlandıracağını ve uyarlayacağını bilmez; onları sadece düşünmek istediği objelere uygular ve

Bugün değer açısından karşılaştığımız sorun, yarar değerler ile yüce değerlerin yer değiştirmesidir. Bunu maddi dünyamız ile manevi dünyamız arasındaki egemenlik değişikliği olarak adlandırabiliriz. Bilindiği gibi yarar değerler biyolojik, içgüdüsel varlığımız ile ilişkili iken, yüce değerler insan oluşumuzla ilgilidir.

sonuç olarak yeniye eskiye indirgeyerek, yani yeniye inkâr ederek olup biteni eski anlamlar içerisinde anlar. Bu noktada bilinç bilinmeyi bilinene, mümkünü verilene, geleceği geçmişe indirgemeye yönelir. Böylelikle o, yeninin varlığını bir göz boyama olarak düşünür.

Kavramları yeni durumlara göre üretemeyen ve anlamlandıramayan bu nitelemeyi, sadece kendilerini anlayan ve kendilerinden

maz. Umut edilen gelecek, şimdide anlamlandırılan, yaşanılması, ölçülmesi istenen zaman boyutudur. Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul, 1998, s. 55.

⁵ Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz*, İstanbul, 1965, s. 17.

bahseden yaşı insanlara hasrettiğimiz zihin alışkanlığı olarak nitelemek bir hatadır. Yakından incelediğimizde, bu durumun her yaşta görülebileceğini anlarız. Herhangi bir şeyi anlamaya kabiliyetsizlikleri ile yaşı insanları aratmayan, fikirlerini darmadağın eden genç ve taze eski kafalılar da vardır. Bu sebepten zihni eğitim, temelde eski kafalılığı önleyici bir yaklaşım olmalıdır. Böyle bir eğitim, geçmiş geleceğin ilgisini oluşturacak yeni objelerde ifade etmeyi öğretmelidir. Bu noktada zihni eğitim, olan ile olabilecek arasında bir aracı işlevi görür. Başka bir ifadeyle o, hali hazırdaki umulan imkânlarla ideal imkânları ilave eder. İmkânların bu yayılımı fikrin meyvelerini hâsıl eder.

Bu ikinci safha eğitimin son evresi midir? Böyle olsa bile, yeni olanın aşkına, yeniyi araştırmaya yönelmeliyiz. Fikir hayat içersinde verilen kalıba dönüşür ve böylelikle o, iyi ve kötü, düzen ve düzensizlik, adil ve adaletsiz şeklinde gerçekleşmeyi öğrenir. Fakat eylem aşkına eylemde bulunmak yüce bir amaç mıdır? Eğer eylem, insanın yeteneklerinin mükemmelleşeceğini fısıldarsa, eylemin yöneldiği objeleri aramaz mıyız? Zihni eğitimin bizi yönelttiği bu problem, eylemlerimizin her biri hususunda bilincimizde hazır bulduğumuz bir kavramla, yani değer kavramıyla alakalıdır. İradenin gerçek bir değere yönelmesi insan eğitimin üçüncü evresidir. Bu evre, tam olarak söylersek, eylemin eğitimi veya ahlakın eğitimidir.

Doğrusu ahlak eğitimi değer eğitimidir. Değer eğitimi esasen değeri oluşturanı keşfetmek ve hayatı bu değerlere göre oluşturmaktır.⁶ Öyleyse değerlerin değerlendirilmesinde değer bilgisine ya da etik'e sahip olmak gerekir. Zira etik, eylemi değerlendirmenin nesnel koşullarını oluşturma ya da "insan olmanın", "iyi yaşamının" ne demek olduğunu ortaya koyma girişimi olarak tanımlanabilir.⁷

6 Sözelimi İslam, inanana belli bir değer sistemi sunar; mümine hangi ideallere göre nasıl eyleyeceği ve ne tür bir karakter oluşturacağı hususunu bildirir

7 Ahlak, olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, etik bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır. Bir





Etik, sanıldığı gibi dünyayı “okuma” değil dünyayı yorumlamadır ve o, oldukça öznel bir iştir. Çünkü bireyin hayatın nasıl bir şey olduğunu bilmemesinin tek yolu, yaşamasıdır.⁸ Aslında bu iş, basitçe söyleyecek olursak, nesne ve insanlara nasıl davranacağımızın; seçimimizi nasıl yapacağımız ve yaşayacağımız, değerleri nasıl sıralayacağımızın bilgisini içerir.⁹ Başka bir ifadeyle o, insanı (varoluşu içerisinde) anlamının ya da değerler hiyerarşisini keşfetmenin manasını içerir.¹⁰

Açıktır ki değer insan olmanın zorunlu koşuludur, zira insan amaç varlığıdır. Amaç koyma ve gerçekleştirme, bilincin bir kategorisi olduğundan ve bilinçli eylem yalnız insana özgüdür. Bu çerçevede evreni amaçlı, yani değer yüklü görmek insanidir. Değerin bu yapısı, ontolojik olarak yaşamı yönlendirir ve onu anlamlandırır. Değerin hayat içerisindeki tezahürü, insanın başka insanlar ve nesnelere ile bağlantısında ortaya çıkar. Bu yüzden değer kendisini gerçekleştirmeye çalıştığımız olarak işlev görür. Onlar, yapıp etmelerimizi yönlendiren ilkeler; hayatımıza yön veren pusulalar olarak nitelendirilebilir.

İnsanın değer varlığı olması, hayat devam ettiği sürece insanın değerlerden azade yaşayamayacağı anlamına gelir.¹¹ Bugün değer açısından karşılaştığımız sorun, yarar değerler ile yüce değerlerin yer değiştirmesidir. Bunu maddi dünyamız ile manevi dünyamız arasındaki

başka deyişle etik, ahlak üzerine düşünebilme etkinliğidir. Günlük dilde alışkanlıkla bir “ahlaksal problem”den söz edildiğinde, aslında bunu etik’e ait bir problem, bire etik problemi olarak anlamak gerekir. Ancak etimolojik açıdan her iki sözcükte “töre”, “gelenek”, “alışkanlık” v.b. anlamlarına sahiptir. Bu nedenle ahlakların çokluğundan söz ederken etiğin teklifinden söz edilebilir. Bununla kastedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etiğin teklifidir ve böyle bir disiplin olarak etiğin görevi, herhangi bir türde bir ahlakı (moral) geliştirmek ve bu ahlaka uyulmasını ögütlemek değil; tersine ahlaksal bağlantıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmektir. Bkz. Heinz Heimssoeth, *Ahlak Denen Bilmece*, çev. Nermi Uygur, İstanbul, 1978, s. 14.

8 Deneyimin en önemli niteliği kendisini sahicleştirmesidir; deneyimin yorumu ise böyle değildir. Bütün deneyimler, mutlu olma amacına tabidir. Deneyim en azından üç nedenle Batı’da normalde benimsemeden daha geniştir: 1-Deneyim, zaman içinde uzanır, deneyimde yalnızca şimdiyi hissetmeyiz. Bir dizi incelikli yolla geçmiş de hissederiz. Aynı zamanda geleceğinde bizi çektğini hissederiz. 2- Deneyimler tamamen bana ait olsalar da “ben olmayanın” özellikle başka insanların katkıda bulunduğu doğrulardan oluşur. Bu yüzden deneyim sadece bilimin kavradığı ya da okullarda öğretilen ya da eğlence ya da kültür olarak savunulan şey değildir. En derin iç görü anları, varoluşumuza dair hislerimiz buna dahidir. Deneyimlerin soluğu, hayatı kazanmak için kuru kemiklere işlemelidir. Bu durumda felsefe yaşayan bir şey olur, pek çoğumuzda yaşayan felsefe oluruz. 3- Deneyim, yol göstericidir. Felsefecinin görevlerinden biri, sözcüklerin nasıl kullanıldığını gözlemlemek ve yanlış yönlendirilme tehlikesiyle yüz yüze kalındığında alarm çanlarını çalmaktır. Felsefecinin başka bir görevi de, deneyime bütünlüğü içinde bakmaktır. Anlam bulma çabası, akademik bir araştırma değildir, masa başında oturanların koyduğu bir sorun olmadığı gibi, sözcükler sorunu, hele kavramlar sorunu değildir. Deneyim felsefesi açısından bir şeyin öyle olup olmadığını bulmanın tek yolu bakmak ve görmektir. Zira yol gösterici niteliğinden dolayı deneyim kışkuya yer bırakmaz. Bkz. Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1997. s. 120-125.

9 Kuçuradi’ye göre değer, kişinin o şeye bakışını gösterir ve değerler ortak, genel geçer bir ölçütü yoktur; bu yüzden değeri kavramada herkes kendi üslubunu katmalıdır. Bu noktada belki eğitim, bir şahsa hayatı anlamaya/değeri kavramaya dair perspektif kazandırma olarak görülebilir. Ama yine de değer bilgisi, hayatın içinde başkalarının sınırlı rehberliğinde varoluşsal olarak öğrenilir. İonna Kuçuradi, *Etik*, Ankara, 1996. s. 6-12.

10 İnsanın önünde duran büyük görev, hayatın gerçek değerini yeniden keşfetmek ve bunu diğer insanlarla paylaşmaktır. Tüm insanların ulaşmayı arzu ettiği bir gaye için tek bir değer vardır; insan olma. Zira dinler bile önce insan ol, sonra dindar ol der!

11 “Ahlak bozuldu, ahlaka aykırı, artık hiçbir şey eskisi gibi değil vs.” ifadelerinin işaret ettiği anlam, ahlakın olmayışını değil meseleye nasıl baktığımızı dair bir bakış açısı sergiler. Zira ahlak kişiler arası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli, çeşitli değer yargıları sistemi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu genel değer yargılar, kişilerin belirli koşullarda başka insanlarla ilişkilerinde eylemlerimizin değeri, neyi ifade ettiği konusunda yargıda bulunmak için kullanılır.

egemenlik değişikliği olarak adlandırabiliriz. Bilindiği gibi yarar değerler biyolojik, içgüdüsel varlığımız ile ilişkili iken, yüce değerler insan oluşumuzla ilgilidir. Günümüz insanın yarar değerler peşinde koştuğu ve bu husustaki arayışlarının bilinçsiz bir hal aldığı söylenebilir.¹² Oysa yetkin bilinçler, zorunlu olarak yüce değerlerin peşinde olmalıdır. Bu yüzden değerleri olan varlıktan umut kesilmez. Zira insanlık olarak geleceği yaratıyoruz; insanlığın resmini çiziyoruz. Her bireyin fırça darbesi bu resmin çizilmesine katkıda bulunuyor. Bu husus, geleceği yaratmada her bilincin –simitçisi, bakkalı, işçisi, hocasıyla vb.- devrede olduğunu ifşa eder. Birlikte yarattığımız geleceğe katılmak her şeyden önemlidir. Geleceği oluşturmak hususunda değerlerin rolü ve önemini tanımamak; bizi insan ve dünyası hakkında çok çarpık ve tek boyutlu anlayışa sahip kılar. Bu yüzden değer eğitiminin hareket noktası, her bilincin körlüğünün diğerlerinin bilincinde devam ettiği fitri illetleri tedavi etmedir. Bacon'ın ifade ettiği terimlerle konuşacak olursak, hayata kendi mağaramızdan, kendi idollerimizden bakar ve anlarız. Bu noktada sanki başkalarının kalplerindeki gizli olayları açılar veya görürmüş gibi, düşündüğümüz hususların onlarda da mevcut olduğunu farz ederiz. Oysa herkesin varoluşa farklı açılardan baktığı ve farklı şeyler gördüğünü atlarız. Tam da bu noktada değerleri ya da doğru, iyilik, güzellik

12 Bu noktada dünyamızı korkutan asıl tehlike, dehşet, teknolojik ve bilimsel kirlenme ya da tehditler değil, insani ölçü ve sorumluluğun derecesini giderek ortadan kaybolması... Değerlere kayıtsız kalmak, ahlaki açıdan eksiklik, suç ve şiddete eğilim göstermektir. Ancak bu nesilde, diğer nesillerden daha fazla ahlaki enerji var olduğu kabul edilebilir; tavır koyuyorlar, daha geneli düşünüyorlar, evrenin kaderiyle ilgileniyorlar.. Önemli olan benimsediğimiz değer sistemlerinin bizde bulunan olumsuz özellikleri, bencillik ya da hayvani dürtüleri güçlendirip güçlendirmedeği ya da bizi daha fedakâr ve diğerkâm yapır yapmadığıdır. Uygarlığın geleceği bu sorulara bağlıdır. İnsanın manevi âlemi, değerler dünyası, kendisine inanıldığı müddette zorunlu, bizden bağımsız ve bize hâkim görünecektir. Biz kutsallıkları değil; kutsallıklar bizi idare edecektir. Bizi kuşatan bu etosfer, hayata ve evrene anlam veren bu fanustur. İnsanların *insan olarak* içinde yaşayacakları bu fanusu çatlatmaya, kırmaya kısaca zarar vermeye hakkı yoktur. Tek başına şeyleri görünmez bir bağ ile bağlayan bu koskoca fanus çatladı mı, orada bir hakikat kıyısı bulunmaz. Ruha yeni bir düzen, fanusu düzenlediğimizde ya da âlemimizi yeni bir fanus içine, yani bütün öğelerin eskisinin devamı olduğu bir fanusa koyduğumuzda gerçekleşir.

vb kavramların, tek bir ferdin kavrayamayacağı kadar çeşitli elemanlarıyla çok büyük ve çok zengin olduğunu hatırlamalıyız. Her gerçek değer, sahip olduğumuzdan farklı his ve anlayışlarda bulunur. Bu yüzden kavramların başka şahıslarda ne anlama geldiğini anlamak vazifemiz olmalıdır. Bu vazife, ancak sempati ile mümkündür. Sempati¹³ bilincin gözlerini açması, diğer şahısların bizden farklı olarak sahip oldukları değerleri tanıması faaliyetidir. O, tek bir ferdin ötesindeki ideali/değeri anlama yoluna çok sayıda insanın bilinçli katılımıdır. Bilindiği gibi tekçi bakış açısı, ferdiyetçi olduğu için bu görüşe yabancıdır; oysa içinde yaşadığımız kâinat çoğulcudur. Bu çerçevede çoğulculuk sadece kendimizi geliştirme ve zenginleştirmeye değil; aynı zamanda eyleme ve yaratmaya hizmet eden bakış açısıdır.

Açıktır ki hayat ancak değerleri takdir edilecek bilinçler tarafından bütünüyle yaşanabilir. Değerleri takdir etmenin ilk aşaması bize erdemlere göre yaşamamızı söyler. İkinci aşama hayatı bir ideal uğuruna vakfetmemizi ve bu uğurda çabalamamızı söyler. Bunlara üçüncü bir aşama eklenmelidir: Bu iki durumun birbirine içten bağlı olması, birincinin ikinciden ayrı olarak alınamadığı hayat, muazzam bir hayattır. Sözelimi hain kişiler kabiliyetleri dolayısıyla feragat erdemini gösterebilirler. Oysa idealsiz erdem, sadakat, kahramanlık ya da bağlılık ilham etmez. Erdemlerin bir ideal uğrunda yapılandırılması şahsiyeti oluşturmaktadır. Bu manada değerler, şu ana kadar büyük bir maksada hizmet etmiş ve hala etmektedir: İnsanın ona kendisini vermesine, ona kendisini adamasına, kendisinden daha yüksek bir şeyi gerçekleştirmesine, yani insan olmasına...

13 Empati, tanım gereği, "kendini diğerinin yerine koyma" anlamına gelir. Ancak ontolojik olarak bu durum mümkün değildir. Eğer kişi diğerine karşı pozitif bir tutum içinde ve ona yardım etmeye istekli ise bu hal bir tür sempati halini alır. Sempati bir insanın bir başkasının iyiliğini isteme, onun iyiliği ile ilgilenme durumu olarak görülebilir.

HZ. PEYGAMBER'İN AHLÂK'I VE GÜZEL AHLÂKA VERDİĞİ ÖNEM

Prof. Dr. Ünal KILIÇ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

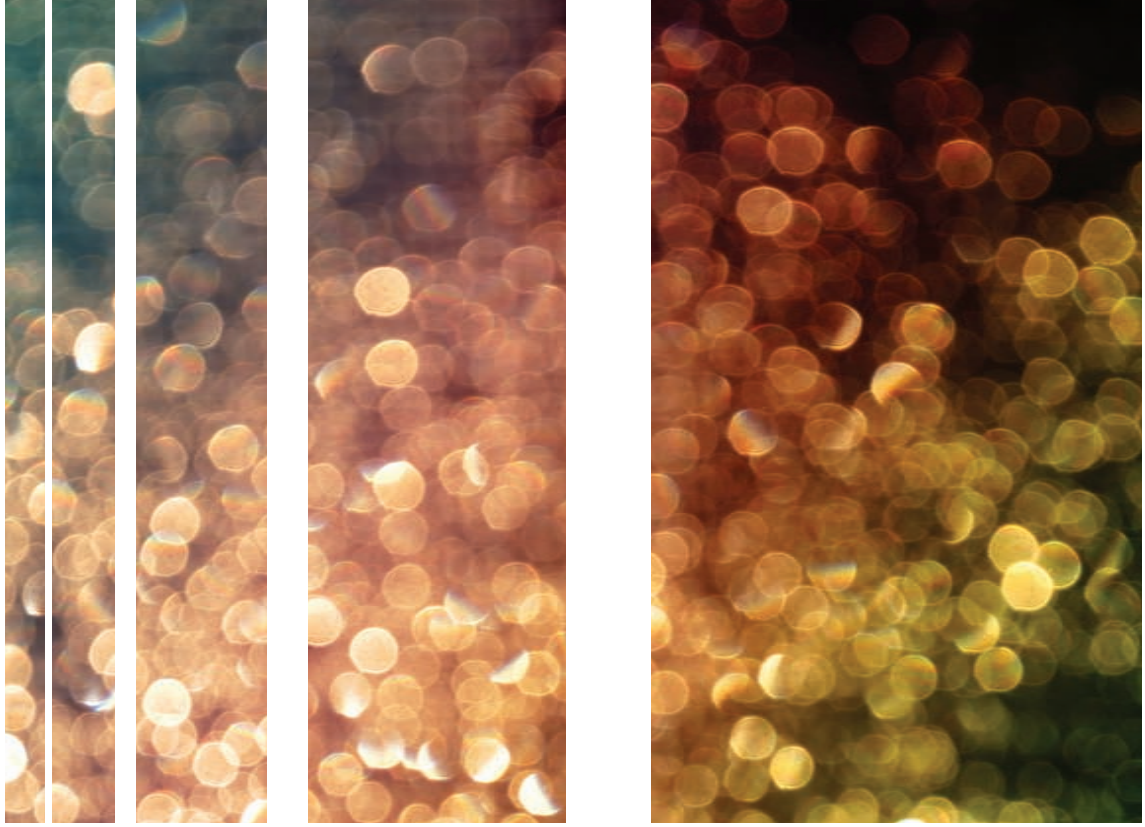
Giriş

Hız. Peygamber'in Risâlet Öncesi Ahlâkı

Hız. Peygamber risaletle görevlendirilmesinden önce de içerisinde yaşamış olduğu toplumda kendisine gıptayla baktıracak güzel özelliklere sahip bir kimseydi. Peygamberlerimizin toplumda kendisinden sitayişle bahsettirmesinde zenginliği veya siyasî yönden güçlülüğü değil ahlakî bir takım güzelliğlere sahip oluşu etkili olmuştur. Her türlü kötülüğün yaygınlaşp meşru görüldüğü bir toplumda, güzel ve erdemli özellikleri sahip kimselerin varlığı toplumu oluşturan ve kötülükleri hayat tarzı olarak işlemeye devam edenler tarafından bile dikkatle izleniyor ve takdir görüyordu.¹

Aslında sık sık tekrar edilen bir söz vardır, 'kişinin kendisine kötü dedirtmesi çok kolaydır; bir iki defa kötü davranışta bulunmak kötü olarak vasıflandırılmak için yeterlidir. Bununla birlikte insanın kendisi hakkında iyi insan dedirtebilmesi çok zordur; yüzlerce belki binlerce iyilik yapsanız sonrada birkaç tane kötülük yapsanız onca gayret sarf ederek gerçekleştirdiğiniz iyilikler unutulur. Bu sebeple bir insanın kendisi hakkında, iyi insan güvenilir bir şahsiyet, mert adam, temiz fitratlı bir kişi dedirtmesi çok zordur. Hal böyleyken Hız. Peygamber risaletle görevlendirilmeden

¹ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980, I, 214-215.



önce de söz konusu nitelendirmeyi hak etmiş ve içerisinde yaşadığı toplumu oluşturan herkesin tarafından emin, iyi, dürüst, güzel, ahlaklı, vb. sıfatlara layık görülmüştür.

Ahlaki güzellikleri nefisinde toplayan Hz. Peygamber kendisine inanan müslümanların da benzer özelliklere kavuşabilmesi için gayret sarf etmiş yirmi üç yıllık risalet hayatı boyunca erdemli bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. O, ahlaki güzellikleri Müslümanlar arasında yerleştirip yaygınlaştırılma hususunda azami gayret göstermiş, bu doğrultuda değişik yöntemler takip etmiştir. Tebliğ ettiği dinin sadece inanç ve ibadetlerden ibaret olmadığını, bunlarla ilgili sorumlulukların yerine getirilmesinin yeterli olmayacağını, güzel ahlaki özelliklerinde önemsenerek tatbik edilmesini her fırsatta ifade etmeye özen göstermiştir. Dolayısıyla İslam dininde inanç, ibadet ve ahlak birlikte kabul görmüş ve önemsenmiştir. Zaman zaman inanç ve ibadet ilkelerinin benimsenip uygulanması ile ahlaki güzelliklere sahip insanların

inanç ve ibadet bakımından ne kadar iyi durumlarda olursa olsunlar arzu edilen nitelikte Müslümanlar olarak kabul edilmediğini ifade etmeye çalışacağız.

H. Peygamber' in Risalet öncesi Ahlaki Karakterinin Oluşumunda Etkili Olan Unsurlar

Çocuğun eğitiminde örgün eğitim kurumları kadar aile ve çevresinin de önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Özellikle okullaşmanın söz konusu olmadığı cahiliye dönemi Arabistan'ında ailede verilen eğitimin önemi daha da artmaktaydı. "Doğan her çocuk fıtrat üzere doğar, ancak anne-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya mecûsileştirir"² diyerek çocuğun karakterinin şekillenmesinde ailesi ve çevresinin ne denli etkili olduğunu ifade eden Hz. Peygamber'in de risâlet görevi kendisine kendisine verilmeden önceki dönemdeki ahlâki özelliklerinin oluşumunda bir takım hadiselerin,

² Ahmed b. Hanbel, II, 315, 346; Buhârî, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22-24.

çeşitli etkenlerin önemli rol oynadığı söylenebilir. Bu etkenlerin sayısını çoğaltmak mümkün olmakla birlikte biz bazı hususları özellikle zikretmek istiyoruz.

A-Hâşim Oğullarının Manevi Statüsü

Mekke toplumunda özellikle Kâbe ile ilgili görevlerden hacıların su ihtiyaçlarının karşılanması görevini düzenli bir şekilde yerine getirerek "sikye" görevini ve Arap yarım adasının dört bir taraftan hac mevsiminde hacctemek veya ticari ilişkileri sebebiyle Mekke'ye gelenlerin iâşe ve ibadetlerini temin etmek için oluşturulmuş olan "rifâde" kurumunu elinde bulunduran ve daha ziyade manevî yönden saygınlık kazanan bir ailenin mensubu olan Peygamber'in manevî değerleri önemseyen bir atmosfer içerisinde yetiştiğini söylemek mümkündür. Önce dedesi Abdulmuttalib sonra da amcası Ebû Talb'in Haşim oğulları adına yerine getirdikleri bu görevler sahibine maddi herhangi bir getiri sağlamak yerine³ manevî bir nüfuz kazandırıcı nitelikteydiler.⁴ Dolayısıyla da Hz. Peygamber Mekke toplumunda manevî nüfuz bakımından saygın konumda olan kimselerin gözetiminde, hayr u hasenat duygularıyla topluma hizmet etmek uğraşısı içerisinde olan aile fertleri arasında çocukluk ve gençlik dönemini geçirmiştir.

B-Yetim ve Fakir Olarak Büyümesi

Hız. Peygamber, asaleten Mekke'nin seçkin kabilelerinden birisine mensuptu. Kabile mensupları içerisinde zengin sayılabilecek derecede

3 Hz. Peygamber'in babasının dedesi Hâşim 'in hacıların doyurmak için zaman zaman Mekkelilerden yardım talep ettiği, hatta bu sebeple belli bir vergi ihdas ettiği hususunda bkz., İbn Hişam, I, 147; Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b Muhammed b. Ahmed el-Ezrâki, Ahbâru Mekke, Mekke 1414/1994, I, 195. Söz konusu verginin ileriki dönemlerde zengin bazı Mekkelilerin devreye girerek şahsi mallarından harcamalarda bulunmayı üstlenmeleri üzerine kaldırıldığı belirtilmiştir. Abdülkerim Özyayın, "Hac", DiA, XIV, 387.

4 Nitekim Hz. Peygamber'in yetişme çğında söz konusu görev ve yetkiyi elinde bulunduran Ebû Talib'in zengin olmak şöyle dursun fakir denebilecek bir durumda olduğu bilinmektedir. Hatta ilerleyen dönemlerde kardeşi Abbas'dan aldığı 10,000 dirhem tutarındaki borcuna mukabilsikâye görevini ona devretmek zorunda kalmıştır. Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, Ensâbu'l-Eşraf, thk., Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli, Beyrut 1417/1996, II, İbn Abdîrabîh el- Endelûsî, Kitâbu el- İkdî'l-Ferîd, Beyrut 1991, III, 313.

de olanlar varsa da Hz. Peygamber'in bakımını üstlenen dedesi ve amcası zengin değillerdi. Hatta sekiz yaşından itibaren dedesinin vefatı sonrasında evinde kaldığı amcası Ebû Talib, fakir denebilecek bir durumdaydı.⁵ Bu sebeple de Hz. Peygamber evlenip kendi evine yerleşinceye kadar kaldığı amcasının evinde aile fertlerine elinden geldiğince yardımcı olmaya çalışmıştır. Onun bu doğrultuda amcasının ticari seferlerinde ve mal satımında yardımcı olduğu, amcasının koyunlarını güttüğü, hatta beli bir ücret karşılığında başka ailelerin de koyunlarını güderek elde ettiği parayı amcasına verdiği ifade edilmektedir.⁶

Yetim ve fakir olarak büyümek Hz. Muhammed'in emsallerine nazaran daha erken bir yaşta olgunlaşmasına, sorumluluk sahibi bir fert olarak toplumda yer edinmesine yol açmış, böylece o yaşlılarının pek çoğu gibi cahiliye döneminde normal karşılanan pek çok davranıştan uzak kalarak büyümüştür. Bu durum onun ahlâki bakımdan safiyetini korumasına yol açmıştır. Risâletle görevlendirildiğinde de hiçbir muhalifi onun hakkında mazisi şöyle kötüydü, daha önce ahlâken şu türden düşüklüklere sahipti diyememiştir.

C-Hilfû'l-Fudûl

Bilhassa Ficar savaşlarıyla asayiş ve düzenin bozulduğu Mekke'de toplumun saygınlığını kazanmış nüfuz sahibi liderin olmaması tüm Arap yarımadası nezdinde dinî, siyasi ve ticari öneme sahip olan bu kutsal şehirde yaşamı güçleştirmiştir. Zengin ve güçlü olanlar, zayıf ve kimsesizleri eziyordu; sadece dışarıdan ticaret ve hac için Mekke'ye gelen yabancılar değil, şehrin yerli ahalisinden de pek çok kimse çeşitli şekillerde haksızlıklara maruz kalıyorlardı. İşte böyle bir atmosferde vicdan sahibi, haksızlıklara dur demeyi erdemli bir davranış olarak gören bir grup fazileti insan harekete geçerek haksızlıklara engel olmak üzere anlaşmışlar, bu

5 Hz. Peygamber'in Risâlet öncesi geçim durumunu hakkında geniş bilgi için bkz., Ünal Kılıç, "Peygamberimizin Risâlet Öncesi Geçim Durumu", İstem, ek sayı: 1, Konya 2008, s.93-104.

6 İbn Sa'd, I, 125; Buhârî, "İcâre", 2, "Etme", 50; Müslim, "Eşribe", 163; İbn Mâce, "Ticârât", 12; Halebî, I, 125-126.



İnsanların hayatında dönüm noktaları vardır. Bunlardan birisi de evliliğdir.

kararını da tüm şehre ilan etmişlerdir. Henüz genç yaşta Hz. Muhammed de etik olarak görmediği davranışlara engel olabilmek için söz konusu erdemlilerle birlikte hareket ederek Hilfü'l-Fudûl hareketi içerisinde yer almış, bundan böyle her türlü kötülük ve haksızlığa karşı duracağını o da ilan etmiştir.⁷ Böylece o temiz saf fıtratına aykırı olarak gördüğü çirkinliklere karşı sesiz kalıp seyirci olmak yerine elinden geldiğince engel olmaya dur, demeye gayret göstermiştir.

D-Arkadaş Çevresi

Hz. Peygamber'in bi'set öncesi ahlâkî durumu ile ilgili olarak belirtilmesi gereken hususlardan birisi de şudur ki o, ahlâkî güzellikleri bünyesinde barındıran bir kişi olarak kendi mizacına uygun arkadaşlarla hemhal olmaya çalışmıştır. Yani gençliğinde yakınlarında yer alan arkadaşları da ahlâken iyi özelliklere sahip,

7 Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, Kitâbu'l-Muhabber, Beyrut ty., s.167; a.mlf., Kitâbu'l-Munammak fî ahbârî Kureyş, Beyrut 1405, s. 341-343; Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev., Salih Tuğ, İstanbul 1991, I, 53,

hatırı sayılır kimselerden oluşmaktaydı.⁸ Zaten bu arkadaşlardan pek çoğu İslâmiyet'in gizli davet döneminde tebliğ muhatap olmuşlar ve İslâm'ı kabul etmişlerdir. Bunlar arasında Hz. Peygamberle dostluğu risâlet öncesinde olduğu gibi sonrasında da devam eden büyük sahâbî Hz. Ebubekir'den başka Hz. Hatice'nin yeğeni ve Kureyş'in saygıdeğer şahsiyetlerin olan Hakim b. Hizâm ve daha başkaları zikredilebilir. Dolayısıyla güzel insan güzel tabiatlı insanlarla güzel günler geçirmiştir denebilir. Böylece Hz. Muhammed kendi emsalinden pek çok gencin müptela olduğu içki, kumar, zina, hırsızlık gibi kötü alışkanlıklara bulaşmamış ve bu alışkanlıklara sahip olanlarla arkadaşlık yapmamış, onlardan uzak durmuş ve etkilenmemiştir.⁹

E-Hz. Hatice İle Olan Evliliği (Aile Hayatı ve Saadeti)

İnsanların hayatında dönüm noktaları vardır. Bunlardan birisi de evliliğdir. Evlilik ile insan yaşamına yeni bir yön vermektedir. Hz. Peygamberin hayatında da özellikle ilk evliliğinin önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi Hz. Peygamber risâlet öncesi 25 yaşında iken ilişkilerinde kendisine ücret mukabili yardımcı olduğu Kureyş'in soy ve ahlak bakımından en seçkin hanımlardan olan Hz. Hatice ile evlenmiştir.

Söz konusu evliliğin Hz. Peygamber'in yaşamında özellikle iki yönden önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle Hz. Peygamber'in evlilikle birlikte ekonomik olarak sıkıntıdan kurtulduğu ve bağımsız bir şekilde geçimini temin edebilecek bir konuma geçtiğini ifade edebiliriz. Zira Hz. Peygamber önceleri mudarebe usulü veya ücret mukabili Hz. Hatice adına ticari kervanlar düzenlerken bundan

8 Mustafa Sıbâî, Hz. Muhammed'in Hayatı (Dersler ve İbadetler), çev., Sait Şimşek-Nezir Demircan, Konya ty., s. 29. Mesela onun risâlet öncesinde de samimi arkadaşlarından olan Hz. Ebû Bekir gençliğinde de cahiliye döneminin kötülüklerinden uzak durmuş bir kimsedir ve bu özelliği sebebiyle kendisine el-Atîk lakabı verilmiştir. Bkz., İbn Sa'd, III, 173.

9 İbranim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2003, s.78.

böyle eşinin ticari işlerini kendisinininki ile birleştirerek devam ettirmiştir. Böylece o, ekonomik yönden kimseye muhtaç olmadan geçimini temin ettirebilmiştir. Karısı, altı çocuğu ve geçiminden sorumlu olduğu cariye ve hizmetçileri düşünülürken Hz. Peygamber'in belirli sayıda insanın iâşe ve ibatesinden sorumlu olduğu ve bu sorumluluğun gerçini yerine getirebildiği görülmektedir. En azından Hz. Peygamberle ilgili olarak ileriki dönemlerde, risâletle görevlendirildiğinde onu çeşitli yönlerden eleştirenlerin geçiminde mesul olduğu kimseleri ihmal ettiği şeklinde bir eleştiride bulunmamış olmalarından da anlayabiliriz. Ayrıca Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde ailesinin geçimini sağladığından başka akraba ve başka ihtiyaç sahiplerine tasaddukta bulunduğu, kendisine yardım talebinde bulunanlara yardım ettiği de göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesinde ekonomik yönden en azından fakir denilemeyecek bir düzeyde olduğunu¹⁰ belirtebiliriz.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bu evlilikle manevi bakımdan da bir sükunete, rahatlama ya erdiğini söyleyebiliriz. Zira Hz. Hatice daha olgun, ağırbaşlı geçim hususunda daha tecrübeli bir hanım olarak evlilik kurumunun ilk yıllarından itibaren sağlıklı bir zeminde devamı konusunda her türlü fedakarlığı yapmıştır. Onun bu fedakarlığı ileriki dönemlerde Hz. Peygamber tarafından şükran ve minnetle yad edilmiş, onun yerinin doldurulamayacak bir eş olduğu sık sık ifade edilmiştir.¹¹

Hz. Hatice eşinin özellikle sosyal ilişkilerini geliştirebilmesi ve ihtiyaç sahiplerine gerekli yardımı sağlayabilmesi hususunda gayret sarf etmiş, bundan başka kocasının bilhassa

10 Nitekim ilk vahiy kendisine geldiğinde Muhammed, dehşete kapılmış ve bunun, şeytanın bir tuzağı olmasından korkmuştu. Bunun üzerine, eşi Hz. Hatice kendisini şu sözlerle teselli etmiştir: "Korkma! Allah seni asla kötülüğe atmayacaktır: Allah sana sadece iyilikle muamele edecektir. Zira sen yakınlarına yardım ediyor, ailene bakıyor, hayatını dürüstçe kazanıyor, başkalarının doğruluktan ayrılmamalarını sağlıyor, yetimlere sığınacakları bir yer veriyorsun..." İbn İshâk, s.122; İbn Sa'd, I, 195; Buhârî, "Vahiy", 1; Müslim, İman, 252.

11 İbn Hanbel, Müsned, VI, 117, 118; İbn KESİR, EL-Bidâye, III, 128; Süheylî, er-Ravdu'l-Unuf, I, 159.

Hira'daki inziva günlerinde ihtiyaçlarını karşılamak¹², onun yokluğunda ailenin, çocuk çocuğun geçimi konusunda elinden geleni yapmıştır. Böylece Hz. Peygamber her türlü maddi sıkıntı kaygısında uzak bir şekilde kendisini manevi yönden geliştirmeye vakit ve imkan bulabilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliği risâlet öncesi yaşamında derin tesirler bırakmış, onun ahlaki karakterinin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur.

Bu minvalde devam eden iki eşin evliliği takriben 25 yıl sürmüştür. Söz konusu evlilik hayatı en mutlu evliliklerden biri olmuştur. Nitekim, bugün bile, en azından Hindistan ve Türkiye'deki Müslümanlar arasında nikah kıyılırken, imam, diğerlerinin yanı sıra şu duayı da okur: "Allah bu çiftte, Adem ile Havva... ve Muhammed ile Hatice arasında gerçekleşen sevgi ve muhabbetin aynısını nasip etsin."

F-Kâbe Hakemliği

Hz. Peygamber'in ruhi-manevî şahsiyetinin oluşumunda etkili olan unsurlardan birisi de onun otuz beş yaşlarında iken Mekke'de Kâbe hakemliği ile onurlandırılması olmuştur. Çeşitli nedenlerle tahrip olan Kâbe yeniden inşa olunmuş, kutsal taş Hacerü'l-Esved'in mutat yerine yerleştirilmesi konusunda Kabeîler arasında bir tartışma söz konusu olmuştur. Kutsal taşı yerine koyma onurunu tek başına elde etmek isteyen kabeîler arasındaki tartışma tatlıya bağlanmıştır. Hz. Peygamber dahiyane bir formülle kutsal taşla ilgili onura bütün kabileleri ortak etmiştir.

Kâbe Hz. İbrahim'in oğlu İsmail (a.s) ile birlikte inşa ettiği dönemden itibaren kutsal bir mekan olarak her dönemde itibar görmüştür. Cahiliye döneminde de burası sadece Mekkelilerin değil bütün Arabistan'da yaşayanların önem verdiği bir mekan olmuştur. Cahiliye zihniyetindeki Mekke halkı diğer zamanlarda önemsemedikleri kazanç yollarını Kâbe'nin

12 Hz. Peygamber, inziva günlerinde bulunduğu dönemde zaman zaman karısı kendisine azık gösterir, bazen de kendisi, ihtiyaçlarını temin için evine dönerdi. Hamidullah, I, 73; Ayrıca bkz., Yaşar Kandemir, "Hatice", DİA, XVI, 465.

inşası hususunda önemsemişler, buranın yeniden yapılması için bağışta bulunacak kimselere verecekleri aynı veya nakdi bağışların kesinlikle helal yollardan kazanılmış olması gerektiğini ikaz etmişlerdir. Kâbe'nin inşası esnasında Mekkelilerin büyük bir samimiyet ve gayretle çalıştıkları, söz konusu mekanın kutsiyetine uygun tarzda yeniden yapılmasına özen gösterdikleri anlaşılmaktadır. İnşaatin bitimi sonrasında yaşanan kutsal taşın Kâbe duvarındaki yerine kim veya hangi kabilenin mensupları tarafından yerine konulacağı tartışması bütün bu samimi uğraşların, içten gelerek yapılan nakdi veya aynı yardımların hedefine ulaşmamasına yol açabilecekken Hz. Muhammed'in bulduğu çözüm herkesi memnun etmişti. Nitekim Kâbe hakemliği esnasında Kâbe'nin avlusundan gi-

ce Hz. Muhammed kendisi için de kutsal olan Kâbe'ye hizmette bulunanların aralarında uzlaşsa sağlamış, kendisi de bu kutsal mekanla olan irtibatını daha da güçlendirmiştir. Onun hakemliği sonrasında Kâbe'ye daha da yakınlaştığını, manevî olarak bu mekanı daha fazla önemsediyini söyleyebiliriz.¹⁴ Zira Hz. Peygamber'in Kâbe hakemliğinin hemen akabinde Hira'daki tefekkür ve tedebbür günleri başlamıştır. O Hira'ya gitmeden önce olduğu gibi buradan dönüşte ve evine gitmeden Kâbe'ye uğramış, bu kutsal mekanın mazisi ve mevcut haliyle ifade ettiği anlamı idrak etmeye çalışmıştır.

G-Hira'daki Uzlet ve Tefekkür

Hira günlerinde kendisini manevî, zihni ve psikolojik bakımdan geliştirmeye çalışan Hz. Muhammed, burada kaldığı süre zarfında sadece etrafındaki mevcudatın ve mahlukatın durumlarını düşünmekle kalmamış bizzat kendi nefsiyle de ilgilenmiş, nasıl yaratıldığı, ne tür nimetlerle donatıldığı, geleceğinin nasıl olacağı, yaratılış gerçeğini ve daha pek çok hususu düşünüp, tefekkür edebilme imkanını elde etmiş, böylece ruhi-manevî olgunluğunu geliştirmeye çalışmıştır.¹⁵ Bununla birlikte peygamber olabilmesi için söz konusu hazırlık devresini kendi yöntemleriyle yapmış olduğu eğitimle tamamlaması söz konusu o l a -



ren kişinin Hz. Muhammed olduğunu gören Mekkelilerin hepsi de sevinmişler, bu gelen kendisine güvenilecek bir kimsedir, bu gelen Muhammedü'l-Emîn'dir demişlerdi.¹³ Böyle-

¹³ İbn Hişam, I, 214.

¹⁴ Hz. Peygamber'in ruhi manevî anlayışa yönelmesinde Kâbe hakemliğinin etkili olduğu hususunda bkz. Hamidullah, I, 68-72; Agust Bebel, Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü, çev., Veysel Atayman, İstanbul 2004, s.34-35.

¹⁵ Hz. Peygamber'in Hira günleri hakkında genişbir değerlendirme için bkz., m. J. Kister, "et-Tehannüs: Kelime anlamı üzerine", çeviren: Ali Aksu, Tasavvuf, Ankara, 2000, sayı: 4, ss. 215-230,

mazdı. O, sadece kendisi veya yakın çevresi için seçilmiş ve görevlendirilmiş bir uyarıcı, yol gösterici değildi; kıyamete kadar yaşayacak herkesin, her kesimin peygamberliğini yapmakla sorumluydu.¹⁶ Bu sebeple de onun eğitiminin, ruhi-manevî yapısının daha fazla geliştirilmesi, ahlâkının, en güzel şekle getirilmesi için ilahi eğitime tabi tutulması da söz konusu olmalıydı, Nitekim vahyin hemen öncesi ve sonrasında başından geçen olaylar, gerek gizli davet gerekse aleni davet döneminin ilk zamanlarında maruz kaldığı hadiseler, onun ruhi olgunluğa erişmesinde çok önemli tecrübeler sağlamış, böylece Hz. Muhammed üstlendiği risâlet nosyonunu hakkıyla yerine getirebilecek fikri, zihni, maddi-manevî olgunluğa, ahlâki kemalata ulaşmıştır.¹⁷

Hız. Peygamberin risâlet öncesi ve sonrasındaki en önemli vasfı ahlâk sahibi olmasıydı. İlk siyer müelliflerinden İbn İshak ve İbn Hişam, Hız. Peygamber'e el-Emin= güvenilir" lakabının verilmiş olmasıyla ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir:

Allah Teala'nın lutfu keremiyle Hız. Peygamber cahiliye kötülüklerinden uzak durarak yetiştirme çağını idrak etmiştir. Öyle ki o, güzel ahlâk, asalet, soy, hilm, cömertlik, iyi komşuluk doğru sözlülük, emaneti gözetme vb. bakımından içerisinde yaşadığı toplumun en iyi durumda olanıydı.¹⁸ Bir başka ifadeyle, insanın nezaketini ve saygınlığı yok eden her türlü kötülükten de en uzak olanı Hız. Peygamber idi. İşte bütün bunlardan dolayı kendisine toplum tarafından el-Emin denilmekteydi. Yani onun el-Emîn lakabını alması sadece kendisine emanet edilen şeyler hususundaki hassasiyeti değil aynı zamanda diğer pek çok güzel özelliği de şahsında cem

16 Sebe, 34/ 28; Enbiye, 21/ 107.

17 Hız. Peygamber bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Beni Rabbim terbiye etti. O beni çok güzel bir şekilde terbiye etti." Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, Beyrut 1351; en-Nebhânî, el-Fethu'l-Kebîr , I, 64. Hız. Peygamber'in inziva hayatı ile ilgili olarak Hamidullah'ın şu ifadesi dikkat çekici niteliktedir: "Canlılık kazanmış bulunan ruhunu teskin için bu hayatta bir çare bulmuş oldu" İslam Peygamberi, I, 73.

18 Sıbâî, s.31. Hız. Peygamber'in yirmi beş yaşlarında iken Mekke'de sadece el-Emin diye anıldığı da belirtilmektedir. İbn Sa'd, I, 156.

et-
mesinden
dolayı idi.¹⁹

II-Hız. Peygamber'in Risâlet Sonrası Ahlâki Durumu

Vahiyle ahlâki bakımdan mükemmelleşen Hız. Peygamber, Müslümanlar için numune-i imtisal²⁰ haline gelirken ona inanmayanlar nezdinde de ahlâki bakımdan saygınlığından bir şey kaybetmemiştir. O konuştuğunda doğru sözlü, ticari muamele ve ortaklıklarında dürüst, insanlarla ilişkilerinde müşfik, güler yüzlü ve candan bir kişi olarak kendisinden söz ettirmiştir. Peygamber olarak görevlendirdiğini söylemesinden sonrada muhalif grupta yer alan Mekkeliler onu yalancılıkla itham etmemişler, başka sebepleri öne sürerek ona karşı çıkmışlardır.²¹ Dolayısıyla o her daim dürüst olarak bilinmiş ve kabul edilmiştir.

Ahlâki güzellikleri şahsında barındıran ve ümmetine bu konuda örnek ve önder olan Hız. Peygamber'in ahlâki güzellikleri benimsetme hususundaki gayreti, azmi ve bu doğrultudaki metotlarına dair kaynaklarımızda pek çok örnek zikredilmektedir. Onun yaşlısından gencine, çocuğundan büyüğüne, fakirinden zenginine, erkeğinden kadınına, hüründen kölesinden kısacası toplumu oluşturan herkes(im) e hatta hayvanlara ve içerisinde yaşadığı çevreye bile en güzel şekilde davranmaya çalıştığına dair gerek Kur'an gerekse hadis ve diğer İslam tarihi kaynaklarında pek çok bilgi verilmektedir. "En hayırlı olanınız ahlâki en güzel olanınızdır"²², "İmanın en faziletli olan

19 İbn İshak, s.78; İbn Hişam, I, 197.

20 El-Ahzâb, 33/21.

21 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, haz., Komisyon, İstanbul 1989, I, 551. Benzer bir değerlendirme için bkz., Mehmet Erdoğan, Güzel Ahlâk..., Marmara İlahiyat Vakfı İslâm İlmihali, İstanbul 2006, 829.

22 Buhârî, "Edeb", 39; Tirmizî, "Birr", 47.

güzel ahlâktır"²³, "Mizanda en faziletli olan şey güzel ahlâktır"²⁴ buyuran Hz. Peygamber, hem Kur'ân'ın hem de kendisinin de belirttiği üzere "en güzel ahlâk üzere olmasına"²⁵ rağmen daha güzel ahlâka sahip olmak için gayret etmiş ve bu doğrultuda sık sık cenab-ı Allah'a niyazda bulunmuştur: "Allah'ım, bana nasıl güzel bir beden verdiysen öylece güzel bir huy ver!", "Allah'ım, en güzel ahlâk şekline sahip olmayı bana nasip et, bunu bana ancak sen nasip edersin!"²⁶ Aynı şekilde Rasûlüllah kötü ahlâktan koruması için de Allah Teâla'ya dua edip sığınır: "Allah'ım, beni kötü işlerden ve kötü huylardan koru!"²⁷ "Allah'ım, kötü huyları benden defet, bunu benden ancak sen defedersin!"²⁸ Hz. Peygamber risâletle görevlendirilmesinden itibaren yaşadığı toplumun içerisine düştüğü ahlâkî çöküntüden kurtulabilmesi için derhal harekete geçmiştir. Bu maksatla o, davranıştan önce zihniyeti değiştirmekle işe başlamış, her türlü yanlış inanış ve şartlanmışlıklara karşı durarak toplumu ahlâkî güzelliklerle donatmaya çalışmıştır. Bir takım erdemli

23 İbn Hanbel, IV, 385.

24 İbn Hanbel, IV, 443, 446; Tirmizî, "Birr", 61,63.

25 Kalem, 68/4; Ahzab, 33/21.

26 Müslim, "Müsârifin", 201; Tirmizi, "Da'avât", 32; Nesâî, "İftitah", 16.

27 Nesâî, "İftitah", 16; Ebû Davud, "Vitr", 32; Tirmizi, "Da'avât", 136.

Tirmizî, "Da'avât", 32.

28 Hz. Peygamberin içerisinde yaşadığı toplumda ahlâkî güzellikleri yerleştirme ve kötülükleri terk ettirmek için takip ettiği metotlar hakkında ayrıntılı ve güzel tespitler için bkz., Huriye Martı, "İz. Peygamber'in Ahlâkî Çöküşü Engellemede Düşünce Kalıplarını Değiştirme Yöntemi (İman-Ahlâk Bağının Vazgeçilmezliği Özelinde Bir Deneme)", Nebevi Mesajın Evrenselliği-Sırc Sempozyumu, Konya 2008, s. 171-177.

davranışların işleniş maksadının şan, şöhret ve nüfuz elde etmek yerine daha ulvi gayeler için yapılması gerektiğini kavratmaya çalışan Peygamberimiz, güzel ahlâka dair ayrıntılara da inmekle birlikte çoğu kere genel geçer prensipler vaz etmiştir. Kölelik, sadaka, sila-i rahim, zenginlik, güçlülük vb. hususlarda yerleşmiş düşünce kalıplarından yanlış olanları ortadan kaldırarak genel prensipleri benimsetmeye çalışmış, sonrasında ise ayrıntıları kabullendirmesi kolaylıkla gerçekleşmiştir. Tüm tebliğ süresinde olduğu gibi güzel ahlâkî müslümanlara benimsetmek için de aceleci olmamış, tedrici bir metotla hareket ederek en ümitsiz vakaları bile birer ahlâk abidesi haline getirebilmeyi başarmıştır.²⁹ Böylece o, güzel ahlâkî sadece nefsinde barındırmakla yetinmemiş, kendisine inanan veya inanmayan insanların da güzel hasletlerle mücehhez hale gelmelerini arzulamış, bu uğurda elinden gelen gayreti sarf etmiştir.

III-Hz. Peygamber'in Güzel Ahlâka Verdiği Önem

Kur'ân onun güzel ahlâk üzere olduğunu²⁹, müminlere karşı gayet merhametli bir tabiata sahip bulunduğunu, sert ve katı kalpli olmadığını³⁰ ifade ederken kendisi de güzel ahlâkî tamamlamak üzere görevlendirildiğini³¹ söylüyordu. Yani bir anlamda peygamberlik fonksiyonunun ahlâkî güzellikleri anlatmak ve pratize etmek olduğunu belirtiyordu. Onu kendilerine rehber edinen müslümanlar da ahlâkî güzellik-

29 el-Kalem, 68/

30 Âl-i İmrân, 3/ .159.

31 Mâlik b. Enes, "İllesnü'l Huik", 8; İbn Hanbel, III, 38



leri elde edebilmek için gayret sarf etmişlerdir. Nitekim gerek sahabe nesli gerekse onlardan sonra yaşayan İslâm önderleri kendilerinden sadece siyasî, idari, askerî ve ilmî bakımdan söz ettirmemişler, aynı şekilde ahlâkî özelliklerinden de bahsettirmişlerdir. İslâm alimleri eserlerinde çeşitli vesilelerle güzel ahlâkın önemi üzerinde durmuşlardır.

İslâm'da ahlâk kurallarına uymak hem dinin, hem de akl-ı selimin ve vicdan sahibi olmanın bir gereğidir. Vicdan ise Allah'tan gelen ahlâkî emirlerin bir seçeneği değil, onların bir parçasıdır, dinin ahlâka ilişkin hükümleri vicdanı da içerir. Bu sebeple de Yüce Allah'ın emirlerine uymak ve rızasına uygun davranmak için ahlâk kurallarına göre hareket: edilir, onun gazabına ve azabına uğramamak için yasakladığı davranışlardan kaçınılır. Bununla beraber Allah'ın koyduğu ahlâkî hükümlere uymak sevap kazanmaya, yasakladığı işleri yapmak da günaha girmeye sebep olur. Sevap kazanan cennete, günah işleyen ise cehenneme girer. Bundan dolayı dinimizin koyduğu ahlâk kurallarına uymak ahiretteki ebedi mutluluğa sebep olduğu gibi uymamak da ebedi bedbahtlığa sebep olur. İslâm'da ahlâk kurallarına uymanın hem dünyevi hem de uhrevî bir yaptırımı vardır. Bunun için diğer ahlâk sistemlerinden daha etkilidir.³² İslâm'da ahlâk kurallarının yaptırım gücü sadece toplumun kınaması veya bir takım cezai önlemler değil, kalplere yerleşen Allah korkusu ve sorumluluk duygusudur. Bu sebeple müslüman kendisini kimsenin görmediği ve vicdanı

32 Süleyman Uludağ, "Ahlâk, Maneviyat ve Gündelik Hayat", İslâm'a Giriş-Temel Esaslar, İstanbul 2.008, 3?:> 326.

ile baş başa kaldığı yerlerde bile ölçülü davranır, ahlâk kurallarına uyar. Böyle bir inanca sahip olmayan ve başkaları tarafından da duyulup kınanmayacağını anlayan kimse ise fırsat buldukça her türlü kötülüğü yapabilir.³³

Meşhur İslâm alimlerinden İmam-ı Gazâlî, özellikle ahlâkî konuları ele aldığı eserinde şöyle bir bilgi vermektedir: "Biz selef-i sâlihine yetiştik. Onlar esas kaliteli kulluğun namaz ve oruçla değil, insanların ırzlarına, namuslarına tecavüz etmemekle ve özel hayatlarına müdahale etmemekle elde edileceği kanaatinde idiler³⁴. Benzer şekilde büyük mutasavvıf Mevlana Celaleddin-i Rûmî de, "Bütün cihanı arayıp taradım, iyi huylan daha güzel bir şey göremedim" diyerek güzel ahlâkın önemine işaret etmektedir.³⁵ Gerçekte temei yaklaşım bu şekildedir. Bununla birlikte İslâmî eğitim anlayışımızda zaman zaman inanç (itikad) ve ibadet konularına daha çok ağırlık verilmiş, ahlâka dair konulara fazla değinilmemiştir. Bu durum da itikâdî ve amelî yönden farz ve vacipleri ti-

33 Lütfî Şentürk- Seyfettin Yazıcı, Diyanet Yeni İslâm İlmihali, Ankara 1995, s.439.

34 Ebû Hâmid el-Gazâlî, İhyâuUlûmî'd-Dîn, Kahire 1994, III, 224.

35 Güzel ahlâkın ve iyi arkadaşın müslüman birey için önemi hakkında Mevlana'nın şu tespitleri ne kadar da manidardır: "Hakk'ın bize edeb ihsan etmesini isteye lim. Zira terbiyeden noksan olan, O'nun lutfuna layık değildir. Edepsizlik kötülüğü yalnız kendisine değildir. Belki bütün dünyaya karışıklık, ateş verir" (Mesnevi, î /'79-80) sözleriyle Mevlana'nın bu konuda önemli bir ikazı vardır. İnsan edepsizlerin kötülüğünden korunmak için, öncelikle dostlarını seçerken dikkatli olmalıdır: "Samed olan Cenab ı Hakk'ın zatının hakkı için kötü dost yılandan beterdir. Zira kötü yılan, insanın sadece canını alır. Kötü arkadaş ise, cehennem ateşine rehberlik eder. Kötülerle arkadaşlık eden , onlarla düşüp kalkan; şüphesiz onların kötü huylarıyla huylanır. Kötü arkadaş, sana' gölge salınca o mayasız olduğu için, bil ki senin de yolunu keser, mayanı çalar; Mesnevi, V/ 2643-46. >

tizlikle yerine getirmekle birlikte ahlâkî güzellikleri önemsemeyen, hatta bir müslüman'a hiç de yakışmayan bazı davranış biçimlerini çekinmeden işleyen tiplerin toplumumuzda görülebilmeye yol açmıştır Bunda İslâm alimlerinin ahlâkî ilkeleri ve güzellikleri önemsememeleri değil, itikad ve ibadet yönünden olgun hale gelecek müminlerin ahlâkî bakımdan da kâmil insanlar olacakları düşüncesinin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan belli bir dönemden sonra ahlâkî güzelliklerin toplumda yaygınlaşıp yerleşmesi daha ziyade tasavvufi eğitimle gerçekleştirilmeye çalışılmış, tasavvufçular ise ahlâkî güzelliklerin yazılıp çizilerek değil de yaşanarak öğrenileceği düşüncesiyle bu hususta eserler telif etmek veya uzun uzadıya konuşmalar yapmak yerine muhatap kitlelilerini ahlâkî eğitime tabi tutmuşlardır.³⁶

Din, sadece ahiret ile ilgilenen, iman ve ibadet esasları üzerine oturan bir sistem değildir. Bilakis o, dünya ve ukbayı içine alır; kişinin dünya ve ahirette saadetini temin edecek prensipler vaz eder. Konulan bu prensiplerin, emir veya yasakların mutlaka zamanında ve yerli yerince yapılması, kişinin şahsı ve cemiyetin diğer fertleri açısından önem arz eder. İslâmiyet'e göre ahlâkın kaynağı dindir. Ahlâkî kural ve değerlerin oluşumunda din belirleyici oranda rol oynamış ve müntesiplerine belirlemiş olduğu hususlara uymalarını emretmiştir. Dolayısıyla söz konusu kuralları dinin dışından saymak ve hafife almak doğru değildir. Bu sebeple de ahlâkî herhangi bir prensibe davette bulunmak dine davettir, Hakk'a davettir, Allah'a davettir. Rasûlüllah, "Ben ancak ahlâkî faziletleri tamamlamak için gönderildim"³⁷ buyururken risâlet esprisini ahlâka dayandırarak İslâm'ın ahlâkî prensiplere ne derece ehemmiyet verdiğini ortaya koymuştur. Bu sebeple de İslâm'ın koyduğu ahlâkî prensipler de davet sahasına girmektedir.³⁸ İslâmiyet'e dair dinî malumat

36 Tasavvuf kültüründe bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Tasavvuf kât ilmi değil hâl ilmidir."

37 Mâlik b. Enes, el-Muvatta, Hüsnü'l Hulk, 8; Ahmed İbn Hanbel, II, 381.

38 Ahmet Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya 1989, s.17. '

elde etmek isteyenler görecektir İd özellikle halka hitap eden eserlerde daha ziyade namaz, oruç, hac ve zekat gibi ibadetlere öncelik verilmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in hayati ve bize kadar gelen hadis literatürü incelendiğinde görülecektir ki o, sosyal ilişkilere önem vermiş, gerek aile fertleri gerekse toplumu oluşturmuş diğer kesimlerle ilişkilerinde gayet dikkatli olmuş, yakın çevresinden uzağındaki kimselere kadar muhatap olma durumunda kaldığı herkesle olumlu diyaloglar kurabilmiş, en azından hal ve hareketleriyle karşındakileri üzerinde bir saygınlık ve hayranlık bırakabilmiştir,

Kur'ân güzel ahlâka dair özellikleri övmekte ve bunları şahsında barındıranlara cennet ve benzeri vaatlerde bulunmakta, kötü ve çirkin sayılabilecek anlayış ve davranışları ise yermekte ve bunları yapanlara karşı ise bir takım tehditlerde bulunmaktadır. Hadis kaynaklarımızda da güzel ahlâka dair kitap ve baplar tahsis edilmiştir. Gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahabe ve tabiîn neslinin ahlâkî güzelliklerine dair rivayetlere ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Özellikle meşhur hadis kaynaklarında itikat veya imanla ilgili hadis-i şerifleriyle genişçe yer verilmiş, bu bölümlerde yer alan hadislerin pek çoğundan anlaşıldığı kadarıyla dinimizde ahlâkî güzellikleri toplumda yaygınlaştırmak veya kötülüklerden vazgeçirmek için gayret sarf edilmiştir. "Temizlik imandandır", "Haya imandandır", "Riya şöyle şöyle sonuçları doğurur", "hasedin şu tür kötü sonuçları vardır" anlamına gelecek hadisler, hadis kaynaklarında iman bölümünde verilerek aslında imanla birlikte ahlâka dair hadislere de önemli oranda yer ayrılmıştır.³⁹ Benzer şekilde fıkıh kitaplarımızda da hikmetü't-teşrî başlıkları altında bir ibadetin yapılması halinde kişiyi hangi erdemli özelliklere ulaştıracağından bahsedilmiştir. Yalnız burada şu hususa işaret etmek gerekir ki, fıkıh kitapları telif edilirken Hanefilerin dışındaki fakihler eserlerinde itikat, ahlâk ve ibadet konularının hepsine de yer ayırmışlardır.⁴⁰

39 Örnek hadisler için bkz., İbn Hanbel, III, 135, 154, 210, 251; Nesâî, Cihad, 8.

40 Mesela Mâlikilerden İbn Cüzey el-Kelbî'nin ei-Kavânînü'l-

Hanefiler ise fıkha dair kaleme aldıkları kitaplarında itikad konularına değinmedikleri gibi ahlâkla ilgili bahisler hakkında da fazlaca malumat vermemişler, sadece hikmetü't-teşrî başlığı altında ibadetlerin kişiyi nasıl bir neticeye ulaştırabileceği konusunda bilgiler vermekle yetinmişlerdir. Tabi bu tespitimizin Hanefi fakihlerin hepsini kapsayıp kapsamadığını bilemiyoruz, ancak şunu söyleyebiliriz ki, Hanefi fıkhına dair yazılan eserlerde ahlâk konularına genellikle rastlanılmamaktadır.

Çocuklara namaz kılma ve oruç tutmanın önemi kadar mesela, giybet etme ve söz taşımanın kötülüğü anlatılmaz. İbâdetini yapanların zaten bu erdemleri kazanacağına inanılır. Halbuki ibâdet etmemenin daha çok Allah hakkını ihlal ettiği, ahlâkî bozuklukların ise hem kul hem de Allah hakkını ihlal anlamı taşıdığı biraz ihmal edilir. Böylece ibâdetini düzenli yapıp ahlâkî vazifelerine de hakkıyla riâyet eden mazbut müslümanlar şahsiyetlerden çok, ibadetini ve giybetini düzenli yapan şahsiyetler maalesef çoğunluğu oluşturur. Müslüman olmak ve düzenli ibâdet etmek bu tür ahlâkî zaafardan insanı kurtarması gerekirken, hem ibâdete düşkün olmak hem de bir takım ahlâkî kusurları alışkanlık haline getirmek yeni bir şahsiyet tipi ortaya çıkarır. Çağdaş dünyada bu tür dindarlık tipinin hayli çoğaldığı gözlemlenmektedir. Ortaya çıkan bu kaypak ve gevşek şahsiyet İslâm'a uymayan ve onun asla tasvip etmediği bir durumdur. Bunun için, namaz kılmadığı veya düzenli ibadet yapmadığı halde ahlâken mazbut olan müslümanlarla düzenli ibadet yapan ama ahlâkî zaafaları olan müslümanlar arasında üstünlük tartışmasına gireriz. Zaman zaman da dinle alakası olmayan ancak ahlâken çok iyi durumda olan insanların durumu, bizi hayrete sevk eder ve işin içinden çıkamaz hale geldiğimiz de olur. Düzenli ibâdet etmeyen müslümanlarla dinle doğrudan ilişkisi olmayan insanlar, ibâdetine düşkün olan insanların ahlâkî zaafalarına bir anlam veremezler. Bu olumsuz

Fıkhiyye, (Beyrut 1409/1989); Zahirîlerden İbn Hazm'ın e!-Muhalla adlı fıkha dair eserlerinde inanç ve ahlâka dair konulara da geniştir.

du -
rum
onları
ibâdet ve
inanç konu-

sunda teşvik etmediği gibi, ümitsiz bir duruma da sevk eder. Halbuki İslâm ahlâk ile ibâdet arasında çok tutarlı ve makul bir ilişki kurarak, ahlâkî erdemleri ibâdetin tabîî ve zorunlu sonuçlarından saymıştır. Bunlar arasında gerek eğitim gerekse yaşama noktasında tercih değil birliktelik esastır. Müslüman sadece düzenli ibadet eden insan değil, aynı zamanda ahlâken numune olan ve şahsiyet haklarına en çok riâyet eden insandır"⁴¹.

Şurası net bir şekilde anlaşılmalıdır ki ibadet yani küllüğün gereği sadece bir takım fiili ritüellerden ibaret değildir. Kulluk niyeti ve kastıyla yapılan diğer fiiller de ibadet olarak isimlendirilebilir.⁴² Nitekim ibadet niyetiyle yapılmak kaydıyla kişinin kendi ihtiyaçlarını, ailesinin veya ihtiyaç sahiplerinin herhangi meşru bir isteklerini yerine getirmesi, yemesi, içmesi hatta gezmesi bile ibadet sayılabilir ve bu sebeple kişi sevap elde edebilir. Aynı şekilde bir müslümanın insani ilişkilerinde mütevazı, sevecen ve müşfik olması cömertliği, dürüstlüğü, hoşgörülü tavrı vb. de mutlaka ibadet gibi önemlidir ve bütün bu özellikler sahibine sevap kazandıracaktır. Dolayısıyla müslümanlar sadece fiili ibadetleriyle değil aynı şekilde iyilik ve güzel ahlâk namına sergiledikleri tutumlarının

41 Bkz., Ankebût, 29/45. Bilgi için bk. Abdullah Kahraman, "İslâm'da İbâdet Ahlâk İlişkisi", Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Akademik Ziya Bünyadov Adına Şerqşunashq İnstitütunun Elmi Mccmuesi, sayı, 3-4, 2004, s. 337-342; a. Mlf., İslâm Hukuk ve Ahlâk İlkeleri Açısından Özel Hayatın Gizliliği, Ankara 2.008, s.16-17.

42 İbâdet kavramının anlamı ve muhtevası hakkında bkz., Mehmet Erdoğan, "İbâdet- Hukuk ve Sosyal Hayat", İslâm'a Giriş-Evrensel Mesajlar, İstanbul 2008, s.90-94.

dan dolayı da sevap kazanacaklardır. Dinimize göre İbadet kulun Allah'a karşı görevi, ahlâk ise diğer bireylere ve topluma karşı görevlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla her ikisi de aynı derecede önemlidir. Zira birinin eksik yapılması diğerine de nakısalık getirecektir.

Ahlâkî bakımdan kötü huylu olan ve komşularını inciten, buna mukabil gündüzlerini oruçlu gecelerini de namaz kılarak geçiren bir kişi Hz. Peygamber'e anlatılıp onunla ilgili durumu soran bir sahâbîye Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "Onda hayır yok, o cehennemliktir."⁴³ Dolayısıyla bu ve benzeri hadisler⁴⁴ ibadetlerin Allah katında makbul olması için ahlâk kurallarına uyulması ve kul hakkının gözetilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. İslâm'da itikat, ibadet ve güze! ahlâk, sıkı bir şekilde birbirine bağlıdır; birindeki eksiklik diğerlerini olumsuz şekilde etkiler ve zayıflatır. Aynı şekilde birindeki iyileşme de diğerlerini olumlu yönde etkiler ve güçlendirir. Fazla ibadet ahlâktaki açığı kapatmaz, ama güzel ahlâk İbadetteki açığı kapatabilir.⁴⁵ Nitekim Hz. Peygamber, "Bir mü'min, güzel huyu sayesinde gece namaz kılan, gündüz oruç tutan bir kimsenin mertebesine ulaşır."⁴⁶ Buyurarak tek başına namaz veya oruç gibi fiili ibadetlerin iyi müslüman olabilmek için yeterli olamayacağına, ahlâkî güzelliklerin de ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle müslümanı kötü davranışlardan ve etik olmayan hal ve hareketlerden uzaklaştırmayan, ona ahlâkî güzellikler kazandırmayan ibadetlerin dinimiz bakımından önemi yoktur. Aynı şekilde İman ve ahlâk arasında da sıkı bir ilişki söz konusudur. Ahlaken zaafı içerisindedir olan bir kişinin olgun mü'min olması veya tersi bir ifadeyle imanî bakımdan kendisinde noksanlıklar bulunan bir ferdin İslâmiyet'in arzuladığı bir ahlâkî güzelliğe ulaşması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla iman ve ahlâk arasında doğru orantılı bir ilişki söz ko-

43 Ahmed İbn Marîbel, Müsned, 11, 440.

44 Mesela bkz., İbn Mâcc, "Sıyâm", 21; Ebû Dâvûd, "Edeb", 7; Tirmizî, "Birr", 62.

45 Uludağ, s.330.

46 Mâlik, Muvatta, "Hüsnü'l-Huluk", 6.

nusu-
d u r ⁴⁷.

Birinin iyiliği diğerinin de iyileşmesine katkı sağlayacaktır. Bu durum Asr Suresi'nde şu şekilde ifade edilmektedir.

"Asr'a yemin olsun ki insan gerçekten zıyan içerisindedir. Bundan, iman edip güzel davranışta bulunanlar, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır"⁴⁸

Kur'ân'ın nüzul sürecini göz önünde bulundurduğumuz zaman da inanç ve ahlâkî ilkelerle değerlerin ön plana çıkarıldığını ve bunlarla ilgili prensipleri ihlal edenlerin ağır şekilde tehdit edildiğini görmekteyiz. Maun, Hümeze ve Muavvizeteyn sûreleri bunu en güzel örneklerindedir. İslâm toplumu teşekkül ettirilirken inanç ve ahlâk ilkeleri yerleştirildikten sonra ibâdetler bu temel üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle İslâm'da imandan sonra ahlâkın dîni önceliği olduğu söylenebilir.⁴⁹

Kur'ân'ın bize getirdiği hükümler arasında bir sıralama yapmak gerekirse önce inanç, sonra ahlâk, sonra da ibâdet ve hukuk gelir. Çünkü sağlam ve doğru bir inanca sahip olmayandan olgun bir ahlâk ve dengeli bir şahsiyet, düzenli bir İbâdet hayatı olmayandan da inanç ve ahlâkî güzel meyvelerini beklemek çok zordur. Kendi içinde inanç, ahlâk ve ibâdet bütünlüğünü yakalayamamış insanların da hukuka saygı göstermesi hemen hemen imkânsızdır. Bunların hukuka boyun eğmeleri ya menfaat veya korku sebebiyle olur ki, her ikisi de geçicidir ve istenen hedefe ulaştırmaktan uzaktır. Ancak böyle düşündüğümüz zaman Hz. Peygamber'in: "Müslüman, dilinden ve elinden müslümanların zarar görmediği kimsedir. Muhâcir ise, Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak duran kimsedir"⁵⁰ hadisi, tam yerini bulur ve müslüman olmak

47 "Bir kulun kalbinde iman ve haset bir arada bulunmaz" (Nesâî, Cihad, 8), "Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur" (İbn Hanbelî, 210, 251) tarzındaki badis-i şerifler de iman ile ahlâk arasında ne denli yakın ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı anlamdaki başka hadisler için bkz., Buhârî, "İman", 15; "Edeb", 21; Müslim, "İman", 12, 19.

48 Asr, 103/1-3.

49 Köffuyla ilgili bir değerlendirme için bk. İsmail Çalışkan, Kur'ân'da Din Kavramı, Ankara 2002, 170 vd.

50 Buhârî, "İman", 4-5, "Rikâk", 26; Müslim, "İman", 64-65.

esas ve müstesna bir anlam ifade eder.

Güzel ahlâk numunesi bir Peygamber'in⁵¹ ahlâkî olmayan özelliklere sahip fertlerden oluşan toplumlar haline gelmeleri, akl-ı selim sahiplerince de etik olmayan davranışları sergiler hale gelmeleri ne kötü bir neticedir. Bu durumun düzeltilmesi de ahlâkî güzellikleri hem dile getiren hem de yaşayan Peygamberimizin rehberliğinde gerçekleştirilecektir. İnsanlığın Özlemini duyduğu huzur ve mutluluk ancak onun yüksek ahlâkını örnek alıp hayata geçirmekle mümkün olacaktır.⁵² Onun cahiliye denilen ve bir devirden ziyade çarpık bir anlayışı ifade eden Arap toplumunu sabırla, metanetle eğitime tabi tuttuğu ve çok başarılı neticeler elde ettiği tarihen de sabittir.

Şu iyice bilinmelidir ki, güzel ahlâk dinimizde itikat ve ibadet kadar önemlidir ve ahlâkî güzellikler kişilerin keyiflerine göre işleyip terk edecekleri nasihatler manzumesi olmayıp emredilmektedir.⁵³ Ahlâkî güzellikleri işleyenlere cennet, terk edenlere ise azap vaad edilmesi de buna delil olarak gösterilebilir.⁵⁴ İslâm ahlâkî haram ve helal kavramlarıyla güçlendirilmiş, kişiler hal ve hareketleri dinî bakımdan kategorize edilerek bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sadece müslümanları değil diğer insanları hatıta bütün canlıları üzme ve incitme, üzme, kırmak ve rahatsız etmek haram ve günah olan bir davranış olarak değerlendirilmiş ve kul hakkına saldırı olarak mütalaa edilmiştir..

Dini bütün müslümanlar olmamız için sadece inanç ve ibadeti yeterli görmeyip, ahlâkımızı da güzelleştirmemiz gerektiğine sanıyoruz hiç-

51 Hz. Peygamber'in ahlâken insanların en mükemmeli olduğuna dair hadisler için bkz., Buhârî, "Edeb"/II3; Müslim, "Edeb", 30, "Mesâcid", 267; İbn Hanbel, III, 270.

52 I. Şentürk- S. Yazıcı, s.472.

53 Nitekim sahâbilerden bazıları "Hz. Peygamber'i güzel ahlâkî emrederken gördüm" şeklinde rivayetlerde bulunmuşlardır. Bkz., Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 33, "Edeb", 39; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 133. Tirmizî'nin kaydettiği bir hadiste ise Hz. Peygamberin seçkin sahâbilerden biri olan Muaz b. Cebel'e yönelik olarak, "Ey Muaz! Ahlâkını güzelleştir" şeklinde hitapta bulunduğu görülmektedir. Tirmizî, "Husnu'l-Huff", 1.

54 Bu doğrultudaki bir değerlendirme için bkz., Muhammed Hamidullah, İslâm'a Giriş, çev., Cemal Aydın, Ankara 2006, s.151

bir müslümanın itirazı olamaz. Bunu gerçekleştirebilmek için de Peygamberimizin rehberliğinin önemi inkar edilemez.

Ahlâkî zaaf lar müslümanları yanlış davranışlara sevk edebileceği gibi başka inanç mensuplarının nazarında da sadece müslümanların değil, İslâm dininin de kötü biçimde bilinip tanınmasına yol açacaktır. Bu sebeple de itikat, ibadet ve ahlâk bir sac ayağı gibi üçü bir arada bulunması gereken hususlardır. Üçünden biri diğerinin eksikliğini dolduramayacağı gibi biri diğerinden daha az önemliymiş gibi değil eş zamanlı bir biçimde, aynı anda öğrenilmeli ve gerekleri titizlikle yerine getirilmelidir.

Günümüzde ahlâkî çöküntünün toplumlar da yol açtığı tehlikelerin farkına varılması sebebiyle müslüman eğitimciler ve entelektüeller insanlara inanç esaslarının kavratılması kadar ahlâkî meziyetlerin de benimsetilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Ülkemizde de dinî eğitimle ilgilenen kurumlarda da bu doğrultuda teşebbüsler gözlemlenmektedir. Başta diyanet işleri başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri olmak üzere din öğretimiyle ilgili her bir kurum eğitim öğretime tabi tuttuğu bireylere inanç, ibadet ve muamelata dair bilgiler kadar hatta daha fazla bir şekilde ahlâkî esasları öğretmeye ve kavratmaya çalışmaktadırlar.⁵⁵ Böylece öğretimle ahenkli bir şekilde sürdürülmeye çalışılmaktadır.

Sonuç

Din insanların hayatlarına yön ve şekil kazandırmıyorsa, daha açık bir ifadeyle İslâmiyet tüm ritüelleriyle, itikat, ibadet ve muamelata dair kurallarıyla yaşanıp gerekleri yerine getiriyor ancak bağlılarında bir takım ahlâkî zaaf lar da söz konusu ise burada öz eleştiri yapmak ve nerede yanlış yapıldığını tespit etmek önem arz etmektedir. Güzel ahlâkın dinimizce çerçevesi tespit edilmiş olmakla birlikte maruf ve münker kavramlarıyla da ahlâkî güzelliklerin sı-

55 Mesela son yıllarda ülkemizde ilmihal türündeki kitaplarında ahlâka dair bölümler yer almaktadır. Krş. Bkz., Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Dini, Ankara 1974, 227-

nırları zaman, çevre ve şartlara göre değişime açık bırakılmış, toplumu oluşturan fertlerin de güzel veya kötü denilebilecek davranışlara veya ahlâkî anlayışların belirlenmesinde rol almalarına imkan tanınmıştır. Böylece her zaman için ahlâken güzel davranışları sergileyen insanların oluşturacağı toplumların tesis edilebilmesine fırsat tanınmıştır. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, güzel ahlâk, ibadet ve inanç kurallarından uzak durmakla da söz konusu olamaz. Veya en azından ahlâken güzel kalabilmek için inanç kurallarına sıkı sıkıya sarılmak ve dinin emrettiği ibadetleri yerine getirmek de kişilerin ahlâkî güzelliklere kavuşmasında ve dinin emrettiği tarzda her yönüyle mükemmel insan/müslüman haline gelmelerinde önemli bir yere sahiptir. Aslında Kur'ân ve hadislerle bakıldığında görünen şudur ki, müslümanlar için sürekli olarak inanç ve ibadet kuralları hakkında emir veya nehiyler sıralanmayıp onların ahlâken güzelleşmelerine, iyi ilişkilerle sağlıklı toplumlar oluşturmalarına dair emir veya yasaklar da sık sık ifade edilmektedir. Doğruluk, cömertlik, karşıdakini kendisine tercih, yardımseverlik, güler yüzlülük, ahde vefa vb. pek çok haslet emredilmekte, bu tür özelliklere kavuşanlara bir takım vaatlerde bulunmaktadır. Diğer taraftan yalancılık, emanete hıyanet, cimrilik, yalancılık, riyakarlık vb gibi kötü hasletler ise yasaklanmakta, bu tür özelliklerle sahip olanların derhal tövbe etmeleri ve bunlara son vermeleri aksi halde kötü bir neticeyle karşı karşıya kalabilecekleri beyan edilmektedir. Dolayısıyla güzel ahlâkın İslâm toplumunda yaygınlık kazanabilmesi için İslâmiyet yeterli özeni göstermiştir, ancak İslâmiyet'i insanlara ulaştıran müslüman bilginler ve mübelliğler zaman zaman bütün ahlâk kurallarını teferruat olarak görmüş, bunlar üzerinde yeterince durmamışlardır. Sağlam bir İnanca sahip, ibadetine gerekli titizliği gösteren müslüman bireylerin zaten ahlâken de güzelliklerle mücehhez hale geleceklerini düşünmüşlerdir. Oysa bunlardan biri diğerinden daha önemli veya önemsiz olmadığı gibi birisini önceleyip diğerlerini ihmal etmek müslüman bireylerin eksik kişilikler ha-

lene gelmelerine, İslâmiyet'in standartlarında müslümanlar olamamalarına yol açacaktır.

Hz. Peygamber ailesi ile yakın arkadaş ve akrabalarından başlamak üzere irtibatla bulunduğu herkese İslâmiyet'in inanç ve ibadet kurallarına dair bilgiler ve emirler verirken aynı zamanda ahlâka dair kuralları da kendi şahsında bizzat tatbik ederek anlatmış⁵⁶, bunların müslümanlar açısından önemini sık sık ifade etmiştir. Böylece o her yönüyle mükemmel insanlardan oluşan bir İslâm toplumu oluşturmaya çalışmıştır. Rasûfüllah'ın, "İnsanların en hayırlıları benim asımda yaşayanlardır, sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir."⁵⁷ hadis-i şerifini de belki böyle anlamak uygun olacaktır. Zira Peygamber tarafından eğitilen dönemin müslümanları sağlam inanç ve düzenli ibadet hayatına sahip oldukları gibi ahlâken de mazbut hale gelmişler, sonraki asırlarda da bu yönleriyle kendilerinden sitayişle bahsettirmeyi başarabilmişlerdir.

56 Hz. Peygamber'in ahlâkı hakkında sorular soran sahâbîlere Hz. Aişe, "Kurân oku muyor musunuz! Onun ahlâkı Kurân'dan ibarettir" diyerek cevap vermiştir. Müslim, "Müsafirîn", 139.

57 Buhârî, "Şehâdât" 9, "Fezâilu'l-Ashâb", 1, "Rikaak", 7, "Eymân", 27; Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 214; Tirmizî, "Fiten", 45, "Şehâdât" 4; Ebû Dâvud, "Sünnet", 10; Nesâî, "Eymân", 29.



BİLİME EMANET YAŞIYORUZ (!)

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bilime emanet yaşıyoruz! Tedbirimiz tevekkülü anlamsızlaştırdı. Kendini ve varlığı bilmezlerin mütevekkilliği, müslümanları "bir lokma bir hırka" anlayışına hapsettirdi. Bu ucube anlayıştan dolayı çektiğimiz fıkarcılık yetmezmiş gibi bir de başkalarının alay konusu olduk. Halbuki, "avamın tevekkülü, alimin tevekkülsüzlüğü şirktir" diyen erenlerin yol arkadaşımızdık güya! Tedbirsiz mütevekkillerden dolayı çok acılar yaşadık.

Bu çağda bilime inanç, varlığı aşan bir değere sahip oldu. Japonları tenzih ederim. Ancak bilim mitine inanç, bilimin varlıktan güçlü olduğu varsayımı/inancı onlar dolayısı ile bugünün zihinlerine egemen oldu. Japon gibi olmak...

Bilim, kainata yerleştirilmiş olan aklın keşfidir. Bu akıl, sebeblilik zinciriyle birbirine bağlı, bu bağ dolayısı ile de kainatta bütünsel bir anlamlılık vardır. Ancak bu çağda bilim, tabiattaki sebebliliği keşfederken, bu keşfini tabiata karşı düşmanca kullandı ve tabiatın kalbine akli yerleş-

tirene karşı da inkâr yoluna gitti. Muhtemeldir ki kendisine karşı nankör olan bilimi Allah sevmemektedir... Onun bir şeyi sevmemesi... Bir ilgisizlik değil... Kahhar isminin tecellisidir.

Her şey 8.8 gücündeki depreme göre planlandı. Ancak deprem 8.9 şiddetinde olunca ne bilim kaldı, ne tedbir! Japonları tenzih ederim. Onlar, çağdaş bilim tanrılarının kurbanı oldular. İbret-i âlem olması gerekenler hâlâ, Allah'a emanet yaşıyorlar. Onlar Japonya'da olsalardı, çoktan "bilime emanet" suçsuz Japonlar yerine okyanusun dibindeki köpek balıklarına yem olmuşlardı. Halbuki onlar Japonya'nın okyanusa batan servetlerinden meded umanlardır. Ve hatta Japonlara mal satıp semirmeyi hayal edenlerdir.

Şairin dediği gibi; "Hayat ilm-i hilafı cedel ile kaimdir." Tedbir gerekli, tevekkül lüzümlüdür. Hiçbiri diğerinin alternatifi veya karşıtı değildir. İki birbirlerini tamamlayan hakikat

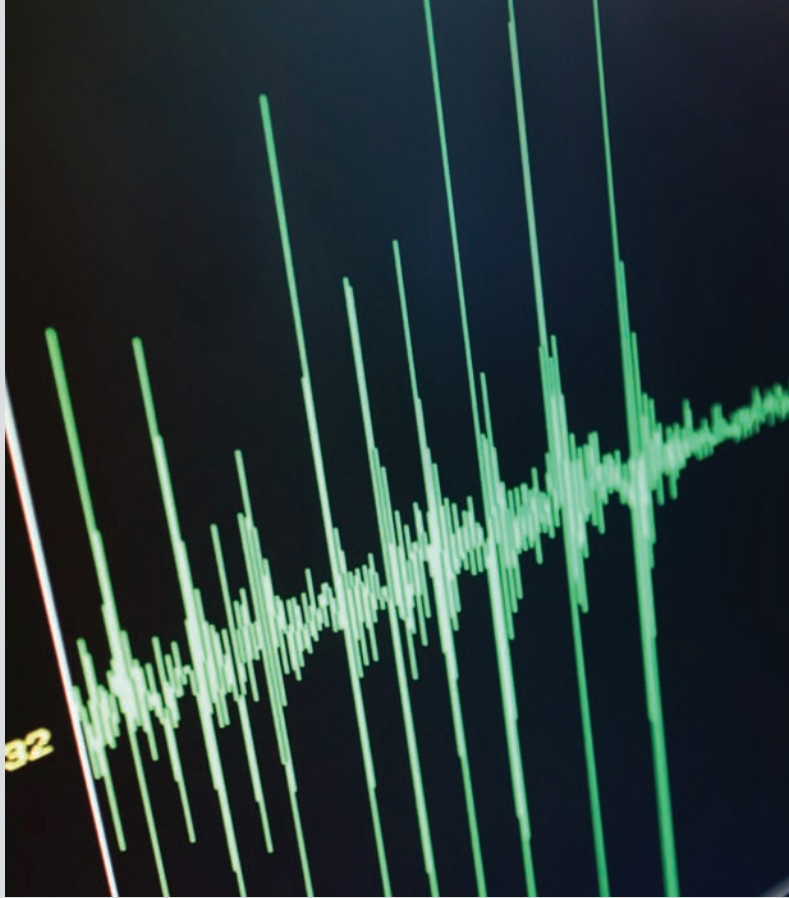
tezahürleridir. Ancak bugünkü pozitivist çağda biz Müslümanlar bile, tedbire sarılmaya o kadar aşırı derecede vurgu yaptık ki tevekkülü gereksiz görmeye başladık.

Çalışmak, çalışmak ve yapacaklarımızın sonucu da mutlaka bilmeyi istedik/istiyoruz. Öyleki hayata karşı heyecanımız söndü. Tanrı ile bizim aramızda bir sır kalmadı... Gerekirse Tanrı da yok olsun... Allah'a emanet yaşıyoruz bir anlamı da budur.

Tenzih ederim Japonları, onların felaketi nihayet bize, "elhamdulillah iyi ki Allah'a emanet yaşıyoruz." Dedirtti. Ne yazık ki "Allah'a emanet yaşıyorum" demek, bu çağda hayata karşı hiçbir güvencem ve tedbirim yok anlamına kullanıldı/kullanılıyor. Tedbir, Allah'ı terk etmenin gerekçesi oldu.

Yalnızca, mazlum, kimsesiz, haksızlığa uğramış, hakkını alamamışların dilinde "Allah'a emanet yaşıyoruz" sözü anlamlı çıkıyor. Onların da halleri belli...

Pozitivizmin müminlerinden biri depremin ilk günü henüz depremin boyutları belli olmadan köşesindeki yazısına şu başlığı attı. "Japonya'da 8.9 şiddetindeki depremde 300 kişi öldü. Bizde olsa 300 kişi kurtulurdu." Depremin üzerinden on gün geçti, bırakın depremde ölenlerin sayısını tespit etmeye, dünyanın her deliğindeki pek kıymetli iyi ki "bilime emanet yaşıyorum" diyenler, acaba nükleer reaktörlerden sızan zehirli gaz, benim de gırtlığıma tikanır mı? Endişesiyle yaşamaya başladılar. Bu pozitivistin müminleri depremin üzerinde çokça zaman geçince, depremin



tahribinin boyutları büyüdükçe hiç ses çıkmaya başladı. Bilim ve teknoloji adına gözü-müze soktukları Japon bilimi ve tekniği de işe yaramadı. En iyisi susmak...İnşallah ebediyen susurlar.

İrade ve kudretimizin işe yaramadığı zamanlarda tabiat bizden taraf ise çok mutlu oluyoruz. Aksi, felaketimizdir. Halbuki felaketimizi biz hazırlamaktayız.

Allah'a emanet yaşamak, Allah'ın emaneti olan bütün varlığa karşı güvenilir olmayı gerektirir. Kendisine iyilikle ünsiyet kurulan varlık, elbette bize karşı daha hayat var olacaktır. Varlığı en son zerresine kadar parçalayıp onu vahşileştirdikçe o da bize karşı vahşileşmekte. Güne değil geceye uyanık kaldıkça; güneşe, aya, yıldızlara ve bilumum varlık düzenine terslik yapmış oluyoruz. Onlarla zıdlaşıyoruz. Bunu; bilime emanet elektrikle, doğalgazla, petrolü araçlarla yapıyoruz. Ama bütün bu araçların, kendisiyle zıdlaştığımız varlığın parçaları olduğunu unutuyoruz. Varlığı ve alemi ruhsuzlaştırdıkça onlar da bize karşı ruhsuzlaşmakta.

Modern bilimin akıl babaları; "insanın dışında hiçbir varlıkta ruh yoktur" fetvasını vererek, tabiata karşı vahşetimize izin çıkardılar. Halbuki "taş bile yuvarlanırken kendisini yaratan aklın haşmetinden ağlar" diyen bir inancın

mensupları olarak bizler çok acınacak durumdayız. Çünkü biz İslam'ın değil, pozitivistin ruhaniyetine göre varlık karşısında hayatımızı düzenliyoruz.

Deprem, tsunami, yangın v.b.bilimi aşan varlık oyunları, biz çocuklarını bir türlü uyandıramıyor. Bizler hala ürettiğimiz bilgi ile, Allah'ın tabiatı yaratırken tabiatın kalbine yerleştiği bilgisine meydan okuma küstahlığındayız. Sonra bize tsunami ile bir nanik yapıyor, ona cevap vermeye zamanımız kalmadan ebediyen susmak zorunda kalıyoruz.

Öylesine bir zülme ortak olmuşuz ki, pişman olmak için bile bize vakit tanınmamıştır. Allah'ın sünnetini değiştirmeye yeltenmek, O'nun gazabının tecellisi için yeter şarttır. Başkaları unuttu, biz de onlara ortak olduk.

Vakt-i zamanından el-an zamanımıza kadar "Allah'a emanet yaşıyoruz" diyenlerin Allah'ın emanetinin onun varlıktaki bilgisini / aklını bilmek olduğunu bilmemeleri ve o bilgiye göre yaşamamaları, pozitivistleri; bilime emanet yaşamaya sevketmiştir. Yeryüzündeki her arıza, arızayı bilenlerin arızayı tamir ve tedavi etmeleriyle mümkündür. Öyle bir gürültü patırtıya kaptırmışız ki kendimizi, kainatı oradaki düzeni bilmeyi değil, kendimizi bile umutmuşuz.

Japonları tenzih ederim, japonyadaki deprem; belki de bir çoğuna temelliğinin, tedbirsizliğinin ne kıymetli bir şey olduğunun teyidi olacaktır. Hatta bilime emanet yaşayanlardan bile bir çoğu tembeller ve tedbirsizler kervanına katılacaktır. Böylece itraf ve tefrit yeni meyveler verecektir. Tatsız, tuzsuz!



“Taş bile
yuvarlanırken
kendisini
yaratan aklın
haşmetinden
ağlar.”



Dünyanın en büyük ve en güvenilir şehirlerinden biri olan Tokyo’da yaşayanlar kulaklarını hava tahmin raporlarına çevirmişler. Rüzgar ne tarafa esecek. Doğuya mı, batıya mı, yoksa yönlerin çakıştığı yerdeki Tokyo’ya doğru mu? Eğer rüzgâr Tokyo’ya doğru esiyorsa, lanet olsun, “bilime emanet yaşamaya”. Radyo ve TV.lardan rüzgarın ters eseceği, radyasyon esintisinin Tokyo’nun zıddına doğru gideceği haberi verildi. Ve sanki Tokyo’nun bütün evlerinden, gökdelenlerinden ohh diye bir ses dünyaya yayıldı.

İrade ve kudretimizin işe yaramadığı zamanlarda tabiat bizden taraf ise çok mutlu oluyoruz. Aksi, felaketimizdir. Halbuki felaketimizi biz hazırlamaktayız.

İnsanlığın varlık ve Allah karşısındaki geleceğim ne olacak şeklindeki derin korkusu Japon depremiyle yeniden canlanmaya başladı. Tokyo’nun karanlığa bürünmesiyle hüzne, korkuya dönüştü.

Bu korkuyu nasıl yenmeli? Kadim söylem şöyledir: Korkuyu giderecek olan şey; tedbirimizi güç ve yeteneğimizin son aşamasına kadar diriltmek, bu oluş ve meydana gelecek sonuç için ise tevekkül / teslimiyeti korkularımıza kalkan, mutluluğumuza kanat yapmaktır.

Bilime emanet yaşamak!

Japon gibi olmak!

Allah’a emanet hayat var olmak!