

Din ve TOPLUM

Yıllık İlmî Dergi

Cilt: 7 • Sayı: 1

Temmuz 2026



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAK

İslam İş ve Ticaret Ahlakı

Doğal Ahlak ve İlahî Buyruğun
Mutabakatı

Fıkıhın Ahlakı, Ahlakın Fıkıhı

Hız. Peygamber'in Ahlâkını
Günümüze Taşımak



TEMMUZ 2026

Din ve TOPLUM

Yıllık İlmî Dergi • SAYI: 19



Din ve TOPLUM

Yıllık İlmî Dergi • SAYI: 19

Diyanet-Sen Adına Sahibi
Ali YILDIZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Ömer EVSEN

Genel Yayın Yönetmeni
Revasiye KARAARSLAN AYTEN

Grafik Tasarım
Enes Gözümoğlu

Yayın İdare Merkezi
Zübeyde Hanım Mahallesi
Sebze Bahçeleri Caddesi No:86
Altındağ/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 1 sayı yayımlanır.

Yayın Türü: Yerel Süreli
Ücretsiz Dağıtılır.

Baskı Tarihi: Temmuz 2026

ISSN: 1307-5314

Baskı: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hizmetleri
Ltd. Şti. Büyük Sanayi 1. Cadde No: 105
İskitler/Ankara Tel: 0312 384 34 32
Sertifika No: 47869

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

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Kazım ARICAN
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL

Prof. Dr. İbrahim PAÇACI

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İhsan TOKER
Ankara Üniversitesi

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER
İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ayşe CANATAN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ
Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Ali DURUSOY
Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Yozgat Bozok Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa KARA
İstanbul Rumeli Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet KATAR
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. M. Fatih KESLER
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Prof. Dr. Ayşe Sıdika OKTAY
Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet VURAL
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Necmettin Erbakan Üniversitesi

Doç. Dr. Nurullah YAZAR
Ankara Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

7	Vahyin Temel Amacı Ahlaki Fert ve Toplumun İnşasıdır Diyanet-Sen Genel Başkanı Ali Yıldız
10	İslam İş ve Ticaret Ahlakı Prof. Dr. Saffet Köse
16	Ahlakın Kaynağına Dair Tartışmalarda Doğal Ahlak ve İlahî Buyruğun Mutabakatı Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün
24	Fıkıhın Ahlakı, Ahlakın Fıkıhı Prof. Dr. H. Yunus Apaydın
32	Prof. Dr. A. Cüneyd Köksal İle Düşünce Geleneğimizde Ahlak Üzerine Söyleşi
36	H. Peygamber'in Ahlâkını Günümüze Taşımak: Aile - Toplum - Devlet Prof. Dr. Zekeriya Güler
44	Kelam Düşüncesinde Ahlak Problemi Prof. Dr. Abdunnasır Süt
52	İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Boyutları Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

62	Prof. Dr. Mustafa Özel İle Gazze Soykırımına Ahlaki Pencereden Bakmak Söyleşi
66	İslam Hukukunun Ahlaki Temelleri: Karşılaştırmalı Bir Deneme Prof. Dr. Abdurrahman Candan
80	İş Ahlakı: Bireysel Karakter mi, Kurumsal Yapı mı? Prof. Dr. Nihat Erdoğan
88	Modern Dünyada Anlam Arayışı ve Ahlakın Krizi Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever
96	Enflasyonist Ortamda İş ve Ticaret Ahlakı: Fiyat, Emek ve Güvenin İmtihanı Prof. Dr. Cem Korkut
108	Günümüzde Dijital Ahlak Dr. Abdulaziz Kıranşal
116	Ebubekir Efendi'nin İzinde Abdülkadir Konuksever
120	Kitap Tanıtımı

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 tenkidi 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 yayınlanmamış ve yayın için bir başka yere verilmemiş olması gerekmektedir. Yazıların 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 özetle 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 Ansiklopedisinin (DİA) ve TDK İmla Kılavuzunun yazım ve referans kuralları esas alınmalıdır.
7. Makale gönderim adresi: diyanetsendergi@gmail.com
8. Makalelere telif ücreti ödenir.

YAYIN HAKKI

Copyright Act'e göre, yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiyi 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.



www.diyamet-sen.org.tr



Ali YILDIZ
Genel Başkan

Vahyin Temel Amacı Ahlaki Fert ve Toplumun İnşasıdır

İslam düşüncesinde ahlakın temel çerçevesi Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimiz'in (a.s.v.) sünnetine dayanmaktadır. Kelam, felsefe, tasavvuf, fıkıh gibi İslam düşüncesi disiplinleri ahlaka dair düşüncelerini bu temel üzerine bina etmişlerdir. Her bir disiplinin farklı epistemolojik çerçevede ele aldığı ahlak meselesi etrafında büyük bir külliyyat oluşmuştur.

Bu disiplinler içinde genellikle bağımsız bir başlık olarak ele alınmışsa da inanç sistemimizin yapısı gereği ahlak, bir kategori olmaktan öte, dinin her alanında mündemiç/içkin bir olgudur. Hayat nasıl ki birbirinden ayrılamaz bir bütünlüğe sahipse, hayatı düzenlemek amacıyla indirilen inanç da aynı bütünlüğe sahiptir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de hiçbir konu bir başlık altında kategorik olarak incelenmemiş, diğer konuların içinde bir bağlama oturtularak beyan edilmiştir. Bu bütünlük bozulduğunda, bu içkinlik kaybolduğunda, her bir kavramı diğerine bağlayan bağlar koparıldığında her alanda anomaliler kaçınılmaz hale gelmektedir.

Kaldı ki kimi zaman dezavantaj gibi görünen İslam düşüncesinin farklı ekol ve yapılar bölünmüş olması, bilakis ciddi bir avantajdır. Esasen bu farklı ekol ve yapılar, ahlakı kendi disiplinleri içinde farklı şekillerde ve boyutlarda ele almış, çok büyük ve derin bir külliyyatı ortaya çıkarmışlardır. Kelam, ahlakı birçok meseleye içkin bir kavram olarak ele alırken felsefe ahlakı bağımsız bir disiplin haline getirmiştir. Fıkıh, ahlakı ortak bir norm kabul ederken, tasavvuf onu insanın yücelişinin merkezi kavramı olarak ele almıştır.

Vahyin temel amacı ahlaki birey ve toplumu inşa etmek olduğundan, İslam düşüncesinde ahlak; fıkıhın her kuralının içkin ilkesi, felsefenin ulaşmak istediği hakikatin parçası, tasavvufun insan-ı kamil hedefinin özü, akaidin (kelam) anlamaya çalıştığı ilahi gayenin zirvesi olarak yer almıştır. Bütün bunlarda ahlak içkin bir kavram olarak yer almaktadır. İslam'da ahlakın bu içkinliği İmam Gazali'nin "Her binanın bir temeli vardır. İslâm'ın temeli de güzel ahlaktır." sözünde billurlaşmaktadır.

Genellikle ahlaki temelleri itibarıyla ele alan kelâm ilmi; iyi, kötü, adalet gibi ahlaki değerlerin mahiyetini ve ontolojik durumlarını, bu değerlere ait bilginin kaynağını tartışma konusu yapmış, “Bir şey Allah emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah emretmiştir?” sorusu etrafında, “husun-kubuh” başlığı altında ontolojik ve epistemolojik bağlamda ele alınmıştır.

Felsefede ise İslam düşünürleri ahlaki “ilmu’l-ahlâk” disiplini altında “amelî hikmet” yani pratik felsefe bağlamında ele almışlardır. Taha Abdurrahman da, İslam filozofları için felsefenin, “amelin kemale ermesi için bilginin kemale ermesi” olduğunu ifade etmektedir.

Mutasavvıfların birçoğu tasavvufu, doğrudan güzel ahlakla ilişkilendirerek genellikle güzel ahlakın kendisi olarak tanımlamışlardır. O nedenle ahlak tasavvufun bir konusu olmaktan öte tasavvufu içkin bir temeldir. Diğer deyişle ahlak, tasavvuf yoluyla ulaşılmak istenen şeydir.

Akıl-vahiy ilişkisi bağlamında meseleye bakacak olursak; Kur’an’da vahyin muhatabının akıl ve aklın merkezinin de kalp olduğunu görürüz. Vahyin amacı, insanı ahlaki bir birey olarak inşa etmek ve ahlaki değerlerle donatmaktır. Çünkü Allah insanı yaratırken ona iyiyi ve kötüyü birlikte yüklemiştir. Nitekim Şems sûresinin “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırarak kurtuluşa ermiştir.” şeklindeki 7,8,9. ayetlerinde bu durum açıkça

ifade edilmektedir. Bu yönüyle ahlaki değerler, vahiy yoluyla yüce Allah’ın insanın kalbine yerleştirdiği ayetlerdir. Güzel ahlak, bu bağlamda yaratılıştan insana verilen iyi ve kötüden iyinin kişide vasıf haline gelmesi yani nefsanî bir meleke kesbetmesi halidir.

İyi de kötü de insanın yaratılışının bir parçası, mütemmim cüzüdür ve ilahî dinlerin tamamı insanın iyi tarafını güçlendirme hedefine sahiptir. İlahî bilginin amacı bunu yeniden tanımlamak değil, “heva”nın galebe çalmasıyla insanın göz ardı ettiği iyi boyutu ortaya çıkarmak, tebarüz ettirmektir. Nitekim Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) “Ben, ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” hadisi bunun en açık ve özlü ifadesidir.

Taha Abdurrahman’a göre ahlaki değerler, insan ruhuna yerleştirilmiş somut manalardır. Vahyin görevi, o manaların fitratımızda mevcut olduğunu haber verip, kendimize uygun biçimde onları nasıl kullanacağımız konusunu bize göstermek, bu hususta bizi eğitmektir. Ahlaki değerler, bu anlamlarıyla yüce Allah’ın iradesiyle insanın içine yerleştirilmiş manevî ayetlerdir. “Tevhit ehli olarak yüzünü Allah’ın insanları üzerinde yarattığı yaratılış yasasına çevir; Allah’ın yaratmasında bir değişiklik söz konusu değildir.” şeklindeki Rum suresi 30. ayette yer alan “fitrat” kelimesi, insan ruhuna serpiştirilmiş veya insan ruhunda saklı ahlaki manaların tümünü bir araya getirir. Aynı zamanda bu kelime bedenî yaratılış biçimiyle ahlakî varlığın (hal-kiyyet ve hulkiyyet) altyapısıdır.

Yine Taha Abdurrahman’ın ifade-

siyle Batı medeniyeti ilimle ahlakı birbirinden ayırması sebebiyle bir “doğruluk bunalımı”, akıl ile gaybı birbirinden ayırması sebebiyle de “amaç bunalımı” yaşamaktadır. Çünkü modern epistemoloji, her şeyi kategorilere bölüp parçalayarak, sisteme uymayan parçaları dışlama yolunu tercih etmiştir. Bilgiyi ahlaktan, inancı kamusal sistemden, fıkri eylemden, hakikati maddi dünyadan, doğayı insandan ayıran modern epistemoloji birbirinden ayırdığı bu kavramları eksik ve anlamsız hale getirmiştir. Böylece bütünün ayrılmaz parçası olan ahlak paranteze alınmış; bilgi, hukuk, iktisat, yönetim, bilim gibi olgulardan dışlanmış, bütün bu olgular ahlaktan yoksun hale getirilmiştir.

Ahlakın din (ilahi) olanla ilişkisini kesmeye çalışan pozitivist yaklaşımlar sadece dini değil ahlakı da dışlayan müfsid bir kapıyı aralamaktadır. Nitekim ahlakın her alanda hayatı kuşatıcı rolünü reddeden modern dünya sekülerleşmiş, ahlakın boşalttığı alanları çaresizce, içeriği boş “kurumsal etik kurallar”la doldurmaya çalışmışlardır. Ahlaki birey ve toplum fikrinin yer almadığı bu seküler düzen zamanla ahlaksız bir düzene dönüşmüştür.

Küresel seküler düzende, en temelde bilgiden başlayarak hukuk, iktisat, yönetim, bilim ve teknoloji, sosyal ilişkiler ve diğer bütün alanlarda bir ahlak krizi yaşanmaktadır. Bu ahlakı krizden kurtuluşun tek yolu da ahlakı hayatın tamamını içkin bir olgu olarak görüp, ahlakı birey ve toplum inşası için ahlaka geri dönüşü sağlamaktır.

Geldiğimiz noktada insanlık bir yol ayrımındadır. Ya ahlak krizinin içinde insanlığın kalan değerlerini de yitirecek ya da yeni bir yol inşa edecektir. Dünyanın içine düştüğü ahlak krizini aşmanın yolu paradigmal düzeyde ahlaki bir düşünce devrimidir. Tam da bu bağlamda, İslam düşüncesinin 1400 yıllık derinlikli birikimine başta bizler olmak üzere bütün dünyanın ihtiyacı vardır. Bunun için gerekli olan bilgi de birikim de köklerimizde mevcuttur. Yapılması gereken ise bu büyük birikimi merkezimize alarak kadim müktesebatımızı insanlığın ortak değerleri, zamanımızın bilgi ve birikimi ile telif etmektir.

Öncelikle büyük kültürel varlığımızın değerini bilmemiz, onun bütün renkliliği ve zenginliğini açığa çıkarmamız, bunu yaparken kadim düşünce geleneğimizin ekollerinin partizanlığını yapma hatasına düşmeden bu büyük zenginliği bütün yönleriyle incelememiz, dünyanın ihtiyaç duyduğu ahlaki devrimin hizmetine sunmamız gerektiği kanısındayız.

Din ve Toplum dergimizin bu sayısını “İslam Düşüncesinde Ahlak” başlığına ayırdık. Ahlak konusunu farklı boyutlarıyla ele alarak, insanlığın ahlak krizinden çıkma çabalarına düşünce dünyamız açısından mütevazı bir katkı olmasını umduğumuz dergimize birbirinden nitelikli makalelerle katkı sunan kıymetli yazarlarımıza yürekten teşekkür ediyor, dergimizin bu sayısının hayırlara vesile olmasını diliyorum.

İslam İş ve Ticaret Ahlakı



Prof. Dr. Saffet KÖSE

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Rektörü

İslam Medeniyetinin Ana Dinamiği Ahlaktır

İslam'ın temel hedefi ahlaklı toplum inşa etmek, bunu da küreselleştirerek sürekli hale getirmektir. Güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderilen Hz. Peygamber'in ümmetine de biçilen iki önemli rolün hedefi budur. Bunlardan birincisi Hz. Peygamberi model alıp *vasat ümmet* bilinci ile din-dünya, dünya-ahiret, kadın-erkek... gibi konularda dengeli bir toplum olarak tüm insanlığa model olmak (Bakara, 2/143), ikincisi de "iyiliği hakim kılmak ve kötülüğü engellemek üzere çaba sarfetmektir." (Âl-i İmrân, 3/104). Bu iki misyonun ana dinamiğini oluşturan temel kavram ahlaktır. Çünkü toplum düzen ister, onun da mayası ahlaktır. Zira toplumu düzenlemek isteyen normatif disiplinlerin en etkin olan hukukun şayet ahlaka dayanmıyorsa hakları koruması ve görevlerin ifasını sağlaması oldukça güçtür. Zira hukuk, insanı dışarıdan ahlak ise içeriden kontrol eder. Dışarıdan kontrollerde ise maddi delil ile ispat gerekir ve kanıtlanamayan uyumsuzlukların hukuk üzerinden çözümlenmesi mümkün değildir. Ahlak ise sorgulayanın, tanıklık edenin, hüküm verenin ve mahkum edenin bizzat insanın kendi vicdanının olduğu manevi atmosferin sahasıdır. Konuyu ticaret ahlakı üzerinden anlatmak gerekirse Kur'an-ı Kerim'in bütün peygamberlere (Mü'min, 23/51), bütün mü'minlere (Bakara, 2/172; Maide, 5/87-88) ve bütün insanlara helal-tayyibâtan yemeyi emretmesini, şeytanın adımlarının izlenmemesine (Ba-

kara, 2/168) dair uyarısını hatırlatabiliriz. Helali, fikhî; tayyibati ise vicdanî meşruiyet olarak yorumlayan alimler vardır (Ebü'l-Bakâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut, ts. s. 400). Bu yorumun, "iyilik güzel ahlaktır, günah ise vicdanını huzursuz eden ve insanların bilmesinden hoşlanmadığın şeydir" (Müslim, "Birr", 14-15); "müftüler fetva verse de sen yine de fetvanı vicdanından al!" (bk. Dârimî, "Büyû", 2; *Hilyetül-evliya'*, IX, 44) hadisleri ile uyum göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) vicdani bir huzursuzluk durumunda o şey ne ise ondan dönülmesini / vazgeçilmesini istemektedir (Ahmed b. Hanbel, V, 252, 256). Kur'an-ı Kerim'in kaskatı kesilen vicdana yaptığı vurgunun (Hacc, 22/53) sebebi de şeytanın o kaleyi işgal etmesi sonucu yapılan haksızlıkları ve batılı meşru göstererek (En'âm, 6/43; Nahl, 16/63) kişinin dini ve dünyevi hayatını ve toplumsal dengeyi alt-üst etmesidir. Çünkü insanın kazancının meşruiyet sınırları içinde olup olmayışının ibadetlerinin kabulünden iç huzuruna varıncaya kadar bütün hayatını etkilediği bir gerçekliktir. Hz. Mevlânâ'nın işaret ettiği gibi insan yiyip içtiği şeylerden elde ettiği enerji ile hareketlerini sağlar. Şayet bu enerji helal kazancın ürünü ise insanı iyiliğe, haram kazancın ürünü ise kötülüğe yönlendirir (*Mesnevî*, trc. Gölpınarlı, II, 336-337). Nitekim Kur'an-ı Kerim'de toprağı temiz olan yerden temiz ürünlerin çıkacağı, toprağın pis (habîs) olması halinde ise ondan bir şey çıkmayacağı çıksa da bir işe yaramayacağı ifade edilir (bk. Arâf, 7/58).

Hz. Peygamberin, insanın kazancının haram olması durumunda ibadetlerinin bile reddedileceğini ifade etmesi (Müslim, "Zekât", 65) helal uğrunda ahlaki çabanın önemini ortaya koyar. Bir şeyin çokluğu değil, saf ve temiz oluşu önemlidir (Maide, 5/100).

Bütün bunlar şunu anlatır: "Tera-zisi düzgün olmayan bir toplumun hiçbir şeyi düzgün gitmez ve orası yaşamaya elverişli bir yer değildir." O sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dünyaya örnek toplum inşa etmek üzere Mekte'den Medîne'ye giderken yolda nazil olan Mutaaffîn suresinin ilk ayetlerindeki ikazı doğrultusunda ilk işlerinden birisi Medine Pazarı'nı kurmak olmuştur.

İşte bundan dolayı bütün mücadelelerin önce ahlak için olmasına ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber'in güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğine dair hadis-i şerifi (Mâlik, *el-Muvatta'*, "Husnû'l-huluk", 8) ile İslam'ın süreklilik arzeden (Âl-i İmrân, 3/85; Ahzâb, 33/40) ve evrensellik (Arâf, 7/158; Buhârî, "Salât", 56; Nesâî, "Gusûl", 26) niteliği taşıyan din oluşunun yani zaman ve mekân / coğrafya farkı gözetmeksizin bütün insanlığı muhatap alan son ilahi din olmasından anlamak mümkündür.

Dünyanın gidişatı bir ahlak hamlesini zorunlu kılmaktadır. Zira ünlü ahlak bilimci Ross Poole'un tespitiyle "modern dünya en fazla ahlaka ihtiyaç duymakta ama onu imkânsız kılan da bizzat kendisi olmaktadır." (*Ahlâk ve Modernlik*, trc. Mehmet Küçük, İstanbul 1993, s. 9-10).

Bütün bunlardan dolayı İslam

medeniyetinin ana dinamiği olan ahlak için küresel bir hamleye ihtiyaç vardır. Ancak bunun için İslam aleminin önce kendisinden başlaması gerekir. İslam aleminin bu alanda iyi bir sınav verdiği söylenemez.

Ahlakın iki unsuru vardır. Birincisi, Allah'ın emirlerine saygı, ikincisi de O'nun yarattıklarına şefkattir. Ahmed Cevdet Paşa (ö.1895) Osmanlı Devletinin kurucusu Osman Bey'in oğlu Orhan Gazi'ye yapmış olduğu üç vasiyetten birisinin Allah'ın emirlerine saygı ve yarattıklarına şefkatle muamele olduğunu nakleder (*Tarih-i Cevdet*, I, 58). Bu iki tavsiye, *İslam ahlakının özü*, İslam medeniyetinin mayası ve *özel olarak da* Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesinin ana esasıdır. Tarihi süreç içinde *İslam toplumları bu iki ilkesiyle ahlakın* ciddi şekilde temsilcileri olmuşlardır.

Burada konu ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken önemli hu-

suslardan birisi de şudur: Ahlakın insan üzerindeki zîneti, "takvâ" ve "ihsân"dır. Ticari hayatın ahlakını da bu iki kavram üzerinden okumak mümkündür. Çünkü ticari aktiviteler kazanç ve kârı merkeze alır. Bu yönüyle ticaret, şehvet ve makam ile birlikte insanın zaafı ile sınındığı en önemli alanlardan birisidir. Bu sebeple İblis'in de en çok sevdiği alanlardan birisi pazar yerleridir (Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 100). Takvâ, kötülüklerden arınmak; ihsân, iyiliklerle bezenmek demektir. Takvâ, ihsândan öncelikli bir erdemdir. Dolayısıyla medeniyet kötülüklerden arınarak ya da kötülüklerden arınma üzerine kurulur, iyiliklerle bezenerek korunur. O sebeple ayette Allah, takvâ sahipleriyle ve ihsan ile bezenmiş mü'minlerle beraberdir (Nahl, 16/128) ayetinde takvâyı ihsândan önce zikretmiştir. Takvâ ve ihsân da sabır ve nefse direnç yoluyla elde edilebilerek iki erdemdir (Nahl, 16/127). Buna göre takvâ ve ihsân ölçütünde iş ahlakının genel esaslarına bir göz atabiliriz.

İş ve Ticaret Ahlakının Genel Esasları

Günlük hayat dinamik bir iş hayatını zorunlu kılmaktadır. Bunu doğuran biri toplumsal diğeri ferdi olmak üzere iki sebep vardır:

Birincisi, insan kendisine yeter bir varlık değildir, toplum halinde yaşamak zorundadır. İnsanların gıda, giyinme, barınma, güvenlik gibi öyle ortak ihtiyaçları vardır ki insan tek başına bunları karşılayamaz. Bu sebeple toplum halinde yaşamak bir zorunluluktan doğar. Arz-talep dengesine bağlı olarak insanlar bir iş yaparlar, kazanç elde ederler, bununla ihtiyaçlarını karşılarlar ve hayatlarını devam ettirirler, kendileri de bir taraftan hizmet alırken bir başkasına hizmet verirler. Dolayısıyla toplumda herkes birinin işini görür. Bu manada toplum, doğal iş bölümü üzerinden örgütlenmiş düzenli yapı demektir.



İkincisi de Allah her bir insanı eşit olacak şekilde değil farklı imkan ve kabiliyetlerde yaratmıştır. Bunun sebebi insanların birbirlerine iş gördürebilmeleridir. Eşitlik durumunda düzeni sağlamak ve nizamı devam ettirmek mümkün değildir. Zira herkesin eşitliğinin söz konusu olduğu bir ortamda kimse kimseye iş gördüremez (Zuhurf, 43/32). Dolayısıyla dünyada güç, servet, bilgi, kabiliyet, maharet gibi birinin bir şeye diğerinin başka bir şeye sahip olduğu farklılıkların ahengine, dayanışmasına ve tamamlayıcılığına her zaman ihtiyaç vardır. Birçok ülkenin bütçesinden daha fazla servete sahip olan insanlar bile garibanlardan alacakları hizmet ile ya da farklı kabiliyette olup da onu geliştirerek belli bir ayrıcalığa sahip olan doktor, mühendis, finansçı gibi meslek erbabının katkısı ile hayatlarını devam ettirebilmektedirler. Buna göre toplumun iş ve hizmet ağı ile doğal bir örgütlenme içinde olduğunu söylemek pek de hatalı olmayacaktır.

Gerçekten toplum içindeki her insanın kabiliyetlerinin, yatkın olduğu işlerin, zevklerinin farklı olduğu bir gerçektir. Bu farklılıklar aynı zamanda o kişiye Allah'ın ihsan ettiği bir sermaye

ve güçtür. İnsanlar, bu güç üzerinden bazı ihtiyaçlarını karşılar-ken sahipleri de bu sayede geçimini sağlamaktadır. Öncelikle eğitim düzeninin bu kabiliyetleri ortaya çıkarıp kişileri ona göre eğitmesi, iş hayatına atılacakların bu kabiliyetlerine göre hareket etmeleri, işverenlerin de bu özelliğe göre istihdam oluşturmaları; hem

o kabiliyet sahibine iyilik hem üretim ve hizmette kalite hem de toplumsal hayatta güçlü bir iş bölümü ve verimlilik anlamına gelir. Bu ilkenin ihmal edilmesi bireysel anlamda kabiliyetlerin körelmesine ve kişisel başarısızlığa; ekonomik anlamda üretim, hizmet ve imalatla verim kaybına; sosyal anlamda da kabiliyetlerin heder edilmesine sebep olur.

Kabiliyet açısından insan, bazı İslam alimlerinin benzetmesiyle hammaddesi olan toprak gibidir. Nasıl ki her bir toprak farklı bitki türünü yetiştirmeye malik ise insan da tıpkı onun gibi farklı işlere eğilimlidir ve kabiliyetleri farklıdır. Bitkiye uygun toprak arandığı gibi işe uygun kabiliyet aranıp bulunması işin fitratı ıca-bıdır. "O gün nimetlerden hesaba çekileceksiniz" (Tekâsür, 102/8) ayetinin muhataplarından birisi o kabiliyetini ihmal eden fert diğ-ğeri de onu motive etmeyen toplumdur. Bundan dolayı, "şüphesiz Allah sizden emanetleri ehline vermenizi emretmektedir." (Nisâ', 4/58) ayetinin işaret ettiği hususlardan birisi de iş verilecek insanın kabiliyetinin keşfedilerek onun en iyi şekilde eğitilmesini de kapsadığını söylemek mümkündür.

Bütün bu ekonomik aktivitelerin temelinde bir başkasının cebindeki paraya ulaşma hedefi vardır. Yoksa hayatı devam ettirme imkanı yoktur. Ulaşılan paranın hellelliliği ona ulaştıran yolun vicdani ve hukuki meşruiyeti ile ilgili bir konudur ve bunun belirleyici unsuru da ahlaktır.

Günümüz dünyası küreselleşme ile birlikte iş ağları ile bir marke-

te dönüşmüş durumdadır. Bugün Anadolu'nun bir köyündeki insan ağ üzerinden hiç bilmediği tanımadığı Çin'deki bir iş yerinden ihtiyacı olan bir nesneyi sipariş edip birkaç gün içinde onu elde edebilmektedir. Bu ağın sağlıklı şekilde işleyebilmesi ahlaki ilkelere ne kadar yaygın olduğuna bağlı bir husustur. Bu ilkelerin öne çıkanları neler olabilir? Şimdi onları ele alabiliriz.

İş ve Ticaret Ahlakının Ana Dinamiği Dürüstlük İlkesidir

Dürüstlük, bir peygamber sıfatıdır ve ahlakın altın kuralıdır. Diğer bütün ahlaki değerler, erdemler ondan çıkmıştır. Bu açıdan ticari hayattaki en değerli sermaye dürüstlüktür. Bu gerçekliği şöyle de ifade edebiliriz: "Bir şeyini kaybeden sadece onu kaybeder, dürüstlüğüne kaybeden ise her şeyini kaybeder."

Ticari aktivitelerin en rahat yapılabilirdiği ortam güvenin bulunduğu yerdir (Nahl, 16/112). Bunu sağlayan da dürüstlüktür. Dürüstlük, yalanın ölümden kurtardığı yerde doğruyu tercih edebilmektir (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 132).

İş ve ticaret hayatında dürüst olmak ve onu taşıyabilmek o kadar büyük çabayı gerektiriyor olmalı ki Hz. Peygamber'in: "Alış-verişlerinde doğru davranan, dürüst, güvenilir (emîn) Müslüman tâcirler ahiret yurdunda peygamberler, siddıklar ve şehitlerle birlikte bulunacaklardır" hadisi (Tirmizî, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 1; Dârimî, "Büyû", 8) bir taraftan dürüstlüğüne değerine

diğer taraftan vadedilen payenin büyüklüğüne ama bir o kadar da zorluğuna işaret eder. Bu sebeple ticârî hayatta dürüstlük, bir hizmeti ya da nesneyi üretirken veya bir malı alıp-satarken en değerli sermaye, dünyada itibar, ahirette saadet kazandıran en kıymetli erdemdir.

Bir kimsenin bilgisizliğini, gafletini, zaafını, içinde bulunduğu olumsuzluğu fırsata dönüştürerek istismar yoluna gitmek dürüstlüğü zedeleyen ve İslâm'ın yasakladığı tutum ve davranışlardır. Değerini bilmediği veya ihtiyacı sebebiyle atını daha yüksek fiyata satabilecekken 300 dirheme satan bir adamı atının gerçek değeri konusunda uyaran ve 800 dirhemden satın alan sahabinin şu sözü her bir müslümanın ahlâkını oluşturmaktadır: “Biz her müslümana samimi davranacağımız / ya da nasihat edeceğimiz konusunda Allah rasûlüne söz verdik (bey’at ettik)” (Buhârî, “İmân”, 42, “Mevâkî-tü’s-salât”, 3, “Zekât”, 2, “Şurût”, 1; Müslim, “İmân”, 42, 97-98) ifadesi dürüstlük kuralının en güzel uygulama örneklerinden birisini oluşturur. Günümüzde sıkışmış bir insanın içinde bulunduğu şartlardan yararlanarak malını ucuza kapatmak dürüstlüğü ihlal edildiği yaygın uygulamalardandır.

Dürüstlüğe aykırı davranan, işinin hakkını vermeyen ve hilesini kamufle eden kısaca insanları aldatanlarla ilgili Hz. Peygamberin şu hadisi oldukça sarsıcıdır: “Bizi aldatan bizden değildir.” (Buhârî, “İmân”, 164; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 50).

Dürüstlüğün Pratiği İşin Hakkını Vermek ve Muhatabın Gönül Hoşnutluğunu Kazanmaktır

Her işi kendi doğal kuralına uygun yapmak dürüstlük ilkesini gösteren en önemli pratiktir. Kur’ân-ı Kerîm’in: “Evlere kapılarını girin. Allah’ın emir ve yasaklarına karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun. Umur ki kurtuluşa erersiniz.” (Bakara, 2/189) ayetini meşhur müfessir Zemahşerî (ö.538/1144): “*Her işi kendi tabii kuralına / metoduna göre layık-ı veçhiyle yapın. Aksini yapmayın.*” (el-Keşşâf, I, 235) şeklinde anlamlandırır. Bu yorumdan anlaşıldığı kadarıyla her işin bir münasibi, yöntemi, ona ait tabii kuralı vardır. O da onun kapısından girmektir. Yani işi bilene vermek, onun da kuralına uygun davranmaktır. Maksada ulaştırır budur. Hz. Âişe’nin (r.a.) Hz. Peygamberden (s.a.s.) rivayet ettiği: “Sizden biriniz bir iş yaptığında Allah (c.c.), yaptığınız içinize sinecek ölçüde hakkını vermenizi sever.” (Müsnedü Ebî Ya’lâ, Dımaşk 1404/1984, VII, 349) şeklindeki hadisi de iş ahlakına vurguda bulunur. İyiliği (birr) doğuran da budur. Onun aksini yapmak işleri tersine götürür. Ebusuûd Efendi’nin (ö.982/1574) ifadesiyle kural dışı işlerde iyilik yoktur (*İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, Beyrut 1983, I, 203). Hz. Peygamber’in: “Gerçek Müslüman diğer insanların elinden ve dilinden selamette olduğu, gerçek mümin de insanların kanları ve malları konusunda güvende olduğu kimsedir.” (Nesâî, “İmân”, 8) hadisi de dolaylı yünden iş ahlakının önemini ifade eder.

Dürüstlük ilkesinin ihlali kul hakkı ile ilgili de bir konudur. İster imalat sanayiinde isterse hizmet sektöründe ya da bir başka şeyde o işin hakkını vermemek kul hakkına girmek anlamına gelir. Kul hakkının ne kadar ağır bir sorumluluk olduğu ayetlerde ve hadislerde açık biçimde ifade edilir (Mutaffîfîn, 83/1-9; Buhârî, “Mezâlim”, 10, “Rikâk”, 48).

İş ve ticaret ahlakının çekirdeğini oluşturan dürüstlük ilkesinin manevi dinamiği muhatabın gönül hoşnutluğunu kazanmaktır. Toplumda mal dolaşımının güvenle yapılabilmesi ve çatışmaların, huzursuzlukların önünün kapanması için Kur’ân-ı Kerîm ticari ilişkilerde hukuki anlamda karşılıklı rızaya vurgu yaparken (Nisâ, 4/129) Hz. Peygamber de onun şekli olarak yerine getirilmesinin yeterli olmayacağını ifade etmek üzere gönül hoşnutluğu boyutuna dikkat çekerek ahlaki bir esas dile getirir (Ahmed b. Hanbel, V, 113) ve şu örneği verir: “Kişinin kardeşinin sopasını bile onun gönül hoşnutluğu bulunmaksızın alması helal değildir.” (İbn Balâbân, *el-İhsân*, XIII, 316).

Dikkat edilirse her yerde bulunabilen ve fazla emek harcanmaksızın elde edilebilen basit bir şeyin bile sahibinden hoşnutsuz biçimde alınması helal değilse başka hiçbir şey helal değildir.

Ticarî mübadelelerde alınan ve satılan karşı tarafa helal kılan ölçünün gönül hoşnutluğu olarak belirlenmesi mülkiyete verilen değeri, ona gösterilmesi gereken saygıyı ifade eden ince bir vurgudur. Buna göre alıcı veya satıcının rızasını manipü-

le ederek ya da nüfuzu kullanıp manevi etki altına alarak alış-ve-rişe razı etmek ya da bilgisizlik, zaaf, kişiyi sıkıştıran zorda kalma ve çaresizliğe düşme gibi olumsuz şartları lehine çevirerek razı etmek görünüşte bulunsu bile gerçek manada rızanın var olduğu anlamına gelmez ve o malı helal kılmaz. Zorluklar ya da manevi baskı sonucu razı olanın gözü-gönlü malında kalmış ve malı ile gönül bağı kopmamış ise bu mal alıcısına hayır getirmez ve onda bereket olmaz. Halk irfanında, “ağlayanın malı gülene hayır getirmez” sözü tam da bu tür alış-verişleri ifade eder. Bunlar içinde kişinin çaresizliğini istismar etmek ahlâksızlığın en kötüsüdür. Yine satıcı veya alıcının piyasa hakkında bilgilenmesini perdeleyerek alış-veriş yapıp kendisine avantajlı bir pozisyon sağlamayı hedefleyen davranışlar da aynı özelliğe sahiptir.

Allah’ın bıraktığına rıza gösterip kanaatı tercih etmek ve berekete değer vermek, tevekkül (Tirmizî, “Zühd”, 33; İbn Mâce, “Zühd”, 14; Ahmed b. Hanbel, I, 30) ile hareket etmek dürüstlüğü motivasyonlarından. Bu iki değer karşıtı olan hırs ve tamah insanı hataya zorlayan iki zaafıdır. Adem oğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünün peşine düşeceğini belirten hadis (Buhârî, “Rikâk”, 10; Müslim, “Zekât”, 116, 119) bu zaafa dikkat çeker. Buna karşın diğer bir hadiste de şu hatırlatılır:

“Ey Ademoğlu! Malım, malım der durursun. Bir bak bakalım! Yiyip-içip bitirdiğin, giyip eskittiğin ve sadaka verip sevabını beklediğinden başka senin ne

malın var?” (Müslim, “Zühd”, 3, 4; Tirmizî, “Zühd”, 31).

Bu hadislerde kanaat, bereket ve tevekkül gibi değerlere güçlü bir işaret vardır denilebilir. Kanaat azla yetinme olarak anlaşılmalıdır. Gerçek anlamda kanaat, ticaretin kendine özgü tabii-ahlâkî kurallarına dayalı kazancı merkeze alması, insanın bütün benliğini saran kazanma arzusu (tamah, hırs, ihtiras) terbiye etmesi, kontrol altına alması, aç gözlülük etmemesi, helali-haramı ayırması, şüpheli olanlara haram gibi davranıp onlardan uzak durması, bereket elde edilenin yeterliliğine ve bolluğuna inanılması anlamındadır. Tevekkül de üzerine düşeni yapıp sonucu Allah’a bırakmak ve O’nun takdirine rıza göstermektir.

Ticari hayatta yapmış oldukları bozgunculuk ve ahlaksızlıklar ile sağladıkları bolluk ve refah ile öne çıkan Hz. Şu’ayb’ın (a.s.) kavmine yapılan uyarılar ve bu bağlamda ölçü ve tartıyı hakkaniyete uygun tutmaları, ticari hayatın dengesini bozmamaları istenerek Allah’ın helâlin-den ihsan ettiği kâr ile yetinmenin daha hayırlı olduğuna dair

vurgu (Hûd, 11/84-86) aslında kanaat, bereket ve tevekküle de işaret etmektedir.

Sonuç olarak iş ve ticaret hayatında en önemli ilke dürüstlüktür. Bu da aktivite halinde bulunan insana önce vicdanına sonra muhataplarına karşı sorumluluk bilinci içinde hareket etmesini sağlayan bir enerjidir. Müslüman, günlük hayatta “helâlin hesabı, haramın azabı var” bilinci ile hareket ederek zaafılarını kontrol altında tutmakla yükümlüdür. Bu duyarlılık ona bağımsız yönelişinden vazgeçerek vicdanının emrinde dürüstçe ve sorumluluk bilinci ile hareket etme refleksi kazandıracak derinliğe sahiptir. Şu hadis aslında her şeyi özetlemektedir:

“Şu dört şey sende varsa dünyada kaybettığın bir şey yoktur:

- 1-Doğru sözlü isen
- 2-Emanet ehli isen
- 3-Güzel ahlak sahibi isen
- 4-Yiyip-içtiklerinde helal duyarlılığın varsa.” (İbn Vehb, el-Câmi’ fi’l-hadîs, Riyad 1416/1995, s. 641, nr. 546).



Ahlakın Kaynağına Dair Tartışmalarda Doğal Ahlak ve İlahî Buyruğun Mutabakatı



Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Ankara Üniversitesi

1. Giriş: Ahlak Tartışmasının Çerçevesi

Ahlak teorisi ya eylemleri ya da bu eylemlere kaynaklık eden değerleri tartışır. Eylemi tartıştığı zaman, doğruluk hükmü geçerlidir: 'Yalan söylemek kötüdür' ifadesi, eyleme ilişkin bir doğruluk hükmü içerir. 'Bilgi iyi, cehalet kötüdür', 'Haz iyi, ağrı kötüdür' gibi hükümler ise eylem içermeyen dolayısıyla doğruluk değil iyilikle nitelenen ahlak hükümleridir. İyilikle nitelenen değerler, doğrulukla nitelenenlerden öncedir. Zira iyinin ne olduğunu tanımlamadan, iyi olanı yapmayı söylemenin bir anlamı olmaz. Ahlak teorisi ahlakî eylemlerden önce ahlakî eylemlere kaynaklık eden değerlerin ve normların/hükümlerin doğasını tartışmaya açmaktadır.

Ahlaka dair tartışmalar 'iyilik' ve 'doğruluk' bağlamında hem insan hem de Tanrı'yla ilgili bir içeriğe sahiptir. İnsanın fiili, bu fiilin iyi ya da kötü oluşu ve kaynağı; insanın iyi ya da kötüye yönelimi/iradesi; bu yönelim sonundaki tercihi (ihtiyâr); fiili tercih etme ve yapma kudreti; fiili işlemenin yarattığı sorumluluk bilinci; ve nihayetinde bu sürecin sonunda karşısına çıkan övgü-ödül ya da yergi-ceza, insanla ilgili ahlakî tartışmaları içermektedir.

Ahlak tartışması Tanrı bağlamında ise şu başlıklar altında ele alınmaktadır: Tanrı'nın iyi ve adil oluşunun hükümlerine ve fiillerine nasıl yansıdığı; Tanrı'nın herhangi bir amaç gözeterek hüküm koyması ve yaratmasının imkânı; Tanrı'nın irade ve kudretinin âlemdeki kötülöklere kay-

naklık edip etmediğı; iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi karşıtlara değer/ahlakîlik yüklemelerde kriterin/maslahatın ne olduğu, Tanrı'yı da ahlakî davranışa sevk edecek objektif iyilik, doğruluk ve güzellik kriterlerinin bulunup bulunmadığı, objektif kriterlerin bulunmaması durumunda bunun keyfilik yaratıp yaratmayacağı, vs. Bu anlamda ahlak tartışması, insanların tekil olarak sergiledikleri davranışları değil bu tutum ve davranışların arkasındaki iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi değerlerin ve normların temsil ettiği karşıtlıkların epistemik değerini ve kaynağını tartışan etiyolojik ve metaetik bir soruşturmadır.

Ahlakın değeri ve kaynağı tartışmasında iki ana akım söz konusudur: Bunlardan ilki ahlakî insan doğasına (doğal ahlak teorisi), ikincisi Tanrı'ya bağlamaktadır (ilahî buyruk teorisi). İnsan doğasıyla ilgili olarak ahlak şu tartışmaları içermektedir: İnsanın doğası tek başına ahlakî temellendirebilir mi? İnsanın iradesi ve aklı doğasının bir parçası mıdır yoksa bunlar birbirinden bağımsız yetiler midir? İnsanın sonlu ve değişken doğası, evrensel ahlak ilkelerine kaynaklık edebilir mi? Ahlakın kaynağını Tanrı'ya dayandıranlar bu buyruğun iyi birinden geldiğini temin etmek için zorunlu olarak Tanrı'nın iyi, doğru ve adil bir varlık olduğunu temellendirmeye çalışırlar. Zira bu sıfatlarını ispatlamadan otorite sahibi yüce bir yaratıcının buyruklarına itaat, dinî ahlaka ciddi şüpheler düşüreceğinin farkındadırlar.

Bu şüphenin ortadan kaldırılması ve ilahî buyrukların herhangi bir istismara konu olmaması için bu buyrukların makul bir temelde doğrulamasının yapılması zorunludur. Ahlak Tanrı ile irtibatlı olarak tartışıldığında varlığı ve sıfatlarıyla iyi ve kâmil olan ve fiilleriyle de mükemmeli yapan bir varlık tasavvuru sezgisel olarak/zorunlu bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Kemâl ontolojik, fiillerinde mükemmellik ise ahlakî bir tanımlı içerir. Ama burada aşılması gereken bir paradoksla karşılaşırız: Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Tanrı'nın iyi ve kâmil olması ve mükemmeli yapması, bir zorunluluk mudur? Eğer böyleyse, zorunlu olarak o şekilde hareket eden ve başka türlü hareket etmesi mümkün olmayan bir varlığın iyiliğinden ve iyi olanı yaratmasından bahsedebilir miyiz? Zira iyi olmak, bunu özgür bir seçimle yapmayı gerektirir. Oysa zorunluluk bu özgür seçimi dışlar. Mâtürîdîler'in Allah'a zorunluluk yüklemeye karşı çıkışının sebeplerinden biri bu paradoksu aşma gayretidir.

2. Değerin Kaynağı Sorunu: Ahlakî Fiillerin Temellendirilmesi

İnsan için tartışılmayacak en temel gerçek, iradesiyle seçerek yaptığı bir eylemin sorumluluğunu hissetmesi ve itirazsız sonucuna katlanmasıdır. Peki, herhangi bir fiili ahlakî yapan ve dolayısıyla özneyi o fiili işlemeye yönlendiren şey nedir? Doğruluk, iyilik ve güzellik gibi fiilde bulunan özellikler midir yoksa fiilin

1 Nûreddîn es-Sâbüni, Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi usûli'd-dîn, (ed. Fethullah Huleyf), Mısır: Daru'l-Ma'ârif 1969, s. 128.

doğru, iyi ve güzel olduğunu aklıyla kavrayan ve gereğini yapma ihtiyacı duyan failin rasyonel iradesi midir? Yoksa fiilde bulunan nitelikler ile bu nitelikleri idrak eden insan arasında kendini zorunlu olarak gerçekleştiren bir mutabakat mı vardır?

Öyle görünüyor ki insandan iradî bir fiilin ortaya çıkışı bir sürece tabidir. Failin rasyonel iradesi, bu süreci işleten ana unsurdur. Zira insan sadece bilmez; doğru, iyi ve güzel olarak bildiklerinin ve de kendisine bildirilenlerin yaratacağı sonuçları hesap ederek aynı zamanda bunları yapar.

“Allah iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar”² ayeti, vahiyden önce insanda iyi ve kötüye ilişkin var olan bilgi (ahlakî gerçekçilik) insana iyiyi yapmayı kötüden de uzak durmayı gerektiren bir ahlakî seçimler alanı açmaktadır. Böylece fiilin doğru, iyi, güzel oluşuna ilişkin bilgi insanda bir iç otorite yaratmakta bu da fiili doğuran bir nedensel zorunluluğa götürmektedir. Bu zorunluluk Mâtürîdîlikte hikmet ve adalet üzerinden insanın fiillerine nüfuz ederken; Mu'tezile bunu adalet ve aslah düşüncesiyle Allah'ın fiillerine de uygulamaktadır.

3. Ahlakî Epistemoloji: İyi ya da Kötünün Bilgisi

Bir fiili yapmadan önce onun iyi ya da kötü bir fiil olduğuna dair bilginin gerekliliği kelimelerinde “faziletlerin (iyiliklerin) ve reziletlerin (kötülüklerin) bilgisinin edinilmesi” başlığı altında ir-

2 16/Nahl, 90.

delenmektedir.³ Değerlere ilişkin bu bilginin mahiyetine dair şu sorularla karşılaşmaktayız: Zorunlu bilgi, ahlakî hakikatleri de içerir mi? Mesela, ‘Bir şeyin parçası, bütününden daha küçüktür’ bilgisi ile ‘Yalan kötüdür’ün bilgisi zorunlulukta birbirine eşit midir? Aynı şekilde, birinci önermeye ilişkin ‘şüphe’ ile ikinci önermeye ilişkin şüphe birbirine denk midir? ‘Olgu’lara ilişkin bilgi ile içinde ‘değer’ bulunduran hakikatlere ilişkin bilgilere zorunluluk atfetmek ‘zorunlu bilgi’nin karakterine uygun mudur? Ahlakî değerlerin bilgisine ilişkin bu sorulara şu farklı cevaplar verilmiştir:

3a. Ahlakî Gerçekçilik/ Objektif Moralite

Hakikatin bilgisinin zorunlu olduğunu ve bu zorunlulukların insan aklı tarafından bilinebildiğini kabul eden Mu'tezile, bu zorunluluğu ahlakî hakikatlere de uygulamaktadır. Nimet veren şükretmenin iyiliği zorunlu olarak bilinir, bunu birinin söylemesi gerekmez. Bir insana zarar vermenin kötü, dürüstlüğü iyi, sahtekârlığın kötü olduğu bilgisi de böyledir. Mu'tezile’de iyilik ve kötülük eşyanın özünde emir ve yasaklardan önce nesnel biçimde bulunur. Dolayısıyla insan vahyin bildiriminden önce varlığın özündeki sabit değerleri bilir. Bu sebeple vahyin içeriğini oluşturan emir ve nehiyeler herhangi bir fiili iyi ya da kötü yapmaz, nesne ve fiillerdeki vasıfları sa-

3 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, Şerhu'l-ahlâki'l-adûdiyye (Ahlâk-ı Adûdiyye Şerhi), (Çev. Müstakim Arıcı), Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları: İstanbul 2014, s. 105.

dece bildirir.⁴

Buna göre ahlakî bilginin kaynağı aklın kategorileri ve tasavvurlarıdır; vahyin teklifi insanın aklî tasavvurlarıyla birleşerek, hükümlere rasyonel ve metafiziksel bir değer kazandırır. Fiiller iyi-kötü, doğru-yanlış gibi değer atfında nesnel bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla Allah keyfî değil rasyonel bir iradeye sahiptir. Fiilin gerçek mahiyetinin bulunduğunu ve akılla kavranabileceğini savunan bu tutum ahlakî gerçekçilik veya objektif moralite olarak adlandırılır.

Fiillerin ahlakî bir gerçekliğe sahip olduğunu savunan Mu'tezile bunu şöyle temellendirir:

- İyilik ve kötülük gerçektir ve aklîdir/bilinebilirler. Böyle olmasaydı, bazı şeyleri yapmak, bazılarını ise yapmamak üzere Allah'ın insanları mükellef kılıp sorumlu tutması makul olmazdı. Bu gerçeklikten ve aklîlikten dolayı fiillere ödül ya da ceza öngörülmektedir.
- İyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi değerler fiillerin aslında bulunduğu içindir ki yalanın ve zulmün kötü, doğruluğun ve adaletin iyi olduğunda herkes hemfikiridir.
- Fiillerin özüne ve niteliklerine ait bu bilgiye ek olarak “Allah yarattığı her şeyi güzel yaptı”⁵ ayeti de fiillerdeki bu yapısal özelliğe işaret etmektedir.

4 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî fî ebvâbi'l-'adli ve't-tevhîd, (ed. Mahmûd Muhammed Kâsım), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2012, c. VI, s. 1, 18-19.

5 32/Secde, 7.

- İyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik fiillerin doğasından kaynaklı değil de dinin emir ve nehyinden sonra meydana gelseydi, dinin emrinden önce bunlar arasında bir farkın bulunmaması gerekirdi. Bu durumda dinin bazı fiilleri yasaklayıp bazılarını teşvik etmesinin zemini ortadan kalkar, bir şeyi helal ya da haram saymak anlamsız olurdu.

Mâtürîdî bilginler de varlığın hakikatine ilişkin bu sorgulamada, iyilik (husn) ve kötülük (kubh) gibi değer hükümlerinin akılla bilinebileceğini kaydederken, aklın idrak gücünde Mu'tezile'ye, aklın hüküm koyma yetkisinde ise Eş'ariler'e yaklaşan yorumlarda bulunmaktadır. Bunu Sadruşşerîa şöyle ifade etmektedir:

“İyi, insan iradesinin çalışma süreçlerine tabi olmadan fitratının/doğasının kendine güzel, kötü de çirkin gösterdiği şeydir ve ikisi de akılla bilinebilir. Yerine göre güzellik, kemal; kötülük de noksanlık anlamına gelir: İlim güzeldir; zira kemal içerir. Cehl, çirkindir, zira noksanlık içerir. Bunlar da akılla kavranabilecek şeylerdir.”⁶

3b. İlahî Buyruk/Ahlakî İradecilik/Teistik Sübjektivite

İlahi buyruk teorisi, iyi ya da kötü olarak nitelenen bir fiilin veya hükmün, bu niteliğini kendi doğasından veya insanların tanımlamasından değil, Tanrı'nın

⁶ Sadruşşerîa, Şerhu ta'dilî'l-'ulûm, (tahk. Mahmut Ay ve Mustafa Borsboğa), (DİB: Ankara 2021), s. 224.



belirlenmesiyle bu niteliği kazandığını iddia eder. Bu anlamda ahlakî değerler dini değerlerle eşitlenmekte ve din ahlakî yargıların meşruiyet zemini haline gelmekte, ilahî buyruk, bir yasa ve zorunluluk ahlakına dönüşmektedir.

Eş'arîler'in temsil ettiği bu görüş bütünü fiilleri özleri itibarıyla nötr/değerden bağımsız olarak görür ve onlara değeri ilahî hükmün yüklediğini söyler. Allah'ın övdüğü veya ödül vadettiği şeyler bir hükmî değer taşır. Vâcib, haram, mübah, mendûb gibi değer hükümlerinin kaynağı da

ilahîdir. Akılların bu hükümler konusunda ihtilaf etmesi sorumluluk gerektiren işlerde tek kaynak olarak vahyi belirlemeyi gerektirir. Eş'ariler'e göre, fiillerin hem şahitte/fizik âlemde hem de gâibde/metafizik âlemde bir gerçekliği ve dolayısıyla rasyonelliği/objektif bilirliliği yoktur.

3c. İlâhî Nesnelcilik

Mâtürîdîlik iyi ve kötünün bilinebilirliğine ilişkin, ahlakî gerçekçilik ve ilahî buyruk arasında üçüncü bir yol önermektedir. Ahlakî değerlerin insan tarafından bilinebilirliğini kabul etmekle

birlikte, bu değerin kaynağını da bilinme imkânını da Allah'ın insana yerleştirdiği kabiliyetlere bağlamaktadır. Bu ilahî nesnelcilik olarak adlandırılan tutumdur.

Mâtürîdîlere göre, şahit ve gâib arasındaki benzerliği akıl duyuların sağladığı veriler üzerinden istidlalde bulunarak kurar ve hükmünü buna göre verir. Duyu verilerinin sınırlılığı ise, aklın vereceği hükmün mutlak nesnel bir nitelik taşımasını zorlaştırır. Mâtürîdî, "Ben size Allah'ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum. Gaybı da bilmem. Melek olduğumu da söylemiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım"7 ayetini yorumlarken, "... Allah'a yalan şahitlik etmekten korkuyoruz" diyerek gayb konusunda insana bir sınır çizmektedir. Bununla birlikte bu teistik tutum, gaybî olanın rasyonel doğrulamasının yapılabileceğini söyleyerek, inancın rasyonel bilgisel temeline ve değerine şu şekilde dikkat çeker:

"İnsan aklında her güzel olanı güzel her çirkin olanı da çirkin görme yeteneği vardır. Allah kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. Sorumluluk yüklediği insanların bu birliği ve hikmeti kavrayacak bir güçle donatmaması beklene mezdi."8

4. Fiilin Ahlakî Doğası; İyi ya da Kötü Oluşu

Bütün ahlak teorilerinde 'doğa'

7 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Te'vîlât Tercümesi, (Editör: Yusuf Şevki Yavuz) İstanbul: Ensar Yay. ve Ümraniye Belediyesi: 2015-2019, c. 5, s. 86.

8 Mâtürîdî, Kitâbu't-tevhîd, s. 127.

terimi büyük öneme sahiptir. Bu hem insanın doğası, hem fiilin doğası, hem değerin doğasıdır. Doğal yasa, varlık ile iyilik arasında paralellik olduğunu, bir varlığın iyiliğinin kendi doğasında bulunan imkân ve yetenekleri etkin hale getirmesiyle gerçekleşebileceğini savunur.

Sadruşşerîa, iyi-kötü gibi ahlaki bir değerlendirmeye konu olduklarında fiillerin doğasının şu şıklardan birine tabi olduklarını söyler: 1. Fiilin insan doğasına uygunluğu (mülâyemet) veya uygun olmayışı (münâferet). Bu fiilin niteliğinin doğal yönüdür. 2. İyilik ve kötülüğün, fiilin özüne değil sıfatına ilişkin bir niteleme olması. Bu, kemal ya da noksanlık anlamına gelir. 3. Üçüncüsü ise fiilin yarattığı sonuç itibarıyla övgüye ya da yergiye (mükâfat ya da cezaya) konu olmasıdır. Sadruşşerîa ilk iki anlamın akli olduğu konusunda fikir birliği olduğunu, üçüncüsünün de akli olduğunu ama bu akliliğe Eş'ariler'in itiraz ettiğini söyler.9 Molla Fenârî (ö. 1431), iyi ve kötünün sıfat olarak alındıklarında aklî oldukları konusunda görüş birliği bulunduğunu söyler. Bu durumda ona göre husn-kubh konusundaki görüş ayrılıkları mutlak anlamda bir görüş ayrılığı değildir. Bulunduğu kişinin şanını yükselten her sıfat iyi, altaltan her sıfat da kötüdür.10

9 Sadruşşerîa, et-Tavzîh şerhu't-tenkîh, nşr. M. Adnân Dervîş, I-II, Beyrut: Şerîketü Dâri'l-Erkâm, 1419, 1998, c. 1, s. 374-75.

10 Molla Fenârî, Füsûlü'l-bedâ'iyi' fi usûli's-şerâ'i, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2006, c. I, s. 160; Asım Cüneyd Köksal, İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Me-selesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş, İslam Araştırmaları Dergisi, 28, 2012, c. I, s. 43.

5. Fiillerde İyilik-Kötülük (Husn-Kubh) ve Aklın Hâkim Rolü

Aklın iyiyi ve kötüyü (husn-kubh) bilmesinde farklı ekoller arasında fark yaratan şu sorudur: Aklın iyiyi ve kötüyü bilmesi sadece idrak ve keşiften mi ibarettir, yoksa akıl bu konuda bir hüküm koyucu (hâkim) mudur? Mu'tezileye göre aklın sabit değerleri ve hükümleri vardır. Hüküm de fiildeki bu iyilik ve kötülük sıfatının yansımasıdır. Böyle olunca fiil ile hüküm arasında bir illet-malul ilişkisi kurulmakta ve fiil hükmün kaynağı olmaktadır. Abdülaziz el-Buhârî (ö. 1330), Mu'tezilenin görüşünü şöyle özetlemektedir:

"Akıl şer'î illetlerin üstünde güzel gördüğünü vacip, çirkin gördüğünü de haram kılıcı bir illettir. Çünkü şer'î illetler kendi başlarına vacip kılıcı olmayıp gerçekte birer emaredirler ve onlarda nesh ve tebdil ahkâmı cereyan eder. Akıl ise herhangi bir tebdil söz konusu olmaksızın bu şeyleri tek başına vacip ya da haram kılıcıdır. Yani din eşyanın vacip ya da haram olduğunu açıklamasa bile akıl bunlara hükmeder."11

Aklı tasnif yapma kabiliyetinde (bilimsel akıl) bir yeti olarak tanımlayan Mâtürîdî aklı, "bileşebilenleri bir araya getirebilen, ayrılması gerekenleri de ayırabilen bir kabiliyet"12 şeklinde tanımlayarak, 'ayırt etme'yi aklın en başat özelliği olarak tanımlamaktadır. "Allah'ın vahyi olmasaydı,

11 Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 1349.

12 Mâtürîdî, Kitâbu't-tevhîd, tahkik Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî, 4. Baskı, DİB Yayınları 2018, s. 79.

az bir kısmınız hariç çoğunuz şeytana uyardınız”¹³ ayetini yorumlarken Mâtürîdî, şeytana uymayan az sayıdaki insanın bunu akıllarını kullanarak gerçekleştirebileceklerini söylemektedir. Aynı şekilde yine ona göre, “İlahi emir ve nehiy (ve bunları doğurduğu sorumluluklar) olmasaydı da insan akli herhangi bir şeyi Allah’ın kudretinin dışına çıkarmaya ve herhangi bir fiili O’ndan başkasına izafe etmeye ihtimal vermezdi.”¹⁴

6. Aklin Bilme Gücü, Değeri ve Ahlakî Sonuç Çıkarma Yetkinliği

Mâtürîdî akli âlemin bir parçası olarak tanımlayarak ve akıl ile aklın dışında fiziksel bir alan olarak görülen âlem arasında türsel bir korelasyon kurarak, aklın idrak ve kavrama gücünü temellendirmektedir:

“Allah akli yarattığı âlemin bir parçası, iyilik ve kötülüğü tanımak için sahiplerine yol gösterici, hikmetli davranışlarla akılsızca davranışları ve sağlam bir amaç taşıyan fiil ile abes olan fiili ayırt etmek için de bir işaret kılmıştır. Onu, övülmesi ve yerilmesi gerekeni, özenilmesi ve sakınılması gerekeni anlama aracı kılmıştır. Allah’ın bütün âlemi hikmetsiz olarak yaratması mümkün değildir.”¹⁵

Mâtürîdî’nin akli âlemin bir parçası sayması ikili bir sonuç ortaya koyar: İlki, akıl da âlem gibi yaratılmıştır. Dolayısıyla sonlu ve sınırlıdır. Bilme ve hükmetme ka-

biliyeti de buna göre sınırlıdır ve sınırın ötesini kavrayamadığı bir anda âlemin düzeninin Tanrı’ya borçlu olması gibi, o da yaşamının olaylar düzeninde Tanrı’ya ihtiyaç duyar. Böylece doğanın yasalar düzeni ile insanın olaylar düzeni aynı kökte birleşmiş olur. Bu ilahî kök dış dünyada doğa yasasını, insanda ahlak yasasını zorunlu kılar. İkincisi, insan aklının âlemin bir parçası olması, parçası olduğu bütünü kavrama gücüne bir işaretler; zira aynı türdendirler. Akli olan ile tecrübî olan türdeşlik ortak paydasının getirdiği bir korelasyona/mutabakata sahiptirler. Bu mutabakat akli çıkarımlar ile tecrübî olanlar arasında bir çatışma değil uyum aramayı zorunlu kılar.

7. Kötünün Yaratılmasının Allah’ın Bilgisi ve Hikmeti Temelinde Değerlendirilmesi

Eş’arîlere göre, Allah’ın kemali gereği, ilahî hüküm ve fiiller insana yöneldiğinde bir amaç ve illet taşımadığı için ilahî fiilin iyilik ya da zulüm şeklinde gerçekleşmesi Allah’ı zalim yapmaz; zira Allah’a nispetle şer bir değer taşımaz. Çünkü zulüm bir başkasının mülküne tecavüz etme ihtimali olan kimse hakkında düşünülebilir, Allah için bu mümkün değildir.¹⁶

Mâtürîdî gelenekte Allah’ın hikmeti ve adaleti, insanlar için daima en iyi olanı yaratmayı değil, onlar için en uygun olanı yaratmayı kabul eder. Dolayısıyla

Tanrı’nın hikmetindeki doğruluk ve uygunluk kriterlerinin keşfiyle fiillerde Tanrı’nın hikmetinin delaletleri insan akli tarafından idrak edilebilir hâle gelir. Âlemdaki kozmik nizam ve bu düzenin işlerliği (tedbîr) her şeye nüfuz ederek çalışır ve bu çalışma düzeninin makuliyeti insan tarafından kavranarak Allah’ın hikmetiyle birleştirilerek anlaşılır. Bu hikmete, zararlı şeylerin yaratılması da dâhildir. Kötü olarak nitelendirilen her şeyin yaratılması (el-hikmetu fı halki’l-cevâhiri’d-dârre) da hikmet dairesi içinde değerlendirilir.¹⁷

Allah mutlak hakîmdir; bütün varlıkların varlık ve değer ilkesidir; bu varlık ve değere göre takdir edip düzenleyen, hiçbir şeyi tesadüfe bırakmayan aksine varlıklara kendilerine has mahiyetler/karakterler belirler. Tanrının mutlak kudreti, varlıklara temel mahiyetler vermiş olmasıyla hikmet ve adalet dairesine çekilmiş olmakta; bu mahiyetlerin insanın idrakine açık oluşlarıyla da Allah ile insan arasındaki ilişki ‘keşfedip bilmeden, takdir edip şükretmeye kadar uzanan bir epistemik ve etik zemin yaratmaktadır. Hikmetin, fadl ve adl şeklinde kendini gösterdiği düzenin insan aklına açıklığının yarattığı sonuç hem bilmeyi (enformatif zemin) hem de yapmayı (performatif zemin) içerir. Bilginin eylemin gerektiren doğasına Nesefî şöyle işaret etmektedir: Hikmet hem bilgiyi hem de fiili kapsar (fe kânet şâmileten ‘ale’l-’ilmi ve’l-fi’li cem’ian).

13 4/Nisa, 83.

14 KT, (B.Topaloğlu) s. 327.

15 Te’vîlât, c.5, s. 397.

16 Gazali, el-Iktisâd fı’l-i’tikâd, s. 153; Osman Demir, “Kelam Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”, İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler, (ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin), İlem Yay., 2015, s. 185.

17 Bkz. Ulrich Rudolph, “Mâtürîdî’nin İlâhî Hikmet Anlayışı”, Çev. Yunus Öztürk- Ersin Kabakçı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018/2. c. 17, sayı: 34, ss.777/786.



Nesefî iyinin karşıtı olarak kötünün de yaratılmasını şöyle açıklamaktadır:

“Allah’ın bir insan için kötüyü yaratması; bu kötülüğü iradesiyle seçip işleyen kişinin tercihinin gerektirdiği bir sonuçtur. Bu sonuç, Allah’ın bilgisinin gerçeklik alanına çıkmasının, bu fiile ceza verilmesi de O’nun adaletinin tecellisinden ibarettir.”¹⁸

8. Kötünün Yaratılması: Yarar-Zarar Diyalektiği ve Ahlaki Sonuçları

Mu’tezile kötüyü (kabîh), yapıldığında yergiyi (zem) gerektiren fiil;¹⁹ Eş’arîler, yapıldığında dünyada övgü ahirette cezayı gerektiren fiil olarak tanımlamışlardır. Mâtürîdîler ise övgü gerektiren sonuçları doğuran fiiller iyi, bu özelliklerden mahrum olan fiiller kötü (kabîh ve sefeh), şeklin-

de bir fiil tanımı yaparlar.²⁰ Nesefî, Ehl-i Hadis kelmacılarının kötüyü ‘yasaklanan şey’ olarak tanımladıklarını söyler. Yine bazı kelmacıların kötüyü ‘sonunda zarar ortaya çıkan fiil’ olarak tanımladıklarını nakleder. Allah’a bir şeyin yasaklanmasının mümkün olmadığından veya bir fiilin sonucundan zarar görmesinin imkânsız olduğundan hareketle de kötü bir fiili yaratmasının bütününü insanlara dönük yüzüyle değerlendirilmesi gerektiğini söyler.²¹

Nesefî düşüncesi, normatif ahlakı ve bunun alt dalı durumundaki erdem ahlakını ilgilendiren değerlendirmelerde bulunmaktadır. İyi ve kötünün kaynağı tartışılırken ahlak ontolojisine; bunların yaratılmasının Allah açısından değerlendirilmesi ahlak metafiziğine; insan açısından

yarattığı sonuçlar itibarıyla insanın karakter gelişimine olumlu etkisine vurgusu sebebiyle erdem ahlakına uzanan sonuçlar söz konusudur. Aynı şekilde bir eylemi sadece kendi doğasını dikkate alarak değil yarattığı sonuçlara bakarak değerlendirmesiyle de sonuççu (consequentialist) ahlak karakteri taşır. Bu yaratmanın gerçek yaşamda sağladığı pratik hikmete²² vurgu yapılmakta ve Allah’ın bu düzene içerdiği karşıtlıklarla mükemmelliğin simgesi olarak gösterilmekte, bu gerçekliğin kabulü üzerinden kurulacak bir yaşam pratiğinin insan için en iyi olanı²³ yaratacağı vurgulanmaktadır. Burada üç tür erdemin hedeflendiği söylenebilir:

Fiil yönelimli erdem: Buna göre, erdemli bir fiili (erdem ahlakını) yaratan süreç, zihinden (irade, ihtiyar, kast) başlayıp eylemlere (fiil/kesb) gidene kadar oldukça

18 Nesefî, agy.

19 Kadı Abdulcebbar, el-Muğnî, 1962, 6/1: 8.

20 Nesefî, Tabsiratü’l-edille fi usûlî’l-dîn, c. 2, s. 252

21 Nesefî, Tebsiratu’l-edille fi usûlî’l-dîn, c. 2, s. 252.

22 Yunan ahlak felsefesinin pronesisi.

23 Yunan ahlak felsefesinin aretesi.

karmaşık bir yol takip etmektedir. Bu sürecin sonunda yaşamı en iyi formda sürdürmeye değer, gerekli ve yeterli mutluluk²⁴ getiren bir erdemli karakterin insana kazandırılması amaçlanmaktadır.

Fail yönelimli erdem: Bu erdem talebi, öznenin yaşam motivasyonunu artıracak ve karakter niteliklerini geliştirecek bir normatiflik içermektedir. Fiilden çok, faile odaklanmaktadır. Ahlaki fiil, motivasyon kökenini faili harekete geçirme gücünde ve ona en iyi olanı karakter olarak işleme yetisinde gömülüdür. İyi bir kanunun adaleti sağlamak gibi bir doğal zorunluluğunun bulunması gibi, iyi bir fiilin de zorunlu olarak mutluluk getirmesi beklenir. Bunun için de failin fiili yapmasını sağlayacak çok güçlü bir motivasyon, fiile duygusal bir bağlılık ve fiili kararlılıkla işleyecek şekilde karakterine işlemiş bir erdeme gereksinimi vardır.

Hedef yönelimli erdem: Bu bütüncül analiz fizik-metafizik bağlantılarıyla, yaşamı daha iyi bir formda, disiplinli bir şekilde sürdürme hedefine odaklanmaktadır.

Sonuç

Klasik ahlak düşüncesi kişiyi (1) arzularından bağımsız hareket eden, (2) ahlaki nedenlere dayanan, (3) eylemlerinin doğasını bilen ve (4) yaratacağı sonuçları hesap eden ve bunun sorumluluğunu üstlenen, (5) özgür rasyonel bir ahlaki fail olarak tanımlar. Bunlar gerçekten de bir eylemin sıradanlıktan kurtulup

ahlakî eylem niteliğini kazana-bilmesi için gerekli ön şartlardır. Peki, insan eylemlerini gerçekten ne kadar özgürce seçip yapabilmektedir?

Bütün ahlak teorilerinin ötesinde ahlaka ilişkin tartışma, insanın iyi ya da kötüyü vahiyden bağımsız olarak bilip bilemeyeceğinin ötesine geçen ve içinde insanca yaşanan tarihsel-toplumsal şartları var etmeye/adil bir toplum yaratmaya yönelen bir ağırlığa sahiptir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel niteliği ahlak olarak tanımlayan insanın hala ahlaklı bir dünya kuramaması hem bir ironi hem de bir trajedidir. İster vahiyle bildirilsin (ilahî buyruk teorisi) isterse insan sezgisel olarak kavrasın (doğal ahlak teorisi), iyi ya da kötünün bilgisinin tek başına ahlakî bir dünya kurmaya yetmediği, kötülüğün sıradanlaştığı bir dünyada insanın fail olarak kendisi iyi olmadan iyiyi biliyor olmasının iyiliği hâkim kılmak için yeterli olmadığı açıktır. Bu durumda mesele iyi ya da kötüyü bilmenin ötesine geçmekte, iyi ya da kötüyü bilmenin neyi gerektirdiği meselesine evrilmektedir. O da, rasyonel ve özgür failin iyiliğin bedenlenmiş, bireyselleşmiş hâline dönüşmesidir. İyi bildiklerine yaşamda yer açması ve onları yeşertmesi, kötü bildiklerinin de kökünü kazımasıdır. Burası iyi ya da kötünün bilgisine hâkimiyetin insanı kendi potansiyellerinin sınırlarına yaklaştırdığı, Allah dâhil başkalarından uman talepkâr bağlanma ahlakından direniş siyasetine geçişe zorladığı nok-

tadır. Kur'an'ın sayısız tarihsel örneği insanın gözünün önüne sermesindeki hikmeti de burada aramak gerekir.

Kaynakça

Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 1349.

Asım Cüneyd Köksal, İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş, İslam Araştırmaları Dergisi, 28, 2012, 1- 43.

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, (ed. Bekir Topaloğlu) İstanbul: Mizan Yay. 2005-2010.

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Kitâbü't-tevhîd. (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Te'vîlât Tercümesi, (Editör: Yusuf Şevki Yavuz) İstanbul: Ensar Yay. ve Ümraniye Belediyesi: 2015-2019.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed, tahk. M. Hamîdullah, Dimaşk 1965, I, 364-365.

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Tebsiratu'l-edile fi usûli'd-dîn, (tah. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara 2005.

Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî fi ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd, (ed. Mahmûd Muhammed Kâsım), Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Molla Fenârî, Füsûlü'l-bedâ'î' fi usûli's-şerâi', Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 182.

Nüreddîn es-Sâbûnî, Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi usûli'd-dîn, (ed. Fethullah Huleyf), Mısır: Daru'l-Ma'ârif 1969.

Sadruşşerîa, et-Tavzîh şerhu't-tenkih, nşr. M. Adnân Derviş, I-II, Beyrut: Şerîketü Dâri'l-Erkâm, 1419, 1998.

Sadruşşerîa, Şerhu ta'dili'l-ulûm, (tahk. Mahmut Ay ve Mustafa Borsboğa), (DİB: Ankara 2021)

Osman Demir, "Kelam Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler, (ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin), İlem Yay., 2015.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, Şerhu'l-ahlâki'l-adûdiyye (Ahlâk-ı Adûdiyye Şerhi), (Çev. Müstakim Arıcı), Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları: İstanbul 2014.

Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin ilâhî Hikmet Anlayışı", Çev. Yunus Öztürk- Ersin Kabakçı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018/2. c. 17, sayı: 34, ss.777/786.

24 Yunan ahlak felsefesinin eudaimoniası.

Fıkhın Ahlakı, Ahlakın Fıkhı



Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi

“Tanrısız ahlak, ahlaksız fıkıh olmaz”

Giriş:

Dünya genelinde değişik biçimlerde tezahür eden bir ahlak krizinden söz edilebilir. Bu krizden ülkemiz ve diğer Müslüman ülkeler azade değildir. Bu krizin sebepleri ve aşılması konusundaki görüşler bu yazının konusu değil. Bu yazıda sadece kimi Müslüman bilim adamı ve araştırmacıların, yaşanan ahlak krizinin bir boyutunu dine veya fıkha fatura etme yaklaşımlarının değerlendirilmesine zemin teşkil etmek üzere klasik dönemde fıkıh ve ahlakın hem mahiyet ve işlevini hem de -eğer bunlar ayrı şeyler ise- ahlak fıkıh ilişkisini inceleyeceğiz ve buna dair bir perspektif sunmaya çalışacağız.

Günümüzde ahlak fıkıh ilişkisinin sağlıklı bir zeminde tartışılmasının belki de ilk şartı, klasik fıkıh ve ahlak teorilerinin sahil bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu husus klasik fıkıh ve ahlak anlayışlarını bilme yanında modern dönemde özellikle ahlaka atfedilen anlamın veya yeni ahlak teorilerinin ayrıştığı noktayı görme açısından da önemlidir. Öyle görünüyor ki fıkha yöneltilen ‘ahlak göz ardı ettiği’ şeklindeki eleştirilerin bir kısmı, modern ahlak telakkisinin kısmî farklılığından kaynaklanmış gözükmektedir. Eleştirilerin bir kısmı ise, kimi Müslümanların fıkıhın gereği olarak düşündükleri, fakat ahlaki boyutun ihmal edildiği bazı tikel uygulamalar üzerinden yapılmaktadır. İkinci türden eleştirilerin, ahlaksız dindar veya ahlaksız Müslüman tiplmesine

yol açması yönüyle, genel olarak haklılık payı bulunduğunu teslim etmek gerekir. Bu durum hangi fıkıh, dindar nedir, ismen Müslümanlık nitelemesi gibi burada ayrıntısına giremeyeceğimiz birçok meseleyi gündeme getirir.

Bu yazıda, klasik teori açısından, ahlakın fıkıhtan ayrı bir şey olup olmadığı, eğer ayrıysa aralarındaki ilişkinin mahiyeti fazla derine inmeden genel hatlarıyla ele alınmaya ve günümüzde bu ilişkinin keyfiyetine dair bazı tespitler yapılmaya çalışılacaktır.¹

1.Ahlak Nedir?

Ahlak, klasik literatürde huy anlamına gelen ‘hulk’ ya da ‘huluk’ kelimesinin çoğulu olup, insanın doğuştan sahip olduğu ve bir şekilde davranışlarına yansıyan huylar veya karakter özellikleri demektir. Ahlak ‘huylar’ demek olunca ahlak ilmi, normal olarak, bu huylara ilişkin bilgi demek olur. Ancak literatürde ahlak ilmi (ilmu’l-ahlâk, ilmu’l-bâtın), insan tabiatında verili olan ve genel olarak öfke, şehvet ve nutk/akıl olmak üzere üç ana başlık altında kategorize edilen kuvvelerin (güdülerin) aşırılıklarının törpülenerek çeki düzen verilmesi ve itidale çekilmesi (tehzîbu’l-ahlak) içeriğiyle kullanılmaktadır. Bu durum bu alanda yazılan kitapların birçoğunun ismine yan-

1 Fıkıh ahlak ilişkisi konusu “Ahlâk Temelli Bir Fıkıhın Yeniden İnşası - Ahlâk Temelli Bir Fıkıhın İmkânı” başlıklı tebliğimizde daha detaylı olarak incelenmiş olup bu yazı genel hatlarıyla o yazının kısa ve belki daha derli toplu bir özeti mahiyetinde sayılabileceğinden burada verilen tanımların ve zikredilen görüşlerin referansları için “Çağın Meydan Okumaları Karşısında Ahlak ve Din” (Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara 2025) kitabı içinde yayımlanan o yazıya (ss. 327-354) müracaat edilebilir.

sımış olup, “tehzîbu’l-ahlak” ve benzer içeriği taşıyan başlıklarda kitaplar yazılmıştır.

Yukarıda sözü edilen çerçevede ahlakı, yalın haliyle, -hem pozitif hem negatif boyutları olan- nötr bir kavram olarak nitelendirmek yanlış olmaz. Nitekim Müslüman bilginlerin büyük çoğunluğunun, ahlakı, “sayesinde fiillerin/davranışların, düşünmeye gerek olmaksızın (bilâ revîyye), nefisten kolaylıkla sadır olduğu meleke” olarak tanımlamaları da bu etimolojik kökeni ve içerdiği nötralityi göz önünde bulundurduklarını gösterir. Kolaylıkla sadır olan davranış, iyi/güzel ise bu kişi güzel ahlaklı; davranış kötü/çirkin ise kötü ahlaklı olarak nitelendirilir. Türkçe’ye “Düşünmeye gerek olmaksızın” diye çevirdiğimiz “bilâ revîyye” tabiri, “hesap yapmaksızın” şeklinde de çevrilebilir. Her halükarda, bir hesaba dayalı olarak yapılan iyi davranış, sâik ve kaynağından sarfınazar edilerek, iyi/doğru/güzel/ahlaklı bir davranış olarak kabul edilebilirse de, hesaba dayalı oluşu nedeniyle, o kişiyi güzel ahlaklı olarak nitelendirmeye yetmeyebilir. Kötü davranış için de aynı değerlendirme geçerlidir. Bu yüzden -Fahreddin er-Râzî gibi (ö. 606/1210)- kimi bilginlerin yaptıkları “Sayesinde güzel davranışın kolayca gerçekleştiği nefsânî meleke” şeklindeki tanım, ahlakın değil, güzel ahlakın tanımıdır. İsmail Hakkı Bursevî, tanımın bu şekilde yapılmasını tevil sadedinde, “ahlak olarak isimlendirilmeye layık olanın, güzel ahlak olduğunu” belirtir. Bu tanımın peşinden Fahreddin er-Râzî’nin, “güzel davranışın gerçekleşmesinin” bir

şey, “bunun kolayca/spontane gerçekleşmesinin” ise başka bir şey olduğunu ve sadece ikincisinin ahlak olarak nitelendirileceğini söyleyerek mahiyete ilişkin bir nüansa dikkat çekmesi önemlidir. Bu ince ayrıma göre insanın, içinden gelmeyerek ya da içsel (haram, günah, mekruh, çirkin) veya dışsal -cezâî veya medenî- bir müeyyide sayesinde güzel ve ahlaka uygun bir davranış sergilemesi, onu güzel ahlaklı olarak nitelendirmeye yetmeyecektir. Genelde Müslüman bilginler bunu meleke haline gelmemiş ‘hâl’ -yani istikrarsız davranış- olarak isimlendirirler.

Bu noktayla bağlantılı olarak gündeme getirilebilecek “ahlakın irâdî olup olmadığı” sorusuna el-Ahlâku’l-Adudiyye isimli eserin müellifi Adududdîn el-Îcî’nin (ö. 756/1355) önemli öğrencilerinden biri olan ve anılan risaleyi şerheden Şemseddîn el-Kirmânî’nin (ö. 786/1384) “ihtiyârü’l-fezâil ve terku’r-rezâil” (fazîletleri tercih edip rezîletlerden uzak durmak) şeklindeki ‘güzel ahlak’ tanımından hareketle, güzel huyların/faziletlerin seçiminin iradi olduğu, fakat bu seçimin bir karaktere dönüşmesinden sonra buna uygun davranışın ortaya çıkışının ise artık iradeye bağlı olmayıp kendiliğinden olduğu şeklinde bir cevap verilebilir. Buna göre ahlakın güzelleştirilmesi (güzel ahlak sahibi olma) iradi olup düşünsel bir çaba gerektirirken, ahlakın pratik hale gelmesi, uygulanması düşünme gerektirmeyip kendiliğindendir. Çünkü ahlak kişide artık yerleşik bir tabiat, bir karakter haline gelmiştir. Esasen

Müslüman bilginlerin çoğunun, ahlakın (huyların) değiştirilebilir olduğu kanaatinde olmaları da seçim noktasında iradenin rolünün bulunduğu kabulüne dayanır. Ahlakın değişebilir olduğunun temel gerekçeleri olarak tecrübe ve ortak akıl yanında Allah’ın din ve şeriat göndermesi de zikredilir. Bu son gerekçe aynı zamanda dinin ve şeriatlerin gönderiliş amacına da işaret eder.

Klasik felsefede ve büyük ölçüde oradan esinlenen Müslüman bilginlerin kaleme aldığı klasik ahlak kitaplarında insanın yaratılıştan gelen aklî/nutkî, şehvî, gazabî kuvvelerinden, bir bakıma insanın tabiatından, potansiyelinden ve bunların olumlu olumsuz uçlarından söz edilerek, erdemin/fazîletin insanın doğuştan sahip olduğu bu potansiyelin denge hali (adalet, altın orta) olarak nitelendirileceği belirtilir. Akıl/Nutk kuvvesinin doğru kullanımı, dolayısıyla aklın itidali hikmet erdemi, şehvet kuvvesinin itidali iffet erdemi ve gazap kuvvesinin itidali ise şecaat erdemi olarak tezahür eder ve bu üç erdemin denge halini ifade eden şemsiye kavramı adalet olup hepsinin bağlı olduğu kuşatıcı en üst erdem olarak kabul edilir.

Sözü edilen bu erdemlerin uzantıları ve farklı düzeyde yansımaları mahiyetinde olmak üzere klasik ahlak kitaplarında birçok güzel haslet ve faziletli davranış zikredilir. Bu meyanda en genel şekliyle cimrilikten, bencillikten, öfkeden, muamelelerde sertlik ve katılıktan, insanlarla, özellikle akrabalarla ilişkiyi kesmek-

ten kaçınmak, insanlara sevgiyle yaklaşmak, alım satım gibi hukuki ilişkilerde kolaylık ve müsamahakarlık gibi hususlar vurgulanır. Ahlak kitaplarında her bir erdemle ilişkilendirilen birçok alt veya türev fazilet zikredilir.

Öyle görünüyor ki -ahlakın felsefi ahlak dini ahlak gibi isimlerle tasnif edilmesine katılmasam da- esasen felsefi ahlak çizgisinde kategorize edilen temel erdemlere Müslüman ahlakçılar tarafından yapılan bu eklemeler, tabir caizse felsefi ahlak çizgisinin tasavvufî/dini motiflerle süs-



lenmesinden, bezenmesinden ibarettir.

İtidalin (adaletin) erdem olduğu tespitine yönelik olarak gündeme getirilebilecek "itidalin iyi olduğunun nereden bilineceği" sorusu, esasında iyi ve kötünün ne olduğu ve bunların nasıl bilineceği sorusu olup bu soru, konuyu kalam ve fıkıh usulündeki hüsün-kubuh meselesine taşır. Hüsün-kubuh meselesi, genel olarak, şeylerin, onunla ilişki kuran öznen/insandan bağımsız olarak, özlere itibarıyla iyi ya da kötü olarak nitelendirilecek özel-

likleri olup olmadığı, dolayısıyla bir şeyin mesela bir davranışın iyi ya da kötü olduğuna aklın mı yoksa Tanrı'nın mı karar verdiği tartışmasıdır.

Ayrıntıya girmeden belirtecek olursak Eş'arî teoriye göre kötü/çirkin (kabîh) Şâri' tarafından yasaklanan; iyi/güzel (hasen) ise emredilen şeydir. Eş'arîler'in çoğuna göre emre veya nehye konu edilmediği için mubah kapsamında kalan şeyler de iyi/güzel sayılır. Şeylerin güzelliği ve çirkinliği hususunda aklın herhangi bir hükmü olmadığın-

dan şer'in vürudundan evvel -yani Şâri'in bildiriminden önce- şeylerin iyilik veya kötülüğünden söz edilemez. Şeylerin iyilik veya kötülüğü Şâri'in bildirimine bağlı olunca Şâri'in evvelce emrederek güzelleştirdiği (iyi/güzel saydığı) bir şeyi, sonradan yasaklayarak çirkin/kötü hale getirmesinde bir çelişki olmaz. Nitekim nesih hadisesinde gerçekleşen şey budur.

Mu'tezile'ye göre ise şeylerin güzellik ve çirkinliği, şer'in vürudundan evvel akılda hâsıl olan hakiki bir durum olup, Şâri'in



beyanı, esasen şeylerin kendinde mevcut bulunan bu güzellik ve çirkinliği açığa çıkarmış olur. Böyle olunca fiil (davranış) kendinde güzel veya çirkin olmakta ve bir davranış hakkında güzellik veya çirkinlik hükmünü veren akıl olmaktadır. Mâtürîdî teorii de, ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte, ana eksen itibarıyla Mu'tezilî teoriye yakındır.

Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin anlayışının, ahlakın "ma'rûf" a göre şekillenen yönü hariç tutularak, bir tür ahlakî objektivizm olarak nitelendirilmesi mümkündür. Burada ahlakın evrensel boyutu ile konjonktürel/yerel boyutu arasında fark bulunduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, temel ahlak ilkeleri -mesela adalet ilkesi- evrenselidir, bu ilkelerin mesela adaletin, farklı toplumlardaki mevcut kültürel kabuller (ma'rûf) uyarınca gerçekleşme keyfiyeti ise kültürelidir. Böyle olunca mesela günümüz kültürel kodları uyarınca oluşmuş bir ahlak te-lakkisi esas alınarak geçmişteki bir zamanın ve kültürün kodları uyarınca şekillenmiş bir uygulamanın ahlaki eleştirisini yapmak hem yersiz ve anlamsızdır hem de bilimsel etik açısından sorunludur. (Mesela bir-iki yıl önce bazı ilahiyatçıların "Şeriatın insan onurunda karşılığı yoktur" başlığıyla yayımladıkları, olan biteni anlama ve açıklama çabası olmayan, din şeriat, fıkıh ve genel olarak İslam kavramlarını birbirine karıştıran, bu sebeple hem bilimsel açıdan hem ahlaki açıdan sorunlu olan bildiri böyledir.)

İtidal fikrinin, Tanrı'dan, Tanrı'nın bildiriminden bağımsız olarak da oluşabileceği, dolayısıyla Tan-

rısız ahlakın da bu çerçevede mümkün olabileceği ileri sürülebilir. Bir kere şunu baştan belirtelim ki, iyi ve kötünün bilgisini Tanrı'nın bildirimine bağlamayıp bu bilgiye akıl yoluyla ulaşabileceğini savunan Mu'tezile ve Mâtürîdîler açısından Tanrı'nın paranteze alınması durumu söz konusu değildir, çünkü akli bu donanıyla yaratan da Tanrı'dır. Bu bakımdan Müslüman düşünce açısından Tanrısız ahlak tasavvur edilemez. Tanrı'ya inanmayanlar için bir hareket noktası insan tabiatı olabilir. İnsan tabiatının zıt güdülerin çarpışma alanı olması sebebiyle, gerek insanın tabiatı konusundaki gerekse neyin değerli ve amaç olabileceği konusundaki felsefi anlayışların (haz, çıkar, mutluluk vs.) farklılığı dikkate alınınca sağlıklı bir temellendirme imkânından söz etmek zorlaşır. Geriye insanlık tecrübesini dikkate almak kalır ki, bu tecrübenin de ilk insan ve ilk peygamber Âdem'den bu yana -istikrarlı bir şekilde ahlakı ve altın orta sayılan adaleti vurgulayan- dinin belli ölçüde etkisini taşıdığı düşünülmünce, ister istemez dolaylı yoldan dine ve Tanrı'ya atıf yapılmış olacaktır. İnsan tabiatına ilişkin olarak Hobbes'un "İnsan insanın kurdudur" tespiti insanın tabiatına atıf yaparken, ülkemizde kimilerince, Hobbes'a kafiyeli alternatif getirmek üzere dillendirilen "İnsan insanın yurdudur" tekerlemesi ise bir dilek ve temenniden ibarettir. Yeri gelmişken belirtelim ki, Bakara sûresi 36. ayetteki "Birbirinize düşman olarak inin" hitabının muhatabının Âdem ile Havvâ olduğu kabulüne göre, Hobbes'un tespiti bu ayete uygun düşebilirse de

ehl-i tefsîr, bu ayetin muhatabının Âdem ve Havvâ ile şeytan (ve dolayısıyla bunların nesilleri) olduğunu ifade etmişlerdir. Zaten Allah şeytanın Âdem'in/insanın düşmanı olduğunu belirtmiş, bu düşmanlığın çerçevesini de "Şeytan size kötülüğü, fahşâyı ve Allah hakkında bilginiz olmayan şeyleri söylemenizi emreder" ayetiyle açıklamıştır (Bakara 2/168-169). Fahreddîn Râzî'nin beyanına göre şeytanın düşmanlığının boyutlarını anlatan bu çerçeve, hem kalbin fiillerine hem uzuvların fiillerine ilişkin bütün mâsiyetleri içine alır. Öte yandan insanlar arasında çeşitli sebeplerle (daha çok şeytanın iğvâsıyla) adâvetin (düşmanlığın) mevcudiyeti de tecrübeyle sabit bir gerçek olup ayetle temellendirilmeye ihtiyaç duymaz. İşte cennetten dünyaya indiriliş serüveninde Allah insanoğlunu yarımsız bırakmamış, esasen insanın düşmanı olarak tavsif ettiği Şeytan'a karşı insanoğluna rehberlik etmek ve insan kalmasını sağlamak üzere din ve şeriatleri göndermiştir. Fahreddîn Râzî, Bakara 120. ayetteki "Asıl hüdâ, Allah'ın hüdâsıdır" ifadesini şerh ederken, en mükemmel hüdânın/ rehberliğin Allah'ın rehberliği olduğunu ve bu rehberliğin hem kalbin amellerine hem uzuvların fiillerine ilişkin olduğunu belirtir. Aşağıda ifade edileceği üzere buradaki kalbin amelleri ve uzuvların fiilleri büyük fıkıhın kapsamına girmekte, şer'î ilimlerin ayrışmasından sonra ise durum biraz farklılaşmaktadır.

'İyi'nin -kimi ahlak felsefecileri tarafından yapılan- 'İyi, ahlak yasasına uygun olandır' şeklin-

deki tanımı da yeterli değildir, çünkü bu defa, ahlak yasası nedir ve bu yasa nasıl belirlenir, sorusu gündeme gelir. Bu soru az önce açıklandığı üzere insanın tabiatına/fıtratına atıf yapılarak cevaplandırılmaz, çünkü insan tabiatı zıt güdülerin, daha doğrusu varsayılan kuvvelerin aşırı uçlarının çekişme alanıdır. Hz. Peygamber'in "Her doğan, fıtrat üzere doğar." sözünün de bu tartışmaya fazla bir katkısı olmaz. Çünkü bu söz, en fazla yaratılış itibarıyla insanın iyiliğe eğilimli olduğunu ifade edebilir.

İyi ve kötünün ne olduğu ve nasıl bilineceği tartışmasından sonraki mesele, insanın bunlarla irtibatının mahiyeti ve keyfiyeti meselesidir. İnsan iyi olan şeyi niçin yapar/yapmalıdır, kötü olan şeyden niçin uzak durur/durmamalıdır? Sanırım ahlak tartışmalarının diğer düzeyi burasıdır.

"Doğru, adil, uygun eylemi neden dolayı yapıyoruz?" sorusuna "İyi davranışın kendisi bizatihi amaçtır" şeklinde verilen cevap ancak "iyi olan nedir?" sorusuna cevap verildikten sonra anlamlı olabilir. Yine hatırdan tutmak gerek ki, "İnsan için iyi olan nedir?" sorusu, "Herkes için iyi olan nedir?" sorusuna dönüşür. Çünkü bir insan için iyi/doğru/güzel olan, başka bir insan için öyle olmayabilir. Buradan "ortak iyi" kavramına geçmek kaçınılmazdır. Klasik literatürdeki "maslahat" kavramı ve "ma'ruf" kavramı büyük ölçüde bu içeriği karşılar. Genel kabule göre şeriatlerin de fıkıhın da en temel amacı -ma'rûf da dikkate alınarak- maslahatın gerçekleştirilmesidir.

Klasik literatürde, ahlak konusu, her ne kadar birey eksenli olarak incelenmiş olsa da insan toplum içinde yaşadığından ahlak esasen diğer insanlarla kurulan ilişkilerde ortaya çıkar. Nitekim amelî hikmetin sözü edilen bireysel ahlaktan başlayıp tedbîru'l-menziel (ev ahlakı), tedbîru'l-müddün (toplum veya siyaset ahlakı) şeklinde genişlemesi bu durumu yansıtır. Belki diğer varlıklarla kurulan ilişkilerin de bir yönüyle bir ahlak konusu sayılması mümkün olabilir, hem Tanrı'yla ilişkiler (itaat ve ibadet ahlakı), hem insan dışındaki diğer canlılarla ve cansız varlıklarla ilişkiler de bu kapsama girmiş olur. Nitekim Müslüman ahlakçılar, temel erdemlerin açıklamalarında yaratıcıya karşı ahlakın değişik boyutlarına da işaret etmişlerdir. Hasan Basrî'ye nispet edilen, "İslam, kalbin Allah'a boyun eğmesi ve diğer insanların senden emniyette olması" şeklindeki ifade, bir İslam tanımı olması yanında nispeten daha genel bir ahlak tanımı olarak da değerlendirilebilir.

Şimdi, burada serimlenen ahlak anlayışı ile fıkıhın irtibatını görmek için kısaca fıkıhın mahiyet ve işlevine bir göz atalım.

2.Fıkıh Nedir?

Fıkıhın Ebu Hanife'ye nispet edilen "*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.*" şeklindeki tanımı dikkate alındığında, sonradan, didaktik veya pedagojik gerekçelerle, '*itikâdiyyât*', '*amelîyyât*' ve '*vicdâniyyât*' şeklinde kategorize edilen ve bireyin bütün inanç ve davranışlarını içeren hususların fıkıhın kapsamına da-

hil edildiği görülür. Buna göre fıkıh esas itibarıyla Kur'an ve Sünnet verileri üzerinde yürütülen bir düşünme ve anlama faaliyeti olduğuna göre, sözü edilen üç kategori fıkıh faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olur. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan üçlü kategorizasyon sonucunda fıkıhın, müstakil bir disipline dönüşme sürecinde, sadece 'amelîyyât' (davranışlara ilişkin) hususuna hasredilmesi, onun diğer iki alanla irtibatının koptuğu/koparıldığı anlamına gelmez. Zira bu üç alandan her biri, pergelin sabit ayağı Tanrı buyruğu veya makâsıdu's-Şâri' üzerine konularak çizilen ve boyutları farklı olan iç içe geçmiş dairelerden ibarettir. Böyle olunca teorik bakımdan aralarında çeşitli düzeylerde zorunlu bir ilişkinin varlığı kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkacaktır. Her bir tikel düzenleme için aşağı düzeyde bir maksat düşünülebilirse de klasik dönem Müslüman bilginler Şari'in temel maksatlarını canının, aklın, dinin, neslin ve malın korunması olarak beş maddede toparlamışlardır. Dikkat edilirse bunlar özleri itibarıyla bugünün de değerleridir.

Her ne kadar ahlak, sonraları '*vicdâniyyât*' kavramsallaştırmasıyla '*itikadiyyât*' ve '*amelîyyât*' alanından farklı üçüncü bir kategori olarak sunulmaya başlanmışsa da, esasen ilk dönemlerdeki "*fıkıh-ı zâhir*" - "*fıkıh-ı bâtın*" ayrımındaki "*fıkıh-ı bâtın*"dan ibaret olup, bir şekilde amelîyyât alanının bir boyutudur. Nitekim genel olarak Müslüman bilginler "amelî" terimini, hem kalbin amellerini (bâtın) hem uzuvların fiillerini (zâhir) ifade etmek üze-

re kullanmışlardır. Çünkü fıkıh-ı bâtın, ilk bakışta soyut veya teorik bir alan gibi gözükse veya teorik yönü bulunsa da, pratiklerde yani insanın davranışlarında tezahür etmektedir. Bu kavramlaştırma açısından bakıldığında da yine ahlak fıkıhının bir boyutu olmakta ve aralarındaki bağı göstermektedir. Müslüman bilginlerin genel olarak kalbin amellerini daha öncelikli ve daha üstün görmeleri ve uzuvların fiillerinin kendileri için değil kalbin amelleri için öngörülüğünü söylemeleri de yukarıdaki tespitimizi teyit etmektedir.

Tanrı'dan bağımsız düşünülemediği söylenebilir. Yine Hz. Peygamberin *"Ben mekârim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim"* sözü de peygamberin gönderilişinin en üst amacının ahlakın güzelliklerini tamamlamak olduğunu; *"İman açısından müminlerin en mükemmel olanı ahlakı en iyi olanıdır"* hadisi ve benzer içerikteki birçok hadis de ahlak ile iman arasında da kopmaz bir bağ olduğunu, daha doğrusu güzel ahlakın imanın sonucu ve tezahür alanı olduğunu göstermektedir.

gün bir karakter inşası olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in *"Din Allah'a karşı, onun elçisine karşı ve müminlere karşı samimiyettir"* sözü de esas itibarıyla ahlakın güzelleştirilmesinin boyutlarını veya ilgili olduğu esas yönleri işaretler. Buna göre din, Allah'a karşı, peygambere karşı ve müminlere karşı ve bütün bunların uzantısı olarak tüm canlılara, hatta varlıklara karşı ahlaklı olmak demek olur. Böyle olunca tüm inanç konuları ve ibadetler, Allah'a karşı ahlakın tezahürleri olurken, hukuki ilişkiler başta olmak üzere tüm insanî



Esasen *"Allah'a karşı takvanın hakkını verin"* (Âl-i İmrân 3/102) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ)

veya kısmen hafifletilmiş ifadeyle *"Gücünüz yettiğince Allah'a karşı takvalı olun"*

(فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا)

ayetleri dikkate alınınca gerek itikat, gerek amel konularının

Bu ve benzeri hadislerde *"mehâsinu'l-ahlak"*, *"mekârimu'l-ahlak"*, *"sâlihu'l-ahlak"*, *"meâlî'l-ahlâk"* gibi farklı lafızlarla nakledilen *"ahlak"* kelimesi, genel olarak insanın yaratılıştan sahip olduğu ve olumlu olumsuz uçları bulunan huylar anlamına gelir ve peygamberin gönderiliş amacının yaratılıştan verili özelliklerin güzelleştirilmesi ve adeta düz-

davranışlar kullara karşı ahlakın tezahürü olur. Böyle olunca hem genel anlamıyla hem özel anlamıyla fıkıhın ahlaktan ayrı düşünülmesi mümkün olmaz. Hz. Peygamberin *"Ben mehâsin-i ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim."* sözü peygamberin gönderiliş amacının, doğuştan sahip olunan huyları en güzel noktaya çekmek olduğunu vurgulamak-

tadır ki bu aynı zamanda dinin de amacıdır. Katâde'nin "*Kur'an insanların ahlakının en güzelini getirmiştir*" sözü bunu anlatır. Din bu amacı, ihsan, afv gibi hususları teşvik yanında şeriatler yani insanın pratik hayatına ilişkin normatif düzenlemeler yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla naslarda yer alan normatif düzenlemelerin (*şeriat*) yorumlanması sonucu oluşan fıkıh kuralları da nihai tahlilde esasen bu amaca matuftur.

Gerek ilgilendikleri alan itibarıyla amaç ve işlevlerinin, gerekse bu amaç ve işlevleri gerçekleştirmek üzere oluşturulan yöntemlerinin farklılığı sebebiyle, şer'î ilimler arasında teknik düzeyde bir ayrışmanın ortaya çıkması, her birinin ilgilendiği konunun mahiyetçe birbirinden farklı olması, daha önce işaret ettiğimiz gibi şer'î ilimler arasında daha üst düzeyde bir birliğin varlığını ortadan kaldırmaz.

Teknik düzeydeki bu ayrışma sonucu sadece insanın gözlemlenebilen objektif ve herkese aynı biçimde uygulanabilir veya talep edilebilir nitelikteki davranışlarının hükmünü belirleme işini üstlenen fıkıh ilmi, esas itibarıyla Kur'an ve Sünnetteki şer'î düzenlemeler üzerinden yürütülen bir faaliyeti temsil eder. Kur'an ve Sünnetteki şer'î düzenlemeler, insan tabiatındaki *nutk/akıl, şehvet ve gazap/öfke* kuvvelerinin aşırı uçları ortasında bulunan denge/itidal durumu ve bu denge durumuna göre oluşan "*ma'rûf*"u dikkate alınarak yapıldığı için, bu düzenlemeler üzerinden yürütülen fıkıh da, bu denge durumunu toplumun ge-

neli için sistematik bir yapı içinde genel geçer hukuk kuralı haline getirme işlevini yerini getirir. Bu kuvvelerin denge durumu erdem olarak kabul edildiğinde, şeriatin ve fıkıhın, bu anlamda ahlak üzerine temellendiğini söylemek mümkün olabilir. Ahlak ise daha çok bireysel düzeyde ve fıkıhın ön gördüğünden fazlasına yani daha faziletli olana teşvik eder. Bireysel düzeyde övülen bir şeyi topluma genelleştirmek ve onlar için gereklilik haline getirmek özelleşmiş anlamıyla fıkıh ilmi açısından amaç aşımı sayılır. Bu açıdan ahlak ilmi, fıkıh ilminin belli bir düzeye getirdiği itidal durumunu bir üst düzeye taşıma işlevini üstlenmiş olur. Bu durumu bir ayrışma veya kopuş değil belki bir ikmal ve itmam düzeyi olarak görmek sanki daha doğrudur. Bu değerlendirmeye göre ahlak bir yönüyle (temel erdemleri esas alması bakımından) fıkıhın temeli olurken, bir yönüyle de (erdemlerin daha üst düzeye taşınması bakımından) fıkıhın bıraktığı yerden daha ileri taşımak hususunda faaliyet göstermiş olur. *Fahreddin Râzî*, emir ve yasakların getirdiği mükellefiyetlerin bir kısmının "*azaların filleri*"ne ilişkin olduğunu ve bu konuları fıkıh kitaplarının içerdiğini; mükellefiyetlerin bir kısmının ise, daha önemli ve öncelikli olan "*kalbin amelleri*"ne ilişkin olduğunu, bu hususları da ahlak kitaplarının ve siyaset kitapların içerdiğini söyledikten sonra, "*ıyyâke na'budu*" (sadece sana ibadet ederiz) diyen kişinin her iki mükellefiyeti de hakkıyla yerine getirmesi gerektiğini belirterek bu önemli noktayı vurgulamış olmaktadır.

Denge halinin fıkıh dilindeki karşılığı -herkes için eşit derece iyi demek olan- adalet ve bununla bağlantılı olarak -en genel anlamda hem bireysel hem toplumsal salâhi (ortak iyiyi) içeren- maslahattır. Fıkıh faaliyetinin belki en temel amacı insan davranışlarını adalet ve maslahat eksenli düzenlemektir. Fıkıh faaliyeti, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz çeşitli sebep ve gerekçeler yüzünden, hicri ikinci asrın sonlarından itibaren ekol sistematığı üzerinden yürümeye başlamıştır. Burada altını çizmek istediğim husus, bu ekoller arasında birçok görüş ayrılığı olmuş, birbirlerini metodolojik olarak ciddi şekilde eleştirmişler, birbirlerini hata etmekle suçlamışlar, fakat hiçbirisi diğerini ahlaksızlık nitelemesiyle eleştirmemiştir. Bu bakımdan günümüzde birbirinden farklı, kimisi yanlış kimisi doğru anlayışları önce metodolojik olarak eleştirmek gerekir. Bunun yanında fıkıh veya şeriat veya din adına konuşanların şer'î ilimler arasındaki bağı, dolayısıyla iman, ahlak ve amel arasındaki bağı dikkate alarak ve yukarıda sözü edilen ma'rûf ilkesi açısından kendilerine çeki düzen vermeleri de şarttır. Bu ilişki koparıldığında veya doğru kurulamadığında, klasik fıkıhın bazı verilerini mutlak doğru add ederek günümüze taşımaya çalışan Müslüman kimlikli veya dindar görünümlü fakat ahlaki açıdan sorunlu tiplerle karşılaşılması kaçınılmazdır.



Prof. Dr. A. Cüneyd Köksal ile Düşünce Geleneğimizde Ahlak Üzerine

S Ö Y L E Ş İ

Ahlak konusu bir düşünce alanı olarak ilk hangi bağlamda ve hangi disiplin içerisinde tartışılmaya başlanmıştır?

Antik Yunan'dan İslâm dünyasına intikal eden bir ahlâk felsefesi (etik) disiplini vardır malum. Felsefe geleneği, insanın iki temel yetisini birbirinden ayırır: bilgi (ilim) ve eylem (amel) ve bu iki yetiyi, kuşatıcı bir bilimler manzumesi içerisinde üst kategorilere yerleştirir. Buna göre insanın sadece bilmesi gereken (bilmekten başka bir şey yapması gerekmeyen) disiplinler için teorik felsefe (nazarî hikmet) denilmişken, amacı yalnız bilmekten ibaret olmayıp aynı zamanda konusuna uygun bilgiyi eyleme dökmenin gerektiği alana da pratik felsefe (amelî hikmet) denilmiş. Amelî hikmette asıl olan, bilgi nesnesi üzerinde amelî bir tesir icra etmek. Bu tesir için "siyaset" kelimesi de kullanılmış, buna göre amelî hikmetin üç temel alt disiplini olan ahlâk, ev idaresi (ilm-i tedbîr-i menzil) ve şehir/ülke idaresi (ilm-i tedbir-i medine), bu geniş anlamıyla "siyaset" in üç farklı alanda uygulanması anlamına geliyor. Bireylerin kendi "nefs"leri üzerinde icra ettikleri siyaset "ahlâk" disiplini oluştururken, bir hane halkı ölçeğindeki siyaset ikinci, en azından bir şehir ölçeğindeki siyaset ise üçüncü disiplini teşkil ediyor.

Fiil ve ameller bir taraftan şer'î ilimler tarafından incelenirken diğer taraftan da felsefî ilimlerin konusunu teşkil etmiştir. İnsanı ve toplumu felsefî açıdan inceleyen filozoflar ilâhî vahyi ve şeriatı felsefenin herşeyi kuşatma iddiasındaki söylemi içerisine yer-

leştirmek ve rasyonalize ederek açıklamak çabasında bulunmuşlar ve peygamberi yasa koyucu olması açısından incelemişlerdir. Fakihler ise insan amellerini, Allah katındaki hükümlerine ulaşmak gayesiyle ahlâkî ve hukukî yönlerini –modern anlamda– tefrik etmeden inceleme konusu yapmışlardır. Zaman içerisinde bu iki ilim geleneği arasında çeşitli şekillerde irtibatlar kurulduğu, iki ayrı bakış açısını da mezceden eserler yazıldığı görülmekte, özellikle Osmanlı döneminde bu tarzın yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Taşköprizade, Kınalızade ve Münecimbaşı Ahmed Dede gibi Osmanlı âlimleri, konusu amel olan ilimler üzerinde felsefî ilimler tasnifi çerçevesinde çalışırken, bu bahisleri naslarla, İslâmî ideal örneklerle, tasavvufî yaklaşımlarla mezcetmek suretiyle dikkate değer bir sentez gerçekleştirmişlerdir.

İslam düşüncesinde ahlak konusu en çok hangi alanın (felsefe, kelam, tasavvuf, fıkıh, tefsir vs) konusu olarak görülmüştür?

Ahlâk alanı, insana dair her şeyle derûnî şekilde bağlı olduğu için, İslâmî ilimler açısından merkezî bir önem taşır. Burada elbette fıkıh ilmi ön plana çıkıyor. Fıkıh bugün yalnız hukuk dediğimiz alanla sınırlı olmayıp insan eylemlerinin niyet boyutuyla da ilişkilidir. Aynı zamanda insanın yaratıcısıyla münasebetlerini de konu edinir. Bu itibarla müeyyideleri yalnız dünyevî değil aynı zamanda uhrevîdir. Böyle olunca fıkıh fiillerin hem dünyevî hem

uhrevî sonuçlarının aynı bağlamda ifade edildiği bir normatif düzenin ilmidir. Bunun anlamı, hukuk ve ahlâk ayrımının klasik İslâm medeniyetinde söz konusu olmadığıdır (klasik Batı medeniyeti için de bu hüküm geçerlidir, bu ayrım son üç asrın ürünüdür). Fıkıh iyi ve kötü eylemleri hem zâhirî hem bâtınî (kazâî ve diyânî de diyebiliriz) yönleriyle incelerken, fıkıh usûlü de iyi ve kötünün (hüsün-kubuh) teorisini yapar, fakat bu teorinin kökenleri kelâm ilmine dayalıdır. Ayrıca günümüzde faydacı ve deontolojik ahlâk teorilerinde analiz edilen problemlerin benzerlerinin İslâm tarihinde fıkıh usûlü disiplini içerisinde konuşulduğunu söyleyebiliriz. Tasavvufta Allah yolunun yolcusunun iç hâlleri konu edinildiği için, İslâm'da ahlâkî inceleyen ilmin tasavvuf olduğu yaygın biçimde dile getirilir. Fakat aslında bu sıradan ve genel anlamıyla ahlâk olmayıp, insanın kemâl yolunda kendinde müşahede ettiği iç durumlardır ki tasavvuf bunlar "hâl" ve "makam" olarak ifade edilir. Tasavvuf ilminin –en azından mütekaddim devrinde– konusunun hâller ve makamlar olması da bu durumu aydınlatmaktadır. Tasavvuf kitaplarındaki önemli başlıklara (sabır, şükür, tevbe, rızâ, kabz ve bast, heybet ve üns, havf ve recâ, vecd ve tevâcüd, namazda kalbin ilâhî huzurda olması...) baktığımız zaman, bunların ahlâk dediğimiz sahayla doğrudan ilişkili olmayıp, kişinin Rabbiyle muamelesi bağlamında tecrübe ettiği (kendinde bulduğu) hâller olduğu görülür.

Buna göre ahlâk sahasının amelî fıkıhtan kopararak tasavvufun

konusu hâline geldiği doğru bir hüküm değildir; tasavvufun konusu hâline gelen husus hâller ve makamlardır. Bunu söylemek, tasavvuf ilminde bir tür ahlâkın mesele edinildiğini, tasavvufî bir ahlâktan bahsedilebileceğini inkâr etmek anlamına gelmez. Söylemek istediğimiz şey, fıkhnın ahlâktan kopararak yalnız eylemlerin dış yönünü incelemekle yetinen bir ilim olmadığı, fiilleri hem hukukî hem de ahlâkî cihetten ele aldığıdır. Bir fiilin hükmünün ne olduğunu söylemek fıkhnın vazifesi olduğu gibi, bir fiilin iyi veya kötü olduğunu söylemek de fıkhnın (ve bunun temellendirmesi fıkhnın usûlünün) vazifesidir. Bununla birlikte fiilleri ahlâkî cihetten incelemenin yalnız fıkha mahsus olduğunu söylemek de isabetli olmayacaktır. Fiillerin ahlâkîliği bir cihetten fıkhnı ilgilendirdiği gibi, bir cihetten de tasavvufu ilgilendirir. Bu noktada tasavvufun ilgilendiği ahlâk için “ahlâk-ı bâtine”, fıkhnın içerdiği ahlâk için de “ahlâk-ı zâhire” diyebiliriz. Yahut fıkhnın objektif ahlâkı içermesine mukabil, tasavvufun sübjektif ahlâkı ele aldığını söyleyebiliriz. İnsanın Rabbine doğru kemâl yolculuğunda edindiği vasıf ve melekelerin, klasik metinlerde (“hulk”un çoğulu olarak) “ahlâk” şeklinde de isimlendirilmesi olgusu, günümüz terminolojisinde “ahlâk”tan anladığımız şeyin bu isimlendirişle uyumlu olmayışı, yeni terimler üretmeyi gerekli kılmaktadır.

Sık sık belli kavramların, düşünsel eğilim sonucu veya konjonktürel durumla ilgili olarak merkezileştirildiğini,

İslam’ın bir kavrama indirgenildiğini görüyoruz. Bunlardan birisi de ahlak. Öncelikle böyle indirgemeler hakkında ne düşünüyorsunuz, ikinci olarak da ahlak bu bağlamda her şeyi belirleyen, her şeyin kendisi için olduğu merkez bir kavram mıdır yoksa her şeye rengini vermesi istenen içkin bir kavram mıdır?

İslâm’ın ahlâka indirgenmesi diye bir meseleden bahsedebiliriz. Öncelikle şunu açıkça belirtmek gerekir: İslâm’da ahlâkın devre dışı bırakıldığı bir zemin söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle ahlâk olmaksızın dinden bahsetmemiz mümkün değildir (bana göre bunun tersi de doğrudur: din olmaksızın, yani Allah tasavvuru ve vahiyden bağımsız ahlâktan da söz edemeyiz; meslek etiği yahut şahsi menfaat gereği kendini belirli kurallarla sınırlamaktan bahsetmeyeceksek insanlığı bağlayıcı nitelikli evrensel ahlâkın kaynağı ancak dindir). Mekârim-i ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini beyan eden Risaletpenah Efendimiz’i ve onun ahlâkla ilgili çok sayıdaki hadis-i şerifini ne kadar dikkatlere arz etsek azdır. Fakat bunu söylemek demek, -kelimeleri tartarak söylüyorum, dikkat buyurulsun ve yanlış anlaşılmasın lütfen- İslâm’ın ahlâktan ibaret olduğunu söylemek anlamına da gelmez. İslâm’ın daha fazla indirgenemeyecek olan aslî özü Allah’a boyun eğmektir, ahlâk bu özden kaynaklanır, bu özden ayrılamaz ve Allah’a boyun eğmekten asla bağımsız olamaz. Dünya hayatımızda hiçbirimiz ahlâkî

sorumluluktan hiçbir şekilde muaf değiliz ve olmayacağız. Ancak kavramsal olarak ikisinin (Allah’a boyun eğmek ile ahlâk) aynı şey olmadığını da bellidir. Kur’an-ı Kerîm, iki yerde itaat ve ahlâk ilişkisinin sınırlarına işaret eder. Birisi Hz. İbrâhim’in oğlunu kurban etmeye kalkışması hadisesi, diğeri de Kehf Sûresi’ndeki Hz. Mûsâ-Hz. Hızır kıssasıdır. (İlkiyle ilgili olarak Kierkegaard’ın Korku ve Titreme isimli kitabı müthiştir.) Her ikisini de ahlâk felsefesi açısından derinliğine inceleyen eserlere ihtiyaç var.

Epstein olayıyla billurlaşan ve Emperyalizm, Siyonizm, Batı düşüncesinin kesişme noktasında tebarüz eden küresel ahlaki krize karşı İslam düşüncesinin aktüel bir model önerme kapasitesi var mı?

Dostoyevski’nin Suç ve Ceza kitabında Raskolnikov, Napolyon gibi “büyük” adamların, “sıradan” ahlâk bağlarıyla bağlı olmadığı teziyle insanlığa zararlı olarak gördüğü bir tefeciye öldürmesini fakat bunun üstesinden gelememesini anlatır malum. Sonuçta insan olan için suç işlemenin kendisi cezadır, insan bu ahlâkî daireyi aşamaz. Dostoyevski’nin eseri bir anlamda sapkın bir üstün insan teorisinin eleştirisi sayılabilir. Ancak bu sapkınlığın romanların dışında gerçek hayatta ne denli güçlü bir şekilde yaşadığını görmek insanlık için sarsıcı bir deneyim oldu. İnsan üstü bir değer kabul etmeme (hümanizm) ve nihayetinde de herkes için geçerli bir bilgiyi (bu meyanda ahlâkî bir zemini) reddetme (nihilizm) tavrı, güçlü

olanın istediğini yapabileceği algısını sağlamlaştırdı. Kendisini her türlü ahlâkî sınırın ötesinde gören bir grup sapkının küçükleri istismar etmekten bebek eti yemeye, partiler düzenleyip insan avcılığı yapmaya kadar neler yapabildikleri görülmüş oldu. İnsanın kendi epistemik imkânlarıyla anlam ve değer belirlemeye yeterli olmadığını vurgulayan Kasım Küçükalp'in son kitabından bir alıntı yapmak istiyorum: "Dünyanın çıplak gerçekliği içerisinde kendi varoluşunu anlamlandırma hususunda tam bir boşluk içerisinde kalan insanın, ya bizatihi kendi öznel değerlendirme kriterlerine referansla değer, anlam ve amaç üretmesi ya da varlık iddiası itibarıyla Gayb'dan gelen Haber yoluyla dünyayı ve insanı gerçek ontolojik statüsüyle buluşturacak olan dine kulak kesilmesi gerekecektir. Bununla birlikte burada zikredilen dinin, tezahürlerinden hareketle insanî düşünceye referansla tanımlanan din olmadığının altını çizmek oldukça önemlidir. Burada kastedilen din, peygamberini yitirmek suretiyle bir öğretiy-

dönüşen ve insanı belirsiz bir kutsal kavramına referansla istikametsiz bir manevi varoluşa taşıyan din veya öğretiler değil, varlık koşullarını Allah, Kitap ve Peygamber'in oluşturduğu, Gayb'dan gelen Haber yoluyla tesis edilen ve insanı ulvî maksutlarıyla buluşturmak suretiyle mahiyeti itibarıyla eşya oluştan kurtaran 'ed-Dîn' olarak İslam olmak durumundadır." (Fizik, Metafizik, Gayb, s. 108-109).

Bu noktada, son yıllarda eserleriyle öne çıkan Mağripli filozof Taha Abdurrahman'ın çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Taha Abdurrahman'ın çalışmaları büyük bir kıymet taşıyor. Modern dönemde İslâm'a dair tasavvurlar içerisinde modernist tavır ile siyâsî eylemi ön plana çıkaran aksiyoncu tavra karşı, Abdurrahman'ın derinlikli, yeni kavramlar üreten ve geleneğe yaslanan eserleri çok önemli. Kendisinin hem bir filozof hem de sûfî olması, eserlerinin derinliğini artırmakta çeşitli imkânlar sağ-

lıyor. Birçok konuda onun gibi düşünen Wael Hallaq'ın yaklaşımını da aynı şekilde kıymetli buluyorum. Hallaq'ın ahlâk temelli fikirlerini eleştiren Şankitî, eleştirilerini ondan Taha Abdurrahman'a, hatta bunların kaynağı olarak gördüğü Gazzâlî'ye kadar teşmil ediyor. Gördüğüm kadarıyla bu tavır, kavram üretmeye, din ve ahlâk meselelerini felsefî bir zeminde ele almaya yönelik "aksiyoner" bir eleştiri türü. Bu noktada Abdurrahman'ın kıymetini bir kez daha teslim ettikten sonra, yukarıda bahsettiğim bir probleme işaret etmek isterim. Abdurrahman'ın eserlerinde din ile ahlâk özdeşliği, dinin ahlâktan ibaret olduğu şeklinde bir sonuç çıkıyor ki bu, yukarıda yaptığımız analitik ayırım açısından bir istifham teşkil ediyor. Dedikimiz gibi din ahlâktan ayrılamaz, fakat bu dinin ahlâka indirgenmesi anlamına da gelmez. Bu nokta üzerinde benim okuma ve düşüncelerimin devam ettiğini söyleyebilirim şimdilik.



Haz. Peygamber'in Ahlâkını Günümüze Taşımak: Aile - Toplum - Devlet



Prof. Dr. Zekeriya GÜLER

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Giriş

Bismillâhirrahmânirrahîm ve bihî nestaîn.

Hız. Peygamber'in bireysel ve toplumsal ahlâka dair hadisleri, meşhur hadis kaynaklarının daha *çok birr ve sıla, edeb/âdâb, fezâil, isti'zân, rikâk ve zühd* bölümlerinde yer alır. Konu itibarıyla bu bölümlerde iyilik, sıla-i rahim, edep, iffet ve hayâ, takva, hilim, şefkat, merhamet, selam, sevgi, saygı, fedakârlık, cömertlik, adalet, istişare, istikamet, sadakat, kanaat, zühd, sabır, itidal, sebat ve metanet, şükür, emanete riayet, ahde vefa, toplumsal barış ve uzlaşma, hak ve hürriyet, yardımlaşma ve dayanışma, tebessüm, tevazu ve vakar, rikkat ve nezaket gibi görgü kuralları, temel insanî değerler ve kurtarıcı ahlâkî ilkeler (mün-ciyyât) mevcuttur. Ayrıca zulüm, zina, rüşvet, yalan, kibir, haset, gıybet, hırsızlık, cimrilik, bencillik, israf gibi gayri ahlâkî davranışlar, yasak ve haram olan hükümler de (mühlikât) zikredilir. Mesela Hız. Peygamber'in cimrilik ve bencilliğin (şuhh), peşinden gidilen hevânın ve kendini beğenmenin (ucb, i'câb) kişiyi helâke sürükleyen unsurlar olduğunu haber vermesi¹ bu grupta mütalaa edilir.

Hız. Peygamber'in "günümüze taşınması" beklenen ahlâkı, onun sünnetinin önemli bir kısmını oluşturur. Sünnet, Hız. Peygamber'in vahyin kontrolünde şekillenen hayat tarzı ve onun

şeriatını anlama yöntemi veya hadislerle ifadesini bulan Muhammedî yol haritası demektir. Bu tarife göre hadis, sünnetin sözle tespit edilmiş kısmı olup sahâbe tarafından Hız. Peygamber'den nakledilmiş "taşıyıcı" unsuruna tekabül eder.

"Elbette sen mükemmel bir gelenek ve muazzam bir ahlâk üzere-sin"² diye tanıtılan, "Ben iyi/güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"³ buyuran ve "Allahım, kötü ahlâktan, çirkin amellerden, yanlış düşünce ve inançlardan sana sığınırım!" diye Allah'a iltica eden Hız. Peygamber'in ahlâkının "Kur'an ahlâkı" olduğu açıktır.

Bilindiği üzere ahlâk, "insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine yol açan hasletleri ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü"⁴ diye tarif edilir. Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) el-Câmiu li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi' adlı eserinde, hoca (râvî) için ahlâk, talebe (sâmi') için âdab kelimesinin seçilmesi manidardır. Zira "her hususta haddini bilip de onu tecavüz etmemek"⁵ anlamında edep/âdab, özellikle öğrenci için öncelik taşır. Ahlâkî bir tavır olarak haddini bilmek, "insanın doğru ilişkiler ve davranış biçimleri içinde bulunması" demektir. Râgıb el-İsfahânî'nin ifadesiyle, "Mekârim-i şeriatın esası, nefsin

2 el-Kalem 68/3.

3 Muvatta', "Hüsnu'l-huluk", 8.

4 Bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kitâbü't-Ta'rîfât, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, s. 136; Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 26-27; Mustafa Çağrı, "Ahlâk", DİA (Diyanet İslâm Ansiklopedisi), II, 1.

5 Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri, s. 232.

ilim öğrenmek suretiyle temizlenmesi, iffet, sabır ve adaletin tatbik edilmesidir. Onun nihayeti ise, insanın hikmet, cömertlik, hilim ve ihsan ile donanmasıdır."⁶

Bireysel ahlâk, insanın kendi iç dünyasından ve Allah Teâlâ ile olan ilişkilerinden doğan davranışları ifade ederken, toplumsal/ sosyal ahlâk insanın diğer insanlara ve varlıklara karşı yapmakla yükümlü ve sorumlu olduğu görevleri kapsar. Bu görevler için aile, toplum ve devlet, birer zemin teşkil eder. Nitekim Hız. Peygamber aile, toplum ve devlet hayatında toplumsal ahlâktan sorumlu fertlere şöyle hitap eder: "Hepiniz birer gözetmen-yöneticidir ve her biriniz gözetip yönettiğinden sorumludur. Devlet başkanı bir yöneticidir ve tebasından sorumludur. Erkek, aile fertlerinin yöneticisidir ve onlardan sorumludur. Kadın, kocasının evinde bir yöneticidir ve çocuklarından sorumludur. Hizmetçi, efendisinin malının koruyup kollayıcısıdır ve ondan sorumludur. Netice olarak hepiniz birer gözetmen-yöneticidir ve her biriniz gözetip yönettiğinden sorumludur."⁷

Bu girişten sonra aile, toplum ve devlet zemininde "mükemmel gelenek ve muazzam ahlâk" sahibi Rahmet Elçisi'nin yerleştirip sürdürmek istediği ahlâkî ilkelere işaret edilecektir.

Aile

İnsan eğitiminde etkili bir mektep olarak aile, toplumun

6 Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa, Dimaşk 2001, s. 38, 79, 218-219.

7 Buhârî, "Cum'a", 11; Müslim, "İmâre", 20.

1 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân, el-Mu'cemü'l-evsat, nşr. Tânk b. İvazullah, Kahire 1415/1995, VI, 47; Münâvî, Muhammed Abdurrahûf, Feydu'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr, Mısır 1356, III, 404.



özü ve çekirdeği sayılır. İyi ahlâk ve güzel alışkanlıklar da bu mektepte kazanılır ve davranış tarzına dönüştürülür. Aile kurumunun güçlü ve sağlam olması, ebeveyn ve çocuklardan her birinin, birbirinin hak ve sorumluluklarına saygı duymalarına; ebeveynin “göz aydınlığı” çocuklarının edep, ahlâk ve eğitimleriyle meşgul olmalarına, çocukların da onlara değer verip iyi muamelede bulunmalarına bağlıdır. Nitekim Abdullah b. Ömer (r.a), “Allah iyi insanları ebrâr diye anmıştır. Çünkü onlar babalarına ve çocuklarına iyilik etmiş, onlara karşı görevlerini yapmışlardır”⁸ derken bu noktaya işaret eder.

“Aile küçük bir devlet, devlet de büyük bir ailedir.” diye bir söz vardır. Gerçekten de “büyük devlet”in imarı, onun beka ve hayatiyeti,

8 Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, Haz. M. Yaşar Kandemir, Tahlil Yayınları, İstanbul 2017, I, 158.

“küçük devlet”in yani aile kurumunun takva temelli olmasına; eşlerin sorumluluk bilincine varıp birbirlerinin hak ve görevlerine saygı duymalarına bağlıdır. Hz. Peygamber’in, evlilik teşebbüsünde bulunan adayların tercihinde dindarlık yanında özellikle ahlâka işaret edip ülfet ve ünsiyete atıfta bulunması⁹ kayda değer bir nitelik taşır. Esasen aile, toplum ve devlet arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira birer mektep olarak aile, toplumu inşa eder. Aile içinde anne bir “rükün”, baba ise “şart” konumunda bir misyon yüklenir. Rükün, bir şeyin kıvam bulduğu iç dinamik, şart ise onun dayandığı dış dinamik demektir ki, biri diğerine muhtaç “olmazsa olmaz” iki temel unsurdur. Gelişen erdemli toplum/millet de “büyük devlet”i imar ve inşa eder.

Vedâ Hutbesi’nde “Kadınlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlan-

9 Bkz. Müslim, “Talâk”, 47; İbn Mâce, “Nikâh”, 46.

mazsanız, Allah’ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz”¹⁰ âyetine atıfta bulunularak şöyle buyrulur: “Kadınlara iyi davranmanızı, görev ve sorumluluk alanlarınızın farkına varıp onların haklarına riayet etmeniz gerektiğini hatırlatırım. Zira siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız.”¹¹ Bu durumda emanet-i ilâhiyyeye şiddet gösteren bir insan ancak “hain” ve “zalim” olabilir. Şu hadis-i şerif, her baba adayının hafızasına nakşedilmelidir: “İman bakımından müminlerin en olgunu, ahlâkça en güzel olanları ve hanımlarına karşı en latif (iyi ve nazik) davrananlarıdır.”¹² Zira güzel geçinmek, görgü kurallarına (âdâb-ı muâşeret) ri-

10 en-Nisâ 4/19.

11 Bkz. Buhârî, “Hac”, 132; Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvud, “Menâsik”, 56, 61; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 10; İbn Mâce, “Menâsik”, 76, 84.

12 Tirmizî, “İmân”, 6.

ayet etmek, affedici ve müsama-
halı olmak bir erdemdir. Görev
ve sorumluluk bilinci anlamında
takva temelli bir aile yuvası, her
şeyden önce sevgi-saygı odaklı
bir mektep olarak düşünülme-
lidir. Eşleri kıvam ve yetkinliğe
ulaştıran bu mektepte bireysel
ve toplumsal ahlâkın temelleri
birlikte tahkim edilir. Böylelikle
Allah'ın kudretinin bir tezahü-
rü olarak "sekinet, meveddet ve
rahmet" iklimiyle kuşatılan kutlu
yuvada saadet yaşanır.

Şu üç hadis, aile yuvasının
saadetine yönelik mesaj taşıyan
örnekler arasındadır:

"Hayırlınız, aile fertlerine en
iyi davranandır. Ailesine en iyi
davrananınız benim!"¹³

"Ey gençler topluluğu! İçinizden
evlenmeye gücü yetenler evlen-
sin. Zira evlenmek, gözü haram-
dan çevirmek ve iffeti korumak
için en iyi yoldur."¹⁴

"Mümin bir erkek eşine kin bes-
lemesin. Şayet onun bir ahlâkını
beğenmez ise, bir başka ahlâkını
mutlaka beğenir."¹⁵

Toplum

Bilindiği gibi İslâm, emir ve ya-
saklarıyla şu beş değer em-
niyet altına alınmasını hedef-
ler: Din, akıl, can, nesil ve mal.
Zarûrât-ı hamse diye nitelenen bu
beş değer, fert ve toplumu ayak-
ta tutan temel unsurlardır. Nite-
kim Rasûl-i Ekrem şöyle buyurur:
"Müslümanın Müslümana (her
şeyi) haramdır/dokunulmazdır:

13 Tirmizî, "Menâkıb", 63; İbn Mâce, "Nikâh", 50.

14 Buhârî, "Nikâh", 3; Müslim, "Nikâh", 1.

15 Müslim, "Radâ", 61.

Malı, ırzı (şerefi, namusu) ve kanı
(canı). Müslüman kardeşini aş-
ğılaması kişiye kötülük olarak
yeter."¹⁶

Şüphesiz, sosyal bir varlık
olan insanın içinde yaşadığı
toplumun üyelerine karşı görev
ve sorumlulukları vardır. Yüce
Kur'an, namaz ibadetinin, her
tür türlü kötülükten; çirkin eylem ve
davranıştan alıkoyacağını¹⁷ be-
yan ederek onun bireysel ve top-
lumsal fonksiyonuna dikkat çe-
ker. Nitekim Ömer b. Hattâb (r.a)
"Öyle bir kişinin namazı ve orucu
sizi aldatmasın! Ki o, konuştu-
ğunda yalan söyler ve kendisine
bir şey emanet edildiğinde hı-
yanet eder!"¹⁸ uyarısıyla ibadet-
lerin sosyal boyutunu vurgular.
Güvenilir bir hadis râvisi ve zâ-
hid olan Fudayl b. İyâz "kemâle
erişebilmenin yolunun çok na-
maz kılmak ve oruç tutmak de-
ğil, âlicenaplık, kerem, nezahet
ve ümmetin her ferdine samimi
ve dürüst muamele" olduğunu
belirterek aynı noktayı perçinler.
Her daim doğruluk üzere hare-
ket eden ve "emir bi'l-ma'rûf ve
nehiy ani'l-münker" ilkesini uy-
gulayan Mısırlı muhaddis zâhid
Bünân b. Muhammed el-Ham-
mâl'in (ö. 316/928) "Haramdan
kaçındığınız gibi ahlâkın riyasın-
dan kaçınınız!"¹⁹ şeklindeki uyarısı
da "samimi ve dürüst muamele"
hakkındadır.

16 Müslim, "Birr", 32; Ebû Dâvud, "Edeb",
35; Tirmizî, "Birr", 18; İbn Mâce, "Fiten", 2;
Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 277.

17 el-Ankebût 29/45.

18 Harâitî, Ebû Bekr Muhammed es-Sâ-
merrî, Mekârimü'l-ahlâk ve meâli'fâ ve mah-
mûdu tarâikihâ, Kahire 1999, s. 185.

19 Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdur-
rahmân, Hüsnü'l-muhâdara, Matbaatü
İdâreti'l-vatan, Kahire 1299, I, 293.

Namazın cemaat halinde kılın-
ması, cuma namazı, oruç, hac
ve kurban ibadetleri, bayram
günlerinin belirlenmesi, hicretin
Medine site devletinin kurulma-
sına yol açması, ensâr-muhâcir
kardeşliği (muâhât), etnik köken-
leri ne olursa olsun Müslüman-
ların İslâm Ümmeti gibi bir üst
kimlikle tanınması, yolculuğa
çıkan grubun içlerinden birisini
emir olarak belirlemesi, özellikle
sosyal nitelikli ihtilafların yasak-
lanması gibi örnekler, İslâm'ın
toplumsal karakterini gösterir.
Nitekim Müslümanların birbire-
leri üzerindeki haklarını altı mad-
dede özetleyen şu hadis, özelli-
kle iletişim ahlâkının altını çizerek:

"Müslümanın Müslüman üzerin-
deki hakkı altıdır: Onunla kar-
şılaştığın zaman selam ver, seni
davet ettiğinde ona icabet et,
senden nasihat istediğinde nasi-
hat et (veya gıyabında onun iyili-
ğini iste), aksırıp Allah'a hamd et-
tiğinde ona yerhamukellâh diye
karşılık ver, hastalandığında onu
ziyaret et ve öldüğünde cenaze-
sine katıl."²⁰

Öte yandan hadislerde Müslü-
man şahsiyet tarif edilirken, di-
ğer Müslümanların onun dilin-
den ve elinden salim olup zarar
görmemesi gerektiği vurgulanır.²¹
Hatta hadisin diğer bir tarikiinde
"Müslüman, elinden ve dilinden
insanların emin olup selamet-
te kaldığı kimsedir" diye mutlak
anlamda, yani "en-nâs" (insanlar)
şeklinde vârid olmuştur.²² Ha-
disin "insan" odaklı bu tarikinin

20 Müslim, "Selâm", 5.

21 Bkz. Buhârî, "İmân", 4-5, Rikâk 26; Müs-
lim, "İmân", 64-65; Tirmizî, "İmân", 12;

22 Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 224;
Nesâî, "İmân", 8.

dolaşımda olması, Batı dünyasında “islamofobiya” furyasından etkilenen bazı gayr-i müslimler nezdinde belki düşündürücü görülebilir.

“Cibrîl hadîsi”nde yer alan “imân” (inanç esasları) ve “islâm”ın (Allah’a teslimiyetin şiar ve tezahürleri), zaruri olarak “ihsân” (ahlâk, âdâp, zühd) teriminin kapsam alanı içinde bulunduğu anlaşılır. Şüphesiz bu üç terim, bir bütün olarak “dîn”i oluşturduğundan parçalanmayı kabul etmez. Aksi halde nizâm-ı ilâhî olarak “dîn”in doğru anlaşılması ve hayata geçirilmesi mümkün olmaz. Özellikle pozitivist anlayışın etkisiyle sosyal dokunun çözülmesi ve toplumsal ahlakın yozlaşması kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden burada vurgulanmalıdır ki, beklenen tarzda Kur’an-ı Kerîm ile birlikte hadis ve siyer okumak, dini doğru anlama melekesi kazandırdığı gibi, bireysel ve toplumsal ahlakın kökleşmesini sağlar.

Bahis konusu “ihsan”, her Cuma hutbesinde bir ahlâk ve hukuk terimi olan “adalet” ile birlikte hatırlatılır: “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder. Hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye size böyle öğüt veriyor.”²³ Burada geçen “adalet” iyiliğe karşı iyilik, kötülüğe karşı kötülük olmak üzere yapılane denk bir şekilde karşılık vermek, “ihsan” ise iyiliğe daha fazlasıyla, kötülüğe daha azıyla karşılık vermek demektir.²⁴ Bu tarife göre, *adalet* borcunu vermek ve alacağını

almak, ihsan ise daha fazlasını vermek veya alması gerekenden daha azını almaktır. Âyet meâlinde geçen “hayâ” ise “çirkin şeylerden kaçınmaya sevk eden ve hak sahibinin hakkı konusunda kusur ve taksirden; her türlü hukuk ihlâlinden engelleyen ahlâkî bir tavır ve afif bir duruş”²⁵ diye tarif edilir. Ahmed Hamdi Akseki’nin (ö.1951) ifadesiyle hayâ, “mâcib-i âr ve tevbîh olan bir şeyden nefsin infîl ve teessürüdür.”²⁶ Bu tarife göre mesela, çalışanın emeğini istismar eden bir işverenin ya da öğrencisinin notunu keyfi olarak düşüren bir eğitimcinin “hayâ” yoksunu sayılması gerekir. Bu demektir ki, imanın şubelerinden biri olan hayâ (ki iffetten doğar), bir kalkan olarak tıpkı iman gibi, sahibini koruyup kollar. Sağlıklı ve erdemli bir toplum inşasının imkânı da bu “ahlâkî tavır ve afif duruş” ile orantılıdır. Bir kriter olarak hayâ duygusu iyi ile kötüyü, helal ile haramı da birbirinden tefrik eder. Bu yüzden bütün peygamberlerin ümmetlerine öğretip tavsiye ettiği ortak bir hikmet olarak “Utanmadıktan sonra dilediğini yap!”²⁷ hadisi oldukça anlamlıdır.

Ayrıca sosyal ilişkilerde birer ahlâk terimi olan *mudârâ* ile *mudâhane* birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü *mudârâ* meşru, *mudâhane* ise meşru değildir. “*Mudârâ* eden selamettir, *mudâhanede* bulunan ise günahkârdır (Men dârâ

25 Bkz. İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî, Haz. Bin Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhıbbüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1379, I, 74-75. Krş. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hy” md.

26 Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri, s. 233.

27 Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Edeb”, 78.



selime ve men dâhene esime)” sözü meşhurdur. Arap dilinde *d-r-y* kökünden gelen *mudârâ* hakkında Rasûl-i Ekrem’in “İnsanların tabiatlarını kestirip onlarla iyi geçinmek (*mudârâ*) sadakadır.”²⁸ buyurduğu rivayet edilir. *Mudârâ*, “hüsn-i hulu ka riayet ederek insanlarla iyi geçinmek, uzaklaşmamaları için onlara katlanmak, kolaylık göstermek, latif ve yumuşak davranmak, rikkate getirmek (mülâtafe, mülâyene, muâşere, terkîk)”²⁹ diye tarif edilir. Bu terimin zıddı olan *mudâhane* ise dalkavukluk yapıp gerçek benliğini saklayarak sonuç almaya çalışmak demektir. Nitekim İbn Hacer el-As-

28 İbn Hibbân, Teberânî ve İbn Adî tarafından Câbir’den rivayet edilen hadis için bk. İbnü’l-Cevzî, et-Tıbbu’r-rûhânî, s. 65; Zerküşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, et-Tezkira fi’l-ehâdisi’l-müştehirâ, Beyrut 1986, s. 79-80; İbn Hacer, Fethu’l-bârî, X, 528.

29 Bkz. İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân, et-Tıbbu’r-rûhânî, nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Kahire 1406/1986, s. 65; İbn Manzûr, Lisâ-nü’l-Arab, Beyrut 1414, XIV, 255.

23 en-Nahl 16/90.

24 Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “adl” md.



kalânî (ö. 852/1449) tarafından *müdârâ ile müdâhane* arasındaki fark şöyle açıklanır: “*Müdârâ*, eğitim ve öğretim esnasında cahil insana, kötü tutum ve davranışı karşısında ise fasık insana yumuşak muamele ederek onu günahlardan uzaklaştırıp kişiliğini geliştirmek üzere bir iletişim kurmak, *müdâhane* ise fasık insan ile ne pahasına olursa olsun iyi geçinmek ve hiç yadırgamadan onun hayat tarzına rıza göstermek demektir.”³⁰. Bu demektir ki *müdâhane*, düşük karakterin temel inanç, amel ve ahlâk esaslarından taviz verip ikiyüzlü davranış sergileyerek kendisine dünyevî güç mevzileri oluşturmak için çaba harcaması anlamına gelir. Her Müslümanın, özellikle de toplumun önünde örneklik ve önderlik oluşturan yönetici, eğitimci, sivil toplum kuruluşu mensubu gibi etkili ve yetkili şahsiyetin, söz konusu iki terim arasındaki farkı bilerek hareket etmesi beklenir. Aksi halde

30 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 528.

sosyal doku zarar görür, dinî-ahlâkî hayat ve idari yapı zaafa uğrar. Bu yüzden tâbîinden Hasan Basrî'nin “Kim bir zâlimin ömür ve bekâsının uzun olması için dua ederse, muhakkak ki o kimse yeryüzünde Allah'a isyan edilmesine rıza göstermiş olur”³¹ şeklindeki ikazı çok anlamlıdır. Osmanlı devlet adamı Keçecizâde İzzet Molla da (ö. 1829) “Meşhûrdur ki fık ile olmaz cihân harâb / Eyler anı (onu) müdâhane-i âlimân harâb” diyerek *müdâhane* illetine işaret eder.

Şu üç hadis, toplumun inşa ve ıslahına yönelik mesaj içeren örnekler arasındadır:

“Yapacağı fenalıklardan komşusu güven içinde olmayan kimse cennete giremez.”³²

“Kardeşinin başına gelen bela ve musibete sevinme. Aksi halde, Allah ona merhamet eder, seni de

31 Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, III, 227. Krş. II, 126, 205.

32 Müslim, “İmân”, 73.

bela ve musibete uğratır.”³³

“Düşman eline düşmüş esiri ve zor-da kalmış Müslümanı kurtarın, aç kimseyi doyurun ve hastayı ziyaret edin.”³⁴

Devlet

Açıktır ki inanç ve ibadet hürriyeti, sağlık, eğitim, güvenlik ve refah gibi temel ihtiyaçların karşılanması, bunların düzenlenmesi ve denetlenmesi için milletin/ümmetin teşkilat formu demek olan devlete ihtiyaç duyulur. Medine şehir-devleti, böyle bir temel üzerine kurulur ve gelişir. Nitekim Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık davet ve tebliğ metodu sonunda, nesep ve kabile anlayışına dayanan hoyrat ve putperest *cahiliye toplumu*, tevhid temelli *İslâm toplumu*'na dönüşür.

Hz. Peygamber, tebaasına adalet, merhamet ve ihsan ile muamele eden başarılı bir yöneticinin “ehl-i

33 Tirmizî, “Kıyâmet”, 54.

34 Buhârî, “Merdâ”, 4; “Ahkâm”, 23.



cennet”³⁵ olduğunu müjdeler. İmam Buhârî “Rasûlullah’ın (sal-lallâhu aleyhi ve sellem) sünnetlerine uymak (Bâbu’l-İktidâi bi-sü-neni Rasûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem)” konu başlığı altında zikrettiği “Bizi müttakiler topluluğuna önder yap!”³⁶ âyetini “bizden öncekilere tabi olduğumuz ve bizden sonrakilerin bize tabi olacağı önderler” anlamında yorumlar. Devlet yönetiminde ifrat ve tefrit gibi aşırı uçlardan uzak durup itidal noktasını benimsemek ve bunu karaktere/geleneğe dönüştürmek “fazilet” olup “erdemli devlet” diye nitelenir. “Bütün etrafı ile muhakeme edilerek verilen karardan dönmek” diye tarif edilen *sebat* ve *metanet* ahlâkı da itidal noktasını düşündürür. Zira “azm-i irâde” demek olan bu ahlâkın ifrat hali “inad”, tefriti ise tereddüt edip renkten renge girmek anlamında “televvün-i mîzâc”³⁷ diye ifade edilir. Yüce Kur’an, “(...) iş hakkında onlara (ashâbına) danış, karar verin-

ce de Allah’a güven (...)”³⁸ âyetiyle Hz. Peygamber’den “azm-i irâde” demek olan *sebat* ve *metanet* ahlâkını; özellikle siyasî-askerî stratejik konularda karar vermeden önce onu ashâbına danışmasını, onların görüşlerini aldıktan sonra karar verip tevekkül ederek uygulamaya geçmesini ister.

Hz. Peygamber’in yanına gelerek onunla konuşan bir adamın heyecandan titremeye başlaması üzerine Rasûlullah’ın (s.a) “Sakin ol, zira ben bir melik değilim”³⁹ diyerek adamı teskin etmesi, bir erdem olarak tevazu ahlâkının önemini gösterir. Nitekim toplumda kibir kadar nefret uyandıran, tevazu kadar sevgi-saygı üreten başka bir şey olmadığı görülür. Hz. Peygamber’in şu hadisi bu açıdan sıklıkla hatırlanmalıdır: “Şüphesiz ki, Allah Teâlâ sizin mütevazı olmanızı bana vahyetti (emretti). Tâ ki kimse kimseye karşı böbürlenmesin ve ona taşkınlık yapmasın!”⁴⁰

Halife Ömer’in şu davranışı, yönetim-tebaa ilişkisi açısından ibretâ-miz görülmelidir: Ömer b. Hattâb (r.a) tereyağı ile ekmek yerken bedevî bir adam çıkageldi ve onu sofrasına davet etti. Adam ekmeğini tabağın dibindeki yağa sürüp iştahla yemeye başladı. Hz. Ömer, “Sen katığı olmayan birine benziyorsun” deyince, adam “Vallâhi şu zamandan beri tereyağı yemedim ve onun yenildiğini de görmedim” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Halk eski refah ve bolluk günlerine kavuşuncaya kadar tereyağı yemeyeceğim” dedi.⁴¹

Doğrusu Hz. Ömer’in bu tecrübesi, bizzat kendisinde hayli belirgin olan tevazu ile vakarı çağırıştırır. Ahmed Hamdi Akseki’nin ifadesiyle “tevazu celb-i muhabbetin, vakar da celb-i ihtirâmın en güzel tariklerindendir (...) İnsan hem mütevazı hem de vakur olmalıdır. Daha doğrusu bu iki sıfat birlikte bulunursa asıl fazilet odur. Vakar kibre, tevazu da tezlîl-i nefse müncer olmamalıdır.”⁴²

Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) diyor ki: “Şayet kabul edilecek bir dua ve niyazım olsaydı, bu hakkımı yalnızca devlet başkanı hakkında kullanırdım. Zira onun sâlih olması, beldelerin ve tebaanın sa-lahı demektir.” Onun bu sözünde geçen sâlih, “Allah’ın hakları ile kulların haklarına itina gösteren kimse” anlamında kullanılır. Bu sebeple, başarılı bir yönetici olmak için özellikle ahlâk ve hukukun temel ilkeleri arasında sayılan liyakatin/ehliyetin dikkate alınması ve talip olmaktan ziyade matlup olunması gerekir. Nitekim,

35 Müslim, “Cennet”, 63; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 425, IV, 162, 266.

36 el-Furkân 25/74.

37 Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri, s. 221

38 Âl-i İmrân 3/159.

39 İbn Mâce, “Et’ime”, 30.

40 Müslim, “Cennet”, 64; Ebû Dâvud, “Edeb”, 40; Tirmizî, “Menâkıb”, 67; İbn Mâce, “Zühd”, 16, 23.

41 Muvatta’, “Sıfatu’n-Nebi”, 10.

42 Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri, s. 226

Hazm (ö. 456/1063) gibi pek çok sâlih-âlim örneği vardır. Mesela İbn Hazm, *Ahlâk* adını verdiği eserinde “Bende ayıplar/kusurlar vardı” (İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî, el-Ahlâku ve’s-siyer fî müdâvâtî’n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 33-38) diyerek istihza, kin, öfke, hiddet, ihtiras, ifrat, sabırsızlık, şöhret sevgisi, kendini beğenmek, üstün gelme arzusu gibi zaaflarının bulunduğunu itiraf edip saydığı kusur ve hastalıkların üstesinden gelebilmek için yoğun çaba harcadığını, Allah’ın lütfuyla kendini terbiye ederek onların hemen hepsinden kurtulduğunu belirtir.

Şüphesiz, güzel bir üslup ve kemâle erdirici tavsiyeleriyle ümerâyı uyaran ulemâ örnekleri vardır. Onların özellikle haklı gerekçelerle yönelttikleri tenkitlerin dikkate alınması gerekir. Mesela ahlâk ve faziletiyle temayüz eden, Arap gramerine dair el-Kâfiye ve eş-Şâfiye adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâlikî fakih olan İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249)⁴³, güvenilir bir dost ve mütevazî bir şahsiyet olup ilim ehlini çok sevdiği bilinir. Onun, halkın tepkisini çeken icraatları sebebiyle Dimaşk emîrine karşı tavır alan ve sultânü’l-ulemâ lakabıyla tanınan İzzeddîn İbn Abdisselâm’ı (ö. 660/1260) bundan dolayı desteklediği, onunla beraber hapse girerek büyük bir vefa örneği gösterdiği belirtilir.

Şu üç hadis, devlet nizamına yönelik mesaj taşıyan örnekler arasındadır:

“Müslümanların yönetimini üstlenip de onların işlerini mesele edinmeyen bir devlet adamı, onlarla beraber cennete giremez.”⁴⁴

“Sakın kimseden riyaset/emirlik isteme. Eğer isteğin üzerine sana riyaset verilirse, istediğin şey ile

baş başa bırakılırsın; Allah’ın yardımına mazhar olamazsın. Eğer istemeden sana riyaset verilirse, o zaman Allah’tan (ve tebaadan) yardım görürsün!”⁴⁷

“Bize karşı silah taşıyan bizden değildir.”⁴⁸

Sonuç

Hazm Peygamber’in Ahlâkını Günümüze Taşımak: Aile-Toplum-Devlet başlıklı bu yazıda genel bir değerlendirme olarak Hz. Peygamber’in evrensel nitelikli ahlâk düzeninde toplumsal ahlâk anlayışının ağır bastığı söylenebilir. Esasen pek çok ahlâkî ilke ve davranış, bazen madalyonun iki yüzü gibi iç içe bir yapı arz ederken, bazen biri diğerine nispetle öne çıkar.

Hazm Peygamber’in ahlâk modeli ciddiye alınmadan bireysel ve toplumsal hayatta gerçek anlamda mutlu olmak mümkün değildir. Nitekim Yüce Kur’an dünya ve âhiret mutluluğunu (hayâtı tayyibe) iman ve sâlih amele bağlar. Gerçekten de din ve ahlâk ile göbek bağı koptuğundan depresyon belirtileri gösterip kriz geçiren, isyan ve intihara sürüklenen günümüz insanı, Hz. Peygamber’in ahlâk düzenine teslim olmakla ancak kurtulabilir. Tarihî tecrübeler gösteriyor ki, önceleri kötü huy ve hasletleriyle huzursuz ve tutarsız bir hayat yaşamalarına rağmen, bilâhare aldıkları Kur’an, sünnet, hadis ve siyer eğitimi sayesinde iyi ahlâka sahip olan Horasanlı zâhid âlim Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Endülüslü Zâhirî âlim İbn

Hazm (ö. 456/1063) gibi pek çok sâlih-âlim örneği vardır. Mesela İbn Hazm, *Ahlâk* adını verdiği eserinde “Bende ayıplar/kusurlar vardı” (İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî, el-Ahlâku ve’s-siyer fî müdâvâtî’n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 33-38) diyerek istihza, kin, öfke, hiddet, ihtiras, ifrat, sabırsızlık, şöhret sevgisi, kendini beğenmek, üstün gelme arzusu gibi zaaflarının bulunduğunu itiraf edip saydığı kusur ve hastalıkların üstesinden gelebilmek için yoğun çaba harcadığını, Allah’ın lütfuyla kendini terbiye ederek onların hemen hepsinden kurtulduğunu belirtir.

Ne var ki hukuk, meşruiyyetini ahlâktan alması gerektiği gibi, ahlâk da müeyyidesini hukuktan almalıdır. Toplumsal bozulmayı ve çözölmeyi önleyip ahlâkî gelişimi sağlamak da bu yöntemle gerçekleşebilir. Zira hukuk, herkesi bağlayan yasal/maddî bir unsur olarak müeyyide uygularken, ahlâk mânevî-viddânî nüfuzuyla derinden etkileyip insana kimlik ve kişilik kazandırır. Kadim bir tecrübe olarak da din ile devlet arasında sıcak bağ kuran “dîn ü devlet tev’emân” sözü gereği biri olmadan diğerinin kıyam/neşvü nema bulması gerçekleşemez.

Bu itibarla, Hz. Peygamber’den tevarüs eden ahlâk düzeninin günümüze taşınması, onun benimsenip özümsemesi, siyer ve ahlâk derslerinin güncellenip yaygınlaştırılması, gayr-i ahlâkî davranışlarıyla sosyal dokuyu bozan karakterlere hukuki müeyyide uygulanması gerektiği, acil eylem planı olarak gündem konusu yapılmalıdır.

43 Tirmizî, “Menâkıb”, 35; İbn Mâce, “Mu-kaddime”, 11.

44 Müslim, “İmâre”, 16-17.

45 Bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, DİA, XXI, 55-58.

46 Müslim, “İmân”, 229.

47 Buhârî, “Ahkâm”, 5-6; Müslim, “İmâre”, 13.

48 Buhârî, “Fiten”, 7; Müslim, “İmân”, 42.

Kelam Düşüncesinde Ahlakın Ele Alınış Biçimleri



Prof. Dr. Abdunnasır SÜT

Bingöl Üniversitesi

Giriş

İslam, insan yaşamına değer ve anlam kazandırmak için Allah tarafından lütuf olarak gönderilen bir dindir. Bu dinin mensupları, insanın amaçsız yaratılmadığı, yaratılmasında bir hikmet ve amaç olduğu, yaşamında değer ve kural olması gerektiği genel kabul gören bir anlayıştır. İslam etrafında üretilen bütün ilmi disiplinler de bu değer ve ilkeler skalasını tespit etmek, doğru düşünüş ve yaşayış biçimlerini açıklamak ve hayata yansımalarının yollarını göstermek için ortaya konan düşünsel çabaların ürünleridir. Felsefe, mantık ve kelim gibi ilmi disiplinler nazari düzeyde düşünsel bir çabayı ortaya koyarken fıkıh ve ahlak gibi ilmi disiplinler de pratik düzeyde bu çabayı ortaya koymuşlardır. Şüphesiz pratik ilmi disiplinler nazari ilmi disiplinlerden bağımsız olarak teşekkül etmez. Nazari ilimlerin ortaya koyduğu tümel perspektif muvacehesinde ameli ilimler gelişirler. Fıkıh literatürü ve ahlaki değerler manzumesi varlığını bu tümel perspektife borçludur. Ona bu tümel perspektifi kazandıran ilim de kelim ve fıkıh usulü ilimleridir. Çünkü kelim ilmi Allah-insan ve Allah-alem ilişkisini tanıyı merkeze alarak (teosantrik) açıklarken fıkıh usulü ise bu temel açıklamayı esas alarak doğru düşünme ve çıkarımda bulunmayla dini hükümler kategorilerini oluşturmaya (farz, vacip, mübah, haram, mahzur gibi) ve doğru bir dini pratik için kurallar (muamelat, akitler, cezalar gibi) vazetmeye çalışır. Kelim ilmi, inanca dayalı bir yaşamın nazari altyapısını ve temel çerçevesini oluştururken

zımında bir ahlaki değerler skalası da oluşturmaktadır.

Hiç şüphesiz Kelim ilmi, İslam düşüncesinde ahlak literatürünün oluşmasında çok önemli katkılar sağlamıştır. Ahlak düşüncesinin felsefi olarak etrafında şekillendiği irade, özgürlük, iyilik ve kötülük gibi temel kavramlar kelami ekollerin fıkren ayrıştıkları birçok tartışmaya konu olmuşlardır. Bununla birlikte kelim ilminde ahlakın müstakil bir ilmi disiplin olarak ortaya çıktığını söylemek zordur. Çünkü kelim alimleri yukarıda bahsedilen kavramları daha ziyade insan fiillerini Allah'ın fiilleri ile ilişkisi bağlamında açıklama çabasında olmuşlardır. Aynı şekilde iyilik ve kötülüğün özsel (zâtî) olup olmadığı, Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı ve bunların akılları yoksa vahiy yoluyla mı bilinebileceği meselesi de tartışılmıştır. Teolojide tüm açıklamalar Allah merkeze alınarak yapıldığı için ahlaka dair kavram ve tartışmalarda da Tanrı merkezli bir yaklaşım ve anlayışın benimsendiği görülür.

Din ve Ahlak

İslam'da din, insanın Allah'la, kendisiyle ve toplumla ilişkisini düzenleyen inanç, ibadet ve ahlak ilkelerinin bütünüdür ifade eder. Cibril hadisinde ifade edilen iman, İslam ve ihsan ayrımı da yukarıdaki tanıma uygun düşecek şekilde dinin bütüncül yapısını ve çerçevesini ortaya koymaktadır. Konumuz itibari ile bizi ilgilendiren kavram, ihsan kavramıdır. İhsan; bir karşılık beklemezsizin iyilikte bulunmayı, samimiyetle güzel davranmayı ve

şuurla birlikte manevi bir derinliği ifade etmektedir. İhsan; samimiyeti ve ahlaki derinliği ifade eden bir kavramdır. Allah'ın her an kendisini murakabe ettiğini ve bu şuurla eylemini gerçekleştirmeyi ifade eder. Bu nedenle İslam'da ahlaki yetkinlik ve olgunluk ihsan ile kavramlaşmıştır. İslam'ın ahlak anlayışının özü ve zirvesi ihsandır. Kur'an'da ihsan kavramı ve türevleri, adalet, salih amel ve takvayla beraber pek çok yerde geçmektedir. Muhsin olmak, herhangi bir beklenti, çıkar ve hesap içinde olmaksızın iyilik yapmayı gerektirir. Diğerkâmlık ihsanın bir tezahürüdür.

Kur'an-ı Kerim'de ahlak kelimesinin tekili olan *huluq* kelimesi iki yerde geçmektedir. Bununla beraber Kur'an'da bugünkü ahlak kelimesine yüklenilen olumlu manaları ihtiva eden "*birr, taqva, hidayet, sıratı müstaqîm, sıdık, salih 'amel, hayr, ma'ruf, ihsan, hasen*" gibi kavramlara sıklıkla rastlanmaktadır. Yine Kur'an'da; "*ism, dâlalet, fahşa, münker, bağy, seyyi'e, heva, israf, fisk, fücûr, hatî'e, zenb,*" gibi olumsuz ahlaki değer ifade eden kavramlar da geçmektedir.¹ Kur'an-ı Kerim'in her tarafına serpiştirilmiş olan bu kavramlar, İslam'ın insana kazandırmak istediği meziyeti ve ahlaki duruşu ifade eder. Kur'an'da geçen her bir uyarı, müjde, kıssa, va'd ve va'id (ödül ve ceza sözü), en nihayetinde ya yukarıda ifade edilen ahlaki erdemleri kazandırmak ya da bahsi geçen ahlaki kötülüklerden/rezaletlerden sakındırma

1 F. Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s. 39; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, Çev: Selâhattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, ts., s. 268-318.

amacı ve mesajı taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim iyilik ve kötülüğü teorik kavramlarla açıklamaktan ziyade insan hayatındaki somut davranışlar üzerinden ele almıştır.²

Arapça bir kavram olan ahlak; insanın iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünüdür ifade eder.³ Ahlak felsefesi (etik) ise "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış", "gerekir" gibi değer yargılarının sistemli bir şekilde çözümlemesini yaparak değerlerin kaynağı, mahiyeti hakkında ontolojik ve epistemolojik analizler gerçekleştirir. Değer felsefesi olarak bilinen aksiyoloji, değer yargılarının nasıl oluştuğu, kaynağı, niteliği, sınıflaması, objektifliği, sübjektifliği gibi değerlere ilişkin pek çok konuyu ele almaktadır.

İslam düşüncesinde ahlak kavramının tanımın görece geç dönemlerde yapıldığı söylenebilir. Bu tanımlara bakıldığında iki tür ahlak tanımının yapıldığı görülecektir. Birincisi, mizahtan kaynaklanan tabii ahlak; ikincisi, alışkanlık ve eğitimle elde edilen müktesep ahlaktır.⁴ Gazzali ve Nasıruddin et-Tusi ahlakın; nefiste yerleşmiş bulunan bir meleke olduğunu ve buna bağlı olarak fıkri bir zorlamaya gerek

kalmaksızın fiillerin kendiliğinden ortaya çıktığını belirtmektedirler.⁵ Birincisi, ahlakın insanın iradesini aşan tabii bir meleke, huy ve alışkanlık olma yönünü ikincisi ise ahlakın insanın bilinçli iradesiyle kazanılan yönünü ifade eder.

Ahlaki Meselelerin Ortaya Çıkışı

Kelam ilminde ahlaka dair tartışmalar; ilâhî adalet, insan fiilleri, sorumluluk ve özgürlük ile hüsn ve kubuh gibi başlıca konular etrafında gerçekleşmiştir. Bu konular, Allah'ın fiillerinin adil olup olmadığı, kötülüğü yaratıp yaratmadığı, dünyadaki kötülüğün ilahî hikmetle nasıl açıklanabileceği ve insanın irade ile gücünün sınırlarının ne olduğu gibi sorular etrafında ele alınır. Ayrıca insan davranışlarının kim tarafından belirlendiği ve yaratıldığı meselesi, sorumluluk ve özgürlük açısından incelenir. Bunun yanında, fiillerin iyi (hüsn) ya da kötü (kubuh) sayılmasının özünden mi kaynaklandığı yoksa dinî hükümlere mi bağlı olduğu da farklı ekoller arasında tartışılmıştır. Bu tartışmalar, iyilik ve kötülüğün ortaya çıkışında ilahî irade ve kudretin mi yoksa insan iradesinin mi belirleyici olduğu sorusu muvacehesinde yapılmıştır. Başka bir ifadeyle, ahlaki iyilik ve kötülüğün kaynağının ne veya kim olduğu ve bu fiillerin kime nispet edileceği kelimciler arasında yoğun biçimde tartışılmıştır.

5 Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992, s. 1. Nasıruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev: A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 118.

İslam düşünce geleneğinde kuramsal ahlak tartışmalarının ilk olarak kelam ilmi çerçevesinde belirdiği söylenebilir. Zira kelam, Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamayı; bu üç unsurun konumlarını, sınırlarını ve birbirleriyle olan irtibatlarını temellendirmeyi amaçlayan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte kelam literatüründe ahlak, çoğu zaman bağımsız bir başlık altında ele alınmamış; ancak çeşitli teolojik meselelerin tartışıldığı bağlamlarda dolaylı biçimde işlenmiştir. Nitekim *hüsün-kubuh*, *ta'dîl-tecvîr*, *salâh-aslah*, *teklîf*, *irade*, *halku'l-ef'âl* ve *kader* gibi meseleler hem ilahî fiillerin hem de insan eylemlerinin mahiyetini anlamaya yönelik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu konular, bir yandan Tanrı'nın fiillerinin hikmet ve adaletle ilişkisini açıklamayı hedeflerken, diğer yandan insanın irade sahibi bir varlık olarak eylemlerinin değerini ve sorumluluğunu temellendirmeye yönelmiştir. Bu çerçevede insanın bilme ve değer tayin etme yetisinden hareketle, eylemlerinin niteliğini belirleyen ölçütlerin ne olduğu, bu ölçütlerin kaynağı ve geçerlilik alanı gibi problemler kelam düşüncesinde önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Aynı şekilde varlık (olgu), bilgi ve değer arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesi de kelamî tartışmaların temel eksenlerinden biri olmuştur. Bunun yanında insan fiillerine iyi ya da kötü niteliğini kazandıran unsurların neler olduğu sorusu da kelimcilerin üzerinde yoğun biçimde durduğu başlıca

2 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 268.

3 Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul 1989, II, 1.

4 İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983, s. 36.

problemler arasında yer almıştır.

Kelamcılar, dünyada var olan kötülük olgusunu açıklarken farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bazılarına göre evrendeki kötülükler ilahi irade ve kudretle ilişkilidir; bazılarına göre ise bunlar yalnızca insanın iradesi ve eylemleriyle bağlantılıdır. Bu nedenle özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar; Allah'ın kötülüğü isteyip istemediği, onu yaratıp yaratmadığı, kötülüğün yaratılmasının Allah açısından zulüm sayılıp sayılmayacağı ve insanın kendi fiillerini yaratıp yaratamayacağı gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır.

Bu meseleler ele alınırken iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülür. Mu'tezile ve Mâtürîdîler gibi bazı kelâmcılar, Allah'ın bütün fiillerinin hikmet ve adalet çerçevesinde gerçekleştiğini savunur. Buna karşılık Eş'arîler, Allah'ın kendi mülkünde yaptığı fiillerden sorgulanamayacağını ve O'nun yaptığı her şeyin zaten adalet sayılması gerektiğini ifade eder. Başka bir deyişle bazı kelâmcılar konuları ilahî adalet ve hikmet ilkeleri üzerinden açıklarken, diğerleri meseleyi daha çok ilahî irade ve kudret açısından ele almıştır.⁶

Kelamcıların amacı tam anlamıyla sistemli bir ahlak teorisi oluşturmaktan ziyade, bazı temel ahlaki kavramların kaynağını ve anlamını açıklamaktır. Bu bağlamda hasen (iyi), kabih (kötü), hikmet, sefeh, abes, adl, cevr, zu-

lüm, sıdk-kizb, salah-aslah, nimete şükretmek ve nimete nankörlük etmek gibi kavramlar üzerinde durmuşlardır.⁷ Bu kavramların ahlaki değerleri ifade ettiği açıktır.

Başka bir ifadeyle, Müslüman düşünürlerin ahlak alanındaki incelemeleri; özgür irade (kader) problemi ve bunun ilahi kudretle ilişkisi, doğru ve yanlışın mahiyeti, Allah'ın dünyadaki adaleti ile ahiretteki yargılamanın hakikati gibi meseleler etrafında gelişmiştir. Fıkhi, kelâmî ve felsefî çevrelerde yürütülen ahlak tartışmaları da büyük ölçüde doğru ve yanlışın mahiyeti, ilahi adalet ve kudret ile ahlaki özgürlük ve sorumluluk ekseninde şekillenmiştir.⁸

Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Kelamda inanç ve ahlak tartışmalarının dayandığı zeminlerden biri de siyasi ve sosyo-kültürel zemindir. Hiç kuşkusuz Kelamda tartışılan ilk konular, erken dönem Müslüman toplumunun içinde yaşadığı sosyo-politik ve kültürel ortamdan bağımsız teşekkül etmemiştir. Sahabe ve tabiin döneminde yaşanan siyasi ayrışma ve tartışmalar gibi dahili, Hristiyanlar ve Mecusi-

7 F. Kerim Kazanç, Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi, s. 103.

8 Macit Fahri, İslam Ahlak Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, Birleşik Yayınevi, İstanbul 2000. s. 19-29.



ler gibi farklı dini topluluklarla karşılaşmalar ile felsefi ve dini metinlerin tercüme edilmeleri gibi harici nedenler, kelami meselelerin doğmasına ve tartışma konularının belirlenmesine etki etmiştir. Bilgiyi ve tartışmayı üreten sosyo-kültürel ortamı ve şartları bilmeden kavramların içreklerine dair sağlıklı bir değerlendirmeye yapılamaz.

Erken dönem İslam tarihinde yaşanan siyasi çatışmalar, Cemel ve Sıffin gibi büyük savaşların akabinde oluşan politik ve teolojik tartışmalardan biri de insanın sorumluluğu ve kader meselesidir. Müslümanların birbirlerine karşı siyasi mücadeleleri ve savaşmaları ve bu hadiseler karşısındaki tutumları kelami ve ahlaki açıdan değerlendirme konusu yapılmıştır. Kişinin yaptıklarından ne derece sorumlu olduğu, bu sorumluluğun ilahi irade ile ilişkisinin ne olduğu

6 Metin Özdemir, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 53-54.

hep tartışılmıştır. Kalam ilminde “insan fiilleri” (*ef’âlul-ibâd*) başlığı altında tartışılan irade, kudret, tevellüdi fiiller, kader, hidayet, dalalet, rızık ve ecel gibi konular ilk dönem ortaya çıkan bu tartışmalarda ilahi irade, kudret ve bilgi ile insanın iradesi, kudreti ve sorumluluğu bağlamında yaşanan itikadi tutumlara dayanmaktadır.

Kader inancı ile insanın irade özgürlüğü, sorumluluğu, yükümlülüğü, güç ve yetkinliği, ayrıca iyi ve kötüyü bilme imkânı, iyi ile

tutulduğu ve yaygınlaştırıldığı yönünde güçlü değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu anlayışa karşı çıkan kaderi düşünürlerin maruz kaldığı takibatlar ve yaşadığı zulümler de bu değerlendirmeleri haklılaştırmaktadır. Kaderi Mâ’bed el-Cühenî (ö. 83/702), Hasan-ı Basri’ye giderek, Emevi iktidarının cebr ideolojisini yaygınlaştırma çabalarını şikâyet etmiştir.⁹ Yine benzer şekilde Gaylân ed-Dimeşkî’nin Ömer b. Abdulaziz’e yazdığı mektupta da ahlaki açıdan benzer serzeniş ve şikâyetler söz konusudur.¹⁰

nı siyasal meşruiyetin bir aracı olarak kullanma çabası, zamanla insanın iradesi, ihtiyarı ve kudretinin mahiyetine dair kapsamlı kalamî tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kaderin mutlak biçimde Allah tarafından belirlenmiş olduğu savunan cebri yaklaşım ve bu anlayışa yakın duran dönemin egemen siyasi söylemine karşı ilk tepkiler ve eleştiriler, kendi hayatlarını riske etme pahasına Ma’bed el-Cühenî ve daha sonra Gaylân ed-Dimeşkî tarafından dile getirilmiştir. Kaderci anlayışı reddeden kaderî ve Mutezile alimleri, insanın eylemlerinde özgür olduğu ve bu nedenle eylemlerinden sorumlu tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Ehl-i sünnet kalamcıları eylemin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamış ve insanın sorumluluğunu kesb ya da cüzi irade ile temellendirmişlerdir.

Akıl Temelli Ahlak

Kelâm düşüncesinde ahlâk felsefesine ilişkin kavramların sistemli ve kavramsal bir çerçeve içinde ele alınması büyük ölçüde Mu’tezile tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu ekol, özellikle adalet ilkesi etrafında şekillenen tartışmalarda ahlâkî meseleleri ayrıntılı biçimde işlemiştir. Adalet başlığı altında yer alan va’d ve va’id, el-menzile beyne’l-menzi-leteyn, emr bi’l-ma’rûf ve nehy ani’l-münker, şefaât, insan fiilleri, salâh-aslah ve hüsün-kubuh gibi konuların önemli ölçüde ahlâkî bir perspektifle ele alındığı görülmektedir.

Mu’tezilî âlimler, Allah’ın bütün fiillerinin adil ve iyi olduğu yö-



kötünün mahiyeti, ceza ve mükâfat gibi meseleler İslam ahlak düşüncesini önemli ölçüde etkilemiş ve bu alanın oluşumunda belirleyici bir çerçeve oluşturmuştur. Bu konular arasında özellikle kader meselesi, mezhepler arasındaki fikrî ayrışmayı en belirgin biçimde ortaya çıkaran başlıklardan biri olmuştur. Nitekim insanın özgür seçime sahip olmadığı yönünde cebri tutum içinde olan Cehm b. Saffan gibi düşünürler tarafından savunulmuştur. Bu kaderci anlayışın, tarihsel süreçte Emevî siyasi iktidarının etkisiyle gündemde

Halife Abdülmelik’in kader tartışmalarının hakikatine ilişkin sorusuna Hasan-ı Basri’nin cevaben yazdığı meşhur kader risalesinde, kader meselesiyle ilgili olarak ayet ve hadisleri kaderci bir tutumun lehine yorumlamasına karşı çıkmış; dinî ve aklî gerekçelerle insanın sorumluluğunun dini

ve ahlaki temelini ortaya koymaya çalışmıştır. Siyasetin bu meseleyi çarpıtmasına ve kader anlayışını kendi siyasal meşruiyetini sağlamak için kullanmasına yöneltilen eleştiriler, teklifin ve insanî sorumluluğun makuliyetini temellendirme kaygısından doğmuştur.

Emevî iktidarının cebr anlayışı-

9 Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim Mervezî İbn Kuteybe, Kitabul-Me’ârif, Thk: Servet Ukkâş, Dar’ul-kutub, 1379/1960, ts., s. 441.

10 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdunnasır Süt, İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma’bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî, Fecr Yayınları, Ankara 2014.

nündeki temel kabullerini aklî ve ahlâkî temeller üzerinde açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla bilinebileceğini savunmuş ve ahlâkî değerlerin nesnel bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'ye göre bir davranışın iyi ya da kötü oluşu emir veya nehiyle değil, o eylemin nitelikleri ve yönleriyle ilişkili olarak varılacak bir hükümdür. Ancak ilahi emir ve nehiy, o eylemdeki değere delalet eder. Aynı şekilde akıl da eylemdeki değer hükmünün bilinmesinde yetkindir. Mu'tezile düşünürleri, adalet ilkesinin gereği olarak, yükümlü tutulan insanın irade özgürlüğüne ve tercihini gerçekleştirebilecek belli bir kudrete ve hangi eylemin doğru ve yanlış olduğuna karar verecek akliliğe sahip olmasını zorunlu görürler. Mu'tezile'nin insana tanıdığı olduğu bu yetkinlik görüşü, insanın sorumlu bir varlık oluşunun ahlaki gereği olarak telakki edilmiştir.

Mu'tezilî düşünürler, bilgi elde etme ve vahyi yorumlama konusunda akla geniş bir yer vermişlerdir. Onlara göre akıl kullanıldığında evrende her şeyin belli bir düzen ve hikmet içinde olduğu anlaşılır. Bu nedenle Tanrı'dan kaynaklanan bir kötülükten söz edilemez; aksine evrende maslahat ve amaçlılık (gâiyyet) esastır. "Aslah ve gâiyyet" olarak adlandırılan bu anlayış, akla önemli bir rol veren bir yaklaşımı ifade eder. Mu'tezile bu görüşü temellendirmek için insanın doğru ve yanlış bilme yetkinliğine ve özgür iradeye sahip olduğunu savunmuştur. Onlara göre Allah kötülüğü emretmez ve kötülü-

ğu dilemez. Bu sebeple insanın yaptığı iyi ya da kötü fiiller Allah tarafından yaratılmaz; insan bu fiilleri kendi iradesiyle gerçekleştirebilir. Böylece Allah, insanların iyi fiillerini ödüllendirme ve kötü fiillerini cezalandırma konusunda adil bir şekilde hüküm verme hakkına sahiptir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, akla verdiği önem ve insan iradesine tanıdığı geniş alan nedeniyle kimi araştırmacılara göre rasyonalist ve özgürlükçü bir düşünceyi çağırıştırılmaktadır.

Mu'tezile kelamcılarının göre iyilik, kötülük, adalet, zülüm, hikmet, abes, övgü (medh) ve yergi (zemm) gibi değerler gerçek bir varlığa sahiptir. Bu değerler yalnızca ilahi iradeye bağlı olarak ortaya çıkmaz; aksine, eylemlerin kendi özellikleri ve içinde bulundukları durumlar sebebiyle bu nitelikleri kazanırlar. Başka bir ifadeyle, bir davranışın iyi ya da kötü olmasının nedeni, onun Allah tarafından emredilmiş olmasından değil, eylemin nitelikleri ve gerçekleştiği yönleri itibarı ileldir.

Mu'tezile'ye göre akıl ve vahiy (nass) eylemlere yeni bir değer yüklemeyiz; sadece eylemlerde zaten var olan değeri ortaya çıkarır. Eğer eylemlerdeki değerler değişken ve belirsiz olsaydı, aklın bu konudaki bilgisine güvenmek mümkün olmazdı. Bununla birlikte bir eylemi değerlendirirken onun gerçekleştiği şartları da dikkate almak gerekir. Çünkü her eylem farklı durumlarda ortaya çıkabilir ve bu nedenle hem nesnel hem de öznel yönleri bulunabilir. Ancak bir eylemin öznel yönü, onun temel niteliği

hakkında verilen ahlaki hükmü tamamen değiştirmez.

Mutezile ekolüne göre teklifin ahlaki olması için ifa edilebilir olmasının yanında mükellefin de bazı imkanlara sahip olması gerektirir. Güç yetirilemeyen (*teklîf mâ lâ yutâk*) bir eylem imkân dahilinde olmadığı için sorumluluğa ve değere konu olmaz. Bir eylem, ancak irade, kudret ve bilgi sahibi kişi tarafından yapıldığında ahlaki bir değere tabi tutulur. Allah, insanları hür irade ve kudret sahibi kılarak teklifini anlamlı hale getirmiştir. Aksi takdirde övgü ve yergiyi hak edişin, va'd ve vâ'id'in ahlakî temeli kalmayacaktır.

Mu'tezilî âlimlere göre birçok dinî ve ahlaki değer insan aklıyla da bilinebilir ve bu değerler genel geçerliliğe sahiptir. İyilik, kötülük, adalet, zülüm ve yalan gibi ahlaki kavramlar, yalnızca Allah'ın iradesine bağlı olarak ortaya çıkmaz; kendi başlarına bir değere sahiptir. Bir davranış ahlaken iyi ya da kötü yapan şey, Allah'ın onu emretmesi veya yasaklaması değil, o davranışın taşıdığı niteliklerdir. Allah'ın bir fiili emretmesi ya da yasaklaması, o fiilin iyi ya da kötü olduğunu gösterir; fakat onu iyi veya kötü yapan asıl sebep bu değildir. Bu nedenle Mu'tezile'nin bu yaklaşımı genellikle ahlaki nesnellik olarak tanımlanır.¹¹

Mu'tezile'nin temel amacı Allah'ın fiillerini açıklamak olsa da insan fiilleri hakkında yaptıkları analizlerin ahlak felsefesi açısından önemli olduğu açıktır.

11 F. Kerim Kazanç, "Mu'tezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi olarak Değerler", s.188.

Nitekim Kadı Abdülcebbar'ın insan eylemlerini irade, kudret ve bilgi ile ilişkilendirerek yaptığı açıklamalar, eylemlerin nasıl ortaya çıktığını anlamaya yönelik önemli değerlendirmeler içerir. Bir eylemin faille olan ilişkisi, ortaya çıkardığı sonuçlar ve bu sonuçların doğurduğu fayda, zarar, övgü, yergi, haz, acı, sevinç ve üzüntü gibi unsurlar üzerinde duran bir düşünce geleneğinin görüşlerini ahlak felsefesinin dışında görmek doğru değildir. Bu nedenle Mu'tezile'nin insan eylemleri üzerine yaptığı tartışmaların, ahlak felsefesi açısından önemli bir katkı sunduğu söylenebilir.¹² Övgü ve yergi alan fiillerin ahlaki değeri hakkında yapılan değerlendirmeler önemlidir.

Özetle Mu'tezile'ye göre ahlaki ilkeler, akli düzeyde temellendirilebilirler. İyi ve kötü, vahiyden bağımsız bir şekilde akıl tarafından bilinebilir. Akıl ve vahiy değer kaşıfıdır. Allah aslah ilkesinin gereği olarak iyi olanı yapmak durumundadır. Bu nedenle zülüm, yalan gibi kötü fiillerin Allah'a nispeti mümkün değildir. Teistik sübjektivizme karşı çıkan, ahlaki değerlerin iradeye bağlı değişkenliğini kabul etmeyenler "Tanrı bir şey iyi olduğu için emretmektedir" yaklaşımını benimsemişlerdir. Bu anlayışa göre ahlaki doğrular ilahi iradede bağımsız olacaktır. Bir şey iyi ise bizatihi (özsel olarak) iyi; kötü ise bizatihi kötü olup hiçbir irade onu iyi ise kötü, kötü ise iyi

12 Bkz. Kadı Abdülcebbar, el-Muğni, IV, (Ru'yetü'llâh) thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebû'l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Daru'l-Misriyye, Mısır, ts.

yapamaz.¹³ Bu görüş "rasyonalist objektivizm" olarak adlandırılmaktadır. Ahlaki değerlerin özneye bağlı olarak değişmeyeceği anlayışından hareketle eylemin içinde bulunduğu ilişki ağı ya da eylemin özüne dayanan bir tefekkürle nesnel değerlere ulaşılmaktadır.

İrade Temelli Ahlak

Mu'tezile'nin rasyonel temelli nesnel ahlak anlayışına karşı Eş'arilik, iyi ve kötünün temel belirleyeni olarak ilahi iradeyi esas almıştır. İlahi irade merkezli ahlak olarak da ifade edilebilen bu yaklaşıma göre ahlakın kaynağı ilahi iradedir. Akıl ahlaki değerleri, iyi ve kötüyü vahiyden bağımsız bir şekilde belirleyemez. Ahlakın kaynağı ve dayanağı vayhe/şer'e, dini emir ve nehiyleredir.

Bir eylemi iyi ya da kötü kılan temel hususun Tanrı'nın emri ve nehyi olduğu görüşü de önemli bir teistik yaklaşımdır. Bir eylemin ahlaki değerini belirleyen ölçünün ilahi irade olduğu görüşünü savunan ekol Ehl-i sünnettir. Onlar iyinin ve kötünün neliğini ilahi irade, vahiy ve şeriat ile açıklamaktadır. Allah'ın emrettiği iyi, nehyettiği kötüdür. İyi ve kötüyü varlığın zatında ya da eylemin kendisinde bulmak doğru değildir. "Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir" görüşünde olanların yaklaşımı "teistik sübjektivizm/ilahi emir teorisi" ola-

13 M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", AÜİFD, C. XLIV, Sayı:1, (2003), s. 135-160, s. 138.

rak nitelenmiştir¹⁴. Bu yaklaşıma göre iyi ya da kötü oluş ilahi iradeye dayanmaktadır. İlahi iradenin yapılmasını istedikleri iyi, yasakladıkları ise kötüdür. Doğru ve yanlış mutlak anlamda kavrama yetkinliğine sahip olmayan insan için yaratıcının ortaya koyduğu irade, insanlar için iyidir. Ahlaki bir eylemin temel dayanağının ilahi irade olması, eşya da ve eylemde öze ilişkin iyiliğin ya da kötülüğün bulunmaması anlamına gelecektir.

Bu yaklaşıma göre insanı hidayete, iyi ve doğruya ulaştıran mümkün yolların ancak ilahi rehberlikle, bir başka deyişle Kur'an ve Sünnetle mümkündür. Aklın rehberliği, kişiyi doğruya ulaştırmaya yeterli olmayacaktır.

Hüsün ve kubhun varlığın veya fiilin özüne mi yoksa niteliklerine ilişkin olduğu tartışmaları da değer objektifliği ve sübjektifliği bağlamında değerlendirilebilir. Bir eylemin değeri; eylemin faili ve fiilin gerçekleşme keyfiyeti, fayda ve zarar cihetiyle doğurduğu sonuca göre ortaya çıkar. Bu da eylemin sahip olacağı değer izafı oluşunu gösterir.

Kuramsal ve Normatif Ahlak

İslam ahlak düşüncesinde kuramsal ahlaktan ziyade normatif ahlakın egemen olduğu söylenebilir. Kuramsal ahlak; değer kavramlarına ilişkin zihinsel çabaları, çözümleyici ve eleş-

14 George F. Hourani, İslamîc Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 13. William Frankena, Etik, Çev: Azmi Aydın, İmge Yay., Ankara 2007, s. 60.

tirel yaklaşımları ifade ederek kuramsal sistemli yanıtlar verir. Normatif ahlak ise, bir toplum-daki yaşam tarzını ya da biçimini şekillendiren kurallar, buyruklar, yasaklar ve ödevler dizgesi olarak ele alınabilir.¹⁵ Normatif ahlak; insan eylemlerinin hangilerinin ahlaki olarak iyi veya kötü olduğu, toplumun hangi ilke ve politikalarla yönetilmesi gerektiği gibi sorularla ilgilenir.¹⁶ İslam düşüncesinde özellikle tasavvuf-ta ahlaka ilişkin yazılan eserler arındırılmış bir nefse ulaşmak için tavsiye, buyruk ve yasaklardan oluşan reçete görünümündedir. Bu çalışmalarda ahlaki erdemlerin ve kötülüklerin bir listesi verilmiş, ahlaki erdemlere ittiba etmenin insana kazandırdığı ahlaki olgunluk veya erdemlere bağlı kalmamanın insanı içine düşürdüğü ahlaki kötülöklere dikkat çekilmiştir. Ahlaka dair yazılan eserlerde felsefi literatürün etkisi olmuştur. İslam düşüncesinde ahlaki erdemlere ilişkin yazılan Tahsilu's-Sa'ade (Saadetin Tahsili) Tehzibu'l-Ahlak (Ah-lakın Olgunlaşması) adıyla yazılan eserlerde Yunan felsefesinin, özellikle Aristoteles'in etik anlayışının tesiri olmuştur. Farabi ve İbn Miskeveyh gibi düşünürler ahlaki erdemleri ve rezaletleri İslami bir zeminde sistemleştirmişler.

Değerlendirme ve Sonuç

Kelâm ilminde yürütölen tartışmaların merkezinde uluhiyet anlayışı yer alır; bu nedenle kelâm ekollerinin ahlak anlayışları da doğrudan uluhiyet anlayışlarıyla şekillenmiştir. Her ne kadar

kelâmda ahlak müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmamış olsa da ahlaki meseleler irade, özgürlük ve sorumluluk ekseninde derinlemesine ele alınmış ve zengin bir düşünsel miras oluşmuştur. Bu bağlamda ahlak, Allah-insan ilişkisi çerçevesinde, insanın bilinçli ve iradeli eylemleri üzerinden değerlendirilmiştir. Nitekim ahlaki yargılar, ancak akıl ve irade sahibi varlıkların fiilleri için söz konusu olabilir. Bu durum, insanın iyi-kötü ve doğru-yanlış gibi değer hükümlerini bilme imkânı ile bu bilginin kaynaklarını kelâmın temel tartışma alanlarından biri hâline getirmiştir.

Ayrıca insanın eylemlerinden dolayı övgü veya yergiye, ödöl ya da cezaya muhatap olması; onun bilgi, irade ve kudret sahibi olmasını zorunlu kılar. Bu üç unsur etrafında geliştirilen açıklamalar, kelâmda teklifin (ilahi sorumluluğun) ahlaki temelini oluşturur. Böylece insanın sorumluluğu, sahip olduğu bilişsel ve fiilî imkânlarla temellendirilmiş olur.

Sonuç olarak, İslam düşüncesi içerisinde Müslümanlar için ahlaki bir model geliştirmek mümkündür. Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetini esas alan düşünce mirası, bu konuda güçlü bir zemin sunmaktadır. Bu mirastan hareketle hem klasik birikimi dikkate alan hem de çağın ihtiyaçlarına cevap verebilen özgün ahlak teorileri geliştirilmelidir. Nitekim Abdullah Draz'ın "Kur'an Ahlakı" isimli çalışması bu yönde önemli bir örnek teşkil eder. Günümüzde de Müslüman düşünürlerin temel sorumluluğu, bu

birikimi yeniden yorumlayarak sistematik ve kuşatıcı ahlak teorileri/tasavvurları ortaya koymaktır.

Kaynakça

Abdunnasır Süt, İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed el-Cüheni ve Gaylan ed-Dimeşki, Fecr Yayınları, Ankara 2014.

Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim Mer-vezi İbn Kuteybe, Kitabu'l-Me'ârif, Thk: Ser-vet Ukkaşe, Dar'ul-kutub, 1379/1960, ts..

F. Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötölük Sorununa Kısa Bir Bakış", Kelam Araştırmaları Dergisi, 6:1 (2008), s. 77-106.

Fethi Kerim Kazanç, Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.

George F. Hourani, İslamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar, Clarendon Press, Oxford 1971.

İbn Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma, Çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.

Kadı Abdulcebbar, el-Muğni, IV, (Ru'ye-tü'llâh) thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebû'l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Daru'l-Misriyye, Mısır, ts.

M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlakı Doğruların Zorunluluğu", AÜİFD, C. XLIV, Sayı:1, (2003), s. 135-160.

Macit Fahri, İslam Ahlak Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, Birleşik Yayınevi, İstanbul 2000.

Metin Özdemir, İslam Düşüncesinde Kötölük Problemi, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

Mustafa Çağırıcı, "Ahlak", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), İstanbul 1989, II.

Nasîruddin et-Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, Çev: A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yay., Ankara, 2005.

Recep Kılıç, Ahlakın Dini Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992.

Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar, Çev: Selâhattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, ts.

William Frankena, Etik, Çev: Azmi Aydın, İmge Yay., Ankara 2007.

15 F. Kerim Kazanç, Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi, s.11, 25.

16 Frankena, Etik, s. 31

İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Boyutları



Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

Ankara Üniversitesi

Giriş: Bilgi, Dil ve Deliller Uygarlığı Olarak İslam Düşüncesi

İslam düşüncesi üzerine üretmemiz ve açıklamamız gereken çok sayıda mesele vardır. Çünkü İslam düşüncesi yalnızca belirli disiplinlerin dar sınırları içinde ele alınabilecek bir alan değildir. İslam düşüncesi içinde İslam felsefesi, kelâm, tasavvuf ve fıkıh gibi temel ilimlerin yanı sıra; medeniyeti, kültürü, edebiyatı ve sanatı da içine alan son derece geniş bir ufuk bulunmaktadır. Bu yönüyle İslam düşüncesi yalnızca bir teoloji veya yalnızca bir felsefe geleneği değildir; aynı zamanda insanın varlıkla, bilgiyle ve değerlerle kurduğu ilişkinin bütün boyutlarını kapsayan bütünlüklü bir medeniyet perspektifidir.

Her fırsatta dile getirmeye çalıştığım üzere, alt yapısı, etkilenimleri ve aynı zamanda etkileyici gücü dikkate alındığında İslam düşüncesinin üç belirgin ve öne çıkan özelliğinden söz etmek mümkündür.

Her şeyden önce İslam düşüncesi, bütün birikimi ve bu birikim içinde ortaya çıkan bilimsel ürünleriyle bir bilgi uygarlığıdır. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, astronomi, tıp ve diğer ilimler yalnızca belirli problemlere cevap arayan disiplinler değil; aynı zamanda bilgi üretimini medeniyetin merkezine yerleştiren bir zihniyetin ürünleridir. Bu nedenle İslam düşüncesi, yalnızca inanç ve ibadet alanıyla sınırlı kalmamış; bilginin farklı alanlarını kuşatan bir entelektüel evren inşa etmiştir.

İkinci olarak İslam düşüncesi aynı zamanda bir dil uygarlığıdır. Üretilen bilginin kavramlaştırılması, yorumlanması ve aktarılması büyük ölçüde dil üzerinden gerçekleşmiştir. İslam düşünürleri, mecaz ile hakikat, lafız ile mana, zahir ile batın gibi dilin farklı görünümelerini çözümleyerek düşüncenin ifade imkânlarını genişletmişlerdir. Dil yalnızca iletişim aracı değil, aynı zamanda anlamın inşa edildiği bir düşünce alanı olarak görülmüştür. Bu sebeple nahiv, belâgat, mantık ve usûl ilimleri İslam düşünce geleneğinde yalnızca teknik disiplinler değil, düşüncenin sağlam temeller üzerinde yükselmesini sağlayan epistemik araçlar olarak değerlendirilmiştir.

Üçüncü olarak İslam düşüncesi bir deliller uygarlığıdır. Bu geleneğe ortaya konulan her ilim, belirli epistemik temellerden hareket eder. Dilin ölçüsü belirlenir, kavramların anlam sınırları tayin edilir ve bu temeller üzerine kurulan düşünce sistemi delil, hüccet ve burhanlarla temellendirilir. Allah, peygamberlik ve ahiret başta olmak üzere inanç, ibadet ve ahlâk alanındaki meseleler; ispat, tespit, hüccet, burhan, delil, mizan, kıstas ve nazar gibi kavramlarla ele alınır. Bu nedenle İslam düşüncesinde “isbatü’l-vâcib”, “isbatü’n-nübüvve” gibi başlıklar yalnızca teolojik meseleler değil; aynı zamanda düşüncenin delile dayalı bir yöntemle inşa edilmesinin göstergeleridir.

Sayılan üç özellik birlikte düşünüldüğünde İslam düşüncesinin yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda bilgi, dil ve de-

lil üzerine kurulu kapsamlı bir medeniyet olduğu daha açık biçimde ortaya çıkar. İslam ahlâk felsefesini ve İslam düşüncesinde ahlâk ilminin teşekkülünü anlamak da ancak bu geniş entelektüel zemin içinde mümkün olabilir.

Kur’ân’ın şu ifadesi İslam düşüncesinde bilginin doğasına dair son derece önemli bir ilkeye işaret eder: “Her bilenin üstünde daha iyi bilen vardır.” (Kur’ân, Yûsuf 12:76). Bu ayet, İslam düşüncesinde bilginin tek katmanlı ve tüketilmiş bir alan olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bilgi, insanın ulaştığı son nokta değil, sürekli genişleyen bir ufuktur. İnsan bildikçe yeni sorularla karşılaşır; yeni sorular ise yeni araştırmaların ve yeni keşiflerin kapısını aralar. Bu nedenle İslam düşüncesinde önemli olan, var olan bilgi düzeyini mutlaklaştırarak onu dogmatik bir yapıya dönüştürmek değil; aksine onu yeni arayışlara ve yeni kavrayışlara açık tutabilmektir. Çünkü hakikat, insan idrakinin sürekli gelişen bir yolculuğu içinde kendisini açar.

Bu noktada Kur’ân insanı aynı anda hem keşfe hem de ölçüye çağırır. Bir yandan insana varlığın ufuklarını araştırma cesareti verirken, diğer yandan ona sınırlarını hatırlatır. Kur’ân’ın şu hitabı bu dengeyi son derece çarpıcı biçimde ortaya koyar: “Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp geçmeye gücünüz yetiyorsa geçin. Fakat size verilmiş bir güç olmaksızın geçemezsiniz.” (Kur’ân, Rahman 55:33). Bu ayet insanı pasifliğe değil, aksine keşfe çağırmakta-

dır. İnsan, varlığın kâşifi olmaya davet edilmektedir. Evreni anlamaya, göklerin ve yerin sırlarını araştırmaya, varlığın düzenini kavramaya yönlendirilmektedir. Fakat bu keşif çağrısının yanında aynı zamanda önemli bir uyarı da yer almaktadır: insan, keşif yolculuğunu kibirle değil, tevazu ile yürütmelidir. Bu sebeple Kur’ân başka bir ayette şöyle uyarır: “Yeryüzünde böbürlenerek yürüme; çünkü sen ne yeri yarabilirsin ne de boyca dağlara erişebilirsin.” (Kur’ân, İsrâ 17:37).

İki ayet birlikte okunduğunda İslam düşüncesinin bilgi anlayışı daha açık hâle gelir. İslam düşüncesi insanı varlığın keşfine çağırır; fakat aynı zamanda ona haddini bilmeyi öğretir. İnsan araştırmalı, öğrenmeli ve keşfetmelidir; fakat bunu nefsinin esiri olarak değil, hakikat arayıcısı olarak yapmalıdır. Çünkü bilgi insanı büyüten bir imkândır; fakat aynı zamanda onu sınavan bir sorumluluktur.

Bu nedenle İslam düşüncesinde ideal bilgi tavrı şudur: Varlığın kâşifi ol; ufukların peşinden git, fakat şımarık olma. Nefsinin esiri olma. Haddini bil. İnsan araştırdıkça büyür, fakat kendisini mutlaklaştırdığında küçülür. Bilginin gerçek değeri de işte bu denge içinde ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesi yalnızca bir bilgi geleneği değil; aynı zamanda bilgi ile tevazunun birlikte yürüdüğü bir hikmet geleneğidir. Çünkü hakikati arayan insan bilir ki, her bilginin üzerinde daha derin bir bilgi ufku her zaman vardır.

I-İslam Düşüncesinde İslam Felsefesi

İslam düşüncesi içinde İslam felsefesi, varlığı, bilgiyi ve değeri aklî araştırma yoluyla anlamaya çalışan disiplin olarak ortaya çıkar. En özlu biçimde ifade etmek gerekirse İslam felsefesi, aklın imkânlarıyla varlık, bilgi, insan ve mutluluk meselelerini araştıran ve bunu İslam’ın inanç ufkundan beslenerek gerçekleştiren hikmet arayışıdır. Bu yönüyle o, yalnızca teorik bir düşünce alanı değil, aynı zamanda insanın kendisini, evreni ve yaratıcıyla olan ilişkisini anlamaya yönelik bir varlık ve anlam araştırmasıdır. İslam düşüncesi içinde kelâm daha çok inancı savunma ve temellendirme görevini üstlenirken, tasavvuf insanın içsel arınma ve manevî tecrübe boyutunu öne çıkarır, fıkıh ise hayatın normatif düzenini ve pratik hükümlerini belirler. İslam felsefesi ise bu alanların ötesinde, insanın varlık ve bilgi ufkunu genişleten daha kuşatıcı bir düşünme alanı olarak ortaya çıkar.

İslam felsefesi hem zengin iç kaynaklardan hem de dış entelektüel mirastan beslenen bir düşünce geleneğidir. Kur’ân’ın düşünmeye, tefekküre ve varlık üzerinde akletmeye çağırın ayetleri bu düşüncenin en temel iç kaynağını oluşturur. Bunun yanında hadisler, erken dönem kelâm tartışmaları ve İslam medeniyetinin bilimsel gelişmeleri de felsefî düşüncenin zeminini hazırlamıştır. Dış kaynaklar açısından ise özellikle Yunan felsefesi, Helenistik düşünce, İran ve Hint düşünce mirası tercümeler yoluyla



İslam dünyasına taşınmış ve yeni bir yorumla yeniden inşa edilmiştir. Bu süreçte Kindî (ö. 873), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozoflar yalnızca aktaran değil, aynı zamanda dönüştüren düşünürler olmuşlardır. Böylece İslam felsefesi, farklı düşünce miraslarını kendi entelektüel ufku içinde yeniden yorumlayan özgün bir hikmet geleneği hâline gelmiştir.

İslam felsefesinin temel problemleri arasında varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji), Tanrı’nın varlığı, peygamberlik, nefis ve ruh meselesi, insanın özgürlüğü, mutluluk ve erdem gibikonularyeralır. Bu problemler yalnızca teorik tartışmalar olarak kalmamış; kelâmın inanç meselelerini temellendirmesine, tasavvufun insanın iç dünyasını yorumlamasına ve fıkıhın insan davranışlarını düzenleyen ilkeleri düşünmesine de yeni ufuklar açmak suretiyle yardım-



cı olmuş ve katkı sağlamıştır. Bu nedenle İslam felsefesi, İslam düşüncesi içerisinde diğer disiplinlerden tamamen kopuk bir alan değildir; aksine onlarla sürekli etkileşim içinde olan ve onları besleyen bir düşünce damarını temsil eder. Kelâm, tasavvuf ve fıkıh kendi alanlarında özgün yöntemlere sahip olsa da İslam felsefesi bu disiplinlere daha geniş bir varlık ve bilgi perspektifi kazandırarak onların düşünsel ufkunu derinleştiren bir rol oynamıştır. Bu bakımdan İslam felsefesi, İslam düşüncesi içinde yalnızca bir disiplin değil, aynı zamanda hakikati aklî araştırma yoluyla anlama çabasının sistemli ifadesi olarak değerlendirilebilir.

II-Ahlâkı Düşünmenin Başlangıcı: İnsan Nasıl Yaşamalıdır?

Felsefenin en temel alanlarından biri olan ahlâk, ilk bakışta

sade bir mesele gibi görünse de insan varoluşunun en karmaşık ve en derin alanlarından birini teşkil eder. İnsan hayatı üzerine düşünen herkes er ya da geç kendisini şu sorunun karşısında bulur: İnsan nasıl yaşamalıdır? Bu soru yalnızca bir davranış rehberi arayışını değil, aynı zamanda insanın anlam arayışını ve değer üretimini de ifade eder. Nitekim Sokrates (ö. MÖ 399) bu sorunun insanlık düşüncesinin en temel meselesi olduğunu dile getirmiştir.

Aristoteles, *Nikomakhos*'a Etik adlı eserine, bireysel ve toplumsal anlamda insan için “en yüksek iyinin neliği ile mutlulukla ilişkisi ve insanın ürettiği sanat ve zanaatlara göndermeler”le başlar. Ona göre mutluluğun ne olduğu araştırılırken ahlâk sorusu da kendiliğinden ortaya çıkar. İnsanın bütün faaliyetlerinin hedefi mutluluktur. Genel anlamda hayatın hedefini zevk, erdem, gözlem ve araştırmada bulan-

lar vardır. Aristoteles ise sonuncu kanaattedir. Akla ve aklın ölçülerine uygun olan bir eylem, aynı zamanda makul hareket demek olan erdeme de uygundur. İnsanın iyiliğini ve gayesini gerçekleştiren her fiil, ahlâken de iyidir. İyi, her şeyin yöneldiği şeydir.

Ahlâk, yalnızca bireysel bir erdem meselesi değildir; insan, toplumsal bir varlık olduğu için başkalarıyla kurduğu ilişkinin de temelini oluşturur. Bu nedenle ahlâk üzerine düşünmek, bireysel bir sorgulamanın ötesinde toplum içinde sürdürülebilir bir değer düzeninin kurulmasını da ifade eder. Bu noktada ahlâk, insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlerin değer kazanmasıdır. Seçim, ahlâkın kalbidir. Zorunlulukla yapılan davranış ahlâk üretmez; ancak bilinçli bir tercih ve özgür irade ahlâkî değeri ortaya çıkarır.

Ahlâk, bir yönüyle kendimizde

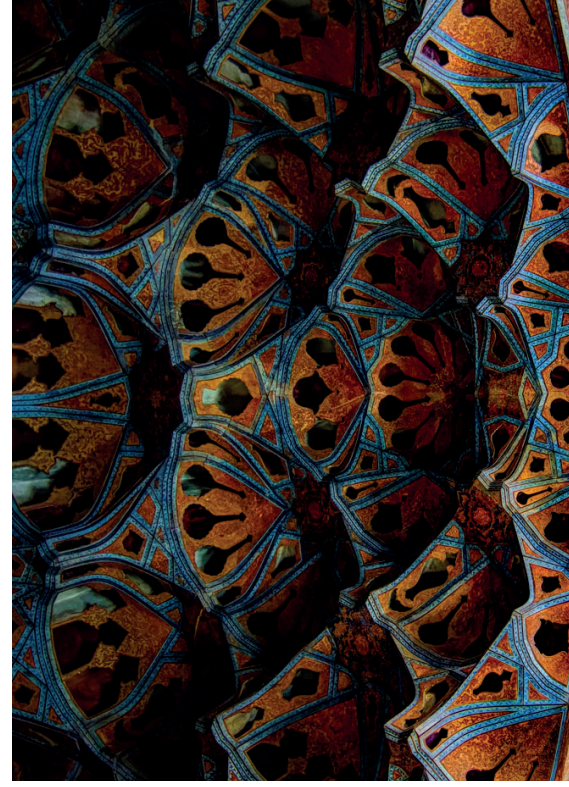
bulunan potansiyel yetilerle buluşma iradesi olarak bu buluşmanın verdiği güvenle dışımızda olanlarla buluşma, karşılaşma ve bunun bir sonucu olarak her şeyin kendinde olan uyumuna saygı duymaktır. Saygı duymak, kendi özgürlük alanını korurken başkalarının özgürlük alanlarına ve kendileri olmaları için müdahale etmemektir.

Ahlâk kelimesi, kendi başına düşünüldüğünde ideal ve mükemmel olanı çağırıştırır. Ancak ahlâk, belli bir kültüre, zamana, çıkar anlayışına ya da bireysel hazza izafe edildiğinde -yani bu tür bağlamlarla ilişkilendirildiğinde- taşıdığı evrensel anlamın gücü zayıflar. Tıpkı güneş ışığının farklı yüzeylere çarptığında farklı yansımalar oluşturması gibi, ahlâk da ilişkilendirildiği zemine göre farklı biçimlerde algılanır. Fakat ışığın varlığı her yüzeye aynı değeri katmadığı gibi, ahlâkın yöneldiği her bağlam da aynı ahlâkî derinliği taşımaz. Düşünelim: Yahudi ahlâkı mı yoksa görev ahlâkı mı sorunu? İhsan ahlâkı mı yoksa gösteriş ahlâkı mı?

Ahlâk çoğu zaman kurallar ve yasaklar üzerinden tanımlanır. Oysa ahlâkın daha derin bir boyutu vardır. Ahlâk, düzensiz ve karmaşık olana karşı insanın içinde oluşan bir irkilme tavrıdır. Bu irkilme, dış dünyadan kaçış değil; insanı dış dünyadan uzaklaştıran tutumlara karşı gelişen bir farkındalıktır. Aynı zamanda bir saygı tutumudur. İnsan kendi iç dünyasında bulunan potansiyel yetilerin farkına vardığında dış dünyaya karşı da yeni bir bilinç geliştirir. Böylece ahlâk,

insanın hem kendisiyle hem de çevresiyle kurduğu ilişkinin bilinçli bir düzeni hâline gelir. Bu noktada Kant'ın görev ahlâkına dair vurgusu dikkat çekicidir: Kant'a göre duyguların katıldığı davranışlar tam anlamıyla ahlâkî değildir; çünkü ahlâkın değeri, duygusal eğilimden değil görev bilincinden doğar. Benzer şekilde İslam ahlâkı da gösterişten uzak, niyet merkezli bir davranışı öne çıkarır. Hz. Peygamber'in "sağ elin verdiğini sol el bilmemeli" ölçüsünü hatırlayalım. Burada ahlâkın değeri, eylemin görünürlüğünde değil; niyetin saflığında ve iradenin içtenliğinde ortaya çıkar. Kant'ın görev ahlâkı ile İslam ahlâkındaki niyet bilinci arasında dikkat çekici bir yakınlık bulunmaktadır. Müslümanın "Bismillah" diyerek işe başlaması da eylemin yönünü belirleyen bu niyet bilincini ifade eder.

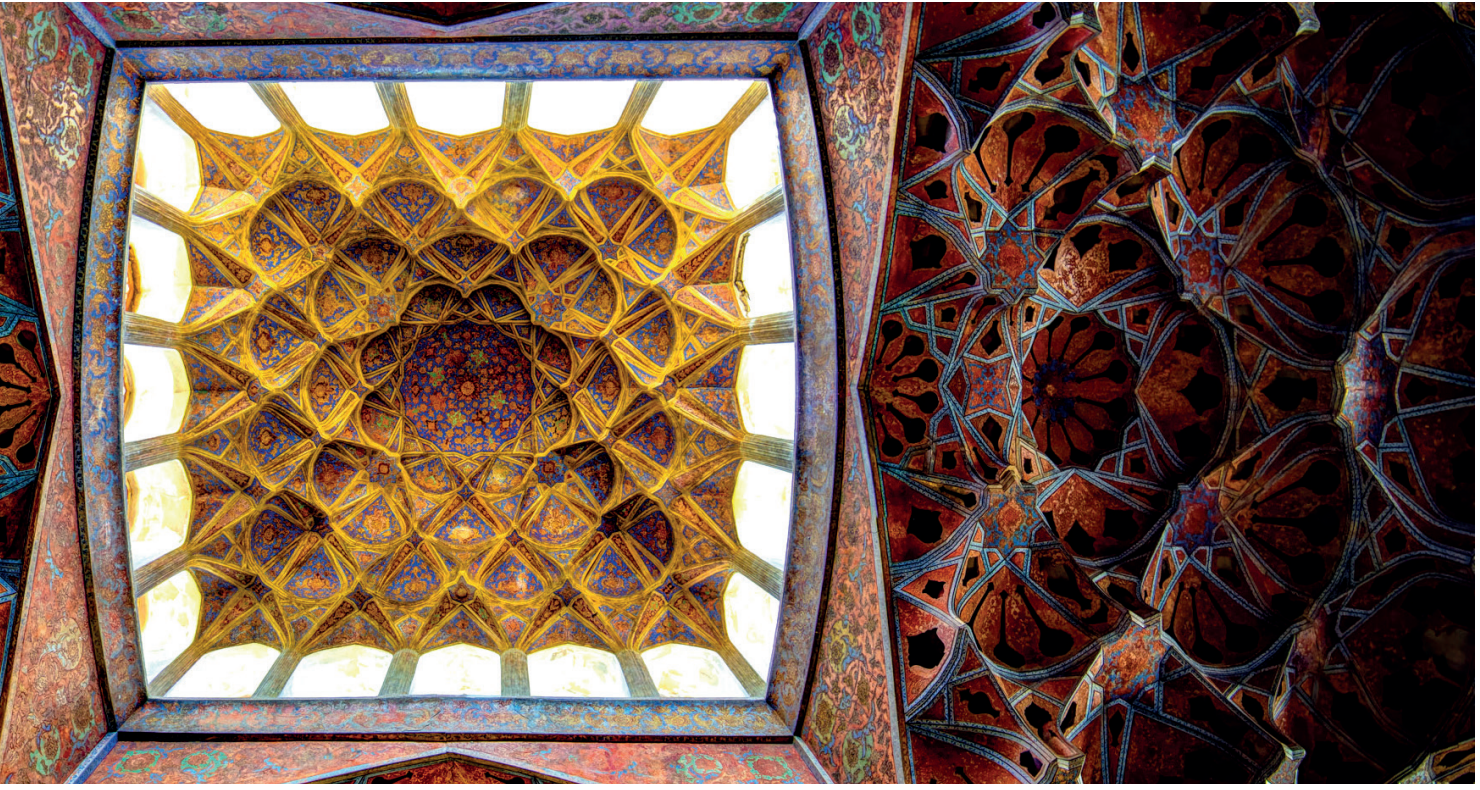
İslam ahlâkının merkezinde yer alan temel ilke ise Hz. Peygamber'in şu sözüyle ifade edilir: "Ameller niyetlere göredir." Bir davranışın değeri yalnızca dış görünüşünde değil, arkasındaki niyette saklıdır. Bir fiilin oluşumunda önce zihinde bir tasavvur doğar, bu tasavvur düşünceye, düşünce karara ve karar eyleme dönüşür. İslam felsefesi açısından kuvve hâlindeki aklın âlime, ardından âmile dönüşmesi de bu süreci ifade eder. Bu nedenle niyet yalnızca psikolojik bir durum değil, aynı zamanda bilgi ve iradenin birleştiği bir bilinçtir. İslam düşüncesinin anahtar kavramlarından olan Besmele, insanın eylem öncesi en yüksek bilinç hâlini ifade eder; niyetlerin niyeti gibidir. Kelime-i Şehadet ise insanın hakikate tanıklığını



ve sorumluluk bilincini dile getirir. Böylece İslam ahlâkı yalnızca davranışlar bütünü değil, bilgi, irade ve özgürlük ahlâkı olarak ortaya çıkar. Ahlâk aynı zamanda varlığın kendi düzenine saygıdır. Her varlık kendi doğasına uygun bir uyum içinde bulunur; taşın bile doğal mekânından alınmaması bir tür varlık duralılığıdır. İnsan taştan ya da duvardan vefa bekleyemez; fakat insanın bütün evrene karşı ahlâkî sorumluluğu vardır. Bu sorumluluğu İslam ahlâkı iki kelimeyle özetler: Allah'a hürmet, mahlûkata şefkat. İşte ahlâk, insanın özgür iradesiyle bu iki ilkeyi hayatına yerleştirme çabasıdır.

III-İslam Felsefesinde Ahlâk İlmî

İslam düşünce tarihinde ahlâk ilmi, farklı disiplinlerin katkısıyla



şekillenmiş çok katmanlı bir düşünce alanı olarak ortaya çıkmıştır. İslam ahlâk felsefesinin teorik temelleri Kindî (ö. 873), Ebû Bekir Râzî (ö. 925), Fârâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzâlî (ö. 1111), İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Tufeyl (ö. 1185), İbn Rüşd (ö. 1198), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Celâleddîn Devvânî (ö. 1502) ve Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) gibi düşünürlerin katkılarıyla gelişmiştir.

Bu filozoflar yalnızca varlık, bilgi, metafizik ve mantık alanlarında değil, aynı zamanda ahlâk meselelerinde de derinlemesine görüşler ortaya koymuşlardır. Bunun yanında tasavvuf ve edebiyat geleneği de ahlâk düşüncesini zenginleştirmiştir. Âşık Paşa'nın (ö. 1272) *Garibnâme*, İznikli Musa b. Hacı Hüseyin'in (ö. 1434) *Münebbihü'r-Râkidîn*, Eşrefoğ-

lu Abdullah Rûmî'nin (ö. 1469?) *Müzekki'n-Nüfus*, Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'nin (ö. 1505) *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserleri İslam ahlâk düşüncesinin klasik literatürünü oluşturan önemli metinlerdir. Bu eserlerin önemli bir kısmı, insanın ruhen uyanışını ve ahlâkî arınmasını hedefleyen metinler olarak kaleme alınmıştır.

İslam düşüncesinde ahlâk ilmi vurgusu bizi şu temel başlıklarla buluşturmaktadır:

a) Ahlâk ilminin isimlendirilmesine dair literatür: Hikmet-i ameliyye, ilmü'l-edeb, ilm-i teh-zîbü'n-nefs, es-sınâatü'l-hulkiyye, et-tıbbü'r-rûhânî ve tıbbü'n-nüfûs gibi kavramlarla ifade edilen ve ahlâk ilmini farklı yönleriyle tanımlayan eserler.

b) Ahlâk kavramının etimolojik temellerini ele alan çalışmalar:

Halk ve hulk ayrımını temellendiren, insanın yaratılışı ile karakteri arasındaki ilişkiyi açıklayan eserler.

c) Ahlâk ilminin yerli ve yabancı kaynaklarını araştıran çalışmalar: İslam ahlâk düşüncesinin Kur'an ve hadis başta olmak üzere İslamî kaynaklarla birlikte Yunan felsefesi ve diğer düşünce gelenekleriyle ilişkisini inceleyen eserler.

d) Ahlâk ilminin oluşumuna katkı sağlayan şahsiyetleri ele alan çalışmalar: İslam düşünce tarihinde ahlâk düşüncesinin gelişimine katkıda bulunan filozof, kelâmcı ve mutasavvıfların görüşlerini inceleyen eserler.

e) Ahlâk ilminin temel konularını ele alan çalışmalar: İyi ve kötünün mahiyeti, erdemlerin tasnifi, insanın mutluluğu, özgürlük ve

sorumluluk gibi temel meseleleri inceleyen eserler.

f) İslam dininin iman–ibadet–ahlâk bütünlüğü içinde ahlâkî emir ve öğütleri ele alan eserler: Kur'an ve sünnet merkezli ahlâk öğretisini açıklayan metinler.

g) Kur'an ve hadislerde yer alan ahlâkî ilkeleri ve faziletleri ele alan çalışmalar: İslam'ın temel metinlerinde yer alan erdemlerin sistematik biçimde yorumlandığı eserler.

h) Felsefî ahlâk geleneği içinde gelişen tedbîrü'n-nefs, tedbîrü'l-menzil ve tedbîrü'l-müdün tasnifini ele alan çalışmalar: Mizaç, birey, aile ve toplum düzeyinde ahlâkın düzenlenmesini konu edinen literatür.

i) Çağdaş dönemde klasik fazilet tasnifini yeniden değerlendiren çalışmalar: Klasik felsefenin dörtlü fazilet/erdem tasnifini aşarak İslamî değerler çerçevesinde yeni erdem sınıflandırmaları geliştirmeyi amaçlayan araştırmalar.

Bu çerçeve, İslam düşüncesinde ahlâk ilminin yalnızca tek bir disiplinin konusu olmadığını; aksine farklı ilim dallarının katkısıyla oluşan geniş bir düşünce alanı olduğunu göstermektedir. Nitekim İslam düşüncesinde ahlâk söz konusu olduğunda başlangıçta üç temel sacayağının bulunduğu görülür. Bunlar din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir araya geldiği bir oluşumdur. Bu durum, ahlâk düşüncesinin tek başına ne tamamen dini ne de yalnızca felsefi bir sistem olarak anlaşılabilirliğini göstermektedir.

Bu bağlamda İslâm ahlâkî ifadesi, Kur'an ekseninde ortaya çıkan dinî bir ahlâk anlayışını vurgularken; İslâm ahlâk felsefesi kavramı ise bu dini ahlâk anlayışının üzerine İslam düşüncesinin ürettiği kelâm, tasavvuf, fıkıh ve İslam felsefesi gibi disiplinlerin bütün birikimini ekleyen daha geniş bir düşünce alanını ifade eder. Bu yönüyle İslâm ahlâk felsefesi, İslam'ın, ahlâkın ve felsefenin ortak ürünü olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla İslam ahlâk felsefesi, felsefe ile din arasındaki uzlaşının imkânını gösteren önemli bir düşünce alanı olarak değerlendirilebilir.

İslam felsefesi literatüründe hikmetin nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrıldığı görülür. Nazarî hikmet varlık ve bilgi gibi teorik meseleleri konu edinirken amelî hikmet insan davranışlarını düzenleyen alanları kapsar. Bu bağlamda ahlâk ilmi amelî hikmetin merkezinde yer alır. Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi düşünürler ahlâkî, bu nazarî ve amelî hikmet ayrımı çerçevesinde ele almışlardır. Aynı yaklaşım ilimler tasnifinde de görülür. Kindî, felsefî ilimleri aklî ve amelî ilimler olarak ayırarak ahlâkî amelî felsefenin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Fârâbî ise ilimleri yapı, konu ve amaç bakımından sınıflandırırken ahlâk ilmini "es-sinâatü'l-hulkiyye" başlığı altında amelî ilimler arasında zikretmiştir. İbn Sînâ ise *Aksâmü'l-Ulûmi'l-Aklîyye* adlı eserinde ahlâkî doğrudan pratik felsefenin temel alanlarından biri olarak ele almıştır. Böylece ahlâk ilmi İslam düşüncesinde yalnızca naslara dayalı bir öğreti

değil, aynı zamanda sistematik bir felsefi disiplin olarak konum kazanmıştır.

İslam düşüncesinde "İslam ahlâkî" ile "İslam'da ahlâk ilmi" arasında önemli bir ayrım bulunmaktadır. İslam ahlâkî, dinin iman, ibadet ve ahlâk üçgeninde ortaya koyduğu değerler sistemini ifade ederken, ahlâk ilmi bu değerlerin düşünsel olarak incelenmesini ifade eder. Ahlâkın kaynağı nedir? İyi ve kötü nasıl belirlenir? İnsan neden sorumludur? Mutluluk nedir? gibi sorular ahlâk ilminin temel problemlerini oluşturur. Bu açıdan İslam ahlâk felsefesi yalnızca dinî nasların açıklanması değildir; aynı zamanda insan doğasının, erdemlerin ve mutluluğun felsefi olarak araştırılmasıdır. Ahlâk kelimesi etimolojik olarak halk ve hulk kavramlarıyla ilişkilidir ve insanın hem yaratılışını hem de psikolojik yapısını ifade eder. Allah'ın Hâlik, insanın ise mahlûk oluşu dikkate alındığında ahlâk, insanın yaratılışına uygun bir hayat sürmesi anlamını kazanır. Bu nedenle ahlâkî olmayan bir davranış aynı zamanda insanın doğasına aykırı bir davranış olarak görülür. Bu yönüyle İslam ahlâk felsefesi, insanın doğal ve özsel yapısıyla uyum içinde yaşamasını hedefleyen bir düşünce sistemidir.

İslâm Ahlâk Felsefesi penceresinden bakıldığında, insanın dört temel çabası vardır. Beslenmek, üremek, barınmak ve anlamak. Diğer canlılarla beslenme, üreme ve barınma çabamızda ortaklık taşıırken anlama çabası sadece insana özgüdür. Anlama çabasının olmadığı bir

hayat, bitkisel ve hayvani bir düzeyi nitelemektedir. İslam ahlâk felsefesinde insan doğasının yapısı da ahlâkın anlaşılması için temel bir konudur. Klasik ahlâk literatüründe insanın üç temel güce sahip olduğu kabul edilir: akıl, şehvet ve gazap. Bu güçlerin dengeli kullanımı erdemlerin ortaya çıkmasını sağlar.

İslâm felsefesinde nefis, canlı varlığın hayatını, işlevlerini ve yönelimlerini açıklayan temel ilkedir. Filozoflar nefsi üç ana düzeyde ele alırlar: bitkisel, hayvânî ve insânî. Bitkisel nefis, beslenme, büyüme ve üreme gibi hayatın sürmesini sağlayan temel biyolojik faaliyetleri idare eder. Hayvânî nefis ise hareket ve duyumla ilişkilidir; arzu, öfke gibi eğilimler bu düzeyde ortaya çıkar. Bu nefis aynı zamanda dış duyular (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) ile iç duyuların (hiss-i müsterek, hayal, vehim, hafıza vb.) işleyişini de kapsar. İnsânî nefis ise bilme ve yapma yetileriyle ayırt edilir; akıl yoluyla anlama, düşünme ve bilinçli tercih yapma bu düzeyde

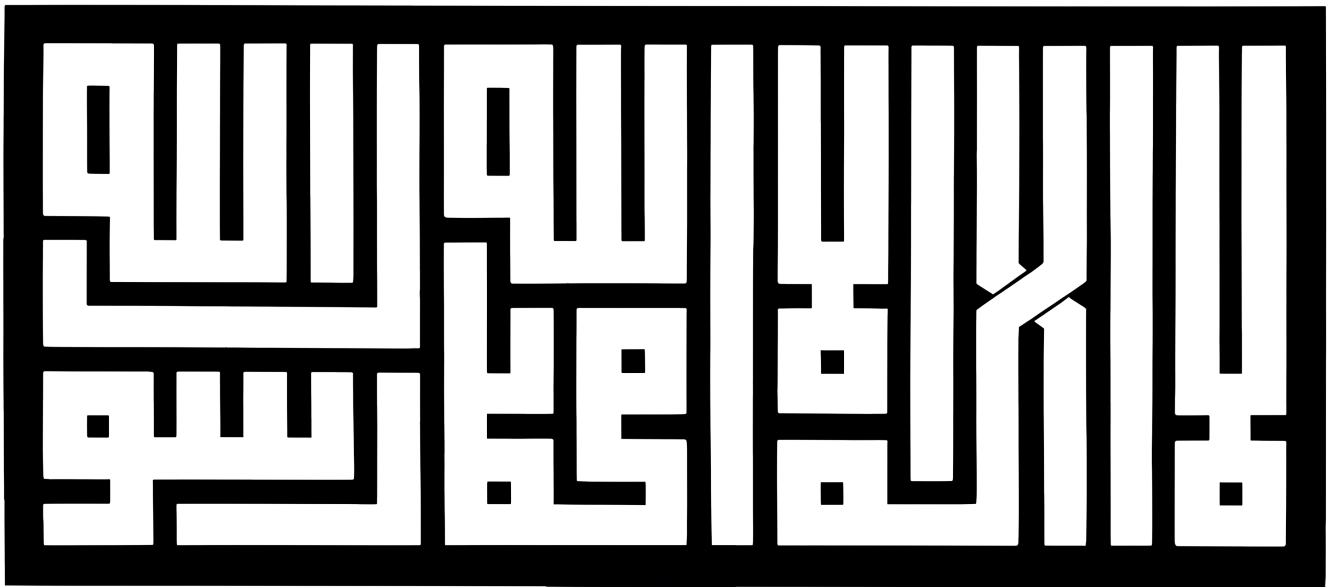
gerçekleşir. Bu çerçevede beslenme, büyüme ve üreme bitki ve hayvanlarda ortak olarak bulunurken, anlama ve bilme yetisi insânî nefse özgü kabul edilir.

İslâm ahlâk felsefesinde nefis, insanın davranışlarını yöneten iç ilkeyi ve ahlâkî hayatın merkezini ifade eder. İnsan nefsi, tabiatı gereği çeşitli güç ve eğilimler barındırır; arzu, öfke ve akıl bu güçlerin başlıcalarıdır. Ahlâkın amacı, bu güçlerin birbiriyle dengeli ve ölçülü bir düzen içinde işlemesini sağlamaktır. Bu nedenle ahlâk, nefsi eğitime, aşırılıkları dengeleme ve insanı itidal noktasına ulaştırma çabası olarak görülür. İslâm ahlâk filozofları, insanın mizacından ve bedensel yapısından gelen eğilimleri tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını, ancak akıl, eğitim ve alışkanlık yoluyla bunların dengelenebileceğini savunurlar. Böylece nefis hem insanın doğal eğilimlerinin kaynağı hem de ahlâkî yetkinliğe ulaşmanın temel öznesi olarak anlaşılır.

İslâm ahlâk felsefesinde mizaç

teorileri, insanın fiziksel yapısı ile psikolojik eğilimleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için geliştirilmiş bütüncül bir çerçeve sunar. Bu yaklaşımın kökleri Antik tıbbın dört ahlât (kan, balgam, sarı safra, kara safra) teorisine dayanır ve İslâm düşünürleri tarafından ahlâk felsefesiyle ilişkilendirilmiştir. Özellikle Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ ve Miskeveyh gibi düşünürler, bedenin mizacı ile ruhun eğilimleri arasında karşılıklı bir etkileşim bulunduğunu savunmuşlardır. Buna göre bedende baskın olan özellik türü, insanın karakter eğilimlerini ve psikolojik tepkilerini etkiler; örneğin safra baskınlığı öfke ve hareketliliğe, balgam sakinliğe ve durağanlığa, kara safra ise içe dönüklük ve melankoliye meyil doğurabilir. Böylece fizyoloji ile psikoloji arasında doğal bir süreklilik kurulmuştur.

Ancak İslâm ahlâk filozofları bu fizyolojik belirlenimi mutlak kabul etmezler. Mizaç, insanın ahlâkî eğilimlerini etkileyen doğal bir zemin sağlasa da akıl, eğitim ve irade sayesinde bu eğilimler



dengelelenebilir. Özellikle Nasîrüddîn Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi, ahlâkın esas amacının mizacın aşırılıklarını itidal noktasına taşımak olduğunu vurgular. Bu çerçevede fiziksel yapı (beden ve ahlât), psikolojik eğilimleri şekillendiren bir temel; ahlâk ise akıl ve eğitim yoluyla bu eğilimleri düzenleyerek insanı erdeme yönelten bir disiplin olarak görülür. Böylece İslâm ahlâk düşüncesinde beden, ruh ve ahlâk arasında dinamik ve dengeli bir ilişki kurulmuş olur.

Hikmet aklın erdemi, iffet arzuların dengelenmesi, cesaret ise öfke gücünün doğru kullanımını ifade eder. Bu üç erdemin dengesi ise adalet olarak adlandırılır. Aristoteles'in (ö. MÖ 322) adaleti "her şeyin yerli yerinde olması" şeklinde tanımlamasıyla paralel olarak İbn Miskeveyh de adaleti nefsin güçleri arasındaki denge olarak yorumlamıştır. Bu perspektiften bakıldığında İslâm düşüncesinde adalet yalnızca hukukî bir kavram değildir; aynı zamanda varlık düzeninin bir yansımasıdır. Bu durum şu şekilde ifade edilebilir: Tevhid inancın, mantık düşüncesinin, dil bilgisi dilin, sağlık bedeninin ve ahlâk da nihayet insan davranışlarının adaletidir (Saruhan, 2023). Bu nedenle ahlâk insanın hem iç dünyasında hem de toplum hayatında düzen ve dengeyi sağlayan temel ilkedir.

İslâm filozofları ahlâkı yalnızca davranış kuralları olarak görmemişlerdir; ahlâk aynı zamanda insan ruhunun sağlığı ile ilgili bir meseledir. Bu nedenle klasik İslâm düşüncesinde ahlâk literatürü çoğu zaman ruhsal

tıp yaklaşımıyla ele alınmıştır (Saruhan, 2021). İslâm Ahlâk felsefesi erdemli bir yaşamın ilkelerini göstermektedir. Hayat karşısında dirayetli bir duruş ve bakış açısı kazandırmaktadır. Böylece mutluluğa, zevke, iyi ve kötüye, hüznün ve kedere daha bilgece bakabiliyoruz. Zihnimizin derinliklerinde metafiziksel spekülasyonlar yaparken, ruhumuzun karanlık sokaklarını bilgi ve erdemlerle aydınlatmanın ilkelerini öğreniyoruz. Bu dünyada, birey olarak yalnız yaşamayacağımızı toplum içinde yaşayarak olgunlaşabileceğimizi öğreniyoruz. İslâm ahlâkı adalet, emanet ve ihsan ilkeleriyle mücehhez olarak organize olmamız gerektiğini bildiriyor. Kozmik metafizik uygarlığın yansıması olarak yeryüzünde bir medeniyet kurma görevimiz olduğunu anlıyoruz.

Kindî insanın değersiz şeyleri amaç edinmemesi gerektiğini, elinde olmayan şeylerin peşinden koşmaması gerektiğini öğütler. Ebû Bekir Râzî "bilmek değişmektir" diyerek bilginin insanı dönüştüren bir güç olduğunu vurgular. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefenin amacını insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesi olarak açıklarlar. İbn Miskeveyh mutluluğun dostluk ve iyilik temelli ilişkilerde bulunduğunu ifade ederken, İbn Sînâ erdemli insan tipini ârif kavramıyla tasvir eder. İbn Bâcce insanın bozuk bir toplum içinde bile kendi kendisinin yöneticisi olabileceğini ifade ederken, İbn Tufeyl insanın tabiatı gözlemleyerek hakikate ulaşabileceğini anlatır. Gazzâlî insanın kötü duygularıyla



mücadele ederek gerçek anlamda dirileceğini söyler. İbn Rüşd hakikati arayan insanın hiçbir engel karşısında gerçeği aramaktan vazgeçmemesi gerektiğini savunur. Nasîrüddîn Tûsî doğru düşüncenin doğru davranışın temeli olduğunu vurgular. Celâleddîn Devvânî bireyin mutluluğunun toplumun mutluluğuna yansıdığını belirtirken, Kınalızâde Ali Efendi adaleti hem Allah'a şükrün hem de insanlığa hizmetin temeli olarak görür. Böylece İslâm ahlâk felsefesi insanı yalnızca davranışlarıyla değil; bilgi, erdem ve özgürlük ilişkisi içinde ele alan kapsamlı bir düşünce geleneği ortaya koyar.

Yazıya son verirken çağdaş Türk-İslâm düşünürlerinden Nurettin Topçu'nun ahlak anla-



yısına temas edelim. Nurettin Topçu'nun ahlâk düşüncesi, insanın Allah'a ve varlığa yönelen hürmeti, bütün varlığı kuşatan merhameti ve bu merhametin filî tezahürü olan hizmeti temel ilkeler olarak temellendirir. Bu üç ilke, insanın hayvanî varoluştan insanî olgunluğa yükselişinin ahlâkî zeminini oluşturur. Bu yükselişi mümkün kılan isyan ise akıl, öfke ve arzu güçlerine sahip olan insanın nefsinin bencil yönlerine, tutkularına ve kendisini aşağıya çeken eğilimlere karşı iradesini ortaya koyarak gerçekleştirdiği ahlâkî bir başkaldırıyı ifade eder.

İleri Okumalar

Adıgüzel, N. İslam Ahlâk Düşüncesi ve Müslüman Ahlâkçılar. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Aristoteles. Nikomakhos'a Etik. Çev. Furkan

Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Aynî, Mehmet Ali. Türk Ahlakçıları. İstanbul: Marifet Basımevi, 1939.

Bircan, H. Hüseyin. İslam Felsefesinde Mutluluk. İstanbul: İz Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. Arap Ahlâkî Aklı. Çev. Muhammet Çelik. 3. bs. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Çağrı, Mustafa. İslam Düşüncesinde Ahlâk. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

Çetinkaya, Bayram Ali. İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

Demirkol, Murat. Nasireddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Donaldson, Dwight M. Studies in Muslim Ethics. London, 1953.

Fahri, Macit. İslam Ahlâk Teorileri. Çev. Muhammed İskenderoğlu ve Atilla Arkan. 4. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Kolektif. İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi. Ed. Murat Demirkol. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Kolektif. İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2016.

Kutluer, İlhan. İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü. İstanbul, 1994.

Saruhan, M. S. "Bilgiden Bilgiğe İslâm Felsefesinde Hikmetin Hikmeti." In İslâm Düşünce Geleneğinde Hikmet, 261-272. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.

Saruhan, M. S. "Yeni Bağımsız Bir Ahlâk İlmine Doğru: İslâm Düşüncesinde Felsefi Birikim ve Dinî Referansların Bütünleşmesi." Ethics and Religion in the Face of the Challenges of the Age, 275-298. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2025.

Saruhan, M. S. İnsan ve Ahlâkın Doğası Üzerine Düşünceler. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Saruhan, M. S. İslam Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet. 2. bs. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Saruhan, M. S., ed. İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

Topçu, Nurettin. İsyân Ahlâkı. İstanbul: Der-gâh Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. Ahlâk. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Ülken, Hilmi Ziya. Ahlâk. İstanbul, 1946.



Prof. Dr. Mustafa Özel ile Gazze Soykırımına Ahlaki Pencereden Bakmak

Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Abdülvehhâb el-Mesîrî “Batı İslam’a değil, insana düşmandır. Batı’nın İslam’a olan düşmanlığı, insana olan düşmanlığından kaynaklanıyor.” diyor. Modernizmin insanı paranteze alarak kurduğu sistem kesintisiz soykırım üretiyor. Sadece insanın fiziki varlığına karşı değil kültürlere, inançlara, tarihe ve doğaya karşı da kesintisiz bir soykırım uygulanıyor. Sömürüyü ve yapısal soykırımı kendisine hak gören bir güç mantığı hâkim dünyaya.

Şimdi şu soruyla başlamak istiyoruz: Modern Batılı sistem nasıl bu kadar insanlıktan kopabildi? Bunun, Batı medeniyetinin epistemolojik ve ontolojik olarak gelenekten kopmuş olmasıyla ilgisi kurulabilir mi? Batının seküler ahlakının bu kopuşta etkisi nedir?

Temel sorun, batının tanrının yerine insanı ikame etme çabasıdır. Tanrının, dinin, ilahi ve manevi olanın yerinin, başka bir şeyle doldurulamayacağını göremedi. Dinsiz insanlar gördü tarih, ama dinsiz toplum görmedi. Çünkü din, fıtrattan gelen bir şey. Din, kaynağı ve muhtevası ne olursa olsun, insanı ve onun içinde yaşadığı toplumu biçimlendirir, anlamlandırır, yönlendirir. Toplamların dinsiz olamayacağını, dinsiz yaşanamayacağını SSCB’nin (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) çöküşü sırasında ve sonrasında gördük. Batılı hayat tarzının, düşünüş ve bakış biçiminin ürettiği sosyal ve psikolojik so-

runların temelinde, arka planında bu var.

Bilginin, hukukun, siyasetin, eğitimin vb. ahlaktan arındırıldığı ve adaletin buharlaştırıldığı bu sistemde Gazze’de yaşananları sistemin doğal sonucu olarak görebilir miyiz? Gazze soykırımının arkasında Siyonist teolojiden bahsedilebilir mi?

Bu, tartışmaya kapalı bir konu. İnsanlığı, bir bütün olarak Allah’ın yarattığı ve yaratılış olarak eşit olduğu hakikatini merkeze koymazsanız, insanları yanlış değerlendirmek kaçınılmaz olur. İnsanlık *üstün insan, üstün ırk* anlayışından çok çekti. İnancımıza göre, insana yani halka hizmet, Allah’a yani Hakk’a hizmettir. Filistin’de 100 yılı aşkın süredir cereyan eden cinayet, katliam, işgal, tehcir ve soykırımın Yahudi inancından neşet ettiği herkesin malumudur. Gazze’de 7 Ekim 2023 Cumartesi günü başlayan Aksâ Tufanı’na sebep olan gelişmeler, yıllardır yaşananların son patlamasıdır. İlk kez yaşanmadı Gazze’de iki yılı aşkın süredir yaşananlar. Terör devleti var olduğu sürece de son olmayacak. Siyonist rejimin varlığı, zorunlu olarak tepkileri doğuruyor. Batının, coğrafyamızın merkezine yerleştirdiği bu habis ur, en kısa zamanda temizlenmelidir ki, bütün dünya huzur bulsun. Dünyanın huzuru Gazze’nin, Kudüs’ün, Filistin’in huzuruna bağlıdır. O orada olduğu sürece, ne İslam

dünyası ne de dünyanın geri kalan kısmı huzura erebilecektir.

Filistin bütün dünya için bir ahlak sınavı haline geldi. Devletlerden bağımsız olarak sormak istiyorum, Gazze’de yaşanan soykırım karşısında insanlığın ahlaki yükümlülüğü neydi, nasıl bir tablo ortaya çıktı, insanlığın karnesini nasıl görüyorsunuz?

Aksâ Tufanı’nın bu kadar ilgi görmesi, karşılık bulması siyonazilerin canavarlığının, boyutunun büyüklüğü değildir. Bunun nedeni, bölgede yaşananların dünyanın her yerine ayan beyan ulaş(tırıl)masıdır. Eskiden hepimiz, batılı haber ajanslarının mahkûmuyduk. Onlar neyi, ne kadar haber verirse, o kadar haberdar olabiliyorduk. Dolayısıyla dünya, o kadar reaksiyon göster(ebil)iyordu. Bu tepkilerin yaygın ve etkin olarak ortaya çıkmasında sosyal medyanın, akıllı telefonların büyük payı vardır. Gazze’de akıllı telefonu olan herkes, bir muhabir gibi davrandı. Onlar, sahada yaşanan cinayetleri hem hızlı hem de bütün çıplaklığıyla dünyaya aktardılar. Vicdan sahibi olan herkes din, ırk, cinsiyet, siyasi eğilim farkı göstermeksizin gereken tepkiyi gösterdi. Belki bu tepkiler, ilk kez bu kadar geniş çaplı, yaygın ve daimi bir özellik taşıyordu. İnsanları, vicdanları harekete geçirdi. Bu, siyonazilerin hesaplayamadıkları, öngöremedikleri bir şeydi.

Aynı soruyu İslam dünyası bakımından da sormak istiyorum. İslam dünyasının Gazze karnesi nasıl?

İslam dünyası denen devletler, maalesef kişisiz, kimiksiz, hedefsiz ve bağımlı yönetimler olduğu için bir şey yapmadılar. Çünkü onları var eden güçler, onlara böyle bir rol biçmemişlerdi. Ama halk düzeyinde kıpırdanmalar olmadı değil. Ancak bunlar kâfi seviyede değildi. Bunun ana sebebi şuydu: Aksâ Tufanı'nın ana omurgasını HAMAS oluşturunuyordu. Diğer bileşenler de büyük ölçüde batılıların İslamcı olarak nitelendikleri gruplardı. Ve hiç kimse, özellikle Arap devletleri HAMAS'ın, İslamcılarının bu savaşı kazanmasını istemiyordu. Eğer Gazze'de İslamcılar savaşta

zafer elde ederse bu netice bütün İslam dünyasını, hassaten Arap dünyasını etkileyecekti. O bakımdan Arap idareleri, halklarının tepki vermelerine fırsat vermedi. Arap dünyasının ana gücünü oluşturan Mısır'ın sessizliğini düşünün, gerisini ona göre kıyas edin. Burada Yemen'i istisna etmek lazım. Hangi saikle olursa olsun Yemen ve Yemenliler, Gazzelilerin yanında yer aldı. Bunu da açıkça söylemek gerekir.

Biraz da kendimize dönersek, yaşadığımız bu kesintisiz felaketlerin dâhili nedenleri de yok mu? Bir çıkış, bir diriliş, bir ayağa kalkış için öncelikle hangi meflûç tarafımızı iyileştirmemiz gerekiyor?

İslam dünyası, Osmanlı Devleti'nin dağıtılması sonrasında içine düştüğü travmayı hala yaşıyor. Yenilmişlik, ezilmişlik, başaramayıcılık, özgüvensizlik asli sorunumuz olarak süre gidiyor. İhtiyacımız olan, ruhi ve manevi silkiniştir. Tarihi/ni seven ancak tarihi/ni bilmeyen bir milletiz. Bütün bir İslam dünyası olarak kâfi miktarda tecrübemiz, müktesebatımız, bilgimiz var. Eksik olan, başarıya olan inancımız. İçimizdeki muhterisler, hainler, insanımızın şevkini kıranlar temel sorundur. Biz çalışırsak başarırız. Her ne kadar zaferle, başarmakla mükellef olmasak da durum budur. Çünkü Rabbimiz çalışıp çabalayanın bir şey elde edeceğini haber veriyor (Necm, 39).





İslam Hukukunun Ahlaki Temelleri: Karşılaştırmalı Bir Deneme



Prof. Dr. Abdurrahman Candan

Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Giriş

İnsanın toplumsal bir varlık olmasının temel sonuçlardan biri de bireyin doğası gereği kendini bir gruba ait hissetme ihtiyacıdır. İkinci olarak ise insan, onurlu bir yaşam sürdürebilmek için toplumla iç içe olmak zorundadır. Çünkü bireysel olarak karşılanması mümkün olmayan pek çok ortak ihtiyaç ancak toplumsal bir düzen içerisinde giderilebilir.¹ Toplum hayatı, insanların sadece bir arada olmaları demek değil, hak ve sorumlulukların iç içe geçtiği hareketli bir sürecin ifade edildiği durumdur. Birbirinden tamamen bağımsız bireylerin oluşturduğu toplum hayatındaki çatışmalar kaçınılmazdır. Bununla beraber toplumsal düzenin sağlanması ve sürdürülebilmesi, bireyin hem devletle hem de diğer fertleriyle olan ilişkilerini düzenleyen, birtakım kurallara ihtiyacı, ortaya çıkarır. Bu noktada toplum ve kural birbirlerinin varlık sebebi olacak kadar sıkı bir bağ içerisinde.²

Toplum ve insan davranışlarının neticesi arasında kurulan bu bağ, insanı çevresine karşı sorumlu kılar. İnsanın aldığı bu sorumluluk, içerisinde yaşadığı topluma karşı ben merkezci bir tutumla değil, parçası olduğu sisteme karşı değer verici bir duruş sergilemesini gerekli kılmaktadır.³ Çünkü insanı, çevresindeki di-

ğer canlı ve cansız unsurlardan ayıran en temel niteliklerden biri de olaylara ve eşyaya karşı estetik bilinciyle yaklaşabilmesi ve dolayısıyla vicdani muhasebe yapma yetisine sahip olmasıdır.⁴ Bu da bireyin, fitraten ahlak vasfıyla vasıflandırıldığını göstermektedir.

Ahlâk, farklı bilim dallarının gündeminde her zaman merkezi ve sarsılmaz yerini korumuştur. Nitekim insanlık tarihinin başlangıcından beri süregelen “iyi ve kötü” arasındaki o büyük mücadelenin temelinde bu kavram yatar. Herkesin üzerinde uzlaştığı tek bir tanımı olmasa da ahlâk; insanın olaylar karşısında “iyi-kötü” veya “doğru-yanlış” şeklinde hüküm vermesini sağlar. Ayrıca bu kararların arkasındaki asıl sebebi ve temel kaynağı inceler.⁵ İslam hukuk felsefesindeki tartışmalı konulardan biri olan hüsün-kubuh tartışmasının ardında yatan ana sebep de ahlak kavramının neyi ifade ettiği meselesidir. Nitekim bu tartışma, eşyada ve olaylarda iyi ve kötü olma vasfıyla alakalı olup, “Hüsün, bir şeydeki kemal sıfatını, kubuh ise noksan sıfatını ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Bu anlamda ilim hasen, cehalet kabîh sayılmaktadır.”; “Hüsün maksada uygunluğu; kubuh ise dünyevi maksada aykırılığı ifade etmektedir. Dolayısıyla adalet hüsnü, zulüm ise kubhu ihtiva etmektedir.”; “Hüsün, in-

san tabiatına ve yapısına uygun olan şeyi; kubuh ise insan tabiatına aykırı olan şeyi ifade eder. Mesela tatlı iyi, acı ise kötüdür.”; “Hüsün, dünyada övgüye (methe) ahirette sevaba ulaştıran, kubuh ise dünyada yergiye (zemme) ve ahirette cezaya (ikaba) sebep olan şeyi ifade eder. Bu anlamda Allah’a itaat hasen, O’na isyan ise kabîh olarak değerlendirilmektedir”⁶ gibi tanımlamalarla ifade edilmiştir. Hüsün ve kubuh ile ilgili bu bilgiler çalışmamıza yön vermesi açısından yeterli olup, bu konuyla ilgili kelimî tartışmalara konu kapsamının dışına çıkması gerekçesiyle değinmeyeceğiz.

Ahlak kavramı, geçmişten günümüze birçok disiplin etrafında ilgilenilen ve tartışılan bir konu olmuştur.⁷ Özellikle hukuk ile ahlak ilişkisi bu alanda tartışılan en meşhur konudur. Nitekim bu iki alanın, birbiriyle ilişkisi, birbirine olan ihtiyacı hem kanun koyucuları hem de felsefecileri ilgilendiren meselelerdir.⁸ Bu noktadan hareketle kuralı belirleyenin kim olduğu, kural koyucunun bu kuralı koymadaki amacının ne olduğu, kuralın yaptırımının ne olduğu, hukukun, ahlakla ve di-

6 Tevhit Ayengin, “Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine”, EKEV Akademi Dergisi 16/53 (Güz 2012), 194; Ayrıntı için (çalışmanın zikredilen sayfasında dipnot olarak geçtiği üzere) bkz: Gazâlî, 1322 h: I, 55, 65; Şâkirü'l-Hanbelî, 1947: 78, 83, 93, 100; İzmirli, 1329: 3, 176; Hudarî Bey, 1969: 22; Karaman, 2010: 252; Dönmez, 1981: 13; Bardakoğlu, 1987: 60

7 Muhammet Yurtseven, “Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınalıza ve İlm-i Tedbiri'l-Menzil Örneği”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2023), 660-684.

8 Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı (Ankara: Turhan Kitabevi, 2009), 11.

1 Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 17 (2011), 16-17.

2 Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı?”, 17.

3 İbrahim Kalın, Acık Ufuk- İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine- (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 25.

4 Mustafa Türkçölü, “Ahlâkın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlâk Telakkileri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1998), 291.

5 İbrahim Türk, “İslam Borçlar Hukukunda Hukuk-Ahlak İlişkisinin İlkesel Tezahürleri Üzerine Bir İnceleme”, Düzce İlahiyat Dergisi 9/2 (Aralık 2025), 413.



ğer müesseselerle ilişkisinin ne olduğu, disiplinlerin normatif alanda birbirine uyum gösterip göstermediği soruları gündeme gelmektedir.⁹

Hukukun hedefi adaleti gerçekleştirmek, ahlakın hedefi ise doğruyu seçmektir; her ikisi de sonuçta insanın huzurunu amaçlamaktadır.¹⁰ Her iki disiplinin de birbiriyle ayrıştığı noktalar olmakla birlikte, ortak noktaları da vardır. Hukuk ve ahlakın ilişkisini temele alan üç ortak nokta vardır. Bunlardan ilki, hukuk ve ahlakın ürettiği içeriklerin aynı olduğu konusudur. İkinci olarak ahlakın, hukukun uygulanabilmesi için bir etken olduğu ve son olarak ise hukukun yaptırım gücü sayesinde -cebren de olsa- ahlaki ilkelerin uygulanmasına olanak

sağladığı söylenebilir.¹¹ Sonuç itibarıyla birçok ahlaki ilke, kanunlarda hukuk kuralı olarak yer alır. Ahlak, toplum düzenini korumak için devletin koyduğu kurallara uymayı bir görev sayar. Böylece yaptırımla desteklenen ahlak kuralları ortaya çıkar.¹² Bu durumlar da hukuk ve ahlakın bir noktada kesiştiğinin göstergesi olarak karşımıza çıkar.

Hukuk ve ahlak ilişkisi konusunun yansımaları modern hukukta ve İslam hukukunda birbirinden farklıdır. Modern hukukta en tartışmalı meselelerden biri olan hukuk ve ahlak ilişkisi, hukuk ve ahlak disiplinlerinin birbiriyle ayrıştırılması sonrası ortaya çıkmış, özellikle 18. yüzyıldan sonra “Aydınlanma sonrası” olarak bilinen dönemde, hukukun

seküler bir yapıya bürünmesiyle, hukukun din ve ahlak referanslarından arındırılmak istenmesiyle oluşmuş bir meseledir.¹³

Modern hukukun ortaya atılmış olduğu bu meselenin temelinde “hukuki pozitivizm” anlayışı yatmaktadır. Bu anlayışa göre hukuk ve ahlak birbirinden bağımsız iki disiplindir.¹⁴ Ancak hukuki pozitivizmin geçerli olmadığına dair birçok eleştiri ortaya çıkmıştır. Nitekim ahlaki açıdan doğru olmayan ancak hukuken geçerli olan normların nasıl değerlendirilebileceği sorusu, eleştirilerin temelinde yatan bir sorudur. Bu tartışmalar neticesinde, hukukun ahlaktan bütünüyle bağımsız düşünülemeyeceği; ancak ahlak gibi tamamen öznel bir niteliğe de indirgenmemesi gerektiği

9 Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı?”, 17.

10 Abdulkadir Yıldız, “Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki”, Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2018), 357.

11 İsmail Kılıçoğlu, Ahlâk-Hukuk İlişkisi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 328.

12 Yıldız, “Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki”, 366.

13 Kemal Gözler, Hukuka Giriş (Bursa: Ekin, 2022), 27-30.

14 John Austin, The Province of Jurisprudence Determined (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 18-25.



sonucuna varılmıştı. Dolayısıyla hukuk ile ahlak arasında ne tam bir ayırım yapmak ne de ikisi arasında mutlak bir özdeşlik kurmak mümkündür. Modern hukukun bu görüşü neticesinde hukuk, asgari derecede bir ahlaki içeriğe sahiptir ancak hukuki düzen tamamen ahlaki tercihlere indirgenemez. Netice itibarıyla modern hukuk, hukuk ve ahlak ilişkisini bütünüyle birbirinden koparmakla birlikte tam bir özdeşlik de kurmaz. Çünkü normların geçerliliği belli usulü gerekçelere dayanmakla birlikte normların ortaya çıkışı etik değerlerin merkeze alınmasıyla oluşmuştur. Bu durumda hukukun ahlaki ilkelerden bağımsızlaşmayacağı gerekçesini bizlere kabul ettirmiştir.

İslam hukuku ise tamamen İslam ahlak anlayışı üzerine kurulmuştur. Yani hukuk ve ahlak birbirini destekleyen birbiriyle iç içe geç-

miş iki disiplin niteliğindedir.¹⁵ Hukuk ve ahlakın birbiriyle içkinliği, birbirinin tamamlayıcısı olduğu ilk olarak Kur'an'ın indiriliş sürecine bakıldığında görülür. Mekke döneminde öncelikle iman ve ahlakın ikame edildiği, hukuki düzenlemeleri içeren muâmelât ayetlerinin ise daha sonra Medine döneminde nazil olduğu dikkate alındığında, bu sıralamanın İslam toplumunun öncelikle güçlü bir ahlaki eğitim sürecinden geçtiğini ortaya koyması vurgulanmalıdır. Bu yapıda hukuk kuralları, ahlaki eksiklikleri gidermek için bir denetleyici görevi üstlenmiştir. Nitekim İslam hukukunun temelini ahlak oluşturmuş, somut kanunlar ise bu sağlam ahlaki altyapı üzerine inşa edilmiştir.¹⁶ Sonuç itibarıyla İslam hukukunda hukuk, ahlakın kurallara dökülmüş halidir; ahlak ise hukuka can veren temel amaçtır. Bu birliktelik, İslam hukukunun sadece asayişini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda ahlaklı bireyler ve adil bir toplum yetiştirmeyi hedeflediğini gösterir.

İslam Hukukunun Kaynakları

Türklerin İslamiyet'le müşerref olması sonucu, hukuk, İslami ilimler çerçevesinde şekillenmiş ve fıkıh adını almıştır. Fıkıh, İslam ibadet ve hukuk ilminin özel adı olup, sözlükte "bir şeyi bilmek, iyi ve tam olarak anla-

mak, derinlemesine kavramak" anlamlarına gelir.¹⁷ Fıkıhın kaynağı Kur'an ve Sünnet olmakla birlikte Kur'an'da ve sünnette geçen fıkıh kelimesinin, çeşitli kalıplarından birinde "rey" ve fetva ile, Kitap ve Sünnetten çıkarılan mana ve hüküm" anlamını ihtiva ettiği görülmektedir.¹⁸ Zamanla kapsamını genişletip, ilmi, hukuk, hukuk metodolojisi, ekonomi, siyaset, idari bilimler gibi alanları da ihtiva eden fıkıh, kendi içerisinde dallara ayrılmıştır.¹⁹

Fıkıh genel bir tabir olmak üzere özel anlamda birçok ilmi de ihtiva etmektedir. Bizim de konumuz ve araştırmamız gereği, şer'i ve ameli konularla ilgilenen İslam hukuku, toplumsal düzenin kurulmasına ve devamlılığının sağlanmasına katkıda bulunan bir yapı olarak; sosyal hayatın ayrılmaz bir parçası olan evlenme, boşanma, miras, alışveriş, vekalet, kefalet ve ceza hukuku gibi çeşitli alanları kapsamına almaktadır.²⁰ İslam hukuku, bu konular üzerinden, Kur'an ve sünneti kaynak olarak ve belirlenmiş bazı ilkelere (tekliflerde kolaylık, helallerde genişlik, haramlarda sınırlılık, adaletin gözetilmesi, cezalarda bireysellik, suç ve ceza

17 Hayreddin Karaman, "Fıkıh", DİA, C.13, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), S.1-14.

18 Ebû Zehrâ, Usûl'ü'l-Fıkıh, Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, tsz., s. 12-14. Ayrıca bkz. Ali Bardakoğlu, "Fıkıh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. 13, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, s. 7-10.

19 Vehbe ez-Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1984, c. 1, s. 5-15; Ali Bardakoğlu, "Fıkıh", DİA, c. 13, s. 7-12.

20 Emine Gümüş Büke, "İslam Hukuku (İslam Hukukuna Giriş, Aile Hukuku, Miras ve Ceza Hukuku)", Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/2, (2018), S. 80-84.

15 Muhammed Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", çev. İbrahim Kâfi Dönmez, İslam Medeniyeti Mecmuası 4/4 (1980), 25.

16 Ümmühan Ark, "Hukuk-Ahlak ilişkisi Bağlamında Divan-ı Hikmet", International Journal of Cultural and Social Studies (IntJ-CSS) 2/Özel Sayı 1 (Ağustos 2016), 258-259.

arasında denge, kamu yararının gözetilmesi)²¹ riayet ederek, hüküm çıkarmanın usulünü ihtiva eder.

İslam hukukunda temel alınan ilkelerin birincisi kolaylıktır. Örneğin sağlıklı bir bireye farz olan Ramazan orucu, belirli nedenlerden dolayı oruç tutamayacak durumda olan bir birey için, Ramazan ayından sonra, şartlar elverdiğinde tutmak kaydıyla kolaylaştırılır ya da ramazandan sonra da tutmaya güç yetiremeyecek olanlara fidye karşılığında oruç mükellefiyeti kaldırılır.

İslam hukukunda esas alınan diğer ilke de helallerin mümkün olduğu kadar geniş haramların ise oldukça sınırlı oluşudur. Yeme, içme, ticaret, giyinme, oyun, eğlence vb. hayatın tüm alanlarını kapsayan helal ve haram anlayışı incelendiğinde bu ilkenin esas alındığı görülür.

Fıkıh bilginlerinin sistematığı oluştururken dayandığı diğer aslî unsur adaletin gözetilmesidir. Yani toplumun bütün bireylerine eşit mesafede durmak, işlenen bir fiil için kim olursa olsun, aynı cezaları uygulamak ve duygusallıktan uzak adil bir yapı oluşturmaktır. Nitekim bununla ilgili olarak Allah Teâla şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabalarınız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür

21 MEB/ EBA Kitabı, 3. Ünite, “İslam ve Hukuk”, S. 73-84.

(doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”²²

Bunlara ilave olarak fıkıhın temel aldığı bir diğer ilke de kamu yararının gözetilmesidir. Topluluk içinde yaşayan bireylerin bulundukları ortamı korumaları, kurallarına göre hareket etmeleri gerekir. Bu hem birey hem de toplumun yararı için hayati öneme sahiptir.

İslam hukuku, İslam’da ibadât ve muamelâtı dair hükümleri belirleyen bir sistem iken; ahlak kavramı, bireyin iç dünyasına, niyetine ve vicdani yargılarına odaklanır. Fıkıh, insanın dini vecibelerini yerine getirip, toplumsal düzeni sağlamasını hedeflerken; ahlak, kişinin ruhsal anlamda olgunlaşmasını ve iç dünyasının iyi olmasını amaçlar. Bu iki alanın amaçları her ne kadar farklı görünse de bu disiplinler çoğu zaman birbiriyle örtüşmektedir. Örneğin bir kimsenin fıkhi anlamda bulunduğu bir davranış, “iyi” olarak nitelendiriliyorsa, o davranışın ahlaki olarak da iyi olması beklenir.²³ Bu durumda çalışmamızın da ana konusu olan “İslam hukukunun ahlaki temelleri” ne değinmek yerinde olacaktır.

İslam Hukukunun Ahlaki Temelleri

İslam hukukunun ahlaki temelleri, Kur’an, sünnet, İcmaa, kıyas, örf ve âdet yöntemlerinin rehberliğinde adalet, dürüstlük, merhamet, güven ve insan

22 En-Nisa 135.

23 Hakkı Kuzu, İslam Hukuku ve Ahlak Arasındaki İlişki, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015, s. 23.

onurunu koruma gibi ilkelerin hüküm olarak ortaya çıkmasıyla atılmıştır.²⁴ Nitekim İslam ahlakının kaynakları olan Kur’an ve Sünnet, aynı zamanda hukukun da asli delilleridir.²⁵ Bu kaynaklarda dürüstlük, sadakat, ahde vefa ve gönül hoşnutluğu gibi erdemler farz veya vacip gibi fıkhi hükümlerle korunur. Diğer taraftan yalan beyanda bulunma, hile, aldatma, zorlama ve haksız kazanç gibi gayri ahlaki tutumlar, haram veya mekruh sayılarak hukuki yaptırımlara bağlanmıştır.²⁶ Böylece ahlaki bir zaaf, aynı zamanda hukuki bir ihlal olarak değerlendirilmiştir.

İslam ahlak sisteminin asıl kaynağı Kur’an-ı Kerim ve onun rehberliğinde şekillenen Sünnettir. Hz. Âişe, kendisine sorulan bir soru üzerine Hz. Peygamber’in ahlakını “Kur’an ahlaki”²⁷ olarak tanımlayarak bu bağı en net şekilde ortaya koymuştur. Bu doğrultuda, İslam’daki ahlak düşüncesi doğrudan Kur’an ve Sünnet ile filizlenmiştir. Bu iki temel kaynak hem manevi hem de sosyal hayatın sınırlarını çizerek günlük yaşamda uygulanacak temel kuralları belirlemiştir.²⁸

Kur’an-ı Kerim’de ahlak kelimesi doğrudan geçmemekle birlikte

24 Yrd. Doç. Dr. Hüsameddin Erdem, “İslam Ahlakı ve Özellikleri”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (Mart 1986), 229.

25 Erdem, “İslam Ahlakı ve Özellikleri”, 230.

26 Ali Yüksek – Camilahon Coraeva, “İslam Ticaret Hukukunda Temel Ahlakî Ölçütler”, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 30 (2021), 8.

27 Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 139.

28 Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDY Yayınları, 1989), 2: 1-9.

kelimenin tekili olan “huluk” ifadesi, birinde adet ve gelenek manasında, diğerinde de karakter anlamında olmak üzere iki yerde kullanılmaktadır.²⁹ Bununla birlikte Kur’an, ahlaki davranışların eyleme dökülmüş hali olan, “amel” terimine sıkça yer vermektedir. Aynı zamanda iyi ahlaki simgelemesi açısından takva, doğruluk, ihsanda bulunma, hikmet, salih amel ve istikamet gibi ifadeleri; kötü ahlaki simgelemesi açısından ise zulüm, israf, çirkinlik, yoldan sapma, aşırıya kaçma gibi ahlaki çöküşü anlatan ifadeleri de kullanmaktadır.³⁰

Örneğin “Gerçekten Allah, içlerinden bir Peygamber seçip kendilerine göndermekle mü’minlere büyük bir lütufta bulunmuştur. O Peygamber, onlara Allah’ın âyetlerini okuyor, onları her türlü kötülüklerden temizliyor, onlara kitap ve hikmeti öğretiyor. Bundan önce onlar, hiç şüphesiz apaçık bir sapıklık içinde idiler.”³¹ Ayetinde geçtiği üzere sapıklık içinde olan bir topluma Kur’an ahlakını -hikmeti- öğretip, onları temizleyen bir elçi gönderildiği bilgisi paylaşıyor. Aynı şekilde;

“Çünkü bizim tuttuğumuz bu yol, öteden beri atalarımızın takip ettiği âdetlerinden başka bir şey değildir.”³² Ayetindeki “adet” kelimesiyle kastedilen, Ad kavminin atalarından gördükleri azgınlık, çirkinlik ve kötü ahlaktır. Nitekim bu kavim Hz. Hud (a.s)’un davet ettiği güzel ahlaka uymayarak



helak olmuşlardır.³³

“Mü’min erkeklere söyle: Gözlerini harama bakmaktan sakın-sınlar; iffet ve namuslarını korusunlar. Bu, onlar için daha temiz ve daha nezih bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların bütün yaptıklarını en iyi bilmektedir.”³⁴ Ayetinde ise hukuka konu olan bir davranış (harama bakmaktan sakınma emri), ahlaki bir erdem olarak (temiz ve nezih bir davranış), öğütlenmiştir.

Bir başka Kur’an ifadesinde “Bu cezalandırmanın sebebi şudur:

³³ Ayrıca bkz. Kamer, 54/19-20; Zâriyat, 51/41-42; Hâkka, 69/6-7

³⁴ en-Nur, 24/30.

Bir toplum, kendisinde bulunan güzel ahlâk ve meziyetleri değiştirmedikçe Allah da onlara verdiği nimetleri değiştirmez. Hiç şüphe yok ki Allah hakkıyla işiten ve kemâliyle bilendir.”³⁵ geçen “güzel ahlak” ifadesiyle kastedilen ise Yüce Allah’ın, Müslümanlara bahsetmiş olduğu nimetlere karşı şükür içinde olmaları gerektiğini hatırlatan ve insanların başına gelen imtihanlara karşı Rabbinde hakkıyla teslim olup, azgınlık, çirkinlik ve kötü ahlaktan uzak durmasını öğütleyen bir ifadedir.

Bununla birlikte birçok hadiste ve Peygamber Efendimizin ya-

³⁵ el-Enfal, 8/53.

29 eş-Şuarâ 26/137; el-Kalem 68/4

30 Çağrıncı, “Ahlâk”, 2/ 1-9.

31 Al-i İmran, 2/164.

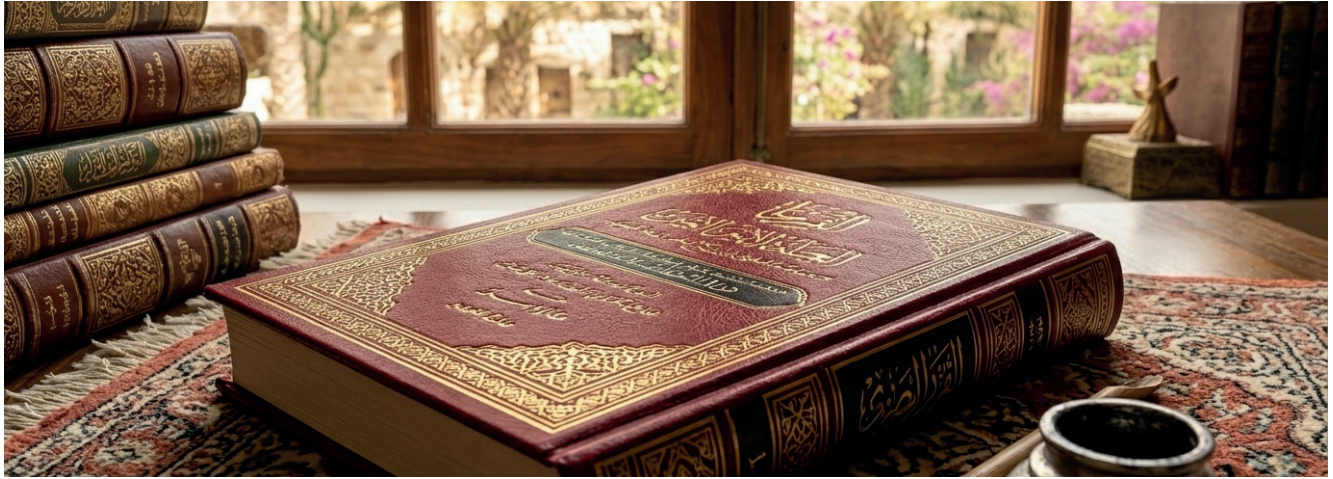
32 eş-Şuara, 26/137.

şantısında güzel ahlakı öğütleyen sözler ve davranışlar olduğunu da kaydetmeliyiz. Nitekim Peygamberimizin, “Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim.”³⁶ Hadisi başta olmak üzere; “İyilik güzel ahlâktır. Kötülük ise vicdanını rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.”³⁷; “Kıyamet günü müminin mizanındaki hiçbir şey güzel ahlâktan daha ağır değildir. Doğrusu Yüce Allah, söz ve fiilleri çirkin olan kişilerden nefret eder.”³⁸; “Allah’ım! Bozguncu-

Kur’an ve Sünnette ahlaki ilkelere dair hem genel hem de özel hükümler yer alsa da her zaman çözümü zor ve karmaşık meselelerle karşılaşma ihtimali gözletilmiştir.⁴⁰ Hz. Peygamber, helal ve haramın net olduğunu, ancak ikisi arasında şüpheli alanlar bulunduğunu belirterek; dinini ve şerefini korumak isteyenlerin bu şüphelerden kaçınması gerektiğini vurgulamıştır.⁴¹ Bu gibi durumlarda kişinin kalbine ve vicdanına danışması öğütlenmiştir. Ancak İslam’da vicdanın verdiği hükümlere karşı ihtiyatlı

şükürün nimeti artıracak⁴³, içki ve kumar gibi kötü alışkanlıkların ise insanlar arasına nefret sokacağı⁴⁴ belirtilir. Ayrıca geçmiş toplumların çöküşünde ahlaki yozlaşmanın temel sebeplerden biri olduğuna dair pek çok ayet mevcuttur. Ancak vurgulanmalıdır ki, ahlaksızlığın yol açtığı maddi, fiziksel veya sosyal zararlar asıl “cezaî müeyyide” yerine geçmez; bu zararların yaşanmış olması kişiyi ahiretteki sorumluluğundan kurtarmaz.⁴⁵

Bununla birlikte, kişinin yaptığı iyilikten huzur, kötülükten



luktan, nifaktan ve kötü ahlâktan sana sığınırım.”³⁹ gibi ifadelerle “güzel ahlak”ın önemine vurgu yapılmıştır.

36 Mâlik b. Enes, el-Muvatta’, “Husnû'l-Hulk”, 8 (Hadis No: 1614).

37 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-sahîh, “Birr ve Sıla”, 14 (Hadis No: 2553).

38 Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbü'l-İslâmî, 1998), “Birr”, 62 (Hadis No: 2002).

39 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, el-Müctebâ (Sünenü'n-Nesâî), “İstiâze”, 21 (Hadis No: 5500).

bir yaklaşım söz konusudur. Çünkü insan nefsi, kötülüğü emreden şeytanın yönlendirmelerine açıktır.⁴²

İslam kaynaklarında, erdemli davranışların birey ve toplum üzerindeki olumlu etkileri ile ahlaki zafiyetlerin zararları üzerinde durulur. Kur’an-ı Kerim’de

40 Çağrı, “Ahlâk”, 2/ 1-9.

41 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, el-Câmi'u's-sahîh, “İmân”, 39; “Büyü”, 2.

42 el-Bakara, 2/169.

ise pişmanlık duyması İslam’da imanın bir göstergesi kabul edilmiştir. Hz. Muhammed, iyiliğe sevinen ve kötülüğe üzülen kişinin gerçek mümin olduğunu ifade etmiş⁴⁶, iyilik ve kötülüğü vicdandaki yansımasına göre tanımlamıştır.⁴⁷ Fakat vicdan me-

43 el-İbrâhîm, 14/7.

44 el-Mâide, 5/91.

45 Çağrı, “Ahlâk”, 2/ 1-9.

46 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned (Kahire: Matbaa-i Meymeniyeye, 1313), 5: 251.

47 Müslim, “Birr”, 14, 15; Tirmizî, “Zühd”, 52; Müsned, IV, 227.

kanizması, insanı yanlıştan koruyan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi⁴⁸ zamanla duyar-sızlaşan ve katılaştan bir yapıya da dönüşebilir.⁴⁹ Bu sebeple İslam'da ahlaki görevler asıl olarak uhrevi sonuçlara bağlanmış; iyiler cennetle müjdelenirken kötüler cehennemle uyarılmıştır.⁵⁰

İslam hukukunun ahlaki temel-lerini oluşturan ilkelerin başında adalet yani hakkaniyet prensibi gelir.⁵¹ Bunu takiben kişi onuru-nun korunması, kamu yararının (maslahat) gözetilmesi, emanet ve sorumluluk bilinci, merhamet ve şefkat duygusu, mahremiyet ve iffetin korunmasını sayabiliriz.

Adalet, sözlük anlamı itibarıyla davranışlarda dürüstlüğü, kararlarda doğruluğu ve her hak sahibine hakkını vermeyi ifade eden bir terimdir. Aynı kökten türeyen ve “denge, orta yol, benzerlik” gibi anlamlar taşıyan “a-d-l” kelimesi, Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Bu bağlamda adalet, yalnızca hukuki bir terim değil, aynı zamanda ilahî bir sıfat olan “âdil” kavramıyla da doğrudan ilişkilidir.⁵²

Adalet, sadece eşitlik demek değildir. Aynı zamanda denge, dü-

rüstlük ve tarafsızlık gibi manaları da ihtiva eder. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı üzere, Hazreti Peygamberin adalet sıfatını taşıyabilmesi, risalet görevini yerine getirip, bu görev esnasında bireylerin keyfi arzu ve isteklerine göre değil, ilahi emirlerin gösterdiği şekilde davranıp, aynı zamanda Allah'ın daha önceden indirdiği ve bildirdiği buyruklara inanması şartına bağlanmıştır. Bu doğrultuda adalet, başkalarının yönlendirmelerinden etkilenmeden, sarsılmaz bir doğruluk ve ahlak anlayışına bağlı kalarak ulaşılan içsel bir denge ve aynı zamanda ahlaki anlamda bir olgunluk göstergesidir.⁵³ Bu ahlaki denge ve olgunluk sağlandığında, insanın tüm davranışları aşırılıktan uzaklaşır ve ölçülü bir hale gelir.⁵⁴

İslam hukuku, bütün insanları, dünyada ve ahirette gerek yasa önünde gerekse Rablerinin huzurunda eşit tutar. İnsanlara adalet ve hakkaniyetle yaklaşır, bu doğrultuda hüküm bina eder. Üstünlüğün yalnızca takvada olduğu, güzel ve iyi davranış sergileyenlerin, erkek veya kadın, cennetle müjdelendiği ve haksızlığa uğramayacağı⁵⁵ bildirilir.⁵⁶

İslam hukukunun ahlaki temel-lerinden bir diğeri de insan onuru-nun ve bunun yanında zarurat-i hamse olarak görülen din, can, akıl, nesil, mal gibi değerlerin korunmasıdır. Bu değerler birey ve toplumun huzuru için esas

kabul edilen, korunması İslam'ın temel amacı olan değerlerdir.⁵⁷

İnsanlar, sosyal bir varlık olmanın doğal bir sonucu olarak, toplum içinde yaşarlar. Bu toplumsal yapının, uyum ve düzen içerisinde ilerlemesi, birlikte yaşamının temel bir gerekliliğidir.⁵⁸ İşte bu zorunluluk, beraberinde “hak” kavramını doğurmuştur. Dolayısıyla ortak yaşamın sürebilmesi için toplumdaki bireylerin belirli kurallara uyması şarttır. Bu durum da hukuk kurallarının ortaya çıkışına sebep olmuştur.⁵⁹ Bu kuralların oluşumunda geçmiş dönemlerde hukuk, din ve ahlak birbirinden ayrı düşünülmemiş, hatta hukuk kuralları, gücünü ve temel kaynağını büyük oranda dini inançlardan ve dolayısıyla ahlaktan almıştır.⁶⁰

Bu çerçevede insan hakları, hukuki bir statü kazanmadığı müddetçe temelde ahlaki birer hak olma özelliğini sürdürür. Özü itibarıyla diğer ahlaki değerlerden daha üstün bir konumda bulunan bu haklar, kişinin sadece insan olması hasebiyle sahip olduğu vazgeçilmez kazanımlardır. İnsanın sahip olduğu bu yüksek

48 el-Kıyâme, 75/2.

49 el-Mâide, 5/13; ez-Zümer, 39/22.

50 el-Kasas, 28/83-84; Tâhâ, 20/15; el-Mü'min, 40/17; el-Câsiye, 45/27.

51 Canan Akgün, “İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet (Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)”, İslam ve Adalet, ed. Ahmet Kâmil Cihan- Ali Kuşat (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 275.

52 Mustafa Çağrı, “Adalet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

53 Çağrı, “Adalet”, 341.

54 bkz. el-İsrâ, 17/29; el-Furkan, 25/63, 67, 68; el-Fetih, 48/29.

55 en-Nisa, 4/124.

56 Akgün, a.g.e., 279-280.

57 Muhammed Boynukalın, “Makâsi-du's-Şerîa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/27/425; Abdurrahman Haçkalı, İslâmî Araştırmalar Dergisi, “İslâm Hukuk Metodolojisiinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, İslâmî Araştırmalar Dergisi 13/1 (2000), 55; Yakup Çalışkan- Adnan Algül, “Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi”, İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 10/1 (Ocak 2024), 99-100.

58 A. Şeref Gözübüyük, Hukuka Giriş, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2020), 1.

59 Zeki Mesud Alsan, Yeni Devletler Hukuku (Ankara: Güney Matbaacılık Yayınları, 1950), 1/1.

60 Alsan, Yeni Devletler Hukuku, 1/1-2.

değerin muhafazası ise ancak insana yakışır bir yaşam standartının sağlanması ve hakların yasal güvencelerle korunmasıyla mümkündür.⁶¹ Dolayısıyla tüm hukuk sistemlerinde ve felsefi ekollerde bireyin şahsına bağlı dokunulmaz ve başkasına devredilemez hakların olduğu kabulü vardır.⁶² Bununla birlikte insan hakları geneldir ve kişinin din, dil, ırk, etnik yapı, kültürel köken ve cinsiyetine göre ayrımı söz konusu değildir.⁶³

İnsan haklarının korunmasının temelinde insanın onurunu koruması ve bireyin onurlu bir şekilde hayatına devam edebilmesi yatar.⁶⁴ İslam ahlakı da insan onurunu ve zarûriyyât kapsamında din, can, akıl, nesil ve mal maslahatlarını koruyarak insan haklarının muhafazasını sağlamış olmaktadır. Zarûrât-ı Hamse konusunda İslam hukukçuları genel manada aynı fikirde olup,⁶⁵ Bûtî (1929-2013), bu konuda İslam ulemasının görüş birliği olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶

Toplumun değer yargılarına dayanan ahlak kuralları, en genel

tanımıyla toplumun oluşturmuş olduğu bireylerin uyması gereken davranış ilkeleridir. Bununla birlikte hukuk kuralları da uyulması gereken eylem ve davranışları düzenler. Bu iki kural arasındaki temel fark eylemler sonucunda uygulanan yaptırımdır.⁶⁷ Hukuk kurallarına uyulmadığı takdirde kişi devletin yaptırım gücüyle karşı karşıya gelir. Ancak ahlak kurallarının karşılığı hukuki bir sonuç değil, toplumsal kınamaya dayalı bir müeyyidedir. Ahlak kuralları insana samimi, iyi niyetli, erdemli, hüsn-ü zan beslemeyi ve bu gibi değerlerle hareket etmeyi emreder.⁶⁸ Nitekim insan onuru ve zarûrât-ı hamse- nin korunması konusundaki ahlaki zorunluluk toplumun huzur ve refahının muhafaza edilmesi, aynı zamanda toplumda yozlaşma ve bozulmaların önüne geçmektir.

İslam hukukunun koruma altına aldığı ve aynı zamanda “şeriatın maksatları” olarak gördüğü din, can, akıl, mal, nesil gibi değerlerin muhafaza edilmesi, birey ve toplumun ahlaki yapısının korunup, yozlaşmanın ve bozulmaların önüne geçilmesi adına önemli bir meseledir. Örneğin neslin koruma altına alınması dolayısıyla aile kurumu güçlenir ve sadakat duygusu gelişir. Bununla birlikte bireyde ve toplumda güven ve huzur ortamı oluşur. İftira ve tecessüs gibi ahlak dışı eylemlerin oluşumu azalır. Bu durumun sonucu olarak hukukta ahlaki temelin önemi ortaya çıkmış olur.

67 Ömer İlhan, Akipek, Devletler Hukuku (Ankara: Başnur Matbaası, 1970), 1/13.

68 Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı (Ankara: Turhan Kitabevi, 2004), 10.



Aynı şekilde mal-mülkiyetin koruma altına alınmasıyla hırsızlık, gasp, rüşvet ve faiz gibi meşru olmayan kazanç yolları haram kılınmış, hukuki açıdan koruma altına alınan bu değer sonucunda bireyde ve toplumda ortaya koyulan emeğe saygı hakkaniyet ve hakkı teslim etme gibi ahlaki erdemler gelişmiş, ticarete dürüstlük, israftan kaçınma ve emanet bilinciyle hareket etme gibi ahlaki ilkeler kazanım gösterir.

İslam hukukunun ahlaki temellerinden bir diğeri de dürüstlük ve güven ilkeleridir. İslam hukuk nizamı, salt kanuni düzenlemelerden ibaret olmayıp, temelini inanç ve ahlakın oluşturduğu

61 Mustafa Erdoğan, Anayasal Demokrasi (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 144-145.

62 Şükrü Karatepe, “İnsan Haklarının İlahî Temelleri”, Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 109.

63 Erdoğan, Anayasal Demokrasi, 145.

64 Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, İnsan Hakları, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 26.

65 Mustafa Türkan, “Makâsîd-ü Ş-Şerîâ ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/34 (2018), 443.

66 Muhammed Ramazan el-Bûtî, Davâbi-tu’l-Maslahati (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1397), 121.



bütüncül bir yapı arz eder.⁶⁹ Bu yapının merkezinde yer alan en hayati unsurlardan biri “güven” duygusudur. İslam dini, ferdi ve toplumsal hayatta huzuru sağlayıcı prensipleri içermekte olup, bu huzurun sürdürülebilirliği karşılıklı güven ortamının tesisiyle mümkündür. Kur’an-ı Kerim, müminlerin hayat yolunu aydınlatmak⁷⁰ ve onlara güven sun-

69 Hüseyin Emin Sert, “Kur’an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2008), 198.

70 “O kitap (Kur’an); onda asla şüphe yoktur. O, müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir” Bakara, (2): 2; Şûra, (42): 52; “Ramazan ayı, insanlara yol gösteren, hidâyeti, doğruyu ve yanlış ayırt edip açıklayan Kur’an’ın indirildiği aydır.” Bakara, (2): 185. Hidayet, yol göstericilik ve rehberliği ifade eden bir kavramdır.

mak üzere gönderilmiş bir ilahi rehberdir. Bu rehberlik ışığında şekillenen Müslüman kimliği, çevresine emniyet telkin eden bir karakteri temsil eder. Nitekim Hz. Peygamber, Müslümanı “elin-den ve dilinden diğer insanların emin olduğu kimse”⁷¹ olarak tarif ederek, dürüstlük ve güvenin hukuki ve ahlaki bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır.

Hukuki ilişkilerin sağlıklı bir zeminde yürütülebilmesi için bireylerin “doğruluk” ilkesini içselleştirmeleri esastır. Toplumda güvenilir bir kişi olmanın en temel şartı, doğru ve dürüst bir

71 Bkz. Buhârî, “İmân”, 4-5, “Rikâk”, 26; Müslim, “İmân”, 64-65; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2; Tirmizî, “Kıyâme”, 52, “İmân”, 12; Nesâî, “İmân”, 8, 9, 11; Sert, a.g.e., 199.

karaktere sahip olmaktır. İslam ahlak ve hukuk düşüncesinde dürüstlük, sadece bir erdem değil, aynı zamanda kişisel bütünlüğün ve imanın bir gereğidir. Kişinin söyledikleri ile yaşantısı arasındaki uyum, bu dürüstlüğü en somut göstergesidir. Bu bağlamda, “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol”⁷² ilahî emri, hukuki muamelelerden sosyal ilişkilere kadar hayatın her alanında sadakati ve dürüstlüğü emreder.⁷³

Güven duygusu, toplumsal sözleşmelerin ve hukuki akitlerin de ruhunu oluşturur. Karşılıklı olarak birbirine güvenemeyen insanların sağlıklı hukuki ve

72 el-Hûd 111/112.

73 Sert, a.g.e., 213-214.

sosyal ilişkiler kurması mümkün değildir. Yalan ve aldatma gibi gayriahlaki tutumlar, bu güven zeminini tahrip ederek hukuki düzenin sarsılmasına yol açar.⁷⁴ İslam hukukunda emanete riayet ve ahde vefa (söze bağlılık) ilkeleri, doğrudan imanla ilişkilendirilmiştir; öyle ki emanete hıyanet edenin kâmil manada imana, ahde vefa göstermeyenine ise tam bir din bilincine sahip olamayacağı bildirilmiştir.⁷⁵

Dürüstlük, güven ve emanet bilinci gibi ahlaki değerler, hukuki açıdan bağlayıcı olup ihlali halinde hukuki yaptırımların uygulandığı ilkelerdir. Buna örnek olarak İslam hukukunun alışveriş hukukunda yasakladığı, uygulandığı takdirde doğrudan bir fesih sebebi saydığı, gahn-ı fahiş (aşırı aldatılma) durumu verilebilir. Müşterinin kandırılarak ya da aldatılarak, malın değerinden çok pahalıya satılması, İslam hukukunda alışverişin geçersizliğine sebeptir. Burada İslam hukukunun temel aldığı ilke, mağdurun korunması ve aldatmanın önüne geçilmesidir. Eğer bir satıcı, alıcının saflığından veya piyasayı bilmemesinden faydalanıp malı fahiş bir fiyatla satarsa, bu durum “güvenin kötüye kullanılması” olarak görülür. Fıkıh burada devreye girer ve aldatılan kişiye “muhayyerlik” (vazgeçme hakkı) tanır. Yani ahlaki bir yanlış olan “yalan-aldatma”, hukuki bir hak doğurur ve satışı geçersiz kılabilir. Burada temel amaç ahlaki bir değer olan güven ve dürüstlük duygusunun zedelenmemesidir.

74 Sert, a.g.e., 209.

75 Recep Kılıç, Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlak, T.D.V.Y. Ankara: 1995, 127.

Bu duruma bir diğer örnek de İslam hukukunun “vedia” yani emanet başlığı altında kanunlaştırdığı ahlaki değerdir. Birine bir eşya emanet edildiğinde, o kişi bu eşyayı kendi malı gibi korumakla “hukuken” sorumludur. Eğer bu kişi “emanet bilincine” aykırı davranır (örneğin dikkatsiz kullanır veya korumayı ihmal ederse), meydana gelen zararı kendisi karşılamak (tazmin etmek) zorundadır. Bu durumda ahlaki bir sorumluluk olan emanet bilinci (emanete hıyanet etmeme durumu), mahkemede dava konusu edilebilen bir borç ilişkisine dönüşür.

Konuyla ilgili başka bir örnek de ahlaki bir görev olan dürüstlüğü, alışverişte, özellikle ayıplı mal alışverişinde, yerine getirilmesidir. Nitekim bu ahlaki ilke yerine getirilmez ise hukuk devreye girer ve satıcının maldaki kusuru söylememesi üzerine, hukuki yaptırım uygulanır. Bu yaptırım gereği olarak, mal satın alındıktan sonra, satıcının gizlediği bir kusurun ortaya çıkması durumunda, alıcıya malı iade etme veya bedelde indirim isteme hakkı verilir. Bu durum, doğruyu söyleme ahlakının, malın iadesi veya bedelde indirim talep edilmesi gibi somut hukuki güvencelerle desteklendiğini ortaya koymaktadır. İslam hukukunun ahlaki temelini oluşturan bir diğer mesele de maslahatın korunması ve iyiliğin celbedilip, kötülüğün bertaraf edilmesi durumudur. Maslahat; “Şer’î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh

ve usûl-i fıkıh terimi”⁷⁶ olarak tanımlanmakla birlikte bir şeyin iyi, uygun, yararlı olan, maksada ulaştıran özellikte olması durumudur. Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde evrenin ve insanların boş yere yaratılmadığı, bir amaç uğruna halk edildiğini destekleyici ifadeler yer almıştır. İslam hukukunun, maslahatı koruma ilkesinin dayanaklarından bir tanesi de Kur’an’ın ve Hz. Peygamberin rahmet olma özelliğine, Kur’anın yol gösterici olmasına, şifa ve öğüt verici oluşuna,⁷⁷ Peygamberimizin tebliğinin hayat verici olduğuna⁷⁸ dikkat çekmesidir. Aynı zamanda salih amelin övülmesi, kötü olanın yerilmesi ve Allah’ın kullarına karşı kolaylık isteyip, zorluğu ortadan kaldırmasını belirten; insanlara yararlı ve iyi davranışları özendiren, buna karşılık zararlı ve kötü olan davranışlardan uzak tutmayı murat eden ayet ve hadislerin varlığıdır.⁷⁹ Bu yönleriyle iyiliği yaygınlaştırıp kötü olan davranıştan uzak tutmayı hedefleyen maslahatın ahlaki bir terim olduğu sonucuna varabiliriz.

Maslahatın gözetilmesi, şer’i delil ve hükümlerin oluşumuna kaynaklık etmesi açısından İslam hukukunun ahlaki temellerinden biri olarak sayılabilir. Nitekim

76 İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/79-94.

77 Yûnus 10/57-58; el-Enbiyâ 21/107; el-Câsiye 45/20.

78 el-Enfal, 8/24.

79 Tûfî, Şerhu'l-Erba'in (nşr. Mustafa Zeyd, el-Maşlaḥa fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî içinde), [baskı yeri yok] 1954 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer. s.15-16, 19-20, 22-23; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Davâbiṭü'l-maşlaḥa fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye, Beyrut 2001, s.73.

İslam alimlerinin hemen hepsi, maslahatın, şer'i delil ve hükümlerin ortak noktasını oluşturduğu konusunda ittifak halindedirler.⁸⁰ Bu bağlamda hükümler, naslarda açıkça yer almayan benzer durumlarda maslahat ilkesi esasına göre belirlenmiştir, yorumu yapılabilir. Örneğin herhangi bir kötülüğe yol açmaması veya herhangi bir iyiliği zayi etmemesi bakımından şer'i konularda, örflerin dikkate alınması da bu ilkeye dayanmaktadır. Ayrıca hukuki işlemlerin şartları ve sonuçları, her işlemi sağladığı faydaya göre de farklılık gösterebilir. Bu da maslahatı gözetme anlayışının bir yansımasıdır.⁸¹

İslâm hukukunun ahlâkî ve pratik temellerinden biri olan maslahat ilkesi, temelini "insanlara fayda sağlama ve onlardan zararını uzaklaştırma" ilkesinden alır. Bu ilke, hukukun sadece katı kurallardan ibaret olmadığını, aynı zamanda toplumsal adaleti ve ahlâkî koruduğunu gösterir. Örneğin İslam hukukunda, normal şartlarda haram olan bazı fiiller, maslahatı koruma ilkesi gereği mübah hale gelebilir. Açlıktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalan birinin, hayatta kalmak için başka seçeneğinin olmadığı durumlarda, haram olan bir gıdayı tüketmesi, canını koruması maslahatıyla genel yasaktan daha üstün tutulmuştur.

Hukuk, bir yönüyle ahlakın belirlediği soyut ilkeleri somut bir yapıya büründürür; dolayısıyla ahlaki temellerle çatışan bir hukuk kuralının toplumsal meşrui-

80 Dönmez, "Maslahat", 28/79-94.

81 el-Bûtî, *Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şer'i'a-ti'l-İslâmiyye*, s.70-78.

yet kazanması ve kabul görmesi mümkün değildir.⁸² Adalet, hakaniyet, güvenilirlik, onurun korunması, maslahat ve zarûrâtın korunması gibi hukuk sisteminin gerçekleştirmeyi hedeflediği değerler, aynı zamanda ahlak alanının da temel konuları arasında yer alır. Pek çok hukuk normunun kökeninde ahlaki prensiplerin yattığı ifade edilebilir.⁸³

Örneğin, ahlaki bir prensip olan, ahde vefa ilkesi, modern hukukta ve İslam hukukunda koruma altına alınmış bir ilkedir. Modern hukukta yer alan "Pacta Sunt Servanda" (Sözleşme esastır), prensibiyle İslam hukukundaki "Ey iman edenler! akitlerinizi yerine getirin."⁸⁴ Ayeti, bu ahlaki prensibin temelinde ortaya çıkmış hükümlerdir. Bu iki hukuk normunun temelinde yatan, verilen sözün yerine getirilmesi, sorumluluk ve emanet bilinci gibi ahlaki prensiplerin sonucudur.

Bununla birlikte temelinde dürüstlük ve başkasına zarar vermeme ahlaki ilkesinin yattığı, modern hukuk ve İslam hukuk normları mevcuttur. Modern hukuktaki "hakkın kötüye kullanılması yasağı"⁸⁵ maddesi kaynağını başkasına zarar vermeme ahlaki ilkesinden alır. İslam hukukunda da buna benzer "*Lâ darara ve lâ dırâr*" (Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de

82 Yavuz Güloğlu, "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 10/2 (2020), 8.

83 Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1988), 23.

84 el-Maide, 1.

85 TMK (Türk Medeni Kanunu), m.2.

yoktur)⁸⁶ şeklinde bir fıkıh kaidesi mevcuttur.

Yine temelinde merhamet ve adalet gibi ahlaki prensiplerin olduğu, modern hukukta gabin (aşırı yararlanma)⁸⁷; İslam hukukunda ise "gabn-i fahiş" olarak adlandırılan, birinin zor durumundan faydalanıp, fahiş fiyatla mal satmak durumu, hukuki normlarla koruma altına alınmıştır. Burada hukuk normlarının temelinde ahlaki prensiplerin olduğunu açıkça görebiliriz. Özellikle İslam hukukunda, ticaretin temelinde yatan "rıza" gerekçesi, birinin çaresizliğinden faydalanarak elde edilen kâr durumuna zeval getirdiği için bu olay, ahlaken haram; hukuken ise anlaşmanın feshine sebeptir. Nitekim bununla ilgili "aldatan bizden değildir"⁸⁸ hadisi, bu kuralın ahlaki açıdan kökenidir, şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç

Bu çalışmada insanlığın toplumsal bir varlık olmasının doğal bir neticesi olarak ortaya çıkan hukuk ve ahlak disiplinlerinin, özellikle İslam hukuku ekseninde nasıl bir içkinlik arz ettiği kısaca ortaya konulmaya çalışıldı. İnsanın akli donanımları ve vicdani muhasebe yetisi, onu sadece kurallara uyan bir varlık değil, aynı zamanda bu kuralları ahlaki bir zemine oturtan bir özne haline getirmektedir. Modern hukuk sistemlerinde aydınlanma sonrası dönemle birlikte hukuk ve ahlakın sekülerleşme çabasıyla

86 Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, m.19.

87 6098 sayılı Türk Borçlar Kanunu (TBK), m.28.

88 Müslim, *İmân*, 164.

birbirinden ayrıştırılmasına yönelik yaklaşımlar (hukuki pozitivizm) görülse de bu ayrımın tam bir kopuşa imkân vermediği ve hukukun asgari düzeyde de olsa etik değerlere dayanmak zorunda olduğu anlaşılmaktadır.

İslam hukuku (fıkıh) açısından bakıldığında ise, hukuk ve ahlakın birbirinden bağımsız alanlar olmadığı, aksine fıkıhın tamamen İslam ahlak anlayışı üzerine inşa edildiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in nüzul sürecindeki öncelik sırası (önce iman ve ahlak, sonra hukuk) ve Hz. Peygamber'in "güzel ahlakı tamamlamak" üzere gönderilmesi, bu sistemin ruhunu oluşturmaktadır. Çalışmada kısaca değinildiği üzere; adalet, insan onurunun korunması (zarûrât-ı hamse), dürüstlük, güven (emanet bilinci) ve maslahatın gözetilmesi gibi temel ilkeler, sadece ahlaki birer tavsiye değil, aynı zamanda fıkhi

hükümlerin meşruiyet zeminini ve yaptırım gücünü oluşturan temel sütunlardır.

Netice itibarıyla, İslam hukuk sistemi bireyi hem hukuki yaptırımlarla denetlemeyi hem de ahlaki olgunluğa erdirmeyi hedefler. Bir eylemin sadece şeklen kanuna uygun olması yeterli görülmemiş; o eylemin dürüstlük, hakkaniyet ve iyi niyet gibi ahlaki değerlerle de örtüşmesi esas alınmıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. el-Müsned. 6 Cilt. Kahire: Matbaa-i Meymeniyeye, 1313.
- Akgün, Canan. "İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet (Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)". İslam ve Adalet. ed. Ahmet Kâmil Cihan - Ali Kuşat. 275-290. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024.
- Akipek, Ömer İlhan. Devletler Hukuku. Ankara: Başnur Matbaası, 1970.
- Alsan, Zeki Mesud. Yeni Devletler Hukuku. Ankara: Güney Matbaacılık Yayınları, 1950.

Ark, Ümmühan. "Hukuk-Ahlak İlişkisi Bağlamında Divan-ı Hikmet". International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS) 2/ Özel Sayı 1 (Ağustos 2016): 253-264.

Austin, John. The Province of Jurisprudence Determined. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ayengin, Tevhit. "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine". EKEV Akademi Dergisi 16/53 (Güz 2012): 183-196.

Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). 13: 7-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Bilge, Necip. Hukuk Başlangıcı. Ankara: Turhan Kitabevi, 2009.

Boynukalın, Muhammed. "Makâsi-du's-Şerîa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). 27: 425. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi'u's-sahîh.

Bûtî, Muhammed Ramazan. Davâbitü'l-Maslahati fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Çalışkan, Yakup - Algül, Adnan. "Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi". İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 10/1 (Ocak 2024): 90-115.

Çağrıncı, Mustafa. "Adalet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). 1: 341-343.



İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çağrı, Mustafa. "Ahlâk." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). 2: 1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Dağcı, Şamil. İslam Hukukunda Deliller Sistemi. 2. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). 28: 79-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Ebû Zehrâ, Muhammed. Usûlül'-Fıkh. Kahirre: Dârü'l-Fıkr el-Arabî, t.s.

Ekinci, Ekrem Buğra. İslam Hukuku Tarihi ve Usûlü. 4. Basım. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2020.

Erdem, Hüsameddin. "İslam Ahlakı ve Özel-likleri." Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (Mart 1986): 225-235.

Erdoğan, Mustafa. Anayasal Demokrasi. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.

Gözler, Kemal. Hukuka Giriş. Bursa: Ekin Yayınevi, 2022.

Gözübüyük, A. Şeref. Hukuka Giriş. Ankara: Turhan Kitabevi, 2020.

Gümüş Büke, Emine. "İslam Hukuku (İslam Hukukuna Giriş, Aile Hukuku, Miras ve Ceza Hukuku)." Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (2018): 80-84.

Güloğlu, Yavuz. "Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi." Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 10/2 (2020): 1-22.

Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi." İslâmî Araştırmalar Dergisi 13/1 (2000): 51-68.

Hamidullah, Muhammed. "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi" çev. İbrahim Kâfi Dönmez. İslam Medeniyeti Mecmuası 4/4 (1980): 19-32.

Kalın, İbrahim. Açık Ufuk: İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Karaman, Hayreddin. "Fıkıh." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). 13: 1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Karatepe, Şükrü. "İnsan Haklarının İlahî Temelleri." Doğru'da ve Batı'da İnsan Hakları. 101-115. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kılıç, Recep. Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlak. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Kılıoğlu, İsmail. Ahlâk-Hukuk ilişkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk ilişkisi Bağlamında Bir İnceleme." İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 17 (2011): 11-44.

Kuzu, Hakkı. İslam Hukuku ve Ahlak Arasındaki İlişki. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Mâlik b. Enes. el-Muvatta'.

MEB. EBA Kitabı (İslam ve Hukuk). 3. Ünite. Ankara: MEB Yayınları.

Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn. el-Câmi' u's-sahîh.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. el-Müctebâ (Sünenü'n-Nesâî).

Sert, Hüseyin Emin. "Kur'ân-ı Kerîm Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci." Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2008): 191-218.

Teziç, Erdoğan. Anayasa Hukuku. 19. Basım. İstanbul: Beta Yayınları, 2018.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. el-Câmi' u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî). thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbü'l-İslâmî, 1998.

Tûfî, Necmeddin. Şerhu'l-Erba'in (el-Maşlahâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmüddîn et-Tûfî içinde). nşr. Mustafa Zeyd. [b.y.]: Dârü'l-Fik-

ri'l-Arabî, 1954.

Türk, İbrahim. "İslam Borçlar Hukukunda Hukuk-Ahlak İlişkisinin İlkel Tezahürleri Üzerine Bir İnceleme." Düzce İlahiyat Dergisi 9/2 (Aralık 2025): 405-430.

Türkan, Mustafa. "Makâsidu's-Şerîâ ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu." Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/34 (2018): 435-460.

Türkçölü, Mustafa. "Ahlâkin Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlâk Telakkileri." Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1998): 285-304.

Uygun, Oktay. "İnsan Hakları Kuramı." İnsan Hakları. 15-40. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

Yahyâ b. Adî. Tehzîbü'l-ahlâz. ed. İlhan Kutluer. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Yıldız, Abdulkadir. "Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki." Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı. ed. Lütfi Sunar. 355-375. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2018.

Yurtseven, Muhammet. "Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınalızâde ve İlm-i Tedbiri'l-Menzil Örneği." Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2023): 655-688.

Yüksek, Ali - Coraeva, Camilahon. "İslam Ticaret Hukukunda Temel Ahlaki Ölçütler." Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 30 (2021): 1-15.

Zevkililer, Aydın. Medeni Hukuk. Ankara: Savaş Yayınları, 1988.

Zeydan, Abdülkerim. İslami Hukuk Metodolojisi (Usûlül'-Fıkıh). çev. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Zuhaylî, Vehbe. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû. 8 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1984.

Zuhaylî, Vehbe. İslam Fıkhı Ansiklopedisi. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Risale Yayınları, 2009.



İş Ahlakı: Bireysel Karakter mi, Kurumsal Yapı mı?



Prof. Dr. Nihat Erdoğan

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Giriş

İş hayatında kurumların başarısı genellikle büyüme, kârlılık ve verimlilik gibi iktisadi başarıyı gösteren kavramlar üzerinden değerlendirilir. Oysa bir kurumun veya işletmenin iktisadi başarısı, o başarıya ulaşmak için kullanılan araç ve yöntemlerin ahlaki ve insani niteliğinden bağımsız değildir. Kurumların elde ettiği başarıların aynı zamanda insani ve ahlaki temeller üzerinde yükselmesi önem arz eder. Bu çerçevede, iş ahlakını çalışma hayatının kenarında tali bir olgu olarak konumlandırmak yerine daha merkezi bir role taşımak gerekir. İş ahlakı, yalnızca bir kurallar dizisi veya formalite gereği oluşturulmuş bir kurumsal uyum mekanizması olarak ele alınmamalıdır. İş ahlakı çalışanların, yöneticilerin ve tüm kurumsal yapının gündelik davranış, tutum ve uygulamalarında somutlaşmalıdır.

Bir kişi veya kurumun iş ahlakı bakımından yalnızca yasalara ve şekli mevzuata uygun davranması yeterli olmayabilir. Benzer şekilde kurumlarda oluşturulan yüzlerce maddelik etik kodlar ahlaki davranışın özünü tam olarak yakalayamayabilir. Bu metinlerde yazılı olmayan bazı davranış alanları bireyin ahlaki tercihlerine ve şahsiyetine kalır. Ahlaki davranış bir alışkanlık, uygulama ve güçlü bir karakter yansımasıdır. İş ahlakının gerçek sınavı, kimsenin izlemediği veya bilmediği durumlarda çalışanların nasıl davrandığında ortaya çıkar. İslâm ahlakının özünü oluşturan *ihsan* bilinci, bunu kişinin her an

ilahi bir gözetim altında olduğunu bilerek hareket etmesi olarak tarif eder. Kimsenin izlemediği veya hiçbir yasal mevzuatın kapsamadığı anlarda verilen kararlar, bir kurumdaki gerçek ahlaki durumu belirler. Bir müşteriye eksik bilgi vermek, bir çalışma arkadaşının emeğini ve başarısını takdir etmemek ya da yapılan bir yanlışın üzerini örtmek her zaman yazılı bir kurala bağlanmaz. Bunlar kurala bağlanmasa da, kurumsal kültür, adalet duygusu ve manevi değerler tarafından şekillendirilir.

Günümüzde iş ahlakı kapsamında yeni meseleler de gündeme gelmektedir. Kurumların hissedarları yanında, çalışanlarına, topluma, çevreye ve gelecek nesillere karşı da sorumlulukları vardır. Gerçek anlamda sosyal sorumluluk, yalnızca belirli dönemlerde yapılan geçici ve göstermelik yardım faaliyetlerinden ibaret olmayıp kurumun bütün iş süreçlerinde toplumsal faydayı gözetmesidir. Yeryüzünün bizlere bir *emanet* olduğu gerçeği, doğal kaynakları doğru kullanmayı, çevre felaketlerine sebep olacak işler yapmamayı ve ekonomik faaliyetlerin uzun vadeli etkilerini dikkate almayı hatırlatır.

Bu çalışmada, öncelikle iş ahlakının kavramsal sınırları ortaya konulmakta; ardından bireylerin çalışma hayatındaki ahlaki tutum ve davranışlarını şekillendiren bireysel ve kurumsal faktörler incelenmektedir. Yazıda, temel olarak günümüz iş dünyasında iş ahlakını bireysel karakter ve kurumsal yapı bütünlüğü içinde ele alma gereği vurgulanmaktadır.

1. İş Ahlakının Kavramsal Çerçevesi

Ahlak, bir toplumda kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallar olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2017). Diğer bir tanıma göre ahlak, bir toplumun manevi dünyasını büyük ölçüde şekillendiren; insanların değer dünyalarını belirleyen; onlara nasıl davranmaları ve yaşamaları gerektiğini bildiren kurallar, normlar ve değerler sistemidir (Cevizci, 2014).

Türkçede ahlak ve etik, birbirlerinin yerine sıkça kullanılan, bazen de birbiriyle karıştırılan iki kavramdır. Ahlak, karakter ve huy anlamına gelen Arapça "*hulk*" kelimesinden, etik ise Grekçe "*ethos*" kelimesinden türemiştir. Ahlak davranışlara, etik ise ilkelere odaklanır. Ahlak, günlük yaşamdaki somut davranış, tutum ve ilişkilerle ilgili olup eylemle görünür hâle gelir. Etik ise ahlakın felsefi boyutunu ele aldığından daha soyut ve teorik bir içeriğe sahiptir. Bir başka deyişle, etik ahlak üzerine düşünme disiplini veya ahlak felsefesidir.

Toplumu oluşturan farklı kesimlerin dinî inanışları onların tutum ve davranışlarını doğrudan etkiler. Bunun sonucunda toplumsal hayat ve iş hayatı açısından kritik görülen ahlaki ilkeler, yazılı olmasa da kendine geniş bir uygulama alanı bulur. Bu noktada ahlakın dinlerden beslenen aşkın karakterinden bahsedebiliriz. Tarih boyunca dinde kendine bir dayanak bulan ahlakın toplumsal hayatta çok daha belirleyici ve vicdani bir yaptırıma sahip olduğu gö-

rülmüştür. Dinin iş ahlakının temelleri arasında yer alması, insanların ve kurumların ahlak dışı davranışlar sergilemesini tek başına tamamen ortadan kaldırmaya yetmez. Ahlakın temelinde dinî inançların varlığından söz etmek, din ile ahlakın birebir aynı kavramlar oldukları anlamına gelmez. Çünkü dinin tamamı yalnızca sosyal ilişkileri düzenleyen ahlaki kurallardan ibaret değildir. Dinin aşkın bir inanç sistemi olarak kelami, fikhî ve ibadete dair yönleri de vardır (Çetin, 2021).

Literatürde İslâm ahlak sistemini beş temel esasın şekillendirdiği belirtilmektedir (Bikun, 2011):

Tevhid: İnsan yaşamının ekonomik, siyasi, sosyal ve dinî yönlerini dünyevi-uhrevi ayrımı yapmaksızın tutarlı, bütüncül bir düzen içinde ele almaktır.

Muvazene: Adalet kavramıyla ilgilidir; sosyal ve iktisadi düzeni oluşturmak için insan yaşamının çeşitli tarafları arasındaki dengeyi sağlamak, mizanı korumaktır.

Özgür İrade: Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak insanın, cüz'î iradesiyle dışsal bir zorlama olmaksızın hayır veya şer yönünde eylemde bulunma yeteneğidir.

Sorumluluk: İnsanın özgür irade siyle gerçekleştirdiği tüm amelleri dolayısıyla hem bu dünyada hem de ahirette hesaba çekileceği yükümlülük altında olmasıdır.

İhsan: Hiçbir zorunlu yükümlülüğe bağlı olmadan, adalet ölçüsünün de ötesine geçerek, içten gelen bir rıza ve duyguyla başkalarına iyilikte bulunmak, işini en güzel şekilde yapmaktır.

Bizim medeniyetimizde ahlakın iş ve çalışma hayatına yansımaları Fütüvvetnameler ve Ahilik teşkilatı gibi örgütlenmelerde somutlaşmıştır. Fütüvvetnameler ve ahiliğin özü, insanın mesleki başarısını ahlaki olgunlukla birleştiren bir yaşam anlayışıdır. Bu anlayışta dürüstlük, cömertlik, adalet, güvenilirlik, kardeşlik ve helal kazanç temel değerler olarak kabul edilmiştir. Ahilik, bireyin iyi bir zanaatkâr veya tüccar olması yanında topluma

fayda sağlayan erdemli bir insan olmasını da amaçlar. Zamanla şehirlerin büyümesi, ticaret hacminin artması ve ekonomik ilişkilerin karmaşıklaşması, ahiliğin ahlaki ve toplumsal işlevlerini zayıflatmıştır. Buna rağmen, ahilik yüzyıllar boyunca Anadolu'da güvene dayalı ticaret, mesleki dayanışma ve iş ahlakı kültürünün oluşmasında önemli bir rol oynamış; uygulamadaki eksikliklerine rağmen ideal olarak ortaya koyduğu değerler toplumsal hayatta güçlü bir referans noktası olmuştur.

Güncel ana akım işletmecilik literatüründe (Batı merkezli de denilebilir) iş ahlakı (*business ethics*) özellikle 1970'li yıllardan sonra daha fazla ele alınan bir alan olarak dikkat çekmektedir. Bu alan, çalışma ahlakı (*work ethics*), meslek ahlakı (*professional ethics*) ve işletme/kurumsal ahlak (*organizational ethics*) olmak üzere üç bölümde ele alınmaktadır. İş ahlakını, birbiriyle sürekli etkileşim hâlinde bulunan bu alanların bütünleşmesiyle oluşan çoklu ve dinamik bir yapı



olarak ifade etmek mümkündür.

Güncel literatürde iş ahlakıyla ilgili teorik yaklaşımlar genel olarak üç başlık altında incelenmektedir (Beauchamp, Bowie ve Arnold, 2004):

Teleolojik (Sonuca Yönelik) Yaklaşım: Bir eylemin ahlakiliğini, o eylemin doğurduğu sonuçlara bakarak değerlendirir. “Amaç aracı meşru kılar” anlayışına yakın bu yaklaşım İslâm ahlakındaki “niyet” ve “helal araç” şartıyla her zaman uyumaz.

Deontolojik Yaklaşım: Bireyin eylem ve davranışlarının görev bilincine ve normatif kurallara uygunluğu esastır. Davranışlar, sonuçlara göre değil, o davranışlara rehberlik eden ilkelere ve görev bilincine göre değerlendirilir.

Değer Yaklaşımı (Erdem Ahlakı): Kişinin erdemli kabul edilen davranışlar sergilemesini esas alır. Erdem ahlakı ile eylemde bulunan kişinin karakter gelişimine katkıda bulunmak amaçlanır; dürüstlük, adalet, sadakat ve cömertlik gibi iyi karakter özelliklerini geliştirmenin önemi vurgu yapılır.

Bunların yanında, paydaş yak-

laşımı, adalet yaklaşımı ve sürdürülebilirlik yaklaşımı başta olmak üzere yeni çalışmalar ve katkılarla iş ahlakı literatürü genişlemeye ve zenginleşmeye devam etmektedir (Hasnas, 1998).

2. Bireysel ve Kurumsal İş Ahlakı Bütünlüğü

Ahlakın kurumsal yönü birtakım kural, düzenleme ve uyum mekanizmalarını kapsar (Treviño ve Nelson, 2021). İş hayatında iş ahlakı söz konusu olduğunda dürüstlük, adalet, sorumluluk, saygı ve gizlilik gibi olumlu kavramlara karşın bir dizi olumsuz kavram da bulunmaktadır. Aşağıdaki tabloda, iş hayatında teşvik edilen ve kaçınılması gereken davranışlardan bazı örnekler verilmiştir.

Bu tablo incelendiğinde, listede yer alan kaçınılması gereken davranışların büyük çoğunluğu zaten yasalarda açıkça yasaklanmıştır. Bunların yanında, asıl ahlaki davranış alanı her zaman yazılı hale getirilmesi mümkün olmayan vicdani davranışları da kapsar.

İş ahlakını yalnızca bireysel bir erdem meselesi olarak ele almak, kurumsal yapının ahlaki davranış

üzerindeki belirleyici etkisini göz ardı etmek anlamına gelir. Bireyler aynı kişisel değerlere sahip olmalarına karşın, farklı kurumsal iklimlerde birbirinden belirgin biçimde farklı davranışlar sergileyebilir. İyi bir insan kötü bir sistem içinde zamanla farklı davranış kalıpları geliştirebilir. Bu yüzden kurumsal yapılar ahlaki kararları kolaylaştıracak ve çalışanların haklarını koruyacak biçimde tasarlanmalıdır. Üst yönetime yapıcı itirazlarda bulunabilme, terfi kararlarında şeffaf ve nesnel ölçütler kullanma, ahlaki olmayan davranışlar için anonim geri bildirim mekanizmaları kurma gibi adil altyapı bileşenleri oluşturulmalıdır. Kişilere sadece “ahlaklı davranın” demek tek başına yeterli olmayıp, ahlaki kararı ve davranışı kolaylaştıran adil ve şeffaf sistemleri de inşa etmek gerekmektedir.

İş ahlakının kurumlarda nasıl şekilleneceği birkaç örnek üzerinden açıklanabilir. Bu örnekler, iş ahlakının her zaman yazılı kurallarla düzenlenemeyen ancak uygulamada önemsenen ve teşvik edilen davranışlara bağlı olarak şekillenen bir olgu olduğunu göstermektedir.

İş yaşamında ve kültüründe,

Teşvik Edilen Davranışlar	Kaçınılması Gereken Davranışlar
Dürüstlük ve Şeffaflık	Yalan Söyleme ve Yanıltma
Adalet ve Fırsat Eşitliği	Menfaat Çatışması ve İltimas
Sorumluluk ve Emanet Bilinci	Rüşvet, Yolsuzluk ve İrtikap
Farklılıklara ve Emeğe Saygı	Ayrımcılık, Taciz ve Kul Hakkı Gaspsı
Sürdürülebilirlik (İsraftan Kaçınma)	Dolandırıcılık ve Hileli Ticaret
Karşılıklı Güven ve Ahde Vefa	Parasal Yetkiyi Kötüye Kullanma
Gizliliğin Korunması (Emanete Sadakat)	İçeriden Bilgi Ticareti (<i>Insider trading</i>)

zaman zaman görünürlüğüne gerçek verimliliğin ve samimi emeğin önüne geçtiği gözlemlenmektedir. Sadece ofis içi görünürlük ve üst yönetime yakınlık kurumsal bağlılığın delili olarak değerlendirildiğinde, bu algı yanlış bir ahlaki ödüllendirme sistemini besler. Alın teri ve gerçek çıktı yerine, göz boyayan çabaların takdir görüldüğü algısı oluşmaya başlar ve buna yönelik davranışlar artma eğilimine girer. Bu durum hem kurumsal etkinliği düşürmekte hem de çalışanların adalet duygusunu zedelemektedir.

Kariyerin başlangıç dönemi, ahlaki reflekslerin biçimlendiği en kritik evredir. İlk kurumdan edinilen kültürel normlar ve ilk yöneticiden gözlemlenen liderlik anlayışı, bireyin sonraki kariyer evreleri için iş ahlaki referans çerçevesini oluşturur. Kariyer hayatı boyunca kişinin kim olmak istediği ve nasıl bir hayat yaşamak istediği konusunda zihni netse, iş ahlaki konusunda da daha tutarlı davranışlar sergilenmektedir.

İş hayatında çalışanların iş tatmininde ve iç huzurunda iş ahlakının etkisi vardır. Çalışanların iş yaşamında en yüksek tatmini yaşadıkları durumlar her zaman yüksek ücret veya yüksek statü pozisyonlar olmamaktadır. Bir işi hakkını vererek yaptıkları, birine anlamlı biçimde yardımcı oldukları veya zor da olsa doğruluktan ayrılmadıkları durumlar da iş tatmini, başarı duygusu ve iç huzuru artırmaktadır. Yani, çalışanların yaşadıkları bu durumlar yalnızca dünyevi ve dışsal ödüllerle değil,

işsel ve manevi huzurla da ilişkilidir. Bu tür ortamlar iş ahlakını olumlu yönde teşvik etmektedir.

3. Ahlaki Kopuş Tehlikesi

Özel sektör, kamu ve sivil toplum kuruluşlarında en büyük yaralardan biri ehliyet ve liyakat ilkelerine yeterince uyulmamasıdır. Gündelik dilde kayırma, iltimas ve torpil gibi kelimelerle tanımlanan bu olgu; işe alım, terfi ve ücret gibi kararların yanında kurumsal kaynakların dağıtımını da kapsamaktadır. Bu durumun liyakat temelli istihdamı olumsuz etkilediği açıktır. Kur'an-ı Kerim'deki "*Emaneti ehline veriniz*" ilkesinin iş hayatının en temel yapı taşlarından biri olması gerekmektedir. Buna rağmen, uygulamada liyakat temelli yaklaşımlar yerine akrabalık, hemşerilik veya kişisel ilişki ağlarına dayalı karar alma mekanizmaları, çalışanların kuruma ve adalete olan güvenini aşındırmakta, hak ve adalet anlayışına zarar vermektedir.

Bu noktada iş hayatının en az görünen ama en derin izler bırakan tehlikelerinden biri ahlaki kopuştur (moral disengagement). Bu kavram, bireyin kurumsal ortamda sistematik adaletsizliklere ve iltimasa sürekli maruz kalması sonucunda, bu durumları normalleştirecek zihinsel mekanizmalar geliştirmesini ifade eder (Newman vd., 2020). Süreç genellikle fark edilmeden ilerler: Çalışan önce haksızlığa itiraz eder, sonra kabullenir, ardından artık sorgulamaz hale gelir. En sonunda ise kendi eylemsizliği ya da suskunluğu için kendine mantıklı gerekçeler üretmeye

başlayarak vicdanını susturur:

"Herkes böyle yapıyor"

"Ben ses çıkarsam da bir başkası bu çarkı döndürecek"

"Sistem zaten böyle işliyor"

"Ben emir kuluyum"

Bu iç seslerin her biri, ahlaki kopuşun ve manevi aşınmanın birer belirtisidir.

4. İş Ahlakı Uzun Vadeli Bir Bakış Gerektirir

Ahlaki değerler ile kişilerin uzun vadeli yönelimleri arasında anlamlı bir ilişki vardır. Ahlaki değerler uzun vadeli bakışa sahip kişilerde daha güçlüdür (Nevins, Bearden ve Money, 2007). Buna rağmen gündelik iş hayatında çalışanları daha kısa vadeli düşünmeye ve davranmaya zorlayan durumlar sıkça ortaya çıkmaktadır. Bu durumlar çalışanlarda önemli ikilemler de doğurmaktadır.

İnsanlar iş hayatında karşılaştıkları gayriahlaki pratikler sebebiyle zaman zaman "*Doğru olanı yaptım, ama değdi mi?*" sorusunu kendilerine sorabilmektedir. Bu, ciddiye alınması gereken önemli bir nefis muhasebesidir. İş ahlakına uygun davranmak ve haksızlığa karşı durmak bazen kısa vadede ağır bedeller ödemeyi gerektirebilir. Söz verince ne pahasına olursa olsun yapmak, işe alımda yakınlar yerine liyakati esas almak, hataları dürüstçe kabul etmek, yanlış bir sözleşmeyi imzalamamak, personel alımında yöneticinin istediği uygun olmayan işlemi kabul etmemek gibi davranışların kısa vade-



li maliyetleri açıkça görülebilir. Sözü tutmak esnekliği kısıtlayabilir; torpil yerine liyakati seçmek akraba ve tanıdıkların hoşnutsuzluğunu getirebilir; hatayı kabul etmek geçici bir otorite kaybı olarak algılanabilir; şüpheli ve hileli bir sözleşmeyi reddetmek anlık bir kâr kaybına yol açabilir ya da personel alımında usulsüzlüğü reddeden bir yönetici üst yönetimle çatışma riskiyle karşılaşabilir.

Kısa vadeli bir hesapla ele alındığında bunlar çalışanların veya yöneticilerin aleyhine görünebilir. İş ahlakına uygun olmayan bu kısa vadeli hesaplar belli kazançlar getirirse de bir yanılgı olarak değerlendirilmelidir. Uzun vadede mesleki veya teknik yetkinlik kadar, özünde tamamen ahlaki bir kavram olan güvenilirlik (eminlik) de hayati önem taşır. Güven, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) en temel sıfatı olan *el-Emin* vasfının iş hayatındaki teza-

hürüdür ve zaman içinde sabırla biriken, kişiyi ve kurumu ayakta tutan bir değerdir.

Kurum içinde yazılı normlar kadar davranışsal normlar da belirleyicidir ve bu normlar büyük ölçüde yöneticilerin açık tutumları üzerinden şekillenir. Çalışanlar, söylenen süslü sözler yerine bizzat yapılan davranışları referans alır. Dolayısıyla ahlaki liderlik, yönetsel bir beceri olmanın yanında manevi bir mesuliyettir.

İş ahlakına uzun vadeli bakış onu araçsallaştırıcı bir noktaya taşımamalıdır. Bu noktada çok ince bir ayrımın altını çizmek gerekir: “Dürüst ol, çünkü uzun vadede kazandırır” önermesi, iş ahlakını tehlikeli bir şekilde araçsallaştırmak ve ticari bir meta haline getirmek anlamına gelebilir. Uzun vadeli kazanım, ahlaki yaklaşımın doğal ve güzel bir sonucu olabilir; ancak davranışın temelini oluşturan asıl motivasyon

unsuru olmamalıdır.

5. Dijital Dönüşüm ve İş Ahlakına Yeni Boyutlar

Yapay zekâ uygulamalarının, büyük veri sistemlerinin ve algoritmik karar mekanizmalarının iş süreçlerine entegrasyonu, iş ahlakı tartışmalarına son derece yeni, karmaşık ve acil boyutlar katmıştır (Mittelstadt vd., 2016). İşe alım süreçlerinden performans değerlendirmesine, çalışan takibinden kaynak dağılımına kadar pek çok teknoloji ve araç yaygınlaşmaktadır.

Teknoloji kendi başına ahlaki bir nitelik taşımamaktadır; burada ahlaki ya da ahlak dışı olan, teknolojinin hangi kodlarla yazıldığı, nasıl ve hangi amaçlarla kullanıldığıdır. Çalışan verilerinin hangi kapsamda toplandığı, bu verilerin nasıl işlendiği ve mahremiyet sınırlarının nasıl ihlal edildiği; algoritmik karar sistem-

lerinin arka planda hangi gizli insan önyargılarını ve haksızlıklarını taşıyabileceği güncelliğini koruyan kritik ahlaki sorulardır.

Dijitalleşme yalnızca teknik bir dönüşüm süreci olmayıp aynı zamanda ahlaki ve manevi bir imtihan sürecidir. Bu teknolojik gelişmeler, kurumların teknik yetkinlikleri yanında ahlaki kapasitelerini ve vicdani reflekslerini de geliştirme zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Algoritmik kararların şeffaflığı, denetlenebilirliği ve adil itiraz mekanizmalarına açık olması, emeğin ve iş ahlakının korunması adına önümüzdeki dönemin en temel kurumsal ahlak gerek-

liliklerinden biri olacaktır.

6. İş Ahlakı Eğitimi

Bireysel karakterler ile kurumsal yapıların birlikte şekillendirdiği iş ahlakının yaygınlaşmasında «iş ahlakı eğitimi» üzerinde önemle durulması gereken pratik bir konudur. Ahlaki davranışların yalnızca bireysel karakter özelliklerine veya kişinin vicdanına bırakılması yeterli değildir. Kurumsal düzeyde sistematik ve sürekliliği olan eğitim programlarının oluşturulması önem arz etmektedir. İş ahlakı eğitimleri yapılırken soyut teorik bilgi aktarımının ötesine geçilmelidir. Asr-ı Saa-

det örnekliği, fütüvvet kültürü ve ahilik geleneğiyle harmanlanmış güncel vaka analizleri ve gerçek yaşam örnekleriyle desteklenmiş aktif öğrenme süreçleri oluşturulmalıdır.

Benzer şekilde, üniversitelerde öğrenim gören öğrencilerin mesleki bilgi kadar yüksek bir ahlaki farkındalık da kazanmaları gerekmektedir (Park, 1998). Geleceğin meslek erbabları ve yöneticileri, yalnızca teknik analiz yapmayı değil, aynı zamanda zor ahlaki ikilemler karşısında nasıl dik duracaklarını ve doğruyu nasıl savunacaklarını da öğrenmelidir. Üniversiteler yalnızca piyasaya meslek insanı



yetiştiren kurumlar değil, aynı zamanda topluma değer üreten ve aktaran merkezler olmalıdır.

Sonuç

İş ahlakının bireysel karakter ve kurumsal yapı boyutlarıyla bütüncül bir perspektifle ele alınması bir zorunluluktur. İş ahlakı, iş hayatında her gün verilen küçük ve önemsiz gibi görünen kararların toplamıyla biriken, hem bireyin gerçek şahsiyetini hem de kurumun gerçek kültürünü inşa eden canlı davranışlar bütünüdür. Başarıyı yalnızca finansal göstergelerle değil, insanlara, topluma ve geleceğe bırakılan manevi değerle birlikte

değerlendirdiğimizde, ekonomik başarı ile ahlaki sorumluluk birbirleriyle bütünleşmelidir.

Ekonomik kalkınma ile ahlaki gelişim arasında koparılamaz güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Güvenin zayıf olduğu, adaletin sürekli sorgulandığı, liyakatin önemsenmediği ve insanların kendilerini değersiz hissettiği toplumlarda sürdürülebilir ve huzurlu bir ekonomik gelişme modeli oluşturmak imkânsızdır. Geleceğin kurumları yalnızca daha büyük, daha kârlı veya teknolojik olarak daha güçlü kurumlar olmayacak; aynı zamanda daha adil, daha şeffaf, finansal sermayelerinden ziyade paydaş-

larında oluşturdukları güvenle ayakta kalan insan merkezli ve adalet eksenli yapılar olacaktır. İş ahlakı da tam olarak bu noktada, kurumların bilançolarında görünmeyen fakat onları geleceğe taşıyan en önemli ve güçlü sermaye olarak ifade edilebilir.

Kaynaklar

Beauchamp, T. L., Bowie, N. E., & Arnold, D. G. (2004). Normative ethical theory. In T. L. Beauchamp, N. E. Bowie, & D. G. Arnold (Eds.), *Ethical theory and business* (pp. 1-49). Pearson Education.

Bikun, A. (2011). *İslam ahlak sistemi*. Ankara.

Çetin, M. (2021). Dindarlık-ahlak ilişkisi ve dîni-toplumsal yansımaları. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, (13), 83-106.

Cevizci, A. (2014). *Ahlak sözlüğü*. Say Yayınları.

Hasnas, J. (1998). The normative theories of business ethics: A guide for the perplexed. *Business Ethics Quarterly*, 8(1), 19-42.

Kutlu, M. (2013). Ahlak ve etik kavramlarının karşılaştırmalı analizi. *Felsefe Dergisi*, 12(1), 45-62.

Mittelstadt, B. D., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., & Floridi, L. (2016). The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society*, 3(2), 1-21.

Newman, A., Le, H., North-Samardzic, A., & Cohen, M. (2020). Moral disengagement at work: A review and research agenda. *Journal of Business Ethics*, 167(3), 535-570.

Nevins, J. L., Bearden, W. O., & Money, B. (2007). Ethical values and long-term orientation. *Journal of Business Ethics*, 71(3), 261-274.

Park, H. J. (1998). Can business ethics be taught?: A new model of business ethics education. *Journal of Business Ethics*, 17(9), 965-977.

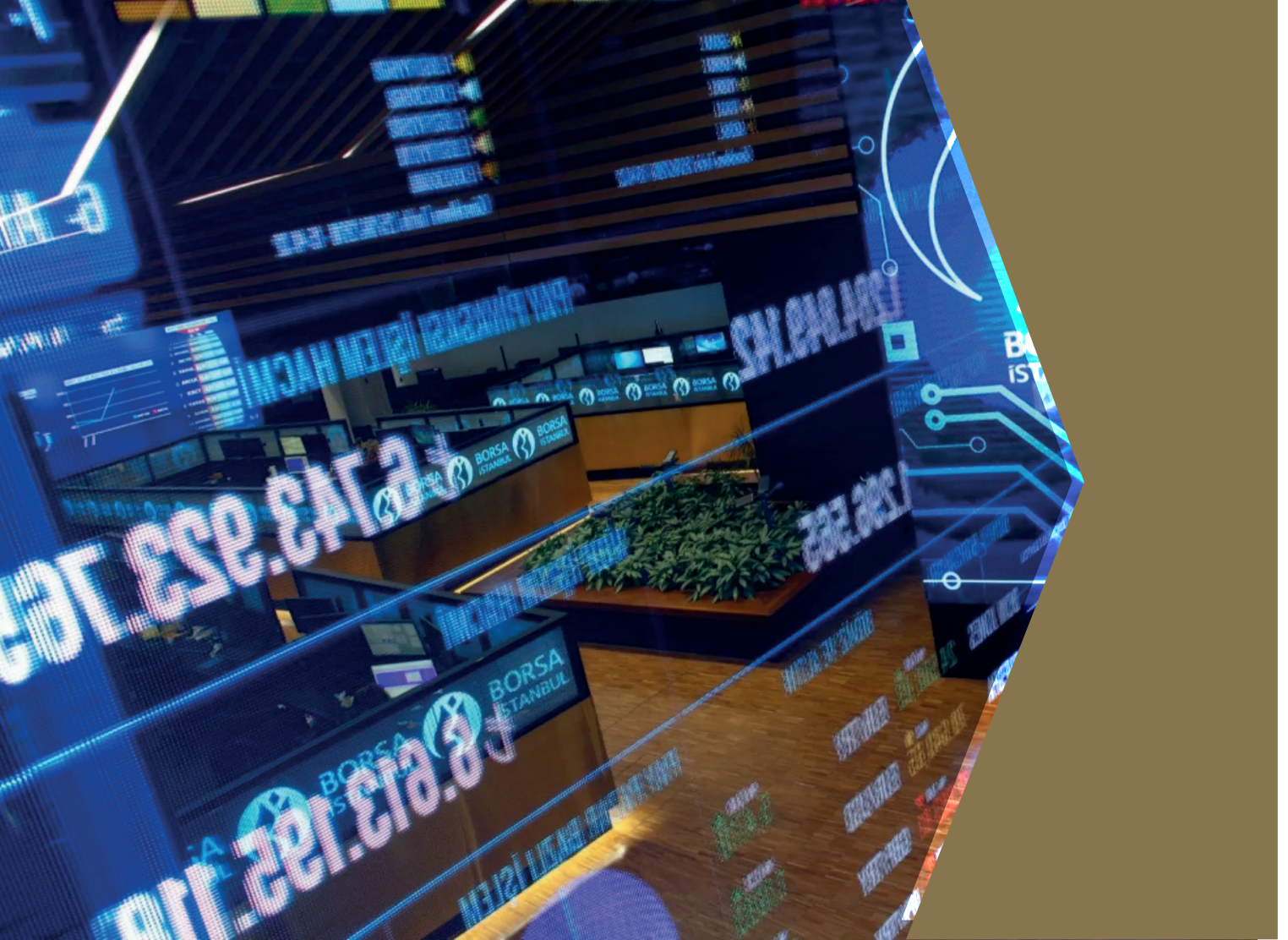
Torlak, Ö., & Erdoğan, N. (2018). İş Ahlakı: Tanımı, Temelleri, Kapsamı ve Sınırları. Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı, ed. Nihat Erdoğan vd. İstanbul: İGİAD Yayınları, 24-43.

Treviño, L. K., & Nelson, K. A. (2021). *Managing business ethics* (8th ed.). Wiley.

Türk Dil Kurumu. (2017). *Türk Dil Kurumu sözlüğü* (11. baskı). TDK Yayınları.



Modern Dünyada Anlam Arayışı ve Ahlakın Krizi



Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever

Ankara Üniversitesi

İnsanoğlu, var olduğu ilk günden beri yalnızca biyolojik ihtiyaçlarını karşılamakla yetinmeyen; kâinatı, yaratılışı ve kendi konumunu anlamlandırmaya çalışan yegâne varlıktır. Bu köklü ve fitrî anlam arayışı, insanı hayata yön veren köklü inançlara ve ahlaki değerlere yönlendirir. Ancak modern dönemin getirdiği endüstriyel, teknolojik ve materyalist karmaşa, insanı maddî açıdan doyururken ne yazık ki ruhsal bir girdabın içine de sürüklemiştir. Hızla akıp giden modern hayatın ritminde ötekini fark etme, diğerkâmlık ve adalet gibi insanı insan kılan erdemler aşınmış; bu durumun doğal bir neticesi olarak günümüz insanı derin bir manevi boşluk ve değer kaybıyla yüz yüze kalmıştır. Bireyin insan-ı kâmil ufkunu yitirip sadece kendi bencil arzularını tatminine odaklandığı bu ahlaki kriz çağında, tasavvuf düşüncesinin pratik nefis terbiyesi metotları, modern dünyanın kaybettiği o dengeli hayat algısını yeniden inşa etmek adına insanlığa bir hikmet kapısı aralamaktadır.

İslam düşünce geleneğinde din; inanç, ibadet ve ahlaktan oluşan fitrî ve yalın bir yapı sergilemektedir. Bu teorik bütünlük içinde, iman altı esası ile ibadetin beş şartı, Müslüman muhayyilesinde güçlü bir pedagojik belirginliğe ve yapısal netliğe kavuşmuştur. Bununla birlikte, dinin ahlak boyutu söz konusu olduğunda, literatürün tabiatı gereği aynı düzeyde bir sayısal formülasyona rastlamak güçtür. Genel dini ahlak literatüründe, erdem ve erdemsizliklerin herhangi bir önem sırasına konulmadan ardı ardına sıralanması, hadiseler

karşısında pratik vicdani kriterler oluşturmayı kısmen karmaşık bir hale getirebilmektedir. Dahası, İslam ilimlerinin tarihsel kurumsallaşma sürecinde ortaya çıkan sosyolojik şartlar, ahlakî değerlerin daha çok hukuki ve kurallara bağlı normatif bir yapıya bürünmesine zemin hazırlamıştır. Fıkıh ilminin kamu düzenini sağlama misyonu ve normatif yaklaşımı, ister istemez ahlak bahislerini dini hayatın daha çok zâhirî/hukuki boyutuna indirgeme eğilimi göstermiştir. Yükümlülük üzerine kurulu bu somut yaklaşım, pratik zorunluluklar gereği ibadet ve muamelelerin şekilsel şartlarına odaklanırken, zaman zaman bu amellerin bâtinî hikmetini ve ahlaki özünü ikinci planda bırakabilmiştir.¹ Fıkıhın bu şeklî ve koruyucu yapısı içinde ahlaki muhtevanın geri planda kalması, iman ile amel arasındaki deruni bağı zayıflatabilmektedir. Bu durum inancın ve ibadetlerin zâhirî şartlarını yerine getirdiği halde, ahlaki meyvelerini pratik hayata tam anlamıyla yansıtamayan bir tipolojinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.

İslam düşünce geleneğinin entelektüel ve manevi damarlarına odaklanan tasavvuf düşüncesi, ahlaki soyut, soğuk ve pratik hayattan kopuk felsefi bir teoriden ibaret görmez. Aksine onu, insan nefisini ve kalbini doğrudan muhatap alan, din eğitimine ve bireyin her an oluş halinde olan manevi dünyasına yön veren canlı bir tecrübe ve dengeli, itidalli bir

1 Cafer Yaran, "İslamda 'Ahlakın Şartı' Kaç?: İslam 'Erdem Etiği'nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi", Journal Of Istanbul University Faculty Of Theology 11 (18 Nisan 2012), 37-39.

yaşam yöntemi şeklinde yeniden konumlandırmayı gaye edinir. Zira insanın fitratında saklı iyilik potansiyelini keşfetmesi ve bunu hayata yansıtması, zihinsel bir berraklık ile kalbî bir derinliğin eş zamanlı inşasına bağlıdır. Bu bağlamda, ahlaki pratik bir tecrübeye dönüştürmenin ilk adımı, onun rasyonel ve aşkın zeminini doğru kavramaktan geçmektedir. İslam ahlak düşüncesinin kurucu simaları, ahlakın kaynağını beşerî aklın sınırlarını aşan entelektüel ve ilahî bir zeminde temellendirerek akıl ile vahyi buluşturmuşlardır.

Ahlakın Entelektüel ve İlahî Kaynağı: Akıl ile Vahyin Buluşması

Ahlakın kaynağı ve insan eylemlerinin meşruiyet zeminini felsefe tarihi boyunca tartışılan meselelerden biridir. İslam düşünce geleneğinde ahlaki şekilsel kalıplardan kurtararak canlı bir tecrübeye dönüştürme arayışı, öncelikle onun entelektüel ve aşkın zeminini doğru kavramayı zorunlu kılar. Bu rasyonel zeminin inşasında, klasik dönem İslam filozoflarının Antik Yunan mirasıyla, bilhassa Aristotelesçi gelenekle kurduğu felsefi diyalog önemli bir başlangıç noktası teşkil eder.

Aristoteles, ahlak felsefesini gaye merkezli bir mimari üzerine kurarken, her varlığın işleyen düzen içinde bir amacı olduğunu ve bu amaca yöneldiği ölçüde "iyi"ye ulaştığını savunur. Bu yaklaşıma göre bir şeyi kendi türü içinde mükemmel kılan, onun kendine özgü işlevini eksiksiz yerine getirmesidir ki bu

durum literatürde “ergon” ya da “karakteristik iş” argümanı olarak bilinir. Baltayı balta yapan kesme işlevi, gözü göz yapan görme yetisi olduğu gibi, insanın da yeryüzündeki varoluş cevherini belirleyen karakteristik bir işi olmalıdır. İnsan

nefsinin işlevleri incelendiğinde; beslenme, duyum ve tahayyül gibi niteliklerin hayvan ve bitki âlemiyle müşterek olduğu görülür. İnsanı bitki ve hayvandan ayıran, onu yeryüzünde biricik kılan yegâne husus ise ruhun akıl sahibi parçasıdır.² Dolayısıyla bu kurama göre insanın karakteristik işi, akla uygun bir hayat sürmesidir.

Karakteristik işin nihaî hedefi, insanoğlunun mutabık olduğu en yüksek iyi, yani saadettir. Saadet, mutluluk, başka bir gayenin aracı

2 Hümeýra Özturan, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 61-64.

olmayan, daima kendisi için tercih edilen ve insana kendine yeterlik sağlayan en kâmil noktadır. Aristo’ya göre ahlakın temelini ve insan eylemlerinin yönünü belirleyen bu nihaî gayenin ne olduğu bilgisi, nefsin pratik yönüyle değil, doğrudan doğruya teorik akıl (*el-aklu’n-nazarî*) vasıtasıyla kavranır. İlkeleri başka türlü olamayacak zorunlu ve tümel hakikatlerin peşinde koşan teorik akıl; mutluluğun mahiyetini, ahlakın en genel kaidelerini ve itidal-orta yol ölçütünü zihinsel bir berraklıkla ortaya koyan kurucu güçtür.³

Fârâbî, Aristoteles’in bu rasyonel ahlak zeminini İslam vahyinin aşkın boyutuyla mezcederek dönüştürmüştür. Fârâbî’ye göre teorik aklın bu evrensel ahlaki ilkeleri kavraması, insan aklının kendi içine kapalı tekil bir başarısı değildir. Bilakis kozmik bir

3 Hümeýra Özturan, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi, 56-57, 76-77.

mertebede bulunan ve ilahî feyzin taşıyıcısı konumundaki “Faal Akıl” ile kurulan irtibata bağlıdır. İslam felsefesinde vahyin kaynağı olan Cebrail (a.s.) ile özdeşleştirilen faal akıl, bilkuvve haldeki insan aklını bilfiil hale getirirken ona sadece mantık ve geometri ilkelerini değil, insan eylemlerinin de özelliği olan evrensel “güzel” ve “çirkin” ilkelerini nakşeder. Ahlak, beşerî aklın sınırlarını aşmayan ama meşruiyetini aşkın bir kaynaktan alan fitrî ve entelektüel bir ödev karakteri kazanır.⁴ Bu perspektiften bakıldığında akıl ile vahiy, ahlaki doğruların tespitinde birbirini nakzeden değil, aksine aynı ilahî pınardan beslenerek birbirini tamamlayan iki vechedir.

Kelâmî Çerçeve ve Tasavvufun İtirazı

Ahlakın entelektüel ve ilahî kay-

4 Hümeýra Özturan, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi, 101-103.



nağı İslam felsefesi kanadında akıl ve vahyin faal akıl üzerinden kurulan birlikteliğiyle açıklanırken, İslam kelam ekolleri arasında bu zemin daha çok hü-sün-kubuh (iyi ve kötü) kavramlarının nesnelliği ve bilinebilirliği çerçevesinde tartışılmıştır. Mu'tezile, adalet ilkesini merkeze yerleştirerek insan aklının nakil olmaksızın, nesnel bir şekilde iyi ve kötüyü kendi başına ayırt edebileceğini savunmuştur. Bu akılcı yaklaşıma muhalif bir çizgi çeken Eş'arîlik ise ahlaki değerlerin beşerî akılla bilineme-yeceğini, bir şeyin iyi ya da kötü oluşunun tamamen ilahi hitap ve iradeyle belirlendiğini iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet kelamının diğer önemli kolunu oluşturan Mâtürîdîlik ise adaleti akıllarda yaratılışça sabit bir değer kabul ederek akli kurucu bir temel görmekle birlikte, ahlakın izafiyet arz eden detaylarında peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyulacağını belirterek esnek bir

orta yol bulmaya çalışmıştır.⁵

Kelam ekollerinin bu kuramsal yaklaşımları, ahlakı müstakil bir disiplin haline getirmekten ziyade, onu daha çok kulun fille-ri, kader veya adalet gibi kelâmî problemlerin bir alt başlığı ya da sonucu olarak ele almıştır. Bu durumun, ahlakın kalbî derinliğinin soyut teoriler arasında kalmasına ve zamanla dini hayatın ikincil bir meselesi olarak algılanmasına yol açtığı yönünde eleştiriler söz konusudur.⁶ Hatta bu durum, Hicri ilk iki asırda insanların tasavvufa yönelme sebeplerinden biri olarak da kabul edilir. Fıkıh ve kelamın bu zâhirî daralması-na karşı İslam düşünce tarihinde köklü ve sistemli bir itirazın, tasavvuf muhitlerinden yükseldiği görülmektedir.

Sûfiler, İslam din bilimlerinde ahlak alanının pratik bir disiplin olarak göz ardı edilmesini eleştirerek amel ve hâl ile üretilmeyen inanç ve bilginin insanı kemale ulaştıramayacağını savunmuşlardır. Tasavvuf, kelamın soyut tartışmalarına karşı Cibril Hadisi'nde zikredilen ihsan mertebesini referans alarak ahlakı ilm-i bâtın ve hakiki fıkıh (fıkıh-ı bâtın) şeklinde tedvin yoluna gitmiştir. Sûfilere göre, ahlaki olgunlaşma sadece insan çabasıyla kurulan

5 Fatma Gülseroğlu, "Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi", ATEBE 5 (15 Haziran 2021), 109-112.

6 Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar", İslam Tetkikleri Dergisi / Journal of Islamic Review 11/2 (04 Ekim 2021), 422; Gülseroğlu, "Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi", 11-113.

determinist bir süreç değildir.⁷ Ahlakın nihai tamamlayıcısı, kulun kendi acziyetini idrak ederek yöneldiği ilahî inayet, hidayet ve nübüvvet terbiyesidir.

Hayatı Değerlerle Algılamanın Yöntemi Olarak Tasavvuf

İslam düşünce geleneğinde tasavvufun, ahlakı soyut bir teorik kuram, kelâmî bir tartışma ya da fikhî bir yükümlülük olmaktan çıkarıp hayata ve din eğitimine yön veren, onu canlı bir tecrübe-ye dönüştüren kuramsal ve fikrî mecra kabul edilir. Zira tasavvuf, İslam'ın zâhirî kuralları yanında amellerin iç yüzüne, niyetlerin safiyetine ve kalbin olgunlaşma süreçlerine odaklanan bir manevî eğitim disiplini-dir.⁸ Tasavvuf değerlerin sadece zihinsel düzeyde ezberletilmesini eksik bulur. Zira ezbere dayalı kurallarla kalıcı bir karakter dönüşümü sağlanamayacağını, ahlakın ancak bizzat yaşanarak, arınarak ve tecrübe edilerek içselleştirilebileceğini savunur.

Tasavvufî düşüncede bu ahlaki ve manevi tecrübe alanı, doğru-dan doğruya insanın iç dünyasını muhatap alan ve bireyin aşama aşama yetkinleşmesini sağlayan

7 Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?", 423, 433-434; Gülseroğlu, "Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi", 114-116.

8 Ahmet Beken, "Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi", Antakiyat 3/2 (28 Aralık 2020), 256; Ali Bolat, "Değerler Eğitiminde Tasavvuf", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (28 Kasım 2016), 38-39; Gülseroğlu, "Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi", 34.



seyr u sülûk süreciyle şekillenir. Bu sürecin ilk ve en kurucu hamlesi, insanın kendi varlığının ahlâkî boyutunu, karakterini, zaafılarını ve kabiliyetlerini keşfetmesini ifade eden nefsin/kendini tanıma eylemidir. Tasavvuf düşüncesinde nefis; daha çok şer ve günahın kaynağı olan, süflî arzuların tamamını içeren ve kötülüğü emreden bir tabiata sahiptir.⁹ Dolayısıyla ahlaki bir karakter inşası, ancak bu ham nefsin terbiye edilmesi, yani kötülüklerden arındırılarak faziletlerle süslenmesi ile mümkündür.

Söz konusu manevi terbiye yöntemlerinin ilk örneklerini ortaya koyan kurucu müelliflerden biri Hâris el-Muhasibî'dir. Muhasibî, ahlak eğitiminin temeline "Allah hukukuna eksiksiz riayet" (*er-ri'âye li-hukûkillâh*) ilkesini yerleştirir.¹⁰ Kulun her an ilahî bir gözetim altında olduğunu bilmesi anlamındaki murâkabe ve her eylem ile niyetin arkasındaki gizli afetleri (kibir, riya, ucb, haset) hesap sorma mantığıyla denetlemesi anlamındaki muhâsebe, Muhasibî'nin geliştirdiği kurucu ahlaki denetim mekanizmalarıdır.

Tasavvufun bu ameli yönü, genel İslam ahlak literatüründe sıklıkla karşılaşılan pedagojik karmaşayı ve yapısal belirsizlikleri aşma-

nın da bir yolu olarak görülebilir. Tasavvuf ehli, felsefenin soyut erdem kalıplarını şer'î sınırlar dâhilinde riyâzet metoduna tahvil ederek ahlaki her müminin hayatına nakşedebileceği ameli bir disiplin haline getirmişlerdir.¹¹ Klasik tasavvufi kaynaklarda bu ahlaki idman ve terbiye süreci temelde üç ana omurga üzerinde yürütülür:

Az Yeme: Açlık, tasavvuf pedagojisinde kuru bir bedensel mahrumiyet değil, kalbî hayatı diriltten manevi bir esastır. Sûfilere göre çok yemek kalbi katılaştırırken, iradi olarak aç kalmak kalbe yumuşaklık (rikkat) ve şefkat kazandırır, şehveti kırar ve bedeni hafifleterek ibadetleri yapmada büyük bir kolaylık sağlar.¹² Bu yönüyle açlık, bireyi bencil arzulardan uzaklaştırarak Nahl Sûresi 90. âyetteki, ahlakın temel şartlarından bedenî hazları denetleme, yani mutlak bir iffet ve diğerkâmlık zeminini pratik açıdan hazırlar.¹³

Az Uyumak: Uykunun bölünerek gecelerin ibadet, zikir, istiğfar ve tefekkürle ihya edilmesi, nefsin konfor ve rehavet direncini kıran en etkili mücâhede yöntemlerindendir. Herkesin uyuduğu sakın ve berrak seher vakitlerinde kulun yaratıcısının huzurunda durması, ameldeki gösterişi yok ederek kalbe safiyet, yakîn ve manevi bir nur kazandırır. Bu iradi mahrumiyet,

kulu kendi hakkından vazgeçebilecek bir manevi olgunluğa ulaştırarak ahlakın özü olan ferâgat erdemini¹⁴ nefse bir meleke olarak yerleştirir.

Az Konuşmak: Dil; yalan, gıybet, dedikodu, ucb ve laf kalabalığı gibi nefsin en tehlikeli ahlaki hastalıklarının çıkış kapısıdır. Tasavvuf terbiyesinde lisanın dünya kelamından uzak durması (sükût) ve buna kalbin Allah'tan başkasını düşünmemesi eşlik ettiğinde, kişi malayaniden korunur, iç âleminin seslerini duyabileceği derin bir tefekkür, adalet ve hikmet düzeyine erişir. Nefsi bu üç riyâzet unsuruyla terbiye etmenin ve onu yabancı etkilerden korumanın nihai mekânı ise bir süreliğine kalabalıklardan uzaklaşmayı ifade eden uzlet ve halvet uygulamasıdır.¹⁵ Halvet, müridin bir mürşid gözetiminde, تنها bir hücrede az yiyerek, az uyuyarak ve diliyle zikre, kalbiyle Allah'a odaklanarak nefsin kırma eğitimidir.

Tasavvuttaki bu uzlet ve riyâzet anlayışı, insanı toplumdan tamamen tecrit eden pasif ve anlamsız bir dünya kaçışı ya da sadece seçkin bir zümreye mahsus lokal bir dindarlık biçimi değildir. Her ne kadar tarikatların kurumsallaşma süreçlerindeki bazı yapısal daralmalar tasavvufun avamı kuşatan evrensel ve kapsayıcı yönünün modern araştırmacılarca zaman zaman mesafeli karşılanmasına yol açsa da tasavvufun asıl hedefi en ağır riyazet esaslarını bile sokağa taşıyabilir

9 Beken, "Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi", 267, 278; Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", Kur'an Ve Sünnet Araştırmaları Dergisi 1/1 (31 Mart 2021), 34.

10 Beken, "Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi", 278; Hamdi Kızılar, "Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi: Tasavvuf", Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 3/2 (31 Aralık 2019), 326.

11 Kızılar, "Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi", 334; Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", 35.

12 Ayış, "TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE BİR NEFİS TERBİYE METODU OLARAK RİYAZET", 36-37.

13 Yaran, "İslamda 'Ahlakın Şartı' Kaç?", 54.

14 Yaran, "İslamda 'Ahlakın Şartı' Kaç?", 54; Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", 38-39.

15 Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", 39-43.



evrensel değerlere dönüştürmektir. Nitekim halvetten çıkan sâlik için nihai gaye, elde ettiği bu ahlaki disiplini ve kalbî uyanıklığı hayatın içine taşımak, yani halkın içinde, ticaretin ve sosyal hayatın tam ortasında dahi kalben Allah ile beraber olabilme (halvet der encümen) olgunluğuna erişmektir.¹⁶

Klasik tasavvuf literatüründe açıklık, uykusuzluk ve sükût olarak formüle edilen bu riyazet disiplini, modern çağın getirdiği yeni bağımlılıklar ve dijital kuşatma

açısından da bir dönüşüm modeli olarak kurgulanabilir. Günümüz insanının zihnini ve kalbini durmaksızın işgal eden, onu malayaniye, bilgi kirliliğine, hıza ve tüketime mahkûm eden dijital dünya karşısında, tasavvufun susma ve uzlet/geri çekilme ilkeleri bugün 'dijital riyazet' olarak yeniden üretilebilir. Bireyin iradî olarak ekranlardan uzaklaşması, sosyal medya etkileşimlerine mesafe koyması ve zihnini dijital gürültüden arındırması, nefsin iffet, ferâgat ve merhamet erdemlerini kuşanabilmesi için çağımızda önemli bir ahlaki idman yöntemidir. Dolayısıyla tasavvufun yüzyıllar içinde geliştir-

diği eğitim usulleri günümüzde de her insan için uygulanabilir, toplumsal bir hayat yöntemine dönüştürme potansiyeline sahiptir. Zira tarihte de tasavvuf düşüncesinin sülûk, halvet ve riyâzet mekanizmaları bireyin iç dünyasında inşa ettiği manevi ve ahlaki disiplin, Fütüvvet ve Ahîlik teşkilatları vasıtasıyla toplumsal bir ahlak nizamına dönüşmüştür.

Ahlakın Toplumsallaşması ve Sokağa İnişi: Fütüvvet ve Ahîlik

Ahîlik teşkilatı, tasavvufî ahlakın iş ve ticaret hayatına bütünüyle sirayet etmesini sağlayarak

16 Kızılar, "Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi", 329; Ayiş, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", 43-44.



iş yerlerini sıradan birer kazanç kapısı olmaktan çıkarmış, adeta birer ibadet ve edep ocağı haline getirmiştir. Ahî ahlakının en kurucu ve tavizsiz ilkesi şüphesiz helal lokma duyarlılığıdır.¹⁷ Kalitesiz hizmet ve üretim sunan esnafın “pabucunun dama atılması” cezası, ahlak ile üretimin ne denli organik bir bağla birleştirildiğinin somut bir göstergesidir.

Fârâbî, soyut ahlak ilkelerinin ti- kel durumlarda hayata geçirile- bilmesi, ticarî ve ahlaki nizamın sürdürülmesi için pratik aklın; eylemin zamanını, mekânını, fâilini, muhatabını, aracını ve amacını tek tek tartması gerektiğini savunmuştur.¹⁸ İşte halkın geneline hitab eden ta- savvufî kurumlar, katı ve kör bir kuralcılık yerine bu hikmet- li esnekliği uygulamaya ko- yan bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece ahlak, don- muş bir kurallar yığını olmaktan çıkıp toplumsal adaleti, cömert- liği, hoşgörüyü ve diğerkâmlığı sokağın kalbine yerleştiren bir fütüvvet ruhu meydana getir- miştir.

Sonuç

İslam düşünce ve irfan gele- neğinin ortaya koyduğu köklü ahlak külliyatı; bilginin, imanın ve eylemin kalbî bir durulukla nasıl birleştiğini gözler önüne

17 Kıziler, “Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi”, 38; Dilaver Selvi, “Fütüvvet Ve Ahîlik Teşkilatlarının Ahlâkî İlke- lerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 2/1 (17 Ocak 2016), 49.

18 Hümeýra Özturan, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi, i; Kıziler, “Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi”, 334.

sermektedir. Klasik felsefe ge- leneğinde insanın karakteristik işi olarak belirlenen akla uygun eylem, tasavvufî düşüncenin ve Ahî teşkilatının ameli potasında eriyerek soyut bir teori olmaktan çıkmış; sokağa, çarşıya ve insa- nın manevi dünyasına yön veren canlı bir tecrübe karakteri kazan- mıştır.

Ahlak eğitimi ve günümüz din eğitimi araştırmaları açısından bu zengin miras, hayati bir ehem- miyeti haizdir. Değerlerin sadece zihinsel düzeyde kelimelerle ez- berletilmesinin kalıcı bir karak- ter inşası sağlamayacağı gerçeği karşısında tasavvuf pedagojisi; canlı rol modeller, nefis muha- sebesi, murakabe ve riyazet gibi yaşayarak öğrenme metotlarıyla özgün bir karakter aktarım mo- deli sunmaktadır. Adâlet, ferâgat, iffet ve merhamet gibi ahlaki er- demler, bireyin vicdan hafızasına bu canlı metotlarla nakşedildi- ğinde, modern dünyanın düştü- ğü ahlaki ve varoluşsal krizlere karşı direnç kalkanı olma potan- siyeli taşımaktadır.

Bu noktada modern din ve değer- ler eğitiminin önündeki ödevler- den biri, tarihte tekkeden çarşıya inen bu ahlaki dinamizmi çağın şartlarına ve değişen insan psi- kolojisine uyarlamaktır. Nitekim klasik tasavvufun lisanı, zihni malayaniden korumayı amaçla- yan susma, uzlet/geri çekilme ilkelerinden hareketle, modern dönemin en büyük irade sına- vı olan ekran ve sosyal medya bağımlılıklarına karşı bir dijital riyazet modelinin geliştirilmesi, ahlak eğitiminin geleceği adına hayati bir teklif olarak önümüz- de durmaktadır.

Kaynakça

Ayış, Mehmet Şirin. “Tasavvuf Düşüncesin- de Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet”. Kur’ân Ve Sünnet Araştırmaları Dergisi 1/1 (31 Mart 2021), 34-47.

Beken, Ahmet. “Ahlâkî Bir Alan Olarak Ta- savvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi”. Antakiyat 3/2 (28 Aralık 2020), 256-278.

Bolat, Ali. “Değerler Eğitiminde Tasavvuf”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakül- tesi Dergisi 40 (28 Kasım 2016), 33-48.

Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Ahlak İlmi Ola- rak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ah- laka Endeterminist Yaklaşımlar”. İslam Tetkikleri Dergisi / Journal of Islamic Review 11/2 (04 Ekim 2021), 419-437. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.989772>

Gülseroğlu, Fatma. “Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi”. ATEBE 5 (15 Hazi- ran 2021), 105-119. <https://doi.org/10.51575/atebe.935051>

Hümeýra Özturan. Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi. İstanbul: Mar- mara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.

Kıziler, Hamdi. “Hayatı Algılamada Değer- leri Uygulama Yöntemi: Tasavvuf”. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 3/2 (31 Aralık 2019), 320-338. <https://doi.org/10.32711/tiad.635066>

Selvi, Dilaver. “Fütüvvet ve Ahîlik Teşkilat- larının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Ta- savvufun Öncülüğü”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 2/1 (17 Ocak 2016), 1-37.

Yaran, Cafer. “İslamda ‘Ahlâkın Şartı’ Kaç?: İslam ‘Erdem Etiği’nin (Yeniden) Yapılandı- rılması Önerisi”.

Journal of Istanbul University Faculty of Theology 11 (18 Nisan 2012), 35-55.

Enflasyonist Ortamda İş ve Ticaret Ahlakı: Fiyat, Emek ve Güvenin İmtihanı



Prof. Dr. Cem Korkut

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Giriş

Enflasyon Sadece Ekonomik Değil, Ahlaki Bir Meseledir

Enflasyon çoğu zaman rakamların diliyle konuşulur. Fiyat endeksleri yükselir. Paranın satın alma gücü düşer. Ücretler erir. İşletmeler maliyet hesabını yeniden yapar. Hanehalkı bütçeleri zorlanır. İktisat literatüründe enflasyon, belirli bir dönemde mal ve hizmet fiyatlarının genel düzeyinde meydana gelen artış olarak tanımlanır. Bu tanım doğrudur. Fakat enflasyonun toplum hayatında açtığı yarayı tam olarak anlatmaya yetmez.

Çünkü enflasyon yalnızca fiyatların yükselmesi değildir. Aynı zamanda ölçünün, güvenin ve hakkaniyet duygusunun sınanmasıdır. Bir ülkede fiyatlar sürekli değişiyorsa, insanlar sadece ne alıp ne alamayacağını düşünmez. Kime güveneceğini, hangi sözleşmeye inanacağını, hangi fiyatın makul olduğunu, hangi kazancın helal ve temiz kaldığını da düşünmeye başlar. Bu yüzden enflasyonun etkisi cüzdanda başlar, fakat orada kalmaz. Zamanla ticaret diline, iş ilişkilerine, borç ahlakına, tüketim alışkanlıklarına ve toplumun ortak vicdanına sirayet eder.

Enflasyonist ortamda herkes bir tür imtihanla karşı karşıya kalır. Satıcı, artan maliyetleri fiyatına yansıtırken makul kâr ile fırsatçılık arasındaki sınırı gözetmek zorundadır. Tüketici, yarın daha pahalı olur endişesiyle ihtiyacından fazlasını alıp almama

tercihiyle yüzleşir. İşveren, maliyet baskısı altında çalışanın emeğini ne kadar koruyacağını düşünür. Çalışan, ücretinin alım gücü düştükçe hem geçimini hem de emeğinin değerini yeniden sorgular. Borçlu ile alacaklı arasındaki denge bozulur. Kiracı ile ev sahibi, üretici ile tüketici, tedarikçi ile esnaf arasındaki ilişki daha gergin hale gelir.

Bu süreçte en tehlikeli kayıp, paranın değer kaybından ibaret değildir. Daha derin kayıp, ahlaki ölçünün yerinden oynamasıdır. Dün yüksek görülen bir fiyat bugün normal kabul edilmeye başlar. Dün ayıp sayılan fırsatçılık bugün piyasa şartı gibi sunulabilir. Dün haksız kazanç olarak görülen bazı davranışlar bugün ticari akıl diye meşrulaştırılabilir. İnsanlar birbirlerinin niyetinden şüphe etmeye başladığında ise mesele artık sadece ekonomik değildir. Piyasanın taşıyıcı zemini olan güven zayıflamıştır.

Piyasa yalnızca mal ve para hareketinden oluşmaz. Piyasa aynı zamanda sözün, ölçünün, emanetin ve karşılıklı rızanın bulunduğu sosyal bir alandır. Bu alanda güven yoksa alışveriş devam etse bile ticaret ahlakı yara alır. İnsanlar fiyatlara baktığında sadece malın bedelini değil, satıcının niyetini de sorgulamaya başlar. Çalışan aldığı ücrete baktığında sadece maaşını değil, emeğine verilen değeri de görür. Borç ilişkisi sadece ödeme takvimi olmaktan çıkar. Tarafların birbirine karşı adil davranıp davranmadığının da göstergesi haline gelir.

İslam düşüncesi açısından ticaret hiçbir zaman ahlaktan bağımsız

bir alan olarak görülmemiştir. Kazanç meşrudur. Fakat her kazanç biçimi meşru değildir. Kâr helaldir. Fakat aldatma, stokçuluk, haksız fiyatlama ve çaresizliği fırsata çevirme helal kazancın ruhuna aykırıdır. Kur'an'ın ölçü ve tartıda hile yapanları sert biçimde uyarması, ticari işlemlerin yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda ahlaki ve dinî bir sorumluluk alanı olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in aldatan kimseye yönelik uyarısı da ticaretin merkezinde güven ve dürüstlüğün bulunduğunu açıkça ortaya koyar.

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur. Enflasyonist ortamda ticaret ahlakını savunmak, piyasa gerçeklerini inkâr etmek değildir. Maliyetler gerçekten artabilir. Kur değişebilir. Enerji, kira, finansman ve tedarik giderleri işletmeleri zorlayabilir. Esnafın, sanayicinin veya tüccarın zararına satış yapması beklenemez. Fakat maliyet artışını gerekçe göstermek ile belirsizlikten yararlanarak haksız kazanç elde etmek aynı şey değildir. Ahlaki mesele tam da bu sınırdan başlar.

Bugün enflasyonu konuşurken çoğu zaman faiz kararlarına, kur hareketlerine, bütçe dengesine, para politikasına ve küresel emtia fiyatlarına odaklanıyoruz. Bunlar elbette önemlidir. Enflasyonun teknik sebeplerini anlamadan çözüm üretmek mümkün değildir. Fakat enflasyonun toplumsal ve ahlaki sonuçlarını ihmal edersek, meselenin en yakıcı tarafını gözden kaçırmış oluruz. Fiyat istikrarı aynı zamanda güven istikrarıdır. Paranın değeri düştüğünde sadece alım gücü

azalmaz. İnsanların birbirine, kuruma, piyasaya ve geleceğe duyduğu itimat da zayıflar.

Enflasyonist dönemlerde iş ve ticaret ahlakı bireysel dürüstlüğü indirgenemeyecek kadar geniş bir meseledir. Bu mesele satıcının vicdanını, tüketicinin sorumluluğunu, işverenin ücret adaleti, devletin denetim görevini, finansal sistemin üretimle bağı ve toplumun ortak ahlak anlayışını birlikte ilgilendirir. İslam iktisadı burada piyasayı reddeden bir anlayış sunmaz. Aksine piyasa adalet, emanet, hakkaniyet, kul hakkı ve toplumsal sorumluluk ilkeleriyle terbiye etmeyi teklif eder.

Bu sebeple enflasyon sadece iktisadi istikrar meselesi değildir. Aynı zamanda ahlakın, emeğin, fiyatın ve güvenin sınıandığı bir dönemdir. Böyle dönemlerde toplumların gerçek kalitesi, yalnızca fiyatları ne kadar hızlı düşürdükleriyle ölçülmez. Asıl ölçü, adalet duygusunu ve ticaret ahlakını ne kadar koruyabildikleridir.

İslam Düşüncesinde Ticaret Ahlakının Temel İlkeleri

İslam düşüncesinde ticaret, hayatın dışına itilmiş tali bir faaliyet değildir. İnsan geçimini temin eder, ailesinin nafakasını sağlar, üretir, satar, alır, ortaklık kurar, borç verir, borç alır. Bütün bunlar meşru hayatın parçasıdır. Fakat İslam, ticareti ahlaktan bağımsız bir menfaat alanı olarak da görmez. Ticaretin meşruiyeti sadece tarafların alışveriş yapmasına değil, bu alışverişin hangi ilkelere göre yürüdüğüne bağlıdır.

Bu çerçevede ilk ilke doğruluktur. Doğruluk, ticari hayatta sadece açıkça yalan söylememek anlamına gelmez. Malın kusununu gizlememek, fiyatı yanıltıcı biçimde sunmamak, kaliteyi olduğundan yüksek göstermemek, alıcıyı yanlış kanaate sevk etmemek de doğruluğun içindedir. Bir satıcı ürünü överken sınırı aşarsa, maliyet bahanesiyle gerçeği çarpıtırsa veya müşterinin bilgisizliğinden yararlanırsa, görünürde ticaret yapıyor olabilir. Fakat o ticaretin ahlaki zemini zedelenmiştir.

İkinci ilke emanettir. Emanet kavramı çoğu zaman başkasına ait bir malı korumak şeklinde anlaşılır. Oysa ticarete emanet bundan daha geniştir. Müşterinin güveni emanettir. İşçinin emeği emanettir. Satıcının sözü emanettir. Borçlunun ödeme vaadi emanettir. Üreticinin kalite taahhüdü emanettir. Piyasanın genel güven ortamı da toplumun ortak emanetidir. Bu sebeple ticaret, sadece kâr hesabıyla yürütülemez. İnsan yaptığı işlemin karşı tarafta nasıl bir sonuç doğurduğunu da dikkate almak zorundadır.

Üçüncü ilke adalettir. Adalet, ticarete taraflardan birini yok saymadan hakkı yerli yerine koymaktır. Satıcı zarar etmeye zorlanmamalıdır. Alıcı da çaresizliği sebebiyle sömürülmemelidir. İşveren işletmesini ayakta tutmak isterken çalışanın geçim hakkını unutmaz. Çalışan emeğinin karşılığını talep ederken işletmenin gerçek şartlarını tamamen yok sayamaz. Borç veren hakkını arayabilir. Fakat

borçlunun zor durumunu fırsata çeviremez. Ticaret ahlakı, bu dengeyi korumayı gerektirir.

Kur'an'ın malların haksız yollarla yenilmesini yasaklaması ve ticareti karşılıklı rızaya bağlaması bu noktada belirleyicidir. Ancak rıza, sadece iki tarafın görünürde kabul beyanında bulunması değildir. Bir insanın bilgisizlik, çaresizlik veya baskı altında kabul ettiği ağır şartlar ahlaken tartışmalıdır. Bu nedenle İslam düşüncesinde ticari rıza, kuru bir sözleşme onayından ibaret görülemez. Rızanın hakkaniyetle, açıklıkla ve tarafların makul menfaatleriyle birlikte düşünülmesi gerekir.

Ölçü ve tartıda dürüstlük, ticaret ahlakının en eski ve en güçlü ilkelerinden biridir. Kur'an'ın ölçü ve tartıda eksik davrananlara yönelik sert uyarısı, ticari işlemde adaletin sadece niyet meselesi olmadığını gösterir. Ölçü bozulduğunda güven bozulur. Tartı hileli olduğunda sadece alıcı zarar görmez. Piyasanın ahlaki itibarı da yara alır. Bugünün dünyasında ölçü ve tartı sadece terazıyla sınırlı değildir. Ürünün gramajı, içeriği, kalitesi, garanti şartı, teslim süresi, hizmet standardı ve fiyat etiketi de ölçünün parçasıdır. Eski pazarda eksik tartmak ne ise bugün ürünün içeriğini saklamak, gramajı azaltıp bunu açıkça göstermemek, hizmeti vaat edilenden düşük sunmak veya tüketicinin anlamayacağı ifadelerle gerçeği perdelemek de benzer bir ahlaki sorundur. Değişen sadece ticaretin araçlarıdır. Ahlaki sorumluluk değişmemiştir.

Kul hakkı kavramı ise ticaret ahlakına vicdani bir derinlik kazandırır. Çünkü ticarete hak her zaman sadece para olarak görünmez. Bazen zaman hakkı vardır. Bazen emek hakkı vardır. Bazen bilgi hakkı vardır. Bazen güven hakkı vardır. Bir malı geç teslim etmek, işçinin ücretini geciktirmek, borcu kasıtlı biçimde ertelemek, müşteriye yanıltmak veya tedarikçiyi haksız biçimde sıkıştırmak, küçük görünen ama kul hakkına dokunan davranışlardır.

Bu noktada emek hakkı ayrıca önemlidir. İslam düşüncesinde emek sadece üretim faktörü değildir. İnsan onuruyla doğrudan ilgilidir. İşçinin ücretinin geciktirilmemesine dair hadis, emeğin ticari hayat içinde korunması gereken özel bir hak olduğunu gösterir. Bu ilke, enflasyonist dönemlerde daha da anlamlı hale gelir. Çünkü fiyatlar yükselirken ücretin alım gücü hızla düşüyorsa, işçinin hakkı sadece nominal olarak değil fiilen de zayıflamış olur.

Ticaret ahlakının bir başka ilkesi haksız kazanç yollarından uzak durmaktır. İslam kazancı kötülemez. Tüccarın kâr etmesini de reddetmez. Fakat kazancın aldatma, karaborsa, stokçuluk, aşırı belirsizlik, zayıf sıkıştırma veya toplumun ihtiyacını istismar etme yoluyla elde edilmesini kabul etmez. Stokçuluğa dair nebevi uyarılar, özellikle temel ihtiyaçların söz konusu olduğu yerde kâr arayışının toplumsal sorumlulukla sınırlandırılması gerektiğini gösterir.

Bu ilkelerin tamamı birlikte düşünüldüğünde İslam düşünce-

sinde ticaret ahlakının sadece kişisel dindarlık meselesi olmadığı anlaşılır. Elbette vicdan önemlidir. Fakat ticaret ahlakı aynı zamanda toplumsal güvenin, piyasa düzeninin ve ekonomik adaletin temelidir. Bir tüccarın doğru davranması sadece kendi ahiret sorumluluğuyla ilgili değildir. Aynı zamanda toplumun piyasaya güvenebilmesiyle de ilgilidir. Bir işverenin emeği koruması sadece kişisel merhamet değildir. Aynı zamanda çalışma barışının şartıdır. Bir satıcının ölçüyü bozmayışı sadece meslek adabı değildir. Aynı zamanda toplumun adalet duygusuna katkıdır.

Bu nedenle İslam ticareti yasaklamaz. Onu ahlaki bir çerçeveye yerleştirir. Kârı dışlamaz. Kârın meşru sınırlarını hatırlatır. Mülkiyeti tanıır. Mülkiyetin sorumlulukla birlikte düşünülmesini ister. Piyasayı reddetmez. Piyasanın insanı ve hakkı ezmemesi için ölçü koyar. Bu ölçü kaybolduğunda ticaret devam edebilir. Fakat bereket, güven ve hakkaniyet zayıflar.

Enflasyonist dönemlerde bu ilkeler daha görünür hale gelir. Çünkü rahat zamanlarda dürüstlük kolaydır. Asıl imtihan, maliyetlerin arttığı, fiyatların oynadığı, beklentilerin bozulduğu ve herkesin kendini korumaya çalıştığı zamanlarda başlar. Böyle dönemlerde ticaret ahlakı, güzel sözlerle değil, somut tercihlerle ortaya çıkar. Satıcı fiyatta, işveren ücrette, tüketici talepte, borçlu ödemede, alacaklı kolaylıkta, devlet denetimde sınıranır.

Enflasyonist Ortamda Ahlaki Aşınmanın Görünümleri

Enflasyonist dönemlerde ahlaki aşınma çoğu zaman açık bir kötülük niyetiyle başlamaz. Daha çok savunma refleksiyle başlar. İnsan önce kendini, ailesini, işini veya sermayesini korumaya çalışır. Bu çaba kendi içinde anlaşılabilir. Fakat korunma arzusu ölçüsüzleştğinde, zamanla başkasının hakkını daraltan bir davranışa dönüşebilir. Enflasyonun ahlaki bakımdan en zor tarafı burada ortaya çıkar. İnsan, yanlış yaptığını düşünmeden yanlışla alışılabir.

Bu alışmanın en görünür hali fırsatçılıktır. Fırsatçılık, gerçek maliyet artışını fiyatlara yansıtmanın ötesine geçmektir. Bir malın maliyeti artmışsa fiyatın değişmesi tabiidir. Fakat tüketicinin korkusunu, piyasadaki belirsizliği veya yarın daha pahalı olacak beklentisini kullanarak aşırı kazanç elde etmek başka bir şeydir. Burada ticaret, ihtiyacı karşılayan meşru bir faaliyet olmaktan uzaklaşır. Zor zamanın psikolojisi kazanç aracına çevrilir.

Fırsatçılık sadece tek bir satıcının ahlaki zaafı olarak kalmaz. Yayılma gücü yüksektir. Bir işletme fiyatı artırdığında diğeri kendini buna mecbur hisseder. Bir sektör belirsizliği fiyatladığında diğer sektörler de aynı yolu izler. Sonunda maliyetin değil korkunun fiyatlandığı bir ortam doğar. Böyle bir piyasada fiyat etiketi sadece malın bedelini göstermez. Aynı zamanda toplumdaki güven kaybını da gösterir.

Stokçuluk bu aşınmanın daha

sert biçimlerinden biridir. Bir malı ticari planlama amacıyla elde tutmak ile piyasadan çekerek kıtlık hissi oluşturmak aynı değildir. İlkinde tedbir vardır. İkincisinde başkasının ihtiyacı üzerinden kazanç arayışı vardır. Özellikle gıda, ilaç, barınma, enerji ve temel tüketim mallarında bu davranış doğrudan toplumsal sonuç üretir. Malı bulan daha pahalıya alır. Bulamayan beklemek zorunda kalır. Dar gelirli kesim daha fazla zorlanır. Böylece piyasa sadece pahalılaşmaz. Aynı zamanda adalet duygusunu kaybeder.

Bu noktada haksız fiyatlama meselesi özel bir dikkat ister. Enflasyon dönemlerinde fiyatın hangi kısmının maliyetten, hangi kısmının riskten, hangi kısmının makul kârdan ve hangi kısmının fırsatçıktan geldiğini ayırmak kolay değildir. Fakat bu zorluk, ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Tam tersine daha dikkatli davranmayı gerektirir. Çünkü belirsizlik arttığında vicdani ölçüye daha fazla ihtiyaç vardır. Satıcı sadece piyasanın neyi kaldırdığına değil, kendi kazancının hangi sınırdan sonra haksızlığa dönüşeceğine de bakmalıdır.

Kalite düşürme de enflasyonist ortamın sık görülen fakat bazen fark edilmeyen ahlaki sorunlarından. Fiyatı aynı tutup gramajı azaltmak, malzeme kalitesini düşürmek, hizmet standardını geriletmek veya ürünün niteliğini açıkça belirtmeden değiştirmek tüketicinin güvenini zedeler. Bu davranış her zaman doğrudan zam gibi görünmez. Fakat sonuçta tüketici aynı paraya daha az değer alır. Eski pazarda ölçü ve

tartıda eksik vermek ne ise, bugün içerik, gramaj, garanti, hizmet ve kalite konusunda gerçeği gizlemek de benzer bir ahlaki sorun taşır.

Enflasyonun en ağır etkilerinden biri emek üzerinde görülür. Fiyatlar yükselirken ücretler aynı hızda artmıyorsa, çalışan görünürde aynı maaşı alır. Fakat fiilen daha yoksul hale gelir. Bu durum sadece gelir kaybı değildir. Emeğin değer kaybıdır. İşverenin maliyet baskısı yaşaması anlaşılabilir. Fakat işletmenin bütün yükünü çalışanın alım gücü kaybı üzerinden taşıması hakkaniyetle bağdaşmaz. İslam düşüncesinde işçinin hakkı geciktirilmeyecek ve hafife alınmayacak bir hak olarak görülür. Hz. Peygamber'in işçinin ücretinin geciktirilmemesine dair uyarısı, emeğin ticari hayat içindeki özel yerini açık biçimde gösterir.

Bununla birlikte mesele sadece ücretin zamanında ödenmesi değildir. Enflasyonist ortamda ücretin gerçek değeri de önem kazanır. Bir işçi aldığı ücretle temel ihtiyaçlarını karşılayamaz hale geliyorsa, iş ilişkisinde güven zayıflar. Çalışan kendini kurumun parçası olarak değil, yükü taşıyan taraf olarak görmeye başlar. İşveren de çalışanını sadece maliyet kalemi olarak gördüğünde, çalışma hayatının ahlaki zemini bozulur. Emeğin korunmadığı yerde ticari başarı eksik kalır.

Borç ve alacak ilişkileri de enflasyondan doğrudan etkilenir. Paranın değeri hızla değiştiğinde, borcun nominal tutarı ile gerçek değeri ayrışır. Bazı durumlarda alacaklı değer kaybına uğrar. Bazı durumlarda borçlu



ağırlaşan ödeme şartları altında ezilir. Döviz, altına veya değişken fiyatlara bağlı borçlarda bu gerilim daha da büyür. Bu nedenle enflasyon dönemlerinde borç ilişkisini sadece sözleşme metnine bakarak değerlendirmek yeterli değildir. Başlangıçtaki niyet, tarafların ödeme gücü, değer kaybı ve hakkaniyet birlikte düşünülmelidir.

Kur'an'ın darlık içindeki borçluya kolaylık gösterilmesini öğütlemesi, borç ilişkisinin yalnızca hukuki değil, aynı zamanda ahlaki bir ilişki olduğunu hatırlatır. Alacaklının hakkı vardır. Fakat borçlunun çaresizliği de görmezden gelinemez. Borçlu da enflasyonu bahane ederek ödeme sorumluluğunu hafife alamaz. Ahlaki denge, iki tarafın da kendi hakkını savunurken karşı tarafın durumunu yok saymamasıdır.

Enflasyonist dönemlerde tüketici davranışları da değişir. İn-



sanlar yarın daha pahalı olur endişesiyle ihtiyacından fazlasını almaya yönelebilir. Bu davranış bireysel düzeyde tedbir gibi görünür. Fakat yaygınlaştığında talep baskısını artırır ve başka insanların temel ihtiyaçlara erişimini zorlaştırır. Burada ahlaki sorumluluk sadece satıcıya ait değildir. Tüketici de panik, israf ve aşırı stoklama davranışının toplumsal sonuçlarını düşünmek zorundadır.

Bütün bu görünümünün ortak sonucu piyasa güveninin zayıflamasıdır. Tüketici satıcının niyetinden şüphe eder. Satıcı tedarikçiye güvenmez. İşçi işverene mesafeli bakar. İşveren geleceği öngöremez. Borçlu alacaklıdan çekinir. Alacaklı borçlunun sözünden emin olamaz. Böyle bir ortamda herkes kendini korumaya çalışır. Fakat herkesin yalnızca kendini korumaya çalıştığı bir yerde ortak ahlak zayıflar.

Bu yüzden enflasyonist dönemler sadece ekonomi yönetiminin değil, toplumun da sınındığı dönemlerdir. Fiyatlar oynarken insanın ölçüsü de oynuyorsa, asıl kayıp orada başlar. Ticaret ahlakını korumak, böyle zamanlarda daha zor fakat daha değerlidir. Çünkü ahlakın gerçek gücü, rahat zamanlarda değil, belirsizlik ve baskı altında ortaya çıkar.

Finans Kapitalizm, Enflasyon ve Ahlak ilişkisi

Enflasyonun ahlaki sonuçlarını anlamak için sadece market rafına, kira artışına veya günlük fiyat değişimine bakmak yeterli değildir. Bu fiyatların arkasında daha geniş bir ekonomik düzen vardır. Bu düzenin merkezinde üretim kadar finansal kazanç, emek kadar varlık fiyatı, ihtiyaç kadar tüketim arzusu, tasarruf kadar borçlanma yer alır. Bu nedenle enflasyon, modern ekonomik

hayatın hangi değerler üzerine kurulduğunu da görünür hale getirir.

Finans kapitalizmi, kazancın giderek daha fazla reel üretimden değil, finansal işlemlerden, borç ilişkilerinden, varlık fiyatlarından ve kısa vadeli beklentilerden doğduğu bir düzeni ifade eder. Bu düzende para, mal ve hizmet üretimini kolaylaştıran bir araç olmaktan uzaklaşır. Kendi başına kazanç üretmesi beklenen bir varlık gibi görülmeye başlar. Finansallaşma literatürü de modern ekonomilerde hanehalkı, firma ve devlet davranışlarının giderek finansal piyasaların diliyle şekillendiğini vurgular.

Buradaki ahlaki mesele, finansın varlığı değildir. Finans, üretimi desteklediğinde, ticareti kolaylaştırdığında, tasarrufu yatırıma yönlendirdiğinde ve riski makul biçimde dağıttığında faydalı bir araçtır. Sorun, finansın üretime

hizmet eden bir araç olmaktan çıkıp üretimi, emeği ve toplumsal faydayı kendi mantığına tabi kılmasıdır. O zaman kazanç ile değer üretimi arasındaki bağ zayıflar. İnsan, bir mal üretmek, hizmet sunmak veya istihdam oluşturmak yerine sadece fiyat farkından, faiz gelirinden, kur hareketinden ya da varlık değer artışından kazanç elde etmeyi daha cazip görmeye başlar.

Enflasyonist dönemlerde bu eğilim daha da güçlenir. İnsanlar paralarının değerini korumak için dövize, altına, gayrimenkule, otomobile, hisse senedine veya farklı finansal araçlara yönelebilir. Bu davranışın bir kısmı anlaşılabilir. Çünkü insan emeğinin karşılığını korumak ister. Fakat toplumun geniş kesimleri üretimden çok varlık fiyatlarına bakmaya başladığında, iktisadi zihniyet değişir. Ev barınma ihtiyacını karşılayan bir mekân olmaktan çıkar. Değer artışı beklenen bir yatırım nesnesine dönüşür. Otomobil ulaşım aracı olmaktan uzaklaşır. Fiyatı artacak bir mal gibi görülür. Böylece ihtiyaç ile yatırım, yatırım ile fırsatçılık, ticaret ile spekülasyon arasındaki sınır bulanıklaşır.

Bu süreç servet dağılımı üzerinde de derin sonuçlar doğurur. Varlığa erişimi olanlar enflasyona karşı kendilerini daha kolay koruyabilir. Birikimi olan kişi parasını farklı araçlara taşıyabilir. Gayrimenkulü, döviz veya başka varlığı olan kişi değer artışından fayda sağlayabilir. Buna karşılık sadece emeğiyle geçinen, sabit geliri olan, emekli maaşıyla yaşayan veya borç yükü altında bulunan kesimler daha kırılgan hale gelir. Böylece enflasyon, görünmeyen bir servet aktarım mekanizması gibi çalışabilir. Bir kesim varlık fiyatlarındaki artışla korunurken, başka bir kesim alım gücünü kaybeder.

Borçluluk bu düzenin en hassas alanlarından biridir. Modern ekonomik hayat, insanı çoğu zaman daha kazanmadan harcamaya teşvik eder. Kredi kartı, tüketici kredisi, ihtiyaç kredisi ve taksitli alışveriş gündelik hayatın sıradan unsurları haline gelir. Bu sadece finansal bir tercih değildir. Aynı zamanda bir hayat tarzıdır. Reklamlar, sosyal medya, statü arzusu ve tüketim baskısı, insanın kanaat duygusunu zayıflatır. İnsan neye gerçekten ihtiyaç duyduğunu değil, neye sahip

olursa kendini eksik hissetmeyeceğini düşünmeye başlar.

Enflasyon bu borçluluk düzenini daha ağır hale getirir. Gelirler fiyatlar kadar hızlı artmadığında borç ödemek zorlaşır. Krediye erişim pahalılaştığında insanlar daha yüksek maliyetli finansmana mahkûm olabilir. Kısa vadeli borçlar geçici bir çözüm olmaktan çıkar. Hayatı sürdürmenin aracı haline gelir. Minsky'nin finansal kırılganlık yaklaşımı, borçlanma yapılarının zamanla nasıl istikrarsız ve kırılgan bir karakter kazanabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Borç baskısı sadece bütçeyi zorlamaz. İnsanın ruh halini, aile ilişkilerini ve iş ahlakını da etkiler. Sürekli ödeme kaygısı taşıyan insan daha aceleci olur. Daha kırılgan davranır. Daha kısa vadeli düşünür. Bazen daha riskli kararlara yönelir. Borçluluk, ölçülü ve üretken bir finansman ilişkisi olmaktan çıkıp sürekli bir baskı düzenine dönüştüğünde, insanın ahlaki tercih alanı da daralır.

Faiz merkezli finansal düzen bu noktada özel bir tartışma alanıdır. İslam düşüncesinde riba yasası, paranın zaman üzerinden garanti edilmiş bir fazlalık üretmesine yönelik temel bir ahlaki itiraz taşır. Kur'an'da ribaya yönelik sert uyarılar, finansal ilişkinin adalet, risk paylaşımı ve hakkaniyet temelinde kurulması gerektiğini gösterir. Bu yasak sadece bireysel bir ibadet hassasiyeti olarak okunamaz. Daha geniş anlamda iktisadi hayatın serveti hangi yoldan büyüttüğü, riski kimin taşıdığı ve zayıf tarafı nasıl koruduğu sorularıyla ilgilidir.



Faizli borç ilişkisinde risk çoğu zaman asimetrik biçimde dağılır. Sermaye sahibi belirli bir getiri bekler. Borçlu ise kazansa da kaybetse de ödeme yükümlülüğü altındadır. Modern iktisat içinde faiz, zamanın, riskin ve enflasyonun fiyatı olarak açıklanır. Fakat ahlaki soru daha derindir. Kazanç, ortak risk ve gerçek ekonomik faaliyet üzerinden mi doğmaktadır, yoksa bir tarafın zorunluluğu üzerinden mi garanti altına alınmaktadır. İslam iktisadının ortaklık, kâr zarar paylaşımı, ticaret ve varlığa dayalı finansman vurgusu bu soruya verilen ahlaki cevabın parçasıdır.

Bu noktada faizsiz finansın da kendi içinde ciddi bir muhasebeye ihtiyacı vardır. Bir finansal ürünün adı faizsiz olabilir. Fakat bu tek başına onu ahlaki kılmaz. Eğer faizsiz finans sadece sözleşme biçimini değiştirir, fakat aynı borçluluk mantığını, aynı kâr maksimizasyonunu ve aynı müşteriler yükünü devam ettirirse beklenen dönüşüm gerçekleşmez. İslami finansın asıl iddiası, finansal işlemi reel faaliyetle, varlık temeliyle, risk paylaşımıyla ve toplumsal faydayla buluşturmaktır. Chapra'nın İslam iktisadi yaklaşımında da finansın üretim, adalet ve toplumsal refah ile birlikte düşünülmesi gerektiği vurgulanır.

Finans kapitalizminin ahlaki etkilerinden biri de insanı sürekli tüketici kimliğiyle tanımlamasıdır. Modern piyasa düzeni insanı çoğu zaman önce müşteri olarak görür. İnsanın mutluluğu sahip olduklarıyla, başarısı tüketim gücüyle, itibarı gösterdiği hayat

tarzıyla ölçülür. Enflasyonist dönemlerde bu baskı farklı bir biçim alır. İnsanlar bir şeyi ihtiyaç duydukları için değil, ileride alamamaktan korktukları için satın alır. Böylece tüketim arzusu ile gelecek kaygısı birleşir. Ortaya kanaati zayıflatan, israfı artıran ve dayanışmayı gerileten bir ruh hali çıkar.

Bu ruh hali toplumun ortak iyiyi düşünme kabiliyetini zayıflatır. Herkes parasını korumak için bir başkasından önce davranmaya çalışırsa, piyasa rekabetten çok savunma alanına dönüşür. Herkes daha fazla alırsa, başkasının erişimi zorlaşır. Herkes malını bekletirse, kıtlık hissi büyür. Herkes kazancını sadece fiyat hareketlerinden beklerse, üretim ahlaki zayıflar. Böylece bireysel olarak makul görünen davranışlar toplumsal düzeyde zarar üretir.

İslam düşüncesinin bu tartışmaya katkısı, sadece faizi yasaklaması değildir. Daha geniş bir ahlaki iktisat dili sunmasıdır. Bu dilde para amaç değil araçtır. Mülkiyet mutlak bir tasarruf hakkı değil, sorumlulukla kayıtlı bir emanettir. Kazanç meşrudur, fakat kul hakkı ve adaletle sınırlıdır. Tüketim helaldir, fakat israf ve gösterişle değerini kaybeder. Zenginlik kötü değildir, fakat zekât, infak ve sosyal sorumlulukla dengelenmediğinde toplumsal mesafeyi büyütebilir.

Bu nedenle finans kapitalizmi, enflasyon ve ahlak ilişkisini tartışmak sadece teknik bir iktisat meselesi değildir. Asıl soru, paranın insan hayatındaki yeridir. Para üretime, emeğe ve toplumsal faydaya hizmet ederse bere-

ket üretir. İnsan paranın hizmetine girerse, sadece fiyatlar değil ölçüler de bozulur. Enflasyonist dönemlerde bu fark daha açık görünür. Toplumun önünde iki yol belirir. Ya herkes kendi servetini korumaya çalışırken ortak güveni kaybeder. Ya da ekonomi yeniden emek, üretim, hakkaniyet ve toplumsal sorumluluk ekleninde düşünülür.

Ticaret Ahlakının Bozulmasında Temel Amiller

Ticaret ahlakının bozulması tek bir sebeple açıklanamaz. Bazen şahsi hırs öne çıkar. Bazen kurumlar zayıflar. Bazen denetim eksik kalır. Bazen de toplum yanlış davranışlara alışır. Enflasyonist dönemlerde bu sebepler birbirini daha hızlı besler. Normal şartlarda ayıp sayılan bazı davranışlar, kriz psikolojisi içinde makul gösterilmeye başlanır. Asıl aşınma da burada ortaya çıkar.

Bu bozulmanın ilk amili hızlı kazanç arzusudur. Ticaret meşru kazanç kapısıdır. Fakat ticaretin ruhu sadece daha fazla kazanmak değildir. Üretmek, ihtiyaç karşılamak, sözünde durmak ve güven oluşturmak da ticaretin parçasıdır. Hızlı kazanç arzusu bu dengeyi bozar. İnsan artık kazancın kaynağını değil, miktarını önemsemeye başlar. Kârın helal ve temiz olup olmadığı geri plana düşer. Böyle bir zihniyet içinde sabır, emek, kalite ve itibar değersizleşir.

Hızlı kazanç arzusu, özellikle belirsizlik zamanlarında daha tehlikeli hale gelir. Çünkü belirsizlik insanda korunma ihtiyacı doğurur. Bu ihtiyaç meşrudur.

Fakat korunma arzusu başkasının zararından kazanç üretmeye başladığında ahlaki sınır aşılır. İnsan önce kendini güvenceye aldığını düşünür. Sonra aynı davranışı ticari maharet gibi görmeye başlar. Bir süre sonra da hırs, tedbirin yerine geçer.

İkinci amil denetimsizliktir. Ahlakın asıl zemini vicdandır. Fakat piyasa sadece vicdana bırakılacak kadar küçük ve basit bir alan değildir. Kuralların uygulanmadığı, şikâyetlerin sonuçsuz kaldığı, haksız uygulamaların cezalandırılmadığı bir ortamda kötü davranışın maliyeti düşer. Yanlış yapan kişi kazançlı çıkarsa, doğru davranan kişi kendini geride kalmış hisseder. Bu durum zamanla dürüstlüğü zayıflatır ve piyasada kötü örnekleri çoğaltır.

Denetimsizlik sadece kamu otoritesinin eksikliği anlamına gelmez. Meslek odalarının, tüketici örgütlerinin, sendikaların, şirket içi etik mekanizmaların ve toplumsal tepkinin zayıflaması da denetimsizliğin parçasıdır. Ticaret ahlakı yalnızca kanunla korunamaz. Fakat kanun, kurum ve toplumsal bilinç yoksa ahlakın ayakta kalması da zorlaşır. Kur'an'ın emaneti ehline vermesi ve insanlar arasında adaletle hükmetmeyi emretmesi, ahlaki düzenin kurumsal bir sorumluluk taşıdığını da gösterir.

Üçüncü amil kurumsal güven zafiyetidir. İnsanlar açıklanan verilere, piyasa kurallarına, denetim mekanizmalarına ve kamu kararlarına güvenmediğinde kendi hesabını kendi korkusuna göre yapmaya başlar. Herkes riskini abartılı

biçimde fiyatlar. Herkes geleceği kendi endişesine göre yorumlar. Böyle bir ortamda ortak ölçü zayıflar. Güven kaybı büyüdükçe ticari aktörler birbirini paydaş olarak değil, tehdit olarak görmeye başlar.

Kurumsal güvenin zayıfladığı yerde sözün değeri de azalır. Sözleşmeler daha kısa vadeli yapılır. Vadeli satışlarda şüphe artar. Borç ilişkileri sertleşir. İşçi ile işveren arasındaki bağ zayıflar. Tüketici her fiyatın arkasında gizli bir niyet arar. Satıcı her müşteriyi risk olarak görür. Bu iklimde ticaret devam eder. Fakat ticaretin ahlaki zemini zayıflar.

Dördüncü amil piyasa belirsizliğidir. Belirsizlik arttıkça insanlar uzun vadeli itibar yerine kısa vadeli korunmayı tercih eder. Halbuki ticaret ahlakı uzun vadeli ilişki ister. Esnafın müşterisiyle, üreticinin tedarikçisiyle, işverenin çalışanıyla, borçlunun alacaklıyla kurduğu ilişki zaman içinde olgunlaşır. Sürekli değişen fiyatlar, oynak kur, artan maliyetler ve tedarik endişesi bu ilişki zeminini sarsar. İnsanlar yarını göremediğinde bugünkü kazanca daha fazla tutunur.

Bu noktada asıl mesele belirsizliğin varlığı değil, belirsizliğe verilen ahlaki cevaptır. Belirsizlik insanı daha dikkatli, daha ölçülü ve daha sorumlu kılabilir. Fakat aynı belirsizlik insanı daha bencil, daha aceleci ve daha fırsatçı da kılabilir. Ticaret ahlakı, belirsizlik karşısında hangi yolu seçtiğimizle ilgilidir.

Beşinci amil ahlaki eğitim eksikliğidir. Bugün birçok alanda finansal okuryazarlık, girişimci-



lik, pazarlama ve yatırım bilgisi konuşuluyor. Bunlar elbette gereklidir. Fakat bunların yanında helal kazanç, kul hakkı, emek hakkı, tüketici hakkı, borç ahlakı, kanaat ve israf bilinci aynı güçte öğretilmiyorsa eksik bir eğitim ortaya çıkar. İnsan piyasayı tanır ama hakkı tanımazsa, bilgisi onu daha sorumlu değil daha kurnaz hale getirebilir.

Ahlaki eğitim sadece okulun işi değildir. Aile, cami, üniversite, meslek odası, işletme kültürü ve medya bu eğitimin parçasıdır. Bir toplum çocuklarına yalnızca başarılı olmayı öğretir, fakat başarının hangi yolla elde edileceğini öğretmezse, gelecekte ticaret ahlakını korumakta zorlanır. Çünkü piyasa davranışı, sadece fiyat bilgisinden değil, insanın iç dünyasındaki ölçüden de beslenir.



Altıncı amil toplumsal sorumluluk bilincinin zayıflamasıdır. Modern piyasa insanı çoğu zaman kendi gelirine, kendi maliyetine, kendi kârına ve kendi riskine odaklanmaya iter. Oysa toplum sadece bireysel çıkarların toplamından ibaret değildir. Bir malın fiyatı, bir işçinin ücreti, bir borcun vadesi, bir kiracının yükü ve bir tüketicinin aldatılması sadece ilgili kişileri etkilemez. Bunların her biri toplumdaki adalet duygusuna dokunur.

Ticaret ahlakı bu nedenle bireysel fazilet olduğu kadar toplumsal sorumluluktur. Bir esnafın doğru fiyatlandırması piyasa güvenine katkıdır. Bir işverenin çalışanını enflasyona ezdirmesi çalışma barışına katkıdır. Bir üreticinin kaliteyi koruması tüketici hakkına katkıdır. Bir alacaklının zor durumdaki borçluya

kolaylık göstermesi toplumsal merhamete katkıdır. Bunlar küçük davranışlar gibi görünebilir. Fakat toplumun güven dokusu bu davranışlarla örülür.

Ticaret ahlakını bozan bir başka unsur da kötü örneklerin normalleşmesidir. Haksız kazanç elde edenlerin takdir edildiği, dürüst davrananların saf görüldüğü, ölçüyü koruyanların piyasa bilmemekle suçlandığı bir ortamda ahlaki direnç zayıflar. Toplum sadece cezayla değil, itibar dağıtımıyla da ahlak üretir. Kime saygı duyduğumuz, kimi başarılı gördüğümüz ve hangi davranışı takdir ettiğimiz ticaret ahlakını doğrudan etkiler.

Bu yüzden ticaret ahlakını yeniden güçlendirmek için yalnızca yanlışları kınamak yetmez. Doğru örnekleri görünür kılmak

gerekir. Dürüst esnafın, adil işverenin, kaliteli üreticinin, sözünde duran borçlunun, ölçüyü koruyan tüccarın itibarı korunmalıdır. Ahlak, sadece yasaklarla değil, iyi örneklerin çoğaltılmasıyla da yerleşir.

Sonuçta ticaret ahlakının bozulması insanın içindeki hırs ile kurumların zayıflığının birleştiği yerde derinleşir. Hızlı kazanç arzusu, denetimsizlik, güven kaybı, belirsizlik, ahlaki eğitim eksikliği ve toplumsal sorumluluk bilincinin zayıflaması birbirini besler. Bu unsurlar bir araya geldiğinde piyasa sadece pahalılaşmaz. Daha sert, daha güvensiz ve daha merhametsiz bir alana dönüşür.

Buna karşı yapılması gereken şey, ticareti ahlaktan ayrı bir alan olarak görmemektir. Piyasanın kendi kendine adalet üreteceği-

ni varsaymak da doğru değildir. Piyasanın ahlaki bir zemine, güvenilir kurumlara, etkili denetim, bilinçli tüketiciye, sorumlu işletmeye ve iç muhasebesi güçlü bireylere ihtiyacı vardır. İslam düşüncesinin ticaret ahlakına dair mirası tam da burada anlam kazanır. Bu miras insana sadece nasıl kazanacağını değil, kazanırken neyi kaybetmemesi gerektiğini de hatırlatır.

Sonuç

Fiyatı, Emeği ve Güveni Yeniden Düşünmek

Enflasyonist ortamda iş ve ticaret ahlakını konuşmak, sadece bazı yanlış davranışları eleştirmekle sınırlı kalmamalıdır. Mesele daha derindedir. Fiyatların arttığı, paranın değer kaybettiği, beklentilerin bozulduğu dönemlerde toplumun ahlaki dayanıklılığı da sınanır. Böyle zamanlarda yalnızca iyi niyet çağırısı yeterli olmaz. İnsan davranışını, kurumları, piyasa düzenini, finansal yapıyı ve sosyal dayanışmayı birlikte ele alan daha güçlü bir ahlaki zemine ihtiyaç vardır.

İslam düşüncesi bu zemini kurarken merkeze adaleti yerleştirir. Adalet, ticarette taraflardan birini yok saymadan hakkı korumaktır. Satıcı emeğinin ve sermayesinin karşılığını almalıdır. Alıcı da çaresizliği sebebiyle sömürülmemelidir. İşletme ayakta kalmalıdır. Fakat çalışan yoksullaşmaya terk edilmemelidir. Alacaklı hakkını istemelidir. Fakat borçlunun darlığını kazanç fırsatına çevirmemelidir. Ekonomik hayatta güç arttıkça sorumluluk da artar.

Bu zeminin ikinci temel unsuru emanettir. Piyasa bir emanet alanıdır. Fiyat etiketi emanettir. Sözleşme emanettir. Ücret emanettir. Ürünün kalitesi emanettir. Tüketicinin güveni emanettir. Kamu otoritesinin denetim görevi de emanettir. Emanet bilinci olmadan piyasa sadece işlem üretir. Fakat güven üretemez. Güvenin olmadığı yerde kazanç artsa bile bereket azalır.

Bugünün dünyasında en çok ihtiyaç duyulan şeylerden biri ahlaki fiyatlama bilincidir. Bu, fiyatların sürekli baskılanması anlamına gelmez. Piyasa şartlarını yok sayan bir yaklaşım da değildir. Maliyet artmışsa fiyatın değişmesi mümkündür. Fakat belirsizliği, korkuyu ve temel ihtiyaçları istismar ederek fiyat belirlemek ahlaki değildir. Ahlaki fiyatlama, maliyeti, riski, emeği, makul kârı ve tüketicinin hakkını birlikte düşündürmektir. Bu bilinç yerleşmediğinde fiyat, sadece ekonomik bir gösterge olmaktan çıkar. Toplumsal güveni bozan bir araca dönüşür.

Kurumsal ahlak da bu çerçevenin vazgeçilmez parçasıdır. İşletmeler yalnızca kâr üreten yapılar olarak görülemez. Bir işletmenin çalışanına, müşterisine, tedarikçisine, çevresine ve topluma karşı sorumluluğu vardır. Enflasyonist dönemlerde bu sorumluluk daha açık hale gelir. Kriz zamanlarında kurumların gerçek karakteri anlaşılır. Çalışanını koruyan, kaliteyi düşürmeyen, müşterisini yanıltmayan, tedarikçisini ezmeyen ve toplumun zor zamanını fırsata çevirmeyen işletmeler, piyasa güveninin taşıyıcılarıdır.

Devletin ve düzenleyici kurum-

ların rolü de bu çerçevenin dışında düşünülemez. Ahlak yalnızca bireyin vicdanına bırakıldığında güçlülerin lehine zayıflayabilir. Etkili denetim, şeffaf bilgi, tüketici koruması, haksız rekabetle mücadele ve temel ihtiyaç alanlarında piyasa gözetimi gerekir. Fakat denetim keyfi ve cezacı bir anlayışla değil, adaleti ve güveni güçlendiren bir yaklaşımla yürütülmelidir. Kamu otoritesi piyasayı boğmak için değil, piyasada hakkı ve ölçüyü korumak için vardır.

Finansal düzen de aynı ahlaki muhasebenin içindedir. Enflasyonun derinleştiği dönemlerde finans üretime hizmet etmek yerine borçluluğu, spekülative kazancı ve varlık fiyatı arayışını büyütüyorsa toplumsal dengeyi bozar. İslam iktisadının faiz yasağı, yalnızca teknik bir finans yasağı değildir. Paranın üretimden, emekten ve risk paylaşımından koparak kendi başına kazanç doğurmasına yönelik ahlaki bir uyarıdır. Bu nedenle faizsiz finans da kendisini yalnızca sözleşme şekliyle değil, reel ekonomiye katkısıyla, risk paylaşımıyla ve toplumsal faydasıyla değerlendirmelidir.

Bu noktada üretim ahlaki yeniden merkeze alınmalıdır. Bir toplumun iktisadi sağlığı sadece para hareketleriyle ölçülemez. Üretim, emek, kalite, meslek onuru ve faydalı mal ortaya koyma bilinci güçlenmeden sağlıklı bir ekonomik düzen kurulamaz. Paradan para kazanmanın kolay, üretmenin zor görüldüğü bir toplumda ticaret ahlakı zayıflar. Helal kazanç, emek ve fayda ile birlikte anlam kazanır. Kazan-

cın temizliği, onun hangi yoldan elde edildiğiyle ilgilidir.

Emek hakkı da aynı çerçevenin temel unsurudur. Enflasyonun yükü en çok ücretlilerin, sabit gelirlilerin ve dar gelirlilerin omzuna biner. Bu nedenle işverenler ücret politikasını sadece maliyet hesabı olarak göremez. Çalışanın geçimi, ailesi, onuru ve kuruma duyduğu bağlılık da dikkate alınmalıdır. İşçinin hakkını korumayan bir ekonomik yapı, dışarıdan güçlü görünse bile içeriden zayıftır. Çünkü emek değersizleştiğinde sadece gelir azalmaz. İnsanların işe, kuruma ve topluma bağlılığı da zayıflar.

Tüketici hakkı da aynı ciddiyetle ele alınmalıdır. Tüketici, piyasanın pasif tarafı değildir. Bilgiye erişme, aldatılmama, kaliteli ürüne ulaşma ve hakkını arama imkânına sahip olmalıdır. Gizli zam, gramaj düşürme, yanıltıcı reklam, kalitesiz ürün ve anlaşılması zor sözleşmeler ticaret ahlakını zedeler. Özellikle enflasyonist dönemlerde tüketicinin korunması, sosyal adaletin bir parçasıdır.

Sosyal dayanışma mekanizmaları bu ahlaki çerçevenin tamamlayıcı unsurudur. Zekât, sadaka, infak ve vakıf gibi kurumlar, servetin belirli ellerde donmasını önleyen ve zayıf kesimleri koruyan araçlardır. Kur'an'da zekâtın verileceği kesimlerin açıkça belirtilmesi, sosyal desteğin rastgele bir iyilik değil, düzenli bir sorumluluk olduğunu gösterir. Enflasyonist dönemlerde bu mekanizmaların daha planlı, daha şeffaf ve daha hedefli işletilmesi gerekir. Gıda desteği, kira desteği, öğrenci bursu, küçük esnafı

ayakta tutacak destekler ve borç yükü altında ezilen ailelere yardım bu çerçevede yeniden düşünülmelidir.

Vakıf geleneği burada özel bir imkân sunar. Tarihte vakıflar yalnızca hayır dağıtan yapılar olmamıştır. Eğitim, sağlık, şehir hizmetleri, yoksul desteği ve mesleki dayanışma gibi alanlarda toplumsal sürekliliği sağlamıştır. Bugün de vakıf anlayışı, sadece yardım mantığıyla değil, insanı yeniden üretime, emeğe ve onurlu geçime bağlayan bir sosyal iktisat aracı olarak canlandırılabilir. Böyle bir yaklaşım, enflasyonun yoksullaştırıcı etkilerini hafifletirken toplumdaki dayanışma duygusunu da güçlendirir.

Ahlaki eğitim ise bütün bu çerçevenin ruhudur. Çocuklara ve gençlere sadece başarılı olmayı, girişimci olmayı, yatırım yapmayı ve para kazanmayı öğretmek yeterli değildir. Nasıl kazanılacağı, hangi kazancın temiz olduğu, hangi davranışın kul hakkına dokunduğu, israfın neden ahlaki bir sorun olduğu ve tüketimin hangi sınırdan insanı esir aldığı da öğretilmelidir. Ahlaki eğitim olmadan finansal bilgi, insanı daha sorumlu değil, daha hesapçı hale getirebilir.

Sonuçta ihtiyaç duyulan şey piyasa karşıtı bir anlayış değildir. Piyasayı insandan, ahlaktan ve toplumdaki koparmayan bir iktisadi bakıştır. Bu bakış kazancı reddetmez. Fakat kazancı adaletle sınırlar. Mülkiyeti reddetmez. Fakat mülkiyeti sorumlulukla birlikte düşünür. Ticareti reddetmez. Fakat ticaretin aldatma ve sömürüye dönüşmesine izin

vermez. Finansmanı reddetmez. Fakat finansın üretimden ve toplumsal faydadan kopmasına itiraz eder.

Enflasyonla mücadele bu yüzden sadece fiyatları düşürme mücadelesi değildir. Aynı zamanda ölçüyü yeniden kurma mücadelesidir. Paranın değerini korumak önemlidir. Fakat insanın değerini, emeğin hakkını, sözün güvenini ve ticaretin ahlakını korumak daha da önemlidir. Bir toplum enflasyonu düşürebilir. Fakat bunu yaparken güvenini, adalet duygusunu ve ahlaki hassasiyetini kaybederse gerçek anlamda iyileşmiş sayılmaz.

Bugün asıl soru yalnızca fiyatların ne zaman istikrara kavuşacağı değildir. Asıl soru, bu süreçten nasıl bir toplum olarak çıkacağımızdır. Daha bencil, daha güvensiz ve daha fırsatçı bir toplum olarak mı çıkacağız. Yoksa daha adil, daha duyarlı ve daha sorumlu bir toplum olarak mı çıkacağız.

İslam düşüncesi bize ikinci yolu gösterir. Bu yol kolay değildir. Çünkü hırsı sınırlamayı, kazancı sorgulamayı, gücü sorumlulukla bağlamayı ve piyasayı ahlakla terbiye etmeyi gerektirir. Fakat insanı ve toplumu ayakta tutacak olan da budur. Enflasyon geçebilir. Krizler aşılabılır. Fiyatlar zamanla istikrar kazanabilir. Fakat ahlaki ölçü kaybedilirse onu yeniden kazanmak çok daha zordur. Bu yüzden bugün iş ve ticaret ahlakını savunmak, sadece ekonomik bir tercih değil, toplumsal geleceği koruma sorumluluğudur.

Günümüzde Dijital Ahlak



Dr. Abdulaziz KIRANŞAL

Mardin Artuklu Üniversitesi

İnsanlık tarihi boyunca iletişim araçları, bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle bilgi ve iletişim teknolojilerinde meydana gelen hızlı gelişmeler, internetin hayatın her alanına nüfuz etmesine ve insanların günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası hâline gelmesine yol açmıştır. İnternet teknolojilerinin sunduğu imkânlar içerisinde sosyal medya platformları ise bireylerin düşüncelerini ifade edebildiği, bilgi paylaşımında bulunabildiği, haber alabildiği ve farklı insanlarla etkileşim kurabildiği en yaygın dijital ortamlar olarak öne çıkmaktadır.

Günümüzde milyonlarca insan günün önemli bir bölümünü sosyal medya platformlarında geçirmekte; haber alma, eğlenme, eğitim görme, alışveriş yapma ve sosyal ilişkilerini sürdürme gibi pek çok faaliyeti bu platformlar aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Sosyal medya, sunduğu hızlı iletişim ve geniş erişim imkânları sayesinde bireylere önemli fırsatlar sunmakla birlikte; yalan haber, iftira, gıybet, mahremiyet ihlali, aldatma ve kul hakkı gibi birçok ahlaki problemin de ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilmektedir. Özellikle içerik üretme ve paylaşma süreçlerinin son derece kolaylaşması, bireylerin dijital ortamdaki davranışlarının dinî ve ahlaki boyutunu daha da önemli hâle getirmiştir.

İslam dini, insanın yalnızca yüz yüze ilişkilerini değil, başkalarıyla kurduğu bütün iletişim biçimlerini ahlaki ilkeler çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu nedenle

sosyal medya platformlarında gerçekleştirilen her paylaşım, yorum, beğeni ve etkileşim de dinî ve ahlaki sorumluluk alanı içerisinde yer almaktadır. Müslüman bireyin doğruluk, dürüstlük, adalet, güvenilirlik, mahremiyete saygı ve kul hakkını gözetme gibi temel ahlaki ilkeleri dijital dünyada da koruması beklenmektedir.

Ahlaka Aykırı Sosyal Medya Davranışları

“Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır.” şeklinde buyuran Hz. Peygamber, güzel ahlaklı davranışların imandan kaynaklandığını vurgulamıştır. Elbette ki, imandan kaynaklanan ahlaki davranışlar, Müslümanın sosyal medya kullanımını da kapsamak zorundadır. Zira sosyal medya, insan ilişkilerinin kimi zaman gündelik hayattan daha yoğun, daha hızlı ve daha etkili biçimde yaşandığı bir alana dönüşmüştür. Bu nedenle Müslüman bireyler, günlük yaşamlarında sakınmaları gereken aldatma, kandırma, iftira, gıybet, haram ve günah kapsamına giren davranışlardan sosyal medya ortamlarında da uzak durmalıdır. Çünkü ahlaki sorumluluk yalnızca fiziksel hayatla sınırlı olmayıp dijital dünyada da devam etmektedir.

Fake Profil Kullanımı

Fake yani sahte hesaplar, gerçek bir kişiliğe karşılık gelmeyen veya kişinin asıl kimliğini

gizleyerek oluşturduğu yapay profillerdir. Bu tür hesaplar çoğu zaman karşı tarafı yanıltmak, kandırmak ya da olduğundan farklı görünmek amacıyla kullanılmaktadır. Sanal kimliğin âdeti bir günah perdesi hâline gelmesine yol açan fake profiller, gerçek hayatta söyleyemediği sözleri söylemek veya yapamadığı davranışları sergilemek isteyen kimseler için bir aldatma aracına dönüşebilmektedir. Kimliğin kolaylıkla gizlenebildiği dijital ortamlar, yalan ve aldatmaya eğilimli kişiler için geniş bir hareket alanı sunmaktadır. Böylece gerçek hayatta farklı, sanal dünyada farklı bir yüz ve karakter ortaya koyan kimselerin oluşturduğu sahte kimlikler, çoğu zaman normal hayatta cesaret edemedikleri tutum ve davranışları sanal ortamda gerçekleştirmelerine imkân sağlayan bir araca dönüşmektedir. İnsanları aldatmayı büyük bir günah olarak nitelendiren Hz. Peygamber, *“Bizi aldatan, bizden değildir.”*² buyurarak aldatma gibi bir ahlaksızlığın Müslümanda bulunamayacağına işaret etmiştir. Bu nedenle sosyal medya ortamlarında kadın olduğu halde erkek ismi ve resmi kullanarak, erkek olduğu halde kadın ismi ve resmi kullanarak, gerçek kimliğini gizleyerek, türlü aldatmalara ve yalanlara başvuru olarak insanları kandırmak ve aldatmak da gerçek hayatta olduğu gibi kişiyi günaha sokabilir.³

2 Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahih-i Müslim, (Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, s. 673-1202 Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dârü's-Selâm, Arabistan, 2000, İmân, 164.

3 Kıranşal, Sosyal Medya İlmihali, s. 36.

1 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, Sünen-i Ebû Dâvûd, (Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, s. 1223-1608, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dârü's-Selâm, Arabistan, 2000, Sünnet, 15.

Sahte Bilgilerin Yayılması

Sosyal medya, kullanıcılarına haber, bilgi, ses, görüntü ve benzeri içerikleri kolayca üretme ve paylaşma imkânı sağlamaktadır. Bu özellik, her bireyin oluşturduğu bir içeriği kısa sürede geniş kitlelere ulaştırabilmesine zemin hazırlamaktadır.⁴ Bu nedenle doğruluğu kesinleşmemiş haberlerin kısa sürede geniş toplum kesimleri tarafından gerçek bilgi olarak kabul edilmesi ve buna göre tepki verilmesi mümkün hâle gelmiştir. Bu durum,

yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”⁵ buyurularak haberdar olunan bilgilerin gerçekliğinin araştırılması emredilmektedir. Şüphesiz bu ilahi emir sanal alem olarak isimlendirilen internet ve sosyal medya platformları içinde geçerlidir. Yine “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.”⁶ bildiren Kur’an, asılsız olma ihtimali yüksek olan bilgilerin ve haberlerin peşine düşülmemesini emretmektedir. Bu

rum, sahte haberin hedefi olan kişiyle ilgili bir kul hakkı sorumluluğunu da beraberinde getirir. Oysaki Hz. Peygamber, “Müslüman’ın Müslüman’a kanı, malı, ırz ve namusu haramdır.”⁷ buyurarak Müslümanın izzetine, onuruna, namus ve haysiyetine karşı yapılabilecek her türlü saldırıyı yasaklamıştır. Bu nedenle sosyal medya kullanıcılarına düşen en önemli görevlerden birisi de doğruluğundan emin olmadıkları haberlerin etkileşimine katkıda bulunmamak ve böyle bir vebale girmekten kaçınmaktır. Zira



kişi ve kurumlar açısından hem maddi hem de manevi zararlara yol açabilmektedir. Bundan dolayı sosyal medya kullanıcılarının en fazla dikkat etmesi gereken ilkelerden biri; beğendikleri, paylaştıkları, yayılmasına katkıda bulundukları veya etkileşime girdikleri haber ve bilgilerin doğruluğunu araştırmalarıdır. Çünkü Kur’an’da “Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bil-meyerek bir topluluğa zarar verip

ayet bağlamında sosyal medya kullanıcıları, kesinliğinden emin olmadıkları bir haberin ya da bilginin yayılmasına katkıda bulunmamalıdır.

Örneğin bir kişi hakkında ortaya atılmış asılsız bir bilgiyi paylaşmak veya beğenmek, söz konusu bilginin daha fazla kişiye ulaşmasına ve daha geniş bir alana yayılmasına neden olur. Bu du-

“Kişiye, işittiği her şeyi anlatması yalan olarak yeter!”⁸ buyuran Hz. Peygamber, her duyduğunu ve gördüğünü sonuçlarını düşünmeden yaymaya çalışmanın birçok günahın ortak vebalini yüklenmeye sebebiyet vereceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda aynı vebal sosyal medyada her

4 Bostancı, Mustafa, Sosyal Medya-Dün Bugün Yarın (Konya: Palet Yayınları, 2019), 22.

5 el-Hucurât, 49/6.

6 el-İsrâ, 17/36.

7 İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-zazvînî, es-Sunen (nşr. Şu’ayb el-’Arna’ût, ‘Âdil Murşid, Muhammed Kâmil Karabelli, ‘Abdulla’tif Harezûllâh), I-V, Dâru’r-Risâleti’l-’Âlemiyye (2009), fiten, 2.

8 Müslim, Mukaddime, 5.

duyduğunu ve gördüğünü araştırmadan beğenme ve paylaşma davranışını gösterenler için de söz konusu olacaktır.

İftira ve Linç

İftira, toplumsal huzuru sarsabilecek ciddi bir ahlaki hastalıktır. Dostlukları ve akrabalık bağlarını zedeleyen, aile birliklerini yıkan, şiddete ve düşmanlığa kapı aralayan iftira; insanların geçimini, onurunu ve geleceğini tehlikeye atan büyük bir günahıdır. İftira sebebiyle hem toplumdaki güven duygusu zayıflamakta hem de bireyler arasındaki ilişkiler zarar görmektedir. Hz. Peygamber, “*Kişinin haksız yere bir Müslüman’ın şeref ve namusuna dil uzatması, büyük günahların en büyüklerindendir.*”⁹ buyurmuş ve iftirayı büyük bir günah sayarak kesin bir dille yasaklamıştır.

İftira çoğu zaman karşı tarafa zarar verme niyetinden doğmaktadır. Sosyal medya ortamlarında bazı kişiler, Allah’a ve ahiret hesabına karşı sorumluluk bilincini göz ardı ederek kişi ya da kurumlar hakkında asılsız iddialar ortaya atabilmektedir. Her iftira amacına ulaşmasa da “çamur at izi kalsın” anlayışıyla yapılan bu tür paylaşımlar, bazen bireylere bazen de kurumlara ciddi zararlar verebilmektedir. Çünkü internet aracılığıyla kısa sürede milyonlarca kişiye ulaşan bir iftirayı sanal ortamdaki tamamen silmek oldukça güçtür. Hatta üzerinden uzun yıllar geçse bile internete yüklenen bir içerik, arama yoluyla yeniden gündeme gelebilmektedir. Bu nedenle günümüzde sanal platformlarda yayılan

iftiralar, gerçek hayattaki iftiralardan daha kalıcı ve yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Çünkü sanal ortama taşınan bir iftira, dijital ahlak bilincinden yoksun kullanıcılar tarafından kısa sürede binlerce, hatta milyonlarca kez paylaşılabilmektedir. İftirayı ortaya atan kişi daha sonra pişman olup bunun asılsız olduğunu açıklasa bile, sanal ortamda yayılan paylaşımların tamamen silinmesi çoğu zaman mümkün değildir. Üstelik bu tür içeriklerin ilerleyen zamanlarda yeniden gündeme gelme ihtimali de her zaman vardır. Bu nedenle iftira, sosyal medya aracılığıyla yayıldığında etkisi büyüyen ve vebali katlanarak artan bir günaha dönüşmektedir.¹⁰ Bu nedenle fertlerin sosyal medya platformlarında iftira içeren paylaşımları beğenerek, paylaşarak veya bir şekilde etkileşimde bulunarak meseleden hiçbir haberi olmayan masum insanların maddî veya manevî zarara uğratmaları, dinî açıdan büyük sorumluluklar gerektiren davranışlardır.”

Gıybet ve Dedikodu

Gıybet, bir kimsenin fiziksel özellikleri, kökeni, davranışları, karakteri veya diğer kişisel nitelikleri hakkında, onun hoşlanmayacağı şekilde arkasından konuşmak ve onu kötülemektir. Kişinin duyduğunda rahatsız olacağı söz ve değerlendirmelerin onun yokluğunda dile getirilmesi, İslam ahlakında gıybet kapsamında değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber, gıybet günahı ile

ilgili bilgi verirken (sav), “*Gıybet nedir biliyor musunuz?*” diye sormuş, sonra da gıybeti “*Kardeşini hoşlanmadığı bir şey ile anmandır.*” şeklinde açıklamıştır. Orada bulunanlar ya konuştuğumuz özellikler o kimsede varsa diye sorduklarında ise; “*Eğer söylediğin şey onda varsa gıybet etmişsindir. Şayet yoksa ona iftira etmiş olursun.*”¹² şeklinde buyurmuştur. Gıybet, yalnızca yüz yüze ilişkilerde değil, sosyal medya üzerinden kurulan dijital iletişimlerde de ortaya çıkabilmektedir. Bir kişi hakkında onun hoşuna gitmeyecek, onu üzecek veya itibarını zedeleyecek şekilde yapılan her türlü paylaşım, yorum ve değerlendirme gıybet kapsamında değerlendirilebilir. Gıybet, günlük hayatta sözlü ifadelerle gerçekleştirilebildiği gibi jest ve mimiklerle de yapılabilmektedir. Benzer şekilde sosyal medya ortamlarında kullanılan bazı emoji, simge ve görseller de küçümseme, alay etme veya aşağılama amacı taşıdığı gibi aynı anlamı ifade edebilir. Eğer bu tür paylaşımlar muhatabın onurunu zedeleyiyor, onu rahatsız ediyor veya küçük düşürüyorsa, bunların da gıybet kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in yanında başka birisinin taklidini yaptığında Hz. Peygamber “*Elime dünyayı verseler bile bir başkasının taklidini yapmam; bundan asla hoşlanmam.*”¹³ buyurarak bu davranışları yasaklamıştır. Bu nedenle bazen internet ortamlarında kişinin fotoğraf ya da videoları üzerinde sahibinin hoşuna gitmeyecek şekilde yapılan değişiklikler ve

9 Ebû Dâvûd, Edeb, 35.

10 Kıranşal, Sosyal Medya İlmihali, s.101.

11 Yıldız, “Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler”, s. 158.

12 Müslim, Birr, 70.

13 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 51.

bu görüntülerin kişinin haberi ve rızası olmadan yayılması/paylaşılması da aynı durumu ifade edebilir. Her ne şekilde olursa olsun, muhatabı aşağılayan, onur ve haysiyetini zedeleyen her davranışın gıybet kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Kur'an'da *"...Birbirinizin gıybetini yapmayın. Biriniz ölü kardeşinin etini yemeyi hiç arzu eder mi ki? Demek tiksindiniz! O hâlde Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, tevbeyi çok kabul edendir, çok merhametlidir."*¹⁴ buyurularak kesin bir dille yasaklanan gıybet, Hz. Peygamber tarafından da yasaklanmıştır. Hz. Peygamber bu yasağı *"Ashâbımdan hiç kimse bana bir başkası hakkında (beni rahatsız edecek) bir şey iletmesin. Zira ben sizin karşınıza (hakkınızda her türlü güvensizlikten) salim olan bir kalple çıkmayı arzu ediyorum."*¹⁵ şeklinde buyurarak ifade etmiş ve yanında gıybet kapı açan tüm konuşmaları yasaklamıştır. Hz. Peygamber bu davranışın ne derece kötü bir hastalık olduğunu ifade etmek için miraç esnasında gördüğü bir olayı ashabına aktararak şöyle buyurmuştur: *"Miraca çıkarıldığım zaman bakırdan tırnakları olan bir topluluğa rastladım. Tırnaklarıyla yüzlerini ve bağırılarını tırmalıyorlardı. 'Bunlar kimlerdir?' diye sordum. Cebrail, Gıybet etmek 'Her kim Müslüman bir adam (ın gıybetini etmesi) sebebiyle (onun ölü etinden) bir lokma yiyecek olursa, Allah ona o yediği et kadar cehennem (ateşin)den yedirecektir. Kime (gıybetini yaptığı) bir Müslüman sebebiyle bir elbise giydirilirse bunun bir misli de kendisine cehen-*

14 el-Hucurât, 49/12.

15 Ebû Dâvûd, Edeb, 28.

*nem ateşinden giydirilecektir."*¹⁶ şeklinde buyuran Hz. Peygamber'in gıybet konusundaki bu uyarıları, günümüz sosyal medya kullanıcıları için de aynı derecede geçerlidir. Çünkü gıybet, hangi ortamda yapılsa yapılsın muhatabın onuruna, itibarına ve kişiliğine zarar veren bir davranıştır. Bu nedenle sosyal medya platformlarında bir kişi hakkında onun hoşuna gitmeyecek şekilde yapılan yorumlar, paylaşımlar, videolar, görseller ve benzeri içerikler de gıybet kapsamında değerlendirilebilir. Ne yazık ki bu konuda yeterli hassasiyet göstermeyen birçok kullanıcı, farkında olmadan çeşitli etkileşimleriyle gıybet sınırları içerisine girebilmektedir. Özellikle dijital ortamlarda bir paylaşımın, videonun veya yazının çok kısa sürede binlerce hatta milyonlarca kişiye ulaşabilmesi, gıybetin etkisini ve doğurduğu sorumluluğu daha da artırmaktadır. Bu sebeple sanal ortamda yapılan gıybet, daha fazla kişinin bu günaha ortak olmasına yol açabildiğinden, geleneksel ortamlarda yapılan gıybeti göre daha geniş ve ağır sonuçlar doğurabilmektedir.¹⁷

Yalan Beyan

Sosyal medya kullanıcılarının, dijital ortamdaki bütün davranışlarında doğruluğu esas almaları ve yalanın her türünden uzak durmaları hem dinî-ahlaki hem de toplumsal bir sorumluluktur. Çünkü internetin bu kadar yaygınlaştığı bir dönemde sağlıklı insan ilişkilerinin kurulabilmesi, dijital platformlarda da güven ve

16 Ebû Dâvûd, Edeb, 35.

17 Kırânşal, Sosyal Medya İlimihali, s. 93.

doğruluk ilkesinin korunmasına bağlıdır. Zira modern çağda internet aracılığıyla söylenen bir söz, çok kısa sürede dünyanın farklı bölgelerine ulaşabilmekte; yalan, dedikodu ve asılsız bilgiler ise telafisi güç krizlere yol açabilmektedir. Yalan haberlerin yaygınlaştığı ortamlarda bireyler arasındaki güven duygusu zayıflamakta, bunun yerine kin, nefret ve toplumsal gerilim üreten bir zemin oluşmaktadır. Dolayısıyla teknoloji dünyasında fertlerin ve toplumların huzur ve güveni ancak dijital araçların tam bir güven doğruluk esasıyla kullanılmasına bağlıdır. *"Yalancılıktan kaçının. Çünkü ister ciddi olsun, isterse şaka yollu olsun yalan söylemek Müslüman'a yakışmaz."*¹⁸ buyuran Hz. Peygamber'in bu uyarısı sadece gündelik hayat için değil sanal ortamlar için de geçerlidir. Zira *"Bir kişinin kalbinde aynı anda iman ile küfür, doğruluk ile yalancılık, hıyanet ile emanet bir arada bulunmaz."*¹⁹ şeklinde buyuran Hz. Peygamber'in bu uyarısı bir Müslümanın gerçek insani münasebetlerin de olduğu gibi sanal ortamlarda gerçekleştirdiği insani ilişkilerinde de doğruluktan ayrılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Bu nedenle sosyal medya kullanıcılarının kendilerine güvenen diğer kullanıcıları kandırmaya yönelik her davranışları dini ve ahlaki açıdan büyük sorumluluklar ortaya çıkarır. Nitekim *"Bir konuda seni tasdik ettiği (sana inandığı) hâlde kardeşine yalan söylemen ne kadar büyük bir ihanettir!"*²⁰ şeklinde buyuran Hz. Peygamber, kendisi-

18 İbn Mâce, Sünnet, 7.

19 İbn Hanbel, II, 349.

20 Ebû Dâvûd, Edeb, 71.



ne güvenen kardeşini aldatmayı büyük bir ihanet olarak tarif etmiştir. Bu nedenle sosyal medyayı aktif bir şekilde kullanan ve internette uzun zaman geçiren sosyal medya kullanıcılarının en fazla dikkat etmesi gereken ahlaki ilke Hz. Peygamber'in "Doğruluktan ayrılmayın. Çünkü doğruluk (insanı) iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi devamlı doğru söyler ve doğruluktan ayrılmazsa Allah katında "doğru/sıddîk" olarak tescillenir. Yalandan sakının! Çünkü yalan (insanı) kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür. Kişi devamlı yalan söyler, yalan peşinde koşarsa Allah katında "yalancı/kezzâb" olarak tescillenir."²¹ hadisi gereği her beğeni, paylaşım, arkadaşlık ve etkileşim davranışında doğrultuktan ayrılmamasıdır. Aksi takdirde internet ortamının bü-

yük bir günah ve vebal ortamına dönüşmesi kaçınılmazdır.

Sosyal medya kullanıcıları internet ortamında da lakabı el-Emin olan bir peygamberin ümmeti olduklarını unutmamalı ve bu eminlik sıfatına uygun davranışlarda bulunmalıdır. Aksi takdirde sosyal medya profilini bir yalan ve aldatma kimliği olarak tasarlayan kullanıcılar Hz. Peygamber'in "Münafığın alâmeti üçtür: Söz söylediği zaman yalan söyler, vaad ettiği vakit sözünde durmaz, kendisine bir şey emanet edildiği zaman hıyanet eder."²² Bununla birlikte Efendimiz (sav) yalanın insan ilişkilerine verdiği zararı şöyle dile getirmektedir: "Bir konuda seni tasdik ettiği (sana inandığı) hâlde kardeşine yalan söylemen ne kadar büyük

bir ihanettir!"²³ hadisinde bildir-
diği münafıklık özelliklerine mu-
hatap olma riskini taşıyabilirler.

Kul Hakkı

İslam'a göre her insan, ırkı, cinsiyeti ve sosyal konumu ne olursa olsun doğuştan birtakım temel haklara sahiptir. Bu hakların sosyal medya ortamlarında ihlal edilmesi de kul hakkı sorumluluğunu doğurur. Kul hakkı, insanın diğer insanlarla olan hukukunu ifade eden geniş bir kavramdır. Bu nedenle sosyal medya platformlarında kurulan her türlü ilişki, yapılan her paylaşım, yorum ve etkileşim de kul hakkı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber, "müflis hadisi" olarak bilinen hadisinde kul hakkının doğuracağı ağır sonuçlara dikkat çekerek şöyle buyurmuş-

21 Müslim, Birr, 105.

22 Buhârî, Edeb, 69.

23 Ebû Dâvûd, Edeb, 71.



tur: “Ümmetim içinde asıl müflis, kıyamet gününde namaz, oruç ve zekâtla(rıyla) beraber gelir. Ama dünyada iken şuna sövmüş, buna iftira atmış; ötekinin malını yemiş, berikinin kanını dökmüş; diğerini de dövmüştür. (İhlal ettiği bu hakların karşılığı olarak) onun iyiliklerinden alınıp hak sahiplerine verilir. Şayet hesabı görülmeden iyilikleri biterse, onların günahlarından alınarak bunun üzerine yüklenir; sonra da cehenneme atılır.”²⁴ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in ifadesiyle kul hakkı ihlali insanı iflas ettiren ve yaptığı hayırların başkaları tarafından alınmasına neden olan bir günahtır. Bu bağlamda sosyal medya kullanıcılarının internette geçirilen uzun zamanlar boyunca dikkat etmesi gereken en önemli ahlaki ilkelerden birisi de muhatabının kişisel haklarını ihlal edip kul hakkına girecek etkileşimlerde bulunmasıdır. “Kıyamet

günü müminler ateşten kurtulurlar ve cennetle ateş arasındaki bir köprü üzerinde durdurulurlar. Orada, dünyada iken aralarında meydana gelmiş haksızlıklar için kısas yapılır. Nihayet haksızlıklardan temizlendikleri ve pâk oldukları zaman cennete girmelerine izin verilir.”²⁵ buyuran Hz. Peygamber kul hakları konusunda dikkatsizce davrananların kıyamet günü yaşayacakları sıkıntılı durumu haber vererek Müslümanları her şart ve durumda kul hakkı konusunda hassas davranmaya davet etmiştir.²⁶

Sonuç

İnternet ve sosyal medya teknolojileri, modern çağın en etkili iletişim araçları arasında yer almakta ve bireylerin günlük hayatlarını derinden etkilemektedir. Bilgiye erişim, haberleşme,

eğitim, ticaret ve sosyal etkileşim gibi birçok alanda önemli kolaylıklar sağlayan bu platformlar, aynı zamanda çeşitli dinî, ahlaki ve hukuki sorunları da beraberinde getirmektedir. Özellikle sosyal medyanın sunduğu anonimlik, hız ve geniş erişim imkânı; yalan, iftira, gıybet, aldatma, mahremiyet ihlali ve kul hakkı gibi davranışların daha kolay ortaya çıkmasına ve daha geniş kitlelere ulaşmasına zemin hazırlayabilmektedir.

Bu çalışmada ele alınan fake profil kullanımı, sahte bilgilerin yayılması, iftira, gıybet, yalan beyan ve kul hakkı gibi sosyal medya kaynaklı ahlaki problemler, dijital dünyanın dinî ve ahlaki açıdan ne denli dikkatli kullanılması gerektiğini açıkça göstermektedir. Özellikle bir bilginin paylaşılması, bir içeriğin beğenilmesi veya yayılmasına katkı sunulması gibi basit gö-

24 Müslim, Birr, 59.

25 Buhârî, Rikâk, 48.

26 Kıranşal, Sosyal Medya İlmihali, s. 116.



rünen dijital davranışlar, bireyi farkında olmadan büyük dinî ve ahlaki sorumluluklarla karşı karşıya bırakabilmektedir.

Bu nedenle internet ve sosyal medya kullanımına ilişkin dinî ve ahlaki bilinç düzeyinin artırılması günümüzün önemli ihtiyaçlarından biridir. Başta aileler, eğitim kurumları, din eğitimcileri ve ilgili kuruluşlar olmak üzere toplumun bütün paydaşlarının dijital ahlak konusunda bilinçlendirici çalışmalar yürütmesi büyük önem taşımaktadır. Zira teknoloji kendi başına ne iyi ne de kötüdür; onu değerli veya zararlı hâle getiren insanın kullanımı biçimidir. Sosyal medya ve dijital iletişim araçları, İslam'ın öngördüğü ahlaki ilkeler doğrultusunda kullanıldığında hayırlı ve faydalı sonuçlar doğurabilecek güçlü imkânlar sunarken, bu ilkelerden uzaklaşıldığında bireysel ve toplumsal düzeyde

ciddi zararların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu sebeple dijital çağın Müslümanı, sanal dünyada da doğruluk, güven, adalet ve sorumluluk ilkelerini merkeze alan bir ahlak anlayışı geliştirmek zorundadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, el-Müsned, -Birleşik Baskı- Beytü'l-Efkâr'd-Düveliyeye, Ürdün, 2005.

Akpınar, M. Raşit, İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:28 (2017/3), s. 493-509.

Bostancı, Mustafa, Sosyal Medya -Dün Bugün Yarın, Konya: Palet Yayınları, 2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, Sahîh-i Buhârî, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1-631 Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.

Correa,Teresa vd., "Who Interacts On The Web?: The Intersection Of Users' Personality And Social Media Use", Computers in Human Behavior, 26/ (2010), 247-248.

Çağan, Kenan, Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü, İstanbul: Pruva Yayınları, 2019.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, Sünen-i Ebû Dâvûd, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1223-1608, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-zazvînî, es-Sunen (nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, Âdil Murşid, Muhammed Kâmil Karabelli, 'Abdulla'tîf Harezûllâh), I-V, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahîh-i Müslim, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 673-1202 Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.

Manning, Jimmie, "Definition and Classes of Social Media", Encyclopedia of Social Media and Politics, ed. Kerric Harvey (U.S.A.: Sage Publications, 2014).

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, Sünen-i Tirmizî (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1629-2061, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.

Vatandaş, Saniye, Dindar Kimliğinin İnternete/Sosyal Medyaya İlişkin Tutum Ve Algılara Etkisi, İslam ve Yorum II, Haz. Fikret Karaman, III, 79-104, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

Yalvaç Arıcı, Handan - Sümeyra Arıcan, "Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya", Kalemname, cilt: VI, sayı: 12 (2021), s. 67-93.

Yeni Yol, Abdülaziz. - Karakaya, Handan. "Postmodern Dönemde Sosyal Medya Alanları Üzerinde Din" Diyanet İlmî Dergi 58 (2022): 1467-1490.

Yıldız, İbrahim, "Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2021), 158-181.

Ebubekir Efendi'nin İzinde



Abdülkadir Konuksever

Gazeteci-Yazar

Ebubekir Efendi'nin İzinde

Kraliçe Victoria'nın Sultan Abdülaziz'e yazdığı mektup ve Dersaadet'ten Afrika'ya yola çıkan bir alimin değiştirdiği hayatlar... Güney Afrika'nın başkentlerinden Cape Town kentinde Ebubekir Efendi'nin ve dokunduğu yaşamların izini sürdük.

Ulağın eline uzattığı fermandaki padişahın tuğrasını gördüğünde içinin titrediğini hisseder. Sultan Abdülaziz derhal İstanbul'a gelmesini buyurmaktadır. Bir süreden beri Bağdat'ta müderrislik yapmaktadır ve zaman geçirmeksizin mutluluk kapısı anlamına gelen Dersaadet'e doğru yola çıkar. Lakin geçeceği kapının ona ne getireceğini de bilmemektedir. O bir görev adamıdır ve görev her ne ise yerine getirilmelidir. Hele ki görevi veren Halife Sultan Abdülaziz ise.

Kraliçe Victoria'dan Sultan Abdülaziz'e mektup

Ümit Burnu 1805 yılından itibaren İngiliz hâkimiyetindedir. Burada yaşayan Hindistan ve Malezya asıllı Müslümanlar uzun bacaklı İngilizler'in fitnelerinden anlaşılmazlığa düşmüşlerdir. Anlaşılmazlığın nedeni İslami kuralların uygulanmasındaki ciddi farklılıklardır. Bu farklılıklar hacca giden bir kişinin yeni bilgilerle dönmesi üzerine kızışmış, şiddetle varan çatışmalara yol açmıştır. Meselenin çatışmadan çıkıp iç savaşa dönüşeceğinden endişe eden Müslümanlar bir komisyon oluşturarak 16 Nisan 1862'de Osmanlı Fahri Konsolosu Roubaix ile birlikte İngiliz Valisine giderler. İngiltere Krallığı aracılığıyla dünya Müslümanlarının

lideri olarak gördükleri Osmanlı Devleti'nden ve Müslümanların halifesinden, İslam'ı asli şekliyle anlatıp aralarındaki anlaşmazlığı giderecek bir din âlimi talebinde bulunurlar. Bunun üzerine Kraliçe Victoria, Sultan Abdülaziz'den Cape Town'a bir müftü göndermesi talebinde bulunur. Ebubekir Efendi'nin Dersaadet'e davet edilmesi bu nedenledir. Peki, kimdir Ebubekir Efendi?

Ebubekir Efendi

Araştırmacıların anlattıklarına göre Hoşnav aşiretine mensup Ebubekir Efendi 1823 yılında Şehrizar'un Hoşnav köyünde yani bugünkü Irak'ın kuzeyinde doğmuş. Hoşnav aşiretine mensup bir âlim olan Ebubekir Efendi, baba tarafından şeceresine göre "Seyyid'dir. İlk tahsilini dedelerinden Emir Süleyman adına köyde kurulu medresede yaptıktan sonra Bağdat ve İstanbul'da okumuş. İstanbul'da okuduğu zaman memleketine hiç gitmemiş. Annesi hasretine dayanamayıp kendisini ziyarete gittiği zaman oğlunun Bağdat'a müderris olarak atandığını öğrenmiş. O da gerisin geriye Bağdat'a oğlunun ders verdiği medreseye varmış. Fakat burada evladının kendisini derslerine nasıl aşkla verdiğini görünce, uzaktan hayranlıkla seyrettikten sonra konuşup görüşmeden köyüne dönmüş.

Yolculuk

Başkente vardktan sonra Padişahın emriyle Ahmet Cevdet Paşa tarafından görevi tevdi edilen Ebubekir Efendi vakit geçirmeksizin hazırlıklara başlar. Yanına öğrencisi Ömer Lütfi'yi alarak 1 Ekim 1863'te yola çıkar. Lakin yol

uzun ve zordur. Önce deniz yoluyla Fransa'nın Marsilya şehrine oradan da trenle Paris sonrasında ise Londra'ya varır. Gittiği yerlerde Osmanlı elçileri tarafından karşılanır. Bir süre Londra'da kaldıktan sonra Liverpool'a giderek onu Afrika'ya götürecek olan buharlı gemiye biner. Ocak ayının ortalarında Cape Town'a vardığı zaman aradan 3,5 ay geçmiştir. Gemi limana yanaştığında göndere Osmanlı bayrağı çekilir ve karadan üç pare top atışı yapılır. Ancak Ebubekir Efendi'yi davet eden İngilizler bölgede Osmanlı nüfuzunu arttıracak endişesiyle kendisini bir otele yerleştirerek gizlemeye çalışsa da gazetelelerin gelişini duyurmasıyla kentin her tarafından Müslümanlar otele akın ederler. Müslümanların arasındaki ayrılık ve ihtilafları gidermek üzere Halife Abdülaziz tarafından gönderildiği haberi büyük heyecan yaratmıştır.

Ümit Burnu'nda Yeni Ümitler

Cape Town'a gelir gelmez hemen görevine başlayan Ebubekir Efendi'nin işi tahmin ettiğinden daha zordur. Batıl gelenek ve görenekleri din haline getirmiş bir toplulukla karşı karşıya kalmıştı. Tüm bu ihtilafları düzeltmek ve taraflar arasında uzlaşma tesis etmek gerekiyordu. İlk iş olarak geniş bir ev tuttu. Burada hem yaşayacak hem de okul olarak kullanacaktı. Kısa sürede 3 yüzü aşkın kız ve erkek öğrenciyi okulunda toplarken akşamları da yetişkinlere sohbet toplantıları düzenleyerek derslere başladı. Bu işin kolay tarafıydı, esas zor olan bilgisiz ve hurafelerle hareket eden hocalar ve şeyhlerle



mücadele etmekte. Hiç geri durmadı, tatlı sözleri, latif duruşu ve donanımıyla birbirleriyle çatışan Müslüman cemaatleri barıştırmayı başardı. İşler artık daha kolaydı. Bu arada yerel dili öğrenmiş, üstelik temel dini eserleri çevirerek kaynak oluşturmuştu.

Kurduğu okulun öğrencileri üç yıllık eğitimin ardından mezun oldular. Kendi şehir ve eyaletlerine giderek yeni okullar açtılar. Bu sayede doğru bir İslam anlayışının Güney Afrika'da yayılmasını sağladılar. Ebubekir Efendi 29 Ağustos 1880 tarihinde 20 yıla yakın görev yaptığı Cape Town'da vefat etti. Arkasında pek çok cami, okul ve İslami bir anlayış bırakarak.

Cape Town'da 'Selamün Aleyküm'

Türkiye'den yaklaşık 10 bin kilometre uzaklıktaki Cape Town'da Ebubekir Efendi'nin bıraktığı izlere rastlamak zor değil. 5 milyona yakın nüfusun yüzde otuza yakını Müslümanlardan oluşuyor. Kentin sokaklarında birbirlerini 'Selamün Aleyküm' diye selamlayan pek çok kişiyle karşılaşmak olası. Türkiye'den gelen ziyaretçilere de ayrı bir ihtimam gösteriliyor. Ebubekir Efendi'nin teşrifinin üzerinden 1,5 asır geçmesine karşın bu ihtimamda o günlerden kalma bir kadirşinalık var.

'Fedakârlık Örneği'

Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akrabalar Topluluğu Başkanlığı'nda Afrika Uzmanı olarak görev yapmış Mustafa Efe'ye göre Osmanlı Devleti son döneminde bile dünyadaki Müslümanların taleplerine cevap vermeye çalışmış. Efe, Ebubekir Efendi'nin Afrika'ya gönderilmesini bu minvalde değerlendiriyor.

"İmparatorluk en zayıf olduğu dönemlerde bile Müslümanların ve onların ihtiyaçlarının yanında durmuştur. Bu çerçevede hilafet merkezinden dünyanın çeşitli bölgelerine âlimler gönderilmiştir. Azmin, inancın, fedakârlığın ve misyon adamı olmanın sem-



bol isimlerinden Ebubekir Efendi'nin Afrika'ya gönderilmesi de böyle gerçekleşmiştir.”

Millî Mücadele'ye Bağış

Ebubekir Efendi'den sonra Güney Afrika'da hutbelerin Osmanlı sultanları adına okunduğunu da belirten Mustafa Efe, buradan Hicaz Demiryolları ve Millî Mücadele için de kampanyayla para toplanmış olduğunu hatırlatıyor.

“Buradaki Müslümanlar tarafından açılan kampanyalarla Hicaz Demiryolu için binlerce sterlin toplandı. Yüzlerce Afrikalı 1911 Trablusgarp ve 1912 Balkan savaşlarında savaşmak için Harbiye Nezareti'ne müracaat ettiler. Millî Mücadele'de de Ankara'ya

17.634 lira ve 875 sterlin göndermişlerdir. İstiklâl Harbi şehitlerimiz için İngiliz sömürgesi olan Güney Afrika'da mevlit ve hatimler okutmuşlardı.”

İstirahatgâh

Bugün Cape Town'a yukarıdan bakan Tana Baru Mezarlığı'nda yatmakta olan Ebubekir Efendi'nin adına bir de müze bulunuyor. Güney Afrika'ya gelişinin 115. yılı olan 1978'de Güney Afrika Hükümeti tarafından açılan 'Ebûbekir Efendi Müzesi'nde Ebûbekir Efendi ve ailesine ait belge, resim ve eşyalar sergileniyor. Cape Town'un sert rüzgârlarına karışan bir selamda, bir çocuğun öğrendiği ilk Kur'an

harfinde, aynı safta omuz omuza duran insanların duasında hâlâ onun izi vardır. Ebubekir Efendi, yalnızca bir âlim değil; vatanından, ailesinden ve alıştığı bütün hayattan vazgeçerek dinini, ilmi ve kardeşliği uzak diyarlara taşıyan bir adanmışlık abidesiydi. O, Afrika kıtasına sadece kitaplar, dersler ve fetvalar götürmedi; kalpleri birleştiren merhameti, ümmet bilincini ve sahil bir İslam anlayışını da taşıdı. Aradan geçen onca yıla rağmen bugün Cape Town sokaklarında yankılanan “Selamün Aleyküm”, aslında Dersaadet'ten yola çıkan o fedakâr âlimin hâlâ yaşayan duasıdır. Kabri Tana Baru'da olsa da bıraktığı irfan, Afrika'nın semalarında yaşamaya gün geçtikçe büyümeye devam etmektedir.

İslam İş ve Ticaret Ahlakı

Prof. Dr. Saffet Köse

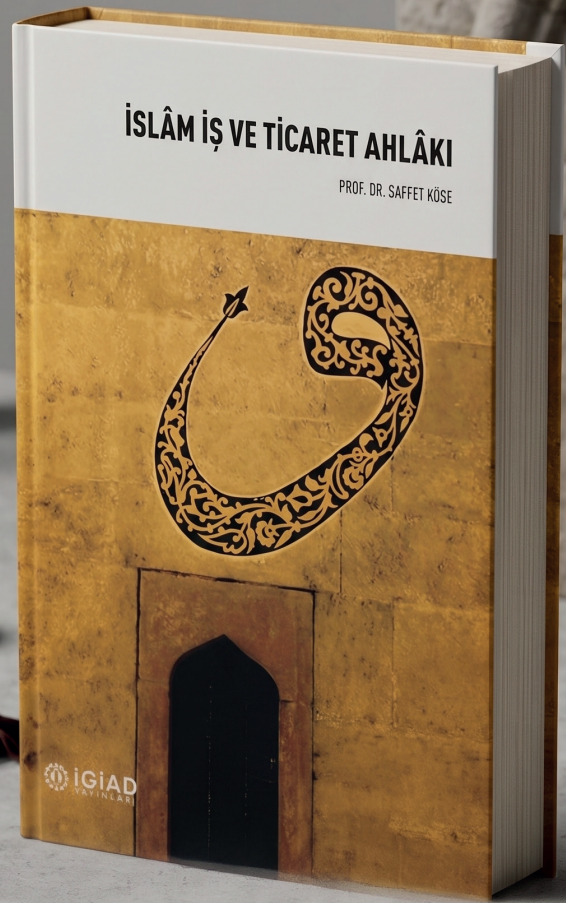
Modern iktisadi sistemlerin insanı sadece “tüketen bir varlık” (homo economicus) olarak konumlandığı, kazanç hırsının ve sınırsız büyüme arzusunun toplumsal dokuyu zedelediği bir çağda yaşıyoruz. Tam da bu noktada Prof. Dr. Saffet Köse, İslam’ın iktisada ve iş hayatına bakışını salt hukuki kurallarla sınırlamayıp, meseleyi kalbi ve ahlaki bir zemine taşıyan muazzam bir rehber sunuyor. İslam İş ve Ticaret Ahlakı, piyasanın soğuk çarkları arasına vicdanı, adaleti ve ahiret bilincini yerleştirmeyi teklif eden bir başucu eseri.

Yazar, İslam iktisadının temel felsefesini inceliklerle işlerken, ticaretin sadece bir geçim kaynağı değil, aynı zamanda en büyük kulluk imtihanlarından biri olduğunu hatırlatıyor. Kitapta, helal kazanç arayışının bir tür ibadet olduğu bilinciyle hareket eden bir Müslüman’ın, piyasa şartları ne kadar zorlu olursa olsun doğruluktan sapan adımlar atamayacağı net bir dille ortaya koyuluyor.

Prof. Dr. Saffet Köse’nin bu eseri, kuru bir fıkıh teorisi ya da geçmişe sığınan bir nostalji kitabı değil. Aksine yazar, klasik İslami kaynaklardan süzüp getirdiği kuralları günümüzün dijitalleşen ve karmaşıklaşan ticaret dünyasına, iş ve borsa ilişkilerine ustalıkla uyarlıyor. Anlatımında kullandığı akademik titizlik ile her seviyeden okuyucunun rahatça anlayabileceği akıcı üslup, eseri hem uzmanlar hem de iş hayatının içindeki her birey için vazgeçilmez kılıyor.

Ekonomik krizlerin ve toplumsal yozlaşmanın temelinde ahlaki bir aşınma yatar. Prof. Dr. Saffet Köse, bu eseriyle bizlere ekonomiyi düzeltmenin yolunun önce kalbi ve niyeti düzeltmekten geçtiğini çarpıcı bir şekilde gösteriyor.

Din ve Toplum okurları olarak, iş yerimizde, ofisimizde ya da alışverişimizde “ahlakı nasıl yaşatabiliriz?” sorusuna samimi ve ilmi bir cevap arıyorsanız, bu değerli eseri mutlaka listenize eklemelisiniz. Terazinizi adaletle tutmanız duasıyla, keyifli okumalar dileriz.



Ahlak

Yeni Bir Yaklaşım

Prof. Dr. Ömer Türker

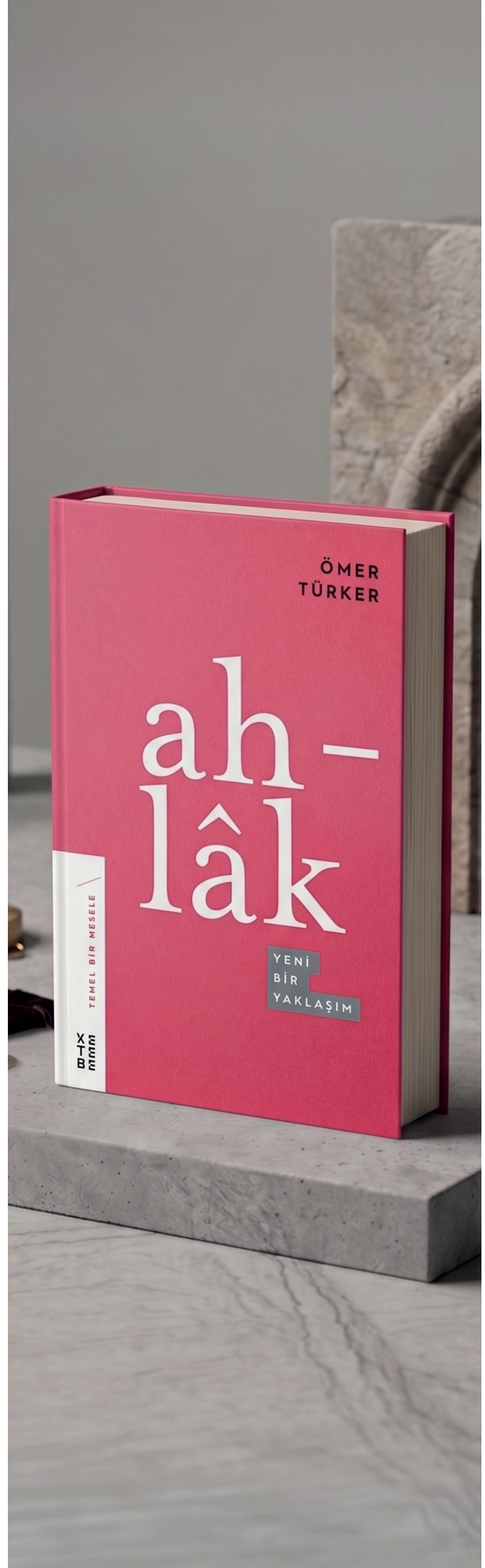
Modern dünya, ahlaki çoğunlukla bireysel bir tercih, toplumsal bir uzlaş ya da vicdani bir tatmin aracı olarak görme eğilimindedir. Oysa ahlak, insanın varoluşsal gayesinden ve evrendeki konumundan bağımsız düşünülemez. Prof. Dr. Ömer Türker, Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım adlı eserinde, ahlak konusunu sadece güncel davranış kalıpları üzerinden değil; İslam düşünce geleneğinin (kelam, felsefe ve tasavvuf) köklü birikimini arkasına alarak yeniden temellendiriyor. Yazar, modern çağın kafa karışıklıklarına karşı, insanı hem akli hem de kalbi olarak ikna edecek güçlü ve bütüncül bir felsefi çerçeve sunuyor.

Ömer Türker, ahlaki “yapılması ve yapılmaması gerekenler listesi” gibi sığ bir kategoriden çıkıp, insanın kendisini tamamlama ve kemale erdirmeye yolculuğu olarak nitelendiriyor. Kitap, “İyi ve kötü nedir?”, “Ahlaki doğruların kaynağı akıl mıdır, vahiy midir?”, “İnsan özgür müdür?” gibi kadim sorulara, klasik İslam felsefesinin derinliğiyle günümüz insanının algı dünyasını buluşturan orijinal cevaplar üretiyor.

Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım, okuyucusuna konforlu bir okuma vadetmiyor; aksine onu düşünmeye, sorgulamaya ve ahlak üzerine yerleşik ezberlerini gözden geçirmeye davet ediyor. Ömer Türker’in alametifarıkası olan o titiz, analitik ve kavramsal örgü, eserin her satırında kendisini hissettiriyor. Bu yönüyle kitap, ahlaki sadece pratik bir dindarlık unsuru olarak değil, insan olmanın en entelektüel ve en kuşatıcı zemini olarak kavranması gerektiğini açıkça ortaya koyuyor.

Davranışlarımızın kökündeki niyetleri ve zihni arka planı inşa etmeden, toplumsal bir ahlak vizyonu üretmeyiz. Ömer Türker, bu eseriyle bizlere ahlakın entelektüel mimarisini kuruyor ve insanı yeniden düşünmeye çağırıyor.

Din ve Toplum okurları için ahlak kavramını klişelerden uzak, derinlikli, felsefi ve yepyeni bir bakış açısıyla ele almak isteyen herkesin kütüphanesinde mutlaka bulunması gereken bir başyapıt. Zihni ve kalbi bir uyanışa vesile olması temennisiyle...



21. Yüzyıl İçin Din

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Hızın, dijitalleşmenin, yapay zekânın ve küreselleşmenin şekillendirdiği 21. yüzyıl, insanoğluna muazzam imkânlar sunarken beraberinde büyük bir anlam krizi ve ahlaki boşluk da getirdi. Modern insan, bir yandan geleneksel kalıpların dışına çıkmak isterken diğer yandan ruhunu doyuracak sahici bir dindarlığın arayışı içinde. Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, 21. Yüzyıl İçin Din adlı sarsıcı eserinde, dinin ve onun ayrılmaz parçası olan ahlakın, bu yeni çağda nasıl diri, dinamik ve dönüştürücü bir güç olarak kalabileceğini tartışmaya açıyor. Yazar, dini geçmişe hapsedilen statik bir kurum olmaktan çıkarıp, bugünün ve yarının sorunlarına çözümler üreten “yaşayan bir vizyon” olarak yeniden tanımlıyor.

Şaban Ali Düzgün, eseri boyunca şekilsel dindarlığın ve taklitçi bir din anlayışının günümüz insanının varoluşsal sancılarına merhem olamayacağını savunuyor. Ona göre 21. yüzyıl dindarlığı; akli merkeze alan, sorgulayan, çevre krizinden adaletsizliğe kadar küresel her soruna ahlaki bir sorumlulukla yaklaşan “aktif bir özne” olmayı gerektiriyor. Kitap, dinin özündeki adalet, özgürlük ve ahlak ilkelerini modern çağın kavramsal diliyle yeniden harmanlıyor.

Ahlak, değişen zamanın ruhuna teslim olmak değil, o ruhu doğrulukla ve adaletle inşa etmektir. Şaban Ali Düzgün, bu eseriyle bize 21. yüzyılın karmaşasında kaybolmayacak, zamana yön verecek bir dindarlık ve ahlak pusulası sunuyor.

Din ve Toplum okurları için, dinî düşüncenin geleceğini tefekkür etmek, inancı modern hayatın kalbinde ahlaki bir aksiyon olarak yeniden üretmek adına bu eser, kesinlikle kaçırılmaması gereken bir rehber.



