



**İnönü Üniversitesi Yayınları: 93**

# **İSLAM VE YORUM IV**

## **III. CİLT**

**Yayına Hazırlayan**  
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

**Editörler**  
Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL  
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan MEŞE

**ISBN**  
978-605-7853-58-5  
**Sertifika No**  
26607

**İsteme Adresi**  
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
44280 Kampüs / MALATYA  
Telefon: (0422) 377 49 97  
e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

**Adres**  
Merkez Kampüs, 44280 Battalgazi MALATYA  
0422 377 32 24 e-posta: yayinevi@inonu.edu.tr

**Baskı**  
İnönü Üniversitesi Matbaası MALATYA  
Aralık 2020

© Bu kitabın yayım hakkı İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesine aittir. 5846, 2936 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereği herhangi bir bölümü, resmi veya yazısı, yazarların, yayımcısının yazılı izni alınmadan tekrarlanamaz, basılamaz, kopyası çıkarılamaz, fotokopisi alınamaz, hiçbir biçimde, hiçbir yolla çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yazıların ve görsellerin yasal sorumluluğu yazarlara aittir.



T.C.

**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
Rektör

### **İnönü Üniversitesi Yayınları Hakkında**

İnönü Üniversitesi 07/04/2013 tarihinde “İnönü Üniversitesi Yayınları” adıyla yayın faaliyetlerine başlamıştır. 31/07/2017 tarihinde “İnönü Üniversitesi Yayınevi” ismi ile yayın hayatına devam etmektedir. Üniversitemizde konu ile ilgili Senato Kararı 26/12/2019 tarihinde alınmıştır.

**Prof.Dr. Ahmet Kızılay**

**Rektör**

# İÇİNDEKİLER

TAKDİM .....	V
ÖNSÖZ .....	VII
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ .....	IX

## BİRİNCİ BÖLÜM

### FELSEFE VE SANAT AÇISINDAN DİNDARLIK

<b>BİREYSEL VE TOPLUMSAL AHLAKİ YAPININ OLUŞUMUNDA DİNİN İŞLEVİ</b> Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU .....	3
<b>İNANCIN SANATA ETKİSİ BAĞLAMINDA MALATYA BATTALGAZİ ULU CAMİİ ÖRNEĞİ</b> Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL .....	11
<b>İNSAN-ALLAH İLİŞKİSİNİN VAROLUŞSALLIĞI ÜZERİNE DİNİ VE FELSEFİ NOTLAR</b> Doç. Dr. Şahin EFİL .....	61
<b>AHLAK VE DİN İLİŞKİSİNİ TARTIŞMADA KLASİK DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ÇAĞDAŞ AHLAK FELSEFESİNE KATKISI: CÂHİZ VE MACINTYRE ÖRNEKLER</b> Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur ERKAN BALCI .....	77
<b>İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE AHLÂKÎ UZAKLAŞMA VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA</b> Arş. Gör. Ali KOÇAK .....	101
<b>AHLÂKÎ ERDEMLERİN EYLEME DÖNÜŞMESİNDE AKLIN ROLÜ</b> Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA .....	129
<b>TEOLOJİK DİNDARLIK: AKLÎ VE AHLÂKÎ DİNDARLIK</b> Dr. K. Ali KAHVECİ .....	147
<b>ÇAĞDAŞ ZAMANLARDA DİN VE DİNDARLIK</b> Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY .....	169
<b>İKRAHA YOL AÇAN DİNDARLIK ÜZERİNDEN DEİZMİN HAKLILANDIRILMASI PROBLEMİ</b> <b>VE BU BAĞLAMDA KUR'ÂN'A YÖNELİK BİR İDDİANIN ELEŞTİRİSİ</b> Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER .....	191
<b>BUDİZM'DE DİNDARLIĞIN TEMİNATI: KEŞİŞ – DİNDAR İLİŞKİSİ</b> Doç. Dr. Hammet ARSLAN .....	221
<b>منزلة الدين بين الانغلاق والانفتاح أو حدود التدين المعقلن</b> <b>DİNİN KAPALILIK VE AÇIKLIK ARASINDAKİ DURUMU VEYA RASYONELLEŞTİRİLMİŞ DİNDARLIĞIN SINIRLARI</b> Ahmed KAZA / احمد كازی .....	243

<b>DİNDAR EMEVİ HALİFESİ ÖMER B. ABDÜLAZİZ</b>	
Doç. Dr. Bilal GÖK.....	263
<b>DİNDARLIĞIN SOYKÜTÜĞÜ: TALAL ASAD'IN SEKÜLERLİK ELEŞTİRİSİ</b>	
<b>BİR DİNDARLIK ELEŞTİRİSİ OLARAK OKUNABİLİR Mİ?</b>	
Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA.....	285
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>SOSYOLOJİK AÇISINDAN DİNDARLIK</b>	
<b>COVID-19 PANDEMİ SÜRECİNDE DİNİ İBADET</b>	
<b>VE RİTÜELLERİN UYGULANMASINDAKİ DEĞİŞİMLERE PSİKO-SOSYAL BİR BAKIŞ</b>	
Doç. Dr. Abdulvahid SEZEN.....	309
<b>ANADOLU ALEVİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE DİNİ</b>	
<b>VE TASAVVUFİ OLUŞUMLARIN ETKİLERİ</b>	
Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK.....	321
<b>HAYIRSEVERLİK VE DİN: GÜNÜMÜZ HAYIRSEVERLİK UYGULAMALARINDA</b>	
<b>DİNİN ROLÜ VE GÖRÜNÜRLÜĞÜ</b>	
Dr. Arş. Gör. Gültekin EROĞLU	
Prof. Dr. Ömer AYTAÇ.....	335
<b>GEÇİMLİLİĞİ ÖNCELEYEN BİR DİNDARLIK MODELİ: MELÂMET VE FÜTÜVVET</b>	
Arş. Gör. Hicret KARADUMAN.....	379
شمولية الدين: قراءة مفهومية في صلة الدين بالحياة	
<b>DİNİN KAPSAMI: DİNİN HAYAT İLE OLAN İLİŞKİSİNE DAİR KAVRAMSAL BİR OKUMA</b>	
Prof. Dr. Abdelmalik ABOUMİNDJEL / عبد الملك بومنجل.....	403
<b>SÖZLÜ KÜLTÜRDE DİJİTAL KÜLTÜRE DİNSEL SÖYLEMİN DÖNÜŞÜMÜ</b>	
Arş. Gör. Fatma ÇIÇEK	
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN.....	433
<b>TEMAS, AİDİYET VE CİNSİYET: DİYARBAKIR'DAKİ</b>	
<b>HZ. SÜLEYMAN TÜRBE'Sİ'Nİ ZİYARET PRATİĞİ</b>	
Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN.....	471
<b>TÜRKİYE'DE DİNDARLIĞIN ÖLÇÜLMESİ VE ÖLÇEK ÇALIŞMALARI</b>	
Dr. Mehmet Emin KALGI.....	491
<b>MALEZYA'DA SİYASAL İSLAM VE MALAY TOPLUMUNUN DİNDARLAŞMA SÜRECİ</b>	
Dr. Öğr. Gör. Yusuf OKTAN.....	513

# AHLÂKÎ ERDEMLERİN EYLEME DÖNÜŞMESİNDE AKLIN ROLÜ

**Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/emrahkaya@sakarya.edu.tr

Orcid: 0000-0002-8889-5587

## Giriş

Ahlâk kavramı belki de hakkında net bir tanım yapılamadığı halde düşünce tarihi boyunca dinî, felsefî, hukuki, sosyal birçok tartışmanın en merkezi kavramlarından birisi olmuştur. İlk felsefî ve dinî metinlerden modern metinlere kadar filozofların, din adamlarının ve sair düşünürlerin hakkında kalem oynattığı bir kavramdır. Tam bir tanımı yapılamamış olsa da ahlâk için, günlük yaşamımızda kullandığımız “iyi” ve “kötü” kavramlarının zihnimizdeki karşılığıdır, demek mümkündür.

Zihnimizde bir şekilde yer edinmiş olan bu kavramların fiillerimiz üzerinde etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bundan dolayı ahlâk, insan hayatının ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan olarak farklı sosyal, kültürel, ekonomik, bilişsel geçmişe ve devam edegelen şartlara sahip olmamız nedeniyle sadece iyi ve kötü kavramlarına değil, hayatımızın idame ve idaresinde rol oynayan birçok kavrama da farklı anlamlar yüklemekteyiz. İyi ve kötü kavramları şüphesiz ki ahlâk ile ilgilidir ve tüm insanlarda bir karşılığı vardır. Fakat bu kavramlara yüklenen anlamlar, diğer bir ifadeyle nelere iyi ve nelere kötü dememiz gerektiği hususu ise üzerinde ittifak edilmiş mevzular değildir. Kime göre iyi? Bir fiil özü itibariyle mi iyidir yoksa şartlara göre mi iyi veya kötü olur? Şartlara göre değişmeyen bir iyiden veya kötüden bahsetmek mümkün müdür? İnsanı hayvanlardan ayıran tek özellik akıl iken ve ahlâk (iyi-kötü kavramları) sadece insana has iken akıl her koşulda iyi ve kötüyü belirleyebilir mi? Evetse, hangi

akıl? Ortak bir akıl var mı? İyi ile fayda arasında nasıl bir ilişki var? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Bir yandan iyi ve kötü kavramlarının hayatımızın en önemli parçalarından olması, diğer yandan da bu kavramlara üzerinde ittifak edilmiş anlamlar yüklenememesi nedeniyle ahlâk, uzun felsefî tartışmaların da ana konularından birisi olmuştur. Farklı felsefî akımlar ve inanç sistemleri bu konuda görüş bildirmiş ve düşünce dünyamızda her ne kadar kaotik bir görünüm arz etse de bir zenginliğe vesile olmuştur.

### 1. Ahlâk Tanımları

Farklı inanç, kültür ve sosyal çevrelerin kendi öz dinamiklerine bağlı kalarak tanımlamaya çalıştıkları ahlâk kavramının sınırlarını ve kapsamını net bir şekilde belirlemek zordur. Bir tarafta kültür eksenli bir ahlâk anlayışı varken diğer tarafta din eksenli bir ahlâk anlayışını görmek mümkündür. Aynı şekilde bireysel düşünme faaliyeti sonucunda rasyonel bir ahlâk anlayışını savunmak mümkün olduğu gibi evrensel ahlâk anlayışını savunmak da mümkündür. Ayrıca pozitivistin güçlenmesiyle ahlâkî erdem ve fiillerin bilimsel ölçütler dâhilinde incelenmiyor oluşu ahlâk olgusunun varlığının sorgulanmasına da sebep olmuştur.

Ahlâk konusunda birçok farklı yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. İslam filozoflarından İbn Miskeveyh'e (ö. 1030) göre ahlâk, nefsin bir melekeye sahip olarak fiillerini ortaya koymasıdır. Bu bakış açısına göre ahlâk, derin düşünme faaliyetinin olmadığı, kâr-zarar tespitinin yapılmadığı, hatta korku ve ümidin etkisinin olmadığı bir hale sahip olmaktır. İbn Miskeveyh bu hale sahip olmanın iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisi, insanın yaratılışından kaynaklanan mizaç da denilebilecek tabii ahlâktır. İkincisi ise eğitim, öğretim, alışkanlıklar ve gelişim sırasındaki çevresel faktörler ile gelişen ahlâktır.<sup>1</sup>

Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* isimli kitabında ahlâkı dört farklı başlık altında ifade etmeye çalışmıştır: Nassî ahlâk, Kelamî ahlâk, Felsefî ahlâk ve Dinî ahlâk. Fahri, nassî ahlâkı, ulemanın Kur'an ve hadislerin barındırdığı ahlâkî ilkeleri temellendirmeye çalışmaları doğrultusunda ahlâkî alanla ilişki kurmaları sonucu ortaya çıkan ahlâk anlayışı olarak tanımlar.<sup>2</sup> Kelamî ahlâk ile daha çok Mutezile, Eş'arîyye, Cebriye gibi

<sup>1</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzibu'l-Ahlâk*, trc. Abdulkadir Şener v.dğr. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 51.

<sup>2</sup> Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 33.

kelam ekollerinin cedele dayanan bir yöntemle ortaya koydukları yaklaşımlar kastedilir. Tabi burada önemli olan temel ayrım Mutezile'nin akılcı ahlâkına karşı diğer tarafın ilahî emir ve yasak eksenli ahlâk düşüncesidir. Şöyle ki; Mutezile'ye göre “doğru ve yanlışın tabiatının aklî olarak belirlenebileceğini ve bunun nihai olarak Kur'an'da belirtilen ilahî emirlerden bağımsız olduğunu” ispatlamaya çalışırken hedefleri “ahlâkî doğru ve yanlışın tek başına akıl ile bilinebileceğini ve bunların geçerlilik temelini aklen savunulabileceğini” ortaya koymaktı.<sup>3</sup>

Fahri'nin felsefî ahlâk ile kast ettiği ise daha çok Yunan filozoflarının ahlâk denilen kavram ve fiillere ilişkin düşüncelerini temel alan Müslüman ahlâkçı filozofların yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşımların özünü, diğer ahlâk türlerinde belirtmesinin aksine, net bir şekilde ortaya koymuş değildir. Ancak Mutezile'nin akılcı yaklaşımını burada görmek mümkündür. Dinî ahlâk ise iman, verâ, itaat, ahiret üzerine tefekkür gibi Kur'anî kavram ve mefhumlardan yola çıkarak oluşturulmaya çalışılan ahlâk türüdür. Nassî ahlâka çok yakın bir benzerliği olmakla beraber küçük, belki de önemsiz, farklar da mevcuttur.<sup>4</sup>

## 2. Ahlâkî Düşünce ve Fiillerin Temellendirmeleri

Ahlâkın farklı tanımları olmakla beraber ahlâkın en temelde değer bildiren yargılarla ilişkili olduğunu söylemeliyiz. Değerden bahsedebilmemiz için de bilinçli bir varlık tarafından yani, insan tarafından yapılmış olma zorunluluğu vardır.

Ahlâkın temellendirilmesinden kasıt insanın iradî davranışlarının değerine yönelik herhangi bir önermenin dayanağının ne olduğunun belirlenmesidir. Mesela, yalan söylemek kötüdür, şeklinde bir önermenin dayanağı nedir? Neden yalan söyleme fiiline olumsuz bir anlam atfedilmiştir? Bu olumsuz anlamı ilgili fiile atfederken dayanak noktamız nedir? Din mi, akıl mı, toplumsal kodlar mı, pratik fayda/zarar mı, bireysel haz mı, yoksa fitrat mı? Mesela David Hume (1711-1776) ve John Stuart Mill (1806-1873) gibi düşünürler ahlâkın kaynağının, kişiyi kendisinden ziyade başkasının faydasını gözetmeye sevk eden bir duygu olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>5</sup> Hume'a göre ahlâkın rasyonel bir dayanağı söz konusu

<sup>3</sup> Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 62.

<sup>4</sup> Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 231.

<sup>5</sup> Burada iyi veya kötü kavramlarını insan merkezli olarak ele aldığımız açıktır. Bunun dışında tabiat merkezli iyi veya kötü kavramlarının konuşulması da mümkündür. Ancak bilinçsiz varlık sahası olarak tabiat merkezli iyi ve kötü kavramları bilinçli bir varlık olan insanın ira-

değildir. Ahlâk, duygularımızın bir tür ifadesidir. Diğer taraftan Mill ise duyguların ifadesinden yola çıkarak sempati duygusunun önemine işaret eder. Ona göre sempati duygusu bir insanın kendi dışındaki insanları önemsemesine ve böylece birçok insanın mutluluğunu sağlamaya yönelmesine vesile olmaktadır.<sup>6</sup>

Diğer taraftan ahlâkın kaynağının tabiatüstü bir kaynaktan geldiğini düşünenler de bulunmaktadır. Platon'un iyi ideası bu tabiatüstü kaynağa dair ilk örneklerden sayılabilir. Ayrıca bir tanrı fikrinin benimsendiği tüm dinlerde de ahlâkın kaynağının tabiatüstü varlık olan tanrıya/tanrılara isnat edildiğini görmekteyiz. Düşünce tarihi içerisinde tanrı fikrinin yanı sıra akıl da ahlâkın kaynaklarından görülmüştür. Bu bağlamda Immanuel Kant (1724-1804) aklın insana sunduğu ilke olarak evrensellik vurgusu yapmaktadır. Yine akli ahlâkın kaynağı olarak görenlerden bir diğeri ise Jean-Paul Sartre (1905-1980) da aklın insana sunduğu ve ahlâka temel olabilecek kavram olarak sorumluluğu öne çıkarmaktadır.<sup>7</sup>

---

dî seçimleri ile ortaya konan fiiller gibi ahlâkî iyi veya ahlâkî kötü olarak değerlendirilmez. Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman (New York: Cambridge University Press, 2007), xxix-xxx; John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Kanada: Batoche Books, 1863), 27-50.

- 6 Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 20. Mill'in sempati kavramının aslında empati kavramı olarak anlaşılması gerektiği açıktır. Bu yaklaşımın benzerini Burhanettin Tatar'da da görmek mümkündür. Ona göre "ahlâkî düşünme, her şeyden önce karşıdakinin varlığını dikkate alma ile teşekkül eder. Yani o fıkıh gibi belli bir kavramsal düşüncenin belli bir fikhî soruna tatbikatını değil, karşıdaki insanın varlığını dikkate alarak ahlâken doğru olanı düşünmeyi gerektirir." Burhanettin Tatar, "Din ve Ahlâk İlişkisi", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 31. Mill'in ahlâk anlayışına yönelik detaylı bilgi için bkz. Metin Aydın, "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 53-79.
- 7 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, 20-21. Özturan ilgili sayfalarda ahlâkın kaynağına dair farklı yaklaşımları kısa ve öz bir şekilde aktarmıştır. Ayrıca David W. Gill, Platon'un ahlâk temellendirmesinde aklın yeterli olmadığını, dinî bir yönün de olduğunu ifade ettiğini görüyoruz. Bu yaklaşımın doğru olmasıyla birlikte Platon'un *Devlet* adlı eserinde iyi, ahlâklı, dürüst, adil gibi kavramları akli sorgulamayla da ortaya koymaya çalıştığını da biliyoruz. Platon, uzun tartışmalarla ve herhangi dinî bir metne veya ifadeye dayanmaksızın diyalektik bir yönetime başvurarak Sokrates'in diliyle bu akli sorgulamayı sürdürmektedir. Bu nedenle sadece dinî bir temellendirmeye iyinin, doğrunun, adil ve ahlâklı olanın ne olduğunu öğrenebileceğimiz yanılgısına düşmememiz gerekmektedir. Bkz. David W. Gill, "Ethics With and Without God", *Should God Get Tenure? Essays on Religion & Higher Education*, ed. David W. Gill (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 129-145; Platon, *Devlet*, trc. Emre Alagöz (Ankara: Panama Yayıncılık, 2016), 12-109.

Ahlâkın kaynağının toplumsal değerler bütünü olduğunu düşünenler de vardır ve Emile Durkheim (1858-1917) bunlardan biridir. Ahlâkı mevcut toplumun kültürü, değerleri, inancı, ihtiyacı ve kabulleri ile anlamlandırmaya çalışan Durkheim için evrensel bir ahlâk veya tabiatüstü bir kaynağa dayanan ahlâk söz konusu değildir.<sup>8</sup> Bu bağlamda Albert Einstein'ın (1879-1955) sözleri de önemlidir: “Bir insanın ahlâkî davranışları etkili bir şekilde empati, eğitim, sosyal ilişkiler ve ihtiyaçlara dayanmalıdır. Dinî bir temel bunun için gerekli değildir. Eğer insan ölümden sonra karşılaşacağı bir ödül ümidiyle veya azap korkusu ile dizginlenmiş olsaydı gerçekten kötü bir durumda olurdu.”<sup>9</sup>

19. yüzyılın hâkim düşüncesinde biyolojik evrimin yanı sıra toplumsal bir evrim anlayışının da olduğu unutulmamalıdır. İnsan türünün basit yapılardan daha sistemli ve gelişmiş bir yapıya kavuşması gibi insanın psikolojik, sosyolojik, kültürel, zihinsel olarak da daha sistemli ve gelişmiş bir yapıya kavuştuğu kabul edilir. Bu gelişen sistem içerisinde değişim ve dönüşümün ötesinde kalan metafizik bir kaynağa bağlı ahlâk anlayışını savunmak pek mümkün görünmemektedir. Metafizik bir köke sahip olan din düşüncesinin geri plana atıldığı bu tarz düşüncelerde aklın konumu nasıl ele alınmalıdır? Akıl, sadece duyu organlarının sunduğu verilere dayanarak bilgi üreten ve dolayısıyla maddî (cismanî âleme dayanan) bir alet midir? Yoksa bir yönüyle duyu organlarına dayansa da diğer bir yönüyle de metafizik âleme bağlı ve dolayısıyla manevî (madde ötesine geçebilen) bir alet midir? Bu soruya verilen cevap bizi ahlâkın evrensel olup olmadığı tartışmasına sevk etmektedir.

Modern Batı filozoflarının yaklaşımlarına bakıldığında bunun antik Yunan ve Orta çağ felsefelerinden çok da farklı olmadığı görülür. İbn Miskeveyh'e göre her ne kadar kimi düşünürler ahlâkın doğuştan geldiğini, kişiye has olduğunu ve değişmeyeceğini savunsa da, ahlâk eğitim ile değiştirilebilir ve insanda bir meleke haline getirilebilir. Aksi halde ona göre, “akıl ve ayırt etme gücünü ortadan kaldırmaya, bütün yönetim işlerini ve insanları başıboş bırakmaya, yeni yetişen gençler ve çocukları yönetimsizlik ve eğitimsizliğe terk etmeye sürükler.”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Alexander Gofman, “Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/39 (2019), 26.

<sup>9</sup> Albert Einstein, “Religion and Science”, *New York Times Magazine*, 09 Kasım 1930; Ludvic Zrinzo, “Morality and Ethics without Religion”, *Surgical Neurology International* 6 (2015), 28.

<sup>10</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 52.

### 3. Ahlâkın Evrenselliği Meselesi

Ahlâkın evrenselliği meselesi bir yönüyle fizik-metafizik ayrımıyla ilişkilidir. Fiziksel varlıklar duyu organlarımıza konu olan ve duyusal olarak tecrübe edebildiğimiz varlık sahasını işaret ederken metafizik ise duyusal tecrübelerin ötesinde kalan varlık sahasını işaret etmektedir. Söz konusu ahlâk olunca da meta-etik kavramı karşımıza çıkmaktadır. Meta-etik kavramı ahlâkî veya gayr-i ahlâkî olarak nitelenen davranış ve uygulamaların kökeni hakkında araştırma yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle, spesifik olarak ahlâkî fiillerden çok bu fiillerin kökeni mevzusuna odaklanır. Bu fiillerin kökeni mevzusuna da onların evrensel mi yoksa bireysel veya kültürel mi oldukları sorusuna cevap arayarak yaklaşır.

Birinci yaklaşıma göre, metafiziğin değişimden uzak, kişilere, zamana, bölgeye ve şartlara bağlı ve bağımlı olmaksızın bahsedilebiliyor olması gibi ahlâkî erdemlerin de böylesi değişkenlerden bağımsız, dolaşısıyla evrensel olduğunu söyleyenlerin ilk dönemlerden beri olduğunu görmekteyiz. Mesela Platon'a göre nasıl ki matematiksel değerler –ki onlar metafizik hakikatlerdir – insana veya kültüre bağlı olmaksızın belli başlı hakikate sahiptir, aynı şekilde ahlâkî erdemler de insan veya kültüre bağlı olmaksızın, hatta onların üstünde varlıksal hakikatlere sahiptir. Bu bakış açısına göre ahlâkî diye nitelenen fiillerin bazıları bireysel veya kültürel kökenlere sahip olsa da evrensel bir yöne de sahiptir. Mesela, belki de hırsızlığın tüm insanlarca, hatta hırsızlar tarafından bile hoşlanılmayan bir fiil olması buradan kaynaklanmaktadır. Yahut fiziksel zorbalığın en azılı zalimler tarafından bile kabul edilir olmaması da buradan kaynaklanıyor olabilir.

İkinci yaklaşıma göre ise ahlâkî erdemlerin birey veya kültürden bağımsız bir yönü söz konusu değildir. Birinci yaklaşımda olduğu gibi ahlâkî erdemler, fiiller veya düşünceler son derece önemlidir insan ilişkilerinde. Fakat bunların kaynağı ya bireysel şartlar, beklentiler, eğitim, psikolojik durumdur ya da belli şartlar altında belli fiillerin “iyi”, belli fiillerin ise “kötü” olduğu konusunda mutabık olmuş sosyal yapıdır. Mevcut sosyal yapının belli kuralları benimsemesi sonucunda kültür haline gelen anlayış ve yaşam biçimi kendi içerisinde ahlâkî erdemleri de belirlemektedir. Ahlâkî görecelik denen ve Sextus Empiricus tarafından dillendirilen bu yaklaşımın diğer savunucuları da bireyler ve kültürler arasında neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda her zaman bir mutabakatın olmadığını ileri sürerler. Onlara göre mesela, bir toplumda çok eşliliğin iyi, doğru, olması gereken bir fiil olarak görülmesine rağmen başka toplumda bunun ayıplanması, yadırganması ve kötü olarak nitelenmesi evrensel bir ahlâkî

değerden bahsetmenin imkânsız olduğunu göstermektedir. Yahut eşcinsellik bazı toplumlarda normal kabul edilirken bazı toplumlarda kınanan bir durum olarak kabul edilmesi de evrensel bir ahlâkın olmadığına delil olarak sunulmaktadır.<sup>11</sup> Ancak bu, güçlü bir argüman değildir çünkü bireysel olarak bozulmak – dejenere olmak – nasıl mümkünse toplumsal bozulma da mümkündür. Bu nedenle birinci yaklaşımı savunan bir kimsenin bir toplumdaki ahlâkî tutum farklılığını ahlâkın özneliği olarak değil de ahlâkî bozulmanın tüm topluma sirayet ettiği şeklinde pekâlâ yorumlayabilir.

Nihayetinde ahlâkın evrensel mi bireysel veya kültürel mi olduğuna dair tartışmaların düşünce tarihi boyunca canlı olduğunu görmekteyiz. Bu tartışmaların ayaklarının yere basmasının ahlâka dair yapılan tanımların kapsamına, ahlâkî temellendirmelerin tutarlılığına ve ahlâkın gerçek dünya ile yani pratikle ilişkisinin sağlamlığına bağlı olduğunu her zaman göz önünde bulundurmalıyız.

#### 4. Ahlâkın Pratikle İlişkisi

Ahlâk veya erdemler insanın fiillerini şekillendiren aklî motivasyon kaynağıdır.<sup>12</sup> Ahlâkın teorik birtakım kaidelerin insan zihninde malumat kabilinden bulunması ile yeterli bir düzeye geldiği kabul edilemez. Sonucu iyi olan bir davranışın bilinçsizce yapılması kişiyi ahlâklı kılmadığı gibi neyin güzel-iyi ahlâk kapsamında olduğunu bilmek de, fiiliyata geçmediği sürece, bu bilgi sahibini ahlâklı yapmaz. Mesela, aleyhimize olduğunda bile doğruyu söylemenin iyi ahlâkın bir gereği olduğunu bilmemiz tek başına bizi ahlâklı yapmaz. Aynı zamanda böyle bir durumda kalındığında bu bilgiye uygun bir fiilin ortaya konulması da gerekir.

Ahlâkın pratikle ilişkisini hem bireysel hem de toplumsal bağlamda Fârâbî'nin (ö. 950) oldukça güzel ifade ettiğini görüyoruz. Fârâbî *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri beş ana başlık altında tasnif eder: Dil ilmi, Mantık ilmi, Matematik ilimleri, Tabiat ve İlahiyat ilimleri ve Medenî ilimler. Medenî ilimler altında da siyaset, fıkıh ve kelam ilmine yer verir. Siyaset ilminin de iki kısım olduğunu söyleyen Fârâbî kitabın ilk kısmında mutluluğun tanımını –ki mutluluk, Fârâbî'ye göre insanın nihaî hedefidir

<sup>11</sup> James Fieser, "Ethics", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, erişim: 04 Şubat 2020, <https://www.iep.utm.edu/ethics/>.

<sup>12</sup> Ahlâk ve erdem kelimelerini birbirini yerine kullanmak bazı durumlarda mümkün olsa da her zaman doğru bir uygulama olmayacaktır. Mesela ahlâk nötr bir anlam ifade eder ve "iyi ahlâk" ve "kötü ahlâk" gibi bir tasnif mümkün olabilirken erdem için aynı durum söz konusu değildir. Erdemi kötü sıfatı ile nitelemek mümkün değildir.

– gerçekten mutluluk olanla mutluluk gibi görünen şeylerin farkı, erdemli olanla olmayan düşünce ve davranışların neler olduğu gibi konulara değinir. İkinci kısımda ise erdemli düşünce ve davranışların insanlar arasında yayılmasını sağlayan yönetim fiillerini ve erdemli düşünce ve davranışların tertibini ele alır.<sup>13</sup>

Her ne kadar Fârâbî bu konuda doğrudan ahlâk kavramı üzerine bir düşünce inşa etmemişse de Ahmet Arslan'ın da işaret ettiği gibi, Fârâbî'nin siyaset ilmine yüklediği anlamda ahlâkın yeri oldukça büyüktür. Ona göre Fârâbî'nin eserlerinde siyasetten bağımsız müstakil bir ahlâk bölümü olmasa da insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olmasını hedef olarak belirleyen Fârâbî'ye göre en yüksek iyinin yani mutluluğun gerçekleşmesi ahlâkın alanına gören bir konudur.<sup>14</sup>

## 5. Din ve Dindarlık

Din, bir takım şartlar dâhilinde, belli kurallar doğrultusunda, insanları belli bir hedefe doğru götürmeyi amaçlayan bütüncül bir sistemdir. Her sistemde olduğu gibi dinde de bir sistem kurucu vardır. Her sistemde belirleyen hedefe ulaşmak için işleyişi belirleyen kurallar olduğu gibi dinde de böylesi kurallar söz konusudur. Her sistemde, ayrıca, hedefe ulaşmayı engelleyen kusurlu fiiller/adımlar tanımlanmıştır. Dinde de aynı şekilde amaçlanan hedefe ulaşmaya engel olacak kusurlu düşünce ve davranışlar tanımlanmıştır. Dinî terminolojide mekruh ve haram gibi kavramlar bu kusurlu düşünce ve davranışları işaret etmek için kullanılmaktadır. Beşerî ve ilahî din ayrımı ise bu dinlerin mantığının farklılaşmasından değil, kaynaklarının farklı olmasından ileri gelmektedir.<sup>15</sup> Yaratıcıya kulluk, insanın manevi arınması, ruhun beden hapisanesinden

<sup>13</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Arslan, 5. Baskı (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 103-104.

<sup>14</sup> Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âda: Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan, 4. Baskı (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 16.

<sup>15</sup> Hatta bu benzerlikten dolayı modern Batı din felsefesi çalışmalarında, özellikle teolojik çalışmalardan ziyade *religious studies* kapsamında ele alınan din kavramının açıklanmasında birçok ekonomik, sportif, siyasal ve sosyal örgütlenmelerin dahi din kapsamında değerlendirildiğini görmek mümkündür. Aranan temel ölçütler beşerî ve ilahî dinler için aynıdır: Sistem kurucu bir otorite, belli başlı kurallar ve kabuller, takipçi kitlesi, takipçi kitlesinin kurallara sadakati, kuralları ihlal edenlerin kötü görülmesi ve itaat edenlerin ise belli hedefe ulaşması vb. ilkeler söz konusudur. Bu açıdan meseleye bakıldığında tüm dinler aynı mantaliteye sahip olmaktadır. Ancak ilahî kaynaktan geldiğine olan inanç aynı zamanda sistemin kurallarının daha mükemmel ve takipçileri için mutlak olan faydaya sevk etme kabiliyeti olarak daha yetkin olduğu inancını da beraberinde getirmektedir.

kurtulması, Yaraticıya şükretme, dünyevi başarılar, adaletin tesisi, vb. hedefleri genel olarak birçok dinde görmek mümkündür.

Mesela Fârâbî bu amacın mutluluk olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mutluluk insanın nihai gayesidir ve din, kişiye bu yolu kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla dinin amacı da insanın mutluluğu elde etmesidir. “Dini bir takım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüş ve fiiller” olarak tanımlayan Fârâbî’ye göre bu sistemi “tasarlayan erdemli ise ve onun yönetimi de hakiki anlamda erdemli ise, tasarlamış olduğu şeyle hem kendisini hem de yönetimi altında bulunanları hakiki anlamda mutluluk olan en son mutluluğa ulaştırmaktan başka bir şeyi amaçlamaz ve bu din de erdemli bir din olur.”<sup>16</sup> Fârâbî’ye göre erdemli din vahye dayanmakta olup bireysel ve toplumsal çıkarları veya hazzı hedefleyen bir sistem olmayıp insanların gerçek mutluluğa ulaşmasını hedefler.

Tüm bunlar ışığında vahiy kaynaklı olduğuna inandığımız İslam’a baktığımızda karşımıza “ulaşılması gereken gerçek bir amacın varlığı” çıkmaktadır. Bu amaç nedir? Özelde İslam’ın, Kur’an ve Hz. Peygamber’in örnekliğiyle, inananlardan beklentisi Allah’a kulluktur, denilebilir. Kulluk ise efendisine benzemek, onun rızası ve talepleri doğrultusunda hareket etmekle mümkündür. Kur’an’da Hz. Peygamber için “Sen büyük bir ahlâk üzeresin” (Kalem, 68/4) gibi bir ayetin bulunması, doğru sözlü olmanın vurgulanması,<sup>17</sup> alçakgönüllülüğün, sabrın, merhametin, yardımseverliğin, dedikodudan uzak durmanın, ayıp araştırmamanın, affedici olmanın ve bunlara benzer birçok ahlâkî erdemın defalarca vurgulanması ahlâkın Kur’an’ın asıl gayelerinden biri olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.<sup>18</sup>

## 6. Akıl-Ahlâk İlişkisi

Ahlâkın din ile ilişkisine bu denli yer vermemizin en temel nedeni şüphesiz ki dinin ahlâkî önceleyen ve sadece insana hitap eden bir sistem olmasıdır. Ayrıca dinin temel dayanağı, yaratılmışlar içinde sadece insanda bulunan, akıl yetisidir. Ahlâkî erdemlere sahip olmak da dinin insana biçtiği asıl roldür. Öyleyse akla dayanan ve ahlâklı olmayı insana aslî bir görev olarak yükleyen din açısından meseleye bakıldığında en önemli ilişkinin akıl-ahlâk ilişkisi olduğu görülecektir.

<sup>16</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-mille: Din Üzerine*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 16.

<sup>17</sup> “Ey iman edenler! Yapmayacağımız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağımız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.” (Sâff, 61/2-3).

<sup>18</sup> Lokmân, 31/12-19; Beled, 90/8-18; Hucûrât, 49/11-13; Âl-i imrân, 3/134.

Akıl, dinî önerme ve kuralları kabul edebilmesi, onların sahih olanını batıl olanından ayırabilmesi, insanın yaşadığı evrenin inceliklerini kavrayıp günlük yaşamında sosyal bir varlık olarak üzerine düşenleri yapabilmesi için insana yol gösteren en önemli rehberdir. Ahlâk da yaratma anlamına gelen “hulk” kelimesinden türeyen ve insanın yaratılış açısından kendi şahsına münhasır özelliğine, yani alâmet-i fârikası olan aklına uygun bir şekilde yaşaması olarak anlaşılmalıdır.

Fiziksel özellikleri yönüyle yaratılış bakımından tüm hayvanlar ile birçok ortak yönü bulunan insanın yaratılışının hayvandan ayrıldığı tek yön akıllı bir varlık olmasıdır. Sadece bu akıl özelliğine sahip olması nedeniyle fiillerinde ahlâkîlik aranan tek varlık da insandır. Başka bir maymunun muzlarını alıp gizlice yiyen maymunları neden kınamaz ve kötü ahlâka sahip olduklarını söylemeyiz? Bir ceylanı parçalayarak yiyen bir aslanın kötü bir fiil yaptığını neden düşünmeyiz? Neden gecenin bir vakti bağırarak köpekleri kınamayız? Bunların sebebi zihnimizde zorunlu olarak kurduğumuz akıl-ahlâk ilişkisidir. Bu hayvanların yaratılışlarında aklın olmadığını bildiğimiz için onlardan herhangi bir ahlâkî erdeme sahip olmasını da beklemeyiz.

Akıl-ahlâk ilişkisinin zorunlu olduğunu neredeyse fitraten kabul etmek durumundayız. Peki, akıl-ahlâk ilişkisinin mahiyeti hakkında felsefî olarak ne tür izahlar yapılabilir?<sup>19</sup> Bu sorunun cevabını ortaya koyabilmek için evvela insanın ruh-beden ilişkisine temas edilmelidir. Birçok filozofun kabul ettiği üzere insan ruh-beden ikiliği ile meydana gelmiş bir varlıktır. Ruh insanı aslî ve hâkim yönüken beden ruhun sahip olduğu düşüncelerin fiiliyata dönüşmesi için aletidir.

<sup>19</sup> Bu konunun farklı izahları mümkün olmakla beraber Aristoteles’in yaklaşımı da önemlidir. Ona göre, Fârâbî’nin de takip ettiği üzere, insanın asıl gayesi mutluluğa erişmektir. Erdemler ise nihai gaye olan mutluluğa giden yolda aklın kendine has işlevini yerine getirmesi, kendine ait olan işi en iyi şekilde yapmasıdır. Aristoteles *Nikomakhos Ahlâki* isimli eserinde bu konuda şöyle demektedir: “Belki insanın işini ele alırsak bu ortaya çıkabilir. Çünkü tıpkı flütçü, heykeltıraş ve bütün sınaat sahiplerinin olduğu gibi herkesin, kendisinde iyi olduğu ve kendisini iyi yaptığı görülen bir işi vardır. Eğer [sadece insan olması bakımından] insanın [kendine özgü] bir işi varsa, insan için de durum böyledir. Öyleyse bir yanda marangozun ve ayakkabı ustasının bir işi ve fiili varken, diğer yanda insanın hiçbir işi yok mudur? Yoksa o doğal olarak işsiz midir? ... O halde bu acaba ne olabilir? Çünkü yaşam bitkilerle ortak görünüyor; aranan ise insana özgü olandır. ... Eğer böyleyse, insanın işinin bir yaşam olduğunu, bunun da ruhun etkinliği ve akla uygun fiili olduğunu, mükemmel insanın bunları iyi ve güzel şekilde yapan olduğunu [ortaya koyuyoruz]. Her bir şey kendisiyle ilgili erdeme göre yapıldığında iyi şekilde yerine getirilmiş oluyorsa, eğer böyleyse, insana ait iyi, ruhun erdeme göre etkinliği olacaktır.” Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, 57.

Tabiata baktığımızda bizden daha hızlı koşan, daha yükseğe zıplayan, daha ağır yükler kaldıran, daha dayanıklı kemik ve deriye sahip olan nice hayvan türüne şahit oluruz. Duyamadığımız sesleri duyan, göremediğimiz mesafeleri ve küçük varlıkları gören, hem denizde hem karada hatta havada yaşayan birçok hayvanı biliriz. Kısacası fiziksel olarak tabiata baktığımızda en zayıf varlıklardan biri olduğumuzu görürüz. Faydalılık açısından bakacak olursak hayvanların etinden, sütünden, yumurtasından, derisinden, kemiğinden, boynuzundan, postundan, hatta dışkılarından yararlanmamıza rağmen insan olarak hiçbir fiziksel özelliğimizden yararlanılmaz. Bu açıdan da bakınca insan, tabiatın en değersiz varlığı olmak durumundadır. Ancak sahip olduğumuz tek şey ile yani aklımız ile tüm tabiatın efendisi durumuna yükselmiş, bizden kat be kat güçlü ve dayanıklı hayvanları idaremez altına almış bulunmaktayız. Ruh-beden ilişkisine baktığımızda yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere insanı beden yönüyle ele almanın bir mantığının olmadığını görüyoruz. Geriye insanı insan yapan nefs-i nâtika (aklî beşer ruhu) kalmaktadır.<sup>20</sup>

Genel felsefî kabul olarak nefis (ruh) üç çeşittir: Bitkisel (nebatî) nefis, hayvani nefis ve insanî nefis. Bu üç nefis için birçok alt bölümlenme söz konusu olsa da ana hatlarıyla bitkisel nefsin temel özellikleri beslenme, büyüme ve üremedir. Hayvani nefsin temel özellikleri ise bitkisel nefse ilave olarak öfke ve şehvettir. İnsanî nefsin temel özelliği ise bitkisel ve hayvani nefsin özelliklerine sahip olmanın yanı sıra akıl (düşünme) özelliğidir.<sup>21</sup> İnsan, en üstün özellik olan düşünme gücüyle yani aklıyla diğer canlılardan ayrılır. İnsan nefsinin bir kuvvesi olan aklın gayr-i cismanî kavram ve varlıklara yönelmesi, cismanî idrakin ötesine geçmesi, maddeden ziyade manaya

<sup>20</sup> İnsan nefsinin cisim olmadığı ve bedenden ayrı bir cevher olduğu konusunda filozoflardan çok sayıda nakil yapmak mümkündür. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 22; Kindî, "Nefis Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 244; Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 282.

<sup>21</sup> Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*. 284. Bu özelliklerin taksimatında tam bir mutabakatın olduğunu söylemek zordur. Beslenme, büyüme, üreme, öfke, şehvet (arzu) ve düşünme (akıl) güçleri bir bütün olarak insanda görülebilir. İnsan denen varlığın hem bitkisel hem de hayvani nefsin özelliklerini haiz olması da tabiidir çünkü insan, canlılar âleminin en kapsamlı ve üstün varlığıdır. Dolayısıyla insanda öfke ve şehvet özelliklerinin olduğu tartışmasızdır ancak bu iki özelliğin hayvani nefsten mi yoksa bitkisel nefsten mi kaynaklandığı çok önemli olmamakla beraber tartışmaya açıktır. Bu konuda Macid Fahri, Galen'in Eflatun ve Hipokrat'ın görüşleri üzerine yazdığı bir eserinde insan nefsinin akleden, öfkelenen ve arzulayan olmak üzere üç parçadan olduğunu ifade ettiğini ileri sürer. Daha sonrasında da Fahri, "sonunda o [Galen] bu yönleri sırasıyla akleden nefis, gazaplanan nefis ve arzulayan nefis olarak isimlendirmede karar kılıp bunları insanî, hayvanî ve bitkisel nefislerle aynileştirir." diyerek şehvet (arzu) özelliğinin bitkisel nefis ile eşleştirildiğini düşünür. Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 107.

odaklanması aklın kapsamının mahsûsât (hissedilirler) âlemi olmadığını göstermektedir. Öfke kuvvesi ise hayvani bir kuvve olup maddi âleme yönelik fiiller icra eder. Tahakküm kurma, fiziksel olarak saldırganlık, tehlikelere karşı savunma dürtüsü vb. durumlar öfke kuvvesinin sonuçlarıdır. Şehvet ise maddi olan her şeye yönelik istek duymaktır. Cinsel talepler ne kadar maddi ise yeme-içme isteği, kılık-kıyafet isteği, ev, araba, lüks eşyalara yönelik istekler de şehvet kuvvesinin birer sonucudur.<sup>22</sup>

Platon'un *Devlet* isimli eserinde de işaret ettiği gibi rasyonel (aklî) yön insan ruhunun (nefs) en önemli ve hâkimiyeti elinde tutması gereken yöndür.<sup>23</sup> Bu noktada Platon Sokrates'i şöyle konuşturmuştur: "Demek ki, burada birbirinden farklı iki şey söz konusu; bu şeylerden biriyle düşünürüz ki, bu şeye ruhun rasyonel tarafı diyebiliriz. Sevmemize, susamamıza, acıkmamıza ve diğer ihtiyaçlarımızı hissetmemize olanak sağlayan şey ise irrasyonel, arzulayan taraf, hazların ve doyumların yol arkadaşı olarak adlandırılabilir."<sup>24</sup> Ayrıca ruhun rasyonel bölümünün bilge olduğunu ifade eden filozofa göre bu bilgeliğin gereği olarak ruhun bütünlüğünü koruma ve yönetme görevi de onun hakkıdır. Bu noktada yaptığı bir uyarı da dikkat çekicidir. Eğer yönetici olmaya layık olmayan şehvet ve öfke gibi kuvveler bedenî ihtiyaçların sürekli bir şekilde karşılanması ile güçlendirilirse, yönetim hakkı ruhun rasyonel tarafında olmasına rağmen, bu kuvveler yönetimde hak iddia edecek ve insan hayatı mahvolacaktır.

<sup>22</sup> Kindî'ye göre nefsin akıl kuvvesinin öfke ve şehvetten farklı bir alana, daha yüce olan varlık sahasına yönelmesinin sebebi aklî nefsin cevherinin Yüce Yaratıcı'dan gelmesidir. Bu yönü itibarıyla aklî nefis bedenle ilişkili olan öfke ve şehvet kuvvelerinin zıttına yönelmektedir. Kindî, "Nefis Üzerine", 244.

<sup>23</sup> Nefsin türleri ve kuvveleri, aralarındaki ilişki ağı ve neden hâkimiyetin akıl kuvvesinde olması gerektiği gibi hususlarda Platon'un görüşlerinden istifade ederek bir düşünce ortaya koymaya çalışan Ebû Bekir er-Râzî'nin düşünceleri için bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbu'r-rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi", *Felsefe Risâleleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 97-99.

<sup>24</sup> Platon, *Devlet*, 204. Kindî, Platon'un bu görüşlerinden bahsederken domuz, köpek ve melek benzetmesine başvurduğunu ifade eder: "Eflâtun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, anlattığımız akıl gücünü de meleğe benzeterek der ki: 'Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gayesi ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki aklî nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şanı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli olur. Çünkü şanı yüce Yaratıcı'nın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklikle nitelendiğini bilmekteyiz. İşte insanın gücü yettiği ölçüde kendisine bu şekilde çeki düzen vermesi mümkündür; böylece o da hakîm, adil, cömert, iyi, gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur.'" Kindî, "Nefis Üzerine", 246; Kindî, "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı", *Kindî: Felsefi Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 313.

Devamında ise ruhun rasyonel tarafının idaresi altında olmakla mutedil olmak arasında bağlantı kurulmaktadır: “Bu üç bölüm uyum içinde çalıştığına, yönetici pozisyonunda olan rasyonel tarafla, yönetilen konumundaki arzulayan ve canlılık ihtiva eden bölümler, aklın efendi olduğu, ona itaat edilmesi gerektiği konusunda uzlaşma içerisinde olduğunda, o kişiye ölçüdür demez misin? diyerek aklî yönetim ve itidal arasındaki ilişkiye temas etmiş oluyor.<sup>25</sup> İtidal ise ilerleyen pasajlarda göreceğimiz üzere ahlâkın en temel prensiplerindedir.

Bu yaklaşımdan yola çıkarak, insan nefsinin bir kıtaya benzetirsek bu kıtada üç büyük ülkenin olduğunu söyleyebiliriz: Öfke ülkesi, şehvet ülkesi ve akıl ülkesi. Bu kıtanın gidişatını, politikasını, yönelimlerini, rengini ve kimliğini belirleyecek olan ise üç ülkeden güçlü olandır.<sup>26</sup> Öyleyse bu ülkelerin özelliklerinin iyi tanınması, nelerle gelişebileceğinin, ne tür etkilerinin olabileceğinin hakkıyla tahlil edilmesi gerekmektedir. İnsan nefsi, bu örnek üzerinden devam edecek olursak, akıl, şehvet ve öfke kuvvelerinin çatışma sahasıdır. Her kuvve kendi hâkimiyetini tesis etmeye meyyaldır. Öfke ve şehvet kuvvelerinin maddi varlık sahasına yöneldiğini, akıl kuvvesinin ise insanın en ayırt edici özelliği olarak akledilirler sahasına yöneldiğini daha önce ifade ettik. Bu noktada ahlâkî erdemlerin de insanın yaratılışına has bir özellik olduğunu ve tamamen soyut bir karaktere sahip olduğunu görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle akıl ülkesi ahlâkî erdemlerin yeşerip gelişebileceği iklime sahiptir. Cömertlik, yardımseverlik, dürüstlük, merhamet, affedicilik gibi soyut ahlâkî erdemler ancak soyut hakikatlerin konu edildiği akılda kendilerine yer bulabilecektir. Bu nedenle ahlâkî erdemleri güçlendirmek isteyenlerin yapması gereken şey akli güçlendirmektir.

Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi bazı filozofların ahlâkı, “düşünüp taşınmaksızın bir fiili yapma melekesi” olarak tanımlaması ahlâkî erdemlerin aklî dayanaktan yoksun olması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>27</sup> Bu düşüncenin arka planında ahlâkın düşünerek

<sup>25</sup> Platon, *Devlet*, 210.

<sup>26</sup> Bu konuda neredeyse tüm filozoflar ittifak halindedir. Konuyla ilgili olarak mesela İhvân-ı Safâ’ da arzu ve isteklere boyun eğmenin akıl gözünü kör edeceğini ve bunun sonucunda da aklın hakikatleri göremeyeceğini vurgular. Aklın hakikatlere erişmesi ve ahlâkî eğitim arasında paralellik olduğunu ileri süren İhvân-ı Safâ’ bu nedenle felsefî bilgi elde edinme yani aklî faaliyet için ahlâkî gelişimi, ahlâkî gelişim için aklî gelişimi gerekli görür. Bkz. İhvân al-Safâ’, *İhvân-ı Safâ’ Risâleleri*, 4 cilt (Kum: Mektebü’l-İlâmi’l-İslâmî, 1985), 3: 376.

<sup>27</sup> Bu konuda açıklayıcı olduğunu düşündüğümüz bazı ifadeler faydalı olacaktır: “Şöyle deriz: Bu gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüz’ünü (tarafını) ıslahla tamamlanır. Bunun için

özümsemiş, sağlamlaştırılmış ve tereddütten berî bir karaktere bürünmesi ihtiyacı vardır. Gerek Platon'un düşünceleri ve gerekse ondan ilham alan İslam filozoflarının düşüncelerine baktığımızda aklın güçlendirilmesi ile ahlâkın sağlam bir temele oturtulması arasında kuvvetli bir ilişki söz konusudur. Ahlâkî erdemlerin fiiliyata dönüşmesi ve ahlâkın nefste bir meleke haline gelebilmesi ancak bu aklılık ile mümkündür.

Akl ruhun bir kuvvesidir ve ruh da beden hareket ettiricisidir. İradî fiillerimizin hepsinde sınırlar, kaslar, kemikler birer vasıta. Asıl hareket ettirici güç ise ruhtur. Ruhun etkisi olmaksızın insan bedeni bir taştan farksızdır. Platon'un da işaret ettiği gibi ruhun farklı yönleri vardır ve hâkimiyet rasyonel yani aklî yönün kontrolünde olmalıdır. Peki, aklî yön ahlâk bağlamında nasıl gelişecektir ve dinin bu gelişimdeki rolü nedir? Akıl-ahlâk ilişkisine vurgu yaparak meseleye yaklaştığımızda ahlâkın evrensel bir yönünün olduğunu da kabul etmek zorundayız çünkü ortak ve evrensel bir aklılıktan söz etmemiz de mümkündür. Her ne kadar bireysel olarak yaşadığımız çevreden ve kültürden, sahip olduğumuz şartlardan ve yaşadığımız tecrübelerden etkilenerek farklı düşünceleri oluştursak da insanların temel olarak kabul ettiği meseleler de vardır. Parçanın bütünden küçük olması, bir cismin aynı anda iki farklı yerde olmaması, bir şeyin aynı anda ve aynı şartlarda hem açık hem kapalı olmaması gibi mantıksal aksiyomlar nasıl ki tüm insanların ortak aklının bir ürünüdür, ahlâkî erdemler konusunda da böylesi ahlâkî aksiyomların olması olağandır.

Din olmaksızın insanlar şehvet ve öfkelerinin peşinden gitmenin "kötü" olduğunu idrak edebilirler. Bilgi sahibi olarak, aklî sorgulamalar yaparak, diğer insanların tecrübelerini aklî bir analize tabi tutarak neyin doğru, neyin yanlış olduğunu kavramak mümkündür. Diğer taraftan her insanın gerekli eğitime ve takip edeceği bir örneklığe sahip olmadığı, hayat koşturmacası içinde ulaşılması daha zor olan aklî gelişimin ihmal edilmesi, birçok insanın düşünmekten ziyade ihtiyaçları en kısa ve kolay yoldan temin etmeye yatkın olması gibi gerçekler de görmezden gelinemez. Din bir rahmet olarak bu noktada devreye girmekte ve derin düşünceler ile idrak edilip hayata tatbik edilmesi belki de yıllarca sürecek

---

öncelikle bir öncül sunalım ki, onu daha önce zikretmiş gibiydik, şöyle deriz: Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk arasında 'ortada olma'nın (tavassut) kullanılması emredilir, yoksa 'ortada olma melekesi' hatta 'ortada olma' meydana gelmeden 'ortada olma'nın fiillerini yapmak değil." İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: İlâhiyât, Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, 2 cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 2: 618.

olan ahlâkî erdemleri kısa ve özlü bir şekilde insanın önüne koymaktadır. Hatta ahlâkî erdemlerin insan ruhunda kök salması, sağlam bir zeminde durması için düzenli ibadet pratikleri ile insan ruhunu sürekli eğitmek ve onu gayr-ı ahlâkî fiillere düşmekten korumak dinin rahmet yönüdür. Bir insan düşünerek, yalan söylemenin psikolojik ve sosyolojik problemlere neden olacağını bilebilir. Sadece içinde bulunduğu topluma bakarak da liyakati öteleyip mutlak sadakati önceleyen bir anlayışın bireyi ve toplumu ifsat edeceğini görebilir. Yahut ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmenin bireysel ve toplumsal olumlu sonuçlarını tecrübe edebilir. Din ise insanın aklın bulup anlayabileceği bu hakikatleri ona kitap ve peygamber örnekliği ile daha kısa yoldan aktarabilmektedir. Fiiliyata dönüşme kısmına ahlâkın amelî yönü desek de bu fiiliyatın arkasındaki bilinç ahlâkın nazarî yönüdür. Din, insanın aklına ahlâkın nazarî yönünü işlemekte ve bu nazarî hakikatlerin insanın tüm yaşamında görülmesini yani amelî olarak ortaya çıkmasını istemektedir. Bu nedenle din, insanların hikmeti anlamaksızın ibadet etmesini veya bazı fiilleri yapıp bazılarında sakınması istemeyip onların taakkul (akletme), tefekkür ve tedebbür ile fiillerindeki nazarî yönü kemale erdirmesini beklemektedir.

Dinden bağımsız bir şekilde aklî yollara başvurarak yani düşünme, tefekkür, tedebbür ile insan nefsinin olgunlaştırmak, diğer bir ifadeyle nefsin yönetimini akıl kuvvesine tevdi etmek İslam filozoflarının savunduğu yaklaşımdır. Tamamen aklî çıkarımlara dayanmak suretiyle ahlâkın dayandığı temel prensipleri sıralayan Ebû Bekir er-Râzî'nin düşüncesinde ahlâkî fiillerin tek tek ne olduğundan ziyade ahlâkın yeşereceği yegâne mekân olan nefsin eğitilmesi meselesi öne çıkmaktadır. En önemli eserlerinden *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin hemen başlarında aklın değerinden bahsetmekte ve şöyle demektedir:

O halde yeri ve değeri böylesine önemli olan aklı mertebesinden indirmememiz ve derecesini düşürmememiz bize düşen bir görevdir. Yani onu hâkimken mahkûm, bağlanılanken bağlanan ve önder iken uydu durumuna düşürmemeliyiz. Aksine her işte ona başvurmalı, her işi onunla değerlendirmeli ve ona güvenmeliyiz. İşleri akılla yürütmeli, onun karar veremediği durumlarda biz de işleri durdurmalıyız. Nefsânî arzular ise aklın felaketidir ve aklı bulandırır, yolundan, amaç ve istikametinden saptırır, akıllı birinin kendi yolunu bulmasını ve işlerini düzene koymasını engeller. Öyleyse biz, emir ve yasaklara uymak üzere nefsânî arzularımızı eğitip kontrol altına almalıyız. Böyle yaptığımız takdirde aklımız en yüksek düzeyde saflaşıp aydınlatır ve bizi ulaşabileceğimiz son hedefe ulaştırır.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi", 86.

Akla ahlâk ve nefsin kontrolü konusunda böylesi önemli bir rol biçen Ebû Bekir er-Râzî'nin başvurduğu temel kavram itidaldir. Hatta ona göre "ahlâkın ıslahı nefsanî güçleri ifrât ve tefrîttten koruyup dengede tutmak üzere ortaya konan ve iknaya dayanan delillerden ibarettir."<sup>29</sup> Bu delillerin tamamı akli merkeze alacak şekilde ortaya konmaktadır. Bu nedenle Râzî, akıl-ahlâk ilişkisi üzerinde durmakta ve nefsin diğer kuvvelerinin kontrolünün akli bir yolla sağlanabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda, mesela, Hintlilerin Allah'a yaklaşma gayesiyle cesetleri yakmalarını, Mani-heistlerin cinsel ilişkiyi terk etmelerini, bazı Hristiyanların manastırlara ve bazı Müslümanların da mescitlere kapanarak dünya hayatını yok sayıp çalışmayı bırakmalarını ve daha birçok itidale uygun olmayan davranışın, her ne kadar başka inanç sistemlerinde savunulmuş olsa da, akla aykırı olduğunu söyleyerek ahlâkın ıslahına hizmet etmeyeceğini düşünür. Ona göre, nefsin itidale erişmesi yaşantının itidal üzere olmasıyla mümkündür. Ne var ki, aklın ışığında ahlâkî bir hayat tanzim etmeye çalışan yüce ruhlu kimseler asgari sınırın altına inmeden fakat helal sınırın da üst kısımlarından ziyade alt kısımlarında yaşamaya yönelmelidir.<sup>30</sup>

## Sonuç

Ahlâk, insanın yaratılışına uygun düşünmesi ve davranmasıdır. İnsanın yaratılışına uygun olmak ile anlaşılması gereken ise sadece insana ait olan özelliğe uygunluktur. Bu özellik şüphesiz ki akıldır. Akıl insanın alamet-i farikası olarak insandaki en üst yönetici olarak tanınmaya layıktır. Canlılarda öfke ve şehvet de beden üzerinde yönetici olabilir ancak bu kuvvelerin oluş-bozuluşa tabi olan maddi varlıklara yönelmesine karşın aklın maddi olanın ötesine geçebilmesi, daha kalıcı ve gerçekçi hakikatleri idrak etmesi, soyut kavramları anlamlı kılması gibi özelliklerinden dolayı öfke ve şehvete nazaran yöneticiliğe daha layıktır. Öfke ve şehvetin insanı anlık hazların, gelip geçici isteklerin ve oluş-bozuluşa tabi olmakla mutlak gerçekliği olmayan varlık sahasına yöneltmesinin sonucu reziletler ve kötülükler

<sup>29</sup> Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi", 100. Bu bağlamda Ebû Bekir er-Râzî'nin faziletli ve şerefli işler için yaptığı tanım da önemlidir. Ona göre faziletli ve şerefli olan davranış her konuda ihtiyaç duyulan kadarıyla yetinmek ve zevk alınan bir şeyi eleme dönüşmeyecek bir sınırdan tutmak. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere tam bir yoksunluk veya tam bir doyunluk peşinde koşmak faziletli, erdemli davranış olarak görülmemektedir. Zaten Râzî'nin Sokrates'in yaşam tarzından bahsederken vurguladığı erdemli yol da itidal üzere bir hayatı benimsemektir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye: Filozofça Yaşama", *Felsefe Risâleleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 196-198.

<sup>30</sup> Ebû Bekir er-Râzî, "Filozofça Yaşama", 206-210.

ortaya çıkmaktadır. Akıl ise bunun tam tersi istikamette olduğu için ahlâkî erdemlerin ve iyiliklerin ortaya çıkması söz konusudur.

Filozofların işaret ettiği üzere akıl ile ahlâk arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Bir yönü fiiliyata bakan ahlâkın temeli ise düşünce ve kavram olmakla nazardır. Ameli yönü bedende görülürken nazari yönü ise akılda bulunmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle, ameli yönünün sağlam ve sarsılmaz olabilmesi için, şartlara göre değişkenlik göstermemesi için nazari temellendirmesinin de iyi yapılmış olması gerekir. Bu nedenle, sağlam ve güzel ahlâkî fiiller ancak aklî olarak temellendirilmiş ahlâk anlayışıyla mümkündür demek yanlış olmayacaktır.

Dinin de insana temelde ahlâklı olmayı öğütlediğini biliyoruz. Ahlâkın ise akılda yeşereceğini ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla, dinin insandan istediği ahlâkî yaşamı tesis etmek akıl ile mümkün olur diyebiliriz. Öyleyse dindar olmak ile akıllı geliştirmek arasında da bir ilişkinin olduğunu net bir şekilde görebiliriz. İman konusunda tahkik kavramı ne anlama geliyorsa, ahlâk ve dindarlık konusunda da aklî bir tahkikin yapılması aynı anlama gelmektedir. Müslümanlar açısından karşılaştığımız en ciddi problemlerden birisi dindar olduğunu iddia eden insanların toplum içinde ahlâkî bir örneklik ortaya koyamamalarıdır. Tüm bu anlattıklarımızdan yola çıkarak şunu söylemek mümkündür: Ahlâkî bir dindarlık ancak aklen gelişen, aklî sorgulamalar yapan ve ahlâkî düşünce ve fiillere yönelik ahlâkî bir temellendirme (tahkik) kaygısı taşıyan insanlarda ortaya çıkabilir. Toplum veya aileden gelen geleneksel bir ahlâk aklî bir temellendirmeden öte alışkanlık ile sahip olduğundan hızla değişen dünyamızın sosyal, ekonomik, siyasi şartları içinde sürekli sarsılmakta ve aile ve toplum yapısının değişmesi ve çözülmesine paralel olarak değişip çözülmektedir. Bu nedenle sağlam bir dindarlık için aklî gelişimine önem veren inançlı bireylerin yetiştirilmesi elzemdir.

### Kaynakça

- Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 53-79.
- Ebû Bekir er-Râzî. "es-Sîretü'l-felsefiyye: Filozofça Yaşama". *Felsefe Risâleleri*. Trc. Mahmut Kaya. 196-217. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ebû Bekir er-Râzî. "et-Tıbbu'r-rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi". *Felsefe Risâleleri*. Trc. Mahmut Kaya. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

- Einstein, Albert. "Religion and Science". *New York Times Magazine*. 09 Kasım 1930.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. Trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*. Trc. Ahmet Arslan. 5. Baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-mille: Din Üzerine*. Trc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Tahsîlu's-sa'âda: Mutluluğun Kazanılması*. Trc. Ahmet Arslan. 4. Baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fieser, James. "Ethics". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 04 Şubat 2020. <https://www.iep.utm.edu/ethics/>.
- Gill, David W. "Ethics With and Without God". *Should God Get Tenure? Essays on Religion & Higher Education*. Ed. David W. Gill. 129-145. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Gofman, Alexander. "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/39 (2019): 25-39. <https://doi.org/10.26650/SJ.2019.39.1.0007>.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Ed. Dorothy Coleman. New York: Cambridge University Press, 2007.
- İhvân al-Safâ'. *İhvân-ı Safâ' Risâleleri*. 4 Cilt. Kum: Mektebü'l-i'lâmi-l-İslâmî, 1985.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. Trc. Abdulkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ: İlâhiyât, Metafizik I*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kindî. "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı". *Kindî: Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. 4. Baskı. 313-324. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kindî. "Nefis Üzerine". *Kindî: Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. 4. Baskı. 244-250. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Kanada: Batoche Books, 1863.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Platon. *Devlet*. Trc. Emre Alagöz. Ankara: Panama Yayıncılık, 2016.
- Tatar, Burhanettin. "Din ve Ahlâk İlişkisi". *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ed. Müfit Selim Saruhan. 3. Baskı. 21-39. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Zrinzo, Ludvic. "Morality and Ethics without Religion". *Surgical Neurology International*. 6 (2015): 28.