



II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (UDİS-2021)

“Din, Ahlak ve Hukuk”

07-09 EKİM 2021

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN

Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN





II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (UDİS-2021)

“Din, Ahlak ve Hukuk”

07-09 EKİM 2021

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN

Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN





Kitabın Adı : II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu
(UDİS-2021)
Editör : Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN, Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN
ISBN : 978-625-8421-24-8
Yayın No : 1429

© Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN, Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr

soncagyayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com

uzun@uzundijital.com

İÇİNDEKİLER

KADIZADE-SİVASİLERİN BİRBİRLERİNİ KATLETMELERİ BAĞLAMINDA MİZANÜ'L-HAK ESERİNİN YAZILMASI.....	7
ADALET, AHLÂK VE HUKUKUN MEZCEDİLDİĞİ REEL POZİSYON: ÖMER MÜSLÜMANLIĞI	26
KUR'ÂNÎ VE PEYGAMBERÎ SÖYLEMLERDE İSLÂM DÂVETÇİSİNİN AHLÂKÎ ÖZELLİKLERİ	36
ZAHİR VE BÂTINI BİRLEŞTİRİCİ ÇOK YÖNLÜ BİR KAVRAM OLARAK “İHSAN”	54
OLMAK VE YAPMAK: ERDEM ETİĞİ VE İLKE ETİĞİ İKİLEMİ ARASINDA AHLAK.....	68
KUR'ÂN'DA HUKÛKUN VE AHLAKÎN TEMELİNİ OLUŞTURAN İKİ ANA KAVRAM: ADÂLET ve İHSÂN.....	80
EVRENSEL BİR BUDİST AHLAK SİSTEMİNDEN SÖZ EDİLEBİLİR Mİ? PANCASÍLA BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME	99
HUKUKİ İŞLEMLERDE NİYET-BEYAN İLİŞKİSİ VE FIKHA YANSIMASI: SÖZLEŞMELERİN AHLAKİLİĞİ	110
HAYATIN OLAĞAN AKIŞINA AYKIRI DAVALARIN REDDEDİLMESİNİN İSLAM HUKUKU VE AHLÂKİ BAKIMINDAN TEMELLENDİRİLMESİ.....	120
İSLAM HUKUKUNDA NİYET- EYLEM İLİŞKİSİNDE NİYETİN GERİ PLANDA KALMASI	133
HANEFÎ HUKUK DÜŞÜNCESİNİN ETİK-RASYONEL TEMELİNE DAİR BİR İNCELEME	152
TANRISIZ AHLAK, AHLAKSIZ TANRI MÜMKÜN MÜDÜR?	164
PRATİK BİR ÖRNEKLİK OLARAK SÜNNETTEKİ AHLÂKÎ ÖĞRETİLER.....	174
DİNDARLIK ALGISI İLE AHLAKİ OLGUNLUK İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ.....	190
XV-XVII. YÜZYILLARDA OSMANLI ARNAVUTLUK'UNDA HİRİSTİYAN DİN ADAMLARINDA AHLÂKÎ SORUNLAR	200

HADİSLER BAĞLAMINDA AHLAK ÖĞRETİLERİ: DÜRÜSTLÜK ÖRNEĞİNİN GENÇLİĞE YANSIMASI.....	209
RÖNESANS ÜTOPYALARINDAN 20. YÜZYIL DİSTOPYALARINA: AHLAK-TEKNOLOJİ-TOPLUM İLİŞKİLERİNİN KURGUSU NASIL DEĞİŞTİ?	223
2018 YILI DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ İLKOKUL 4-8. SINIFLAR VE ORTAOKUL 9-12. SINIFLAR ÖĞRETİM PROGRAMININ SORUMLULUK KAZANIMLARINA YER VERMESİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ	237
FIKİH-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MODERN İKTİSADA BİR BAKIŞ	278
İSLAM CEZA HUKUKUNDA AHLAKİ İLKE VE UYGULAMALAR.....	290
AHKÂM ÂYETLERİNDEKİ DİNÎ VE AHLÂKÎ BOYUTLAR (BOŞANMA AYETLERİ ÖRNEĞİ).....	298
AHLÂK MERKEZLİ ŞAHSİYET İNŞASINDA HADİSLERİN ROLÜ -EL-EDEBÜ'L-MÜFRED BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-.....	310
HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) ÖRNEK AHLAKİ ÖZELİNDE UYUMLU KİŞİLİK	324
AHLAKİ BİR DEĞER OLARAK ADALETİN EĞİTİM ORTAMINDA TESİS EDİLMESİNİN ÖNEMİ VE EĞİTİM SÜRECİNDEKİ ADALETSİZ TUTUMLARA DAİR ÇÖZÜM TEKLİFLERİ	334
İNSAN HAKLARININ SÜNNET BOYUTU	346
HADİS İLİMLERİ İŞIĞINDA HABER DOĞRULUĞUNUN TESPİTİ	359
AHLAKİ OLGUNLUK VE DİNDARLIK YÖNELİMİ İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA.....	376
ŞÂTİBÎ'NİN EL-MUVÂFAKÂT'INDA NİYET-EYLEM İLİŞKİSİNİN HUKUKİ SONUCA ETKİSİ.....	387
YÛNUS EMRE'NİN AHLÂK ANLAYIŞI: DÎVÂN'DAKİ AHLÂK-İBADET İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME	401
البعد الأخلاقي لأحكام توثيق الدين في ضوء آية المداينة	418
إشكالية الثابت والمتغير الأخلاقي لدى المتكلمين.....	424

TÜRK TOPLUMUNDA AHLAK ALGISI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI	436
AHLAKİ BİR DEĞER OLARAK ADALETİN EĞİTİM ORTAMINDA TESİS EDİLMESİNİN ÖNEMİ VE EĞİTİM SÜRECİNDEKİ ADALETSİZ TUTUMLARA DAİR ÇÖZÜM TEKLİFLERİ.....	449
ADALETİN TEOLOJİSİ: TEOLOJİK ADALET	461
İNANÇ-EYLEM İLİŞKİSİNDE ZORUNLULUK MESELESİ: “AHLAKİ ASKIYA ALMA”NIN İMKANI	485
GAZÂLÎ’NİN AHLÂK ANLAYIŞI.....	498
KUR’ÂN’IN AHLAKÎ BİR KAVRAM OLAN TAKVAYA DAİR TEŞBİHLERİ VE MUTTAKİLERLE İLGİLİ BEYANLARI ÜZERİNE.....	513
KUR’AN KISSALARININ AHLÂKÎ BOYUTLARI.....	523
TÜRK KÜLTÜRÜNDE TOPLUM-DİN İLİŞKİLERİ EVRENSEL HUKUKUN GELİŞMESİNE ETKİSİ	540
PAPA FRANCİS’İN “FRATELLI TUTTI” (BÜTÜN KARDEŞLERE) BAŞLIKLİ KARDEŞLİK VE TOPLUMSAL DOSTLUK HAKKINDAKİ KİLİSE GENELGESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	558
HUKUKİ VE AHLAKİ BOYUTLARI AÇISINDAN HADİSLERDE GEÇEN AKİDLERLE İLGİLİ YASAĞLAR.....	572
DİN VE AHLAK EĞİTİMİ EKSİKLİĞİNİN ÇOCUK İSTİSMARINA ETKİSİ.....	584
İŞ AHLAKINDA KÜRESEL HİBRİT BİR MODELLEME: KAPİTALİST RUH’A AHİLİK ELBİSESİ GİYDİRMEİNİN ADI=İSLAMİ KAPİTALİZM.....	604
TÜRK AYDINLARININ AHLAKIN TEMELİ ÜZERİNE OLAN DÜŞÜNCELERİNİN CUMHURİYET DÖNEMİ AHLAK EĞİTİMİNE ETKİLERİ.....	617
HİKMET KAVRAMI VE NAMAZLA İLİŞKİSİ	631
MUSİKİ VE ŞİİRİN FIKHÎ HÜKMÜNE AHLAKÇI YAKLAŞIM	645

TÜRK DİN MUSİKİSİNDE AHLAKİ DEĞERLERİN AKTARIMI (BESTELENMİŞ YUNUS EMRE İLAHİLERİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME)	657
MÂLİKÎ FIKIH DOKTRİNİNDE İYİNİYETİN KORUNMASI: GASP VE İSTİHKÂK BÖLÜMLERİ ÇERÇEVESİNDE	672
NASÎRUDDİN TÛSÎ'DE BİREYDEN TOPLUMA AHLÂK VE YETKİNLEŞME.....	686
SİYÂSETNÂMELERDEKİ AHLAKÎ TAVRIN DİNÎ REFERANSLARI.....	702
KUR'AN VE SÛNNET IŞIĞINDA CİHADIN AHLÂKÎ BOYUTU	715
GELENEKSEL VE ÇAĞDAŞ TEFSİRLERDE KADININ ŞAHİTLİĞİ MESELESİ	735
UZUN FİRDEVSÎ'NİN FARSÇA MANZUM KIRK HADÎSİ	748
SOFUZÂDE MEHMET TEVFİK EFENDİ'NİN “Şİ'R-i MENSÛR”U BAĞLAMINDA ANÂSIR-I ERBA'A İLE “İNSAN” OLMA ARASINDA KURULAN İLİŞKİDE AHLAKÎ ÖĞELERİN ROLÜ	763
İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA MA'DÛMUN SATIŞINDAN DOĞAN HUKUKÎ SONUÇLAR.....	780
ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNİN ÖĞRENCİLERİN AHLAKİ DAVRANIŞLARINA ETKİSİNİN İNCELENMESİ	792
KUR'ÂN'DAKİ YUSUF KISSASI'NİN KARDEŞLİK AHLAKİ BAĞLAMINDA DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	799
ÇEVRE VE DİN SOSYOLOJİSİ KESİŞİMİNDEN EKO-TEOLOJİLER VE ÇEVRE ETİKLERİ.....	815
İNANÇ-EYLEM İLİŞKİSİNDE ZORUNLULUK MESELESİ: “AHLAKİ ASKIYA ALMA”NIN İMKANI	829
İNSAN YAŞAMI BAĞLAMINDA AHLAKİ DEĞERLERİN GÖRECELİĞİ VEYA EVRENSELLİĞİ PROBLEMİ ÜZERİNE.....	842
BİLDİRİ ÖZETLERİ.....	855

KADIZADE-SİVASİLERİN BİRBİRLERİNİ KATLETMELERİ BAĞLAMINDA MİZANÜ'L-HAK ESERİNİN YAZILMASI

Mehmet AZİMLİ¹
Nazlı KARABULUT²

Kadızedeliler

Kadızedeliler hareketi sembol eden Kadızade Mehmet Efendi,3 1582 yılında Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Babası Balıkesirli Kadı Doğanizade Mustafa Efendi'dir. Birgivi Mehmet Efendi'nin4 talebelerinden fen ilimlerini öğrendikten sonra İstanbul'a gelerek bir süre yardımcı öğretmen görevinde bulunmuştur. Tercüman tekkesi şeyhi Ömer Efendi'nin tarikatına katılarak tasavvuf ile ilgilenmiştir. Daha sonra tekrar vaizliğe dönerek Murat Paşa Camii'nde ders vermiştir. Ayrıca Birgivizade Fazlullah Efendi'nin vaaz verdiği Sultan Selim Camii'nde vaiz olarak görevlendirilmiştir. Kalan zamanlarında evinin yakınındaki mescitte ders vermeye devam etmiştir. Ayasofya Camii'nde vaizlik görevine atanmış ve sekiz sene burada görev yapmıştır.5 Kadızade Mehmet Efendi ve diğer cami vaizleri küçük meseleler üzerinde etkili liderlik göstermişlerdir.6

1634'te IV. Murat ile birlikte Konya'ya gelmiş, burada Celeddin-i Rumi'nin türbesine gitmemiş, ziyaret edilmesini de yasaklamıştır. Rahatsızlığı sebebiyle yolculuğa devam edememiş ve Konya'dan İstanbul'a geri dönmek durumunda kalmıştır. İstanbul'dan döndükten sonra 1635'te ellili yaşlarda vefat etmiştir. Cenaze namazı Fatih Camii'nde kılınmıştır.7

IV. Murat, görev süresi boyunca otoritesini korumak için bazı yasaklar getirmiş, Kadızade Mehmet Efendi'de dini bir emir gibi bu kararları destekleyecek şekilde fetvalar vererek onun yanında olduğunu göstermiş, böylece karşılıklı olarak birbirlerini

¹ Prof. Dr., Hitit Ün. İlahiyat Fak.

² Hitit Ün. Lisansüstü Eğitim Ens.

³ Madeline C. Zilfi, *Vazian And Ulema In The Kadızadeli Era*, X. Türk Tarih Kongresi, c. V, Ankara 1986, 2493.

⁴ "Osmanlı ulemasından olan Birgivi Mehmet Efendi Kadızadelerden önce yaşamış; Kadızadeler Birgivi'nin eserlerini okumuş ve onu izlemişlerdir. Bu yüzden birçok araştırmacı Kadızadeler hareketini Birgivi Mehmet Efendi'ye bağlayan bir düşünce seyrinden bahsetmektedir." bkz. Lokman Doğmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, İstanbul 2021, 50-52; Uzunçarşılı, Kadızadeler hakkında doğru bilgi verebilmek için Birgivi Mehmet Efendi'yi anlamak gerektiğini söyleyerek hayatı hakkında detaylı bilgi vermiştir. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, I. Kısım, Ankara 1988, 354-355.

⁵ Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, çev: Zuhuri Danışman, İstanbul 1969, c.6, 2717-2718.

⁶ Madeline, *Vazian And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2493.

⁷ Doğmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 53.

korumuşlardır. IV. Murat aldığı kararı din ile taçlandırmak istemiş, Kadızade ve taraftarları ise onun yanında olduğu için zındıklıkla suçlanmaktan kurtulmuştur. Kadızadelilerin kendi çıkarları doğrultusunda yasa çıkarttıracak kadar yönetimde söz hakkına sahip olduğu dönemlerde olmuştur.⁸ Toplumda her daim itibar sahibi ve sempati duyulan kişiler olmuştur.⁹ Kadızade Mehmet Efendi, onun döneminde en zirve çağını yaşamış¹⁰ ve döneminin ünlü vaizi olmuştur. IV. Murat da onun bu şöhretinden faydalanmak istemiş ve onu himayesi altına almıştır. Kadızade Mehmet Efendi, Kur'an ve sünnet dışında dini yaşamda yer alan bidatlerin temizlenmesi için mücadele etmiştir.¹¹

Madeline'ye göre; IV. Murat, Kadızadeli hareketinin başlamasına yol açan padişah olarak kabul edilmesine rağmen bu hareket hakkında çok seçici olmuştur. O, IV. Murat'ın Kadızade-Sivasi tartışması konusunda esnek davrandığını ifade eder. Buna IV. Murat'ın İstanbul Mevlevileri ile olan ilişkisini kanıt göstermektedir. Mevleviler IV. Murat'ın davetiyle özel olarak sarayda birçok sema gösterisi yapmışlardır.¹²

Uzunçarşılı, Kadızade Mehmet Efendi'yi; kurnaz, cezbeli ve haris bir şahsiyet olarak tanımlamaktadır. Onun hükümetin sıkışık durumundan ve halkın bunaltısından faydalandığını ve İstanbul'u birbirine katarak insanları ayaklandırdığını söyler.¹³

Kadızadeliler hareketi XVII. yüzyılda İstanbul'da ortaya çıkmıştır.¹⁴ Kadızade Mehmet Efendi'nin yolundan gidenlere "Kadızadeliler" denilmiştir. Bu grubun liderleri iyi eğitim almış vaizler olarak görev yapmışlardır. Atamaları devlet tarafından gerçekleşmiştir. Aynı zamanda medreselerde ders vermeye devam etmişlerdir. Bu sebeple hem vaaz verdikleri camilerden hem de öğrenci okuttukları medreselerden birçok taraftarları olmuştur.¹⁵ Kadızadeliler, bu dönemde lüks içinde yaşayan sarayın ve yeniçeri sınıfının göstermiş olduğu zorbalıktan, sömürüden ve eşitsizlikten muzdarip olan halkı temsil ettiği için geniş bir kitleye hitap etmiştir.¹⁶

Sivasiler

Sivasiler, Halvetiye tarikatı mensuplarından oluşmaktadır. Bu tarikat dört kola ayrılır. Bunlardan biri de Sivas'ta kurulan Şemsiyye tarikatıdır. Kadızadelilerle yapılan tartışmada Sivasileri temsil eden ilk kişi olma vasfına sahip Abdülmecid Sivasi Efendi,¹⁷ buradan ayrılarak Sivasiyye tarikatını kurmuştur.¹⁸ Künyesi Zeyli oğlu Şeyh Muharrem oğlu Şeyh

8 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 61-69.

9 Madeline, *Vazıan And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2493.

10 Madeline, *Vazıan And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2493.

11 Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul 2016, 119-120.

12 Madeline, *Vazıan And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2495.

13 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 356.

14 Madeline, *Vazıan And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2493.

15 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 47.

16 İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 121.

17 İbrahim Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, Ocak 2019, 82.

18 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 71.

Abdülmecid Efendi'dir.19 1563'te Tokat'ın Zile ilçesinde dünyaya gelmiştir. 1604'te Zile'den Sivas'a gelerek şeyhlik görevini üstlendi. Daha sonra III. Mehmet'in emriyle20 İstanbul'da göreve devam etti. Şeyhülislam Çelebi Mehmet Efendi(ö. 1616) zikrin gizli yapılması gerektiği konusunda fetva verince aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle Sivas'a sürgün edilmiştir. Şeyhülislam vefat edince III. Mehmet tarafından tekrar İstanbul'a davet edilmiştir. Yirmiden fazla eseri mevcuttur.21

Ayasofya, Sultan Selim, Şehzade, Süleymaniye Camii'nde vaiz olarak görevlendirilmiş, Sultan Ahmet'in İstanbul'da yaptırdığı Yeni Camii'nde Cuma hutbesi vermiştir. Burada görev yaparken 1639'da yetmişli yaşlarda vefat etmiştir.22 Kabri Eyüp'te Nişancı Dergahı'nda bulunmaktadır.23 Daha sonra IV. Mehmet'in annesi Mahpeyker Valide Sultan tarafından türbesi yaptırılmıştır.24

Sivasiler, Kadızadeliler gibi hem medreselerde hem de camilerde aktif rol almışlardır. Vaizler medreselerde eğitim almış, camilerde de görev yapmışlardır. Kadızadeliler ile verilen mücadelede Sivasilerin yetiştirdikleri şeyhler önemli rol oynamıştır. Kadızade Mehmet Efendi ile Abdülmecid Sivasî Efendi arasında çıkan ilk ihtilaf 16 Eylül 1633'te Sultan Ahmet Camii'nde peş peşe verdikleri vaaz sırasında mevlit konusu üzerine olmuştur. Taraftarlar birbirlerini tekfir etmişler ve kıyasıya bir mücadeleye dahil olmuşlardır.25

Kadızadeliler, kürsülerde tekkelerin aleyhinde vaazlar vermeye başlayınca tekke mensuplarını kıskırtmış ve ağır suçlamalarla itham etmiştir. Bununla da kalmayıp tekkeleri yıktırmakla tehdit etmiştir. Bunun dozunun gittikçe artmasıyla Kadızadeliler tekke ve tarikat mensuplarına sözlü ve fiziksel saldırıda bulunmuştur. Daha sonra bahsedeceğimiz konular üzerinde anlaşmazlık vuku bulunca taraftarlar birbirine girmiş, tekkeler basılmış, dervişler öldürülmüştür. Yeniçeri Ocağı'nın tekkeleri silahlı askerler ile korumaya almasının neticesinde Kadızadeliler daha fazla ileri gidememişlerdir.26

Netice de Osmanlı Devleti gücünü kaybetmeye başladığında ve duraklama sürecine girdiğinde müesseseler arası dengeler değişmiş; ordu saraya, medrese tekkeye, vaiz tarikat şeyhlerine karışmaya başlamıştır.27 Hatta öyle ki bu süreçte kanlı olaylara dahi şahit olunmuştur. İnsanlar şan ve şöret için şeriatın emir ve yasaklarını bildirme gayreti içerisine girmiş böylece bidat olan şeyleri kendilerine referans edinmiştir. Anadolu şeyhlerinden Kadızade Mehmet Efendi, tarikat şeyhi olan Abdülmecid Sivasî Efendi ile

19 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, , c.6, 2717.

20 Madeline, *Vazian And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2494.

21 Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 80-82.

22 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, c.6, 2717.

23 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 74.

24 Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 82.

25 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 100.

26 İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 124.

27 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 11-12.

anlaşamaları sebebiyle birbirlerine husumet beslemişler ve söyledikleri şeyler konusunda birbirlerini reddetme çabasına girmişlerdir.²⁸ Hatta öyle ki hem dış görünüşleri hem de fikirleri konusunda ayrılık yaşayan bu iki şeyh arasında zaman zaman fiziksel şiddet ve sözlü tartışmalar da meydana gelmiştir.²⁹ Uzunçarşılı, onların arasındaki mücadelenin sözde ve yazıda kaldığını, münakaşa ve mücadeleye gitmediğini söyler.³⁰

Sivasiler, Kadızadelilerin en büyük muhalifleri olarak bilinmektedir. Osmanlı padişahlarının çabalarına rağmen Kadızadelilerle yoğun mücadelelerin yaşandığı görülmektedir. Kadızadeliler ve Sivasiler arasında vuku bulan bu tehlikeli tartışmalar Köprülü Mehmet Paşa'nın göreve gelmesine kadar devam etmiştir.³¹ Bu tartışmalar ölümlere sebebiyet verecek boyuta ulaştıkça Kadızadeli ve vaizleri sürgün edilmiştir. Buna rağmen aralarındaki mücadele sonlanmamıştır.³² IV. Murat, bu iki grubun arasındaki mücadeleye dahil olmayıp Kadızade Mehmet Efendi'nin tarafını tutmakla birlikte Abdülmecid Sivasî Efendi'nin karşısında durmamış, ona da gereken ilgiyi göstermiştir.³³

Katip Çelebi

Katip Çelebi, Şubat 1609 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiş, 6 Ekim 1657 yılında doğup büyüdüğü İstanbul'da vefat etmiştir. Katip Çelebi olarak bilinen Abdullah oğlu Mustafa; Hacı Kalfa ve Hacı Halife de denilmektedir. XVII. yüzyılda Osmanlı döneminin mümtaz bilgin ve tarihçisidir.³⁴

Katip Çelebi, karar kıldığı konularda her daim tarafsızlığını koruyarak doğru olduğunu düşündüğü görüşünün arkasında durmuştur. Kişilere göre değil, kendi inandığı değerler doğrultusunda hareket etmiştir. Düşündüğünü söyleme hususunda açık sözlü olmayı tercih etmiştir.³⁵

Hamedan ve Bağdat Seferi'ne katılmıştır. On yıl kadar asker olarak görev yaptıktan sonra aradığı mutluluğun ilimde olduğunu düşünerek İstanbul'a dönmüş; kendini okumaya, okutmaya ve yazmaya adanmıştır. Hayatını idame ettirebilecek kadar bir gelirle yetinmiş, gecesini gündüzüne katarak farklı alan ve konularda eserler yazmıştır.³⁶ En üstün ibadetin öğrencilere ders vermek ve onları yetiştirmek olduğu görüşündedir. Bu görevi yerine getirirken makam, mevki talep edilmesini hoş karşılamamış ayrıca maddi talepte

28 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, c. 6, 2716.

29 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, c.6, 2718.

30 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

31 Madeline, *Vazian And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2493.

32 İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 126-127.

33 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

34 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay- Prof. Süleyman Uludağ, İstanbul 2008, 9.

35 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 9.

36 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 10.

bulunanlar için: “Başkalarına verdiği feyzen ücret isteyen kişi eksiklidir.” ifadesini kullanmıştır.³⁷

Eserlerini akli esas alarak yazmaya büyük özen göstermiş, sade ve anlaşılır bir üslup kullanmaya dikkat etmiştir. Yazdığı eserlerden bazıları; *Keşfü’z-Zünun*, *Cihannüma*, *Tuhfetü’l-Kibar*, *Süllemü’l-Vusul*, *Fezleke*, *Mizanü’l-Hakk*’dır.³⁸

Katip Çelebi, son eseri olan *Mizanü’l-Hakk*’ı 1656 yılının Kasım ayında yazmıştır. Bu kitapla, yaşadığı dönemde Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu Kadızade ve Sivasi grupların farklı görüşleri nedeniyle sebep oldukları büyük sorunlara karşı çözüm üretmeyi amaçlamıştır.³⁹ Bahsi geçecek konular üzerinde Kadızade Mehmet ve Abdülmecid Sivasi Efendi farklı taraflarda durarak savundukları şey hususunda oldukça ileri gitmekten geri durmamışlardır.⁴⁰ Katip Çelebi bu iki grubun birbirine düşmesi hatta birbirlerini katletmesiyle Osmanlı toplumunu yoran ve bir kavga haline gelen konulara açıklık getirmeye çalışmıştır.⁴¹

Mizanü’l-Hakk, yazıldıktan sonra çok fazla rağbet görmüş ve Şeyhülislam Abdürrahim Efendi, bu eserin halkı uzlaştırdığı konusunda fetva vermiştir. Eser, “akla dayanan ilimlerin gerekli olduğu” konusunu ele alarak başlamaktadır. Katip Çelebi devamında bazı ihtilaflı konular üzerinde görüşlerini belirttiği başlıklara yer vermiştir. Hem Sivasilerin hem de Kadızadelilerin savunduğu fikirlere yer vererek deliller doğrultusunda doğru olanı ortaya çıkarmayı amaçlamıştır.⁴²

Konular

Kadızadelilerin dini yaşamı uygulama hassasiyeti oldukça yüksek olmuştur. Yapılan ibadetleri bu şekilde değerlendirmişler, bidat olarak gördükleri her şeye karşı çıkarak mücadele etmişlerdir. Bunlar dışında toplumsal sorunlara yol açan temel konulara çok az değinilmiştir. Doğmuş, Kadızadeliler ile Sivasilerin tartıştığı konular için “içler acısı” ifadesini kullanmıştır.⁴³ Bu iki grup sıralayacağımız konularda haram kılınan şeyleri yapanların küfürlerine hükmedecek kadar ileri gitmişlerdir.⁴⁴

Hızır’ın Hayatı

Hızır’ın hayatı hakkındaki ihtilaflar onun beşeriyetten sıyrılıp ruhani olması ve hayatta olan insanlarla görüşüp görüşmediği hususunda çıkmıştır. Bu konunun tartışılmasının nedeni tasavvufi hayatta Hızır kıssasının önemli bir yeri olmasından

37 Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk*, 9.

38 Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk*, 9.

39 Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk*, 10.

40 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, c.6, 2718.

41 Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk*, 9.

42 Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk*, 10-12.

43 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 86-89.

44 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

kaynaklanır.⁴⁵ Sivasiler, Hızır'ın bir beşer olup hayatta olduğunu,⁴⁶ Kur'an'da kendisine verilen rahmetin de nübüvvet olduğunu söylerler. Beş yüz yılda bir dünyaya yeniden geldiklerine ve halk ile yaşadıklarına inanırlar. Abdülmecid Sivasî Efendi, Arafat'ta ve Mina'da onunla karşılaştığını iddia eder.⁴⁷

Kadızedeliler ise Hızır'ın hayatta olmadığı görüşündedir.⁴⁸ Sivasilerin Hızır'a ebediyet vermelerine şu ayetle karşı çıkarlar: “Senden önce de hiçbir insana ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedi mi kalacaklar?”⁴⁹

Katip Çelebi bu konuda: “İsa(as)'ın yeniden hayat bulup ininceye kadar ne halde ise Hızır da o hal üzere olur. Onun soydaşlarıyla buluşup görüşmediği gibi Hızır'ın da buluşup görüşmemesi lazım gelir.” der. Kalp gözü açılan kişilerin ölen şeyh, derviş ve alimlerin ruhaniyetlerle görüşebilmesi o kişinin dünyevi nefsini köreltmesiyle bağlantılı olduğunu söyler. Bazı kişilerin abartarak ruhani görüşmeleri gerçek bir olaymış gibi lanse ettiğini, halkın buna inandığını söyleyerek aslında ihtilafa neden olan fikir ayrılığının bu sebepten kaynaklandığını dile getirir.⁵⁰

Teganni

Teganni nağmeler ile seslerin tekrarından oluşan, ruh ve bedenleri etkileyen musikidir.⁵¹ Teganni, Kur'an'ı nağme ile okumaktır. Kadızedeliler, Kur'an'ı ve ezanı teganni ile okumayı haram kabul ederler.⁵² Ayrıca yağmurun denizi oluşturması gibi teganninin de kalpte münafıklığı oluşturacağına inanırlar. Teganni ile söylenen ilahiler esnasında sufilerin kendinden geçmesiyle bağırıp elbiselerini yırtmalarının engellenmesi gerektiğini söylerler.⁵³

Sivasiler ise ezan ve buna benzer şeylerin güzel sesle ve makam ile okunmasında bir sakınca görmezler.⁵⁴ Teganninin ruhlara ve bedenlere olumlu tesir yaptığını bu sebeple bunda herhangi bir yanlış olmadığını söylerler.⁵⁵

Katip Çelebi bu hususta; eğer insanın ağızından çıkan nağmeler onun nefsanî duygularını harekete geçirip harama ve kötüye götürecek sözlerse söylenmesi ve dinlenmesi caiz değildir, fakat Allah'ı anma, insanın nefsini köreltme, kötülüklerden alıkoyma, doğru olana yönlendirmek amacıyla söylenip dinlenirse caizdir der. Ayrıca savaşlarda insanlara cesaret vermek için kullanılan davul, nekkare gibi vurmalı aletlerle

45 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 156.

46 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

47 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 157.

48 Doğmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 90.

49 Enbiya 21/34.

50 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 26-27.

51 Nuri Özcan- Yalçın Çetinkaya, “Musiki”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, 257-261.

52 Doğmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 90.

53 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 133/146.

54 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

55 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 150.

düğünlerde kullanılan ney, def, zil gibi çalgı aletlerinin bazı alimler tarafından caiz görüldüğünü aktarır.⁵⁶

Sema, Raks ve Devran

Raks, ölçülü hareketlerin bir araya gelmesiyle insanı etkileyen bir oyundur.⁵⁷ Yine bu konu üzerinde de anlaşmazlığa düşerler.

Kadızedeliler, zikir ve tevhit sırasında yapılan dönme hareketlerini raks olarak değerlendirmiş, haram olduğu konusunda fetva vermişlerdir. Hatta bunu helal sayanı da kafir ilan etmişlerdir.⁵⁸ Bunları yapanları tekfir etmekle kalmamışlar sema, raks ve devran yapılan tekkelere gidenlerin küfürlerine hükmedecek; bu meclislerde bulunanlara fasık, devranı caiz görenlere mürted diyecek⁵⁹ kadar da ileri gitmişlerdir.⁶⁰ Sema, devran ve raksı bir oyun ve eğlence olarak değerlendirmişlerdir.⁶¹

Sivasiler ise zikir ve tevhit sırasında yapılan dönme hareketlerinin yapılmasında bir sakınca görmemişler;⁶² sema, raks ve devranın caiz olduğu konusunda görüş belirtmişlerdir.⁶³ Bunların ayakta yapılan bir zikir olduğunu söylerler ve bunu “kiyami zikir” olarak adlandırırılar. Abdülmecid Sivasi Efendi, devranın ancak riya ile yapılması, oyun eğlenceye dönüştürülmesi halinde haram olacağını söyler.⁶⁴

Sivasiler, sema, raks, devran ve zikir merasimine dokunulmaması için vezir azamdan ferman alınca Kadızadeliler Şeyhülislam Behayi'den fetva alıp Sivasi şeyhine raks ve devranın yasak olduğunu söylemiştir. Hatta tekkeyi basıp şeyhi katletmekle dahi tehdit etmişlerdir. Tekkenin toprağı üzerinde namaz kılınmayacağını, toprağı kazıp denize dökceklerini söyleyecek kadar da ileri gitmişlerdir. Ayaklanan halkı yatıştırmak için IV. Mehmet Kadızade Efendi'yi yasakladığı şeyler konusunda uyarmıştır.⁶⁵

Katip Çelebi, aslında tartışmanın amacının bundan çok daha öte olduğunu söyler. Ona göre, bu katı fetvalar ile sufilere bir araya gelip devlet için tehdit oluşturmasını engellemek amaçlanmıştır. Aynı zamanda kimi sahte sufilere sözde öğretileri etrafında insanları bir araya getirerek duygularını sömürmeyi geçim kaynağı olarak gördüğünü belirtir.⁶⁶

56 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 29-30.

57 Nebi Bozkurt, “Oyun”, *DİA*, İstanbul 2007, c. 34, 15-16.

58 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 32-34.

59 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 133.

60 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 359.

61 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 134.

62 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 32-34.

63 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

64 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 133-135; Onlar bu görüşünü: “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” Al-i İmran 3/ 191. ayeti ile desteklemiştirler.

65 İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 124-125.

66 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 32-34.

Tasliye ve Tarziye

Tasliye, Peygamberlerin birinin ismi anıldığı zaman akabinde “sallallahu aleyhi ve sellem”; Tarziye ise “Radiyallahu anh” demektir.⁶⁷

Bu konuda ihtilafa düşülen husus cuma günü hutbe esnasında peygamberlerden birinin adının akabinde “salatüselam” getirmek üzerine olmuştur. Kadızadeliler, yüksek sele yapılan zikre karşı olduğu gibi salavat getirilmesine de karşı çıkarak hutbe sırasında gerçekleşen her türlü konuşmanın haram olduğunu söylemişlerdir.⁶⁸

Sivasiler ise; gerek Peygamber’e gerekse ashabına tasliye ve tarziye ile onlara hürmet gösterilmesi gerektiği görüşünü savunmuş;⁶⁹ ayet ve hadisle desteklemişlerdir: “Allah ve melekler peygambere salat ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salat ve selam okuyun.”⁷⁰ “Yeryüzünde Allah’ın seyyah melekleri vardır. Onlar ümmetinin selamını (anında) bana tebliğ ederler.”⁷¹ “Kıyamet günü bana insanların en yakını, bana en çok salavat okuyandır.”⁷² “Gerçek cimri yanında zikrim geçtiği halde bana salavat okumayandır.”⁷³ Abdülmecid Sivasî Efendi’ye göre Hz. Peygamber’in ismi her geçtiğinde salavat getirmek farz-ı ayn’dır. Fakat bir kere söylemek yeterli olmakla birlikte her seferinde söylemek müstehabdır. Ashabın ismi geçtiğinde ise “radiyallahu anh” demek de menduptur.⁷⁴

Katip Çelebi, bu konunun ihtilafı olmasından dolayı böyle bir durumda tasliye yapmanın daha iyi olacağı görüşündedir. Ama içinde bulunduğu toplumun bu konudaki görüşünü de önemser. Halkı, yanlış dahi olsa örf ve geleneklerine yerleştirdiği bir davranıştan vazgeçirmenin ne kadar zor olduğunu vurgular. İnanılan şey günah ve yanlış dahi olsa çoğunluğun tercih ettiği, inandığı şeyin yerinde bırakılması gerektiğini söyler. Böyle bir durumda bunu yasaklamayı boşa zahmet çekmek olarak değerlendirir. Bu konu hakkında son olarak; halkın doğru gördüğü ibadetinde kendi haline bırakılması, baştakilerin ve vaizlerin olanı olduğu gibi bırakıp töreye dayanan kusurlara ve eksiklere bakılmaması gerektiğini tavsiye eder; aslında tartışılan konunun bir ehemmiyeti olmadığını şu sözlerle belirtir: “Kimi vaizler vaaz sırasında Peygamber’e salavat getirmeyi halka teklif eder. Kimisi de etmez. Bu da üzerinde o kadar durulacak bir konu değildir. Adalete dayanan bir haldir. Bunun kaynağı şeyhlerin arasında dönüp dolaşan bir uyuşmazlık ve anlaşmazlığın içinde de nice maslahat görürler.”⁷⁵

67 M. Suat Mertoğlu, “Salatüselam”, *DİA*, İstanbul 2009, c. 36, 23-24.

68 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 92.

69 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

70 Ahzâb 33/56.

71 Nesâî, *Sehv*, 46.

72 Tirmizi, *Salât*, 357.

73 Tirmizi, *Daavât*, 110.

74 Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 14146.

75 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 36-37.

Tütün

Tütün, ilk çıktığı tarihten (1601) itibaren ihtilafa düşülen konulardan biri olmuştur. Bir birlik sağlanamamış; haram, mekruh ya da mubah olduğu hakkında fetvalar verilmiştir. Bu konuda cerrah şeyhi olarak bilinen İbrahim Efendi'de tütün hakkında verilen fetvaları Fatih Cami duvarına asarak mücadele etmiş fakat halkın kayıtsız kalması sonucunda boş bir çaba içinde olduğu kanısına varmıştır.⁷⁶

IV. Murat, saltanatının ilk günlerinde toplantılar düzenleyerek toplum içinde fitne ve fesat çıkaranları uyarmıştır. Bu kimseler, kahve ve tütün içmek bahanesi ile kahvehanelerde toplanıp bu maddeler hakkında halka gerçeklik payı bulunmayan şeyler anlatmış, insanlar arasına nifak sokmuştur. Sonraki süreçte IV. Murat da tütün ile mücadele ederek kötülöklere yol açtığı gerekçesi ile kahvehaneleri kapatmış ve tütün tüketimini yasak etmiştir.⁷⁷ Bununla da yetinmeyip yasağı delenler hakkında cezai yaptırım uygulayınca halk için yasak olan daha cazip bir hal almıştır. Netice de birçok insan tütün kullandığı gerekçesi ile yokluk çeken ölkelere sürgün edilmiştir. Hatta Bağdat Seferi sırasında yirmiyeye yakın asker tütün içtiği için IV. Murat'ın emriyle en ağır şekilde öldürölmüştür.⁷⁸

IV. Murat, otoritesini korumak için tütün ve kahve tüketimini yasaklayarak kahvehaneleri kapattırınca dönemin meşhur vaizlerinden Kadızade Mehmet Efendi onun nezdinde konumunu artırabilmek amacıyla tütünün haram olduğuna dair fetva vermiştir. Halk bu konuda itiraz etmiş, Kadızade Mehmet Efendi onlara şöyle karşılık vermiştir: *“Haramlığı kat'i olarak sabit olmadığı takdirde padişahın yasak etmesiyle terki lazım olup terk etmeyenlerin vaktin padişahının emrine uymama sebebiyle katledilmeleri vaciptir.”* Neticede Kadızade Mehmet Efendi bu fetvası ile IV. Murat'ın desteğini alarak ün kazanmış, tütün tüketimi hakkında verdiği fetva ile de herkesin odak noktası olmuştur. IV. Murat da toplum içinde kargaşaya yol açarak otoritesini sarsan insanları katletmek için Kadızade Mehmet Efendi'nin fetvasını kendine referans edinmiştir.⁷⁹

IV. Murat'ın vefatından sonra bu yasak ihlal edilmiş, tüketimi daha serbest hale gelmiştir. Sonrasında Şeyhülislam Bahai Efendi'nin helal olduğu konusundaki fetvası ile tütün tüketimi yeniden rağbet görmüştür.⁸⁰

Kadızade Mehmet Efendi'ye göre tütün, İngiliz ve Yahudiler'in hem ekonomiye hem de Osmanlı Devleti'ne zarar vermek için Müslömanlar üzerindeki oyunudur. Tiryaki yapması ve ekonomiyi sömürmesinden dolayı tütüne para vereni şeytana kardeşlik etmekle itham etmiştir. Tütünün hem akla hem de bedene zarar verdiğini söyleyerek içenin kötü ahlaka

76 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 38-39.

77 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, c.6, 2719.

78 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 38-39.

79 Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, c.6, 2719-2720.

80 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 38-39.

sahip olduğunu ifade etmiştir. Buna rağmen içmekte ısrar edenin küfre girip ahmaklık edeceğini vurgular.⁸¹

Sivasiler ise; Kadızadelilerin bu görüşüne karşı çıkararak tütün tüketiminin haram olmadığını söylemiştir.⁸² Hakkında kesin bir hüküm olmamasına rağmen bu şekilde fetva vermenin halkı karmaşa ve fitneye sürükleyeceğini vurgulamıştır.⁸³

Katip Çelebi, bu konuda birkaç farklı noktaya işaret eder. Tütünün yasaklanması çabasını gereksiz ve boşa görür. Tiryakilerin en ağır yaptırımla dahi alışkanlıklarını bırakmayacağını belirtir. Tütün tüketiminde kimseye karışılıp sataşılması gerektiğini düşünür. Tütün içmenin çirkin bir davranış olduğu kabulünü açığa çıkaran şeyin akıl olduğunu söyler. Halkın toplum içinde, resmi dairelerde, mescit ve camilerde tütün kullanmamasını aklın bunu çirkin bulmasına bağlar. Ayrıca hem cebe, hem sağlığa hem de temiz havaya verdiği zararlar üzerinde de durur. Tütünün bidat ve mekruh sayılması konusunda da görüş birliği olduğunu söyler. Bunun sebebini şöyle açıklar: “Ağızda kötü bir koku bırakan çiğ soğan, sarımsak ve pırasanın yenmesinde mekruhluk olduğu gibi tütünün de çok kullanılması ağızda, vücutta ve giyecekte koku meydana getirdiğinden dolayı mekruh olur. İkisine de sebep Müslümana eza vermesidir.” Bunları söylerken amacının tütün içenlerle mücadele etmek ve onları tütünden tiksindirmek gibi boş bir gaye içinde olmadığını da vurgular. Haram olduğu konusunda fetva verenler için de: “Haram olduğuna fetva verilmeyip şeriatın temellerinden bir temele dayandırarak halkı durmadan bir günah işlemekten ve haram üzerinde direnmekten korumak için mubah sayılmalıdır.” der. Eğer mubah sayılmazsa haram veya mekruh olduğu hususunda fetva verilirse çok kullanılıyor olmasından dolayı girilecek vebalin büyük olacağını belirtir. Müslümanların çoğunun kullanıyor olması nedeniyle helal olduğu konusunda verilen fetvanın tiryakisine kolaylık sağlayacağı söyler. Bu fetvayı veren kişinin de Müslümanı büyük bir vebalden kurtardığı için sevap dahi işlemiş olacağını düşünür.⁸⁴

Kahve

Kahve de üzerine tartışılan konulardan bir diğeridir. Yemen’den gelip bütün dünyada rağbet gören kahve 1543 yılında Türkiye’de de tüketilmeye başlanmış fakat daha önce bilmediklerinden dolayı haram olduğu hakkında fetvalar verilmiştir. Bu sebeple kahve yüklü gemiler batırılmıştır. Tüm bu yasak ve engelleri dikkate almayan halk kahve tüketimine devam etmiştir. Bir araya gelip kahve içmek için kahvehaneler açmışlardır. Bir fincan kahve uğruna canından olmayı dahi göze almışlardır. Kahve konusunda Ebu Suud Efendi’nin verdiği katı fetvadan sonra şeyhülislamlar caiz olduğu konusunda fetva vermişlerdir. Akabinde Bostan Efendi’nin verdiği fetva ile kahvehaneler yeniden yasaklanmış, 1592’den sonra dinen yasak olmasına rağmen halk her yerde kahvehaneler

81 Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 166.

82 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

83 Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 167.

84 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 39-43.

açarak alenen kahve tüketimine devam etmiştir. Hatta insanlar işlerini güçlerini bırakıp burada zaman geçirmeye başlamıştır. IV. Murat döneminde kahve yasaklanıp kahvehaneler kapatılınca insanlar birbirlerine zarar vererek eğlenmeye başlamıştır. İstanbul'da birçok kahvehane bu şekilde kapatılmıştır. Fakat halk bu konuda da yasağa uymamıştır.⁸⁵

Kahvehanelerin o günkü durumu ve kapatılması hakkında şunlar söylemiştir: *“Kahvehaneler rezil ve ayak takımı kimselerin fazla tütün içmelerinden dumanla doldu ve içinde olanlar birbirini göremez oldu. Birbirinin yüzüne üfleyerek çarşı ve mahalleleri de kokuttular ve üzerine saçma sapan şiirler yazıp yerli yersiz okuttular. Ulu Tanrı padişahımız hazretlerinin ömürlerini, adalet ve infaflarını çok artırsın ki bütün Osmanlı ülkelerinde kahvehaneleri kaldırıp yerine uygun dükkanlar koydurmuşlar ve kokuşmuş tütünün içilmesini kesin olarak yasaklamışlardır.”*⁸⁶

Sivasiler, kahveyi tarikat üyeleri için faydalı bulduğundan tüketiminde bir sakınca görmezler.⁸⁷ Onlar zikir gibi durumlarda canlılıklarını koruyabilmek ve şevk yenilemek için kahvenin içilmesi gerektiğine inanır.⁸⁸

Katip Çelebi, kahve tüketimi hakkında; çok içilmesinin uykusuzluğa ve sevdavi vesveselere sebep olabileceğini, bu sebeple sarhoşken içilmesinin daha iyi olacağını, kadınların mizacına uygun olmasından dolayı kahveyi çokça tüketmeleri durumunda onlara zarar vermeyeceğini söyler.⁸⁹

Aslında IV. Murat kahvehanelerde toplanılmasını önlemek amacıyla buraları kapatıp kahve tüketimini yasaklamıştır. Kadızade Mehmet Efendi'de dini bir emir gibi bu kararı destekleyecek şekilde fetvalar vererek IV. Murat'ın yanında olduğunu göstermiştir. Bu yasak Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu şartlarla ilgili tamamen siyasi açıdan değerlendirilmiştir. Bu mekanlar asi kimselerin ve boş insanların tüm gün kahve ve tütün içerek zaman geçirdikleri, yöresel oyunların sergilendiği, şarkılar eşliğinde tavla ve satrançla zaman öldürüldüğü yer olarak düşünüldüğünden Kadızade Mehmet Efendi, dini hayatın yok olacağı endişesini taşımış ve yasağa tam destek sağlamıştır.⁹⁰

Afyon Kullanımı

Afyon ve diğer keyif veren maddeler hakkında hem Kadızade Mehmet Efendi'nin hem de Abdülmecid Sivasî Efendi'nin eserlerinde herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Yine de Katip Çelebi insanı uyuşturan, aklını ve iradesini kısıtlayan afyon ve benzeri maddelerin hastalıkları tedavi etmek dışında kullanılmaması gerektiği görüşündedir. Fakat önceliğin

85 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 45-46.

86 Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 166.

87 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

88 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 93.

89 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 45-46.

90 Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 93.

gıda ile tedavi olması gerektiğini de vurgular. Çünkü tedavi için dahi olsa birkaç kez vücuda girmesi neticesinde kişide bağımlılık olabileceğini belirtir.⁹¹

Peygamberin Ebeveyninin İmanı

Kadızeliler ve Sivasilerin üzerinde tartıştıkları konulardan bir diğeri Peygamberin ebeveyninin Müslüman olup olmadığı konusudur. Kadızeliler onların Müslüman olmadığını⁹² ve küfür üzerine öldüğü görüşünü savunur.⁹³ Sivasiler ise Peygamber'in ebeveyninin Müslüman olduklarına ve iman ile vefat ettiklerine inanır.⁹⁴ Onların küfür üzerine değil sadece küfür döneminde öldüklerini belirtir.⁹⁵

Katip Çelebi, Peygamberlerin ebeveyninin ve çocuklarının Müslüman olması gerektiği gibi bir şartın lazım olmadığını söyler. Onların peygamberlik görevinin nesli ve soyu ile ilgili olmadığını belirtir. İnsanları, peygamberleri soyuyla övmek ya da yermek gibi alakasız bir teşebbüse girmemesi gerektiği konusunda da uyarır.⁹⁶

Firavun'un İmanı

Firavun'un imanı üzerine de birtakım tartışmalar meydana gelmiştir. Kadızeliler, Firavun'un kafir olarak öldüğü görüşündedir. Sivasiler ise bunu reddeder. Fakat aynı zamanda onun Müslüman olarak öldüğünü söyleyen Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi'yi de desteklerler.⁹⁷ Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi, Fusûs adlı eserinde Firavun'un iman ettiğine ve kurtulduğuna dair görüşünü ortaya koyar. Yunus suresi 90-92. ayetleri de buna delil olarak gösterir. Halk onu görüşünden dolayı kınamış ve huzurunu kaçırarak eylemlerde bulunmuştur. Fakat aksini ispatlayacak deliller de sunamamışlardır. Dönemin alimlerinden Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi'nin iddiasını destekleyenler olmuşsa da onu reddedenler ısrarcı tutumundan bir türlü vazgeçmemiştir.⁹⁸

Katip Çelebi, delillere rağmen kavga edenleri ahmak olarak nitelendirir. Firavun'un imanını tartışmanın kimseye yarar ya da zarar sağlamayacağını söyler ve dolayısıyla bu konu üzerinden tartışılmasının ne denli gereksiz olduğunu anlatmaya çalışır. Bu konuda Firavun'a mümin demeyenlerin diyenlerle tartışmaması gerektiğini söyleyerek tavsiyede bulunur.⁹⁹

Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi

Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi, döneminin büyük alimlerindedir. 1165'te Endülüs'te doğmuş, 1240 yılında Şam'da vefat etmiştir.¹⁰⁰ Sadrettin Konevi dahil bir çok öğrenci

91 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 47.

92 Doğmuş, *Kadızeliler Hareketi*, 94.

93 Baz, *Kadızeliler Sivasiler Tartışması*, 151.

94 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

95 Baz, *Kadızeliler Sivasiler Tartışması*, 151.

96 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 50.

97 Doğmuş, *Kadızeliler Hareketi*, 95.

98 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 55-57.

99 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 55-57.

100 Baz, *Kadızeliler Sivasiler Tartışması*, 154.

yetiştirmiştir. Altı yüze yakın kitap ve birçok risaleden oluşan zengin bir birikime sahiptir. Eserlerinin çoğunda Tanrı'nın lütuf ve merhametini kahır ve gazap sıfatının üstünde tuttuğu için tartışmaların odak noktası olmuştur. Neticede halk, onu reddeden ve kabul edenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁰¹

Kadızedeliler onun vahdet-i vücüt anlayışını eleştirir ve Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi'yi "şeyh-i ekfer" olarak tanımlar.¹⁰² Ebu Suud Efendi, onun eserlerine sonradan Yahudiler tarafından eklemeler yapıldığını söyleyip okunmaması doğrultusunda fetva dahi vermiştir.¹⁰³ Sivasiler ise; Kadızedelilerin bu görüşüne karşı çıkararak Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi'yi "şeyh-i ekber" olarak isimlendirir.¹⁰⁴

Katip Çelebi, onu reddetmek ya da kabul etmekle uğraşmayıp bir kenarda durmanın en iyisi olduğu görüşündedir. Şeyh Muhyiddin İbn-i Arabi'nin sözlerindeki anlaşılması güç olan kısımları idrak edecek seviyede olmayanlara bu tartışmadan uzak durmasını tavsiye eder. Onun hakkında iyi düşünmeyenlerin kötü de düşünmemesi gerektiğini söyler.¹⁰⁵

Yezid'e Lanet

Alimler şu konuda hemfikir olmuştur: "*Bütün sahabeler hayr ile anılıp söylensin. Kötülüğe dair sözler onlar hakkında ağza alınmasın. Hepsine hüsnüzan olup aralarında kavga ve çekişme hususunda da: 'Onların hepsi müçtehitlerdir, müçtehidin hata etmesi caizdir. İsbet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır.'* denilsin." Bu sebeple Hz. Ali ve Muaviye arasında geçen anlaşmazlık üzerinde ihtilaf yaşanmamıştır. Fakat Yezid'e hem sahabeden olmaması hem de yapmış oldukları gerekçesiyle lanet okumayı caiz görmüşlerdir. Ebu'l-Hasan ve Sadettin Teftazani gibi alimler bu görüşü benimser. İmam Gazali ve diğerleri ise Yezid'e lanet okumayı verdikleri fetvalar ile yasaklar. Yine de halkın çoğu lanet okumaya devam etmiştir.¹⁰⁶

Katip Çelebi; onlarla bu konuda tartışmaya girilmeyi boşa çaba olarak görür. Onların bu davranışı, cehaletten, taassuptan ve taklitten kaynaklanır der. Bu konuda tartışanların ahmaklık edeceğini ifade eder. Herkesi İmam Gazali'nin vermiş olduğu fetvaya uymaya davet eder.¹⁰⁷

Bidat

Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan şeylerin tümüne "bidat" denilir. Dini uygulamalar dışında sonradan ortaya çıkan fikirler, uygulama ve adetler bidat olarak adlandırılır.¹⁰⁸ Kadızedeliler ve Sivasiler arasında çıkan anlaşmazlık onların bidat

101 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 58-60.

102 Doğmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 95.

103 Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 155.

104 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

105 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 58-60.

106 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 61-63.

107 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 61-63.

108 Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, 129-131.

tanımlamasından kaynaklanır. Abdülmecid Sivasî Efendi: “*Bidati şerîata muhalif olup din ve dünya için fesat çıkaran şeylerdir.*” şeklinde tanımlar. Kadızadeliler ise; “*Bidat bidattir.*” diyerek Hz. Peygamber’den sonra çıkan her şeyi kapsayacak şekilde genel bir tanımlama yapar.¹⁰⁹

Bidat da bu dönemde üzerinde birlik sağlanamayan konulardan biri haline gelmiştir. Kadızadeliler bu konuda oldukça ileri gitmiş ve Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve toplumun vazgeçilmez bir parçası haline gelen yemek kaşığı dahi bidat kapsamında değerlendirmişlerdir. Ayrıca sufilerin yaptıkları her şeyi bidat olarak görüp onlara muhalif bir tavır sergilemişlerdir.¹¹⁰ Bunu da “*Her muhdes bidattir ve her bidat delalettir.*”¹¹¹ hadisi doğrultusunda yapmışlardır.

Kadızadeliler, ibadetlere sonradan eklenen her şeyi bidat olarak görür.¹¹² Sema, devran, zikir, nafil namazların cemaatle kılınması, teganni, tütün, kahve gibi sonradan çıkan her şeyi bu çerçevede değerlendirir. Ayrıca bidatlerin çıkış kaynağı olarak da Sivasîleri gösterir.¹¹³ Buna karşılık Sivasîler, herhangi bir yasaklama mevcut değilse sema, raks, devran gibi uygulamaların bidat olarak değerlendirilemeyeceği, Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan güzel adetlerin kabul edilmesinde bir sakınca olmayacağı görüşünü benimser.¹¹⁴

Bütün bidatlerin çıkış kaynağı halkın örf ve adetleri, gelenek ve göreneklere olmuştur. Toplumun bağlı olduğu gelenekleri dini referans kılarak dahi değiştirmek neredeyse imkansızdır. Katip Çelebi, bu çabayı büyük ahmaklık ve bilgisizlik olarak değerlendirir. Padişahların dahi kılıçtan geçirmek suretiyle halkı bidatten vazgeçirmeye gücü yetmediğini, dolayısıyla bu yolda inceleme ve derinleşme gayretinin boşa olduğunu vurgular.¹¹⁵

Kabir Ziyareti

Kabir ziyareti de yine üzerinde ihtilaf bulunan konulardan bir diğeridir. Ama burada problem olan mesele kabir ziyareti değil kabir ziyaretinin adabı olmuştur. Kadızadeliler, kabirlerde mum yakmayı, mezar öpmeyi, ölüden medet ummayı uygun bulmazlar. Bu görüşlerini de şu ayet ile desteklerler: “*Allah’i bırakıp sana yararı da zararı da olmayan varlıklara tapma, bunu yaparsan kuşkusuz kendine yazık edenlerden olursun.*”¹¹⁶

Sivasîler ise; bunların dini ruha aykırı olmayan örf, adet ve gelenekler olduğunu savunarak kabir ziyaretini uygun görür. Görüşlerini de şu hadise datandırır: “*Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Artık onu ziyaret edin.*”¹¹⁷ Abdülmecid Sivasî Efendi, kabir ziyaretinin

¹⁰⁹ Baz, *Kadızadeliler Sivasîler Tartışması*, 129.

¹¹⁰ Baz, *Kadızadeliler Sivasîler Tartışması*, 129.

¹¹¹ Muslim, Cum’a, 43.

¹¹² Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 96.

¹¹³ Baz, *Kadızadeliler Sivasîler Tartışması*, 129.

¹¹⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 358.

¹¹⁵ Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk*, 64-65.

¹¹⁶ Yunus 10/106.

¹¹⁷ Buhari, Cenâiz, 31.

gerekliliğine değinerek bu ziyaretlerin insanların dünyaya olan tamahını azaltacağını, buralarda çekilen acının günahı eksilterek cennete götüreceğini dile getirir. Ayrıca kabirlerde kandiller yakmayı, mezarlara el yüz sürmeyi, kandil yağı ile yağlanmayı uygun bulmaz.¹¹⁸

Neticede kimi alimler: “Eğer işinizde şaşırıp kalırsanız mezarlıklardan ve ölülerden yardım dileyin.” diyerek bunu caiz görmüştür. Kimisi de kabirlerden medet ummayı yasak ederek şunları söylemiştir: “Mezarlıklarda yardım ve imdat dilemenin caiz görülmesi avamın dizginlerinin gevşemesine yol açtı ve eskilerin putlara tapması bundan çıktı. Halk önce Peygamberin ve evliyanın ruhlarıyla Allah’a yaklaşmak istedi. Giderek heykeller yapıp bunların Allah katında kendilerinin şefaatçileri olduğunu¹¹⁹ söyleyerek taptilar.” Katip Çelebi, bunun Allah’a ortak koşmaktan başka bir şey olmadığını belirtir. İbn Teymiye, Hz. Muhammed’in kabrini ziyareti dahi yasaklamış, bu çok ciddi sorunlara yol açmıştır. Netice de onun kafir olduğu söylenmiş ve vefat edene kadar atıldığı hapiste kalmıştır. Katip Çelebi, kabirdekilerden dilekte bulunulmasında bir sakınca olmadığını söyleyerek bunu Allah’a şirk koşma olarak değerlendirmez. Kabir ziyaretinde bulunan kişinin ölünün ruhuna Fatiha okumaktan öteye geçmemesi gerektiğini dile getirir. Kabri öpüp, tapma gibi hareketlerden kaçınması gerektiği konusunda da uyarıda bulunur. Bu şekilde ne halk adet edindiği kabir ziyaretinden vazgeçmek durumunda kalır ne de kabirden yardım ve medet dilemek caiz görülerek halk yanlışla sürüklenir der. Yine de toplumu; mezara kandil koymaktan, kandil yağı ile yağlanmaktan, kabre yüz sürmekten vazgeçirilemeyeceğini, bu konuda tartışmaya girmenin fayda vermeyeceğini söyler.¹²⁰

Namaz

Fakihler nafile namazların bir araya gelerek kılınmasının mekruh olduğuna dair fetva vermiştir. Fakat hicretin dört yüzüncü senesinde Kudüs’te Regaip namazı kılınmaya başlamış ve halk buna rağbet göstermiştir. Buna Berat ve Kadir gecesi de eklenince bu namazlar toplumun geleneği haline dönüştü. Bazı alimler nafile namazların cemaat ile kılınmasının mekruh olduğunu söyleyerek fetva verdiler. Fakat halk bunda ısrarcı oldu. Şeyhülislamın bu konudaki fetvası, isteyenin kerahet ile isteyenin de nezir ile kılabileceği oldu. Nafile namazları cemaatle kılmak örf ve adet haline geldiği ve halkı bundan men etmenin daha büyük sorunlara yol açacağı bilindiği için buna göre fetva verildi.¹²¹

Kadızedeliler, namazların ve rekat sayılarının belli olduğunu söylemişlerdir. Onlar Regaip, Berat ve Kadir namazlarının Peygamber’e iftira etmek için ortaya çıkarıldığını;¹²² teravih sonrasında kılınan vitir ve küsuf dışında hiçbir nafile namazın cemaatle kılınmasının caiz olmadığını savunmuştur.¹²³ Bu görüşünü şu ayet ve hadisle

¹¹⁸ Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 159.

¹¹⁹ Yunus Suresi 10/18.

¹²⁰ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 66-68.

¹²¹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 69-70.

¹²² Doğmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 97.

¹²³ Baz, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, 141.

desteklemiştir: “Yoksa onların ortak koştukları tanrıları var da Allah’ın izin vermediği kuralları bunlar için din mi yapıyorlar?”¹²⁴ “Benim adıma bilerek hadis uyduran kimse cehennemdeki yerini hazırlasın.”¹²⁵

Sivasiler göre Kadızadeliler bu görüşünde oldukça ileri gitmiş ve sınırı aşmışlardır. Onlar bu tavrıyla günah, vebal ve delalet yolunu seçmişlerdir. Sivasiler bu namazların cemaatle kılınmasında bir beis görmezler. Cemaat olmak ve Allah’ı çokça zikretmek için kılınan bu namazların ibadeti çoğaltmaya teşvik olarak görülebileceğini söylerler. Aksi yönde fetva verenleri şer ehline yardım etmekle suçlarlar.¹²⁶

Katip Çelebi, bu konuda orta yolu bulabilmek için isteyen cemaatle isteyen de evinde kılabilceğini söyler. Bir kimse eğer yatsı namazı için mescide gitmişse ve akabinde cemaat nafilâ namaza başlamışsa mescidi terk etmesin ve onlara ayak uydursun, bu kimsenin cemaatle namaz kılması hiç kılmamasından daha iyidir der. Akıllı davranan birinin cemaat namaz kılarken orada muhalefet edip oturmaması ya da mescidi terk etmemesi gerektiğini söyler. İbadet suretinde olan adetlerin yasaklanmaması ve fetva verenlerin bu konuda daha ılımlı yaklaşması gerektiğini vurgular. Yasaklanan her şeyin halk nezdinde hırsa yol açacağı, böylece rağbetin de daha fazla olacağı kanaatinde dir.¹²⁷

Musafaha

Musafaha el sıkışmak demektir.¹²⁸ Hz. Peygamber’den beri uygulanan musafaha Osmanlı döneminde de Cuma namazı gibi çoğu namazda yapılan bir gelenek haline gelmiştir. Geleneğe dayanması ve Rafizilerin adeti olması gerekçesiyle yasaklanmıştır. Şeyhülislam bu konuda: “Rafizilerin adeti olan beş vakit namazdan sonra ettikleri musafahadır, cumadan sonra olan ayrıdır.” şeklinde fetva vermiştir. Bazıları bu yerleşmiş gelenekten vazgeçmiş, bazıları da fetvaya aldırılmayıp devam etmiştir.¹²⁹

Kadızade Mehmet Efendi, namaz sonrasında cami içinde musafaha yapmayı caiz görmez, cami dışında yapılmasında bir sakınca olmadığını belirtir. Abdülmecid Sıvî Efendi ise; musafahanın cemaat arasında samimiyet ve muhabbeti artırdığını söyler. Ayrıca yasak olması için hiçbir delilin mevcut olmadığını da özellikle vurgular. Yasaklayanları da fihri bilmemekle suçlar. Üzerinde durulması gereken birçok mesele dururken Müslümanlar için faydalı olan konular hakkında tartışılmasına da anlam veremediğini belirtir.¹³⁰

Katip Çelebi, yine orta yolu bulacak bir çözüm sunmuştur: “Cuma günleri camilerde kişi önce kendisi elini uzatmasın, eğer yanında oturan uzatırsa ne çare musafaha eyleye. Çünkü etmezse o

124 Şura 42/21.

125 Buhari, Cenâiz, 34.

126 Baz, Kadızadeliler Sivasiler Tartışması, 142-144.

127 Katip Çelebi, Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk, 69-70.

128 İbrahim Hatiboğlu, “Musafaha”, DİA, İstanbul 2006, c. 31, 229.

129 Katip Çelebi, Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk, 71.

130 Baz, Kadızadeliler Sivasiler Tartışması, 146.

*adam ya utanır, ya yıkılır, elbette ne olursa olsun elini verir. O anda musafaha yapmak müminin hatırını kırmaktan ehvendir.”*¹³¹

İnhina

İnhina selam verilecek yerde eğilip baş ya da el ile işaret etmektir. Yine bu konu üzerinde de tartışmaya gidilmiştir. Selamlaşma toplumlarda örf ve adet haline gelmiştir. Selamlaşmanın önemi ayetlerle de sabit kılınmıştır: “*Size bir selam verildiğinde ya daha güzeli ile veya dengi ile cevap verin.*”¹³² Her toplum kendine özgü selamlaşmayı gelenek edinmiştir. Bu kimi zaman yer öperek, kimi zaman eğilerek, kimi zamanda sözlü ifadeler şeklinde olmuştur.

Katip Çelebi, halkın bu adetleri uygulamasına engel olmayı ve yasaklamayı ahmaklık olarak nitelendirir. Topluma yerleşmiş bir davranışı değiştirmenin zorluğuna işaret eder. Bazı alimlerin birinin huzurunda eğilip yer öpen kimseleri kafir olarak nitelendirmesinin yanlış olduğunu belirtir. Bu tür selamlaşmanın öğrencinin hocasına ya da halkın padişahına olan saygısını gösteren bir örf olduğunu, yapılmadığı takdirde kişinin kınanıp ayıplanabileceğini söyler. Bu sebeple insanları bundan vazgeçirmeye çalışmanın boşa kürek çekmekle eşdeğer olduğunu da vurgular.¹³³

Emr Bi'l-Maruf Nehy Ani'l-Münker

İslam alimleri tarafında tartışılan konulardan biri de emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker'dir. Kadızadeliler ve Sivasiler hemfikir olup emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker'in devlet liderleri üzerinde farz olduğunu savunur. Bu konuda Kadızadeliler'i Sivasiler'den ayıran şey iyiliği emredip kötülükten men etmenin bütün Müslümanlar için dini bir görev olduğuna inanılması olmuştur.¹³⁴ Bir kısmı Kadızadelilerin bu görüşünü reddetmiş, diğerleri ise onun bu görüşünü silaha davet olarak algılamıştır.¹³⁵

Katip Çelebi, emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker'in vacip olduğu görüşündedir. Bazı alimlerin incir çekirdeğini doldurmayacak konularda insanları birbirine düşürdüğünü söyler. Hatta onların fitillediği bu tartışmanın Müslümanların birbirleriyle savaşış dövüşmelerine yol açtığını belirtir.¹³⁶

Millet

Millet üzerine ihtilaflar Hz. Muhammed'in ümmetinden birinin Hz. İbrahim'in ümmetinden olduğunu söylemesi ile başlamıştır. Kimi alimler “*Öyle ise Hanif olan İbrahim'in dinine uyunuz.*”¹³⁷ ayetini esas alarak bunu söylemenin caiz olduğunu savunmuştur.

¹³¹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 71.

¹³² Nisa 4/86.

¹³³ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 72-73.

¹³⁴ Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 98.

¹³⁵ Madeline, *Vazıan And Ulema In The Kadızadeli Era*, 2495.

¹³⁶ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 74-76.

¹³⁷ Al-i İmran 3/95; “*Sonra sana: “Tevhid önderi olan ve putperestler arasında yer almamış bulunan İbrahim'in dinine uy.”* diye vahyettik; Nahl 16/123.

Dönemin diğer büyük alimleri de bunu söylemenin caiz olmadığı konusunda fetva vermişlerdir. Hatta bu konu üzerine risaleler yazılmış, bazı şeyhlerde bu risalelere reddiyeler yazmışlardır. Kadızadeliler, din ve milletin bir olduğunu bu sebeple “*Millette İbrahim Aleyhisselam’a tabiyim.*” demenin caiz olmadığını savunmuştur.¹³⁸

Katip Çelebi, bir tartışma haline gelen bu konuda üç makale yazmıştır. Yukarıda bahsi geçen ayetten yola çıkarak buradaki kastın İslam milletine tabi olmak anlamına geldiğini söyler. Fakat halkın bunu anlayamayacağını belirtir. Bilgisiz toplumun Hz. İbrahim’in ümmetinden olduğunu etmesi aslında Hz. Muhammed’in ümmetinden olduğunu inkar ettiğini gösterir. Bu sebeple Katip Çelebi, bir kimsenin Hz. İbrahim’in milletindenim demesini caiz görmez. Bilgin kimseler Hz. İbrahim’in milletinden olanın aslında Hz. Muhammed’in milletinden de olduğunu bilir. Ama bunu her yerde söylemek uygun değildir. Çünkü her söz dış yüzüne yorulur der. Yine de halk arasında Hz. İbrahim’in dininden olduğunu söylemek yaygınlık kazanarak örf ve adet haline geldiği için insanları bunu söylemekten men etmeyi de doğru bulmaz. Üzerine ne kadar risale de yazılsa, fetvalar verilip ne kadar yasaklansa da insanların yine bildiğini yapmaktan uzak durmayacağını vurgular. ¹³⁹

Rüşvet

Rüşvet, haksız bir menfaat sağlamak için verilen ödül, ücret veya ödenen bedel olarak tanımlanır.¹⁴⁰ Bu dönemde yaygınlık kazanan rüşvet tartışılan konulardan bir diğeridir. Her iki grup da rüşvet alınmasına karşı çıkar. Kadızade Mehmet Efendi şunları söyler: “*Emanetler dağıtılırken ehlinin gözetilmesi gerekir. Vezirlik, emirlik, liderlik, sipahilik gibi kılıç emanetleri de fetva, kaza, vaaz, tedris, hitabet ve imamet gibi ilim mevkileri de hak eden sahiplerini bulsun. Sözü geçen emanetler dağıtılırken iki şin’den sakınılsın. Rüşvet ve şefaatin şin’leri.*” Buna rağmen Kadızadelilerin rüşvet aldığına bunun adına da ücret dediklerine dair iddialara yer veren kaynaklar mevcuttur.¹⁴¹ Rüşvetin haram olduğu ayet ile sabit kılınmıştır. “*Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile günaha saparak insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere aktarmayın.*”¹⁴²

Kaynakça

Baz, İbrahim, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, Ocak 2019.

Bozkurt, Nebi, “Oyun”, *DİA*, İstanbul 2007.

C. Zılfi, Madeline, *Vazıan And Ulema In The Kadızadeli Era*, X. Türk Tarih Kongresi, c. V, Ankara 1986.

Doğmuş, Lokman, *Kadızadeliler Hareketi*, İstanbul 2021.

¹³⁸ Doğmuş, *Kadızadeliler Hareketi*, 98.

¹³⁹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, 77-85.

¹⁴⁰ Saffet Köse, “Rüşvet”, *DİA*, İstanbul 2008, c. 35, 303-306.

¹⁴¹ Baz, *Kadızadeliler Sivasiler Tartışması*, 172.

¹⁴² Bakara 2/188.

- Hatiboğlu, İbrahim, “Musafaha”, *DİA*, İstanbul 2006.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul 2016.
- Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay- Prof. Süleyman Uludağ, İstanbul 2008.
- Köse, Saffet, “Rüşvet”, *DİA*, İstanbul 2008.
- Mertoğlu, M. Suat, “Salatüselam”, *DİA*, İstanbul 2009.
- Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, çev: Zuhuri Danışman, c.VI, İstanbul 1969.
- Özcan, Nuri – Çetinkaya, Yalçın, “Musiki”, *DİA*, İstanbul 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, I. Kısım, Ankara 1988.
- Yaran, Rahmi, “Bid’at”, *DİA*, İstanbul 1992.

ADALET, AHLÂK VE HUKUKUN MEZCEDİLDİĞİ REEL POZİSYON: ÖMER MÜSLÜMANLIĞI

Namık Kemal OKUMUŞ*

Giriş

Metnimizin ana eksenini oluşturan değerlerin adalet, ahlâk ve hukuk olması, esasında bunların yaşam hâline getirilip değersel anlamda mezcedildiği reel pozisyon ya da yaşanabilirlik katsayısından bahsetmek istiyoruz demektir. Kanaatimizce bu olgusal durumun bilinen ilk örneklerinden birisi, bizim adına “Ömer Müslümanlığı” dediğimiz yaşamsal pratiklerdir.¹⁴³ O bahisledir ki, bahsedilen yaşanmışlıkları merkeze alan çalışma boyunca ilke ve pratiğin uyumuna son derece dikkat edilen bir işleyişin farklı durumlarından söz edebileceğiz. Neticede ise, ilke ile pratiğin her devir, dönem ve kişi için uyumlu bir karşılığının olabileceği hususu, yaşanmış örneklikler bağlamında bizlere ders niteliğinde kazanımlara vesile olacağı konusunda güçlü kanıtlarımız bulunacaktır.

İnsan ve de insanlık için daima iyiyi istemenin diğer bir adı olan Din’in beşer aynasında görünür olduğu en değerli aşama, hiç şüphesiz ki onun şahsiyetler üzerinde kalıcı etkisini gösterdiği zamanlardır diyebiliriz. İşbu netlikten hareketle, Müslüman dünyanın bugün itibarıyla içinde bulunduğu dramın ana noktası, dün onları ihyâ ve inşâ eden değerlerin bugün için ortalıkta görülmemesidir. Kanaatimizce genelde insanlığı özeldense Müslümanlığı görünür bir değer kümesi hâline getiren seviye, adalet, ahlâk ve hukukun birey ve toplumun hayatına nakşedildiği aşamalarıdır. Bu nakşın sadece inananlar nezdinde değil, diğer bütün kişiler nezdinde de örneklik alınabilecek güçlü bir yanı bulunmaktadır. Öyle ki bedevî toplumdan medeniyet kuran toplumlara dönüşmenin en değerli unsuru, az önce bahsedilen değerlerin içselleştirilmesidir. Dün için, öldürmeye gittiği şahsiyetin derinliğinde hayata tutunan Ömer’in bugün için bize bırakılan bir yaşam örneği ya da Müslümanlığın en değerli parçalarından birisi olduğu unutulmamalıdır.

İnsanın sadece ilkeler üzerinden değil, yaşanmış örneklikler üzerinden de hayatı inşâ edebildiği düşünülürse, bugünün dünyasında eksikliği çekilen adalet, ahlâk ve onların temellük ettirdiği hukuk anlayışını temin ve tedarik etmenin kalıcı örnekliklerinden birisi de “Ömer Müslümanlığı”dır. Eğer ki dünün dünyasında parlak bir ışık ve örnek alınması bir yaşanmışlık üreten bu anlayışın, aynı yollar takip edilirse bugün için de yaşanılabilir örneklik kümesine vesile olacağı unutulmamalıdır. İşte bu sebeplerdir ki, yaşanabilir olan değerler üzerinde ikame edilen bu örneğin temel ilkeleri olan adalet, ahlâk ve hukukun bugün itibarıyla biz insanları da ihyâ edebileceği düşünülmelidir. Çalışmanın bu minvalde yürütülmesi akabinde, günü inşâ etme adına insanlık için son derece takibi kolay bir

*Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ/Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bölümü Öğretim Üyesi/nkemalokumus32@gmail.com

143 Konu hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), ss. 35-71.

yaşanmışlığa bakabileceği söylenmelidir. İşte bu sebeptir ki, medeniyet perspektifi denildiğinde akla gelecek olan bu kavramların yine medeniyet inşâ eden örneklikleri dikkate alarak yeniden ve çağa uygun bir versiyonunu bulmak ve beşeriyetin hafsalasına sunmak durumundayız.

Dün için Ömer Müslümanlığı olan bu yaşanmışlığın bugün ve yarın için Din'in temel değerlerinin daha da yaşanabilir değişik örnekliklere kolaylıkla ulaşılabileceği bilinmelidir. O nedenle çalışmanın omurgasını oluşturan adım, dünü inşâ eden değerlerin bugünü de inşâ edebileceği savından hareketle, Hz. Ömer ve onun değer dünyasının adı geçen kavramlar üzerinden kalıcı değerlerin tedarikinde yeniden irdelenmesi hususundan ibarettir. Bu irdelemenin olası pek çok soruna ışık tutacağı ve analitik çözümlemenin zamanla olan bağına katkı sunacağı düşünülmektedir. İnsan olmağımız bakımından dün üretilen her olumlu değer bugün de kullanılabilir olması hasebiyle, beşerin birbirini örnek alabilmesine imkân sunduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁴⁴ Zira yaşayan her değer hem beslenme kaynağı itibarıyla ve hem de uygulama ve örneklik aşaması gereği beşerin hazinesi hükmünde görülmesi lazımdır. Belki de sırf bu sebeple düne hayat veren her örnekliğin insan ve toplum bazında adalet, ahlâk ve hukuk olgularını daha bir yaşanabilir kılması muhtemeldir.

Sonuç olarak, çalışmanın bu minvaldeki seyri, dün, bugün ve yarın üçgeninde hayat süren insan için son derece ibretlik bir takibi de açıkça ortaya koyacak gibidir. Konuyu daha iyi kavramamıza vesile olacak olan anahtar kelimelerin kendi panteonu içinde dahi adaletin peşinde olan müşrik Ömer'i adaletin yılmaz savunucusu yapan mü'min Ömer'e çeviren arzusudur diyebiliriz. Buna göre Ömer'i inşâ eden değerlerin başında adaletin temin mücadelesi,¹⁴⁵ ahlâkın yeşerdiği şahsiyet bileşenlerinin tedariki, bireysel ve toplumsal yaşamın azığı olan hak ve hukukun vazgeçilemez bir unsura dönüşmesi, elde edilen olumlu değerler üzerinden Müslüman bireyin gelişimi, âdil ve ahlâklı bireylerden müteşekkil bir toplumun devreye girmesi, her haliyle hemen herkese örneklik edebilecek şahsiyetler ile kurumsal organizasyonların yaşama mal edilmesidir. Bahsedilen hususların yaşanılan hayata aktarımı demek olan Müslümanlığın her devirde aynı kalibrede yaşanabilir olduğundan kimsenin şüphesi olmaması lazımdır. O nedenle Müslüman ve ahlâk, Müslüman ve adalet ilişkisinin dünyanın geri kalanı hükmünde olan diğer kesimine olan borcumuz misali bir an önce sağlıklı bir şekilde temin edilmesi lazımdır.

144 Hz. Ömer'in gerek liderlik ve yöneticilik hususunda ve gerekse de bunun üzerinden gerçekleştirdiği yaşam felsefesi doğrultusunda oldukça ilkesel bir tutumu olduğunu biliyoruz. Bahsedilen örnekliğin bizlere de sözü olması adına bunu derinlemesine araştıran şu esere bakılabilir: Halit Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl Hz. Ömer'in Liderliği ve Yöneticiliği*, 5. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), ss. 45-312.

145 Yazık ki fazilet mücadelesi olması gereken bu mücadele, kısa bir süre sonra iktidar mücadelesine dönüşerek hem İslâm Tarihi'ne yön vermiş ve hem de yaşanmış büyük katliam ve de kıtallerin kapısını aralamıştır. Sahabe sonrası iktidar mücadelesi daha doğrusu kavgası için yapılmış olan etkin bir çalışma için bk. Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

Hız. Ömer Örneğinde Ahlak, Adalet ve Hukuk'un İyi İnsan/İyi Müslüman Yetiştirmedeki Etkinliği

İslâm davası olan her bir kişinin öncelikli olarak ahlak davası olmalıdır. İster genel manada “adalet”, ister özel anlamda “hukuk”, isterse de bireysel anlamda “hak” peşinde koşalım, bu adımların hemen hepsinin dayandığı temel insanın üzerinde halk edilmiş olduğu temel değerler olan “ahlak konsepti” içeriğidir diyebiliriz.¹⁴⁶ O itibarladır ki ahlakî değerlerden beslenmeyen hiçbir adım, ahlakî duruşun gömülü değer kümesi mesabesinde olan “fitrat” bağlamında sağlıklı bir içeriğe de kavuşmuş olmayacaktır. Ve dahi bu yönelim, bahsedilen aslı, potansiyel ve de gömülü değerler üzerinde halk edildiği bilinen insanlığın kalıcı menfaatine yönelik sonuçlar üretemeyecektir. Tabiidir ki varılan bu sonuç da, yaratmış olduğu insandan öncelikli olarak yaratılış değerleri olan ahlakî tercihlerle uygun davranış bekleyen Yüce Allah'ın hoşnutluğunu temin etmemiş olacaktır.

Gerek sözel/ilkesel/teorik ve gerekse de fiili/eylemsel/davranışsal olarak ahlak, adalet ve hukukun açık vermeden temerküz etmiş olduğu sistemin adı olan İslâm, insanlığın yegâne kurtuluş seçeneği olarak öylece yerli yerinde beklemektedir. Hâlbuki onun beşer hayatına taşınması gereken ilkeleri sayesinde insanlığın kurtuluşu temin edilebilecektir. Öyle görüyor ki adına Müslüman topluluklar dediğimiz halkların bu ilkeleri hayata taşımakta oldukça sorunlu durduğu gözlemlenmektedir. Bu sorunlu yapının tarihte olduğu gibi bugün de devasa yekûn tutan bir faturasının olması ise üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konudur. Diğer bir deyişle, Müslümanların inandıkları temel değerleri hayata taşımakta bu denli isteksiz ve de zayıf düşmeleri üzerinde kafa yormak gerekmektedir. Günümüz dünyasında altmışın üzerindeki İslâm ülkesinin insanlığa örnek olacak ahlakî sistemi temin edememiş olmaları; hâlihazırda devrede olan siyaset, bilim, eylem ve diğer ahlak kümelerinin de benzer şekilde sorunlu olduğunu haber vermektedir. Dışarıdan bakanın bu manzarayı görüp Müslüman olma istek ve şansını elinden alan bu yapı, ümit edelim ki, temel ilkeleri kendi öğrenenler vasıtasıyla hayata taşınabilecek durumda olabilsin. Yoksa dünya üzerinde mevcut olan 236 ülke içinde yaşayan 63 Müslüman ülke ve toplulukların hayatlarına bakarak hatta resmi dini İslâm olarak lanse edilen 27 Müslüman devletin hâllerine imrenmek suretiyle kendilerine örnek seçmek isteyeceklerin uzun süre düşünmeleri gereken günlerde yaşamaktayız diyebiliriz.

Bildiğimiz kadarıyla insanın yetişmesinde devrede olan ahlakın ilk basamağında “bireysel ahlak” denilen kişisel ahlak yasaları bulunmaktadır. Zira diğer varlıkların bütünü olmak üzere hemen her şeyin bağlı olduğu ahlak yasası, bireyin edinmesi gereken temel ahlakî yasalarla doğrudan ya da dolaylı olarak bir şekilde bağlantılıdır. Ya da bireyin

¹⁴⁶ Ahlak konusunda Kur'an'ın en temel yaklaşımı “yaşayan ahlak örneği” dediği, elçilerin konum ve tercihlerine yapılan vurgudur diyebiliriz. O nedenle Kur'an'ın pratiğe aktarılmayan ve uygulama şansı bulunmayan değersel bildirimlerden ziyade, yaşamsal tercihlerde kendisini gösteren kalıcı değerlerin peşinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunun adına da “en güzel örnek/örneklik” denildiğini yine kendisi söylemektedir. (Bk. Kalem, 68/4).

müdâhil olmadığı bir ahlâkî alanın olmaması hakikati dolayısıyla, insan ve toplumu eğiten her değer öncelikli olarak insanı/bireyi eğitme durumu hâsıl olmuştur diyebiliriz. Belki de sırf bu nedendir ki, bütün kutsal metinler başta olmak üzere insanlığın sözel ve derinden anlamasına sunulan bütün öğüt kümeleri de temel olarak bireyi hedef almakta gibidir. Muhakkaktır ki bu hedef kitlenin gücü ve etkinliği üzerinden diğer alanların da düzelme şansının olması muhtemeldir. İşbu nedenden ötürü, ahlâkî değer denilince öncelikli olarak bireyi inşâ eden temel düsturlardan bahsedilebilir. Bu sebeple insanlığın tek dini olan İslâm'ın öne aldığı her uyarı cümlesi de temelde çevre ve toplumu inşâ eden birey/insan merkezli olmuştur. Mamafih eşyanın tabiatına son derece uygun olan bu seçim, yeryüzünde kaim kılınan ahlâkın her durumda yaşaması için gerekli olan katkı babında ele alınmalıdır.

Bu aşamada unutmamak gerekir ki, doğal bir süreç olarak bireysel ahlâkî takip eden zorunlu evre “sosyal ahlâk” kümesi olmaktadır.¹⁴⁷ Buna göre, bireylerin yaşamsal unsur hâline getirdikleri ahlâk kurallarından beslenen toplumların, tıpkı bireylerde olduğu gibi “sosyal ahlâk” kümesi dâhilinde olumlu yol aldıklarından bahsedilebilir. O nedenle toplumu inşâ etmek isteyen her din ve ideoloji, öncelikle bireyden başlamak lüzumunu kavramıştır. Zira “*İnsanı eğit ki toplum eğitilsin*” düsturu, her şeyin başının insan ve onun tercihi olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakılınca dünya üzerinde yaşanabilir bir ortamı yaratma, yaşatma ve devam ettirme sorumluluğu/yükümlülüğü olan “emanet” görevinin insana tevdi edilmesini daha sağlıklı bir şekilde anlayabiliriz. Güzel insanların yön verdiği toplumların güzel ve yaşanabilir toplumlar olarak bilinmesi ise, merkezinde varoluşsal değerler üzerinde yetişen beşer unsuru bulunmaktadır. Hâsılı, dünya üzerindeki yaşanabilir ortamlar, varlığına potansiyel kuvve olarak nakşedilmiş olan ahlâkî erdemleri içselleştirmiş olan insanın olduğu iyilik hareketleri sayesinde gerçekleşmektedir. Hak, hukuk ve adaletin temaşa edilebildiği toplumların billurlaşan veçhesinin mutlak manada “iyi insan” olgusu olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Nihayetinde sünnetullah yasaları kapsamında iş gören sosyoloji, bu meyandaki her yatırımın öncelikli olarak insana yönelik olduğunu ifade etmekle kalmayıp, yanı sıra, temel yaklaşımlarını besleyen mühim şeylerin de “bireysel kalite” olduğu hakikatini gösterdiğini unutmamak lazımdır.

Ahlâk, adalet ve hukuk konseptinin bir diğer bileşeni olan bilim/ilim ahlâkî, insan ve toplum hayatının ayrılmaz bileşeni mesabesindedir. Bu üçlünün beslediği bilim anlayışının geçici çıkarlar uğruna temel yasaları bertaraf etmeyeceği düşünülür. Yüce Allah'ın tabiatla yaratmış olduğu yasal durumun adeta formüllerini barındıran bilim/ilim dünyasının keşfi, mutlak olarak Allah'ın yasal durumu olan “âdetullah” olgusunun daha yakından bilinmesi demektir. Bilimsel özgürlük ve ilmî keşif bağlamında olgusal durumla ilişki kuran insanın elde ettiği sonuçları çıkar ve yönlendirmeye mâruz kalmadan ifade edebilmesi ise, bilim

¹⁴⁷ Sahibine hayat veren bu kümenin yaşamsal örnekliğini özellikle Müslüman olduktan sonra, bilhassa hilafet görevi sırasında uygulayan Hz. Ömer'in kalıcı tutumları için bk. Ahmet Lütfi Kazancı, *Saadet Devrini İzleyenler: 2 Hz. Ömer Dönemi Adil Halife-Emir'ül Mü'minin Hazreti Ömer 1-2*, 2. Baskı, (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2002), 2/18-84.

ahlâkının bireyde yeşeren bir tezahürü olacaktır. Ne yazık ki insanoğlu olarak, ister sosyal alanda olsun, ister fizikî ve isterse de diğer alanlarda olsun, Yüce Allah'ın âdetullahı mesabesinde olan yasal durumları ters yüz eden dinsel ve de bilimsel geleneğin mirasçıları durumundayız. İmdi, “bilimsel merak” kapsamında hakikati arama sevdasındaki insanlık olarak bu yoldan tez elden dönülmesi gereklidir. Yoksa insanın kendi kazdığı kuyuya düşmesi ve kendi başına bela açması işten bile değildir.

Adalet ve hukukun beslediği ahlâkî donanımların en belirgin noktası, kamu hukukunun ahlâkî erdemler üzerinde yükselmesi seçeneğidir. Bunu inşâ ve ihyâ eden kişi ve toplulukların kurmuş oldukları organizasyonların daima huzurlu bir yaşam sürdürdükleri bilinmektedir. İster devlet bazında olsun, ister daha büyük ve küçük ölçeklerdeki oluşumlar olsun, insanın bu minvalde kurduğu her oluşum, sonuçta adalet ve adalete dayalı hukukun yeşerdiği ortamlar olmalıdır.¹⁴⁸ Bugün için bu noktadan oldukça uzak duran Müslüman toplumların, dün için bu konuda övünecekleri güzel örnekleri olması demek, bugün için de benzer durumları yaşanabilir kılabilecekleri imkânlarının önünü açmaktadır. Eğer ki atalardan esinlenilecek bir değer varsa, onun da geçmişte tedris edilmiş yaşantı modelleri olan “iyi örneklikler” olması muhtemeldir. Ancak geçmişten tevârüs edilen örneklerin yaşanabilir kılınması adına “dünde kalmak” değil, ilgili yaşanmışlıkların dayandığı temel ahlâk ve adalet ilkelerinden hareket ederek “günü kurgulamak” lazımdır. Yoksa din ve ahlâkın her geçen gün ve nesil özelinde bir nostaljiye dönüştüğünü kabul etmek gereklidir. Bu amaçla, tarihsel süreçte günü ıskalayan nesillerin yapageldikleri gibi “geçmiş kutsama” anlayışından “geçmiş anlama” noktasına varmayı hedefleme iradesi tercih edilmelidir.

Müslüman toplumların dünya üzerinde yaşayan kişi ve toplumlara verecekleri en değerli örneklik, ahlâk ve hukukun en değerli yaşamsal modeli olan “aile kurumu”dur diyebiliriz. Bu kurumun hem birey, hem toplum ve hem de insanlığın gelişiminde ne denli etkin olduğunu bilirsek, adaletle beslenmiş olan hak-hukukun öncelikli olarak aile ortamında “yaşamsal ahlâk”a dönüşmesini daha önemseyebiliriz.¹⁴⁹ Ve dahi bunu yaptığımız takdirde insanı eğitime hususunda bahsedilen temel değerlerin yaşamsal mekânı olan aileyi daha yakından kavrayabiliriz. Öyle ki Müslüman toplumların dünyaya örneklik edecekleri en seçkin vasfın aile hukuku ve değerlerini koruma olduğu unutulmamalıdır. Ne var ki son derece garip bir durumdur ki, erkek egemen toplum şemasına yakın olan Müslüman toplumların ailenin dominant unsuru olan kadın hakları konusunda yaya kaldığı görülmektedir. Behemahâl Müslüman toplumları dünya arenasında oldukça sorunlu

148 Hz. Ömer denilince akla ilk gelen hususun “devlet ve adalet olgusunun birlikteliği” fikri olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim onun tercihleri akabinde adeta ikili olmuş gibi söylev hâline gelen bu yaklaşımı kalıcı örneklikler üzerinden dile getiren şu esere bakılabilir: Şibî Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve İdaresi*, 1-2, Çev. Talip Yaşar Alp, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1979).

149 Hz. Ömer'in aile hukukuna son derece önem verdiği bilinen bir gerçekliktir. Onun bu yanını diğer özellikleriyle birlikte yaşamsal örneklikler üzerinden anlatan ve de olana öykü tadı veren farklı bir eser için bk. Mustafa Necati Bursalı, *Hak ve Adâlet Güneşi Hazreti Ömer*. 4. Baskı, (İstanbul: Çile Yayınları, 1979).

gösteren bu eksikliğin giderilerek yeniden örneklik bandına yükseltilmesi elzemdir. Aksi takdirde dinden beslenen ahlâkın adalet ve hukuk üretmediği bir yaşamsal pratiğe ulaşırız ki, gelinen bu aşamanın ne kimseye bir faydası olur ve ne de örnek alınacak bir vasfı kalır. Böylelikle kendi ayağına kurşun sıkan her tercihten uzak durmanın ivedilikle yaşam formu hâline sokulması demek, Müslüman dünyanın ahlâkî erdemler bazında örnek alınabilecek bir resmiyete bürünmesi demektir.

İnsanlığın yol azığı mesabesinde olan ahlâk, adalet ve hukuk değerleri, birey ve toplumun yaşantısında “kurumsal ahlâk”ı besleyen bir veçhete bürünerek kalıcılığını temin etmesi gerekmektedir.¹⁵⁰ Bu sonucun milletlerin devamı için son derece gerekli olduğunu bilirsek, her gelenin bu değerleri yeniden keşfine de mahal vermemiş oluruz. O nedenledir ki, siyaset ve idareden tutun, en küçük paylaşıma değin her aşamada ahlâkın kaynaklık ettiği bir kamu hukuku ve kamu ahlâkı projesi yaşamsal unsur hâline gelmiş olmalıdır. Kanun ve yasaların herkesi bağlayacağı âdil ve eşit uygulamaya evrilen bir hukuk çıkarımı, Yüce Allah’ın dahi kendi koyduğu kanunlara iktifa etmesi örnekliğinden giderek kimseye ayrıcalık tanımamalıdır. Zengin, etkin, güçlü ve yöneticilerin adalet ağını delen kimseler olmaları tercihi, kalıcı ve besleyici olan ahlâk ve adalet ilkeleri üzerinden önlenmelidir. Ve dahi adalet ve ahlâkın sadece zayıfları tutan ve zayıflardan beklenen bir unsura dönüşmesinin önüne geçilmelidir. Kanuna uymak, kanun yanlışsa onu değiştirip değişen yasaya uyma iradesi, aklı başında her kişinin adalet ve ahlâk özlemine deva olan bir tercih olmalıdır. Yoksa reel pozisyona göre yasa üreten ve kuvvetler ayrılığını önemsemeyen bir kitlenin varlığı ortaya çıkar ki, bu durumda ahlâk ve adaletin olası tanımları bile değişebilir. Dünya üzerinde cârî olan bazı örneklerle bakılacak olursa,¹⁵¹ bu tercih, zaman içinde insanlığın ekser uygulaması olmuş gibidir. Geriye kalanların adalet, hak ve hukuk özlemine deva olmayan bu uygulamaların ne Yaratıcı için ve ne de O’nun tavsiyelerini dinleyen ahlâklı bireyler için cazip olmadığı her durumda açıkça ve de mertçe söylenmelidir.

Birey ve toplumların azığı mesabesinde olan ahlâk ve adaletin varlığın devamını temin eden “çevre ahlâkı” modeli de olduğunu unutmamamız gereklidir. İnsanın kendisine sunulan her türlü nimete karşılık verme yaklaşımını ele veren bu ahlâk biçimi, neticede

150 Müslüman geçmişin kurumsal ahlak bazında son derece örneklik vasfı bulunan devri için farklı kesimlerin farklı bakış açıları geliştirdiği bilinen bir husustur. Özellikle sûfi çevrelerde bu dönem için oldukça abartılı ancak bir anlamda şiir tadında bir okuma için bk. Şemseddin Sivasî, *Peygamberimizin Sevdiği Dört Büyük Halife/Menakib-i Çehâr Yâr-i Güzin*, Sad. Ahmet Arslantürkoğlu, (İstanbul: Saadet Yayınevi, ts.).

151 Bu konuda yaşanmış en güzel örnekliklerden birisi bizim “Dört Halife Devri” dediğimiz siyasal süreçtir. Doğaldır ki, bu süreçte de insanın müdâhil olduğu pek çok sorunu gözlemlemekteyiz. Ancak her şeye rağmen bu sürecin bazı tercihler üzerinden değerli olduğuna dair genel bir kanaat bulunmaktadır. Söylediklerimizi daha somut hâle getiren şu eserlerin tanıklığı, dün, bugün ve yarını nasıl inşa edeceğimize dair değerli ipuçları barındırmaktadır. Detaylı bilgi için şu eserlere bakılabilir: Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihinin Giriş/Başlangıçtan IX. Asra Kadar*, (İstanbul: Öykü Yayınları, 2005); M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, çev. Ali Aksu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014);

nimete karşılık olarak gerçekleştirilen bir tutuma da işaret eder. Her nimetin değişik ölçeklerde külfeti olduğu bilinirse, çevre denilen yaşam alanlarımızla farklı düzeylerde geliştirebileceğimiz ahlâkî davranışların olması doğaldır. Tabiat denilen verili nimete karşılık olarak ona nankörlük etmeyen ve gerektiği kadarını gerektiği yerde kullanan bir eylem ahlâkının insanı ne derece olumlu tercihlere yönelttiği unutulmamalıdır. Buna uygun olarak doğayı atalarımızdan miras değil, torunlarımızdan emanet aldığımızı söyleyen Kızılderili bilgisi gibi, yaşamda bize sunulanları hoyratça değil, itinayla kullanmak gerektiğini daha yakından ve bilinçli bir şekilde kavrayabiliriz. Açıkça görüldüğü kadarıyla, insan nesline sonsuza değin yetecek olan bu dünyanın bazıları için doyumsuz bir istek alanına dönüşmesi, gelirin adaletsiz dağıtımına neden olmuş gibidir. Haddizatında düşünsel ve dilsel ahlâkın peşinde olan sağlıklı bireylerin kurdun dahi yapmadığı bu taksime itiraz etmeleri varoluşsal bir tepkidir. Bundan uzak durmanın yaratacağı ağır maliyet gereği, insanlığı besleyen değerler olan ahlâk ve adaletten uzaklaşmayı tercih etmememizin farkına varabiliriz. Bu farkındalığın bizi insan denilen konseptin “eşref” kısmında tutacağı kuşkusuzdur. Aksi takdirde, yaratılanların en değerlisi olma seçeneğiyle üzerimize yüklenen sorumlulukların ayırına varamaz isek, insan denilen oluşumun “esfel” kısmındaki yerimize hazırlıklı olmalıyız.

Sonuçta insanı insan yapan değerler, eşyayı da eşya yapan değerlerle birlikte tanzim edilmiştir diyebiliriz. Hiçbir varlık ve nesne diğeri olmadan varlığını anlamlandıramaz. İşbu nedenden ötürü, insan tercihlerinin dünya üzerinde anlam kazandığı nokta olan ahlâk sınırlarını aşmamamız özellikle tavsiye edilir. Eğer ki bu nokta ya da seviye aşırsa insanın hevâ ve hevesinin onun tanrısı mesabesine çıkarak, onu yönlendirdiği sevisiz bir süreç düçar olması işten bile değildir. Nefsinin isteklerini akıyla kavrayıp iradesiyle kontrol edemeyen varlıkların süreç içinde kötülüğü normal bir iş gibi görüp-gösteren varlık kurgusu gereği şeytanlaşarak onun eylemsel tercihlerine yakın durduğu söylenmelidir. Bazı insanların durduğu bu yerin, ne Yüce Allah’ın isteğine karşılık geldiği ve ne de insanın ahlâk ve adalet donanımına uyduğu söylenmelidir. Neticede insanın varoluşsal manada kendisine yakışanı yapması demek, varoluşunun temel harcını atan ahlâk ve adalet değerlerini öne alması ve bunlar üzerinde şahlanan bir hak-hukuk sistemi gerçekleştirebilmesidir.¹⁵² Bunu başaran insanın hem fitraten ve hem de aklen hatta her ikisini yaşanan hayata taşıyan kişisel irade üzerinden son derece olumlu bir tercihte bulunduğuna şahitlik edebiliriz. Belki de insanın bu vasfı gereğidir ki, Yüce Allah’ın sorumluluk yükleme adına seçtiği varlık olmasının sırrı ya da realitesi açıkça ortaya çıkmış olmaktadır.

Hz. Ömer’in genelde insan, özelde ise kadın anlayışı, kendi devrinin çok uzağında değildir. Özellikle önde gelen kesimlerde daha bâriz olan bir yaklaşıma göre, kadın olgusu, erkek olgusuna hizmet ve onun ihtiyaçlarını tatmin için var edilmiştir. Bu algının pek çok kişide olması, özellikle de söz hakkı olan kişilerde görülmesi, ilgili toplumda kadınların

¹⁵² Konu hakkında Hz. Ömer’in örnekliliğini merkeze alan detaylı bir eser için bk. Abdurrahman Şeref Lâc, *İslâm’ın Âdil ve Cesur Reisi Halife Hazreti Ömer, 1-2*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1979).

yaşamsal serüvenlerinin son derece zorluk içinde geçmesine neden olmuştur. Başlangıçta bu meyanda davranan Hz. Ömer'in vahiyle eğitilen eylemleri sonrasında onlar için de adaleti isteyen güçlü bir özneye dönüştüğünü biliyoruz.¹⁵³ Demek lazımdır ki, günümüzde kadının ibadethanelere görünmesine karşı çıkan anlayış, İslâm'ın değil insanı değersizleştiren putperest yaklaşımın bir ürünüdür. Bu anlayışa göre kadın erkek için ve erkekten yaratıldığına göre, Yüce Allah ile olan ilişkisi erkeğe olan katkısından geçmektedir. Bu yaklaşımın bir dönem Hz. Ömer'de de görülmesi, değişimini sağlayan vahyin ne denli güçlü bir etmen olduğunu haber vermektedir.

Aynı şekilde, Hz. Ömer'in kamu malı hassasiyetinin zirvede olduğunu biliyoruz. Hem bu hassasiyet, onun yaşam felsefesi hâline gelmiş bir tutumuydu. O nedenle Câhiliye Devri'nde de benzer tutumu onda gözlemlemekteyiz.¹⁵⁴ Hz. Ömer'in kamu felsefesine göre, şehrin valisi, halkın malının bekçisidir, sahibi değildir. O nedenledir ki valilerin sıradan halkın yaşantılarını aşan, gösteriş ve şöhret kokan yaşamları tercih etmemelidir. Bir defasında vali olarak atadığı Muaviye'yi Şam'da ziyaret ettiğinde onu süslü ve ihtişamlı giysi ve saraylarda bulunca onu Bizans kralı Heraklius'a özenip benzemekle suçlamıştır. Buna karşılık olarak Muaviye ise, düşmanla yakın temas içinde olduğunu ve güçlü görünmesi gerektiğini ifade ederek kendini savunur. Bu gerekçeleri dinleyen Ömer'in onu daha azarlamadığı söylenir.¹⁵⁵ Atayan ile atanan arasında yaşandığı var sayılan bu örneğin de açıkladığı gibi, herhangi bir görevliyi bir makama getiren kişi onun yaptıklarından doğrudan ve dolaylı olarak sorumluluk duymalıdır. O yüzdendir ki Ömer gibi adaletin halk sathında yaygınlaştırılmasını isteyen bir zekâ, geçici bir süre için kamu malının bekçileri olan valilerinden adalet ve hakkaniyet üzere iş yapma konusunda son derece titiz istekleri bulunmaktadır.¹⁵⁶

Neticede onun kişisel ve toplumsal özgürlüğe bakışı da başlı başına Kur'ân'dan beslendiğine şahit olduğumuz somut bir eğilime işaret etmektedir.¹⁵⁷ Nitekim onun

¹⁵³ Hz. Ömer'in farklı tutumlarına değinen bir çalışma için bk. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), ss. 412, 472-475.

¹⁵⁴ Peygamberimizin dostu, arkadaşı, yoldaşı ve de sonrasında halifesi olan Ömer b. Hattab'ın güçlü iradeli kişiliği, onun karizmasından çok örneklik vasfı bulunan güçlü kişiliğini beslediği açıktır. Mamafih onun bu yanına değinen bazı çalışmaların olması, bugün için örnek alınabilecek tavırların olabildiğine işaret etmektedir. Benzer şekilde, bahsedilen tarzın yaşamsal kılındığı her durumda Ömer'i besleyen tutum hakkında şu esere bakılabilir: Lâle Bahtiyar, *Hz. Muhammed'in Ashabi*, çev. Nuray Şentürk, Fahrünnisâ Erdem, 3. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), ss. 57-62.

¹⁵⁷ Müşrikken de son derece etkin bir zihne sahip olan Hz. Ömer'in özellikle Müslümanlığı tercih ettikten sonra besleyici değeri durumunda olan vahyin onu nasıl değiştirdiğine dair pek çok uygulaması bulunmaktadır. Adına "İctihad-ı Ömer" denilen bu tercihlerin duyusu, düşünüsü ve pratik açıdan oldukça değişik kabullere yaslanan iki farklı Ömer'i ortaya çıkardığı bir gerçektir. Mamafih onun Kur'an anlayışı konusunda nasıl bir eğilim içinde olduğunu anlamamız için, öncelikli olarak iki

anlayışına göre özgürlük, kişisel varlıklarımızı inşâ eden değerlerin karakter hâline getirilmesi sürecinden ibarettir. Buna göre herhangi bir kişi, yaşadığı ve de tanık olduğu her ortamda gördüğü yanlış ve doğrular konusunda son derece hassas davranmalıdır. Göreceği tazyik veya edineceği menfaat gereği sözün doğrusunu çekinmeden ifade etmelidir. Onun bu tercihi, insanı insan kılan şey olan özürlük değeri ile doğrudan ve mutlak manada ilişkilidir. Hiçbir beklenti ve de korku, şahit olunan hakikati söylemeye ya da hakikati gizlemeye vesile olmamalıdır. On göre iyi insan, muhatabının yanlışlarını gördüğünde susmayan, buna nazaran kendi yanlışları söylenince de kızmayan kişidir. Bu kişilerin hem kendileriyle barışık bir karakteri bulunmakta ve hem de diğerleriyle sağlıklı ve dahi hak-adalet dengesini gözeten bir uyarı ilişkisi bulunmaktadır. Mamafih her durumda hakikatin sözcülüğünü yapabilmek, olsa olsa kişisel ve düşünsel özgürlüğün kazanımlarından sayılmalıdır. Aksi takdirde başkalarının durumuna göre konuşan veya susanların hakikatin sözcülüğün yapma ve dahi kişisel özgürlüklerini kullanma becerilerinden yoksun olacakları unutulmamalıdır.

Sonuç

Hz. Ömer denilince akla gelecek ilk şeyin, daha başından “yolda değişim” olması gerçeği, onun İslâm’la tanıştıktan sonraki kabulleri üzerinden daha da sıklıkla görülmektedir. Karakter olarak İslâm’a uygun bir yapıyı barındıran bu kişilik, önyargılarını attığında nasıl bir teslimiyete evrildiği hususu, onun seyr-i hayatı dikkate alındığında son derece açık gözükmektedir. O nedenledir ki, Ömer Müslümanlığını besleyen ilk şeyin “sağlam karakter”, ikinci şeyin ise bu karakteri inşa eden “vahyî bildirimler” olması bizi şaşırtmamalıdır. İlkel tutumların inşâ ettiği bir Ömer’in, gelişmeye dönük süreç içinde nasıl bir eylemselliğe evrildiği tezi, Ömer ve adalet tercihinin her daim yaşamsal kılınması mücadelesinde ortaya çıkmaktadır. Bu mücadelenin tarihsel ve de pratik boyutlarından faydalanma adına bahsedilen kişiliği inşâ eden temel değerleri daha yakından ele alıp incelemek ve akabinde bunların yaşamsal unsur haline getirilmesine çalışmak, galiba Hz. Ömer’e olan vefa borcu gibidir.

Kaynakça

Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Tefsir İlimine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012; *Halifelik Tarihine Giriş/Başlangıçtan IX. Asra Kadar*, İstanbul: Öykü Yayınları, 2005; *Siyeri Farklı Okumak*, 4. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Ömer’den de haberdar olmalıyız. Nitekim konu hakkında yapılmış olan geniş bir çalışma, dediklerimiz daha somut hâle getirmektedir: Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Tefsir İlimine Katkıları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

Bahtiyar, Lâle. *Hız Muhammed'in Ashabı*. Çev. Nuray Şentürk, Fahrünnisâ Erdem, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Bursalı, Mustafa Necati. *Hak ve Adâlet Güneşi Hazreti Ömer*. 4. Baskı, İstanbul: Çile Yayınları, 1979.

Çil, Halit. *Ömer'ini Arayan Yüzyıl Hz. Ömer'in Liderliği ve Yöneticiliği*. 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

İbn Haldûn. *Mukaddime, I-III*. thk. Abdolvâhid Vâfi, Kahire: Dâru Nahdat.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Saadet Devrini İzleyenler: 2 Hz. Ömer Dönemi Adil Halife-Emir'ül Mü'minin Hazreti Ömer 1-2*. 2. Baskı, İstanbul: Semerkant Yayınları, 2002.

Kister, M. J. *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*. Çev. Ali Aksu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Numanî, Şiblî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve İdaresi, 1-2*. Çev. Talip Yaşar Alp, İstanbul: Çağ Yayınları, 1979.

Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Sivasî, Şemseddin. *Peygamberimizin Sevgilisi Dört Büyük Halife/Menakib-i Çehâr Yâr-i Güzin*. Sad. Ahmet Arslantürköglü, İstanbul: Saâdet Yayınevi, ts.

KUR'ÂNÎ VE PEYGAMBERÎ SÖYLEMLERDE İSLÂM DÂVETÇİSİNİN AHLÂKÎ ÖZELLİKLERİ

Mustafa KARABACAK*

Giriş

İnsanoğlu, sosyal bir varlıktır. Sosyal bir varlık olmanın gereği olarak insan, yaratıldığı andan itibaren kendisine bahşedilen akıl, dil, göz, kulak gibi organları sayesinde çevresindeki varlıklarla ve özellikle de diğer insanla/insanlarla iletişim içinde olmuştur. Yeryüzünde Allah'ın halifesi kılınan insanoğlu, başıboş bırakılmamış ve kendi aralarından zaman zaman uyarıcı peygamberler gönderilmiştir. İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (sas) kadar her bir elçi Allah'tan aldıkları emirleri insanlara hakkıyla ulaştırmışlardır. Tebliğ diye isimlendirilen bu vazife onların en önemli görevi sayılmıştır.

Peygamberlerin, gönderildiği topluma tebliğ görevini yaparlarken fiil ve sözleriyle güzel bir örnek oldukları gibi muhataplarının ihtiyaçlarını, bilgi seviyelerini, adetlerini ve sosyal statülerini de dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Kur'an'da Allah Teâlâ peygamberlerine muhataplarıyla iletişimde nelere dikkat edeceklerini birçok âyette belirtmiştir. Hz. Peygamber'in bir hadisinde geçen "Âlimler peygamberlerin vârisleridir"¹⁵⁸ ilkesi gereğince peygamberlerde olduğu gibi İslâm davetçisi de çağrısında başarılı olması için Kur'an'da Allah Teâlâ'nın belirttiği ahlâkî iletişim ilkelerine uymalıdır.

Dâvet görevi, diğer peygamberlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra toplumun bazı kesimlerine kalmıştır. Hatta ümmetin irşadı diyebileceğimiz bu vazifeyi deruhte edebilecek kişileri çıkarmaları toplumlar için bir zorunluluktur: "*Sizden hayra davet eden, iyiliği emreden, kötülükten vazgeçirmeye çalışan bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erecekler ancak onlardır.*"¹⁵⁹ Bu davetçi grubun toplumun diğer kesimlerinden farklı bir görevi olduğunu ise şu âyet işaret etmektedir: "*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umurlar ki sakınırlar.*"¹⁶⁰ Yine bu âyet aynı zamanda davetçi kişinin aynı zamanda bilgi sahibi olması gerektiğini de vurgulamaktadır.

Çalışmada âyet ve hadisler ışığında peygamberlerin özellikle de Hz. Peygamber'in özelinde bir İslâm davetçisinin insanlarla eylemsel ve sözel iletişim üslûbunun nasıl olması

*Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı. <https://orcid.org/0000-0002-8190-3513>

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "İlim", 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "İlim", 19.

¹⁵⁹ Âl-i İmran 3/104. Bk. Âl-i İmran 3/114.

¹⁶⁰ Tevbe 9/122.

gerektiği üzerinde durulacaktır. Bunun için öncelikle âyet ve hadislerden temel ilkeler belirlenmiştir.

Çalışma temel iki başlıktan oluşmaktadır: Bunlardan biri “Davetçide bulunması gereken eylemsel ahlâkî özellikler”; ikincisi ise “Davetçinin sözlü iletişimde bulunması gereken ahlâkî özellikler”dir.

1. Davetçide bulunması gereken eylemsel ahlâkî özellikler

Bu başlık altında davetçide bulunması gereken ahlâkî eylemsel özellikler muhatap ve dâvetçi açısından değerlendirilecektir. Bu meyanda ilk başlığımız muhatap açısındandır.

1.1. Muhatap açısından

Davetçi, davetinde başarılı olması için öncelikle muhatabını tanımalı ve ihtiyaç ve seviyesine göre hareket etmelidir.

1.1.1. Muhatabını tanımalı

Allah Teâlâ, peygamberlerini içlerinde doğduğu, yaşayıp büyüdüğü kendi toplumlarına göndermiştir. Çünkü peygamberler, kendi toplumuna gönderildiğinde onların ihtiyaçlarını bilir ve çağrısında neye ihtiyaçları varsa ona göre hareket ederler.

Davetçinin belki de en önemli dikkat edeceği konu muhataplarının seviyelerini tanımak ona göre hareket etmektir. Çünkü bu durum davetçinin doğru anlaşılması için zaruri bir durumdur. Bu sebeple peygamberler vazifelerini icra ederlerken muhataplarının akli ve bilgi seviyelerini dikkate almışlardır. Bu durumu Hz. Peygamber şöyle ifade etmektedir. “*Biz insanların anlayacakları şekilde konuşmakla emredildik.*”¹⁶¹

Söylenilen konu hadis hatta âyet dahi olsa muhatapların ihtiyaç ve bilgi seviyeleri mutlaka göz önüne alınmalıdır. Yoksa bu durum Abdullah b. Mes’ud’un ifadesiyle fitneye sebep olur: “Eğer bir kavme, akıllarının ermeyeceği bir hadis rivayet edersen, o hadis onların bazıları için ancak bir fitne olur.”¹⁶² Davetçi bildiği her rivayeti sahih olsa dahi her yerde konuşmamalı ve muhatabın durumunu dikkate almalıdır. Allah Rasûlu’nün ashabından Muaz b. Cebel şöyle bir olay anlatmaktadır: “(Bir gün) Rasûlullah’ın terkinde Ufeyr denilen bir merkebin üzerinde idim. Allah Rasûlu “Yâ Muaz! Allah’ın kulları, kulların da Allah’ın üzerinde hakkı nedir bilir misin?” buyurdu. Ben “Allah ve Rasûlü bilir” dedim. Bunun üzerine “Allah’ın kulları üzerindeki hakkı: Allah’a ibadet etmeleri ve ona hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların Allah Azze ve Celle üzerindeki hakkı ise ona hiçbir şeyi ortak koşmayan kimseye azap etmemesidir.” buyurdu. Ben “Ey Allah’ın Rasûlü! İnsanlara bu durumu müjdelemeyeyim mi?” dedim. O da “Müjdeleme zira güvenirlir” buyurdu.¹⁶³

161 Ebû Şucâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, thk. Saïd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 1/398 (No. 1611).

162Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), “Mukaddime”, 5.

163 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Cihad ve Siyer”, 46; Müslim, “İman”, 49.

Davetçi muhatabın bilgi seviyesine dikkat edeceği kadar onun hangi konuya ihtiyacı varsa onu öncelmesi gerekmektedir. Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiğine göre; Rasûlüllah (sas) Muaz b. Cebel'i Yemen'e vâli/kâdî olarak görevlendirmiş ve giderken ona şu tavsiyede bulunmuştur: *(Ey Muaz!) Muhakkak ki sen ehli kitap olan bir kavme gidiyorsun. Onları ilk davet edeceğin esas Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik olsun. (Bir başka rivayette ise "Allah'ı birlemek olsun" şeklinde geçer). Eğer sana bu konuda itaat ederlerse onlara, Allah'ın kendilerine her gün beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Eğer bu noktada da sana itaat ederlerse, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere Allah Teâlâ'nın kendilerine zekatı farz kıldığını bildir. Eğer bu noktada da sana itaat ederlerse, onların mallarının en iyisini almaktan ve mazlumun bedduasından sakın. Zira mazlum ile Allah arasında hiçbir perde yoktur."*¹⁶⁴

Allah Rasûlü, konuşmalarında ve örneklerinde muhatabın neye ihtiyacı varsa onu öncelirdi. Diğer bir tabirle muhatap ehl-i kitab ise ona göre örneklendirmeler yapar ve karşındaki bir Müslüman gibi hareket etmezdi. Hristiyan olan Rum Meliki Hirak'l'e gönderdiği mektupta kendisini Müslüman olmaya davet ettikten sonra Kur'an'dan Hristiyanlıkla ilgili bir ayetle¹⁶⁵ çağrısını kuvvetlendirdiği görülmektedir.¹⁶⁶ Hz. Peygamber, muhatabı Hristiyan olunca Kur'an'dan muhatabın durumuna uygun ve uzlaştırıcı bir âyeti okuduğu görülmektedir.

1.1.2. Değer verici olmalı

Allah Teâlâ, herhangi bir fark gözetmeden insanı değerli kılmış¹⁶⁷ ve onun yeryüzünde kendisinin temsilcisi/halifesi olduğunu beyan etmiştir.¹⁶⁸ Yaraticı'nın bu iltifatından dolayı olacak ki her insan kendisinin beğenilmesini, övülmesini ve iltifatlar edilerek değer verilmesini ister.

Muhatabın davetçi tarafından dinlenebilmesi için öncelikle muhatap, değer verildiğinin bilincinde olması gerekir. Muhatabın akıl, bilgi ve makamına göre gerek davranışsal gerekse sözel olarak onun değerli olduğu hissettirilmelidir.

Allah Rasûlü de savaşta ve barışta, dost ve düşman, yaşlı ve çocuk herkese teveccüh gösterir, değer verir.¹⁶⁹ Allah Rasûlü, komşu devletlere gönderdiği İslam'a davet mektuplarında yöneticilere «عظیم بصری» "Busra'nın ulusu,¹⁷⁰ «عظیم الروم» Rum'un büyüğü,¹⁷¹ «عظیم البحرين» Bahreyn'in büyüğü¹⁷² şeklinde hitap ettiği anlaşılmaktadır.

164 Buhârî, "Zekât", 1, 63, "Meğâzî", 60; Müslim, "İman", 29-31.

165 De ki "Ey Kitap ehli! Ancak Allah'a kulluk etmek, O'na bir şeyi eş koşmamak, Allah'ı bırakıp birbirimizi rab olarak benimsemek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin". Eğer yüz çevirirlerse: "Bizim Müslüman olduğumuza şahid olun" deyin. Âl-i İmrân 3/64.

166 Buhârî, "Bed'u-Vahy", 1, "Cihâd ve Siyer", 102, "Tefsir", 4; Müslim, "Cihâd ve Siyer", 74.

167 İsrâ 17/70.

168 Bakara 2/30.

169 Muhammed Abdulhay b. Abdilkerim el-Kettânî, *et-Terâtibul-İdâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, h. 1382), 1/162.

170 Buhârî, "Bedyü'l-Vahy", 6, "Tefsir", 3, "Âhâd", 4.

171 Buhârî, "Bedyü'l-Vahy", 6, "Cihâd", 102, "İsti'zân", 24; Müslim, "Cihâd", 74; Ebû Dâvûd, "Edeb", 119.

Diğer bir tabirle bu ifadelerle Allah Rasûlü, onların toplumu karşısındaki durumunu belirterek değer verdiğini göstermiş olmaktadır. Böylece aslında Rasûlüllah onlara değer vererek kalplerini kazanmak üzere ta'zimde bulunmuş, onlara yücelik ve ululuk nispet etmiştir.¹⁷³

1.1.3. Muhatablarını saygıyla dinlemeli

İletişim açısından büyük bir fonksiyon icra eden incelik, muhatabın görüşlerine saygı duymak, sözü bitinceye kadar onu sükûnetle dinlemektir. Muhatap kim olursa olsun hakir görülmemeli, fikirlerine değer verilmeli, konuşurken sözü kesilmemeli ve sonuna kadar dinlenilmelidir. Muhatabın sözünün kesilmemesi ona değer verildiğinin bir ifadesidir. Ancak bu şartlar sağlandığında muhatab ile sağlıklı bir iletişim mümkün olabilir.¹⁷⁴

Kur'an'da muhataba söz hakkı tanıma ve onu güzelce dinleme konusundaki en güzel örneklerden biri de peygamberlerin kavimleriyle olan diyaloglarıdır. Nuh, Hud, Salih, Lut, Şuayb ve diğer peygamberler, kendilerine iman etmeyen, kaba davranan üstelik hakaret ve saldırılarda bulunan kavimlerini sabır ve nezaketle dinlemişlerdir. Onlara edep ve nezaket dâhilinde karşılık vermişler, hakaret ve sefihlikten uzak ikna edici cevaplarla onları susturmuşlardır. Allah Rasûlü de müşriklerin alay ve hakaretleri hariç, onların her türlü soru ve itirazlarını sabırla dinler, sözleri bittiğinde delillerle cevap verir.

Dinlemek, muhataba karşı alınacak tavır, takınılacak üslûbu, verilecek karşılığı da belirler. Söz konusu olan konuşma, muhalefet ve itiraz amacı taşısa bile ya da kişinin fikirlerinin zıddını ifade etse de iyice dinlenilmesi gerekir. Zira iyi dinleme, o sözden ikna olunmasa bile, ona verilecek doğru cevabı ya da tartışmanın seyrini ve üslûbunu belirlemesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü etkin dinlememe sonucu, ön yargılar ve cevapta aceleci davranmak suretiyle tartışma ve dargınlıklar ortaya çıkabilmektedir.

1.2. Davetçi açısından

Bu başlık altında davetçide bulunması gereken ahlâkî özellikler üzerinde durulacaktır.

1.2.1. Bilgi sahibi olmalı

İnsan ancak bilgi sahibi olduğu konuda konuşabilir ve muhatabına bazı şeyleri anlatabilir. Ayette ve hadislerde ilim ve ilim öğrenmeye teşvik sadedinde birçok emirler vardır. Allah Teâlâ, bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağını belirtmektedir.¹⁷⁵

Davetçi, davette bulunduğu konuda muhatabından daha fazla bilgi sahibi olmalıdır. Çünkü davetçi alan değil; veren konumundadır. Tay kabilesinden Adî b. Hatim emân dilemek üzere Allah Rasûlü'nün huzuruna gelmişti. Rasûlüllah ona üç defa “Ya Adî,

172 Buhârî, “İlm”, 7, “Meğâzî”, 82, “Âhâd”, 4.

173 Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, 1/306. Ayrıca bk. Ahmet Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2006), 230.

174 Kur'an'ın Mü'minlerden istediği üslûp özellikleri hakkında bk. Berna Karaca, *İnsan-İnsan İlişkilerinde Kur'an'da Geçen Üslûp Biçimleri* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 151-174.

175 Zümer 69/9.

Müslüman ol ki selamete eresin” buyurdu. Adî her defasında benim dinim var” dedi. Allah Rasûlü “*Ben senin dinini senden daha iyi bilirim*” deyince Adî hayretlerini bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Sen, er-Rakûsiyye (Hristiyanlık ile Sabîlik arası bir din) dininde değil misin ve sen kavminin elde ettiği ganimetlerin ¼ünü almıyor musun?*” dedi. Adî de “Evet öyle” deyince Rasûlullah “*Oysaki bu, senin sadık olduğun dine göre caiz değildir*” dedi ve Adî'nin gönlünden geçirdiği “Bu dine, kavmin hep kuvvetsiz ve kimsesizleri girdiği” itirazına da cevap verince, İslam'ı kabul etti.¹⁷⁶

Allah Rasûlü, bir yere elçi göndereceği zaman yaşı küçük dahi olsa bu işi yapabilecek, bilgili kişiyi görevlendirirdi. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi genç yaşta Yemen'e kadı olarak görevlendirmek istediğinde “Ey Allah'ın Rasûlü! Sen beni gönderiyorsun ama benim yaşım küçük ve nasıl hüküm vereceğimi bilmiyorum” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun tereddütlü halini görünce kendisine sözlerle destek olmuş ve şöyle tavsiyede bulunmuştur: “*Allah senin kalbini (doğru hüküm verebilme yoluna) eriştirecek, dilini (doğru hüküm vermede) sabit kılacak. Binaaleyh (mahkeme olmak üzere) huzuruna iki hasım geldiği zaman, birincisini dinlediğin gibi diğerini de dinleyinceye kadar hüküm verme. Bu (vereceğin) hükmün aydınlığa kavuşması için daha uygundur.*”¹⁷⁷

Rivayette Hz. Ali'nin tereddüdü yaşının küçük olması nedeniyle ve aynı zamanda ilk defa da atandığı görev heyecanı ile ilgilidir. Allah Rasûlü de onun bu görevi hakkıyla yapabileceğini bildiği için küçük bir tavsiyede bulunmaktadır. Rivayetin devamından bu görevi başarı ile yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁸

1.2.2. Fizyonomik yapı

İslam, manaya önem verdiği kadar kişinin şekline de önem vermektedir. Bu anlamda dış görünüş, iç alemin bir yansımasıdır. Ayet, Müslümanların yüzlerindeki secde izinden tanınabileceğini belirtmektedir: “*Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir.*”¹⁷⁹

İnsanın ruhunu aksettiren dış görünüşün çehresi ve umumi hatlarıyla şekli ile kılık kıyafetinin muhatabı üzerinde mutlaka tesir edeceği bir gerçektir. Çoğu kere davet edilen kimse, davetçinin şekline göre hareket etmektedir.¹⁸⁰ Allah Rasûlü, Medine'ye hicret ettiğinde onu ilk kez gören Yahûdî bir alim olan Abdullah b. Selâm ilk intibamı “Onun yüzünü gördüğüm zaman bir yalancı yüzü olmadığını derhal anlamıştım”¹⁸¹ diyerek belirtmiş ve sonrasında İslam'ı seçmiştir.

1.2.3. Söz ve eylemleri uyumlu olmalı

Kur'an'da sâlih amelin genellikle imandan sonra zikredilmesi, imanın vazgeçilmez bir tezâhürü olduğunu göstermektedir. Çünkü İslam, sadece teoride kalan bir din değil; teorinin

176 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 4/257.

177 Ebû Dâvûd, “Kada (Akdiye)”, 6; Tirmizî, “Ahkâm”, 5.

178 Bk. Ebû Dâvûd, “Kada (Akdiye)”, 6; Tirmizî, “Ahkâm”, 5.

179 Fetih 48/29.

180 Önkâl, *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*, 275.

181 Tirmizî, “Kiyâmet”, 42; İbn Mâce, “İkâmet”, 174, “Et'ime”, 1.

pratiğe döküldüğü bir hayat tarzıdır. Dinin temsilcisi olan davetçinin söz ve eylemleri uyum içinde olmalıdır. Dolayısıyla davetçi söylediklerini önce kendi hayatında uygulamalıdır. Söylediklerini hayatına uygulamayanlar Kur'an'da şöyle eleştirilmektedir: “Ey iman edenler! Sizler, neden başka türlü söylüyor, bambaşka yapıyorsunuz.”¹⁸²

Allah Rasûlü'nun, söz ve uygulamaları uyumlu olduğu gibi bu ilkeyi hayatlarına içselleştiren bir toplum da oluşturmuştur. Bazen fiil sözden daha etkili olur ve sözlü bir telkin yapmaya gerek kalmayabilir. Bunun en güzel örneği Sümâme b. Üsâl'dir. Rasûlullah (sas) Necd tarafına suvâri gönderdi. Bunlar Benî Hanîfe kabilesinden Sümâme b. Üsâl denilen bir adam getirdiler. Bu zât Yemâmeliler'in reisi idi. Onu mescidin direklerinden bir direğe bağladılar. Derken Rasûlullah (sas) onun yanına giderek “Nasılsın Sümâme?” diyerek halini hatırlı sordu. Sümâme şunları söyledi: “Bendeki hayırdır ey Muhammed! Şayet öldürürsen kan sahibi birini öldürmüş olursun. İhsan edersen şükreden birine ihsan etmiş olursun! Eğer mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilir!” Bunun üzerine Rasûlullah (sas) yanından ayrıldı. Allah Rasûlü'nün Sümâme'nin hal ve hatırlı sorması farklı günlerde birkaç defa devam etti. Üçüncü defa gelişinde Sümâme aynı ifadeleri kullanınca Rasûlullah (sas) “Sümâme'yi serbest bırakın!” buyurdu. O da mescide yakın bir hurmalığa giderek yıkandı. Sonra mescide girdi. Ve “Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdet ederim! Muhammed'in onun kulu ve rasulü olduğuna da şehâdet ederim! Ey Muhammed, vallahi yeryüzünde (şimdiye kadar) bana senin yüzünden daha sevimsiz bir yüz yoktu! Şimdi senin yüzün bana bütün yüzlerden daha sevimli oldu. Vallahi benim için senin dininden daha sevimsiz bir din yoktu! Dinin de benim için bütün dinlerden daha sevimli oldu! Vallahi, benim için senin beldenden daha sevimsiz bir belde yoktu. Şimdi belden de benim için bütün beldelerden sevimli oldu!”¹⁸³ Rivayete göre başta Allah Rasûlü ve sahabesi Sümâme'ye dini bir telkinde bulunmamış olmalarına rağmen onların davranışlarından etkilenecek Müslüman olmuştur.

İnsanların, güzel söz ve nasihatler işittikleri bir kimsenin söz ve nasihatlerine uymayan davranışlar sergilediklerini görmeleri davetçiye olan güveni sarsar ve inandırıcılığı yok eder. Böyle kişilerin söylediği sözler ne kadar heyecanlı ne kadar cazip ve edebî olursa olsun, sahibinin davranışlarına yansımakça insanlar üzerinde etkili olması düşünülemez. Şüphesiz böyle yapanlar davalarında samimi değillerdir ve söylediklerine kendilerinin inanmadığının bir göstergesidir. Bu durumda davetçinin durumu muhataplara inandırıcı gelmez ve muhatap üzerinde bir etkisi söz konusu olamaz.

1.2.4. Adâletli olmalı ve adâletli sözler söylemeli

Adâlet, bireysel ve toplumsal yapıda birlik ve beraberliği sağlayan, hakkaniyet ve eşitlik temel esasları üzerine davranmayı sağlayan ahlâkî bir erdemdir. Bu ilke aynı zamanda

182 Sâff 61/ 2.

183 Buhârî, “Salât”, 76, 82, “Husûmât”, 7, 8, “Meğâzî”, 70; Müslim, “Cihad ve Siyer”, 59, 60; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 114; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), “Mesâcid”, 20.

davetçinin de sahip olması gereken temel ilkelerden birdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Allah, âdil davranmayı, iyiliği ve akrabaya yardımı emreder; çirkinlikleri, azgınlık ve kötülükleri ise yasaklar. Akledersiniz diye Allah size öğüt veriyor.”¹⁸⁴ Âyette geçen adl ve ihsan kelimelerinin beraber kullanılmasından da hareket ederek farklılık olduğu belirtilmiştir: Bunlardan adl kelimesi “bir kimsenin başkasına insafla davranıp, karşısındakinden de insaf beklemesini”; ihsan kelimesi ise “karşılıksız insaflı davranmayı ifade eder” denmiştir. Bir başka tanıma göre ise “adl fiillerde, ihsan ise sözlerde” olur.¹⁸⁵

Âdil olmak aynı zamanda ifrat ile tefrit arasında bir denge halidir. Davetçinin ihsan seviyesinde olamasa bile en azından insanlar arasında adâletle hüküm vermeli ve adâletli söz söylemelidir.

1.2.5. Öfkesine hâkim olmalı

Davetçinin sahip olması gereken bir başka özellik, öfkesine sahip olmasıdır. Çünkü insan öfke halindeyken sağlıklı düşünme yetisini kaybeder. Bu halde yapılan hareket ve sarf edilen kelimelerden sonra genellikle pişmanlık söz konusu olur. Kur’an’da Hz. Musa’nın kardeşi Harun’a öfkeyle sarf ettiği sözlerden¹⁸⁶ ve attığı bir tokattan,¹⁸⁷ kavmine öfkelenip Allah’ın emrini beklemeden Hz. Yunus’un kavmini terk etmesinden bahsedilir.¹⁸⁸ Rivayetler, Allah Rasûlü’nün de zaman zaman kızdığından haber vermektedir.¹⁸⁹

Öfke halinde insanın sağlıklı düşünemeyeceğinden hareketle Allah Rasûlü “Hiç kimse öfkeli iken iki kişi arasında hüküm vermesin.”¹⁹⁰ buyurmuştur. Zira öfke tâbiinden Ebân b. Osman b. Affân’ın (ö. 105/723) da dediği gibi unutmaya sebep olduğu¹⁹¹ bu durumdayken konuşan insanın hata etmesi, pişman olacağı sözler söylemesi, adâletten ayrılması, haksızlık yapması ve yanlış hüküm vermesi büyük bir ihtimaldir.

1.2.6. Kötülüğü iyilikle savmalı

Toplumda iyiliği yaymak ve kötülüğü uzaklaştırmak her Müminin görevi olmakla birlikte başta davetçinin görevidir.

Davetçi toplumuma iyiliği emir ve kötülüklerine engel olmaya çalışırken muhataplarından zaman zaman olmadık kötülüklerle karşılaşabilir. Bu durumda dahi davetçi yapılan kötülüğe kötülükle değil; iyilikle muamele etmesini Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in şahsında bütün davetçilere bildirmektedir: “İyilikle kötülük aynı değildir.

184 Nahl 16/90.

185 Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Huseynî el-Alûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Sebi’l-Mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, h. 1415), 7/454.

¹⁰⁴² En’am 6/152.

186 A’raf 7/150.

187 Kasas 28/15.

188 Saffât 37/140.

189 Bk. Buhârî, “İlim”, 28, “Ezân”, 61, 63, “Edeb”, 75, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Salât”, 182; İbn Mâce, “İkâmet”, 48.

190 Buhârî, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Hudud”, 16.

191 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 100, 101.

*Kötülüğü güzel bir üslûpla sav! Bir de bakmışsın ki, seninle arasında düşmanlık olan kişi, sanki sıcacık bir dost oluvermiştir.*¹⁰¹⁷ Daima insanlara doğru yolu göstermek, kötülüklerle karşı uyararak, Müslümanların temel vazifesidir. Ancak bunun, tatlı bir üslûpla yapılması, gönül kırmaktan, fitne çıkarmaktan sakınılması da Kur'an'ın prensiplerindedir.¹⁹²

Toplumundan bağımsız olmayan davetçi, toplumun dertlerine karşı boş vermiş bir tutum sergilememelidir. Yanlışları ve kötülükleri düzeltip iyilik ve güzellikleri teşvik etmek, Mümin olmanın yanında davetin bir gereğidir. *“Kim bir kötülük görürse, onu eliyle gidersin. Eğer eliyle gidermeye güç yetiremezse, diliyle gidersin. Diliyle gidermeye de güç yetiremezse, kalbiyle buğz etsin ki, bu imanun en zayıf derecesidir.”*¹⁹³ Bu manada Hz. Lokman'ın (as) oğluna tavsiyesi önemlidir. *“Ey oğulcuğum, namazı dosdoğru kıl, iyi işleri emret, kötü işlerden kendini uzak tut ve başına gelen şeylere karşı sabret. Çünkü bunlar, azim gösterilmesi gereken işlerdendir.”*¹⁹⁴

1.2.7. Hoşgörülü olmalı

İnsanlarla iyi bir iletişim kurabilmenin yolu, hoşgörülü olmaktan geçer. Müminler arasında sevgi ve saygı temeline dayalı ilişkiler için, Müminlerin birbirlerinin bazı kusurlarını görmezden gelmeleri, ayıplarını kapatmaları gerekir. Allah Teâlâ, affi teşvik etmek için, affın takvadan olduğunu bildirmiş ve affedene mükâfat olduğunu müjdelemiştir.¹⁹⁵ Affın yararları affeden için, günah ve kusurlarının Allah Teâlâ tarafından bağışlanması ve sadaka sevabı yazılması; affedilen için ise işlediği suçtan duyduğu pişmanlıklarla güzel davranışlarda bulunup, doğru yola ulaşması ve ıslah olmasıdır. *“Kötülüğün cezası, yine misli bir kötülüktür. Kim bağışlar, sulha yanaşursa, onun mükâfâtı Allah'a aittir. Doğrusu O, zulmedenleri sevmez.”*¹⁹⁶ Âyeti bazı kırgınlıkları unutmamanın, affetmenin ve barışmanın önemine dikkat çekmektedir.

Hz. Peygamber, insanlara karşı daima hoşgörülü, kimseyi küçümsemez, alay etmez, hatalarını yüzlerine vurmaz ve toplum içinde onları rencide etmezdi. *“Hoş görülü ol ki, hoş görülesin”*¹⁹⁷ buyuran Allah Rasûlü, hoş görüyü hayatına en iyi uygulayan kişidir. O, kötülüğe kötülükle karşılık vermez, kusurları bağışlar ve hoşgörülü davranırdı.¹⁹⁸

Mekke'nin fethi günü Rasûlullah'ın namazı kılmasını müteakip bir hitabede bulunacağını duyan bütün şehir ahâlisi Ka'be avlusunda toplandı. Hicretten önce on üç, sonrasında ise sekiz yıl olmak üzere Allah Rasûlü'ne (sas) 21 yıl boyunca kendisini ve arkadaşlarını hicrete zorlayıp şehirden çıkararak, onların mallarını gasp edip ellerinden zorla

192 Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâlî ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 1/408.

193 Müslim, “İman”, 78; Ebû Dâvûd, “Salât”, 232, “Melâhum”, 17; Nesâî, “İman”, 17; İbn Mâce, “İkâme”, 155, “Fiten”, 20.

194 Lokman 31/17.

195 Bakara 2/237.

196 Şûrâ 42/40.

197 Ahmed b. Hanbel, 1/248.

198 Tirmizî, “Bir ve Sıla”, 69.

alan, bir çok sahabiye ölüme sürükleyecek şekilde işkence ve mihnet altında tutan, sığındıkları yer olan Medine'yi istilâya kalkışan ve girilen ıslahat hareketini boğup yok etmek için akla gelen her çareye başvurmaya ihmal etmeyen ve nihâyet tantanalı bir merâsimle akdedilmiş bulunan Hudeybiye Sulh Anlaşması'na riayet etmeyip hükümlerini çiğneyen Mekkelilere umumi af ilan etmesi bunun açık bir göstergesidir.¹⁹⁹

Allah Rasûlü yine Mekke'nin fethinde Mekkeliler arasında bulunan Ebû Süfyân'ın akrabası ve Ümeyye ailesinden olan Attâb b. Esîd öfkeye kapılıp “Allah'a şükürler olsun babam sağ değil! Hiç olmazsa bu kepazeliği görmüyor” diyen birisini Müslüman olduktan sonra maaş bağlayarak Müslümanlara namaz kıldırma görevi yanında halkın eğitim ve öğretim işleriyle görevli şehrin tek yetkilisi olarak vali tayin etmişti.²⁰⁰

1.2.8. Merhametli olmalı

Sözlükte “acımak, şefkat göstermek” anlamında masdar, “acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lutuf” anlamında isim olarak kullanılan merhamet ve aynı mânadaki rahmet kelimeleri öncelikle Allah'ın bütün yaratılmışlara yönelik lutuf ve ihsanlarını ifade etmekte, bunun yanında insanlarda bulunan, onları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevkeden acıma duygusunu belirtmektedir.²⁰¹

Kur'an'da Hz. İbrahim'in (as) yumuşak huylu, merhamet ve hilim sahibi olmasının övüldüğü şu âyetler bu duruma en güzel örneklerden biridir: “... *Zaten İbrahim, ince ruha sahip, yumuşak kalpli biriydi.*”²⁰², “ *Çünkü İbrahim, ince ruhlı, yumuşak kalpli, çok içli, şefkatli ve sürekli Rabb'ine yönelip O'na yakın olmak isteyen bir kimseydi.*”²⁰³

Allah Rasûlü de ümmetine karşı çok merhametli ve onların başına gelen sıkıntıdan dolayı rahatsızlık duyardı. Allah Teâlâ bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.*”²⁰⁴

Davetçi de muhataplarının sevinç ve sıkıntılarını paylaşmalı sanki sevinç ve sıkıntıları kendisin başına gelmiş gibi hareket etmelidir.

1.2.9. Alçak gönüllü olmalı

199 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc: Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 1/267-268.

200 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/268- 269; Fahrettin Attar, “Attâb b. Esîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/93.

201 Mustafa Çağrırcı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/184.

202 Tevbe 9/114.

203 Hud 11/75.

204 Tevbe 9/128.

Türkçe'ye alçak gönüllü olmak olarak tercüme edilen tevâzu; kişinin kul olduğu bilinciyle hareket ederek, diğer insanlara karşı kibirli ve gururlu olmaması demektir.²⁰⁵ Tevâzu, Müminlerin üstün ahlâkî niteliklerinden birisidir.²⁰⁶ Hz. Lokman'ın oğluna nasihatlarında geçen “*Yeryüzünde böbürlenerek yürüme*”²⁰⁷ ayeti hakikatte her davetçide de bulunması gereken bir özelliktir. Kibirlilik taslayan insanların davete muhatap olan kişilere ulaşması mümkün değildir.

Kur'ânî eğitimden geçen Allah Rasûlü de toplumunun her ferdine karşı alçak gönüllü davranır ve onlara karşı gurur kibir takınmazdı. Huzuruna gelip kendisiyle konuşurken titreyen bir kişiyi “*Korkma! Ben bir kral değilim. Ben sadece, kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum*”²⁰⁸ diyerek muhatabını rahatlatmıştı. Allah Rasûlü, ikili ilişkilerde de ashabı ile aynı düzeye inerek tevâzu gösterir ve bu şekilde iletişim kurardı.²⁰⁹ Bir meclise girdiğinde kendisini ta'zim için ayağa kalkmak isteyenlere engel olurdu.²¹⁰ O, insanların arasında olur, kendisiyle görüşmek isteyenlerle rahatlıkla görüşür, herkes gibi yerde oturur, sofrası yere kurulur, kaba kumaştan elbiseler giyer, eşeğe biner ve bindiği hayvanın tergisine başkalarını alırdı.²¹¹ Hatta onun alçak gönüllülüğü o kadar ileri seviyedeydi ki “Medine câriyelerinden her hangi bir câriye de olsa Rasûlüllah'ın elinden tutar ve onu istediği yere kadar götürürdü.”²¹²

Davetçinin alçak gönüllü olması muhataplarıyla kendi arasında bir kaynaşma ve muhabbetin gelişmesine vesile olduğu muhakkaktır.

1.2.10. Sabırlı olmalı

Davet, elbette sabır ve metanet isteyen meşakkatli bir iştir. Davette zaman zaman muhatapların, siyasi, iktisadi ve sosyal statülerine dokunmak vardır. Sosyal, siyasi ve iktisadi durumlarını kaybetmek istemeyenler kendileri veya işbirlikçileri tarafından farklı işkence ve hakaretlerde bulunabilirler.

Kur'an, Hz. Mûsâ'nın kavmi tarafından birçok eziyetlere maruz kaldığını haber vermektedir.²¹³ Hz. Peygamber (sas) de Abdullah b. Mes'ud'un rivayetinden anlaşıldığına göre Huneyn günü kendisine yapılan bir ithamdan dolayı “*Gerçekten Musa, bundan daha*

205 Mustafa Çağrı, “Tevâzu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/583.

206 Furkân 25/63.

207 Lokman 31/18.

208 İbn Mâce, “Et'ime”, 30.

209 Komisyon, *Hadislerle İslam*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 6/453.

210 Tirmizî, “Edeb”, 13; İbn Mâce, “Dua”, 2.

211 Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamiyye, h. 1403), 10/418 (No. 19555).

212 Buhârî, “Edeb”, 60; İbn Mâce, “Zühd”, 16.

213 Saff 61/5.

büyük bir şekilde eziyet edildi de sabretti."²¹⁴ buyurarak sıkıntı anında Hz. Musa'nın yaptığı gibi kendisine de düşen sabır olduğunu belirtmektedir.

Bir davetçi olarak Hz. Peygamber, bazen arkadaşlarıyla bazen de tek başına kavmi tarafından farklı işkencelere tabi tutulmuştur. Bu durumlardan birini Abdullah b. Mes'ud şöyle anlatmaktadır: Allah Rasûlü, Ka'be'nin yanında secde ediyordu. Etrafında da Kureyş'ten birtakım insanlar oturuyorlardı. Bu sırada Ukbe b. Ebî Muayt, yeni boğazlanan bir devenin iç organlarını getirdi ve onu Rasûlüllah'ın sırtının üzerine attı. Allah Rasûlü, secdeden başını kaldıramadı. Hemen kızı Fâtıma geldi ve Peygamber'in sırtından devenin iç organlarını aldı ve bunu yapana beddua etti. Hz. Peygamber secdeden kalkıp namazı bitirince *"Yâ Allah! Kureyş'ten şu zümreyi sana havale ederim!"* dedi ve bazı kişiler hakkında beddua etti."²¹⁵

1.2.11. Azimli olmalı

Kur'an, bazı peygamberlerin diğerlerine göre daha fazla gayretli olduklarını bildirmektedir. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e hitaben *"O halde (Rasûlum), peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret. Onlar hakkında acele etme..."*²¹⁶ buyurmaktadır. Azim sahibi peygamberlerden sayılan²¹⁷ Hz. Nuh'un gayretinden Kur'an özellikle bahsetmektedir.²¹⁸

Hz. Peygamber'in hayatında da benzer mücadele görülmektedir. el-Hakem b. Keysân, hicretin ikinci yılında Abdullah b. Cahş idaresinde gönderilen bir müfreze tarafından yakalanıp²¹⁹ Allah Rasûlü'ne getirilmişti. Hz. Peygamber, onu İslam'a davet etti kabul etmedi. Fakat Allah Rasûlü bu konuda ısrar etti. Allah Rasûlü'nün ısrar ettiğini gören Hz. Ömer *"Ey Allah'ın Rasûlü! Niye bu adamla uğraşıp duruyorsun! Allah'a yemin olsun ki bu adam kesinlikle Müslüman olmaz. Bırak da şunun boynunu vurayım, canını da cehenneme yollayayım."* dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Hz. Ömer'in bu isteğine kulak asmadı ve Hakem'e ısrarını sürdürdü. Nihayet Hakem Müslüman olunca Allah Rasûlü ashabına döndü ve *"Biraz önce size uysaydım onu öldürecektik ve cehennemlik olacaktı."* buyurdu.²²⁰ Kalan

²¹⁴ Buhârî, "Humus", 19, "Enbiya", 28, "Meğâzî", 56, "Edeb", 53, 71, "İsti'zân", 47; Müslim, "Zekât", 141, 142; Tirmizî, "Menâkıb", 63.

²¹⁵ Buhârî, Buhârî, "Cizye", 21, "Menâkıbu'l-Ensâr", 29; Müslim, "Cihâd ve Siyer", 108.

²¹⁶ Ahkâf 46/35.

²¹⁷ Azim sahibi peygamberlerin hangileri olduğu ile ilgili çok farklı görüş vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî- İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye1384/1964), 16/220-221.

²¹⁸ Nûh 71/5-9.

²¹⁹ Mehmet Ali Kapar, "Hakem b. Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/76.

²²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîdî's-Sehmî el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marston Jones, (Beirut: Dâru'l-E'lemî, 2. Baskı, 1409/1989), 1: 15-16; Muhammed b. Yusuf b. Muhammed İlyâs b.

Muhammed İsmail el-Kandehlevî, *Hayâtu's-Sahâbe*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesü'r-Risâle, 1420/1999), 1/72-73.

ömründe Hakem, ihlaslı bir Müslüman olarak yaşamış, Allah yolunda cihatlara katılmış ve hicretin dördüncü yılında Bi'ri Ma'ûne'de şehit edilmiştir.²²¹

1.2.12. Ümitvâr olmalı

Kur'an'da Hz. Nuh'un kavmine gece gündüz,²²² başka bir yerde 950 sene²²³ davette bulunduğundan bahsedilmektedir. Bu gayretleri sonucunda Allah Teâlâ, kendisine bir çıkış yolu göstererek bir gemi yapmasını²²⁴ ve gemiye inananları alarak oradan ayrılmasını istemektedir. Bu meyanda bir başka örnek Hz. Musa'dır. Musa (as) Firavun'un zulmünden kaçıp da Medyen'de bir ağaç gölgesine oturup "*Rabbim! Bana indireceğin her hayra muhtacım*"²²⁵ dediği bir anda Şuayb'ın (as) kızı gelip de "*babam seni çağırıyor*"²²⁶ demesi de bu anlamda örnek verilebilir.

Davette muhatap/muhataplar zaman zaman olmadık isteklerde bulunabilirler. Bunun Kur'an'dan örnekleri çoktur. Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamber'den olmadık isteklerde bulduklarında Allah Teâlâ, Peygamberi'ne ümidini kaybetmemesi için kendisine, İsrailoğullarının Hz. Musa'dan daha büyük bir istekte bulduklarını hatırlatmaktadır:²²⁷

Allah Rasûlü, peygamberliğinin onuncu yılında şevval ayında (Ocak 620) Mekke müşriklerinin tavırlarını gittikçe sertleştirmeleri üzerine davetini Mekke dışındaki bir merkeze götürmeyi düşündü ve yanına Zeyd b. Hârise'yi alarak Sakîfliler'i İslâm'a davet edip himayelerine sığınmak amacıyla Tâif'e gitti.²²⁸ Allah Rasûlü'nün davetine karşı çıkan Tâifliler kendisiyle alay edip onu taşlattılar. Bu durumu Allah Rasûlü, kendisi için Uhud gününden daha şiddetli olduğunu belirtmiştir.²²⁹ Tâif'ten ümitsiz bir şekilde ayrılan Allah Rasûlü Rabîa'nın oğulları Utbe ve Şeybe'nin kölesi Addâs'ın Müslüman olmasıyla en umutsuz zamanda dahi bir umut ışığının yana bileceği ortaya çıkmış olmaktadır.²³⁰

Davetçi aynı zamanda muhataplarına gelecek ile ilgili, onları ümitlendirici vaatlerde bulunmalıdır. Habbâb b. Eret'in rivayetinde Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: "*Yeminle söylüyorum ki, Allah bu İslâm'ı muhakkak surette tamamlayıp kemâlê erdirecektir. O derece ki, bir*

221 Kapar, "Hakem b. Keysân", 15/76.

222 Nuh 71/5-9.

223 Ankebût 29/14.

224 Hûd 11/37.

225 Kasas 28/24.

226 Kasas 28/25.

227 Nisa 4/153

228 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Tâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet vakfı Yayınları, 2010), 39/444.

229 Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 7; Müslim, "Cihâd", 111.

230 Ebû Muhammed Cemalüddin Abdulmelik b. Hişâm, *es-Siratu'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekâ ve dğr. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1375/1955), 1/421; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *es-Siratu'n-Nebeviyye (Mine'l-Bidâye ile'n-Nihâye li'bni Kesir)*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976), 2/150-151.

süvârî (yalnız başına) San'â'dan Hadramevt'e kadar, Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmayarak (selâmetle) gidecektir.”²³¹

2. Davetçide sözlü iletişim halinde bulunması gereken ahlâki özellikler

Bu başlık altında davetçide sözlü iletişim halinde bulunması gereken ahlâki özelliklerden bahsedilecektir.

2.1. Yumuşak ve güzel söz söylemeli

Allah Teâlâ, Hz. Musa ve kardeşi Harun'u Firavun'a gönderirken ona yumuşak söz söylemesini istemektedir.²³² Hz. Musa ve Harun “*Rabbimiz! Doğrusu biz, onun bize aşırı derecede kötü davranmasından yahut iyice azmasından endişe ediyoruz.*”²³³ deyince Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim; iştir ve görürüm.*”²³⁴ Allah Teâlâ, normal zamanlarda kafirlere karşı çetin²³⁵ olunmasını isterken; fakat tebliğ anında yumuşak, tatlı bir dil kullanılmasını istemektedir. Verilen âyetlerde aynı zamanda hak davasında olanların yardımcısının Allah olduğu da bildirilmektedir.

Allah Teâlâ'nın bu öğretilerini en iyi anlayan Allah Rasûlü, davet anında muhatabı kim olursa olsun devamlı onlara nazik olmuş ve nazik bir dil kullanmıştır. Allah Rasûlü'nün nezâket ve nâzik üslubundan etkilenerek Müslüman olan Büreyde b. el-Husayb bunun güzel bir örneğidir. Hicret sırasında Büreyde b. el-Husayb'ın Allah Rasûlü'nün nazik üslubundan etkilenerek Müslüman oluşunu oğlu Abdullah babasından şöyle aktarmaktadır: Kureys, Allah'ın elçisini Medine'ye giderken yakalayıp getiren kimseye yüz deve vaad etmişti. Büreyde b. el-Husayb, Eslem kabilesinin reisiydi. Sehmoğullarından yetmiş süvari ile birlikte Medine'ye yakın mesafedeki Eslem kabilesinin topraklarından geçmekte olan Allah Rasûlü ve beraberindekilere belki rastlarım diye çıkmıştı. Büreyde b. el-Husayb geceleyin Allah Rasûlü ile karşılaşır fakat kendisini tanıyamaz. Rasûl-i Ekrem “*Sana kim derler?*” diye sorar. O, “*Büreyde*” deyince, Rasûl-i Ekrem, Ebû Bekir'e dönerek, “*İşimiz oldu/kolaylaştı ey Ebû Bekir!*” dedikten sonra, “*Kimlerdensin?*” diye sorar. O, “*Eslem'denim*” deyince, Peygamber (sas), “*Selameti bulduk*” der. Sonra Peygamber (sas), “*Eslem'in hangi kolundan?*” diye sorar. Büreyde “*Sehmoğullarından*” diye cevap verir. Peygamber (sas), “*Sen zafere ulaştın; umduğunu buldun ve isabet ettin*” der. Büreyde (artık dayanamayarak) Peygamber'e (sas), “*Peki sen kimsin?*” diye sorar. Peygamber (sas), “*Ben Abdullah oğlu Muhammedim, Allah'ın elçisiyim*” buyurur. (Büreyde'nin verdiği cevaplardan Allah Rasûlü tatlı diliyle güzel anlamlar çıkararak yorumlamasından Büreyde etkilenir) adamlarıyla birlikte Müslüman olur.²³⁶

231 Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 29; Ahmed b. Hanbel, 5/109.

232 Taha 20/44.

233 Taha 20/45

234 Taha 20/46

235 Fetih 48/29

236 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Bişr el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasû Sallallâhu aleyhi ve selle*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/306; Ebû Abdillâh

2.2. Doğru söz söylemeli

Allah Teâlâ, Müminlere bütün işlerinde doğru ve isabetli sözler söylemelerini emretmektedir: “Ey iman edenler! Allah'tan korkun, dürüst sözler söyleyin. Böylece Allah, yapıp ettiklerinizi sizin için yararlı kılsın ve günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve Rasûlu'ne itaat gösterirse, kuşkusuz büyük bir felâha erişmiş olur.”²³⁷ Âyette geçen “Kavl-i sedid” ifadesi, doğru, isabetli, adâletli ve Allah'ın rızasını gözeten bütün iyi ve yararlı sözler demektir.²³⁸ Yüce Allah, hak ve adâlete uygun, doğru ve isabetli sözler söylenmesini, sonunda yalan olduğu ortaya çıkacak ve kınanacak sözler söylenmemesini emretmektedir.²³⁹

Davetçi insanlarla iletişimde hem fiil ve hem de sözleriyle muhatabına doğruyu söylemeli ve bunu karakter haline getirmelidir. Doğru söylemeyi ve doğruluğu karakter haline getiremeyenler iletişimde başarısız olurlar. Adeta doğru olmak ve doğru söz söylemek davetçinin karakteri olmalıdır. Nitekim Allah Rasûlü şöyle buyurmaktadır: “Size doğruluğu öğütlerim; çünkü doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Doğruluğu şiar edinen kimse Allah katında siddik diye yazılır. Yalan söylemekten sizi menederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihâyet Allah katında kezzâb diye yazılır.”²⁴⁰

2.3. Birleştirici ve uzlaştırıcı söz söylemeli

Kardeşlik, Müslümanlar arasında dinî birlik, sevgi ve dayanışmayı ifade eden ahlâkî bir kavramdır. “İman edenler, şüphesiz kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki korunasınız.”²⁴¹

Müslümanlar arasında kurulan en önemli kardeşlik köprüsü, hiç şüphesiz Ensar ve Muhacir arasında kurulan muâhât akdidir. Nitekim Kur'an'da²⁴² ensarın bu nitelikleri övülürken, onların kardeşleri olarak gördüğü muhaciri kendi canlarından bile önde gördüklerine işaret edilmiştir. Sadece Ashab-ı Kirâm'ın değil, kıyamete kadar gelecek bütün müminlerin de aynı anlayış içinde olması gerektiği, Kur'an'ın dilinde şöyle ifade bulunmaktadır: “Onlardan sonra gelenler: “Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla; kalbimizde inananlara karşı kin bırakma. Rabbimiz! Şüphesiz sen, çok merhametli ve çok şefkatlisin” derler.”²⁴³

Müslümanlar arasında olan uyuşmazlıklara İslam davetçisinin nasıl yaklaşacağını Allah şöyle belirtmektedir: “Eğer iman edenlerden iki zümre, birbirlerine saldırlarsa aralarını düzeltip

Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-hadis, 1427/2006), 1/275, 318.

237 Ahzab 33/70-71.

238 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 14/253.

239 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azım Matbaası, trs.), 6/341.

240 Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Bir ve Sıla”, 103-105; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 80; Tirmizî, “Bir ve Sıla”, 46.

241 Hucûrat 49/10.

242 Haşr 59/9.

243 Haşr 59/10.

barıştırın. Eğer onlardan bir zümre diğerine karşı saldırısını sürdürürse, Allah'ın emrine itaat edene değin, o saldırganla savaşın!"²⁴⁴ buyurarak barışı savaştan önde tutan Allah Teâlâ, iyiliği emretme ve kötülükten vazgeçirme görevlerinde Müminlerin önce en yumuşak üslûptan başlayarak daha sonra üslûplarını kademe kademe sertleştirmelerini telkin etmiştir.

Dolayısıyla Müslümanlar arasında bir anlaşmazlık ya da çatışma çıkarsa diğer Müminlerin duyarsız kalmayıp barışı gerçekleştirmek için ellerinden gelen gayreti sarf etmeleri gerekmektedir. Davetçi de aynı üslûbu kullanarak muhatapları arasında çıkan ihtilafları daima uzlaştırıcı bir metot kullanmalıdır.

2.4. Edepli söz söylemeli

Kur'an'da edep ve hayâya aykırı, çirkin ve uygun olmayan kelimeler yerine, kinaye yoluyla üstü kapalı ifadeler kullanmıştır.²⁴⁵ Özellikle davetçiler bu metoda gerekli önemi göstermeli konuşmalarında edebe uygun olmayan kelime ve cümleler yerine üstü kapalı ifadeleri kullanmaları daha uygun olur. Çünkü başta davetçi olmak üzere Hz. Peygamber "Mümin kişi onu bunu çekıştirip kötöleyen, ona buna lanet eden, sözü ve davranışı bozuk ve ağız bozuk kimse değildir"²⁴⁶ buyurarak edebe uygun olmayan konuşmanın ve ağız bozukluğunun Mümin kişinin bir vasfı olamayacağını, tam tersine bu tür edep ve hayâ dışı konuşmaların münâfıkların vasıflarından olduğunu bildirmiştir.²⁴⁷ Allah Rasûlü, Allah Teâlâ'nın ağız bozuk kimseyi sevmediğini ifade etmektedir: "Gerçek şu ki Allah, edepsiz konuşan, ağız bozuk kimseden hoşlanmaz."²⁴⁸

Konuşurken çirkin ve edebe uygun olmayan bir üslûp benimsemenin zararlarından biri de bu tür ifadelerin alışkanlık haline gelerek dile yerleşmesidir. O sebeple konuşurken kelimeleri özenle ve sonucunu düşünerek seçmek ve böylece bu tür kelimelere dili hiç alıştırmamak gerekir.

2.5. Boş ve gereksiz sözdenlerden kaçınmalı

Ağır başlı olmak ve boş sözlerden sakınmak da davetçinin sahip olması gereken özelliklerdendir. Allah Teâlâ, Müminlerin özelliklerini sayarken "Onlar lağvden (boş sözlerden) yüz çevirirler"²⁴⁹ buyurmaktadır.

Müminin bu özelliği davetçide evleviyetle bulunması gerekir. Mümin, konuştuğu zaman hayır söyler ve konuşmalarında bir hikmet vardır. Allah Rasûlü, "Allah'a ve âhiret gününe

244 Hucurât 49/9.

245 Kur'an'da cinsel ilişkiyi terk etme "yaklaşmayın" ve "uzak durun" kelimeleriyle, kadının üreme organı "Allah'ın size emrettiği yerden" (el-Bakara 2/222-223); ifadesiyle kadınlarla ilişki kurmak da "gelme, varma", "faydalanma" ifadesiyle üstü kapalı bir şekilde anlatılmaktadır. (en-Nisâ 4/24).

246 Buhârî, "Edeb", 38; Tirmizî, "Bir ve Sıla", 48.

247 Tirmizî, "Bir ve Sıla", 80.

248 Tirmizî, "Bir ve Sıla", 62.

249 Mü'minûn 23/3.

inanana ya hayır söyleyin ya da sussun."²⁵⁰ bir başka rivayette de "Kişinin, dinine ve dünyasına faydası olmayan şeyleri terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindedir."²⁵¹ buyurmaktadır.

Gerekli bir ihtiyaç bulunup yerinde ve zamanında gerektiği kadar yapılan konuşmalar makbuldür. İhtiyaç olmadığı halde yapılan, herhangi bir faydası da olmayan, yerinde ve zamanında söylenmeyen ve lüzumundan fazla söylenen sözler boş sözlerdir ve muhatabın nazarında davetçinin değerini düşürür.

Sonuç

Sosyal bir varlık olmanın gereği olarak insan, yaratıldığı andan itibaren kendisine bahşedilen akıl, dil, göz, kulak gibi organları sayesinde çevresindeki varlıklarla ve özellikle de diğer insanla/insanlarla iletişim içinde olmuştur. Yeryüzünde Allah'ın halifesi kılınan insanoğlu, başıboş bırakılmamış ve kendi aralarından zaman zaman uyarıcı peygamberler gönderilmiştir. İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (sas) kadar her bir elçi Allah'tan aldıkları emirleri insanlara hakkıyla ulaştırmışlardır.

Çalışmada Kur'an ve hadislerde bulunması gereken ahlâkî ilkeler tespit edilmiştir. Bu ilkeler eylemsel ve sözel olmak üzere iki başlık altında toplanmıştır. Bu ilkeler muhatap ve davetçi açısından olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmiştir. Başarılı bir davetçi öncelikle muhatabı tanımalı, karşısındakine değer verici ve konuşma anlarında muhataplarını saygıyla dinlemelidir. Davetçi açısından ise davetçi bilgili, fizyonomik yapısı uygun, söz ve eylemleri uyumlu, öfkesine hâkim, kötülüğe karşı iyilikle muamele eden, hoşgörülü, merhametli, alçakgönüllü, sabırlı, azimli ve ümitvar olmalıdır. Davetçi sözlerinde ise yumuşak, birleştirici, edepli sözler söylemeli ve boş ve gereksiz sözlerden kaçınmalıdır.

Peygamberlerin, gönderildiği topluma tebliğ görevini yaparlarken fiil ve sözleriyle güzel bir örnek oldukları gibi muhataplarının ihtiyaçlarını, bilgi seviyelerini, adetlerini ve sosyal statülerini de dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Kur'an'da Allah Teâlâ peygamberlerine muhataplarıyla iletişimde nelere dikkat edeceklerini birçok âyette belirtmiştir. İslâm davetçisi de çağrısında başarılı olması için Kur'an'da Allah Teâlâ'nın belirttiği ve Hz. Peygamber'in hayatında uyguladığı ahlâkî iletişim ilkelerine uymalıdır ki başarılı ve Allah'ın rızasına uygun bir davet gerçekleşmiş olsun.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1982.

Alûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Huseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebî'l-Mesânî*. Thk. Ali Abdulbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1415.

250 Buhârî, "Edeb", 31, 85, "Rikâk", 23; Müslim, "İman", 74, "Lukata", 14; Ebû Dâvûd, "Edeb", 123; Tirmizî, "Kiyâme", 50.

251 Tirmizî, "Zühd", 11; İbn Mace, "Fiten", 12.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Attar, Fahrettin. "Attâb b. Esîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401/1981.

Çağrı, Mustafa. "Merhamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/184-185. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Çağrı, Mustafa. "Tevazu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/583-585. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Deylemî, Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*. thk. Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Bişr. *Nevâdiru'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasû Sallallâhu aleyhi ve selle*. thk. Abdurrahman Umeyra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc: Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1990.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik. *es-Siratu'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekâ ve dğr. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1375/1955.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir. *es-Siratu'n-Nebeviyye (Mine'l-Bidâye ile'n-Nihâye li'bni Kesir)*. thk. Mustafa Abdülvâhid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401/1981.

Kandehlevî, Muhammed b. Yusuf b. Muhammed İlyâs b. Muhammed İsmail. *Hayâtu's-Sahâbe*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

Kapar Mehmet Ali. "Hakem b. Keysân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Karaca, Berna. *İnsan-İnsan İlişkilerinde Kur'an'da Geçen Üslup Biçimleri* Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkerim. *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2. Basım, h. 1382.

Komasyon. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2015.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfîş,, 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Tâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/443-447. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşî. *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1981/1401.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım. 1981/1401.

Önkâl, Ahmet. *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 25. Baskı, 2006.

San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmam. *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamiyye, 2. Basım, h. 1403.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401/1981.

Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîdî's-Sehmî. *el-Meğâzî*. Thk. Marston Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 2. Baskı, 1409/1989.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azım Matbaası, trs.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-. *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 1427/2006.

ZAHİR VE BÂTINI BİRLEŞTİRİCİ ÇOK YÖNLÜ BİR KAVRAM OLARAK “İHSAN”

Güldane GÜNDÜZÖZ²⁵²

1. Had ve Resm Ekseninde İhsan: *Leksikolojiden Terminolojiye İhsanın Kavram Hiyerarşisi Üzerine Bir Girizgâh*

İhsan, sözlükte “güzel olmak” manasına gelen “hüsn” kökünden türetilmiş bir mastar olup ta’diye (geçişlilik) ifade eden bir eylem olarak “[başkasına] iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak [itkân]” şeklinde kısmen farklı iki anlamda kullanılmaktadır.²⁵³ Cibril hadisinin delaletiyle ihsan kelimesine üçüncü olarak “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” şeklinde bir anlam katmanı daha eklenmiştir.²⁵⁴ Bu son anlam, ahlâkî vurgusunun yanında bir taraftan insanın ibadette ihlaslı olması gereğine göndermede bulunmakta, diğer taraftan ise beşerî varlığın ontolojik ve epistemolojik derinliğine işaret etmektedir. İhsan kavramı genel olarak af, amel-i sâlih, basiret, istibsâr, birr, cûd, fazîlet, hamd, hayâ, hayr, hidayet, hilm, icmâl, ifzâl, iman, in’âm, infâk, inzi’âc, îsâr, îslâm, i’tibâr, kerem, ma’rûf, medh, minnet/menn, mücâhede, sabır, salâh, sehâ, sıdk, şecaat, şuhûd, müşâhede, şükür ve takvâ gibi kavramlarla ilişkili görülmüştür. Bu kavramlardan bazıları Cibril hadisinde Allah’ı görüyor gibi ibadet etmek bağlamında ihsan kavramı ile çok sıkı bir semantik ilişki içerisindedir.

Arapça sözlükler genellikle ihsanın, iyilik etmek anlamını öne çıkarmaktadırlar. İhsan, “Allah’ın kuluna karşı cömertliği, ona hak ettiğinden fazlasını vermesi ve işini rast getirmesi” anlamında değerlendirilmekte, bu manadan olmak üzere kelâm literatüründe çoğunlukla “lütuf” kelimesiyle karşılanmaktadır.²⁵⁵ İlk sözlükçülerden İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyîsî’l-luga’da* ve Cevherî, *Sihâh’ta* “ihsan” kelimesini doğrudan, elindeki fazilet duygusu ve erdemle (başkasına) vermek anlamında ifzâl kelimesi ile açıklamaktadır. İfzâl kelimesinin kökünde bulunan “fazl” maddî üstünlüğü, “fazilet” ise manevî üstünlüğü ifade etmektedir. Böylece fazlın zıddının “naks” (maddî eksiklik) ve faziletin zıddının “nakîsa” (manevî eksiklik) olduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁶ Bu açıklama, ihsanın hem maddî hem de manevî boyutta bir eylem biçimi olduğunu anlatırken, diğer taraftan ihsan kavramının bir diğer anlam katmanına da işaret etmektedir. Bu anlam ise “bir işi güzel ve mükemmel yapmak” [itkân] mefhumudur. Böylece ihsanın naks ve nakîsadan uzak mükemmel bir

252 Doç. Dr. Kırıkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı guldane Gunduzoz@kku.edu.tr

253 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: tâcü’l-luga ve sıhâhü’l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Kahire: el-Kitâbü’l-Arabî, 1956), 5/2099; Ebü’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 12/114.

254 Mustafa Rasim Efendi, *İstîlâhât-ı insân-ı kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 118.

255 Mustafa Çağrırcı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/545.

256 Cevherî, *Sihâh*, 5/2099; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/114.

eylem olduğu ifade edilmektedir. Bu şekilde ihsan “başkasına iyilik yapmak” ve “bir işi mükemmel biçimde yapmak” anlamlarının arakesitinde konumlandırılmaktadır. Ayrıca İslâm düşüncesi ihsan kelimesinin kökündeki “hüsn” kavramı bağlamında “iyilik” ve “güzellik” mefhumları arasında görece bir bağ kurmaktadır. Böylece estetik olan ile etik olan birbirine yaklaştırılmaktadır.

Cibril hadisinde dinin tanımında, iman ve İslam kavramlarıyla birlikte üçüncü bir bileşen olarak ihsanın anılmasından yola çıkan mutasavvıflar, ihsanı tasavvufun asıl maksadı ve nihaî gayesi olarak ele almışlardır. Özellikle Cibril hadisi merkeze konularak açıklanmaya çalışılan ihsanın, yine mezkûr hadis-i şerif bağlamında murâkabe, müşâhede ve mücâhede terimleri ile oldukça bağlantılı olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede ihsan, zahir ile bâtının kesiştiği noktayı, fizikî ve metafizik birleşmeyi, Cibril hadisindeki rü’yet (vizyon) kavramı ile bağlantılı şekilde ifade etmektedir. Cibril hadisinde konu, rü’yetullah ve rü’yetül-insân düalitesi içerisinde ele alınmıştır. Bu itibarla ihsan, amelî bakımdan ilim ve amel bütünlüğünü; ahlâkî ve aksiyolojik bakımdan ise- cevânih ve cevârih kavramları arakesitinde- kalbî ve fizikî amelleri bir bütün olarak ifade gücüne sahiptir. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin (1813-1893) “Zâhirini mücâhede ile süsleyen kimsenin, Allah Teâlâ tarafından bâtını da süslenir.”²⁵⁷ sözünü bu çerçevede anlamak gerekir.

İhsan kavramı ile ilgili olarak şuhûd ve müşâhede, Cibril ve nevâfil hadislerinin delaletiyle merkezî bir konumdadır. Aslında “şuhûd” veya genel bir ifadeyle “müşâhede”, “görme [rü’yet]” eyleminin farklı bir ifadesidir. Bu tür bir görme, salt fiziksel ve bedenî gözle görme değildir. Fizikî göz ile görme Arapçada “İbsâr” veya “nazar” kelimeleriyle ifade edilirken şuhûd ve müşâhede farklı bir vizyonun ifadesidir. Şuhûd ve müşâhede fizikî olarak görmeyi ifade etmediği gibi aklî bakımdan görüş ortaya koyma anlamına da gelmez. Akıl gözü ya da aklî ölçülerle görme, Arapçada “i’tibâr” ya da “istidlâl” olarak tanımlanır. Buradaki şuhûd ve müşâhede, ancak ruhî boyutta görme anlamına gelir. Bu türden bir görme olgusuna “İstibâr (basirete dayalı görme)” adı da verilir.²⁵⁸ Cibril hadisine uygun biçimde tasavvufun benimsemiş olduğu kurb-ı nevâfil hadisi de nafîle ibadetlere vurgu yapmak suretiyle Allah’ın, kişinin gören gözü, yürüyen ayağı ve tutan eli olmasını ifade etmektedir.²⁵⁹ Amelî irfan, insanın nihaî kemale, fenâ makamına ve Hakk’ı müşâhedeyle ulaşmak için yerine getirdiği kuralların ve riyazete dair hâllerin sonucunda gerçekleşen kalbî amellere dair hususlardan müteşekkil bir ilim olarak görülmüştür. Müşâhede ve şuhûd, varlığın her bir zerresinde Hakk’ı görmektir.

257 Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmiu’l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim* (Kahire: Matbaatü’l-Cemaliyye, 1910), 262.

258 Taha Abdurrahman, *Rûhu’d-dîn min dayki’l-almâniyye ilâ se’ati’l-i’timâniyye* (Dârülbeyzâ: el-Merkezü’s-Sekâfi el-Arabî, 2012), 187.

259 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Rikâk”, 38.

Bu doğrultuda Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ihsanı şöyle tanımlamaktadır: “İhsan, basiret nuru ile rubûbiyet hazretini müşâhede etmek üzere ubudiyeti gerçekleştirmektir.”²⁶⁰ İnsanın basiret nuru ile bakması demek, onun bizzat ilâhî sıfatların tecellisine muhatap olarak Hakk’ın rü’yeti ile görmesi demektir. Haddizatında ihsan ve onunla bağlantılı olan adalet, Allah’ın Esmâ-i Hüsnâ’sı içerisinde birer niteliktir. Bu sıfatlar insanın ahlâkî erdemleri kazanma (tehalluk) sürecinde de etkilidir.

Gerçekte İslam düşüncesinde ve tasavvufî bakışta ihsan kelimesinin anlam derinliğini kavramak için bu kavramın semantik ilişkiler ağındaki hiyerarşik yapısının ortaya konulması gerekir. Dil geleneğinde Aristocu “had” ve Galenci “resm” anlayışlarının birleştirilmesi çerçevesinde Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’nin (öl. 547/1152) *Kitâbu’l-i’tibâr*’da yaptığı gibi mantıksal tanım kavramına ilave olarak tanımlamalara analoginin sokulması ve bir taraftan küll’ün cüzleri ile bilinebileceğinin ve ancak benzerliklerle tanım yapılabileceğinin altının çizilmesi önemli bir adımdır. Ayrıca lafzî ilişkiler ağı kadar kelimelerin farklı köklerden anlam öbeği ve semantik aileler içerisinde bulunmak suretiyle onların anlaşılmasında nispet olgusunun önemi ifade edilmelidir. Bu stratejik modelde ikinci bir referans noktası, karşılaştırmalı dilbilim ve özellikle Lacan’ın topolojisidir. Buna göre bir kavramın anlaşılması, “Borromean düğümü” çerçevesinde mümkün olabilir. Bu ise kavramlarda gerçek, imge (tahayyül) ve simgenin kesişmesini şart koşar.²⁶¹

Söz konusu teorik zeminden hareketle -ihsanın semantik hiyerarşisinde bazılarına göre fihi nazar bir yaklaşım gibi değerlendirilse de- ilginç biçimde üst bir kavram gündeme getirilmektedir. Bu ise “adalet” kavramıdır. Bu çerçevede önemli terim sözlükçülerinden Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, ihsanı açıklarken adaleti merkeze yerleştirdiği kavramsal şemasında, ihsan kavramı ile ilişkili gördüğü diğer kavramları da yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşik model içinde vermektedir.²⁶²

Burada adalet, temel bir kavram olarak kavramsal piramidin en tepesindedir. İhsan kavramı, kendi mahiyetini, adalet kavramına göre şekillendirmektedir. Adaletin sahibi Allah’tır ve hüsün kavramı ile ilgili estetik, ahlâkî ve ontolojik ne varsa hepsinin mahiyetini ve hududunu da belirleyecek olan adalet kavramıdır. Bu görüşe mukabil gelenekte Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) Ebü’l-Bekâ’nın semantik piramidini tersine çevirmekte ve ihsanı adaletin üstüne yerleştirmektedir. Râgıb el-İsfahânî “Adalet kavramı, kişinin borcunu eda etmesi, alacağını talep etmesi ve vazifesini yerine getirerek hakkını almasıdır. İhsan ise kişinin borcundan daha fazlasını vermesi ve alacağından daha azına razı olmasıdır.” demek suretiyle ihsanın, -iyiliğe karşılık verme ciheti bakımından- adaletten

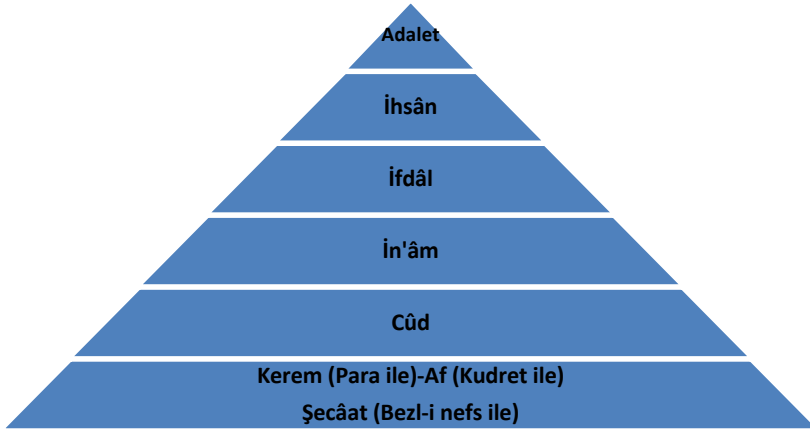
260 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü’l-ta’rîfât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 1/12.

261 Mustafa Safvân, *el-Kelâm evi’l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ’î dirâsetün tahliliyye nefsiyye*, çev. Mustafa Hicâzî (Beyrut: Merkezi Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2008), 7, 8, 11.

262 Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1/53.

daha yüksek bir eylem olduğunu ifade eder.²⁶³ Dikkat edildiğinde İsfahânî'nin adalet ve ihsan tanımlarının, aslında her iki kavramın dar anlamları çerçevesinde sadece i'tâ' (verme) fiili üzerinden inşa edildiği, diğer taraftan ihsan kavramının anlam katlarında bulunan "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etme şuuru (rü'yet ve müşâhede)" bağlantısının devre dışı bırakıldığı görülür.

Aslında İsfahânî, Fahreddîn er-Râzî ve Ömer Rıza doğrul gibi kavrama ilgi duyan düşünürlerin benimsemiş olduğu "ihsanın adaletten üstünlüğü" tezi, Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyât*'ı örneğinde olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinde bütün kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Geleneğin yanı sıra modern ahlâk felsefecilerinden Taha Abdurrahman da ihsanı, adalet kavramının altına yerleştirmekte, hatta adaleti tevhid kavramının dahi merkezî kavramı olarak görmektedir. Bu çerçevede o, şehâdetin gerekçesinin, ötekinin maslahatını sağlamak olduğunu, hedefinin ise adaleti gerçekleştirmek olduğunu ifade etmek suretiyle adaleti takva ile aynı gördüğünü belirtmektedir.²⁶⁴ Bu yaklaşım genel tasavvufî anlayışa uygun olduğu gibi Kefevî'nin değerlendirmelerine de uygundur.



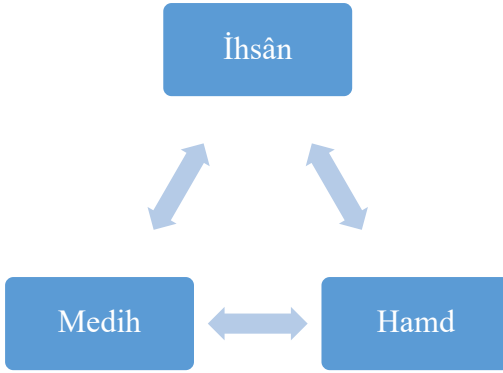
Kefevî'nin şemasına göre adaletten sonra ilk sırada ihsan yer almaktadır.²⁶⁵ Kavram hiyerarşisinde ihsandan sonra yer alan "nimet bahşetme" anlamındaki "in'âm" kelimesi ise insanın teşekkürle mazhar olacak şekilde bir başkasına iyilik yapmasını ifade etmektedir. Halbuki ihsanın bir başkasına yapılması şart değildir. İnsan, kendisine de ihsanda bulunabilir. Arapçada ilim öğrenene onun bizzat kendisine iyilik yaptığını ifade etmek üzere "innehu muhsin ilâ nefsihi" denmektedir. Ne var ki in'âm kişinin kendisine yönelik bir eylem değildir. Bu bakımdan Arapçada "kişi kendisine nimet bahşediyor" şeklinde "mün'im

263 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Çur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381), 119.

264 Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 171, 174.

265 Kefevî, *Külliyât*, 1/53.

‘alâ nefsihi” kullanımı geçersizdir. Ayrıca in‘âm’ın yapıldığı varlık bir insan olmalıdır. Bu itibarla tasavvuf ıstılahlarına ilişkin *Istılâhât-i İnsân-ı Kâmil* adlı önemli kitabın yazarı Mustafa Rasim Efendi adı geçen kitabında “in‘âm, ‘isâlû’l-ihsân ile’l-gayr [başkasına iyilik etmek]’ manasındadır. ‘Mûsalûn ileyh’, nâtık [konuşan varlık, yani insan] olmak şarttır. Pes [Bu itibarla Arapçada] ‘en‘ame fülânün alâ feresihi [atına in‘âmda bulundu]’ denemez. in‘âm[in] itlâkı [kullanılması], insân-ı nâtık’a mahsustur.”²⁶⁶ demek suretiyle in‘âm’ın, insan dışında bir varlık için geçerli bir kullanım olmadığını ifade etmektedir. İhsan bu yönüyle muhatabının çeşitliliği bakımından daha kapsamlı ve kuşatıcı bir kavramdır. Bir diğer husus ihsanın, hamdı gerektirmesi, buna mukabil nimetin ise şükürü (teşekkürü) gerektirmesidir. Teşekkür, borç gibidir. Kişi kendisine borçlu olmadığı gibi kendisine ne in‘âmda bulunabilir ne de şükür (teşekkür) edebilir. Dolayısıyla in‘âm, bir başkasının varlığını gerektirir. O halde şükür (teşekkür) ve nimet arasında bir bağ varken, hamd (övgü) ve ihsan arasında bir bağ vardır.²⁶⁷



İhsan kavramının daha alttaki cûd ve kerem kavramları ile olan ilişkisi de onu yeterince açıklamaz. Zira tâbi kavram, metbû kavramı ancak bir yönden açıklayabilir. İhsan kavramını diğer bir yönden açıklayıcı bir kavram alanı da medih (medh) ve hamd kelimelerinin ifade ettiği “övmek” kavramsal alanıdır. Medih, zamansal olarak

ihsandan ve nimetten öncedir. Medih ve hamd fiilleri arasındaki nispet, mazi ve muzârî fiil kipleri arasındaki ilişkiyi andırmaktadır. Her iki övgü de farklı zamana bağlanmıştır. Medih mazi, hamd muzârî [ve istimrârîdir, yani hamd, varlık sonrası sürekli tekrarlanan bir eylemdir.] *Medih-Varlık İlişkisinde*: Medih, varlığın [ihsanın] gerçekleşmesinin nedeniyken; *Hamd-Varlık İlişkisinde*: Varlık, hamdın gerçekleşmesinin nedenidir.²⁶⁸ O halde beşerî düzlemdeki ihsan, kırılğan bir kavram olarak bir şeylerin var olmasına yönelik bir taleptir ve dünyevîdir. Hâlbuki beşerî ve ilâhî çift boyutlu bir kavramsal ilişkiyi ifade eden ihsan, bir şeylerin var olmasına yönelik bir talep değil, varlığın kendisinden hareket seyri içerisinde ilâhî övgüyü terennüm eden bir ilandır. İhsan’ın Cibril hadisindeki rû’yet ve müşâhede boyutu bu nükteyle ilişkilidir.

²⁶⁶ Mustafa Rasim Efendi, *Istılâhât-i insân-ı kâmil*, 238.

²⁶⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye* (Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts.), 1/193.

²⁶⁸ Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât-i’l-funûn ve’l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/713.

2. Bütüncül Bir Hayat Tasavvuru Olarak Rûhî ve Şuhûdî Bir Dinamik Olan İhsan ve Ahlâkın Dinden Ayrılmaz Doğası:

İhsan kavramı bir yönüyle doğrudan akılla ilgilidir, fakat o, aklın salt maddî gayeye ulaşmak için istihdamını reddeder. Diğer taraftan ihsan kavramı, iyilik-güzellik ve sevap (hasenât) ekseninde şekillenmiş semantik ağı ile şuhûd ve şehâdet âlemlerini ya da başka bir deyişle fiziksel ve metafizik âlemleri birleştiren bir olgudur. Cibril hadisinin okuması bu doğrultuda yapılabilir. İnsan, Rabbinin görmese de Rabbi onu görmektedir. Bu anlamda ihsan, insanın, kendisini Rabbinin gördüğü bilinci (tezekkür) ile Allah'ın onu her an gördüyormuş olması (rü'yet) olgularını birleştirir. Modern dönemde araçsal akli eleştirenler, araçsal akılcılığın (instrumental rationalism) yol açtığı tahribatın nedenini, insan doğasının parçalanması, ahlâkî değerlerin görmezden gelinmesi ve başarının maddî ve teknik başarı olarak değerlendirilmesi şeklinde açıklamaktadırlar. Ne var ki bu eleştiriyi getirenlerin pek çoğu, pratik akılcılık şekli olarak araçsal aklın yol açtığı sorunları, ancak iletişimsel aklın çözebileceği kanaatini ileri sürmektedirler. Hatta bunlardan biri olan Jürgen Habermas, iletişimsel eylem kuramı adıyla bir teori dahi geliştirmiştir. Kendine özgü yapısıyla kültürel uzlaşmaları ve terminolojik ölçütleri aşan genel geçer evrensel bir yeterliliği hedefleyen bu anlayış, argümantasyon (müzakere) kuralları adını verdiği birtakım ilkelere dayanmak suretiyle toplumsal müzakereyi esas alırken, ilahî tezekkürü dışlamıştır.²⁶⁹

Kuşkusuz modern seküler dünyanın önemli açmazlarından biri ilahî hakikatin insanın ruhunda fitraten ve tabîî olarak var olan hatırasını unutmamasıdır. -Elest Bezmi atfî içerisinde beşerin özgür iradesine bağlı olarak- insanın kendisine yönelik teklifi kabul etmesi şeklindeki Kur'ânî anlatım, bu hatıraya vurgu yapmaktadır. Mutasavvıfların ve irfânî sahada günümüz dünyasında üreten pek çok mütefekkirin ortak çıkış noktası bu referanstır. Buna göre insan, yapıp ede geldiği işlerin vasıtalarını ve etkilerini salt fizikî dünya ya da başka bir deyişle şehâdet âlemi ile sınırlı görüyorsa maddî ve teknolojik kusursuzluk (itkân) ilkesini esas alır. İnsan bu ilke doğrultusunda, metafizik âlemin bu dünyada konumlandırılmasını isteyip durur, nihayetinde yapıp ettiği işler en yüksek metafizik âlemdeki özgün yapıya uygun arketip gerçekliğine büründürülür. Böylece maddî ve teknolojik kusursuzluğu kendisine misyon edinmiş kişinin ilk arzusu, metafizik âlemin idealizmi ile bağlantı kurmaktır. Ne var ki söz konusu hatıra olmadan insan sadece kendisini tanrının yerine koyma iddiasının ötesine geçemez.

Oysaki insan, "etik ve estetik mükemmeliyet" şeklinde yön verici bir ilke olarak ihsan sayesinde ahlâkî değerleri ve ruhanî manaları, metafizik âlemden iktibas etmek suretiyle bu dünya hayatı olan şehâdet âleminde bulunduğu hâlden kendisini daha üstün bir hâle taşıyacak manevî vasıtaları inşa eder. Nihayetinde onun bu davranışı, sanki en süflî dünya hayatında, aslen sadece mevcut zorunlulukları yerine getirmekten ibarettir. Böylece etik ve estetik mükemmeliyet misyonunu, başka bir deyişle ihsanı benimsemiş olan insanın ilk

²⁶⁹ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 755, 762, 765, 779.

arzusu, fizikî âlemin gerçekliğinden kopmaktır. İnsan şuhûdî (metafizik) âlemin değerlerini bu dünyaya taşıdığında Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle teşhîd'i, yani metafizik kavram ve değerleri bu dünyaya aktarma olgusunu gerçekleştirmiş olur.²⁷⁰ Bu noktada şehitliği ifade eden istişhâd kavramının şehâdet ve şuhûd kavramları ile bağı da hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu cihetle İslâm düşüncesinde şehitlik, dipdiri hayatta olma kavramı ile birlikte konumlandırılmıştır (Bakara 2/154). Bu bağlamda müşâhede, şuhûd ve mükâşefe kavramlarının yanında yer yer “ihsanın misli ile veya ziyadesi ile karşılığı” manasında mükâfat kavramının da ihсанla bağlantılı kabul edilmesi oldukça manidardır. İhsan sayesinde teşhîd sağlanmadığı takdirde tagyîb, yani bu dünyaya metafizik bir değer atfı devreye girmektedir. Bu ise salt bu dünyada bir sonsuzluk arayışıdır. Zira bu durumda Cibril hadisinde ifadesini bulan Allah'ı görüyormuşçasına O'na kulluk etmek şeklinde ifadesini bulan ihсан göz ardı edilmiştir.

“Modernitenin dünyevî meşruyetini gerçekleştirme konusunda araç olarak kullandığı en belirgin enstrümanlardan biri, bütünü parçalama enstrümanı (tefrîku'l-mecmû) ya da başka bir deyişle birleşik olanı bölme (faslu'l-muttasıl) enstrümanıdır. Din hayatın diğer alanlarıyla bütünlük arz ettiğine ve dinin hayat ile bütünlüğünün farklı tezahür ve niceliksel özellikleri bulunduğuna göre, modernite bu hayatî alanlarda din yasasını devre dışı bırakmak suretiyle bu alanların yönetilmesi ve değerlendirilmesi bakımından birbirinden bağımsız alanlar olması ve söz konusu bütünlüğü parçalamak için elinden geleni yapmış görünmektedir. Bu çerçevede bilim, ahlâk, sanat, hukuk ve siyaset dinden ayrıştırılmıştır. Bu ayrıştırma dünyevileşme olarak anılabilir. Dünyevileşmenin, dinin bileşenlerinin ayrıştırılması sayısınca pek çok farklı tezahürü vardır. Arapçada 'ayn harfinin /a/ sesi ile okunması ile telaffuz edilen 'almaniyye, dinin siyasetten ayrılması, aynı kelimenin /i/ sesi ile okunması ise bilimin dinden ayrıştırılması anlamında sekülerizmin farklı ayrıştırma biçimlerine göndermede bulunur.²⁷¹

Öyle görünüyor ki bu farklı ayrıştırıcı kategorilerinin din üzerindeki yansımaları tek tip olmadığı gibi aynı ağırlıkta da değildir. Aksine söz konusu ayrıştırma, tezahürleri bakımından farklılık gösterir. Örneğin hukukun dinden ayrıştırılması, bilimin dinden ayrıştırılması gibi değildir. Siyasetin dinden ayrıştırılması da sanatın dinden ayrıştırılmasına benzemektedir. Belki de bu ayrıştırmanın en riskli ve etkili olanı ahlâkın dinden ayrıştırılmasıdır. Bu ayrıştırmanın, hem ahlâkın iman ile olan bağı hem de dinin iman ile olan bağı üzerinde olumsuz bir etkisi olmuştur. Uluhiyet olmaksızın bir ahlâkî model oluşturabileceği düşüncesi, tanrının bulunmadığı ruhsal ve manevî değerlere sahip olma hayali, dinsiz bir ruhaniyet projesi ya da imansız bir ruhaniyet düşüncesi [ve nihayet nebevî hakikatin buharlaştığı bir din anlayışı] bu çerçevede sayılabilir. Ahlâkın dinden ayrıştırılması bu unsurlar içerisinde en olumsuz sonuçları doğuran tutumlardan biridir.

²⁷⁰ Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 45, 46.

²⁷¹ Taha Abdurrahman, *Bu'su'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timâni li-fasli'l-ahlâk 'ani'd-dîn* (Beirut: eş-Sebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014), 11.

Tasavvufun modern bir yorumu olarak Taha Abdurrahman'ın yazılarında bu durum dehrâniyye kavramıyla ifadesini bulmaktadır. Dehrâniyye, ahlâkın dinden ayrıştırıldığı bir sekülerizm modelidir. Bu kavram daha önce Cemaleddîn el-Efgânî tarafından *er-Red ala'd-Dehriyyîn* adıyla bir kitaba ad olmuş, Efgânî bununla materyalist dehrîleri kastettiğini söylemiştir. Taha Abdurrahman ise dehrîye yerine dehrâniyye sıgasını kullanmakta, bu kelimeyi ahlâkın dinden ayrışması anlamında konumlandırmaktadır. [Aslında İslâmî paradigmadaki ihsan kavramına kayıtsızlık, sistematik bir dehrâniyye olarak değerlendirilemezse de benzer sonuçlar doğuran bir yapıda gelişmektedir.] Bu noktada ahlâkın dinden ayrı olduğunu savunan kişinin materyalist düşünceye mensubiyet iddiasında olması ya da kendisini ruhanî bir eğilim içerisinde tanımlaması arasında esaslı bir fark yoktur. Öyle görünüyor ki İngiliz seküler George J. Holyoake'nin (1817-1906), 1851 yılında icat ettiği sekülerizm (sekülerizm) teriminin ilk anlamını karşılama açısından diğer kelimelere göre bu adlandırma çok daha yerindedir. İslâmî paradigma açısından ahlâkın dinden ayrıştırılması anlamında sekülerizm (dehrâniyye) bu hayata taalluk eden görevler bütünü olarak pür hümanist değerler üzerine kuruludur. Ayrıca bu kavram, ilahiyat alanını tanımlanamaz, tekinsiz, güvenilemez ya da doğrulanmaz bulan herkesin işine gelen bir tutumdur. Ahlâkın dinden ayrıştırılmasını öngören sekülarist bir tutum olarak dehrâniyye, maddî vasıtalarla dayalı olarak hayatı güzelleştirme (1), bilimin insan için yegâne lütuf ve inayet olması (2) ve karşılığında bir ödül olsun ya da olmasın, iyilik yapmanın iyi bir iş olduğuna (3) dair üç ilkeyi kendisine esas alır.²⁷² Vehle-i ûlada güzel bir rerorik çağrışma sahip olsa bile, bir o kadar materyalist ve tek boyutlu bir zaman atfı içerisindeki bu paradigma, İslam düşüncesi açısından, ihsan kavramını merkeze alan bir ahlâkî paradigma ile aşılabilir görünmektedir. Ne var ki burada maksut olan ihsan dar anlamıyla i'tâ eylemi değildir. Allah'ın varlığını ikrar eden ve insanın varlığını özgür iradesi ile teslim olacak şekilde a-historik bir zamanda Elest Bezmi ile bütüncül bir varlık anlayışına ve ontolojiye bağlayan kozmik ve holistik bir şehâdet misakı boyutunda bir ihsandır. Üstelik bu misak, Nevâfil Hadisi bağlamında Allah ile teşhîd ve tanıklık yoluyla kurulan bir fenâ hâlî içerisinde her an tazelenmektedir. Diğer taraftan ihsan, ruhta kodlanmış ilahî hakikat bilgisi ile derinleştirilmiş bir epistemoloji alanına işaret etmek suretiyle, akıl, ruh, kalp ve kalıp olarak bütünlükten doğan husûlî ve huzûrî bilgiye göndermede bulunmaktadır. Ayrıca ihsan, dehrâniyyeye mugayir bir düzlemde kendi sosyolojisini dünyevî güç ve tagyîb temeline dayandırmamakta, adalete bağlamaktadır.

3. İyiliğe Yönlendirici Manevî Motivasyon Olarak İhsan ve İhsanla Bağlantılı Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Tasavvufî Kavram İnzi'âc:

İnzi'âc kavramı, özeldede Cibril hadisi ile ve genelde kurb-ı nevâfil hadisi ile ilgilidir. Aslında tasavvufta inzi'âc kişinin kendi oto-kontrol sistemini vicdanî olarak işletmesi anlamına gelir. İnzi'âcda kötülükten koruyan mânevî bir potansiyel bulunmaktadır. Bu itibarla ruh, boş tabula-rasa şeklinde yaratılmamıştır. Ruhun derinliklerinde bir cevher,

²⁷² Taha Abdurrahman, *Bu'su'd-dehrâniyye*, 12-13.

yani Allah'ın varlığını ve birliğini hatırlama duygusu bulunmaktadır. Bu cevher bir ölçüde hayâ ile ilişkilidir. Ne var ki bunun bir taraftan rasyonel, diğer taraftan ontolojik boyutu da göz ardı edilemez. Fitrî bir utanma duygusunu ifade eden hayâ, İslâm ahlâk düşüncesinde ihsan da dâhil olmak üzere bütün ahlâkî erdemlerin temel nirengi noktası olarak değerlendirilmektedir. Hayâ ile hayat kelimeleri arasında büyük bir yakınlık bulunduğu kabul edilmektedir. Hayâ dinamiği, hayata tezahür etmektedir. Bir hadiste “Her bir dinin kendine özgü bir ahlâkı vardır. İslâm'ın ahlâkı hayâdır”²⁷³ denilmektedir. “Hayâ” ve “hayat” kelimesinin ortak bir kökten türemiş olduğuna yönelik görüş, hayâ duygusunu, insan hayatı ile özdeş kılmaktadır. Böylece insanın hayâsı, bir yönüyle insanın hayatını ifade eder. Bu manada “hayânın sebebi kalbin hayatının kemâl ve yetkinliğe ermesidir” denmiştir.²⁷⁴ Aslında varlık, öz, benlik, kendilik ya da bilinç anlam dairesindeki zât'a, hayat kelimesinden daha fazla delaleti olan başka bir kelime de yoktur. Tabi ki kalbin hayatı terkibi de zât'a delâlet açısından aynı değerdedir. Arapçada, “hayâ” ve “hayat” anlamlarının her ikisinin de esas alınmış olabileceği akla gelecek şekilde bu kelimelerin dayandığı (ح-ي-ي) kökünden hem “yüz” hem de “zât” anlamına gelen “muhayyâ” kelimesi de türetilmiştir. Muhayyâ kelimesi, “yüz” anlamında “insanın hayâ duygusunun yansıdığı çehre” şeklinde tanımlanmıştır. “Yüzsuyu dökmek” ya da “yüzü ağarmak” terkiplerinde de görüldüğü üzere bu kelime, zât anlamında ise “hayâ erdemine sahip zât/kişi” anlamında yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda “mâû'l-muhayyâ” terkibi ile kastedilen, “kişinin saygınlığı (ihtirâmü'z-zât)” şeklindeki anlamdır.²⁷⁵ Bu yaklaşım ihsan ile hayâ arasında fitraten yakın bir ilişki olduğunu öngörmektedir.

Enerjisini hayâ ve ruha kodlanmış hakikatin ilâhî bilgisinden alan inzî'âc kavramı ise büyük bir dinamik olarak insanı kötülükten alıkoymak üzere insanda var edilmiş bir potansiyel enerji olarak değerlendirilmektedir. Hayâ kavramı ile yakın bağı nedeniyle tasavvufta bu dinamik, bir yönüyle inzi'âc diğer bir yönüyle hayâ ve hatta üns olarak ifade edilir. Son tahlilde tüm bu kavramların bağlandığı kavramsal zemin şemsiye bir kavram olarak ihsan kavramıdır. Bu anlamda ihsan kavramı, -inzi'âc, hayâ ve üns kavramları ile sıkı bir ilişki içerisinde olmak üzere- sadece iyilik veya ahlâkın bir parçası değil, “beşerî eylemlerle ilgili bir yasa” ve “dünyevî hayatı düzenleyici normatif bir yapı”dır. Bu bağlamda Cibril hadisinde iman, İslâm ve ihsan kavramlarının seçilmesi anlamlıdır. Haddizatında iman ve İslâm'ın fizik ve metafizik bütünlüğünü ihsan kavramı sağlamaktadır. İhsan kavramını besleyen kavramlardan biri olarak inzi'âc olgusu, zu'ce ve iz'âc gibi farklı türevlerle kullanılmıştır. “iz'âc”, “tâgûtun egemenliğine karşı ruhanî düzeyde bir direnç”

273 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), “Hüsnü'l-Hulk”, 9.

274 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1414/1994), 1/56.

275 Taha Abdurrahman, *Râhu'd-dîn*, 294, 295.

anlamına gelecek şekilde, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) tercih ettiği bir kavramdır.²⁷⁶

Tarihî süreç içerisinde üstü örtülen bu kavram, günümüzde tasavvuf çevrelerince küllerinden arındırılarak yeniden canlı biçimde kullanılmaya başlamıştır. Örneğin Kâdiriyye-Bûdeşîyye tarikatına intisabı bilinen Faslı düşünür Taha Abdurrahman, iz'âc kelimesini İbnü'l-Arabî'den alıntılanarak kullandığını ifade etmektedir.²⁷⁷ Gerçekten de kelime, bir tasavvuf terimi olarak oldukça önemli bir kavram alanı oluşturmaktadır. Ne var ki terimin ilk kullanımı İbnü'l-Arabî'ye ait değildir. Söz konusu terimin ilk kullanımının örnekleri, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye (öl. 412/1021) kadar uzanmaktadır. Sülemî, terimi *Tabakâtu's-sûfiyye*'de birkaç yerde, üstelik Taha Abdurrahman'ın belirttiği anlama uygun olarak kullanmaktadır. Sülemî, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî'nin (öl. 320/932'den önce) biyografik bilgisine yer verdiği sayfalarda, Ebü'l-Hüseyn'in, iz'âc kavramını kullandığı şu söze yer vermektedir:

“Kulun Allah'a ulaşması, yine Allah'ın kendisi ve sevgili Peygamberi Hz. Muhammed'in getirdiği şer'î esasları benimsemekle olur. Kendisine, Hz. Peygamber'i numune-i imtisâl almadan Allah'a vuslatın peşine düşen, hidayette olduğunu zannetse de yolunu kaybeder. Hak'a vuslata talip kişi, şer'î esaslardan ayrılmaz. Bu yoldan dönen, ancak kendisine acıyıp durması yüzünden ve rahatına düşkünlüğü nedeniyle yolundan dönmüştür. Çünkü Allah'a götüren yol, yoğun bir vecd ve 'kişiyi harekete geçiren iz'âc hâlindeki bir şevk [şevk-i muz'ic] ile bu yola girmeyen kimse için zordur. Bu gerçekleştiğinde ise insan her türlü zorluğun ve korkunun üstesinden gelir.”²⁷⁸

Sülemî'nin vefat tarihinin 412/1021 olduğu, Sülemî'nin, nakilde bulunduğu Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî'nin vefatının ise 320/932'den önce olduğu dikkate alınırsa, iz'âc teriminin, 638/1240'te vefat etmiş olan İbnü'l-Arabî'den en az üç yüz yıl öncesine kadar gittiği ve dördüncü yüzyıla tarihlendiği anlaşılır. İlgili terimin farklı yüzyıllarda terk edilmeden kullanıldığı da görülmektedir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî de (öl. 465/1072) *er-Risâle*'de ilk sûfilere İbn Atâ'ya (öl. 309/922) isnat ettiği tevekkül tanımında şu bilgiye yer vermektedir: “Tevekkülün hakikati, bir yönden -bir şeylere aşırı şekilde muhtaç olduğunu düşünsen dahi- bu hususta zâhirî sebeplere yönelik 'harekete geçme eğilimi'nin (inzi'âc) sende oluşmamasıdır. Diğer yönden ise sabitkadem olarak Hak'ta sükûn'un (karar kılmanın) hakikatinden ayrılmamandır.”²⁷⁹

Her ne kadar İbn Atâ, burada inzi'âc kavramını, “Allah'ı bırakmak suretiyle sırf zâhirî sebeplere dayanmak” gibi olumsuz bir kavram alanı ile ilişkilendirmiş görünse de inzi'âc kavramının, -kelimenin formunu oluşturan infi'âl bâbının mutâva'at (dönüşlülük)

276 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/181.

277 Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 297.

278 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1998), 99.

279 Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1991), 1/467-468.

anlamının delaletiyle- “bir şeye doğru, içten gelen harekete geçme eğilimi ve içsel motivasyon” anlamını o da gözetmiş görünmektedir. Bu arada Taha Abdurrahman, inzi’âcın zıddı olarak, “Allah dışında başka bir şeye eğilim göstermek ve motivasyonunda mâsivâdan beslenmek” anlamında “hayrete düşürmek ve içinden çıkılmaz bir duruma yol açmak” anlamındaki “irbâk” kelimesini önermektedir.²⁸⁰

İnzi’âc, insanın fitratına yerleştirilmiş olan vicdanî ve ruhî bir enerji olarak insanı iyiliğe yönelik motive eden ve kötülükten alıkoyan bir duygu ve ilahî bir hatıradır. Bu duygunun perdelenmemesi için ibadetler yapılmalı, iyi düşünceye, hüsnü zanna sahip olunmalı ve hayâ duygusu muhafaza edilmelidir. İnsan ne kadar ibadet ederse ondaki inzi’âc duygusu da o kadar canlı olur.

İnzi’âcın, nafil ibadetlere vurgu noktasında, kurb-ı nevâfil hadisinin anlam dairesiyle organik bir bağı vardır. İnzi’âcın kavramsal alanında vâzi ve âsım şeklinde iki kavram daha dikkate alınmalıdır. Vâzi’, insanı iyiliğe teşvik eden, hayâ dinamiğinin ve inzi’âc duygusunun bir uzantısı olarak hep iyilik yapmaya yönlendiren bir olgudur. Vâzi’ dinamiği ontolojik olarak inzi’âc duygusuyla veya vicdanda bulunmaktadır. Bu çerçevede vâzi’ dinamiği, insanın batinında bir elektrik sigortası gibi fitraten yerleştirilmiş olan hak ve adalete yönlendirici ve nefsi domine ederek kötülükten alıkoyan bir dinamiktir. Benzer şekilde başkalarından gelebilecek olan kötülüğü bertaraf edecek ve paratoner gibi işlev gören ‘âsım adında bir başka gücün varlığı da kabul edilmektedir.²⁸¹ Vâzi’ kavramsallaştırmasını İbn Haldûn da kullanır. İbn Haldûn’a göre “din, insan için nefisten alıkoyan bir dinamiktir, vâzi’dir.” İbn Haldûn, “Din, nübüvvet ya da velâyet ile ilgili olduğuna göre onları [yani Arapları] nefislerinden alıkoyan dinamik unsurdur [vâzi’]” der ve şu temel ilkeyi ortaya koyar: “Kur’ân’dan nasiplenmeyip kendisine çeki düzen vermeyeni Allah, sultanla (iktidarla) hizaya getirir.”²⁸²

İnzi’âc bu noktada sadece eylemler düzeyinde amel-i sâlih olarak tezahür etmekle kendini göstermez, aynı zamanda o, insanın fitratına yerleştirilmiş olan bir kıtas olarak şer-i şerîf’in prensipleri ile birleşmek suretiyle kalbî ve zihnî düzeyde de farklı tecelliler hâlinde belirir. Bu noktada bilginin elde edilme süreçleri ile yakından ilgisi bulunan huzûrî bilginin oluşma süreçleri fitrata yerleştirilmiş bu kuvve ile yakından ilgilidir. Dolayısıyla ihsan sadece ontolojik bir atıf içermez o, epistemolojik bir semantiğe yaslanır. Bu kuvvenin salt duygusal ya da sezgisel bir motivasyon oluşturduğunu düşünmek büyük bir yanılgıdır. Söz konusu kuvve, bilgiyi eylem ile yani ilmi amel ile birleştirmede kendini ifade edemez. Onun için bu düşünce ekseninde “Kurb-ı Nevâfil Hadisi”nin ifadesi doğrultusunda ameller çok büyük bir önem taşır. Fıtratta bulunan potansiyel duygunun eyleme dönüşmesi ancak bu şekilde gerçekleşebilir. İhsan burada anlatılan kavram ağını bütünüyle kuşatan iletişimsel eylemi ortaya koyan şemsiye bir kavramdır.

280 Taha Abdurrahman, *Rûhu’d-dîn*, 297.

281 Taha Abdurrahman, *Rûhu’d-dîn*, 301.

282 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/385.

Sonuç: Dinin Temel Bileşeni Olarak İhsanın Kavramsal Ufkunda İlerlemek

İslam düşüncesinde ruhun ilk şehâdeti olan gayb âlemindeki tanıklığı, başka bir deyişle insanın Elest Bezmi'ndeki kabul ve tasdiki, -ruh, hangi âlemde bulunursa bulunsun-, insanın içinde bulunduğu anda ve gelecekte, sadece yaratıcısına kulluk görevini yerine getireceğine dair Rabbine misak vermesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı ruhun hafızasına resmedilen ilk şey, [Elest Bezmi'ndeki] misaktır. Bu misak, [Rabbinin mutlak rubûbiyetine ve biricik vahdâniyetine] yönelik ruhun, metafizik ya da şuhûdî olarak gerçekleştirdiği şehâdetin yanı sıra, yine ruhun, [Elest Bezmi'ndeki] misaktaki sözüne şehâdetini ve nihayet yüce Allah'ın bu şehâdete şahitliğini beraberce ifade eder. Böylece ruh, gayb âlemindeki varlığı itibarıyla tamamen özgür iradesi ile ve icbar edilmeden bu misakı benimsemiş, söz konusu misak ruhun fitratına ve özüne yerleştirilmiştir. Bu noktada Elest Bezmi'ndeki misakı hatırlama (tezekkür) ile Allah'ı görüyormuş gibi yapılan ibadet, yani ihsan arasında benzer bir ilişki vardır. Her ikisi de yakînî bilginin bir ifadesi olarak insanın iman şuurunu ifade etmektedir. İnsan Allah'a dair her tanıklığında ve literal olarak getirdiği her kelime-i şehâdetinde bir ölçüde ilk şehâdetinin gücüne yaklaşabilir. Bu anlayışın temeline şuhûdiyet kavramı yerleştirilmiştir. Bu noktada tasavvufî çerçevede düşünce üreten günümüz mütefekkirlerinden Taha Abdurrahman metafizik düzlemdeki tanıklığı, ruhu ya da fitratı hak ve adalete götüren bir matrix olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla şuhûd'un Cibril hadisinde tarifi yapılan ihsan ile yakın ilgisi vardır. Şehâdet kavramı ise daha çok dünyevî tanıklığın bir ifadesidir ve “şehâdet âlemi” terkibi, gayb âleminin karşıtı olarak bu dünya hayatını ifade eder.

Bu noktada seküler ahlâkın imkânı ve Batı medeniyetlerinde kurallara ve etik değerlere uyma yönelimi, pratikte İslam dünyasının içinde bulunduğu toplumsal şartlar açısından bir paradoks olarak algılanabilir. İhsan temelinden yoksun bir paradigmada ahlâkın imkânına mukabil, dinin iman ve İslam kavramları ile birlikte ahlâkî, epistemolojik ve ontolojik atıflar içerisinde değer kazanan ihsan kavramının İslâmî paradigmanın mensupları olan Müslümanların ahvâl-i şahsiyyesi ve içtimâiyyesindeki olumsuz tezahürleri yeterince bertaraf edememesi, derin bir sorgulama konusudur. Hâlbuki şuhûdî ya da metafizik bir mertebe olarak ihsan, ahlâkî değerlerin bütünü ve ibadetlerin en önemli makâsıdır.

İhsan kavramı, sadece insanın, kendisine zulüm ve haksızlık yaparı affetmesi ve ona ihsanda bulunması değil, temelde adaleti talep ederek, bütün insanlar ve canlılar ve hatta cemadat hakkındaki Allah'ın adaletine şahit olmasıdır. Aynı zamanda estetik ve ontolojik mükemmeliyet ilkesi olarak ihsan, kendi hayatını bu dünya hayatı (şehâdet âlemi) ile sınırlı görmeyen ve bu doğrultuda hayatın metafizik boyutunu da gözetken insanın eylemidir. Bu çerçevede insan, ahlâkî değerleri ve ruhanî manaları, metafizik âlemden iktibas ettiğinde ahlâkındaki yükselme sayesinde bu dünya hayatı olan şehâdet âleminde, kendisini içinde bulunduğu hâlden daha üstün bir hâle taşıyacak manevî vasıtaları inşa etmektedir. İfade edildiği üzere estetik ve ontolojik mükemmeliyet misyonunu benimsemiş olan insanın ilk arzusu, fizikî âlemi terk etmeden bu âlemin mekanik ve yozlaştırıcı gerçekliğinden kopmaktır. Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle teknik bilginin ve araçsal aklın esiri

olmamaktır. Bu ahlâkî kompozisyon, Kant ahlâkından ya da genel itibarıyla seküler ahlâktan ve pozitivist temeller üzerine inşa edilen bir etik anlayışından -ilâhî vasfî ve fitrata uygunluğu gereği- geri değil, bilakis üstündür.

Bu noktada ihsanın, kavramın alt bir katmanını temsil eden i'tâ'ya indirgenen gelenekteki bazı tanımlarının yanı sıra ihsanın iman ve İslam ile oluşturduğu terkip bütünlüğünden koparılmasının, bu kavramın semantik ilişkiler ağının daraltılarak onun ontolojik ve epistemolojik boyuttan yoksun bırakılmasının ayrı ayrı olumsuz etkilerinden söz edilebilir. Ne var ki İslam toplumlarının yaşadığı akültrasyon daha derin bir konu olsa gerektir. Diğer taraftan birtakım etik ilkelere sadakat ile sıkı ilişkisi öngörülebilirse de seküler ahlâkın, ihsan temelinden yoksun yapı içerisinde acıma hissinden, kolektif dayanışmadan ve insanlığı a-historik ve metafizik birer postulat olarak dahi olsa iyiliğe yöneltici bazı üst değerlerden yoksun olması ve bir o kadar çifte standart ile maluliyeti farklı bir açmazdır. Nihayetinde ihsan salt ahlâkî düzeyde kalmayan, fakat ontolojik ve epistemolojik atıflarıyla derinleşen bir kavram olarak, iman ve İslam ile beraber dinin temel bir bileşenidir. Bu kavram, semantik dairesi içerisinde iyi yorumlandığı ve hayata aktarıldığı ölçüde ve oluşacak farkındalık doğrultusunda, -dini ahlâktan ayırıştırarak sekülerist tutum karşısında- Müslümanlar açısından derûnî hakikate vurgusu olan üretici bir kavram olmanın yanında İslam toplumu için etik, estetik, ontolojik ve epistemolojik alanları birleştiren bir direnç noktası olabilir.

Kaynakça

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Kahire: el-Kitâbü'l-Arabî, 1956.

Cevziyye, İbn Kayyım. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Çağrı, Mustafa. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/545. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Gümüshânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmiu'l-usûl fi evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyye, 1910.

Habermas, Jürgen. İletişimsel Eylem Kuramı. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *El-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.

Mustafa Rasim Efendi. *Istilâhât-ı insân-ı kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Mustafa Safvân. *el-Kelâm evi'l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ'î dirâsetün tahlîliyye nefsiyye*. çev. Mustafa Hicâzî. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.

Sülemî, Ebü Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1998.

Taha Abdurrahman. *Bu'su'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timâni li-fasli'l-ahlâk 'ani'd-dîn*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014.

Taha Abdurrahman. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012.

Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

OLMAK VE YAPMAK: ERDEM ETİĞİ VE İLKE ETİĞİ İKİLEMİ ARASINDA AHLAKTuncay AKGÜN²⁸³**Giriş**

İnsanın nasıl bir varlık olduğu yani tanımı söz konusu olduğunda yirmi beş asırdır değişmeyen bir şeyin olduğunu görürüz ki o da insanın akıllı canlı bir varlık olarak tanımlanmış olduğudur. Bugün bazı bilim adamları doğada akıllı olan tek varlığın insan olmadığını iddia etseler de işlevsel yönüyle insan aklına benzeyen bir akla sahip başka bir canlı yoktur diyebiliriz. İnsan akli sayesinde sadece doğaya ait bir varlık olmaktan kurtulmuştur. Yani doğanın kendisine çizdiği sınırlara mahkûm olmamıştır. İnsan bir toplumda yaşayan bilen ve davranışta bulunan varlıktır.²⁸⁴ Bilme ve kavrama yetisiyle diğer varlıklardan ayrılan insan ilk önce eylemde bulunan bir varlıktır. Eylemde bulunan bir varlık olarak onu diğer hayvanlardan ayıran özellik, insanın eylemlerini belli ilkelere göre yapma yetisine sahip olmasıdır. İnsanın belirli ilkelere eylemde bulunması onun akıl sahibi olmasının bir gereğidir.²⁸⁵

Başta Aristoteles ve Kant gibi filozoflar olmak üzere insanın bu rasyonel boyutu her ne kadar ön plana çıkartılsa da insanın bundan ibaret olmadığı hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Max Scheler ve Nicolai Hartman gibi fenomenolojik geleneğin önde gelen filozoflarına göre insanın bir de duygusal boyutu vardır. Onlara göre İnsanın ahlaki bir varlık olmasını sağlayarak ona tinsel bir yaşama sahip olma imkânı sağlayan şey, insandaki bu duygusal boyuttur. İnsan sevgi, nefret, seçme vb. edimler ortaya koyarak başka hiçbir canlıda olmayan bir değer duygusuna sahip olduğunu göstermiştir. Çünkü onun bu edimlerinin objesi doğada olan, maddi olan bir şey değildir ve sadece insandan insana geçen değerlerdir. İnsan bu duygusal edimleriyle elde ettiği değerler sayesinde bir tinsel hayat sahibi olur. İnsanın bu değerleri öğrenme, nesilden nesile taşıma, değeri isteme ve gerçekleştirme çabası ya da mücadelesi onu sadece nesneye yönelen doğal bir varlık olmaktan çıkarır ve ahlaki bir varlık haline getirir. Ahlaki bir varlık haline gelen birey bu değerleri korur ve miras olarak kendisinden önceki nesillerden aldığı değerleri kendisinden sonraki bireylere miras olarak bırakma çabasına girer. Böylece insan değerlerin sadece öğreneni, uygulayıcısı değil aynı zamanda taşıyıcısı da olur. Bu değerler sayesinde hayatına bir anlam katar ve ahlaki bir yaşam sürer.²⁸⁶

283 Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Felsefesi, tuncay.akgun@hbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9684-4766.

284 Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 2.

285 Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), VII.

286 Cevizci, *Etîğe Giriş*, 3.

Tin veya irade ise akıl ve arzu gücü arasında aracılık vazifesini görür. İnsanın tereddüde ya da ihtilafa düştüğü durumlarda aklın sözünü dinleyerek aracılık eder. Aynı zamanda insandaki arzu gücünün aşırılıklarına karşı koyar. Tıpkı işinin ehli bir arabacı yoldan çıkararak arabaya ve içindekilere zarar verebilecek azgın ve huysuz atları nasıl dizginlerse tin veya irade de arzu gücüne boyun eğerek yoldan çıkacak olan kişiyi aklın rehberliği ile doğru yola iletir. Tin veya irade ile ilgili ortaya koyulan bu düşünce Platon'un hocası Sokrates'in ileri sürdüğü "hiç kimsenin bilerek yanlış ya da kötü bir şey yapmayacağı" düşüncesindeki boşluğu gidermeye matuftur. Çünkü öyle anlaşılıyor ki irade faktörü Sokrates'de göz ardı edilmiş ve onun ahlak felsefesindeki önemli bir faktördür. Platon'a göre bilmek başka bir şey yapmak ise başka bir şeydir. Çünkü insan ideal insandan sapmalar gösterebilir, yani aklın sesini dinlemeyebilir ve arzu gücüne yenik düşerek kusur işleyebilir.²⁸⁷

Ahlak felsefesindeki önemli tartışmalardan biri ahlaki sorumluluklarımızın eylemlerle sınırlı olup olmadığıdır. Sorumluluklarımızı eylemlerle sınırlamak şart değilse de, ahlaki açıdan zorunlu olarak kabul edilen de eylemlerdir. Çünkü sorumluluklarımızı eylemler yoluyla yerine getiririz. Diğer taraftan erdemleri veya karakter özelliklerini geliştirmek veya elde etmenin de ahlaki sorumluluklarımızdan olduğuna inanmak da tamamen anlaşılabilir bir şeydir. Örneğin biri insanların merhamet, şefkat, cömertlik ve cesaret gibi özelliklere sahip olma (veya edinme) yükümlülükleri olduğunu iddia edebilir. Ahlak filozofları, bazı ahlaki sorumlulukların "mutlak" olup olmadığı ve koşulsuz kabul edilip edilmediği veya tüm sorumlulukların "ilk bakışta", özel durumlarda geçersiz kılınmaya meyilli olup olmadığı konusunda hemfikir olmamışlardır. Ancak çoğu insanın kabul edeceği eylemlerden örnekler vermek de zor değildir. Masum bir kişiyi öldürmemek, doğruyu söylemek, başka birinin malını çalmaktan kaçınmak vb.²⁸⁸

Ahlak tarihindeki en önemli tartışmalardan biri de ahlakın sadece öğrenilen bir şey olup olmadığıdır. Ahlak öncelikle kişinin içinde yetiştiği ailede ve eğer böyle bir imkânı elde edebilmiş ise eğitim hayatının ilk yıllarında yani ilkokulda öğrenilir. Daha sonra kişi yaşamının değişik evrelerinde bu öğrendiklerini sosyal çevresinde tamamen içselleştirir. Erdem aslında öğrenilen bir bilgiden daha çok tecrübeye dayalı bir realitedir. Daha iyi anlaşılması için biraz daha açacak olursak, ahlak iyi ve kötü olarak öğrendiğimiz ahlaki değerlerin pratiğe geçirilmesidir.²⁸⁹

1. Geçmişten Günümüze Erdem Etiği ve Öne Çıkan Filozoflar

Moral kavramların tarih içerisindeki değişimleri, yani aynı kavramın çağdan çağa ve toplumdaki topluma farklılaşması kadar o kavramın 'aynı kavram' olarak kalması da önemlidir; kopukluklar kadar sürekliliklerin tespiti bize çok şey anlatacak ve tarihsel

287 Cevizci, *Etiğe Giriş*, 65.

288 C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), 2-3.

289 Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 9-10.

araştırmayı, işlevi son derece kuşkuyla bir 'antika merakı' olmaktan kurtaracaktır. O halde tarihsel araştırma 'anlama'nın zemini'dir.²⁹⁰

Zaman hızla akıp giderken beraberinde birçok şeyi getiriyor ve birçok şeyi de götürüyor. Geleneksel hayatın hâkim olduğu zaman dilimlerinden modern ve post modern dönemlere ve şimdilere kadar ahlak konusunda çok şey değişti. Bu değişen şeylerden biri de ahlak anlayışı ve ahlaki değerlere bakış açısı oldu. Artık adına her ne denilirse denilsin bugünün toplumlarında ahlaksal anlayışın, başka çağlarda, başka yerlerde ve başka topluluklarda var olmuş olan türden ahlaksal ölçütlere başvurulmasına izin vermeyen bir doğaya sahip olduğu ileri sürülmektedir.²⁹¹ Çalışmaları ile çok ses getiren ünlü son dönem erdem etikçisi A. MacIntyre de buradan hareketle ahlak konusunda belki de en büyük yanlışlarımızdan birinin Platon, Hume, Kant ve Mill'i, kendimizin ve birbirlerinin çağdaşı gibi ele almak olduğunu söyler. Ona göre bu bizi, ismi geçen filozofları, içinde yaşadıkları ve düşündükleri sosyal ve kültürel çevrelerinden soyutlama hatasına düşmeye zorlar.²⁹² Ahlak üzerine yazan bazı yazarlar günümüzdeki ahlak anlayışının sadece geçmiştekenden farklı olduğunu değil, ama aynı zamanda ve daha önemli olarak, bir zamanlar var olmuş olan ahlak anlayışının artık ortadan kalkması gerektiğini bile öne sürmüşlerdir.²⁹³

Yaşamak eylemde bulunmak demektir ve eylemde bulunmak, eğer kişi aklı başında biri ise, bir tercihe dayanır; tercih ise etik bir süreçtir ve her zaman değerler arasında veya değerlerle değer sayılanlar arasında bir seçim yapmayı zorunlu kılar.²⁹⁴ Erdem etiğinde, tamamen Sokrates ve Platon'un izini süren Aristoteles'in en önemli yeniliği pek çok Platonik tezi çok daha iyi bir biçimde savunması, ahlaki karaktere çok daha büyük bir önem vermesi, pratiğe daha güçlü bir biçimde vurgu yapmasıdır.²⁹⁵ Aristoteles Sokrates'in başını çektiği ahlaki davranışın temeline iradeyi değil sadece bilgiyi koyan anlayışa, saf entelektüel bilgiyi davranışın temeline koymaya karşıdır. Sokrates kişinin bilgi sahibi olduğu bir konuda kötüyü seçebileceğini, kötü davranabileceğini öngörmez.²⁹⁶ Ona göre 'Erdem bilgidir' ve tabii ki bunun tersi de aynı ölçüde doğrudur: 'Erdemsizlik, bilgisizliktir.' Aslında Sokrates bilgiyi, sırf bilmek için bilmeyi en yüksek iyi veya mutluluk olarak teklif etmeyecek kadar pratikle meşgul bir filozoftur. Sokrates'in amacı bilmek değil, eylemektir. Onun derdi hakikat için hakikat veya kendisi için hakikat değildir; ona göre doğru bilgi veya hakikat, doğru eylem

290 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi-Homerik Çağdan Yirminci Yüzyula*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), VIII-IX.

291 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 10.

292 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 27.

293 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 43.

294 Harun Tepe, "Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2, (2006), 77.

295 Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 165.

296 Mehmet Türkeri, "Aristoteles'in Etiğinde 'Nefsine Hâkim Olma' ve 'Erdem' ile İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, (2005), 82.

veya davranışın gerçekleştirilmesinin tek yolu olduğu için iyidir.²⁹⁷ Sokrates'e göre bir varlığın kâmil bir varlık olabilmesi için özünün gerektirdiği şeye sahip olması ve ona göre yaşaması gerekmektedir. Örnek verecek olursak bir at hızlı koşarsa erdemlidir, gözün erdemi görmesidir, kılıcın erdemi ise kesmektir. Bu durumda Sokrates'te erdem kelimesi bir varlığın hem doğasını hem de işlevsel/eylemsel yönünü kapsıyor diyebiliriz.²⁹⁸ Farklı görünüşlere sahip olsalar da erdemler bir bütündür. Adalet, cesaret, ölçülülük, bilgelik gibi erdemlerin hepsinin temelinde bilgi vardır. Ona göre erdemleri bir arada tutan, iyinin ve kötünün bilgisi, yani hikmettir.²⁹⁹ Aristoteles realist bir filozof olduğu için tecrübeyi göz ardı etmez ve Sokrates'in görüşüne, olgulara ters düştüğü için katılmaz.³⁰⁰ Aslında Aristoteles de dolaylı yoldan Sokrates'in vardığı sonuca varmıştır diyebiliriz.³⁰¹ Ona göre gerçek bilgi bilinçli bir şekilde elde edilmiş, karşılaşılan tikel durumlar için kullanılan ve isteklerin yön vermediği bir bilgidir. Yani ona göre de bildiğini sanan ama kendine hâkim olamadığı için o bilginin gereğini yapmayan kişi Aristoteles'in bilgi tanımına uymayan bir bilgiye sahiptir.³⁰²

Aristoteles'in de Sokrates gibi gerçek bilgiyle ameli boyutu da olan bilgiyi kastettiği anlaşılıyor. Tikel durumlarla karşılaşan bir bireyin hem doğru olanı bilmesi hem de uygulaması gerçek erdemdir. Bu erdem ameli hikmet olarak geleceğimizde yer alan bir erdemdir ve pratikte ortaya çıkar. Üstelik bu erdem diğer erdemlere de sahip olmayı gerekli kılar. Öyle ki bir kişinin hem bu erdeme sahip olması hem de arzularına yenik düşmesi de bir şey söz konusu olamaz.³⁰³ Aristoteles ahlaki bir eylemin en önemli şartının failin o eylemi bilerek ve tercih ederek yapması olduğunu ifade eder. Söz konusu eylemin kınamayı ya da övülmeyi hak edebilmesi için herhangi bir zorlamayla yapılmamış olması gerekir.³⁰⁴

Aristoteles'e göre eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak -buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise, [ayrıca Aristoteles insanın belli nitelikleri olan bir yaşama sahip olması gerektiğini, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir

297 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 129.

298 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 127.

299 Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 48.

300 Türkeri, "Aristoteles'in Etiğinde 'Nefsine Hâkim Olma' ve 'Erdem' ile İlişkisi", 82.

301 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 129.

302 Türkeri, "Aristoteles'in Etiğinde 'Nefsine Hâkim Olma' ve 'Erdem' ile İlişkisi", 83.

303 Türkeri, "Aristoteles'in Etiğinde "Nefsine Hâkim Olma" ve "Erdem" ile İlişkisi", 83.

304 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 254-255.

biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürer], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur.³⁰⁵ Aristoteles ruhta aynı zamanda aklın karşısında yer alan, akla karşı duran bir kısmın daha var olduğunu düşünür. Örneğin felç olan insan sağa dönmek istese de bedeninin bir kısmı bunu yapamaz, aynı şekilde ruhta da benzeri bir durum olmaktadır. Kendine hâkim olmayan insanlar yapmaları gerekenin tersi yönünde hareket ederler. Ancak bedendeki aksilikleri görsek de ruhtakileri gözle görememekteyiz. Oysa Aristoteles'e göre ruhta da akla karşı olan ve aklın tersine hareket eden bir şeylerin olduğunu düşünmemiz gerekir, bunu görmüyor oluşumuzun bir önemi yoktur. Daha öncede de ifade edildiği gibi bu kısım akıldan pay almaktadır. Kendine hâkim olan kısım aklın sözünü dinler, cesur ve ölçülü insanlarda daha da fazla dinler. Çünkü burada her şey akılla uyum halindedir. Sonuç olarak aklın olmadığı kısım ikiye ayrılır. Birincisi bitkilere benziyor ve akıldan hiçbir pay almıyor; isteyen, arzulayan kısım ise akli dinlediği ve onun sözlerine boyun eğdiği zaman akılla aynı yerde yer alıyor. Tabi ki burada Aristoteles'in örneği babanın ya da bir dostun akıl vermesi gibidir, yoksa bir matematikçinin gösterdiği ispatlar değildir. Öğüt, eleştiri ya da ikna süreçleri aslında akıldan yoksun kısmın bir şekilde akla katıldığını göstermektedir. Akla sahip olan kısım da ikiye ayrılır. Birincisi kendisidir yani gerçekten akla sahip olan kısım, diğeri ise başkalarının sözlerini dinleyen kısım. Erdem de buradan hareketle tanımlanır. Aristoteles'e göre erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırmamız gerekir. Düşünce erdemleri gurubunda bilgelik, doğru kararlar alma ya da akli başında olma vardır, karakter erdemleri ise cömertlik ya da ölçülü davranmak gibi erdemlerdir. Zaten bir insanın karakterini anlatıldığında ona bilge ya da doğru kararlar alan biridir denmez, bunun yerine cömert ya da ölçülü denilir. Bilge insanlar huylarından dolayı övülür, huy üzerinden övülenler ise erdemlerdir.³⁰⁶

Aristoteles'teki ahlaki erdem, hem bir bütün olarak hem de adalet, cesaret, ölçülü olmak gibi eylemlerde ortaya çıkan hali söz konusu olduğunda, iki aşırı uca gitmekten kaçınarak "altın orta" yı bulmaktır. Yukarıda da gördüğümüz gibi Aristoteles'e göre entelektüel erdemlerin eğitim yoluyla kazanıldığı ve ahlaki erdemlerin alışkanlık ile kazanıldığını söyleyebiliriz. İnsanda doğal olarak bulunan eğilim ve yetenekler ahlaki olarak erdeme dönüşürken bu eğilim ve yetenekler aklın rehberliğinde yönlendirilir. Başka şekilde ifade edersek, akıllı doğal eğilim ile buna karşılık gelen erdem arasındaki ayrımı yapar.³⁰⁷

2. Olmak Ve Yapmak: Erdem Etiği Ve İlke Etiği İkilemi Arasında Ahlak

Eğer herhangi bir çıkarımda bulunuluyor ve bu çıkarımın öncülleri bilgi değilse ya da bilgiye dayandırılmıyorsa, bununla ilgili yapılan temellendirme bir döngüsellik içine girecektir. Bu durumda da tartışma hiçbir zaman bitmeyecektir. Bu yüzden, eğer bir ahlaki bir yargıyı temellendirmek veya birisini ahlaki bir eylemde bulunma konusunda ikna etme

305 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları), 29 (1098a).

306 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 39-40 (1102b-1103a).

307 Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 177.

durumu varsa ya da ahlaki eylemde bulunma gerekçelendirilmek isteniyorsa, bir değere ve hatta bir insan görüşüne –ama bilgi olan ya da bilgiye dayanan bir görüşe– dayanmak zorunda mıdır? Peki, zihnimizde böyle bir değer anlayışı olmaksızın etik temellendirmede bulunamayız mıyız?³⁰⁸

Eylemin sonucuna değil o eylemi belirleyen sebebe dikkat çeken ödev ve yükümlülük kavramlarına dayalı deontoloji ve bir eylemin sonucuna dikkat çeken mutluluk, iyi bir yaşam, haz gibi kavramlara dayalı teleolojik ahlak anlayışları eylemi “yapma” olarak ele alırlar ve erdem etiği onlarla bu yönüyle ayırır. O eylemden ziyade eyleyene öncelik verir.³⁰⁹

Diğer taraftan deontolojist ahlak anlayışı ve faydacı ahlak anlayışı ile ilgili artan bir memnuniyetsizliğin neden erdem etiğinin yeniden canlanmasıyla sonuçlandığına (ve hangisinin en doğru olduğunu belirlemenin hiçbir yolu olmadığına) dair anlatılacak çok sayıda farklı gerekçeler dizisi vardır.³¹⁰ Bazı ahlak felsefecileri son yıllarda, neredeyse günümüze kadar egemen olan faydacılık temelinde inşa edilen ve Kant’ın teorilerin esas alan ahlak teorilerinin dar kapsamlı olduğunu düşündüler ve onun kişiye özel olmayan biçiminden dolayı adeta hayal kırıklığına uğradılar. Bu yüzden ihmal edilen “erdem teorisi”ni yeniden canlandırdılar.³¹¹ Böylece bugün bizim çağdaş erdem etiği diye isimlendirilen yeni bir etik anlayışı ortaya çıktı. Çağdaş erdem etiğinde “erdem” kavramı bireysel yönlelere sahip olması yönüyle subjektif olarak görülürken diğer taraftan insan türüne ait özellikler kapsamında temellendirilen, insanda alışkanlık haline gelen karakter özelliklerini ön plana çıkardığı için de objektif olarak görülebilir. Burada önemli olan bir diğer şey, çağdaş erdem etiğinde erdemin tamamen bir alışkanlık olarak görülmeşiştir. O, ahlaki yaşantımızda bize aklın rehberliği ile yön veren ve bizde yapa yapa ahlaki bir meleke haline gelen bir olgu olarak görmüştür. Karakter kavramı ise bir kişinin uzun süre devam ettiği eylemlerinden dolayı öngörülebilir eğilimler ortaya koymasına imkân sağlayan psikolojik temeli de olan insani bir olgudur.³¹²

Erdem teorisi, diğer etik teorilerden farklı olarak, erdeme merkezi bir yer verir ve eylemi değil kişinin kendisini, daha doğrusu karakterini değerlendirmeyi çözümlenmelerinin temelini koyar.³¹³ Erdem etiği, insanların davranışları, davranışlarının sonuçları ve onları bu davranışlara iten duygu ya da kurallardan daha çok ve direkt olarak onların iyi veya

308 Tepe, “Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri”, 79-80.

309 Berfin Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2, (2006), 103.

310 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 5.

311 Greg Pence, “Virtue Theory”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 249.

312 Muhammed Veysel Bilici, *Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din Ve Ahlak İlişkisi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1.

313 Filiz Bayoğlu, *Meta-Etik Ve William David Ross’un Deontolojik Sezgi Ahlak Kuramı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 13.

erdemli karakterleri üzerinde duran bir ahlak anlayışıdır. Bu anlayış soyut ahlaki kurallarla ya da insan davranışlarının sonuçlarının bu kurallar göz önüne alınarak değerlendirilmesinden ziyade ahlaken bir insanın kişiliğinin erdemli bir kişilik olarak geliştirilmesi gerektiğini savunur. Bu yapılabilsen bu düşünceyi savunanlara göre kişi zaten doğal olarak ahlaklı davranmış olur ve amaç hâsıl olur. Nihayetinde erdem etiğini savunan bir kişiye göre ahlakta öncelik verilmesi gereken husus budur yani kişinin ahlaklaştırılmasıdır. Diğer ekollerin savunduğu ya da ön plana çıkardığı ahlak ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini ve insanların da bu ilkelere göre davranış ortaya koymasını ya da bu davranışların sonuçlarının diğer insanlara faydalı olup olmadığı gibi kriterlere göre değerlendirilmesi gibi konular erdem etiğini savunanlarca tali konular olarak görülmüşlerdir.³¹⁴

Erdem etiği, bir şeyi yapmaktan daha çok o şeyle ilgili bir karaktere sahip olma üzerinde durur. “Yapmaktan” ziyade “olma” ya vurgu yapar. Yani ‘öldürme’ demeden önce ‘nefret etme’ der, ‘adeletli davran’dan önce ‘adil biri ol’ demeyi önceler. Bu durum erdem etiğinin ne yapılması gerektiğini önemsemediği anlamına gelmemelidir, pratikten ve ilke ya da kurallardan önce kişinin huyu ve karakterine çok daha fazla vurguda bulunur.³¹⁵ Oysa deontolojist ve teleolojik kuramlar ya eylemin sonuçlarını ya da eylemin dayandığı ilkeleri dikkate alırlar. Örneğin teleolojik bir etik teorisi doğru eylem ile eylemin sonuçları arasındaki ilişkiyi gösteren bir ilkeye sahiptir. Ve her iki etik teori de yine eylemin mümkün olan en iyi sonuçları ile mutluluk arasındaki ilişkiyi gösteren bir ilkeye sahiptirler. Oysa erdem etiği doğru eylem ile erdemleri pratik hayatına yansıtan arasındaki ilişkiyi gösteren bir ilkeye sahiptir.³¹⁶ Bu kuram, “eylem-merkezli etikten ziyade eyleyen merkezli bir etikdir. İkinci olarak ‘Yapmak’ tan ziyade ‘Olmak’ ile ilgilenir. Üçüncü olarak ‘Ne tür eylemde bulunmalıyım?’ sorusundan ziyade ‘Ne tür insan olmalıyım?’ sorusunu sorar. Dördüncü olarak belirli deontik kavramlardan ziyade (doğruluk, ödev, yükümlülük) iyi, üstünlük, mükemmel, erdem belirli kavramları ele alır. Ve son olarak etiğin belirli eylemlere kılavuzluk sağlayabilen ilkeler ya da kurallar üzerinde sistemli bir bütün olduğu düşüncesini reddeder.”³¹⁷

Diğer etik teoriler akla vurgu yaparken erdem etiği sadece akla vurgu yapmaz, bu etik kuramı için hem aklın hem de duygunun ahlaki bakımdan gelişmiş olması ve her ikisinin birlikte ahlaki eylemlere yön vermesi vazgeçilmez bir durumdur. Burada hedeflenen şey, kişinin karşılaştığı özel durumlarda tereddüde düşüp bocalamamasıdır. Kişi bu özel

314 Yaran, Cafer Sadık, “Erdem Etiği Açısından Yunus Emre’nin Ahlak Felsefesi”, *Doğumunun 770.*

Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, ed. Hacı Bayram Başer, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010), 57.

315 Yaran, “Erdem Etiği Açısından Yunus Emre’nin Ahlak Felsefesi”, 57-58.

316 Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, 101.

317 Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, 103.

durumlarda neyin en erdemli olduğunu bulmak için sadece akıl yürütme yoluna başvurmuyacak, bilgeliği, sağduyusu, duyguları ve vicdanı da bu sürecin içinde olacaktır.³¹⁸ Entelektüel erdemler öğretim yoluyla, karakter erdemleri ise alışkanlığa yönelik pratiklerle elde edilir. Adil ya da cesur davranışlarda bulunan kişi adil ve cesur, gerektiği gibi bir eğitimle de hem teorik hem de pratik alanda bilgili insan haline gelir. Bu her iki ahlaki yönden yetişme biçimi birbiriyle yakından ilgilidir.³¹⁹

Çağdaş erdem etiğinin önemli temsilcilerinden MacIntyre'ye göre ahlaksal faaliyetin yerleştirilmesi gereken yer toplumsal rol ve pratik değil, bireyin kendisidir.³²⁰ O erdemleri pratiğe geçirmeksizin bizi iyiye ulaştıracak bazı araçların olabileceği düşüncesini Aristoteles de doğru bulmadığını belirtir. Çünkü ona göre erdemler sadece belli bir tarzda eylemde bulunma değil, aynı zamanda belirli tarzda hissetme eğilimlerine sahip olmaktır. Erdemli davranışta bulunmak, Kant'ın düşündüğü gibi, eğilimlere karşı olmak değildir. Ahlakî eğitim aynı zamanda bir nevi “duygusal eğitim” dir.³²¹ Ona göre eğitilmiş ahlaksal fail, erdemli bir biçimde eylediğinde, ya da yargılandığında, kuşkusuz, ne yaptığını bilmek zorundadır. Nitekim erdemli olduğu için, erdemli olan ne ise onu yapar. İşte bu olgu, erdemın hayata geçirilmesini, erdem değil erdemın taklidi olan niteliklerin sergilenmesinden ayıran olgudur. Söz gelimi, iyi eğitilmiş bir asker, belirli bir durumda, cesur olduğundan değil, iyi eğitilmiş olduğundan ya da belki Büyük Frederick'in düsturunu hatırlayarak, Aristoteles'in verdiği örneğın ötesine geçecek olursak düşmanlarından çok kendi üstlerinden korktuğundan, cesaretin gerektirdiği şeyi yapabilir. Ne var ki, hakikaten erdemli bir fail, doğru ve rasyonel bir yargı temelinde edimde bulunur. Bu nedenle, Aristotelesçi bir erdem kuramı, belirli bir bireyin, belirli bir anda kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şey ile bir insan olarak hakikaten onun için iyi olan şey arasında can alıcı bir ayrımı gerektirir. Erdemleri, ikinci tür iyiyi başarmak amacıyla hayata geçiririz ve bunu da, bizi bu amaca ulaştıracak araçları seçerek, daha önce belirttiğimiz araçlar arasında bir seçim yaparak, gerçekleştiririz.³²² Eylem ve erdem nasıl birbirinden ayrı olamaz ise erdem etiğine göre karakter özellikleri ve ilkeler de birbirini gerektirir.³²³ Kant'ın ünlü bir sözünü taklit edersek, erdemsiz ilkelerin yetersiz olduğunu ve ilkesiz erdemlerin kör olduğunu düşünebiliriz.³²⁴

Erdem etiğinin tarihsel serencamından yukarıda özet bir şekilde bahsettik. Aslında bu tarihsel süreçte bilginin yabana atılmadığını ama eyleme ve karaktere daha çok vurgu yapıldığını gördük. Modern dönemlere geldiğimizde ise ahlaki manada insanlığın yaşadığı

318 Yaran, “Erdem Etiği Açısından Yunus Emre'nin Ahlak Felsefesi”, .59.

319 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 231.

320 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 57.

321 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 224.

322 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 224-225.

323 Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, 105.

324 William K. Frenkana, *Ethics*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1973), 65.

bir krizin varlığı tartışılmazdır. Erdem etiğini savunanlara göre bu krizin sebeplerinden biri gelenekten kopuş ve bunun getirdiği parçalanmışlık ve bu kopuş ile birbirine yabancılaşmış modern bireyin ahlaki yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda ortak bir akıl ve eylem ortaya koyamıyor olmasıdır.³²⁵ Modern etik teorileri insan hayatının bir birlik olarak tasarlanıp inşa edilmesinin önüne, daha önce hiç söz konusu olmayan birtakım engeller çıkarmışlardır. Bu engellerin bir kısmı sosyal olup, modernitenin insan hayatını çeşitli dilimlere ayırmasından kaynaklanır. Engellerin önemli bir bölümü ise, modern etik anlayışlarının beşeri eylemleri atomistik bir şekilde düşünme ve birey ile bireyin oynadığı rolleri birbirinden ayırma eğiliminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bütün bu süreçlerin sonunda ortaya çıkan özne ya da benlik, parçalanmış bir benliktir. Özne ya da bireyde, doğumu hayata hayatı da ölüme bağlayan bir anlatımın birliği dolayısıyla hiç söz konusu olmayan bu parçalanmışlık modern etik teorileri tarafından adeta pekiştirilmiştir.³²⁶

Bugün yapılması gereken doğru şeyin ne olduğunu bulmak ve mümkünse yapmak için sabit eğilimler geliştirip bunları görünür kılmamız gerekmektedir. Bu anlamda bir kişi "bir şeyi yapmak" yerine "o" olmalıdır. Tabi ki "var olmak" en azından "yapmaya çalışmak" tır. Yapmadan var olmak, pasif inanç gibi, ölüdür. Bu tartışma bize açıkça görülecektir ki bir görev ahlaki veya ilkeler tabi ki erdemler için önemli bir yere sahiptir ve ahlaki eğitim ve gelişimin bir parçası olarak uygulanmaları teşvik edilmelidir. Bununla birlikte, erdem ve/veya erdemler için sahip olduğu yer, erdem etiği tarafından kendilerine tanınandan farklıdır.³²⁷ Ne yapacağımız veya yapmayacağımız konusunda rehberlik istersek, cevabın en azından öncelikle iki deontik ilkede yer aldığını söyleyebiliriz. Bu iki deontik ilke ile ahlaki olarak ne yapıp yapmamamız gerektiğini, belki de aralarındaki çatışma durumları dışında bilebiliriz: Bunlar: iyilikseverlik ve adalet ilkeleri. Ancak bu erdemleri edinmemizin amacı daha fazla rehberlik veya talimat değildir; Bir görev ahlakında erdemlerin işlevi, bize ne yapacağımızı söylemek değil, karşılaştığımız her durumda bunu isteyerek yapmamızı sağlamaktır. Öte yandan erdem etiğinde, erdemler ikili bir rol oynarlar - bizi sadece yaptığımız şeyi yapmaya sevk etmez aynı zamanda bize ne yapacağımızı da söylerler. Erdem, bir karakter durumu veya eğilimidir. Karaktere sahip olmak demek karakter özellikleri olan erdemlere sahip olmaktır. Karakterin genel özellikleri arasında ahlaki dayanıklılık, güven, direnme gücü ve eylemlerde kalıcılık sayılabilir.³²⁸

Tebliğimizin temel sorusunu soralım: Erdemli bir toplum veya erdemli bir insan hedefine ulaşabilmek için erdem etiği ile de ilke veya kurala karşı çıkar mı? Biraz daha açarsak erdem etiği ile deontolojik ya da teleolojik etikler arasında büyük bir uçurum mu vardır? Ya da bu etik anlayışlar gerçekten birbirinin zıttı mıdır? İnsanları 'ilke varsa erdem yok', 'erdem varsa ilke yok' gibi bir ikileme zorlamak doğru bir yaklaşım mıdır? Erdem

325 Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 384.

326 Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 391.

327 Frenkana, *Ethics*, 66.

328 Frenkana, *Ethics*, 66-67.

etiğinin fikir babalarından Aristoteles'e göre yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, erdem etiğinin temel ilkelerinden biri ifrat ve tefrite düşmemektir. İlkelerle beslenen erdemlerin daha güçlü ve sağlam olduğunu kabul etmemiz gerekir. Örneğin adalet erdemi 'haksızlık etmemek', 'hakka riayet etmek' ve 'kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma' gibi ilkeler tarafından temellendirilse ve beslense daha iyi olmaz mı? Bu durumda doğru olanın belli ilkelere sahip bir erdem etiği olduğu açıktır. Yukarıda da gördüğümüz gibi erdem ve ilke sorununu, kısaca "olmak ya da yapmak" sorusu olarak veya biraz daha uzun bir ifadeyle, ahlâkı "belli ilkeleri izlemek olarak mı yorumlamamız gerekir, yoksa belli huyları ve özellikleri geliştirmek olarak mı?" şeklinde özetleyen Frankena da, çok haklı olarak, bu ikilemden birini seçmeye zorlanıyor olsak da aslında bunlar arasında seçim yapmak zorunda olmadığımızı savunur. Ona göre bunları "iki rakip ahlâk türü olarak değil, aynı ahlâkın iki tamamlayıcı yanı olarak görmek" daha doğrudur. O, bu konudaki görüşünü Kant'ın başka bağlamdaki ünlü bir özdeyişinden hareketle şöyle formüleştirebilir: 'Karakter özelliği olmayan ilkeler boş, ilkesiz karakter özellikleri ise kördür.' Bu durumda bir ikileme zorlanmak ve bu ikisinden birini seçme tuzağına itilmemeye dikkat etmeliyiz.³²⁹ Gerek ülkemizde gerekse ülkemiz dışında bu konular üzerine kafa yoran akademisyenler* ilke olmadan erdem bilinemeyeceğini ve öğretilemeyeceğini, erdem olmadan da ilkenin uygulanamayacağını ve yeterli yarar sağlamayacağını düşünürler. İlkeler daha öncelikli ve daha dışsal, erdemler daha önemli ve daha içseldir. Frenkana gibi Kant'ın kör ve boş kavramlarına dayalı özdeyişi yerine, Cafer Sadık Yaran'ın ifade ettiği gibi bilim ve din ilişkisi bağlamında Einsteine'a atfedilen kör ve topal kavramını kullanarak, "erdemsiz ilkeler kör, ilkesiz erdemler topaldır" da denilebilir.³³⁰

Erdemli insan, mutlu, huzurlu ve iyi bir hayatı elde etmek için yaşayan kişidir. Erdemlilik ise onda bu hayatı yaşamak var olan huyların kalıcı hale gelmesidir. Erdem etiği için "yapılması gereken en doğru şey nedir?" sorusu yerine "insan için yaşamın en doğru yolu nedir?" sorusu da sorulabilir. Bu da insanı tek tek karşılaşılan tekil olaylardan ziyade genel olarak yapılması için gayret gösterilmesi gereken şeyle ilgili derin bir düşünceye sevk eder. Ve tabii ki burada başka bir soru da gündeme gelir ki, kişi bu sorunun cevabını bulduğunda zaten erdemli hayatın ilke ve kurallarını çok rahat öğrenecek ve uygulayacaktır. O soru da "Niçin erdemli olmalıyım?"³³¹ sorusudur.

Sonuç

Sonuç olarak insana parçacı yaklaşan felsefi düşüncelerin ve ideolojilerin başarısız olduklarına dair düşünce tarihinden birçok örnek verilebilir. İnsana bütüncül yaklaşan teorilerin ise daha başarılı olduklarını görmekteyiz. Söz konusu tartışmada da bu bütüncül

329 William K. Frenkana, *Ethics*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1973), 65.

* William K. Frenkana ve Cafer Sadık Yaran buna güzel bir örnektir.

330 Yaran, "Erdem Etiği Açısından Yunus Ahlak Felsefesi", 60.

331 Mustafa Çakmak, "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (Haziran 2021), 5-6.

yaklaşımın doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Erdem etiği kökleri çok derinlerde olan ve üzerinden asırlar geçmesine rağmen insanoğlunun vazgeçemeyeceği doktrinleri ortaya koymuş önemli bir etik teoridir. Aydınlanma ve onun devamı niteliğindeki modernizm ve onun ikinci perdesi olan postmodernizm döneminde deontolojik ve teleolojik teoriler ortaya atılmış fakat bu etik teoriler tek başına başarılı olamamıştır. Burada hem bu teorileri hem de erdem etiğini karşı karşıya getirmek yerine her ikisinden de nasıl faydalanırız bunun üzerine üst bir teori geliştirebiliriz diye düşünmeliyiz ve geliştirmeliyiz de. Sadece ilke ve kural temeline dayanan ve öğretim yöntemiyle ahlaki bir yaşam öngören etik teorileri öğretirken, erdem etiğinin insana kazandırmayı hedeflediği karakter eğitimini de bir tarafa bırakmamalıyız. Burada belki de yukarıdaki paragrafta bir kaç örneğini verdiğimiz türden daha varoluşsal ve daha motive edici sorulara ve cevaplara ihtiyacımız olacaktır. Bu soruların cevabını bireylere kavratıp içselleştirmelerini başarısak yani bireylere ahlaki bireyler olma konusundaki gerekli karakter eğitimini verebilirsek gerisi ahlaki ilkelerin öğrenilmesi olacaktır ki bu işin en kolay tarafıdır. Böylece karakter erdemlerine sahip olan birey ilkelere sadece pratikte başvuracaktır. Ülkemizdeki ahlak eğitimi ve pratiğinin temel sorununun bu olduğunu düşünüyoruz. Ahlak ödev ahlaki ya da teleolojik ahlak ilkeleri çerçevesinde sadece öğretilmeye çalışılıyor ama kişide sabit eğilimler oluşmadığı için pratikte bunun tezahürleri çok az oluyor. Bunu yapmanın bir diğer önemli faydası da bireyin karşılaştığı tekil olaylar karşısında tereddüde düşmeden sahip olduğu ahlaki karakterin gereğini yapması olacaktır. Adil olma karakterine sahip birey karşılaştığı bir tekil olayda nasıl davranırsa adil olacağını bilemese de kimseye haksızlık etmeme karakterine sahip olduğu için temelde yanlış bir şey yapmamış olacaktır. Erdem etiğinde, erdemler iki rol üstlenirler: onlar bizi sadece yaptığımız şeyi yapmaya sevk etmez, aynı zamanda bize ne yapacağımızı da söylerler. Erdem etiği ile kural ya da ilke temelli etikler arasında nasıl bir ilişki olduğunu doğru anlayıp doğru anlatabilirsek, geniş ölçekte çağımızın en büyük sorunu küçük ölçekte ise bizim sorunumuz olan ahlakın eyleme dönüştürülebilmesi meselesini büyük oranda çözebiliriz.

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2020.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2007.

Bayoğlu, Filiz. *Meta-Etik Ve William David Ross'un Deontolojik Sezgici Ahlak Kuramı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bilici, Muhammed Veysel. *Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din Ve Ahlak İlişkisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çakmak, Mustafa. "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (Haziran 2021), 1-28. <https://doi.org/10.14395/hid.873241>
- Evans, C. Stephen. *God and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Frenkana, William K. *Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kart, Berfin. "Erdem Etiği Normatif Midir?", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 2*, (2006), 101-108.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi-Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Pence, Greg. "Virtue Theory". *A Companion to Ethics*. ed. Peter Singer 249-258. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- Tepe, Harun. "Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 2*, (2006), 73-81.
- Türkeri, Mehmet. "Aristoteles'in Etiğinde 'Nefsine Hâkim Olma' ve 'Erdem' ile İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21* (2005), 77-94.
- Yaran. Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016,
- Yaran. Cafer Sadık. "Erdem Etiği Açısından Yunus Emre'nin Ahlak Felsefesi", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hacı Bayram Başer, 57-67. İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010.

KUR'ÂN'DA HUKÛKUN VE AHLAKÎN TEMELİNİ OLUŞTURAN İKİ ANA KAVRAM: ADÂLET ve İHSÂN

İskender ŞAHİN*

Giriş

Yaklaşık üç asır boyunca dünyanın en ileri medeniyeti olarak empoze edilen batının geliştirip ihraç ettiği insan ve sistem modellerinin maalesef insanlığın pek de hayrına olduğu pek de söylenemez. Hukuku Roma'ya, fikri alt yapısı yine Atina'ya dayanan batının ürettiği değerlerin problem çözmek yerine çözülmesi gereken problemler yığınağı haline geldiği ve işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirdiği herkesin malumudur. Din eksenli yaşam sistemlerinin terkedilip insanın tasarladığı yaşam modellerinin tercih edildiği batı dünyası, artık dünya halklarını adâletin varlığına inandıramadığı gibi onlara ihsân sahibi insanın varlığını unutturmuş gibi gözükmektedir.

Oysa adâlet ve ihsân ilkesi, İslam'ın intişarından günümüze değin daima önemsenmiş ve hatta üzerlerinde pek çok tartışma meydana gelmiştir. Ulema, genelde adâlet kavramını kelimelerle, ihsân kavramını da tasavvuf ilmi zaviyesinden değerlendirmiştir. Aynı zamanda felsefenin de konusu olan her iki ilke, özü itibarıyla Kur'an kökenlidir. Bu sebeple her ne surette olursa olsun ve hangi mecrada tartışılırsa tartışılın Kur'an'ın bu iki ilkeye yüklediği anlamları günümüzde de mutlaka gündemde tutmak gerekir.

İnsanlığın ortak değeri ve hakikati olan vahyin çerçevesini çizdiği ve Hz. Peygamberin ve arkadaşlarının Kur'an'ın gölgesinde gerçekleştirdiği model medeniyetin mutluluk çağı anlamına gelen "asr-ı saadet" olarak isimlendirilmesi bir tesadüf olmasa gerektir. İnsanlık tarihinin gördüğü en muazzam döneme tekabül eden asr-ı saadet, haddizatında adâlet ve ihsân sahibi insanların yaşamlarına ve düzenlerine tekabül etmektedir. Günümüzde iyi ve güzel olanı elde edebilme ümidiyle batının pazarladığı değerleri denemekten yorulmuş ve bir hayli yıpranmış olan Müslümanların, aradıkları iyi ve güzelin tecrübe edilmiş haliyle birlikte nasıl elde edilebileceğinin ipuçları kendi kaynaklarında açık bir şekilde beyan edilmektedir.

Bu meyanda Kur'an Müslümanlara iyi ve güzel olanın adâlet ve ihsân olmadan elde edilmesinin mümkün olmadığını haber vermektedir. Bu iki erdemün özelliklerini, diğer erdemlerle ilişkilerini, meydana geliş yöntemlerini ve sonuçlarını çok iyi bir şekilde anlayıp değerlendirmeler yapmak ve ilkeler çıkarmak için mutlaka Kur'an'a müracaat etmek gerekir. İlim geleneğimiz içerisinde adâlet ve ihsân konuları genelde kelimelerle, felsefe ve tasavvuf özelinde değerlendirilmiş fakat Kur'an eksenli çalışmalar, maalesef birkaç makale ve birkaç tezden öteye geçememiştir. Oldukça önemli olan her iki konunun belirtilen istikamette ele alınması ve bunlarla ilgili çok daha fazla eserin kaleme alınması en büyük

* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, iskender.sahin@ikc.edu.tr / orcid.org/0000-0002-0535-5762

temennimizdir. Bu münasebetle adâlet ve ihsân kavramlarını ayetler ışığında çeşitli yönleriyle değerlendirmeyi amaçlamaktayız. Elbette her iki kavram, oldukça kapsamlı ve başlı başına birer tez konusu mahiyetindedir. Fakat ne yazık ki çalışmamızın mahdut olması, adâlet ve ihsân kavramlarının ancak bazı yönlerine eğilmemize imkân vermektedir. Bu çalışmada ilk önce her iki kavramın sözlük anlamları verilecek, daha sonra da Kur'an'da kullanıldıkları bazı anlam alanları ve ilişkiler ağı üzerinde durulacaktır.

1. ADÂLET ve İHSÂN KAVRAMLARININ SÖZLÜK ANLAMI

Adâlet kelimesinin kökü, eşit, denk müsavi olmak, insafî davranmak, doğrultmak, biçimlendirmek, düzene koymak ve kıvam vermek gibi anlamlara gelen a-de-le fiilidir. Kavram, cevr etme ve zulmetme eyleminin karşıtı olan a-de-le fiilinin mastarı olup aynı zamanda isim olarak da kullanılmaktadır. Sıfat olarak kullanıldığında mübalağalı bir anlam elde edilmektedir.³³²

Rağıp el- İsfehânî, sözlüğünde adâleti iki kısımda mütala etmektedir. 1- Mutlak adâlet: hiçbir vakitte kaybolmayan ve ortadan kalkmayan ve haksızlık olarak değerlendirilme ihtimali olmayan adâlettir. Mesela sana iyilik yapana senin de iyilik yapman, sana kötülük yapmaya senin de kötülük yapmaman mutlak adâlet cinsindedir. 2. Şer'î adâlet: Sadece şeriatla bilinen adâlettir. Mesela kısas hükmü ve diyetlerle ilgili hükümler adâlet için vazedilmiştir. Bakara suresinde geçen: "...kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın..."³³³ âyetinde adâlet, yer alan ve saldırınız anlamındaki "اعْتَدُوا" lafzıdır. Yine Şûrâ suresinde geçen: "Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür..."³³⁴ âyetinde ise adâlet, kötülük anlamındaki "سَيِّئَةٌ" lafzıdır.³³⁵

Ihsan kelimesinin kökü, arzu etmek, hoşna gitmek ve güzel olmak anlamına gelen ha-sene fiilidir. Kavram, if'âl babına girerek ahsene şeklini almış ve ihsân şeklinde masdar olmuştur. Genel hatlarıyla kötülük yapmak anlamına gelen esâe fiilinin zıddı olarak başkasına iyilik yapmak, kendi işini iyi ve güzel yapmak ve doğru, faydalı, güzel ve iyi bir

332 Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "Adl" *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehmi Mazûmî-İbrahim es-Semirrâî (b.y.: Dârû'l-mektebeti'l-hilâl, ts.) 2/38-39; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, "Adl", *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avz Mer'ab (Beyrut: Dârû't-türâsi'l-Arabî, 2001), 2/123-124; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, "Adl", *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dârû'l-Fıkr, 1399), 4/246-247; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, "Adl", *es-Sihâh fi'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Atâr (Beyrut: Dârû'l-İlm, 1407), 5/1760-1761; Ebu'l-fadl Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, "Adl" *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru sâdr, 1421.), 11/430-434; Asım Efendi, "Adl", *el-Okyanusu'l-basît fi tercimetü'l-kâmûsi'l-muhît*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/4629-4632.

333 el-Bakara 2/194.

334 eş-Şûrâ 42/40.

335 Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, "Adl", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dımeşk-Beyrut: Dârû'l-kalem-Dârû's-Şâmiyye, 1412), 552.

davranışta bulunmak gibi anlamları ifade etmek üzere ahsene fiili kullanılmaktadır.³³⁶ İsfehânî, ihsânî iki kısımda mütalaa etmektedir. Bunlardan ilki kişinin başkalarına yaptığı iyiliklere matuftur. İkincisi ise kişinin kendi içinde mevcut olan iyiliğe matuf olup güzel bir ilim öğrenmek ve hayırlı bir amel icra etmektir.³³⁷

2. KUR'A'DA ADÂLET

Kur'ân, insan eşya ilişkilerini, insanların birbirleriyle ve yönetimle olan münasebetlerini Allah'ın indirdiği hükümlere göre düzenlemek şeklinde tarif edilen adâletin³³⁸ mutlak manada sahibinin Allah olduğunu ve adâlete dair zikredilen her hususun da O'nunla ilişkili olduğunu haber vermektedir. Âyetlerde geçmesi de bir hadisinde Hz. Peygamber, Allah'ın bir isminin de mutlak adâlet sahibi anlamına gelen "Adl" olduğunu haber vermektedir.³³⁹ Bu manada adâlet, Allah'ın iradesinin bir tezahürüdür. Öte yandan O'nun adâletli olanları ve adâleti gerçekleştirenleri sevdiği âyetlerde açıkça ifade edilmektedir.³⁴⁰ Yine O'nun hiçbir surette adâletsiz olmadığı da zikredilmektedir.³⁴¹ Nihai noktada insanlık son balsa da haksızlıklar hangi zaman diliminde ve hangi mekânda gerçekleşmiş olursa olsun, eninde sonunda O'nun adâletinin mutlaka gerçekleşeceği muhakkaktır.³⁴² Bu noktada ilahi iradenin bir yansıması olan adâleti, Kur'ân iki yönlü olarak takdim etmektedir. Bunlardan ilki, evrenin yaratılışına ve onda var olan nizama, ikincisi insanın oluşturduğu veya oluşturacağı sosyal yapıdaki nizama işaret etmektedir.

2.1. Adâlet ve Evren

Kur'ân, evrenin Allah tarafından bir düzene göre yaratıldığını açıkça zikretmektedir. Nitekim Rahman suresinde yer alan "*Semayı yükseltti ve mizanı koydu.*"³⁴³ Âyetindeki mizan kelimesi bu gerçeğe vurgu yapmaktadır.³⁴⁴ Yine Tâhâ suresindeki "*Rabbimiz her şeye hilkatini verendir*"³⁴⁵ âyet de aynı hakikate işaret etmektedir. Bunlara ilaveten İnfitar suresinde insanın yaratılışında dengenin gözetildiğini ifade eden "*فَسَوَّكَ فَجَعَلْنَاكَ*"³⁴⁶, Tîn

336 Ferâhîdî, "Ehl", 3/143-144; Ezherî, "Hüsn", 4/183; Cevherî, "Hüsn", 5/2099-2100; İbn Manzûr, "Hüsn", 13/114-116; Asım Efendi, "Hüsn", 6/5323-5324.

337 el-İsfehânî, "Hüsn", 236.

338 Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler ve kavramlar(I-II)*, (İstanbul: İnkılap Yay., 1997), 24.

339 Tirmizî, "Da'âvât", 82.

340 el-Mâide 5/42; el-Hucurât 49/9.

341 Âl-i İmrân 3/182; en-Nisâ 4/40; el-Hacc 22/10.

342 Kehf 18/49; en-Nisâ 4/49, 77; el-İsrâ 17/71; el-Zilzâl 99/6-8.

343 er-Rahmân 55/7.

344 Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1420), 4/331; Nasruddin Ebu Said el-Beydavi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşi, (Beirut: Daru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1418), 5/170; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2000), 10/56.

345 Tâhâ 20/50.

346 el-İnfitar 82/7.

suresinde insanın yaratılışındaki güzelliği ve ahengi dile getiren “أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ”³⁴⁷ ve Kamer suresinde geçen “بِقَدْرٍ”³⁴⁸ kavramı da varlıkların var oluşunda adâletin gözetildiğini dile getirmektedir. Yine bazı tefsir kaynaklarında hadis, bazılarında kelimayı kibar olarak zikredilen şu hadis³⁴⁹ de yerin ve göğün adâletle var edildiğinin bir delili olarak gösterilmektedir: “Arz ve semâvât adâletle ayakta durmaktadır.”³⁵⁰ Netice itibarıyla varlıkların yaratılmasında, kusursuz, dengeli, düzenli ve birbirlerini nakzetsinmeyen şekilde uyumlu olma hali gözetilmiştir ki bu da yüce yaratıcının “adâlet” sıfatının “Adil” ismiyle âlemde tecellisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, adâletin sürekliliği, istikrarın devamlılığını sağladığı içindir ki insanı ve diğer varlıkları çepeçevre kuşatan ilahi iradenin, aynı zamanda kâinattaki sürekliliğini de adâlet sayesinde gerçekleştirdiğine telmihte bulunmaktadır. Bu çerçevede İslam filozoflarından Farâbî de kâinatın işleyişini sağlayan ana saikin adâlet ilkesi olduğunu ve evrende meydana gelen her şeyin adâletle gerçekleştiğini beyan etmektedir.³⁵¹

2.2. Adâlet, Güven ve Medeniyet

Adâlet, insanlar arası ilişkilerde güven sağlayıp birleştirici bir değer olup, onun bu işlevi için bireylerin bizzat kendilerine ve başkalarına karşı adâletli olmayı bir meleke haline getirmeleri ve ahlaka dönüştürmeleri gerekmektedir³⁵² ki sağlıklı bir toplum meydana gelebilsin. Bununla birlikte söz konusu toplumun bir adım ileri giderek medeniyet inşa edebilmesi için mutlak surette yine güvene ihtiyacı vardır. Güven de ancak adâlet sayesinde tesis edilebilir. Güvenin oluşturulması, maddi anlamda ekonomik refahın ve geçim standartlarının yükselmesinin zeminini oluştururken, manevi anlamda topluma ait olan kurumların sürekliliğini sağlamak suretiyle onların daha köklü hale gelmesine neden olmaktadır. Sa'lebî'nin naklettiği “Adâlet en güçlü ordu, güvenlik en rahat yaşamdır” sözü, bizlere her iki değer, toplum ve medeniyetin inşa sürecinde ne denli mühim roller üstlendiklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.³⁵³ Kur'ân, kimi zaman medeniyetleri yerle bir eden ve güveni ortadan kaldıran gerçeğin, adâletin örselenmesi olduğunun altını çizmektedir. Nitekim müreffeh bir hayat standardı yakalamış ve Kızıldeniz'in kıyısında önemli bir medeniyet seviyesine ulaşmış olan Medyen'e Hz. Şuayb'ın ısrarla “ölçüyü ve tartıyı eksiltmeyin”³⁵⁴ ve “ölçüyü, tartıyı adâletle tam yapın; insanların

347 et-Tîn 95/4.

348 el-Kamer 54/49.

349 Ebû Dâvud “Muhâbere”, 3410.

350 “بالعدل قامت السموات والأرض” Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/170; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 6/587.

351 Fârâbî, “Kitabu'l-mille”, çev. Fatih Toktaş, *Divan*, 2002/12, 259.

352 Saffet Köse, “Kur'an ve Sünnet Bağlamında Günümüzde Yaşayan Güven Sorununu Aşmaya Yönelik Teklifler: Adâlet-Özgürlük-Doğruluk-Merhamet”, *Hız Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu*, (İstanbul: DİB Yay., 2019), 221.

353 “العدل أقوى جيش والأمن أهني عيش” Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlebî, *el-İcâz ve'l-îcâz*, (Beirut: Dâru'l-Ğasûn, 1985), 110.

354 Hûd 11/84.

mallarının değerini düşürmeyin”³⁵⁵ şeklindeki ikazları bu gerçeği bariz bir şekilde gözler önüne sermektedir. Nihai noktada Hz. Şuayb’ın, adâletin gerçekleşmemesi durumunda “*yeryüzünde fesadın ortaya çıkacağı*” ve *en sonunda “kuşatıcı bir günün azabı*”nın gelip çatacağı şeklindeki sözleri de adâletsizliğin, medeniyetin yok oluşunun en önemli nedeni olduğunu salık vermektedir.

Bu meyanda İslam filozoflarından Farâbî, erdemli ve ideal bir medine/medeniyet oluşturmanın ipuçlarını verdiği *el-Medinetü'l-fâdila* adlı eserinde adâletin, medeniyet inşasında ne derece önemli olduğunu vurgulamıştır. O, söz konusu eserinde adâletin, insanın en yüce erdemi olduğunu, inşa edilecek her türlü düzenin temelini teşkil ettiğini ve adâlete dayanmayan ve adâleti tesis edemeyen hiçbir düzenin insanlara mutluluk getirmeyeceğini vurgulamaya çalışmıştır.³⁵⁶ Adâletin dünyada en yüce fazilet olduğunu ifade eden İsmail Cerrahoğlu da bu çerçevede bir milletin medeniyet seviyesini öğrenmek için o milletin mensuplarının adâlete verdikleri kıymete bakılmasının yeterli olacağını dile getirmektedir. Çünkü toplumu meydana getiren bireyler, adâleti hakkın tecellisi olarak bakarlarsa ve adâlet dağıtanlar da görevlerinin bilincinde olurlarsa o vakit adâlet en olgun haliyle gerçekleşecektir. Bu durumda söz konusu toplum medeniyet olma seviyesini yakalamış demektir.³⁵⁷

Arabistan bölgesinde kabileler halinde yaşayan Arapların esaslı bir sosyal düzen ve birlik oluşturamamalarının ve buna bağlı olarak bir medeniyet vücuda getirememelerinin temelinde yatan ana saiklerden birisi hiç kuşkusuz adâletsizliğin meydana getirdiği güvensizliktir.³⁵⁸ Farâbî’nin de işaret ettiği gibi insanların bir araya gelip düzen oluşturmaları, birbirleriyle sevgi ve muhabbet bağlarının varlığı ile doğru orantılıdır.³⁵⁹ Adâletin oluşturulmadığı ortamlarda meydana gelecek güven bunalımı, insanları bir araya getirecek sebepleri de haliyle ortadan kaldıracaktır. Konumuzla alakalı olarak Cerrahoğlu’nun, adâletin olmadığı ortamların huzursuzluğun, zulmün ve anarşinin hakim olduğu yerlere dönüştüğü, böylece toplumun hızlı bir şekilde kaosa sürüklendiği ve adâlete değer vermeyen toplumların payidar olamayacağı şeklindeki tespitleri oldukça önemlidir. Adâlet en yüce erdemdir diyen Cerrahoğlu devamında adâletin, Allah tarafından kullara bahsettiği mukaddes bir emanet olduğunun altını çizmekte ve adâletin sadece belirli

355 Hûd 11/85.

356 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 87-117.

357 İsmail Cerrahoğlu, “Kur’ân-ı Kerim’in Öngördüğü Adâlet Esasları”, *Diyanet İlmî Dergi*, s. 2. C. 29/1993, 17.

358 Kur’an, indiği ortamı cahiliye olarak vasıflandırmaktadır. Cahiliye kelimesi, hukukta, sosyal ve ticari hayatta, insan ilişkilerinde kuralsızlığın, haksızlığın, anarşinin, şiddetin ve dolayısıyla güvensizliğin ta kendisidir. Mustafa Çağrırcı, “Güvenlik Konusunda Müslümanların Dünü Bugünü”, *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu*, (İstanbul: DİB Yay., 2019), 142.

359 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 52.

zümreye verilmediğini aksine insan olan herkese yüce yaratıcının sunduğu bir nimet olduğunu söylemektedir.³⁶⁰

Kur'ân'ın adâlete vurgu yapan adl, hak, kıst, vezn gibi kavramları ve bunların zıddı mahiyetindeki zulüm, cevr, ism ve dalâl gibi kavramları sıklıkla kullanması bu yargının haklılığına delil olarak gösterilebilir. Bunlardan birinci gurupta yer alanlar, toplumda güven oluşturmayı hedefleyen müspet kavramlar, ikinci gurupta yer alanlar da güvensizliği oluşturmayı hedefleyen menfi kavramlardır.

Bu çerçevede yeryüzünde adâleti sağlayacak insanlara “ey iman edenler” şeklinde hitap edilmesi oldukça manidardır. Genellikle Medine döneminde inen surelerde yer alan bu hitaptaki “iman etmek” fiili, daha ziyade karşılıklı müşareket ifade eden müfaale kalıbından gelmektedir. Fiil, bu babda ‘karşılıklı güven içerisinde olmak’ anlamını kazanmaktadır. Medeniyete geçiş süreci içerisinde Müslümanlara yapılan bu hitabın “Ey birbirlerine karşı güven içerisinde olan kimseler” şeklinde güvene vurgu yaptığı gerçeğinin gözden kaçırılmaması gerekir.³⁶¹ Bu noktada adâleti gerçekleştirecek ve insanlığa model bir medeniyet inşa edecek olan zümrenin elbette kendi içerisinde adâleti tesis etmesi gerekir ki bu da güven sağlanmadan pek de mümkün gözükmemektedir. Zira Vejdi Bilgin’in de ifade ettiği üzere, güven toplumunu tesis etmek için hem insana hem de sisteme yatırım yapmak gerekir. Bir taraftan dini-ahlakî değerler üzerine vurgu yapılırken, öte yandan eğitim, sosyal devlet, hak arama, hukûkun üstünlüğü ve liyakat gibi adâleti hâkim kılacak hususlarda oldukça bilinçli olmak gerekir.³⁶² Bu sebeple Kur'ân, Müslümanları medeniyet sahibi yapabilmek için adâleti ve buna bağlı olarak güveni gerçekleştirmelerini şart koşmuş ve bu iki hasleti toplumda hakim kılacak birtakım hükümler getirmiştir. Nitekim Mustafa Çağrıcı bu meyanda İslam'ın şiddetin tam ortasında zuhur ettiğini, şirki yıkıp tevhide dayalı inancı ve yaşamı geliştirmek ve her türlü şiddeti ve çatışmayı ortadan kaldırmak suretiyle adâlet ve merhamete dayalı, insanların güvenli bir şekilde yaşamlarını devam ettirebilecekleri güvenli bir toplumsal ortam oluşturmak gibi iki temel amacı hedeflediğini ve nihâyetinde bunları gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.³⁶³

2.3. Adâlet, İnsan ve Hukuk

Kur'ân, adâleti hem insanın yaratılışıyla hem de yaşamıyla ilişkilendirmektedir. Her şeyden önce bedeninin ahenkli, düzenli ve istenilen kıvamda var edilişi, adâlete vurgu yapan kavramlarla dile getirilmektedir. Mesela bunlardan “خلق” fiilinin ölçülü ve oranlı yapmak, dosdoğru olarak takdir etmek şeklinde bir anlama sahip olması oldukça manidardır.³⁶⁴ Yine

360 İsmail Cerrahoğlu, “Kur'ân-I Kerim'in Öngördüğü Adâlet Esasları”, 18.

361 Ali Sayı, *Kur'an Etrafında Makaleler*, (İzmir: ABAM, 1994), 6.

362 Vejdi Bilgin, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Toplumda Güven ve Güvenlik Sorunu”, *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu*, (İstanbul: DİB Yay., 2019), 44.

363 Mustafa Çağrıcı, “Güvenlik Konusunda Müslümanların Dünü Bugünü”, 142.

364 Mecdüddîn Muhammed bin Yakub el-Fîrûzâbâdî, “Hlq”, *Kâmûsu'l-muhît*, (B.y.y.: B.t.y), 3/221; *Basâiru zevi't-temyîz letâifu'l-kitabi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, (Beyrut: Mektebe-tü'l-İlmiyye, b.t.y.),

söz konusu kavramlardan “قَر” , “سَوَى” , “قَوَام” da aynı şekilde insanın yaratılışının adâlete dayandığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Diğer taraftan âyetlerde insanın toplumla birlikte/toplum olarak varlığını sürdürebilmesinin de adâlet ilkesine dayandığı vurgulanmakta; hem insanın hem toplumun var oluşunun ve sürekliliğinin devamı için adâlet, mutlak surette yerine getirilmesi gereken bir yüce değer olarak takdim edilmektedir.³⁶⁵ Bu çerçevede mevzu bahis ilke, Nahl suresinde geçen “*Muhakkak Allah adâleti ve ihsânı emretmektedir...*”³⁶⁶ mealindeki âyette bireysel ve toplumsal yaşamın her alanını kuşatacak şekilde mutlak olarak yerine getirilmesi emredilen başat bir erdemdir. Söz konusu erdem, toplumun bir nizam içerisinde var oluşunun bir teminatı durumundaki hukûkun ve ahlâkın olgunlaşp işlevselliğini de sağlamaktadır. Zira adâletten yoksun bir hukûkun toplum nezdinde güven sarsıcı olacağı ve nihâyetinde işlevini ve itibarını kaybedeceği beklenen bir sonuçtur. Mesela Erol Güngör’ün de belirttiği gibi bir ülkeye kanun hakim olabilir, hukûkun uygulayıcısı konumundaki hakimler namuslu ve oldukça dürüst kimseler olabilirler, fakat yine de orada adâletin varlığından kuşku duyulabilir. Çünkü her şeyden önce kanunun gereği gibi uygulandığına da inanmak gerekir. Yani kanun eşit uygulansa dahi onun adâleti aksettirip ettirmediği meselesi oldukça önem arz etmektedir.³⁶⁷ Yani bir hukuk sisteminde kanunların uygulanması ne denli gelişmiş olursa, meydana gelen adâlet de o denli nitelikli olur. Kanunlar hiçe sayıldığı veya yetersiz bir biçimde tatbik edildiği takdirde bu uygulamalar adâletsizliği ortaya çıkaracaktır.³⁶⁸ Allah, eşyayı çalan hırsızla eşyası çalınan kimse arasındaki adâletin gerçekleşmesi için hüküm ifade eden el kesme cezasının tatbik edilmesini “*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin...*”³⁶⁹ âyetinde ifade edildiği gibi toplumu sorumlu tutmak üzere çoğula hitap ederek emretmektedir. Yine hukuku işlevsel hale getirme noktasında insanlar arasında adâletin gerçekleşmesi için Hz. Peygamberin kararlılığı büyük bir misal olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim Hz. Aişe’den rivâyet edildiğine göre, Kureys’e mensup birtakım kimseler, hırsızlık yapan Fatıma isimli bir kadının bu suçunu bağışlaması için Hz. Peygambere müracaat etmişlerdi. Bunun üzerine o, ayağa kalkarak Allah’a sena ederek bir konuşma yapmış ve şöyle buyurmuştu: “*Sizden öncekilerin helâk olmalarının nedeni, içlerinde seçkin kimseler hırsızlık yaptığında bunun cezasını onlara uygulamazlardı. Fakat içlerinden sıradan kimseler hırsızlık yaptığında ise bu cezayı onlara tatbik ederlerdi. Bu canı bu tende tutan (Allah)a*

2/566; Asım Efendi, "Hıq", *el-Okyanusu'l-basit fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6/3968.

365 en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8, 42; el-A'râf 7/29, 181; eş-Şûrâ 42/15.

366 en-Nahl 16/90.

367 Erol Güngör, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, (İstanbul: Ötüken Yay., 1998), 104.

368 Macid Hadduri, *İslam'da adâlet kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş, 1991), 186-187.

369 el-Mâide 5/38.

yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fatıma hırsızlık yapsa, onun da elini keserdim!"³⁷⁰ Özü itibarıyla hadis, bizlere adâletin mutlaka gerçekleşmesi gerektiğini, aksi takdirde toplumun helake sürükleneceği mesajını vermektedir. Ayrıca En'am suresinde bir âyette geçen: "...Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adâletli olun..."³⁷¹ ifadesi de bu meyanda hükmün herkes için icra edilmesiyle birlikte hukûkun işlevselliğini ve devamını sağlamaya yönelik önemli bir düsturdur. Kısaca ifade etmek gerekirse hem âyetler hem de hadis bizlere hukûkun gayesinin adâleti gerçekleştirmek olduğu mesajını vermektedir.

Hukûkun adâletle buluşmasının bir başka örneğini şu âyette görmekteyiz: "Allah, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder..."³⁷² Emanetlerin ehillerine verilmesi gerektiği bir hüküm olup hukuka taalluk etmekteyken, bu hükmün "vermenizi emretmektedir" ifadesiyle yerine getirilmesi adâlete işaret etmektedir. Bu, emanetler ancak ehillerine verildiği takdirde adâlet tahakkuk edecek demektir. Yine âyetin devamında insanlar arasında hükmedilirken mutlaka adâletle hükmedilmesinin emredilmesi de insanlar arasında adâletin gerçekleştirilmesi gerektiği, bunun ilahi bir buyruk olduğu mesajını vermektedir.

Öte yandan üzerinde durduğumuz bu âyetten Kur'ân'ın, adâlet ilkesinin toplumun her kesimine yönelik olmasını istediğini anlıyoruz. Nitekim burada geçen "insanlar arasında/ بين الناس" ifadesinin, dil, din, ırk ve mezhep gözetmeksizin toplumun her kesimini kuşatıcı olduğu aşikârdır. Yine bu çerçevede "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; hainlerden taraf olma!"³⁷³ mealindeki âyet de aynı şekilde adâletin herkese yönelik olmasını salık vermektedir. Bu âyette dikkatimizi çeken bir başka nokta, adâletin vahiy merkezli olduğu hususudur. Çünkü burada kitabın indiriliş amaçlarından birisi kendisiyle insanlar arasında hükmedilmesi gerçeğidir. Ayrıca Hadîd suresinde de kitabın ve mizanın birlikte indirildiği zikredilmiş ve böylece adâletin gerçekleşmesi için mutlak surette vahye dayanması gerektiğine vurgu yapılmıştır.³⁷⁴ Nitekim A'râf suresinde adâletin gerçekleşmesinin ön şartının, Allah ve O'nun gönderdiklerine işaret eden hakkın merkeze alınması gerektiği beyan edilmektedir.³⁷⁵ Nizâmü'l-Mülk de meşhur *Siyasetname*'sinde yeryüzünde kurulacak bir nizamın sadece Allah'ın iradesine dayandığı müddetçe mümkün olabileceğine vurgu yapmaktadır.³⁷⁶ Öyleyse sosyal bir varlık olan insan, Allah'ın emri olan adâleti, içerisinde yaşadığı toplumda gerçekleştirmek istiyorsa bu minvalde attığı ve atacağı her bir adımın mutlaka vahiy

370 Buhârî, "Rikâk", 35.

371 el-En'am 6/152.

372 en-Nisâ 4/58.

373 en-Nisâ 4/105.

374 el-Hadîd 57/25.

375 el-A'râf 7/159, 181.

376 Nizâmü'l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 15-16.

kaynaklı olması gerekir. Bu bilinçle yola koyulup hareket ettiği takdirde açığa çıkaracağı adâlet de haliyle vahiy kaynaklı olacaktır.

2.4. Evrendeki adâlet ve İnsanın Adâleti

Kadim Mısır, Antik Yunan ve İslam medeniyet havzalarında yetişen ilim adamları, sahip olduğu kusursuz özelliklerden ötürü evrenin nizamı ile insan arasında bir ilişki kurma eğilimi içerisinde olmuşlardır. Nitekim onların bu konudaki çıkış noktaları, kâinat ile insanın ortak özellikleri nedeniyle birbirleriyle örtüşmeleri, her ikisinin de aynı evrensel ilkelere dayanmasından ileri gelmekte olduğu savıdır. Bu, özellikle adâlet ekseninde evren ve insan yaşamı arasındaki ilişkiyle daha da müşahhas hale gelmektedir. Mesela Mısır medeniyeti, “adâlet üzere hayat süren kimse, evrenin düzeniyle uyum içerisinde” ilkesinden hareket etmek suretiyle kozmik düzenle sosyal düzen arasında doğrusal bir ilişki kurmuştur.³⁷⁷

Evrende işleyen adâletle sosyal düzen arasındaki ilişkiyi İslam filozoflarından Fârâbî de kurmakta ve bunu eserlerinde bariz bir şekilde ifade etmektedir. Filozofa göre evren, ontolojik bir adâlet üzere yaratılmış ve ona göre işleyişini devam ettirmektedir.³⁷⁸ Allah, evrendeki düzenden toplumsal düzene kadar yeryüzünü inşa ederken, adâleti bu inşa sürecinin temel bir niteliği olarak görmüş ve adâleti, yarattığı her varlığın temel bir özelliği kılmıştır. Evrenin yaratılmasında gözettiği adâleti, yeryüzünün inşasında da insan eliyle sağlamak istemiştir. Adâleti sağlayacak kişinin de dolayısıyla Allah’ın bu kıstasını ölçü alması gerekir. Bu kıstası ölçü alan devlet başkanı, Allah’ın yeryüzünde yarattığı en yetkin kişi sıfatını alır. Allah, insanlar için temel amaç olan mutluluğu, yöneticinin elleriyle gerçekleştirirken bunu adâleti gözeterek sağlar.³⁷⁹ Görüldüğü gibi Fârâbî, adâleti evren, insan ve düzen ifade eden devlet arasındaki ortak değer olarak görmekte ve kâinattaki kusursuz adâletin, insanların mutluluğu elde etmek için oluşturdukları düzenlerde de sağlıklı sonuçlar vereceği kanaatini taşımaktadır. İbn Sina da bu konuda tıpkı Fârâbî gibi benzer görüşler ileri sürmüştür.³⁸⁰

Kur’ân, evrende mevcut olan ontolojik adâletle insanın gerçekleştirmesi gereken adâlet arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Rahman suresinde “*Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu.*”³⁸¹ şeklindeki âyette kainatta var olan adâlete vurgu yapılmakta³⁸² ve sonraki âyetlerde bunun sebebinin, “*ki dengeden sapmayasınız, Ölçüyü düzgün tutasınız ve eksik*

377 İbrahim Kalın, *Barbar, modern, medeni*, (İstanbul: İnsan Yay., 2018), 151-153.

378 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 31, 49, 52, 53.

379 Fârâbî, “Kitabu'l-mille”, 273; Yüksel Şengül, *Platon ve Fârâbî’de Adâlet Kavramı*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 120-121.

380 Mustafa Çağırıcı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 1/ 342-343.

381 er-Rahmân 55/7.

382 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 8/5564-5566.

tartmayasınız."³⁸³ ifadesiyle insanın adâletten şaşmaması gerçeği olduğu dile getirilmektedir.

Allah'ın kâinatı kendisiyle var ettiği, onun işleyişini ve kusursuzluğunu kendisiyle sağladığı adâlet ile insanın gerçekleştirmesini emrettiği adâlet arasında, her ikisinin de kaynağı Allah olması hasebiyle aralarında dinamik bir ilişkinin var olduğu muhakkaktır. Nasıl ki kâinat adâlet ile dengeli, ölçülü, nizamlı ve kusursuz bir şekilde varlığını sürdürmekteyse, aynı şekilde insan da içinde yaşadığı tabiatın işleyişinde var olan adâlet üzerine yoğunlaşmalı, onu değerlendirmeli ve ihmal etmemelidir. Diğer taraftan kâinat başlı başına ayaklarımızın altında, başımızın üstünde, sağımızda, solumuzda, arkamızda, önümüzde, altımızda ve üstümüzde duran ve bizi çepeçevre kuşatan canlı âyetler manzumesidir. O, bu yönüyle elimizdeki Kur'ân'ın canlı örneğini oluşturmaktadır. Nasıl ki Allah, Kur'ân'da insanların yaşanabilir müreffeh bir toplum inşa sürecinde adâleti mutlaka gerçekleştirmesini emretmişse, adâletin gerçekleştiği bir model olan kâinat vasıtasıyla da aynı talepleri yerine getirmemizi pekâlâ isteyebilir. Diğer taraftan kâinattaki adâlet, yaşamın sürekliliği sağlamak ve yaşanabilir hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle insanın adâleti gerçekleştirmesi de toplumun sürekliliğini ve yaşanabilir bir ortam haline gelmesini garanti edecektir. Burada insan için adâletle hedeflenen asıl gaye, insanın dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasıdır.

Netice itibarıyla ontolojik olduğu kadar aynı zamanda sosyolojik bir ilke olan adâlet, oldukça değerli olan düzenin temelini oluşturmaktadır. Varlıkların, adâlet olmadan fesada uğradığı gibi, insanlık da adâlet olmadığı müddetçe huzur ve refaha muhtaç bir şekilde yok olmaya mahkûmdur. Adâletin bu iki düzlemi arasındaki bağlar, keyfi veya izafi değildir. İki düzlem arasında mevcut olan ilişki zorunludur ve nitekim kelimenin kök anlamı da bunu tasdik etmektedir. Yatay varlık düzeninin selameti, dikey varlık düzenindeki ilkelere bağlanmaktan geçmektedir. İlahi emir ile beşeri irade, yer ile gök, kadim ile hadis ve mutlak ile izafi olan arasındaki ilişki, ancak bu zaman ve mekân üstü ilkeler esas alındığında sağlıklı bir zemine oturtulabilir.³⁸⁴

3. KUR'ÂN'DA İHSÂN

Kur'ân'da adâletle birlikte emredilen ihsân, diğer kavramların gölgesinde kalmıştır. Daha çok ahlak ili yakın ilişki içerisinde olduğu için de tasavvuf ilmi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hâlbuki Kur'ân'ın en geniş anlam alanına sahip kavramları arasında yer alan ihsân, insan yaşamının maddi manevi her yönüyle birebir ilişki içerisinde. Bu yönüyle hayatın her alanında var olması gereken ve kişinin bireysel ve toplumsal sorumluluklarına atıfta bulunan ahlâkın, ihsânla yakınlığı söz konusudur. Bunlara ilaveten İslam, iman ve ibadet de ihsânın anlam alanı içerisine giren diğer hususlardan sadece birkaçıdır. Halbuki iman, İslam, ahlak ve ibadet konusu üzerinde çokça durulmuş ve hatta bunlarla ilgili birçok eser kaleme alınmışken, ihsâna dair elimizde müstakil çalışmalar bir

³⁸³ er-Rahmân 55/8-9.

³⁸⁴ Kalın, *Barbar*, 158.

elin parmaklarının sayısını geçmemektedir. Burada sadece ihsân kelimesi üzerinde durulacak fakat âyetlerde geçen diğer formatları dışarıda bırakılacaktır. Kur'ân, “en güzel, en iyi” gibi anlamları içerisinde barındıran ihsânî genellikle duygu ve davranışlarla ilişkilendirmektedir.

3.1. Güzellik Anlamında İhsân

Kur'ân, ihsân kavramını Allah'ın yaratmasıyla ilişkilendirmekte ve O'nun bir fiili olarak takdim etmektedir. Secde suresinde yer alan: “O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmağa bir çamurdan başladı”³⁸⁵ mealindeki âyet bunu açık bir şekilde beyan etmektedir. Nitekim müfessir Zemahşerî, âyetteki ihsân kavramının güzelleştirmek anlamına geldiğini, zira Allah'ın, her şeyi hikmete ve maslahata binaen yarattığını ve yaratılan şeylerin güzelden daha güzele doğru dereceleri farklı olsa da tamamının güzel olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁶ Burada aynı zamanda ihsânın kaynağının Allah olduğuna ve Muhsin isminin tüm yaratılanlarda tecelli ettiğine de işaret edilmektedir.

Kur'ân, ihsânı Allah'ın bir fiili olarak insanın sureti ile ilişkilendirmektedir. Bu çerçevede iki âyet açık bir şekilde Allah'ın insanın suretini güzelleştirdiğini ifade etmektedir. Nitekim âyetlerden biri, Mü'min suresinde şöyle geçmektedir: “Yeryüzünü sizin için yerleşim alanı yapan, göğü de (üstünüze) bina eden, size şekil veren, şeklinizi de güzel yapan ve sizi temiz nimetlerle rızıklandıran Allah'tır. İşte rabbiniz olan Allah; âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”³⁸⁷ Burada Allah'ın önce yeryüzünü ve semayı insanın yaşamına ve istifadesine hazır hale getirdiği, sonra insana suret verdiği ve bu sureti güzelleştirdiği beyan edilmektedir. Bir diğer âyet, Teğâbun suresinde yer almaktadır: “Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı, size şekil verdi, şekillerinizi de güzel yaptı. Dönüş de ancak O'nadır.”³⁸⁸ Bu âyette de benzer bir sıra takip edilmiş, önce göklerin ve arzın yaratıldığı, sonra da insanın suretlendirildiği ve bu suretin de güzelleştirildiği vurgulanmıştır. Her iki âyetin bizlere takdim ettiği mana, ihsânın dış güzelliğe de vurgu yaptığı ve bunun Allah'tan insana doğru dikey bir yol izlediğidir. Öyleyse dikey hareket halinde ihsân, Allah'ın insan üzerinde gerçekleştirdiği bir fiil olmuş olmaktadır. Esasen Allah tüm varlıklara suret vermiştir. Aynı şekilde insan da bundan nasibini almıştır. Fakat öyle anlaşılıyor ki insandaki bu suret, ihsânla birlikte zirve yaparak adeta sanata ve estetiğe dönüşmüş ve kâinattaki suretlerin en güzel formunu oluşturmuştur. Bu durum, Tîn suresinde dört unsura yeminle ve tekitle “insanı en güzel kıvamda yarattık”³⁸⁹ şeklindeki ifade ile daha da müşahhas hale gelmiştir. Bu çerçevede Müminûn suresinde yer alan âyette ise Allah'ın insanın anne karnındaki oluşum evreleri zikredilmiş ve akabinde “أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” ifadesi ile Allah'ın en güzel yaratıcı olduğuna

385 es-Secde 32/7.

386 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâik't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407), 3/508.

387 el-Mü'min 40/64.

388 et-Teğâbun 64/3.

389 et-Tîn 95/4.

dikkat çekilmiştir.³⁹⁰ Neticede insan suretindeki güzellik, Allah'ın insana bir ihsânı olup O'nun güzelliğinin insanda en kernal manada tecellisini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

3.2. İyilik Anlamında İhsân

Madden ve manen ihsâna mazhar olan kimseden beklenen ancak ihsândan başka bir şey olmasa gerektir. Kur'an, Allah'ın insana ihsânda bulunduğunu açıkça şöyle beyan etmektedir: *“Allah'ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsân ettiği gibi, sen de ihsânda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez.”*³⁹¹ Burada aynı zamanda kendisine ihsânda bulunulan kişiden ihsân etmesi de talep edilmektedir ki bunun karşılığı da *“âhiret yurdunu kazanmak”*tır. Bu âyet, aynı zamanda hem insanın ihsânı her işte gözetip gerçekleştirmedeki sorumluluğuna hem de ihsânın kişilerin keyfililiğine bırakılan bir husus olmadığına dikkat çekmiştir. Bu durumda ihsân da tıpkı diğer erdemler gibi Allah'ın bir emri olup mutlaka gerçekleştirilmesi gerekir.³⁹² Elbette insan ancak elindeki imkânları seferber etmek suretiyle ihsânda bulunabilir. Söz konusu imkânların her birisi bir fiil vasıtasıyla gerçekleşecektir. İnsanın fiilleri kalbi ve bedeni olmak üzere iki şekilde mütalaa edilebilmektedir. Bu çerçevede ihsânı gerçekleştirmek için yapılan kalbi ve bedeni her hareketin gerçek ihsân sahibi olan Allah'ın indinde oldukça kıymetli olduğu söylenebilir. Rahman suresinde geçen *“İhsanın karşılığı ihsândan başka bir şey değildir”*³⁹³ şeklindeki âyet bu yargıyı teyit etmektedir.

Kur'an, ihsânı anne-babayla ilişkilendirmiş ve onlara yapılan iyiliği ve güzel davranışları da ihsân olarak tanımlamıştır. Şu âyette bunu açıkça görmekteyiz: *“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.”*³⁹⁴ Burada anne ve babaya yapılacak ihsânın çerçevesi oldukça geniş tutulmuş ve onları rahat ettirecek, ihtiyaçlarını giderecek ve onların rızasını kazandıracak her türlü iyiliği içerisine alacak şekilde ifade edilmiştir. Âyette ihsân kelimesinin *“إِحْسَانًا”* şeklinde nekra olarak zikredilmesi, onlara yapılacak iyiliğin oldukça çok ve mükemmel bir şekilde olmasına işaret etmektedir. Öte yandan âyette Allah ilk önce tevhidi, ikinci olarak kendisine itaati ve üçüncü olarak da ebeveyne ihsânı emretmiştir. Bu diziliş, ebeveyne ihsân ve itaatın ne denli büyük ve önemli olduğunu vurgulamaktadır.³⁹⁵

390 *“لَمَّا خَلَقْنَا التُّرَابَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ”*
el-Müminûn 23/14.

391 el-Kasas 28/77.

392 en-Nahl 16/90.

393 er-Rahmân 55/60.

394 el-İsrâ 17/23.

395 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 20/323.

İhsan, bir başka âyette anne-babaya ilaveten başka kimselerle de ilişkilendirilmiş ve aynı şekilde onlara yapılan iyilikler ve güzel davranışlar da ihsân kategorisinde değerlendirilmiştir. Nitekim Nisâ suresinde ihsân yapılması istenen kimseler şöyle ifade olunmaktadır: “Allah’a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara ihsânda bulunun. Allah kendini beğenen ve böbürlenip duran kimseyi asla sevmez.”³⁹⁶ Müfessir Râzî, akrabalara ihsânı sıla-i rahim, yetimlere ihsânı onları güzelce yetiştirip mal varlıklarını muhafaza etmek, yoksullara ihsânı onların ihtiyaçlarını karşılamak, yakın ve uzak komşuya ihsânı onların hukûkunu gözetmek, yakın arkadaşa ihsânı arkadaşlık hakkını gözetmek, yolcuya ihsânı gerektiği gibi misafir etmek, ellerin altında bulunan köle ve cariyelere ihsânı onlara ağır sorumluluklar vermemek, onurlarını kırıcı ve aşağılayıcı sözler söylememek ve onların yeme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak şeklinde değerlendirmektedir.³⁹⁷ Âyetin devamında yer alan “Allah kendini beğenen ve böbürlenip duran kimseyi asla sevmez” ifadesi ise insanlara karşı kendini beğenip kibirlenmeyi ve böbürlenmeyi ihsâna engel davranışlar olarak tanıtmakta ve Allah katında bir iyiliğin ihsân derecesine ulaşması için bu tür davranışlardan sakınılması gerektiğine atıfta bulunmaktadır.

Yûnus suresinde yer alan “İhsanda bulunanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerinde ne toz toprak buluşuğu olur ne de aşağılanmışlık izi. İşte bunlar cennetlik kullardır, kendileri orada sonsuza kadar kalıcıdır.”³⁹⁸ mealindeki âyette de ihsân iyilik anlamında kullanılmış ve mutlak bir ifade tarzıyla bunun karşılığının en güzeli ve en iyisi ile verileceği beyan edilmiştir. Daha sonra ihsânın uhrevi yönden de bir karşılığının olacağına vurgu yapılmak suretiyle adeta yeryüzünde gerçekleşecek ihsânın dinle bağlantısı kurulmuştur. Bir başka ifadeyle toplumda gerçekleşecek iyiliklerin ihsâna dönüşebilmesi için mutlaka dinin merkeze alınması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Burada ayrıca toplumun ahlaken inşası için din kurumunun önemli bir işlevi olduğuna da telmihte bulunulmuştur.

3.3. İtaat ve İslah Anlamında İhsan

Kur’ân’da ihsân kavramı Allah’a itaat etmek anlamında da geçmektedir. Nitekim İsrâ suresinde yer alan “Şâyet ihsânda bulunursanız kendiniz için ihsânda bulunmuş olursunuz; kötülük ederseniz yine kendinize edersiniz. Nihâyet ikinci cezalandırma vakti gelince, düşmanlarımız onurunuzu çiğnesinler, daha önce girdikleri gibi yine mescide girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi yakıp yıksınlar istedik.”³⁹⁹ Bu âyetin öncesinde İsrail oğullarının Allah’a isyan edip günah işledikleri ve Allah’ı kendilerine vekil yapmadıkları, bunun üzerine bir ceza olarak üzerlerine kendilerini öldürmeye, mal varlıklarını yağmalamaya ve çocuklarını esir etmeye azmetmiş kimselerin musallat kılındığı; tevbe ettikten sonra da tüm bu sıkıntılarının onların

396 en-Nisâ 4/36.

397 Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/76-77.

398 Yûnus 10/26.

399 el-İsrâ 17/7.

üzerinden kaldırıldığı ifade olunmuştur. Akabinde İsrail oğullarına hitaben “*ihsânda bulunursanız kendiniz için ihsânda bulunmuş olursunuz; kötülük ederseniz yine kendinize edersiniz.*” denilmiştir ki burada ilk zikredilen ihsân Allah’a itaat ve ıslah,⁴⁰⁰ ikinci ihsân ise iyilik anlamında kullanılmıştır.

Bu âyette ihsânın Allah’a itaat ve ıslah anlamına sahip olması, onun, toplumun istikametine yön verme özelliğinin olduğunu göstermektedir. Kur’ân, Allah’ın emir ve yasaklarına riâyet etmeyip kendilerini vahyin doğrultusunda ıslah etmeyen kişilerin veya toplumların bir şekilde helak olmak suretiyle tarihin derinliklerinde kaybolup gittiğini haber vermektedir.⁴⁰¹ Bu anlamıyla ihsân, toplum tarafından gerçekleştirildiği takdirde aynı zamanda o toplumun devamlılığını ve istikrarını temin etmektedir. Fakat Kur’ân’ın çerçevesini çizdiği bu ihsânın mutlak surette Allah kaynaklı olduğu, sadece O’na itaat etmekle gerçekleşebileceği ve her hâlükârda vahye dayalı olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerekir.

Bakara suresinde geçen “*Bilâkis, kim muhsin olarak kendini yüzünü Allah’a teslim ederse rabbinin katında onun mükâfatı vardır. Öylelerine korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de*”⁴⁰² mealindeki âyette ihsân sahibi kimselerle Allah’a itaat ilişkilendirilmiş ve sanki ihsân sahibi olmadan itaatın tam anlamıyla meydana gelemeyeceğine işaret edilmiş gibidir. Burada Muhsin kelimesi, Allah’a itaatın ve kulluğun kötü fiillerle değil de en güzel fiillerle yerine getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁰³ Zamehşerî âyeti, kim amellerini en güzel şekilde yapmak suretiyle Allah’a şirk koşmaksızın kendini O’na kulluğa adarsa mutlaka hak ettiği karşılığı alacaktır şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰⁴ Demek ki, hem Allah’a itaate götüren fiiller ihsân olabileceği gibi hem de Allah’a itaatın bizzat kendisi de ihsân olabilmektedir.

Diğer taraftan Cibril hadisinde Hz. Peygamber’in ihsâna verdiği anlam da bu çerçevede mütalaa edilebilir. Söz konusu hadiste Cebrail, Hz. Peygambere ihsânın ne olduğunu sormuş, o da “*Allah’a O’nu görüyormuşsun gibi kulluk etmelidir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür.*” buyurmuştur.⁴⁰⁵ Hz. Peygamberin ihsâna verdiği bu anlam, özü itibarıyla Allah’a iyi bir şekilde itaat etmeyi ve böylece ıslah olmayı kapsamaktadır.

3.4. Muhsin

400 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (b.y.: Müessesetü'r-risale, 1420/2000), 17/371; Ebu'l-Hesen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Saffân Adnan Dâvûdî, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1415), 628; Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/301.

401 el-A'raf 7/68-78; Hûd 11/40, 57-58; el-Furkân 25/37.

402 el-Bakara 2/112.

403 Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/6.

404 Zamehşerî, *Keşşâf*, 1/178.

405 Buhârî, “İman” 1; Müslim, “İman” 1.

Kur’ân, ihsânı yerine getiren kimseyi ifade etmek üzere Muhsin kavramını kullanmakta ve kişileri Muhsin vasfına ulaştıran fiilleri de beraberinde zikretmektedir. Âyetlerde dile getirilen söz konusu fiillerden bir tanesi Allah yolunda mücadele etmektir. Nitekim Ankebût suresinde geçen: “Bizim için mücadele edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Muhakkak Allah muhsinlerle beraberdir.”⁴⁰⁶ mealindeki âyette Allah için mücadele etme fiilinin muhsinlerle ilişkilendirildiği açıkça görülmektedir. Yine sabretme eylemi de Hûd suresinde geçen “Sabret! Allah Muhsinlerin ecrini zayi etmez.”⁴⁰⁷ mealindeki âyette Muhsinlerle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca infak etme, kendini kontrol edebilme, affetme fiilleri Al-i İmrân suresinde geçen şu âyette Muhsinlerin şiarı olarak zikredilmektedir: “Onlar, bollukta da darlıkta da Allah yolunda infak ederler, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah muhsinlerin sever.”⁴⁰⁸ Ayrıca sürekli Allah’tan af dileme,⁴⁰⁹ O’na itaatkâr olma,⁴¹⁰ Namazı kılma, zekatı verme, ahirete iman etme,⁴¹¹ bozgunculuktan uzak durup ıslah için çalışma,⁴¹² hak olanı tasdik etme⁴¹³ ve dinin hükümlerini yerine getirme⁴¹⁴ de kişiyi Muhsin olmaya götüren davranışlar arasında yer almaktadır.

Öte yandan Kur’ân, Muhsinlerin aynı zamanda takvalı kimseler olduklarını,⁴¹⁵ Allah’ın kendilerini sevdiğini,⁴¹⁶ rahmetinin kendilerine daha yakın olduğunu⁴¹⁷ Kur’ân’dan beslendiklerini⁴¹⁸ ve onların yaptıkları ihsânların dünyada ve ahirette karşılıksız kalmayacağını da ifade etmektedir.⁴¹⁹ Nihâyetinde öz olarak Kur’ân, Allah’ın kutlu elçilerinin de Muhsin kimseler olduklarına vurgu yapmakta ve adeta Muhsinlerden olmak isteyen kimseleri,⁴²⁰ her ihsânı kendilerinde cem eden bu eşsiz insanlara yönlendirmektedir.

3.5. İhsan ve Ahlak

Yeryüzünde herhangi bir düzenin meydana gelebilmesi için mutlaka ahlâkın ve hukûkun mevcut olması gerekir. İhsanın, bu iki unsurdan ahlakla daha fazla ilişkili ve içli dışlı olduğu anlaşılmaktadır. Bünyesinde güzellik ve iyilik anlamlarının her ikisini de

406 el-Ankebût 29/69.

407 Hûd 11/115.

408 Âl-i İmrân 3/134. Ayrıca el-Mâide 5/13.

409 ez-Zâriyât 51/18.

410 el-Bakara 2/112.

411 Lokmân 31/3-4.

412 el-A’râf 7/56.

413 ez-Zümer 39/33-34.

414 el-Bakara 2/236.

415 el-Mâide 5/93; Yusuf 12/90; Nahl 16/128; ez-Zâriyât 51/16-18.

416 el-Bakara 2/195; Âl-i İmran 3/148; el-Mâide 5/13, 93.

417 el-A’râf 7/56.

418 Lokmân 31/3.

419 el-Mâide 5/85; Hûd 11/115; Yusuf 12/56; es-Sâffât 37/80, 105, 110, 121, 131.

420 el-En’âm 6/84; Yusuf 12/36; es-Sâffât 37/104-105, 110, 121.

barındıran ihsânın, ahlâkın şekillenmesine, gelişmesine ve köklü hale gelmesine önemli katkılar sağladığı muhakkaktır.

Güzel ahlakı tamamına erdirmek üzere gönderilen peygamberlerin birçok âyette Muhsin kimseler olarak vasıflandırılması, ihsânı ve ahlakı bir araya getirip kaynaştıran insanları ne kadar yüce makamlara ulaştıklarını görmemiz açısından oldukça önemli bir durumdur. Allah'ın elçileri, bir yandan ihsânı yaşam tarzı haline dönüştürmüşken, diğer yandan da ihsân temelli ahlak sistemini yaşadıkları toplumların içerisinde inşa etmekle meşgul olmuşlardır.

İnsanlar arası ilişkileri çepeçevre kuşatan ahlâkın ihsâna dayalı olarak oluşturulup geliştirilmesi, fert ve toplum bazında iyi ve güzel olanı gerçekleştirme konusunda kuvvetli bir bilincin ve hassasiyetin açığa çıkmasına katkıda bulunur. Bu, aynı zamanda sevgi, şefkat, merhamet ve kaynaşma gibi insanlığın ortak değerlerinin toplumda hakim olmasına ve böylece o toplumun sağlam bir şekilde varlığını devam etmesine zemin hazırlar.

Kişilerde vicdanları harekete geçiren ve sorumluluk duygusunu temin eden ahlâkın olmadığı bir sistemin hukûkunu sürdürülebilir hale getirmesi mümkün değildir. Çünkü ahlakı geliştirilmemiş veya ahlak sistemi oluşturulmamış insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin sadece hukukî normlara göre devam etmesi, birçok sorunu da beraberinde getirecektir. Her şeyden evvel, kanunların uygulanması noktasında toplumu meydana getiren her bir ferдин tepesine bir polis dikmek oldukça zordur. Fakat ilahi emirler doğrultusunda Allah'ın rızasını kazanmak için iyi ve güzel olanı gerçekleştirmeyi hedefleyen sorumluluk bilinci gelişmiş ihsân sahibi kimselerden müteşekkil bir toplum, adâletin ve onun yansıması olan hukuku icra etmede daha başarılı olur.

Her ne kadar adâlet erdemi, oldukça sağlam bir toplumun zeminini oluştursa da, o toplumu olgunlaştıran erdem, nihai noktada ihsândır. Adâlet, fertlerin hukûkunu temin edip onları haksızlıklara karşı korurken, ihsân ise onların huzurlu ve mutlu bir hayat sürmelerine imkân sağlar. İhsan şuuru oluşturamayan toplum, muhabbet, şükür, cömertlik, fedakârlık, hoşgörü ve samimiyet gibi yaşama anlamını veren ulvi değerlerden yoksun kalır ve kendini gerçekleştiremez. Bu yönüyle ihsânın toplumsal hayatta adâletten daha önemli olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz.⁴²¹

Sonuç

Cahiliye hukûkun sürekli zulüm, zalim ve mazlum üretmesi neticesinde bireylerin toplumda yaşama imkânını ortadan kaldırması ve dini, ekonomik ve siyasi yapının güç elitlerinin güçlü ellerinde birer tahakküme dönüşüvermesi gerçekleri, ahlâkın varlığını sorgulanabilir hale getirmiştir. Cahiliye döneminde zaman zaman “erdemli insanlar/hılfu'l-fudûl” gibi yapıların ortaya çıkması da hukûkun işlevselliğini ve yaptırım gücünü yitirdiğini ve aynı zamanda ahlakî alt yapısının olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

421 Ebu'l-A'la Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Heyet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/52-53.

Toplumun ve bireyin varlığının teminatı olan hukuk ve ahlak, Kur’ân-ı Kerim’de önemli bir yere sahiptir. Hemen her âyet bir şekilde doğrudan veya dolaylı bir şekilde hukuk ve ahlakla ilişkilidir. Kur’ân’ın, ilk muhataplarını değiştirip dönüştürmesi esasen hukuk ve ahlak üzerinden olmuştur. Kimi zaman kıssalarla, kimi zaman emir ve nehiyler vasıtasıyla hukukî ve ahlakî alt yapı oluşturulmaya çalışılmış ve böylece bireyi ve toplumu düzenli, yaşanabilir sağlam bir sisteme geçirme faaliyeti başlamıştır. Nitekim bu doğrultuda vahyin iniş sürecinin ikinci safhası olan Medine’de hukuk ve ahlakın pratize edilme aşamasına geçilmiş ve model bir birey ve toplum bu şekilde inşa edilmiştir.

Kur’ân çerçevesinden baktığımızda, fert ve toplum için oldukça önemli olan hukûkun ve ahlâkın iki ana prensip üzerine inşa edilmiş olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi “adâlet”, diğeri de “ihsân”dır. Nahl suresinin doksan altıncı âyetinde peş peşe zikredilen ve gerçekleştirilmesi emredilen bu iki prensip, inzal sonrası dönemlerde de Fârâbî gibi mütefekkirler tarafından “el-medinetü’l-fâzıla/faziletli şehir”in inşasında temel alınmıştır.

Toplumda mutlak manada adâlete dayanmayan, adâleti tesis edemeyen hukûkun bireyde ve toplumda ihsânı oluşturması pek de mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde adâletin geliştirilmediği ahlakî sistemlerin de bireyde ve toplumda ihsânı açığa çıkarmaları bir hayalden ibaret kalacaktır. Bu sebeplere binaen adâletin ve ihsânın Kur’ân’da Allah tarafından hayata geçirilmesi emredilmiş ve böylece oluşabilecek ahlakî ve hukukî sorunlar bertaraf edilmiştir.

Netice itibarıyla Kur’an, yeryüzünde yaşayan insanlığın imarı ve ıslahı için koşuşturan bir medeniyetin inşa sürecinde adâlet ve ihsân kavramlarını merkeze almaktadır. Fert ve toplum hayatının her alanı ve her değeriyle ilişkili olan bu iki ilkenin ortaya çıkaracağı insan topluluğu, Hz. Peygamberin ve arkadaşlarının şahsında bir model olarak müşahhas hale gelmiş olan “insanlık için çıkarılmış hayırlı ümmet” olarak vasıflandırılmaktadır. Müslümanların her devirde adâlete ve ihsâna dayalı İslam’a uygun hayat standartlarını yakalayıp bunları daha da ilerilere taşımaları, Allah’ın onlara verdiği bir görevdir.

Kaynakça

Asım Efendi. *el-Okyanusu’l-basît fi tercimetü’l-kâmûsi’l-muhît*. Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimü’t-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420.

el-Beydâvî, Nasruddîn Ebû Saîd. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil*. tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. Beyrut: Dâru İhyâi’d-Turâsi’l-Arabî, 1418.

Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’ân-ı Kerim’in Öngördüğü Adâlet Esasları”. *Diyanet İlmi Dergi*, 2/29, 1993.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh fi’l-luga*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr. Beyrut: Dâru’l-İlm, 1407.

Çağırıcı, Mustafa. “Adâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Çağrıcı, Mustafa. “Güvenlik Konusunda Müslümanların Dünyü Bugünü”. *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu*. İstanbul: DİB Yay., 2019

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Muhammed Avz Mer'ab. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

el-Farâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. “Kitabu'l-mille”. Çev. Fatih Toktaş. *Divan*, 2002/12, (247-273).

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

el-Farâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Fusûlü'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Mehmi Mazûmî-İbrahim es-Semirrâî. B.y.y.: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, b.t.y.

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l Kitâbi'l-azîz*. Nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Lecnetü İhyâi't-turâsi'l-İslamî, 1996.

Hadduri, Macid. *İslam'da adâlet kavramı*. Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Yöneliş, 1991.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. B.y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdr, 1421.

el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.

Kerimoğlu, Yusuf. *Kelimeler ve kavramlar(I-II)*. İstanbul: İnkılap Yay., 1997.

Köse, Saffet. “Kur'ân ve Sünnet Bağlamında Günümüzde Yaşayan Güven Sorununun Aşmaya Yönelik Teklifler: Adâlet-Özgürlük-Doğruluk-Merhamet”. *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu*. İstanbul: DİB Yay., 2019.

Mevduğî, Ebu'l-A'la. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Çev. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Nizamü'l-Mülk, Ebû Ali Kıvamuddin. *Siyasetname*. Çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi'd-turâsi'l-Arabî, 1420.

es-Seâlebî, Abdülmelik b. Muhammed. *el-İ'câz ve'l-İcâz*. Beyrut: Dâru'l-Ğasûn, 1985.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y.y.: Müessesetü'r-risale, 1420/2000.

et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasen el-Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*. Thk. Abdurrahman Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Cîl, b.t.y.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Saffân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415.

Yazır, Elmalılı Hamdî. *Hak dini Kur'ân dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil*. Beyrut:

Dâru'l-kütübi'l-Arabi, 1407.

EVRENSEL BİR BUDİST AHLAK SİSTEMİNDEN SÖZ EDİLEBİLİR Mİ? PANCASİLA BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Hammet ARSLAN⁴²²

Giriş

Budizm, MÖ altıncı yüzyılda Hindistan'daki Ganj havzasında ortaya çıkmış bir dindir. Hint dinlerinden birisi kabul edilen Budizm'in kurucusu, Kapilavastu/Lumbini'de bölgesel bir üst idarecinin oğlu olan Sidhartha Gotama Sakamuni'dir. Kraliyet ailesine mensup olmasından ötürü sarayda lüks ve şatafat içerisinde ve baskın Hindu kültüre aşina bir şekilde büyümüştür. Babası genç Sidharta'yı, kendi yerine geçecek varisi olarak yetenekli, eğitilmiş, başarılı bir devlet adamı olarak yetiştirmeyi planlamıştır. Kral, oğlunun bütün yaşantısını bu ideale uygun biçimde yönlendirmesine rağmen genç prens saray dışına çıktığında, dışarıdaki hayatın saray hayatından oldukça farklı olduğunu anlamıştır. Sarayda neredeyse hiç karşılaşmadığı hastalık, yaşlılık, ölüm gibi hayatın kaçınılmaz gerçeklikleri ile yüzleşmiştir. Hayatını alt üst eden bu gerçekliklerden sonra lüks ve şatafatlı saray hayatını terk ederek Hindu geleneğindeki gezgin ve çileci asketikler gibi yaşama kararı almıştır.

Sidharta, sarayı terk edişinden sonra altı yıl süren bu katı züht döneminde hem fiziki ve zihinsel olarak güçsüzleştiğini hem de bu tekniğin ruhsal ve duygusal anlamda bir ilerlemeye yol açmadığını fark etmiştir. Bunun üzerine cömert bir kadının kendisine ikram ettiği bir çanak pirinç lapasını kabul ederek bünyesinin fizyolojik olarak sağlığa kavuşmasını sağlamıştır. Bodhgaya civarında, mayıs ayının dolunay gecesinde Bo/İncir ağacının altında uzun bir meditasyon uygulamasından sonra aydınlanmaya ulaşarak *Budda* ünvanını almıştır. Bu süreçte bir taraftan aşırı lüks ve şatafatın öte yandan aşırı züht ve çile yaşantısının insanın fiziksel, zihinsel, ruhsal ve duygusal sağlığı için uygun olmadığını; bunların arasında bir orta yolun takip edilmesi gerektiğini keşfetmiştir.

Budda, içerisinde yetiştiği Hindu kültürün inaniş ve uygulamalarından bir kısmına ciddi itirazlar yöneltirken, söz konusu gelenekteki bazı inaniş ve uygulamaları da kendi düşüncesi çerçevesinde dönüştürerek kurmuş olduğu sisteme dahil etmiştir. Budda'nın kısmen dönüştürerek öğretisinin merkezine koyduğu temel esaslardan birisi, Hint toplumunda çağlar boyunca genel kabul görmüş olan ahlaki davranış biçimleridir. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere beş alt başlıktan⁴²³ oluşan ahlaki ilkelerden ilk dördünü Hint geleneğinden sistemine dahil eden Budda, beşinci ilke olarak Hint toplumunda ve

422 Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, hammetarslan@mu.edu.tr.

423 Bildirinin hazırlanışı sürecinde şu eserlerimizden sıklıkla yararlandık: Hammet Arslan, "Budizm'de Hayvanlar", *Kutsal ve Hayvan: Dinlerin Hayvanlara Bakışı*, Ed. Süleyman Turan, Nobel Yay., İstanbul, 2020, 343-384; Hammet Arslan, "Budizm'in Bağımlılığa Bakışı", *Bedenimizin İşgalcileri: Dinlerin Bağımlılığa Bakışı*, Ed. Süleyman Turan, Okur Akademi Yay., İstanbul, 2019, 189-224; Hammet Arslan, "Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", *Basılmamış Doktora Tezi*, DEÜ, İzmir, 2013.

düşüncesinde yer bulan *aparigraha* (aç gözlü olmama) anlayışı yerine zihni bulandıran, bilincin kaybolmasına yol açan, doğru karar verebilmeyi engelleyen, sarhoşluk veren ve bütün bedeni uyuşturan malzemelerin tüketilmesini veya kullanılmasını yasaklamıştır.

Pancasila: Beş Ahlaki İlke

Pancasila sözcüğü kelime olarak “beş” anlamına gelen *panca* ile “ahlaki ilke” anlamına gelen *sila* sözcüklerinin birleşmesinden oluşur. Budist kutsal metinlerinin orijinal dili Palicede bu sözcük “beş ahlaki ilke” anlamına gelir. “Budizm'e inanan bütün herkesin izlemesi ve riayet etmesi gereken temel etik kurallar” olarak tanımlanır.⁴²⁴ MÖ altıncı yüzyılda Hindistan'ın dini ortamında oldukça yaygın bir anlayış olan beş ilke⁴²⁵, Budizm'e inanan bütün insanlar için en önemli ahlak sistemini oluşturur. Buddha takipçilerinden ve öğrencilerinden öncelikle toplumsal yaşamın temeli kabul edilen beş ahlaki ilkeye (*pancasila*) uymalarını istemiştir. Beş temel ilke, canlıları öldürmekten, hırsızlık yapmaktan, uygun olmayan cinsel ilişkiden, yalan söylemekten ve sarhoş olmaktan kaçınmayı ihtiva eder. Beş ilkenin temeli ve ilk olanı *ahimsa*, hiçbir canlıya eylemsel, sözel, hatta düşünsel olarak zarar vermemektir. İkinci ilke, hiçbir koşulda başkasına ait olan bir eşyayı almamayı önerir. Üçüncü ilke, hiçbir şekilde eşini veya hayat arkadaşını aldatmama, uygun olmayan cinsel birliktelikler kurmama anlamına gelir. Modern bilim adamları bu ilkeyi tanımlamak için “cinsel sorumluluk” ve “uzun süreli bir ilişki için birbirine söz verme” gibi ifadeler kullanmıştır. Dördüncü ilke, yalan söylemenin yanı sıra küfürlü, art niyetli, kaba, sert, boş, imalı konuşmama ve dedikodu yapmamayı içerir. Beşinci ilke bilincin kaybolmasına yol açan alkol, uyuşturucu ve diğer zihin bulandırıcı maddelerin kullanımını yasaklar.⁴²⁶ Beş temel ilke bireyin aydınlanma yolunda ilerlemesi için gerekli olan zihinsel yapının oluşmasına ve karakter olarak geliştirmesine katkı sağlamayı amaçlar.⁴²⁷ Budizm'in ilk dönemlerinde beş ilke, istenmeyen eğilimleri ortadan kaldırmak ve böylece aydınlanmaya ulaşılması sürecinde düşünsel, bedensel ve ruhsal olarak arındırmak için bir kısıtlama veya

⁴²⁴ Daniel A. Getz, "Precepts", in Robert E. Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, USA: Thomson Gale, 2004, s. 673; Barend Jan Terwiel, *Monks and Magic: Revisiting a Classic Study of Religious Ceremonies in Thailand*, Nordic Institute of Asian Studies, 2012, ss. 178-179.

⁴²⁵ Hint dinlerinde genel olarak kabul edilen beş ilke, MÖ altıncı yüzyılda yani Budist öncesi dönemdeki Brahmin din adamlarının uymak zorunda oldukları yasaklardan oluşan *pancasilaya* dayanır. MÖ altıncı yüzyılda Chandogya Upanişad Budist ilkeleriyle özdeş dört prensip içerir, ancak yalan söyleme burada yer almaz. Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, (2nd ed.), London: Routledge, 2006, s. 78; Livia Kohn, “The Five Precepts of the Venerable Lord”, *Monumenta Serica*, 42 (1), 1994, 171-215, ss. 171, 173; Shundo Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, Psychology Press, 1992, s. 58.

⁴²⁶ Paul Gwynne, *World Religions in Practice: A Comparative Introduction*, NY: John Wiley & Sons, 2017; Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, ss. 166-167.

⁴²⁷ Beş temel ilke Mahayana geleneğinde bazen *bodhisattva* emirleriyle karşılaştırılarak *sravakayana* emirleri olarak zikredilir.

frenleme etiği olarak kabul edilmiştir.⁴²⁸ Beş ilke, hem dindarların hem de manastır hayatını tercih eden keşişlerin uyması gereken kuralların genel olarak temelini oluşturur. Budist ahlakındaki temel rolleri itibarıyla, diğer dinlerdeki ahlaki emirlerle⁴²⁹ veya Konfüçyüsçülüğün ahlak kuralları ile karşılaştırılmışlardır.⁴³⁰

1- Öldürmemek-İncitmek

Budizm’de beş ilkedeki ilki ve en önemlisi, öldürmekten, işkenceden, zarar vermekten ve şiddetten uzak durma anlamına gelen *ahimsa*dır.⁴³¹ *Ahimsa*, ahlâkî kuralların temelini, oluşturur. Anlam boyutu çok geniş bir kavram olan *ahimsa*, sadece canlı varlıkları öldürmemeye anlamına gelmez; aynı zamanda düşünce, eylem veya sözle hiçbir varlığı incitmek anlamına gelir.⁴³² *Ahimsa* ilkesi, MÖ altıncı yüzyılda Hint alt kıtasında Hindu din adamları olan Brahminler ve bölgenin bir başka dini geleneğine mensup olan Caynistler arasında da uygulanmaktaydı. Bu ilke “başkalarını öldürmemeye veya onlara zarar vermeme” anlamına gelir. ‘Başkaları’ ile kastedilenin kimler veya neler olduğu konusunda tartışmalar vardır. Bazı yorumculara göre burada kastedilen sadece hissedebilen varlıklardır. Bazılarına göre ise burada bütün canlı varlıklar kastedilmektedir.⁴³³ Öldürmemeye ilkesi dar anlamıyla

428 Barend Jan Terwiel, *Monks and Magic: Revisiting a Classic Study of Religious Ceremonies in Thailand*, Nordic Institute of Asian Studies, 2012, s. 178; Daniel Cozort & James Mark Shields, “Precepts in Early and Theravada Buddhism”, *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

429 Damien Keown, "Buddhist Ethics", in Hugh LaFollette, *The International Encyclopedia of Ethics*, NY: Blackwell Publishing, 2013, ss. 636-647; Maurice Nyunt Wai, *Pancasila and Catholic Moral Teaching: Moral Principles as Expression of Spiritual Experience in Theravada Buddhism and Christianity*, Gregorian Biblical Book Shop, 2002, s. 4.

430 Budist ilkeler, faydacılık, yararlılık ve erdemlilik açısından ahlakla bağlantılı kabul edilir. Bunlar evrensel mahiyeti nedeniyle insan hakları ile ilişkilendirilmişler ve bazı bilim adamları bunların insan hakları kavramının tamamlayıcısı olabileceklerini savunmuşlardır. Bu konuda bkz., https://en.wikipedia.org/wiki/Five_precepts.

431 Ahimsa hakkında bkz., P. Waldau, *The Spectre of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*, Oxford University Press, New York, 2002, s. 136; Richard H. Robinson and Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, Wadsworth, Belmont, CA, 1997, s. 77; Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, s. 68; Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

432 Mahabharata’da *ahimsa* ile eşanlamlı olan ve “kötü niyetli olmama” anlamına gelen *anrishamsa* ifadesi kullanılır. Mahabharata, III.312.76; Feuerstein, *Yoga Tradition*, s. 245; Arslan, *Ahimsa Öğretisi*, ss. Cilt: I, ss. 71-84.

433 Bu tartışmaya göre bitkilerin hangi kategoride olduğuna dair fikir birliği yoktur. Erken dönem Budist düşüncede bitkiler hissedebilen varlıklar arasında sayılmazken hayvanlar hissedebilen varlıklar arasında sayılmıştır. Bronwyn Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, *Philosophy Compass*, 12/7, (July 2017), s. 1-12. Bu konuda şu eserlere bakılabilir: E.B. Findly, “Borderline Beings: Plant Possibilities in Early Buddhism”, *Journal of the American Oriental Society*, 2002, 122 (2): 252-263; L. Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, International Institute of Buddhist Studies, Tokyo,

insanları, geniş anlamıyla da hayvanları ihtiva eder. Hatta bazı yorumlara göre sadece memeli hayvanları değil bütün canlıları içerir.⁴³⁴

Ahimsa ilkesinin önemine dair kutsal metinde, “Öldürmeyiniz, herhangi bir canlının öldürülmesine sebep olmayınız, başkalarının öldürmesini onaylamayınız.”⁴³⁵ denilmektedir. Ayrıca bir başka metinde şöyle denir: “Herkes tehlike karşısında titrer ve ölümden korkar. Bir kimse bunu düşündüğünde öldürmez ve ölüme sebep olmaz...”⁴³⁶ Herkes mutluluğu ister, başkalarının da bunu istediğini bilen kimse başkasına zarar vermekten kaçınır.⁴³⁷ Tıpkı insan kendisi için özgürlük, mutluluk, barış istemesi gibi bütün varlıklar da bunları ister. Budist düşüncede en küçük canlılar bile ölmeyi istemediği için öldürmeye son verilmesi tavsiye edilir. Bu yüzden *ahimsa* ilkesinin sadece insanları değil aynı zamanda hayvanları da kapsadığı düşünülür. Dolayısıyla Budistler canlı varlıklara zarar vermeme konusunda teşvik edilirler.⁴³⁸

Bütün Budistler için ahlaki bir hedef var sayılan *ahimsa* ilkesi, *samsaradan* kurtuluş açısından önemlidir ve diğer canlılara zarar veren kişi *nirvanaya* ulaşamaz.⁴³⁹ Budizm’de sadece öldürme eylemi değil aynı zamanda öldürme niyeti de uygun görülmez. Çünkü niyet, insanın arzu ve isteğini ortaya koyar ve karmayı etkiler. Buna göre insanoğlu öldürme eyleminden uzak durmalıdır. Böylelikle belki de soyu tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olan bir hayvan türü korunmuş olacaktır.⁴⁴⁰ Bununla ilgili olarak kaynaklarda ilginç bir örnek aktarılır. Burada şöyle bir soru sorulur: Mutfağı böcekler sardığında çözüm nedir? Böcekleri öldürmek hiçbir zaman sorunu çözmez. Sorunu kökten çözmek için sebepleri

1991; D. A. Getz, “Sentient Beings”, in *Encyclopedia of Buddhism*, 2, Macmillan, New York, USA, 2004, s. 760.

434 https://en.wikipedia.org/wiki/Animals_in_Buddhism.01/05/2020.

435 V. Fausböll, trans. “MettaSutta” and “Uragasutta” (in “Urugavagga”), *The Sutta- Nipāta, The Sacred Books of the East*, Vol. 10. Clarendon Press, Oxford, 1881, s. 66.

436 *Dhammapada*, 54.

437 Lisa Kemmerer, *Animals and World Religions*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2012, s. 96; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962, s. 212.

438 Kemmerer, *Animals and World Religions*, s. 96; Norm Phelps, *The Great Compassion: Buddhism and Animal Rights*, Lantern Books, New York, 2004, s. 44; Jack Kornfield, “Afterword: Happiness Comes from the Heart.” In *For a Future to Be Possible: Buddhist Ethics for Everyday Life*, by Thich Nhat Hanh, Parallax, Berkeley, CA, 2007, s. 99; Kenneth Kraft, “Nuclear Ecology and Engaged Buddhism”, in *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997, s. 269-291; Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Grove Weidenfeld, New York, 1959, s. 47.

439 Kemmerer, *Animals and World Religions*, s. 95-96; Larry D. Shinn, “The Inner Logic of Gandhian Ecology.” In *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, edited by Christopher Key Chapple and Mary Evelyn Tucker, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000, s. 213-241; Juan Mascaro, *The Dhammapada: The Path of Perfection*, Penguin, New York, 1973, s. 68.

440 Kemmerer, *Animals and World Religions*, s. 100

ortadan kaldırmak lazımdır. Bundan ötürü Budistler mutfağın bir Zen tapınağı kadar temiz olmasını tavsiye ederler. Bu durumda mutfakta böcek olmayacaktır.⁴⁴¹

Budizm tabiatın, doğal çevrenin, hayvanların ve bitkilerin insan hayatının devamlılığı için ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Tabiatın korunmasını her daim dile getirmiştir. Budizm'in erken tarihinde dahi bu yönde somut örnekler bulmak mümkündür. Hayvanları vahşice öldürülmekten koruyan ve yabani hayvanlara korunaklı bir arazi sağlayan ilk yasayı Budist kral Aşoka MÖ III. yüzyılda çıkarmıştır.⁴⁴² Bu durum, ilkenin güncel yaşama uygulama bağlamında yansımalarına bir örnek kabul edilmektedir.

Hint düşüncesinde hayvanlar, reinkarnasyon öğretisi nedeniyle farklı bir ontolojik konuma sahiptir. Her hayvanın geçmişte en azından bir kere bir insan olduğuna ve gelecekte de insan olma potansiyelinin bulunduğu inanılır. Jataka hikayelerinde hayvanlar, ahlâkî tercih yapabilme yeteneğine sahiptir.⁴⁴³ *Ahimsa* ilkesine sadece insanların değil aynı zamanda hayvanların da dâhil olduğunu, konunun uzmanı Finnigan beş argümanla ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁴⁴ Bunlardan ilki, acının kendine özgü negatif değeri ya da olumsuz/kötü yönüdür. Acı sözcüğü bizatihi kötü ve negatif bir içeriğe sahip olduğu için bu sözcüğe veya kavrama götüren bütün eylemler kötüdür. Buna göre, hayvan öldürme veya hayvana zarar verme eylemi acıya yol açacaksa bu tür eylemlerden uzak durulmalıdır.

İkinci argüman, arzu temelli argümandır. *Sutta Nipata*, 55.7'de Buddha şöyle demiştir: “Ben yaşamayı arzu ettiğim, mutluluğu istediğim ve acıdan hoşlanmadığım için bir kimsenin benim canıma kastetmesi ve bana zarar vermesi beni mutlu etmez. Benim de, yaşamayı arzu eden ve ölmek istemeyen birisinin canına kastetmem veya ona zarar vermem söz konusu kişiyi mutlu etmez.” Bu manada, ‘yaşamayı arzulama’ anlamında hayvanlarla diğer varlıklar arasında arzu temelli bir eşitlik vardır. Buna göre hayvanlar da tıpkı insanlar gibi acıya maruz kalmak istemezler.⁴⁴⁵ Bu yüzden hayvanların öldürülmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Üçüncüsü, ruhların (anatman) eşitliği ilkesi üzerine temellenmektedir. Budizm'de varlığını daimi biçimde sürdüren sabit bir ruh anlayışı reddedilir. Bundan ötürü sürekli değişen fiziki ve psikolojik niteliklere vurgu yapılır. Budist felsefi geleneğinde ruhların eşitliği argümanına göre bencilce arzu ve istekler, insanı kendi konumunun diğerlerinden ayrıcalıklı olduğu yanlışına sürükler. Bu, yanlış bir varsayımdır ve hiçbir ruh diğerlerinden

441 Kemmerer, *Animals and World Religions*, s. 100; Robert Aitken, *The Practice of Perfection: Paramitas from a Zen Buddhist Perspective*, Pantheon, New York, 1994, s. 28.

442 <https://www.buddhismaz.com/content.php?id=22.01/05/2020>; Norm Phelps, *The Great Compassion*, New York, 2004.

443 Steven J. Rosen, *Holy Cow: The Hare Krishna Contribution to Vegetarianism & Animal Rights*, Lantern Books, New York, 2004; C. K. Chapple, Christopher Key. “Yoga and the Luminous”, *Yoga: The Indian Tradition*, Ed. Ian Whicher and David Carpenter, RoutledgeCurzon, New York, 2003, s. 49.

444 Beş argümana dair açıklamalar için bkz., Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, s. 1-12.

445 Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, s. 1-12.

ayrıcalığa sahip değildir. Bu yüzden eşit ruhlara sahip hayvanlar öldürülmemeli ve incitilmemelidir.⁴⁴⁶ Ahlak ve erdem temelli dördüncü argümana göre hayvanlara zarar verilmemesi bir şefkat ve merhamet göstergesidir. İnsanların merhametli olması esasına dayalı olarak hayvanlar öldürülmemeli ve onlara zarar verilmemelidir.⁴⁴⁷ Budizm’de merhamet, başkalarının yaşam hakkını, rahatını ve refahını düşünen fedakârca bir eylem veya tutumdur. Bu tutum, bütün canlı varlıklar için sergilenmelidir.⁴⁴⁸

Sonuncu argüman ise, karmik birikim veya “eylemin karşılıklılığı” ilkesine dayanır. Budizm’de yapılan her eylemin mutlaka bir karşılığı vardır. Buna göre zalimce, gaddarca, acımasızca ve şiddet dolu eylemde bulunanlar bu tür eylemlerin karşılığını gelecek yaşamlarında mutlaka göreceklerdir. Kutsal metinde kasaplar ve mezbahada görevli olanların tıpkı boğazladıkları hayvanlar gibi gelecek yaşamlarında boğazlanacakları ifade edilir. Buna göre, karmik cezadan kaçınmak isteyen bir kimse, kötü, acı veren ve yanlış bir eylemde bulunmamalıdır. Hayvanları öldürme veya onlara zarar verme kötü bir eylem olduğuna göre bu tür davranışlardan uzak durulması⁴⁴⁹ tavsiye edilmektedir.

2- Doğru Sözlü Olmak

Budizm’de uyulması gereken bir diğer ahlâkî ilke, yalan söylememektir. Konuşmada, düşünce ve eylemde samimi, doğru ve dürüst olmak gerekir. Sözel, düşünsel ve eylemsel olarak başkalarına zarar verilmemeli, bilakis bütün hepsi yararlı olmak için yapılmalıdır.⁴⁵⁰ Hint düşüncesinde doğruluğun en yüce erdem, yalancılığın da en büyük günah olduğu belirtilir. Erdemli olmak isteyen insan bütün yüreğiyle bu kurala riayet etmelidir. Doğruluktan uzak olan züht hayatı ve kutsal metin okumaları yararsızdır. Doğruluk, bütün fiillerin temelidir.⁴⁵¹

⁴⁴⁶ Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, s. 1-12. Ayrıca şu kaynaklara da bakılabilir: P. Williams, *Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra: Altruism and Reality*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998; The Cowherds, *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, Oxford University Press, Oxford, 2015; B. Finnigan, “Madhyamaka Ethics”, in D. Cozort & J.M Shields (Eds.) *Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, 2017.

⁴⁴⁷ Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, s. 1-12. Bu yöndeki farklı açıklamalar Hint Budist geleneğinde yer alır. P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; P. Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach*, Routledge, London, 2008; S. P. James, *Zen Buddhism and Environmental Ethics*, Ashgate, Aldershot, 2004.

⁴⁴⁸ Açıklamalar için bkz., Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, s. 1-12.

⁴⁴⁹ Finnigan, “Buddhism and Animal Ethics”, s. 1-12. Zaten ilk dönem Budist metinlerde karma, niyetlerle ortaya çıkar ve eylemle kendini gösterir. R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1998; R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, Equinox, Sheffield, 2009.

⁴⁵⁰ M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Trans. by, Willard R. Trask, Arkana, Great Britain, 1989, s. 49; Surendranath Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998, s. 140; Chapple, *Yoga and the Luminous*, s. 38.

⁴⁵¹ G. Feuerstein, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001, s. 245.

Budizm'deki doğru sözlülük ilkesi, sekiz dilimli yol öğretisinde doğru konuşma prensibine denk düşer. Öldürmeme ve doğru sözlülük ilkeleri arasında tercihte bulunma zorunda kalan birisi ilkini tercih etmelidir. Meselâ, bir kimsenin önünden bir başkasının “lütfen yardım edin, birisi beni öldürmek için takip ediyor” deyip geçmesi ve arkadan gelen eli bıçaklı bir adamın da “buradan geçen birini gördünüz mü” diye sorması durumunda doğru sözlülük değil, ahimsa kuralına uyulması⁴⁵² tavsiye edilir.

3- Düzgün Bir Cinsel Yaşam Sürmek

Budist etiğin temel ilkelerinden üçüncüsü, cinsel tacizden kaçınılması (kamesu micchacara) konusundadır. Cinsel (kama) bir davranışın (cara) yanlış (miccha) olarak tanımlanabileceği durumlar söz konusudur. Buddha bir keresinde, bir *brahmin* grubuna hitap ederken hangi kadınlarla cinsel ilişkiye girmenin yanlış olduğunu şöyle ifade etmiştir: (i) ebeveynlerinin velayetinde olan yaşı küçük kızlar (ii) *Dhamma* tarafından korunan kadınlar, keşişeler veya bekarlık yemini eden kadınlar (iii) evli kadınlar (iv) ceza alan kadınlar, yani mahkumlar (v) nişanlanmış yani evlenmek üzere çiçeklerle donatılmış olan kızlar.⁴⁵³ Buddha, hamile veya emziren kadınla cinsel ilişkiyi uygun görmeyen, cinsel ilişkinin keyif için değil de sadece neslin devamı için olması gerektiğini savunan brahminleri övmüş ve onların haklılığını ifade etmiştir.⁴⁵⁴ Bir diğer yaygın inanış, bağımlılık biçimindeki cinsel ilişkiye aşırı düşkünlüğün çeşitli hastalıklara ve yanlış kararlar verilmesine yol açabileceğidir.⁴⁵⁵

Budda, bir taraftan din adamı sınıfından olmayan insanların duyusal zevk yaşamalarının meşru olduğunu kabul ederken⁴⁵⁶, öte yandan duyusal zevklerin geçici, içi boş, yanlış, aldatıcı, hayali, aptalca bir eylem olduğunu hatırlatmıştır.⁴⁵⁷ Ayrıca, duyusal arzunun (kamaraga) akli ve bilgeliği zayıflatan yönüne değinmiş ve zihinsel sakinliğe ve berraklığa engel teşkil ettiğini belirtmiştir.⁴⁵⁸ Bu ilke genel olarak cinselliği sona erdirme değil, cinsel arzuları kontrol altına alma ve meşru şekilde yaşamadır.⁴⁵⁹

Cinsel ilişkinin din adamı sınıfından olmayan kimselerin hayatının bir parçası olduğunu kabul etmesine rağmen Buddha bu konuda çok fazla fikir ileri sürmemiştir. Bunu gereksiz bir dünyevi tartışma⁴⁶⁰ olarak görmüştür. O, duygusal zevk içeren bir arzunun fiziksel ve psikolojik huzursuzluğa neden olduğunu ve bunun meditasyona engel olarak dikkati manevi

452 M. Levine, *The Positive Psychology of Buddhism and Yoga: Paths to a Mature Happiness*, Taylor & Francis e-Library, 2008, s. 122.

453 *Anguttara-nikaya*, V, 264; <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=370>.

454 *Anguttara-nikaya*, III, 226.

455 *Jataka*, VI, 295; <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=370>.

456 *Anguttara-nikaya*, IV, 281.

457 *Majjhima-nikaya*, II, 261.

458 *Anguttara-nikaya*, III, 63; <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=315>.

459 T. K. V. Desikachar, *Religiousness in Yoga, Lectures in Theory and Practice*, (Ed. Mary Louise Skelton and John Ross Carter), University Press of America, Washington D. C., 1980, s. 109.

460 *Digha-nikaya*, I, 4.

amaçlardan uzaklaştırdığını ifade etmiştir. Ciddi öğrencilerini cinsel davranışlarını sınırlandırması veya bekarlığı (brahmacarya) benimsemesi için teşvik etmiştir. Keşişler ve keşişeler zaten bekar yaşamak zorundadırlar. Bununla birlikte, deneyimlerin, bir kişinin hazır olmadığı halde bekarlık yemini etmesinin manevi gelişime yardımcı olabileceğini gösterdiğine⁴⁶¹ dair yaklaşımlar söz konusudur.

4- Hırsızlık Yapmamak

Budizm’de üçüncü ahlâkî ilke olan hırsızlık yapmama anlayışı, başkalarına ait olan şeyleri gayri meşru yollarla kullanmak ve sahiplenmektir. *Bu ilke* böyle bir düşünceden bile uzak durulmasını gerektirir. İnsan, başkalarının sahip olduğu maddî ve manevî şeylere saygı göstermek zorundadır. İnsanların zamanlarını gereksiz konularla çalmak da bu bağlamda değerlendirilir. Bu ilke, *ahimsa* yakın ilişki içerisinde ve birbirini tamamlayıcı mahiyettedir. Çünkü başkasına ait olan bir şeyi almak, ona zarar vermek anlamına gelir.⁴⁶² Bu ahlaki ilke, ayrıca, Budizm’deki sekiz dilimli yol içerisinde doğru geçim ilkesine karşılık gelir.⁴⁶³

5- Alkol ve Uyuşturucu Kullanmamak

İlk dört Budist ilke, bölgedeki yaygın Hint gelenekleriyle neredeyse aynıydı, ancak beşinci ilke, yani alkol ve uyuşturucu madde kullanma yasağı Budizm’in getirdiği ciddi bir yeniliktir.⁴⁶⁴ Budda’nın beşinci ilkeye ayrı bir önem atfetmesi ilkesel olarak Budizm’in farkındalığını ve hassasiyetini göstermektedir. Budda’nın bilinçli olmaya veya farkındalığa olan vurgusunun çok önemli⁴⁶⁵ ve o dönem dikkate alındığında dini gelişim açısından çok ciddi ve yararlı bir yaklaşım olduğu vurgulanır. Erken dönem Budist metinlerinde görüleceği üzere, ilkeler Budizm’in yayılmasıyla gün geçtikçe daha önemli hale gelmiş ve sonunda Budizm’e girişte aranan bir koşul olmuştur. Beş ilke, erken dönem Budizm’in önemli bir yönünü oluşturmuş ve hemen hemen bütün Budist ekollerde ortak bir payda olmuştur. Budizm’in farklı coğrafyalar ve insanlar arasında yayılmasıyla, ilkelerin rolü ve işlevi de değişmeye başlamıştır.⁴⁶⁶ Her bir ilke, Budizm’in yayıldığı farklı coğrafya ve kültürde yeniden yorumlanmıştır.

461 Öte yandan karşıt yorumlar dikkate alındığında cinsel arzuya karşı sürekli mücadele etmek ve onu reddetmek onun çözebileceğinden daha fazla sorun yaratabilir ve hatta psikolojik açıdan zararlı olabilir. <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=370>.

462 Feuerstein, *Yoga Tradition*, s. 245; Eliade, *Yoga*, s. 49; Chapple, *Yoga and the Luminous*, ss. 37-38; Dasgupta, *Yoga*, s. 141. Mahatma Gandhi’ye göre, insanın yaşamını idame ettireceğinden fazla mala-mülke sahip olması da bir tür hırsızlıktır. Dhirendramohan Datta, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, University of Wisconsin Press, Madison, 1972, s. 98.

463 Levine, ss. 122-123.

464 Livia Kohn, “The Five Precepts of the Venerable Lord”, *Monumenta Serica*, 42 (1), 1994, 171-215, s. 173.

465 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, (2nd ed.), London: Routledge, 2006, s. 78.

466 Budizm'in Çin gibi diğer dinlerle rekabet etmek zorunda kaldığı ülkelerde, beş ilkeye uyacağını ifade etme ve söz verme ritüeli, Budist olabilmek için gerekli bir giriş törenine dönüşmüştür. Öte

Pali dilinde yazılmış kanonik metinler, sarhoş edici maddelerin tüketilmesinin sonuçlarına dair pasajlar içerir.⁴⁶⁷ Sarhoş edici içeceklerden uzak durulmasının bir ahlaki kural olarak kabul edilmesinin yanı sıra kanonik metinlerdeki bu yöndeki diğer referanslar da Budizm'de bu konunun önemini göstermektedir.⁴⁶⁸ Budist kutsal metinlerinde, alkolün tartışmaya, kavgaya, olumsuz düşüncelere ve aklın zarar görmesine yol açtığını ifade edilerek; Mahayana metinlerinde, alkol satışının ve alkolün tehlikelerinin çok güçlü terimlerle ortaya konulduğu⁴⁶⁹ araştırmacılar tarafından aktarılmaktadır. Nagarjuna'nın yazılarında alkole karşı benzer argümanlar bulunabilir. Alkol tüketiminin kesin olarak yasaklanması, Budda'nın bir öğrencisinin "çim bıçağının ucunda bir damla bile olsa" hiçbir şekilde alkol tüketilmemesi gerektiği ifadesiyle desteklenebilir. Bununla birlikte, bazı Abhidharma yorumcuları arasında, alkolün kullanım amacına bağlı olarak tüketimi kınanmış veya tüketimine göz yumulmuştur.⁴⁷⁰

Beşinci ahlaki ilke gereğince, alkol, uyuşturucu ya da başka yollarla sarhoş olmak uygun karşılanmaz. Beşinci ilkenin temel erdemleri kabul edilen farkındalık, dikkatlilik, özenli olma ve sorumluluk hali⁴⁷¹ seçilen mesleğe ve davranış tarzına yaşamın doğasıyla ilişkili biçimde uygulanır.⁴⁷² Ortaçağ'daki yorumcular, ilk dört ilkenin ihlal edilmesinin, bir kişi veya hayvanı etkilemesine bağlı olarak az veya çok suçlanabilir bir davranış olmasına rağmen, beşinci ilkenin ihlal edilmesinin, bireylerin Budda'nın öğretisini anlamalarını engellediğini ve bir kimseyi "akılsızca, delice, aptalca, salakça, tutarsızca" davranışlara yönlendireceği için her zaman "büyük ölçüde suçlanabilir" olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷³

yandan, Tayland gibi diğer dinlerle rekabetin çok az olduğu ülkelerde, beş ilkeye uyacağını beyan ve taahhüt etme töreninin Budist olma ayiniyle ilişkisi neredeyse yok gibidir. Çünkü bu ülkedeki insanların çoğunun Budist olarak doğduğu var sayılmaktadır. Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 210. Bu konudaki bilgiler için bkz., https://en.wikipedia.org/wiki/Five_precepts.

⁴⁶⁷ *Sutta-nipata*, 398-399; *Digha-nikaya*, III, 183.

⁴⁶⁸ Paramabandhu Groves & Roger Farmer, "Buddhism and Addictions", *Addiction Research*, 1994, Vol. 2, No. 2, s. 188.

⁴⁶⁹ James A. Benn, "Buddhism, Alcohol, and Tea in Medieval China", in R. Sterckx, *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, Springer Nature, 2005, ss. 213-236.

⁴⁷⁰ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, ss. 78-79; https://en.wikipedia.org/wiki/Five_precepts.

⁴⁷¹ Paul Gwynne, *World Religions in Practice: A Comparative Introduction*, NY: John Wiley & Sons, 2017; Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, ss. 166-167.

⁴⁷² Maurice Nyunt Wai, *Pancasila and Catholic Moral Teaching: Moral Principles as Expression of Spiritual Experience in Theravada Buddhism and Christianity*, Gregorian Biblical Book Shop, 2002, s. 3; Paul Gwynne, *World Religions in Practice: A Comparative Introduction*, NY: John Wiley & Sons, 2017.

⁴⁷³ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 77; https://en.wikipedia.org/wiki/Five_precepts.

Tüm Budistlerin uymak zorunda olduğu beşinci ilke, alkol veya diğer eğlence amaçlı maddeleri tüketmekten kaçınmayı tavsiye eder. Alkol söz konusu olduğunda ise kesin bir yasaklama vardır. Çünkü sarhoşluk zihni bulanıklaştırır. Oysa Budizm'in tüm hedefi aklı berraklığa kavuşturmadır. Bununla birlikte, alkol tüketmek diğer bazı kişisel ve sosyal dezavantajlara da neden olabilir. Budda şöyle der: “Alkol almanın altı tehlikesi vardır: servet kaybı, kavgaların artması, hastalık, kötü bir üne sahip olmak, kendini aptal yerine koymak ve aklı kaybetmek.”⁴⁷⁴ Budist gelenekte, beşinci ilkenin ihlal edilmesinin, diğer ilkelerin kolayca ihmal edilmesine yol açabileceği ifade edilmektedir.⁴⁷⁵

Zihni ve bedeni etkisiz hale getiren uyuşturucu, tıbbi veya eğlence amaçlı olarak yenilen, içilen, duman olarak çekilen veya enjekte edilen kimyasal bir maddedir. Tıbbi nedenlerden dolayı uyuşturucu ilaç alınması, az miktarda alkol içeren tentürler (ispirto ruhu vb.) olsa bile, beşinci ilkeyi ihlal anlamına gelmez. Çünkü bunları alma sebebi sağlığını iyileştirilmesi ve tüketilen alkol miktarının zehirlenmeye neden olmayacak kadar az olmasıdır. Ancak, tıbbi değeri çok az olan ya da hiç olmayan, bilinci çarpıtan ve fiziksel ya da psikolojik bağımlılığa yol açabilen esrar, afyon, eroin, ekstasi gibi ilaçlar kesinlikle Budist ahlaki ilkelerin genel mantığına aykırıdır.⁴⁷⁶

Tantra geleneğiyle ilişkili⁴⁷⁷ bazı ekollerdeki ritüellerde hezeyana neden olan datura bitkisinin tohumlarının kullanımından söz edilir. Ayrıca Vajrayana ekolü içerisinde azınlık olarak kabul edilebilecek bazı manastır geleneklerinde esrar otu, kenevir veya haşhaş tohumunun yanı sıra bazı entojenlerin (dini veya manevi amaçlar için olağandışı bir bilinçlilik durumu üretmesi için alınan, genellikle bitki kökenli bir kimyasal madde) kullanıldığı ifade edilir. Hint Vajrayana ekolünde datura bitkisinin uyuşturucu olarak kullanıldığı belirtilir.⁴⁷⁸ Ian Baker, Tibet literatüründe "vizyonları tetiklemek ve psişenin gizli içeriklerini aydınlatmak için haplara dönüştürülebilir veya doğrudan gözlere yerleştirilebilecek olan datura ve zakkum dahil olmak üzere çeşitli karışımlardan üretilmiş zihin değiştirici maddelerin" tanımladığından bahseder.⁴⁷⁹

Budizm'in yaygın bir din olduğu yerlerde, afyon ve alkolü kötüye kullananların tedavisi bazen açıkça Budist bir kültürel ve dini çerçevede gerçekleştirilir. Tayland'daki tapınakların seksenli yıllardaki eroin salgınına tepkisinden kaynaklarda bahsedilir. Tapınaklar, bitkisel ilaç ve dini törenler kullanarak bir aya kadar süren bir detoksifikasyon tedavisi sunmuştur.

474 *Digha-nikaya*, III, 182.

475 <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=9>.

476 <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=117>.

477 Vajramahabhairava, Samputa, Mahakala, Guhyasamaja, Tara ve Krsnayamari gibi ekollerdir.

478 Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: a Social History of the Tantric Movement*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2004.

479 Ian Baker, *The Heart of the World: A Journey to Tibet's Lost Paradise*, London: Penguin Books, 2006. Hem Budizm'de zihin açıcı (psychedelic) ilaçların kullanımı hakkında detaylı bilgiler hem de konu hakkındaki modern Budist öğretmenlerin yazıları için bkz.: Allan Badiner & Alex Grey, Ed., *Zig Zag Zen: Buddhism and Psychedelics*, Synergetic Press, 2015; https://en.wikipedia.org/wiki/Religion_and_drugs.

Tapınaktan ayrıldıktan altı ay sonra uyuşturucu bağımlılarının yüzde 20 ile 30'unda bağımlılığın sona erdiği görülmüştür. Bazı kimseler de keşiş olarak ve manastır yaşam tarzına tam katılarak uzun süreli rehabilitasyona girmişlerdir.⁴⁸⁰ Budist ülkelerde, keşişler arasında bile betel/tenbul yaprağı çiğnenmesi çok yaygındır. Ancak çoğu yetkililer, sarhoş edici etkisinin olmamasından dolayı betel/tenbul yaprağı çiğnenmesinin beşinci ilkeyi ihlal anlamına gelmediğini düşünür.⁴⁸¹

Sonuç olarak, yukarıda ele almaya çalıştığımız Budist ilkeler, hiçbir dinin itiraz etmediği, hatta hemen hemen bütün kültür ve geleneklerin desteklediği esaslardan oluşmaktadır. Pancasila olarak bilinen beş ahlaki ilke çevrenin, tabiatın, denizlerin, hayvanların ve diğer canlıların korunması bağlamında oldukça önemlidir. Aslında bunların korunması insanlığın varlığını sürdürebilmesi için kaçınılmaz bir gerekliliktir.

480 Paramabandhu Groves & Roger Farmer, "Buddhism and Addictions", *Addiction Research*, 1994, Vol. 2, No. 2, s. 190.

481 <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=117>.

HUKUKİ İŞLEMLERDE NİYET-BEYAN İLİŞKİSİ VE FIKHA YANSIMASI: SÖZLEŞMELERİN AHLAKİLİĞİ

Fatih ORHAN⁴⁸²

Giriş

İslam, din olarak fiillere ve sözlere yükleyeceği değeri, niyeti ölçü alarak belirlemiştir. “*Ameller niyete göredir. Herkese ancak niyet ettiği şey vardır*”⁴⁸³ hadisinde Hz. Peygamber (s.a.v) kişinin hicretinde yola çıkarken niyet ettiği şey ne ise ancak ona ulaşacağını haber vermiştir. Yani kişinin yaptığı yolculuğu Allah (c.c) nezdinde kıymetli kılanın, çektiği zahmetten ziyade o zahmeti ne için çektiği olduğunu bildirmiştir. Allah (c.c) için yapılan hicrette kişi Allah'ın (c.c) rızasına kavuşurken bir kadına duyulan aşk için çıkılan yolculukta kişi ancak beşerî hazza ulaşılır. Bu bağlamda söz ve fiillerin uhrevi karşılığı olan günah ve sevap da yine niyete göre belirlenir. Bir kadına bakmak, şehvi dürtüyle olursa haram iken evlenmek kastıyla bakmak mubahtır. Evlilik sünnettir. Fakat kişinin, eşine zarar vermek, haksızlık etmek veya ailesine tuzak kurmak kastıyla evliliği dinen caiz olmayıp günahtır.⁴⁸⁴ Zikredilen durumlarda yapılan eylem aynı olmakla birlikte hükmü farklı kılan kişinin niyeti olmuştur.

Ahirete ilişkin sorumluluğun belirlenmesinde dinin asıl kabul ettiği niyet, hukuki işlemler açısından da oldukça önemli bir konudur. Fıkıhta bir eylemin hukuki sonuç doğurabilmesi için o fiilin gerçekleşmesinde bir iradenin varlığından söz etmek mutlak anlamda şart değildir. Kast ve niyet olmaksızın yapılan eylemlerden kişi sorumlu tutulabilir. Buna mukabil sözlü tasarrufların hukuki sonuç doğurması için o sözün bir irade/niyet ile söylenmiş olması zorunludur.

Niyet, hukuki işlemlerde üstlendiği rol bakımından iki çeşittir. Bunlardan ilki düşünce düzeyinde olan ve kişiyi akit yapmaya sevk eden niyettir. Bu niyet genellikle *saik* kavramı ile ifade edilir. İkincisi ise kast/azm düzeyinde olan akdin kurulmasına yönelik niyettir ki bu da *irade* kavramı ile ifade edilir. Örneğin bir kişiyi bıçak almaya sevk eden yemek yapmak, kurban kesmek ya da cinayet işlemek gibi amaçlar *saik* düzeyindeki niyet iken, bıçağı elde etmek için satın alma ya da ödünç alma akitlerinden birisine yönelmesi ise *irade* düzeyinde niyettir. Satış ya da vedia akdi bu niyet çeşidinin yani iradenin beyanı ile kurulur.

Saik, mubah ya da haram oluşuna göre ikiye ayrılır. Yukarıda verdiğimiz örnek üzerinde bunları söyleyecek olursak, kişiyi bıçak almaya sevk eden yemek yapma ya da kurban kesme

482 Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, fatihorhan@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4076-9984.

483 Buhârî, İmân, 39.

484 Abdülkerim Zeydan, “Akidlerde ve Hukuki İşlemlerde ‘Kasdın’ Rolü”, çev. Ali Bardakoğlu, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 355.

gibi mubah olan niyetler *meşru saik* kabul edilirken adam öldürme, hırsızlık yapma gibi haram olan niyetler *gayri meşru saik* olarak isimlendirilir.

Niyet kişinin iç dünyasına ait bir olgudur. Bu nedenle sübjektif olan niyet ancak kişinin beyan etmesi ile objektiflik kazanır. Bu noktada beyan edilen niyetin *saik* ya da *irade* olmasının bir önemi yoktur. Bu nedenledir ki tüm hukuk sistemlerinde bir akdin varlık kazanması ve bir sonuç doğurabilmesi için akdin kurucu unsuru kabul edilen “irade” yerine onun dışı vurumu olan “irade beyanı” esas alınmıştır. Fakat akitler için iradenin dışı vurumu yeterli değildir. Akdin geçerlilik kazanması için dışı vurulan irade beyanı ile iç iradenin birbirine uygun olması gerekir⁴⁸⁵ Çünkü “Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin”⁴⁸⁶ ayeti muktezasınca akitlerdeki temel ilke, akdi yapanların akde ilişkin rızalarının korunmasıdır. Hata, hile ya da ikrah gibi bir nedenle rıza sakatlanacak olursa, bu durum akdin rüknüne ilişkin bir kusur olduğu için akdin kuruluşuna tesir eder.

Akdin bir rüknü olmamasına rağmen saik de akdin kurulaşana etki eder. Fakat saik akdin kuruluşuna, tarafların rızasını bozmak şeklinde değil akdin konuluş gayesini ihlal şeklinde etki eder. Çünkü Şâri’ söz konusu akdi adalet ve istikrarı tesis için vaz etmişken gayri meşru saik bu amacı ihlal etmektedir. Bu nedenle gayri meşru saik şayet beyan edilmiş ve objektiflik kazanmışsa in’ikad şartları yerine gelmesine rağmen akdin kuruluşunda etkili olur.

Saik beyan edilmemiş ise bu durumda saikin dikkate alınıp alınmayacağı tartışma konusu olmuştur. Saik kişinin iç dünyasına ait bir durum olması sebebiyle hile, ikrah ve hataya göre daha zor tespit edilebilen bir olgudur. Hile, ikrah ve hatanın tespitinde tarafların beyanı, bilir kişi ya da şahitler gibi maddi ispat vasıtaları söz konusu iken saik için böyle bir imkan söz konusu değildir. Bu sebeple saike bağlı olarak akde yapılacak müdahaleler akdin güvenilirliği ve istikrarına zarar vereceği endişesini doğurduğundan beyan edilmeyen saikin akitlerde dikkate alınıp alınmaması ihtilaf konusu olmuştur. Tartışmanın taraftarı olan hukukçular, akdin güven ve istikrarını korumak, akdin gayri meşru bir amaca alet edilmesini önlemek ya da bunlar arasında bir denge kurmak seçeneklerine bağlı kalarak bir görüş oluşturmuşlardır.

1. Saik (İç İrade) ve İrade Ayrımı

Kişinin iç dünyasına ait bir duygu olmak bakımından aynı olan saik ve irade akitlerde üstlendikleri görev bakımından farklıdır. Saik ile irade arasındaki farkları şu şekilde maddeleyebiliriz:

1. İrade, hukuki işlemde kurucu bir unsur iken saik akdin kuruluşunda rol almaz.
2. İrade tektir ve objektiftir. Kişilere göre değişiklik göstermez. Buna mukabil saik birden çok olup kişilere göre farklılık arz edebilir.
3. Saik iradeyi ortaya çıkarır. Fakat iradenin saiki ortaya çıkarmaz.

⁴⁸⁵ Abdüsselâm Arı, “Fıkıh Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma (Hile)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Darulfunun İlahiyat)* 1 (1999), 247.

⁴⁸⁶ Bakara 2/188.

4. Saik, hukuki işleme ve iradeye meşruluk ya da gayr-i meşruluk vasfı kazandırır. İradenin saike böyle bir etkisi olamaz.⁴⁸⁷

İrade, hukuki işlemin gerçekleşmesini sağlayan bir unsur olması hasebiyle iradeyi etkileyen/bozan şeyler hukukta özel olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda hata, ikrah ve hile durumlarının akde olan etkisi ve durumdaki bir akdin geçerliliği ve bağlayıcılığı ayrı ayrı ele alınmıştır. Saik ise daha çok kişinin iç dünyasıyla alakalı olduğundan irade beyanında açıkça ifade edilmedikçe prensip olarak akdin hukuki sonuçlarına etki etmez. Fakat bir akit, objektif geçerlilik şartlarını taşıdığı halde tarafları o akdi yapmaya sevk eden şahsi gaye, hukuka ve ahlaka aykırılık arz etmesi bu prensipten istisna edilmiştir. Akdi ahlaki açıdan ilgilendiren bu durum hukukçular tarafından göz ardı edilmemiştir. İslam hukukçuları, şer'î esaslara aykırı şahsi gayenin, akitlerin uhrevî ve diyânî hükmü üzerinde etkili olduğu kadar, dünyevi ve kazâî hükmü üzerinde de etkili olacağını dile getirmişlerdir. Konu kazuistik olarak farklı başlıklarda ele alınıyor olsa modern dönem İslam hukukçuları bu konuyu “sebeplere nazariyesi” başlığı altında incelenmiştir.⁴⁸⁸

2. Modern Dönemde Hukuki İşlem ve İç İrade

Batı hukuklarında saikin akde olan etkisi konusunda farklı eğilimler benimsenmiştir. Değişken, sübjektif ve akid dışı bir unsur olması sebebiyle saiki belirlemenin zorluğunu dikkate alan Fransız hukukunda saikin ne teşekkül sürecinde ne de devamlılığı konusunda akde bir etkisi yoktur. Bu bağlamda saikin meşru ya da gayri meşru olmasının bir önemi de yoktur. Saik amme nizamına uygun olmasa dahi yapılan akit sahih kabul edilmiştir. Alman hukuku da konuya Fransız hukuku gibi yaklaşmıştır. Alman hukukunda da saik ancak irade beyanına dahil edilmesi durumunda dikkate alınır. Fakat beyan edilen bu saikin meşru olması da şarttır. Alman hukukunda irade beyanı, sadece kelime ve cümlelerle sınırlı değildir. İrade beyanı daha geniş bir anlamı kuşatacak şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda akdin içinde olduğu dış şartlar, taraflar arasındaki yazışmalar, önceki ve sonraki ilişkiler, karşılıklı muamelede tarafların alışageldikleri teamüller ve akdin tefsiri, “beyan” kavramının kapsamında mütalaa edilmiştir. Saikin meşruiyeti ile kastedilen ise ahlak ve kamu düzeni olmayıp umumi adaptır. Umumi adap ile kastedilen ise “toplumun belli bir zaman diliminde fiil ve tasarrufları mânevî bakımdan değerlendirmekte esas aldığı ölçüdür.” Yapılan bu tanıma göre adap örf kavramı ile kısmen paralellik arz eder. Mesela, meşru rekabeti veya çalışma hürriyetini engelleyen anlaşmalar, üretici veya tüccarların ihtikar ve fiyatları artırmak amacıyla yaptıkları anlaşmalar, ölümünden sonra insan organları üzerinde tasarruf neticesi doğuran anlaşmalar, evlenme hürriyetini kısıtlayan, evlenme konusunda aracılık mahiyetinde olan anlaşma ve borçlanmalar adaba aykırı olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸⁹

487 Zuhal Dağ, “İslam Hukukunda Şahsi Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi Üzerine Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Özelinde Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2017), 204.

488 Dağ, “İslam Hukukunda Şahsi Gaye”, 244.

489 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/233-238.

3. Fıkhî Doktrinde Hukuki İşlem ve Saik

Hukuki sözleşmelerde icap ve kabulün birbirine uygun olarak yapılması, âkidlerin eda ehliyetlerinin tam olması ve akde konu olan şeyin akdin doğuracağı hukuki sonuçları kabule uygun olması, hakların korunması noktasında yeterli değildir. Zira bireyler, bu objektif geçerliliğin arkasına sığınarak, Şâri'nin tesis etmek istediği amaçlara aykırı düşen bazı gayri-meşru hedeflere ulaşmak için akitleri bir vasıta olarak kullanabilirler. Böyle bir durumda, kanun koyucunun gözettiği amaçları bertaraf etmek suretiyle bireyin topluma vereceği zararın önlenmesi lazımdır. Bu da şekil açısından geçerli olan ancak gayri-meşru bir amaca ulaşmak için yapılan akdin geçersiz sayılması ile mümkün olur.⁴⁹⁰

Kişinin iç dünyasıyla ilgili bir konu olması sebebiyle niyeti belirlemenin en güvenilir ve doğru şekli kişinin kendi beyanıdır. Ancak hukuka aykırı olan ve bu nedenle gizli tutulan niyeti belirlemek oldukça güç olmasına rağmen bu imkansız değildir. akdin mahiyeti ya da akdi kuşatan hal ve karineler kesin olmamakla birlikte kişinin niyetini belirlemeye yardım eder. Bu bağlamda kişinin niyetini belirlemek için üç delilin varlığından söz edebiliriz. Bunlar

- a. Niyetin akitte sarahaten zikredilmesi,
- b. Akdin mahiyetinin niyete delâlet etmesi,
- c. Akdi kuşatan karinelerin niyete delâlet etmesidir.

Niyetin akit anında beyan edilmesi niyetin belirlenmesinde en güvenilir yoldur. Bu sebeplerdir ki tüm hukuk sistemlerinde beyan akdin kurucu unsurlarından kabul edilmiştir. Ancak akdin kurulmasına sevk eden niyet her zaman akit anında zikredilmez. Özellikle kişi akdi gayri-meşru bir amaca ulaşmak için yapıyorsa bu niyetini gizli tutacağından bu saikin belirlenmesi için beyan dışında delillere ihtiyaç duyulur. İşte bu aşamada ikinci ve üçüncü delile müracaat etmek ya da sadece beyan ile yetinmek, akitlerde saikin dikkate alınmayacağını belirleyen esiktir. Bu bağlamda İslam hukukçuları akitlerde saikin dikkate alınması konusunda iki ana görüşe ayrılmışlardır.

1. Zahirî İradeyi Esas Alanlar

Akitlerin kurulması ve geçerliliği noktasında niyetin dikkate alınıp alınmayacağı konusunda zikredeceğimiz ilk görüş, kişinin beyanı yeterli gören ve saikin tespiti için beyan dışındaki diğer karinelere ve delillere yönelmeyen görüştür. İmam Şâfiî ve Zahirilerin başını çektiği bu grup sebep nazariyesine itibar etmemişler ve akitlerde istikrarı öncelemişlerdir. Şâfiî müçtehitlere göre niyetler gizli olduğundan ve bilinemeyeceğinden, akdin kurulması ve geçerli olması için şekil şartlarının yerine gelmesi esastır. Dolayısıyla dışa vurulan irade beyanına bağlı olarak akdin varlığına ve devamına hükmedilebilir.⁴⁹¹

490 Abdüsselam Arı, "İslam Hukukunda Saik ve Hukuki İşlemlere Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 2 (2000), 205.

491 M. Fatih Turan, "Bey' Bi'l-Vefâ ve Bey'u'l-Îne ile Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fıkhî Boyutu", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/27 (2015), 131.

İmam Şâfiî akitlerin kuruluş ve geçerliliği sürecinde niyetin esas alınmamasını şu şekilde izah eder: “Zahiren sahih olan bir akdi alışveriş yapanlar arasında mevcut bir adet veya bir töhmet sebebiyle geçersiz kılmam ve akdin zahiren sahih almasını yeterli bulurum. Şayet akit dışında bir sebeple açığa çıkacak olsa dahi alışverişini bozacak durumda olan niyetleri sadece taraflar için kerih görürüm. Fakat, böyle bir niyet, şart koşmak şeklinde yahut da başka bir yolla akit anında dışa vurulacak olursa ancak o zaman akdi fasid kılardım. Kılıç tüccarının haksız yere adam öldüreceğine kanaat getirdiği şahsa onu satması haram değildir. Dolayısıyla bu satışı fasit de görmem. Çünkü satın alan kişi, bu kılıçla adam öldürmeyebilir. Ayrıca bir kimsenin şarap yapacağını bildiği bir şahsa üzüm satmasını da mekruh sayarım. Fakat ona üzümü satarsa bu satışı fasit saymam. Çünkü o, müşteriye (satışı) helal bir malı satmıştır. Tıpkı kılıç satın alan kişinin onunla hiçbir şahsı öldürmeme ihtimalinin varlığı gibi üzümü satın alan şahsın da onu şarap yapmama olasılığı söz konusudur. Bir erkek, sadece bir gün, bir günden daha az veya daha çok bir süre beraber olmak amacıyla ve sahih bir akitte bir kadınla evlenirse bu nikahı ona fasit saymam. Yalnız fasit bir akitle evlenirse ancak o zaman nikahı fasit sayarım.⁴⁹² Kitap, Sünnet ve İslam’daki hükümlerin geneli işaret eder ki akitler zahire göre sabit olur. Akdi yapanların niyetleri ile fasit olmaz. Akitlerin zahirde sahih olarak kurulacağı şeklindeki düşünce, akdi yapmayan kişinin akdi yapanlar hakkındaki vehmi sebebiyle akdin fasit kılınması şeklindeki fikirden daha uygundur. Nitekim o vehim (zahirde gerçekleşen duruma göre tespiti daha) zayıftır.”⁴⁹³

Şâfiî’nin bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere O, akitlerde zahiri durumu esas almaktadır. Ona göre şekil açısından akdin tamam olması, akdin sıhhati açısından yeterlidir. Taraflar, açıkça ifade edilmesi durumunda akdi fasit kılacak nitelikte bir niyete sahip olsalar dahi, sadece bu niyete ilişkin vehimden yola çıkarak akdin fasit olduğunu iddia edilemez. Çünkü niyet insanın iç dünyasına ait bir olgudur. Allah (c.c) insanları niyetleri ile değil söyledikleri ve yaptıkları ile sorumlu tutmuştur.⁴⁹⁴

Bu düşüncenin gereği olarak gayr-i meşru saiki, sadece irade beyanında açıkça ifade edilmesi durumunda dikkate alan Şâfiîler, yukarıda bahsi geçen şarap imalatçısına üzümün, cinayet işleyecek kimseye de silah satışının yanında sarhoş edici içki yapımında kullanacak kimseye hurma satışını, îne akdini ve üç kere boşanmış bir kadının önceki kocasıyla evlenebilmesine imkan sağlamak amacıyla yapılan nikah akdini de sahih kabul etmişlerdir.

492 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beirut: Dârü’l-ma’rife, 1973), 3/74.

493 Şâfiî, *el-Ümm*, 7/298.

494 Servet Bayındır, “İmam Şâfiî’nin “Bey’u’l-İne” Hakkındaki Görüşünden Hareketle Üretilen Modern Finansal Ürünler ve Bu Ürünlerin Fıkhi Değerlendirmesi (Malezya Örneği)”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, (2012), 124.

Bu bağlamda ölüm hastalığı sırasında bain talakla boşanmış bir kadının kocasına varis olamayacağına da hükmederler.⁴⁹⁵

2. Saiki de Esas Alanlar

Saikin akitlere etkisi konusunda fakihlerin benimsediği ikinci görüş ise akitlerde niyeti de esas alan ve bu bağlamda niyetin tespiti için irade beyanı dışında kalan diğer karine ve delillere de müracaatı geçerli kabul eden görüştür. Cumhuru oluşturan bu gruptaki alimler, niyetin belirlenmesi noktasında hangi delillerin kullanılabilceğine bağlı olarak ihtilaf etmişler ve kendi içlerinde iki gruba ayrılmıştır. Mâlikî ve Hanbelî müçtehitlerin çoğunluğunu oluşturduğu birinci guruba göre tarafların gerçek niyet ve maksatlarını anlamak için sağlam delillere ihtiyaç yoktur. Niyetin tespiti noktasında nispeten güçlü kabul edilen “karinenin akdin mahalliyle iç içe geçmiş olma” şartına ya da niyeti objektif olarak gösteren “irade beyanına” mutlak surette ihtiyaç yoktur. Niyeti gösterecek olan herhangi bir delil veya karine niyetin belirlenmesi için yeterlidir. Bu bağlamda akdi kuşatan hal ve karineler ile örf ve adetler kişinin niyetini belirlemek de geçerli olan karine ve delillerdendir. Bu tür delillerle tespit edilen niyet de akdin sıhhati veya fesadı üzerinde etkilidir.⁴⁹⁶

Mâlikî ve Hanbelî hukukçulara göre bir sözleşmede din, ahlak ve edep kuralları bakımından gayri meşru kabul edilecek bir gaye gözetilmişse ve bu niyet yukarıda bahsi geçen karinelere birisi ile tespit edilmişse o akit hukuken batıl olduğu gibi dinen de haramdır. Çünkü böyle bir akdin yapılması, gayri meşru niyetin sahibi olan kişiye o günah işlemesi konusunda yardım anlamına gelir. Oysa din, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayı haram kılmıştır.⁴⁹⁷ Bu düşüncenin gereği olarak Mâlikî ve Hanbelî hukukçular îne satışını, ölüm hastalığı (maradu'l-mevt) durumunda karının boşanmasını ve yine ölüm hastalığı halinde varislerden biri lehinde yapılacak borç ikrarını taşıdıkları gayri meşru saik sebebiyle geçersiz kabul etmişlerdir.⁴⁹⁸ Ayrıca Mâlikîler üzerine kilise yapılması amacıyla bir arazinin satışına, haç yapılması maksadıyla da bir ağacın satışına cevaz vermedikleri gibi, şarkı söylemesi amacıyla kölenin, giyilmesi amacıyla da ipek elbisenin satın alınmasına da cevaz vermemişlerdir. ⁴⁹⁹

Akitlerin kuruluşunda ve geçerliliğinde saiki esas alanlardan bir diğer grup ise Hanefîlerdir. Ancak Hanefî alimler, sadece irade beyanını kabul eden Şâfiîler ile niyeti

⁴⁹⁵ Arı, “İslam Hukukunda Saik ve Hukuki İşlemlere Etkisi”, 208.

⁴⁹⁶ Vehbe Zuhaylî, *el-Bâis ale'l-ukûd fi'l-fikhi'l-islâmî ve usûlihî* (Dimaşk: Dârü'l-mektebî, 2000), 10, 11; Dağ, “İslam Hukukunda Şahsi Gaye”, 249; Üveys Ateş, “İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri”, *Edebali İslâmiyat Dergisi* II/3 (2018), 57, 58.

⁴⁹⁷ Zuhaylî, *el-Bâis ale'l-ukûd*, 11.

⁴⁹⁸ Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım Berâzî, *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*, thk. Muhammed el-Emîn (Dubai: Dârü'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2002), 2/362; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (yy., ts.), 171; Arı, “İslam Hukukunda Saik ve Hukuki İşlemlere Etkisi”, 212.

⁴⁹⁹ Zuhaylî, *el-Bâis ale'l-ukûd*, 12.

gösterecek herhangi bir delili kabul eden Mâlikîler/Hanbelîler arasında konumlandırabileceğimiz bir görüş benimsemişlerdir. Bu bağlamda Hanefî fakihler niyetin dikkate alınmasını ilke olarak benimsemekle beraber akdin istikrarı açısından niyetin çok güçlü karinelerle tespit edilmesi fikrini tercih etmişlerdir. Bu sebeple irade beyanı yanında niyeti gösteren delillerden sadece “akdin mahiyet olarak niyete delâlet etmesini” deliline itibar etmişlerdir. Akdi çevreleyen karinelere bakarak niyetin tespitine karşı çıkan Hanefîler bu bağlamda karinenin akdin mahalliyle iç içe geçmiş olmasını şart koşmuşlardır.⁵⁰⁰

Hanefîlerin niyetin tespiti konusunda akdi kuşatan diğer karineleri dikkate almamaları, bu konuda akdin zahirine bağlı kaldıkları düşüncesini akla getirebilir. Çünkü Hanefîlerin niyet konusunda kabul ettikleri karine yani “akdin mahiyet olarak niyete delâleti etmesi”, dolaylı da olsa niyetin “irade beyanı”nda zikredilmesi ile eş değerdir. Bu sebeple son dönem alimlerden bazıları Hanefîleri, “akitlerde sadece zahiri beyanı esas alanlar” grubuna dahil etmişlerdir. Bu şekilde gruplama yapan alimler niyetin, sedd-i zerâi’ delili gereği dikkate alındığı ve Hanefîlerin bu delili kullanmadıkları düşüncesinden hareket etmişlerdir.⁵⁰¹ Fakat Hanefîler akdin sıhhatini niyete bakarak belirlerken sedd-i zerâi’ deliline değil farklı bir gerekçeye tutunmuşlardır ki o da dindeki “haram ve günahta yardımlaşma” yasağıdır. Dolayısıyla Hanefîlerin hukuki sözleşmelerde niyeti dikkate almaları ile sedd-i zerâi’ delilini kabul etmek arasında zorunlu bir ilişki kurmak doğru değildir. Nasıl ki akitlerde niyeti dikkate almak mutlak manada sedd-i zerâi’ delilini kabul etmeyi gerekli kılmıyorsa Hanefîlerin sedd-i zerâi’ deliline karşı takındıkları tavır sebebiyle akitlerde niyeti dikkate almayacakları sonucuna ulaşmak da bir zorunluluk arz etmez.

Hanefîlerin, niyetin tespitinde güçlü kabul ettikleri “akdin mahiyet olarak niyete delâlet etmesi” karinesini anlamak için fûru örneklerine bakmak gerekir. Bunun için de içki imalatçısı olarak bilinen birisine üzüm satışı ile kargaşa çıkararlara silah satışı güzel birer örnektir. Hanefîler şarap imalatçısı olarak bilinen bir kişiye üzüm satmayı caiz görürken kargaşa çıkaran kimselere silah satmayı caiz görmemişlerdir. Çünkü iki örnekte yer alan akitler, niyeti göstermek bakımından aynı kuvvet derecesinde değillerdir. İlk örnekte akdi gayri meşru kılacak olan “haramda yardımlaşma” durumu bizzat akdin mahiyetinden anlaşılmamaktadır. Çünkü akde konu olan üzümün satışı, bir haramın işlenmesine doğrudan yardım etmek anlamına gelmez. Üzüm ancak şaraba dönüştükten sonra haramlık vasfı kazanır ki haram da ancak bundan sonra işlenebilir. Oysa şarap imal eden kişi bu şırayı, pekmez yapmak gibi meşru farklı bir işte de kullanabilir. Fakat kargaşa çıkaran kimseye silah satmak böyle değildir. Zira günah bizzat silahın kendisi ile işlenir. Bu sebeple kargaşa çıkararlara silah satmak doğrudan haramda yardımlaşmak anlamına gelir.⁵⁰² Aynı durum icâre akitleri için de geçerlidir. Bir zimminin Müslümana ait bir dükkânı kiralaması

500 Dağ, “İslam Hukukunda Şahsi Gaye”, 252, 260.

501 İlgili görüş ve gerekçeleri için bkz. Zuhaylî, *el-Bâis ale'l-ukûd*.

502 Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313), 6/28, 29.

Ebû Hanîfe'ye göre caizdir. Çünkü akdin konusu, dükkandan elde edilecek olan menfaattir. Zimminin orada şarap gibi haram şeyleri satacağı henüz taayyün etmiş değildir. Zimmi dükkanda, câiz olan başka şeyleri de satabilir. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ise akit caiz değildir.⁵⁰³

Burada akla belki şarap imal eden kişiye üzüm satılması örneğinde de karinen güçlü olduğu şeklinde bir düşünce gelebilir. Ancak fetvanın verildiği dönemde şarap imalatçısı ile kastedilen bu günkü gibi sadece içkinin imal edildiği bir fabrika olmayıp farklı ihtiyaçlara sahip bir şahıs olduğu dikkate alınacak olursa bu şahsın satın aldığı her üzümü zorunlu olarak şarap yapacağı söylenemez. Satın aldığı üzümü pekmez ya da sirke gibi farklı ihtiyaçları için de kullanma ihtimali vardır. İşte bu olasılığın varlığı akdin mahiyetin, niyeti gösteren güçlü bir karine olmasına engel teşkil eder. Fakat şarap imalatçısı bir şahıs değil de fabrika olsaydı satılan üzümün başka bir maksatla kullanılma ihtimali olmadığından akdin mahiyeti haramda yardımlaşmaya güçlü bir şekilde delâlet etmiş olurdu.

Niyeti gösteren karinenin güçlü olmasına dair zikrettikleri şart sebebiyle Hanefiler, iki farklı akitten oluşan îne satışına ne Şâfiîler gibi mutlak geçerli ne de Mâlikîler gibi mutlak batıl diyerek toptancı bir şekilde yaklaşmışlardır. Onlar, faiz almak şeklindeki gayri meşru niyeti gösteren güçlü karinenin sadece ikinci akitte olması sebebiyle sadece bu akdi fasit kabul etmişlerdir. Hanefiler bu akdin gerçekleşmeme gerekçisini ise haramda yardımlaşma yasağı yanında başka fikhî kaidelerle de izah etmişlerdir. Bunlardan ilki, semenin teslim edilmemesi sebebiyle birinci akdin henüz tamamlanmadığı, dolayısıyla böyle eksik olan akdin üzerine ikinci bir akdin bina edilemeyeceğidir. Bir başka gerekçe ise birinci satışta alınan şey kabzedilmediği için ikinci satışın fasid olduğudur.⁵⁰⁴

Hanefiler bazen niyeti gösteren karinenin gücü konusunda kedi aralarında da ihtilaf etmişlerdir. Örneğin müzik aletlerinin satışında, satış akdinin o enstrümanlarının haram işte kullanılma niyetiyle satın alındığına ne düzeyde delâlet ettiği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ebû Hanîfe enstrümanların kap ve benzeri şekillerde yararlanılmasının da mümkün oluşunu dikkate alarak akdin gayri meşru niyetle yapıldığına hükmetmemiştir. Müzik enstrümanları ancak haram amaçlı kullanıldığında mal hükmünden çıkar. Oysa burada meşru işlerde kullanılması da söz konusu olduğundan bunların mal hükmünden çıkarılması gerekmez. Bu sebeple Ebû Hanîfe müzik aletlerinin satışlarına mekruh görmekte birlikte cevaz vermiştir. Buna mukabil Ebû Yusuf ve İmam Muhammed dinin yasakladığı eğlencelerde kullanılmak amaçlı yapılmış olmasını dikkate alarak akdin mahallinin gayri meşru saike güçlü bir şekilde delâlet ettiği kanaatine ulaşmış ve bunları mal hükmünden çıkarmışlardır. Dolayısıyla mal hükmünde olmayan bu şeylerin satışının da batıl olacağını söylemişlerdir.⁵⁰⁵

503 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989), 16/38.

504 Zuhaylî, *el-Bâis ale'l-ukûd*, 20.

505 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406), 5/144.

Sonuç

İslam inancına göre kişi, bu dünyada yaptıklarının karşılığını ahirette mutlaka görecektir. Ayet ve hadislerin genelinden anlaşıldığı kadarıyla ahirette yapılacak sorguda bizzat söz ve eylemlerin kendisi değil o eylemin yapılmasındaki niyet esas alınacaktır. İşte niyetin tasarrufa olan bu etkisi sebebiyle fiillere ilişkin mutlak bir hükümden söz edilemez. Aynı eylem bazı durumlarda helal iken bazı durumlarda haram olabilir. Mesela eti yenen bir hayvanın, Allah (c.c) adına boğazlanması helal iken, Allah'tan (c.c) başkası adına boğazlanmasının haram oluşu ya da şarap yapmak niyetiyle üzüm sıkmak günah iken sirke ya da pekmez yapmak niyetiyle sıkmanın caiz oluşu niyetteki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Uhrevî anlamda tasarruflar üzerinde bu denli etkili olan niyet, hukukî sözleşmeler bağlamında İslam hukukunda da önemli kabul edilmiştir. Fakihler, sözleşmelere etkisi bakımından niyeti iki düzeyde değerlendirirler. Bunlardan ilki akdin kuruluşuna yönelik kast düzeyindeki niyettir. İrade kavramı ile ifade edilen bu niyet, akdin rükünlerinden kabul edilmiş, sübjektif bir olgu olması sebebiyle de akitte bu niyetin dışı vurum şekli olan irade beyanı esas alınmıştır. İkinci niyet şekli ise kişiyi akit yapmaya sevk eden ve düşünce düzeyinde kalan niyettir. Saik kavramı ile ifade edilen bu niyet şeklinin akdin kuruluşunda etkili olup olmayacağı hususu tartışma konusu olmuştur. Konu etrafında oluşan görüşler, akitlerde güven ve istikrarı sağlamak ile akdin gayri meşru işlere vesile kılınmamasını önlemek şeklindeki iki kaygı arasında şekillenmiştir.

Niyetin beyan edilmediği durumlarda aynı anda her iki kaygının da birlikte giderilmesi mümkün olmadığı için taraflar, öncelikle kaygı yanında diğer kaygının da giderilmesi için bazı tedbirler zikretmişlerdir. Bu bağlamda niyeti dikkate alarak akdin gayri meşru işlere vesile kılınmasını önlemek isteyen fakihler, niyeti tespitite kullanılacak delillerin güçlü olmasını şart koşarak mümkün olduğunca akdin güvenilirliğini temin etmeye çalışmışlardır. Buna mukabil kişinin iç dünyasına ait olan niyeti dikkate almayarak akdin güven ve istikrarını korumak isteyenler ise, gayri meşru saikle yapılan bir akdin diyâneten caiz olmayacağını söyleyerek kişilerin vicdanına hitap etmişler ve bu sayede akdin suiistimal edilmesini önlemek istemişlerdir. Her ne kadar şekil açısından akdin geçerli olduğunu söyleseler de bu gruptaki alimlere göre de böyle bir akit şer'an geçerli değildir. Haram bir iş yaptığı için akdi yapan kişi, Allah (c.c) katında asi ve günahkardır. Şer'î hükümler de aslolan eşyanın zahirî hükmü değil helal ve haram bakımından muteber olan hükmüdür. Dolayısıyla bir akdin şer'an geçerli olması için şekil şartları yanında bu hükme de mutabık olması gerekir. Bu bağlamda diyebiliriz ki tüm alimler, davranışların şer'î ve ahlaki açıdan sıhhatini belirleyen tek ölçütün niyet olduğu konusunda ittifak etmiştir.

Kaynakça

Arı, Abdüsselâm. "Fıkıh Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma (Hile)". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Darulfunun ilahiyat)* 1 (1999), 247-261-261.

Arı, Abdüsselam. “İslam Hukukunda Saik ve Hukuki İşlemlere Etkisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 2 (2000), 203-220.

Ateş, Üveys. “İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri”. *Edebali İslâmiyat Dergisi* II/3 (2018), 47-75-75.

Bayındır, Servet. “İmam Şafii'nin “Bey'u'l-İne” Hakkındaki Görüşünden Hareketle Üretilen Modern Finansal Ürünler ve Bu Ürünlerin Fikhi Değerlendirmesi (Malezya Örneği)”. *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, 786-800.

Berâzî, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*. thk. Muhammed el-Emîn. Dubai: Dârü'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dârü İbn Kesîr-Yemâme, 1993.

Dağ, Zuhâl. “İslam Hukukunda Şahsi Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi Üzerine Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Özelinde Bir İnceleme”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2017), 243-270.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. yy., ts.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi'ş-şerâ'î'*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1973.

Turan, M. Fatih. “Bey' Bi'l-Vefâ ve Bey'u'l-İne ile Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fikhî Boyutu”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/27 (2015), 117-146.

Zeydan, Abdülkerim. “Akidlerde ve Hukukî İşlemlerde 'Kasdın' Rolü”. çev. Ali Bardakoğlu. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 353-374.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Bâis ale'l-ukûd fi'l-fikhi'l-islâmî ve usûlihî*. Dımaşk: Dârü'l-mektebî, 2000.

HAYATIN OLAĞAN AKIŞINA AYKIRI DAVALARIN REDDEDİLMESİNİN İSLAM HUKUKU VE AHLÂKİ BAKIMINDAN TEMELLENDİRİLMESİ

Ayhan HIRA⁵⁰⁶

Giriş

İslam muhâkeme hukukunda ispat yükü, net bir şekilde medeni muhâkeme usulü ve ceza muhâkemesi usulü ayrımı⁵⁰⁷ yapılmaksızın, prensip olarak davacıya yüklenmekte, ispat için de asıl delillerden (şahitlik, ikrar, yemin, yeminden nükul gibi) ve yardımcı delillerden (zannî karîne gibi) söz edilmektedir.⁵⁰⁸ Buradaki zannî karîne, ülkemizde yürürlükte bulunan usul hukukunda “hayatın olağan akışına aykırılık karînesi”ne karşılık gelmektedir. Fiilî karîne olarak isimlendirilen bu aykırılık, insanların toplum hayatında yaygın olarak yapageldikleri ve toplumun kabulüne mazhar olmuş davranış biçimlerine aykırı olmayı ifade etmektedir. Bunlar nitelikli bir ihtimal bildirmekte, ispat yükünü değiştirmemekle birlikte davacının iddiasının reddedilmesine yol açmaktadır.⁵⁰⁹

Hayatın olağan akışına aykırılık karînesini teşkil eden nitelikli genel hayat tecrübeleri, İslam muhâkeme hukukunda “zâhir/normal hal”in yani hukukî görünüşün davaya tanıklık etmesinin ve davanın örf/âdet tarafından yalanlanmamış olmasının dikkate alınmasında

⁵⁰⁶ Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Assoc. Prof. Kocaeli University Theology Faculty, ayhnhira@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3574-7660>

⁵⁰⁷ Bu ayırım için bk. Saim Üstündağ, *Medeni Yargılama Hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1997), 516; Erdener Yurtcan, *Ceza Yargılaması Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 1986), 34. Bahsedilen ayırımın ipuçlarının konuyla ilgili yeni çalışmalarda tespit edildiği de görülmektedir. Bk. Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 29, 31 vd.; Sahip Beroje, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 72 vd.; Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü* (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012), 19; Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 14.

⁵⁰⁸ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 16/111, 17/28, 185; Ebû Bekir Alâeddîn Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 6/221, 266; Burhâneddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm fi usulil'-akziyeti ve menahicil'-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/145; Muhammed Mustafa Zuhaylî, *Vesâilü'l-isbât* (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1982), 1/99. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtü Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 8/118; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 31.

⁵⁰⁹ Sema Taşpınar, “Fiilî Karinelerin İspat Yükünün Dağılımındaki Rolü”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 45/1 (1996), 538-539; Abdullah Demir, “Yargıtay İçtihatlarındaki Hayatın Olağan Akışı Kriteri ve İslam Hukukundaki Zahiri Hal Delili”, *Terazi Hukuk Dergisi* 3/28 (2008), 130. İspat yükünün dağılımı hakkında bk. Murat Yavaş, “Medeni Yargılamanın Amacı Bağlamında İspat Yükü Kavramı”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2015), 752.

karşılık bulmaktadır. Örneğin, zilyetlik için “zâhiru'l-yed” tabiri kullanılmış, zilyetliğin karîne kabul edildiği davalarda zâhirin şahitliğinden (şehâdetü'z-zâhir) söz edilmiştir.⁵¹⁰

Karşı tarafa zarar verme bilinci içinde kötünietli veya olaya ilişkin hukukî eksiklikten haberdar olmayıp iyiniyetli işlem yapılması, niyet-eylem ilişkisini gündeme getirdiği için⁵¹¹ hayatın olağan akışına aykırılık karînesi, sözlerin ve fiillerin bilinçli veya bilinçsiz yapıldığının bir dereceye kadar somut göstergesi sayılmaktadır.⁵¹² İyiniyetin temelinde ahlâkî ve samimî bir ruhî davranış bulunduğundan dolayı, hayatın olağan akışına aykırılık karînesi, konunun ahlâkî boyutuna da işaret etmektedir.⁵¹³

İşte tüm bu gerekçeler sebebiyle tebliğde önce toplumu düzenleme bağlamında din, ahlâk ve hukuk kuralları arasındaki ilişki kısaca ele alınacaktır. Ardından hayatın olağan akışına aykırılık durumu, ispat yükünde etkili olan fiilî karîneyi teşkil etmesi bakımından incelenecektir. Daha sonra hukukî görünüşü ifade etmek üzere zâhir kıstası ve bununla bağlantılı olarak örf ve âdetin hukukî görünüşteki etkisi üzerinde durulacaktır. Son olarak iyiniyetin korunması ve dürüstlük kurallarının ahlâkî niteliği ile hayatının olağan akışına aykırılık arasındaki ilişkiye yer verilecektir.

1. Toplumun Düzenleme Bakımından Din, Ahlâk ve Hukuk

Dinin tanımındaki “ilahî bir kanun” vurgusu,⁵¹⁴ İslam dininin insanlar arasındaki ihtilâf ve çekişmeleri önleyerek karşılıklı güven ve barışı sağlayan bir hukuku bulunduğunu göstermektedir.⁵¹⁵ Bu hukuk, ilahî nitelikli sabit ve değişmez din kuralları ile değişkeni ve değişime açık olan hukuk kurallarını temsil etmektedir.⁵¹⁶ Bu anlayışta dinin zayıflaması ile ahlâk ve hukuk kurallarına aykırılık teşkil eden suçların artması arasında bağlantı kurulmakta, bunun ahlâk için yaptırım gücünün ortadan kalkmasına sebep olduğu tespiti yapılmaktadır.⁵¹⁷ Bunu önlemek için fıkhta hüküm beyan edilirken olayın hem hukukî

510 Ebu'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Halil et-Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm fî mâ yeteradeddü beyne'l-hsmeyni mine'l-ahkâm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ty.), 166-167.

511 İyiniyet ve amel ilişkisi konusunda bk. M. Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 258 vd.

512 Abdurrahman Bulut, *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 131.

513 Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980), 332-333; Jale G. Akipek, “Sübjektif Hüsnüniyetin Mahiyeti ve Hükümleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 14/1 (1957), 56; Yalçın Kavak, *Medeni Hukukta Dürüstlük Kuralı ve İyiniyetin Korunması* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2019), 28.

514 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 105.

515 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 2/61 vd.

516 Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 135 vd.

517 Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/317 (312-320)

hem de ahlâkî yönü dikkate alınmakta,⁵¹⁸ kalbin fiilleri ile zâhirî fiiller uzlaştırılarak fıkıh-ahlâk bütünlüğünü temsil eden şeriatın kendine özgü yapısı ortaya konmaktadır.⁵¹⁹

Hukuk felsefesi bağlamında konuyu ele alan çalışmalarda hukukun toplumu düzenleme işlevi ele alınırken, ahlâkın toplumsal düzenin temeli ve dayanağı olduğuna dair düşünce, ahlâk-hukuk birliğini savunan görüşü temellendirecek düzeydedir. Bu düşünceye göre, maddi müeyyide gücüne sahip bir kurum olarak hukukun buradaki işlevi, soyut düşünce dünyasındaki ahlâkî değerleri somut ilişkiler ağında gerçekleştirme amacını yerine getirmesidir.⁵²⁰ Nitekim Mekke’de dönemindeki emirler ve yasaklar nazari ve ameli hikmet içermekle birlikte, ahlâkî değerlere daha ağırlık verilmiştir. Medine döneminde ise ibadet, muamelat, ukubat içerikli somut hukuk bildiren teşri hükümler indirilmiştir.⁵²¹

Öte yandan “ahlâk” ve “hukuk” şeklinde iki farklı kavramın mevcut olmasından hareketle ayrı iki değer alanının bulunduğu söylenebilir de bu iki değer alanını birbirinden bağımsız görmek zordur. Çünkü asgari düzeyde bile olsa ahlâkın ve hukukun müşterekleri vardır. Yine hukukun kendine özgü bir değer alanını, ahlâkın da kendine özgü başka bir değer alanını temsil ettiği söylenebilir de hukukun ve ahlâkın bir bütün olan değer alanının birbirini tamamlayan iki parçası olarak tasavvur edilmesi pekâlâ mümkündür.⁵²² Nitekim amelî ahlak, “ef’âlimizi tahdîd edip eşhâs ve emkineye nazaran onların iyi ve fena, sahih ve fâsik olanlarını bildirir.”⁵²³

Sonuç itibarıyla, İslam ahlâk anlayışına göre hukuk, hikmetin hüküm olarak konulmuş kısmına tekabül etmektedir ve canın, dinin, ırzın, aklın ve malın temel değerler olarak kabul edilmesi ve bunların korunması için düzenlemelerin yapılması,⁵²⁴ amelî ahlâkın gereğinin yapılması anlamına gelmektedir. İnsanın bu ahlâk kanununu oluşturma ya da ortadan

518 Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 (2011), 18.

519 Ahmet Yaman, “Kur’an’da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk”, *Marife* 6/1 (2006), 47.

520 Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 93. Formel olarak yürürlükte görünse bile bir kanununun sosyolojik olarak nüfuza sahip olması için sosyal bünyeyi, kutsalı, adalet ilkesini ve etik değerleri dikkate alması gerektiği hakkında bk. Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963), 1/157-158, 183.

521 Yaman, “Kur’an’da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk”, 43. Hz. Peygamber, maddi hüküm bildiren bir vahiy gelmediğinde yani düzenleme bulunmadığında cahiliyenin kabul görmüş değerleriyle dahi hüküm vermiştir. Bk. Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 2/911.

522 Ahlâk hukuk birliğini savunan görüşler için bk. İsmail Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1988), 313 vd. Ahlâk hukuk ayrılığını savunan görüşler için bk. Kılıoğlu, a.g.e., 341 vd.

523 Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 34.

524 İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1999), 2/602-603; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 1/636; İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ş-şeri'a*, thk. Ebû Ubeyde, (b.y.: Dâru İbn Affan, 1997), 1/31-32, 2/17 ve türlü yerler.

kaldırma gücü bulunmamaktadır. Allah'ın kulu olmanın anlamı, bu kanuna boyun eğmek, ibadet etmenin anlamı da bu kanunun gereğini yerine getirmektir.⁵²⁵

2. Fiilî Karîne Olarak Hayatın Olağan Akışı ve İspat Yüktü

Hayatın olağan akışına aykırılık, yargılama usulünde yardımcı ispat vasıtalarından biri olan “karîne”ye karşılık gelmektedir. Sözlükte “karışık bir iş veya meselenin anlaşılmasına ve çözümlenebilmesine yarayan iz, ipucu, bir durumun anlaşılmasına yardım eden hal, belirti”⁵²⁶ anlamlarına gelen karîne kelimesi, terim olarak “yargılamada iki farklı olay arasında aklî çıkarsama yoluyla bağlantı veya sebebiyet ilişkisi kurularak elde edilen ve bilinmeyen bir durumun ispatına yarayan delil”,⁵²⁷ kısaca “bilinenden bilinmeyişi çıkarmaya yarayan hukukî istidlaller”⁵²⁸ anlamına gelmektedir. Bu istidlali kanununun yapması durumunda “kanunî karîne”den bahsedilmektedir. Örneğin, koca lehine babalık karînesi “kanunî hak karînesi”, ölüm karînesi ise “kanunî olay karînesi”dir. Söz konusu istidlalin hayat tecrübelerinden yararlanarak hâkim tarafından yapılması durumunda ise “fiilî karîne” söz konusu olmaktadır.⁵²⁹

İslam muhâkeme hukukunda karîne, ispat vasıtası olarak kullanılabilirlik ölçütünü belirlemek amacıyla delâlet gücü bakımından “katî karîne”, “zannî karîne” ve “zayıf karîne” şeklinde üçlü tasnif yapılmıştır. Katî karîne “yakîn derecesine ulaşan emâre”⁵³⁰ olarak ifade edilmiş, aksine bir delil bulunmadığı sürece müstakil bir delil olarak hükmün dayanağı sayılmıştır. Örneğin, zina suçunun ispatı için dört şahit şart koşulmuştur. Fakat evli olmayan bir kadının hamile kalması, rızası dışında olduğu kanıtlanmadıkça zinanın ispatında yeterli görülmiştir. Kuvvetli ve zayıf karîne arasında yer alan ve “zan” bildiren karîne ise, tek başına hükmün dayanağı olabilecek bir delil değildir. Bu tür karîne, delillerin eşit olması yahut aksine bir delil bulunmaması halinde tercih edilir ve yardımcı delil olur. Zilyetliğin mülkiyet karînesi oluşturması, evde kullanılan eşyanın kime ait olduğu hususunda eşler arasındaki ihtilâfta örfün delâletinin dikkate alınması, hayatın olağan akışını ifade eden ve kimi zaman “zâhir” yahut “zâhirü'l-hâl” olarak adlandırılan karînelere bu türdendir. Zayıf karînelere gelince, bunlar ispat gücü taşımayan, delâleti “şek” derecesinden aşağıda kalan ve yargı kararlarında göz önüne alınmayan karînelerdir.⁵³¹

525 Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981), 38; Yaman, “Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk”, 44.

526 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ülke Yayıncılık, 1994), 609.

527 Davut Yaylalı, “Karîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/492.

528 Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1992), 482.

529 Temel kazılırken komşu binanın çökmüş olması, tipik sonuç çıkarılabilecek bir hayat tecrübesi sunmaktadır. Bk. Taşpınar, “Fiilî Karînelerin İspat Yükünün Dağılımındaki Rolü”, 539.

530 Mecelle, m. 1741; Hoca Eminzâde Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, Arapçaya trc. Fehmî el-Hüseyn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991), 4/437.

531 Burhâneddîn İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 2/121; Tarablusî, *Muînü'l-hükkâm*, 113.

Hayatın olağan akışımı ifade eden ikinci tür karîne, fıkıh usulünde istishâb konusuyla yakından alakalıdır. İstishâba göre aksine bir delil bulunmadığı sürece esas olan, serbestlik ve yükümsüzlüktür. O halde, sabit olan yani kesin olarak varlığı yahut yokluğu bilinen bir duruma ait hüküm, şüphe ve tereddüt sebebiyle ortadan kalkmamaktadır.⁵³² Bu yöntemle alakalı olarak İslam muhâkeme hukukunda “asıl”, “berâet-i zimmet” ve “sıfat-ı ârıza” gibi anahtar kavramlar kullanılmaktadır. Asıl kavramı, “Berât-i zimmet asıldır”⁵³³ maddesinde ispat yükü bağlamında “asıl kural” olanın tercih edilmesi anlamında kullanılmıştır. Buna göre bir kimsenin suçlu olduğu ispat edilinceye kadar suçsuz, borçlu olduğu ispat edilinceye kadar borçsuz olması tercih edilecektir. O halde bir kimse “Şu kadar alacağım var” iddiasıyla dava açtığında davalı bunu inkâr ederse, davacı delil getirmekle yükümlüdür. Fakat davalı “Borcumu ödedim” yahut “Sen beni ibra ettin” iddiasında bulunduğu aslanan, berâet-i zimmetin bulunmaması yani ispat yükünde tercih önceliğinin bulunmamasıdır. Zira davalı önce borçlu olduğunu kabul etmiş ardından yeni bir iddiada bulunmuştur. O halde borçluluk ikrar yoluyla sabit olmuş, borçsuzluk muhtemel hale gelmiştir.⁵³⁴ “Sıfat-ı ârizada asl olan ademdir”⁵³⁵ kuralı gereğince burada borçsuzluk sonradan kazanılan bir vasıf hükmüne girmiştir ve sonradan kazanılan nitelik ispatlanmalıdır. Asıl kavramı, “Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır”⁵³⁶ kaidesinde de tercih anlamında kullanılmıştır. Buna göre ihtilafı olayın ne zaman meydana geldiği kanıtlanamazsa, yakın zamanı gösteren iddia tercih edilir. Örneğin, bir kadın kocasının kendisini ölümle sonuçlanan hastalığında boşadığını söyleyip iddeti içinde bulunmaya devam ettiği için miras taksimi esnasında pay talep etse, fakat diğer mirasçılar boşamanın bu hastalıktan önce olduğunu etseler ancak bu iddialarını kanıtlayamazlarsa, kadın mirastan payını alır. Çünkü bu davada talak “emr-i hâdis”tir ve esas olan, talakın en yakın zamana izafe edilmesidir.⁵³⁷

Görüldüğü üzere, hayatın olağan akışına aykırı sayılan iddiaların muhâkeme esnasında ispatlanması gerekmektedir.⁵³⁸ Ancak somut durumlara inildikçe ortaya çıkacak olan ispat yükü ile ilgili meseleler kesin delille çözülemeyince, hukukî görünürlüğü ifade eden zâhir/normal hal kıstasına, örf/âdete ve bunlarla ilgili olarak iyiniyet ve dürüstlük kurallarına başvurulmaktadır. Bunlar da hukuk-ahlâk ilişkisini gündeme getirmektedir.

532 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhul min ta'likati'l-usul* thk. Muhammed Hasen Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 474; Alaeddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandi, *Mizanü'l-usul fi netaici'l-ukul*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü'd-Duhati'l-Hadise, 1984), 658; Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul TDV Yayınları, 2001)*, 23/376.

533 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1973), m. 8.

534 Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/25-26.

535 *Mecelle*, m. 9; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/26.

536 *Mecelle*, m. 11; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/28.

537 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/222; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/29.

538 Bk. Yargıtay, 1. HD, 30.3.2005, 2005/1094 E., 2005/3800 K. Ayrıca bk. Burcu Bozkurt, *Markanın Dürüst Kullanımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 49.

3. Hayatın Olağan Akışı ve Zâhir Kıstası

Zâhir kavramı, İslam hukukunun usul ve fîrû kaynaklarında farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁵³⁹ Hukukî görünüş anlamındaki zâhir ise hayatın olağan akışı bağlamında iyiniyetli kişinin hukuka ve ahlâka aykırı davranma kastını taşımadığını gösteren olgulardır. Örfteki uygulamalar, mevcut alışkanlıklar ve yaygın durum gibi üçüncü şahısların güvenerek tasarrufta buldukları bu olgular, kişiyi mazur göstermektedir. Böylece hem iyiniyet hem de hukukî görünüşe güven korunmaktadır. Bu şekilde tasarruf veya işlem yapan kişi, görünüş ile gerçek hukukî durumun birbirinden farklı olduğunu bilmemektedir. Ancak belli ölçüler içinde örneğin karşısındaki zilyedin gerçekten zilyet olduğunu veya karşı tarafın beyanının gerçeği yansıttığını düşünmektedir. Zira içinde bulunulan duruma ilişkin örfteki uygulamaları, mevcut alışkanlıkları ve yaygın durumu ifade eden olağan akış, aksine bir belirti söz konusu olmadığı için güvenilir bir hukukî görünüş sağlamakta, bu da tasarrufa veya işleme meşruiyet kazandırmaktadır. O halde davanın taraflarının iddialarının zâhire uygun olması gerekmektedir.⁵⁴⁰

Mecelle'nin "Beyyine, hilâf-ı zâhiri isbât için ve yemîn aslı ibkâ içindir"⁵⁴¹ maddesinde açıkça belirtildiği gibi, zâhir/normal hal kıstasına göre, bu hale uygun bir vakıayı ileri süren kimse bunu ispatlamakla mükellef değildir. Zira zâhir-i hale tutunan tarafın tanığı bizzat zâhir-i hal olduğu için "asıl" sayılan vakıaları ileri sürenlerin beyyineye ihtiyacı yoktur. Aslın hilafını yani bu hale aykırı bir vakıayı ileri süren kimse ise bunu ispatlamakla yükümlü tutulmalıdır. Çünkü hilaf-ı zâhir ve hilaf-ı asl, sıfat-ı arızada varlık iddiasını gündeme getirmektedir. Halbuki burada esas olan yokluktur. Yine hilaf-ı zâhir ve hilaf-ı asl, bir kimsenin zimmetinde borç bulunduğu iddiasındadır. Oysa kişinin zimmetinde borcun bulunmaması esastır. Sonradan olan olayın en yakın zamana izafe edilmesi esas olmasına rağmen en uzak zamana izafe edilmesi durumu da böyledir. Örneğin, bir kimse "Ben bu malı çocukluğumda sattım" dese ve "Sagîr-i mümeyyizin kabul-ü hibe ve hediye gibi hakkında nefî mahz olan tasarrufu velisinin izin ve icazeti olmasa bile mu'teberdir ve ahara bir şey hibe etmek gibi hakkında zarar-ı mahz olan tasarrufu velisinin izin ve icazeti olsa bile mu'teber olmaz."⁵⁴² maddesine dayanarak alışverişin nafiz olduğunu söyleyerek malını geri istediği talebiyle dava açsa, davalı da "Sen yetişkin iken sattın, alışveriş bağlayıcıdır" diye iddia etse, "çocuk

539 Karînenin çeşitleri ve zâhir ile alakası hakkında bk. Muhammed Simâî, *Nazariyyetü'l-asl ve'z-zâhir fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 17, 69 vd. Ayrıca bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/85-87.

540 Hüseyin Ülgen, *Türk Ticaret Hukukunda Hukukî Görünüş Nazariyesi* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2005), 8; İbrahim Mahmud, "Nazariyyetü'z-zâhir beyne's-şeria ve'l-kânun", *Mecelletü'l-Ulûmi'l-Kânuniyye ve's-Siyâsiyye*, 3/5 (2013), 303. Zâhir kavramı, Hanefi mezhebindeki fetva usulünde de etkili olmuştur. Ebu Hanife kendi zamanının şartlarına göre zâhir adaletle yetinmiştir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise bununla yetinilemeyeceğini söylemişlerdir. Bk. Şeyh Bedreddin, İbn Kadi Simavna, *Câmiu'l-fusûleyn*, (Mısır: yy. 1800), 1/14.

541 Mecelle, m. 77; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/76.

542 Mecelle, m. 967; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 2/676.

olmak” asıl kabul edildiğinden dolayı çocuk olmayı iddia edenin sözü dikkate alınır. Buna göre yemin edince çocukluğu iddia eden tarafın iddiası kabul edilir. Çünkü yetişkin olmak sonradan meydana gelen bir durumdur, zâhirin hilafıdır. O yüzden de yetişkin olmayı iddia eden tarafın beyyine ile ispatlaması gerekir.⁵⁴³ Yine alışveriş yapan taraflardan birisi “Alışverişimiz bey’ bi’l-vefâ idi” iddiasında bulunsa, diğeri ise “Alışverişimiz kesindi” dese, burada alışverişin kesin olduğunu iddia eden tarafın sözü dinlenir Zira alışverişler zâhirde kesin olarak yapılır. Alışverişlerin vefâ şeklinde olması ise hilaf-ı asldır. Durum böyle olunca delil getirme yükümlülüğü alışverişin vefaen olduğunu iddia eden tarafa düşer.⁵⁴⁴

Zâhir halin işaret ettiği fiilî karîneler, ispat yükünü değil de ispatın konusunu değiştirir. Buna göre ispatlayacak olan taraf değişmemekle birlikte, ispatlaması gerekenden daha kolay ispat edilebilir nitelikte olan yani delil başlangıcı teşkil eden vakiaları ortaya koyar. Böylece ispatın konusu değişir. Ancak fiilî karîneler yine deliller ile ispatlanır.⁵⁴⁵

İslam hukukçuları vakıanın doğruluğunu ispat sadedinde somut olaya zâhirin tanıklık etmesi ölçütünü de kullanmışlardır. Örneğin, A, B’nin başını mûdiha yani kemiği açığa çıkaracak şekilde yaralamıştır. B, bu yaranın A’nın darbesinden dolayı münakkile derecesine dönüştüğünü yani kırık kemiğin yerinden oynadığını, iyileşmesi için kemik nakline ihtiyaç duyulduğunu ve A’nın münakkile erşini ödemesini talep etmektedir. A ise bu dönüşümün kendisiyle alakası olmayan başka bir darbeden dolayı meydana geldiğini söyleyerek iddiayı inkâr etmektedir. Bu mesele “darbe sonucu düşen diş meselesi”ne kıyas edildiğinde A’nın sözü kabul edilirken istihsana göre B’nin sözü kabul edilmektedir. Kıyasa göre, başına darbe alanlar tazminat talep etmekte, davalılar ise iddia edilen sonucu inkâr etmektedirler. Davacı taraf fiil-sonuç ilişkisini kanıtlamayınca davalı yemin etmekte ve onun bu yemini kabul görmektedir. İstihsana göre diş meselesinde zâhir-i hal, dişine darbe alanın lehine tanıklık etmektedir. Zira dişin düşmesine vuranın darbesi sebep olmuştur. Davacının diş düşünceye kadar bir sene beklemesi durumunda da zâhir-i hal ona tanıklık etmektedir Başı yaralama meselesi ise farklıdır. Zira başı yaralamada mûdihadan münakkileye dönüşmenin belli bir süresi yoktur. Bu sebeple yaralamanın derecesi hususunda A’nın sözü kabul edilir. Ancak diş meselesinde bir yıldan fazla beklenirse zâhir-i hal davalı lehine tanıklık eder. Zâhir-i halin tanıklık edememesi durumunda davacıya ispat, davalıya yemin düşer.⁵⁴⁶

543 Somut olayda hangi halin zâhir/normal, hangi halin bunun aksi olduğunu belirlemenin bazen güç olabileceğini ve bu noktada genel hayat tecrübelerinden yararlanmanın devreye girdiğini söyleyen Üstündağ’a göre sözleşmelerde asıl, tarafların temyiz kudretine sahip olmalarıdır. Bu sebeple bir hukukî muamelenin sonuçları beklediği gibi çıkmayınca sözleşme esnasında gayrimüeyyiz olduğu iddiasıyla bu sonuçları kabul etmeyen kişinin bu durumu ispatlaması gerekmektedir. Bk. Üstündağ, *Medeni Yargılama Hukuku*, 516 vd.

544 Mecelle, m. 403; Ali Haydar, *Düreru’l-hükkâm*, 1/435.

545 Üstündağ, *Medeni Yargılama hukuku*, 522.

546 Zeyneddin b. İbrahim b. Nüceym, *Bahru’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik* (Beirut: Dâru’l-Marife, t.y.), 8/387.

4. Hayatın Olağan Akışı ve Örf/Âdet

İslam ahlâk anlayışına göre uyulması gereken vazedilmiş fıkıh hükümleri aynı zamanda toplumun kalıplaşmış örf/âdetini ifade etmektedir. Vazedilmiş hükümlerin gereği olarak söylenmesi gereken sözlerin ve yapılması gereken davranışların toplumun kalıplaşmış âdeti haline gelmesi ve ferдин duygu, düşünüş, söz ve davranışlarının bu kalıplar ölçüt alınarak değerlendirilmesi ise, bu hükümler üzerinde toplumun ittifak etmesiyle izah edilmiştir.⁵⁴⁷ Bu husus İslam muhâkeme hukukunda davanın şartları belirlenirken örf ve âdetin delil niteliği kazanmasında etkili olmuş ve bu açıdan davalar üç kısma ayrılmıştır: 1) Âdetin yalanladığı davalar, 2) Âdetin tasdik ettiği davalar, 3) Âdetin tevakkuf ettiği diğer bir tabirle yalan veya doğru olduğuna dair karar bildirmedikleri davalar.

Âdetin yalanladığı davada davacının delili dikkate alınmamaktadır. Örneğin, dava konusunun bulunduğu yerde ikamet etmeyen yabancı A, davalı B'nin zilyetliğindeki bir evin kendisine ait olduğu iddiasıyla dava açmıştır. B ise bu esnada söz konusu evi yıkıp yeniden yaparak uzun vadeli kiraya verme teşebbüsü içindedir ve A'nın bu durumdan haberi olduğu halde üstelik B'ye engel olmak için talepte bulunmasına bir engel olmamasına rağmen ona karşı çıkmamaktadır. Bu ikisi arasında herhangi bir ortaklık da bulunmamaktadır. Ancak A, daha sonra delil ikame etmek istemektedir. Ne var ki âdetin yalanlaması sebebiyle davası dinlenmediği için delili de dinlenmemektedir. Yine bir kimse, bir çocuğun kendi çocuğu olduğunu iddia etmektedir ve aralarındaki yaş farkı da uygundur. Ancak insanlar bu çocuğun onun oğlu olmadığını kesin olarak bildiklerinden örf delili onu yalanlamaktadır. Zira çocuk Hindistanlı, adam ise İranlıdır ve Hindistan'a hiç gitmemiştir.

Âdetin tasdik ettiği davada davacının delil ikame etmesi ve davalıdan yemin talep edilmesi mümkündür. Bu tür davalarda ortaklığın bulunup bulunmadığına dair yemin talebine ihtiyaç yoktur. Örneğin, A'nın B'nin elindeki malum ticaret malını dava etmesi, yabancı A'nın güvenilir kişi olan B'ye verdiği emaneti dava etmesi, yolcu A'nın yol arkadaşı B'ye verdiği emaneti dava etmesi, zanaatkara verilen malın dava edilmesi gibi.

Âdetin yalan veya doğru olduğuna dair karar bildirmedikleri davalarda dava dinlenir ve davacıya delil ikame etmesi imkânı verilir. Fakat davalıdan yemin talep edilebilmesi için aralarında ortaklık bulunduğunun ispatlanması gerekmektedir. Örneğin, A'nın B'nin zimmetinde alacağının bulunduğunu veya aralarındaki bir muameleyi dava etmesi gibi.⁵⁴⁸

5. Hayatın Olağan Akışı, İyiniyet ve Dürüstlük Kuralı

İyiniyet, karşı tarafa zarar verme yahut hukuka aykırı iş ya da eylem yapma kastını taşımadığını gösteren hukukî eksikliğe dair bilgisizliği ifade etmektedir. Yine iyiniyetle ilişkili olarak dürüstlük kuralı da kişilerin haklarını kullanırken ve borçlarını ifa ederken kurdukları hukukî ilişkilerde teamüllere, ahlâkî prensiplere, karşılıklı güven esaslarına

547 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Fahri Unan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 28; Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk", 42.

548 Burhâneddîn İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/148-149. Medeni muhâkeme hukukunda da aslolan, satışın peşin olduğudur. Bk. Üstündağ, *Medeni Yargılama Hukuku*, 516 vd.

uygun davranmak zorunda olmalarını anlatmaktadır. Dolayısıyla meselenin ahlâkî boyutu söz konusudur.⁵⁴⁹

Bilgisizliğin iyiniyet kuralı bağlamında mazeret teşkil edip etmemesi bakımından İslam hukukunda bazı ölçütler geliştirilmiştir. Buna göre somut olayda delilin açık olması, hükmün yaygın olarak bilinmesi, bilme imkanının bulunması, bilgisiz kişinin kusurlu olması durumlarında bilgisizlik mazeret kabul edilmemiştir. Örneğin dârülişlâmda Müslüman olup şer‘î hükmü bilmediğini iddia eden kişinin sözü kabul edilmemektedir. Çünkü dârülişlâmda temel dinî hükümler yaygın olarak bilinmektedir.⁵⁵⁰ Bilgisizliğin mazeret sayıldığı durumlarda ise kişinin kusurlu olmadığına karar verilmiş, bilgisi dışında yükümlülük altına sokulmasının ve zarar görmesinin önüne geçilmiştir. Örneğin kişinin vekil tayin edildiğini veya vekilliğinin azledildiğini bilmemesi gibi. Aksi halde bu tür tasarruflar, durumdan haberdar olmayan kişiyi yükümlülük altına sokacak ve zarar görmesine neden olmaktadır.⁵⁵¹ Ayrıca yıpratmaya yönelik olduğu anlaşılan davalar reddedilerek itibarlı ve dürüst kimseler korunmaktadır.⁵⁵²

Değerlendirme ve Sonuç

Hayatın olağan akışına aykırılığın fiilî-zannî karîne teşkil ettiği davaların kabul edilmemesinin din, ahlâk ve hukuk bakımından incelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler halinde şu şekilde değerlendirilebilir:

1) Koyduğu kurallarla insanların davranışlarını düzenlemek suretiyle toplumsal ilişkileri belirleyen din, ahlâk ve hukuk birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bir şeyin iyi veya kötü olduğu yönündeki tespit din tarafından yapıldığında, birtakım söz ve davranış kalıpları içinde bunun bir yaşam biçimine dönüştürülmesi vazifesini ahlâk üstlenmektedir. Arkasına aldığı devlet gücüyle müeyyide uygulayarak ihlalleri engelleyen hukuk da düzeni korumaktadır. Böylece değerler alanının bütünleşik mahiyeti ortaya çıkmaktadır. Bu modelde ahlâk din tarafından, hukuk da ahlâk tarafından beslenmektedir. Dolayısıyla bunlar arasında çelişkinin bulunması istenilen bir durum değildir. O halde birinin olumlu saymadığını, diğeri de olumlu saymamalıdır. Böylece iç kontrol mekanizması sayesinde

549 Erten, Ali, “İyiniyetin Korunmadığı Hukukî Durumlar”, Prof. Dr. H. C. Oğuzoğlu’na Armağan (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972), 179; Ramazan Arslan, *Medeni Usul Hukukunda Dürüstlük Kuralı* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1989), 86; Rona Serozan, *Medeni Hukuk Genel Bölüm* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2013), 170.

550 Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 4/458 vd.; Serahsî, *Usulü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 2/321; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ud el-Mahbubi *et-Tavdîh li-metni’t-Tenkîh*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), 2/389.

551 Ayrıca müvekkil için satın almış olsa dahi bu işlem vekâlet veren kişinin icazetine mevkuftur. Bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 4/481-482; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmâniyye, Dersaâdet, 1321), 348.

552 Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 199.

adaletin tecelli etmesini sağlayacak çözümler, hukuk müeyyidesinin söz konusu olmadığı yerde dahi söz konusu olabilmektedir.

2) İnsanların toplum içinde genel ve yaygın olarak yaptıkları davranış kalıplarını ifade eden hayatın olağan akışı, yukarıdaki modele göre din, ahlâk ve hukuk tarafından normal olanı göstermektedir. Normal olan, geçerli genel kuralı temsil ettiği için olağan yaşam tecrübesine uygun olay ve olguların muhâkeme esnasında ispatlanması gerekmektedir. Zira insanlar normal şartlarda zaten hep böyle yapmaktadırlar. Buna göre, tarafların kuvvetli şüpheye yol açan ve olağan karşılanacak türden olup olmayan iddiaları kanıtlanmaya muhtaçtır.

3) Hayatın olağan akışına aykırılık, muhâkeme hukukunda yardımcı ispat vasıtalarından biri olan “karîne”ye karşılık gelmektedir. Burada kanun veya hâkim, akıl yürütme yoluyla sebebiyet ilişkisi kurarak bilinenden hareketle bilinmeyen ispatlamakta, bir durumun varlığını diğeri için delil saymaktadır. Ancak bu zannî karîne, nitelikli de olsa ihtimal taşıyan bir delildir. Tek başına hükmün dayanağı olabilecek bir delil değildir.

4) Zannî karîne, delillerin eşit olması yahut aksine bir delil bulunmaması halinde tercih sebebi olur. Bu durumu göstermek üzere istishâb delili bağlamında olup aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestliğin ve yükümsüzlüğün esas olduğunu ifade eden kaideler geliştirilmiştir. Bu kaideler, hukukî hayatta istikrarın korunmasına ve tereddütlü durumlarda meselenin kolayca çözümlenmesine hizmet etmektedir.

5) Hayatın olağan akışına aykırı davanın reddedilmesi, doğrudan iyiniyetin korunup korunmaması ve dürüstlük kuralının dikkate alınıp alınmamasıyla yakından ilgilidir. Zira olağan akışa aykırı bir dava söz konusu olduğunda, kişinin somut olayda gerçek iradesinin tam olarak yansiyıp yansımadığı, bu esnada kusurunun bulunup bulunmadığı, haksızlık bilinci taşıyıp taşımadığı, başkasına zarar vermeyi kastedip etmediği tespit edilmelidir. Bilgisizliğin bir mazeret teşkil edip hukukî etkilere sahip olduğu durumlarda, hayatın olağan akışı kriterinin ahlâkî niteliği daha çok ortaya çıkmaktadır. Çünkü niyet, bilgiye tabidir ve hüküm niyete göre verilmektedir.

Kaynakça

Akipek, Jale. “Sübjektif Hüsnüniyetin Mahiyeti ve Hükümleri”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 14/1 (1957), 56-71.

Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: DİB Yayınları, 2016.

Ali Haydar, Hoca Eminzâde. *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Arapçaya trc. Fehmî el-Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.

Ali, Erten. “İyiniyetin Korunmadığı Hukukî Durumlar”. *Prof. Dr. H. C. Oğuzoğlu'na Armağan*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972.

Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.

Arslan, Ramazan. *Medeni Usul Hukukunda Dürüstlük Kuralı*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1989.

Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

Bardakoğlu, Ali. “İstîshâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhâkeme Hukuku*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.

Beroje, Sahip. *Ceza Muhâkemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhıyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.

Bozkurt, Burcu. *Markanın Dürüst Kullanımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Buhârî, Alâüddin b. Ahmed Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. Haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Bulut, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveyni, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1999.

Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.

Demir, Abdullah. “Yargıtay İçtihatlarındaki Hayatın Olağan Akışı Kriteri ve İslam Hukukundaki Zahiri Hal Delili”. *Terazi Hukuk Dergisi* 3/28 (2008), 129-133.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ülke Yayıncılık, 1994.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Zâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Draz, M. Abdullah. *Kur'ân Ahlâkı*. trc. Emrullah Yüksel-Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Erbay, Celal. *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

Fazlurrahman. *İslam*. Çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhul min Ta'likati'l-Usul*. thk. Muhammed Hasen Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Hamidullah, Muhammad. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.

İbn Ferhûn, Burhâneddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tabıratü'l-Hükkâm fî Usuli'l-Akziyeti ve Menahicil Ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.).

İmre, Zahit. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.

Kâsânî, Ebû Bekir Alâüddîn Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Kavak, Yalçın. *Medeni Hukukta Dürüstlük Kuralı ve İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2019.

Killoğlu, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1988.

Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. Haz. Fahri Unan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlâk mı? İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 (2011), 17-50.

Mahmud, İbrahim. "Nazariyyetü'z-Zâhir beyne's-Şeria ve'l-Kânun". *Mecelletü'l-Ulûmî'l-Kânuniyye ve's-Siyâsiyye*, 3/5 (2013), 299-318.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1973.

Molla Hüsrev. Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali. *Mir'âtu'l-Usûl*. İstanbul: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, Dersââdet, 1321.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbubi. *et-Tavdîh li-Metnî't-Tenkîh*. Thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Semerkandi, Alaeddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizanü'l-Usul fi Netaici'l-Ukul*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matbaatü'd-Duhati'l-Hadise, 1984.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.

Serahsî, *Usulü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Serozan, Rona. *Medeni Hukuk Genel Bölüm*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2013.

Simâî, Muhammed. *Nazariyyetü'l-Asl ve'z-Zâhir fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Muvâfakât*. Thk. Hasan Âl-i Selmân. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, t.y.

Şeyh Bedreddin, İbn Kadi Simavna. *Câmiu'l-Fusûleyn*. Mısır: yy. 1800.

Tarablusî, Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Halil. *Muñnü'l-Hükkâm fîmâ Yeteraddedü beyne'l-Hasmeyni mine'l-Ahkâm*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.

Taşpınar, Sema. "Fıilî Karinelerin İspat Yükünün Dağılımındaki Rolü". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 45/1 (1996), 532-572.

Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.

Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Ülgen, Hüseyin. *Türk Ticaret Hukukunda Hukukî Görünüş Nazariyesi*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2005.

Üstündağ, Saim. *Medeni Yargılama Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1997.

Yaman, Ahmet. “Kur’an’da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk”. *Marife* 6/1 (2006), 41-49.

Yavaş, Murat. “Medeni Yargılamanın Amacı Bağlamında İspat Yükü Kavramı”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2015), 741-762.

Yaylalı, Davut. “Karîne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.

Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1992.

Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012.

Yurtcan, Erdener. *Ceza Yargılaması Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 1986.

Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *Vesâilü'l-isbât*. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1982.

İSLAM HUKUKUNDA NİYET- EYLEM İLİŞKİSİNDE NİYETİN GERİ PLANDA KALMASI

Ahmet AYDIN⁵⁵³**Giriş**

Niyet-amel ilişkisi, İslami ilimlerde önemli meseleler arasında yer almakta, amel-iman ilişkisi bağlamında kelamın konusunu teşkil etmektedir. Amel, insanın dışa yansıyan davranışlarını ifade ederken, niyet iç alemle ilgilidir. Ayrıca bazı kavram çiftlerinin konuyla ilişkili olduğu görülmektedir. Maddî-manevî unsur bunlardandır: Ceza hukukunda failin icra ettiği eylem, kullanılan araçlar, fiilin icra şekli dış alemde müşahede edilen maddî unsurlardır. Failin kusurluluk derecesini belirleyen taksir, kast gibi kavramlar ise manevî unsurla, insanın iç alemiyle ilgilidir. Bu durumda niyetin manevî unsur; amelin ise maddî unsur olduğunu söyleyebiliriz.

Konuyla ilgili farklı bir kavram çifti zâhir-bâtındır. Zâhir, dış; bân ise görünmeyen, iç alemle ilişkilidir. Örneğin, Zâhirî mezhebi, lafızların zahirine bağlı kalan, kıyas, maslahat gibi hüküm çıkarma metotlarına itibar etmeyen bir hukuk ekolüdür. Bânî tefsir metodu ise, ayetlerin anlaşılmasında asıl olanın iç (bân) anlam olduğunu ve bunun birtakım özel kişiler tarafından bilineceğini ileri sürmektedir.

Lafız-mana ikilisi de konuyla ilişkilidir. Bu ayrımında lafız somut, görüneni, zâhiri temsil ederken; mana ise daha ziyade zihni bir kavramdır. Lafzî yorum, lafızları dikkate alarak yapılan yorumu; gâî yorum ise nasların gayesini, maksadını itibara alan değerlendirmeyi ifade etmektedir.

Konuyla ilişkili diğer kavram çifti öz-şekildir. Şekil maddî yönü, öz ise bunun zıddını ifade etmektedir. Öz-şekil ayrımını bildiride ele alınan niyet-amel ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde, niyetin geri planda kalması daha şekilci bir anlayışı ortaya koymaktadır. Hukukta şekilci anlayış, şekli, formu dikkate alan formalist yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

Şeklin hukuki istikrar açısından önemli olduğu ve unsur olarak rol oynadığı birtakım hukuki meseleler mevcuttur.⁵⁵⁴ Nikah akdinin resmi memur önünde yapılması, medenî hukukta bir şekil şartıdır. Gayrimenkul satımının sadece resmi senede bağlandığı zaman geçerli olması, borçlar hukukundaki şekil şartına örneklik teşkil etmektedir.⁵⁵⁵ Ceza

553 İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

554 Ahmet Aydın, Hanefi Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru ve Cezâî Mesuliyete Etkisi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24 (2014), 267-284.

555 İbrahim Ermenek, Medeni Usul Hukukunda Şekilcilik, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/2 (Haziran-Aralık 2000), 141-177.

hukukunda bağlı hareketli suç-serbest hareketli suç ayrımında bağlı hareketli suçun oluşumu için kanunda belirtildiği şekilde eylemin gerçekleşmesi gerekmektedir.⁵⁵⁶

Dikkat edilirse yukarıdaki örneklerde şekil şartları akdin veya suçun oluşumu noktasında belirleyici olmakta ve birer unsur olarak fonksiyon icra etmektedir. Diğer taraftan istikrar amacının ötesinde şeklin, formalist yaklaşımın ön plana çıktığı, niyetin, manevî unsurun dikkate alınmadığı meselelere fıkıh metinlerinde rastlanmaktadır. Yaptığımız araştırmalarda şeklin, maddî unsurun özellikle Hanefi mezhebinde ön planda olduğunu tespit ettiğimizden daha ziyade ilgili hukuk ekolüne ait eserlerde yer verilen örnekler analiz edilecektir. Bununla birlikte incelenen meselelerde diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmeye çalışılacak ve hukuk ekolleri arasında mukayeseler yapılacaktır.

1. İslam Hukukunda Şeklin, Maddî Unsurun Etkili Olduğu Meseleler

1.1. İbadetlerde

Fıkıh metinleri incelendiğinde, ibadetlerde niyetin hukukun diğer alanlarına kıyasla daha etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bazı meselelerde şeklin ön plana çıktığı, niyetin geri planda kaldığını söylemek mümkündür. Bu kısımda daha çok Hanefi mezhebine ait örnekler yer verilecektir. Bu, onların şekle, maddî unsura önem vermede ön planda olmalarıyla paralellik arz etmektedir.

1.1.1. Namaz İbadetinde

Hanefi mezhebinde üzerinde resim olan bir örtü üzerinde namaz kılınmasına izin verilmektedir. Bununla birlikte örtüdeki resmin üzerine baş konarak secde edilmesi mekruhtur. Bunun gerekçesi, örtüye basıldığında resme değer verilmediği, secde halinde ise putlara tapanlara benzer şekilde ona saygı gösterme pozisyonunda bulunulduğu belirtilmektedir.⁵⁵⁷ Burada niyet yerine maddî unsura göre hükme varıldığı kanaatindeyiz. Zira bir Mümin şeklen puta tapanların hareketine benzer şekilde resme başını koysa da, kesinlikle ona saygı göstermeyi zihninde geçirmez, bu şirke girer. Nitekim resmin ayak altına alınması veya ona başın konmasında niyet ayrıdır.

1.1.2. Oruç İbadetinde

Hanefi mezhebinde dışarıdan alınan şeyin orucu bozduğunun kabul edilebilmesi için, *ytma eylemine şeklen benzer biçimde insan bedeninde tamamen gözden kaybolması* gerektiği üzerinde durulmaktadır. Örneğin, bir kişinin bedenine mızrak veya ok saplandığında,

556 Nur Centel - Hamide Zafer - Özlem Çakmut, *Türk Ceza Hukukuna Giriş* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2008), 251-252; Ahmet Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 38.

557 Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübeddî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1/64.

Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâyık şerhu Kenz'd-dekâik* (Bulak, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 1/167; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), 1/414, Ahmet Aydın, *Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Şekî Benzerlik, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015), 90.

bunların bir kısmı beden dışında kalsa orucun sıhhatine zarar vermemektedir. Diğer taraftan bunların ucundaki temren, beden içinde kalırsa mızrak veya ok bedenden çıksa dahi oruç bozulmaktadır.⁵⁵⁸ Bu eyleme benzer oruçla ilgili farklı bir hüküm, kişinin ipe bağladığı gıda maddesini midesine sarkıtmasıdır. Bu durumda, ipin ucundaki gıda maddesinin bir kısmı midede kalmadığı sürece oruç bozulmamaktadır.⁵⁵⁹ Dikkat edilirse mızrağın bedene saplanması eyleminde ve son fiilde yutma eyleminden farklı bir durum söz konusu olmaktadır. Yutmada vücuda dışarıdan alınan şey gözden kaybolmaktadır. Oysa gıda maddesini bir ipe mideye sarkıtma veya bedene ok-mızrak saplanmasında maddenin bir kısmı gözden kaybolmamakta, dıştan görülmektedir. Bu durumda şeklen yutma eyleminden farklı bir durum vardır. Mideye sarkıtılan ipin ucundaki gıda maddesinin bir kısmı koptuğunda veya okun ucundaki temren içerde kaldığında bunların gıda verici olması dikkate alınmaksızın oruç bozulmaktadır.⁵⁶⁰

1.1.3. Hac İbadetinde

Hacla ilgili olarak maddî unsurun, fiilin şeklinin itibara alınması ihram yasaklarının ihlali bağlamında analiz edilecektir. Fıkıh eserlerinde birtakım ihram yasaklarına temas edilmekte, bunlara uymayan hacı adayı için uygun yaptırımın tespitinde birçok kritere yer verilmektedir.⁵⁶¹ Genelde fıkhîta ihram yasaklarının farklı türden olması halinde her biri için ayrı bir kefarete ödenmesi söz konusudur.⁵⁶² Bu görüşte maddî unsurun (eylemin türü) dikkate alındığı görülmektedir. Bu meseleyle ilgili Maliki mezhebinde manevî unsurun daha etkili olduğu bir görüşe temas edilmekte, farklı tür eylemleri yapmaya niyet edilmesi halinde hepsi için tek kefarete ödemek yeterli kabul edilmektedir. Buna göre, koku sürünme, tıraş olma ve elbise giyme yasaklarını yapmaya niyet eden kişinin tek fidye vermesi yeterli görülmektedir.⁵⁶³

1.1.4. Yemin Kefaretinde

558 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Sa'âde, 1324-1331), 3/ 98; Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'ü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982), 2/93; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/330.

559 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/98; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/330.

560 Aydın, *Şeklî Benzerlik*, 90-91.

561 Bu konuda bkz. Ahmet Aydın, İslam Hukukunda Zaman, Mekan Ve Hareket Unsuru Bağlamında Birleştirme Metodu, *Journal of Intercultural And Religious Studies*, 7 (2014), 81-117.

562 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/78-79; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi*, 2/161-162; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *el-Hâvi fî fikhî's-Şâfi'* (Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/102-103; Zekeriyâ b.

Muhammed b. Ahmed Ensârî, *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib* (Beyrut, 2000), 1/523; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/260; Ebû'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1986), 3/457-458.

563 Muhammed b. Yusuf Abderî İbnü'l-Hâc, *et-Tâc ve'l-iklil li-Muhtasarı Halil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 4/238-239; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî Haraşî, *Şerh alâ muhtasarı Hâil* (Beyrut, ts.), 2/356.

Hanefi mezhebinde, konuşmayacağına yemin ettiği kişi uykudayken onunla konuşan şahsın yemini bozulmaktadır.⁵⁶⁴ Diğer taraftan Hanefi kaynaklarda konuşma eyleminin dinlemeyi (“المكالمة عبارة عن الاستماع”) içerdiği ve ölü biriyle gerçekleşmeyeceği belirtilmektedir.⁵⁶⁵ Bir açıdan uyuyan kişi, tıpkı ölü gibi kendisiyle iletişim kurulamayacak durumdadır. Bununla birlikte dinleme tıpkı kast, niyet gibi insanın iç alemiyle ilgili olduğu ve ona vakıf olunamadığı için ilgili hükümde somut ölçünün, maddî unsurun dikkate alındığı görülmektedir. O da, dinleyicinin konuşanın sözünü dinleyebileceği kadar yakın mesafede olmasıdır. Şayet dinleyen sözü duyamayacak kadar uzak mesafede olursa yemin eden kişinin konuşmasıyla yemin bozulmamaktadır.⁵⁶⁶ Bu hükümlerde uzaklık gibi mekan unsuru itibara alınırken; uyku hali gibi bilincin kapalı olduğu manevî unsur dikkate alınmamaktadır.

1.2. Borçlar Hukukunda

İslam hukukçularının iç irade yerine maddî unsur, şekli itibara alan yaklaşımlarının belirgin şekilde ortaya çıktığı meselelerden biri akitte icap-kabul uygunluğudur. İlgili meselede ortaya konan ölçülerin taraflar arasındaki rızayı bir tarafa bırakacak şekilde maddî unsurlar içerdiği ileri sürülmektedir.⁵⁶⁷

Hanefiler bey akdinde icap-kabulün bütünlük arz ettiği ve birbirinden ayrılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Onlara göre, icap yapıldığında kabul, kabul anında ise icap mevcut değildir. İcap-kabul aynı anda gerçekleşmemektedir. Zaman unsuru açısından ortaya çıkan icap-kabul ayrılığının giderilmesi, akit meclisiyle mümkün olmaktadır. Akit meclisi, yani mekan iki farklı zamanda gerçekleşen eylemleri birleştirmektedir.⁵⁶⁸ Buna göre, yürüyen veya hayvan üzerinde giden şahıslardan biri icap yaptığında diğerinin hemen onun sözüne bitişik olarak kabul cevabı vermesi halinde akit kurulmaktadır. İcapla kabul arasında çok az bir ara dahi bulunsa, yürüme nedeniyle akit meclisi değiştiğinden akit kurulamamaktadır.⁵⁶⁹ Aynı şekilde birisi icapta bulunduktan sonra diğerinin ayağa kalması halinde icap batıl olmaktadır.⁵⁷⁰ Dikkat edilirse bu meselede kişilerin akdi gerçekleştirme rızaları yerine, mekan ve hareket gibi maddî unsurlarla icap-kabul uygunluğu aranmaktadır.

Hanefilerin akdin kuruluşunu iradeden nerdeyse bağımsız olarak nitelendirilebilecek birtakım maddî unsurlara bağlaması dikkat çekicidir. Buna benzer yaklaşımın Şafi mezhebi

564 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 3/48; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/84.

565 Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-Ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Ali Abdülhâmid Ebû'l-Hayr, Muhammed Vehbî Süleymân (Bejrût: Dârü'l-Hayr, 1998/1419), 4/71.

566 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 3/48; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/84.

567 İbrahim Kafi Dönmez, İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler (Batı Hukuku İle Mukayeseli Olarak), *İlam Araştırma Dergisi*, 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 20-21.

568 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/137.

569 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/137; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/246.

570 Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Bejrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/188; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/137; Aydın, *Birleşirme Metodu*, 81-117.

tarafından da benimsendiği söylenebilir. Bu mezhepte icapla kabul arasına kısa da olsa akit dışı bir söz girmesi halinde akdin kurulamayacağı ileri sürülmektedir.⁵⁷¹ Hanbeliler'e göre, taraflar icap-kabul ilişkisini örfe kestirdiği kabul edilen herhangi bir eylem yapmadıkları sürece, icap-kabul arasındaki zaman aralığı akdin kuruluşuna engel teşkil etmemektedir.⁵⁷²

Maliki mezhebinin icap-kabul konusunda yukarıdaki hukukçuların görüşlerinden farklı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Maliki mezhebinde icap-kabul iribatında maddî unsurlara vurgu yapılmamaktadır. Meşhur Maliki hukukçusu Halîl'in (ö.776) icap-kabulün aynı zamanda olmasına değinmediği belirtilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, diğer mezheplerde olduğu gibi sıkı kurallara veya maddî unsurlara bu mezhepte temas edilmemektedir.⁵⁷³

Maliki mezhebinin diğer İslam hukukçularından maddî unsur konusundaki farklı yaklaşımı, şufa hakkının kullanımında da görülmektedir. Diğer hukukçuların icap-kabul uygunluğunda olduğu gibi maddî unsurlar bağlamında incelediği hususları⁵⁷⁴ Maliki mezhebi farklı bir yaklaşımla ele almaktadır. Örneğin, şufa hakkının düşmesi için kişinin açık irade beyanı, buna delalet eden harekette bulunması (araziye bina yapımına sükut etmesi) veya belli bir sürenin geçmesi gerekmektedir. Bu süre hakkında genel kabul, iki aylık bir zaman dilimidir.⁵⁷⁵ Dikkat edilirse rızanın, niyetin tam anlamıyla ortaya çıkması için kişinin düşüneceği bir zaman dilimine ihtiyaç vardır ve Malikiler modern hukuka benzer biçimde şufa hakkının kullanımında belli bir süre tanıma yoluna gitmektedirler. Nitekim modern hukukta şufa hakkı sahibine önalım hakkının kullanımı konusunda satışın öğrenilmesinden itibaren 3 ay süre verilmektedir.

İslam hukukunda taraflar arasında akdin bağlayıcı hale gelmesi için icap-kabulü yeterli gören Hanefi ve Maliki hukukçulara karşı, Şafii ve Hanbeliler akit meclisinin dağılmasını gerekli görmektedir. Son iki mezhebe göre, icap ve kabulden sonra taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları sürece akdi tek taraflı feshedebilirler. Buna meclis muhayerliği denmektedir. Meclis muhayerliğini kabul eden Şafii ve Hanbeliler icap-kabul birleşiminde olduğu gibi meclis birliği hususunda manevî unsurun etkisini azaltan şekli unsurlar üzerinde durmaktadır.

Şafii ve Hanbeli hukukçulara göre, büyük bir mekanda yapılan akitte taraflardan birinin icap-kabulün gerçekleştiği yerden başka bir yere gitmesi halinde akit bağlayıcı hale

571 Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc ilâ mâ'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2/329-330; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2/5.

572 Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/263; Aydın, *Birleşirme Metodu*, 81-117.

573 Şehabeddin Ahmed b. İdris Karâfi, *Zehîra* (Beirut, 1994), 4/228; Muhammed b. Abdurrahman Ruaynî Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halil* (Riyâd, 2003), 4/240; Muhammed b. Ahmed İliş, *Minehu'l-celîl alâ muhtasarı Halil* (Beirut, 1989), 3/268; Aydın, *Birleşirme Metodu*, 81-117.

574 Diğer mezheplerin bu konularla ilgili bey akdinde icap-kabul uygunluğuna benzer yaklaşımlarının analizi için bkz. Aydın, *Birleşirme Metodu*, 81-117.

575 Ali b. Ahmed b. Mükerrmillah es-Sâidî Adevî, *Hâşiyetu'l-Adevî alâ Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî* (Beirut, 1412), 2/252-253; İliş, *Minehu'l-celîl*, 7/213-214.

gelmektedir. Küçük bir mekanda ise onun dışına çıkılması halinde meclis muhayyerliği sona ermektedir. Büyük gemide akit kurulmuşsa taraflardan birinin herhangi bir yöne gitmesiyle akit bağlayıcılık kazanırken; küçük bir kayık vb. deniz araçlarında muhayyerlik hakkının bitmesi için taraflardan birinin başka bir deniz vasitasına, kıyıya veya suya inmesi gerekmektedir.⁵⁷⁶

Şafii ve Hanbeliler, tarafların sözleşme yaptıkları mekanda aralarına duvar örmeleriyle akit meclisinin sona ermeyeceği kanaatinde dirler.⁵⁷⁷ Duvarın yapılması, tarafların arasında bir şeyin bulunması anlamına gelmektedir ki, bu da tarafların arasına başka bir kimsenin girmesine benzetilmektedir.⁵⁷⁸

Bu iki mezhepte tarafların birlikte uzun süre oturmaları, yürümleri halinde meclis muhayyerliği devam etmektedir. İlgili durum uzun bir zaman sürse hüküm yine aynıdır.⁵⁷⁹ Şafii hukukçular üç gün geçse dahi taraflar bedenen ayrılmadıkları sürece akdi bozma hakkının bulunduğunu ileri sürmektedir.⁵⁸⁰

Yukarıdaki bütün örneklerde akdin bağlayıcılığı için rıza unsuru yerine, bedenen ayrılma gibi maddî unsurun belirleyici olduğu görülmektedir. Bu, niyetin eyleme göre geri planda kalmasına örnek teşkil etmekte objektif nazariyeyi ön plana çıkarmaktadır.

Akitlerde asıl olan karşılıklı rızadır. Yani sözleşmeyi icra eden tarafların akdi iradeleriyle gerçekleştirmesidir. Bu meselelerde ise rızanın yerini maddî unsurların aldığı görülmektedir. İcap-kabul uyumu ve akdin bağlayıcılığı konusunda mezheplerin hareket, mekan gibi birtakım maddî unsurlar üzerinde durmaları bu hususu teyit etmektedir. Diğer taraftan ilgili konularda Maliki hukukçuların genelde maddî-şekli unsurlara itibar etmeyip manevî unsuru dikkate aldığı söylenebilir.

1.3. Boşanma Hukukunda

Fıkıhta boşama yetkisi genelde (hakim ve kadının boşama yetkisini istisnai olarak kullandığı durumlar hariç) erkeğin tasarrufundadır. Boşamada iki unsur ön plandadır. Bunlardan biri *manevî unsur*, yani erkeğin boşama iradesi, talak kastıdır. Erkeğin boşama iradesinin beyanı genelde sözlüdür, lafzidir. Lafız somut bir göstergedir, *maddî unsurdur*. Talak ifadesinin boşama kastını tam olarak gösterdiği her zaman söylenemez. Örneğin, ikrah hali vb. durumlarda boşama lafzı talak niyetini göstermemektedir. Bu bağlamda tek başına lafza itibar yerine farklı birtakım unsurların incelenmesi gerekmektedir. Boşanma

576 Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/44; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2/48; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 4/10; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/6-7; Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/368-369; Aydın, *Birleştirme Metodu*, 81-117.

577 Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/44; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, II, 48; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 4/10; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/6-7; Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/368-369.

578 Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/44; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, II, 48; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 4/10; Aydın, *Birleştirme Metodu*, 81-117.

579 Ensârî, *Esne'l-metâlib*, II, 48; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 4/10; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/6-7; Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/368-369; Aydın, *Birleştirme Metodu*, 81-117.

580 Ensârî, *Esne'l-metâlib*, II, 48; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 4/10.

konusunda bildiride ele alınacak hususlar, iradenin tespitinde lafza ne derece itibar edildiği, farklı birtakım unsurların talakın geçerliliğinde fakihler tarafından ne oranda dikkate alındığı, vb. meselelerdir.

1.3.1. Öfkeli Şahsın Boşaması

İslam hukukçuları genel olarak öfke halini talakın geçerliliğine engel kabul etmemektedir.⁵⁸¹ Öfkenin talaka etkisini ayrıntılarıyla inceleyen hukukçular, tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dır. İbn Kayyim, öfkenin üç derecesine temas etmekte kişinin ihtiyatlı hareket etmesini engelleyen ve onu normal ruh halinden çıkaran (يمنعه من التثبت والتروي ويخرجه عن حال اعتداله) öfkenin talakı geçersiz kıldığını belirtmektedir.⁵⁸² İbn Kayyim'in boşamaya etkisi bakımından öfkeyi tasnifi, sonraki dönemlerde Hanefi hukukçu İbn Âbidîn'in eserinde de yer almaktadır. İbn Âbidîn'in farklı mezhepten bir hukukçunun görüşüne yer vermesi, ilgili konuda Hanefi eserlerde zıt hükmün bulunduğunu gösterdiği gibi onun İbn Kayyim'in görüşünü isabetli bulduğu kanaatini doğurmaktadır.⁵⁸³

Öfkeli şahsın talakını geçerli kabul eden ve sadece maddî unsuru (lafzı) itibara alan yaklaşıma karşı, boşamada öfke halinin dikkate alınması manevî unsuru ön plana çıkaran bir görüştür. Nitekim İbn Kayyim'in öfkenin boşamaya tesiri konusundaki kullandığı kavramlar manevî unsurla ilgilidir.

1.3.2. İkraha Altında Boşama

İkraha, cebir veya tehdit yoluyla kişiyi istemediği söz veya davranışa zorlama olarak nitelendirilebilir. Ferdin rıza göstermediği talaka zorlanması Cumhur tarafından geçersiz kabul edilmektedir. Cumhurun delillerinden biri, iğlâk halinde talakın geçersiz olduğunu belirten hadistir.⁵⁸⁴ Bu hadisteki "iğlâk" kavramı, Cumhur tarafından ikraha olarak değerlendirilmektedir.⁵⁸⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefi eserlerde bu hadise yer verilmemektedir. Bu, onların ikraha altında boşamayı geçerli saymalarıyla paralellik arz etmektedir.⁵⁸⁶

581 Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts, II, 366; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/347; Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kinâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982, 5/235.

582 Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim, *el-Cevziyye, İ'lâmu'l-müvakkûn an rabbi'l-âlemîn*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, 4/40.

583 Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, Kahire, 1966, 3/243-244; Ahmet Aydın, *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif Nazariye Açısından Analizi*, İzmir:Tibyan Yayıncılık, 2016, 17-22.

584 Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen*, Muhammed Avvâme (thk), Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998/1419, Talak 8.

585 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (el-ced), *el-Beyân ve't-tahsîl*, Muhammed Haccî (thk), Beyrut, 1998, 3/150-151; Mâverdi, *el-Hâvî*, X, 228; İbn Kudâme, *el-Mugni*, VII, 291.

586 Aydın, *İslam Boşanma Hukuku*, 24.

Hanefilerin görüşü lafzı, maddî unsuru itibara alan bir yaklaşımdır. Onların ikrahın rızayı ortadan kaldırdığı, ihtiyarı ise yok etmediğine dair görüşleri⁵⁸⁷ akitlerde rızanın aslı olduğunu vurgulayan naslara aykırılık teşkil ettiği gibi, rıza-ihtiyar gibi manevî unsura ait kavramları ayrıma tabi tutmaları hukuk mantığı açısından uygun gözükmemektedir. Rızanın olmadığı bir akdin kabul edilmesi ve kişinin seçme hakkının bulunduğu ileri sürülerek tutulması isabetli gözükmemektedir.

İkrah konusunda dikkat çekici olan, Hanefiler'in ikrah gibi manevî unsura ait konuyu maddî unsurlarla açıklamalarıdır. Onlar, mükrihin eyleme zorlanan şahsı araç, vasıta gibi kullandığı eylemlerde ikrahı geçerli kabul etmektedir. Örneğin, öldürme ve haksız fiilde asli faili (mükreh) eyleme zorlayan ferî fail (mükrih) sorumludur. Zira bu tür eylemlerde eylemi gerçekleştiren asli fail, onu eyleme zorlayan kişinin aleti, fiilde kullandığı vasıta konumundadır. Bunu açıklarken Hanefi hukukçular tamamen şekilci bir yaklaşım sergilemektedir. Buna göre, öldürme suçunda ve haksız fiilde asli faili eyleme zorlayan ferî fail elindeki bir vasıtayı kullanır gibi mükrehi mağdurun üstüne atabilmekte, mala veya şahsa bu şekilde zarar verebilmektedir.⁵⁸⁸

Diğer taraftan boşamada, kocayı neticeye zorlamak farklı değerlendirilmektedir. Zira boşama tasarrufunda başkası araç olarak kullanılamaz.⁵⁸⁹ Söz söylerken başkasının dilini kullanma imkanı bulunmamaktadır. *Yemek yeme, cinsel ilişki ve konuşma, aslı failin onu eyleme zorlayan ferî failin aleti olması uygun görülmeyen fiillerdir. Bu tür eylemler, aslı faille isnat edilmekte ve aslı fail, (bazı hükümler açısından) adeta başkasının zor kullanması olmaksızın eylemi ihtiyarıyla gerçekleştiren kişi olarak kabul edilmektedir.*⁵⁹⁰ Bu yaklaşımda maddî unsurun etkili olduğu, manevî unsurun dikkate alınmadığı söylenebilir.

1.3.3. Bilinçsiz Boşama

Bilinçsiz boşamadan kastımız, kişinin anlamını bilmeden talak sözlerini söylemesidir. Bu tür boşama Cumhuriyet tarafından geçersiz kabul edilirken⁵⁹¹; Hanefiler buna cevaz vermektedir. Bu nedenle konu Hanefi mezhebi bağlamında incelenecektir.⁵⁹²

Hanefi mezhebinde anlamı bilinmeyen kelimelerle talak hususunda dikkat çekici bir meseleye yer verilmektedir: Eşinden boşanmak isteyen kadın, kocasının bilmediği Arapça bir cümleyi kağıda yazarak kendisine okumasını talep ettiğinde, kocanın kağıtta yazılanı okumasıyla kazâen talak gerçekleşmektedir.⁵⁹³ İbnü'l-Hümâm ilgili meselede kocanın,

587 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 177-178; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VII, 182.

588 Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/278; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Mısır, 1970, IX, 244; Aydın, *Şekli Benzerlik*, 98-100.

589 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 177-178; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/181.

590 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/181; Bâbertî, *el-İnâye*, IX, 244; Aydın, *Şekli Benzerlik*, 98-100.

591 Haraşî, *Şerh*, 4/46; Desûkî, *Hâşiye*, II, 366; Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 227; Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc*, 3/289; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 303-304; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, 3/55.

592 Diğer mezheplerin konu hakkındaki görüşlerinin detayları için bkz. Aydın, *Boşanma Hukuku*, 40-41.

593 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/5; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/241.

hükümün neticesine rıza göstermemekle birlikte lafzı söylediği için mahiyetini bilmediği boşama tasarrufunun geçerli olacağını ileri sürmektedir.⁵⁹⁴

Yukarıdaki örneğe benzer meseleler nikah hukukunda da görülmektedir. Örneğin, Arapça bilmeyen kadına herhangi bir erkekle nikahına dair söz telkin yoluyla söylendiğinde (“ben kendimi falan kişiyle nikahladım” sözü gibi), ilgili şahsın bunu kabul etmesiyle nikah akdi gerçekleşmiş olmaktadır.⁵⁹⁵

Burada zikredilen örneklerin hukuk mantığını zorlayacak nitelikte rıza unsurunu göz ardı ettiği ileri sürülebilir. Cumhuriyetin kabul etmediği bu tür hükümlere Hanefi mezhebi içinde de itiraz edenler olmaktadır.⁵⁹⁶

1.4. Ceza Hukukunda

Ceza hukukunda şeklin, maddî unsurun ön plana çıktığı birtakım örnekler öldürme suçu bağlamında analiz edilecektir. Fıkıhta öldürme suçu, failin cezai mesuliyetinin tespitinde kusurluluk derecesi yerine, maddî unsurun itibara alınması açısından üzerinde durulması gereken konulardandır.

1.4.1. Öldürme Suçunda

Amel-niyet ilişkisinde niyetin geri planda kaldığı meseleler açısından öldürme suçunu iki açıdan ele almak isabetli görülmektedir. İlk olarak faille uygulanacak cezada maddî-manevî unsur ikilisinden hangisinin daha belirleyici olduğu incelenecektir. Ardından eylemin doğrudan (mübâşeret) ve tesebbüben gerçekleştirilmesinin, yani icra şeklinin cezai mesuliyetin tespitine olan etkisi ele alınacaktır. Gerçekte eylemin icra şekli de maddî bir unsur olmakla birlikte konunun bu metotla incelenmesi isabetli görülmektedir.

1.4.1.1. Cezaî Mesuliyetin Tespitinde Maddî Unsurun İtibara Alınması

Modern hukukta öldürme eylemini icra eden faille fiildeki kusurluluk derecesine göre ceza takdir edilmektedir. Eylemin kasten icra edilmesi halinde müebbet hapis cezası söz konusudur. Taksirle gerçekleştirilen fiilde ise ceza önemli oranda azalmaktadır. Eski Türk ceza kanununda ayrıca kastın aşılması suretiyle öldürme türüne yer verilmektedir. Bu öldürme türünde fail, hareketin gerçekleşmesini kastetmekte fakat neticeyi istememektedir. Atılan bir tokat sonucu kişinin ölümü bu kısma örnektir.

Günümüz hukukunda failin cezai mesuliyetinin tespitinde belirleyici olan kast-taksir terimleri soyut kavramlarla tanımlanmaktadır. Kast, *suçun kanuni tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek gerçekleştirilmesidir* (TCK m. 21). Taksir, modern hukukta bilinçli ve bilinçsiz kısımlarına ayrılmaktadır. Türk Ceza Kanunu’nda sadece bilinçli taksire yer verilmekte ve kişinin öngördüğü neticeyi istememesine karşın, neticenin meydana gelmesi olarak tanımlanmaktadır (TCK m. 22/2).⁵⁹⁷

594 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/5.

595 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/4-5; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/15.

596 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/250.

597 Bilinçsiz taksir ise, failin neticeyi öngörmeyip ancak öngörebilecek durumda olmasıdır. Kişinin boş sandığı bir tabancayı ateşlemesi sonucu bir kimsenin ölümüne sebebiyet vermesi bilinçsiz taksire; dolu

Modern hukukta yer alan öldürme türlerine karşılık İslam hukukunda amd, şibh-i amd ve hata⁵⁹⁸ ile öldürme yer almaktadır. Ancak özellikle Hanefi mezhebinde bu kavramların içeriği daha ziyade maddî unsurlara göre tespit edilmektedir. Örneğin, amd (faile kısas cezasının uygulandığı öldürme türüdür. Günümüzde kasten öldürmeye kısmen benzemektedir) ve şibh-i amd (özellikle Hanefi mezhebinde öldürme kastının bulunmadığı eylemleri değil; kısasın uygulanmadığı öldürme türünü ifade etmektedir) ayrımında belirleyici olanın failin kastı değil; eylemde kullanılan aletlerin niteliği olduğunu Cessâs açıkça belirtmektedir.⁵⁹⁹ Nitekim Hanefi mezhebinde Ebu Hanife'ye göre sadece delici ve yaralayıcı niteliği bulunan aletlerle icra edilen öldürme eylemlerinde faile kısas cezası tatbik edilmektedir. İmâmeyn ise kısasın uygulanması için fiilde kullanılan aletin en azından öldürücü niteliğe sahip olmasını şart koşmaktadır. Bu nedenle küçük sopayla birçok kez vurarak öldürmede, Hanefi hukukçulara göre faile kısas cezası tatbik edilmemektedir. Kesici ve delici alet kullanılmadığı için Ebu Hanife'ye göre suda boğma, uçurumdan atma gibi eylemlerde fail kısas cezasından kurtulmaktadır.⁶⁰⁰

Diğer mezheplerin amd-şibh-i amd ayrımı ve ilgili tanımlarına baktığımızda Hanefi mezhebiyle benzerlik gösteren taraflar bulunmakla birlikte onların meseleyi farklı bir metotla inceledikleri söylenebilir. Nitekim Şafii ve Hanbeli mezhebinde kişinin hayati organına sopayla ard arda vurma, zayıf bünyeli veya hasta birine sopayla tek darbe hareketi kısas cezasını gerektirmektedir.⁶⁰¹ Dikkat edilirse burada eylemde kullanılan aletin niteliği tek başına sorumluluğun tespitinde belirleyici olmamakta, farklı birtakım ölçüler vasıtasıyla eylemin öldürme maksatlı olup olmadığı belirlenmeye çalışılmaktadır. Suda boğarak öldürme eyleminde de Şafii mezhebinde bazı ölçüler yardımıyla kastın tespitine çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, kişinin kurtulması tahmin edilen su birikintisine atıldıktan sonra oluşan dalga veya çıkan rüzgarın yüzmeyi engelleyerek boğulmaya neden olması halinde, failin eylemi şibh-i amd olarak kabul edilmekte ve kısas cezası uygulanmamaktadır. Diğer

tabancayı usta atıcı olduğuna güvenerek ateşleyip birinin ölümü veya yaralanmasına neden olma bilinçli taksire örnektir (Hakan Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009, 203; Aydın, *Öldürme Suçu*, 50).

⁵⁹⁸ Bu bildiride ilgili kavramların açıklamasına girilmeyecektir. Maddî-manevî unsur yani amel-niyet ilişkisi bağlamında önem arz eden noktalara temas edilecektir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*.

⁵⁹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Tahkiku'l-Cüzü's-Sâlis min Şerhi Muhtasari't-Tahâvi li'l-Cessâs*, thk. Muhammed Abdullah Han (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1415), 1/339.

⁶⁰⁰ Serahsî, *el-Mebûsât*, 26/122-124; 152-153; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/163; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VII, 233-234. Bu konuda ayrıntılar için bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*.

⁶⁰¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/214; Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8,379; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/436-437; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/210. Maliki mezhebinde tokat, yumruk veya sopayla gerçekleştirilen eylemin akabinde ölüm neticesi gerçekleştiğinde faile kısas cezası tatbik edilmektedir (Haraşî, *Şerh*, 8/7; Desûkî, *Hâşiye*, 4/242-243).

taraftan failin mağdûru suya atarken rüzgar veya dalgayı öngörmesi halinde, eylem amden öldürme olarak değerlendirilmekte ve faile kısas cezası tatbik edilmektedir.⁶⁰²

Cezai sorumluluğun sadece kullanılan vasitanın niteliğine göre belirlenmesi yerine farklı birtakım ölçülerin dikkate alınması, kastın maddî unsurdan bağımsız olarak tespiti anlamına gelmektedir. Nitekim günümüz hukukunda eylemde kullanılan vasitanın niteliği yanında, darbelerin şiddeti, isabet ettiği vücut bölgesi vb. birtakım ölçüler itibara alınmaktadır. Bunların dışında failin eylemden önceki ve sonraki davranışlarının da dikkate alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır.⁶⁰³

1.4.1.2. Mübâşeret-Tesebbüb Ayırımına Göre Cezai Sorumluluğun Tespiti

Modern hukukta öldürme eyleminin doğrudan icra edilmesiyle dolaylı yollardan gerçekleştirilmesi failin cezai mesuliyetini etkilemez. Hanefi mezhebinde ise öldürme eyleminin tesebbübün gerçekleştirilmesi halinde cezai ve mali mesuliyetin azalması hatta tamamen kaldırılması mümkündür. Hanefi hukukçulara göre bir kimseyi hapsedip aç susuz bırakarak ölümüne sebebiyet veren faile kısas cezası tatbik edilmemektedir. Öldürme suçunun bu türünde Ebu Hanife'ye göre, ölüme etkili olan husus, hapis eylemi değil, açlık olduğundan faile diyet yaptırımı da uygulanmamaktadır.⁶⁰⁴ Diğer mezhepler ise eylemin şekline itibar etmemekte, failde öldürme kastı bulunduğundan aç-susuz bırakarak ölüme sebebiyet veren şahsa kısas cezası tatbik etmektedir.⁶⁰⁵

Hanefi mezhebinde formalist yaklaşımın çok etkili olduğu bir örnek, zehirleyerek öldürmeyle ilgilidir. Hanefi hukukçular, kişiye zehirli yiyecek-içecek vererek öldürme halinde failin kısas veya diyet yaptırımıyla sorumlu olmayacağını ileri sürmektedir. Bu eylemde mağdurun kendi eylemiyle ölümünü gerçekleştirdiği, failin hareketiyle karşı tarafı aldatmış olsa da, aldatma, kandırma eylemi nedeniyle diyetin söz konusu olmayacağı⁶⁰⁶ şeklinde zayıf gerekçeler ile sürülmekte, failin öldürme kastı dikkate alınmamaktadır. Diğer taraftan failin zehri veya zehirli yiyecek-içeceği kişiye verme yerine onun boğazına bizzat dökmesi halinde failin mesuliyeti söz konusudur. Bu, doğrudan gerçekleştirilen eylem olduğundan faile nispet edilmektedir. Ancak zehir, delici veya yaralayıcı bir araç, silah olmadığından Ebu Hanife'ye göre faile kısas tatbik edilmezken; failin mesuliyeti konusunda İmâmeyn'den kısas veya diyet şeklinde iki farklı görüş nakledilmektedir.⁶⁰⁷

602 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc* 5/219; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/ 385-386. Bu konuda ayrıntılar için bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*.

603 Sahir Erman/ Çetin Özek, *Ceza Hukuku Özel Bölüm Kişilere Karşı İşlenen Suçlar* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1994), 24-26; Aydın, *Öldürme Suçu*, 46.

604 Serahsî, *el-Mebsût*, 26/152-153; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/274-275.

605 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc* 5/215; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/380-381; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/439; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 8/211; Haraşî, *Şerh*, 8/7; Desûkî, *Hâşiye*, 4/242. Aç ve susuz bırakarak öldürmeyle ilgili ayrıntılar için bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*.

606 Serahsî, *el-Mebsût*, 26/155.

607 Serahsî, *el-Mebsût*, 26/153-155; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/235; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/542-543. Bu konuda ayrıntılar için bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*.

Zehirleyerek öldürme konusunda Hanefiler'in benimsediği mübâşeret-tesebbüb ayırımına diğer mezhepler genelde itibar etmemekte ve ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin zehirleyerek öldürme eyleminde faile kısas tatbik edileceğini kabul etmektedir.⁶⁰⁸

2. Şekil, Maddî Unsur-Soyut Hukuk İlişkisi

Kast-niyet gibi manevî unsura ait soyut kavramların baskınlığı genel kuralları ön plana çıkarmakta, soyut hukuk düşüncesini beslemektedir. Örneğin modern hukukta kasten öldürme suçunda kast, bilme ve isteme unsurlarına dayanmaktadır. Yani kast, failin neticenin bilincinde olduğu ve istediği bütün eylemleri kapsamaktadır. Diğer taraftan Hanefi mezhebinde kasten öldürmeyle ilk başta benzerlik arz ettiği düşünülen amd, sınırlı sayıda bazı eylemleri içine almaktadır. Zira amd, Ebu Hanife'ye göre, sadece kesici veya delici aletle icra edilen öldürme eylemlerini kapsamaktadır. Ayrıca hareketin şahsa yönelik doğrudan gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu durumda modern hukukta kasten öldürme kapsamında yer alan birçok eylem, Hanefi literatürde amdin muhtevası dışında kalmaktadır.⁶⁰⁹

Hanefi mezhebinde çok etkili olan maddî unsur, formalist yaklaşımın kavramların muhtevasını daraltıcı etkisini hırsızlık suçunda da görmekteyiz. Günümüzde bir eşyanın bulunduğu yerden alınması şeklinde tanımlanan hırsızlık, Hanefi mezhebinde hırsız kavramına yüklenen anlam nedeniyle çok dar bir tanıma sahiptir ve birçok çalma eylemi bu nedenle kapsam dışında kalmaktadır. Örneğin, bir duvarda delik açıp içerden bir eşya çalan faile had cezası uygulanmamaktadır. Zira hırsızlığın gerçekleşmesi için failin eşyanın bulunduğu koruma mahalline girip yanında eşya bulunduğu halde oradan çıkması gerekmektedir.⁶¹⁰ Bu nedenle iki kişiden biri eve girip eşyayı dışarı attıktan sonra diğeri alıp götürdüğünde iki hırsız da had cezasından kurtulmaktadır.⁶¹¹

Öldürme ve hırsızlık suçunda maddî unsurun, şekilci anlayışın etkisi, somut örneklerin ön plana çıkması ve soyut hukuk düşüncesinin geride kalmasına neden olmakta, kapsamı, muhtevası dar kavramları karşımıza çıkarmaktadır.

3. Şekilcilik-Hîle-i Şeriyye İlişkisi

Formalizmle hîle-i şeriyye arasında bir ilişkiden bahsedilebilir. Nitekim beyu'l-îne ve hülle nikahı uygulamalarında öz olarak sakıncalı olan tasarruflar şeklen hukuka uygun kabul edilmektedir. Bu örneklerde şeklin ön plana çıktığı, niyetin ihmal edildiği söylenebilir.

608 Haraşî, *Şerh*, 8/9; Desûkî, *Hâşiye*, 4/244; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/440; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/212. Bu konuda Şâfi mezhebinde, faile kısas cezası hükmü yanında, Hanefi ekolüne benzer görüşler de yer almaktadır (Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc* 5/218; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/383).

609 Aydın, *Öldürme Suçu*, 216.

610 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/66; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/388. Ebu Yusuf, bu eylemde faile had cezası tatbik edileceği kanaatindedir (bkz. Aydın, *Hırsızlık Suçu*, 272-273).

611 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/389; Aydın, *Hırsızlık Suçu*, 267-284.

Beyu'l-İne akdi kredili borç alma işleminin şeklen hukuka uygun hale getirilmesine örnek teşkil etmektedir. Bunun farklı türleri bulunmaktadır. Örneğin, veresiye satın alınan mal, ilk satıcıya peşin ve daha az miktarda bir bedelle satılabilir. Bu örnekte, satıcıdan 110 lira veresiye mal alan kişi, aynı şahsa aldığı 100 liraya peşin olarak vermektedir. Böylece müşteri nakit ihtiyacını karşılamakta, 110 lira borçlanmaktadır. Neticede müşterinin 100 lira karşılığında 110 lira verecek olması faize benzemektedir. Burada iki satım akdi, birbirinden bağımsız ele alındığında hukuka aykırılık söz konusu değildir. Ancak iki işlem ulaştığı neticeyle birlikte ele alındığında farklı bir durum söz konusudur.

İslam hukukçuları genel olarak zikri geçen tasarrufu geçersiz kabul etmektedir. Hanefi mezhebinde beyu'l-İne Ebu Yusuf tarafından caiz görülürken İmam Muhammed buna karşı çıkmaktadır.⁶¹² Maliki ve Şafii mezhebinde İne mekruh⁶¹³ Hanbeli mezhebinde haram kabul edilmektedir.⁶¹⁴

Hiyelin diğer bir örneği olan hülle nikahında, üç talakla boşanan kadının kocasıyla tekrar evlenebilmesi için farklı bir erkekle geçici evlenmesi söz konusudur. Hanefi hukukçular hülle nikahı hususunda farklı görüşler belirtmektedir. İmam Muhammed'e göre nikah fasittir. Ebu Yusuf'a göre caiz olmakla birlikte ilk kocanın eski eşiyile tekrar evlenmesi helal değildir. Ebu Hanife ise, hülle nikahında önceki kocayla evlilik engelinin kalkması şartının fasit olduğunu, fasit şartın akdi batıl kılmayacağını ileri sürmekte ve bu akitten sonra kadının ilk kocasıyla evlenebileceğini kabul etmektedir.⁶¹⁵

Şafii mezhebinde şartın açıkça zikredilmesiyle gizlenmesi farklı değerlendirilmektedir. Buna göre, eski kocasıyla evlilik engeli kalkması şartıyla boşanan kadınla nikah akdi batıldır. Zira bu, geçici bir evlilik olmaktadır. Diğer taraftan ikinci erkek nikah esnasında niyetinde olmakla birlikte şartı zikretmediğinde akit geçerli kabul edilmektedir.⁶¹⁶

Maliki ve Hanbeli mezhebinde hülle nikahı batıldır.⁶¹⁷

Hiyelle ilgili zikredilen iki örnek ışığında mezheplerin yaklaşımları incelendiğinde İne akdini ve hülle nikahını sahih kabul eden Ebu Hanife'nin formalist yaklaşıma meylectiğini söyleyebiliriz. Şafii mezhebinin hülle nikahı konusunda niyeti zikretmekle gizlemek arasında ayrıma gitmesinin önemli oranda şekilci bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Burada her iki hiyel örneğini hukuka aykırı kabul eden Maliki ve Hanbeli mezhebinin diğer birçok meselede olduğu gibi niyeti, kastı itibara aldığı ileri sürülebilir.

4. Formalist Yaklaşım-Ahlak İlişkisi

612 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/325.

613 Haraşî, *Şerh*, 5/106; Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, 2/39; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/477.

614 Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/242.

615 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10.

616 Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/333.

617 Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut, 1402) 2/88; Karâfî, *Zehîra*, 4/320; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 7/574.

İnsanın davranışlarında dış görüntüsü yanında iç alemini düzeltmesi kulluk vazifesini ifa için ondan talep edilen dini bir gerekliliktir. Bunun tersi ikiyüzlü tavır İslam dini tarafından hoş karşılanmamaktadır. Dış dünyaya yansıyan davranışların iç alemle uyumu hususunda, amellerin niyetlere göre takdir edileceği belirtilmektedir.⁶¹⁸ Bu yaklaşımda, niyet amelden önce gelmekte ve belirleyici olmaktadır. Bu nedenle İslam hukukçuları, amelle niyeti, şekille özü birlikte değerlendirmektedir. Diğer taraftan fıkhîta şeklin ön plana çıktığı bazı meseleler bulunmakta ve hukukun birçok alanında yer almaktadır. Şeklin hakim olduğu ilgili meselelerde, niyetin, manevî unsurun dikkate alınmamasının bireyin davranışları, ahlaki üzerindeki etkisinin incelenmesi gerekmektedir.

Hukuki istikrarın sağlanması amacıyla, suçların oluşumunda bazı şekil şartlarının konmasının hukuk kurallarını iyi bilen bazı suçluların cezalardan sıyrılmasına vasıta olacağı açıktır. Örneğin Hanefî mezhebinde kişiye zehirli içeceği-yiyeceği sunarak onun ölümüne sebebiyet vermenin kısas veya diyet yaptırımını gerektirmediğini bilen şahıs eylemini bu şekilde gerçekleştirmek isteyebilir. Ayrıca hırsızlık suçunda koruma mahalli şartını iki hırsızın müştereken aşması mümkündür. Koruma mahalline giren suç faillerinden birinin eşyayı dışarı atıp diğerinin alması halinde, Hanefî mezhebine göre iki fail de had cezasından kurtulmaktadır.⁶¹⁹

Bir suçta aynı neticeler gerçekleşmekle birlikte, bazısında şekil şartları oluşmadığı için fail ağır cezadan kurtulurken, diğerlerinde had ve kısas gibi yaptırımlarla sorumlu tutulması fertlerde adalet ve hakkaniyet duygularını sorgulamaya neden olabilir. Ayrıca failin cezadan kurtulma halini bilmesinin cezada caydırıcılık ilkesini işlevsiz kılacağı söylenebilir. Bu probleme iştirak halinde icra edilen öldürme eyleminde temas edildiği görülmektedir. Nitekim müştereken öldürmede failerin hepsine kısas cezası uygulanmadığı takdirde öldürme suçunun sürekli iştirak halinde gerçekleştirilerek şahısların cezadan kurtulmasının mümkün olacağı ileri sürülmektedir.⁶²⁰ Bununla birlikte ilgili gerekçe iştirak halinde icra edilen öldürme eylemleri dışında şeklin etkili olduğu birtakım meselelerde gündeme gelmemekte, bu bağlamda parçacı yaklaşım etkili olmaktadır.

Hîle-i şeriyye uygulamalarının ahlak üzerindeki etkisine hülle nikahı bağlamında İbn Kayyim temas etmektedir. Hanbelî hukukçusu hüllenin toplumda fesada yol açtığını, hülle nikahıyla boşanan kadınların namuslarının kirletildiğini belirtmektedir. Hüllenin önlenmesi için boşamanın mümkün oldukça zorlaştırılması üzerinde duran İbn Kayyim, öfke halindeki talakın ve tek cümleyle üç tür boşamanın geçersizliğini savunmaktadır. Maddî unsur dikkate alarak hülle nikahına cevaz verenleri önemli oranda eleştiren İbn Teymiyye'nin talebesi, zâhire göre hüküm verme hususuna genişçe yer vermektedir. O, lafzın değil;

618 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi'us-Sahîh* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315), Bedü'l-vahy, 1.

619 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 5/389; Aydın, *Hırsızlık Suçu*, 267-284.

620 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/238; Ahmet Aydın, "İtibar Gâlib-i Şâyi'adır, Nadire Değildir" İlkesinin Ebû Hanîfe'nin Suç-Ceza Teorisine Etkisi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 279.

maksadın dikkate alınması gerektiği üzerinde durmakta, konuşan kişinin “ne dediği” yerine “ne söylemek istediği” hususuna odaklanmak gerektiğini ileri sürmektedir. Formalist yaklaşımı eleştiren İbn Kayyim, fıkhıta şeklin değil kastın itibara alınması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶²¹

Formalist yaklaşımı, kanaatimizce, modern dönemde imam nikahı uygulamalarında görmek mümkündür. Geçmişte icâb-kabul ve tanıklarla kurulabilen nikahın günümüzde uygulanabileceği düşüncesiyle yapılan akitte, şekilci yaklaşımın hakim olduğu söylenebilir. Özellikle günümüz toplumunda kabul görmeyen bazı evliliklerin bu şekilde gizlice gerçekleştirildiği, kişinin en yakın aile bireylerinden dahi birlikteliğini sakladığı bilinmektedir. Nikahın ilanı söz konusu olsa dahi, resmi nikahlı eşin kazandığı haklara imam nikahıyla evlenen kişi sahip olamayacağından hakkaniyet ve adaleti gerçekleştirme idealinde olan hukuka aykırılığından söz edilebilir. Böyle bir evliliğin İslam dininin amaçladığı aile-toplum ortamı ve temel ilkelerle ne derece uyumlu olduğu ayrıca sorgulanmalıdır. Geçmişteki koşullar dikkate alınarak düzenlenen bir akdi özü düşünmeksizin sadece şeklen yerine getirmenin isabetli olmayacağı söylenebilir.

Şekilci anlayışın diğer bir örneği, kişilerin bazı ibadetleri yerine getirmekle birlikte yalan, ikiyüzlülük, kul hakkı yeme, vb. İslam dininin asla tasvip etmediği birtakım yanlışları yapmasıdır. Birey bazen başkalarına kendini iyi gösterme düşüncesiyle ibadetlerini, özellikle namaz kılma vazifesini özenle yerine getirirken diğer taraftan başkalarının hakkına tecavüzden uzak durmayı zihninin ucundan bile geçirmeyebilmektedir. Şekil-öz birlikteliğinin bulunmadığı bu gibi halleri şekilci yaklaşıma dahil edebiliriz.

Fertlerin dış dünyaya yansıyan zâhir hallere özenle daha ziyade önem vermesi farklı neticelere sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, kendi döneminde ipek elbise giyen insanların alabildiğine tenkit edilmesine rağmen devamlı olarak gıybet edenlerin eleştirilmemesini zikretmektedir.⁶²²

Sonuç

Toplumda adalet ve nizamın tesisini gaye edinen hukuk kurallarının öz ve şekli birlikte itibara aldığı söylenebilir. Şekil unsuru hukuk istikrarı açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan istikrar maksadının ötesinde özü ihmal edecek nitelikte şeklin ön plana çıktığı birtakım meselelere fıkıh eserlerinde rastlanmaktadır. Niyeti, manevî unsuru göz ardı edecek nitelikte maddî unsurun ön planda olduğu örnekleri daha ziyade Hanefi fıkhında görmekteyiz. Bu açıdan Hanefi literatürde objektif yaklaşımın daha etkili olduğu söylenebilir. Hanefiler’i bu konuda Şafii mezhebinin takip ettiği görülmektedir. Maliki ve Hanbeli mezhebi niyeti, manevî unsuru hukuk kurallarının inşasında daha ziyade itibara alırken, kanaatimizce, Maliki bu konuda bütün mezheplerden daha öndedir.

Niyetin itibara alınmasının soyut hukuk düşüncesinin gerçekleşmesine katkı yaptığı söylenebilir. Nitekim eylemin icra şekli yerine manevî unsuru itibara alan modern hukukta

621 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 3/81-95; Aydın, *İslam Boşanma Hukuku*, 94-97; 188-191.

622 Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 4/71.

öldürme ve hırsızlık suçu soyut kavramlara dayandığından kapsamları geniştir. Diğer taraftan öldürme ve hırsızlık suçlarında maddî unsura önem veren Hanefi mezhebinde bu iki suçun kapsadığı eylemler sınırlıdır. Zira belli şekil şartlarını karşılayan fiiller bu suçların kapsamına girmektedir. Buna karşılık modern hukukta kasten öldürme belli şekil şartlarını taşıyan eylemler yerine; failin öldürme kastının bulunduğu bütün fiilleri içine almaktadır. Tanımında yer alan kavramlar soyut olduğundan kapsamı daha geniştir.

Şekilci anlayışın hîle-i şeriyye tatbikatıyla ilişkisi olduğu ileri sürülebilir. Nitekim şahısların maksatlarını dikkate almaksızın eylem ve sözün itibara alındığı bazı hiyel örneklerinde hukuk mantığı açısından eleştiriye açık görüşler yer almaktadır. Hanefi mezhebinde bazı hukukçular tarafından hüлле nikahı ve beyu'l-îne akdi, Şâfiî mezhebinde kadını boşama şartının açıkça zikredilmediği hüлле nikahı geçerli kabul edilirken; Maliki ve Hanbeli mezhebinde bu iki akit geçersiz sayılmaktadır. Bu, hukukun diğer alanlarında mezheplerin sübjektif ve objektif nazariyeyle ilgili yaklaşımlarıyla paralellik arz etmektedir.

Hukuk kurallarında şeklin etkili olduğu meselelerde birtakım hilelerle mevzuatın aşılması mümkündür. Hukuki açıdan sakıncalı bu durumun haksızlıklara ve adalet-hakkaniyet duygusunun zedelenmesine yol açması muhtemeldir. Psikolojik etkileri yanında meselenin toplumsal boyutu da önemlidir ve tarihte hüлле nikahı bağlamında konunun sosyolojik etkilerine temas eden İbn Kayyim gibi hukukçuların çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerreremillah es-Sâidî. *Hâşiyetu'l-Adevî alâ Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*.

Beyrut, 1412.

Aydın, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili*

Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Aydın, Ahmet. Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru ve Cezaî Mesuliyyete Etkisi. *İslam*

Hukuku Araştırmaları Dergisi. 24 (2014), 267-284.

Aydın, Ahmet. İslam Hukukunda Zaman, Mekan Ve Hareket Unsuru Bağlamında Birleştirme Metodu.

Journal of Intercultural And Religious Studies 7 (2014), 81-117.

Aydın, Ahmet. "İtibar Gâlib-i Şâyi'adır, Nadire Değildir" İlkesinin Ebû Hanîfe'nin Suç-Ceza Teorisine

Etkisi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 275-297.

Aydın, Ahmet. Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Şeklî Benzerlik. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*,

26 (2015), 85-105.

Aydın, Ahmet. *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif*

Nazariye Açısından Analizi. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Mısır, 1970.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'us-Sahîh*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315.

Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Keşşâfî'l-Kınâ' an metni'l-İknâ'. Beyrut: Dârü'l-Fikr,

1982.

Centel, Nur – Zafer, Hamide – Çakmut, Özlem. *Türk Ceza Hukukuna Giriş*. İstanbul: Beta Basım

Yayın Dağıtım, 2008.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Tahkiku'l-Cüzü's-Sâlis min Şerhi Muhtasari't-Tahâvî li'l-*

Cessâs. thk. Muhammed Abdullah Han. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1415.

Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebîr*. Beyrut:

Dârü'l-Fikr, ts.

Dönmez, İbrahim Kafi. İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler (Batı Hukuku

İle Mukayeseli Olarak). *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 9-62.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü's-Sünen* Muhammed Avvâme (thk). Cidde: Dârü'l-Kible li's-

Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998/1419.

Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrut, 2000.

Erman, Sahir/Özek, Çetin. *Ceza Hukuku Özel Bölüm Kişilere Karşı İşlenen Suçlar*. İstanbul: Dünya

Yayıncılık, 1994.

Ermenek, İbrahim. Medeni Usul Hukukunda Şekilcilik. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 4/2

(Haziran-Aralık 2000), 141-177.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-marife, ts.

Hakeri, Hakan. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerh alâ muhtasari Hâilîl*. Beyrut, ts.

Hattâb, Muhammed b. Abdurrahman Ruaynî. *Mevâhibu'l-celîl li-Şerhi Muhtasari Halîl*. Riyâd, 2003.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut:

Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr*. Kahire, 1966.

İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Yusuf Abderî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

İlmiyye, ts.

İbnü'l-Hümam, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. Kahire: Matbaatü

Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.

İbn Kayyim, Şemseddîn Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-müvakkûin an rabbi'l-âlemîn*. Beyrût:

Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Rüşd (el-ced), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl* (thk) Muhammed Haccî.

Beyrut, 1998.

İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut,

1402.

İlîş, Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl alâ muhtasarı Halîl*. Beyrut, 1989.

Karâfi, Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Zehîra*. Beyrut, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-*

Şerâi'. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed *el-Hâvî fî fikhî's-Şâfi'*. Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

1994.

Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*

alâ mezhebi'l-imâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1986.

Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. İstanbul:

Kahraman Yayınları, 1986.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Ali

Abdülhâmid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbî Süleymân. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1998/1419.

Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut:

Dâru'l-Fikr, 1984.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-

İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Kahire: Matbaatü's-Sa'âde,

1324-1331.

Şirbînî, Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*.

Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînu'l-hakâyık şerhu Kenz'd-dekâik*. Bulak, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314.

HANEFİ HUKUK DÜŞÜNCESİNİN ETİK-RASYONEL TEMELİNE DAİR BİR İNCELEME

Abdurrahim KOZALI*

Giriş

Bir müçtehide belli bir hükme götüren unsurlar –hangilerinin daha öncelikli ve etkili olduğu meselesi bir yana- naslar ve diğer rivayetler (ayetler, hadisler, âsar), tevarüs edilen uygulamalar, kendi içinde tutarlı bir metodoloji ve hukukî dünya görüşüdür. Biz bu çalışmada Hanefî usûl eserlerinde yer alan ve eşya ve fiillerin özünde mevcut olduğu düşünülen iyilik ve kötülük niteliklerinin ele alındığı “husn-kubh meselesini” tahlil etmek suretiyle Hanefî (-Mâtürîdî) dünya görüşünde mündemiç olduğunu düşündüğümüz etik-rasyonel temele dair ipuçları yakalamaya gayret edeceğiz.

Hanefî usul düşüncesindeki husn-kubh meselesi hareket noktamızı teşkil ettiği için öncelikle çok kabaca söz konusu meselede Hanefî- Mâtürîdî çizginin⁶²³ pozisyonu, daha sonra Hanefîlerin bu konudaki zihniyetlerinin bir yansımasını teşkil eden hasen ve kabîh taksimleri ortaya konacaktır. Çalışmamız, söz konusu taksimin sırasıyla tahlili şeklinde kurgulanmıştır.

Eşya ve fiillerin özünde iyilik ve kötülük (husn ve kubh) nitelikleri var mıdır; varsa bunlar akıl yoluyla bilinebilir mi ve bilinebilirse bu bilgi mükellefiyet doğurur mu, soruları çerçevesinde şekillenen husn-kubh meslesinde Hanefî- Mâtürîdî çizgi, genel olarak ilk iki soruya olumlu, sonuncu soruya olumsuz cevap vermek şeklinde bir tercihle ortaya çıkmıştır. Buna göre söz konusu çizgi açısından, (en azından bir kısım) eşya ve fiillerin özünde, şer’î/vahyî bir bildirimden önce ve bağımsız olarak iyilik veya kötülük nitelikleri vardır ve bu nitelikler akılla da idrak edilebilir. Ancak bu bilgi mükellefiyet doğurmaz.⁶²⁴

Aşağıda Hanefîlerin husn-kubh taksimleri irdelenirken de görüleceği üzere Mâtürîdî düşünce bu meselede tutarlı olmaktan çok sağduyuyu ve pratiği dikkate alan bir yaklaşım içinde görünmektedir. Şöyle ki, meselenin diğer taraflarından Eş’ariler husn ve kubh

* Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

623 “Hanefî- Mâtürîdî çizgi” tabiri, üzerinde durulması gereken bir ifadedir. Bilindiği üzere Hanefî usul geleneğinde, Hanefîlerin usulde Maturidîliklerine vurgu yapan çizgi İmam Maturidî’ye dayandırılan ve özellikle Alâeddin Semerkandî (ö. 539/1144) ve Lâmişî (ö. VI./XII. Yy.’ın ilk yarısı) ile devam eden çizgidir. Mamafih, kanaatimizce gerek Pezdevî mukaddimesinde gerekse izleyen tipik Hanefî usul eserlerinin pek çok konusu bağlamında da açıkça görüleceği üzere, aslında sözü edilen çizginin (Maturidî-Semerkandî-Lâmişî) dışında kalan Hanefîlerin ana gövdesinde de, metinde de ifade edilen sağduyu-vahiy dengesi kaygısını sürekli dikkate alan bir yaklaşımın varlığı açıktır. Bk. Ebü’l-Usr Pezdevî, *Usûl-i Pezdevî (Keşfü’l-esrâr içinde)*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, 1308), 1/7-11; Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 168-175.

624 İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-62.

niteliklerinin vaz'î niteliğini temelden kabul etmemek ve böylece bu niteliklerin akılla idraki ve aklın bu idrakinin mükellefiyet doğurması konusuna hiç girmemek suretiyle kendi içlerinde tutarlı bir yaklaşım içindedirler. Tutarlılık bakımından olumlu görünen bu yaklaşım, vahyî bildirimden önce, sözgelimi kasten adam öldürmek fiili ile boğularak ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarmak arasında değer bakımından hiçbir fark görmemek suretiyle, sağduyunun kabul edemeyeceği ve bu yönüyle pratikten sarf-ı nazar eden bir yaklaşımı benimsemiş olmakla malüldür. Husn-kubh meselesinin üçüncü tarafını teşkil eden Mu'tezile ise, tutarlılık bakımından tıpkı Eş'arîler gibi başarı göstermiş, ancak üçüncü soruya da olumlu cevap vermek suretiyle, yani vahiy olmasa da mükellefiyet olacaktır, şeklindeki görüşüyle dinî düşünce bakımından problemlili görünen bir duruş sergilemişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Mâtürîdî çizgi bakımından –belki de daha isabetli olarak- teorik tutarlılıktan çok sağduyu ve pratik dikkate alınmış gibidir; zira tutarlılık açısından bakıldığında birinci ve ikinci soruya olumlu cevap vermek –tıpkı Mu'tezile gibi- üçüncü sorunun da olumlu cevaplanmasını gerektirmektedir. Ya da üçüncü soru olumsuz cevaplanacaksa bu kez tıpkı Eş'arîler gibi ilk sorudan itibaren cevapların tümü olumsuz olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Mâtürîdî çizgi pratiği göz önünde bulundurarak, ama daha ziyade sağduyu ile vahiy arasında denge kurma uğraşı vererek, meselenin bütünü bakımından tutarsız görünse de kayda değer bir yaklaşım sergilemiştir. İlk iki soruya olumlu cevap vermek sağduyunun, üçüncü soruya olumsuz cevap vermek ise dinî düşüncenin gereği olarak yapılmış bir tercih gibi görünmektedir. Bu tercihin izleri husn-kubh taksimine dair, aşağıda yer alan değerlendirmelerde de kendisini gösterecektir. Bu kısımda sağduyunun dikkate alınmasının, haddizatında, çalışmamızın başlığında yer alan “etik-rasyonel” boyutla büyük ölçüde örtüştüğü kanaatindeyiz.

1. HANEFÎ HUSN-KUBH TAKSİMİNE GENEL BAKIŞ

Hanefî-Mâtürîdî çizginin hasen-kabîh taksimi, Pezdevî çizgisinin en önemli ve yaygın temsilcilerinden birisi olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâr*'ı örneğinde sunulacak ve incelenecektir.⁶²⁵

Âmir Olanın Hakîm Olması Sebebiyle Emredilen Şey (*El-Me'mûr Bih*) Hasen Olmalıdır.

Hasenin Kısımları:

1. *Li Aynihî Hasen*

- A. Düşemeyen *Li Aynihî Hasen* (Kalb ile Tasdik Gibi)
- B. Düşebilen *Li Aynihî Hasen* (Namaz Gibi)
- C. *Li Aynihî Hasen* Kısımına Mühlhak Olmakla Birlikte Ligayrihî Hasene Benzeyen Hasen (Oruç, Zekât Ve Hac Gibi)

2. *Ligayrihî Hasen*

- A. Emredilen Şeyin (Abdest) Yerine Getirilmesiyle Kendisi De

625 Ebü'l-berekât en-Nesefî, *el-Menâr fî usûli'l-fikh* (İstanbul: Asitane Kitabevi, 1329), 21-25.

(Namaz) Yerine Getirilmiş Olmayan *Ligayrihî Hasen* (Abdest Gibi)

B. Emredilen Şeyin (Cihad) Yerine Getirilmesiyle Kendisi De (İ'lây-I Kelimetullah) Yerine Getirilmiş Olan *Ligayrihî Hasen* (Cihad Ve Hadler Gibi)

C. Liaynihî Hasen Olduktan Sonra, Şartındaki Bir Hasenlikten

Dolayı Hasen Veya Bu Kısma Mülhak Olan *Hasen* (Kulun Emrolunduğu Şeyi Yapabilmesini Sağlayan Kudret Gibi)

Nehyedenin (Şârî) Hikmeti Gereği Nehy, Konusunun (*Menhîy Anh*) Kötü (*Kabîh*) Olmasını Gerektirir.

Kabîhin Kısımları

1. **Li Aynihî Kabîh**

- a. *Vaz'en Liaynihî Kabîh* (Nankörlük Gibi)
- b. *Şer'an Liaynihî Kabîh* (Hür Bir Kimsenin Satılması Gibi)

2. **Li Gayrihî Kabîh**

- a. *Vasfen Ligayrihî Kabîh* (Kurban Bayramı Günü Oruç Tutmak Gibi)
- b. *Mücâviren Ligayrihî Kabîh* (Cuma Namazı Vakti Alış-Veriş Yapmak Gibi).

2. **HANEFÎ HUSN-KUBH TAKSİMİNİN TAHLİLİ**

Bu başlık altında yukarıda yer alan hasen ve kabîhin kısımlarının, çalışmamızın başlığında yer alan perspektiften analizi yapılacaktır.

“Âmir Olanın Hakîm Olması Sebebiyle Emredilen Şey (*Me'mûr Bih*) Hasen Olmalıdır”.⁶²⁶

Çalışmanın başlığında yer alan “etik-rasyonel temel” nötr ve üniversal bir bakış açısına gönderme yapmaktadır. Yukarıda alıntılan ifade işte bu bakış açısını muhtevildir. Buna göre “âmir olanın hakîm olması sebebiyle emredilen şey (*el-me'mûr bih*) hasen olmalıdır” ifade nötr/felsefî bir ifade olup, zımnî bir kıyasla şeriatteki emirlerin hasen olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle büyük önermesi felsefî nitelik taşıyan kıyasımız şu şekildedir:

Büyük Önerme: Hakîm olan tüm emrediciler, ancak hasen/iyi olan şeyleri emrederler.

Küçük Önerme: Şeriatte emredici konumundaki Allah ve Resûlü hakîmdirler.

Sonuç _____ : O halde şeriatteki emirler hasendir.

Diğer yandan aynı cümlede geçen “hakîm olması sebebiyle” ifadesiyle, Mu'tezile'den farklılaşmaktadır; zira emredilen şeyin (*me'mûr bih*) hasen olması, onlara göre Şâri için zorunluluk iken (*aslah alellâh*);⁶²⁷ Mâtürîdî gelenek açısından zorunluluk olmayıp, Şâri'in hikmetinin gereğidir. Buna mukabil yine aynı cümlede yer alan “emredilen şey (*me'mûr bih*)

⁶²⁶ Neseffî, *Menâr*, 21.

⁶²⁷ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

hasen olmalıdır”, ifadesi Hanefî- Mâtürîdî çizginin Eş’arîler’den farklılaştığı noktayı işaret etmektedir. Zira Eş’arîlere göre *me’mûr bih*, ancak şer’î emirle birlikte *hasen* olmaktadır. İfadenin ilk kısmından (hakîm olması sebebiyle) “hikmet sahibi olan “âmir”in emirleri emrin konusunu hasen kılar”, anlamı çıkarılamaz. Tam tersine âmir hikmet sahibi ise, ancak, emrinden önce zaten hasen/iyi olan şeyleri emreder, anlamı çıkar. İşte Mâtürîdî geleneğin Eş’arîlerden farklılaştığı nokta burasıdır.

İncelemekte olduğumuz cümlenin özellikle “hakîm olması sebebiyle emredilen şey (*me’mûr bih*) hasen olmalıdır” kısmı, bütün olarak bakıldığında Mâtürîdîler için tipik hususlardan birisi olan “orta-yolcu” tutumun kendisini gösterdiği bölümdür. Çalışmanın giriş kısmında da bir nebze değinildiği üzere, incelemekte olduğumuz geleneğin benimsemiş olduğu “orta-yolcu tutum” bağlamında biri olumsuz, diğeri olumlu iki değerlendirme mümkün görünmektedir. Olumsuz yaklaşım şu şekilde ifade edilebilir. Gerek Mu’tezile gerekse Eş’arîye -incelediğimiz konu bağlamında- tutarlı yaklaşımlardır. Zira ilki adalet, ikincisi ise kudret ilkesini hareket noktası edinerek, bu ilkeleri tutarlı bir şekilde sonuna kadar götürmektedirler. Biraz daha açmak gerekirse Mu’tezile’de adalet ilkesi, yani Tanrı’nın adalet vasfı, O’nun emir ve yasaklarında daima kullarının yararına olanı tercih etmesini zorunlu kılmaktadır (*aslah alelâllah*). Eş’arî düşünce bakımından ise Tanrı’nın kâdir-i mutlak olması, O’nun iradesini şeylerin özünde mevcut olan iyilik ve kötülük nitelikleri gibi özelliklerin belirleyememesini gerektirmektedir. Görüldüğü üzere her iki yaklaşım da ilkelerine sadakatleri ve bu ilkeleri sonuna kadar götürme noktasındaki tutarlılıkları bakımından olumlu bir duruş sergilemektedirler. İki ekol için olumlu tarafı teşkil eden bu nokta Mâtürîdîler açısından olumsuz tarafı oluşturmaktadır. Zira Mâtürîdî düşünce bir noktaya kadar Mu’tezile gibi, bir noktadan sonra ise Eş’arîler gibi düşünmek suretiyle eklektik ve tutarsız bir yaklaşım içinde görünmektedirler. Mezkûr iki ekolün yaklaşımlarındaki olumsuz (dolayısıyla Mâtürîdî düşünce bakımından olumlu) olan nokta ise, söz konusu tutarlılık ısrarının her iki ekolde de ciddi sorunlar oluşturmasıdır. Şöyle ki, Mu’tezile’nin adalet ilkesindeki ısrarı Tanrı’nın kudreti düşüncesine, Eş’arîlerin ise Tanrı’nın kudretinde ısrarı O’nun adaleti düşüncesine halel getiriyor görünmektedir.⁶²⁸ Mâtürîdî düşüncenin orta-yolcu ve eklektik duruşu her iki hâlel noktasını bertaraf ediyor görünmektedir.⁶²⁹

Lİ AYNİHİ HASEN

628 Şayet düşüncede tutarlılık bir “olmazsa olmaz” olarak kabul edilip de ve söz konusu iki ilkeden birisi tercih edilecekse dinî düşünce ve Tanrı kavramı çerçevesinde “kudret” vasfının tercih edilmesi daha uygun görünmektedir. Daha açık bir anlatımla insanlar açısından adil görünmeyen bir Tanrı mümkündür; ama kadir-i mutlak olmayan bir Tanrı mümkün değildir.

629 Diğer yandan felsefî düşünce bakımından ve varlık-oluş dikotomisi bakımından tutarlılık kaygısının daha ziyade varlığın, aksi tutumun ise oluşun yeğlendiği bir düşünme biçimine gönderme yaptığı, dolayısıyla çağdaş Kıta Avrupası felsefesine yakın bir duruşu temsil ettiği ifade edilebilir.

Hasen-kabîh taksiminin ilk kısmını “li aynihâ hasen” oluşturmaktadır. Bu ifade özsel bir iyilik vasfının kabulü anlamına gelmektedir ki, Şafiî/Eş’arî-Mütekelim geleneği bunu kabul etmemektedir.630

630 Söz konusu geleneğin temel eleştirilerinden birisine *el-Müstasfâ* üzerinden örnek verilebilir:

“Bize (Biz Eş’arîler’e) göre hüküm, Şâri’in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır. ... Şâri’den böyle bir hitap yoksa hüküm de yoktur. Bu bakımdan akıl bir şeyin güzelliğine (husn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm veremez; akıl nimet verene şükretmeyi gerektirmez ve Şer’in vürudundan önce fiillerin hükmü yoktur.”

Diğer yandan husn-kubh meselesi çerçevesinde yukarıda serdedilen üç sorudan ikisi ve bunlara Gazzâlî tarafından verilen cevaplar şu şekildedir:

1. İdda: Husn ve kubh zatî niteliklerdir.

Gazzâlî’nin cevabı: Bu, keyfi bir hükümdür; zira öldürmek yerine göre hasen, yalan söylemek ise yerine göre hasen olabiliyorsa, bunlar zatî vasıflar olamaz.

2. İddia: Akıl bunları zarurî olarak bilebilir.

Gazzâlî’nin cevabı: Bu hususlarda zarurî bilgi olsaydı, sizinle tartışıyor olmazdık. İtiraz: Siz de pekâlâ biliyorsunuz, ama bu bilginin kaynağının sem’ olduğunu düşünüyorsunuz. Cevap: Hayır, bilginin kendisinde de tartışıyoruz; mesela hayvana (boğazlamak suretiyle) acı vermek hasen midir? (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik yayınları, 2017), 132.

Gazzâlî’nin serdettiği üçüncü iddia olan, “Akıl sahiplerinin ittifak etmeleri durumunda, bu konuda kesin bir hüccet ortaya çıkar” cümlesinin Mâtürîdî düşüncede yer alan sağduyuya yakın olduğu kanaatindeyiz. Gazzâlî’nin bu iddiaya dair ilginç cevabî açıklamaları olup, bu itirazları aynı zamanda metinde daha sonra ele alınacak olan nankörlüğün özsel/bizatîhi kötü/kabîh olduğu şeklindeki Hanefî-Mâtürîdî iddia için de geçerlidir:

“Akıl sahiplerinin ittifakı bilginin zarurî olduğunu göstermez. Öyle ki, sem’î delil ümmetin ittifakını (icmâ) bir delil olarak göstermeseydi, bu da hüccet olmazdı. Ayrıca hareket noktaları farklı olabilir.

(İtiraz:) Amaca aykırı bile olsa, akıllılar sırrı ifşa etmenin kabîh, ölmek üzere olan kimsenin kurtarılmasının hasen olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. (Cevap:) Bunlar halk arasında yaygın olup övülürler; ancak bu kanaatlerin kaynağı bir dine inanmak ya da belli amaçlardır. Allah açısından amaç/fayda söz konusu olmadığı için O’nun hakkında bunları kabul edemeyiz.

Bir amaç gütmek bazen dakik olup vehim hataya düşebilir ki, bu da üç türlü olabilir:

1. İnsan başkasının amacına uygun düşmekle birlikte kendi amacına aykırı olan bir şeye, diğer kişiyi dikkate almaksızın kabîh diyebilir; hatta özüne nisbet edebilir.

2. Bütün durumlarda maksada aykırı olup sadece nadir bir durumda aykırı olmayan şeyi, vehim bütün hallerde aykırı görebilir ve mutlak olarak onun kabîhliğine hükmedebilir. (Bir peygamberi ya da veliyi kurtaracak bir yalanın hasen olmasını dikkate almamak gibi). Çocukluktan itibaren yalanın kötü olduğu telkin edilmiştir; istisnaları söylenmemiştir ki, nefret iyice yerleşsin.

3. Vehim hemen genelleme yapar; yılan tarafından sokulan kimsenin sicimden de kaçması gibi. Vehim nefiste tahakküm kurar. Başta kabul edilen bir görüş, Mutezile’ye ait olduğu ortaya çıkınca reddedilir; sadece ilimde rüsûh sahibi olanlar bunu yapmazlar. «Hiç bir dine inanmayan açısından, boğulmakta olan birini kurtarmanın aldırış etmemeye ağır basması hemcins olmanın verdiği kalp inceliğiyle açıklanabilir. Bunun sebebi, insanın kendisini bu musibete düşürmüş farzetmesidir

Özel iyilik niteliği kendi içinde üç kategoriye ayrılmış olup bunların ilki “düşemeyen (mükellefiyetten sâkit olması düşünülemeyen) li aynihî hasen (kalb ile tasdik gibi)”dir. Maturidî çizgi bakımından “sâkit olması mümkün olmayan hasenlik” sıfatının imanla sınırlı tutulması, onların teolojik duruşuyla paralellik arz etmektedir. Zira bilindiği üzere vahyî bilgidен tamamen uzak bir kimseden (fetret ehli) yegâne beklenen, işte burada “düşemeyen li aynihî hasen” olarak nitelenen şeydir; yani imanın asıl unsuru olan “kalb ile tasdik”tir.⁶³¹ Hanefî usul düşüncesinden “kalp ile tasdik”, nankörlüğün zıttı olan “şükür'l-mün'im” ile irtibatlandırılması⁶³² ve bu yönüyle mahiyet olarak, örneği nankörlük olarak verilen “vaz'en li aynihî kabîh” ile eş değer olduğu dikkate alınmalıdır. Bu demektir ki, insan rasyonel olarak –hiçbir vahyî bildirim almasa da- Tanrı'nın varlığını bulabilir ve bulmakla da yükümlüdür. Rasyonel olarak mümkün olan etik olarak da iyi kabul edilmiştir. Yine rasyonel anlamda Tanrı inancının sürekli olarak kapısı açık olduğu içindir ki, bu eylem daima iyidir; iyilik vasfı bu eylemden sâkit olmaz ve işte bu rasyonel ve etik özelliklerle bağlantılı olarak inanma mükellefiyeti de sâkit olmaz.

“Li aynihî hasen” kategorisinin ikinci kısmı ise “düşebilen (mükellefiyetten sâkit olması mümkün olan) li aynihî hasen (namaz gibi)” alt-kategorisidir. Bilindiği üzere ikrah (*mülci*) durumunda dil ile ikrar ve (hayız, nifas vb.) hastalık durumlarında namaz kılma yükümlülüğü düşebilmektedir. Namaz ibadetinin “düşebilen” kısmına dâhil edilmesi de Maturidî teoloji içinde tutarlı bir yaklaşımdır. Zira vahyî bildirimden yoksun olan kimseler (fetret ehli) namaz da dâhil olmak üzere dinî pratiklerle yükümlü değildirler. Mamafih bu noktada dikkatimizi namaz ile diğer ibadetlerin ayrılmış olması, yani farklı alt-kategorilerde yer alması ve ibadetler içinde sadece namazın “li aynihî hasen” kısmında yer alması çekmektedir. Oruç, hac ve zekât “li aynihî hasen kısmına mülhak olmakla birlikte ligayrihî hasene benzeyen hasen” kısmında yer almaktadır. Hiç kuşkusuz bu taksimin temelinde rasyonel bir açıklama olmalıdır. Biz bu açıklamayı Neseffî'nin *Menâr* üzerine kaleme aldığı şerhinde görebiliyoruz. Neseffî'nin namazın etik-rasyonel temellendirmesi bağlamındaki ilginç değerlendirmeleri şöyledir:

“Namazın iyilik (husn) niteliği özeldir (fi nefsihâ). Zira namaz başından sonuna kadar söz ve fiillerle Rabbi tazim, senâ, huzurunda huşû ve kıyâm ... anlamı taşır. Namazdaki ilk zikir tekbir olup Allah'ın kudretini tazimde nihai noktadır. Sonra ilk senâ (sübhâneke

(empati) (ya da) yaptığı iyiliğe karşı övülme isteğidir. ... Bu kişi bu suretin (kurtarma işinin) övülmeye bitişik olduğunu görmüştür»

İkrah altında bile ölümü tercih etmek, şer'î bildirim olmasaydı ekseriyetin çirkin bulacağı bir şey olurdu. Çok sayıdaki düşmana hücum edebilmek övgüye mazhar olmak içindir. Sırrı koruma ve ahde vefa taşıdıkları maslahatlar sebebiyle insanların birbirlerine tavsiye ettikleri şeylerdir.” Gazzâlî, *Mustasfâ* 132, 133.

631 Bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 168-170.

632 Ebü'l-berekât en-Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1/67.

duasıyla) başka hiçbir zikrin karışmadığı katışıksız bir senâ gelir. Akabinde huşû ve hudû ile azaları yerli yerinde olarak O'nun kelamı kıraat edilir. Daha sonra kişi içindekini diliyle ifade ettiklerini uygulamaya geçirmeye başlar ki, bunlar rükû ve secdedir. ... Her bir hareketle birlikte tekbir getirilir. Görülüyor ki, namaz Allah'ı tazim için dindeki en toparlayıcı fiildir. Tazim ise bizatihi hasendir. İşte bu yönüyle (serapa tazim olduğundan AK) kerahat vakitlerinde kılınması müstesnâ namaz her dâim hasen olarak kabul edilmiştir.”⁶³³

Görüldüğü üzere namaz “Rabbi tazim olarak” takdim edilmiş ve bu yönüyle bir üst kategoride yer alan şükrü'l-mün'im ile irtibatlandırılmıştır. Namazın, diğer ibadetlerden farklı olarak özü itibariyle hasen olması işte böyle bir temellendirmeye dayanmaktadır.

Diğer yandan Neseffî'nin mezkur yaklaşımı şu hususu akla getirmektedir: Post-Hicaz dönemde Kufe-Basra-Bağdat bölgesi âlimlerinin temel kaygıları İslam dininin makuliyetini ortaya koymak olarak tespit edilebilir. Bu âlimler sanki şöyle bir iddia içindeydiler: Müslümanlar sadece dogmaları itibariyle değil, aynı zamanda pratikleri itibariyle de o denli makul bir dine sahiptirler ki, farz-ı muhâl insan hiçbir vahyî bildirimine sahip olmasaydı ve akl-ı selime sahip olup bunu tamamen işletebilseydi, ayrıca bu süreci sonuna kadar götürebilecek, başta zaman olmak üzere imkânlarla malik olsaydı ve tüm ön yargılarından da sıyrılmış olsaydı, dogmasının ve pratiklerinin esasından en ince detayına kadar İslâm dininin muhtevasına ulaşabilirdi. Neseffî'nin, şerhinde namaza dair tahlilleri bunun ilginç örneklerinden birisini sunmaktadır.⁶³⁴

Li aynihî hasen kategorisinin üçüncü ve son alt-kategorisi ise “li aynihî hasen kısmına müllhak olmakla birlikte ligayrihî hasene benzeyen hasen (oruç, zekât ve hac gibi) kısmıdır. Bir önceki konuda da açıklandığı üzere namaz dışındaki ibadetler için yeni bir kategori ihdası ihtiyacı ilginç bir durumdur. Şerhlerdeki açıklamalara bakıldığında namaz ibadeti için mümkün olan rasyonel açıklamaların bu ibadetler için yapılamaması, dahası bu ibadetlerin bir yönüyle “olumsuzluk” gibi görünen unsurlar taşıması bunda etkili gibidir. Neseffî şerhinde bu husus şu şekilde ortaya konmuştur:

“Zira zekât özü itibariyle malın zayi edilmesi olduğundan ki, böyle bir fiil şer'an haram ve aklen yasaktır, hasen olamazdı. Keza oruç da özü itibariyle aç kalmak ve canı tehlikeye sokmak mesabesinde olduğu için hasen olamazdı. Aynı şekilde hac da yolculuk yapmak, mesafeleri katetmek ve belli mekânları görmek olduğundan haddizatında hasen olamazdı. Ancak zekât fakirlerin ihtiyacını giderme, oruç nefsi kırma ve hac ise Ka'be'nin şerefinden dolayı hasen olmuştur. Zekâtta yoksulların ihtiyacı, oruçta kendisiyle mücadele edilecek olan nefsin düşmanlığı ve nihayet hac ibadetinde Ka'be'nin şefefi, bunların hepsi kulun ihtiyarı dışında, Allah'ın yarattığı hususlar olması yönüyle *hasen li gayrihî* kategorisine

633 Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/67, 68.

634 Bu yaklaşım, bir yönüyle de olsa, aydınlanma döneminde ortaya çıkan “Doğal Din/Akıl Dini” tartışmalarını hatırlatmaktadır. Bu bağlamda şu da ifade edilebilir: Mutezili-Maturidi hukuk düşüncesinde vahyî bildirim dolayısıyla ortaya çıkmış olan şeriatin arka planında, bir gölge gibi, aklen açıklaması yapılmış/hesabı verilmiş bir “paralel din” daha mevcut gibidir.

benzer olmuşlardır. Mamafih bütün bu sayılan vasıtalar (yoksulluk, nefsin düşmanlığı ve Ka'be'nin şerefi) asla değil de surete müteallik bulunduğu ve asıl surete mukaddem olduğundan netice itibariyle zekât, oruç ve hac, mülhak da olsalar, *li aynihî hasen* kategorisinde yer almışlardır. Yine bu sayılanlar *li aynihî hasen* olarak kabul edildikleri içindir ki, aynı zamanda mahza ibadet (*ibâde hâlisâ*) olarak da değerlendirilmişler ve bu nedenle kendileriyle mükellefiyette tam ehliyet (kâmil ehliyet), yani akıl ve buluğ aranmıştır. Oysa mesela öşür, vergi anlamı da taşıyan bir ibadet kabul edildiği içindir ki, öşürde tam ehliyet aranmamış, dolayısıyla çocuğun, zekâtın aksine öşürle mükellef olduğu ifade edilmiştir.” 635

Görüldüğü üzere namaz dışındaki ibadetler rasyonel olarak doğrudan açıklanamamaktadır. Bununla da irtibatlı olarak, “*li aynihî hasen* kısmına mülhak olmakla birlikte ligayrihî hasene benzeyen hasen” nitelemesinden de anlaşılacağı üzere bu ibadetler “özü itibariyle hasen/iyi kategorisinde ancak “mülhak/ek””, deyim yerindeyse “eğreti” olarak yer bulabilmektedir. Yukarıdaki alıntıda geçen ve bu ibadetlerin hasen olarak nitelenmesini mümkün kılan gerekçeler de dikkate alınarak bu ibadetlerin “başka bir nedenden dolayı hasen olanlar kategorisine / ligayrihî hasene benzeyen hasen” benzerliğine vurgu yapılmış olmaktadır.

Lİ GAYRİHÎ HASEN

Başka nedenden dolayı hasen kategorisi de Hanefi sisteminin çok ilginç ve konumuz bakımından dikkat çekici bir yönünü teşkil etmektedir. Bu kapsamda verilen iki örnek abdest, cihad ve hadlerdir ki, özellikle ikinci kategori (cihad ve hadler) daha dikkat çekicidir. Hanefi düşüncede gerek cihad gerekse hadler, insanların canlarına, beden bütünlüklerine ve mallarına zarar vermek anlamı taşımaları hasebiyle bizatihi hasen görülmemiştir. Cihadın hasen olması, “*ılay-ı kelimetullah*” gibi bir başka anlamdan dolayı olmuştur. Aynı şekilde hadlerin hasen olması da caydırıcılık vasfından dolayı olmuştur.⁶³⁶ Mamafih özellikle bu ikinci kategorinin taşıdığı hassasiyet sebebiyle bu kategoride yer alan hukuki düzenlemelerle onların amaçları arasında adeta et-tırnak mesabesinde organik bir ilişki kurgulanmıştır (emredilen şeyin (cihad) yerine getirilmesiyle kendisi de (*i'lây-ı kelimetullah*) yerine getirilmiş olan ligayrihî hasen). Oysaki bir önceki kategoride yer alan abdest bizatihi hasen olmamakla ve husn vasfı namazın şartı olmasından kaynaklanmakla birlikte, namaz ibadeti ile bu denli organik bir ilişki içinde tasavvur edilmemiştir. Diğer bir anlatımla *ılay-ı kelimetullah* olmadan cihad düşünülemezken, namaz olmadan abdest düşünülebilir.

Li gayrihî hasen kategorisinin üçüncü ve son kısmı, kudret konusunun ele alındığı, sistematikte biraz eğreti gibi duran bir başlıktır: “*Liaynihî hasen* olduktan sonra, şartındaki bir hasenlikten dolayı hasen veya bu kısma mülhak olan hasen (kulun emrolunduğu şeyi

635 Nesefti, *Keşfu'l-esrâr*, I/68.

636 Nesefti, *Keşfu'l-esrâr*, I/70; Molla Cîven, *Nâru'l-envâr*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), I/70.

yapabilmesini sağlayan kudret gibi)⁶³⁷: Hanefî-Maturidî çizginin etik-rasyonel hassasiyeti, yine eklektik ve orta yolcu bir tutumla “liaynihî hasen olduktan sonra, şartındaki bir hasenlikten dolayı hasen veya bu kısma mülhak olan hasen” kategorisinde de kendisini göstermektedir. Bu kategori altında “kudret” konusu ele alınmakta olup, Şariin teklif için kudreti şart koşması (şartındaki bir hasenlikten dolayı hasen) “hasen” olarak nitelenmektedir. Oysa –her ne kadar Gazzalî örneğinde gördüğümüz gibi farklı açıklama gayretleri olsa da-⁶³⁸ Eş’arî düşüncede hâkim olan kanaat ve Eş’arî düşüncenin özüyle de daha uyumlu olan bakış açısına göre kudret teklifin şartı değildir (teklif-i mâ lâ yutâk, vukuu bir yana, caizdir).⁶³⁹ Hanefî çizginin, kudret konusunda bütünüyle Mu’tezile’ye kaymamak için özellikle sıkıntı çektiği nokta kendisini “mutlak kudret” konusunda göstermektedir. Yine adalet ilkesi gereği kulun, fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu’tezile bakımından, fiilden önce kulda o fiil için gerekli kudret mevcut olduğu için konu, Tanrı’nın yaratama sıfatı ve kudreti bakımından oluşan ciddi sorun görmezden gelinerek, kolayca açıklanmıştır. Hanefîler bu noktada kudreti teklif için şart koşmak şeklinde rasyonel bir tavır benimsemiş olsalar da, dini düşünce bakımından bunu açıklamada hayli güçlük çekmişlerdir. Buna göre, “mutlak kudret” ile “Sebeup ve azaların sâlim/sağlıklı olması” anlamına gelen *kudret-i mümekkin*e kastedilmiştir. Buna göre *kudret-i mümekkin*e kulun yükümlü olduğu şeyi yerine getirebilmesi için gerekli olan asgari güç olup her memur bihin edasının şartıdır. Ancak burada şart koşulan, kudretin hakikati (gerçekten var olması) değil, tevehhümüdür (muhtemel olmasıdır). Hakikî kudret, zamansal olarak fülle birlikte olan, fiilin illeti olan, ancak fiilden önce olamayacağı için teklifin dayanağı olamayacak olan kudrettir.⁶⁴⁰

637 Şöyle ki, mesela haddizatında *liaynihî hasen* olan bir memur bih, bir de kendisi için, yine haddizatında hasen olan kudretin şart koşulması hasebiyle hasen olmaktadır (Zira âciz kimsenin teklifi kabîhtir. –İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1385), 50). Bu, aslında bir kısım olmayıp yukarıda zikredilen liaynihî ve ligayrihî kısımlarının şartıdır; zira kudret olmazsa memur bih de olmaz.

638 «Denirse ki: Hâdis kudret fiille beraber olduğu halde var kılmada etkisi yoksa her teklif *teklif-i mâ lâ yutâk* olur

Deriz ki: Biz felçli olmayan oturan bir kimseye «Eve gir» denilmesi ile «Göğe çık» denilmesi arasındaki farkı *zarurî* olarak idrak ederiz.

...

Kudretin hudûs vaktinin tafsilî konusundaki inceleme de her nereye varırsa varsın, bizi bu konuda kuşkuya düşürmez. Bu yüzdendir ki, «Bize takatimizde olmayan şeyi yüklemek», deriz.

Özetle söylemek gerekirse, bu konunun kapalı olmasının sebebi, teklifin kelâmu’n-nefs’in özel bir türü olmasıdır.» Bk. Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-Usûl*, (Bulak, 1322) I/193, 194.

639 Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredu Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Haseni’l-Eş’arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987), 334, 335.

640 Hanefîlerin bu bakış açısının fîrudaki bir yansıması olarak ve mükellefiyet için kudretin varlığı değil, tevehhümü yeterli olduğundan, namaz vaktinin sonunda buluşa eren çocuk, Müslüman olan kâfir

Lİ AYNİHÎ KABİH

Çalışmamızda iddia ettiğimiz tezimizin kendisini daha bariz bir şekilde gösterdiği ve bu yönüyle bizim muhtemel Hanefi dünya görüşüne muttali olmamız mümkün kılabiliriz. Hanefi usul sistematüğinde “li aynihî kabîh” kategorisi bilindiğı üzere “vaz’en” ve “şer’an” kısımlarına ayrılmaktadır. Tezimiz bakımından özellikle dikkat çekmek istediğimiz vaz’en kategorisinin ne anlama geldiğı, aynı taksim içinde yer alan diğere kısımla kendisini daha net ortaya koymaktadır ki, bu kısım yukarıda da ifade edildiğı üzere “şer’an” alt-kategorisidir. O halde özü itibariyle vaz’en kubh/kötü olan şeyler “şer’an” olmayan, yani kötülük/kubh vasıflarını şeriaten almayan şeylerdir. Kötülük niteliğı tam anlamıyla özsel olarak aslında sadece bu kategoride yer almaktadır. Zira “şer’an li aynihî kabîh” kategorisine giren eylem ve şeylerin iyilik vasfının temeli ise şer’î/vahyî bildirimdir.

Vaz’en liaynihî kabîh kategorisinin, usul eserlerinde geçen tipik örneğı, “nimete nankörlük” anlamında “küfür/küfrân-ı nimet”tir.⁶⁴¹ Bu yönüyle hanefi hukuk felsefesinde nankörlük zaman ve mekân üstü evrensel bir kötülüktür.⁶⁴² Hanefi düşünce bakımından dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi bu kategorinin kendine mahsus hukukî sonuçları doğurmasıdır. Buna göre nimete nankörlük (küfür, küfrân-ı nimet) gibi eylemler liaynihî kabîh oldukları içindir ki, bu tür eylemlerin haramlığının neshedilmesi sahih olmaz.⁶⁴³ Ayrıca bu türe dâhil olan fiiller ve işlemler asılları itibariyle gayrimeşru kabul edilip, hukuken herhangi bir sonuç doğurmaz.⁶⁴⁴

Yukarıda vaz’en li aynihî kabîhin mahiyetinin aynı kategorinin diğere kısmını teşkil eden “şer’an li aynihî kabîh” ile netleştigi ifade edilmişti. Buna göre söz konusu alt-kategorinin kapsamına giren şey ve fiiller bizatihi/özleri itibariyle kabîh değildirler. Bunların kötülük/kubh vasfı şer’î/vahyî bildirimle ortaya çıkmaktadır. Klasik kaynaklarda

veya hayızdan temizlenen kadın namazla mükellef olur; zira vaktin uzama ihtimali vardır. (Vaktin uzama ihtimaline dair bk. Molla Civen, *Nûru’l-envâr*, I, 73; Abdülhalîm Leknevî, *Kameru’l-akmar*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986) I/73) (Bu bağlamda *nefsü’l-vücûb*, *vücûbu’l-edâ* ve *vücûdü’l-fi’l* arasındaki ayırım için bk. Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 71)

641 Neseî yalan söyleme ve abesle işğali, Haskefi ise zulüm, yalan ve livatayı da bu kategoride değerlendirmiş olsalar da (Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, 99; Alâüddîn Muhammed Haskefi, *İfâdatü’l-envâr*, (İstanbul: el-Matbaatu’l-murakkama 20, 1300), 70), kanaatimizce bu örnekler tartışmalıdır.

642 İbn Melek gibi kimi müellifler küfr’ün li aynihî kabîh olduğunu dilsel boyutunu da dikkate alarak açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre, nimete nankörlük (*küfür*, *küfrân-ı nimet*), kötülüğü akl-ı selimlerde yer etmiş bir durum olduğu içindir ki, bu kelimeyi ihdas eden (vâzı-ı lugat), şer’î bir bildirim olmadan bu kelimeyi aklen zatı bakımından kötü olan bir eylemi ifade etmek üzere vaz’ etmiştir. (İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, 66; Molla Civen, *Nûru’l-envâr*, 98; 98).

643 Leknevî, *Kameru’l-akmâr*, 98

644 Haskefi, *İfâdatü’l-envâr*, 70.

bu türün tipik örneği ise “hür kimsenin satılmasıdır”. Modern bakış açısıyla anlaşılması biraz güç olan bu örneğe dair açıklamalardan birisi şu şekildedir:

“Hür bir kimsenin satılması” fiiline, şer’î bildirim olmadan önce aklen kötü denmeyebilirdi. Nitekim Yusuf (as) kıssasında⁶⁴⁵ bunun bir örneği görülmektedir. Satım (bey’) akdinin şer’an “malın malla değişimi (مَبَادِلُهُ مَالٍ بِمَالٍ)” şeklinde tanımlanması ve şer’an mal kabul edilmemesi sebebiyle hür kimsenin satımı kötü olarak nitelenmiş ve bu durum aklen değil, şer’an sabit olmuştur.⁶⁴⁶

Mamafih bu alt-kategoride yer alan şey ve fiillerin kaynakları vaz’ olmamakla birlikte son tahlilde “li aynihî” kategorisine dâhil edildikleri dikkatten kaçmamalıdır. Daha açık bir anlatımla şeriat bir şeyin ya da bir fiilin hasen ya da kabîh olduğunu belirtmişse söz konusu husn veya kubh niteliği o şey ya da fiil için “adeta” özsel hale gelmektedir. Kanaatimizce bu husus Mâtürîdî çizginin Eş’arîlere yaklaştığı bir alandır. Mamafih şer’î (hasen için sâkıt olabilen) olandan farklı olarak vaz’î (hasen için düşmesi muhtemel olmayan) nitelikteki husn ve kubh özelliği taşıyan şey ve fiillerin neshe konu olamaması oldukça önemli bir ayırım noktasıdır.⁶⁴⁷

Sonuç

Bu çalışmada, Hanefî fıkıh sisteminde temel belirleyicilerden olduğunu düşündüğümüz Hanefî hukukî-dünya görüşüne dair ipuçlarını yakalayabilmek amacıyla kelâm ve fıkıh usulünün ünlü tartışması husn-kubh meselesi Hanefî-Matürîdî gelenek eksen alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle meselenin genel olarak ele alınışında tutarlılıktan çok sağduyu ve pratik mülahazaların önemsendiği vurgulanmıştır ki, özellikle sağduyunun etik-rasyonel temel ile örtüşmesine dikkat çekilmiştir.

Daha sonra konu özellikle fıkıh usulü ilminde ele alındığı şekliyle hasen ve kabihin kısımlarının irdelenmesi suretiyle sürdürülmüş olup, bu bağlamda Hanefî düşünce bakımından tipik bir başlangıç olan “âmîr olanın hakîm olmasının gereği olarak emredilen şey hasen olmalıdır” ifadesinin tazammun ettiği felsefi ilke vurgulanmış, ayrıca bu ifadede Mutezile ile Eş’ariyye arasında izlenmeye çalışılan orta-yol kaygısı tespit edilmiştir.

“Li aynihî hasen/kabîh” ifadeleriyle iyilik ve kötülük vasıflarının özsel niteliklerinin kabulü görülmüş, bu kategorilerin teşkili ile teolojik zemin arasındaki uyum ve paralellik tespit edilmiştir. Bu bağlamda gerek iman gerekse, temel ibadet niteliğindeki namazın etik-rasyonel olarak nasıl temellendirildiği örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır.

645 Yûsuf 12/20

646 İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 66, 67; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, 98. Hür bir kimsenin zaruret durumunda kendisini satabilmesi bağlamındaki ilginç değerlendirmeler için bk. Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, 98.

647 Bu yaklaşım bize Ebu Hanife'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*'de ele aldığı dinin sabit, şeriatin değişken olduğu mevzuunu (Bk. Ebû Hanife, Nûman b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 12.) hatırlatmaktadır.

İslam hukukunun şiddet konusuyla irtibatlı görünen düzenlemelerinden cihad ve hadlerin “ligayrihî hasen” kategorisinde değerlendirilmesi dikkat çekici bir husus olarak tespit edilmiştir. Hasen sıfatı bağlamında ele alınan son konu olan “kudret” konusu ekseninde de, inceleme konusu yapılan çizginin makuliyet ile dinî düşünce arasında sağlanması amaçlanan dengeli/orta-yolcu tutumu tekrar dikkat çekmiştir.

Son olarak, çalışmanın asıl arayışını teşkil eden etik-rasyonel temelini özellikle li aynihî kabîh/özsel kötü kısmı, bu kısmın da “vaz’en” kategorisi altında incelemesi yapılmıştır.

Kaynakça

Bedir, Mürteza, *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 59-63.

Ebû Hanîfe, Nûman b. Sâbit, *el-Âlim ve’l-müteallim*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl*, Bulak, 1322.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik yayınları, 2017.

en-Nesefî, Ebü’l-berekât, *el-Menâr fi usûli’l-fıkıh*, İstanbul: Asitane Kitabevi, 1329.

en-Nesefî, Ebü’l-berekât, *Keşfü’l-esrâr*, İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.

es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Haskefi, Alâüddîn Muhammed, *Ifâdatü’l-envâr*, İstanbul: el-Matbaatu’l-murakkama 20, 1300.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Haseni’l-Eş’arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987.

İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1385.

İlhan, Avni, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 495-496.

Leknevî, Abdülhalîm, *Kameru’l-akmar*, İstanbul: İhsan Kitabevi, 198).

Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.

Pezdevî, Ebü’l-Usr, *Usûl-i Pezdevî (Keşfü’l-esrâr içinde)*, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, 1308.

TANRISIZ AHLAK, AHLAKSIZ TANRI MÜMKÜN MÜDÜR?

İsmail ŞİMŞEK⁶⁴⁸

1. Tanrısız Ahlak Mümkün Mü?

Düşünce tarihinde tartışılan en önemli konulardan birisi hiç şüphesiz akıllı, düşünen, irade eden, bilinçli bir eylemde bulunan insanın ahlaki eylemlerinin kaynağını neyin oluşturduğu sorunudur. Bu anlamda en temelde, insanın ahlaki eylemlerinin kaynağını belirleyen yegane ilkenin onun varlık nedeni olan Tanrı ve buyrukları olduğu dolayısıyla din ve ahlaki özdeş gören, ahlakın ancak bu şekilde temellendirilebileceğini ileri süren teolojik ahlak ve ahlaki anlamda neyin iyi, neyin kötü olduğunu tamamen Tanrı ve dinden bağımsız olarak ele alan, her ikisi arasında doğrudan bir ilişki olmadığını savunan, daha çok materyalist ve hümanist düşünürler tarafından ileri sürülen din-ahlak bağımsızlığı şeklinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım açısından insan eylemlerinin ahlakiliğinin temel ölçütü Tanrı'dır. Platon'un Euthypron diyalogunda yer verdiği biçimde Tanrı'nın buyurduğu her şey iyi, yasakladığı ise kötüdür.⁶⁴⁹ Böyle bir yaklaşım özellikle sofistlerin, daha sonrasında aydınlanmayla birlikte yaygınlaşan hümanist yaklaşımların ve çağdaş dünyada bireyselliğin öne çıkmasıyla her şeyin ölçüsü olarak insanı görme düşüncesinden farklı, her şeyi Tanrı ve buyrukları temelinde açıklamayı yansıtmaktadır. Bu tür açıklama biçimi aklen rasyonel görünmeyen birçok eylemi daha makul görmektedir. Örneğin her şeyin ölçüsü olarak insanı gören düşünce açısından Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi, her ne olursa olsun makul olmayan, ahlaken kötü bir eylem iken, eylemlerin ahlakiliğinin ölçütünü Tanrı ve buyruklarında görenler açısından bu durum Tanrı'ya karşı duyulan iman ve teslimiyetin yansımasıdır.

Tanrısız ahlakın mümkün olup olmadığı konusunda önemli noktalardan birisi tanrısız buyruklar dışında eşyanın özünde bizatihi bir iyiliğin olup olmadığı meselesidir. Şayet eşyanın özünde bizatihi iyilik-kötülük varsa bu durumda Tanrı iyi olanı emreder, kötü olanı ise yasaklar. Dolayısıyla ahlaki açıdan Tanrı iyi olanı emrettiğinde insan, onun buyruklarından bağımsız bir şekilde iyi ve kötüyü bulabilir. Bu durumda tanrısız ahlakın imkanına kapı aralamış oluruz. İslam düşünce geleneğinde Maturidi⁶⁵⁰ ve Mutezile⁶⁵¹, Batı Hristiyan dünyasında Aquinas'ın⁶⁵² düşüncelerinde yer aldığı şekliyle Tanrı eşyayı iyi ve kötü nitelikleriyle yaratmış daha sonra ise iyi olanı buyurmuş, kötü olanı ise nehyetmiştir.

648 Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ismailsimsek@yahoo.com

649 Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 52-53.

650 Bkz. Ebû Manşur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).

651 Bkz. Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

652 Thomas Aquinas, "Ahlak ve Doğal Hukuk", çev. Hümeysra Karagözoğlu, *Din Felsefesi Seçme Metinler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 821-823.

Diğer yandan Eşari ve Calvin gibi düşünürler eşyanın bizatihi özünde iyilik ve kötülük nitelikleri olduğunu kabul etmezler. Buna göre eşyanın iyi ve kötü olduğu ancak tanrısal buyruklarla belirlenir.⁶⁵³ Örneğin hırsızlığın bizatihi iyi ve kötülüğü yoktur. Tanrı onu kötü bir eylem olarak nitelediği için ahlaken kötü olarak görürüz. Şayet Tanrı bu eylemi iyi olarak niteleseydi şüphesiz hırsızlık iyi bir eylem olurdu. Aslında her iki yaklaşım açısından konu, 'Tanrı, iyi olanı emreder', ile 'Tanrı'nın emrettiği iyidir' önermeleri arasındaki epistemik fark gibidir. Bu durumda ikinci yaklaşım açısından Tanrı olmadan ahlaki temellendirmek mümkün değildir. Peki ahlak tanrısız temellendirilemez mi?

Bu soruyu cevaplayabilmek için önemli noktalardan birisi, Tanrı'nın buyruklarının hepsinin mutlak iyi olmasıyla, bu buyrukların dışında bir iyiliğin olup olmadığıdır. Doğal olarak Tanrı mutlak mükemmel olduğuna göre onun tüm eylemlerinde olduğu gibi buyrukları da iyidir. Fakat bu buyrukların dışında herhangi bir iyiliğin olmadığını düşünmek makul değildir. Yapmamız gereken ahlaki iyilik ile ahlaki zorunluluk arasındaki farkı görmektir. Ahlaki zorunluluk inanan açısından Tanrı'nın emrettiği şeylerdir. Bu tür eylemlerin hepsi buyrukları olmadan temellendirilemez. Örneğin ölen eşin annesiyle veya aynı anda eşin kız kardeşiyle evlenmek İslam düşüncesinde haramdır ve ahlaken kötüdür.⁶⁵⁴ Keza benzer şekilde Hristiyanlıkta ölen eşin kardeşiyle de evlenmek haramdır. Bu tür eylemler ahlaki zorunluluklardır ve bunları tanrısal buyruklar olmadan temellendirmek mümkün değildir. Fakat tanrısal buyruklar olmadan da insanların kendiliğinden gerçekleştirmiş olduğu, aklen iyi olarak isimlendirdiğimiz birçok fiil vardır. Örneğin 2011 yılında ülkemizde meydana gelen Hatice Belgin adlı annenin çocuklarını canlı bombadan korumak için kendisini feda ettiği olay bu tür bir eylemdir. Hatice annenin böyle bir eylemde bulunmasını zorunlu kılan herhangi bir tanrısal buyruk olmamasına rağmen böyle bir eylemde bulunmuştur.

Diğer yandan ahlaki iyilikler için dinin ya da Tanrı inancının zorunlu olmadığını gösteren en önemli örneklerden birisi de nerdeyse tüm din ve düşünce geleneklerinde yer alan 'kendisi için istediğini bir başkası için de istemek' ilkesidir. Bilindiği gibi bu ilke Konfüçyüs'ün⁶⁵⁵ öğretisinde temel ahlaki bir kural olmakla beraber hem Sokrates düşüncesinde, hem Matta'da⁶⁵⁶ hem de Hz. Peygamberin hadislerinde⁶⁵⁷ yer almıştır. Öyleyse belli bazı ahlaki eylemlerin iyi olarak nitelenmesi için Tanrı'nın varlığına inanç zorunlu değildir. Zira varlığına inancın olmadığı bir toplumda da merhamet, adalet, cesaret, duygudaşlık gibi erdemler bizatihi iyi; hırsızlık, yalan, tecavüz gibi eylemler de bizatihi

653 Ebû'l Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve uşûl-i Ehl-i Sünne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 140.

654 Nisa, 4/23-24.

655 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan (İstanbul: Dedalus Kitap, 2017), 15/27.

656 Matta, 7/12.

657 Buhârî, İmân 6; Müslim, İmân 71 (45); Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme 60 (3517); Nesâî, İmân 19 (3, 115); İbn-i Mâce, Mukaddime 9 (66)

kötüdür. Bu durumda ahlaksızlığı belli bir dinin öğretilerini kabul etmemekle özdeşleştirmek doğru değildir.⁶⁵⁸ Yani belli bazı ahlaki zorunlulukların imkânı için Tanrı zorunludur ancak ahlaki iyilikler için değildir. Bu anlamda Tanrı insan eylemlerinin ahlakiliğinin ölçütü olabilir fakat ahlaki eylemde bulunmak için Tanrı'nın varlığına inancı zorunlu koşul görmek doğru değildir. Çünkü yukarıdaki örneklerde gördüğümüz gibi farklı felsefi ve dini geleneklerde benzer ahlaki ilkelerin olması varlığına inancın zorunlu koşul olmadığını gösterir. Zira böyle bir koşulun gerekli görüldüğü durumlarda ilahi mesajın ulaşmadığı toplumlarda ahlakın neye dayandırılacağı sorusu cevapsız kalacaktır. Öyleyse ahlaki olmak veya ahlaksızlığı belirli bir dinin inanç esaslarını kabul etmekle özdeş görmek yanlıştır.

Bu noktada önemli konulardan birisi Eşari geleneğinde yer alan Tanrı olmadan salt akılla ahlakın temellendirilmesi durumunda rasyonel ve objektif bir temel bulmanın mümkün olamayacağıdır. Batı dünyasında sık sık Craig tarafından da gündeme getirilen bu düşüncede insanların farklı görüş, kanaat ve kültürel değerlere sahip olmasından dolayı ahlaki sübjektifliğin söz konusu olacağıdır.⁶⁵⁹ Ahlaki sübjektiflik eleştirisinde önemli hatalardan birisi ahlakın bizatihi kendisiyle bireylerin ortaklaşa belirli süreç içerisinde bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna dair vermiş oldukları karardır. Örneğin Ratko Mladiç tarafından Srebrenitsa'da yaşayan tüm Boşnakların katledilmesi emri ordusu içerisinde yer alan askerler tarafından iyi bir eylem olarak görülmüş olabilir. Keza haçlı savaşları, Hitler katliamı, bugün Filistin'de yapılanlar için de aynısını söyleyebiliriz. Fakat belli bir toplumun ya da grubun belirli bir zamanda ahlaki olarak yanlış eylemin doğruluğu noktasında düşünce birliği içerisinde olmasından hareketle o eylemin evrensel anlamda ahlaken iyi olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü evrensel anlamda baktığımızda her ne şekilde olursa olsun veya hangi gerekçeye dayandırılırsa dayandırılсын soykırım bizatihi kötü bir eylemdir. Bu anlamda belli toplumların belirli eylemleri iyi veya kötü nitelemesi onu iyi ya da kötü yapmaz. Ahlak bütün bunlardan çok daha fazlasını içerir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığına inanç olmadan da evrensel anlamda doğası gereği akıllı olan insan asgari düzeyde neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilir. Hz. Peygamberin iyiliğın ne olduğunu sormaya gelen sahabeye: 'Kalbine danış, iyilik, nefsin uygun gördüğü ve yapılmasını kalbin onayladığı şeydir; günah ise içini tırmalayan ve başkaları sana yap diye nice fetvalar verse bile içinde şüphe ve tereddüt uyandıran şeydir',⁶⁶⁰ şeklindeki cevabı anlatmak istediğim şeyi en güzel şekilde ifade etmektedir.

658 İsmail Şimşek, *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 138; İsmail Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 205.

659 İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İslam İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu (Ankara: DİB yayınları, 2013), 228 vd; William L. Craig, *On Guard Defending Your Faith Reason and Precision* (USA: David C Cook, 2010), 132.

660 Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 227-228

Konumuzla ilgili olan diğer bir nokta da Tanrı ile ahlak arasında ilişki kurmayanların ahlakın kaynağını bazı genlere indirgeyip evrimle açıklama biçimidir. Özellikle günümüzde Dawkins gibi ateist düşünürler genlerin bencilliğinden hareketle insanların ahlaki eylemde bulunmasının nedenini genetik akrabalığın özel durumu, karşılıklılık ilkesi, Darwin’ci faydaya bağlamaktadır.⁶⁶¹ Bu tür özelliklerin genlerin hayatta kalmasına yardımcı olduğu dolayısıyla da insanların bu tür eylemleri gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Fakat insanların ahlaki eylemde bulunmalarını salt genlere indirgeyip evrimle açıklama çabası özellikle yukarıda hemen hemen her toplumda ahlaki bir ilke olarak kabul edilen ‘kendisi için istediğini bir başkası için de isteme’, hiç tanımadığımız insanların yaşadığı zulmü, baskıları ekranda duyduğumuzda üzülmemizi, göz yaşı dökmemizi, yolda geçerken zor durumda olan bir hayvanı gördüğümüzde hissettiklerimizi Dawkins’in belirttiği bencil genlerle açıklamak makul değildir. Çünkü gen bencil ve kendisinin yaşamını sağlayacak eylemlerde bulunuyorsa bir başkasını kendimize tercih etmemiz mümkün değildir. Böyle bir durumda merhamet, diyergamlık, dürüstlük gibi diğer bazı durumlarda bizim hayatta kalmamız için olumsuz etki yapacaktır. Bu anlamda insanları bir gen havuzu olarak düşündüğümüzde iyi, dürüst olan genler sahtekar, merhametsiz genler tarafından ortadan kaldırılabilecektir. Asıl olan üremeyi sağlamaksa faydalı olan ahlaki olmak değil bir başkasının hakkını ihlal etmek olsa bile kendi menfaatini sağlayacak eylemde bulunmaktır. Oysa insan tüm eylemlerinde birincil amaç olarak faydayı almamaktadır. Örneğin erdemli olmak kendisi dışında başka insan ve toplumlara karşı duyulan duygu ve ilişkiler sonucunda ortaya çıkar. Her ne kadar bu ilişkide bireysel menfaatlerin tamamının terkedilmesi beklenmese de ilişkinin doğru bir şekilde sürdürülebilmesi için karşılıklı hakların gözetilmesi söz konusudur. Bu anlamda erdemli yaşam bireyin salt kendi yararını değil aynı zaman da başkalarının da çıkarını gözetmeyi gerektirir. O halde Clark’ın da dediği gibi bireyin eylemlerinin biyolojik bir makine gibi gerçekleştiğini düşünmek ve her şeyi evrimsel süreçlerle izah etmek ahlakın kaynağını oluşturmada makul görünmemektedir.⁶⁶² Zira evrenin oluşumu, meydana gelişi gibi süreçlerin dışında bilgi, irade, kudret ve özgürlüğü de içeren insanın ahlaki eylemlerinin kaynağını salt bilimde arama, biyolojiye indirgeme insanın sosyal, duygusal, psikolojik bir varlık olduğunu da düşündüğümüzde doğru bir açıklama biçimi değildir. Değer ve anlam konusu salt bilimle izah edilemez. Bunun için iyi bir genetikçi ve evrimci olan Ayala’nın da dediği gibi başka alanlara yönelmemiz gerekir.⁶⁶³

Öyleyse tanrısız ahlak mümkün ancak ideal bir ahlak sisteminin oluşturulması ve ahlakın temellendirilmesi için Tanrı inancı önemlidir. Bu anlamda insanlar ortak ahlaki ilkelerini kendilerinden bağımsız bir ilkeye dayandırabilirler. Bunu teistler aşkın, yaratıcı,

661 Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 202.

662 Kelly James Clark, *Religion and The Science of Origins Historical and Contemporary Discussions* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 227.

663 Francisso J Ayala, *Ben Maymun muyum? Evrim Hakkında Altı Büyük Soru*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2014), XIII.

mutlak kudret sahibi bir varlık olan Tanrı'ya, Şamanlar, Budistler, çeşitli ilkel kabileler başka kutsal güçlerle temellendirebilir. Burada önemli olan kendi temellendirmelerinin dışında Tanrı'ya inancı olmayan veya kendi inançlarını paylaşmayan herkesi ahlaksız olarak nitelenebilir. Elbette Tanrı ve öte alemde hesaba çekilme, dünyadaki eylemlerimizden sorumlu olma düşüncesi doğal olarak ahlaki yaşam için temel motive edici güçlerden birisidir. Böyle bir motive edici güç bireysel ve toplumsal ilişkilerde karşısına saygı duymayı, egoizm ve bencillik üzerinden hareket etmenin uygun olmadığı gibi birçok olumlu düşüncenin kaynağını oluşturur. Hatta tanrısal buyruklar çerçevesinde yaşanmayan bir hayatın öte âlemde yargılama sonucunda verilebilecek bir ceza veya tam tersi olarak iyi davranışlar sonucunda alınabilecek bir mükafat, bireyin eylemlerinde ahlaki davranışında güdüleyici etkiye sahiptir. Bunun yanı sıra tüm eylemlerimizin hatta düşüncelerimizin bile her an gözetildiği duygusu bu anlamda bireyin eylemlerinde çok etkili olur. Ölüm sonrasında bir yaşam ve yapılan eylemlerin hesabının verileceği düşüncesi her ne kadar yalan söyleme, aldatma, hırsızlık yapma gibi eylemlerin bugün kendi yararına olsa da yaşamın bu dünya ile sınırlı olmadığı düşüncesi insanı tüm bu eylemleri yapmaktan alıkoyar. Bu anlamda erdemli olmak bazen mutlulukla ters orantılıdır. Eşi felç olan bir erkeğin bütün hayatını ona feda etmesi başkalarının çıkarı için de ahlaki eylemde bulunduğumuzu gösterir. Halbuki bencillik bir başkasının iyiliği için yapılan eylemlerin ahlaki değerini düşürür. Çünkü ahlaki yaşam yalnızca bireyin kendisinin ya da başkasının yararına değil beraberinde onların üzüntü ve kederlerini de paylaşmayı gerektirir.⁶⁶⁴

Sonuç olarak tanrısal bir ahlak mümkündür. Fakat ahlaki genlerin bencilliği, bireysel fayda vb psikolojik ya da evrimsel süreçlerle açıklamak doğru değildir. İnsan hem duygusal, hem psikolojik ve hem de sosyal bir varlık olduğuna göre ahlakını Tanrı inancı dahil tüm bu süreçler oluşturur.

2. Ahlaksız Tanrı Mümkün mü?

İnsanın eylemlerini gerçekleştirmesinde vicdan dediğimiz kendi içsel doğası, şayet inancı ise inandığı dinin buyrukları, ortak aklın süreç içerisinde oluşturmuş olduğu evrensel değerler, belirli bazı biyolojik etkiler gibi çeşitli faktörlerin söz konusu olduğunu belirtmiştik. Buna göre yanlış olan şey eylemlerin ahlakiliğinin ölçütünün bu faktörlerden yalnızca birisiyle açıklanmasıydı. Benzer şekilde ahlaki eylemde bulunan bir fail olarak Tanrı'nın buyruklarının nasıl gerçekleştiği, bu buyrukları belirleyen ana faktörün ne olduğu ya da herhangi bir amaç gütmeksizin gerçekleşip gerçekleşmediği önemli bir konudur. Tanrısal buyrukları belirleyen belli bazı ilkeler var mıdır? Yoksa bu tür buyruklar herhangi bir kuraldan bağımsız, keyfi ve rastlantısal olarak mı gerçekleşmektedir? Şayet tanrısal buyruklar bazı ilkeler temelinde gerçekleşiyorsa bu ilkeler harici mi? Yoksa kendi tanrısal doğasından mı kaynaklanıyor? gibi soruların cevaplanması gerekir. Bu konu tanrısal eylemlerin ya da buyrukların ahlakiliği konusunu oluşturmaktadır.

⁶⁶⁴ Clark, *Religion and The Science of Origins*, 157.

Tanrı'nın buyruklarında ahlaki olarak davranıp davranmayacağı konusu düşünce tarihinde genellikle kötü bir fiili iyi; iyi bir fiili de kötü olarak niteleyip niteleyemeyeceği bağlamında tartışılmıştır. Bu bir anlamda eşyanın bizatihi iyi olup olamayacağı sorusunu da beraberinde getirmiştir. İslam düşüncesinde özellikle Eşari ve Batı düşüncesinde ise Calvin'ci anlayışta eşyanın bizatihi nötr olduğu, ona iyilik ve kötülük değerinin tanrısal buyruklar tarafından verildiği, bu nedenle tanrısal buyrukları değerlendirecek, önsel herhangi bir iyi ve kötü niteliğinin olmadığı, dolayısıyla her ne olursa olsun onun buyruklarının tamamen ahlaki olduğu ileri sürülmektedir. Tanrısal eylemlerin temelde kudret niteliği bağlamında değerlendirildiği bu yaklaşımda yaygın örneklerinde ifade edildiği gibi hırsızlık, tecavüz, adam öldürme gibi eylemleri Tanrı iyi olarak nitelediğinde iyi, kötü olarak nitelediğinde ise kötüdür. Fakat neredeyse Tanrı inancının var olduğu bütün düşünce sistemlerinde o, en yetkin varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu durum da onun mükemmel doğasının bizatihi kötü olan bir eylemi iyi olarak buyurmasını engelleyip engelleyemeyeceği, yani buyruklarında ahlaki davranmak zorunda olup olmadığını gündeme getirmektedir.

Tanrısal buyrukların salt kudret temelli açıklandığı yaklaşımlarda Tanrı'nın mükemmelliği metafiziksel bir yetkinlik olarak düşünülmektedir. Oysa, 'Tanrı mükemmeldir', dediğimizde buradaki yüklem olan 'mükemmellik' hem metafizik yetkinliği hem de ahlaki yetkinliği içermektedir. Öyleyse ahlakılığı de içeren tanrısal bu yetkinlik, onun buyruklarında yetkinliğine göre hareket etmesini gerektirir. Bu bir anlamda tanrısal buyrukların salt kudret niteliği temelinde değil bütün sıfatlarının oluşturduğu doğasına göre şekillendiğini gösterir. Buna göre Tanrı kadir-i mutlak olmanın yanı sıra, âlim-i mutlak, mutlak mükemmel ve bu mükemmelliğin gerektirdiği tüm sıfatlara sahiptir. Doğasını sonsuz bu nitelikler oluşturur. Bu niteliklerine göre buyrukta bulunur. O halde onun buyruklarını belirleyen kendi yetkin doğası vardır. Bu doğasını oluşturan sıfatlarından ilim niteliği ile hangi eylemin iyi veya kötü olduğunu bilir; irade sıfatıyla bu bilme olayını bilgisine göre buyruğa dönüştürür. Buyrukların oluşum biçiminde yetkin doğasının temel olması bir fail olarak onun ahlaki davranmasını gerektirir. Aksi halde Tanrı bir güç yığını olarak dilediğini iyi, dilediğini kötü olarak niteleyen despot bir kral konumuna düşürülür ki bu durum onun mükemmelliği ile çelişir.

Eşari veya Calvin'ci gelenekte yer aldığı şekliyle Tanrı'nın salt kudret niteliği temelinde emir ve buyruklarının oluşumu açıklanırsa onun yetkinliği göz ardı edilmiş olur. Böylece hırsızlık, tecavüz, haksız yere adam öldürme gibi eylemleri iyi olarak nitelemesinin imkânına kapı aralanmış olur. Her ne kadar bu tür buyrukları dilemesi imkân dahilinde görülse de mükemmel doğası düşünüldüğünde bu durum mümkün değildir. Zira böyle bir durum Tanrı'nın kendi zati mükemmelliğinden kendisini soyutlaması demektir ki hiçbir fail kendisini zati niteliklerinden soyutlamak kudretine sahip değildir.⁶⁶⁵ Doğasını oluşturan

665 William L. Rowe, "Divine Perfection and Freedom", *Evidence and Religious Belief*, ed. Kelly James Clark (New York: Oxford University Press, 2011), 177.

sıfatlardan bir varlığı soyutladığımızda o varlık, artık önceki haliyle ifade edilen varlık olamaz. Yani yetkinliğinden soyutladığımızda o varlık artık Tanrı olamaz. Aslında tanrısal buyrukların onun doğasına göre meydana gelmesi kudretine bir hanel getirme değil buyruklarını ne kadar mükemmel şekilde gerçekleştirdiğini gösterir. Öyleyse tanrısal buyruklar salt kudret niteliği bağlamında değil tüm sıfatlarının oluşturduğu yetkinliğine göre şekillenir. Bu yetkinlik de onun buyruklarının ahlakiliğini belirleyen temeldir. Çünkü Leibniz'in de belirttiği gibi tanrısal yetkinlik sadece metafizik bir yetkinlik değil aynı zamanda ahlaki yetkinliği de içerir.⁶⁶⁶ O halde kudret niteliği düşünülürken her ne kadar kötü bir fiili iyi olarak niteleyebilmesi imkân dahilinde görülse de buradaki mümkünlük bilfiil değil ancak bilmüve olabilir. Yani, 'Tanrı kötü bir eylemi iyi olarak nitelemeyiz' ile 'Tanrı kötü bir eylemi iyi olarak niteleyemez' önermeleri arasında modal farkı vardır. Birinci önerme olgusal iken ikincisi zorunluluk/imkânsızlık içermektedir. 'Tanrı kötü bir eylemi iyi olarak niteleyemez' önermesinde böyle bir buyrukta bulunamaması zorunluluğa dönüştüğünden bu durum kudret niteliği ile çelişir.⁶⁶⁷ Benim burada ifade etmeye çalıştığım şey Tanrı için her ne kadar iyi bir fiili kötü; kötü olanı da iyi olarak niteleme bilmüve imkân dahilinde görülse de diğer tüm sıfatlarının oluşturduğu mükemmel doğası düşünülürken bu durum bilfiil olarak mümkün değildir. Zira böyle bir yaklaşım tanrısal yetkinlikle çelişir ve bu tür buyruklar tanrısalıya yaraşmaz.

Öyleyse Tanrı'nın iyi bir eylemi kötü; kötü olan fiili de iyi olarak nitelemesi mantiken mümkün, kudreti dahilinde olmasına rağmen diğer tüm nitelikleri düşünülürken aklen imkân dahilinde değildir. Çünkü bir şeyin mantiken mümkün olması onun aklen imkân dahilinde olduğu anlamına gelmez. Örneğin Tanrı'nın yaratmadığı insanların olma olasılığı insan zihni açısından mantiken mümkündür. Tanrı'ya inanmayanlar böyle bir düşüncede çelişki görmez ve kendileri açısından bu durum makuldür. Yine evli bekar yaratmak tanrısal kudret düşünülürken mantiken mümkün ancak aklen mümkün değildir.⁶⁶⁸ Dolayısıyla emir ve buyruklar Tanrı'ya nispet edildiğinde yapılması ve buyurulması aklen mümkün şeyi var etme anlamındadır. Yetkin olan bir varlığın kötü bir fiili iyi olarak buyurması; iyi olanı da kötü olarak nitelemesi aklen imkânsız bir durumdur. Bu nedenle tanrısal doğa ile bağdaşmayan yanlış ve kötü fiillerin iyi olarak irade edilmesinin kudret dahilinde değerlendirilmesi makul görünmemektedir. Zira hırsızlık, tecavüz, haksız yere adam öldürme gibi eylemleri iyi olarak nitelemek tanrısal yetkinliğe zarar verir. Böyle bir yaklaşım tanrısal doğanın tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

666 Gottfried Wilhelm Leibniz, "Discourse on Metaphysics", *The Rationalists* (New York: Anchor Books, 1960), 409.

667 Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003), 143-144.

668 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 138.

Tanrisal buyrukların onun doğasına göre şekillendiği konusunda önemli noktalardan birisi Tanrı'yı buyruklarında sınırlayan önsel bir belirlenimin olduğu, bu durumun ise kudret niteliğiyle çeliştiği eleştirisidir. Çünkü tüm buyruk ve emirleri yetkinliğine göre şekilleniorsa Tanrı yetkinliğine yaraşmayan bir eylemde bulunamaz. Bu durumu anlayabilmek için onun buyruklarıyla yetkinliği arasındaki ilişkinin ne tür bir zorunluluk içerdiğine bakmak gerekir.

Tanrisal yetkinlik ve buyrukları arasında oluşan ilişkiadaki zorunluluk bildiğimiz fiziki âlemde gerçekleşen mutlak belirlenimden ziyade varsayımsal bir zorunluluktur. Nitekim her iki zorunluluk arasında epistemik bir fark vardır. Buna göre mutlak zorunluluk, karşıtı çelişki içerirken varsayımsal zorunluluk kendinde olumsal olup karşıtı çelişki içermez. Mantıksal ve olgusal zorunluluk olarak da ayıracağımız bu düşünceye göre Tanrı'nın buyrukları ve doğası arasındaki ilişki matematik ve geometrik zorunluluklardan farklı olarak karşıtı çelişki içermez. Tanrı'nın bu tür eylemleri vasıflandırmasında temel etken o fiillerin doğasının iyi ve kötü niteliklerine uygunluğudur. Fiil özü itibariyle iyiye Tanrı da yetkinliği gereği bunun iyi olduğunu bilir ve bu şekilde vasıflandırır. Bu ise olumsal bir gerçekliktir ve mantıksal zorunluluktan ziyade ahlaki zorunluluktur. Tanrisal doğa, yetkinliği gereği kendisini bu tür eylemlerde ahlaki olarak zorunlu kılmaktadır. Bu ahlaki zorunluluk ise mekanik bir belirleme, zorunlu neden-sonuç ilişkisi bağlamında gerçekleşmemektedir. Öyleyse tanrisal yetkinlik eylemlerde iyi ve güzel olanın dışındakini buyurma olasılığını engellemez. Burada hırsızlık, tecavüz gibi kötü eylemlerinin bizatihi kendilerinin yetkin olmayışı Tanrı'nın bu eylemleri iyi olarak nitelemesini engellemektedir.⁶⁶⁹ Bu durumda ötsel olarak iyi olan bir eylemi iyi olarak nitelemesi; kötü fiili de kötülükle vasıflandırması zorunluluktan ziyade yetkinliği gereği ahlaki sorumluluğunun sonucudur. Dolayısıyla tanrisal buyruklar zorunluluğun dışında ahlaki olarak görülmelidir. Ahlaki zorunluluklar ise tanrisal yetkinliğe uygundur.⁶⁷⁰

Sonuç

Düşünce tarihinde tartışılan en önemli konularından birisi insanın ahlaki eylemlerinin kaynağını neyin oluşturduğu sorundur. Konu en genelde, insanın ahlaki eylemlerinin kaynağını belirleyen yegane ilkenin Tanrı ve buyrukları olduğu dolayısıyla din ve ahlak özdeş gören, ahlakın ancak bu şekilde temellendirilebileceğini ileri süren teolojik ahlak ve ahlaki anlamda neyin iyi, neyin kötü olduğunu tamamen Tanrı'dan bağımsız olarak ele alan, her ikisi arasında doğrudan bir ilişki olmadığını savunan, daha çok materyalist ve hümanist düşünürler tarafından ileri sürülen din-ahlak bağımsızlığı temelinde değerlendirilmiştir. Diğer yandan bir fail olarak Tanrı'nın buyruklarının ahlakiliği konusu ise daha çok kudret niteliği temelinde açıklanmıştır. Tün bu açıklama biçimleri temelinde konuyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz:

⁶⁶⁹ Leibniz, "Discourse on Metaphysic", 423.

⁶⁷⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, çev. E.M. Huggard (Biblio Bazaar, 2007), 76.

1. Tanrı'nın buyruklarının hepsinin mutlak iyi olmasıyla, bu buyrukların dışında bir iyiliğin olup olmadığı düşüncesi birbirinden farklıdır. Bu nedenle mükemmelliği gereği onun tüm eylemlerinde olduğu gibi buyrukları da iyidir. Fakat bu buyrukların dışında herhangi bir iyiliğin olmadığını düşünmek makul değildir. Bunun için ahlaki iyilik ile ahlaki zorunluluk arasındaki ayrımın dikkate alınması gerekir.

2. Bazı ahlaki zorunlulukların imkânı için Tanrı'nın varlığına inanç zorunlu olsa da ahlaki iyilikler için zorunlu değildir. Bu anlamda Tanrı, insan eylemlerinin ahlakiliğinin ölçütü olabilir ancak ahlaki eylemde bulunmak için Tanrı'nın varlığına inancı zorunlu koşul görmek doğru değildir. Çünkü farklı felsefi ve dini geleneklerde benzer ahlaki ilkeler vardır. Böyle bir koşulun gerekli görüldüğü durumlarda ilahi mesajın ulaşmadığı toplumlarda ahlakın neye dayandırılacağı sorusu cevapsız kalacaktır. Öyleyse ahlaklı olmak veya ahaksızlığı belirli bir dinin inanç esaslarını kabul etmekle özdeş görmek yanlıştır.

3. Evrenin oluşumu, meydana gelişi gibi süreçlerin dışında bilgi, irade, kudret ve özgürlüğü de içeren insanın ahlaki eylemlerinin kaynağını salt bilimde arama, biyolojiye indirgeme insanın sosyal, duygusal, psikolojik bir varlık olduğunu da düşündüğümüzde doğru bir açıklama biçimi değildir. Değer ve anlam konusu salt bilimle izah edilemez.

4. Tanrı'nın buyruklarında ahlaki olarak davranıp davranmayacağı konusu düşünce tarihinde genellikle kötü bir fiili iyi; iyi bir fiili de kötü olarak niteleyip niteleyemeyeceği bağlamında tartışılmıştır.

5. Tanrısal buyrukların salt kudret temelli açıklandığı yaklaşımlarda Tanrı'nın mükemmelliği metafiziksel bir yetkinlik olarak düşünülmektedir. Halbuki tanrısal mükemmellik hem metafizik yetkinliği hem de ahlaki yetkinliği içermektedir. Bu durum, onun buyruklarında yetkinliğine göre hareket etmesini gerektirir.

6. Emir ve buyruklar Tanrı'ya nispet edildiğinde yapılması ve buyurulması aklen mümkün şeyi var etme anlamındadır. Yetkin olan bir varlığın kötü bir fiili iyi olarak buyurması; iyi olanı da kötü olarak nitelemesi aklen imkânsız bir durumdur. Bu nedenle tanrısal doğa ile bağdaşmayan yanlış ve kötü fiillerin iyi olarak irade edilmesinin kudret dahilinde değerlendirilmesi makul görünmemektedir.

7. Tanrısal ahlak mümkün fakat ahaksız Tanrı imkânsızdır. Bununla birlikte ideal bir ahlak sistemi için Tanrı'nın varlığına olan inanç motive edici bir güçtür.

Kaynakça

Aquinas, Thomas. "Ahlak ve Doğal Hukuk". çev. Hümeýra Karagözođlu. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Ayala, Francisso J. *Ben Maymun muyum? Evrim Hakkında Altı Büyük Soru*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2014.

Clark, Kelly James. *Religion and The Science of Origins Historical and Contemporary Discussions*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Craig, William L. *On Guard Defending Your Faith Reason and Precision*. USA: David C Cook, 2010.

- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Ebû Manşur el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Ebû'l Hasen el-Eş'arî. *el-İbâne ve uşûl-i Ehl-i Sünne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- İmâmü'l Hâremeyn el-Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd-İslam İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Bülent Baloğlu. Ankara: DİB yayınları, 2013.
- Konfüçyüs. *Konuşmalar*. çev. Giray Fidan. İstanbul: Dedalus Kitap, 2017.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Discorse on Metaphysic". *The Rationalists*. New York: Anchor Books, 1960.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. çev. E.M. Huggard. Biblio Bazaar, 2007.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Michigan: William B. Eermans Publishing Company, 2002.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003).
- Rowe, William L. "Divine Perfection and Freedom". *Evidence and Religious Belief*. ed. Kelly James Clark. New York: Oxford University Press, 2011.
- Şimşek, İsmail. *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılığlar*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Şimşek, İsmail. *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

PRATİK BİR ÖRNEKLİK OLARAK SÜNNETTEKİ AHLÂKÎ ÖĞRETİLER

Mücahit YÜKSEL⁶⁷¹

Giriş

İnsan, sosyal bir varlıktır ve bulunduğu toplumda mutlu bir şekilde yaşayabilmesi için kanunlara ihtiyacı vardır. İslâm dini, hayatı iki boyutuyla birlikte ele alır ve dünya ile âhiretin her ikisini de ihmal etmeksizin dengeli ilkeler bütünü ortaya koyar.

Biz insanları, kendisine kulluk etmemiz amacıyla yaratan Allah Teâlâ, dünya ve âhiret saadetine ulaştıracak yolu da Kur’ân’da ve peygamberlerinin sîretinde teorik ve pratik yöntemlerle öğretmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğü takdirde, sadece yasalar yoluyla insanların dış kontrolü ile yetinilmediği, bununla birlikte iç kontrolü sağlamaya dönük ahlâkî ilkeler üzerinde de ağırlıklı olarak durulduğu görülecektir. Zira ahlâkî ilkeleri içselleştirememiş insanlardan oluşan toplumlarda yasaların tek başına yeterli olmayacağı aşikârdır.

Peygamberler silsilesinin son halkası ve evrensel davetin tebliğcisi olan Hz. Muhammed, tüm insanlığın her iki dünyadaki mutluluğunu temin edecek dini ve onun ahlâkî ilkelerini bizzat kendi yaşantısıyla ortaya koymuştur. Bu çalışmada; onun ahlâkî gelişimi ve hayatı boyunca ortaya koyduğu sözlü ve pratik örneklikler üzerinde durulacak, böylece modern insanın sorunlarına çözüm önerileri sunulacaktır.

1. İslâm’da Ahlâk Kavramı ve Genel İlkeler

Ahlâk, lügatte *Yaratılış, Tabiat ve Mizaç* gibi anlamlara gelen “Huluk” kelimesinin çoğuludur.⁶⁷² Bizzat *Ahlâk* kelimesi Kur’ân’da geçmemekle birlikte, müfredi/tekili olan *Huluk* kelimesi iki yerde geçmektedir. Bu kelime, Şuarâ Sûresi’nin 137. ayetinde “örf ve anane”, Kalem Sûresi’nin 4. ayetinde ise “huy ve ahlâk” anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁷³

“Ben, ahlâkın güzelliklerini tamamlamak için gönderildim.”⁶⁷⁴ buyuran Hz. Peygamber, bu ifadesiyle aynı zamanda ahlâkî öğretinin gayesinin, insanlara iyi ve güzel huyların kazandırılması olduğunu da ortaya koymuştur.⁶⁷⁵

⁶⁷¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi/Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, myksl_42@hotmail.com, Orcid.org/0000-0003-2958-7813.

⁶⁷² Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “hlq”, 4/151; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), “hlq”, 4/1471; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed ibn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), “hlq”, 10/86.

⁶⁷³ Mustafa Çağrırcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2019), 15.

⁶⁷⁴ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1985), “Hüsnu'l-hulk”, 8.

⁶⁷⁵ Çağrırcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 20.

Meşhur “Cibrîl” hadisi ise ahlâkın, İslâm dininin üç önemli sac ayağından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamber, iman ve salih amelin ayrılmaz bir parçası olarak kendisine Cebrail (a.s.) tarafından sorulan *ihsân/ahlâk* kavramını, “Allah Teâlâ’yı görüyormuşçasına ibadet etmek” şeklinde tarif etmiştir.⁶⁷⁶ Yani İslâm ahlâkı, kulun her zaman Allah Teâlâ tarafından görüldüğü bilinciyle hareket etmesini gerektirmektedir.

Rûh ve bedenden oluşan bir varlık olarak insan, hem bedensel hem de ruhsal ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Bu sebeple, nasıl ki maddî gıdalardan mahrum kaldığı zaman yaşaması mümkün değilse, manevî gıdalar mesabesindeki kalbini besleyecek ahlâkî güzelliklerden mahrum kaldığı zaman da manevî anlamda ölü sayılır. Bunun çözüm yolu ise, vahiy merkezli bir terbiyeden geçmektedir.

İslâm dini, insanın fitratında bulunan temayülleri görmezden gelmek yerine, meşrû yollara kanalize etmektedir. Bu sebeple, yarattığı insanın yapısını çok iyi bilen Yüce Allah, onun yanlışlıklar yapabilecek bir varlık olduğunu da tabî görmüş ve kalp, irade, akıl ve imanın aydınlığında ona arınma yollarını göstermiştir.⁶⁷⁷ Dar kabile asabiyetinde sıkışıp kalmış ve geçici dünyanın güzellikleri peşinde koşan insanlara, yumuşak huyluluk ve şefkat gibi güzellikleri öğreten İslâm dini, onlara, nefislerinin isteklerine karşı mücadele etmeyi öğretmiştir.⁶⁷⁸ Zira bir kişinin ya da toplumun felah bulması, öncelikle kendilerinde bir farkındalığın ortaya çıkması ve ardından da bu istikamette çaba oluşmasına bağlıdır. Zira “Bir topluluk, kendinde olanı değiştirmedikçe Allah, onda olanı değiştirmez.”⁶⁷⁹

Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerimde: “Temizlenen kişi felaha ermiştir.”⁶⁸⁰ buyurmaktadır. Dolayısıyla insanın her iki dünyada mutluluğa erişmesi, Kitap ve sünnet rehberliğinde girişeceği bir arınma süreci ile mümkündür. Bu da iman ve salih amel ikilisinin arasını, ahlâk ile buluşturmaktan geçmektedir. Nitekim Ebû Amr Süfyân b. Abdullah’ın, başkasına sormaya ihtiyaç duymayacağı bir tavsiye isteği üzerine Hz. Peygamber, “Allah’a inandığını söyle, ardından da istikamet üzere ol.” diyerek cevap

676 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahihu'l-Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 1426), “İman”, 8; Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “İman”, 2738; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), “Sünnet”, 4695.

677 Hayrani Altıntaş, “İslâm Ahlâkı ve İnsanı Davranışlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/ (1997), 18.

678 Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

679 Kur’ân-ı Kerim Meâlî, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), el-Enfâl 8/53.

680 eş-Şems 91/9.

vermiştir.681 Çünkü İslâm ahlâkı, sadece öğrenilmekle yetinilecek bir teori değil, aynı zamanda bir pratiktir.

İslâm ahlâkının diğer bir önemli ilkesi, sadece bireysel değil, toplumsal arınmayı da hedeflemesidir. Yüce Allah, İsrailoğulları'nın bozulma sürecinden bahsederken, birbirilerinin kötülüklerine engel olmadıklarına vurgu yapmaktadır.682 Hz. Peygamber de toplumun her parçasındaki yönetici kesimine seslenerek, yönettikleri kişilerden sorumlu olduklarını ifade etmiş683, ayrıca bir başka hadisinde de bireysel olarak her insanın, gördüğü bir münkeri gücü oranında engellemesi gerektiğine dikkat çekmiştir.684

Hz. Peygamber Müslümanların güvenilir bir insan olmalarını istemiş, bu kapsamda; yalan söylemek, sözünde durmamak, emanete ihanet etmek ve tartışma anında doğrudan sapmak gibi davranışların münafıklık alâmetlerinden olduğunu söylemiştir.685

İslâm ahlâkının önemli bir ilkesi de kişinin, kendisini ilgilendirmeyen ve bir faydası dokunmayacak olan boş işlerden uzak durmasıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, “kişinin, mâlâyâ'niyi terk etmesinin, Müslümanlığının güzelliğinden olduğunu” ifade etmiştir.686

İslâm dini, insanı, hata yapan ve günah işleyen bir varlık olarak kabul etmekle birlikte, hatada ısrarcı olmamayı ve ardından tövbe edip, iyi işlere devam etmeyi tembihlemektedir.687

Hz. Peygamber, bu ahlâki ilkeleri hayatında en güzel şekilde uygulamış ve ümmetine güzel bir örneklik bırakmıştır. Ancak onun ahlâki özellikleri anlatılırken, genellikle eksik bir sunum yapıldığı gözden kaçmamaktadır. Zira bu sunum, sadece sonuçlar üzerinden yapılmakta ve onun güzel davranışlarına örnekler verme şeklinde gerçekleşmektedir. Böylece asıl anlatılması gereken konu; yani ahlâkının gelişim aşaması ihmal edilmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in ahlâkının inşası ve onun da bu minvalde ashâbını eğitme sürecinden bahsetmenin elzem olduğu kanaatindeyiz.

2. Hz. Peygamber'in Ahlâkının İnşası

Yüce Allah, Kitabında Hz. Peygamber'i, üstün bir ahlâka sahip olmakla nitelemektedir.688 Onun böylesine güzel bir ahlâka sahip olmasındaki en önemli rol ise

681 Müslim, “İman”, 62; Tirmizî, “Zühd”, 61.

682 el-Mâide 5/79.

683 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Cumua”, 11; Müslim, “İmare”, 20.

684 Müslim, “İman”, 49.

685 Buhârî, “İman”, 24; “Mezâlim”, 17; “Cizye”, 17; Müslim, “İman”, 106.

686 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunen-u İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), “Fiten”, 12; Tirmizî, “Zühd”, 11.

687 “Onlar, bir kötülük yaptıklarında ya da nefislerine zulmettiklerinde Allah'ı anar ve günahları için af dilerler. Günahları Allah'tan gayri kim bağışlayabilir? Ayrıca yaptıklarında bile bile ısrarcı olmazlar.” Âl-i İmrân 3/135.

Kur'ân'a aittir. Zira o, Kur'ân'da belirtilen ilkelerin, âdeta ete kemiğe bürünmüş hâliydi. Bu gerçeği Hz. Âişe, "Onun ahlâkı Kur'ân'dı"⁶⁸⁹ sözüyle ifade etmiştir.

Vahiy merkezli nebevî öğretisi dikkatli bir şekilde tahlil edildiği zaman, bir Müslümanın ahlâkî olgunluğunda; akıl, kalp ve bedensel temizliğin önemine vurgu yapıldığı görülecektir. Hz. Peygamber'e nazil olan vahyin iniş sürecine bakıldığı takdirde, ilk olarak ilme (sahih tevhid ve âhîret akidesinin öğrenilmesine), ardından ahlâka ve sonra da amele vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, vahiy merkezli ahlâk inşasını şu aşamalarda ele almak mümkündür:

2.1. İman

İlk nazil olan ayetlerin ana konusu, sağlam bir tevhid ve âhîret inancı yerleştirmeye dönük olmuştur. "Sadece Rabbini büyük tanı."⁶⁹⁰ ve "Ey insan! Şüphesiz sen Rabbine kavuşuncaya dek çabalar durursun; nihayet O'na kavuşacaksın."⁶⁹¹ gibi ilk dönemlerde nazil olan ayetler, bu gerçeği ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber, iman ile ahlâk arasındaki irtibata da daima vurgu yapmış ve iman bakımından en olgun olan müminin, ahlâkî en iyi olan kişi olduğunu belirtmiştir.⁶⁹² Aynı şekilde kıyamet gününde mümin kulun terazisinde en ağır gelecek şeyin, güzel ahlâkî olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹³ Unutulmamalıdır ki; birçok badireden geçecek olan Müslüman feridin bu süreçlere hazırlıklı olması ve o dönemleri sebatla atlatacak bir imana sahip olması gerekmektedir.⁶⁹⁴

2.2. İlim

Kuşkusuz ki doğru bir inanç, doğru bilgilere dayanır. Bu sebeple birçok ahlâksızlığın kol gezdiği câhiliye karanlığından insanlığı kurtarmak için Yüce Allah, tabiri caize sinekleri öldürmek yerine, bataklığın kurutulmasına dikkat çekmiş ve bütün kötülüklerin kaynağı olarak cehaletin giderilmesi üzerinde durarak ilk emrini "Oku"⁶⁹⁵ şeklinde göndermiştir.

Kulun, aklını aktif tutmak suretiyle hem Kur'ânî hem de kevnî ayetleri okumada göstereceği başarı, onun, Rabbi ve çevresiyle olan ilişkisini düzenleyecektir. Bu sebeple doğru bilgi için müracaat edilecek olan ilk kaynaklar, Kur'ân ve sahih sünnet olmak zorundadır. Hz. Peygamber, İslâmî ilkeleri hem kendisi yaşamış, hem de ashâbının yaşamaması

688 el-Kalem 68/4.

689 Müslim, "Musafirîn", 139.

690 el-Müddessir 74/3.

691 el-İnşikâk 84/6.

692 Tirmizî, "Radâ", 11.

693 Tirmizî, "Birr", 62.

694 Ahmet Önkâl, Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015), 87.

695 el-Alak 96/1.

noktasında onlara rehberlik yapmıştır. *Dâru'l-Erkam* ve *Suffe*, bu konuda önemli rol oynamıştır.⁶⁹⁶

2.3. Farz ve Nafile İbadetler

Meşakkatli işlere ve hayatın zorluklarına hazırlık noktasında Allah Teâlâ'nın öğrettiği bir diğer husus ise; gece kalkıp namaz kılmak, zikir yapmak, tefekkür etmek ve Kur'ân okumaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın yönlendirmesi neticesinde ilk andan itibaren ashâbının ruhlarını ibadetle temizlemek üzere azami gayret sarf etti.⁶⁹⁷ Nitekim ibadetlerin, insanın maddî ve manevî temizliğinde oynadığı rol inkâr edilemez. Bilgi bakımından ilerleyen insanların, farz ibadetlerle yetinmeyerek, nafile ibadetlere de zaman ayırması gerekmektedir. Zira ibadetlerin eşlik etmediği ilim, insanı kibre götürmektedir. İlk zamanlarda inen sûrelerden Müzzemmil Sûresi'nin ilk ayetleri de bu gerekliliği ortaya koymaktadır. Nitekim Allah Teâlâ, gecenin bir bölümünde kalkıp, ibadet etmenin önemine temas etmektedir.”⁶⁹⁸

2.4. İnfâk

İslâm dini, dünya malının esiri olmayı hoş görmediği gibi, dünyadan soyutlanmış bir hayat yaşamayı da hoş görmez. Allah Teâlâ kullarından, çalışmalarını, güçlü insanlar olmalarını ve kazandıklarından da kendi rızası için infâkta bulunmalarını istemektedir. Zira Allah Teâlâ, “O ki; malını vererek arınır.”⁶⁹⁹ buyurmaktadır. Hz. Peygamber de bu gerçeği, “Veren el, alan elden üstündür.”⁷⁰⁰ sözüyle dile getirmektedir.

2.5. Dua

Şahsiyetli Müslüman bireyin yetişmesindeki en önemli unsurlardan biri de duadır. Zira dua, kulun, aciziyetini itirafır ve her zaman Yaratıcısına olan ihtiyacını hatırlamasıdır. Duasız insan, kibirli ve nankördür. Bu hususu Allah Teâlâ şu şekilde belirtmiştir: “Kuşkusuz ki insan azgınlaşır. Kendini müstağni gördüğü zaman”⁷⁰¹

Hz. Peygamber ve ashâbı, hayatın her anında duayı elden bırakmamış, tevekkül noktasında örnek bir tavır sergileyerek öncelikle ellerinden gelen tedbirleri almış, ardından da Allah Teâlâ'ya dua etmişlerdir.

3. Hz. Peygamber'in Hayatında Ahlâkî İlkeler

Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i tüm insanlığa örnek olarak göndermiştir. Bu örneklik, hem söylemi hem de eylemi birlikte ihtiva etmektedir. Ancak Hz. Peygamber'i örnek alma hususunda dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri, sosyolojiyi iyi

696 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 2/692; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 4/78, 8/645, 649.

697 Ali b. Nüfey' el-Ulyânî, *Ehemmiyyetü'l-cihâd fi neşri'd-da'veti'l-İslâmiyye ve'r-red ale't-tavâfi'd-dâle fi h* (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 69.

698 el-Müzzemmil 73/2-4.

699 el-Leyl 92/18.

700 Buhârî, “Vasâyâ”, 9.

701 el-Alak 96/6-7.

okumak ve onun pratiğe döktüğü ilkelerin, günümüzde nasıl uygulanacağını iyi analiz etmektir.⁷⁰² Ayrıca Peygamber'i örnek almak ile peygamberleşmeye çalışmak arasındaki hassas çizginin de ihmal edilmemesi gerekmektedir.

İslâm, her alanda aşırılıklardan uzak durmayı ve orta yolu tutmayı öğütleyen bir dindir. Bu ilke, İslâm ahlâkında ve onu güzel bir örnek olarak pratiğe döken Hz. Peygamber'in hayatında kendisini göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in ahlâkî özellikleri ve uygulamaları incelendiği zaman, onun hep orta yolu tuttuğu görülmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in bazı özelliklerini ele almak, konuyu daha somut hale getirecektir.

3.1. Güvenilirlik

H. Peygamber, İslâm davetini tebliğle görevlendirilmesinin öncesinde de sonrasında da doğruluk ve güvenilirliğiyle meşhurdu. Zira yaşadığı toplumda kazandığı güven sebebiyle kendisine *el-Emîn* lakabı verilmiştir.⁷⁰³ O, hem Rabbi ile hem de etrafındaki insanlarla olan ilişkisinde güvenilirildi.⁷⁰⁴

H. Peygamber'in güvenilirliği, düşmanları tarafından dahi kabul edilmiştir. En şiddetli düşmanlarından olan Ebû Cehil, onu yalancılıkla itham edemediğini kabul etmek mecburiyetinde kalmış, ancak davet ettiği mesajı kabul etmemiştir.⁷⁰⁵ Bir başka düşmanı Nadr b. Hâris de onun güvenilirliğine şahitlik etmiş ve Kureys ileri gelenlerine şöyle demiştir: "Muhammed, aranızda büyüyen bir çocuktur. O, hepsinin en dürüst ve en doğru olanıydı. Şimdi büyüdüğünde ve bir mesaj getirdiğinde mi büyücü olduğunu söylüyorsunuz?"⁷⁰⁶

H. Peygamber'in güvenilirliğine dâir birçok örnek vermek mümkündür. Ancak onun, Kâbe'nin inşası sonrasında Hacerülesved'in yerine konması davasında herkes tarafından memnuniyetle karşılanan bir hakem olduğunu⁷⁰⁷ ve hicret esnasında kendisini öldürmek isteyen insanlar tarafından emanet edilen eşyalarını sahiplerine ulaştırmak için Hz. Ali'yi görevlendirmesini⁷⁰⁸ zikretmek yeterli olacaktır.

3.2. Merhamet

Kendisine, merhamet etmeyi yazdığını⁷⁰⁹ ve rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğini⁷¹⁰ bildiren Allah Teâlâ, resûlünü de âlemlere rahmet olarak göndermiştir.⁷¹¹

702 H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi" (Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 75.

703 Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Mısır: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, ts.), 1/167; Taberî, *Târîh*, 1/526.

704 Mahmûd el-Mısırî, *Ahlâku'r-Rasûl li'l-Etfâl* (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2011), 17.

705 Muhammed Ali el-Lâhûrî, *Hayâtu Muhammed ve risâletuhü*, çev. Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1390), 273.

706 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/265; Lâhûrî, *Hayâtu Muhammed*, 273.

707 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/182; Taberî, *Târîh*, 1/526; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/487.

708 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/93; Taberî, *Târîh*, 1/569; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/445.

709 el-En'am 6/54.

710 el-Hicr 15/56.

Hız. Peygamber, şöyle buyurmaktadır: “Merhamet eden kişiye, Rahman olan Allah da merhamet eder. Yerdekilere şefkat ve merhamet gösterin ki gökte bulunanlar da size merhamet göstereyin.”712 O, ağır işkencelere maruz kaldıkları zaman kendisinden beddua etmesini isteyen ashâbına, kendisinin beddua etmek için gönderilmediğini ve Rahmet Peygamberi olduğunu söylemiştir.713

Söylediği ilkeleri hayatında da pratiğe döken Hız. Peygamber, kendisine büyük eziyetler eden Mekkeliler müşrikleri, şehri fethettiği zaman affetmiştir.714 Ayrıca Tâif’te gördüğü eziyetlerin hemen ardından yoluna çıkarak, dilemesi halinde iki dağı onların üzerine geçireceğini söyleyen meleğe, “Allah Teâlâ’nın, onların zürriyetinden, yalnızca Allah’a ibadet edip, O’na hiçbir şeyi şirk koşmayacak bir nesli getirmesini” dilediğini söylemiştir.715

Yetimleri de her zaman gözetken Hız. Peygamber, sorumluluğu altındaki kız veya erkek bir yetim çocuğa iyi davranan kişi ile cennette beraber olacağını ifade etmiştir.716

Merhameti insanlarla sınırlı kalmayan Hız. Peygamber, hayvanlar konusunda da hassasiyet göstermiştir. Bir gün yüzünde dağlama yapılmış bir binek gördüğü zaman üzölmüş ve “Allah, onu dağlayanlara lanet etsin”717 demiştir. Ayrıca, çok zayıf bir deve gördüğü zaman da sahibine, “bu konuşamayan hayvanlar hususunda Allah’tan korkmasını, ona beslenmiş hâlde binmesini ve aynı şekilde beslenmiş olarak kesip yemesini”718 söylemiştir.

Her alanda dengeli olan orta yolu tuttuğunu ifade ettiğimiz Hız. Peygamber’in merhameti, hak edene ceza vermesine engel olmamıştır. Zira o, kendisine karşı yaptıklarından dolayı Mekke halkını affetmekle birlikte, İslâm davetine aşırı muhalefet sergilemiş bazı kişilerin de öldürölmelerini emretmiştir.719

3.3. Sabır

İşleri, zamanından önce yapmaya çalışmak acelecilik, sonraya bırakmak da tembelliktir. Bunların ortasındaki dengeli yol ise, onların uygun zamanını beklemek; yani sabretmektir.

Şüphesiz ki insan hayatı her zaman istenildiği gibi geçmemektedir. Bu süreçte çeşitli sebeplerden dolayı bazen sıkıntılı anlar da yaşanmaktadır. Bu gibi durumlarda sabretmesini bilmeyenler, başarı elde edemezler. Ömür her zaman sıkıntı ile geçmez ve

711 el-Enbiyâ 21/107.

712 Tirmizî, “Birr”, 16.

713 Müslim, “Fedâil”, 126; Tirmizî, “Deavât”, 118.

714 Taberî, *Târih*, 2/161; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/568.

715 Buhârî, “Bed’ül’l-Halk”, 7; Müslim, “Cihad”, 111.

716 Buhârî, “Edeb”, 24.

717 Buhârî, “Zebâih”, 25.

718 Ebû Dâvûd, “Cihad”, 44.

719 Bu kişilerden bazıları; İkrime b. Ebû Cehl, Abdullah b. Hatal, Mikyes b. Subâbe ve Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh’tir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/561.

mutlaka ardından bir rahatlama gelir. Bu hususu Allah Teâlâ, “Kuşkusuz ki zorlukla birlikte bir kolaylık vardır”⁷²⁰ ve “Kuşkusuz ki Allah, sabredenlerle beraberdir”⁷²¹ ayetleriyle ortaya koymaktadır.

Şunu da unutmamak gerekir ki sabır, sadece başa gelen sıkıntıya katlanmayı değil, aynı zamanda bu sıkıntıdan kurtulmak için çalışmayı da kapsamaktadır. Yürüttüğü davet faaliyetleri kapsamında birçok insanla karşılaşan Hz. Peygamber, olumsuz tavır sergileyen kişilerden gelen düşmanca reaksiyonlara -özellikle Mekke döneminde- sabırla karşılık veriyor ve ashâbına da bunu tavsiye ediyordu.⁷²² Zira işkence altındaki Yâsir ailesinin yanına geldiği zaman onları, “Sabredin Yâsir Ailesi. Buluşma yeriniz cennettir.” sözüyle teselli etmiş ve müjdelemiştir.⁷²³

3.4. Hayâ

Resûlullah, hayânın imanla bağlantısına dikkat çekmiş ve hayânın imandan olduğunu ifade etmiştir.⁷²⁴ İnsanın güzel ahlâklı ve kötülüklerden uzak bir hayat yaşamasındaki en önemli faktörlerden biri de hayâdır. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır. “İlk peygamberlerin sözleri arasında insanların idrak ettiği söz: ‘Hayâ etmedikten sonra istediğini yap’ cümlesidir.”⁷²⁵

Allah’a karşı hayâ duygusu içinde olmaya dikkat çeken ve gerçek anlamda hayânın nasıl olacağı hususunda ashâbına tavsiyede bulunan Hz. Peygamber; bütün organları haramdan korumak ve ölümü unutmamak hususlarına vurgu yapmıştır. Sonra da âhireti isteyen kişinin, dünya sevgisinden uzaklaşması gerektiğini belirtmiştir.⁷²⁶

Dinin emirlerini tebliğ etme hususunda hayâ göstermeyip, hayâsını görevine engel olacak şekilde tatbik etmeyen Hz. Peygamber, şahsına yönelik bazı dikkatsiz davranışlarda ise aynı tavrı göstermemiştir. Zira evine izinsiz ve vakitsiz gelerek çokça zaman kalan kişilere karşı hayâsından ses çıkarmamış ve sonunda bu türden davranış sergileyenlere karşı uyarı Allah Teâlâ tarafından yapılmıştır.⁷²⁷

3.5. Doğruluk

Hz. Peygamber, doğruluk kavramını sadece “doğru konuşmak” şekline indirgemeksizin, genel anlamda söz ve eylem birliği şeklinde yaşamıştır. Yani o, İslâmî ilkeleri sadece dillendirmekle kalmamış, aynı zamanda herkesten önce kendisi uygulamıştır.

720 el-İnşirâh 94/5.

721 el-Bakara 2/153.

722 Hakan Temir - Muhammed Karaca, “Zârî'nin Manzûme-i Şemâil-i Şerîf'inde Hz. Peygamber'in Ahlâkı”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (2021), 141.

723 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/320; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997), 1/664.

724 Buhârî, “İman”, 16.

725 Buhârî, “Edeb”, 78.

726 Tirmizî, “Kıyâmet”, 24.

727 el-Ahzâb 33/53.

Bu noktada, “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol”⁷²⁸ ayetine vurgu yapmış ve “Hûd Sûresi beni kocattı”⁷²⁹ buyurmuştur.

Hz. Peygamber’in doğruluğuna, birlikte iş yaptığı insanlar da şahit olmuştur. Mekke’de onunla ticaret ortaklığı yapan Kays b. Sâib, ondan daha iyi bir ortağa rastlamadığını söylemiştir. Ardından da her ticari seyahatinin dönüşünde kendisini memnun edecek şekilde hesap gördüğünü ve hiçbir şey saklamadan dürüst davrandığını ifade etmiştir.⁷³⁰

3.6. Cesaret

Korkaklık ve kendisini gereksiz yere tehlikeye atmak, İslâm dininde istenmeyen iki aşırılık olarak kabul edilmektedir. Bunların ortasındaki dengeli nokta ise cesarettir.

İslâmiyet, câhiliye dönemi insanının cesaretini duygusallıktan kurtarmış ve ona akli boyut kazandırmıştır. Onlardaki bu güzel özelliği yüce ideallere yönlendirmiş ve yumuşak huyluluk, sabır ve adalet arayışı gibi özelliklerle kontrol altına almıştır.⁷³¹

Hz. Peygamber, acizlik, tembellik, korkaklık, ihtiyarlayıp ele avuca düşmek ve cimrilikten Allah Teâlâ’ya sığınmış⁷³² ve hayatının her alanında cesurca bir tavır sergilemiştir. Berâ b. Âzib, onun cesaretine şöyle tanıklık etmektedir: “Vallahi biz, savaş kızıştığı zaman Resûlullah’a sığınırдық. Bizim en cesaretli olanımız ise onunla aynı hizada durabilen kişiydi.”⁷³³

3.7. Hoşgörü

Despotizm ve sınırsız özgürlük, İslâm dininin tasvip etmediği iki aşırı uç noktayı temsil etmektedir. Bunların ortasındaki denge noktası ise hoşgördür.

Hz. Peygamber, dinin ilkelerine gösterilen bilinçli ve aşırı düşmanlıklara hak ettiği karşılığı vermekte tereddüt etmemiştir. Ancak insanların bilgisizliklerinden ya da kültürel alt yapılarından dolayı kasıtsız olarak sergiledikleri tavırlar karşısında hoşgörlü olmuştur. Onun bu yönüne vurgu yapan Allah Teâlâ, insanlara gösterdiği hoşgörü sebebiyle etrafındaki insanların çoğaldığını ve aksi durum söz konusu olsaydı o insanların dağılıp gideceğini bildirmiştir.⁷³⁴

On yıl süreyle Hz. Peygamber’e hizmet eden Enes b. Malik, onun kendisine bir kere dahi “öf” demediğini, “Neden böyle yaptın?” ve “Şöyle yapsan olmaz mıydı?” gibi

⁷²⁸ Hûd 11/112.

⁷²⁹ Tirmizî, “Tefsir”, 56.

⁷³⁰ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb fi ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru’l-Cil, 1992), 3/1288; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1415), 5/358.

⁷³¹ Çağrıci, *Anahatlarıyla İslâm Ahlakı*, 34.

⁷³² Müslim, “Zikir”, 50; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32.

⁷³³ Müslim, “Cihad”, 79.

⁷³⁴ Âl-i İmrân 3/159.

söylemlerde bulunmadığını ifade etmiştir.⁷³⁵ Ayrıca mescidde küçük abdestini bozan bir bedevîyi azarlayan ashâbını uyarılmış ve onu rahat bırakmalarını, abdestini bozduğu yere bir kova su dökmelerini söyledikten sonra “Siz, zorlaştırmak için değil, kolaylaştırmak gönderildiniz” demiştir.⁷³⁶

3.8. Adalet

Kabile asabiyetinin etkin olduğu câhiliye döneminde toplumsal düzen yazılı kurallarla idare edilmemekteydi ve toplumdaki ayrıcalıklı kişiler için ayrı bir hukuk işlemekteydi. Yani haklıyı değil, güçlüyü savunan bir hukuki süreç işlemekteydi.⁷³⁷

Hz. Peygamber ise hiçbir yakınlık, kabile ve din faktörüne itibar etmeksizin herkes için adaletin gereğini yapmaya özen göstermiştir. Mekke'nin önemli kabilelerinden Benî Mahzûm'a mensup bir kadının işlediği hırsızlık suçunun cezası konusunda Hz. Peygamber ile görüşen sahâbeye onun cevabı şu şekilde olmuştur: “Sizden öncekiler, zayıfları bir suç işlediği zaman cezalandırıp da güçlüleri işlediği zaman cezalandırmadıkları için helak oldular. Kızım Fatıma dahi olsa elini keserim.”⁷³⁸

3.9. Alçakgönüllülük ve Vakar

Kibir ve zillet, İslâm'ın tasvip etmediği iki aşırı uç noktadır. Bunların ortasındaki dengeli nokta ise vakar ve alçakgönüllülüktür.

Hz. Peygamber'in hayatında bu dengeli tavır net şekilde görülmektedir. Zira o, her zaman vakarlı bir duruş sergilemiş, alçakgönüllülüğü elden bırakmamış ve zilleti de asla kabullenmemiştir. Hz. Peygamber, bir topluluğa girdiği zaman meclisin bittiği yere oturur ve ashâbını da buna teşvik ederdi. Ayrıca somurtkan bir yüz ifadesinden uzak durur ve yeri geldikçe şaka yapmaktan da çekinmezdi.⁷³⁹

Resûlullah (s.a.v.), ashâbıyla birlikte yemek yerken diz çöküşünü garipseyen bir bedevîye, “Allah (c.c.) beni inatçı bir zorba olarak değil, mütevazı bir kul olarak yarattı.” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁴⁰ Yine bir gün heybetinden dolayı karşısında titreyen bir kişiyi, “Niye titriyorsun? Ben kral değilim. Kureyş'e mensup kuru et yiyen bir kadının oğluyum”⁷⁴¹ diyerek sakinleştirmiştir.

Hz. Peygamber, ashâbının arasında bulunur, onların duygularını paylaşırdı. Câbir b. Semmâk bu hususa şöyle tanıklık etmektedir: “Hz. Peygamber ile yüz defadan fazla

735 Buhârî, “Savm”, 53; “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fezâil”, 82.

736 Buhârî, “Vudû”, 58; “Edeb”, 80.

737 Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 259.

738 Buhârî, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Hudûd”, 8,9.

739 Sa'd el-Marsafî, *el-Câmiu's-sahih li's-sîreti'n-nebeviyye* (Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 2009), 2/527.

740 Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 17.

741 İbni Mâce, “Et'ime”, 30.

oturduğum. Ashâbı, karşılıklı şiir okuyor ve câhiliye dönemindeki bazı anlarından bahsediyorlardı. O ise sessiz duruyor, bazen tebessüm ediyordu.”742

3.10. Yardımseverlik ve Diğer Kâmlık

Ahlâkî ilkelerin zayıfladığı toplumlarda görülen hastalıklardan biri de bencilliktir. Böyle toplumlarda insanlar, sadece kendi menfaatlerini düşünür ve başkalarının derdiyle dertlenmezler.743

İslâm ahlâkının üzerinde durduğu önemli hususlardan biri de insanların, toplumsal bir varlık oldukları ve ahlâkın, toplumsal boyutunun da ihmal edilmemesi gerektiğidir. Nitekim Resûlullah bir Müslümanın, kendisi için sevdiği şeyleri kardeşleri için de istemesini imanın kemali için bir şart olarak ifade etmiştir.744 Yine toplumsal dayanışmanın önemine dikkat çektiği başka bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Müminler, birbirlerini sevme, merhamet ve şefkat gösterme hususunda bir vücut gibidirler. Onun organlarından birinin bir rahatsızlığı olduğu zaman, diğer organlar uykusuz kalarak ve yüksek ateşle onun acısını paylaşırlar.”745

Hz. Peygamber, komşu haklarına da büyük önem vermiştir. Zira bir hadisinde, “Cebrail komşuya iyilik yapmayı bana o derece tavsiye etti; zannettim ki komşuyu komşuya mirasçı yapacak”746 buyurmuştur. “En hayırlı komşunun, komşusuna faydalı olan kişi”747 olduğunu ifade eden Resûlullah, Ebû Zer’e, “Yemek pişireceği zaman suyunu fazla koymasını ve ondan komşusuna da vermesini”748 söylemiştir. Ayrıca kişinin, komşusuna güven vermesine de vurgu yapmış ve yapacağı kötülüklerden dolayı komşusunun emin olmadığı kişinin cennete giremeyeceğini bildirmiştir.749

Hz. Peygamber, toplumun zayıf insanlarından olan yetimleri de her zaman gözetmiş ve insanları buna teşvik etmiştir. Bu kapsamda o, işaret parmağı ve orta parmağını göstererek, “Ben ve yetimi gözetken kişi, cennette bu şekilde beraber olacağız”750 buyurmuştur.

742 Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin el-Makrîzî, *İmtâ‘u’l-esmâ‘ bimâ li’r-resûl mine’l-ebnâ‘i ve’l-ahvâl ve’l-hafede ve’l-metâ‘*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 2/206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/475.

743 Ali Akdoğan, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslâm”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 183.

744 Buhârî, “İman”, 13; Müslim, *Müslim*, “İman”, 45.

745 Buhârî, “Edeb”, 27.

746 Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, *Müslim*, “Birr”, 140-141.

747 Tirmizî, “Birr”, 28.

748 İbn Mâce, “Et’ime”, 58.

749 Müslim, “İman”, 73.

750 Buhârî, “Talak”, 25; “Edeb”, 24.

Hız. Peygamber, yardımlaşmanın manevî boyutuna da dikkat çekmiş ve “Kardeşin zulmeden olsa da zulme uğrayan olsa da ona yardım et”⁷⁵¹ diyerek, zulmeden kişinin hareketine engel olmanın, ona yapılan bir yardım olduğunu vurgulamıştır.

3.11. Cömertlik

İsrâf ve cimrilik, İslâm’ın tasvip etmediği iki aşırı uç noktadır. Bunların ortasındaki dengeli nokta ise cömertliktir. Nitekim bu konuda Yüce Allah, “Ne elini boynuna bağlayıp cimrilik yap, ne de tamamen aç. Aksi hâlde kınanır ve çaresiz kalırsın.”⁷⁵² buyurmaktadır.

Gerçek müminde cimrilik ve kötü ahlâkın bulunamayacağını⁷⁵³ ifade eden Hız. Peygamber ayrıca şöyle buyurmaktadır: “Cömert kişi; Allah’a, cennete ve insanlara yakın olup cehennemden ateşine uzaktır. Cimri kişi; Allah’a, cennete ve insanlara uzak olup cehennemden ateşine yakındır.”⁷⁵⁴

Ci’râne’de toplanan ganimet mallarının bir kısmına Safvân b. Muattal’ın hayranlıkla baktığını gören Resûlullah, baktığı malların hepsini ona vermiş ve bunun üzerine Safvân, sadece bir peygamberin bu kadar cömert olabileceğini düşünerek Müslüman olmuştur. Sonra kavminin yanına döndüğü zaman onları da İslâm’a davet etmiş ve “Muhammed, fakir kalma ve muhtaç olma korkusu hissetmeksizin çok büyük ikrâmlarda bulunuyor” demiştir.⁷⁵⁵

3.12. İnsana Değer Vermek

Hız. Peygamber, insanlara çok değer verir ve bunu karşısındaki kişiye hissettirdi. Nitekim Enes b. Mâlik’in bildirdiğine göre Resûlullah, birisiyle karşılaştığı zaman onunla tokalaşır ve karşısındaki elini çekmedikçe elini çekmez, yüzünü ondan başka tarafa çevirmezdi. Ayrıca otururken, karşısındaki kişiye karşı ayağını uzatmazdı.⁷⁵⁶

Hız. Peygamber, farklı dinlerden olan kişilere de insan olarak değer verirdi. Bir gün ashâbıyla otururken bir cenazenin geçtiğini görünce ayağa kalmış ve yanındakiler o kişinin bir Yahûdi olduğunu söyledikleri zaman, “O da bir insan değil miydi?” demiştir.⁷⁵⁷

Allah Teâlâ’nın akıl ve irade nimetine nâil olan insan, diğer varlıklardan ayrı bir konuma yerleştirilmiştir. Ancak bu değerli konumunu sürdürmek ya da kaybetmek, onun sergileyebileceği yaşam tarzına, yani İslâmî ilkelere karşı tavrına göre şekillenecektir.

3.13. Zahitlik

751 Buhârî, “Mezâlim”, 4; “İkrâh”, 7.

752 el-İsrâ 17/29.

753 Tirmizî, “Birr”, 41.

754 Tirmizî, “Birr”, 40.

755 Müslim, “Fezâil”, 57-58.

756 Tirmizî, “Sıfatü’l-kıyâme”, 46.

757 Buhârî, “Cenâiz”, 49.

Dünyevîleşmek ve ruhban hayatı yaşamak, insanların hayatında görülen iki uç noktadır. Bunların ortasındaki denge noktası ise, dünyaya gerektiğinden fazla değer vermemek, yani zühddür.

Hz. Peygamber, dünya malına gerektiği kadar önem verir ve ihtiyaç fazlası olan şeyler konusunda hırslı davranmazdı. Zira o, “Uhud Dağı büyüklüğünde altınım olsa, üç günden fazla muhafaza etmezdim. Bundan, sadece borçlarım için ayıracağım meblağı hariç tutardım.”⁷⁵⁸ buyurmaktadır.

Bu dünya hayatını, uzun yolculuk arasındaki üç günlük bir dinlenme yerine benzeten Hz. Peygamber, geçici olan ile kalıcı olan arasındaki dengeyi her zaman korumasını bilmiştir. Dolayısıyla dünyanın cazibesine kendisini hiç kaptırmadan, lüks hayattan uzak bir yaşam sürmüştür.⁷⁵⁹

Bu anlatımdan, İslâm’ın zenginlik karşıtı bir din olduğu anlayışı çıkarılmamalıdır. Allah Teâlâ’nın kullarından istediği, zengin ve güçlü olmaları ancak bununla birlikte dünya malına gereğinden fazla değer vererek onun kontrolüne girmekten de kaçınmalarıdır. Zira Müslüman, dünya malının yönettiği değil, onu yöneten kişidir. Bu noktadaki tedavi yolu ise Allah yolunda infâktir.

3.14. Vefâ

Başta Allah Teâlâ’ya ve sonra da diğer varlıklara karşı gösterilecek olan vefa, Müslüman’da bulunması gereken önemli özelliklerdendir. Yüce Allah bu konuda, “Kuşkusuz ki sana biat edenler ancak Allah’a biat ediyorlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahbine uymazsa, ancak kendi aleyhine uymamış olur. Kim de Allah ile olan ahbine vefâ gösterirse Allah ona büyük bir ecir verecektir.”⁷⁶⁰ buyurmaktadır.

İlk olarak Rabbine verdiği kulluk sözünü yerine getirmesi gereken insan, dünya hayatında insanlara karşı da vefalı olmalıdır. Zira ahde vefâsızlık, münafıklık alâmetlerindedir.⁷⁶¹

Hz. Peygamber, eski dostların hatırını da güderdi. Kendisinin ilk sütanesi ve aynı zamanda Ebû Leheb’in cariyesi olan Süveybe’ye karşı hep bir sevgi beslemiş ve ona sık sık ikramda bulunmuştur. Daha sonra azad edilen Süveybe’nin ihtiyaçlarını, ölünceye kadar karşılamaya devam eden Allah Resûlü, onun ölümünden sonra da yakınlarını soruşturmuştur.⁷⁶²

Dolayısıyla Hz. Peygamber’in vefa anlayışı, öncelikle Allah Teâlâ vermiş olduğu kulluğa dâir sözünü, ardından da yaşadığı çevredeki insanlara vermiş olduğu sözlerini yerine getirmeyi ihtiva etmektedir.

3.15. Takvası

⁷⁵⁸ Buhârî, “Temenni”, 2; Müslim, “Zekât”, 31.

⁷⁵⁹ Lâhûrî, *Hayâtu Muhammed*, 267.

⁷⁶⁰ el-Fetih 48/10.

⁷⁶¹ Buhârî, “İman”, 24; Müslim, “İman”, 107.

⁷⁶² İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 1/27-28.

Takva, kulun, Allah Teâlâ tarafından daima görüldüğü bilinciyle hareket etmesi ve O'nun emir ve yasakları konusunda hassasiyet göstermesidir. Bu noktada Hz. Peygamber, "Her nerede olursan, Allah'tan sakın ve yaptığın bir kötülüğün hemen ardından onu silecek bir iyilik yap"⁷⁶³ buyurmuştur. Bunu, duasından da eksik etmeyen Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'dan hidayet, takva, iffet ve gönül zenginliği istemiştir.⁷⁶⁴

Allah Resûlü, takvaya nâil olabilmenin yolunu ise şöyle tarih etmiştir: "Kul, mahzuru bulunan durumlara düşme korkusuyla, mahzuru bulunmayan bazı şeylerden de vazgeçmedikçe gerçek anlamda takvalı olamaz."⁷⁶⁵

Dolayısıyla muttaki kul, Allah Teâlâ'nın sevgisini kaybetmemek için çok hassas davranan ve sadece haramlardan kaçınmakla yetinmeyip, şüpheli olan hususlarda da dikkatli davranan kişidir.

Sonuç

İslâm dini, üç ana başlık üzerinde durmaktadır: İman, ibadet ve ahlâk. Allah Teâlâ, insanları ve cinleri ancak kendisine kulluk etmeleri için yarattığını ifade etmektedir. Bu noktada ibadetlerin kabulünün ön şartı ise iman ve ihlâstır. Kur'ân ayetlerinin nüzûl süreci dikkatli şekilde incelendiği takdirde, ilk olarak iman ile ilgili ayetlerin, ardından da ahlâk ve ibadetle ilgili ayetlerin nazil olduğu görülecektir. Zira en mükemmel kanunlar dahi ahlâken olgunlaşmamış toplumlarda uygulanma imkânı bulamaz.

Hz. Peygamber'in hayatı, Mekke ve Medine dönemleri olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Mekke dönemi, şahsiyetli Müslüman bireyin yetiştirilmesi, Medine dönemi ise bu bireylerden oluşan şahsiyetli Müslüman toplumun ve devletin inşası dönemidir. Kuşkusuz ki sağlıklı toplumlar, sağlıklı bireylerle ortaya çıkarlar.

Son Peygamber Hz. Muhammed'in hayatı, ideal ahlâk için en güzel pratik örneklikleri ihtiva etmektedir. Ancak onun ahlâkı, insanlara anlatılırken genellikle sonuçlar üzerinden sunulmaktadır. Böylece insanlar, güzel tablolarla baş başa bırakılmakta, ancak bu davranışların ortaya çıkması için gereken ön hazırlık aşamasından mahrum kalmaktadır. Hâlbuki Müslüman şahsiyeti inşa eden ilk ayetler ve onlara uygun şekilde Hz. Peygamber'in, ashâbını eğitim süreci iyi tahlil edildiğinde; sağlam tevhid ve âhiret inancı, farz ve nafile ibadetler, geceleyin kalkıp vakti iyi değerlendirme, infâk ve dua gibi faktörlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Aksi hâlde bunların ihmal edilip sadece örnekliklerin sunulması, bilinçten yoksun taklitçi ve uzun süreli olmayan davranışlara sebep olacaktır. Zira unutulmamalıdır ki davranışlar, bir sonuçtur ve sadece bu sonucu değiştirmeye çalışmak, dokuyu dikkate almaksızın organ nakli yapmaya benzemektedir. Bu sebeple öncelikle dokunun uygunluğu ele alınmalıdır. Bu hususta takip edilmesi gereken tedavi yöntemi ise şu şekilde olmalıdır: Kur'ân ve Sünnet'e dayalı sağlıklı bilgi, bu bilgiye dayalı sağlıklı yorum,

763 Tirmizî, "Birr", 55.

764 Müslim, "Zikir", 72.

765 Tirmizî, "Kıyâmet", 19; İbni Mâce, "Zühd", 24.

bu yoruma dayalı sağlıklı bir hayat anlayışı ve sonuç olarak da bu anlayışın meyveleri olarak sağlıklı davranışlar.

Çalışmamızda, İslâm ahlâkının en iyi uygulayıcısı olarak Hz. Peygamber'in birçok ahlâkî özelliğinden bahsettik. Kuşkusuz ki onun ahlâkına dâir söylenebileceklerin hepsi bunlarla sınırlı değildir. Ancak konunun kapsamı açısından, onun en bâriz özelliklerini aktarmaya çalıştık. Bu noktada dikkat çeken husus ise itidal, yani denge ve orta yoldur. İslâm dini, her alanda aşırılıklardan uzak, dengeli bir yol tutmayı ön görmektedir. Hz. Peygamber'in davranışları da bu bağlamda orta yolu tutan ve tavsiye eden özellikler taşımaktadır. Sonuç itibarıyla böylesi bir eğitimen geçen sahâbe, her zaman dini, ihsan boyutuyla yaşayan, yani Allah Teâlâ tarafından görüldüğünün bilinciyle hareket eden insanlar olmuş ve tüm insanlık için örnek olan Asr-ı Saâdet'in asil bireyleri olma şerefine kavuşmuştur. Bugünün Müslüman bireyine düşen de bu güzel örneği çağa taşıyarak, insanlık için örnek toplum modelini tekrar dünyaya tanıtmaktır.

Kaynakça

Akdoğan, Ali. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslâm". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 179-194.

Altıntaş, Hayrani. "İslâm Ahlâkî ve İnsanî Davranışlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/ (1997), 15-27.

Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamber'in Örneğinin Günümüzdeki Önemi". 75-92. *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, 2007.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

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

Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 12. Basım, 2019.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitabü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-İşâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hişâm, Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sunen-u İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Lâhûrî, Muhammed Ali. *Hayâtu Muhammed ve risâletuhû*. çev. Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1390.

Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.

Mâlik b. Enes. *Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1985.

Marsafî, Sa'd. *el-Câmiu's-Sahih li's-Sîreti'n-Nebeviyye*. 6 Cilt. Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 2009.

Mısırî, Mahmûd. *Ahlâku'r-Rasûl li'l-Etfâl*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2011.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu'l-Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 1426.

Önkâl, Ahmet. *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 23. Basım, 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Temir, Hakan - Karaca, Muhammed. "Zârî'nin Manzûme-i Şemâil-i Şerîf'inde Hz. Peygamber'in Ahlâkı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (2021), 131-159.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.

Ulyânî, Ali b. Nüfey'. *Ehemmiyyetü'l-cihâd fi neşri'd-da'veti'l-İslâmiyye ve'r-red ale't-tavâifi'd-dâlle fih*. Riyâd: Dâru Taybe, 1985.

DİNDARLIK ALGISI İLE AHLAKİ OLGUNLUK İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ

Mustafa ŞENGÜN⁷⁶⁶

Giriş

Din, insan yaşamını ve davranışlarını hem bireysel hem de toplumsal açıdan etkileyen en önemli faktörlerden biridir. Evrensel norm ve kaideleri insanlara sunan din, ahlak konusunda da bu kapsayıcılığa sahiptir.⁷⁶⁷ Bütün insanlar için geçerli sayılabilecek ahlak ilkeleri, aynı zamanda dinde mevcuttur.⁷⁶⁸ Hayatımızı kuşatan dini ve ahlaki değerler, karşılıklı olarak insanın bireysel ve toplumsal hayatını düzenlemede belirleyici rol oynamaktadır. Bu bağlamda dindarlık, bireyin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını yerine getirdiği dinsel yaşantının dışı yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din, objektiflikten daha çok sübjektiflikle bağlantılı olup herkesin öznel bir dindarlık algısı olabilir. Dolayısıyla dindarlık algısı, tüm dindarlar için kapsayıcı değildir.⁷⁶⁹ Özellikle gelişim dönemlerine göre çocuk, ergen, yetişkin ve yaşlıların dini bilgi, dini düşünce, dini duygu ve dini tecrübe olarak dinin etkisini üzerlerinde hissetme bakımından dindarlık algıları birbirlerinden oldukça farklılaşmaktadır.⁷⁷⁰ Bununla birlikte dindarlık algıları, kişiden kişiye, kültürden kültüre, yetiştiği aileye ve mensup olunan dinin esaslarına göre farklı anlamlar kazanmaktadır.⁷⁷¹ Böylece farklı dindarlık algıları, aynı zamanda dinsel yaşayışta farklılıklara sebep olmaktadır.⁷⁷²

Dindarlık, bireyin duygu, düşünce ve davranışlarındaki dini etkiyi, hayatın her alanına yansıtan bir olgudur. Dinlerin, ahlaki bir amacı ve misyonu vardır.⁷⁷³ Din eğitimi, bireyin ahlaki değerleri içselleştirme sürecine katkı yapan en önemli unsurdur. Dini ve ahlaki değerler birbirini tamamlar. Bu nedenle dini değer ve uygulamaların, aynı zamanda ahlaki bir zemini vardır.⁷⁷⁴ Hal böyle olunca, ahlaki niteliklerden yoksun bir dindarlık, bireyin tavırlarında, tutum ve davranışlarında çelişkilere neden olabilir.

766 Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, sengunmustafa@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-8682-5358.

767 Antoine Vergote, *Din, İnanç, İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 76.

768 Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 18.

769 Kadir Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*, (Ankara: Sarıca Yayınları 2010), 5.

770 Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, “Yaş ve Din”, çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (1992), 322.

771 Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 18.

772 Gordon Willard Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 28.

773 Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 125.

774 Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 61.

Dindarlık ile ahlaki olgunluk, birbirine paralel olarak gelişir.⁷⁷⁵ Bu gelişim, paralel olmadığı takdirde “dindar” görünen birey, dini erdemleri tam içselleştirememiş olması nedeniyle bir yandan ahlaki zafiyetler yaşayabilmekte, diğer yandan bu ahlaki eksiklikler toplumda “dini eksiklik” gibi algılanabilmekte ya da bu tür dindarlık bahane edilerek dinin kendisi itham edilebilmektedir.⁷⁷⁶ Böyle bir zafiyet yaşamamak ve toplumda yanlış algılamalara sebebiyet vermemek için, dindar bireylerin kendi davranışlarını dini ve ahlaki bir bakış açısıyla sürekli gözden geçirmeleri gerekli ve din-ahlak bütünlüğünün davranışlarında gerçekleştirilebilmeleri önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinin dindarlık algıları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini incelemek ve bu düzeyleri etkilediği düşünülen dindarlık algısı değişkenleri ile üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir ilişkinin olup-olmadığını betimsel tarama modeli ile araştırmaktır.

Araştırmanın hipotezleri aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir:

Hipotez 1: Öznel dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.

Hipotez 2: Annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.

Hipotez 3: Babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.

Yöntem

Bu çalışmada, nicel araştırma modellerinden biri olan betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini, 19 Mayıs Üniversitesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmuştur. Araştırmaya 2015-2016 eğitim-öğretim yılında öğrenim gören öğrencilerden tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 300 üniversite öğrencisi katılmıştır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeği⁷⁷⁷ ve Kişisel Bilgi Anketi ile toplanmıştır. Verilerin istatistiksel işlemleri ise SPSS (Statistical Package for Social Sciences) paket programı kullanılarak varyans analizi (ANOVA-F testi), t-testi ve LSD testleri ile yapılmıştır. LSD testleri sonucunda ortalamalar farkı önemli bulunanlar, iki grubun kesişim hücrelerinde (*) işareti ile tablolarda belirtilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, araştırmamızda elde edilen istatistiksel bulgular tablolar haline getirilerek sunulmuş ve ulaşılan sonuçlara dayalı olarak bazı yorumlar yapılmıştır. Bütün karşılaştırmalarda anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak alınmıştır. Hipotezler test edilmiştir.

⁷⁷⁵ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 162.

⁷⁷⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal - Sara Büyükduru, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 123.

⁷⁷⁷ Mustafa Şengün - Mevlüt Kaya, “Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25, (2007), 51-64.

1. Cinsiyet Açısından Üniversite Öğrencilerinin Dağılımı

Cinsiyetleri açısından üniversite öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyet Açısından Dağılım

Cinsiyet	N	%
Kadın	139	46,3
Erkek	161	53,7
Genel Toplam	300	100,0

Tablo 1’e göre, örnekleme oluşturan üniversite öğrencilerinin %46,3’ünün kadın ve %53,7’sinin erkek olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre, örnekleme oluşturan üniversite öğrencilerinin kadın ve erkek oranlarının birbirine yakın olduğu anlaşılmaktadır.

2. Sınıf Düzeyi Açısından Üniversite Öğrencilerinin Dağılımı

Sınıf düzeyleri açısından üniversite öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Sınıf Düzeyi Açısından Dağılım

Sınıf Düzeyi	N	%
1. Sınıf	81	27,0
2. Sınıf	82	27,3
3. Sınıf	71	23,7
4. Sınıf	66	22,0
Genel Toplam	300	100,0

Tablo 2’ye göre, örnekleme oluşturan üniversite öğrencilerinin %27’sini 1. Sınıf, %27,3’ünü 2. Sınıf, %23,7’sini 3. Sınıf ve %22’sini 4. Sınıf öğrencilerinin oluşturduğu görülmektedir. Bu sonuca göre, örnekleme oluşturan üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyleri açısından dağılım oranlarının dengeli olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmanın örnekleme olarak seçtiğimiz üniversite öğrencilerinin anne-babalarının dindarlık düzeylerini belirleyebilmek amacıyla, anket uygulaması yöntemi ve gizlilik ilkeleri gereği olarak araştırmada samimi, güvenilir, objektif ve gerçek veriler elde edilebilmesi için cevaplandırılan ölçek ve anketlere öğrencilerin isim yazmamaları gerekiyordu.⁷⁷⁸ İsimleri belli olmayan üniversite öğrencilerinin anne-babalarının dindarlık düzeylerini tespit edebilmek de mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla, anne-babalarının dindarlık düzeylerini, üniversite öğrencilerinin kendi algılamalarına göre tespit etmenin en doğru ve en geçerli yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, üniversite öğrencilerinin anne-babalarının dindarlık düzeyleri ile ilgili Kişisel Bilgi Anketinde, *Anne-Babanızın dindarlık düzeyini nasıl*

778 Hamil Nazik - Mine Arlı, *Araştırma Teknikleri*, (İstanbul: YA-PA Yayınları, 2003), 65.

algılıyorsunuz? şeklinde bir soru sorulmuştur.

3. Öznel Dindarlık Algıları Açısından Üniversite Öğrencilerinin Dağılımı

Öznel dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Öznel Dindarlık Algıları Açısından Dağılım

Öznel Dindarlık Algıları	N	%
1. Çok Dindar	11	3,7
2. Dindar	180	60,4
3. Biraz Dindar	95	31,9
4. Dindar Değil	12	4,0
Genel Toplam	298	100,0

Tablo 3'e göre, örneklem olarak seçilen üniversite öğrencilerinin öznel dindarlık algılarının %3,7'si çok dindar, %60,4'ü dindar, %31,9'u biraz dindar ve %4'ü de dindar değil olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, öznel dindarlık algıları "dindar" olan üniversite öğrencilerinin oranının (%60,4) "çok dindar", "biraz dindar" ve "dindar değil" olan öğrencilerin oranlarına göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Bu oranlara bakarak, öğrencilerin çoğunun (%60,4) "dindar" bireyler olduklarını söyleyebiliriz.

4. Annelerine Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Üniversite Öğrencilerinin Dağılımı

Annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Annelerine Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Dağılım

Annelerine Yönelik Dindarlık Algıları	N	%
1. Çok Dindar	70	23,4
2. Dindar	191	63,9
3. Biraz Dindar	36	12,0
4. Dindar Değil	2	0,7
Genel Toplam	299	100,0

Tablo 4'e göre, örnekleme alınan üniversite öğrencilerinin annelerine yönelik dindarlık algılarının %23,4'ü çok dindar, %63,9'u dindar, %12'si biraz dindar ve %0,7'si de dindar değil olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, annelerine yönelik dindarlık algıları "dindar" olan üniversite öğrencilerinin oranının (%63,9) "çok dindar", "biraz dindar" ve "dindar değil" olan öğrencilerin oranlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu oranlara bakarak, öğrencilerin annelerinin çoğunun (%63,9) "dindar" bireyler olduklarını söyleyebiliriz.

5. Babalarına Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Üniversite Öğrencilerinin Dağılımı

Babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Babalarına Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Dağılım

Babalarına Yönelik Dindarlık Algıları	N	%
1. Çok Dindar	52	17,4
2. Dindar	163	54,7
3. Biraz Dindar	70	23,5
4. Dindar Değil	13	4,4
Genel Toplam	298	100,0

Tablo 5'e göre, örneklem grubundaki üniversite öğrencilerinin babalarına yönelik dindarlık algılarının %17,4'ü çok dindar, %54,7'si dindar, %23,5'i biraz dindar ve %4,4'ü de dindar değil olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre, babalarına yönelik dindarlık algıları "dindar" olan üniversite öğrencilerinin oranının (%54,7) "çok dindar", "biraz dindar" ve "dindar değil" olan öğrencilerin oranlarına göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Bu oranlara bakarak, öğrencilerin babalarının çoğunun (%54,7) "dindar" bireyler olduklarını söyleyebiliriz.

6. Öznel Dindarlık Algıları Açısından Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Öznel dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puanları Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Öznel Dindarlık Algıları Açısından Ahlaki Olgunluk Puanları

Öznel Dindarlık Algıları	\bar{X}	S	1	2	3	4
1. Çok Dindar	264,27	21,185		*	*	*
2. Dindar	248,52	20,466	*		*	*
3. Biraz Dindar	240,91	17,305	*	*		*
4. Dindar Değil	234,33	31,134	*	*	*	
Genel Toplam	246,10	20,694			*p<0,05	
Sd=3/294 F=7,38 p=0,000 p<0,001 Önemli						

Tablo 6 için varyans analizi sonucu; öznel dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında p<0,001 düzeyinde oldukça önemli bir fark olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna LSD testi kullanılarak bakılmıştır. Yapılan

LSD testi sonucuna göre, öznel dindarlık algıları “çok dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, diğer üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Öznel dindarlık algıları “dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, “dindar” ve “biraz dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Öznel dindarlık algıları “biraz dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, “dindar değil” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; *Öznel dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.* şeklinde ifade edilen Hipotez 1, istatistiksel olarak doğrulanmıştır.

İnsanlık tarihi bize göstermektedir ki, kendi dinlerinin isteklerinin bilincine varan dindar insanlar iyilik, doğruluk, adalet gibi ahlaki ilkeler için çalışmışlardır.⁷⁷⁹ Çünkü din, insanın ahlaki ilkelere uygun hareket etmesini sağlayan motivasyon kaynağıdır.⁷⁸⁰ Hipotez 1, literatürde yer alan bu tür bilgilerden hareketle kurulmuştur. Araştırmamızın sonucunda, hipotezimiz doğrulanmış ve öznel dindarlık algılarının, üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen oldukça önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu alanda, Saroglou, Küçükcalp, Kavun ve Toklu'nun yaptıkları araştırmaların sonucu, dindarlık ile ahlaki değerler arasında pozitif yönde önemli bir ilişki olduğunu ortaya koyarken,⁷⁸¹ Tolunay'ın yaptığı araştırmada çok dindar ile biraz dindar olanların ahlaki yargı puanları arasında önemli bir fark olmadığı, dindarlık ölçeğinden alınan puanlar ile ahlaki yargı puanları arasında önemli bir ilişki bulunmadığı ortaya çıkmıştır.⁷⁸² Saroglou, Küçükcalp, Kavun ve Toklu'nun yaptıkları araştırmaların sonucu ile bu araştırmanın sonucunun tutarlı olduğu görülmektedir.

779 Antoine Vergote, *Din, İnanç, İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 77.

780 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 219; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal - Sara Büyükduru, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 121; Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 125.

781 Vassilis Saroglou et al. “Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz’s model”, *Personality and Individual Differences* 37 (2004), 143; Emine Küçükcalp, *Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004, 85; Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 115; Gülüzar Toklu, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Değer Yönelimleri*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, 142.

782 Adviye Tolunay, *The Relationship Between Religiosity, Dogmatism and Moral Reasoning*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

7. Annelerine Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puanları Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Annelerine Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Ahlaki Olgunluk Puanları

Annelerine Yönelik Dindarlık Algıları	\bar{X}	S
1. Çok Dindar	247,27	22,626
2. Dindar	246,46	20,703
3. Biraz Dindar	240,97	16,268
4. Dindar Değil	257,00	1,414
Genel Toplam	246,06	20,671
Sd=3/295 F=1,01 p=0,38 p>0,05 Önemsiz		

Tablo 7 için varyans analizi sonucu; annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puanlarının birbirinden farklı olup-olmadığına bakmak için varyans analizi uygulanmıştır. Yapılan istatistiksel analiz sonucu, annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puanları arasında 0,05 düzeyinde önemli bir fark olmadığı anlaşılmıştır. Üniversite öğrencilerinin annelerine yönelik dindarlık algıları açısından elde edilen bu sonuca göre, *Annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.* şeklinde kurulan Hipotez 2, istatistiksel olarak doğrulanmamıştır.

Her insan, belli bir inanç çevresinde doğar ve çoğunlukla içinde doğduğu ailenin dinini kabul eder. Ancak bu ifadenin, genel bir yargı içerdiğini belirtmeliyiz. Çünkü dindar bir aile içerisinde yetişmesine rağmen, dini ve ahlaki değerlere önem vermeyen bireylerin var olabileceğini unutmamak gerekir. Dini ve ahlaki değerlerin gelişim sürecinde, bireylerin hem kişilik yapısının hem de içinde yaşadıkları sosyo-kültürel çevrenin çok önemli etkisi vardır. Dolayısıyla kişi, içinde yaşadığı toplumun değerlerini ve kendisini ait hissettiği grubun kendisinden beklentilerini formal ve informal eğitim ortamlarında, sosyalleşme süreci içerisinde öğrenmeye başlamaktadır. Sosyalleşme sürecinde, ilk önce aile içinde, daha sonra arkadaş çevresinde, toplumun değer yargıları bireye aşlanmakta ve ondan bunları benimsemesi istenmektedir.⁷⁸³

8. Babalarına Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk

783 Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 185.

puanları Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: Babalarına Yönelik Dindarlık Algıları Açısından Ahlaki Olgunluk Puanları

Babalarına Yönelik Dindarlık Algıları	\bar{X}	S	1	2	3	4
1. Çok Dindar	250,56	23,685		-	*	-
2. Dindar	247,07	20,166	-		*	-
3. Biraz Dindar	240,53	18,791	*	*		-
4. Dindar Değil	243,77	19,766	-	-	-	
Genel Toplam	246,00	20,676				*p<0,05
Sd=3/294 F=2,71 p=0,045 p<0,05 Önemli						

Tablo 8 için varyans analizi sonucu; babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında p<0,05 düzeyinde önemli bir fark olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna bakmak için LSD testi kullanılmıştır. LSD testi sonucuna göre, babalarına yönelik dindarlık algıları “çok dindar” ve “dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, “biraz dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; *Babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.* şeklinde ifade edilen Hipotez 3, istatistiksel olarak doğrulanmıştır.

Ailenin dindarlığı ile çocuğun dindarlığı büyük oranda benzerlik gösterir.⁷⁸⁴ Anne-babanın dini tutum ve davranışları, ahlaki gelişim sürecinde çocuk ve gençlere model olmaktadır.⁷⁸⁵ Literatürde yer alan bu tür bilgilerden hareketle, anne-babanın dindarlığı ile üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında güçlü bir ilişki olduğu düşüncesiyle Hipotez 2 ve Hipotez 3 kurulmuştur. Araştırmamızın sonucunda ise, Hipotez 2 istatistiksel olarak doğrulanmaz iken, Hipotez 3 doğrulanmış ve babalarına yönelik dindarlık algılarının, üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu alanda, Kavun’un yaptığı araştırmanın sonucunda, ailesinin dindarlık düzeyi ile öğrencilerin ahlaki değerleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişki olduğu ortaya

784 Benjamin Beit-Hallahmi - Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, (London: Routledge, 1997), 100; Adem Şahin, “Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki”, *Marife* 7/1 (2007), 244.

785 Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 73.

çıkıştır.⁷⁸⁶ Kavun tarafından yapılan araştırmanın sonucu ile bu araştırmanın sonucunun kısmen tutarlı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu betimsel araştırmada, elde edilen verilere dayalı olarak aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Özel dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında $p < 0,001$ düzeyinde oldukça önemli bir fark olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre, özel dindarlık algıları “çok dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, diğer üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Özel dindarlık algıları “dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, “dindar” ve “biraz dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Özel dindarlık algıları “biraz dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, “dindar değil” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu anlaşılmıştır. Neticede, özel dindarlık algılarının, üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen oldukça önemli bir faktör olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

2. Annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puanları arasında 0,05 düzeyinde önemli bir fark olmadığı sonucuna varılmıştır. Neticede, annelerine yönelik dindarlık algılarının, üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olmadığı anlaşılmıştır.

3. Babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında $p < 0,05$ düzeyinde önemli bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca göre, babalarına yönelik dindarlık algıları “çok dindar” ve “dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasının, “biraz dindar” olan üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Neticede, babalarına yönelik dindarlık algılarının, üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır.

Özet olarak araştırmanın neticesinde; özel dindarlık algıları ve babalarına yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişki olduğu ortaya çıkarken, annelerine yönelik dindarlık algıları açısından üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkinin önemli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Albayrak, Kadir, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*, (Ankara: Sarkaç Yayınları 2010).

⁷⁸⁶ Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 110.

- Allport, Gordon Willard, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, (Ankara: Elis Yayınları, 2014).
- Argyle, Michael - Benjamin Beit-Hallahmi, “Yaş ve Din”, çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (1992), 319-331.
- Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, (London: Routledge, 1997).
- Çilingir, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003).
- Erdem, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006).
- Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995).
- Nazık, Hamil - Mine Arlı, *Araştırma Teknikleri*, (İstanbul: YA-PA Yayınları, 2003).
- Kavun, Yusuf, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992).
- Küçükcalp, Emine, *Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal - Sara Büyükduru, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).
- Saroglou, Vassilis et al. “Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz’s model”, *Personality and Individual Differences* 37 (2004), 721-734.
- Şahin, Adem, “Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki”, *Marife* 7/1 (2007), 221-247.
- Şengün, Mustafa - Mevlüt Kaya, “Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25, (2007), 51-64.
- Toklu, Gülüzar, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Değer Yönelimleri*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tolunay, Advıye, *The Relationship Between Religiosity, Dogmatism and Moral Reasoning*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Uysal, Veysel, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006).
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç, İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999).
- Yapıcı, Asım - Zeki Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 173-206.

XV-XVII. YÜZYILLARDA OSMANLI ARNAVUTLUK'UNDA HİRİSTİYAN DİN ADAMLARINDA AHLÂKÎ SORUNLAR

İlir RRUGA*

Giriş

Ahlâk, mutlak olarak iyi olduğu düşünölen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünüdür (Cevizci, 1999, 17). İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütününe ahlâk denilir (Çağrıci, 1989, 2/1). Bu kurallar ve davranışlar insanların nasıl davranmaları gerektiğini belirler. Öyle ki iyi nedir, kötü nedir/doğru nedir, yanlış nedir'in? ölçüsünü koyarlar (Geniş bilgi için bk.: Aydın, 2004, 8-9). Ahlâk dışı durum ise yerleşik ahlâkî değerlere ters düşme, bu değerlerle bağdaşmama durumu veya ahlâk alanının tümüyle dışında kalan şey için kullanılır.⁷⁸⁷

Yeryüzünde varlık göstermiş olan bütün dinler bir kurtuluş vaadi aşilar. Buna sahip olabilmek için de insanların dikkat etmeleri gereken belli davranışlar sunulmuştur. Davranışlar dinsel kurtuluşa katkı yapan değerli faktörlerdir. Öyle ki bu değerlerin erdemli bir toplum oluşturmak ve ebedî yaşam sağlamak gibi çok önemli işlevi vardır (Bk.: Olgun, 2004, 115-116). O halde ahlâk, insanlığın var oluşuyla birlikte olagelmıştır. İlk insan ve ilk Peygamber Hz. Âdem (a.s)'a gönderilen ilâhî emirlerle başlamak üzere, ahlâk prensipleri daima varolagelmıştır. Hem ilâhî hem de ilâhî olmayan dinlerde ahlâk esasları gerek yazılı, gerekse sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır (Erdem, 1990, 225). Hıristiyanlık'ta ahlak kavramının, bu dinin hedefleri arasında en önemli yeri işgal ettiği rahatlıkla söylenebilir (Aydın, 2004, 1). Bilindiği üzere Hıristiyanlık dini misyonerliğe son derece önem veren bir dindir. Misyonerliğin ana hedefi ise bu inancı, ulaşmadığı dünyanın çeşitli yerlerine ulaştırabilmektir. Başka inanca sahip insanları Hıristiyanlaştırmak her ne kadar önemli ise de Hıristiyanların da bu inançta devam etmesi hususu son derece önem arz etmektedir. Dolayısıyla Hıristiyanlık dini, ahlaka ve ahlâkî değerlere son derece önem vermektedir. Bu nedenle Hıristiyan din adamlarının gerek Hıristiyan olmayanlara bu inancı ulaştırırken gerekse kendi cemaatlerine karşı dinî merasimlerde ve tüm görevlerde iyi ve güzel davranışlarda bulunmaları önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Osmanlı Döneminde Arnavut bölgelerinde bazı Hıristiyan din adamlarının kötü, yanlış veya ahlaka aykırı davranışları ve uygulamalarını ele almayı amaçlamaktadır. Verilen örnekler dönemin tüm Hıristiyan din adamları için geçerli olması söz konusu değildir. Çünkü her dönemde olduğu gibi bu dönemde de ahlaklı ve Hıristiyan inancı için son derece mücadele eden din adamları ile karşılaşmak mümkündür. Yalnız bu çalışmada

* Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri/Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, e-posta: rrugailir@trakya.edu.tr / rrugailir@yahoo.com, ORCID ID orcid.org/0000-0003-4637-7340.

787 Ahlâk ile ilgili geniş bilgi için bk: (Cevizci, 1999, 17-27; Erdem, 1990, 227-230)

sadece kötü davranışların ele alınmasının hedeflenmiş olmasının yanında, konunun sübjektif bir bakış ve yaklaşımla ele alınmayarak objektif bakış açısından taviz vermeden nihai sonuçları ve etkilerini anlamak/yansıtmak amaçlanmaktadır. Zaman dilimi olarak 15. - 17. yüzyıl arası dönemi kapsamaktadır. Temel kaynakları ise konu ile ilgili arşiv belgelerinin yanı sıra Arnavutça ve Türkçe gibi dillerde ele alınan birincil ve ikincil kaynaklar oluşturmaktadır. Kaynaklarımızda yer alan Injac Zamputi ve Odette Marquet'in Vatikan arşivlerinden söz konusu döneme ait papaz vb. raporlar ışığında ele aldıkları çalışmalar büyük bir öneme sahiptir. Injac Zamputi tarafından kaleme alınan ve orijinal Latince'nin yanında Arnavutça çevirisini de yaptığı, dönemin Papaz rapor arşivlerini içeren "*Dokumente per historine e Shqipërisë 1479-1506, 2/ II (1499-1506)*". Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë - Instituti i Historisë, 1979) - 1479-1506, 2/ II (1499-1506) *Arnavutluk Tarihi ile İlgili Belgeler*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë - Instituti i Historisë, Yayın yılı: 1979" adlı önemli eserden de faydalanılmıştır. Bunun yanında Albanoloji/Arnavutoloji konusunda çok önemli eserlere sahip Hırvat Milan von Šufflay (Şuflyay)'ın eserlerinden de yararlanılmıştır. Çalışmada, giriş bölümünden sonra Katolik ve Ortodoks Kiliseleri arasındaki çekişmeler, aynı Hıristiyan mezhepte veya farklı mezhepte olan din adamları arasındaki tartışma ve anlaşmazlıkları ve daha sonra çeşitli ahlaka aykırı davranış ve durumlarını ele alan başlıklar yer almaktadır. Fakat bu denli geniş ve detaylı bir konunun tüm yönleri ile ele alınarak bu çalışma içerisinde yansıtılabilmesi mümkün olmayacağı bir gerçektir. Buradaki amaç, Hıristiyan din adamlarının davranışları hakkında bilgi vermek ve bundan sonra alanda çalışma yapacak araştırmacıların konuya dikkatlerini çekmektir. İşte konunun sınırlandırılması bu çerçevede gerçekleştirilmiştir.

1. Kiliseler Arası Çekişmeler

Arnavutların Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altına girdikleri dönemde Arnavutluk'taki Hıristiyanlar Ortodoks ve Katolik olarak ikiye ayrılmış bir durumda idi. Ortodoks ile Katolik kiliselerin birbirleri ile olan dinî çekişmelerin yanında siyasî, ekonomik ve benzeri çeşitli sorunların meydana gelmesi ister istemez Hıristiyan cemaati üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştır. Örneğin, coğrafi konum açısından Lezhe ile Arber piskoposlukları arasında bulunan bazı bölgeler hakkında aitlik tartışmalarının 200 yıllık bir kavgaya neden olduğu aktarılmaktadır (geniş bilgi için bk.: Šufflay (Şuflyay), 2013, 147-148). Bu kiliselerden bazılarının coğrafi açıdan her ne kadar Arber bölgesine daha yakın olsa da kendilerinden daha uzakta bulunan Lezha piskoposluğuna bağlı olmayı tercih etmeleri sebebiyle ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalara siyasî güç de dahil olmak zorunda kalmıştır (Šufflay (Şuflyay), 2013, 148-149). Nitekim bu kavgalar özellikle 1407 yılında Lezha ile Arber piskoposlukları arasındaki tartışmalı halde olan 12 kilise hakkında başlayan aitlik tartışmaları ile giderek büyümüştür. Bu kavgaların ancak 1638 yılında bittiği aktarılmaktadır (Šufflay (Şuflyay), 2013, 126). Bu bilgilerden yola çıkarak kiliseler arasında kısa süreli olmakla birlikte bunun yanında iki asırdan fazla sürecek kadar uzun ve ciddi tartışmalardan söz etmek mümkündür. Söz konusu bu bölgedeki piskoposluklar arasındaki

sorunların 1638 yılında bitmesinin asıl nedeni hakkında bir bilgiye rastlanılmamıştır. Fakat Lezhe ve Arber bölgeleri arasında cereyan eden bu tartışmaların bittiği dönem, Osmanlı Devleti'nin bu bölgelerde hâkimiyetini tam olarak kurduğu bir döneme denk gelmekte olup, yerel ailelerden devşirme vb. yollar ile önemli şahsiyetlerin yetiştirildiği ve birçoğunun bu bölgelerde değişik vazifelerde bulunduğu bilinmektedir. Bundan hareketle bölgede Osmanlı yetkililerinin bu tartışmaların çözümüne katkı sağlamış olma ihtimali yüksek olduğu söylenebilir.

2. Din Adamları Arasındaki Tartışma ve Anlaşmazlıklar

Dinî, mezhepsel, ekonomik, siyasî gibi değişik nedenlerden dolayı din adamları arasında çekişmelerin ve ölüme varabilecek kadar kavgaların sahnede yer aldığı görülmektedir. Bunların geneli Osmanlı Devleti hâkimiyeti öncesinde meydana gelmiş olsa da Osmanlı döneminde de bu sorunlarından bazıları devam etmiştir. Osmanlı dönemi öncesine bakıldığında, özellikle Katolik-Ortodoks çekişmeler ve çatışmalar göze çarpmaktadır. Bu sorunlar daha çok İşkodra ve civarında,788 orta Arnavutluk'ta ise Durrës'ta789

788 İşkodra nahiyesi ile ilgili dönemin önemli Hıristiyan merkezlerinden biri olan Drisht örneği verilebilir. Drisht'te bulunan bir Katolik manastırı hakkında "1356 yılına ait Papalığın bir kararnamesine göre Drisht Shen Gjon adlı manastır ile ilgili, schismatic (bölücü Ortodokslar) tarafından neredeyse tamamen tahrip edilmiştir" şeklinde bir bilgi geçmektedir (Luli, 2000, 200).

789 Osmanlı döneminden önce Durrës'taki din adamlarının durumunu gösteren önemli birkaç örnek şu şekilde verilebilir: Durrës'ta görev yapan Katolik Ndre adlı din adamı, 1369 yılında Ortodoksların baskılarından dolayı canını kurtartmak için Durrës şehrini terk etmek zorunda kalmıştır. Durrës'i terk ettikten sonra Dubrovnik (Ragusa)'te yaşamaya başlamış ve 8 Ocak 1376 yılından 10 Ocak 1377 yılına kadar Dubrovnik Domeniken Meclisinin Öncüsü (başkanı ?) olduğu aktarılmıştır (Lala, 2013, 15). Buna benzer başka bir örnek ise Domeniken din adamı Ât Teodor'dur. Durrës şehrinde bulunan Yunan Ortodoks başpiskoposu ile akrabalık bağı olan bir ailenin tehdidi nedeniyle Ât Teodor adlı din adamı, 9 Mayıs 1371 tarihinde Durrës şehrini terk etmek zorunda kalmıştır. Ât Teodor da Dubrovnik'e geçmiştir ve orada bir kilisede görev almıştır (Lala, 2013, 15).

Mezhepler arasında olduğu gibi bazen de mezhep içi karışıklıkların ve sorunların meydana geldiği görülmektedir. Bu karışıklıklar nedeniyle görevlerini yapmaya çalışan din görevlilerinin başka din görevleri tarafından engellendiği aktarılmaktadır. Bilindiği üzere Arnavut Katolik Kilisesi baştan itibaren Papalığa bağlı kalmıştır. Bu nedenle görevde yükseltme, yeni atamalar vb. kilisenin ve Katolik Hıristiyanların ihtiyaçları ile ilk başta Papalık makamının ilgilenmesi gerekiyordu. Yalnız her ne kadar Papalık tarafından atanmış olsa da yabancı din adamları yerli din adamları tarafından bazen kabul görmemiştir. 1368 yılında Papalık tarafından İşkodra piskoposluğuna Domeniken Anton De Salucius atanmıştır. Fakat bu atamaya da Drisht'li Gjergj Suma adlı papaz karşı çıkmıştır. Yine aynı yılda (1368) Papa tarafından bir başka önemli merkez olan Pulti'ye Nikolla adlı kimsenin ataması yapılmıştır. Ancak bu atamaya da Pulti'den papaz Dhimiter Kosmani karşı çıkmıştır. Dolayısıyla bu kişiler söz konusu engellerden dolayı görevlerini yerine getirememişlerdir (Ahmeti - Lala, 2009, 57).

Arber piskoposluğuna bakıldığında, bahsedilen nedenlerden dolayı 3 papazın dövüldüğü bilgisinin aktarıldığı görülmüştür. 1370 yılında ise Papalık, Arber piskoposluğuna Domeniken Gjoni i Zi (Gyoni i Zi) adlı kişiyi atamıştır. Yalnız bu kişi 1376 yılında uzaklaştırılmış olup, yerine Topiaj prensliğinin desteğini almış olan Fransisken Dhimiter Nesi adlı kimse geçmiştir. Aslında Dhimiter Nesi, hep

görülmektedir. Arnavutluk bölgelerinin büyük çoğunluğunun Osmanlı Devleti hâkimiyeti altına girdiği dönemde de benzer sorunların ara ara devam ettiği görülmektedir. Örneğin, Durrës başpiskoposu Marin Firmano görev yapmakta olduğu Durrës halkına Osmanlı'ya karşı çıkması konusunda daha önce bir çağrı yapmıştır. Fakat 7 Ağustos 1499 tarihli bir mektupta önemli bir bilgi bulunmaktadır. Nitekim mektupta zehirlenmiş olduğu geçmekte olup, kendisini zehirleyenlerin isimlerini bu mektupta yazmıştır. Ayrıca onu zehirleyenlerin din adamları (başdiyakoz Mark, başpapaz Mikel ve Natal) olduğunu da belirtmiştir (Zamputi, 1979, 2/297-298). Bunun üzerine bu çirkin işi yapan din adamları yakalanarak Venedik hapishanesinde tutuldukları bilgisi aktarılmıştır. Söz konusu 3 papaz hakkında 30 Aralık 1499 tarihli bir başka mektupta yakalanma emri verildiği ve yakalandıkları zaman Venedik hapishanelerine güvenilir, sadık kimseler tarafından her birinin ayrı bir şekilde getirilmeleri şeklinde bir emir buyurulduğu görülmektedir (Zamputi, 1979, 2/129). Bu olayla ilgili papalık tarafından 3 Ağustos 1501 yılında Venedik'e bir mektup gönderilmiştir. Mektupta: "bu kötü ve çirkin iş Osmanlı tarafından yapılmamış ve yapılması için tahrik edilmemiş olup bu işi bizzat kendileri yapmıştır" (Zamputi, 1979, 2/129, 297-298) şeklinde önemli bir bilgi geçmektedir. Mektupta yer alan bu bilgi olmasaydı, halka Osmanlıya karşı ayaklandırma konusunda çağrı yapmış olan bu kimseye karşı çirkin saldırıyı, zimmî akdine sadık kaldıkları müddetçe gayrimüslimlere özellikle inanç konusunda büyük bir tolerans göstermiş olan (Rizvanolli, 1995, 136), Osmanlı Devleti'nin yaptığı veya yaptırdığının iddia edilerek kargaşa ortamı oluşturulabilirdi.

Arnavutluk'un güneyinde çoğunlukla Ortodoks Hıristiyanların yaşadığı bir bölge olan Dhermi (Vlore)'de 1670 yılında Papalık, Propaganda de Fide'den bazı misyonerler 790 göndererek okulu olmayan bu yerde bir okul inşa ettirmiştir. Fakat yerel halkın çoğunluğunu oluşturan Ortodokslar bu çalışmayı hoş karşılamayınca, inşa edilen okul öğrencisiz kalmıştır (Xoxi, 2002, 29). Bu örnekten, Katolik ile Ortodoksların aralarındaki anlaşmazlıkların canlılığını koruyarak devam ettiği ve zor durumda olsalar dahi birbirlerinin okullarına gitmeyerek eğitimsizliği tercih edecek kadar birbirine karşı mesafeli durdukları anlaşılabilir.

Mezhepler arasında kavgaların ve gayri ahlâkî davranışların olduğu gibi, mezhep içerisinde de buna benzer durumlar görülmüştür. Bu hususta İşkodra'daki bazı din adamları tarafından Propaganda de Fide'ye 3 Mart 1658 tarihli bir şikâyet mektubu gönderildiği anlaşılmaktadır. Bu önemli arşiv belgesinde yer alan bilgiler ise özetle şu şekildedir: "İşkodra'daki (Katolik) Kilise, Don Pjeter Trumshi tarafından zalimce bir şekilde yönetilir. Pjeter Bogdani gibi piskoposlara karşı kötü davranarak onları kendi kiliselerinde bile rahat

Venedikliler tarafından desteklendiğinden dolayı kendisi daha sonra Durrës şehrinin Venediklilere teslim edilmesi hususunda çok önemli bir görev üstlenmiştir. Geniş bilgi ve farklı örnekler için bk.: (Ahmeti - Lala, 2009, 57-61).

790 XVII-XVIII yüzyıllarda Papa'dan Himara'ya gönderilen bazı misyonerler hakkında geniş bilgi için bk: (Malltezi, 2006, 117-120).

bırakmaz. Ayrıca her yerde onun sefaletleri ve tehditleri mevcuttur” (Marquet, 1997, 87). Görüldüğü üzere İşkodra'nın başpiskoposluğunun başı olan Pjeter Trumshi'nin, aynı bölgede görev yapan ve aynı mezhepten olan diğer din adamlarına karşı tehdit, baskı gibi ahlaka aykırı davranışlarından söz edilmiştir.

3. Ahlaka Aykırı Çeşitli Davranış ve Durumlar

Ortaçağ döneminde Kuzey Arnavutluk'taki Hıristiyanların önemli merkezlerinden biri Sappa piskoposluğudur. Ancak bu piskoposlukta görev alan bazı din adamı ve piskoposlar hususunda bir takım sıkıntılardan bahsedilmektedir. Örneğin, Sapa piskoposu, Venedik'te uzun süredir ikamet etmekteydi ve kendisine vekil olarak rezil yaşantısıyla nam salmış bir adamı tayin etmişti. Bu adamın mesuliyeti altında 12.400 kişi bulunuyordu (Arnold, 2007, 249). Piskoposun olmayışından dolayı bu bölgedeki piskoposluğun, ruhunu kaybetmek üzere olduğu ve alt kademedeki kilise adamlarınca kilise mallarının yağmalanma tehlikesi olduğu (Arnold, 2007, 250) aktarılmaktadır. Bunların yanında bazı rahiplerin, metres tutma ve ayyaşlıkla suçlanmış olduğu, onların büyük çoğunluğunun şâibeli bir hayat sürmekte oldukları, günah çıkarma ayinine ara-sıra gittikleri, hususî günlerinde evlerinde içkili eğlenceler düzenlediklerine dair bilgiler aktarılmıştır (Arnold, 2007, 246, 249).

Hıristiyan din adamlarının ahlaka aykırı davranışları ile ilgili şöyle bir bilgi geçmektedir:

“Kilisenin mallarını satarlar, çoğunlukla görevli oldukları bölgede bulunmazlar ve soruşturmaya uğradıklarındaysa Türklerin himayesine girerek bu tür sıkıntıları başarıyla savuştururlardı. Halkın ruhânî ihtiyaçlarına bakmak için gönderilen Fransiskanlar ve Observantlar, halkın şaşkınlığı ve vazifenin ihmali pahasına kendi aralarında kavga etmekten ve birbirlerini mahkemeye vermekten başka bir şey yapmazlardı” (Arnold, 2007, 249).

Aktarılmış olan bu bilgiler, bir din adamı sınıfı için ağır söylemlerdir. Din adamları ile ilgili bir başka şikâyet ve eleştiri de Bar (Antivari) başpiskoposu ve Arnavut Katolik Kilisesini gözetleyen Visentius Zmayeviç (Vicko Zmajević/Vicentius Zmajevich - d.1670 - ö.1745)'e aittir. Ona göre, Hıristiyan din adamları, kendi halkından bağış toplamak için Sultan tarafından yetkili kılınmışlardı. Bu vesile ile piskoposların genellikle kendi bölgelerindeki kilise cemaatlerindeki her bir Hıristiyan aileden iki akçe (pul), birinci evlilikten on iki (ve ikinci evlilikte iki katına, üçüncü evlilikte ise dört katına çıkararak) ve her bir bölgeden yıllık bir altın gibi halka zoraki bağış yüklediklerinden söz etmiştir (bk.: Arnold, 2007, 250). Bundan hareketle din adamlarının Hıristiyan cemaatinden almaları gerekenden fazlasını ve imkânı olmayanlardan baskı uygulayarak vergiler aldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir ortamda muhtemelen en büyük zararı Hıristiyan cemaati görmüş olmalıdır.

Arnavutların tarihine bakıldığında genel olarak dinler arasındaki uyumun bir örneklik teşkil ettiği görülmektedir (Dinler arası uyum hakkında geniş bilgi için bk.: Rruqa, 2018, 207-2019). Ancak bazı dönemlerde istenmeyen olayların ve durumların da meydana geldiği bir

gerçektir. Örneğin, Bar şehrinde İslâm'a ve Hz. Peygamber (s.a.v)'e sözlü saldırıda bulunmuş olan Bar başpiskoposu Ambrosius (1579-1598), ardından da ülkeden kaçmıştı. Bu yüzden Bar şehrindeki başpiskoposun konağının sekiz yıldan beri boş durduğu (Arnold, 2007, 241. Ayrıca bk. aynı eserin dip. 133) bilgisi paylaşılmıştır. Nitekim din adamlarından cemaati için bir örneklik teşkil etmesi, mezhepler arası veya dinler arası anlaşmazlıkların ve çatışmaların önüne geçerek engellemesi beklenir. Ancak böyle çirkin saldırılarda bulunmak hem Müslümanları rencide etmekte hem de kendi bölgesini terk ederek önemli makamların yıllardır boş kalmasına ve Hıristiyan cemaatine karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyerek onların mağdur edilmesine neden olmaktadır. Bu tür durumlar neticesinde de Osmanlı Devleti'nin daha sıkı tedbirler alması söz konusu olabilmektedir.

Hıristiyan cemaatin gerek din adamlarına gerekse Venedik ya da henüz Osmanlıların hâkimiyetine girmemiş olan bölgelerin yöneticilerine yönelik oluşan güven kaybı ve memnuniyetsizlikleri dikkat çeken durumlardan biri olmuştur. Bu durumun tam tersi olarak Osmanlı Devleti hâkimiyeti içerisinde yer alan bölgelerin yöneticileri tarafından iyi yönetildiği ve kendilerinin halkın güvenini ve saygısını kazandıkları görülmektedir. Bu hususla ilgili Anton Boni adlı Venedik'li bir yetkili, Lezha adasından Venedik 10'luk meclisine 31 Ekim 1501 tarihinde bir rapor yazmıştır. Raporun içeriğini özetle şu şekilde aktarmak mümkündür: (Arnavutluk'ta Venedik yöneticisi) Marin de Greçi daha önce büyük vaatlerde bulunmuştur. Ancak bunları gerçekleştirince, halk kendilerinin kandırılmış ve terk edilmiş olduğu hissine kapılmışlardır. Bunun yanında hiçbir yardım alamadıklarından dolayı Durrës Currila'da ve Lezha'da ikamet etmekte olan Arnavut halk, vatanlarını terk edecek kadar çok sıkılmış/mutsuzdurlar (Zamputi, 1979, 2/300-301). Bu duruma karşı Marin de Greçi, kendisi de o kadar mutsuz ki bana gelip (bu işle uğraşmaktan) önce Türk olmak istediğini söyledi. Bu insanlara altınlar verilse dahi artık inanmazlar, güvenleri geri gelmez (Zamputi, 1979, 2/302). Öyle ki halk sürekli şikâyet etmektedir. Herkes mutsuz ve Türklere gidecekleri tehdidinde bulunurlar. Aslında söylediklerini yapmaktan geri kalmazlar. Çünkü İşkodra'nın sancakbeyi olan Feris Bey, hem vaatler hem de para vermekten çekinmemektedir. Bunun en canlı örneği ise (Hıristiyan cemaatinden) 8 kişinin dediklerini yaparak Kruya sancakbeyine gidip ona sığınmasıdır. Onların ardından 4 kişi daha gitmek istedi. Onları da Osmanlılara gitmek yerine Ülgün'e gitmeleri hususunda zor ikna edebildim. Onlara kendi paralarını/varlığını dağıttım ve şimdi bende geride bir şey kalmadı, ayrıca çok hastayım (Zamputi, 1979, 2/303). Böyle bir durumda halk, ben ve elimdeki askerler aklıktan ve yoksulluktan öleceğiz. Currila (Durrës) ve Lezha'ya ait olan ada Osmanlıların eline düşerse⁷⁹¹, sahil boyu düşecektir ve korkarım bu sefer İşkodra sancakbeyi Feris Bey'in zorla yapamadığını şimdi açıklıkla (halka yardım etmekle) gerçekleştirecektir. Bu yüzden bu bölge (Osmanlıların eline) düşmeden askerî mühimmat ve

⁷⁹¹ Lezha adasının (ve Lezha) Osmanlılar'a geçmesiyle birlikte Arnavut bölgelerindeki Osmanlıya karşı ayaklanma ve savaşlar sona ermiş oldu. Çünkü 1506 tarihinden sonra önceki mücadeleler gibi bir mücadele görülmemiştir (Zamputi, 1960, 3).

silahlar başka bir yere nakledilsin (Zamputi, 1979, 2/304). Aslında bu bölgelerin düşmesi halinde devletinizin (Venedik'in) hâkimiyetinin ve başka yerlerinin de düşmanın (Osmanlı) eline geçmesinden endişe ediyorum (Zamputi, 1979, 2/305). Yazıda aktarılan durum ile ilgili acilen tedbir alınmazsa ve söylenenler yapılmazsa her şey terk edilecektir. Lezha adasından (31) Ekim 1501'den Arnavut provizor (mütevelli)'u Anton Boni (Zamputi, 1979, 2/306). Aktarılan bu bilgilerden, gerek idari gerekse dinî makamlara karşı halkın ve Hıristiyan cemaatin güveninin son derece zedelenecek olması ve ziyade halka söz konusu güveni aşılması gereken yönetici/idarecilerin dahi ümitsizliğe kapılarak inançlarını kaybettikleri anlaşılmaktadır.

Hıristiyan cemaatinin karşılaşmış olduğu sıkıntılardan biri de din adamı veya piskoposun olmayışı ya da yetersiz sayıda olmalarıdır. Bu tür durumlar da büyük yaraların açılmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu eksikliğin bir sonucu olarak, kiliseye üye yapılmadan yaşanan ve hatta ölen birçok kimse olduğu, Hıristiyanlığı terk edenlerin sayısının her geçen gün arttığı ve bu sorunlara çözüm bulunamazsa bu ülkede/bölgelerde Hıristiyanlık dininin hızlı bir çöküş yaşayacağı belirtilmiştir (Arnold, 2007, 246). Hıristiyan cemaatinden uzaklaşanlar İslâm dinini benimsemekteydi. İşkodra şehrinde bir rahip ile Hıristiyan cemaati arasında sebebi bilinmeyen bir anlaşmazlık meydana gelmişti. Bu önemli olayı şu şekilde aktarabiliriz:

“Bir gün halk büyük kalabalıklar hâlinde gelerek rahibin iddiasından vazgeçmediği takdirde hemen orada Hıristiyanlığı bırakıp Muhammed'in getirdiği dini kabul edeceklerini ilan ettiler. Rahip, doğru ya da yanlış, ayak direyince, topluluk boyunlarındaki tesbih ve haçları söküp atarak ayakları altında çiğnediler. Daha sonra en yakın camiye giderek oradaki Molla tarafından gerçek müminlerin saflarına katıldılar” (Garnett, 2009, 404; Arnold, 2007, 247).

Her ne kadar rahibe kızarak inançtan vazgeçmek kolay bir durum olmasa da rahibin cemaatine karşı daha anlayışlı davranması ile ortak bir yol bulunabilirdi. Böyle bir örnek bir nevi Hıristiyan cemaatin rahiplerden soğuduğunu ve de rahiplerin cemaatten koptuğunu göstermektedir. Buna karşın güvenilir hocaları ve yöneticileri ile Osmanlı Devleti Hıristiyan cemaatine kapılarını her zaman açık tutmuştur. Açık bırakılan bu kapının da Hıristiyanlar tarafından zamanla kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Arnavut bölgeleri her ne kadar Osmanlı Devleti egemenliğinin altına girmiş olsa da Arnavut Katolik Kilisesi dinî açıdan papalığa bağlı kalmaya devam etmiştir. Bu bağlılığın ele aldığımız dönemde tartışılacak bir boyutta olduğu anlaşılmıştır. Çünkü verilen bazı örneklerde papalık tarafından uygun görülen ve atanan din adamları, Arnavut yerli din adamlarının itirazları ve engelleriyle karşılaşmıştır. Böyle bir durum papalığa olan bağlılığın ne derece etkili olduğunu göstermektedir.

Gerek mezhepler arası gerekse mezhep içi kavgalar her ne kadar farklı dönemlerde ve farklı bölgelerde görülmüş olsa da bunun en çok hissedildiği yerlerin İşkodra ve özellikle

Durres civarı olduğu anlaşılmaktadır. Aktarılan örneklerden de anlaşılacağı üzere başpiskoposlardan başlayarak değişik görevlerde bulunan din adamları öldürme, tehdit, kilise mallarını yağmalama ve papalık gibi kendilerinden üstün olan makamlara karşı gelerek diğer din görevlilerine değişik zorluklar ve engeller çıkartmışlardır. Ahlaka aykırı davranış ve durumlardan en büyük zararı muhtemelen kendilerinden hizmet bekleyen Hıristiyan cemaati görmüştür. Öyle ki zamanla Hıristiyan cemaatin kendilerine karşı inancı ve güveni azalmıştır. Böylece Hıristiyan din adamlarının gayri ahlâkî davranış ve tutumları, Arnavutların ekseriyetinin İslâm dinini benimsemelerinin sebeplerinden biri olmuştur. Ayrıca bu tutum ve davranışlara karşı Osmanlı Devleti'nin İşkodra sancakbeyi olan Feris Bey ve benzeri yöneticilerin samimi ve insancıl yaklaşımları yalnız Hıristiyan cemaatinin değil din adamların da İslâm'a kalplerinin ısındırılmasını sağlayan sebeplerden olmuştur. Çünkü Hıristiyan mezhepleri arasındaki tartışmalar devam ederken, halk karşılarında sistematik ve ciddiyet içerisinde yürütülen istimalet ve İslamlaştırma politikaları ile güçlü bir Osmanlı bulmuştur.

Kaynakça

Ahmeti, Musa - Lala, Etleva. *Statutet dhe urdheresat e Kapitullit te Kishes Katedrale te Drishtit*. Tiranë: OMBRA GVG, 2009.

Arnold, Thomas Walker. *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*. çev. Yıldırım, Bekir, Polat, Cenker İlhan. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007.

Aydın, Fuat. "Pavlus'un Ahlak Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 1-23.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/10-14. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Erdem, Hüsameddin. "Dinî Ahlâk ve İlâhî Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık'daki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 225-254.

Garnett, Lucy M. J. *Türkiye'nin kadınları ve folklorik özellikleri*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Oğlak yayıncılık ve Reklamcılık, 2009.

Lala, Etleva. "Kleriket Shqiptare te Mesjetes - Zbulime befasuese nga arkivat e Dubrovnikut". *Rilindasi* 3/10 (10 Mart 2013).

Luli, Fran. "Vështrime Historike Rreth Përhapjes së Kishave dhe Emrave të Shenjtorëve ndër Zonat e Mbishkodrës". *Krishtërimi ndër Shqiptarë (simposium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999)*. Shkodër: Phoenix, 2000.

Malltezi, Luan. "Rreth karakterit Shqiptar te popullsisë se krahines se Himares (shek. XV-XVII)". *Himara ne Shekuj*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqiperise, 2006.

Marquet, Odette. *Pjeter Bogdani Letra dhe dokumente. Nga Arkivi i Kongregates "de Propaganda Fide" si dhe nga Arkivat sekrete te Vatikanit*. İşkodra: At Gjergj Fishta, 1997.

Olgun, Hakan. "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon". *Milî ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 115-144.

Rizvanolli, Masar. “Shkaqet e pranimit te popullsise se Krishtere ne klasen e spahinjve”. *Feja, Kultura dhe Tradita Islame nder Shqiptaret*. Prishtinë: Kryesia e Bashkesise Islame te Kosoves, 1995.

Rruga, İilir. “Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hıristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi”. *DEÜİFD (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 47 (2018), 205-223.

Šufflay (Şuflyay), Milan von. *Situata e Kishës në Shqipërinë Paraturke: Zona e Depërtimit Ortodoks në “Digën” Katolike*. çev. Edmond Malaj. Shkodër: Botime Françeskane, 2013.

Xoxi, Koli. *Shkolla Ortodokse në Shqipëri Rilindësit Tanë*. Tiranë: Mokra, 2002.

Zamputi, Injac. “Disa flete te historise se Shqipnise ne periudhen 1506-1574”. *Buletin i Universitetit Shtetëtor te Tiranës 2./* (1960).

Zamputi, Injac. *Dokumente per historine e Shqiperise 1479-1506, 2/ II (1499-1506)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë - Instituti i Historisë, 1979.

HADİSLER BAĞLAMINDA AHLAK ÖĞRETİLERİ: DÜRÜSTLÜK ÖRNEĞİNİN GENÇLİĞE YANSIMASI

Ali ÇELİK⁷⁹²

Meryem BASUĞUY⁷⁹³

GİRİŞ

Dürüstlük, din ile ilişiği bulunmayan insandan dahi beklenen bir niteliktir. Herhangi bir din, ırk, mezhep farklılığı gözetilmeksizin toplumsal işleyişin düzgün ilerleyebilmesi için gerekli bir unsur olarak ifade edilebilir. Her insandan beklenen bir husus olması bakımından temel ahlaki değerlerden biri olarak kabul edilmiştir. Dinin söz konusu değer pekiştirdiği iddia edilebilir. Zira ahlaki bir değer olarak kabul gören dürüstlük, dinen çok önemsenmiş ve konuyla ilgili çok fazla rivayet gündeme getirilmiştir. Ahlaki bir değer olmasının yanı sıra dini bir ilke olan dürüstlük, Hz. peygamber tarafından çok önemsenen bir değer olarak bilinir. Zira kendisinin dürüstlüğe önem verdiği, peygamber olmadan önceki hayatında dahi dürüst olduğu ve kendisine bu dürüstlüğünden dolayı güvenildiği için emin⁷⁹⁴ olarak adlandırıldığı rivayetlerde aktarılmıştır.

Dürüstlikle ilgili olarak Hz. Peygamber'den aktarılan çok fazla rivayetin söz konusu olması ve dinen çok önemsenen bir ilke olması bakımından dürüstlük, gündeme alınması gereken bir konu olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda araştırmaya gerek duyulurken dürüstlüğün kavramsal boyutunun yanı sıra sosyal bağlamda değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın ilk bölümünde temel ahlaki değerlerden sayılan “dürüstlük” kavramı açıklandıktan sonra Hz. Peygamber'den dürüstlikle ilgili sadır olan rivayetler ele alınmıştır. Son bölümde ise öğrencilerle olan görüşme içeriği ve görüşmelerin değerlendirilmesine yer verilmiştir.

I. BÖLÜM

1.1. Ahlak

Ahlak ve dürüstlük, genellikle birlikte ele alınan iki ıstılah olarak karşımıza çıkmakta olup ikisi birbirlerini tamamlayan kavramlardır. Ahlak ile ilişkisi bakımından dürüstlük kavramını ele almadan önce ahlak kavramının kısa bir tanımını yapmak yerinde olacaktır.

⁷⁹² Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri A.B.D. (Dr. Öğretim Üyesi).

alicelik@bingol.edu.tr

⁷⁹³ Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. (Lisansüstü Öğrenci).

meryembasuguy@hotmail.com

⁷⁹⁴ Hüseyin Algül, “Emin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/111.

Arapça kökten türetilen Ahlak kavramı karakter, din tabiat gibi anlamları ihtiva eder.⁷⁹⁵ Ahlak, iyinin ve kötünün ne olduğunu açıklarken insanın yapması ve yapmaması gereken eylemleri, tercihleri⁷⁹⁶ belirler. Bu anlamıyla ahlak, insan davranışlarını kontrol eden bir düzenek olarak tasvir edilebilir. Ahlakın günlük hayatta bireyin karşılaştığı herhangi bir durumda kendi çıkarını göz ardı ederek, insani değerlerin koymuş olduğu ilkelere riayet etmesini beklediği söylenebilir.

Ahlakın bir boyutunu Abdullâh b. Mübârek, “güler yüzlü olmak, iyiliği esirgemeyerek infakta bulunmak ve (canlılara) karşı ezayı engellemek”⁷⁹⁷ olarak güzel ahlak bağlamında tarif eder. Söz konusu tanımında ahlak bir eylemlilik hali olarak aktarılırken; ahlak bir eylem olduğu kadar aynı zamanda eylemsizliği de kapsar. Eylemsizlik durumuna yere çöp atmamak örneği⁷⁹⁸ verilebilir. Yalan söylememekte bir eylemsizlik durumu olup ahlaki davranışlara emsal olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda ahlak, hem eylemlilik hem de eylemsizlik gibi tüm açılardan doğru ve yanlış olanı belirleyen ilkeler olarak tanımlanabilir.

Din ile ahlak arasında çok yakın bir ilişki olması⁷⁹⁹ bakımından ahlaki değerlerin din tarafından da önerildiği, prensip haline getirildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber ahlakın müminin kıyamet gününde mizanda en ağır gelen davranışlarından olduğunu söylemiş ve güzel ahlak sahibinin namaz ve oruç sahiplerinin derecelerine ulaşacağını belirtmiştir.⁸⁰⁰ Söz konusu rivayet, dinin direği sayılan bir ibadetle güzel ahlaklı olmanın eşdeğer görüldüğüne işarettir.

1.2. Dürüstlük ve Dürüstlük Temalı Hadisler

Sadakat kavramı⁸⁰¹ ile eşdeğer görülen dürüstlük; doğruluk, yalan ve türevlerinin zıddı⁸⁰² olarak ifade edilebilirken bu anlamı dürüstlüğün sadece bir boyutunu ifade eder. Dürüstlüğün adaletli olmak, samimi, açık sözlü olmak, aldatmamak ve dolandırıcılıktan kaçınmak⁸⁰³ gibi boyutlarının olduğu söylenebilir. Bu anlamda dürüstlük, doğruları ve gerçekleri beyan etmek, güvenilir olmak, haksızlığa karşı gelmek gibi ifadelerle nitelendirilebilir.

⁷⁹⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî b. Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, thk. Abdullah ‘Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hâbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kâhire: Dâru'l-Me‘ârif, ts.).1245.

⁷⁹⁶ Franklin I. Gamwell, “Moral Realism and Religion”, *The Journal of Religion* 73/4 (1993), 479.

⁷⁹⁷ Tirmizî, *Birr*, 62; Erdoğan Köycü, Ahlâkî Sorunlara Hadislerden Bazı Çözümler, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, Aralık, 2018; 4(Si), 111.

⁷⁹⁸ David Krzesni, “Morality”, *Counterpoints* 503/ (2015), 57.

⁷⁹⁹ Yasumasa Oshima, “Religion and Morality”, *Contemporary Religions in Japan* 1/1 (1960), 31.

⁸⁰⁰ Tirmizî, *Birr*, 62.

⁸⁰¹ John F. Ahearne, “Ethics: Honesty”, *American Scientist* 99/2 (2011), 120.

⁸⁰² J. I. Gow - V. Seymour Wilson, “Speaking What Truth to Whom? The Uneasy Relationship Between Practitioner and Academic Knowledge in Public Administration”, *Canadian Public Administration* 57/1 (Mart 2014), 133.

⁸⁰³ Ahearne, “Ethics”, 120.

Manevi gücün yüksekliğini⁸⁰⁴ ifade eden dürüstlük, genellikle zahir veya batının hiç ayırt edilmeden üzerinin örtülmesine gerek duyulmadan her şeyi açık bir şekilde ifade edebilme cesareti veya gücü⁸⁰⁵ olarak ifade edilebilir. Bu manasıyla insanlar dışındaki canlılar, oluşlarını olduğu gibi aksettirdikleri ve sapma durumu söz konusu olmadığı için doğal bir dürüstlüğe sahiptirler. Dürüstlükten taviz verme ve uzaklaşma, insan ile başlamakta olup⁸⁰⁶ Hz Âdem'in çocukları olan Habil ile Kabil⁸⁰⁷ arasındaki hadise ve Kabil'in davranışları dürüstlükten sapma olarak ilk örnek olarak verilebilir.

Her din, mensuplarına belli başlı ilkeler sunar. Bu ilkelerin bazıları özel, bazıları genel prensiplerdir. Genel prensiplerin temel ahlaki değerlerde ifade edilen ilkeleri ihtiva ettiği söylenebilir. Söz gelimi yalan söylememek, dürüst olmak dine bağlı olmaksızın her toplumda ortak değer olarak kabul edilen evrensel bir değerdir.⁸⁰⁸ Bu bağlamda dürüstlük, “...gerek fert gerekse toplum için zorunlu olan ahlâkî niteliklerin tamamını kendinde toplar.”⁸⁰⁹ Nitekim “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”⁸¹⁰ ayetinin yanı sıra Hz. Peygamber'e Süfyân b. Abdullah “Ya Rasulallah! Bana İslam'ı öylesine tanıtt ki, onu bir daha senden başkasına sormaya ihtiyaç hissetmeyeyim.” dediğinde Rasulallah sallallahü aleyhi ve sellem: “Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol!”⁸¹¹ diyerek insanlardan doğruluğu/sıdkı şiar edinmelerini istemiştir.

Kur'an-ı Kerim'de dürüstlük, gerçek takva sahibi olmakla özdeşleştirilmiştir.⁸¹² Öte yandan dürüstlük, müminin ayırt edici bir özelliğidir. Birden çok rivayetten Allah'ın varlığına ve birliğine inanan her mümin dürüst olmak zorunda olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in “Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların emin/güvende olduğu kimsedir.”⁸¹³ rivayeti bu duruma örneklik teşkil eder. Diğer bir rivayette ise Müslüman, elinden ve dilinden diğer insanların güven içinde olduğu kimse; mümin ise insanların malları ve canları konusunda ona güvendiği kimsedir.⁸¹⁴ şeklindeki ifadesiyle insanların kendisinden emin/güvende olmadığı müminin mülhaza edilemeyeceğini akla getirmektedir. Şayet mümin bu vasıfları taşımazsa o zaman münafıkların özelliğine sahip birisi olarak itham edilir. Zira dürüstlüğün en belirgin şeklinin doğru sözlü olmak olduğu söylenebilir. Bundan ötürü Hz. Peygamber doğru

⁸⁰⁴ I. Hashimoto, “Toward Honesty”, *Freshman English News* 15/1 (1986), 15.

⁸⁰⁵ Emre, İsmet, “Dürüstlük”, *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi* 28/822 (2020), 24.

⁸⁰⁶ Emre, “Dürüstlük”, 24-25.

⁸⁰⁷ Mâide, 5/27-31.

⁸⁰⁸ Ahearne, “Ethics”, 120.

⁸⁰⁹ “Müminin Mihengi Dürüstlük”, *Semerkand* (Erişim 19 Ağustos 2021).

⁸¹⁰ Hûd, 7/112.

⁸¹¹ Müslim, İmân 62.

⁸¹² Bakara, 2/177.

⁸¹³ Buhari, İmân, 4; Nesai, İmân, 9/4996; Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Keskin, “Elinden ve Dilinden Güvende olmak”, *Diyanet Aylık Dergi*, 311/2016 (Kasım), 17-19.

⁸¹⁴ Nesai, İmân, 8/4995.

sözlülüğün/sıdkın önemine dikkat çekerken, yalan konuşmaktan da imtina etmek gerektiğini ifade etmiştir. O'na göre “Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler. Söz verdiğiğinde sözünde durmaz. Kendisine bir şey emanet edildiği zaman hıyanet eder.”⁸¹⁵ Dürüstlikle ilişkili olarak Hz. Peygamber'in “Şu dört haslet kimde bulunursa o, tam bir münafık olur. Kimde bu niteliklerden biri bulunursa onu terk edinceye kadar kendisinde münafıklıktan bir özellik vardır: Kendisine bir şey emanet edildiğinde hıyanet eder, konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğiğinde sözünde durmaz, husumet ettiğinde haddi aşar.”⁸¹⁶ şeklinde rivayeti söz konusudur. İslamiyet'te dürüstlük öyle bir konuma koyulmuş ki görüldüğü üzere dürüst davranmamak, iman ile küfür arasında kalmanın işaretleri olan münafıklığın alameti olarak kabul edilmiştir.

Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber, “Doğruluktan ayrılmayın. Çünkü doğruluk insanı iyiliğe, iyilik de cennete iletir. Kişi devamlı doğru söyler ve doğruluktan ayrılmazsa Allah katında ‘doğru’ olarak yazılır. Yalandan sakının! Çünkü yalan insanı kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür. Kişi devamlı yalan söyler, yalan peşinde koşarsa Allah katında ‘yalancı’ olarak yazılır.”⁸¹⁷ demiştir. Nitekim tebliğci olarak görevlendirilen Hz. Muhammed, bir sıdk ve dürüstlük örneği iken söyledikleri ile yaptıklarının hiçbir zaman çelişmediği bilinir. Dolayısıyla onda söz ile uygulamaları arasında bir farklılık yoktu. Hayatı boyunca insanları, inandığı ve hayatında da tatbik ettiği dürüstlüğe, sıdka ve samimiyete teşvik etmeye çalışmıştır.⁸¹⁸ Ve Müslümanın da öyle olmasını “Müslüman, Müslüman'ın kardeşidir. Ona hainlik yapmaz, ona yalan söylemez, onu zor durumda yüzüstü bırakmaz.”⁸¹⁹ diyerek dile getirmiştir.

İslamiyet kişinin hem kalbinin hem de dilinin doğru olmasını beklemektedir. Zira kalbi doğru olanın dilinin de doğru olacağı ve kalptekilerin dile yansıdığı kabul edilen bir gerçektir. Bu husustaki Hz. Peygamber'den gelen rivayetler bunu desteklemektedir. Sözelimi Hz. Peygamber “Dikkat edin! İnsan vücudunda bir et parçası vardır, o ıslah olursa/düzelirse bütün beden düzelir, o ifsat olursa/bozulursa bütün vücut ifsat olur/bozulur. Dikkat edin, o et parçası kalptir!”⁸²⁰ diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. Böylelikle İslamiyet, kişinin sadece eylemlerinde değil aynı zamanda iç dünyasında da dürüst olmasını bekler. Bu kapsamda dürüst olan kişinin “...*düşüncelerinde bile sadık olabilen kişi...*”⁸²¹ olması beklenir. Kıyamet günü insanların niyetleri üzerine diriltilecekleri⁸²² ve ameller niyetlere göre⁸²³ gibi rivayetlerde de sadece eylemlerin değil insanın niyetinin de

⁸¹⁵ Buhârî, İmân, 23; Müslim, İmân, 107; Tirmizî, İmân, 14.

⁸¹⁶ Buhârî, İmân, 23.

⁸¹⁷ Müslim, Birr, 105.

⁸¹⁸ [Müminin Mihengi Dürüstlük \(semerkanddergisi.com\)](http://www.semerkanddergisi.com)(03.08.2021)

⁸¹⁹ Tirmizî, Birr, 18.

⁸²⁰ Buhârî, İmân, 37; Müslim, Müsâkât, 107.

⁸²¹ Ahearne, “Ethics”, 120.

⁸²² İbn Mâce, Zühd, 26.

⁸²³ İbn Mâce, Zühd, 26.

çok önemli olduğu vurgulanmıştır. Aynı zamanda Hz. Peygamber, insanın dürüst oluşunu kalp ve dilin doğruluğunda olduğunu, “Bir kişinin kalbi dosdoğru olmadıkça imanı dosdoğru hale gelmez. Kişinin dili dosdoğru olmadıkça da kalbi dosdoğru olmaz.”⁸²⁴ rivayetinde dile getirmiştir. Hz. Peygamber doğruluğu anlattıktan sonra sahâbiye diline sahip olmasını tavsiye etmiştir.⁸²⁵ Dürüstlük, doğruluk değeri gibi birden çok değeri içerisine alan kapsamlı bir ilkedir. Örnek verilecek olunursa güvenilir olmak, ihanet etmemek gibi ilkeleri de kapsar. Konuyla ilişkili Hz. Peygamber, “İman ile küfür, doğruluk ile yalancılık, hıyanet ile emanet bir şahsın kalbinde birlikte bulunamaz.”⁸²⁶ diyerek Müslümanlardan imanlarını korumaları için doğruluktan ayrılmamaları gerektiğini belirtmiştir.

II. BÖLÜM

2.1. Araştırma Yöntemi

Araştırma, önceki bölümde, bir olgu olan dürüstlük temasını açıklamayı hedeflemiştir. Bu bölüm de ise açıklanan dürüstlük olgusu ile ilgili 18-24 yaş arası İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bilgi düzeyleri ve bu bilginin hayatlarına yansımaları ele alınacaktır. BM genç yaş skalasının 18-24 yaş aralığını göstermesi⁸²⁷ bakımından sadece bu yaş aralığında olan gençlerle görüşülmüştür. Çalışma başlangıcında soruları daha iyi belirlemek adına pilot çalışma olarak 5 öğrenci ile görüşülmüş, fakat araştırmaya eklenmemiştir. Bu kapsamda çalışmaya 7 bayan, 7 erkek olmak üzere toplam 14 genç ile yapılan birebir görüşmeler eklenmiş olup veriler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2.2. Demografik Değişkenler

Katılımcıların demografik değişkenleri şu şekildedir;

⁸²⁴ Hanbel, *Müsned*, 3/198.

⁸²⁵ Tirmizî, *Zühd*, 60.

⁸²⁶ Hanbel, *Müsned*, 14/251.

⁸²⁷ “Hacettepe Üniversitesi Gençlik Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi” (Erişim 03 Ekim 2021).

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Aşaması
K1	Bayan	22	1.Sınıf
K2	Bayan	23	Mezun
K3	Erkek	20	1.Sınıf
K4	Erkek	24	2.Sınıf
K5	Bayan	22	2.Sınıf
K6	Erkek	24	4.Sınıf
K7	Erkek	23	3.Sınıf
K8	Bayan	23	Mezun
K9	Bayan	24	3.Sınıf
K10	Erkek	22	3.Sınıf
K11	Erkek	21	2.Sınıf
K12	Bayan	20	2.Sınıf
K13	Bayan	21	2.Sınıf
K14	Erkek	24	4.Sınıf

2.3.Dürüstlükle İlgili Hadis Bilgisi

Dürüstlükle ilgili olarak geniş bir hadis literatürünün varlığından daha önce bahsedilmişti. Bazılarına önceki bölümde yer verilmişti. Söz konusu hadislerden gençlerin haberdar olup olmadıklarını belirlemek adına soru yöneltilmiştir. 10 Katılımcının konuya dair hadis dile getirdikleri gözlemlenmiştir.

K3: “Tam hatırlayamadım ama vardı bir tane lisede ezberlemiştim. Bir kişi doğru söyler devam eder o kişi Allah katında doğrulardan yazılır. Bir kişi yalan söyler söyler devam ederse Allah katında yalancı yazılır. Bir de bizi aldatan bizden değildir vardı.”

K4: “Ya var mı? İmm ya tam bilmiyorum ama hani Müslüman kimse dilinden emin olunan kimsedir şeklinde bir hadis vardı sanki?”

K6: “Mümin kimse dilinden emin olunandır şeklinde bir hadis vardı.”

K7: “Zan yalanın ta kendisidir hadisini biliyorum. Hani şerhini falan da biliyorum. Öyle sorunca tam hatırlayamadım.”

K9: “Vardır ama bir anda sorunca aklıma gelmedi ya. Ticaretle ilgili vardı. Bir olay oluyor çürük şeyler altta, iyiler üstte koyuluyor efendimiz uyarıyor.”

K10: “Bu tüccarlarla ilgili vardı. Dürüst tacir peygamberle, sıddıklarla, şehitlerle ahirette beraber olacakmış.”

K11: “Mümin müminin kardeşidir, Müslüman dilinden emin olunan kimsedir gibi hadisler biliyorum.”

K12: “Müslüman elinden, dilinden emin olunan kimsedir. Efendimiz de dürüstlüğüyle bilinirdi, Muhammedü'l-Emin denilirdi ona.”

K13: Müslüman kimse dilinden emin olunan kimsedir.

K14: “Müslüman elinden ve dilinden diğerlerinin güvende olduğu kimsedir.”

Katılımcıların bir kısmı dile getirdikleri hadisi fakülteden önce öğrendiklerini (K3,K4, K9, K12, K14) bir kısmı da fakültede hadis dersi gördükten sonra öğrendiklerini söylemişlerdir (K6,K7,K10,K11,K13). Diğer katılımcılar, aslında hadis bildiklerini ama bir anda sorulunca hatırlayamadıklarını ifade etmişlerdir (K1,K2,K5,K8). Hadis söyleyebilen katılımcılara bakıldığı zaman genellikle ifade edilen hadislerin yalan söylememek ve doğruluk ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda kendilerine dürüstlüğün tam olarak ne ifade ettiği sorusunun yöneltilmesi uygun görülmüştür.

2.4. Dürüstlük İle İlgili Bilgi Düzeyi

Katılımcıların zihinlerinde dürüstlüğün ne anlama geldiği, tam olarak neyi ifade ettiğini ve algılarını ortaya koymak elbette tam anlamıyla mümkün olmayıp konuyla ilgili yöneltilen soruya gelen cevaplar şu şekildedir:

K1: “Yalan söylememektir, ikiyezlü olmamaktır.”

K3: “Yalan söylememek, işini düzgün yapabilmektir.”

K4: “Dürüstlikle ilgili pekte bir şey diyemiyorum aslında dürüst olmadığım için midir acaba, maalesef o huy insanda olmayınca. Yalan söylememek denilebilir.”

K5: “Dürüstlük yalan söylememek, doğru olabilmektir.”

K7: “Dürüstlük, şu şekilde herhangi bir şey karşısında kendi menfaatini göz ardı ederek içten samimi bir şekilde cevap vermedir.”

K8: “Yalan söylememektir.”

K9: “İçinin dışının bir olması bence. Kalbi ile dilinin bir olması ve haline de yansımastır. Yalandan uzak net bir duruşu ifade eder benim için. İnsanın kendisine hakaret etmesidir.”

K12: “Yalan söylememektir.”

Katılımcıların dürüstlük ile ilgili tasvirlerinden dürüstlüğü doğrulukla eş değer gördükleri sonucuna gidilebilir. İlk etapta sorulan dürüstlük ile ilgili sorulara gelen cevapların doğruluk, yalan söylememe bazında cevaplandığından ötürü bunun üzerine dürüstlük sadece yalan söylememe midir, başka yönü yok mudur? Sorusu yöneltilmiştir.

K1: “Vardır da, yalan söylememe ön planda.”

K5: “Dürüstlük sadece yalan değil, hareketlerimiz de dürüstlük göstergesi olması lazım.”

K7: “Dürüstlük sadece söylemde değil yaptığımız eylemler ve davranışlarda olan bir şey. Bana göre dürüstlük af edersiniz ama kıvırtmadan, düz bir şekilde konuşmak ve buna uygun davranmaktır. Kendi menfaatine aykırı bile olsa farklı eylemlerde bulunmamaktır.”

K8: “İmm evet aslında sadece yalan söylememek değildir, bir insana haksızlık yapmak dahi dürüstlük değildir veya bir insanı aldatmak verdiğin sözü yerine getirmemek Bunlar hepsi dürüstlikle çelişir.”

K9: “Yalan çerçevesinde anlaşılır genelde.”

K13: “Hayır, değildir elbette, adaletli olmak, işinde dürüst olmak hepsi dürüstlük.”

K14: “Sadece yalan söylememe değil. Tüm hal ve hareketlerde hayatın tüm alanlarına dökülebileceğimiz bir kavramdır. İşini iyi yapmak vs. sadece dil ile değil hal ve hareketlere yansımadır.”

Katılımcıların dürüstlüğün farklı yönlerinin de olduğunu bildiği, dürüstlüğün sadece yalan söylememe olmadığını dile getirmelerinden (K1,K5,K7,K8,K9,K13,K14) anlaşılabilir. Bazı katılımcılar ise dürüstlüğün doğrulukla çok fazla ortak yönü olduğunu, dürüstlikle doğruluğun aynı kefiye konulabileceğini (K7,K9) söylemiştir. Bu bağlamda katılımcıların dürüstlüğün diğer yönlerinden de kısmen haberdar oldukları fakat daha ziyade dürüstlüğü, doğruluk ve yalan söylememe bazında değerlendirdikleri sonucu çıkarılabilir.

2.5. Dürüstlük Öğretisinin Gençliğe Yansıması

Katılımcılara görüşme yapılmadan önce tam olarak hangi konuda görüşüleceği belirtilmemiştir. Buradaki amaç katılımcının konuyu önceden araştırıp gelmemesidir. Yani günlük hayattaki zihinle yakalayabilmektir. Bu anlamda ilk sorulardan biri hayatınızdaki olmazsa olmaz değer hangisidir? Sorusu olmuştur. Katılımcılardan 7’si olmazsa olmazım, kırmızı çizim dürüstlüktür, cevabını vermiştir (K1,K2,K3,K4,K11,K12,K13). Diğer katılımcıların farklı değerleri sıraladığı görülmüştür.

Günlük hayatta çok sık dile getirilen küçük, pembe, beyaz yalan gibi söylemler göz önünde bulundurularak katılımcılara bu tarz bir yalana başvurup başvurmadıkları sorulmuştur. Birçoğunu bu tip yalanlara başvurduklarını itiraf etmişlerdir.

K1: “Olmuştur mutlaka. Herkeste olur.

K3: “Çocukken söyledim dayaktan kurtulmak için babama yalan söyledim.”

K4: “Evet söyledim en son kuzenim bana sınavda kopya çektin mi dedi yalan söyledim, çekmedim dedim ama çekmişim. O zaman söylemişim ama mecbur kalmışım.”

K5: “Ne yazık ki evet. Özellikle şaka yaptım diyoruz ama o da yalan sonuçta. Anne babaya çocuklara söylemişimdir. Ben mesela Allah affetsin bir ara yalan söyleme sorunum vardı. Şimdi artık doğru söylediğimde dahi annem yemin et diyor, ya anne yemin ederim o eskidendi yalan söylemeyi bıraktım artık diyorum. Ama güveni sarsıldı tabi. Yavaş yavaş düzeltiyorum kendimi.”

K6: “Oluyor. Yine arada bir oluyor. Ama geçmişe oranla azaldı. Ama yapınca da çok vicdan azabı çekiyorum.

K7: “Muhakkak olmuştur. Yalan benim kırmızı çizgilerimden birisi yalancılara sert bir tavırım var ama ister istemez küçük yalanlara benimde başvurduğum olmuştur. Yalana gelemem aslında ama ufak tefek oluyor bizim de.”

K8: “Mutlaka başvurmuşumdur. Başvurmadım desem yalan olur. Başvuruyoruz ama geriye dönüp baktığımızda neden yalan söylediğimizi idrak ettiğimizde aslında gereksiz olduğunu da fark ediyoruz. Mesela bende başvurdum. Ama çok şükür öyle büyük yalanlarımız olmadı.”

K9: “Başvurmuşumdur mutlaka ama çok hayati bir şey değilse söylememeye çalışırım. Çünkü bir yalan kırk kapıyı kapatır ilkesini benimsedim.”

K10: “Valla olmuştur ya. Geçmişte değil hala da devam ediyor Allah bizi affetsin. Ama azaltıyoruz.”

K11: “Dürüst konuşursam tabi ki olmuştur.”

K12: “Tabi ki söylemişimdir. Ama dikkat etmeye çalışırım. Yalandan nefret ederim ama benimde başvurduğum olmuştur ufak tefek.”

K13: “Evet. Mesela Okula gelmek istemiyordum, annelere ilk haftalardır ders yok diye yalan söylemişim. Hala da küçük yalanlara başvuruluyor.”

K14: “Mutlaka olmuştur. İnsanın sonuçta önemli olan pişmanlık duyup bir daha yapmamak üzere tövbe etmektir. Hala oluyor istek dışı. Ama yanlış olduğunun farkındayım.”

Konuyla ilgili olarak katılımcılara önceki bölümde değinilen birçok hadis rivayeti aktarılmış, katılımcılar bu rivayetleri daha önce duyduklarını ifade etmişlerdir (K1,K2,K4,K5,K7,K8,K9,K11,K12,K13,K14). Söz konusu hadislerin duyulmuş olmasına rağmen uygulanmadığı, birden çok katılımcının yalana başvurduklarını, kopya çektiklerini itiraf edişlerinden (K1,K4 K5,K6,K8,K9,K11,K12,K13,K14) ulaşılabılır. Dürüstlüğün çok önemli olduğunu, hatta olmazsa olmazları olduğunu ifade ederken (K1,K2,K3,K4,K11,K12,K13), dürüstlüğe aykırı davranışların sergilenmesi ilginç bir nokta olarak göze çarpmaktadır. Söz konusu durumun neden kaynaklandığı katılımcılara sorulunca, belli başlı kendi davranışlarını meşrulaştırmaya çalıştıkları, kendilerince bazı kılıflar bulmaya çalıştıkları ve böylelikle vicdani bir rahatlık sağlamaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

K1: “Doğruluk dürüstlük kırmızı çizgim ama ufak tefek oluyor. Ama tabi yaşantılar insanı etkiliyor. Bazen oluyor ama ameller niyetlere göredir, kötü niyetle yapmıyorum sonuçta. Dört dörtlük Müslüman değiliz sonuçta. Dikkat etmeye çalışıyoruz. Yalan birazda dil alışkanlığı. Bizim buralarda günlük dile yerleşmiştir, vallah böyle, vallah şöyle şeklinde tabirler. Karşı tarafın yalan söylediğini bildiğim halde bu ifadeleri kullandığımı gördüm.”

K3: “Çok iyi biri değilimdir ama idare ediyordum. En azından bir şeyler için uğraşıyorum.”

K4: “Ya ben hadisleri okuduğumda iç sorgulamamı çok yapıyorum, ama işte gel gel ki bunu uygulamak o kadar kolay olmuyor. Kendimizi kurtarmak adına dürüst davranamayabiliyoruz. Aslında aileden gelen bir şey, iyi görünme çabası buna sebep olabiliyor. Öyle demesinler diye. Mesela kopya çektiğimde annem sorsa çektim diyemem, çalışmadın mı der veya hoca sorsa hocanın gözüne girmek için yok çekmedim derim. Mesela derste çalışkan bir öğrenci olarak biliniyorum ama mesela kopya çektiğim öğrenilirse arkadaşların gözünden düşerim. İşte hocanın gözünde sıfır olurum veya anne babanın, hocanın sana olan güveni sarsılacak. İşte onların gözüne gireyim diye böyle bir kusur var üzerini örteyim, açığa vurmayayım diye düşünmüşümdür.”

K5: “Artık dürüst davranmamak, kopya çekmek vs. normalleşti. Dürüstlük önemsenmiyor artık. Bir de kopya çekmek herkesin hakkıdır deniliyor artık. Çekmeyen

dışlanıyor. Tabi dürüst davranmama da ebeveynlerin de suçu var. Dünya zaten kötüleşti. Şimdi bir anne baba çocuğuna dürüst davranırsa çocukta davranır. Çocuğun ilk öğretmeni anne babadır, ama onlar dürüst olmayınca çocuğu da olamıyor maalesef. Çevrede etkili fakat en büyük faktör anne ve babalardır.”

K7: “Bence tamamen pragmatist yapıdan kaynaklıdır. Herkes kendi menfaati için dürüstlüğü arka plana atıp ona göre hareket ediyor.”

K8: “Hani şey var ya şeytan sizi Allah'ın merhameti ile kandırmasın diye birçoğumuz Allah'ın rahmetiyle kandırılıyor. Bir günah işliyoruz ya Allah büyük bunu affeder diyoruz ama ertesi gün tekrar aynı günah işliyoruz. İnsanlar Cehennemi basit gördükleri için belki de böyle yapıyorlar. Yanar çıkarım düşüncesi var, insanlar düşünmüyorlar eylemlerini. Bu nedenle burada bence en önemli nokta bizim Allah'ın rahmetiyle kandırılmamız, Allah affeder dedikçe o günahın devamı geliyor. Ailemizin kızdığı bir şey olur onları yumuşatmak adına orda yalan söyleyebiliyoruz. Ama o an kendimizi kurtarmak adına olayları biraz daha yumuşatmak adına dürüst davranmıyoruz. Toplumla bütünleşme diye bir şey var, toplum bize ne gözle bakar toplum bizi dışlar mı nasıl bakarlar ne derler düşüncelerinden de aslında çoğu zaman yalan söyleyebiliyoruz. Yapıyoruz günah olduğunu Allah'ın gördüğünü de biliyoruz ama burada toplumda dışlanma veya itilme korkusundan dolayı yalan söyleyebiliyoruz yani ben toplum baskısının bu oranda büyük etkisinin olduğunu düşünüyorum.”

K9: “Mesela çok işim olduğunda namazı ertelerim. Babam sorduğunda kılmadım desem çok kızar bu nedenle kıldım derim yani. Kızmasın diye. Başkasının yanında uyarır söyler diye. Başıma kakmasın diye söylemişimdir.”

K10: “Ya hep Allah'ın rahmetine sığınıyoruz, şirk dışında bütün günahları affederim hadisinin de verdiği bir rahatlık var aslında.”

K11: “İnsanlar yalanı artık kendi hayatlarında elzem yapmışlar. Olmazsa olmazları olmuş. Bir de benim bir gözlemim var toplumda dürüstsen bir nevi saf sayılıyorsun. Bu saflıktan dolayı da küçümseniyorsun. Onun için insanlar bundan korkuyorlar bence. Yalan söyleyeyim, uyanık bilsinler diye. İnsanlar ya bu ne kadar uyanıktır desinler diye bence. İnsanların baskısı var bence. El âlem ne der diye korkuyorlar.”

K12: “Nasılca Allah affeder diye düşünülüyor. Hacca gideriz, af dileriz bir şekilde affedilir algısı var. Yalanlar insan hayatını kolaylaştırır diye başvurulur. Mesela bir vazoyu kırdığımızda maliyeti çok olabilir, tarihi eser olabilir vs. onu ispat edecek kamera gibi delil yoksa kaçıp sıvışabilirsin mesela. Bir de insanların ne diyeceği korkusu var, mesela bir insan hırsızlık yaptığında yaptığı yanlıştan ziyade o yanlışın duyulmasından korkar. Millet ne der diye utanç verici bir şey olabilir. İnsanlar Allah'ın huzuruna nasıl çıkacam demiyor ama insan içine nasıl çıkacam diyorlar.”

K13: “Ya hocam öbür dünyayı umursamıyoruz. Tüm hayatın bu dünyadan ibaret olduğuna kaptırmışız kendimizi. Öbür dünyayı unuttuğumuzdan insanlara da dürüst davranmıyoruz.”

K14: “Şuanın insanı tam idrak edememektedirler dürüstlüğü ve dürüstlüğün nasıl insanlara kazandırılacağını idrak edemiyorlar. Biliyoruz ama uygulamada pasifiz. Ama doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar.”

Genel itibariyle kötü bir niyetle yapılmadığı, iyi biri olmaya gayretli olunduğu, insanlar ne der korkusu, ayıbı örtme, çevre veya ebeveyni suçlamak, Allah'ın rahmetinin genişliğini sebep görmek, toplumsal baskı gibi sebepler dürüst davranmamanın sebepleri olarak görülmüştür. Katılımcıların hepsi dürüst olmanın bir zorunluluk olduğunu belirtirken bir katılımcı dürüst olmak insanın kendisine saygılı olmasıdır (K9) ifadesini kullanmıştır. Sıralanan birçok sebep, katılımcıların eylemlerinin yanlış olduğunun farkında olmalarından dolayı vicdani sorumluluğu hafifletmek adına kabullenilen bahaneler olarak değerlendirilebilir. Birçoğunda ortak nedenin insanlar ne der algısının ve yoğun bir toplumsal baskının (K4, K5, K8, K9, K11, K12) varlığından kaynaklandığı söylenebilir. Söz konusu durum Doğan Cüceloğlu tarafından “*Mış Gibi Yaşamlar*”⁸²⁸ jargonuyla ifade edilmiştir. Bu jargon insanların davranışları ile iç dünyalarının çeliştiği yani insanlar ne der korkusuyla bireyin kendi duygularını, isteklerini hiçe saydığı yaşam olarak tarif edilebilir. Bu minvalde katılımcıların dürüst davranmanın gerekliliğini vurguladığı halde dürüst olunmamasının arka planında insanlar ne der korkusundan kaynaklı bir toplumsal baskıdan söz edilebilir.

Katılımcılardan bazıları yalana başvurduklarını itiraf etmelerine rağmen, insanlar dürüst değiller, herkes dürüst olsa dünyada hiçbir sıkıntı olmaz şeklinde dışarıya karşı eleştiriler sıraladıkları gözlemlenmiştir (K4,K5,K6,K8,K11,K14). Konuyla ilgili olarak Özgür Bolat, bir yazısında insanların dürüst davranmamasının değerlere aykırı bir durum olduğundan insanlarda bir iç çatışma oluşturduğunu, oluşan iç çatışmanın kaygıya sebebiyet verdiğini ve söz konusu kaygıyı azaltmak için yaşanan kötü durumun sorumluluğunun alınmadığını⁸²⁹ belirtmiştir. Araştırmada katılımcıların sorun ailelerde, çevrede, toplumda şeklindeki ifadeleri göz önünde bulundurulursa yaptıkları yanlış eylemlerin sorumluluğundan kaçmaya çalıştıkları görülecektir. Durumun bireyin kendinde olan bir kusurun üzerini kapatmak amacıyla başkalarının kusurlarına odaklanmasından kaynaklanması imkân dâhilindedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Dürüstlük genel itibariyle temel insani değerlerden sayılırken İslamiyet'te çok önem atfedilen bir değer olarak göze çarpmaktadır. Dürüstlüğün yalan söylememe, samimi olmak, doğru olmak, aldatmamak, hile yapmamak, işini düzgün yapmak gibi birçok boyutu olduğu söylenebilir. Dürüstlük, İslamiyet'te birçok değerın temeli olarak görülürken din samimiyettir/içtenliktir⁸³⁰ rivayeti söz konusudur. Bu rivayet, dürüstlüğü dinin vazgeçilmez

⁸²⁸ Doğan Cüceloğlu, *Özüne Yabancılaşmış İnsanların Oluşturduğu “Mış Gibi” Yaşamlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018).

⁸²⁹ Özgür Bolat, “Bir İnsan Neden Dürüst Davranmaz” (Erişim 07 Eylül 2021).

⁸³⁰ Müslim, İmân, 95.

bir unsuru konumuna taşırken din ile dürüstlüğün eş değer görüldüğüne delil niteliğindedir. Böylelikle din açısından bu denli önemsenen dürüstlük, toplumsal açıdan araştırılması gereken bir değer olarak görülebilir.

Araştırmanın ilk bölümünde dürüstlük ilkesi detaylandırılmaya çalışılırken ikinci bölümünde İlahiyat öğrencileriyle görüşmeler yapılarak dürüstlük ile ilgili düzeyleri ve sahip oldukları bilginin hayatlarına yansımaları ele alınmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda katılımcıların çoğunluğunun dürüstlüğün önemli olduğunu ifade ettikleri ve dürüstlikle ilgili hadis bilgisine sahip oldukları halde söz konusu bilginin gerçek hayatta, eylemlerinde biraz havada kaldığı söylenebilir. Çünkü dürüstlüğün kötü bir şey olarak ifade edildiği, fakat mecbur kaldım, herkeste oluyordur, Allah affetsin yapıyoruz gibi tesellilerle meşrulaştırılarak dürüstlük karşıtı eylemlerde bulunduğu katılımcıların ifadelerinden anlaşılabilir. Bu anlamda birey kalben eyleminin yanlış olduğunu bilmesine karşın eylemleri ile tezatlık yaşamaktadır. Aynı zamanda Allaha şükür öyle büyük büyük yalanlarımız yok (K4,K7,K8) ifadesinin kullanılması yapılan yanlış eylemin küçük görüldüğü sonucuna götürür. Fakat “...küçük ihlaller büyük ihlallere yol açar...”⁸³¹ prensibi kapsamında küçük bir günahında önemsenip düzeltilmesi gerektiği hatta her günahın kalpte bir siyah nokta oluşturduğu⁸³² ve bu nedenle de en ufak günahın dahi kaçınılmaya çalışılması gerektiği kabul edilmesi gereken bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dine inanan kesimden herhangi bir bireyin davranışında yaşanan bozukluğun toplumsal ilişkileri ve düzeni bozacağı⁸³³ düşünülürse ufak bir günahın dahi toplumsal bağlamda çok büyük sorunlara kapı aralaması ihtimalinden ötürü önemsenmesi ve düzeltilmesi adına çabanın olması gerekmektedir.

Öte yandan katılımcıların dürüstlük ile ilgili söylemleri genel itibarıyla yalan söylememe ve doğruluk çizgisinde olup bu söylemlerinden dürüstlüğün diğer boyutlarının arka planda olduğu sonucuna ulaşılabilir. Dürüstlük, çok fazla kavramı içinde barındırabilen ve tüm eylemleri kapsayabilen geniş bir şemsiye olarak nitelendirilebilir. Bu kapsamda söz konusu durum dürüstlüğe dar bir pencereden bakıldığının işareti olarak kabul edilebilir.

Sonuç itibarıyla durum her ne olursa olsun öğrencilerin açıkça ben yalan söyledim, kopya çektim diyebilmeleri bir dürüstlük örneği kabul edilebilir. Katılımcılarda dürüst davranmanın bir gereklilik olduğu bilinci olması, eylemlerine yansımaları dahi yaptığının yanlış olduğunu kabul etmeleri ve vicdan azabı çektiklerini ifade etmeleri, bilgilerinin eylemlerine yansıyor eylemlerinin düzelmesi açısından umut vaat edici olabilir.

KAYNAKÇA

⁸³¹ Ahearne, “Ethics”, 120.

⁸³² İbn Mâce, Zühed, 29 (Hadis no: 4244); Ayrıca bkz. Hanbel, *Müsned*, 13/333 (Hds. No: 7952).

⁸³³ International Crisis Group, *Changes in Religious Behaviours?*, Burkina Faso (Burkina Faso: International Crisis Group, 2016), 17.

- Ahearne, John F. "Ethics: Honesty". *American Scientist* 99/2 (2011), 120-122.
- Algül, Hüseyin. "Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 11/111.
- Bolat, Özgür. "Bir İnsan Neden Dürüst Davranmaz". Erişim 07 Eylül 2021. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ozgur-bolat/bir-insan-neden-durust-davranmaz-40819391>.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1976.
- Cüceloğlu, Doğan. *Özüne Yabancılaşmış İnsanların Oluşturduğu "Mış Gibi" Yaşamlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 17. Basım, 2018.
- Emre, İsmet. "Dürüstlük". *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi* 28/822 (2020), 24-28.
- Gamwell, Franklin I. "Moral Realism and Religion". *The Journal of Religion* 73/4 (1993), 475-495.
- Gow, J. I. - Wilson, V. Seymour. "Speaking What Truth to Whom? The Uneasy Relationship Between Practitioner and Academic Knowledge in Public Administration". *Canadian Public Administration* 57/1 (Mart 2014), 118-137. <https://doi.org/10.1111/capa.12060>
- Group, International Crisis. *Changes in Religious Behaviours?* Burkina Faso. Burkina Faso: International Crisis Group, 2016. <https://www.jstor.org/stable/resrep31858.8>
- "Hacettepe Üniversitesi Gençlik Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi". Erişim 03 Ekim 2021. <http://www.hugaum.hacettepe.edu.tr/>
- Hashimoto, I. "Toward Honesty". *Freshman English News* 15/1 (1986), 15-16.
- Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvût-İbrâhîm Zeybak. 50 Cilt. Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünen. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. By.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Elinden ve Dilinden Güvende olmak". *Diyanet Aylık Dergi*, 311/2016 (Kasım). 17-19.
- Köycü, Erdoğan. Ahlâkî Sorunlara Hadislerden Bazı Çözüm Önerileri. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*. Aralık, 2018; 4(S1), 109-127.
- Krzesni, David. "Morality". *Counterpoints* 503/ (2015), 55-77.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî en-Neysâbüri. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*, Thk. Muhammed Nasıreddîn el-Albânî. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1996.
- Oshima, Yasumasa. "Religion and Morality". *Contemporary Religions in Japan* 1/1 (1960), 25-38.

Semer kand. “Müminin Mihengi Dürüstlük”. Erişim 19 Ağustos 2021.
<http://semerkanddergisi.com/muminin-mihengi-durustluk>

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî (Câmiü's'sahîh)*, Thk. Muhammed b. Berber. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006

RÖNESANS ÜTOPYALARINDAN 20. YÜZYIL DİSTOPYALARINA: AHLAK-TEKNOLOJİ-TOPLUM İLİŞKİLERİNİN KURGUSU NASIL DEĞİŞTİ?

Tuba Nur UMUT⁸³⁴

Giriş

Orta çağ sonlarına kadar uzanan ve Rönesans ile devam eden süreçte birçok alanda; felsefi düşüncede, dinî düşüncede, siyasette, bilim ve teknolojiye paradigma değişimleri görünür hale gelmiştir. Söz konusu değişimler, diğer alanlarda olduğu gibi bilimde ve teknik anlayışında hem içerik hem de yöntem açısından köklü değişikliklere sebebiyet vermiştir. Geleneksel bilgi tasavvurundan modern bilgi tasavvuruna geçiş tekniğe/teknolojiye yaklaşımda da yeni bir bakışı beraberinde getirmiştir. Bu bakış açısında modern bilimsel teori, işler haldeki tabiat üzerine çalışmakta ve teknolojik potansiyele sahip addedilmektedir. “Teorinin pratik kullanımları” olarak nitelenen bu durumda teori ve pratik, pratik yarar için bir araya getirilir. Bu durum, yeni bilimin tabiatı itibariyle teknolojik olduğunu gösterir.⁸³⁵ Söz konusu tasavvurun sonucunda doğayı tahlil etmede daha faydacı bir amaç güdülür. Bu amaç ise, uygulamalı bilimlere yapılan vurguyu artırmıştır. Doğayı kontrol ve manipüle etme; böylece ona egemen olma, ondan yararlanma isteği bariz bir şekilde ortaya çıkar. Bu tasavvur Rönesans düşünürlerinin ideallerine ve dolayısıyla dönemin ütopyalarına da yansımıştır. Söz konusu eserlerde teknolojik -ya da yeni tarzda yapılan bilimin temin edeceği- ilerlemenin, toplumsal ve ahlaki alanda iyileşmeyi ve “iyi”nin tezahürlerini de beraberinde getireceği kanaati hasıl olmuştur.

Değişen tasavvurun neticesinde Rönesans sonrası dönemde teknolojik gelişmeler temin edilse de ahlaka ve toplumsal düzene taalluk eden hususlarda beklenen etki oluşmamıştır. Başlangıcını 19. Yüzyıla kadar götürebileceğimiz; fakat dünya savaşlarıyla birlikte yaygınlaşan, iyimserliğin sonu olarak niteleyebileceğimiz eleştirel görüşler 20.yüzyılın ilk yarısında literatürde sıklıkla yer bulmaya başlamıştır. Nitekim dönemin distopyaları, Rönesans döneminde ortaya konulan paradigmanın, bireysel ve toplumsal açıdan yaşamı iyi kılacak kendinde yeterli bir kaynağa sahip olmadığını ifşa eden eleştirel eserler olarak görülebilir. Bu çalışma, yeni paradigmanın ortaya çıkış sürecinde ortaya konulan ütopyik örnekleri ve geldiği/geleceği yer itibariyle sonuçlarına eleştirel bakış açısıyla dikkat çeken distopyik örnekleri konu edinecektir.

Bilindiği gibi ütopya, hayali bir kurgu çalışmasıdır. “*Ou-topos*/olmayan bir yer” ve “*eu-topos*/iyi bir yer” anlamlarının ikisini de içermektedir ve başka kurgu eserlerden farklı

834 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

835 Hans Jonas, “The Practical Uses of Theory”, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston: Northwestern University Press, 2001), 188-210.

olarak esas olarak “iyi toplum”u konu edinir.⁸³⁶ Bu iyi toplumun doğası, nasıl kurulduğu ve nasıl işlediği meseleleri ütopyada yer bulur ve toplumsal sorunların çözüleceği, ahlaki problemlerin ortadan kalktığı bir yapıyı sunar. Bu çerçevede hem ütopyalar hem de iyimserliğin sona erdiğini yansıtan distopyalar, edebi bir tür kabul edilmekle beraber, felsefi problemlerin izinin sürülebileceği metin olma hususiyetine de sahiptir. Nitekim ütopya ve distopya yazarları sadece edebiyatçı olmanın ötesinde, felsefi düşünceye ve problemlere de vakıf kimseler olarak öne çıkar. Bu açıdan ütopyalar ve distopyalar üzerinden, yazıldıkları dönemlerin problemlerini ve felsefi atıfları anlama imkanına kavuşabiliriz.

Hem rönesans ütopyaları hem 20.yüzyıl distopyalarında esasında ele aldığımız problemin çerçevesinden çok daha fazlası işlenmekte, farklı disiplinlerin konu edineceği hususlara atıflar yapılmaktadır. Biz çalışmamızda konunun sınırları çerçevesinde söz konusu metinlerde teknolojilerin, özellikle toplumu ve ahlaki durumu şekillendirmede nasıl konumlandırıldığına ve ütopyalardan distopyalara kurguların dönüşümüne işaret edeceğiz. Ayrıca ele alınan metinlerde yer bulan ve günümüzde teknolojiye dair felsefi değerlendirmelerde karşılık bulan bazı kavramsallaştırmalara dikkat çekeceğiz.

1-Rönesans Ütopyaları ve Yeni Paradigmanın Yansımaları

Rönesans ütopyaları arasında üç eser öne çıkmaktadır. Bunlardan biri olan ve ütopya literatürüne ismini veren Thomas More'un *Ütopya*'sı diğerlerine nazaran teknolojik bakımdan görece durağan ve iktisadi olarak sınırlı bir yapıyı sunduğu için⁸³⁷ odaklanacağımız eserler, 1602 yılında el yazmaları şeklinde dolaşıma girip 1623 yılında basılan Campanella'nın *Güneş Ülkesi* ve Francis Bacon'ın 1624'te kaleme aldığı, fakat ölümünden sonra, 1627 yılında yayımlanan *Yeni Atlantis*'i olacaktır.

Söz konusu ütopyalarda yer yer dini atıflar yer bulsa da, Kumar'ın da ifade ettiği gibi, rönesans hümanizminin bir ürünü olmakla ütopyaların toplum tasarımlarının bu dünyaya ait olduğunu, insanın özgür iradesiyle bu dünyadaki malzemeye aklın rehberliği ışığında kuracağı bir düzen olarak gördüğünü ifade etmek gerekir.⁸³⁸ Kurulan bu düzende bilim ve teknoloji ile refahın elde edildiği, insanlık için “iyi”, toplum için müreffeh bir yaşamın mümkün olacağı iyimser bir tablo ile karşılaşıldığı ifade edilmelidir. Bu çerçevede bu eserlerde bazı ortak temalara rastlamak mümkündür.

1.1. Bilim ve Teknoloji Merakı-Teknolojik İlerleme

Eserlerde en çok öne çıkan temalardan biri, bilim ve teknoloji merakıdır. Hem *Güneş Ülkesi* hem de literatürde bilimsel-teknolojik ütopya olmakla maruf *Yeni Atlantis*, odağına bu temayı yerleştirmiştir. Nitekim Campanella teknolojiyi ideal devlet düzeninin merkezi

836 Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel, (Ankara: İmge, 2005), 47.

837 Kumar, *Ütopyacılık*, 87.

838 Kumar, *Ütopyacılık*, 83.

unsurlarından birisi kılmakla daha sonraki dönemlerde kaleme alınan ütopyalara,⁸³⁹ *Yeni Atlantis* ise bu amaç doğrultusunda kurumsallaşacak yapılara ilham kaynağı olmuştur.

Yeni Atlantis, bilimi ve teknolojileri geliştirme amacıyla tesis edilen büyük bir araştırma kurumu olan *Süleyman Evi*'nde örgütlenmiş bilim adamları ve mühendislere yer vererek adeta bir teknoloji toplumu tasarımını ortaya koymuştur. Bacon, bilme merakı ile güç arasındaki kurduğu ilişkiyi de *Süleyman Evi*'nin amaçlarını zikrederken dile getirmiştir: “Kuruluşumuzun amacı nedenlerin ve şeylerin gizli hareketlerinin bilinmesi; insan imparatorluğunun sınırlarının genişletilmesi, mümkün olan her şeyin üretilmesidir.”⁸⁴⁰ Nitekim mümkün olan her şeyin sırrına erme amacının bir tezahürü olarak her on iki yılda bir *Süleyman Evi*'ne mensup bilim adamları, gemilerle dünyanın çeşitli yerlerine seyahat ederek gittikleri mekanlarda yer bulan bilim ve teknolojiler hakkında bilgi edinir ve yanlarında yeni icatların bir örneğini getirir.⁸⁴¹ Eserde bu kimselere “ışık tüccarları” adı verilir.⁸⁴² Yeni, yararlı ve iyi olacağı düşünülen buluşlar ülkenin başlıca kentlerine yayılmaktadır.⁸⁴³

Süleyman Evi'nde olduğu gibi *Güneş Ülkesi*'nde de bilimsel ve teknolojik bilgi önem taşır. Ülkenin eğitim programında bu durumun yansımaları görmek mümkündür. Eğitim sürecinde öğrenciler, zanaatkarların atölyelerinde bulunur, eğilimlerine göre onlardan birini seçmelerine imkân verilir. Doğa bilimlerini, mekanik sanatları öğrenirler. Bu eğitim süreci neticesinde bir bilim alanında ya da mekanik beceri alanında kendini gösteren, öne çıkan kişiler yönetici olarak atanır.⁸⁴⁴ *Güneş Ülkesi*'nin hükümdarı *Sun* da, temel bilimler yanında tüm teknik yetenekler ve zanaatleri bilmektedir.⁸⁴⁵

Campanella özellikle eserde denizcilik ve silah teknolojilerinden savunma tekniklerine, ölçümle alakalı birçok alete ilişkin tasvirler sunmuştur.⁸⁴⁶ Teknolojik ilerlemeye olan ilgiyi gösterir şekilde *Güneş Ülkesi* sakinlerinin nasıl uçulacağını keşfedip görünmeyen yıldızları görebilecekleri camlar yapacakları, gökyüzünün sesini duyacakları aletleri icad edecekleri öngörülmüştür.⁸⁴⁷

Yeni Atlantis halkının da üretime ilişkin idealler noktasında *Güneş Ülkesi*'nden geri kalmadığı görülür. *Süleyman Evi*'nde toplumun tamamına fayda sağlayacak buluşlar üretilmekte; deneyler yapıp yaşamın iyileştirilmesi amacıyla mineraller, bitkiler,

839 Phyllis A. Hall, “The Appreciation of Technology in Campanella’s the City of the Sun”, *Technology and Culture*, 34/3 (1993), 613.

840 Francis Bacon, “New Atlantis”, *New Atlantis and The Great Instauration*, ed. Jerry Weinberger (Arlington Heights: Haron Davidson, 1989), 71.

841 Bacon, “New Atlantis”, 58-59.

842 Bacon, “New Atlantis”, 81.

843 Bacon, “New Atlantis”, 83.

844 Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Bs Yayın, 2014), 34.

845 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 35.

846 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 93.

847 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 86.

makinelere ve daha pek çok şeyin özellikleri araştırılmaktadır. Sözelimi sağlıklı olmada ve ömrü uzatmada kullanılan “cennet suyu” üretilmektedir.848

Söz konusu ütopyada sözü edilen başarılar bugün için sıradan görünse de eserlerin kaleme alındığı dönem için teknolojik ilerlemenin gideceği yönü işaret etme noktasında dikkat çekicidir:

Makine evlerimiz var. Buralarda her tür devinime elverişli makine ve araçları hazırlıyoruz ... Kuşların uçmasına öykünüyor, bir dereceye kadar havada uçabiliyoruz: Suların altından geçebilecek ve denize dayanacak gemilerimiz ve kayıklarımız, yüzme kuşaklarımız ve desteklerimiz var... durmaksızın çalışan makineler yapıyoruz.849

Her tür sesi ve onların yayılmalarını incelediğimiz ve deney yaptığımız ses evlerimiz var... Küçük sesleri büyütüp derinleştirdiğimiz gibi, aynı biçimde güçlü sesleri hafifletip tizleştiririz. Aslında sürekli seslerden türlü titreşimler ve cıvıltılar çıkarıyoruz. Harflerle yazılabilen sözleri ve sesleri, hayvanların ve kuşların ses ve ötüşlerinin benzerlerini yapabiliyoruz. Kulağa takılınca işitmeyi çok kolaylaştıran aletler de bulduk.850

Biz göklerdeki ve uzaklardaki şeyleri görecek, yakındaki şeyleri uzak, uzaktaki şeyleri yakın gösterecek araçlara sahibiz. Kullanılmakta olan gözlük ve camlardan çok daha üstün görme araçlarımız var.851

Bilim-teknolojide ilerleme hedefinin bir göstergesi olarak klasik kozmolojideki yapay-tabii ayrımının aşılması yolunda bir teşebbüsün dönemin eserlerinde yer bulması manidardır. Nitekim *Güneş Ülkesi* vatandaşları teknoloji yardımıyla doğayı yapay olarak taklit edebilmenin öncüsü olarak sunulur. Sözelimi meteorolojik olayları, rüzgârı, gök gürültüsünü, yağmuru yapay olarak meydana getirebilme yeteneği onlara atfedilir.

Bizim koku evlerimiz var... Garip görünebilir ama biz kokuları artırabiliyoruz. Benzerlerini yapabiliyoruz ... Aynı biçimde tatların da, herhangi bir kişinin dilini aldatabilecek derecede benzerlerini yapabiliyoruz.852

Tabii olanın yapay olarak teknolojiler yoluyla yeniden üretilmesi fikrine Bacon'da da rastlanır. Doğa olaylarının kontrollü biçimde üretimi, doğal madenlerinin benzerinin ve yapay metallerin üretilmesi, toprağın verimini arttıracak yeni maddelerin keşfi ve kullanılması, bitkilerin yapay olarak tıbbi açıdan yararlı duruma getirilmesi, hayvanların yapay bir şekilde daha büyük hale getirilmesi, renk, biçim ve etkinlikleri açısından farklılaştırılmaları, doğada var olmayan yeni bitki türlerinin, melez türlerin elde edilmesi ve onların üreyebilmesini temin etme gibi hususların gerçekleştiriliyor olması, bu bağlamda zikredilebilir.853

848 Bacon, “New Atlantis”, 72-73.

849 Bacon, “New Atlantis”, 79-80.

850 Bacon, “New Atlantis”, 78-79.

851 Bacon, “New Atlantis”, 78.

852 Bacon, “New Atlantis”, 79

853 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 72-75.

Bilim ve teknoloji yoluyla tabii olanı dönüştürme fikrinin, bilimsel-teknolojik ilerleme hedefinin ütopyaya bu denli yoğun biçimde dâhil edilmesi, daha sonra kaleme alınan birçok ütopyada da bu temaların yer bulması neticesini beraberinde getirmiştir.⁸⁵⁴

1.2. Bilim-Teknolojiye Bakışın Toplumdaki Tezahürü

Toplumda saygınlığın teknik üretime, ilerlemeye hizmet etmekle paralel olacağına yönelik yeni bir tasavvur, söz konusu ütopyalarda yer bulmuştur. Klasik tasavvurda zihin ile el büyük ölçüde karşıtlık içinde sunulduğundan ve zihinsel olana daha üst bir değer atfedildiğinden zanaatçilerin değeri de toplumda teorik ilimlerde uğraşanların altında görülmüştür.⁸⁵⁵ Fakat teorik-pratik ilişkisinin yeni durumunda teknolojinin elde ettiği konum teknik ile ilgilenen kimselerin toplumdaki yerini de etkilemiştir. Campanella, bu toplumsal dönüşüme ayna tutar. Sözelimi bir insan ne kadar çok zanaat⁸⁵⁶ öğrenir ve uygulamayı becerirse *Güneş Ülkesi* sakinlerinin takdirini kazanır, saygınlığı artar. Klasik tasavvura gönderme yapan Campanella, zannatkarları aşağı gören toplumların *Güneş Ülkesi* sakinleri için alay konusu olduğuna dikkat çeker.⁸⁵⁷ Eserde büyük keşifler yapan teknoloji ustaları, başarılarından ötürü önemli statü elde etmekte, saygı görmekteyler. Söz konusu eğilimi yansıtır biçimde *Güneş Ülkesi*'nde teknoloji ile ilgilenenler yüksek statüye sahiptir; onların teknolojik becerileri bir asalet işareti olarak kabul edilir.⁸⁵⁸ Nitekim şehrin duvarlarından birinde mekanik zanaatler, onları gerçekleştirmek için gerekli aletler ve bunları icad edenlerin isimleri yer bulmaktadır. İcadlarıyla tanınmış isimlerin portrelerine de duvarın düş yüzeyinde yer verilmiştir.⁸⁵⁹

Yeni Atlantis'te de toplumda maddi hususlardan ziyade önem, bilime ve teknik "ilerleme"ye verilir. Nitekim ticaret yaparken dahi amacın; "Tanrı'nın ilk yarattığı şey olan ıstık için, yani daha doğrusu, dünyanın her yerinde ortaya çıkan gelişmelerin ışığını elde etmek için"⁸⁶⁰ olduğunu ifade ederler. Verilen önemin bir göstergesi olarak büyük kaşif ve mucidlerin heykelleri, toplantı ve ayinlerin yapıldığı özel salonlarda yer bulmaktadır.⁸⁶¹

1.3. İyi Yaşam, Toplumsal Refah

⁸⁵⁴ Krishan Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, çev. Ali Galip, (İstanbul: Kalkhedon, 2006), 58-59.

⁸⁵⁵ Richard Sennett, *Zanaatkar*, çev. Melih Pekdemir, (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 166.

⁸⁵⁶ Dönemin kavramsal şemasında teknoloji kavramı henüz yer bulmadığı için teknolojiyi ifade eden pratikler zanaat (ars), mekanik sanatlar (artes mechanicae) benzeri kavramsallaştırmalar üzerinden sunulmaktadır.

⁸⁵⁷ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 34.

⁸⁵⁸ Hall, "The Appreciation of Technology in Campanella's the City of the Sun", 615-617.

⁸⁵⁹ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 29.

⁸⁶⁰ Bacon, "New Atlantis", 59.

⁸⁶¹ Bacon, "New Atlantis", 82-83.

Yüksek derecede hiyerarşi ve görevde uzmanlaşma zaman zaman söz konusu eserlerde eleştirilen bir yapı olarak göze çarpsa da, hiyerarşideki yeri ne olursa olsun ütopyalarda herkesin “iyi yaşam”ı paylaşacağı vurgusu hakimdir.⁸⁶²

Eserlerde insan kapasitesinin özellikle teknik gelişmelerle paralel olarak artacağı ve sonunda toplumların refaha, mutluluğa ulaşacağı düşüncesi yer bulur. Bu durumun bir göstergesi olarak *Güneş Ülkesi*'nin yedi dairesini birbirinden ayıran surlara müracaat edilebilir. Surlarda insanoğlunun tanışık olduğu tüm sanatlar ve bilimler fiziken cisimleştirilmektedir. Bu yönüyle iyi yaşamın üretilmesinde gereken tüm bilginin kısa, ama detaylı bir özetidir.⁸⁶³ Nitekim hiç kimse zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu şeylerden yoksun değildir. Her şey, kamusal iyi gözetilerek düzenlenir.⁸⁶⁴

İyi yaşamın bir göstergesi olarak söz konusu toplumların bireyleri ahlaki hasletlere sahiptir. *Güneş Ülkesi*'nin insanları birbirlerine saygılı kibar ve sevecen davranmakla öne çıkmaktadır.⁸⁶⁵ Aldatma, ahlaki zaafı yoktur, kibir aşağılanır.⁸⁶⁶

Uygulanabilir bilim ilerledikçe insanların kurtulabileceğine inanan Bacon'ın ütopyasında da tabiata hükmedilerek maddi ihtiyaçlar karşılanmış, yoksulluk ve adaletsizlik ortadan kalkmıştır. Üstelik bu toplum ahlaki olarak da faziletleri haizdir. Bu çerçevede birçok değerlendirme yer bulmaktadır:

Yeryüzünde Bensalem halkı kadar namuslu, iffetli, pislikten ve kötülükten arınmış bir halk yoktur. Dünyadaki ak ve pak tek halk Bensalem halkıdır....Ölümlüler arasında bu halkın temiz ruhundan daha güzel daha hayran olunmaya değer bir şey olamaz.⁸⁶⁷

Yeni Atlantis'te memurların rüşveti kabul etmemesi,⁸⁶⁸ gemiyle gelen misafirleri ancak kırk gün içinde herhangi bir insana zarar vermediler ise kabul etmeleri,⁸⁶⁹ misafirlerine çok iyi davranmaları ve misafirlerin “adeta melekler ülkesine gelmişiz” kabilinden değerlendirmeleri⁸⁷⁰ toplumun ahlaki anlamda da yetkinleşmiş olduğuna işaret eder.

2. Ütopyalar Sonrası Gelişmeler

Ütopyalarda ortaya konan ideallerin gerçek dünyada uygulamaları doğrudan etkilediği, bazı alanlardaki gelişmelere yön verdiği zaman zaman ifade edilir.⁸⁷¹ Nitekim Bacon'ın doğa üzerine hâkimiyet kurma fikrinin, kısa zamanda modern düşüncenin temel düsturlarından biri haline geldiği gibi bilinmektedir. *Yeni Atlantis*, insan yararı için tabiatı

⁸⁶² Kumar, *Ütopyacılık*, 83.

⁸⁶³ Kumar, *Ütopyacılık*, 28.

⁸⁶⁴ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 46.

⁸⁶⁵ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 39-40.

⁸⁶⁶ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 47-48.

⁸⁶⁷ Bacon, “*New Atlantis*”, 66.

⁸⁶⁸ Bacon, “*New Atlantis*”, 41, 43.

⁸⁶⁹ Bacon, “*New Atlantis*”, 40.

⁸⁷⁰ Bacon, “*New Atlantis*”, 46.

⁸⁷¹ Kumar, *Ütopyacılık*, 108.

fethetmek üzere bilim ve teknolojiyi ilerletmek adına kamusal otorite tarafından desteklenen bilimsel araştırma ve bu araştırmanın kurumsallaşması fikrini dile getirmiştir.⁸⁷² Bacon'ın bu vizyonu, Londra'da 1662'de kurulan *Royal Society* ve 1666'da kurulan *Paris Academie Royal des Sciences* gibi kurumlar için ilham kaynağı olmuştur.⁸⁷³

Bilimsel ve teknolojik ilerleme, söz konusu dönemle birlikte felsefi, ekonomik imkanların da tesiriyle kısa sürede hız kazanmış, ütopyalarda hayal edilen teknik gelişmelerin bir kısmı gerçekleşmiştir. Fakat bu teknik ilerlemeyi temin eden söz konusu paradigma eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle 20. Yüzyılda söz konusu paradigmanın öngördüğü özgür, herkesin refah içinde yaşayacağı ideal düzenin gerçekleşmemesi, dünya savaşları, sömürgecilik, git gide artan eşitsizlik ve totaliter rejimlerin yükselişi gibi tecrübe edilen olumsuz deneyimler; Rönesans ütopyalarına yansıyan akabinde Modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın kurguladığı iyimser gelecek modellerine kuşkuyla yaklaşılmaya başlanması sonucunu doğurmuş ve distopya, negatif ütopya yahut karşı ütopya şeklinde isimlendirdiğimiz geleneği beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede distopya literatürü, ütopyalara eleştirel bir yerde duran eserler olarak öne çıkmıştır.

3. 20. Yüzyıl Distopyaları ve Öne Çıkan Eleştiriler

Ütopycı amaçlar neticesinde ortaya çıkabilecek olumsuz karakterdeki bir toplum düzenini ifade eden distopya, Kumar'ın tabiriyle, düş kırıklığına uğramış ütopycılık duygusundan doğmuştur.⁸⁷⁴ 20.yüzyıl distopyaları bu açıdan Rönesans ütopyaları ile bir karşıtlık içerir ve -çalışmamızın odak noktası uyarınca- teknolojinin ahlaki olmayan ve toplumun "iyi yaşamı" için tehdit oluşturan kullanımına dikkat çeker. Distopyalar, gerçekten de ütopyalardaki mükemmel toplumu yaratmak için kullanılan yöntemlerin özellikle teknoloji yoluyla kurulan bürokrasinin tahakküm aracı olarak resmedildiği eserlerdir. Dolayısıyla eserler, iktidarın teknokraside kendisini gösterdiği, bürokrasinin hakim olduğu karamsar bir gelecek tasavvuru sunar. Teknolojinin toplumun kontrol mekanizması haline gelişine dikkat çeken distopyalarda mevcut gidişatın ya da muhtemel gelişmelerin doğurabileceği sonuçlar en ağır biçimiyle ortaya konulur. 20. Yüzyıl, birçok distopyanın kaleme alındığı bir dönemdir. Fakat bunların arasında en çok öne çıkan üç distopya, Zamyatin'in *Biz'i* (1920), Huxley'in *Cesur Yeni Dünya'sı* (1932) ve Orwell'in *Bin Dokuz yüz Seksen Dört* (1949)'ü dönüşümü anlamada başvuracağımız metinlerdir. Ütopyalarda olduğu gibi distopyalarda da bazı ortak meseleler ele alınmıştır ve konumuz ekseninde, teknoloji-toplum ve ahlak ilişkilerinde öne çıkan bazı temalardan söz edilebilir.

3.1. Disiplin Aracı Olarak Gözetleme Teknolojileri

Teknoloji vasıtasıyla toplumsal kontrol teması, distopyalarda dikkat çeken bir husustur. Jeremy Bentham tarafından ortaya konulan ve Foucault'nun da gündeme getirdiği

872 Larry Arnhart, "Atlantis, Old and New", *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, ed. Carl Mitcham, (New York: Macmillan Reference, 2005), 1/132.

873 Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, 57.

874 Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, 174.

“panoptikon”⁸⁷⁵ toplumsal gözetimi esas alan bir mekanizmayı ifade etmektedir. Orwell’in 1984’ünde yer alan “Büyük Birader”, günümüz teknoloji tartışmalarında, “denetim ve gözetim”e yapılan vurgularda “panoptikon” ile birlikte en çok başvurulan kavramsallaştırmalardandır. Distopyaların gündeme taşıdığı ve bugün çok ileri uygulamalarının bizzat şahidi olduğumuz bireyleri gözetleyen ve dolayısıyla denetleyen teknolojiler, karmaşık algoritma yapılarıyla ve büyük veri tartışmaları ile farklı boyutlara taşınmış, mahremiyet mefhumu yeni bir yaklaşımla ele alınmaya başlamıştır. Bu tartışmaları öngörmesi bakımından “Büyük Birader” mecazı oldukça dikkat çekicidir. Orwell’in sunduğu şekliyle “Büyük Birader” her yerdedir ve herkesi sürekli gözetlemektedir. İnsanlar nereye dönerse dönsün, karşısında her şeyi işiten ve her şeyi kaydeden tele-ekranlardan kaçmak imkansızdır.⁸⁷⁶ Bu izlenmeyi hatırlatır biçimde her yerde rastlanan posterlerin altında “Büyük Biraderin gözü üstünde” yazılıdır.⁸⁷⁷ Dolayısıyla eserde Büyük Birader tarafından sürekli takip edilme duygusu, devletin vatandaş üzerinde kurduğu tahakkümün en önemli aracı olarak sunulur. Düşünce polisi ise düşünce suçlularını yakalayan bir mekanizma olarak görev yapmaktadır:

Ne zaman izlendiğinizi anlamanız olanaksızdı. Düşünce Polisinin, kime, ne zaman ve hangi sistemle bağlandığını kestirmek çok zordu ... Size istedikleri zaman bağlanabildikleri açıktı. Çıkardığınızı her sesin duyulduğu, karanlıkta olmadığınız sürece, her hareketinizin gözetlendiğini varsayarak yaşamazınız gerekiyordu - yaşıyordunuz.⁸⁷⁸

1984 gibi Zamyatinin *Biz*’inde de benzer bir çerçeve sunulur. *Biz*’de mutlak bir gözetim ve denetim, her yerde hazır ve nazır olma kapasitesine ilişkin bir vurgu vardır. Nitekim insanların çalıştığı ve yaşadığı tüm binalar şeffaf duvarlardan yapıldığından tüm kent büyük bir *Panopticon*’a benzer. Her şey herkesin göreceği şekilde yaşanır. Bu durum da koruyucuların işlerini kolaylaştırmaktadır.⁸⁷⁹

3.2. Tahakküm Aracı Olarak Teknolojiler: Özgürlüğe Veda

20. yüzyıl distopyalarında, teknolojiler vasıtasıyla ortaya çıkan katı otoriterliğe dikkat çekilmiştir. Distopyalarda bireyleri kimliksizleştirmede, devletin otoritesini temin etmede ve hatta işkencede araç olarak kullanılan yapının teknoloji olduğu dikkati çeker.⁸⁸⁰ Nitekim *Cesur Yeni Dünya*’nın 1946 yılındaki basımına önsöz yazan Huxley, yakın tarihte göğüslemek durumunda kalacağımız bir totalitarizmden ya da medeniyetin yok olma tehlikesinden

875 Bkz. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (İstanbul: İmge, 2019).

876 George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Celal Üster, (İstanbul: Can, 2016), 14-15.

877 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 13.

878 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 15.

879 Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Fatma Arıkan – Serdar Arıkan (İstanbul: İthaki, 2021), 29.

880 Yakup Akyüz, “Rönesans Ütopyaları ve Distopyalarda Bilim Anlayışına Bakış”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7, sy 1 (2017): 157-61.

bahseder. Bu totalitarizm ile uygulamalı bilimlerin kullanım tarzı, hızlı teknolojik gelişme arasında bir ilişki de kurar.⁸⁸¹ Eserlerde bu öngörünün imaları oldukça belirgindir.

Sözgelimi *Biz*, tüm yeryüzünün “Tek Devlet” egemenliği altına alındığı bir dönemde geçer. Diğer gezegenlerde, özgürlük diye ifade edilen ilkel koşullarda yaşayanların aklın boyunduruğu altına alınacağı mesajı verilir.⁸⁸² İnsanı suçtan arındırmanın tek yolunun onu özgürlükten arındırmak olduğu vurgusu da eserde yer bulur.⁸⁸³ Velinimet idaresinde Tek Devlet’in güvenliği, aynı zamanda milyonların mutluluğu anlamına gelmektedir. Güvenliği tehdit eden durumlar ortaya çıkınca kişiler, ameliyat bürosundaki mekanizmalar vasıtasıyla cezalandırılır.⁸⁸⁴

Bin Dokuz Yüz Seksen Dört’te, değişmez biçimde iktidar olan Parti ve onun önderi “Büyük Birader” tarafından devamlı denetlenen dünya, evlere konan tele-ekranlar ve her yere yerleştirilen gizli mikrofonlar sayesinde izlenmekte ve ideolojiye aykırı düşünce ve eylemler şiddetle cezalandırılmaktadır. Bu çerçevede en temel suç, düşünce suçudur ve düşünce polisi eninde sonunda suçluyu yakalar. Düşünce Polisi tutuklamaları hep gece yapmakta; ansızın sarsılarak uykusunda uyandırılmaktadır. Çoğu zaman yargılama yapılmamakta, tutuklama gerekçesi gösterilmemektedir. İnsanlar geceleri ortadan kayboluvermektedirler. Adları sicillerden, o güne dek tüm yaptıkları kayıtlardan silinmektedir, bir zamanlar var oldukları yadsınmakta ve sonra unutulmaktadırlar: “Alışılmış deyimle, buharlaştırdınız”.⁸⁸⁵

Orwell ve Huxley’in distopyalarına dair bir mukayese sunan Postman’ın dikkat çektiği gibi, *Cesur Yeni Dünya*’da ise kişileri özerkliklerinden yoksun bırakmak için dıştan dayatılan bir baskıya, büyük biradere ihtiyaç yoktur. Denetim 1984’te olduğu gibi acı çektirerek/işkence yoluyla değil; haz üzerinden yapılmaktadır.⁸⁸⁶ Bu çerçevede Huxley’in bulunduğu tarzda teknokrazi alternatiflerini görünmez kılarak alternatiflerini yok etmiştir.⁸⁸⁷ Zaten “insanlar süreç içinde baskıdan hoşlanmaya, düşünce yetilerini dumura uğratacak teknolojileri yüceltmeye başlamışlardır.”⁸⁸⁸

3.3 Teknolojiler Kanalıyla Hakikatten Uzaklaştırma Teşebbüsü

Gerçeklik, insanların kendisinden uzaklaşma gereği duyduğu ya da uzaklaştırılması gereken bir şey olarak sunulduğundan gerçeğin değiştirilmesi, gerçeklik ile bağların koparılması distopyalarda karşılaşılan hususlardandır. Bu çerçevede enformasyon

881 Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, (İstanbul: İthaki, 2013), 17-18.

882 Zamyatin, *Biz*, 13.

883 Zamyatin, *Biz*, 45.

884 Zamyatin, *Biz*, 88-89.

885 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 31.

886 Neil Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence: Gösteri Çağında Kamusal Söylem*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı, 2016), 8.

887 Neil Postman, *Teknopoli*, çev. Mustafa Emre Yılmaz, (İstanbul: Paradigma, 2006), 62.

888 Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, 7-8.

teknolojileri kanalıyla hakikatin tahribinin dikkat çeken bir distopya teması olduğunu ifade etmek gerekir. Sözelimi 1984'ün kahramanı Winston Smith, günlük tutmaya başladığında ilk sayfaya düştüğü '4 Nisan 1984' tarihinin bile doğruluğundan emin değildir. Zira son birkaç senedir tarihleri kesin bir biçimde saptamak olanaksızdır.⁸⁸⁹ Nitekim üretilen enformasyon ile gerçek tahrip edilmekte; geçmiş ve gelecek devamlı surette şimdiki zamanın ihtiyaçlarına göre tekrar dizayn edilmektedir. Geçmişin değiştirilmesi ise Parti'nin en önemli vazifelerinden biridir.⁸⁹⁰ Gerçeklik denetimi olarak adlandırılan bu denetimin karşılığı "çiftmüşün"dür. Parti sloganında bu durum şöyle ifade edilir: "Geçmiş denetim altında tutan, geleceği de denetim altında tutar; şimdiki denetim altında tutan, geçmiş de denetim altında tutar."⁸⁹¹ Çiftmüşün kavramı, insanın iki çelişik inancı zihninde aynı anda bulundurabilmesi ve ikisini de kabullenebilmesi anlamına gelir. Partili aydın gerçeklikle oyun oynadığını da bilir; ama çiftmüşün uygulayarak kendini gerçekliğin çığnemediğine de inandırır.⁸⁹² Gerçeklik denetiminin boyutları eserde şu şekilde ortaya konur:

Sonunda Parti iki kere ikinin beş ettiğini söyler, siz de buna inanmak zorunda kalırdınız. Önünde sonunda bunu söylemeleri kaçınılmazdı: İçinde buldukları konumun mantığı bunu gerektiriyordu. Felsefeleri, yalnızca yaşananların geçerliliğini değil, gözler önündeki gerçekliğin varlığını da üstü kapalı olarak yadsıyordu.⁸⁹³

Yine 1984'te Barış Bakanlığı savaş yürütürken, Sevgi Bakanlığı muhaliflere karşı yürütülen soruşturma ve işkence işleriyle meşguldür. Parti, bu yöntemlerle insanların algısıyla ve dolayısıyla gerçeklikle istediği gibi oynamakta; onlara kendi hedefleri doğrultusunda şekil vermektedir. Nitekim partinin üç sloganı da "savaş barıştır, özgürlük köleliktir, cahillik güçtür" şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁹⁴

Cesur Yeni Dünya'da insanları egoizme ve pasifliğe sürükleyecek enformasyon yağmuru ile hakikatin, kültürün umursanmayacak hususlar haline gelmesi söz konusudur.⁸⁹⁵ Tanımlarımız, anlamlarımız teknokrasinin gereksinimlerine uygun hale gelecek tarzda değişmiştir.⁸⁹⁶ Biz ise gün boyu yapılan bilgilendirmelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını kanıtlamanın imkansız olduğu bir yapıyı sunar.

Hakikat arayışından, hakikati elde etme imkanından uzaklaştırma sadece enformasyon teknolojileri üzerinden yapılmaz. Sözelimi düşünme, düşleme düzene başkaldırı olarak nitelendiğinden Velinimet'in kendisine yönelik bir isyana karşı en büyük silahı beyindeki düş gücü merkezinin çıkarılması yönünde cerrahi bir işlemdir. Velinimet, bu başkaldırının

889 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 19.

890 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 38.

891 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 47.

892 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 233-234.

893 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 93.

894 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 16.

895 Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, 8.

896 Postman, *Teknopoli*, 62.

üstesinden gelerek düzeni yeniden sağlar. Romanın kahramanlarından D-503 de zorla beyin ameliyatına tabi tutulur ve beyindeki düş gücü merkezinin çıkarılmasıyla “bir tıp teknolojisi yoluyla” problemlerinden arındırılır. Artık bir makine kadar kusursuzdur.⁸⁹⁷

Cesur Yeni Dünya'da ise üretim aşamasında bir şartlandırma söz konusudur. Bu şartlandırmalara rağmen bir kimse gerçeğin peşine düşer, hakikate erişmek isterse kendisine gelişen tıp teknolojileriyle üretilen uyuşturucu benzeri ama uyuşturucu kadar zararlı olmayan “soma” adlı zevk verici bir madde verilir. Soma “alkol ve diğer uyuşurucuların yerini alacak, daha az zararlı, ama aynı zamanda eroinden daha fazla keyif verecek bir madde” olarak sunulur.⁸⁹⁸ Böylelikle, insanların düşünmesi, sorgulaması engellenmiş olur.⁸⁹⁹ Soma almakla temin edilen, eserde şu şekilde sunulur: “İstedigin zaman, gerçeklikten uzaklaşıp tatile çıkıyorsun.”⁹⁰⁰ “Bu dehşet verici düşüncelerine kapıldığında niye soma almıyorsun? Hepsini unutursun. İzdırıp çekeceğine neşelenirsin. Öyle neşelenirsin ki...”⁹⁰¹

3.4. Teknolojik Dünya Görüşü ve Niceliğin Egemenliği

Rönesans sonrası süreçte teknolojik dünya görüşünün, varlığın tümünü hesaplanabilir nesnelere indirgediği; bu çerçevede eşyaya, varoluşa bakışın nicelik esaslı hale geldiği teknoloji eleştirilerinde öne çıkan temalardandır. Bu eleştiriler yansımaları hesaplamaların, niceliğin egemen olduğu, toplumun temelini matematiğin oluşturduğu *Biz*'de bariz biçimde bulur. *Tek Devlet*, insanların günlük, haftalık, aylık ve yıllık yaşamlarını belirli bir çizelgeye göre “akılcı” şekilde düzenler. Bu itibarla *Tek Devlet* bilimi yanılamaz.⁹⁰² Toplumda yaşayanlar vatandaş değil, D-503, O-90, I-330, R-13 gibi harf ve rakamdan ibaret isimlendirmeler, numaralardır. Bu doğrultuda, kitabın başlığı olan *Biz*, romanda anlatılan dünyada birey; yani “ben” kalmadığına göndermede bulunur.⁹⁰³

Huxley'de bireylerin üretim aşamaları da *alfa*, *beta*, *gama*, *epsilon* şeklinde sınıflandırılmaları da onların hesaplanabilir nesnelere, nicelikler olarak görüldüğünün göstergelerindedir. Üstelik insanların tıpkı bir teknolojik ürün gibi fabrikavari mekanlarda üretilmesi ve insan ürününün standartlaştırılması gibi hususlar teknolojik dünya görüşünün tezahürlerindedir.

⁸⁹⁷Zamyatin, *Biz*, 89-92.

⁸⁹⁸Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 16.

⁸⁹⁹Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 79-80.

⁹⁰⁰Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 80.

⁹⁰¹Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 124.

⁹⁰²Zamyatin, *Biz*, 25.

⁹⁰³Zamyatin, *Biz*, 17.

Biz'de mutluluk dahi “matematikselsel, hatasız” olarak tasvir edilir.⁹⁰⁴ Numaralar, matematikselsel ahlak problemlerini çok kısa sürede çözebilir. Onların bakış açısından Kant başarısızdır. Zira Kant matematikselsel etik kurgulayamadığı için Kant'lar ahlaki sistemleri çözememişlerdir.⁹⁰⁵

3.5. Üremenin Teknolojikleşmesi

Günümüz uygulamalı etik tartışmalarında en çok yer bulan temalardan üremenin teknolojikleşmesi ve üretime dönüşmesi tartışması, geçtiğimiz yüzyılın distopyalarına da konu olmuştur. Bu bağlamda Dünya Devleti'nin istikrarı, *Cesur Yeni Dünya*'da biyolojik mühendislik vasıtasıyla insanları koşullandırarak temin edilir. “Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi” bu vazifeyi yerine getirir. Dünya Devleti'nin sloganı “Cemaat, Özdeşlik ve İstikrar”dır ve insanlar tüm özgürlüklerinden sıyrılarak, bu toplumun istikrarını temin eden unsurlar haline getirilmişlerdir.⁹⁰⁶ Bu düzenin devamında insanlar yer almaları karar verilen sınıfa göre önceden belirlenen sayılarda ve nitelikte bilimin ve teknolojinin mutlak başarısıyla üretilir. Seri üretim modelinin insanlara uyarlanmasını ifade eden Bokanovski işlemleri, “toplumsal istikrarın en önemli araçlarından biridir!”⁹⁰⁷ Fabrikalarda üretilen farklı modellerdeki araçlar gibi insanlar da çeşitli modellerde üretilir ve kimine normalin altında kalması için az oksijen verilir, ve kaderlerini sevmeleri, benimsemeleri yönünde şartlandırılarak yetiştirilir bu üretim nesnelere.⁹⁰⁸

1984'te ise evliliğin kabul gören tek amacı partiye hizmet edecek çocuklar yetiştirmek olarak belirlenmiştir. Eserde bir süre sonra böyle bir birlikteliğe de ihtiyaç kalmayacağı dile getirilir. Zira “yapdöl” olarak adlandırılan bir uygulama ile ileride tüm çocuklar yapay döllenenle dünyaya getirilecek, onlar kamu kuruluşlarında yetiştirilecektir.⁹⁰⁹

Ahlak gibi cinselliğin teknikleşmesi teması ile *Biz*'de karşılaşılır. Eserde cinselliği düzenleyen büro numaraları dikkatle inceleyip içeriğini belirler, bu çizelgeye göre numaralar birbirini cinsel nesne olarak kullanırlar.⁹¹⁰

Üremenin teknolojikleşmesi bir bakıma doğanın taklidi olarak teknolojiden doğayı aşma teşebbüsü olarak teknolojiye işaret eden bir boyut da taşır. Bu çerçevede Bokanovski işlemine methiyeler düzilen sahnede “bu işlem doğanın salt kölece taklidinden uzaklaşıp insan buluşlarının çok daha ilginç dünyasına taşımaktadır.”⁹¹¹ İfadeleri dikkat çekicidir.

904 Zamyatin, *Biz*, 13.

905 Zamyatin, *Biz*, 24.

906 *Cesur Yeni Dünya* s.23.

907 *Cesur yeni dünya* 27.

908 *Cesur yeni dünya* 36-38.

909 Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 78-79.

910 Zamyatin, *Biz*, 32.

911 *Cesur yeni dünya* 34.

3.6. İlerleme Eleştirisi

Esasında distopyaların yazılmış olması, başlı başına ilerleme idealinin ve ütopyik vaadlerin başarısızlığını ortaya koyar. Zira distopik toplum tasavvurları; teknolojinin, bilimin amaçsız, yıkıcı ilerleyişi neticesinde bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte eserlerde istenmeyen durumların ironik biçimde “ilerleme” ile ilişkilendirilmesi göze çarpar. Sözelimi Bakanovskileştirilme, “ilerleme”nin bir göstergesi olarak sunulur.

Ama bakanovskileştirilmiş bir yumurta tomurcuklanacak, çoğalacak, bölünecektir. Sekiz ila doksan altı tomurcuk, her tomurcuk eksiksiz bir embriyoya, her embriyo da tam boy bir yetişkine dönüşecek. Daha önce sadece bir tane yetişirken doksan altı insan yetiştirmek. İlerleme bu işte.⁹¹²

Herkesin mutlu olduğu ama mutluluğun hazza indirildiği, teknolojik gelişmenin temin edildiği bu yapı geleneksel değerlerin, dinin, sanatın ve aile gibi geleneksel kurumların ortadan kaldırılmasıyla mümkün olmuştur. *Biz*'de yukarıda ifade edildiği gibi, ahlakın bile matematikleştirilmesi “ilerleme”nin bir sonucudur.

Doğayla etkileşimde olan ve ilerleme ile ortaya çıkan düzene tabi olmayan insanlar *Cesur Yeni Dünya*'da “vahşi” olarak sunulur. 1984'te benzer bir ayrım proleterler ile parti denetimindeki kişiler arasında yapılır. *Biz*'de ise kent ile ötesi duvar ile ayrılmıştır. Bu ayrımda kent, insanın doğadan ve benliğinden koparıldığı, teknoloji ile denetime alındığı ortamdır.

4. Sonuç

Şimdiye kadar sunduğumuz çerçeveden hareketle, ütopyalardaki vaadlerin ve ortaya konulan ideallerin motive ettiği sonuçların bir tür hayal kırıklığı oluşturduğunun/oluşturabileceğinin, zaman zaman ironik biçimde de olsa distopyalar üzerinden okunabileceği söylenebilir. Distopyaların kısmen yaşanmışlıklardan esinlenen kısmen öngörülerle şekillenen dünyasında, iktidar ve totaliter düzen eleştirilerinde, bu eleştirinin odağında yer alan temalardan biri, bilim-teknolojinin kullanılış biçimidir. Nitekim Rönesans ve akabinde, Aydınlanma sürecinde coşkuyla karşılaşan teknoloji yoluyla müreffeh bir toplum, iyi bir yaşam idealinden eser kalmamış gibidir. Teknolojik dünya görüşünün yönlendirdiği, niceliğin egemen olduğu söz konusu yapılarda, distopyalarda sunulduğu şekliyle hakikat arayışı, varoluşsal kaygılar baskılanmış ya da göz ardı edilmiş, anlam ortadan kalkmıştır. Erdem, mutluluk gibi klasik tasavvurda ahlakla, insanın gayesi ile ilişkilendirilen kavramların yeni durumda “yapmak durumunda olunan şeyi sevmek”, “yer aldığı düzenden memnun olmak” gibi hususlarla izah edilmesi, ahlakın matematiksel tarzda hesaplanabilir bir yapı olarak sunulması dikkat çekicidir. Söz konusu çerçevede insanlar tıpkı teknoloji toplumunun diğer ürünleri gibi mekanize edilmiş, mekanikleştirilmiştir. Bu bağlamda mutluluk suni olarak inşa edilse de “iyi yaşam” ideali temin edilememektedir.

912 *Cesur Yeni Dünya* s.26.

Nitekim distopyalardaki kahramaların huzursuzlukları, bu yaklaşımın boşa çıktığını ifşa eder.

Kaynakça

Akyüz, Yakup. “Rönesans Ütopyaları ve Distopyalarda Bilim Anlayışına Bakış”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 157-61.

Arnhart, Larry, “Atlantis, Old and New”. *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, ed. Carl Mitcham, 1/132-134. New York: Macmillan Reference, 2005.

Bacon, Francis. *New Atlantis and The Great Instauration*, ed. Jerry Weinberger. Arlington Heights: Haron Davidson, 1989.

Campanella, Tommaso. *Güneş Ülkesi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Bs Yayın, 2014.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge, 2019.

Hall, Phyllis A. “The Appreciation of Technology in Campanella’s the City of the Sun”, *Technology and Culture* 34/3 (1993), 613-628.

Huxley, Aldous. *Cesur Yeni Dünya*. çev. Ümit Tosun. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

Jonas, Hans. “The Practical Uses of Theory”, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. 188-210. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

Kumar, Krishan. *Ütopyacılık*. çev. Ali Somel. Ankara: İmge, 2005.

Kumar, Krishan. *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*. çev. Ali Galip. İstanbul: Kalkhedon, 2006.

Orwell, George. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*. çev. Celal Üster. İstanbul: Can, 2016.

Postman, Neil. *Televizyon Öldüren Eğlence: Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2016.

Postman, Neil. *Teknopoli*. çev. Mustafa Emre Yılmaz. İstanbul: Paradigma, 2006.

Sennett, Richard. *Zanaatkar*. çev. Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı, 2003.

Zamyatin, Yevgeni. *Biz*. çev. Fatma Arıkan – Serdar Arıkan. İstanbul: İthaki, 2021.

2018 YILI DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ İLKOKUL 4-8. SINIFLAR VE ORTAOKUL 9-12. SINIFLAR ÖĞRETİM PROGRAMININ SORUMLULUK KAZANIMLARINA YER VERMESİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ

Fatih KAYA*
Rumeysa Zeynep TEL*

Giriş

Yaratılış itibarıyla insanın hem maddi hem de manevi yönü vardır. Maddi yönüyle Allah'ın akıl ve irade sahibi olarak yaratmış olduğu insan bir şeyi seçebilme ve isteme gücüne sahiptir. Bu güç sayesinde seçimlerinin ve tercihlerinin sonuçlarını da üstlenecektir. Dolayısıyla insan ahlaki anlamda sorumlu tutulmadan önce tabii olarak sorumludur. Yani sorumluluk duygusu insanda var olan fitri duygulardan birisidir. Bu nedenle sorumluluk insanın yaşamı boyunca etkileşim içerisinde olduğu bütün alanları için olması gereken zorunlu bir değerdir. İnsanın faaliyet gösterdiği her türlü alan için temeldir.⁹¹³

Sorumluluk kavramı sözlükte bireylerin kendi davranışlarının veya kendi yetkileri altında olan olayların neticelerini üstlenmeleri, mesuliyet şeklinde tanımlanır.⁹¹⁴ Cüceloğlu sorumluluğu, kişinin üzerine almış olduğu her şeyden hesap vermeye hazır olması şeklinde tanımlamıştır.⁹¹⁵ Draz'a göre sorumluluk, başlangıç ve son gibi iki ucu olan yani bir göreve veya bir işe başlayıp görevini bitirince hesabını teslim ettiği yerde biten bir duygudur. Bu iki uç arasındaki uzaklık ise kişinin başarısına bağlı olarak uzar veya kısılır.⁹¹⁶ Dökmen ise sorumluluğu, kişi hissetmiş olduğu belirli duygularının ve düşüncelerinin getirisi olarak yaptıklarından veya yapmadıklarından dolayı başka insanların veya şeylerin etkilendiğini anlar bunu dile getirirse, bu duygu ve düşüncelerinde kendisine ait olduğunu kabul ederse, sözünü ettiğimiz duygu ve düşüncelerin sorumluluğunu almış olur şeklinde tanımlamıştır.⁹¹⁷

Toplumsal bir düzen sağlayabilmek için sorumluluk bilincinin bireylerde yer etmesi bununla birlikte herkesin kendisinden beklenen görev ve ödevleri yerine getirmesi şarttır. İnsanlar ancak bu yolla doğuştan getirmiş olduğu potansiyellerini gösterebilecek güce

* Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi, fkaya@bayburt.edu.tr. Orcid: 0000-0003-4895-6987.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, MEB Erzurum Çat Yeni Parmaksız Ortaokulu Öğretmeni, Doa_zeynep_13@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-7366-8066

913 Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, (Konya: Hü-Er Yayınları, 2015), 109.

914 Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK), "Türk Dil Kurumu", (Erişim: 3 Mart 2021).

915 Doğan Cüceloğlu, *Anlamli ve Çoşuklu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003), 204.

916 M. Abdullah Draz, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1993), 74-75.

917 Üstün Dökmen, *Yarına Kim Kalacak? Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, (Konya: Sistem Yayıncılık, 2001), 226.

ulaşacak ve kazanımlarını da biriktirerek bir medeniyet inşa edecektir.⁹¹⁸ Bunun için ahlak ve değerler eğitimi elzemdir. Toplumsal ilişkilerde kilit nokta olan ahlak ve değerler eğitimi, davranışları ve duyguları ön plana çıkararak birey, aile ve topluma saygınlık kazandırır. Toplumsal bir varlık olarak yaşamının ve paylaşmanın sorumluluklarını gözler önüne sererek kişilerin yaşamlarına yön verir. Hedeflerine ulaşmalarına destek olur.⁹¹⁹

Sorumluluğu kişisel sorumluluk, toplumsal sorumluluk ve kurumsal sosyal sorumluluk olmak üzere üçe ayırabiliriz. Bireylerin benliklerine yönelik ödevlerini ifade eden *kişisel sorumluluk*, benliği güçlü kılabilmek için çabasını, sağlıklı iletişim kurabilmeyi, bireyin kendi hayatını yönlendirerek yapmış olduğu eylemlerin sonucunu üstlenebilmesini ve sorumluluk duygusunu hissedip düşünmesini de içerisine alır.⁹²⁰ Sosyal bir varlık olarak insan, içgüdüsel değil diğer canlılardan kendisini farklı kılan temel özellikleriyle hareket etmektedir.⁹²¹ Bu açıdan sorumluluğun toplumsal boyutuna da dikkat çekmek gerekir. *Toplumsal sorumluluk*, ortak yaşam alanlarında bireylerin etkileşimleri sonucunda çevrelerinde meydana gelen olumlu ve olumsuz etkileri değerlendirip, olumsuz sonuçlara karşı önlem almaya çalışmalarıdır.⁹²² Bireylerin topluma karşı sorumluluklarıyla birlikte kurumların da toplumlara karşı sorumlulukları vardır. Bu durum *kurumsal sosyal sorumluluk* olarak ifade edilmektedir. *Kurumsal sosyal sorumluluk* kavramını, kurumların hedef kitlelerine bağlı olarak ortaya koydukları, gönüllülük esasına dayalı, kurumda belirlenen hedef ve amaçlara uygun olarak doğrudan kar amacı gütmeyen toplumu ve çevreyi ilgilendiren konuları merkeze alması ve kaynaklarını toplum yararına kullanması, hedef kitlenin sosyal beklentilerini önemsemesi şeklinde tanımlayabiliriz.⁹²³

Tablo 1’de kamu kurum ve kuruluşları tarafından yürütülen sosyal sorumluluk projelerine yer verilmiştir.

Tablo 1. Kamu kurum ve kuruluşlarının yürüttüğü sosyal sorumluluk projeleri

MEB	Kızılay	Yeşilay	DİB
365 Gün	YaşatIR	Ben de Varım	Bir Damla Hayat
Teneffüste Sağlık			
Gökyüzü	TÜRKÖK	Sağlıklı Nesil Sağlıklı	Hediye Kur’an Olsun

⁹¹⁸ Harun Çağlayan, İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 8/2, (Nisan 2016), 98.

⁹¹⁹ Ahmet Çağlayan, *Ahlak Pusulası Ahlak ve Değerler Eğitimi*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 16.

⁹²⁰ Yener Özen, *Sorumluluk Eğitimi*, (Ankara: Vize Yayıncılık, 2015), 13.

⁹²¹ Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5/1, (2012), 11.

⁹²² Başak Ercan, *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sosyal Sorumluluk Anlayış ve Uygulamaları Antalya Örneği*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 10.

⁹²³ Süleyman Güven, “Kurumsal İletişim Bağlamında Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik İlişkisi”, *Akdeniz İletişim Dergisi*, 26, (2016), 137. Z. Beril Akıncı Vural- Gül Coşkun, “Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 1. (Mart 2011), 63

Çocukları		Gelecek	
Sağlıklı Adımlar	Sevgi Bohçası	Ucunda Ölüm Var	Kurbanını Paylaş Kardeşinle Yakınlaş
Su Elçileri	Ulusal Kan Temini	Dumana Karşı Çık	Kardeşliğiniz Zekatla Bereketlensin
Eğlenerek Hareket	Kurban Kesimi	Okullarda	Kardeşlerini Unutma
Edelim Sağlıklı		Bağımlılığa	Beklenen Sensin
Beslenelim		Müdahale Eğitimi	

1.1. Eğitim ve Sorumluluk

Eğitim kurumları geçmişten bugüne miras bırakılan bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor becerilerin yeni kuşaklarımıza aktarıldığı ya da onların sahip olmaları gereken bilgi, duyu, düşünce ve becerilere öğretmen gözetiminde kendi emekleriyle ulaşabildikleri kurumlardır. Dolayısıyla okullar önceki kuşağın bireylerin deneyimleri sonucunda elde ettikleri bilgi birikimleri neticesinde meydana getirdiği doğru bilgilerin, ahlaki değerlerin, pratik hayatta kullanılabilir becerilerin öğretildiği yerlerdir.⁹²⁴

İnsan yetiştirmenin en önemli temeli eğitimidir. Fakat insan yetiştirmenin politik bir yönü de mevcuttur. Bu nedenle eğitim sürecinde odak soru nasıl bir birey yetiştirileceğidir. Eğitim politikamızın işlevsel yönünü eğitim sistemiyle birlikte müfredat oluşturmaktadır. Hedefin nasıl bir birey olduğu, hangi değerlerle yetiştirileceği ise müfredat aracılığıyla belirlenmektedir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de eğitim sistemlerinin temel arayışı değerlerdir. Zira insan yetiştirmede bilgi ve becerilerin yanı sıra değerler de toplumsal önem taşımaktadır.⁹²⁵ Toplumsal açıdan değerler eğitiminin önemini Kerschenstainer “her sahada mümkün mertebe fazla karakterli insanları bulunan bir memlekete ne mutlu!” sözüyle ifade etmektedir.⁹²⁶

Sorumluluk duygusu çocuğun doğumundan itibaren başlar, onun ilk tecrübeleriyle gelişir ve kişinin bazı şeyleri paylaşması, yaptığı işlere ihtimam göstermesi şeklinde belirginleşir.⁹²⁷ Sorumluluk bilincinin gelişmesinde erken çocukluk dönemi kritik dönemdir. Çünkü çocukların dışarıdan gelen bütün uyarıcılara en açık olduğu dönem bu dönemdir. Bu dönemde çocuklarda sağlıklı bir kişiliğin temelleri atılabilir.⁹²⁸ Çocuklarda sorumluluk

924 Oktay Akbaş, *Türk Millî Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II.Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 27.

925 Mehmet Kart – Hüseyin Şimşek, “Türk Eğitim Sisteminde Değer Arayışı: Yenilenen (2017) İlköğretim Programları Hangi Değerleri Kazandırıyor?”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 18/40, (Aralık 2020), 11.

926 Hasan Meydan, “Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 95.

927 Adem Sezer – Okan Çoban, “Ortaokul Öğrencilerinin Sorumluluk Değeri Algıları”, *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 26.

928 Erdoğan Özel – Hikmet Zelyurt, “Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 16/36, (2016), 11.

bilincini geliştirebilmek için okullara da doğrudan görevler düşmektedir. Çocuklara gelişim özelliklerine uygun olarak görevler verilmesi ve bunların neticelerinin irdelenmesi, örnek rol modeller sunulması ve kabul edilen davranışların öğretilmesi ile çocuk desteklenebilir. Sorumluluk eğitimi sayesinde bireyler üzerlerine düşen görevleri yerine getirir, kendisini kontrol eder, çevresine uyum sağlar, kararlarının sonuçlarına katlanır, tutarlı ve girişken olur.⁹²⁹

Sorumluluk değerine gerek Milli Eğitim Temel kanununun amaçları gerekse DKAB programının vizyonunda yer verilmiştir. Milli Eğitim Temel Kanunu incelendiğinde Türk Milli Eğitimi'nin genel amacı insanı beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli bir kişiliğe sahip olarak yetiştirebilmek için insan haklarına saygı duyan, toplumsal sorumlulukları bilen, insana değer veren, yapıcı, yaratıcı, hür ve bilimsel düşünme gücüne sahip olarak yetiştirmeyi hedeflediği görülür.⁹³⁰ Yine Milli Eğitim Bakanlığı DKAB öğretim programları incelendiğinde programların vizyonunda “Dinin hayatı anlamlandırmada ki rolünü fark eden; millî, manevi ve ahlaki değerleri benimseyen; farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmektir” ifadesine yer verilmiştir. DKAB öğretim programlarında ahlaki hedefler verilmesi istenen genel hedefler içerisinde yer almaktadır. İlk olarak ahlaki değerlerin bilinmesi, daha sonra öğrenilen bu değerlerin içselleştirilmesi, bundan sonra da kazanılmış olan ahlaki değerlerin, daha nitelikli hale getirilmesinde inanç esasları ve ibadetlerin olumlu etkisinin bilinmesi hedeflenmiştir.⁹³¹ Programda yer alan ahlaki değerler “kök değerler” adı altında adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, vatanseverlik, yardımseverlik değerleriyle birlikte sorumluluk değeridir.⁹³²

İlgili literatür tarandığında DKAB öğretim programlarının incelendiği çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmüştür.⁹³³ Fakat yapılan çalışmaların değerler eğitimi

929 Yasemin Karaman Kepenekçi, “İlköğretimde İnsan Hakları ve Sorumluluk Eğitimi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 34/34, (2003), 283-284.

930 Milli Temel Kanunu- Mevzuat, “Milli Eğitim Temel Kanunu”, (Erişim: 6 Mart 2021).

931 İlhan Coşkun, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin 2010 Yılı ve 2018 Yılı Öğretim Programlarının Din Eğitimi Açısından Karşılaştırılması -Merhamet Değeri Örneği-*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 33.

932 Milli Eğitim Bakanlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İlkokul 4 ve Ortaokul 5-8. Sınıflar Öğretim Programı, (2018), Milli Eğitim Bakanlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ortaokul 9-12. Sınıflar Öğretim Programı, (2018).

933 Salih Aybey, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Çevre Bilincini Oluşturmaya Yönelik Kazanımlar Üzerine Bir Değerlendirme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/1, (Ocak 2021), 262-288; Hayati Tetik, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme" *Universal Journal of Theology*, 3/1 (Mart 2018), 64-86; Tuğrul Yürük vd. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi "Ahlak ve Değer" Öğrenme Alanına Ait Ünite Kazanımlarının Rokeach Değerler Envanterine Göre İncelenmesi", *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Temmuz 2017), 1-10; Abdulkadir Çekin, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine

açısından birkaç değerle sınırlı kaldığı tespit edilmiştir. Alandaki bu eksiklikten hareketle ilkokul 4, ortaokul 5-8. Sınıflar ve ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programları sorumluluk değeri açısından incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmanın, alandaki eksikliği gidereceği ve diğer çalışmalara destek olacağı düşünülmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada DKAB dersinin 2018 yılı öğretim programlarında (4-12. Sınıflar) sorumluluk kazanımlarına ne kadar yer verdiği incelenmeye çalışılmıştır.

1.3. Araştırmanın Temel ve Alt Problemleri

Araştırmanın temel problemi: DKAB dersi 2018 yılı DKAB ilkokul 4 ve ortaokul 5-8. Sınıflar öğretim programı ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programları sorumluluk değerine ne kadar yer vermiştir? Buna göre araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. DKAB dersi için 2018 yılı öğretim programları sorumluluk ile ilgili hangi kazanımlara yer vermiştir?

Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (Haziran 2016), 55-97; İsmail Bulut vd. “Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Mart,2014), 222-238; Akif Akto, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programındaki Kazanımların Ahlak ve Değerler Öğrenme Alanına Göre Farklılaşması (Van İli Örneği)”, *Mukaddime*, 3/3, (2011), 93-113; Hasan Basri Çiçek, “Güncellenen İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri”, (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Fatih Çınar, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/15, (2012), 13-36; Eyyup Serkan Öncel, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 11/18, (Haziran 2019), 2797-2829; Çınar, “Din Öğretiminde Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi ve Uygulama Örnekleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/37, (2016), 191-243; Sancak, “Küreselleşme ve Değişen Değerler Bağlamında 2010-2018 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programıyla Yetiştirilmek İstenen Model İnsan Tipi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, (Nisan, 2019), 94-115; Coşkun, “İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin 2010 yılı ve 2018 yılı öğretim programlarının din eğitimi açısından karşılaştırılması -Merhamet değeri örneği”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Arıcı- Maden, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/1, (Mart, 2018), 237-256; Ağır, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sorumluluk Değeri İle İlgili Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Aktan, “100 Temel Eserlerde Yer Alan Değerlerle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programındaki Değerlerin Uyumu”, *Asya Öğretim Dergisi*, 2/1, (2014), 64-76; Ay, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Çakmak, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Adalet Değerinin Öğretimi”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Kaymakcan- Meydan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/21, (Haziran, 2011), 29-55.

2. 2018 yılı DKAB öğretim programlarında toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımları sınıflara göre nasıl bir dağılım göstermektedir?

3. 2018 yılı DKAB öğretim programlarında tespit edilen sorumluluk kazanımları hangi sorumluluk alanları ile ilişkilidir?

2. Yöntem

Çalışmanın bu aşamasında araştırmanın desenine, veri kaynağı ve verilerin toplanması ile analiz yöntemlerine değinilmiştir.

2.1. Araştırmanın Deseni

Yapmış olduğumuz araştırma nitel desende bir çalışmadır. Nitel araştırmanın temelinde kuram oluşturma vardır. Nitel araştırma bu temelden hareketle sosyal olguları içerisinde buldukları bağlamla araştırıp anlamayı öne çıkaran bir yaklaşımdır. Nitel araştırma, içerisinde gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi bazı nitel veri toplama yöntemlerini barındıran, durum ve olayların kendi ortamında objektif ve kapsamlı bir şekilde araştırılmasına olanak sağlayan bir aşamanın takip edildiği araştırma türü olarak tanımlanabilir.⁹³⁴ Araştırma verileri incelenirken titizlikle ve sistematik olarak incelemek için nitel araştırma türlerinden birisi olan doküman analizi tercih edilmiştir. Doküman analizi, basılı ve elektronik olmak üzere bütün kaynakların incelenmesi ve değerlendirilmesi için kullanılan sistematik bir yöntemdir.⁹³⁵ Araştırmamızda DKAB dersi öğretim programlarında var olan kazanımlar sorumluluk değeri açısından incelendiği için doküman analizi tercih edilmiştir. Verilerin analizinde ise benimsenen yöntem içerik analizidir. İncelenen veriler her iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik çözümlemesi, eldeki sözlü ya da yazılı verilerin hazırlanmış olan ayrıntılı bir talimata göre ne kadar sıklıkla söylendiğinin veya yazıldığıının incelenmesidir.⁹³⁶ Bir diğer deyişle, bütün yazılı veya sözlü verilerin araştırma problemine ışık tutacak şekilde gruplandırılması ve özetlenerek elde edilen veriler içerisindeki belirlenen değişkenlerin veya olguların ölçülerek anlamlı hale gelebilmesi için kategorilere ayrılması olarak tanımlanabilir.⁹³⁷

2.1.2. Verilerin Kaynağı

Araştırmada ölçüt (kriter) örneklemeinden yararlanılmıştır. Ölçüt örnekleme; önceden kriter olarak belirlenmiş bir sıra ölçüte denk bütün durumların ele alınmasıdır. Ölçüt örneklemeyle yapılan çalışmalar programların izlenmesinde önemli niteliksel veriler

934 Ali Yıldırım- Hasan Şimsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 39.

935 Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/15, (June 2020), 173.

936 Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 121.

937 Kaan Böke (ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014), 344.

sağlayarak programların eksik yönlerini ortaya koymada etkili veriler sağlayabilir. 938 Çalışmada ölçüt olarak Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından yayımlanan 2018 yılı DKAB 4-8. Sınıflar öğretim programı ile 9-12. Sınıflar öğretim programındaki kazanımlar ele alınmıştır. Veri kaynağını ise 2018 yılı DKAB ilkököl 4 ve ortaokul 5-8. Sınıflar öğretim programı ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programları oluşturmaktadır.

2.1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Verilerin toplanması ve analizinde doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi beş aşamadan oluşmaktadır. Bu aşamalar; konu belirleme ve dokümanlara ulaşma, orijinalliğin ve güvenilirliğin kontrol edilmesi, dokümanların incelenmesi ve anlaşılması, doküman verilerinin analiz edilmesi ve verilerin kullanılmasıdır. Doküman incelemesine uygun olarak çalışmada aşağıdaki basamaklar uygulanmıştır.

1. **Konu belirleme ve dokümanlara ulaşma:** Çalışma konusu belirlenerek ne tür belgelere ihtiyaç duyulduğu ve bunların temininin nasıl sağlanacağı tespit edildikten sonra Talim ve Terbiye Kurulu resmi web sitesinden araştırma dokümanlarımız olan 2018 yılı DKAB ilköğretim 4-8. Sınıf öğretim programı ile ortaöğretim 9-12. Sınıf öğretim programına ulaşılmıştır. Ulaşılan dokümanlar doğrudan çalışma sürecine dahil edilmiştir.

2. **Orijinalliğin ve güvenilirliğin kontrol edilmesi:** Resmi web sitesi üzerinden ulaşılan dokümanlar mevcut halleri itibarıyla özgün niteliktedir.

3. **Dokümanların incelenmesi ve anlaşılması:** Bu aşamada amaç, dokümanları sistemli bir şekilde inceleyerek tutarsızlıkları çeşitli bakış açılarından inceleyip mantık süzgecinden geçirdikten sonra benzerlik ve farklılıkların belirlenip sınıflandırılmasıdır.939 Bu aşamada programdaki kazanımlar sorumluluk değeri kapsamında analiz edilmiştir.

4. **Doküman verilerinin analiz edilmesi:** Nitel araştırmanın en önemli adımı verilerin analiz edilmesidir. Veri analizi bir takım olguları ele alarak bunları betimleme, gruplandırma ve kavramların birbirleriyle nasıl bir ilişkisi olduğunu açıklama süreçlerini kapsar. Önemli olan veriden elde edilen anlamın analitik açıdan yorumlanarak net bir şekilde ortaya koyulmasıdır. 940 Dokümanlar dört aşamada analiz edilmiştir. Bunlar: Analize konu olan verilerden örneklem seçme, kategorilerin geliştirilmesi, analiz birimini saptama, sayısallaştırma.941

a. **Verilerden örneklem seçme:** Örneklem tespit edilirken amaçsal örneklem yöntemlerinden ölçüt (kriter) örnekleme yöntemi kullanılmıştır.

938 Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1, (Haziran 2018), 255.

939 Şebnem Aslan (ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 229.

940 Hilal Çelik vd., Nitel Veri Analizi ve Temel İlkeleri, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 8/1, (2020), 381-382.

941 Yıldırım- Şimsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 197.

b. Kategorilerin geliştirilmesi : 2018 yılı DKAB ilkokul 4 ve ortaokul 5-8. Sınıflar öğretim programı ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programlarında yer alan kazanımlar araştırmacılar tarafından tafsilatıyla incelenmiş ve kazanımlar bireysel sorumluluk ve toplumsal sorumluluk olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Ardından bu kategoriler içerisinde yer alan kazanımların ulaşmak istediği sorumluluk alanına bağlı olarak; inanç, ibadet, ahlak, din ve ahlak, din ve kültür, ahlak ve toplum, ibadet ve ahlak olmak üzere temalar belirlenmiştir. Yapılan çalışmada her iki araştırmacı tarafından belirlenen kategorilerin görüş birliği ve görüş ayrılığı sayıları Miles ve Huberman'ın (1994) formülüyle ($\alpha=0,91$) olarak hesaplanmıştır.

c. Analiz birimini saptama: 2018 yılı DKAB dersi ilkokul 4, 5, 6, 7, ve 8. Sınıflar öğretim programında yer alan kazanımlar ile ortaokul 9,10,11 ve 12. Sınıflar öğretim programındaki kazanımlar analiz birimi olarak değerlendirilmiştir.

d. Sayısallaştırma: Öğretim programlarına göre belirlenen kategoriler, temalar ve analiz birimleri doğrultusunda ulaşılan bulgular bütün sınıf kademelerinde tek tek ele alınmış, ünite ve sorumlulukla ilişkilendirilen alanlar bazında elde edilen veriler tablolar içerisinde frekansları ile sunulmuştur. Araştırmacıların analiz ettiği veriler esas alınarak ulaşılan neticeye bulgular kısmında yer verilmiştir.

3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde 2018 yılı DKAB dersi (4-12.sınıflar) öğretim programı sorumluluk değeri açısından incelemeye tabii tutulmuş ve sorumluluk değerine yer veren kazanımlar belirlenen kategoriler ve temalar doğrultusunda analiz edilerek ulaşılan verilere yer verilmiştir.

Tablo 2'de DKAB dersi öğretim programı içerisinde bulunan kazanımlar toplumsal ve bireysel sorumluluk açısından sınıf düzeylerine göre incelenmiş elde edilen sonuçlar aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2. 2018 DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kazanımlarının Sınıf Düzeylerine Göre Dağılımları

Sınıf	Toplumsal Sorumluluk	Bireysel Sorumluluk	Hem Toplumsal Hem Bireysel Sorumluluk	Toplam
4.Sınıf	1	4	1	6
5.Sınıf	4	9	-	13
6.Sınıf	1	11	-	12
7.Sınıf	1	5	1	7
8.Sınıf	1	6	3	10
9.Sınıf	-	4	-	4
10.Sınıf	-	4	-	4
11.Sınıf	-	4	-	4
12.Sınıf	-	2	1	3
Toplam	8	50	5	63

Tablo 2 incelendiğinde 2018 yılı 4-12. Sınıflar öğretim programında sorumluluk değerine toplam 63 kazanımda yer verildiği tespit edilmiştir. Bu kazanımlardan 8'i toplumsal sorumluluk, 50'si bireysel sorumluluk, 5'i ise hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukla ilgili olduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen bu kazanımların en fazla 5. Sınıf düzeyinde olduğu (13 kazanım) en az ise, 12. sınıfta (3 kazanım) yer verildiği tespit edilen bulgular arasındadır. Toplumsal sorumlulukla ilgili kazanımlara en fazla 5. Sınıf düzeyinde (4 kazanım) yer verilirken 4,6,7 ve 8. Sınıflarda ise sadece 1 kazanımda yer verildiği incelenmiştir. 9-12. Sınıf düzeylerinde ise toplumsal sorumlulukla ilgili kazanım yer almamaktadır. Bireysel sorumluluk konusuna en fazla 5. Sınıflarda (11 kazanım) en az ise, 12. Sınıf düzeyinde (2 kazanım) yer verildiği tespit edilmiştir. Hem bireysel hem toplumsal sorumlulukla ilgili en fazla kazanımın ise (3 Kazanım) 8. Sınıflarda olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgulara dayalı olarak toplumsal sorumluluğun aksine bireysel sorumluluğa az çok bütün sınıf düzeylerinde yer verildiği söylenebilir.

Tablo 3'de 2018 DKAB dersi öğretim programında yer verilen sorumlulukla ilgili kazanımların ilköğretim sınıf düzeylerine göre dağılımları ve toplam kazanım içerisindeki oranları verilmiştir.

Tablo 3. 2018 DKAB dersi öğretim programında yer verilen sorumlulukla ilgili kazanımların ilköğretim sınıf düzeylerine göre dağılımları ve toplam kazanım içerisindeki oranları

Sınıf	Öğretim Programındaki Toplam Kazanım	Sorumluluk ile ilişkili Toplam Kazanım	Toplam kazanımlara Oranı
4.Sınıf	19	6	%31,57
5.Sınıf	29	13	%44,82
6.Sınıf	24	12	%50
7.Sınıf	25	7	%28
8.Sınıf	28	10	%35,71
Toplam	125	48	%38,4

Tablo 4'de 2018 DKAB dersi öğretim programında yer verilen sorumlulukla ilgili kazanımların ortaöğretim sınıf düzeylerine göre dağılımları ve toplam kazanım içerisindeki oranları verilmiştir.

Tablo 4. 2018 DKAB dersi öğretim programında yer verilen sorumlulukla ilgili kazanımların ortaöğretim sınıf düzeylerine göre dağılımları ve toplam kazanım içerisindeki oranları

Sınıf	Öğretim Programındaki Toplam Kazanım	Sorumluluk ile ilişkili Toplam Kazanım	Toplam kazanımlara Oranı
9.Sınıf	21	4	%19,04
10.Sınıf	29	4	%13,79
11.Sınıf	17	4	%23,52
12.Sınıf	22	3	%13,63
Toplam	89	15	%16,85

4.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 5'te 4. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 5. 4. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Dolaylı Kazanımlar

Ünite Numarası	Ünite	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Günlük Hayattaki Dini İfadeler	1	4.1.1	4.1.1
2	İslam'ı Tanıyalım	2	4.2.1 4.2.2	-
3	Güzel Ahlak	1	-	4.3.2
4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	1	4.4.4	-
5	Din ve Temizlik	1	4.5.2	-

Tablo 5 incelendiğinde “İslam'ı Tanıyalım” ünitesinde sorumlulukla ilgili 2 kazanıma yer verildiği görülmektedir. “Günlük Hayattaki Dini İfadeler”, “Hz. Muhammed'i Tanıyalım”, “Din ve Temizlik” ile “Güzel Ahlak” ünitelerinde ise, sadece 1 kazanımda sorumluluk konusuna yer verilmiştir. Dolayısıyla sorumluluk değerine yer verilmeyen ünitenin olmadığı tespit edilmiştir. Kategoriler incelendiğinde, bireysel sorumlulukla ilgili 4 kazanım, toplumsal sorumluluk ve hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukla ilgilide birer kazanıma yer verildiği tespit edilmiştir.

Tablo 6’de 4. Sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 6. 4.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Dolaylı Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Günlük Hayattaki Dini İfadeler	4.1.1	Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır.	Ahlak
İslam’ı Tanıyalım	4.2.1	İslam’ın inanç esaslarını sıralar.	İnanç
	4.2.2	İslam’ın şartlarını söyler.	İnanç
Güzel Ahlak	4.3.2	İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur.	Ahlak
	4.4.4	Hz. Muhammed’in (s.a.v) çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ile ilişkilendirir.	Ahlak
Din ve Temizlik	4.5.2	Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir.	Din ve Ahlak

Tablo 6 incelendiğinde “Günlük Hayattaki Dini İfadeler”, “Güzel Ahlak”, Hz. Muhammed’i Tanıyalım” ünitelerinde kazanımların sorumlulukla ilişkisi “Ahlak” alanında kurulmuştur. “İslam’ı Tanıyalım” ünitesinde bu ilişkinin “İnanç” alanında kurulurken “Din ve Temizlik” ünitesinde ise, “Din ve Ahlak” alanında kurulduğu tespit edilmiştir.

Tablo 7’de 4. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım kodları, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 7. İlköğretim 4.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var mı?
4.1.1	Günlük Hayattaki Dini İfadeler	Hayır	Evet	Hayır
4.2.1	İslam’ı Tanıyalım	Hayır	Evet	Hayır

4.2.2	İslam'ı Tanıyalım	Hayır	Evet	Hayır
4.3.2	Güzel Ahlak	Hayır	Evet	Hayır
4.4.4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Hayır	Evet	Hayır
4.5.2	Din ve Temizlik	Hayır	Evet	Hayır

Tabloya göre ilköğretim 4. sınıf öğretim programında sorumluluk ile doğrudan ilişkili bir kazanım bulunmamaktadır. Tabloda yer alan 6 kazanımın ise dolaylı olarak sorumluluk değeri ile ilişkisi bulunmaktadır. Günlük Hayattaki Dini İfadeler ünitesinde “Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır.” Kazanımın açıklamalar kısmında sevap, günah, helal ve haram gibi ifadelerin günlük dildeki kullanımlarıyla ele alınacağı belirtilmiştir. Bireyin kendisine ve başkalarına karşı yükümlülüğünü bilmesi bu kavramların anlamlarını tam olarak kavramasına ve hayatında uygulamasına bağlıdır. İslam'ı Tanıyalım ünitesinde “İslam'ın inanç esaslarını sıralar.” ve “İslam'ın şartlarını söyler.” Kazanımlarının açıklamalar kısmında öğrenci seviyesi göz önünde bulundurularak kazanımların ele alınması gerektiği belirtilmiştir. İslam'ın inanç esasları her Müslümanın ayırt etmeden kabul etmesi gereken şartlardır. Müslüman olarak mükellefiyetten söz edebilmek için İslam inanç esaslarının kabul edilmesi ve İslam'ın şartlarının bilinmesi gerekmektedir. Güzel Ahlak ünitesinde yer alan “İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur.” Kazanımının açıklamalar kısmında anne baba, kardeşler, akraba, komşu, arkadaş ve öğretmenlerle ilişkiler ayet ve hadisler eşliğinde ele alınarak güzel ahlaklı olmanın birey ve toplum hayatındaki önemi vurgulanır ifadesi yer almaktadır. Toplumda sevgi ve saygının kökleşmesi bireylerin kendilerine ve topluma karşı sorumluluklarının farkında olmasına bağlıdır. Görev ve sorumluluklarının farkında olup bunları yerine getiren bireyler başkalarını önemseyen ve haklarına saygı duyan kişilerdir. Dördüncü ünite “Hz. Muhammed'i Tanıyalım” ünitesinde “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ilişkilendirir.” Kazanımı ele alınırken peygamberimiz (s.a.v.)'in cahiliye adetlerinden uzak durması ve aile büyükleriyle olan ilişkileri çerçevesinde ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Peygamberimiz daha küçük yaşlardayken yalan söylememeyi ve insanları aldatmamayı kendisine ilke edinmişti. Çobanlık yaparak ve ticaretle uğraşarak amcasına destek olmuş tembellikten uzak durmuştur. Mekkelilerin güvenini kazanmış ve “el- Emin” lakabıyla anılmıştır. Saydığımız bütün güzel özellikler peygamber efendimizin sorumluluk sahibi olmasının neticeleridir. Son kazanım olan “Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir.” Kazanımı ele alınırken öğrencilerin öz bakım becerileri üzerinde durulması gerektiği belirtilmiştir. Öz bakım noktasında bize emanet olarak verilen bedenimize bakmak, sağlığınıza dikkat etmek mükellef olduğumuz hususlardan birisidir. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar

kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

5.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 8’de 5. sınıf din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 8. 5. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite Numarası	Ünite	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Allah İnancı	5	5.1.1	
			5.1.2	
			5.1.4	
			5.1.5	
			5.1.6	
			5.2.1	
2	Ramazan ve Oruç	2	5.2.1	
			5.2.2	
3	Adap ve Nezaket	5	5.3.5	5.3.1
				5.3.2
				5.3.3
				5.3.4
4	Hız. Muhammed ve Aile Hayatı	1	5.4.2	
5	Çevremizde Dinin İzleri	-	-	-

Tablo 8 incelendiğinde sorumlulukla ilgili kazanımların en fazla (5 kazanım) birinci ünite olan “Allah İnancı” ve “Adap ve Nezaket” ünitelerinde yer verildiği, en az ise (1 kazanım) “Hz. Muhammed ve Aile Hayatı” ünitesinde yer verildiği tespit edilmiştir. Son ünite olan “Çevremizde Dinin İzleri” ünitesinde kazanım tespit edilememiştir. Kategoriler incelendiğinde, bireysel sorumlulukla ilgili en fazla (5 kazanım) “Allah İnancı” ünitesinde kazanım olduğu belirlenmiştir. Toplumsal sorumluluk konusunda ise üçüncü ünite olan “Adap ve Nezaket” ünitesinde en fazla (4 kazanım) yer verilmiştir.

Tablo 9’da 5. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 9. 5.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Allah İnancı	5.1.1	Evrendeki mükemmel düzen ile Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliği arasında ilişki kurar.	İnanç
	5.1.2	Allah'ın (c.c.) her şeyin yaratıcısı olduğunu fark eder.	İnanç
	5.1.4	Allah'ın (c.c.) her şeyi işittiğinin, bildiğinin, gördüğünün ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur.	İnanç
	5.1.5	Allah'a (c.c.) imanının, insan davranışlarına etkisini fark eder.	İnanç
	5.1.6	Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar.	İnanç
	Ramazan ve Oruç	5.2.1	Ramazan ayı ve orucun önemini fark eder.
5.2.2		Ramazan ayı ve oruçla ilgili kavramları örneklerle açıklar.	İbadet
Adap ve Nezaket	5.3.1	Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir.	Ahlak
	5.3.2	Selamlaşma adabına riayet eder.	Ahlak
	5.3.3	İletişim ve konuşma adabına uygun davranır.	Ahlak
	5.3.4	Sofra adabına riayet eder.	Ahlak
	5.3.5	Hz. Lokman'ın (a.s.) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.	Ahlak
Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	5.4.2	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.	Ahlak

Tablo 9 ünite ve kazanımların, sorumlulukla ilişkilendirildiği kavramlar açısından değerlendirildiğinde “Allah İnancı” ünitesinde kazanımların sorumlulukla ilişkisinin “inanç” üzerinden kurulduğu tespit edilmiştir. İkinci ünite olan “Ramazan ve İbadet” ünitesinde ise “İbadet”, alanıyla ilişkisinin kurulduğu tespit edilmiştir. “Adap ve Nezaket” ünitesi ile , “Hz. Muhammed ve Aile Hayatı” ünitelerinin ilişki kurulduğu ortak alanın ise “Ahlak” olduğu belirlenmiştir.

Tablo 10'de 5. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım kodları, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 10. 5.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var Mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var Mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var Mı?
5.1.1	Allah İnancı	Hayır	Evet	Hayır
5.1.2	Allah İnancı	Hayır	Evet	Hayır
5.1.4	Allah İnancı	Hayır	Evet	Hayır
5.1.5	Allah İnancı	Hayır	Evet	Hayır
5.1.6	Allah İnancı	Hayır	Evet	Hayır
5.2.1	Ramazan ve Oruç	Hayır	Evet	Hayır
5.2.2	Ramazan ve Oruç	Hayır	Evet	Hayır
5.3.1	Adap ve Nezaket	Hayır	Evet	Hayır
5.3.2	Adap ve Nezaket	Hayır	Evet	Hayır
5.3.3	Adap ve Nezaket	Hayır	Evet	Hayır
5.3.4	Adap ve Nezaket	Hayır	Evet	Hayır
5.3.5	Adap ve Nezaket	Hayır	Evet	Hayır
5.4.2	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Hayır	Evet	Hayır

Tablo 10 incelendiğinde sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan bir kazanım tespit edilememiştir. Dolaylı olarak ise 14 kazanım tespit edilmiştir. “Allah İnancı” ünitesinin kazanımları ele alınırken Allah’ın varlığı, birliği, evrendeki her şeyin yaratıcısı olduğu ve Allah’a imanın insan davranışlarına etkisi üzerinde durulması gerektiği belirtilmiştir. Akıl sağlığı yerinde olan ve irade sahibi her birey evrenden hareketle bir yaratıcının var olduğu noktasına ulaşır. Bu sorgulamanın neticelerini de üzerine alarak bu dünyada yapmış olduğu davranışlardan ahirette sorumlu olacağı bilincinde olarak bir yaşam sürer. Yaratıcısına, çevresine ve kendisine karşı sorumluluklarını yerine getirme gayretinde olur. “Ramazan ve Oruç” ünitesinde “Ramazan ayı ve orucun önemini fark eder.” Ramazan ayı ve oruçla ilgili kavramları örneklerle açıklar.” Kazanımları ele alınırken farz bir ibadet olan orucun topluma ve bireye kazandırdıkları üzerinde durularak orucun sadece aç kalma durumu olmadığını aç ve susuz kalan insanlarla empati yapabilme, yardımlaşma ve dayanışma ayı olduğu iftar sofralarının, teravihlerin insanları yakınlaştırdıkları ve fitre ile insanların ihtiyaçlarının giderildiği gibi hususlara açıklık kazandırılır. Üçüncü ünite olan “Adap ve Nezaket” ünitesinde ele alınan kazanımlar toplumsal hayattaki nezaket kurallarına uymak, selamlaşma adabı, iletişim ve konuşma adabı ve sofrada adabının önemini öğrencilere kazandırılmasının hedeflendiği kazanımlardır. Birey olarak toplumsal bir varlık haline gelebilmemiz için toplumca benimsenen adap kurallarına uygun hareket etmekle

sorumluyuz. Adap ve nezaket kurallarına uygun hareket edebilme sorumluluğuna sahip bireyler sayesinde ahlaki anlamda sağlıklı bir toplum haline gelebiliriz. “Hz. Muhammed ve Aile Hayatı” ünitesinde ele alınan “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.” Kazanımın açıklamalar kısmında eş, baba, dede olarak peygamber efendimiz (s.a.v.) ‘in örnek davranışlarına yer verileceği belirtilmiştir. Peygamber efendimiz her konuda olduğu gibi bir aile reisi olarak aile bireylerinin görüşlerini önemsemiş, bazen hanımlarına yardımcı olmuş bazen de kendi söküğünü dikerek bizlere sorumluluk sahibi bir ailenin nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

6.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 11’de 6. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 11. 6. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite Numarası	Ünite	f	Kategoriler	Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Peygamber ve İlahi Kitap İnancı	4	6.1.1 6.1.2 6.1.3 6.1.4	-	
2	Namaz	3	6.2.1 6.2.2 6.2.3	-	
3	Zararlı Alışkanlıklar	4	6.3.1 6.3.2 6.3.3 6.3.4	-	
4	Hız. Muhammed’in Hayatı	-	-	-	
5	Temel Değerlerimiz	1	-	-	6.5.1

Tablo 11 incelendiğinde sorumlulukla ilgili kazanımların en fazla (2 kazanım) yer aldığı iki ünite tespit edilmiştir. Bunlar; “Peygamber ve İlahi Kitap İnancı” ile “Zararlı Alışkanlıklar” üniteleridir. “Temel Değerlerimiz” ünitesi ise 2 kazanımla sorumluluk konusuna en az yer veren ünite olarak belirlenmiştir. Dördüncü ünite olan “Hz.

Muhammed'in Hayatı" ünitesinde ise, sorumlulukla ilgili kazanım tespit edilememiştir. Kategoriler incelendiğinde, Toplumsal sorumluluk konusuna sadece "Temel Değerlerimiz" ünitesinde yer verildiği incelenmiştir. Bireysel sorumluluk konusunda ise birinci ve üçüncü ünitelerde eşit sayıda değinildiği tespit edilmiştir.

Tablo 12'de 6. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 12. 6.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı	6.1.1	Peygamber ve peygamberlik kavramlarını tanımlar.	İnanç
	6.1.2	Peygamberlerin özelliklerini ve görevlerini açıklar.	İnanç
	6.1.3	Peygamberlerde insanlar için güzel örnekler olduğunu fark eder.	İnanç
	6.1.4	Vahyin gönderiliş amacını araştırır.	İnanç
	6.1.5	İlahi kitapları ve gönderildiği peygamberleri eşleştirir.	İnanç
Namaz	6.2.1	İslam'da namaz ibadetinin önemini, ayet ve hadislerden örneklerle açıklar.	İbadet
	6.2.2	Namazları, çeşitlerine göre sınıflandırır.	İbadet
	6.2.3	Namazın kılışına örnekler verir.	İbadet
Zararlı Alışkanlıklar	6.3.1	İslam dininin yasakladığı zararlı alışkanlıklara ayet ve hadislerden örnekler verir.	Din ve Ahlak
	6.3.2	Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular	Ahlak
	6.3.3	Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır.	Ahlak
	6.3.4	Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.	Ahlak
Hz. Muhammed'in Hayatı	-	-	-
Temel Değerlerimiz	6.5.1	Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder.	Din ve Kültür

Tablo 12 ünite ve kazanımların, sorumlulukla ilişkilendirildiği alanlar açısından değerlendirildiğinde “Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı” ünitesinin sorumlulukla ilişkisinin “İnanç” alanıyla kurulduğu tespit edilirken “Namaz “ ünitesinin ise “İbadet” alanıyla ilişkisinin kurulduğu tespit edilmiştir. Üçüncü ünite olan “Zararlı Alışkanlıklar” ünitesinde iki alanla ilişki kurulmuş, bunlar; “Din ve Ahlak” ile “Ahlak” olarak belirlenmiştir. “Temel Değerlerimiz” ünitesinde ise, kazanımın ilişkisi “Din ve Kültür” alanıyla kurulmuştur.

Tablo 13’de 6. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 13. 6. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var Mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var Mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var Mı?
6.1.1	Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
6.1.2	Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
6.1.3	Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
6.1.4	Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
6.1.5	Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
6.2.1	Namaz	Hayır	Evet	Hayır
6.2.2	Namaz	Hayır	Evet	Hayır
6.2.3	Namaz	Hayır	Evet	Hayır
6.3.1	Zararlı Alışkanlıklar	Hayır	Evet	Hayır
6.3.2	Zararlı Alışkanlıklar	Hayır	Evet	Hayır
6.3.3	Zararlı Alışkanlıklar	Hayır	Evet	Hayır
6.3.4	Zararlı Alışkanlıklar	Hayır	Evet	Hayır
6.5.1	Temel Değerlerimiz	Hayır	Evet	Hayır

Tablo 13 incelendiğinde sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan kazanım tespit edilememiştir. Dolaylı kazanım sayısı ise 13 olarak tespit edilmiştir. “Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı” ünitesinde tespit edilen kazanımlar peygamber, peygamberlerin görevleri ve

özellikleri, peygamberlerin örneği, vahyin gönderiliş amacı ve ilahi kitaplarla ilgilidir. Her Müslümanın kabul etmekle sorumlu olduğu imanın şartlarından ikisi peygamberlere iman ve kitaplara iman konusudur. Kazanımlarla da bu iki konunun öğrencilere öğretilmesi hedeflenmektedir. Vahyin gönderiliş amacı ise, insanlara sorumluluklarını öğretmekle dünya ve ahiret mutluluklarını sağlamaktır. İkinci ünite olan “Namaz” ünitesinde “İslam’da namaz ibadetinin önemini, ayet ve hadislerden örneklerle açıklar.”, “Namazları, çeşitlerine göre sınıflandırır.” ve “Namazın kılınışına örnekler verir.” Kazanımlarının sorumlulukla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Kazanımların açıklamalar kısmı incelendiğinde namaz ibadetinin insanın ahlaki gelişimi üzerindeki etkisine değinilmesi gerektiği belirtilmiştir. Namaz ibadeti Allah’a kulluğumuzun bir göstergesidir. Namazlarını kılan bir insan Allah’ın kendisini görüp, işittiğinin farkında olarak davranışlarının bir mükafatı olduğunu bilir ve ona göre hareket ederek topluma faydalı iş ve davranışlarda bulunarak zamanını verimli kullanma sorumluluğunu gösterir. “Zararlı Alışkanlıklar” ünitesinde tespit edilen kazanımlarla İslam dininin yasakladığı zararlı davranışlar, zararlı alışkanlıkların başlama nedenlerinin ve korunma yollarının neler olduğu kazandırılarak öğrencilerin zararlı alışkanlıklardan kaçınması hedeflenmiştir. Kazanımların açıklamalar kısmında zararlı alışkanlıkların bireysel ve toplumsal hayat üzerindeki olumsuz etkilerine değinilmesi gerektiği belirtilmiştir. Zararlı alışkanlıklardan olan alkol, uyuşturucu, sigara gibi maddelerin kişilerin bedenlerine ciddi oranda zarar verdiği ve özellikle alkol ve uyuşturucu gibi maddelerin kişilerin muhakeme yeteneklerini bir sürede olsa devre dışı bıraktıkları görülmektedir. Zararlı alışkanlıklara başlamanın bir tercih olduğu göz önünde bulundurularak insanlar sorumluluklarının her zaman bilincinde olmalıdır. “Temel Değerlerimiz” ünitesinde “Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder.” Kazanımın açıklamalar kısmında vatanımıza, milletimize, bayrağımıza ve milli marşımıza karşı görev ve sorumluluklarımızı yer verileceği belirtilmiştir. Vatan, millet, bayrak ve milli marş gibi değerler o milleti millet yapan temel değerlerdir. Bu değerler korunmadığı takdirde toplum kimliğini kaybeder. Toplum olarak bu değerlerin korunması için hepimize önemli görevler düşmektedir. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

7.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 14’de 7. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 14. 7. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite	Ünite Adı	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Melek ve Ahiret İnancı	2	7.1.2 7.1.3	-

2	Hac ve Kurban	2	7.2.1	7.2.4
3	Ahlaki Davranışlar	3	7.3.1	
			7.3.2	7.3.2
			7.3.3	
4	Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed	-	-	-
5	İslam Düşüncesinde Yorumlar	-	-	-

Tablo 14 incelendiğinde sorumlulukla ilgili kazanımlara en fazla (3 kazanım) “Ahlaki Davranışlar” ünitesinde yer verildiği belirlenmiştir. En az (2 kazanım) yer veren ünitelerin ise, “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesi ve ikinci ünite olan “Hac ve Kurban” ünitesi olduğu tespit edilmiştir. Dördüncü ve beşinci ünitelerin ise sorumluluk değerine yer vermedikleri tespit edilmiştir. Kategoriler incelendiğinde ise Bireysel sorumlulukla ilgili toplam 5 kazanıma yer verilirken toplumsal sorumlulukla ilgili 1 kazanıma yer verilmiş ve 7.3.2 koduna sahip olan kazanımın ise hem bireysel hem de toplumsal sorumluluk alanında yer aldığı tespit edilmiştir.

Tablo 15’de 7. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 15. 7.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Melek ve Ahiret İnancı	7.1.2	Melekleri özellikleri ve görevlerine göre sınıflandırır.	İnanç
	7.1.3	Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar.	İnanç
Hac ve Kurban	7.2.1	İslam’da hac ibadetinin önemini ayet ve hadisler ışığında yorumlar.	İbadet
	7.2.4	Kurban ibadetini İslam’ın yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem açısından değerlendirir.	İbadet
Ahlaki Davranışlar	7.3.1	Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.	Ahlak
	7.3.2	Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir.	Ahlak ve Toplum
	7.3.3	Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.	Ahlak

Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed İslam Düşüncesinde Yorumlar	-	-	-
--	---	---	---

Tablo 15 incelendiğinde “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinin sorumluluk değeri ile ilişkisinin “İnanç” alanıyla kurulduğu “Hac ve Kurban” ünitesinin ise “İbadet” alanıyla ilişkilendirildiği tespit edilmiştir. Üçüncü üniteye kazanımların “Ahlak”, “Ahlak ve Toplum” alanlarıyla bağlantılı olduğu görülmüştür.

Tablo 16’de 7. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 16. 7. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var Mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var Mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var Mı?
7.1.2	Melek ve Ahiret İnancı	Hayır	Evet	Hayır
7.1.3	Melek ve Ahiret İnancı	Hayır	Evet	Hayır
7.2.1	Hac ve Kurban	Hayır	Evet	Hayır
7.2.4	Hac ve Kurban	Hayır	Evet	Hayır
7.3.1	Ahlaki Davranışlar	Hayır	Evet	Hayır
7.3.2	Ahlaki Davranışlar	Hayır	Evet	Hayır
7.3.3	Ahlaki Davranışlar	Hayır	Evet	Hayır

Tablo 16 incelendiğinde sorumlulukla ilgili doğrudan kazanım tespit edilememiştir. Tespit edilen 7 kazanımın ise sorumlulukla dolaylı olarak ilgili olduğu tespit edilmiştir. “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinde tespit edilen iki kazanımdan birisi olan “ Melekleri özellikleri ve görevlerine göre sınıflandırır.” Kazanımının açıklamalar kısmında İslam dininde melek inancının önemine ve meleklerin insan davranışlarını güzelleştirmedeki

rolüne vurgu yapılacağı belirtilmiştir. Meleklerle iman eden bir kişi hiç kimsenin olmadığı bir yerde bile kötülük yapmaz çünkü Kiramen Katibin meleklerinin varlığından haberdardır. Buna bağlı olarak ahlakını güzelleştirmeye ve sorumluluklarını yerine getirmeye gayret eder. “Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar.” İslam inancına göre bu dünya hayatı bir imtihandır. Dünya hayatının bir imtihan olduğu bilincinde olan her insan iman edip güzel davranışlarda bulunarak ahirette bunun karşılığını alacaktır. “Hac ve Kurban” ünitesinde “İslam’da hac ibadetinin önemini ayet ve hadisler ışığında yorumlar.” Kazanımının açıklamalar kısmında haccın Müslümanların ahlaki gelişimine ve Müslümanlar arası iletişim ve etkileşime yaptığı katkılara vurgu yapılacağı belirtilmiştir. Hac dünyanın her yerinden gelen insanların ortak bir amacı gerçekleştirmek için bir arada hareket etmesiyle ve belirli bir zaman içerisinde belirlenen mekanları ziyaret etmesiyle gerçekleşen farz bir ibadettir. Dolayısıyla bütün hacılara düşen ortak sorumluluklar vardır. “Kurban ibadetini İslam’ın yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem açısından değerlendirir.” Kazanımının açıklamalar kısmında kurban ibadetinin hikmetine değinileceği belirtilmiştir. Kurban zengin ile fakir arasındaki bağı güçlendirerek toplumda birlik ve beraberliği sağlamakta ve zengin olan Müslümanların muhtaç olanlara karşı görev ve sorumluluklarını hatırlatmaktadır. Üçüncü ünite olan “Ahlaki Davranışlar” ünitesinde tespit edilen kazanımların açıklamalar kısmı incelendiğinde adalet, dostluk, dürüstlük, sorumluluk gibi değerlerin birlikte ele alınacağı belirtilmiştir. Örnek tutum ve davranışların birey ve topluma katkısının değerlendirilerek öğrencilerin tutum ve davranışlarında ölçülü olmaları hedeflenmiştir. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

8.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 17’de 8. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 17. 8. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite	Ünite Adı	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk	Toplumsal Sorumluluk
1	Kader İnancı	4	8.1.1	
			8.1.2	-
			8.1.3	
			8.1.4	
2	Zekat ve Sadaka	3	8.2.2	8.2.1
			8.2.3	8.2.3
3	Din ve Hayat	2	8.3.1	8.3.1
			8.3.2	8.3.2
4	Hz. Muhammed’in	-	-	-

5	Örneklığı Kur'an-ı Kerim ve Özellikleri	1	8.5.1
---	---	---	-------

Tablo 17 incelendiğinde sorumlulukla ilgili kazanımlara en fazla (4 kazanım) “Kader İnanıcı” ünitesinde yer verilmiştir. En az ise, (1 kazanım) ikinci ünite “ Kur'an-ı Kerim'in Özellikleri” ünitesinde yer verildiği tespit edilmiştir. Dördüncü ünite olan Hz. Muhammed'in örneklığı ünitesinde ise sorumlulukla ilgili kazanım tespit edilememiştir. Kategoriler incelendiğinde ise, bireysel sorumlulukla ilgili kazanımlara en fazla birinci üniteye yer verildiği tespit edilirken “Din ve Hayat” ünitesinde yer alan bütün kazanımların hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukla ilgili olduğu “Zekat ve Sadaka” ünitesinde ise toplam 2 kazanım olduğu bu kazanımlardan 8.2.2 kodlu kazanımın bireysel, 8.2.3 kodlu kazanımın ise her iki alanla ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Tablo 18'da 8. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 18. 8.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Kader İnanıcı	8.1.1	Kader ve kaza inancını ayet ve hadislerle açıklar.	İnanç
	8.1.2	İnsanın ilmi, iradesi, sorumluluğu ile kader arasında ilişki kurar.	İnanç
	8.1.3	Kaza ve kader ile ilgili kavramları analiz eder.	İnanç
	8.1.4	Toplumda kader ve kaza ile ilgili yaygın olan yanlış anlayışları sorgular.	İnanç
Zekat ve Sadaka	8.2.1	İslam'ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önemi ayet ve hadisler ışığında yorumlar.	İnanç
	8.2.2	Zekât ve sadaka ibadetini ayet ve hadislerle açıklar.	İbadet
	8.2.3	Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder.	İbadet ve Ahlak
Din ve Hayat	8.3.1	Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.	Ahlak ve Toplum

	8.3.2	İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.	Ahlak ve Toplum
Hz. Muhammed'in Örnekliği	-	-	-
Kur'an-ı Kerim ve Özellikleri	8.5.1	İslam dininin temel kaynaklarını tanıır.	İnanç

Tablo 18 incelendiğinde birinci ve beşinci ünitelerin sorumlulukla ilişkisinin “İnanç” alanıyla kurulduğu tespit edilmiştir. “Zekat ve Sadaka” ünitesinde ise “İnanç, ibadet ve ahlak” açısından bağlantısı kurulduğu belirlenmiştir. “Din ve Hayat” ünitesinde “Ahlak ve Toplum” alanıyla ele alındığı tespit edilmiştir.

Tablo 19’da 8. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 19.8. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var Mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var Mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var Mı?
8.1.1	Kader İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
8.1.2	Kader İnanıcı	Evet	Evet	Hayır
8.1.3	Kader İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
8.1.4	Kader İnanıcı	Hayır	Evet	Hayır
8.2.1	Zekat ve Sadaka	Hayır	Evet	Hayır
8.2.2	Zekat ve Sadaka	Hayır	Evet	Hayır
8.2.3	Zekat ve Sadaka	Hayır	Evet	Hayır
8.3.1	Din ve Hayat	Hayır	Evet	Hayır
8.3.2	Din ve Hayat	Hayır	Evet	Hayır
8.5.1	Kur'an-ı Kerim ve	Hayır	Evet	Hayır

Özellikleri

Tablo 19 incelendiğinde sorumlulukla ilgili doğrudan bir kazanım tespit edilmiştir. Tespit edilen diğer kazanımların ise sorumlulukla dolaylı olarak ilişkili olduğu belirlenmiştir. “Kader İnancı” ünitesinde tespit edilen kazanımlar incelendiğinde kader ve kaza inancı, insanın ilmi, iradesi ve sorumluluğu arasında bağlantı kurularak ele alınır. Kazanımların açıklamalar kısmı incelendiğinde alın yazısı, kara talih, baht ve kısmetsizlik gibi kalıp yargılar, gerekli güvenlik tedbirlerinin alınmaması sonucunda yaşanan iş kazalarının kaderle olumsuz bir şekilde ilişkilendirilerek bireysel ve toplumsal sorumluluğun göz ardı edilmesi gibi yanlış anlayışların eleştirel bir bakışla ele alınması gerektiği belirtilmiştir. “Zekat ve Sadaka” ünitesinde “ İslam’ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önemi ayet ve hadisler ışığında yorumlar.”, “Zekat ve sadaka ibadetini ayet ve hadislerle açıklar.” ve “Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder.” Kazanımlarının açıklamalar kısmı incelendiğinde zekatın nisap miktarı, zekat verecek ve zekat verilecek kişiler fıkhî ayrıntılara girilmeden öğrenci seviyesi gözetilerek ele alınır ifadesi yer almaktadır. Ayrıca infak kültürüne ve zekatın fakirlik ve sosyal adaletsizliğin çözüm yollarından birisi olduğuna değinileceği belirtilmiştir. Zekat zengin malından fakirin hakkını temizleyen farz bir ibadettir. Toplumda birlik ve beraberlik ruhunu güçlendirerek kişiyi cimrilik, kin, haset gibi kötü huylardan arındırır ve sevgi ve saygının güçlenmesine olanak sağlar. Üçüncü ünite olan “Din ve Hayat” ünitesinde “Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.” “İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.” Kazanımların açıklamalar kısmı incelendiğinde İslam dininin temel inanç, ibadet ve ahlaki esasları bireysel, sosyal ve iktisadi hayatla ilişkilendirilerek ele alınır. Canın korunmasında, “iş sağlığı ve güvenliği”; malın korunmasında, “haksız kazanç”; aklın korunmasında, “zararlı alışkanlıklar”; neslin korunmasında, “aile kurumunun önemi” gibi konulara da değinilir. İfadeleri yer almaktadır. Zarurat-ı hamse dediğimiz bu beş ilke dinimizin korunmasını kesin olarak emrettiği beş ilkedir. Bu ilkelerin korunması için bireylere büyük sorumluluklar düşmektedir. Son ünitemiz olan “Kur’an-ı Kerim ve Özellikleri” ünitesinde tespit edilen “İslam dininin temel kaynaklarını tanır.” Kazanımının açıklamalar kısmında İslam dininin temel kaynaklarının Kur’an ve sünnet ile sınırlandırılacağı belirtilmiştir. Kur’an- Kerim, Allah ile varlıklar arasındaki ilişkileri, insanların birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarını açıklamak için gönderilmiş son ilahi kitaptır. Sünnet ise Kur’an-ı Kerim’in yaşanmış bir parçası ve pratik bir uygulamasıdır. Dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek bu iki kaynağı iyice anlamaya ve emirlerini yerine getirmekle mümkündür. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

9.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 20’de 9. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 20. 9. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite	Ünite Adı	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Bilgi ve İnanç	1	9.1.2	-
2	Din ve İslam	1	9.2.4	-
3	İslam ve İbadet	2	9.3.3 9.3.5	-
4	Gençlik ve Değerler	-	-	-
5	Gönül Coğrafyamız	-		-

Tablo 20 incelendiğinde bireysel sorumlulukla ilgili en fazla (2 kazanım) “İslam ve İbadet” ünitesinde kazanım olduğu tespit edilmiştir. En az ise (1 kazanım) birinci ünite olan “Bilgi ve İnanç” ünitesi ile ikinci ünite olan “Din ve İslam” ünitelerinde yer verildiği tespit edilmiştir. “Gençlik ve Değerler” ve “Gönül Coğrafyamız” ünitelerinde ise sorumluluk değeri ile ilgili kazanım tespit edilememiştir. Ünitelerin hiçbirinde toplumsal sorumlulukla ilgili kazanıma yer verilmediği tespit edilmiştir. Bireysel sorumlulukla ilgili ise 4 kazanım tespit edilmiştir.

Tablo 21’de 9. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 21. 9.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Bilgi ve İnanç	9.1.2	İslam inancında imanın mahiyetini araştırır.	İnanç
Din ve İslam	9.2.4	İslam’ın inanç esaslarının özelliklerini ayet ve hadisler ışığında analiz eder.	İnanç
İslam ve İbadet	9.3.3	İbadet yükümlülüğü ile ilgili bazı kavramları sınıflandırır.	İbadet
	9.3.5	İbadetlerin, bireyin ahlaki gelişimi üzerindeki etkisini yorumlar.	İbadet ve Ahlak
Gençlik ve Değerler	-	-	-

Gönül

Coğrafyamız

Tablo 21 incelendiğinde “Bilgi ve İnanç” ile “Din ve İslam” ünitelerinin sorumlulukla ilişkisinin “İnanç” alanıyla kurulduğu tespit edilmiştir. Üçüncü ünitenin ise, “İbadet”, “İbadet ve Ahlak” alanlarıyla ilişkisinin kurulduğu belirlenmiştir.

Tablo 22’de 9. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 22. 9. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var mı?
9.1.2	Bilgi ve İnanç	Hayır	Evet	Hayır
9.2.4	Din ve İslam	Hayır	Evet	Hayır
9.3.3	İslam ve İbadet	Hayır	Evet	Hayır
9.3.5	İslam ve İbadet	Hayır	Evet	Hayır

Tablo incelendiğinde sorumlulukla ilgili doğrudan bir kazanım tespit edilememiştir. Tespit edilen 4 kazanımın ise dolaylı olarak sorumlulukla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. “Bilgi ve İnanç” ünitesinde tespit edilen “İslam inancında imanın mahiyetini araştırır.” Kazanımın açıklamalar kısmında İslam inancında imanın taklitten kurtarılarak tahkike ulaşmasının önemine de değinilir. İfadesine yer verilmiştir. İslam kişinin kalpten inanmasını ve inandığı esasları da sorgulamasını, araştırmasını ister. Kur’an-ı Kerimde pek çok ayette insanlar düşünmek, araştırmak ve sorgulamakla mükellef kılınmıştır. İkinci Ünite “Din ve İslam” ünitesinde “İslam’ın inanç esaslarının özelliklerini ayet ve hadisler ışığında analiz eder.” Amentü dediğimiz İslam inanç esasları mümin olabilmek için herkesin tasdik etmekle yükümlü olduğu esaslardır. Üçüncü ünite “İslam ve İbadet” ünitesinde “İbadet yükümlülüğü ile ilgili bazı kavramları sınıflandırır.” Kazanımının açıklamalar kısmı incelendiğinde mükellef ve ef’al-i mükellefine (farz, vacip, sünnet, mendup, mübah, haram ve mekruh) yer verileceği belirtilmiştir. İslam dinine göre akıllı, ergenlik çağına gelmiş kişiler bazı ibadetleri yerine getirmekle yükümlüdür. Bu kişilere mükellef denilmektedir. Mükellef olan kişiler için İslam’ın emrettiği her fiile dinin verdiği bir nitelik vardır. Bu niteliğe ise ef’al-i mükellefin denilmektedir. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar

kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

10.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 23’de 10. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 23. 10. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite	Ünite Adı	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Allah İnsan ilişkisi	1	10.1.1	-
2	Hz. Muhammed ve Gençlik	2	10.2.2 10.2.4	-
3	Din ve Hayat	-	-	-
4	Ahlaki Tutum ve Davranışlar	1	10.4.4	-
5	İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar	-	-	-

Tablo 23 incelendiğinde bireysel sorumlulukla ilgili en fazla (2 kazanım) “ Hz. Muhammed ve Gençlik” ünitesinde yer verildiği tespit edilmiştir. En az kazanıma ise, (1 Kazanım) “Allah İnsan ilişkisi” ile “Ahlaki Tutum ve Davranışlar” ünitelerinde yer verildiği görülmektedir. “İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar” ünitesi ile “Din ve Hayat” ünitelerinde ise sorumlulukla ilgili kazanım tespit edilememiştir.

Tablo 24’de 10. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 24. 10.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Allah İnsan ilişkisi	10.1.1	Allah inancının insan hayatındaki yeri ve önemini yorumlar.	İnanç
Hz. Muhammed ve Gençlik	10.2.2 10.2.4	Hz. Muhammed'in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir.	Ahlak Ahlak

Din ve Hayat	-	-	Bazı genç sahabilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.	-
Ahlaki Tutum ve Davranışlar	10.4.4	Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.	Ahlak	
İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar	-	-	-	-

Tablo 24 incelendiğinde “Allah İnsan İlişkisi” ünitesinin sorumluluk değeriyle ilişkisi “İnanç” alanıyla Hz. Muhammed ve Gençlik ünitesinin “Ahlak” alanıyla, dördüncü ünitenin sorumlulukla ilişkisi ise, “Ahlak” alanıyla kurulmuştur.

Tablo 25’de 10. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 25. 10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var mı?
10.1.1	Allah İnsan İlişkisi	Hayır	Evet	Hayır
10.2.2	Hz. Muhammed ve Gençlik	Hayır	Evet	Hayır
10.2.4	Hz. Muhammed ve Gençlik	Hayır	Evet	Hayır
10.4.4	Ahlaki Tutum ve Davranışlar	Hayır	Evet	Hayır

Tablo 25 incelendiğinde sorumlulukla ilgili doğrudan bir kazanım tespit edilememiştir. Tespit edilen 4 kazanımın sorumlulukla ilişkisi ise dolaylı olarak tespit edilmiştir. İlk Ünite “Allah İnsan İlişkisi” ünitesinde “Allah inancının insan hayatındaki yeri ve önemi yorumlar.” Kazanımı incelendiğinde Allah inancına sahip olan bir birey yaratıcısına, çevresine ve kendisine karşı sorumluluklarının bilincinde olur. Nasıl bir hayat yaşaması gerektiğini bilir ve ilişkilerinde sorumluluk sahibi olarak tutarlı davranışlar sergiler. İkinci Ünite olan “Hz. Muhammed ve Gençlik” ünitesinde “Hz. Muhammed’in gençlik yıllarındaki

erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir.” Peygamber efendimizin yapmış olduğu Kabe hakemliği, Hilfü'l-Fudul'e katılması gibi olaylar ele alınarak sorumluluk sahibi bir gencin sahip olması gereken özellikler öğrencilere kazandırılır. Diğer bir kazanım ise, “Bazı genç sahabilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.” Kazanımın açıklama kısmı incelendiğinde Peygamber efendimiz (s.a.v.) 'in kendisine vermiş olduğu görevi yerine getirdiğinden dolayı sorumluluk sahibi bir genç olarak bilinen Esmâ binti Ebî Bekir'e yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

11.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 26'de 11. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 26. 11. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite	Ünite Adı	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk Sorumluluk	Toplumsal
1	Dünya ve Ahiret	3	11.1.1	
			11.1.2	-
			11.1.4	
2	Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	1	11.2.3	-
3	Kur'an'da Bazı Kavramlar	-		-
4	İnançla İlgili Meseleler	-		-
5	Yahudilik ve Hıristiyanlık	-		-

Tablo 26 incelendiğinde, bireysel sorumlulukla ilgili sadece iki ünite kazanıma yer verildiği tespit edilmiştir. Bu üniteler; “Dünya ve Ahiret” (3 kazanım) ünitesi ile “Kur'an'a Göre Hz. Muhammed” (1 kazanım) üniteleridir. Toplumsal sorumluluk ile hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukla ilgili hiçbir ünite kazanım tespit edilememiştir.

Tablo 27'de 11. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 27. 11.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
Dünya ve	11.1.1	Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının	İnanç

Ahiret	11.1.2	önemini fark eder.	İnanç
	11.1.4	Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ilişki kurar. Cenaze uğurlama ile ilgili dinî uygulamaları örneklerle açıklar.	Din ve Kültür
Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	11.2.3	Hz. Peygamber'e bağlılık ve itaati ayet ve hadislerden hareketle yorumlar.	İnanç
Kur'an'da Bazı Kavramlar	-	-	-
İnançla İlgili Meseleler	-	-	-
Yahudilik ve Hıristiyanlık	-	-	-

Tablo 27 incelendiğinde, sorumlulukla ilgili en fazla kazanıma (3 Kazanım) “Dünya ve Ahiret” ünitesinde yer verildiği tespit edilmiştir. Kur'an'a Göre Hz. Muhammed ünitesinde ise bireysel sorumlulukla ilgili 2 kazanım tespit edilmiştir. Diğer ünitelerde ise sorumlulukla ilgili bir kazanım tespit edilememiştir.

Tablo 28'da 11. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 28. 11. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk

Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var mı?
11.1.1	Dünya ve Ahiret	Hayır	Evet	Hayır
11.1.2	Dünya ve Ahiret	Hayır	Evet	Hayır
11.1.4	Dünya ve Ahiret	Hayır	Evet	Hayır
11.2.3	Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	Hayır	Evet	Hayır

Tablo incelendiğinde sorumlulukla ilgili doğrudan bir kazanım tespit edilememiştir. 4 kazanımın ise dolaylı olarak sorumlulukla ilgili olduğu tespit edilmiştir. “Dünya ve Ahiret” ünitesinde tespit edilen “Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder.” , “Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ilişki kurar.” Kazanımları incelendiğinde temel inanç esaslarımızdan biriside ahirete imandır. Ahirete iman eden kişi kıyametin kopup dünya hayatının son bulacağına ve başka bir alemde yeniden diriltiilerek dünyada iken yaptıklarından sorguya çekileceğini bileceğinden sorumluluk ile dolaylı olarak ilişkili kabul edilmiştir. Diğer kazanım olan “Cenaze uğurlama ile ilgili dinî uygulamaları örneklerle açıklar.” Kazanımı ise, açıklamalar kısmında yer alan cenaze namazına katılmanın ve taziyede bulunmanın, dinî ve insani bir görev olduğuna değinilir ifadesinden dolayı sorumlulukla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. “Kur’an’a Göre Hz. Muhammed” ünitesinde yer alan “Hz. Peygamber’e bağlılık ve itaati ayet ve hadislerden hareketle yorumlar.” Kazanımının açıklamalar kısmında İslam’ın anlaşılmasında sünnetin önemine değinilmesi gerektiği belirtilmiştir. İslam’ı tam olarak anlayabilmek için sünneti öğrenmek ve uygulamakla sorumluyuz. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

12.Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Sorumluluk Değeri Açısından Değerlendirilmesi

Tablo 29’de 12. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen toplumsal ve bireysel sorumluluk kazanımlarının ünite ve kategorilere göre dağılımına yer verilmiştir.

Tablo 29. 12. Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Toplumsal ve Bireysel Sorumluluk Kavramlarıyla İlişkili Kazanımlar

Ünite	Ünite Adı	f	Kategoriler	
			Bireysel Sorumluluk	
			Toplumsal Sorumluluk	
1	İslam ve Bilim	-	-	-
2	Anadolu’da İslam	-	-	-
3	İslam	-	-	-
	Düşüncesinde			
	Tasavvufi			
	Yorumlar			
4	Güncel Dinî	3	12.4.2	12.4.2
	Meseleler		12.4.3	
			12.4.4	
5	Hint ve Çin Dinleri	-	-	-

Tablo 29 incelendiğinde 12. Sınıflarda mevcut bulunan 5 üniteden sadece birisi olan “Güncel Dini Meseleler” ünitesinde sorumluluk değeriyle ilgili 3 kazanım tespit edilmiştir.

Bu kazanımlardan 12.4.2 kodlu kazanım hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 30'da 12. sınıf DKAB dersi öğretim programında sorumlulukla ilgili ünite, kazanım kodları ve kazanımların ilişkilendirildiği sorumluluk alanlarına yer verilmiştir.

Tablo 30. 12.Sınıf DKAB Dersi Öğretim Programında Yer Verilen Sorumluluk ile İlişkili Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Alanlar

Ünite Adı	Kod	Kazanım	Sorumlulukla İlişkili Olduğu Alan
İslam ve Bilim	-	-	-
Anadolu'da	-	-	-
İslam	-	-	-
İslam	-	-	-
Düşüncesinde			
Tasavvufi			
Yorumlar			
Güncel Dinî	12.4.2	İslam'ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar.	Din ve Toplum
Meseleler	12.4.3	Gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlaki ilkeleri açıklar.	Ahlak
Hint ve Çin	-	-	-
Dinleri			

Tablo 30 incelendiğinde, “Güncel Dini Meseleler” ünitesinde kazanımların sorumlulukla ilgili olduğu alanların “Din ve Toplum” ile “Ahlak” alanında olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 31'de 12. sınıf DKAB dersi öğretim programı içerisinde yer verilen sorumluluk değeri ile ilgili doğrudan/dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların ünitelere göre kazanım, kazanım açıklamaları ve anahtar kavram kategorilerindeki dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 31. 12. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Sorumluluk Değeri

Kod	Ünite	Kazanım Olarak Doğrudan Bir İlişki Var mı?	Kazanım Açıklamalarında Dolaylı Bir İlişki Var mı?	Anahtar Kavramlar İçerisinde Var mı?
12.4.2	Güncel Dini Meseleler	Hayır	Evet	Hayır
12.4.3	Güncel Dini Meseleler	Hayır	Evet	Hayır

Tablo incelendiğinde sorumlulukla ilgili doğrudan kazanım yer almamaktadır. “Güncel Dini Meseleler” ünitesinde yer alan üç kazanımın ise dolaylı olarak sorumlulukla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu üniteye yer alan kazanımlardan birisi olan “İslam’ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar.” Kazanımının açıklamalar kısmında İslam’ın mülkiyet anlayışı üzerinde durulması gerektiğinden ve işçi- işveren haklarına da yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Kişi kazancının helal olmasından sorumludur. Aynı şekilde işveren çalışanlarına güvenli bir çalışma ortamı sağlamakla mükelleftir. Ünitenin bir diğer kazanımı ise, “Gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlaki ilkeleri açıklar.” Kazanımın açıklamalar kısmı incelendiğinde yiyecek ve içeceklerle ilgili yasakların delillerine ve hikmetlerine yer verilmesi ve genetiği değiştirilmiş yiyecek ve içeceklerin beden ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerine değinilmesi gerektiği belirtilmiştir. Allah’ın haram kıldığı şeylerde bizim bildiğimiz bilmediğimiz birçok hikmet bulunmaktadır. Helal-haram noktasında gereken hassasiyeti gösterme hususunda bütün Müslümanlar sorumludur. Tablo incelendiğinde ünitelerdeki anahtar kavramlar içerisinde toplumsal birlik beraberlik ile ilişkili bir kavramın yer almadığı görülmektedir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

2018 yılı DKAB İlkokul 4 ve ortaokul 5-8. Sınıflar öğretim programı ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programlarında yer alan kazanımları sorumluluk değeri açısından incelemeyi ve programların sorumluluk değerine ne oranda yer verdiğini tespit etmeyi amaçladığımız bu çalışmada şu sonuç ve önerilere ulaşılmıştır:

DKAB İlkokul 4 Ve Ortaokul 5-8. Sınıflar Öğretim Programı Ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Öğretim Programlarındaki Toplam Kazanım Sayısının Sorumlulukla İlişkilendirilen Kazanımlara Oranı

2018 yılı DKAB dersi, İlkokul 4 ve ortaokul 5-8. Sınıflar öğretim programında toplam 125 kazanım olduğu, bu kazanımlardan 48 kazanımdan birinin doğrudan sorumluluk değeri ile 47’sinin ise dolaylı olarak sorumluluk değeri ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Sorumluluk değeri ile ilgili kazanımların öğretim programındaki kazanımlara oranı %38,4 olarak tespit edilmiştir. Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programı incelendiğinde toplam 89 kazanım olduğu tespit edilen diğer bulgular arasındadır. Bu kazanımlardan 15 tanesinin dolaylı olarak sorumluluk değeri ile ilgili olduğu belirlenmiştir. Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programında sorumluluk değeri ile ilişkili olan kazanımların oranı ise %16,85 olarak tespit edilmiştir. Çekin, İDKAB öğretim programını değerler açısından analize tabi tuttuğu çalışmada incelemede toplam 232 kazanımdan 64 kazanımın değerlerle ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Değerlerle ilgili kazanımların diğer kazanımlara oranını ise %36 olarak tespit etmiştir. Tespit ettiği bu oranla değerler eğitiminin İDKAB programında önemsendiğini ve yeterli derecede yer verildiğini belirtmiştir.⁹⁴² Çalışmada elde ettiğimiz toplam kazanım sayısı ve sorumlulukla ilişkisini kurduğumuz kazanım sayısı ile Çekin’in elde ettiği oranları

⁹⁴² Abdulkadir Çekin, “Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2, (2012), 111.

kıyasladığımız da sorumluluk değerine yer veren dolaylı kazanım sayısının yeterli düzeyde olduğu söylenilebilir. Ayrıca Tetik, İDKAB dersi 2010 ve 2018 yılı İDKAB öğretim programlarını karşılaştırdığı makalesinde 2010 İDKAB programının davranışçı yaklaşımını esas aldığından daha çok ayrıntı üzerinde durduğunu ve kazanım sayısının daha fazla olduğunu belirtmiştir. 2018 İDKAB programının ise yapılandırmacı yaklaşıma göre hazırlandığından daha az kazanıma yer verdiğini bu sebeple, yeni programın daha düzenli, sade, öğrencinin daha aktif olmasını sağlayarak kendisinden beklenen davranışları daha kolay gerçekleştirebileceğini belirtmiştir.⁹⁴³ Bu tespit ise, 2018 DKAB İLKOKUL 4 ve ORTAOKUL 5-8. Sınıflar öğretim programı ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programlarında toplam incelediğimiz 214 kazanım sayısı ile Çekin'in 2010 İDKAB öğretim programında incelemiş olduğu 232 kazanım sayısındaki belirgin farkın nedenini açıklar niteliktedir.

DKAB İLKOKUL 4 VE ORTAOKUL 5-8. SINIFLAR ÖĞRETİM PROGRAMI VE ORTAÖĞRETİM 9-12. SINIFLAR ÖĞRETİM PROGRAMLARININ DOĞRUDAN SORUMLULUK KELİMESİNE YER VERMESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Her iki programdaki kazanımları doğrudan sorumluluk kavramına yer vermesi açısından analize tabii tuttuğumuzda ise, 8. Sınıf “Kaza ve Kader” ünitesinin 2. Kazanımında doğrudan sorumluluk kavramının geçtiği tespit edilmiştir. 9. Sınıf 3. Ünite “İslam ve İbadet” ünitesinin üçüncü kazanımında ise “yükümlülük” kavramının geçtiği belirlenmiş, diğer kazanımlarda ise doğrudan sorumluluk kavramına rastlanmamıştır. Kazanımların açıklamalar kısmı incelendiğinde ise, 6. Sınıf 5. Ünite “Temel Değerlerimiz” ve 7. Sınıf 3. Ünite “Ahlaki Davranışlar” ünitelerinin birinci kazanımlarının açıklamalar kısmında ve 8. Sınıf 1. Ünite “Kaza ve Kader” ünitesinin dördüncü kazanımının açıklamalar kısmında sorumluluk değerine yer verildiği tespit edilmiştir. Ortaöğretim 9-12. Sınıflar öğretim programında ise sadece 10. Sınıf 2. Ünite “Hz. Muhammed ve Gençlik” ünitesinin açıklamalar kısmında sorumluluk değerine yer verildiği tespit edilmiştir. Ağır, İDKAB dersinde sorumluluk ile ilgili kazanımların gerçekleşme düzeyi üzerine yapmış olduğu araştırmasında 2010 yılı İDKAB öğretim programını sorumluluk değeri açısından incelenmiş ve yapılan incelemede sadece sekiz ve dördüncü sınıflarda mevcut olan iki kazanımında doğrudan sorumluluk kelimesinin geçtiği tespit etmiştir. Bununla beraber 2010 yılı İDKAB programının açıklamalar kısmında da sorumluluk değerine yer verildiği tespit edilen diğer bulgular arasındadır.⁹⁴⁴ Çekin, 2010 yılı İDKAB öğretim programının kazanımlarını değerler açısından analiz ettiği çalışmasında ise, yer verdiği değerler tablosunda aklın ve bilginin önemi ile ailenin önemi değerlerini incelerken doğrudan sorumluluk kelimesine yer veren

⁹⁴³ Hayati Tetik, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Universal Journal of Theology*, 3 / 1 (Mart 2018), 83.

⁹⁴⁴ Hatice Sibel Öztekin Ağır, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sorumluluk Değeri İle İlgili Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 41.

iki kazanım olduğunu tespit etmiştir.⁹⁴⁵ Ağır ve Çekin'in yapmış olduğu çalışmalar doğrudan sorumluluğa yer veren kazanımlar açısından 2010 yılı İDKAB programını desteklemektedir. Düzenli, genel lise programlarının ünite ve kazanımlarını değerler eğitimi açısından incelediği araştırmasında birçok dersi değerler eğitimi açısından ele almış ancak Dil ve Anlatım, Türk Edebiyatı ve DKAB derslerinin kazanımlarının değerler eğitimi açısından daha fazla kazanıma yer verdiğini belirtmiştir. İnceleme sonucunda DKAB dersinin değerler açısından diğer iki derse oranla daha az kazanıma sahip olduğunu fakat daha çeşitli değerlere yer verdiğini tespit etmiştir. Buna bağlı olarak DKAB dersinin programı hazırlanırken açık bir şekilde değerler eğitimi de hedeflediği yönünde görüş belirtmiştir. Ayrıca çalışmada sadece 11 ve 12. Sınıflar da birer kazanım olmak üzere toplam iki kazanımda doğrudan sorumluluk kelimesinin geçtiği tespit edilmiştir.⁹⁴⁶ 2010 DKAB Programlarının doğrudan sorumluluk kavramına yer vermesi açısından incelenen çalışmalarda elde edilen bulgular ile 2018 DKAB programının sorumluluk değerine doğrudan yer vermesinde elde edilen sonuçların birbirlerine benzer olduğu söylenebilir.

Kazanımlarda öğrenciye kazandırılmak istenen değerlere neden açıkça yer verilmediği noktasında, Yaman, Fen Bilimleri dersi için hazırlanan etkinliklerin sorumluluk değerine katkısını incelediği araştırmasında öğretim programlarında açık ve örtük şekilde ele alınan değerlerin öğrencilere sezdirilerek öğretilmesinin amaçlandığını ifade etmiştir. Ayrıca formal eğitimde değerler eğitiminin öğrencilere nasıl verilmesi gerektiği yönünde tam açıklama olmadığından örtük şekilde verilen bir öğretim alanı olduğu belirtilmiştir. Bu durumun ise, öğretim programı içerisine değerlerin tam olarak yerleşmemesinden kaynaklı kazanımlarda ayrıca yer verilmemesine ve her okulda ayrı ayrı ele alınmasına neden olduğu ifade edilmiştir.⁹⁴⁷ Araştırmalardan elde ettiğimiz bu sonuçlar öğretim programlarında değerlere neden doğrudan rastlanmadığını ve incelendiğimiz kazanımlarda sorumluluk kelimesine neden rastlamadığımızı açıklar niteliktedir. Değerlerin toplumların temel yapı taşı olduğu düşünüldüğünde öğretim programlarında ele alınan kazanımlarda değerlere doğrudan yer verilmesi ve öğrencilere yaşantı yoluyla öğretilmesinin daha etkili öğretim yapılmasına katkı sağlayabileceğini söyleyebiliriz.

DKAB İlkokul 4 Ve Ortaokul 5-8. Sınıflar Öğretim Programı Ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Öğretim Programlarının Sorumluluk Türlerine Yer Vermesi Açısından İncelenmesi

Kazanımlar sorumluluk türlerine göre ele alındığında 69 kazanımın bireysel sorumluluk, 11 kazanımın toplumsal sorumluluk, 8 kazanımın ise her iki alanı da kapsadığı tespit edilen

⁹⁴⁵ Çekin, "Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi", 112.

⁹⁴⁶ Ahmet Düzenli, *Kazanımlar ve Ünite Açılımları Bakımından Genel Lise Öğretim Programlarında Değerler Eğitimi*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 284.

⁹⁴⁷ Havva Yaman, *Fen Bilimleri Dersi Kapsamında Hazırlanan Öğrenci Temelli Etkinliklerin Sorumluluk Değeri Kazandırmaya Etkisi*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20-21.

bulgular arasındadır. Elde edilen bu rakamlara göre bireysel sorumlulukla ilgili kazanımların toplumsal sorumlulukla ilgili kazanımlara oranla çok daha fazla olduğu ve ilgili alanlara göre dengeli bir şekilde dağılım göstermediği söylenebilir. Ancak dinin dört temel boyutu olan inanç, ibadet gibi alanların önce bireyi ele alıp daha sonra ahlak, muamele gibi alanlarla toplumsal ilişkileri düzenlediği düşünülürse bireysel sorumlulukla ilgili kazanımların daha fazla olması normal olarak karşılanabilir.

DKAB İlkokul 4 Ve Ortaokul 5-8. Sınıflar Öğretim Programı Ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Öğretim Programlarında Sorumluluk Değeri İle İlişkilendirilen Kazanımların Sınıf Düzeylerine Göre Dağılımı

Kazanımların sınıf düzeylerine göre dağılımı incelendiğinde en fazla kazanımın 5. Sınıf düzeyinde olduğu (17 kazanım) en az ise, 12. sınıfta (4 kazanım) yer verildiği tespit edilmiştir. Bireyin kendisine öğretilmek istenen değerleri en hızlı ve en kalıcı öğrendiği dönem çocukluk dönemidir.⁹⁴⁸ Sorumluluk duygusu da, erken çocukluk yıllarından itibaren çocuğun yaşı, cinsiyeti, gelişim özellikleri dikkate alınarak uygun görevler verilmesiyle oluşup gelişmeye başlayan bir duygudur.⁹⁴⁹ Bu dönemde çocuk üzerinde etkili olan kurumların aileyle birlikte okul olduğu düşünüldüğünde ilköğretim yıllarının çocuğun bireysel gelişimi ve kişisel gelişimi açısından önemli olduğu söylenebilir.⁹⁵⁰ Glasser, çocuğun sorumluluk duygusunu ancak içinde bulunduğu durumları değerlendirerek ve hem kendisi hem de başkaları için nasıl yardımcı olabileceğini düşünerek kazanacağını savunmaktadır. Ona göre sorumluluk sahibi bir birey yetiştirmek için çocuğa anaokulundan itibaren fırsat sağlanmalıdır.⁹⁵¹ Erikson ise, psikososyal gelişim kuramında; çocuğun gelişimi için içerisinde yer aldığı sosyal çevresi olan anne- baba, öğretmenler ve arkadaşların çocuk için çok önemli unsurlar olduğunu söyleyerek kişilik gelişimin yaşam boyu devam ettiğini belirtmiştir.⁹⁵² Bugün genel anlamda kabul edilen görüşte bu yöndedir. Bireylerin kişiliklerinin, büyük bir kısmının teşekkül ettiği ilköğretim kademesinde, değerler eğitimi içerisinde sorumluluk eğitiminin sağlıklı bir şekilde verilmesi, çocuğun ileriki yaşlarda uyumlu ve sağlıklı bir kişilik gelişimi göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla eğitim sistemimizin ilk kademesinden son kademesine kadar değerler eğitimine yer vermesi ve bunları kazandırmaya çalışması en önemli

948 Recep Kaymakcan- Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitim*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 193.

949 Muhammet Cevat Acar, *Varoluşçu Yaklaşım Odaklı Sorumluluk Eğitimi Programının İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Sorumluluk Düzeylerine Etkisi*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 9.

950 Mevlüt Kaya, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, (2007), 25.

951 Alper Yontar- Filiz Yurtal, "Sorumluluk Kazandırmada Öğretmenler Tarafından Kullanılan Yaptırımların İncelenmesi", *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 34/153, (2009), 147.

952 Osman Özdemir vd., "Kişilik Gelişimi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 4/4, (Aralık 2012), 571.

görevidir.⁹⁵³ Değer öğretiminde çocukların gelişim özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Çocuğun ahlaki gelişiminde kritik döneminin çocukluk dönemi olduğu göz önünde bulundurulduğunda 5. Sınıf düzeyinde daha fazla kazanıma yer verilmesi gelişim özelliklerini destekler niteliktedir. Bu noktada 4. Sınıf düzeyinde “Güzel Ahlak” ve “Hz. Muhammed’i Tanıyalım” ünitelerinde sorumluluk değeriyle ilgili daha fazla kazanıma yer verilebilir. İncelenen öğretim programlarında sorumluluk değerine yer verilmeyen sınıf düzeyi bulunmamaktadır. Bu durum, Erikson’un psikososyal gelişim kuramında belirtmiş olduğu ve herkesçe de benimsenen görüşle uyumaktadır.

2018 yılı DKAB öğretim programlarında sorumluluk değeri ile ilişkili olan kazanımlar incelendiğinde bu kazanımların genel itibarıyla öğrencilerin bilişsel özelliklerini ön plana çıkararak örnek verir, yorumlar, açıklar gibi bilişsel alan basamakları ile ilgili olduğu belirlenmiştir. “Gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlaki ilkeleri açıklar.” Kazanımı örnek olarak gösterilebilir. Eğitim programları genel olarak incelendiğinde duyuşsal alanla ilgili kazanımların az olduğu görülür. Bunun en önemli sebeplerinden birisi duyuşsal alanlardaki öğrenmelerin zorluğu, diğeri ise, öğrenmenin uzun zaman almasıdır.⁹⁵⁴ Süreç zor olsa da öğrencilerin eğitim-öğretim sürecine daha etkin katılabilmesi için duyuşsal alanın önemsendiğini hissetmesi önemlidir.⁹⁵⁵ Ayrıca öğrenme duyuşsal ve bilişsel alanların karışımından meydana gelen bir süreçtir. Öğrenmenin kalıcı olabilmesi için bu birleşimin sağlanması gerekmektedir.⁹⁵⁶ Bu yüzden öğretim programlarında önemli bir yer teşkil eden değerler eğitiminin duyuşsal özellikleri ön plana çıkaran ve öğrencilerin duyuşlarına hitap eden kazanımlar aracılığıyla verilmesinin daha kalıcı öğrenmeler sağlayabileceği kanaatindeyiz.

DKAB İlkokul 4 Ve Ortaokul 5-8. Sınıflar Öğretim Programı Ve Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Öğretim Programlarında Sorumluluk Değeriyle İlgili Kazanımların Bağlantılı Olduğu Alanlar Açısından İncelenmesi

Öğretim programlarında sorumluluk değeri ile ilgili olduğu tespit edilen kazanımlar sorumlulukla ilişkilendirilen alanlar açısından değerlendirildiğinde en fazla kazanımın sırasıyla “İnanç” (35 kazanım), “Ahlak” (24 kazanım), “İbadet” (14 kazanım), “Din ve Kültür” (5 kazanım), “Ahlak ve Toplum” (3 kazanım), “Din ve Toplum”, “Din ve Ahlak” ile “İbadet ve Ahlak” (2 kazanım) alanlarında yer aldığı belirlenmiştir. Kaya, İDKAB programındaki ahlaki konuları ele aldığı makalesinde ilköğretim DKAB öğretim

953 Soner Aladağ, İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Bilişsel Düzeyde Kazanmalarına Etkisi, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 161/161, (Eylül, 2012), 126.

954 Mehmet Nuri Gömleksiz – Ayşe Ülkü Kan, “Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Öğrenme”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1, (2012), 1174.

955 Ali Yakar- Bilal Duman, “Duyuşsal Farkındalığa Dayalı Öğretimin Akademik Başarı ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlar Üzerine Etkisi”, *Eğitim Kuram ve Uygulamaları Araştırmaları Dergisi*, 3/3, (2017), 32.

956 Gömleksiz – Kan, Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Öğrenme, 1174.

programının amaçlarını şu şekilde sıralamıştır: Öğrencileri, ahlaki değerleri bilen bunlara saygı gösterebilen, ahlaki değerleri kendi dünyasıyla içselleştirebilmiş, dinin de inanç ve ibadetler sayesinde insan davranışlarını güzelleştirdiğinin farkında olabilen bireyler olarak yetiştirmektir. Buna göre program, inanç ve ibadet alanlarıyla öğrencilerin ruhuna hitap etmeyi amaçlamakta ve ahlaki değerleri bu alanlarla yerleştirmeye çalışmaktadır. Son olarak ise, çevresine karşı duyarlı, uyumlu ve saygılı bireyler yetiştirebilmek için dış dünyayla uyumunu sağlamaya çalışmaktadır.⁹⁵⁷ “İnanç” konu alanı içerik olarak, çocukların dinle ilgili öğrenmeleri gereken temel konuları içermektedir. Diğer bütün kazanımların ilgili olduğu alanlar inanç alanının üzerine inşa edilmekte ve sorumluluğun diğer türleri buradan beslenmektedir. Toplumsal ve bireysel sorumluluğun kazandırılmasında en büyük etkenin inanç olduğu düşünüldüğünde kazanımların en fazla bu alanla ilgili olması normal olarak karşılanabilir.

Çalışma sonucunda şu önerilerde bulunulabilir:

1. Sorumluluk değeri öğretim programlarında kök değer olarak ele alınmıştır. Tespit ettiğimiz kazanımların dolaylı olarak sorumluluk değeri ile ilgili olduğu göz önünde bulundurulduğunda önemi kazanımlara yeterince yansıtılmamıştır. Bu noktada sorumlulukla ilgili doğrudan kazanımların sayısı artırılabilir.
2. Değerler eğitiminin öğretim programlarındaki yeri ve önemi ile çeşitli değerler açısından incelenmesiyle ilgili yapılan çalışmaların sayısı arttırılmalıdır.
3. Sorumluluk değerinin duyuşsal alanla ilişkisi göz ardı edilmeden öğrencilerin empati kurabilecekleri rol oynama, drama, konuşma halkası ve altı şapkalı düşünme gibi yöntem ve tekniklerin kullanılabilceği kazanımlara daha fazla yer verilmelidir.

Kaynakça

Acar, Muhammet Cevat. *Varoluşçu Yaklaşım Odaklı Sorumluluk Eğitimi Programının İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Sorumluluk Düzeylerine Etkisi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Akbaş, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II.Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Akıncı, Vural vd. “Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*. 1 (Mart 2011), 63-87.

Aladağ, Soner. “İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Bilişsel Düzeyde Kazanmalarına Etkisi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 161/161 (Eylül, 2012), 123-146.

Alan, Yakup. “Değerler Eğitimi Açısından Kur’an Kıssaları’nın Türkçe Ders Kitaplarında Kullanılması”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (Aralık 2014), 60-76.

⁹⁵⁷ Kaya, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, 26.

Arıcı, İsmail - Maden, Kenan. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Mart 2018), 237-256.

Aslan, Şebnem. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 1. Basım, 2018.

Ay, Mustafa Fatih. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 13. Basım, 2020.

Baltacı Ali, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran, 2018), 231-274.

Cüceloğlu, Doğan. *Anamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 25. Baskı, 2003.

Çakmak, Ahmet. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Adalet Değerinin Öğretimi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Çağlayan, Ahmet. *Ahlak Pusulası Ahlak ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2013.

Çağlayan, Harun, “İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Nisan 2016), 97-120.

Çekin, Abdulkadir. “Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 105-119.

Çelik, Hilal vd. “Nitel Veri Analizi ve Temel İlkeleri”. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2020), 379-406.

Dökmen, Üstün. *Yarına Kim Kalacak? Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*. Konya: Sistem Yayıncılık, 4. Baskı, 2001.

Draz, M. Abdullah. *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2. Baskı, 1993.

Düzenli, Ahmet. *Kazanımlar ve Ünite Açılımları Bakımından Genel Lise Öğretim Programlarında Değerler Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Düzgün, Şaban Ali. “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 1-12.

Ercan, Başak. *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sosyal Sorumluluk Anlayış ve Uygulamaları Antalya Örneği*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 8. Basım, 2015.

Gömlüksiz, Mehmet Nuri - Kan Ayşe Ülkü, “Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Öğrenme”. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (2012), 1159-1177.

Güven, Süleyman. “Kurumsal İletişim Bağlamında Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Etik İlişkisi”. *Akdeniz İletişim Dergisi* 26 (2016), 133-154.

Karaman Kepenekçi, Yasemin. “İlköğretimde İnsan Hakları ve Sorumluluk Eğitimi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*. 34/34 (2003), 280-299.

Kart, Mehmet – Şimşek Hüseyin. “Türk Eğitim Sisteminde Değer Arayışı: Yenilenen (2017) İlköğretim Programları Hangi Değerleri Kazandırıyor?”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (Aralık 2020), 9-44.

Kaya, Mevlüt. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 23-50.

Kaymakcan, Recep – Meydan Hasan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (June 2020), 170-189.

MEB. Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar). 2018. <https://mufredat.meb.gov.tr/Programlar.aspx>

MEB. Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). 2018. <https://mufredat.meb.gov.tr/Programlar.aspx>

Meydan, Hasan. “Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 93-108.

Özdemir, Osman vd. “Kişilik Gelişimi”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4 (Aralık 2012), 512-589.

Özel, Erdoğan – Zelyurt, Hikmet. “Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 16/36 (2016), 9-34.

Özen, Yener. *Sorumluluk Eğitimi*. Ankara: Vize Yayıncılık, 1. Baskı, 2015.

Öztekin Ağır, Hatice Sibel. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sorumluluk Değeri İle İlgili Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Sezer, Adem – Çoban, Okan. “Ortaokul Öğrencilerinin Sorumluluk Değeri Algıları”. *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 22-39.

Tetik, Hayati. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Universal Journal of Theology*, 3 / 1 (Mart 2018). 64-86.

Yakar, Ali - Duman, Bilal. “Dünyasal Farkındalığa Dayalı Öğretimin Akademik Başarı ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlar Üzerine Etkisi”. *Eğitim Kuram ve Uygulamaları Araştırmaları Dergisi* 3/3 (Eylül 2017), 30-47.

Yıldırım, Ali – Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Yontar, Alper – Yurtal Filiz. “Sorumluluk Kazandırmada Öğretmenler Tarafından Kullanılan Yaptırımların İncelenmesi”. *Eğitim ve Bilim Dergisi* 34/153 (2009), 144-156.

FIKİH-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MODERN İKTİSADA BİR BAKIŞ

Mustafa ATEŞ⁹⁵⁸

İslam İktisadında Ahlakilik

Arapça olan ahlak kelimesi, hulk veya huluk kelimesinin çoğulu olup sözlükte “tabiat, huy, karakter” gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁵⁹ Ahlak terimi mutlak olarak veya ahlakî ya da ahlaklı gibi eklerle her ne kadar iyi huyları ifade etmekteyse de İslamî literatürde genellikle fazilet ve reziletleri, iyi ve kötü davranışları nitelemek üzere çeşitli sıfatlarla birlikte kullanılmıştır. Buna göre iyi alışkanlıklar ve faziletli davranışlar el-ahlâkü'l-hamîde, el-ahlâkü'l-hasene, hüsnü'l-huluk gibi ifadelerle anılırken, kötü mizaç ve davranışlar ise el-ahlâkü'z-zemîme, el-ahlâkü's-seyyie, sûü'l-huluk gibi ifadelerle isimlendirilmektedir.⁹⁶⁰

İnsanın dünya hayatındaki davranışlarının bir kısmı iktisadî davranışlardır. İktisat (economy); temelde insanın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik her türlü faaliyeti içeren ve özellikle üretim-tüketim-ticaret faaliyetlerine yönelik bir terim olup bütünüyle insan etkinliğine dayanır. Dolayısıyla insan davranışlarını (iyi veya kötü olmakla) niteleyen ahlakın insan etkinliğine dayanan iktisattan bağımsız olması düşünülemez. Ahlakî açıdan bakıldığında bir iktisadî davranış biçimi ya iyidir ya da kötüdür. Bu çerçevede iktisat biliminin rasyonel, nesnel ve evrensel olma iddiası, iktisadî davranışta bulunan insanın bu davranışının iyi ya da kötü olması gerçeğini değiştirmez. Günümüzde istatistiksel yöntemlerden ve matematiksel modellerden yaygın olarak yararlanan İktisat bilimi, disiplin olarak her ne kadar genellikle teknik bir bilim dalı şeklinde bir görünüm arz etse de insanın iktisadî davranışlarını incelemesi sebebiyle esasında sosyal bilimlerle yakından irtibatlıdır. Nitekim iktisadın felsefe, etik, sosyal teori gibi disiplinlerden uzaklaşması, geçmişten günümüze çeşitli iktisatçılar tarafından eleştirilmiş, ancak bu eleştiriler iktisat disiplininin genel yapısında pek yankı uyandırmamıştır. Bununla birlikte iktisadın genel kabul gören mevcut yapısı eleştirilmeye ve özellikle iktisat-etik ilişkisi bağlamında yeni teoriler üretilmeye devam etmiştir. Söz gelimi Nobel Ekonomi ödülü alan Amartya Sen, genel olarak ortodoks/egemen iktisat anlayışının dışına çıkmadan etik-iktisat önerisinde bulunmaktadır.⁹⁶¹

958 Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, mustafa.ates@dpu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7449-5454

959 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 10/86.

960 Mustafa Çağrırcı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

961 Adem Levent, “İktisat ve Etik: Amartya Sen Mirası”, *İş Ahlakı Dergisi* 6/2 (Kasım 2013), 110-111, 122; Mehmet Bulut, “Ahlak ve İktisat”, *Adam Akademisi* 5/2 (2015), 105-106. İktisat biliminde farklı paradigma arayışları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Saraç, *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 7-14.

İktisat-ahlak ilişkisi bağlamında öncelikle iktisat biliminin ahlakın alanıyla kesişen temel teorilerini incelemek gerekmektedir. İktisat biliminin kurucusu kabul edilen Adam Smith'in, günümüzdeki çoğu iktisadî çalışmanın halen temelini oluşturan "görünmez el" teorisi ile bu çerçevede homo-economicus olarak ifade edilen insan tasavvuru üzerinden günümüz iktisat ahlakının genel bir portresi çıkarılabilir. Kâinata doğal kanunların varlığını kabul eden ve ideal olanın bu kanunlar olduğunu savunan Adam Smith'in iktisat düşüncesine dair temel teorilerinden biri olan "görünmez el" teorisine göre; yaratılışı itibarıyla bencil olan insan, kendi çıkarları için çalışırken bu esnada topluma da etkin bir şekilde fayda sağlar ve herkesin bencil olduğu bir toplumda herhangi bir müdahaleye gerek kalmaksızın düzen kendiliğinden sağlanmış olur. Aynı zamanda Ahlak Felsefecisi olan Adam Smith'in insanı yaratılış itibarıyla bencil olarak nitelemesi, aslına bakılırsa İslâmî literatürdeki nefis kavramıyla örtüşmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerîm'de Haşr Sûresi'nin 9. ayetinde "kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır"⁹⁶² buyrulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Smith'in teorisindeki insanın bencilliği, doğru ve yerinde bir tespittir. Ancak bu tespitle birlikte teori, tamamen İslam'a ve onun öğretilerine aykırı bir şekilde inşa edilmiştir. Nitekim yukarıdaki ayette ve buna benzer birçok ayette nefsin kötülüğü emrettiği, nefsânî arzuların insana çekici kılındığı, nefsin bencillikten, hevâ ve heveslerden arındırılması gerektiği ve kurtuluşun ancak nefsi kötülüklerden arındırmakla mümkün olacağı ifade edilmektedir.⁹⁶³ Adam Smith ise teorisinde, kendi çıkarları için çalışan bencil ve açgözlü insanın, diğer bir ifadeyle homo economicus bireyin bu ahlakî özelliği sayesinde daha fazla mal üretmek suretiyle toplumsal refahı en üst seviyeye çıkaracağını iddia etmektedir.⁹⁶⁴

Modern iktisat biliminde homo economicus insan tasavvuru merkeze alınarak, fayda ve kârını maksimize etmek suretiyle kendi çıkarını en önemli gayesi olarak gören insan tasavvuru üzerinden çeşitli teoriler inşa edilmektedir. Söz gelimi, homo economicus paradigması kapsamında ileri sürülen iktisat biliminin en temel teorilerinden birine göre insanın ihtiyaçları sınırsız ve fakat bu ihtiyaçları karşılayacak kaynaklar sınırlıdır. İlk bakışta önemli bir hakikat gibi görünen bu teoride aslında ihtiyaç ile nefsî arzular birbirine karıştırılmaktadır. İnsan için sınırsız olan ihtiyaçlar değil, nefsî arzulardır.⁹⁶⁵ Nitekim bu gerçek Kur'an-ı Kerîm'de "nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır"⁹⁶⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Yine ayetin devamında "İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir, hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır" ifadeleriyle söz konusu nefsânî arzuların geçiciliğine ve diğer bir ayette ise

962 Kur'an Yolu (Erişim 8 Temmuz 2021), Haşr 59/9.

963 bk. Âl-i İmrân 3/14; Tevbe 9/71; Hûd 11/9-11; Yûsuf 12/53; Câsiye 45/23; Şems 91/9-10 vd.

964 Bulut, "Ahlak ve İktisat", 106.

965 Bulut, "Ahlak ve İktisat", 108.

966 Tevbe 9/71.

“Arzularını tanrı yerine koyan, Allah’ın -bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi bir tasavvur et! Allah’tan sonra onu kim yola getirecek? Düşünmüyor musunuz?”⁹⁶⁷ buyrularak arzuları peşinde koşanların büyük bir dalalet içerisinde olduğu ifade edilmektedir. Oysa yukarıda bahsi geçen teorilerde toplumsal düzen ve refahı, tam da ayetteki “nefsine tapan” insanın gerçekleştirebileceği ileri sürülmektedir.

Elbette zikri geçen ayetler, sadece inananlar için bir değer ifade etmektedir. Bununla birlikte Kapitalist ekonomik düzenin toplumsal refahı “eşit bir şekilde” sağlama konusundaki başarısızlığının göstergesi; geçmişten günümüze yaşanan ekonomik krizler, dünya savaşları ve açlık-ölüm ile boğuşan geniş kitlelerdir. Bunların da ötesinde günümüzde artık “the great reset” (büyük sıfırlama) diye tabir edilen bir ekonomik sistem değişikliği güçlü bir şekilde dile getirilmektedir.⁹⁶⁸ Ancak sistemin tıkandığını ve sürdürülebilir bir şekilde yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunan bu öneri dahi, kapitalist ekonomik sistemi değiştirmekten ziyade devamını sağlamaya yönelik bir çabadır. Zira sistemin kurucusu olan Batı medeniyetinin zenginlik ve refahı, yine bu sistemin devamıyla mümkün olacaktır.

Tam da bu noktada tarih açısından biraz geriye giderek kapitalizm-ekonomi-modernite ilişkisi bağlamında batılı akademisyen Wael Hallaq’ın Batı karşısında Osmanlı Devleti hakkındaki bir değerlendirmesini paylaşmak yerinde olacaktır. Wael Hallaq, 16. yüzyılda Osmanlı’nın batıda olup biten tüm gelişmelerden haberdar olduğunu ve hatta batıyla birlikte ilk başlarda moderniteyi geliştirmeye başladığını, ancak belli bir noktada modern projeyi durdurmak zorunda kaldığını ifade etmektedir. Hallaq’a göre, Osmanlı’nın moderniteyi belli bir noktada durdurmasının sebebi, İslam’ın ruhundan vazgeçmek istememesidir. Çünkü bu noktadan sonra ahlak alanı dışında (amoral) bir kısma girilmektedir. Toplumsal düzenin sermaye birikimine kurban edilmesi, sömürgeleştirme suretiyle altın ve gümüşün Avrupa’ya akması vb. ekonomik politikaları, Osmanlı’nın imkânı olmasına rağmen İslamî/ahlakî yapısı sebebiyle uygulamaması iktisadî açıdan Avrupa’ya göre geri kalmasına ve artık 19. yüzyılda Avrupa’nın bir pazarı haline gelmesine yol açmıştır.⁹⁶⁹

20. yüzyılın başlarında yaşanan ve büyük toplumsal felaketlere yol açan I. Dünya Savaşı’ndan yaklaşık on yıl sonra “Büyük Buhran” olarak da adlandırılan 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı yaşanmış, yine on yıl geçmeden II. Dünya savaşı patlak vermiş ve böylelikle uluslararası finans problemleri had safhaya ulaşmıştır. Ekonomik bunalımlar, uluslararası ticaret gereksinimini arttırmış, ancak kullanımı artan kâğıt paranın diğer ülke paraları ile konvertibilitesi (değiştirilebilirliği) bulunmaması sebebiyle dış ticaret

967 Câsiye 45/23.

968 bk. “The Great Reset”, *The Economist* (Erişim 08 Temmuz 2021).

969 F. Betül Güney Altıntaş, “Wael B. Hallaq İle İslam Hukuku ve İslamî İlimler Üzerine Bir Söyleşi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 148-149.

finansmanını karşılayacak bir çözüm bulunamamıştır. 1944 yılında uluslararası para problemini çözmek için Bretton Woods Konferansı'na katılan ülkeler arasında kâğıt-altın esaslı bir sistem üzerinde uzlaşma sağlanmıştır. Buna göre, üye ülkelerin paraları dolara endekslenmiş, dolar da altına endekslenmiştir. Altına endekli tek para birimi olan dolar, aynı zamanda rezerv para birimi haline gelmiştir. ABD, 1 ons altını 35 dolara eşitlemiş ve dış talep olduğunda bu değer üzerinden doları altına çevirmeyi taahhüt etmiştir. 60'lı yıllarda dolara ve ABD'nin altın rezervine olan güven azalmaya başlayınca, rezerv olarak dolar bulunduran ülkeler, hızla bunları altına çevirmeye başlamıştır. 1971 yılında ABD'nin diğer ülkelere karşı sorumluluğu 24 milyar dolar civarındayken altın rezervi 11 milyar dolar seviyelerindedir. Bu sebeple yine 1971 yılında ABD Başkanı Nixon, doların altın karşılığını kaldırdığını açıklamış, 1972'de altının ons fiyatı 70 doları geçmiş ve 1973 yılında Bretton Woods sistemi tamamen çökerek sürdürülemez bir hal almıştır. Ardından günümüze kadar uygulanmaya devam eden dalgalı kur sistemleri dönemi başlamıştır.⁹⁷⁰ Günümüzde altının ons fiyatının iki bin dolar civarında olduğunu hatırlatmak gerekir. 2012 yılı itibariyle piyasadaki Amerikan dolarının sadece %4,46'sının altın karşılığı bulunmaktadır.⁹⁷¹ Tüm bu gelişmelere rağmen ABD dolarının rezerv para olma niteliği devam etmekte ve bu sebeple FED'in faiz kararları diğer ülke ekonomilerini doğrudan etkilemektedir. Bu sebeple özellikle 2008 krizi sonrası kripto para vb. alternatif para sistemi arayışları hız kazanmıştır.⁹⁷²

Bazı iktisatçılara göre 2008 krizini en kısa yoldan ve tek başına açıklayacak kavram, borç finansmanı kavramıdır. Dünyadaki kamu ve özel sektör toplam borç miktarı 250 trilyon doların üzerindeyken, dünyanın toplam millî geliri ise 80 trilyon dolar civarındadır. Bu durum borca dayalı finansal sistemin küresel ekonomiyi son derece büyük bir çıkmaza sürüklediğini gösteren önemli bir veridir. Chapra'ya göre, öz kaynak yerine büyük oranda borç finansmanının tercih edilmesi, piyasa disiplini bozan önemli faktörlerden biridir. Yine yapılan çeşitli bilimsel çalışmalar ve yaşanan krizler, sürdürülebilir bir kalkınma için öz kaynak finansmanına ağırlık vermenin gerekli olduğunu göstermektedir. Bununla beraber öz kaynak finansmanının başarılı bir şekilde uygulanması; paydaş yaklaşımı, paylaşım kültürü ve dürüstlük gibi olguların benimsenerek yeterince uygulanabilir olmasına bağlıdır.⁹⁷³

Günümüzde Türk ekonomisinde kamu borç stoku önemli ölçüde azalmasına rağmen özel sektörün borç stoku ile hane halkı borçluluğu tehlikeli bir şekilde artmaktadır. 2016 yılı itibariyle 27 milyon vatandaşın 428 milyar liralık bireysel kredi ve kredi kartı borcu olduğu

970 Cem Korkut, "İslâm İktisadında Para ve Para Politikası Uygulamaları", *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*, ed. Cem Korkut (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 6; Fatih Kaplanhan, "Para Sistemlerindeki Dönüşümün Dünü, Bugünü ve Geleceği", *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*, ed. Cem Korkut (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 116-119.

971 Kaplanhan, "İslâm İktisadında Para", 109.

972 Saraç, *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek*, 60.

973 Saraç, *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek*, 156-157, 163.

tespit edilmiştir.⁹⁷⁴ 2021 yılı nisan ayı itibariyle Türkiye Bankalar Birliği verilerine göre bireysel kredi kullananların sayısı 34,5 milyona, bireysel kredi miktarı ise 903 milyara ulaşmıştır. Bu kredilerin yüzde 46’sını ihtiyaç kredileri, yüzde 32’sini konut kredileri, yüzde 17’sini kredi kartları ve yüzde 5’ini taşıt kredileri oluşturmaktadır.⁹⁷⁵ İslam hukukunda aslı ihtiyaç kapsamında değerlendirilen konut ve taşıtın bireysel krediler içindeki oranı ise sadece %37’dir.

Tüm bu veriler ışığında borca dayalı finans sisteminin, giderek tehlikeli boyutlara ulaşan bir şekilde toplumu da borca dayalı bir hayata sürüklediği görülmektedir. Yukarıda değinildiği üzere konvansiyonel iktisat düşüncesindeki fayda anlayışı insanın bireysel çıkarını, kısa vadeli hazzını ve bedensel isteklerini iktisadî davranışın çıkış noktası olarak belirleyince, toplum da zaman içerisinde söz konusu iktisadî davranışları kanıksayıp normalleştirebilmektedir.⁹⁷⁶ Tam da bu noktada İslam ahlakı ve İslam iktisadının önemli iktisadî davranış biçimlerinden biri olan “karz-ı hasen” üzerinde durmak gerekir.

Terim olarak karz, “geri ödenmek üzere verilen mal veya birine ödünç/borç verme” anlamına gelmektedir. Karzın, “hasen” (güzel) diye nitelenmesi ise verilen borcun riya ve dünyevî beklenti içerisine girmeden sırf Allah rızası için ve helâl maldan verilmesi gerektiğine ve böyle bir davranışın güzelliğine işaret eder.⁹⁷⁷ Karz akdi, fıkıh literatürünün muamelat kısmında müstakil bir akid türü olarak tanımlanmış, mahiyeti, kuruluş şartları, tarafların hak ve yükümlülükleri, faizle ilişkisi gibi birçok yönüyle ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de karz-ı hasen, Allah’a verilen bir borç olarak nitelenmekte ve yine Allah tarafından karşılığının fazlasıyla verileceği ifade edilmektedir.⁹⁷⁸ Bu yönüyle karz, Allah’a yakınlaşma (kurbet) anlamı içeren bir işlemdir ve bir taraftan karz alan kişinin ihtiyacı giderilirken diğer taraftan karz veren kişi uhrevî bir kazanç elde eder.⁹⁷⁹

Konvansiyonel iktisat düşüncesinin karz-ı hasen uygulamasını rasyonel bir faaliyet olarak nitelemeyeceği açıktır. Bununla birlikte gerek kurumsal düzeyde gerekse bireysel açıdan bu tür faaliyetlerin gelişmesine de izin vermemektedir. Bireysel açıdan düşünüldüğünde, karz-ı hasen verebilmek için öncelikle birikim sahibi olmak gerekmektedir. Oysa yukarıda yer verildiği üzere hane halkı borçlu sayısı ve borç miktarı her geçen gün artmaktadır. Yine karz-ı hasen verebilmek için kanaakâr ve diğerkâm olmak gerekir. Lakin egemen ekonomik sistem bireyi sürekli tüketime, israfa ve lüks yaşama teşvik

974 Saraç, *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek*, 162.

975 “Risk Merkezi Aylık Bülten Özeti Nisan 2021”, *Türkiye Bankalar Birliği Risk Merkezi* (Erişim 10 Temmuz 2021).

976 Borca dayalı finans sisteminin toplumdaki tüketim ve borçlanmaya etkisi hakkında ayrıntılı bir araştırma için bk. Banu Karakaş, “Finansallaşan Türkiye Ekonomisinde Tüketim ve Borçlanma”, *İş ve Hayat* 1/1 (2015), 25-56.

977 H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

978 bk. Bakara, 2/245.

979 Apaydın, “Karz”, 24/521.

etmektedir. Bireysel açıdan karzın önündeki en büyük engellerden bir diğeri de yine mevcut ekonomik sistemin en önemli problemlerinden biri olan enflasyon gerçeğidir. Bireyler, enflasyon sebebiyle uzun vadeli ve yüksek miktarda borç vermekten kaçınmaktadır. Kurumsal yönüyle düşünüldüğünde karzın kurumsallaşması da finansal açıdan çeşitli riskler barındırmaktadır. İlgili kurumun güvenilirliği, yasal düzenlemelerdeki eksiklikler, borcun geri ödenmeme riski gibi durumlar, karz işleminin kurumsallaşmasını engelleyen faktörlerdir. Ancak bu alanda yapılan çalışmalar, söz konusu risklerin giderilerek karz-ı hasenin kurumsallaşması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁹⁸⁰

Konvansiyonel iktisat düşüncesinin problemlerinden biri de faizi meşru ve hatta iktisadî bir davranış olarak gerekli görmesidir. Faize ilişkin teori ve yorumlara bakıldığında neredeyse tamamında faizin, sermaye veya paranın borç verilmesi sebebiyle alınan haklı bir pay olarak nitelendiği görülmektedir. Çünkü bu teorilere göre borç veren kişi, tüketim imkânı olduğu halde bu tüketimini ertelemiş ve borç alan kişi de aldığı bu borçla tüketim imkânı veya kazanç elde etmiştir.⁹⁸¹ Konvansiyonel iktisat düşüncesinde faiz konusunda ilgi gören ve kullanılan teorilerden biri Böhm-Bawerk'e aittir. O, *Pozitif Sermaye Teorisi* adlı kitabında sevdiği şeyleri hemen yaşamayı, acı veren şeyleri de ötelemeyi tercih etmek suretiyle insanların pozitif zaman tercihi olduğunu ileri sürmektedir. Bu teoriye göre para, kendisini elinde tutana ihtiyaçlarını hemen karşılama imkânı vermektedir. Dolayısıyla Böhm-Bawerk'e göre şu anki para sonraki paradan daha değerlidir.⁹⁸² İktisadın diğer hâkim teorilerinde olduğu gibi yaygın olan faiz teorilerinde de homo-economicus insan tasavvuru öne çıkmaktadır. Yine insan bencil, nefsanî duygularıyla hevâ ve heveslerinin peşinde koşan, ancak bu yolla mutlu olabilen bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Yukarıda değinildiği üzere modern iktisat düşüncesine göre insanın, ancak bencil bir şekilde davranırsa toplumsal refahın sağlanabileceği burada tekrar hatırlatılmalıdır.

Faizin, ekonomik sistemin doğal bir gereği değil, mücadele edilerek ortadan kaldırılması gereken bir problem olduğunu tespit etmek için elbette vahiy bilgisi yeterli olmakla birlikte, Müslümanların bu konuyu ve diğer kapitalist teorileri iktisadî, hukukî, psikolojik, sosyolojik ve tarihî açıdan ele alarak insanlığa yeni teoriler üretmesi gerekmektedir.⁹⁸³ Özellikle Müslümanların yoğun bir şekilde yaşadığı ülkelerde faiz probleminin çözüme

980 Ali Can Yenice - Abdullah Talha Genç, "Hanehalkı Borçlanma Davranışlarında Karz-ı Hasen'in Yeri", *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 122-124; Abdullah Talha Genç, *Türkiye'de Karz-ı Hasen Sandık Uygulamaları: Nitel Bir Araştırma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 101-107.

981 Saraç, *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek*, 53-55; Abdullah Mesud Küçükkalay, "İktisadi Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü", *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 48-51.

982 Saraç, *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek*, 54-55; Küçükkalay, "İktisadi Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü", 50-51.

983 Mehmet Saraç, "Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz", *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 119.

kavuşturulması noktasındaki beklenti sebebiyle -bugün ülkemizde katılım bankacılığı olarak isimlendirilen- faizsiz finans kurumları ortaya çıkmıştır. Günümüzde İslam İktisadı her ne kadar katılım bankacılığı faaliyetlerine sıkışıp kalsa da katılım bankacılığının gelişme göstermesiyle İslam İktisadına dair ilgi ve alana dair yapılan çalışmalar son dönemde büyük oranda artış göstermiştir.

Faizsiz banka düşüncesine dair 1940 yılından 1974 yılına kadar yirmi civarında kitap ve rapor hazırlanmıştır. Neccâr 1963-1966 yılları arasında Mısır'ın bir bölgesinde ilk faizsiz finans modelini kurmuştur. Bu ilk alternatif denemenin akabinde günümüzde faaliyetine devam eden ve ilk faizsiz banka olan İslâm Kalkınma Bankası ise, 1974 yılında Cidde'de kurulmuştur.⁹⁸⁴ Türkiye'de "Özel Finans Kurumları" adıyla 1983 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla faizsiz finans kurumlarının kurulmasına izin verilmiş ve 1985 yılında ise Albaraka Türk Özel Finans Kurumu ve Faisal Finans Kurumu faaliyete başlamıştır. Günümüzde Türkiye'de altı katılım bankası bulunmaktadır. Bunlardan 2015 yılında kurulan Ziraat Katılım Bankası, 2016'da kurulan Vakıf Katılım Bankası ve 2019'da kurulan Türkiye Emlak Katılım Bankası; kamu katılım bankalarıdır.⁹⁸⁵ Kamu katılım bankalarıyla ilgili bu girişim, katılım bankalarının devlet tarafından sahiplenilip desteklendiği şeklinde olumlu bir algı ortaya çıkarmıştır. Aynı şekilde yeni kurulan kamu katılım bankalarının kısa sürede diğer katılım bankalarının büyüme oranlarını yakalayacağı ve konvansiyonel bankalardan müşteri çekmek suretiyle katılım bankacılığı sektöründe kapasite artırımına olumlu katkı yapacağı öngörülmektedir.⁹⁸⁶

İslam dünyasındaki katılım bankacılığı sektöründe yaşanan gelişmelere paralel olarak özellikle Avrupa başta olmak üzere dünyanın diğer çeşitli bölgelerinde de faizsiz finans sektörü gelişme göstermektedir. Müslüman toplumlar dışında faizsiz finans sektörüne ilgi gösteren ve bu alanda önemli girişimlerde bulunan devletlerin başında İngiltere gelmektedir. İngiltere'nin ilk İslamî finans kurumu "Al Baraka International", başlangıçta konut finansmanı alanında faaliyet göstermek üzere 1982 yılında kurulmuştur. Yine aynı tarihlerde İngiliz finans piyasalarında murabahaya dayalı finansal işlemler yer almaya başlamıştır. 2000'li yılların başında İslamî finans sektörü İngiltere'de hızlı bir ivme yakalamıştır. Ülkede İslamî finansın gelişmesini hızlandırmak ve bazı yasal engelleri kaldırmak amacıyla birtakım düzenlemeler yapılmıştır. 2001 yılında İngiliz merkez bankası Bank of England tarafından İslamî finans çalışma grubu oluşturulmuş, 2003 yılında vergi mevzuatında düzenleme yapılarak İslamî finans kurumunun gayrimenkulü satın alıp

984 Zerkâ M. Ahmet - Neccâr Muhammed Abdülaziz, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 26.

985 "Tarihçe", *Türkiye Katılım Bankaları Birliği* (Erişim 15 Temmuz 2021).

986 Fatih Güçlü - Metin Kılıç, "İslami Finansın Türkiye, ABD, İngiltere ve Malezya'da Gelişimi", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 17/3 (2019), 275-276.

murabaha yöntemiyle tekrar müşterisine satması işleminde ortaya çıkan çifte vergilendirme kaldırılmıştır.⁹⁸⁷

Katılım bankacılığı sektöründeki gelişmeler ve özellikle yasal düzenlemeler kapsamında yukarıdaki bilgiler ışığında İngiltere'nin Türkiye'ye göre daha erken dönemlerde bu sektörün gelişimi için adımlar attığı görülmektedir. Elbette bu ilginin sadece İngiltere'deki Müslüman nüfusun ihtiyaçları ve talepleriyle alakalı olmadığı aşikardır. Kanaatimizce İngiltere'deki faizsiz finans sektörüne olan ilginin asıl sebebi; Londra'nın önemli finans merkezlerinden biri olması ve bu özelliğini devam ettirmek amacıyla kapitalist sistem içerisinde âtil görülen Müslüman bireylere ait fonların sisteme/ekonomiye kazandırılmasıdır. Bu durum, katılım bankacılığını alternatif bir finans sistemi olmaktan öte, mevcut kapitalist ekonomik sistemin sürekliliğini ve bu sistemin dışında durmaya çalışan Müslüman toplumların birikimlerinin sisteme kazandırılmasını sağlayan bir araç olarak görme şeklinde düşünülebilir. Nitekim geçmişten günümüze kapitalist sistem, kendisine baş kaldıran ya da rakip olabilecek her türlü düşünce, teori ve girişimi kendi potasında eriterek sürekliliğine hizmet edecek şekle dönüştürmeyi başarmıştır.

“Faiz endişesi sebebiyle konvansiyonel bankalarda işlem görmeyen âtil fonların ekonomiye kazandırılması” şeklindeki bir açıklama,⁹⁸⁸ katılım bankalarının egemen (faiz temelli) ekonomik sistem içerisindeki meşruiyetini sağlamakla birlikte, kanaatimizce katılım bankalarını kuruluş ya da varoluş amacı dışına çıkararak tehlikeli bir bakış açısıdır. Türkiye'deki katılım bankalarının murabaha yoluyla yaptıkları işlemlerin diğer İslamî finans işlemlerine oranı yaklaşık %90'dır.⁹⁸⁹ Oysa faizsiz finans sisteminin ortaya çıkış

987 Güçlü - Kılıç, “İslami Finansın Türkiye, ABD, İngiltere ve Malezya'da Gelişimi”, 285.

988 Günümüzde katılım bankaları hakkında yapılan birçok çalışmada buna benzer açıklamalara rastlanmaktadır. Söz konusu yaklaşım tarzının giderek yaygınlaşması, katılım bankalarıyla ilgili zihniyet dönüşümüne de işaret etmektedir. bk. Sibel Doğan, *Katılım Bankaları ve Ekonomiye Etkileri: Türkiye Örneği* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 43; Abitter Özulucan - Ali Deran, “Katılım Bankacılığı İle Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2009), 103; Aybegüm Bilir, *Katılım Bankalarında Müşteri Memnuniyetinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 15, 26; Gökhan Sümer - Fatih Onan, “Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye'deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015), 297; Pınar Pehlivan, “Türkiyede Katılım Bankacılığı ve Bankacılık Sektöründeki Önemi”, *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 31 (2016), 305; Mümine Farika Arslan, *Türkiye'deki Katılım Bankalarının Ekonomiye ve Finansal Gelişmeye Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 69-70.

989 Özulucan - Deran, “Katılım Bankacılığı İle Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması”, 105; Abdullah Durmuş, “İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, *İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans*

sürecinde konu üzerinde teori üretenlerin çoğunluğu bu sistemi mudârebe ortaklığı temeli üzerine bina etmişlerdir.⁹⁹⁰ Günümüzde yapılan birçok çalışmada gerek fikhîçiler gerekse İslam ekonomisi üzerine çalışan uzmanlar, katılım bankacılığının bu kadar yoğun bir şekilde murabaha işlemi gerçekleştirip neredeyse mudârebeye hiç yer vermemelerini eleştirmektedir.⁹⁹¹ Buna karşılık katılım bankaları ise, diğer finansman yöntemlerine göre daha risksiz olması, uygulama kolaylığı, teminatın varlığı gibi nedenlerle murabahayı daha kullanışlı ve rasyonel görmektedir. Öte yandan ticarî bir kuruluş olarak faizli bankalar ile aynı ekonomik sektörde ve aynı fon kullandırma pazarında bulunmaları sebebiyle faizli bankalarla rekabet edebilmek için müşterilerine sağlayacakları getirilerin birbirine yakın olması konusunda çaba sarf etmektedir.⁹⁹²

Nihayetinde katılım bankacılığının gelmiş olduğu seviye; dünya genelinde ekonomik sistemin büyük oranda faiz üzerine kurulu olması, hukukî mevzuatların bu çerçevede düzenlenmiş olması, faizli bankalarla rekabetin zorluğu gibi nedenlerle faizli finansman metotlarındaki İslâm hukukuna aykırı unsurları arındırıp bir bakıma onların İslâmî versiyonlarını üretip uygulama çabası şeklinde tezahür etmektedir. Diğer taraftan İslâm'ın özgün bir ekonomik yapısı ve finansman fikri bulunduğunu savunanlar, bunun temelinde tarafların risk paylaşımını esas alan ortaklık sisteminin yer aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte söz konusu ortaklık sisteminin klasik fıkıhtaki şekliyle günümüzde uygulanmasının güçlüğü; vadeli satış, selem ve istisna akdi gibi diğer finans kaynağı olabilecek akitlerin sadece küçük çaptaki sermaye ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte olması gibi nedenler, klasik fıkıhtaki bu tür sözleşmelerin modernize edilmesi fikrini doğurmuştur. Bu da nihayetinde, fikhî açıdan caiz görülmeyle birlikte fonksiyonları bakımından faizli kredi yöntemlerine benzer bazı finansal araçları ortaya çıkarmıştır.⁹⁹³ Bankacılık sisteminin kapitalist ekonomik düzenin bir ürünü olduğu da ayrıca göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple İslam iktisadı üzerine yapılan çalışmalarda tek çıkar yolun katılım bankacılığını geliştirmek olduğu yönünde bir zihnî sınırlandırmaya gitmeden, İslâm'a uygun alternatif yeni finansman yolları üzerine de düşünülmelidir.

İktisat-ahlak ilişkisi bağlamında egemen ekonomik sistemin üzerine bina edildiği ahlakî esaslar ve bunların -söz konusu iktisadî ilişkileri yaşamak zorunda kalan- toplumları dönüştürmesine yönelik buraya kadar sunulan teori ve örnekler, hâkim iktisadî düzen

Yöntemleri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 59; Muhammet Fatih Canbaz, "İslam İktisadı ve Finansında Temel Sorunlar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/2 (2020), 249.

990 M. Ahmet - Muhammed Abdülaziz, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, 26.

991 Özulucan - Deran, "Katılım Bankacılığı İle Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması", 105; Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 61-64; Ahmet Tabakoğlu, "Para ve Finansman", *İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 164.

992 Şerafettin Özsoy, *Sağlam Bankacılık Modeli İle Katılım Bankacılığına Giriş* (İstanbul: Kuveyt Türk Yayınları, 2012), 173; Canbaz, "İslam İktisadı ve Finansında Temel Sorunlar", 249-250.

993 Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 108-109.

içerisinde İslâm ahlakı üzerine kurulu bir İslâm iktisadının hayata geçirilmesi yönündeki zorlukları göstermektedir. Bununla birlikte hakikî manada bir İslâm iktisadından söz edebilmek için, onun bütün teori ve pratiklerinin İslâm ahlakı üzerine kurulması gerekir.

Klasik fıkıh literatürümüz fıkıh-ahlak ilişkisi bağlamında incelendiğinde, iktisat ve ahlakın kesiştiği davranış şekillerinin son derece hassas bir şekilde İslâm ahlakına uygun olarak düzenlendiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle fıkıh ilminde Müslümanların iktisadî ilişkilerine dair vazedilen hükümler, İslâm'ın ahlakî öğretileri çerçevesinde vücut bulmuştur. Karzın müstakil bir akit türü olarak bütün yönleriyle ele alınması, faizle ilişkisinin incelenerek faize girebilecek yönlerinin arındırılması, faiz yasağı kapsamında faizin illeti üzerine yapılan çalışmalar, faiz kapsamına girebilecek tüm iktisadî ilişkilerin ortaya konulması, akitlerde haksız kazancı önlemek üzere belirsizlik, garar ve aldanmaya yönelik yapılan düzenlemeler gibi birçok husus, âdil bir düzenin sağlanması amacıyla fikhî hükümlerin İslâm ahlakı üzerine bina edildiğini göstermektedir.

Öte yandan fıkıh ilmi, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlar çerçevesinde var olan iktisadî kurum ve yapılarını geliştirmiş, İslâm hukuku ve ahlakına uygun yeni kurumlar oluşturabilmiştir. Söz gelimi vakıf müessesesi, bugünkü iktisat biliminin amaçlarından biri olarak sunduğu toplumsal huzur ve refahı yüzyıllar boyunca sağlayan en önemli kurumlardan biridir. Yine vakıf müessesesinin sürekli gelişerek özellikle Osmanlı döneminde geldiği seviye ve karşıladığı sosyal/toplumsal ihtiyaçlar izahtan varestedir. Diğer taraftan yine vakıf müessesesi altında ortaya çıkan para vakıfları, faiz hassasiyeti sebebiyle fakihler arasında çeşitli tartışmalara sebep olmakla birlikte zamanla kabul görerek kurumsallaşmıştır. Özellikle para vakıflarının, günümüz finans kurumları olan bankanın ortaya çıkışından çok önce 16. yüzyılda kurumsallaştığını hatırlatmak gerekir. Her ikisi de ihtiyacı olanlara kredi sağlayan birer kurum olarak para vakfı ile banka arasındaki en önemli fark, para vakfının gelirlerini vakfın amacı doğrultusunda hayır işlerinde kullanmasıdır. Üzerine bina edildikleri ahlakî ilkeler bakımından değerlendirildiğinde banka, İslâm'ın yasakladığı ve toplumsal problemlerden biri olarak gördüğü faiz kazancını meşru gören bir kurum olarak teşekkül etmiş; para vakıfları ise bir taraftan nakde ihtiyacı olan bireylerin bu ihtiyacını karşılamaya ve elde ettiği geliri hayır işlerinde kullanmaya yönelik bir kurum olarak ortaya çıkmıştır.

Kanaatimizce günümüzde iktisat, fıkıh ve tarih gibi disiplinler tarafından interdisipliner bir şekilde yapılan İslâm iktisadı alanındaki çalışmaların artarak devam etmesi son derece önemli bir gelişmedir. Bununla birlikte İslâmî bir ekonominin tam manasıyla eksiksiz bir şekilde İslâm ahlakı üzerine inşa edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar şu an için kapitalist ekonomik sistem içerisinde yaşamak zorunda olsak da bu durum, söz konusu sistemin ahlakî prensipleri üzerine ortaya konan teorilerin eleştirilip İslâm ahlakını esas alan yeni teoriler üretilmesine engel değildir. Özellikle mevcut ekonomik sistemin sürdürülebilirliğinin tartışıldığı ve yaşanan krizler sebebiyle dünya ekonomisi açısından yeni arayışlara girildiği bu süreç, bilimsel açıdan tutarlı olan ve İslâm ahlakını esas alan teorilerin üretilmesi için önemli bir fırsat olarak görülebilir.

Kaynakça

Altıntaş, F. Betül Güney. “Wael B. Hallaq İle İslam Hukuku ve İslamî İlimler Üzerine Bir Söyleşi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 143-155.

Apaydın, H. Yunus. “Karz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Arslan, Mümine Farika. *Türkiye’deki Katılım Bankalarının Ekonomiye ve Finansal Gelişmeye Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.

Bilir, Aybegüm. *Katılım Bankalarında Müşteri Memnuniyetinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.

Bulut, Mehmet. “Ahlak ve İktisat”. *Adam Akademi* 5/2 (2015), 105-123.

Canbaz, Muhammet Fatih. “İslam İktisadi ve Finansında Temel Sorunlar”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/2 (2020), 244-257.

Çağrı, Mustafa. “Ahlak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Doğan, Sibel. *Katılım Bankaları ve Ekonomiye Etkileri: Türkiye Örneği*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.

Durmuş, Abdullah. “İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”. *İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Genç, Abdullah Talha. *Türkiye’de Karz-ı Hasen Sandık Uygulamaları: Nitel Bir Araştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Güçlü, Fatih - Kılıç, Metin. “İslami Finansın Türkiye, ABD, İngiltere ve Malezya’da Gelişimi”. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 17/3 (2019), 271-293.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

Kaplanhan, Fatih. “Para Sistemlerindeki Dönüşümün Dünü, Bugünü ve Geleceği”. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. ed. Cem Korkut. 101-138. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Karakaş, Banu. “Finansallaşan Türkiye Ekonomisinde Tüketim ve Borçlanma”. *İş ve Hayat* 1/1 (2015), 25-56.

Korkut, Cem. “İslâm İktisadında Para ve Para Politikası Uygulamaları”. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. ed. Cem Korkut. 1-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Küçükkalay, Abdullah Mesud. “İktisadi Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü”. *İktisadî Hayatta ve İslâm’da Faiz*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. 35-61. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Levent, Adem. “İktisat ve Etik: Amartya Sen Mirası”. *İş Ahlakı Dergisi* 6/2 (Kasım 2013), 109-133.

M. Ahmet, Zerkâ - Muhammed Abdülaziz, Neccâr. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2011.

Özsoy, Şerafettin. *Sağlam Bankacılık Modeli İle Katılım Bankacılığına Giriş*. İstanbul: Kuveyt

Türk Yayınları, 2012.

Özulucan, Abitter - Deran, Ali. "Katılım Bankacılığı İle Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2009), 85-108.

Pehlivan, Pınar. "Türkiyede Katılım Bankacılığı ve Bankacılık Sektöründeki Önemi". *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 31 (2016), 296-324.

Saraç, Mehmet. *Finans Teorisini Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.

Saraç, Mehmet. "Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz". *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. 109-121. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Sümer, Gökhan - Onan, Fatih. "Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiyedeki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015), 296-308.

Tabakoğlu, Ahmet. "Para ve Finansman". *İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Yenice, Ali Can - Genç, Abdullah Talha. "Hanehalkı Borçlanma Davranışlarında Karz-ı Hasen'in Yeri". *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*. ed. Süleyman Kaya vd. 101-128. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Kur'an Yolu. Erişim 16 Nisan 2018. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Türkiye Bankalar Birliği Risk Merkezi. "Risk Merkezi Aylık Bülten Özeti Nisan 2021". Erişim 10 Temmuz 2021. riskmerkezi.org/tr

Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Tarihçe". Erişim 15 Temmuz 2021. <https://tkbb.org.tr/sayfa/detay/tarihce-156>

The Economist. "The Great Reset". Erişim 08 Temmuz 2021. <https://thegreatreset.economist.com/>

İSLAM CEZA HUKUKUNDA AHLAKİ İLKE VE UYGULAMALAR

Mustafa ÖZGÜR⁹⁹⁴

Giriş

İslam ceza hukukunu modern ceza hukukundan ayıran en önemli özellik içerisinde birçok ceza türünü barındırması ve bu cezaların kahir ekseriyetinin bedeni cezalardan oluşuyor olmasıdır. Ceza hukukunun temel amaçlarından biri olan caydırıcılığın olabilmesi ve cezanın amel cinsinden olması⁹⁹⁵ prensibi gereği bedene yönelik cezalar İslam ceza hukukunda oldukça fazla yer tutmuştur. Her ne kadar modern dünyanın hümanist anlayışı bedene yönelik cezaları ilkel buluyor olsa da yapılan araştırmalar tek tip ceza olan hapis cezasının istenilen hedef olan caydırıcılığı yerine getirme konusunda başarısız olduğunu gözler önüne sermektedir.⁹⁹⁶ İslam ceza hukukunun ağır bedeni yaptırımlar içermesi, yargılama hukukunun ve infaz hukukunun sağlam temeller üzerine oturmasını gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde geri dönüşü mümkün olmayan mağduriyetlerin ortaya çıkması söz konusudur. Bir denge dini olan İslam vazetmiş olduğu ceza hukuku ile cezalandırmanın üç amacı olan genel önleme (zercr-i amm), özel önleme (suç işleyen şahsın bir daha aynı suçu işlemesinin önüne geçme) ve mağduru tatmin arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Asıl amaç suçluyla değil suçla mücadele olduğu için suç ve ceza arasındaki denge her zaman muhafaza edilmeye çalışılmış, suçlunun bir insan olduğu, onur, şeref ve haysiyet taşıdığı, bir ailesinin olduğu vb. hususlar göz ardı edilmemiştir. Cezanın infazından üçüncü şahısların etkilenmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Mahkûma hak ettiği cezanın ne bir eksikliğin ne de bir fazlasının infaz edilmemesi için hassas dengeler kurulmuştur. Bütün bunlar belli başlı ahlaki ilkeler çerçevesinde yerine getirilmeye çalışılmıştır. İslam fıkının meselecî yapısı gereği bu prensipler fıkıh kitaplarında açıkça yer almamaktadır. Ancak cezaların infazına dair verilen örneklerden bu ilkelerin neler olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışma ile fıkıh kitaplarında yer alan cezaların infazına dair bilgilerden hareketle infaza dair olan ahlaki ilke ve prensipleri ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu ilke ve prensipleri üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi mahkûmun onur, şeref ve haysiyetinin korunmasına yönelik olanlar, ikincisi mahkûmun vücut bütünlüğünün korunmasına

⁹⁹⁴ Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Fıkıh Anabilim Dalı, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4924-6998>.

⁹⁹⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2/330.

⁹⁹⁶ Zahir Kızmaz, "Cezaevinin ve Hapsetmenin Suçu Engellemedeki Etkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2015), 5; Mehmet Zeki Uyanık, *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 170.

yönelik olanlar, üçüncüsü cezaların infazından üçüncü şahısların etkilenmemesine yönelik olanlar.

1. Mahkûmun onur, şeref ve haysiyetinin korunmasına yönelik olanlar.

İslam ceza hukukunda kanunilik ilkesi temel ilkelerden biridir.⁹⁹⁷ Mahkûma verilecek cezanın kanunda tanımlanmış olması gerekir. Bunun haricinde mahkûmu rencide edecek herhangi bir davranıştan uzak durulması gerekir. Zaten suçludur bu nedenle her türlü aşağılanmayı hak eder şeklinde davranmak doğru değildir. Mahkûm hangi suçu işlemiş olursa olsun gerek yargılama esnasında gerekse cezanın infazı anında mahkûmun onur, şeref ve haysiyetini zedeleyecek davranışlar yasaklanmıştır. Bunlara dair örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Mahkûmun onur ve şerefini korumaya yönelik dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri celde cezasının infazı sırasında karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki celdenin infazı sırasında mahkûmun canının yanmasını sağlamak için üzerindeki kaba kıyafetleri çıkartılır ancak bu yapılırken mahkûmun utanma duygusu ve dinin örtünme emri dikkate alınır tamamen çıplak hale getirilmez avret yerlerinin örtük olmasına dikkat edilir.⁹⁹⁸ Üzerinde ince bir kıyafet bırakılır. Ayrıca kalıcı iz oluşmaması için darbelerin yüze gelmemesine dikkat edilir. Çünkü yüz insanın güzelliğinin görüldüğü mahaldir.⁹⁹⁹ Aksi takdirde burada meydana gelecek kalıcı bir iz ömür boyu cezalandırılması anlamına gelecektir. Celdenin amacı mahkûmun canını yaktır. Amacını aşan her türlü cezalandırma ceza adaleti açısından sakıncalı bir durumun ortaya çıkmasına neden olur.

İnfaz esnasında dikkat edilmesi gereken diğer bir husus mahkûma yönelik hakaret içerikli sözlerin ve ona lanet okumanın yasaklanmasıdır. Bu durum bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.¹⁰⁰⁰ Bir gün şarap içmiş birine had cezası uygulandıktan sonra birisi mahkûma karşı “Allah belanı versin” deyince bunu duyan Hz. Peygamber “Böyle söylemeyin, böyle söyleyerek onun aleyhinde şeytana yardımcı olmayın” buyurmuşlardır.¹⁰⁰¹ Hz. Peygamberin bu uyarısından anlaşılacağı üzere mahkûma hak ettiği ceza uygulanır ancak onun onur ve şerefini zedeleyecek hareketlerden uzak durmak gerekir. Aksi takdirde onuru ve şerefi zedelene kimse içinde öfke ve kin büyütür ve bu durum ilerleyen zamanlarda daha büyük kabahatler işlemesine sebep olabilir. Hz. Peygamber’in (sav) “onun aleyhine şeytana yardımcı olmayın” uyarısının hikmeti bu olsa

997 Bayram Demir, *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 60.

998 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mesbûat* (Beyrût: Dâru'l-marife, 1989), 9/73.

999 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa Hanefi Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 6/274.

1000 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Hudud”, 6 (No. 6780).

1001 Buhârî, “Hudud”, 5 (No. 6777).

gerektir. Yine bir seferinde kendisine recm cezası tatbik edilen kadına Halid b. Velid sövmüş bunu duyan Hz. Peygamber Halid b. Velid'e: "Yavaş ol! O kadın o kadar tövbe etti ki onun tövbesini insanlardan fazladan vergi alan kimse yapmış olsaydı o da bağışlanırdı"1002 buyurarak karşıdaki suç işlemiş ve cezaya çarptırılmış bir mahkûm bile olsa insan onurunun ayaklar altına alınmasına müsaade etmemiştir.

Bunların dışında infaz anında mahkûma nasıl muamele edileceği ile ilgili şu tavsiyeler dikkat çekmektedir: Mahkûm infaz yerine götürülürken itip kakmadan götürülmelidir. Namazını kılmamış ise kılmaması için müsaade edilmelidir. Vasiyette bulunmasına imkân sağlanmalıdır. Günahlarına tövbe etmesi için fırsat verilmelidir. İnfaz anında herhangi bir haksızlığa uğramaması için en az iki şahidin bulunması gereklidir.1003 Bütün bu sayılan örnekleri mahkûmun her şeyden önce bir insan olduğu, bir onurun ve haysiyetinin olduğu düşüncesinden hareketle ve ahlaki saiklerle ortaya konmuş tedbirler olarak okumak mümkündür.

2. Mahkûmun vücut bütünlüğünün korunmasına yönelik olanlar.

Daha önce de vurguladığımız gibi İslam ceza hukukundaki cezaların kahir ekseriyeti bedene yönelik cezalardır. Bedeni cezalar infazı anında geri dönüşü mümkün olmayan hata ihtimalleri barındırabilir. Bu durum İslam ceza hukuku için dezavantajlı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunun önüne geçebilmek için İslam ceza hukukunda cezaların infazı üzerinde önemle durulmuştur. Doğru ve adil olan mahkûmun hak ettiği ceza ne ise onunla cezalandırılmasıdır. Ancak infazda hata ve kastı aşma neticesinde mahkûmun hak ettiğiinden fazlasıyla cezalandırılması söz konusu olabilir. İşte bu ihtimalin önüne geçebilmek için İslam ceza hukukunda mahkûmun vücut bütünlüğünü korumaya yönelik tedbirler alınmıştır. Ceza infaz edildikten sonra mahkûmun uğradığı bir zarar varsa tazmin yoluna gidilmiş, uğraması muhtemel zararların da önüne geçilmeye çalışılmıştır. Fıkıh kitaplarından alıntılatacağımız şu örnekler bahsettiğimiz olumsuz durumların önüne geçmek için ortaya konulan gayreti gözler önüne sermektedir:

İnsanın neslini devam ettirmesi en tabii haklarından biridir. Bu nedenle celde cezasının infazında mahkûmun tenasül organlarına vurmayı Hz. Peygamber yasaklamıştır.1004 Buralara vurulan darbelerin üreme organına zarar vermesi muhtemeldir. Yine celdenin infazında darbelerin hepsi aynı yere vurulmaz, aynı yere vurulan darbeler derinin parçalanmasına veya derin yara açılmasına neden olur. Bu da kişiyi ölüme götürebilir.

1002 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Hudud", 22.

1003 Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 12:110; Heyet, *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1990), 24:339.

1004 Ebü Bekr Abdullah b Muhammed b İbrâhim İbn Ebü Şeybe, *el-Kitâbü'l-musanneffi'l-ehâdis ve'l-asar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 5/529 (No. 27985).

Oysaki celde cezası zecr içindir helak için değildir.1005 Fukaha yüze ve tenasül organına yönelik darbeleri insanı manen helak edici davranış olarak nitelendirmişlerdir.1006 Cezanın infazında deriden mamul kamçı kullanılır sopa ve değnek gibi künt cisimler kullanılmaz.1007 Darbelerin şiddetini artırmak amacıyla cellat kamçıyı omuz hizasından yukarı kaldırmaz.1008 Celde cezasının amacı mahkûmun canını yakmaktır. Celde kelimesinden de anlaşılacağı üzere celde cezasının etkisi deri üzerinde kalmalı deri altında tahribata yol açmamalıdır.1009

Hastalık halinde celde cezasının infazının erteleneneği konusunda mezhepler ittifak etmiştir.1010 Çünkü hasta kişiye uygulanacak olan celde cezası hastanın daha da kötüleşmesine neden olabilir ve cezanın amacı aşılmış olur. İyileşmesi mümkün olmayan müzmin bir hastalığa müptela olan mahkûma uygulanacak celde cezasında ise infaz sembolik olarak yerine getirilir. Hz. Peygamber'in bu durumda olan birisinin celde cezasının infazı için "içinde yüz tane dal olan bir demetle cezayı infaz edin" buyurması buna güzel bir örnektir.1011 Hz. Peygamber bu tavrı ile hem mahkûmun içinde bulunduğu özel durumu dikkate almış hem de Allah hakkı kapsamına giren bir cezanın iskat edilmeyeceğini bizlere göstermiştir.

İslam ceza hukukunun insani ve ahlaki boyutunu ortaya koymasından dolayı güzel bir örnek teşkil edecek başka bir uygulama da havanın aşırı sıcak ve soğuk olması durumunda celde ve organ kesme cezalarının infazının ertelenmesi yoluna gidilmesidir.1012 Aşırı soğuk

1005 Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986), 7/59.

1006 Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/341; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/10.

1007 Malik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 4/514; Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bu Hubze (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 12/80; Mustafa Özgür, "İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (20 Haziran 2019), 429.

1008 Kâsânî, *Bedâi'*, 7/60; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 13/435.

1009 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1947), 3/210; Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşur, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984), 17/147.

1010 Malik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 4/513; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 11/80; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kâhire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 9/48; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313), 3/174.

1011 Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *İbn Mace*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire : Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), "Hudud", 18.

1012 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/168; Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî Şafî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 5/459; Ebü'l-Velid

havada uygulanacak celde cezasının mahkûmun hastalanmasına neden olma ihtimali vardır. Ya da aşırı sıcak havada uygulanacak organ kesme cezası kanamanın durdurulamaması gibi bir ihtimal ortaya çıkarabilir. Bütün bu durumlar mahkûmun hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmasına yol açabilir.

Hırsızlık suçunun cezası mahkûmun sağ elinin bilekten kesilmesidir. Eğer mahkûmun sol elinde bir sakatlık varsa el kesme cezası verilmeyip başka bir cezaya tahvil edilir.¹⁰¹³ Aksi takdirde mahkûmun tamamen elsiz kalması söz konusudur. El kesme cezasının konuluş amacı suçluyu menetmektir, onu helak etmek değildir.¹⁰¹⁴ Mahkûmun infazdan sonra hayatını nasıl devam ettireceğini dikkate almak İslam ceza hukukunun ahlaki yönünü gösteren bir anlayıştır. İki eli de olmayan insan işlerini görme noktasında başkasına muhtaç hale gelir. Bu da hırsızlık suçunun cezaları arasında değildir.

İslam ceza hukukunda var olan kısas cezası ödetme fikri üzerine kurulmuştur. Cezanın işlenen suç ile eşit olması temel esastır. Bu eşitliğin sağlanmadığı durumlarda kısas cezası diyet cezasına tahvil edilir. Bu durum özellikle müessir fiil karşılığı verilen kısas cezalarında çok sık ortaya çıkar. Müessir fiillerde infazın imkânsız olması durumunda kısas cezası düşer ve diyet cezası takdir edilir.¹⁰¹⁵ Mesela bir kimse başka birinin karnını deşse, kafa kemiğini kırsa veya beyin zarına giden bir yara ika etse bu durumda kısası yerine getirmek imkânsız hale gelir.¹⁰¹⁶ Çünkü aynı oranlarda mezkûr yaranın aynısını mahkûm üzerinde açmak mümkün değildir. Yapıldığı takdirde mahkûmu ölüme götürecektir sonuçlar doğurabilir. Bütün bu örnekler her ne olursa olsun cezanın infazı önemlidir görüşünü savunan Kant'ın mutlak ceza anlayışının¹⁰¹⁷ İslam ceza hukukunda yerinin olmadığını göstermektedir.

3. Cezanın infazından üçüncü şahısların etkilenmesinin önüne geçilmesi

İslam ceza hukukunun en bariz vasıflarından biri cezaların şahsiliği ilkesidir. Suçun ve cezanın şahsiliği ilkesi gereği herkes kendi fiilinin cezasını çeker. Kimse bir başkasının işlediği suçtan dolayı cezalandırılmaz. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in dört yerinde ولا تزر وازرة وزر اخرى "hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez"¹⁰¹⁸ şeklide ifade edilmiştir. Bu nedenle cezalar infaz edilirken infazdan üçünü şahısların etkilenip etkilenmemesi göz önünde bulundurulmak zorundadır. Şayet bir etkilenme söz konusu olduğunda cezanın ertelenmesi

Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002), 779.

1013 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/175; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/87.

1014 Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyi'l-İslâmî: mukarenen li-kanûni'l-vaz'i* (Beyrut: Daru'l-kâtibi'l-Arabî, ts.), 2/624.

1015 Kâsânî, *Bedâi'*, 7/298; Ebû'n-Neca Şerefeddin Musa b Ahmed b. Musa Haccâvî, *el-İkna' li-talibi'l-intifa'*, thk. Abdullatif Muhammed Musa (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 4/189.

1016 Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 2/218; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dımeşk: Dâru'l-fıkr, 1997), 7/5743.

1017 Özkan Ağtaş, *Ceza ve Adalet* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 49.

1018 *Kur'an Yolu Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-En'âm 6/164, el-İsrâ 17/15, Fâtır 35/18, ez-Zümer 39/7.

mümkünse ertelenmesi yoluna gidilmiş yoksa ceza başka bir cezaya tahvil edilerek sorun çözülmeye çalışılmıştır.

Hamile kadınının cezasının infazına yönelik ortaya konan çözümler bahsedilen bu ilkenin bir tezahürüdür. Bedene yönelik cezaların hiçbiri hamile olan kadına uygulanmaz.¹⁰¹⁹ Küçük bir ihtimal dahi olsa hamile kadının çocuğunu düşürmesi söz konusu olacağından cezanın ertelenmesi yoluna gidilir. Ceza ne olursa olsun onun infaz edilmesi masum bir candan önemli değildir. Hz. Peygamber bu konuda: “Kasten cinayet işleyen veya evli olduğu halde zina eden bir kadın şayet hamile ise çocuğunu doğurana kadar ve çocuk doğduktan sonra da çocuğa bakacak biri bulunana kadar öldürülmez”¹⁰²⁰ buyurmuştur. Ceza infazının ertelenmesi sadece hamile kadın için değil aynı zamanda emzikli kadın için de söz konusudur. Hz. Peygamber kendisine zina ettiğini itiraf eden hamile bir kadın geldiğinde onu geri göndermiş çocuğunu doğurup gelmesini söylemiştir. Daha sonra geldiğinde ise çocuğunu süttten kestikten sonra gelmesini istemiştir. ¹⁰²¹ Emzikli kadın mahkûma karşı uygulanacak herhangi bir bedeni cezanın kadının süttten kesilmesine sebep olması kuvvetle muhtemeldir. Bu da suçla hiç irtibatı olmayan masum bir yavrunun zarar görmesine sebep olabilir. Anne sütünün çocuğun gelişim noktasındaki önemi inkâr edilemez. Özellikle günümüzde yapılan araştırmalar neticesinde ilk altı ay çocuğun gelişiminde ve bağışıklık sisteminin kuvvetlenmesindeki rolü daha iyi anlaşılmıştır.¹⁰²² Süt emmeyen bir çocuk belki hayati tehlikeye girmeyecektir ama hayatının ileriki dönemlerinde annesini emmemenin olumsuz neticeleri ile karşılaşabilecektir. Bu ihtimal bile göz önünde bulundurularak işlenen suçtan günahı olmayan üçüncü bir şahsın zarar görmesini önüne geçmek için kurallar koymak İslam ceza hukukunun ahlaki boyutunu anlamamız için bizlere yardımcı olacak örneklerdendir.

Sonuç

Toplumdaki bireylerin bir arada yaşayabilmeleri için hukuk kurallarının varlığı kaçınılmazdır. Hukuk kuralları da cezai müeyyide ile desteklenmedikçe pek fazla bir anlam ifade etmemektedir. Cezai müeyyideler ise ne kadar ahlaki ve insani olursa toplum tarafından o kadar kabul görür ve ceza ile amaçlanan caydırıcılık daha fazla sonuç verir. İslam ceza hukukuna bu zaviyeden baktığımız zaman hem caydırıcı hem de mağduru tatmin edici cezaları içinde barındırdığı görülmektedir. Bu iki amacı gerçekleştirirken mahkûmu da göz ardı etmeyen, cezalandırma eylemini adalet terazisini şaşırmdan ifa etmeye çalışan bir sistem ortaya koymayı amaçlamıştır. Mahkûmdur, suçludur dolayısıyla her türlü davranışa

1019 Serahsî, *el-Mebsût*, 27/81; Karâfi, *ez-Zahire*, 12/82; Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn Buhûtfî, *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrût: Dâru âlemi'l-kütüb, 1983), 5/536; Muhammed Necib Mutîî, *Tekmiletu el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazi* (Nevevî'nin Mecmu'u ve Sübkî'nin Tekmile'si ile birlikte) (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 18/449.

1020 *İbn Mace*, “Diyât”, 36.

1021 *Müslim*, “Hudûd”, 10.

1022 Emel Gür, “Anne Sütü İle Beslenme”, *Türk Pediatri Arşivi* 42/11 (2007), 11.

müstahaktır anlayışı hâkim olmamış, mahkûmun hak ettiği ceza ne ise o tatbik edilmiştir. Mahkûmun onur, şeref ve hasiyetini zedeleyecek her türlü davranışın önüne geçilmiştir. Bu çalışma ile vardığımız sonuç şu şekildedir: İslam ceza hukukunda cezaların infazı gelişigüzel yapılmamış, yargılama aşamasından infaz aşamasına kadar her aşama ahlaki ilke ve prensiplerle kuşatılmıştır. Mahkûmun bir insan olduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemiş suçlunun şahsı ile değil suçun kendisi ile mücadele edilmiştir. Bütün bunları Hapishanelerin Doğuşu isimli eserinde 16. ve 17. yüzyılın Avrupa'sından infaz örnekleri sunan Michel Foucault¹⁰²³ ile okuduğumuzda İslam ceza hukukunun insani ve ahlaki boyutu daha belirgin görülmektedir.

Kaynakça

Ağtaş, Özkan. *Ceza ve Adalet*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa Hanefi. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-ş-şahîh*. nşr. Muhammed Zühreyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Buhûtfî, Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru âlemi'l-kütüb, 1983.

Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-. *İ'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1991.

Demir, Bayram. *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.

Foucault, Michel. *Hapishanelerin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 2013.

Gür, Emel. "Anne Sütü İle Beslenme". *Türk Pediatri Arşivi* 42/11 (2007), 11-15.

Haccâvî, Ebü'n-Neca Şerefeddin Musa b Ahmed b. Musa. *el-İknâ' li-talibi'l-intifa'*. thk. Abdullatif Muhammed Musa. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.

Heyet. *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1990.

İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b Muhammed b İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-asar*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini. *İbn Mace*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire : Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.

¹⁰²³ Michel Foucault, *Hapishanelerin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2013), 33, 89.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahru'râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.

Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bu Hubze. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

Kur'an Yolu Meali. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.

Kızmaz, Zahir. "Cezaevinin ve Hapsetmenin Suçu Engellemedeki Etkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2015).

Malik b. Enes. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Mutî, Muhammed Necib. *Tekmiletu el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazi (Nevevî'nin Mecmu'u ve Sübki'nin Tekmile'si ile birlikte)*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü'ş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Özgür, Mustafa. "İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (20 Haziran 2019), 409-442.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, 1989.

Şirbînî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhîrî Şafî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyi'l-İslâmî: mukarenen li-kanûni'l-vazî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kâtibi'l-Arabî, ts.

Uyanık, Mehmet Zeki. *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1947.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emirîyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1997.

AHKÂM ÂYETLERİNDEKİ DİNİ VE AHLÂKÎ BOYUTLAR (BOŞANMA AYETLERİ ÖRNEĞİ)

الأبعاد الدينية والأخلاقية في آيات الأحكام (آيات الطلاق نموذجاً)

Bahaeddin ALJASEM¹⁰²⁴

1. المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وبعد: تتنوع مقاصد الآيات القرآنية وتوجيهاتها، فمنها ما يهدف إلى بناء الإيمان والعقيدة الصحيحة، ومنها ما يرمي إلى تهذيب الأخلاق والقيم، ومنها ما جاء ليفصل الأحكام التشريعية والحقوقية، وبناءً على هذا التنوع فقد تعددت أقسام العلوم الإسلامية ومجالات اختصاصاتها، فصار منها علم التوحيد والكلام، وعلم الفقه والأحكام، وعلم الأخلاق والتزكية. إلا أن هذا التنوع قد أدى إلى دراسة جانب واحد في الآية، وغياب الجوانب الأخرى التي تعد مكملة ومتممة لبعضها البعض، لذلك يُرى في بعض كتب آيات الأحكام غياب الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي تتناولها الآية، وكذلك يُلاحظ في بعض الكتب التي تبحث في الأخلاق والتزكية غياب الجوانب الفقهية والحقوقية.

يهدف هذا البحث إلى بيان التكامل والنظرة الشمولية في الآيات القرآنية، وذلك من خلال تسليط الضوء على الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي نصت عليها أو أشارت إليها الآيات التي سيقف لبيان الأحكام الفقهية.

ولما كان استعراض جميع آيات الأحكام في مثل هذه الدراسة غير ممكن، فقد وقع الاختيار على الآيات المتعلقة بموضوع الطلاق، وذلك لأن الأحكام الفقهية المتعلقة بهذا الباب واسعة جداً، وقد جاء تفصيل أكثرها في القرآن الكريم، إضافة إلى أن الطلاق في أغلب الأحيان لا يكون إلا مرافقاً للخصومات والخلافات الزوجية، أي الحالات التي تظهر فيها النفوس على حقيقتها، وأحوج ما تكون إليه في هذه الحالات هو التزكية والتهذيب، وإذكاء الوازع الديني فيها.

وتبرز أهمية البحث من خلال عرض الصورة المتكاملة لآيات القرآن الكريم عموماً، وآيات الأحكام خصوصاً، والتي تجمع بين الأبعاد الحقوقية، والأبعاد الأخلاقية والإيمانية فيها، والوقوف على مقاصد القرآن الكريم في بيان الأحكام الفقهية، وعدم الاقتصار على الجانب الحقوقي فقط.

وكان المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك باستقراء آيات الأحكام المتعلقة بالطلاق، ثم تحليل هذه الآيات وتسلط الضوء على الجوانب الإيمانية والأخلاقية فيها.

وقد جاء البحث مكوناً من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة: أما المقدمة فتحتوي على أهمية البحث، وأهدافه، ومنهجه، وخطته، وأما المبحث الأول ففيه تحرير معنى آيات الأحكام، والخلاف في حصرها وعددها، وفي المبحث الثاني كان بيان الأبعاد الدينية في آيات الطلاق، ثم يأتي المبحث الثالث لعرض الأبعاد الأخلاقية في آيات الطلاق، أما الخاتمة، ففيها خلاصة البحث، وأهم نتائجها.

هذا، وأسأله تعالى في البدء والختام أن يكتب في هذا العمل النفع والخير والعميم، إنه خير مسؤول، والحمد لله رب العالمين.

2. المبحث الأول: التعريف بآيات الأحكام عموماً، وآيات الطلاق خصوصاً

2.1. التعريف بآيات الأحكام، والخلاف في حصرها وعددها

اختلف أهل اللغة في أصل كلمة "آية"، فقال بعضهم أن أصلها "أَيَّة"، مهموز همزتين، فحُقِّقَت الأخيرة فامتدت،¹⁰²⁵ وذهب آخرون إلى أن أصلها "أَوِيَّة" بفتح الواو، وقيل: أصلها فاعلة، وحُذِفَت لامها أو عنيها تخفيفاً.¹⁰²⁶ وقيل غير ذلك، ومعنى الآية في اللغة العلامة والإشارة،¹⁰²⁷ كما في قوله تعالى: "آيَةٌ مَّا كُنَّا أَن نَأْتِيَكُمُ التَّابُوتَ"،¹⁰²⁸ ثم استعملت للدلالة على

¹⁰²⁴ Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,

balgasem@ksu.edu.tr,  0000-0003-0427-2006.

¹⁰²⁵ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقق: عبد السلام هارون (بيروت، دار الفكر، 1979)، "أبي"، 1/168.

¹⁰²⁶ محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، دت)، "أبي"، 61/14.

¹⁰²⁷ ابن فارس، مقاييس اللغة، "أبي"، 1/168؛ ابن منظور، لسان العرب، "أبي"، 61/16.

¹⁰²⁸ سورة البقرة 248/2.

- معان أخرى، ترجع كلها إلى المعنى الأول، فقد استعملت بمعنى **المعجزة**، كما في قوله تعالى: "كَمْ أَتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ"¹⁰²⁹ وبمعنى **العبرة**، كما في قوله تعالى: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْأَجْزَةِ"¹⁰³⁰ وغير ذلك من المعاني.
- وأما الآية في **الاصطلاح**، فقد عرفها السيوطي بقوله: "طائفة من حروف القرآن، عُلم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها في أول القرآن، وعن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن، واما قبلها وبعدها في غيرهما"¹⁰³¹ وقال الزرقاني: "هي طائفة ذات مطلع ومقطع، مندرجة في سورة من القرآن"¹⁰³².
- وعلاقة المعنى اللغوي بالاصطلاح ظاهر، فهي علامة على نفسها بانفصالها عما قبلها وما بعدها، أو لأنها بانضمامها إلى غيرها تكون معجزة دالة على صدق الرسول، أو لأن فيها عبراً ودلائل لمن أراد أن يتذكر ويتبصر.
- وأما **الأحكام** فجمع مفرد حكم، وهو في **اللغة**: المنع، ومنه القضاء، وهو المنع من الظلم، والحكمة، وهي ما تمنع صاحبها من الجهل، ويقال حكمت بين القوم: أي فصلت بينهم.¹⁰³³
- والحكم في **الاصطلاح** كما بينه علماء الأصول: "خطاب الله، المتعلق بأفعال المكلفين، بالطلب، أو التخيير، أو الوضع"¹⁰³⁴. فخرج بقول: "المتعلق بأفعال المكلفين" ما ليس له تعلق بفعل المكلف، كالخطاب المتعلق بذات الله تعالى وأفعاله وصفاته، وكذلك الخطاب المتعلق بذات المكلفين أو الجماد.¹⁰³⁵
- والمقصود **بالطلب**: الأمر بالفعل على سبيل الجزم (الفرض والواجب)، أو على سبيل الذنب (المنذوب)، أو الأمر بالترك على سبيل الجزم (الحرام والمكروه تحريماً)، أو على سبيل الكراهة (المكروه تنزيهاً). والمقصود **بالتخيير**: الإباحة. ويسمى هذا القسم بالحكم التكليفي. وأما **الوضع**: فهو ربط شئين بعلاقة سببية، أو الشرطية، أو المانعية، أو الحكم على الفعل بأنه صحيح أو فاسد أو باطل، وهو ما يسمى بالحكم الوضعي.¹⁰³⁶
- وبذلك يكون معنى **آيات الأحكام**: الآيات القرآنية التي يتعلق فيها الخطاب بأفعال المكلفين بالطلب أو التخيير أو الوضع.¹⁰³⁷
- وأما فيما يتعلّق بحصر آيات الأحكام بعدد معين، فقد اختلف العلماء في ذلك وانقسموا إلى فريقين: يرى الفريق الأول أنّ حصر آيات الأحكام بعدد معين غير ممكن، وإنما يتفاوت عددها باختلاف القرائح والأذهان، والقدرة على استنباط الأحكام الفقهية من الآيات، سواء كانت نازلة في العقائد، أو الأخلاق، أو القصص والمواعظ، وممن آيد هذا القول: القرافي،¹⁰³⁸ وابن دقيق العيد،¹⁰³⁹ والزرکشي،¹⁰⁴⁰ والطوفي،¹⁰⁴¹ وغيرهم.

1029 سورة البقرة 211/2.

1030 سورة هود 103/11.

1031 جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 68/1.

1032 محمد عبد العظيم الزرقاني، *مناهل العرفان*، تحقيق: فواز زمرلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995)، 274/1.

1033 ابن فارس، *مقاييس اللغة*، "حكم"، 91/2.

1034 محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، *المحصول في علم أصول الفقه*، تحقق: طه العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دت)،

89/1؛ عمر بن عثمان ابن الحاجب، *مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل*، تحقق: نذير حمادو، (بيروت: دار ابن حزم،

2006)، 12/1.

1035 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي، *فتح الغفار بشرح المنار*، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1936)، 12/1.

1036 مسعود بن عمر التفتازاني، *التلويح إلى كشف حقائق التنقيح*، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 123/2.

1037 عبد الإله الحوري، *أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام* (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 2001)، 17.

1038 أحمد بن إدريس القرافي، *شرح تنقيح الفصول*، تحقق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973)، 437.

1039 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، تحقق: عيد الستار أبو غدة، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1992)،

199/6.

1040 الزركشي، *البحر المحيط*، 199/6.

1041 نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، *شرح مختصر الروضة*، تحقق: عبد الله عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة،

1987)، 577/3.

في حين ذهب الفريق الثاني إلى أن هذه الآيات محصورةٌ بعددٍ معيّن، إلا أنّهم اختلفوا في هذا العدد، فقد نقل السيوطي¹⁰⁴² عن بعضهم أنها مئة وخمسون آيةً، وذهب صديق حسن خان¹⁰⁴³ والخضري بك¹⁰⁴⁴ إلى أنها مئتا آيةً، وذهب الأكثرون، كالماوردي،¹⁰⁴⁵ والغزالي،¹⁰⁴⁶ والرازي،¹⁰⁴⁷ وابن ملك،¹⁰⁴⁸ وغيرهم إلى أنها خمسمئة آيةً، أما ابن العربي فقد عدّ من آيات الأحكام ثمانمائة وثلاثون آيةً،¹⁰⁴⁹ وقيل غير ذلك.

والذي يظهر أن سبب الخلاف في ذلك إنما هو خلافهم في تحرير المقصود من آيات الأحكام، فمن ذهب إلى أن آيات الأحكام هي الآيات التي نزلت لبيان الأحكام أصالةً - وأكثرها في سورة البقرة، والنساء، والأنعام، والنور، والأحزاب، وغيرها¹⁰⁵⁰ فقد حصرها بعددٍ معيّن، وأما اختلافهم بتحديد العدد فإنما يرجع إلى مراعاة المكرر وعدمه، أو عد الآيات التي بينت الأحكام صراحةً، أو استنباطاً، أو بمفردها، أو بضمّها إلى آيةٍ أخرى.¹⁰⁵¹

وأما من ذهب إلى أن آيات الأحكام هي كل آيةٍ يمكن استفادة حكم فقهيّ منها، فقد ذهب إلى عدم حصرها بعددٍ معيّن، وإنما جعلوا معرفتها مرتبطةً بظنّة الفقيه، وقدرته على استنباط الأحكام، كما في استنباط الحكم بصحة أنكحة المشركين من قوله تعالى: "وأمر أنهُ حَمَلَةُ الْخَطْبِ"¹⁰⁵²، وحجّية الإجماع من قوله تعالى: "وَيَبْتَغِ عَزْرَ سَيِّبِلِ الْمُؤْمِنِينَ"¹⁰⁵³، وغير ذلك.¹⁰⁵⁴

2.2. التعريف بآيات الطلاق، وبيان مواضعها وعددها

يشغل موضوع الطلاق عدداً ليس بالقليل من آيات الأحكام، وتتوزع هذه الآيات بين سور البقرة، والنساء، والأحزاب، والطلاق والتحرير،¹⁰⁵⁵ وقد عبر القرآن الكريم عن الطلاق باستخدام أربعة ألفاظ:

الأول: لفظ "الطلاق" واشتقاقاته، وذلك في 14 موضعاً: فورد بصيغة المصدر "الطلاق" في موضعين، وبصيغة اسم المفعول "المطلقات"، وذلك في موضعين، وبصيغة الفعل الماضي، وذلك في تسعة مواضع، ستة منها بتصريف المخاطب "طَلَّقْتُمْ - طَلَّقْتُمُوهُنَّ"، وثلاثة منها بتصريف الغائب "طَلَّقَهَا - طَلَّقَكُنَّ". وورد أيضاً بصيغة فعل الأمر، وذلك في موضع واحد.¹⁰⁵⁶

الثاني: لفظ "التسريح" واشتقاقاته، وذلك في ستة مواضع: فورد بصيغة المصدر "التسريح - السراح" في ثلاثة مواضع، وبصيغة الفعل المضارع "أَسْرَحَكُنَّ" في موضع واحد، وبصيغة فعل الأمر "سَرِّحُوهُنَّ" في موضعين اثنين.¹⁰⁵⁷

الثالث: لفظ "الفراق" واشتقاقاته، فقد ورد بصيغة الفعل المضارع "يَفْرَقُوا"، وذلك في موضع واحد، وبصيغة الأمر "فَارِقُوهُنَّ"، وذلك في موضع واحد أيضاً.¹⁰⁵⁸

1042 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 4/40.

1043 صديق بن حسن خان الفوجي، *نيل المرام من تفسير آيات الأحكام*، (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929)، 1.

1044 محمد الخضري بك، *تاريخ التشريع الإسلامي*، (بيروت: دار الفكر، 1967)، 35.

1045 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، *أدب القاضي*، تحقق: محي هلال السرحان، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، 282/1.

1046 محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، ومعه فواتح الرحموت، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1324)، 350/2.

1047 الرازي، *المحصول*، 23/6.

1048 عبد اللطيف بن عبد العزيز الكرمانلي ابن ملك، *شرح منار الأنوار في أصول الفقه*، (استنبول: دار السلطنة السنية، 1308)، 288.

1049 علي بن سليمان العبيد، *تفاسير آيات الأحكام ومناهجها*، (الرياض: دار التندرية، 2010)، 48.

1050 بهاء الدين الجاسم، *أثر المذهبية الفقهية في تفسير آيات الأحكام - سورة النور نموذجاً*، (كهرمان مرعش: جامعة سوتشو امام، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2015)، 40.

1051 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 4/2.

1052 سورة المسد 4/111.

1053 سورة النساء 4/115.

1054 الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 4/2.

1055 محمد فؤاد عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1364)، 427-428.

1056 عبد الباقي، *المعجم المفهرس*، 427-428.

1057 عبد الباقي، *المعجم المفهرس*، 348.

1058 عبد الباقي، *المعجم المفهرس*، 516.

الرابع: لفظ "الاستبدال": فقد استعمل هذا اللفظ للتعبير عن الطلاق، وذلك في موضع واحد فقط.¹⁰⁵⁹ إضافة إلى ذلك فقد جاءت الآية رقم (6) في سورة الطلاق لتبين أيضاً بعض أحكام المطلقات، دون أن يرد فيها أي لفظ مشتق من الطلاق أو التسريح.

كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن هنالك آيتين ورد فيهما ذكر الطلاق والتسريح، إلا أنهما خاصتان بأهيات المؤمنين زوجات النبي عليه الصلاة والسلام، أما الأولى ففي سورة الأحزاب، الآية رقم (28)، في تخيير زوجات النبي عليه الصلاة والسلام بين البقاء معه، أو الطلاق، وقد استنبط منها العلماء حكم تخيير الزوجة، وهل يُعدّ التخيير طلاقاً أم لا، وإن اختارت الطلاق فما هو نوع الطلاق الواقع به.¹⁰⁶⁰ وأما الثانية ففي سورة التحريم، الآية رقم (5)، والتي ورد فيها تحذير أمهات المؤمنين من بعض الأمور.

وأما توزع آيات الطلاق في القرآن الكريم، ومواضيعها، فيمكن إجماله في الجدول الآتي:

رقم واسم السورة	رقم الآيات	الموضوع الفرعي للآية
	227، 226	بعض أحكام الإيلاء.
	228	عدة الطلاق، وبعض أحكام الرجعة.
	230، 229	عدد الطلاق، وبعض أحكام المخالعة والرجعة.
2- سورة البقرة	232، 231	بعض الأحكام المترتبة على انتهاء عدة المطلقة.
	237، 236	بعض أحكام الطلاق قبل الدخول.
	241	متعة المطلقة.
	19	النهي عن الإضرار بالمرأة لإجبارها على المخالعة.
4- سورة النساء	21، 20	النهي عن الاعتداء على مهر المطلقة وحقوقها.
	130، 129، 128	معالجة نشوز الزوجة، والعدل بين الزوجات، والصلح أو المفارقة.
33- سورة الأحزاب	29، 28	تخيير زوجات النبي عليه الصلاة والسلام بين الطلاق أو البقاء.
	49	عدة المطلقة قبل الدخول
65- سورة الطلاق	2، 1	بعض أحكام عدة الطلاق
	6	بعض حقوق المطلقات
66- سورة التحريم	5	تحذير أمهات المؤمنين من طلاقهن

هذه الآيات التي نصت على الأحكام الفقهية للطلاق، إلا أن إدراك الصورة الكاملة لقضية الطلاق في القرآن الكريم لا يكون دراسة هذه الآيات فقط، وإنما يجب النظر في الآيات السابقة، واللاحقة لهذه الآيات، وهو ما يُسمى بالسياق والسباق، فسورة الطلاق مثلاً: محورها الأساسي هو الطلاق، إلا أنها تحدثت عن قضايا أخرى، كالأمر بالتقوى، والتحذير من مخالفة الأحكام وتعدي حدود الله، وهددت بالعقوبة المماثلة لعقوبات الأمم الباغية التي تحطت أوامر الله، وذكرت بمهمة رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهي تلاوة الآيات لإخراج المؤمنين من الظلمات إلى النور، وأوضحت جزاء الإيمان والعمل الصالح، ثم أوردت البرهان القاطع على قدرة الله الشاملة وعلمه الواسع بخلق السموات السبع والأرضين السبع، وتنزل وحي الله وأمره وقضائه بين السموات والأرض.¹⁰⁶¹

فهذه الموضوعات التي تناولتها سورة الطلاق كلها تعقيبات وتعليقات على أحكام الطلاق، ولا يمكن فهم أحكام الطلاق في القرآن الكريم بمعزل عن هذه الآيات.¹⁰⁶²

3. المبحث الثاني: الأبعاد الدينية في آيات الطلاق

لقد احتوت آيات الأحكام المتعلقة بالطلاق على العديد من التوجيهات والرسائل الدينية التي يغلب على المنشغل بالطلاق وآثاره نسيانها أو الغفلة عنها، ويمكن إجمال هذه التوجيهات بما يأتي:

1059 سورة النساء 4/20.

1060 أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، تحق. محمد صادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405)، 226/5 وما بعدها.

1061 هبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر، 2009)، 646/14.

1062 سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، 2003)، 3594/6.

3.1. ربط الالتزام بأحكام الطلاق بالإيمان بالله واليوم الآخر

ورد ذكر الإيمان بالله واليوم الآخر في ثلاثة مواطن في آيات الطلاق:

الأول: في قوله تعالى في حق المطلقات: "وَلَا يَجِدُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ".¹⁰⁶³ فعلى الرغم من أن تحريم الكتمان ليس مشروطاً بالإيمان، بل يحرم على المؤمنة وغير المؤمنة أن تكتم ما خلق
الله في رحمها،¹⁰⁶⁴ إلا أن ذكر الإيمان هنا إنما هو للتحذير الشديد من الكتمان،¹⁰⁶⁵ وهو تحريك للمشاعر الإيمانية التي تدفع
صاحبتها إلى الالتزام بالمطلوب، فمن آمنت بالله تعالى فلن تجترئ على المخالفة،¹⁰⁶⁶ ومن آمنت باليوم الآخر فهي تعلم أنها إن
كتمت شيئاً فإن الله الذي خلقه يعلمه، وأنه سيحاسبها على هذا الكتمان يوم القيامة.¹⁰⁶⁷

والثاني: في قوله تعالى مخاطباً أولياء النساء: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْتُمْ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا
تَرَاضَا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ".¹⁰⁶⁸
والثالث: في قوله تعالى مخاطباً الأزواج: "فَإِذَا بَلَغْتَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ
عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ".¹⁰⁶⁹

ففي هاتين الآيتين يخصص الله تعالى الاعتاض والانتفاع بهذه الأحكام بمن آمن بالله واليوم الآخر، ذلك لأن الإيمان بالله،
واستشعار عظمته ومراقبته، يمنع الظالم من الظلم، فهو لم يظلم إلا وقد غفل عن الله، ولو ذكر محاسبة الله له على ظلمه، لما
استمر في ظلمه. وأما الإيمان باليوم الآخر فيذكر المؤمن بالثواب أو العقاب الذي يرتقبه، كما يجعله يستهين بالدنيا وما فيها،
وأن الآخرة هي الباقية، وهذا كله يمنع من الظلم، ويسوقه إلى إحقاق الحقوق دون تعدٍ أو ماطلة.¹⁰⁷⁰

3.2. إقامة أحكام الطلاق هي إقامة لحدود الله

إن أحكام الطلاق في القرآن الكريم ليست مجرد قوانين يمكن الاحتيال عليها والتهرب منها، وإنما هي منهج إلهي
وتشريع رباني، وإقامتها هي إقامة لحدود الله، والتعدي عليها هو تعدٍ على حدود الله. وقد ورد لفظ "حدود الله" في آيات
الطلاق ثماني مرات في ثلاث آيات:

أما الآية الأولى،¹⁰⁷¹ فيأمر الله عز وجل فيها الأزواج بأن يكون التسريح مقروناً بالإحسان، ومن صور هذا الإحسان ألا
يأخذ منها شيئاً مما قدمه لها من مهر وهدايا، وذلك لأنه إنما قدم ذلك لها مقابل عقد النكاح، فلا يجوز له أن يأخذ منها عند
طلاقها شيئاً، إلا أن هذا الحكم له استثناء، وهو الخوف من عدم إقامة حدود الله.¹⁰⁷²

وأما الآية الثانية،¹⁰⁷³ فيبين الله سبحانه فيها حكم الرجوع إلى الأول الذي طلق ثلاثاً، فإذا حصل الطلاق من
الزوج منه، ثم تزوجت من رجل آخر، ثم قام هذا الآخر بالطلاق أيضاً، ففي هذه الحالة يحق للمرأة أن ترجع إلى زوجها
الأول، ولكن هذا الرجوع مشروطاً بأن يغلب على ظن كل واحد من الزوجين أنه سيقم حدود الله تعالى في هذا الزواج،
فليست المسألة هوى يُطاع، أو شهوة تُستجاب، وإنما هي حدود الله تعالى وأوامره، وهي التي تقيم وتنظم الحياة التي يريدها
الله سبحانه ويرضى عنها.¹⁰⁷⁴

1063 سورة البقرة 2/228.

1064 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وأبي الفرقان، تحقق. عبد الله بن
عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 4/46.

1065 أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب/التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 6/439.

1066 أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)،
1/272.

1067 قطب، في ظلال القرآن، 1/264.

1068 سورة البقرة 2/232.

1069 سورة الطلاق 65/2.

1070 محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير (القاهرة: دار الفكر العربي، دبت)، 2/802.

1071 سورة البقرة 229/230.

1072 الرازي، مفاتيح الغيب، 6/445.

1073 سورة البقرة 229/230.

1074 قطب، في ظلال القرآن، 1/250.

وأما الآية الثالثة،¹⁰⁷⁵ فيحذرُ الله سبحانه فيها من مخالفة أوامره بإيقاع الطلاق بغير شروطه، أو التعدي على حقوق الزوجة المطلقة، وذلك بالنص على أن هذه الأحكام إنما هي من حدوده سبحانه، ومن يتعدى هذه الحدود فقد ظلم نفسه، وذلك بتعريضها للعذاب الأخرى، وحرمانها من المصالح الدنيوية المترتبة على هذه الأحكام.¹⁰⁷⁶

3.3 الأمر بتقوى الله تعالى، ومراقبته، والتوكل عليه في قضايا الطلاق

إن الناظر في آيات الطلاق وسياقاتها يلاحظ بوضوح الحشد الهائل للرسائل الإيمانية، من أمر بتقوى الله تعالى، واحتساب الأجر والثواب منه سبحانه، وتقويض الأمر إليه في كل جزئية من جزئيات الطلاق.

فقد أمر الله تعالى عباده بالتقوى في معرض الكلام عن الطلاق، فقال: "وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْتَمُوا أَنْ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"¹⁰⁷⁷ وفي قوله تعالى: "وَإِتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ"¹⁰⁷⁸ وفي قوله أيضاً بعد تفصيل أحكام الطلاق والتحذير من مخالفتها: "فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ"¹⁰⁷⁹.

كما بلغت الله سبحانه أنظار عباده إلى مراقبته، فهو سبحانه مطلع على النفوس وخفاياها، سميع لأقوال عباده، بصيرٌ بأفعالهم، عليهم بنياتهم: "وَأِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"¹⁰⁸⁰ "إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"¹⁰⁸¹ ولما كانت أحكام الطلاق من أكثر الأحكام التي تثير قلق الإنسان، وتجعله يسعى إلى الكيد والاحتيال لضمان حقوقه، وربما أدى كيد هذا إلى ضرر أكبر، ومجازة لحدود الله تعالى وأحكامه، لذا أمره سبحانه بالتوكل عليه، وتقويض العلم إليه،¹⁰⁸² فقال سبحانه: "لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا"¹⁰⁸³ وقال أيضاً: "وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ"¹⁰⁸⁴ وقال أيضاً: "وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"¹⁰⁸⁵.

3.4 الوعد والوعيد في آيات الطلاق

تكاد لا تخلو آية من آيات الطلاق وما سبقها ولحقها من إشارة صريحة أو خفية تحمل الترغيب أو الترهيب، والوعد أو الوعيد، الوعد لمن اتقى الله في أحكام الطلاق بأسمى ما يتطلع إليه المؤمن، والوعيد للظالمين والمضارين والعاضلين بأشد ما يلقيه العصاة.¹⁰⁸⁶

فمن الوعد ما عقب الله تعالى به على أحكام الطلاق بقوله سبحانه: "وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (2) وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (3) ... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا (4) ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا (5) ... سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (7) ... وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا"¹⁰⁸⁷.

ومن ذلك أيضاً ما وعد الله به الأرواح من الخير الكثير: "وَاعْتَبِرُوا هُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"¹⁰⁸⁸.

وكذلك الوعد بالإغناء والسعة لمن تفرقا دون ظلم أو اعتداء: "وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا"¹⁰⁸⁹.

1075 سورة الطلاق 1/65.

1076 محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: دار التونسية للنشر، 1984)، 305/28.

1077 سورة البقرة 2/231.

1078 سورة الطلاق 1/65.

1079 سورة الطلاق 1/65.

1080 سورة البقرة 2/227.

1081 سورة البقرة 2/237.

1082 إبراهيم بن عمر برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت)، 152/20؛ قطب، الظلال، 6/3601.

1083 سورة الطلاق 1/65.

1084 سورة الطلاق 3/65.

1085 سورة البقرة 2/232.

1086 قطب، في ظلال القرآن، 6/3594.

1087 سورة الطلاق 11-1/65.

1088 سورة النساء 4/19.

ومن الوعيد وصف المخالف لهذه الأحكام بالظلم، والاستهزاء بآيات الله تعالى، فقال سبحانه: "فَأْمَسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمَسِكُوهُمْ ضِرَارًا لِيَتَعْتَبُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُومًا" ¹⁰⁹⁰، وقال أيضاً: "لَا تُخْرِجُوهُمْ مِنْ مَبُوتَيْهِنَّ وَلَا يُخْرَجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" ¹⁰⁹¹ ومن الوعيد أيضاً التهديد العنيف والتحذير مفصّل المشاهد، يقول تعالى بعد أن بيّن أحكام الطلاق مفصّلةً: "وَكَأَيُّنْ مِنْ قَرْبَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِنًا هَا جِسَابًا شَدِيدًا وَعَذِبْنَا هَا عَذَابًا نَكْرًا (8) فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا (9) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا" ¹⁰⁹² فهذا التهديد ليس خاصاً بأسرة أو زوج خالف شرع الله، وإنما هو تهديد للأمة التي تخالف منهج الله تعالى في بناء الأسرة، فالأمة المسلمة هي المسؤولة عن هذا الأمر، كمسؤوليتها عن إقامة المنهج الإلهي المتكامل للحياة، ومن عتأ عن أمر الله تعالى في موضوع الأسرة أو غيره، فقد عرّض نفسه لما لفته القرى التي عتت عن أمر الله تعالى وخالفت منهجه ¹⁰⁹³.

3.5. التذكير بالصلاة أثناء الحديث عن قضايا الطلاق

مما بلغت النظر في الآيات المتعلقة بفقه الأسرة، وجود آيتين كريمتين تدعوان إلى المحافظة على الصلاة وإقامتها على أكمل وجه، من قنوت، وخضوع، وخشوع، ¹⁰⁹⁴ ولا شك أن لوجود هاتين الآيتين في هذا السياق مغزاه ومرماه، فكان هاتين الآيتين تشيران إلى أن عبادة الله تعالى في قضايا الطلاق لا تقل أهمية عن عبادته في العبادات الشعائرية، والتي في مقدمتها الصلاة، فالذي بيّن أحكام الطلاق وأمر بها هو نفسه سبحانه الذي بيّن أحكام الصلاة وأمر بها. فالعبادة ليست مقصورة على الشعائر، بل شاملة لكل جوانب الحياة ¹⁰⁹⁵.

ومما يُستفاد أيضاً من ورود هاتين الآيتين في سياق أحكام الأسرة، أن الله تعالى قد أمر الأزواج المفترقين بالعفو، والمسامحة، والتقوى، وعدم نسيان الفضل بين الزوجين، ولا شك أن تطبيق ذلك حال الخصومة والشقاق صعب جداً، لذا تأتي إقامة الصلاة على أكمل وجه لإعانة الإنسان على ذلك، والارتقاء بنفسه نحو السمو والتعالى عن حظوظ النفس والأهواء الدنيوية ¹⁰⁹⁶.

وأما الحديث عن الصلاة حال الخوف في هذا السياق، ففيه إشارة إلى أن عبادة الله تعالى بإقامة الصلاة كما أنها لا تُترك حتى حال الخوف والتحام الصوف، فكذاك عبادة الله تعالى بإقامة حدوده في قضايا الطلاق لا تُترك حال الخصومة والشقاق.

3.6. التعقيب على آيات الطلاق بالقضايا الإيمانية

إن المتأمل في آيات الأحكام عموماً، وآيات الطلاق خصوصاً، يلاحظ أنه لم تخل أية أو مسألة من التعقيب عليها بتحريك المشاعر الإيمانية، ولفت الأنظار إلى القضايا الإيمانية.

فمن ذلك أن الله سبحانه بعد أن بيّن أحكام الطلاق، فإنه يستثير المشاعر الإيمانية لدى عباده، فيخبرهم بأن المخالف لها إنما يظلم نفسه قبل أن يظلم زوجته، وأنه كالمستهزئ بآيات الله تعالى، ثم يذكر عباده بأن بيان هذه الأحكام وما حوته من حكم ومصالح إنما هي نعمة من نعمه سبحانه عليهم، ¹⁰⁹⁷ ثم يحرك فيهم مشاعر الخوف منه سبحانه، والحياء منه في أن واحد، ¹⁰⁹⁸ فهو العليم بكل شيء، المتطلع على أفعالهم وخفايا صدورهم، يقول سبحانه: "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُومًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" ¹⁰⁹⁹

1089 سورة النساء 4/130.

1090 سورة البقرة 2/231.

1091 سورة الطلاق 65/1.

1092 سورة الطلاق 65/8-10.

1093 قطب، في ظلال القرآن، 6/3605.

1094 سورة البقرة 2/238-239.

1095 قطب، في ظلال القرآن، 1/257؛ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 2/836.

1096 أبو زهرة، زهرة التفاسير، 2/837.

1097 البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 3/322.

1098 قطب، في ظلال القرآن، 1/251.

1099 سورة البقرة 2/231.

ومن ذلك أيضاً بيانه سبحانه أن التزام هذه الأحكام إنما هو الأزكى والأطهر للنفوس، وأن الذي شرع هذه الأحكام هو الله الذي يعلم ما يصلح للناس ويناسبهم،¹¹⁰⁰ فمن آمن له وأسلم وجهه له فلا يسعه إلا الالتزام بأمره والتقيد بحكمه: "ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ".¹¹⁰¹

ومن ذلك أيضاً الإشارة إلى أن الشهادة على الطلاق أو الرجعة إنما هي شهادة الله تعالى، فهو الذي يأمر بها، ويراقبها، ويجازي عليها، فالتعامل معه وليس من الزوج أو الزوجة،¹¹⁰² قال سبحانه: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ".¹¹⁰³ ومن ذلك أيضاً ختام سورة الطلاق من خلال الربط بين أحكام الله وتشريعاته وأوامره بقدرته سبحانه وعلمه المطلق في مجال الكون الواسع، قال سبحانه: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا".¹¹⁰⁴ فالله الذي خلق هذه الكون العظيم، وما فيه من سماوات وأرضين، هو نفسه الذي أمر بهذه الأحكام، وهو الذي يحيط بكل ظروفها وملابساتها، وهو الأعم بما يحقق مصالح الناس ويناسب استعداداتهم، لذا فأحكامه سبحانه هي الأولى بالاتباع، فهي من وُضِعَ العليم الحكيم.¹¹⁰⁵

4. المبحث الثالث: الأبعاد الأخلاقية في آيات الطلاق

إن المتأمل في آيات الأحكام المتعلقة بالطلاق يلاحظ أنها مليئة بالقيم والمبادئ والمصطلحات الأخلاقية، كالغفور، والإحسان، والمعروف، والفضل، والتزكية، والطهر، وغيرها. ويمكن إجمال ذلك بما يأتي:

4.1. الإيساء بمعروف أو التسريح بإحسان

يضع القرآن الكريم الحياة الزوجية في جوين أخلاقيين لا ثالث لهما، هما المعروف، أو الإحسان، فإما أن تستمر الحياة الزوجية في جز من المعروف، وهو ما ألفه الناس وتقبلوه في عاداتهم ومعاملاتهم، من أفعال وسلوكيات لا تنافي أحكام الشرع،¹¹⁰⁶ أو أن تنتهي هذه الحياة بالتسريح الذي أمر الله سبحانه أن يكون تسريحاً جميلاً، بإحسان ومعروف، بعيداً عن الإضرار والاعتداء، ويعطيها كامل حقوقها المالية، ولا يذكرها بسوء، ولا ينفر الناس منها.¹¹⁰⁷ يقول تعالى: "فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ"،¹¹⁰⁸ وقال أيضاً: "فَأَمْسَاكُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُنْسَاكُهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَبُوا"،¹¹⁰⁹ وقال أيضاً: "فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا".¹¹¹⁰

4.2. الطلاق هو آخر الحلول

الأصل في الحياة الزوجية الاستقرار والدوام، لذلك وصف القرآن الكريم الرابطة الزوجية بالميثاق الغليظ،¹¹¹¹ وجعل كل واحد من الزوجين مصدراً للمودة والرحمة والسكينة للأخر،¹¹¹² ودعا إلى المحافظة على هذه الرابطة قدر الإمكان، ووضع الكثير من الحلول للمشكلات التي تعكر صفو هذه الحياة،¹¹¹³ وجعل في نهاية هذه الحلول الطلاق، لذلك وصفه رسول الله عليه الصلاة والسلام بأنه أبغض الحلال.¹¹¹⁴

1100 قطب، في ظلال القرآن، 1/253؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/428.

1101 سورة البقرة 2/232.

1102 قطب، في ظلال القرآن، 6/3601.

1103 سورة الطلاق 65/2.

1104 سورة الطلاق 65/12.

1105 قطب، في ظلال القرآن، 6/3606.

1106 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/407.

1107 الرازي، مفاتيح الغيب، 6/444.

1108 سورة البقرة 2/229.

1109 سورة البقرة 2/231.

1110 سورة الأحزاب 33/49.

1111 سورة النساء 4/21.

1112 سورة الروم 30/21.

1113 سورة النساء 4/34-35، 128.

1114 أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: الرسالة العالمية، 2009)، "الطلاق"، 4 (رقم 1278).

وفي سبيل جعل الطلاق آخر حلٍّ بلجاً إليه، أمر الله تعالى الزوج بالصبر وحسن المعاشرة، حتى لو كره زوجته، ووجد الأزواج بالخير الكثير على ذلك، فقال: "وَاعْتَبِرُوا بِالْمَعْرُوفِ فَإِنَّ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"¹¹¹⁵.

إذا خرجت المسألة من كونها محبة أو كراهية، ووصل الحال إلى النشوز والعصيان، فإن الطلاق ليس هو أول خاطرٍ على الأذهان، وإنما هنالك محاولة يقوم بها آخرون من أهل الخير: "وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا"¹¹¹⁶ "وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا"¹¹¹⁷.

فإن نفذت كل المحاولات، وكان لا بد من الطلاق، فإن الزوج لا يطلق متى شاء، وإنما هنالك العديد من الأحكام والضوابط التي تعطي كلاً من الزوجين فرصة لإعادة التفكير في الافتراق، فيكون الطلاق ثلاث مرات، في ثلاث جلسات متفرقات، ويكون ذلك في طهر لم يجامعها فيه، ويُفضّل أن تكون كل طلاقة في طهر مستقل، فإن خالف الزوج هذه الضوابط فإن طلاقه يقع ولكنه يكون أمّاً به، ويسمى طلاقاً حينئذٍ طلاقاً بدعيّاً،¹¹¹⁸ وكل هذا حتى لا يتسرع الزوج بالطلاق، وإنما يترك نفسه مهلةً لإعادة التفكير والمراجعة.¹¹¹⁹ يقول تعالى: "الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ"¹¹²⁰ ويقول أيضاً: "فَطَلَّقُوهُنَّ إِعْتِبَاءً"¹¹²¹.

وبعد وقوع الطلاق، فإن الواجب هو بقاء الزوجة في بيت الزوجية،¹¹²² وذلك من أجل إتاحة فرصة للرجعة، واستئثاره مشاعر المودة، وذكريات حياتهما المشتركة،¹¹²³ وإذا أراد الزوجان المراجعة، فلهما ذلك، ضمن الشروط الفقهية المعروفة، وهنا ينهى الله سبحانه أولياء الزوجة عن الوقوف في وجه هذه المراجعة، ويؤكد هذا النهي باستئثاره المشاعر الإيمانية، فيقول سبحانه: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ"¹¹²⁴.

4.3. العفو وعدم نسيان الفضل

ومن الأخلاق التي دعا القرآن الزوجين المفترقين إليها، العفو، وتذكّر الفضل والإحسان بينهما، والتسامح والتعاطف في جو هذا الافتراق القاطع، فالضرر المعنوي الحاصل بسبب الطلاق أكبر من الضرر المادي، لذا دعا القرآن كلاً من الزوجين إلى العفو والتنازل عن بعض حقوقهما المادية، ليسود بذلك جوٌّ من السماحة والتفضل، سواء كانت العلاقة التي مرّ بها ناجحة أم فاشلة، ولتبقى القلوب صافية نقيّة، متصلةً بالله سبحانه في كل أحوالها.¹¹²⁵ قال سبحانه: "إِلَّا أَنْ يَعْفُوا أَوْ يَعْطُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَفْءُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلنَّفْقَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"¹¹²⁶ ومن جميل ما يروى عن الصحابة في تطبيق هذه القيم العالية ما نقل عن جبير بن مطعم أنّه ذهب لزيارة سعد بن أبي وقاص، فعرض سعدٌ على جبير إحدى بناته للزواج، فتروجها، فلما خرج جبيرٍ طلقها، وأرسل إليها الصداق كاملاً، فلما سئل عن ذلك قال: عرضها عليّ فكرهت ردّه، فلما سئل عن سبب إرسال الصداق كاملاً قال: فأين الفضل؟¹¹²⁷

1115 سورة النساء 19/4.

1116 سورة النساء 35/4.

1117 سورة النساء 128/4.

1118 الجصاص، أحكام القرآن، 74/2؛ محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تحق. عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية،

2003)، 258/1.

1119 Ahmet Güneş, "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21, (2004), 166.

1120 سورة البقرة 229/2.

1121 سورة الطلاق 1/65.

1122 سورة الطلاق، 1/65.

1123 قطب، في ظلال القرآن، 3599/6.

1124 سورة البقرة 232/2.

1125 قطب، في ظلال القرآن، 257/1؛ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 833/2.

1126 سورة البقرة 237/2.

1127 محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحق. أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)،

165/5.

4.4. حق المتعة على المحسنين والمتقين

ومن الواجبات الأخلاقية التي رتبها القرآن الكريم على الطلاق أيضاً حق المتعة، وهي مبلغ من المال يُعطى للمطلقة غير المهر والنفقة الواجبة، والهدف منه جبر خاطرها، وتخفيف آثار الطلاق النفسية عليها.¹¹²⁸ وقد اختلف الفقهاء في الحكم التكليفي للمتعة، ومتى تكون واجبة ومتى تكون مستحبة،¹¹²⁹ إلا أن التعبير القرآني يشير إلى أن المتعة حق لجميع المطلقات، وأن أداء هذا الحق إنما هو دليل على وجود صفة الإحسان والتقوى لدى المطلق،¹¹³⁰ إذ يقول سبحانه: "وَمَعَّوْهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ"¹¹³² والتعبير بالمحسنين هنا إشارة إلى أن هذه المتعة إنما هي من باب الإحسان والفضل، والإشعار بدوام الألفة حتى بعد الانفصال، وتطبيب القلوب والخواطر.¹¹³³

4.5. حماية حقوق المطلقة، وتحريم الاعتداء عليها

لقد أولت آيات الأحكام المتعلقة بالطلاق حقوق المرأة أهمية كبيرة، وذلك أن الغالب في جو الطلاق هو تسلط الرجل وتعدية على حق المطلقة، لذا ركزت الآيات على وجوب أداء كامل حقوقها المتعلقة بالمهر، ونفقة العدة، ونفقة الرضاع، والمتعة، وغير ذلك. ووصفت التدي على حقوقها بالظلم، والبهتان، والإثم المبين.

أما فيما يتعلق بوجوب دفع حقه من المهر، فقد قال سبحانه: "وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطْرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا (20) وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا"¹¹³⁴. وأما إذا حصل الطلاق قبل الدخول، وقد تم الاتفاق على تسمية المهر، فإن الواجب هو دفع نصف المهر المسمى، وإن كان الزوج من أهل الفضل والإحسان، فإن القرآن يدعو إلى التنازل عن المهر كاملاً. "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَيْسُفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُ عِدَّةَ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلْقَوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"¹¹³⁵.

وفيما يتعلق بحق السنكى أثناء العدة، وكذلك النفقة حال وجود حمل أو رضاع، فقد بين سبحانه حقه في ذلك بقوله: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يُتَيَّنَ بِفَاجِسَةٍ مُبَيَّنَةٍ"¹¹³⁶. وقال أيضاً: "اسْجُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"¹¹³⁷. فكل هذا الآيات جاءت للتأكيد على حماية حقوق المطلقة، والمنع من الاعتداء عليها.

5. الخاتمة ونتائج البحث

من خلال العرض المتقدم للأبعاد الدينية والأخلاقية في آيات الطلاق يمكن الوصول إلى التصور القرآني لقضية الطلاق، فالطلاق في نظر القرآن ليس مجرد مسألة تترتب عليها بعض الحقوق والالتزامات، وإنما هو أكبر من ذلك، إنما هو انهدام لأسرة كاملة، وتصدع في لبننة من لبنات المجتمع المسلم، لذلك جاءت الآيات المنظمة لهذه القضية مليئة بالرسائل الإيمانية والأخلاقية، فأحكام الطلاق هي من حدود الله تعالى، الالتزام بها علامة على الإيمان بالله اليوم الآخر، والاعتداء عليها اعتداء على حدود الله، وظلم للنفس قبل ظلم الآخرين، وما كان الحشد الهائل للترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والأمر بالصبر والتضحية، والعفو والإحسان، والمعاشرة بالمعروف، واستثارة مشاعر الخوف والحياء من الله، وانتظار الفرج والسعة منه، والتذكير بنعمه وفضله، ما كان هذا الحشد إلا للإشارة إلى عظيم وخطورة أمر الطلاق.

بهذا المنهج كان عرض آيات الأحكام لقضية الطلاق، وبنفس المنهج أيضاً تناولت آيات الأحكام جميع القضايا الفقهية، فالأحكام لم تكن تُذكر مجردة كما هو الشائع في كتب الفقه والقانون، وإنما كانت تأتي محاطة بجو يشعر القلب بأنه أمام قضية كبرى من قضايا المنهج الرباني، وهذه القضية مبنية على أصول وقواعد إيمانية، فكل حكم من هذه الأحكام موصول بالله

1128 سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً (دمشق: دار الفكر، 1988)، 335.

1129 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، (مصر: مطابع دار الصفوة، 1996)، 96/36.

1130 قطب، في ظلال القرآن، 1/259.

1131 سورة البقرة 2/236.

1132 سورة البقرة 2/241.

1133 أبو زهرة، زهرة التفاسير، 2/830.

1134 سورة النساء 4/20-21.

1135 سورة البقرة 2/237.

1136 سورة الطلاق 65/1.

1137 سورة الطلاق 65/6.

سبحانه بشكل مباشر، فهو الذي وضع هذه الأحكام، بعلمه، وحكمته، ومشيبته، وضعها لتكون منهجاً للحياة البشرية، وربطها بكل تفاصيلها وجزئياتها بغضبه ورضاه، وعقابه وثوابه، وأناط تطبيقها والالتزام بها بالإيمان به، وانتظار الثواب الدنيوي والأخروي منه وحده لا شريك له،¹¹³⁸ ومن هنا يفهم تكرار المصطلحات الإيمانية والأخلاقية في آيات الأحكام، فعلى سبيل المثال، يلاحظ في آية المدائنة مصطلح "العدل"، و"الحق"، و"التقوى"، و"كما علمه الله"،¹¹³⁹ وفي الآيات التي بينت عقوبة قطاع الطرق: "يُخَارَبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"¹¹⁴⁰ وفي الآيات التي بينت عقوبة الزناة "وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ"¹¹⁴¹ وفي آيات الفقه السياسي ونظام الحكم اقتران الشورى بالاستجابة لأمر الله وإقامة الصلاة،¹¹⁴² وفي المواريث "وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ"¹¹⁴³ والأمثلة على ذلك كثيرة.

ومن النتائج التي توصل إليها البحث أيضاً، أن مواضع القرآن الكريم مهما تعددت وتتنوعت، إلا أن المحور الأساسي لجميع آياته إنما هو تعريف الإنسان بهويته وذاته، ودعوته إلى الإيمان الصحيح، وتهذيب نفسه وتركيتها، ليكون بذلك عبداً لله، وفق المنهج الذي ارتضاه له، وهذا المحور لم يرغب عن أي آية من آياته، لا في آيات الأحكام، ولا في القصص، ولا في الأمثال، ولا في الوعد والوعيد، ولا في غيرها،¹¹⁴⁴ يقول سبحانه: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ"¹¹⁴⁵.

المراجع

Güneş, Ahmet. "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 149-183.

البقاعي، إبراهيم بن عمر برهان الدين. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. 22 جزءاً. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

البوطي، محمد سعيد رمضان. *لا يأتيه الباطل: كشف لأباطيل يخلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عز وجل*. دمشق: دار الفكر، 2007.

النتقازاني، مسعود بن عمر. *التلويح إلى كشف حقائق التنقيح*. جزآن. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
الجبام، بهاء الدين. *أثر المذهبية الفقهية في تفسير آيات الأحكام - سورة النور نموذجاً*. كهرمان مرعش: جامعة سوتشو إمام، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2015.

الجبصاص، أحمد بن علي أبو بكر. *أحكام القرآن*. تحق. محمد صادق القمحاوي. 5 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405.

أبو جيب، سعدي. *القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً*. دمشق: دار الفكر، 1988.
ابن الحاجب، عمر بن عثمان. *مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجلل*. تحق. نذير حمادو. جزآن. بيروت: دار ابن حزم، 2006.

الحوري، عبد الإله. *أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام*. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 2001.

الخضري بك، محمد. *تاريخ التشريع الإسلامي*. بيروت: دار الفكر، 1967.
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*. تحق. شعيب الأرنؤوط. 7 أجزاء. بيروت: الرسالة العالمية، 2009.

1138 قطب، في *ظلال القرآن*، 1/236.

1139 سورة البقرة 2/282.

1140 سورة المائدة 5/33.

1141 سورة النور 24/2.

1142 سورة الشورى 42/38.

1143 سورة النساء 4/12.

1144 محمد سعيد رمضان البوطي، لا يأتيه الباطل: كشف لأباطيل يخلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عز وجل، (دمشق: دار الفكر،

2007)، 27-28.

1145 سورة إبراهيم 14/1.

- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين، *مفاتيح الغيب /التفسير الكبير*. 32 جزءاً. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين، *المحصل في علم أصول الفقه*. تحقق: طه العلواني. 6 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، دت.
- الزحيلي، وهبة، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. 30 جزءاً. دمشق: دار الفكر، 2009.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان*. تحقيق: فواز زمرلي. جزآن. بيروت: دار الكتاب العربي، 1995.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، *البحر المحيط في أصول الفقه*. تحقق. عبد الستار أبو غدة. 8 أجزاء. الكويت: وزارة الأوقاف، 1992.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، *البرهان في علوم القرآن*. تحقق. محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 أجزاء. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- أبو زهرة، محمد، *زهرة التفاسير*. 10 أجزاء. القاهرة: دار الفكر العربي، دت.
- السيوطي، جلال الدين، *الإتقان في علوم القرآن*. 4 أجزاء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقق. أحمد محمد شاكر. 24 جزءاً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، *شرح مختصر الروضة*. تحقق. عبد الله عبد المحسن التركي. 3 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحرير والتنوير /حريز المعنى السديد وتووير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*. 30 جزءاً. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1364.
- العبيد، علي بن سليمان، *تفاسير آيات الأحكام ومناهجها*. الرياض: دار التدمرية، 2010.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، *أحكام القرآن*. تحقق. عبد القادر عطا. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، *المستصفي من علم الأصول*، ومعه فواتح الرحموت للكنوي. جزآن. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1324.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، *معجم مقاييس اللغة*. تحقق. عبد السلام هارون. 6 أجزاء. بيروت، دار الفكر، 1979.
- القرافي، أحمد بن إدريس، *شرح تنقيح الفصول*. تحقق. طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان*. تحقق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. 24 جزءاً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- قطب، سيد، *في ظلال القرآن*. 6 أجزاء. القاهرة: دار الشروق، 2003.
- القنوجي، صديق بن حسن خان، *نيل المرام من تفسير آيات الأحكام*. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، *أدب القاضي*. تحقق. محي هلال السرحان. جزآن. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.
- ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز الكرمانلي، *شرح منار الأنوار في أصول الفقه*. اسطنبول: دار السلطنة السنية، 1308.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*. 15 جزءاً. بيروت: دار صادر، دت.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، *فتح الغفار بشرح المنار*. 3 أجزاء في مجلد واحد. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1936.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، *الموسوعة الفقهية الكويتية*. 45 جزءاً. مصر: مطابع دار الصفوة، 1996.

AHLÂK MERKEZLİ ŞAHSİYET İNŞASINDA HADİSLERİN ROLÜ -EL-EDEBÜ'L-MÜFRED BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

Selahattin AYDEMİR*

Giriş

İslâm dini inançta olduğu gibi ahlâkta da Müslümana belli bir kimlik bilinci vermeyi hedeflemektedir. Sünnetin en önemli özelliği Kur'ân'ın hayata tatbiki veya teoriğin pratiğe aktarımında en belirleyici unsur olmasından kaynaklanmaktadır. Hattı zatında Hz. Peygamber'in üsve-i hasene ve hikmet sahibi olduğunun belirtilmesi onun tasarrufları bağlamında etkili olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁴⁶ “*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.*”¹¹⁴⁷ ayeti onun örnekliliğinin sünnet yoluyla hayata ideal bir şekilde aktarılmasını vurgulamaktadır. Allah Resulü'nün sünneti hususunda vahiy olup olmadığı müzakereleri İslâm tarihi boyunca süregelmekte ve bu konuda Resûlullah'ın ismet ve fetânet sıfatları ile kontrol altında olduğu göz önünde bulundurulduğunda sünnetin bir kısmı ilahî bir kısmı beşerî unsurlar arz edeceği daha yaygın olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte Dihlevî'nin belirttiği gibi Hz. Peygamber'in dinî konularda yaptığı içtihatların vahiy ölçüsünde kabul edilmesi sünnetin ehemmiyetini göstermektedir.¹¹⁴⁸ Sünnetin İslâm ve Müslümanlar nazarındaki konumu ve öneminin belirtilmesi, dinin hadisler çerçevesinde ahlâkî ilkelere uygun olarak maddî ve manevî yönden aşırılıklardan uzak bir şekilde tutarlı ve dengeli bir kişilik oluşturmada da dinamik yönünü belirtmektir.

Sünnet, Müslüman birey ve toplumların hangi zaman veya mekânda yaşarlarsa yaşasınlar ilahî mesajları anlama ve yorumlamada sonraki nesilleri etkileyecek bir şekilde uygulama birlikteliğine katkı sağlaması, ona ümmet arasında birliği tesis etme gibi önemli bir fonksiyon kazandırmaktadır.¹¹⁴⁹ Böylece sünnet, dinî bakışta olduğu gibi ahlâk anlayışında da belli bir ölçü ve standardı sağlamada etkisi bulunmaktadır. Oryantalistlerin de bu duruma dikkat çekmesi ve işaret etmeleri sünnetin ne kadar büyük bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.¹¹⁵⁰ Sünnetin konumu ve ahlâkın önemi sebebiyle hadis alanında

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, selarayd@yahoo.com.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8102-7405>

¹¹⁴⁶ en-Nisâ 4/113; el-Ahzâb 33/21.

¹¹⁴⁷ el-Kalem 68/4.

¹¹⁴⁸ Ebû Abdülazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrût: Darü'l-Cil, 1426/2005), 1/223.

¹¹⁴⁹ İlyas Çelebi, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/154.

¹¹⁵⁰ Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Salih Özer & Sabri Kızılkaya (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 9.

bazı çalışmalar yapıldığı gibi bundan sonra da yapılacağı anlaşılmaktadır.¹¹⁵¹ Ancak Buhârî'nin (öl. 256/870) ahlâkla ilgili hadislerini topladığı *el-Edebü'l-müfred* adlı eseri ahlâkın şahsiyet/kişilik gelişimine etkisi bağlamında bir araştırma olmaması sebebiyle ilgili hadisler bu yönüyle ele alınacaktır. Binada temel ve diğer bölümler şeklinde bir ayırım yapıldığı gibi *el-Edebü'l-müfred* incelendiğinde şahsiyette etkili olan aile ve akraba çevresi merkeze alınmakta daha sonra diğer hadislere yer verilerek benzer şekilde bir tasnif yapıldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir taksim, o dönemde İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî'd-Dünyâ gibi ahlâkla ilgili benzer eser yazarlardan yöntem olarak ayrılmaktadır. Bu yüzden çalışmayı Buhârî'nin şahsiyet oluşumunda etkili gördüğü merkezden çevreye doğru genişleme ve şahsiyet oluşumunda olması gereken ahlâkî değerler şeklinde iki başlık altında incelemek uygun olacaktır. Ayrıca çalışmada Semîr b. Emîr tahkikli 1322 hadise, 644 bab başlığı altında yer verilen *el-Edebü'l-müfred* adlı eser esas alınacaktır.¹¹⁵²

Başlıklara geçmeden önce Buhârî'nin özellikle eserin isminde ahlâk yerine edep kelimesini tercih etmesi sebebiyle aralarındaki fark ve ilişkinin açıklanması gerekmektedir. Birbirlerinin yerine de kullanılan ahlâk ve edep terimleri için edebî ahlâktan daha fazla şeyler ifade ettiği gibi bir karşılaştırma yapılmaktadır. Örneğin ahlâk kişinin manevî, ruhî ve değer yönünü yansıtan anlayışın; edep ise gelenek, örf ve âdet haline gelmiş tutumun yansımasıdır. Yine din anlayışına bağlı olarak kişiden kişiye değişebilen ahlâk, herkes için standart olan etiğin; günlük hayat içinde yeme-içme gibi daha özel görgü kuralları olan edep, düşünce ve yaşam tarzını nesilden nesle aktaran kültürün konusudur. Bu yüzden edebî etik yanında pratik ve estetiği de kapsadığı dile getirilmektedir.¹¹⁵³ Bu izahlardan Buhârî'nin eserinde ahlâk yerine edep terimini seçmesini onun örfî ve sosyal yönü öncelediği, kapsamı geniş tuttuğu şeklinde yorumlamak mümkündür.

1. Buhârî'nin Şahsiyet Oluşumunda Merkezden Çevreye İnsan Odaklı Bir Tasnifle Başlaması

Buhârî hadis sahasında yazdığı eşsiz eserleriyle ayrıcalıklı bir muhaddis olmasının yanında fıkıh anlayışını terâcimine yansıtması sebebiyle de seçkin bir konumdadır. Ehl-i hadis ve ehl-i rey gibi kategorik bir ayırım yapıldığında onun hadis ekolü anlayışı ağır

1151 Suat Koca'nın "Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları" adlı doktora tezi konuyu genel olarak ele almaktadır. Yine Osman Serdar Asar "el-Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred Adlı Eserinde Yer Alan Mevkûf Hadisler" adlı yüksek lisans tezinde mevkuf hadislerin tespiti ve varsa bunların merfû olarak rivayetlerin belirlemesi amaçlanmaktadır. Nilüfer Ünsal tarafından "el-Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred'i Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünneti'nde Görgü Kuralları" adlı yüksek lisans tezinde ise insanların aile ve toplum hayatında uyması gereken görgü kuralları öne çıkarılmaktadır. Muhammed Saeed Almajd'in "İmam Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred İsimli Eserindeki Metodu" gibi yöntem esaslı çalışmalar bulunmaktadır. 1152 Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Semîr b. Emîr ez-Züheyri (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1419/1998), 3-744.

1153 Koca, *Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları*, 238-240; Mustafa Çağrırcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10; Mustafa Çağrırcı, "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/414.

basamakla birlikte nassı gözeterek aklî istinbat yöntemi de söz konusudur.¹¹⁵⁴ Başta *el-Câmi'u's-sahih* adlı eseri olmak üzere o, fikhını kendine has bir şekilde başta Kur'ân ve hadisler olmak üzere âsârla temellendirmektedir.¹¹⁵⁵ *el-Edebü'l-müfred* eserinde ise fikhî anlayışını bab başlığına yansıtıırken herhangi bir delile dayandırmadan yapmaktadır.¹¹⁵⁶ Bu fikhî anlayışı bağlamında eser genel hatlarıyla incelendiğinde dahi bab başlıklarında edep ve ahlâka dayanan şahsiyet oluşumunda belirleyici unsurlara dair bilinçli bir seçimin izleri hissedilmektedir. Ahlâk kitabı olmasına rağmen o dönem için yapılan bu tercihin psikoloji ve psikiyatri gibi modern ilimlerin daha çok ilgi alanına giren kişilik bağlamında yapılmış olması kıymetlidir. Ayrıca dinin güzel ahlâkı tamamlama fonksiyonu düşünüldüğünde hadis ile ahlâk ilişkisinin önemi de anlaşılmaktadır.¹¹⁵⁷ Bu, dinin yaşama değer katması sebebiyle doğal olarak dindarın ahlâkına daha fazla dikkat etmesi gerektiği düşüncesini beraberinde getirmektedir.

Buhârî *el-Edebü'l-müfred*'e kişinin ana-babaya karşı sorumlulukları ve yükümlülükleri bağlamında başlaması ve yirmi dört bab gibi geniş sayılabilecek şekilde konuyu işleme bu mevzuya verdiği değeri göstermektedir. Kitapta mukaddime olmaması sebebiyle Buhârî'nin böyle bir müstakil eseri yazmaya sevk eden amilin ne olduğu net olarak tespit edilemediği gibi niçin böyle bir konuyla başladığına dair kaynaklarda ve yapılan çalışmalarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır.¹¹⁵⁸ Böyle bir tercihin rastgele olmadığı düşünüldüğünde Buhârî'nin babasını on yaşında kaybetmesine bağlı özlemi, annesinin büyük oğluyla birlikte onun ilim yolculuğunda her türlü ihtiyacını fedakâr bir şekilde karşılaması gibi özel sebepler akla gelmektedir.

Kur'ân'da açık bir şekilde evladın ana-babaya karşı görevlerini hiçbir şart ve karşılık içine girmeden ifa etmesi dile getirilmektedir. Bu yargıya delil olarak “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti...*”,¹¹⁵⁹ “*Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini tavsiye ettik...*”¹¹⁶⁰ ayetlerini sunmak yeterli olacaktır.

1154 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fikhî Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 301.

1155 Örnek için bk. “*İlim, söz ve amelden öncedir.*” bab başlığıyla fikhını yansıtıırken Muhammed 47/19, Fâtır 35/28, el-Mülk 67/10, ez-Zümer 39/9 ayetlerine; “*Allah kimin hayrını isterse din hususunda ona büyük anlayış sahibi kılar.*”, “*İlim ancak öğrenmekledir.*” hadislerine; Ebû Zer ile İbn Abbâs'ın görüşlerine dayandırmaktadır. Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'ffî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Lübnân: Dârü Tavkû'n-Necât, 1422), 1/24.

1156 Buhârî bab başlıklarını rivayete bağlı oluşturduğundan bazı terâcimlerde örneklige bakılmadan bir edep kodu aramaktadır. Örnekler için bk. Suat Koca, *Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 175.

1157 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 143-144. Sahîh.

1158 Koca, *Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları*, 158.

1159 el-İsrâ suresi 17/23;

1160 el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/14; el-Ahkâf 46/15.

Buhârî'nin bu ve diğer ayetleri¹¹⁶¹ göz önünde bulundurarak ahlâk hadislerini topladığı bir çalışmaya öncelik vermesi de mümkündür. *el-Edebü'l-müfred*'de ana-baba konusundan sonra benzer bir tasnifin olup olmadığının tespiti, tercihin bilinçli yapıldığı kanaatini pekiştirecektir. Ana-baba hukukundan sonra yirmi beş ile otuz sekiz babları sila-i rahim, sonraki iki bab başlığı azatlılar, kırk bir ile elli dört bab başlıkları evlatlarla ilgilidir. Akabinde yetmişinci baba kadar komşu, sonraki iki başlıkta önceki sayılanları da kapsayacak şekilde iyilik, daha sonra dokuz babda ise yetimler, ardından çocukları kaybetme ile ilgili başlıklar gelmektedir. Seksen ikiden yüz dokuza kadar bab başlıklarında köle, hizmetçi ve aile içindeki rollerine dair konular yer almaktadır. Daha önce iki başlıkta yer verilen iyilik konusu yardımı da kapsayacak şekilde sekiz babda ayrıntılı ele alınmaktadır. Böylece şahsiyette daha etkili olan merkezden çevreye doğru bilinçli bir seçim yapıldığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin insanın dünyaya gözünü açmasıyla birlikte anne-baba gibi yakından başlayarak akraba, azatlı, çoluk çocuk, komşu, yetim, köle, hizmetçi ile yakınlarla iyilik ve yardım gibi bir sıralama yapmaktadır. Şahsiyette belirleyici olan kalıtım, ana-baba ve akraba unsurları Buhârî'nin ahlâk hadislerine yaklaşımını etkilediğine göre bu tasnif derinliği olan bir taksimdir. Sosyologlar da anneye babanın iletişimi, çocukla ana-baba ilişkisi ve çocukla kardeşler arası etkileşim olmak üzere üç alandaki irtibatın şahsiyette baskın olduğunu dile getirmektedirler.¹¹⁶² Buhârî'nin eserinde bunu öncelemesi kişinin ahlâkî oluşumu ve gelişiminde insan-insan, insan-toplum ilişkisine bağlı bir kişilik vurgusu olarak yorumlanabilir. Zira şahsiyette irsiyet ve çevre iki belirleyici faktör olarak genel kabul görmektedir.¹¹⁶³ Buhârî'nin eserinde yaptığı tercihin modern ilmin ulaştığı seviyeye uygun olması onun bahsedilen mümtaz vasfına uymaktadır. Bu hakikat, insanın kendini tanıması durumunda her dönemde benzer sonuçlara ulaşabileceğine de işaret etmektedir. Ancak İslâm ahlâkında esas ölçü Allah'ın rızası olduğundan Buhârî'nin Allah'a karşı vazifeler yerine ana-baba hukukunu öncelediği akla gelirse daha ikinci hadiste İbn Ömer'in "*Allah'ın rızası, babanın rızasındadır...*"¹¹⁶⁴ mevkûf hadisine yer vermesi bunu göz ardı etmediği şeklinde değerlendirilebilir.

Buhârî'nin ahlâkî bir kişiliğin oluşum ve gelişiminde yakın ve uzak çevreyi merkeze alması onlarla ilişkinin düzeyi ve niteliğinin önemini göstermektedir. Kişinin iç ve dış dünyasıyla sağlıklı bir iletişim kurarak kişiliğinin gelişmesi çevresinden aldığı yardım ve desteğin kalitesiyle orantılı olacaktır. Doğum öncesinden başlayarak gençlik dönemine kadar sürecek dönemde bu ilişki düzeyi kişinin sağlam ve sağlıklı bir şahsiyetinin teşekkülü

¹¹⁶¹ Örnek için bk. en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151.

¹¹⁶² Nephân Atav, "Şahsiyetin Gelişiminde Aile Çevresinin Ve Ailedeki Gerginliklerin Etkileri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 10/4, (1955), 139-143.

¹¹⁶³ Bilgi için bk. Hamdi Kızıl, "Ahlâkî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi", *Millî Eğitim* 43/204 (2014), 6-7.

¹¹⁶⁴ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 3. Hasen.

ve tekâmülünde çok önemli boyuttadır. Buhârî'nin tasnif yoluyla sosyal çevrenin ehemmiyetine işaret etmesi ile sosyoloji ilminin sosyal çevre faktörüne bağlı edinilen bilgi ve tecrübenin bireyin karakteri üzerindeki baskın etkisine işaret etmesi arasında belirli bir paralellik olması çok kıymetlidir.1165 Zira huzurlu bir ailede sağlıklı iletişim ile büyüme, yakın akrabayla yoğun ve uzak akrabayla belli bir etkileşim kurma, komşu ve arkadaşlar gibi çevre ile düzeyli beraberlikler bireyin olgunluğuna ve toplumsal sorumluluğuna katkı sağlayacaktır. Bu yüzden Buhârî'nin hadisleri böyle bir sınıflandırmaya tabi tutması oldukça anlamlıdır.

İnsanın kişiliğinde etkili olan aile gibi en yakından çevreye doğru genişleyen bab tasnifinde nakledilen rivayetlerin muhtevasında şahsiyete dair öne çıkan bazı hadislerle işaret etmek gerekecektir. Çalışma din psikolojisi veya sosyolojisi alanında olmadığından hadisler sadece şahsiyetin sağlıklı olabilmesi için kişinin doğuştan gelen nitelikleri, kendisi ve çevresiyle uyumu ve sonradan kazanılan özelliklere işaret etmekle yetinilecektir. *el-Edebü'l-müfred*'in daha girişinde anne-baba ile ilgili hadislerle başlaması aile, ahlâk ve şahsiyet birlikteliğini göstermektedir. Örneğin Allah'a en sevimli amelin namaz gibi ibadetten sonra ebeveyni iyilik yapılmasının vurgulanması onların yerini net olarak ortaya koymaktadır.1166 Aile içi uyumun öne çıkarılmış olmasıyla sağlam ve sağlıklı ilişki kurulamayan ailelerde sorunların daha çok görülmesi arasında belli bir paralellik söz konusudur. Özellikle aile içinde ideal ve ülkü birliğinin sağlanamaması topluma sirayet edecek ve sosyal dokunun ifsadına yol açacaktır. Ancak aile içinde sağlanacak maddî ve manevî bütünlük ise her türlü iç ve dış tehlikeye ve tehdiye karşı korunmaya yardımcı olacaktır.

Buhârî *el-Edebü'l-müfred*'de anne babadan sonra sıla-i rahim hadislerine yer vermesi akrabanın kişinin üzerindeki etkisini göstermektedir. “Kime iyilik yapayım?” sorusuna üç kere anne akabinde baba cevabından sonra en yakına işaret edilmesi akrabanın ehemmiyetine delalettir.1167 Sıla-i rahime ayet ve hadislerde büyük bir ihtimam gösterilmektedir. Sıla-i rahim, yakın akraba yanında özellikle ayet ve hadislerden anlaşılacağı üzere arkadaş, komşu ve ihtiyaç sahiplerine kadar uzanmaktadır. *el-Edebü'l-müfred*'de ana-babadan çevreye doğru konu genellikle hayır ve iyilik üzerinden işlendiği gibi “Ebeveyn, akraba, yetimler, yoksullar, yakın komşu, uzak komşu, yanınızdaki arkadaş, yolcu ve elinizin altındakilere iyilikte bulunun.”1168 ve “Hayırdan harçayacağınız mal, ebeveyn, akraba, yetimler, fakirler ve yolcular içindir.”1169 ayetlerinde belirtilen iyilik yapılacakları arasında bir uyum söz konusudur. Allah sıla-i rahimin kuvvetli olmasını emrettiği gibi hadislerde de aynı

1165 İhsan Çapcıoğlu, “Ahlak Temelli Karakter İnşasında Sosyal Çevrenin Önemi”, *Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal (Ordu: y.y., 2016), 270-276.

1166 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 3. Sahîh.

1167 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 4. Hasen.

1168 en-Nisâ 4/36.

1169 el-Bakara 2/215.

yönde teşvik söz konusudur.¹¹⁷⁰ “...Kim akrabaya iyilik ederse ben de ona iyilik ederim. Kim de ondan ilgiyi keserse ben de ondan iyiliği keserim.”¹¹⁷¹ hadisinde olduğu gibi Allah, rahmân ve rahîm isimleriyle sila-i rahim arasında bağlantıya işaret ederek akrabaya önem verilmesini istemektedir. Böylece şahsiyeti zedeleyecek bencillik ve hırs gibi kötü hasletlerin varlığı sila-i rahmin terkine yol açacaktır. “...Kim nefsinin cimriliğinden korunursa...”¹¹⁷² ayetinde buna işaret edilmekte, “Cimrilikten sakının. Zira o, öncekileri helak etti. (Birbirlerinin) Kanlarını akıttı ve sila-i rahmi kestiler...” hadisi de ayeti desteklemektedir.¹¹⁷³ Akriba ilişkilerinin sağlıklı olması karşılıklı şefkat duygusunu geliştirecek, ihsan ve berekete vesile olacaktır. Sila-i rahmi kesme ise menfi duygu ve davranışların oluşmasına imkân tanyacaktır.¹¹⁷⁴ Olumlu veya olumsuz her bir durum kişinin şahsiyetine doğrudan tesir edeceği için yakın veya uzak insanlarla sağlıklı birliktelikler çocukları ve gençleri müspet etkileyecektir.

İnsanın ailesi ve yakınlarından sonra en fazla irtibat halinde oldukları komşularıdır. Bazen komşunun mekânsal yakınlığı ani ve acil bir gelişmede onun konumunu akrabasının önüne dahi geçirmektedir. Yetişkinler gibi çocuk ve gençlerin komşularıyla sağlıklı bir etkileşim içinde bulunmaları onları daha huzurlu kılacak, kişiliğın olumlu yönde gelişmesine katkı sağlayacaktır. Bu yüzden Nisâ suresinin otuz altıncı ayetinde iyilik yapılması gerekenler arasında yakın ve uzak komşuya yer verilmesi onların önemini göstermektedir. Özellikle küçüklerin oyun, büyüklerin yardım ve sohbet için büyük bir nimet konumunda olan komşuluk, sağlam ve düzeyli ilişkiler geliştirildiğinde birbirlerini maddî ve manevî alanda destekleyecektir. Hz. Peygamber’in “Cebrail’in sürekli komşuyu tavsiye etmesi üzerine onu mirasçı kılacacağı”¹¹⁷⁵ ve “Allah’a ve ahiret gününe inanan kimse, komşusuna iyilikte bulunsun...”¹¹⁷⁶ hadisleri dini açıdan komşunun konumunu göstermektedir. Akriba ve komşu aynı zamanda en büyük arkadaş adayı olduklarından “Allah katında arkadaşların en hayırlısı, arkadaşına hayırlı olandır. Komşuların en hayırlısı da komşusuna hayırlı olandır.”¹¹⁷⁷ hadisi onların önemine işaret etmektedir. Böylece Buhârî, insanın şahsiyetini belirlemede yakından başlayarak genişleyen bir silsilenin belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Eserde bireyin şahsiyetini şekillendiren insan ve gruplardan sonra birlikte yaşamaya katkı sağlayan ve kişide bulunması gereken edebî ve ahlâkî vasıfları içeren hadisler nakledilmektedir.

2. Şahsiyetin Teşekkülünde Öne Çıkan Ahlâkî Değerler

1170 er-Ra’d 13/21.

1171 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 31-32. Sahîh.

1172 el-Haşr 59/9; et-Teğâbun 64/16.

1173 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 238. Sahîh.

1174 Ayrıntı için bk. Mehmet Eren, “Kur’ân Ve Sünnete Göre Sila-i Rahmin Önemi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 369-372.

1175 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 56. Sahîh.

1176 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 56. Sahîh.

1177 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 61-62. Sahîh.

Çalışmanın ilk basamağında *el-Edebü'l-müfred* eseri esas alarak hangi insan ve grupların şahsiyette daha etkili olduğuna dair bir tasnifinin olduğuna vurgu yapılmış ve bu çerçevede açıklamalarda bulunulmuştur. Şimdi aynı eser bağlamında bir çevre/ortam içinde yetişen kişinin kendisiyle barışık olmasını sağlayan nebevî ahlâka işaret edilecektir. Nebevî ahlâkın belirgin özelliğinin söylem değil eylem olması, tavsiyeden çok hayata tatbik edilmesi onu seçkin ve mümtaz kılmaktadır. Şahsiyet bireyi diğer insanlardan ayırt edici tutum, tavır, şemail, konuşma, yeme-içme gibi kişinin her türlü iç ve dış dünyasını etkileyen nitelikler olması sebebiyle Buhârî'nin eserine ahlâk yerine edep terimini tercih etmesinin bilinçli olduğuna daha önce işaret edilmesini hatırlatmak yerinde olacaktır. Buhârî esere ana-baba ile başlaması kalıtım bağlamında huya/mizaca, yakın ve uzak akraba ile devam etmesi sosyal çevre ekseninde karaktere işaret şeklinde yorumlanabilir. Dikkati çeken ise psikoloji ve sosyoloji, kişiliği daha çok huy ve karakterin dinamik etkileşimi sonucu ortaya çıkması şeklinde açıklamasıyla paralellik arz etmesidir.¹¹⁷⁸ Böylece insan belli bir fitrat üzerine yaratılmış (cibilliyet) olmakla birlikte şahsiyetin bir süreç içinde kazanıldığı anlaşılmaktadır.

Şahsiyet, kişinin kalıtımı ve yakın-uzak çevresiyle iletişimine bağlı olarak oluşmaktadır. Bu etkileşimde eşref-i mahlûkat niteliğine sahip insanoğlu din, eğitim, ahlâk, hukuk hatta vicdan gibi güç, otorite ve yöntem eliyle daha iyiye, güzele ve doğruya sevk edilmeye çalışılmaktadır. Genel olarak güzel estetiğin, doğru felsefenin ve iyi ahlâkın konusu olarak kabul görmeye birlikte din hepsiyle ilgilenmektedir. Hatta İslâm, hayatın her alanında dinî ve ahlâkî görevlerin ayrılmaz bütünlüğünü vurgulayarak Müslümanı motive etmekte ve ahlâkî bir toplum inşa hedefini ortaya koymaktadır.¹¹⁷⁹ Zaten edebî ahlâka göre yüzeysel olmakla birlikte daha geniş alana hitap etmesi de *el-Edebü'l-müfred*'i muhteva olarak zengin ve kapsamlı kılmaktadır. Bu ahlâkî ilkelerin tatbiki İslâm medeniyetine ve insanlık tarihine önemli katkılar sunacaktır. Böylece şahsiyette din üst başlığı altında eserde öne çıkan ve kişide olması gereken ahlâkî değerlerden bahsedilmektedir. İslâm'da hakiki bir mümin için ahlâk şart olduğundan ahlâkî vazifelerin din kaynaklı olduğuna özellikle işaret edilmektedir.

İnsanın içinde yaşadığı doğanın kişi üzerinde etkili olduğu genel kabul görmektedir. Ayetlerde insanın varlıkları gözlemlenmesi ve değerlendirmesine vurgu yapılması yoluyla onlar ilahî varlığın delilleri olarak sunulmaktadır. İnsan-insan, insan-toplum ilişkisi yanında gök, yer, gece, gündüz, dağ, deniz, gemi, yağmur, rüzgâr, insan, parmak uçları, bahçe, bitki, hurma, tomurcuk, dane, deve, at, katır, merkep, ufuk gibi pek çok varlık üzerinden insan-tabiat varlığı arasındaki münasebet tefekkür edildiğinde sağlam bilinç teşekkül

1178 Geniş bilgi için bk. İsa Ceylan, "Kişilik Gelişimi Din İlişkisi", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 53-55.

1179 Enbiya Yıldırım, *Din-Ahlâk Ekseninde Hz. Muhammed* (İstanbul: Rağbet, 2007), 38-39.

edecektir.1180 “*Kesin olarak inananlara yeryüzünde ve kendinizde Allah'ın varlığına pek çok deliller vardır, görmez misiniz?*”1181 ayeti de insanın hem kendisinde hem doğada pek çok delilin olduğunu belirtmektedir. Eserde de yakından uzağa doğru insan tasnifinden sonra sebze bahçesi ve bağ ile ilgili bab başlıklarının olması insan tabiat etkileşimini akla getirmektedir.1182 Bu yüzden şahsiyet gelişiminde insan doğa ilişkisinin önemi anlaşılmaktadır. Böylece hem Kur’ân hem hadisler insanın aklına olduğu gibi duygularına da hitap etmektedir. O halde Buhârî’nin hadisleri naklederek insan-tabiat irtibatına işaret etmesi, çevre bilinci doğru ve sağlıklı olduğunda kişinin şahsiyetini olumlu etkileyeceği şeklinde yorumlanabilir. Özellikle varlıklar âlemi değerlendirildiğinde insanoğlunun cansız → bitki → hayvan → insan şeklinde bir yükselme sonucu zirvede bulunması, sıralamanın hem eşref-i mahlûkata ve ahsen-i takvîme uygun olmakta hem de beşerin aralarındaki etkileşime işaret etmektedir.1183

Bireyin insan ve çevreyle iletişimi ve etkileşiminde belli bir zamana kadar nesne/edilgen konumunda iken ergenlik veya gençlik döneminden başlayarak özne/etken pozisyonda olmaktadır. Kişinin insan ve doğa ile iyi bir iletişim kurması olumlu kişilik gelişiminde ne kadar etkili ise bu dönemde bizzat kendisinin müspet yönlerini geliştirmesi topluma daha çok katkı sağlayacaktır. Bu yüzden Buhârî’nin “*Müslüman kardeşinin aynasıdır.*” bab başlığına yer vermesi önemlidir.1184 “Eğlence ve mizaha dikkat etme, insanları bağışlama, tebessüm etme, istişare etme, selamlaşma” gibi edep ve ahlâk hadislerinin peşinden “*Mizanda, güzel ahlâktan daha ağır bir şey yoktur.*”1185 hadisine yer vermesi hulasa mahiyetindedir. “Cömert olma, cimrilikten sakınma, kıskanç olmama, neşeli, hayırlı mal sahibi olma ve ihtiyaç sahibine yardım” gibi ahlâkî değerleri sıraladıktan sonra “*Ahlâkını güzelleştirmesi için Allah’a dua eden kimse*” bab başlığıyla daha ahlâklı olma için insan-Allah ilişkisinde kişinin yaratıcıya niyazda bulunmasını hatırlatmaktadır.1186

Toplumsal huzur ve barışın sağlanması için ahlâkî değerler arasında asgari müştereklerin olması gerekmektedir. Ortak paydaya vurgu yapılmasının sebebi kişinin doğuştan gelen özellikleri ve çevre şartlarına bağlı olarak her insanın kendine has ve diğerlerinden ayırt edici bir kişiliğinin oluşumuna dikkat çekmektir. Şahsiyet, kısa zamanlı ve ani olmayan yani süreç içinde uzun soluklu olarak ortaya çıktığından kişilerin kendine özel temayüllerinin canlı ve etkin bir bütünü şeklinde açıklanmaktadır.1187 Bu hususta dil

1180 el-Bakara 2/164; Yûnus 10/101; er-Ra’d 13/3; en-Nahl 16/8, 65; el-Enbiyâ 21/31; el-Hac 22/63; en-Nûr 24/43; er-Rûm 30/50; Yâ-Sîn 36/77-78; el-Fussilet 41/53; Kâf 50/6-11; el-Kiyâme 75/40; el-İnfîtâr 82/7-8; el-Gâşiyeh 88/17-20.

1181 ez-Zâriyât 51/20-21.

1182 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 122-125.

1183 Hayati Hökeleki, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).

1184 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 125.

1185 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 142. Sahih.

1186 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 160.

1187 Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 12.

daha öncü ve belirleyici olacağı için eserde “sert ve sivri dilli olmama, lanet ve nefret söyleminden uzak durma, laf taşımama, sözü ifşa etmeme, ayıplamaktan sakınma, övmeye aşırıya kaçmama, kendini övmeme” gibi sözün ağırlığını öne çıkarmaktadır.¹¹⁸⁸ Allah’ın Hz. Musa’ya Firavun ile konuşurken kavli leyyini tavsiye etmesi,¹¹⁸⁹ Hz. Peygamber’in hakaret eden Yahudilere Hz. Âişe’nin benzer şekilde karşılık vermesi üzerine “*Yavaş ol, Ey Âişe! Yumuşak davran, sert hareket ve çirkin sözden sakın!*”¹¹⁹⁰ buyurması şahsiyeti ahlâkî değerler üzerinde oluşturmanın öneminde dilin işlevine işaret etmektedir.

İnsanlar sosyalleşme, medenî ilişki geliştirme, uyumlu olma gibi hususlarda aralarında farklılıklar gösterebilmektedir. Bu tür konularda çeşitlilik ve değişiklik arz etmek asgari olması gerekeni ihmal etmek anlamı taşımamaktadır. Buhârî “İkram ve ziyarette bulunma, büyüklere saygı, küçüklere sevgi, merhametli olma, hayvan sever” gibi bab başlıklarında naklettiği hadislerde insanların olması ve taşınması gereken bazı değerlerine işaret etmektedir.¹¹⁹¹ Kişi utangaç ve çekingen bir tabiata sahip olsa dahi belli bir oranda hem ziyaret hem de iade-i ziyarete bulunması gerekir. Yine insanî ilişkilerde büyüklere saygı, küçüklere sevgi gibi temel değerleri söz ve davranışına yansıtması beklenmektedir. İnsan, hayvan ve bitkiye verdiği değer en önemli göstergelerinden olan merhamet duygusunu zaman ve mekân ayrımı olmadan onlara hissettirmenin önemi de anlaşılmaktadır.

İnsan bedenî, zihnî, ruhî yönden geliştiği ve olgunlaştığı gibi ahlâkî yönden de bir tekâmül söz konusudur. Böylece zorluklara karşı mukavemet ve sabretme, hangi diyalog ya da tartışma olursa olsun kendini tutarak hakaret ve küfür gibi insan onur ve şerefine yakışmayan sözlerden kaçınma, ne sebeple olursa olsun insanlar arasında ortaya çıkan dargınlıkları düzeltme adına tutum ve tavırlar geliştirmesi beklenmektedir.¹¹⁹² Zaten toplumda belli bir ahlâkî olgunluk söz konusu olursa huzur, esenlik ve selamet kendiliğinden gelecektir. Bu durumda kişi kendini ve toplumu başkalarından üstün görmeden kavmini ve nesebini sevmesi gibi doğal bir duygu gelişecektir. Yani belli bir ahlâkî bilinç ve düzey meydana gelir ve bu, içinde yaşadığı topluma sirayet ederse elbette insanı sevindirecektir. Bu yüzden ne nesebini ayıplama ne zulmeden kavmini destekleme gibi aşırılıklar ahlâken uygun görülmemektedir.¹¹⁹³

Allah “...Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz...”¹¹⁹⁴ buyurduğu israf, İslâm’ın da önem verdiği ahlâkî ilkelerden birisidir. İsrâf az-çok, küçük-büyük, önemli-önemsiz gibi bir ayrıma tabi tutmadan ölçünün ve sınırın aşıldığı her durumu kapsamaktadır. Mesela lüzumsuz elektriğin yanması veya gereksiz su akması karşısında maddi tutarın azlığı yerine

1188 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 161-178.

1189 Tâ-Hâ 20/44.

1190 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 162. Sahîh

1191 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 178-198.

1192 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 200-226.

1193 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 203-204.

1194 el-A'râf 7/31.

israf olduğu şuurunu verilemediğinde kıstas makul olmaktan çıkmaktadır. Resûlullah'ın tedrisatından geçen Huzeife'nin (öl. 36/656) kefende dahi israftan sakınması meşru daireyi göstermesi açıdan anlamlıdır.¹¹⁹⁵ İsrâf, yeme-içmeden her türlü ev eşyalarına kadar çok geniş bir alanı kapsamakta olup mal-mülk edinme ile de yakından ilişkilidir. "...*Malı israf etmenizi hoş görmezdi.*"¹¹⁹⁶ hadisi buna delil olarak sunulabilir. İsrâfta aşırılıklardan sakınmanın amacı insanı merkeze alma amacı yatmaktadır. Zengin ve fakir ayırt etmeden buna dikkat etmesi ve varlıkların fakirin hakkını vermesi insanlar arasında ülfet, toplumda da huzur oluşturmaktadır. Bu bilinç oluştuğunda zalim ve mazlum konumuna düşenler de haliyle azalacak veya hiç olmayacaktır. Allah Resulü'nün zulmü karanlığa benzetmesi ve mazlumun duasının kabul olunacağını buyurması, şahsiyetini güzel ahlâkla süsleyenlerin hakkı ve hukuku da gözüteceği anlamı taşımaktadır.¹¹⁹⁷

Hayat acı-tatlı bir bütün olarak sürmekte, modern yaşam maddî alanda konfor ve imkânlar sunmakla birlikte özellikle şehirde geçim şartlarının zorlaşması, sağlıklı beslenme gibi zorluklar yanında strese bağlı çeşitli ruhî ve psikolojik hastalıklar da ortaya çıkmaktadır. İnsanların değerini bilmediği ve kaybetmeden önce kıymetinin bilinmesi istenen sıhhati insanoğlu bazen farkına varamadan yitirmektedir.¹¹⁹⁸ Hangi sebeple olursa olsun hastalık sosyal bir gerçeklik olup toplumsal ilişkilerde kişinin moral ve manevî değerlerle desteklenmesi önemlidir. Bu yüzden "*Kim hastayı ziyaret ederse rahmete dalmış olur. Oturursa rahmet içinde karar kılmış olur.*"¹¹⁹⁹ hadisinde ifade edildiği gibi hasta ziyaretine gerekli ihtimamın gösterilmesi gerekmektedir. Zaten ziyaretler her halükarda insanlar arasında ülfet ve ünsiyet geliştirecektir. Hz. Peygamber "*Sizden biriniz kardeşini sevdiği zaman onu sevdiğini, ona bildirsin.*"¹²⁰⁰ buyurarak bunun dile getirilmesini istemektedir. Yakın ve uzak akrabalar, komşular gibi geniş çerçevede hiçbir ayırım yapılmadan gerçekleşecek bu geliş-gidişler insanlar arasında sevgi ve saygıyı geliştirdiği gibi kibrin de en önemli panzehirlerinden birisi olacaktır. "*Kibirli, hakkı çiğneyen ve insanları küçük görendir.*"¹²⁰¹ şeklinde Allah Resulü'nün açıklaması ziyaretin önemini de göstermektedir.

Ahlâkî ilkeler arasında önemli yer tutan değerlerden biri de utanma ve hayâ duygusudur. Hz. Peygamber hakkında "*Resûlullah'ın hayâsı, odanın köşesine çekilmiş bakireden daha fazlaydı...*"¹²⁰² rivayeti hayânın ehemmiyetine işaret etmekte, Allah Resulü'nün "*...Hayâ imandan bir şubedir.*"¹²⁰³ buyurması da bu durumu desteklemektedir. Bireyin hayâlı

¹¹⁹⁵ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 252.

¹¹⁹⁶ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 226-227. Sahîh.

¹¹⁹⁷ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 243-244. Rivayetler sahihtir.

¹¹⁹⁸ Buhârî, "Rikâk", 1;

¹¹⁹⁹ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 270. Sahîh.

¹²⁰⁰ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 279. Sahîh.

¹²⁰¹ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 286. Sahîh.

¹²⁰² Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 308.

¹²⁰³ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 308. Sahîh.

olması doğrudan toplumsal yaşama önemli yansımaları olacaktır. Hayâ ve huzur ile bu etki hoşgörüyü beraberinde getirecektir. İnsan ve toplum ilişkilerinde sosyal düzeni bozacak seviyede olmayan hata ve yanlışlar karşısında elbette belli bir oranda müsamaha beklenmektedir. Özellikle farklılıklara bağlı ortaya çıkan ve şiddete teşvik etmeyen, edebe mugayir olmayan düşünce, fikir ve inanç çeşitliliğinde bu hoşgörünün olmasını din ve hukuk da beklemektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in utanma ve hoşgörü bağlamında sahâbîyi takdir etmesi önemlidir. Resûlullah, “Allah sende olan iki huyu sever.” buyurması üzerine hangisi olduğu sorulunca “Müsamaha ve hayâ”¹²⁰⁴ karşılığını vermesi bu iki özelliğin birbiriyle ilişkisi yanında birey ve toplum açısından ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir. Böyle bir ortam sağlandığında insanların birbirlerine olan sevgilerini artırmak için hediyeleşme imkânı da oluşacaktır. Allah Resulü'nün “Hediyeleşerek karşılıklı sevgiyi artırınız.”¹²⁰⁵ buyurması bu yönüyle anlamlıdır. Hediyeleşme kültürü gelişen bireyler, muhabbet ve sevgiye bağlı olarak birbirlerine hayır dualarda bulunacaklardır. Kişinin bizzat kendisi için dua etmesi gibi başkalarına dua etmek de önemlidir. Buhârî'nin “Kendisinden Başkasına Dua Eden Kişinin Duası”¹²⁰⁶ adıyla açtığı bab başlığı bu özelliği teşvik edici niteliktedir. Dualar arasında salavat aracılığıyla Resûlullah'a yer vermek de Müslümanın ahlâkî bir görevidir. “Kim bana bir ‘salât’ getirirse Allah da ona on rahmet eder ve onun on günahını bağışlar.”¹²⁰⁷ hadisi Hz. Peygamber'e salavat getirilmesinin önemi vurgulamaktadır.

Bildiri imkânları da düşünülerek *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet edilen hadislerde öne çıkan diğer bazı ahlâkî değerlerin başlıklarını vermekle iktifa edilecektir. Bunlar: Gıybet,¹²⁰⁸ misafirperverlik, kusurları örtme, övücü ve yerici sözlere dikkat etme, eğlencede ölçüyü aşmama, isim vermede hassasiyet,¹²⁰⁹ şiiri muhtevaya göre değerlendirme,¹²¹⁰ sırrı ifşa etmeme, aksırmada tahmîd ve teşmît, esnemedede edep, selamı yayma,¹²¹¹ bir yere veya kişinin yanına girmede izin isteme, oturma ve uyku âdâbı, sünnet düğünü gibi konularda

1204 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 302. Sahîh.

1205 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 306. Sahîh.

1206 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 312.

1207 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 335. Sahîh.

1208 Buhârî'nin “Kişinin, gıybeti murat etmeden falan kimse kıvrıkcık saçlı, siyahî veya uzun, kısa diye insanın niteliğine dair söz söylemesi” bab başlığı gıybetin ne olmadığına dair yaptığı açıklama dikkat çekicidir.

1209 *Edebü'l-müfred*'de önemli bir yekûn tutan bu konuda özellikle inanca ve edebe mugayir olarak hem hitap ederken hem de isim, künye ve lakap verirken dikkatli olma tavsiye edilmektedir. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 429-460.

1210 Kutsal değerlere, inanca ve Hz. Peygamber'e yönelik istihza ve hakaret gibi kötü ve yanlış örneklerle dair gösterilen tepki üzerinden bazen şiire ve şaire karşı genellemeler yapılabilmektedir. Buhârî'nin “Güzel söz gibi şiirin de güzeli ve çirkini vardır.” bab başlığı bu açıdan daha anlamlıdır. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 465.

1211 İnsanlar arasında sevgi ve muhabbetin ilk adımı olan sağlık ve esenlik anlamı taşıyan selamlaşmaya geniş yer verilmesi onun önemine işaret etmektedir. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 545-591.

âdâb-ı muaşerete dair hadisler nakledilmektedir. Böylece nebevî ahlâk ilkelerinin, bazı özel uygulamaları dışında evrensel ahlâk kurallarını da kapsadığı anlaşılmaktadır. Kişi ve toplumun fazilete ve rezilete dikkat ederek benimsenen değerler manzumesi etrafında kenetlenmesi beraberinde özlenen sosyal huzuru da getirecektir. Çünkü Gazâlî'nin ahlâk tanımında "Nefiste kök salan kuvvenin hiçbir fikrî zorlamaya gerek duymadan fiillerin rahatlıkla oradan sadır olması"¹²¹² şeklinde ifade gibi değerler insanın şahsiyetini şekillendirdiğinde toplumsal bütünlük de kendiliğinden oluşacaktır. Yani ahlâk merkezli bir şahsiyet teşekkül ettiğinde edebe uygun davranışlar bir zorlamaya mahal bırakmadan tezahür edecektir.

el-Edebü'l-müfred'de kişinin ahlâkında aile, akraba, komşu, misafir, ibadet ve hayvana karşı çeşitli ahlâkî görevler şeklinde bir tasnife gidilmekle birlikte bu vazifelerin bir bütün olarak hayata yansımaları beklenmektedir. Bu bütünlük, İslâm ahlâkî şeklinde isimlendirilerek her millet veya kültürde var olan temel ve ortak ahlâktan müeyyide desteğiyle ayrılmaktadır. Çünkü ahlâkî prensipler tek başına kişiyi ahlâklılı kılmayacağından bu ilkeleri takviye edecek dinî hassasiyet, insanda var olanı kuvveden fiile geçirmekte etkili olacağından büyük önem kazanmaktadır. Elbette her toplumda iyi, güzel ve doğruyu seçme insanoğlunun fitratına yerleştirildiğinden belli bir benzerlik söz konusu olmakla birlikte özellikle dinin, kirâmen kâtibîn melekeleriyle kayıt altına alınan söz ve fiilleri ceza ve mükâfatla desteklediğini belirtmesi İslâm ahlâkını daha etkin kılmaktadır. Bu yüzden Buhârî'nin eserinde modern ilme paralel bir şekilde insanın tabiatından gelen yönelme ve çevreyle etkileşimine İslâm'ın ahlâkî öğretileri de bir bütün olarak verildiğinde ideal bir şahsiyet ortaya çıkacaktır. İrsiyet ve yakın-uzak aile fertleriyle etkileşim sebebiyle her insanın kişiliğinde belli bir öznellik söz konusu olmakla birlikte dinin belirlediği ahlâkî ilkeler hayata geçirildiğinde ortak payda genişleyecektir. Zaten kişinin dışarıdan gelen etkileri bahane ederek mazeret üretmesi makul ve makbul görülmez. Böylece Buhârî'nin, asırlar öncesinde Hz. Peygamber'in ahlâkla ilgili tasarruflarını böyle bir tasnifle sunması çok değerli olması yanında dinî emirlerin çoğunluğu ahlâkî tekâmülü hedeflediğinden Müslümanın, Resûlullah'ın örnek ahlâkıyla şahsiyetini süslemesi daha sağlıklı olacaktır.

Sonuç

Temel hadis kitaplarında nakledilen rivayetler gibi ahlâk alanında müstakil olarak yazılan eserler de ahlâkın teorik yönüyle ilgilenilmemekte ve daha çok bir derleme niteliği taşımaktadırlar. Bununla birlikte Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'e modern ilmin şahsiyette belirleyici ana unsurlar olan aile ve çevre ile başlaması dikkat çekicidir. Psiko-sosyal araştırmalar şahsiyeti kalıtım ve sosyal çevreye bağlı olarak kişinin gösterdiği ilerlemeler şeklinde açıklamaktadır. Buhârî'nin asırlar öncesinde yazdığı ve Müslüman toplumlarında ahlâk alanında başucu kitabı kabul edilen *el-Edebü'l-müfred* adlı eserine aile ve yakınları esas alan bir başlangıç yapması çok anlamlıdır. Buhârî edep ve ahlâka dair hadisleri derlediği

¹²¹² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/53.

kitapta bab başlıklarında fikhî anlayışını yansıttığı için böyle bir tercih ve sistematığe gittiği yorumu yapılabilir. Esere anne-baba ile başlayarak akraba, azatlı, çoluk çocuk, komşu, yetim, köle, hizmetçi ile çevredeki insanlar şeklinde yakından uzağa doğru bir silsile yer vermesi şahsiyetin gelişiminde yüz yüze temasın bulunduğu insanların kişilikte daha etkili olduğu şeklinde bir tespit yapılmasına imkân vermektedir.

Edebin ahlâka nazaran yüzeysel olmakla birlikte daha geniş alanı kapsamaması sebebiyle Buhârî'nin eserine bilinçli bir isimlendirme yaptığı anlaşılmaktadır. “Eşribe, et’ime, libâs, birr ve’s-sıla, edeb, isti’zân ve de’âvât” gibi konularda ayrıntı sayılabilecek hadisleri kitaba alması da bu düşünceyi desteklemektedir. Böylece onun, edepli ve ahlâklı gibi bir vasfı elde etmek için kişinin söz ve fiillerine bütüncül bir yaklaşım sergilemesi gerektiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Hz. Peygamber’in edep ve ahlâka dair sünnetlerini her Müslümanın bireysel olarak hayata geçirmesi İslâm toplumunda uyumlu bir birlikteliğe kaynaklık edecektir. Bu yüzden *el-Edebü’l-müfred*’de yer alan aile ve akraba ilişkileri, komşuluk hukuku, misafirlik, ziyaretleşme, iyilikte bulunma, kendine hâkim olma, konuşma, oturma, hediyeleşme, hapsirme ve esneme gibi edebî ve ahlâkî pek çok konuda sünnet çerçevesinde hareket etmek gerekmektedir. Böylece kişinin ahlâkî ilkeleri uygulanmasıyla eksiklikler giderilecek ve şahsiyetin bir parçası olacaktır.

Kaynakça

Atav, Nephân. “Şahsiyetin Gelişiminde Aile Çevresinin Ve Ailedeki Gerginliklerin Etkileri”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 10/4, (1955), 134-149.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. Lübnân: Dârü Tavkû’n-Necât, 1422.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi. *el-Edebü’l-müfred*. thk. Semîr b. Emîr ez-Zühayrî. Riyâd: Mektebetü’l-Me’ârif, 1419/1998.

Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. trc. Salih Özer & Sabri Kızılkaya. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Ceylan, İsa. “Kişilik Gelişimi Din İlişkisi”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 50-72.

Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrı, Mustafa. “Edep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çapcıoğlu, İhsan. “Ahlak Temelli Karakter İnşasında Sosyal Çevrenin Önemi”. *Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal (Ordu: y.y., 2016), 269-278.

Çelebi, İlyas. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Eren, Mehmet. “Kur’ân Ve Sünnete Göre Sıla-i Rahmin Önemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 369-380.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995.

Hökeleli, Hayati. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Kızıler, Hamdi. "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi". *Millî Eğitim* 43/204 (2014), 5-17.

Koca, Suat. *Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, Ebû Abdülazîz Kutbüddîn. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrût: Darü'l-Cîl, 1426/2005.

Yıldırım, Enbiya. *Din-Ahlâk Ekseninde Hz. Muhammed*. İstanbul: Rağbet, 2007.

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) ÖRNEK AHLAKI ÖZELİNDE UYUMLU KİŞİLİK

Serkan ÇELİKAN¹²¹³

Giriş

İnsan, akıl ve irade olmak üzere, kendisini diğer canlılardan ayıran iki temel özelliklerle yaratılmıştır. Bu özellikleriyle ilgili olarak Allah Teâlâ insanı muhatap almış, tarihin çeşitli dönemlerinde peygamberler aracılığıyla vahiyler göndermiş, bireysel ve toplumsal hayatlarında ve ebedî âlemde mutlu ve huzurlu olmanın yollarını bildirmiştir. İlahî rehberliğin son örneği ise kıyamet gününe kadar geçerli olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Kur'ân, muhtevasında yer alan inanç, ibadet, hukuk, ahlak ve adap merkezli talimatlar aracılığıyla örnek bir toplum inşa etmeyi hedeflemiş ve bunu bilhassa hitap ettiği ilk nesilde, tarihte eşi ve benzeri görülmeyen bir düzeyde gerçekleştirmiştir.

Kur'ân'ın muhtevasına dair yukarıda zikredilen konuların, başta tevhid akidesi olmak üzere tamamı kendi işlevleri, şahıs ve toplum hayatındaki yerleri ve sağlamış oldukları sosyal ve psikolojik değişim bakımından kuşkusuz büyük değer taşımaktadır. Bu konular içerisinde ahlâka yapılan vurgunun yoğunluğu ise oldukça dikkat çekicidir. İlgili âyetler yanında¹²¹⁴, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın rehberliği çerçevesinde gerçekleştirdiği İslâm'a davet faaliyetinin henüz daha ilk yıllarında Allah Teâlâ'nın birliği inancıyla birlikte bazı ahlâkî ilkelere de davet ettiğini gösteren bir rivayet bu hususta oldukça açıktır. Bu rivayete göre Hz. Ebû Zer (r.a.), Rasûlullah'ın (s.a.v.) peygamber olarak gönderildiği haberi kendisine ulaştığında kardeşine “*Devene bin de şu vadiye (Mekke) git ve benim için, peygamber olduğunu ve kendisine gökten haber geldiğini söyleyen şu adamın haberini öğren, onun sözlerini dinle, sonra bana gel.*” der. Bunun üzerine kardeşi gider, Hz. Peygamber'in sözlerini dinler ve dönüp ağabeyine “*Onun, yüce ahlâkî erdemleri emrettiğini ve şiir olmayan bir söz söylediğini gördüm.*” der.¹²¹⁵ Öte yandan ilk ve örnek Müslüman nesil olan ashâbın Kur'ân'ın rehberliğinde ortaya koymuş olduğu ahlâkî değişim de Kur'ân'daki ahlâkî vurguların somut ve pratik bir karşılığı olarak oldukça bariz bir şekilde ortada durmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki ahlâk nizamının canlı ve pratik bir örneği olma makamında ilk olarak Hz. Peygamber'in bulunduğu hususu ise izaha muhtaç değildir. Nitekim Hz. Âişe'ye Rasûlullah'ın ahlâkî sorulduğunda, soran kişiye “*Siz Kur'ân okumuyor musunuz? Onun ahlâkî*

1213 Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

1214 Müslümanların ahlâkî duruşuyla ilgili olarak bilhassa şu âyetlere bakılabilir: İsrâ, 17/23-39; Mü'minûn, 22/1-11; Meâric, 70/22-35.

1215 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Menâkıbu'l-Ensâr”, 33 (No. 3861), “Edeb”, 39 (Muallak); Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Fedâilus's-Sahâbe”, 133 (No. 2474).

Kur'ân idi."¹²¹⁶ demesinde bu durum açıkça görülür. Bazı rivayetlerde Hz. Âişe'nin, bu sözünün akabinde "*Şüphesiz sen büyük bir ahlâka sahibsin.*"¹²¹⁷ âyetini okuduğu da yer alır ki¹²¹⁸ bu onun Rasûlullah'ın ahlâkının kaynağı ile ilgili tespitini Kur'an âyeti ile temellendirme çabasını göstermesi bakımından oldukça değerlidir.

Rasûlullah Kur'ân'ın öngördüğü bütün ahlakî özellikleri kuşkusuz en ideal bir şekilde pratize etmiştir. Fakat kanaatimizce onun sahip olduğu birçok ahlakî erdem içerisinde "çevresindeki insanlarla ilişkilerinde her zaman olumlu ve yapıcı bir tutum sergilemesi" şeklinde tanımlanabilecek uyumlu kişiliği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den bir şey istenildiğinde kesinlikle hayır demediğini, toplumdaki en alt statüdeki insanların dahi isteğine olumlu cevap verdiğini, en basit hediyeleri dahi kabul ettiğini ve herkesin davetine icabet ettiğini gösteren birçok rivayet bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in uyumlu kişiliğinin göstergesi olarak belirlediğimiz bu özellikler gayet tabii ki onun tevazuu, cömertliği, şefkatli ve merhametli tabiatı ile doğrudan ilişkili olup adeta bunların toplamı mahiyetindedir.

Rasûlullah'ın (s.a.v.) mevzu bahis olan erdemi, Kur'ân-ı Kerîm'den beslenmesi yanında kanaatimizce onun cibillî yönü ile de ilgilidir. Bu noktada Hz. Peygamber ilk inen âyetlerle Hira mağarasından döndüğünde ve burada yaşadığı tecrübeyi anlattığında Hz. Hatice'nin (r.a.) söylediği söz oldukça dikkat çekicidir. Rasûlullah'ın nübüvvetten önceki şahsiyetini tasvir eden bu söz "*Hayır! Allah'a yemin ederim ki o seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabalık bağlarını gözetirsin, âcizlerin yükünü taşırsın, yoksula kazandırırısın, misafiri ağırlarsın, hakka dayalı olarak ortaya çıkan sıkıntılarda insanlara yardım edersin.*"¹²¹⁹ şeklindedir. Hz. Peygamber'in, konumuz olan ahlakî erdemini son derece veciz bir şekilde ortaya koyan Hz. Hatice'nin bu ifadeleri, İslâm öncesi dönemi tasvir etmesi bakımından mezkûr hasletlerin onda bir yaratılış özelliği olarak bulunduğu hususunda önemli bir ipucudur.

Hz. Peygamber'in mevzu bahis olan ahlakî özelliğinin, çağımız insanı için oldukça büyük değer taşıdığı da ifade edilmelidir. Nitekim modern dünyanın ürettiği benmerkezci tutum insanı yalnızlaştırmış ve neticede o, kendi huzurunu ve mutluluğunu kaybettiği gibi başka insanlar için de huzur ve mutluluk kaynağı olamamıştır. Maddî imkânların hızla artmasıyla "sahip olma" yı bireysel sınırlarla kayıtlı kılan duyguların güç kazanmasına karşın, paylaşmayı ve beraberliği ifade eden özveri, ilgi, dayanışma, sorumluluk gibi dinî/manevî

¹²¹⁶ Abdurrezâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/198399), 3/39; İshâk b. Râhûye, İbn İbrahim b. Mahled el-Hanzalî, *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî (Medînetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Îmân, 1412/1991), 3/828; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 41/148; Müslim, "Salatü'l-Müsafirîn", 139 (No. 746).

¹²¹⁷ Kalem, 68/4.

¹²¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/148.

¹²¹⁹ Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1 (No. 3).

temellere dayalı pek çok erdem, gittikçe zayıflamış ve neticede toplumsallık duygusu, sadece maddî ilişkilere indirgenerek belirleyici niteliğini büyük ölçüde kaybetmiştir.¹²²⁰ Diğer taraftan yalnızlık duygusunu engelleme veya yenme noktasında birinci derecede rol oynayan mezkûr erdemler, modern insan için tahammülü zor birer yük olarak algılanır hale gelmiştir. Böyle bir algının etkisi altında insanlar, yalnızlığı seçmekle daha huzurlu bir hayata ulaşmayı hedeflerken çoğu zaman farkında olmadan egoizme sürüklenmişlerdir.¹²²¹ Netice itibarıyla modern insan, isteklerinin hududu olmayan, kendine haz veren şeyleri elde etmek ve elem verenlerden kaçınmak için çalışan ve en yüksek mutluluğu isteklerinin çoğuna sahip olmak şeklinde tanımlayan insan¹²²² olarak zuhur etmiştir. Günümüzde bireysel ve toplumsal birçok problemin temel nedeni olarak insanî ilişkilerin, çıkar ve menfaate dayalı ve hazzı söz konusu yaklaşımlar çerçevesinde şekillenmesinin bulunduğu da her zaman görülmektedir.

Mezkûr sorunlar kanaatimizce, Kur'ân-ı Kerîm'de inananlar için güzel bir örnek¹²²³ olarak tanımlanan Hz. Peygamber'in bütün ahlakî erdemleri yanında özellikle mevzu bahis olan erdeminin toplumsal ahlak haline gelmesiyle çözüme kavuşabilecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in anlatıldığı veya genel olarak dinî tedrisat ve eğitimin yapıldığı her platformda onun söz konusu özellikleri üzerinde bilhassa durulmalıdır. Daha da önemlisi tıpkı Rasûlullah'ın yaptığı gibi onun üstün ahlakını pratize edecek şahsiyetli bir nesil yetiştirmektir. Nitekim toplumların ahlakî değişimleri/dönüşümleri üzerinde rol modellerin yaptığı etki gayet açıktır.

1. Hz. Peygamber'in Uyumlu Kişiliğini Ortaya Koyan Rivayetler

Bu bölümde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyumlu kişiliği olarak isimlendirdiğimiz ahlakî özelliği rivayetler aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hadis kaynaklarında konuyla ilgili birçok rivayet olduğu görülmektedir. Fakat çalışmanın sınırları bakımından Rasûlullah'ın bu özelliğini oldukça belirgin şekilde gösteren mahdut sayıda rivayet söz konusu edilecektir.

1.1. Cabir b. Abdullah'tan (r.a.) Nakledilen Rivayet

ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء قط فقال لا

“Rasûlullah'tan (s.a.v) bir şey istenildiğinde “Hayır!” dediği kesinlikle görülmemiştir.”¹²²⁴

Hz. Peygamber'in şahsiyetiyle ilgili, sahîh ve müttefekun aleyh olduğu anlaşılan bu rivayet kanaatimizce onun uyumlu kişiliğini oldukça veciz, bir o kadar da kapsamlı bir

1220 Abdülkerim Bahadır, “Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2002), 131.

1221 Bahadır, “Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan”, s. 137-138.

1222 Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 77.

1223 Ahzâb, 33/21.

1224 Buhârî, “Edeb”, 39 (No. 6034); Müslim, “Fedâil”, 56 (No. 2311).

şekilde ortaya koymaktadır. Şair Ferezdak (ö. 114/732) bu hususu bir şiirinde şöyle ifade etmiştir:

ما قال لا قط إلا في تشهده لولا التشهد كانت لأوه نعم

O, teşehhüdü dışında, kesinlikle “hayır” dememiştir.

Teşehhüd olmasaydı onun “hayır” ı da “evet” olurdu.¹²²⁵

Hz. Peygamber’in bu tutumunun bir iddia olmadığını, pratik gerçekliği bulunduğunu gösteren birçok rivayet mevcuttur. Örneğin bir kadın Hz. Peygamber’e hediye olarak bir bürde¹²²⁶ ile gelir ve “Yâ Rasûlallah! Bunu sana giydirebilir miyim?” der. O sırada Hz. Peygamber buna muhtaçtır, alır ve giyer. Derken bir sahâbî¹²²⁷ bunu Rasûlullah’ın (s.a.v.) üzerinde görür ve “Yâ Rasûlallah! Bu ne güzel bir elbiseymiş! Bana giydirdi.” der. Hz. Peygamber de “Tabi ki” der ve elbiseyi adama verir. Rasûlullah oradan kalkıp gittikten sonra sahâbîler o adamı kınarlar ve şöyle derler: “Rasûlullah’ın ihtiyacı olduğunu gördüğün halde onu istemekle hiç iyi yapmadın ve sen de biliyorsun ki Rasûlullah kendisinden bir şey istenildiğinde ‘vermem’ demez.” Bu söz üzerine adam “Hz. Peygamber giydiği için onun bereketini umdum, öldüğümde de onunla kefenlenmeyi umarım.” der.¹²²⁸

Bu rivayetteki, Hz. Peygamber’in kendisinden istenilen bir giysiyi hemen ve tereddütsüz vermesinin yanında bu giysiye muhtaç olduğu vurgusu, onun insanları reddetmeme hasletinin ulaştığı düzeyi göstermesi bakımından bilhassa dikkat çekmektedir. Bu durum Kur’ân-ı Kerîm’in “Kendileri (ensar) son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları (muhacirler) kendilerine tercih ederler.”¹²²⁹ âyetinde işaret edilen ve cömertlik ahlakının zirvesini temsil eden “İsâr” makamını hatırlatmaktadır.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) söz konusu ahlakî özelliği ile ilgili bir tespit de Enes b. Mâlik’ten nakledilmektedir ki şöyledir: “Müslüman olma karşılığında Rasûlullah’tan (s.a.v.) bir şey istenildiğinde onu mutlaka vermiştir. (Bir gün) yanına gelen bir şahsa Rasûlullah iki dağ arası kadar¹²³⁰ koyun verdi. (Bunun üzerine adam) kavmine dönerek: ‘Ey kavmim, Müslüman olun! Çünkü Muhammed yokluktan korkmadan veriyor.’ dedi.”¹²³¹

1225 Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, ‘Umdetü’l-kâri şerhu Şaḥîhi’l-Buḥârî, tsh.

Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 22/187.

1226 Bürde, genelde bedevîlerin giydiği, yünden yapılan, saçaklı püsküllü bir elbise olarak tanımlanır. Bk. İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu’l-‘Arab, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 1/250.

1227 Bu sahâbînin Abdurrahman b. Avf veya Sa’d b Ebî Vakkâs olduğuna dair farklı görüşler için bk. Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik, İrşâdu’s-Sâri li-şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî (Mısır: Matbaatu’l-Kübrâ’l-Emîriyye, 1323) 9/33.

1228 Buhârî, “Edeb”, 39 (No. 6036).

1229 Haşr, 59/9.

1230 Hadiste yer alan “iki dağ arası” ifadesinin kesretten kinaye olduğu söylenmiştir. Yani o kadar çok ki nerdeyse iki dağ arasını dolduracak demektir. Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, el-Minhâc

Bu rivayet anlaşıldığı üzere bilhassa kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen (müellefe-i kulûb) insanlarla ilgilidir. Dolayısıyla bir Kur'ân âyetiyle¹²³² emredilmiş olması bakımından Hz. Peygamber'in konumuz olan ahlâkî tutumuyla ilgili olmadığı düşünülebilir. Fakat yine de rivayetin, Rasûlullah'ın, serveti paylaştırırken sergilediği engin tavrı göstermesi bakımından dikkat çekici olduğu ifade edilmelidir.¹²³³

Kaydedilen bu rivayetler Hz. Peygamber'in mevzu bahis olan ahlâkî özelliğini göstermeleri bakımından oldukça önemlidir. Bu özelliği sayesinde Hz. Peygamber, karşısındaki insanların konumu ve statüsüne bakmaksızın onlarla ilgilenmiş, genç-yaşlı, kadın-erkek, hür-köle, küçük-büyük demeden herkese tevazu ve hoşgörülle yaklaşmıştır. İstedikleri şeyleri eğer yanında varsa derhal vermiş yoksa da vaat etmiştir.¹²³⁴ Ama hiçbir zaman hayır diyerek onları geri çevirmemiştir. Bununla birlikte İbn Hacer (ö. 852/1449), şerhi sadedinde yukarıda ilk olarak kaydedilen rivayetin, Hz. Peygamber'in kendisinden her istenileni kesinlikle verdiği anlamına gelmediğini belirtmiştir. Ona göre bu rivayet, Rasûlullah'ın böyle durumlarda red sözünü söylemediği, istenilen şey yanında bulunursa ve bunu vermek mümkün ve kolaysa verdiği, öyle değilse de sustuğu anlamına gelmektedir.¹²³⁵ İbn Hacer bu hususu açıkladığını söylediği, İbnü'l-Hanefiyye'den (ö. 81/700) nakledilen mürsel bir rivayet de kaydetmiştir ki şöyledir: "Hz. Peygamber'den bir şey istenildiğinde ve o bunu yapmak istediğinde evet derdi. Yapmak istemediğinde ise susardı."¹²³⁶ İbn Hacer'e göre bu aynı zamanda Rasûlullah'ın kesinlikle hiçbir yemeği ayıplamadığını, canı çekerse yediğini istemediğinde ise yemediğini gösteren rivayetle de¹²³⁷ mana bakımından yakındır.¹²³⁸

İbn Hacer'in aktardığına göre İzzüddîn b. Abdisselâm da (ö. 660/1262) Hz. Peygamber'in "hayır" dememesinin vermeyi engellemeye matuf olduğunu, bu durumun, geçerli bir mazeret bulunduğu dahi olsa onun "hayır" dememiş olmasını gerektirmeyeceğini söylemiş ve örnek olarak da "Kendilerine binek sağlanan için sana geldiklerinde 'Sizi bindirecek

şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 15/66.

1231 Müslim, "Fedâil", 57 (No. 2312).

1232 Bk. Tevbe, 9/60.

1233 Bu noktada Hz. Peygamber'i cömertlikte önünde hiçbir engel olamadan esen rüzgâra benzeten İbn Abbâs rivayeti de hatırlanmalıdır. Bk. Buhârî, Bed'ül-vahy, 1 (No. 6).

1234 Hz. Peygamber'in, henüz yanında olmayan bir şeyi vermeyi vaat etmesiyle ilgili olarak bk. Buhârî, el-Edebu'l-Müfred, 105.

1235 İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, 7/169.

1236 İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, Kitâbu't-ṭabaḳâti'l-kebir, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/317.

1237 Bk. Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, 16/131, (No. 10141); Buhârî, "Menâkıb", 23 (3563); Müslim, "Eşribe", 187 (No. 2064); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 14 (3763); Tirmizî, "Birr", 84 (No. 2031).

1238 İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, 7/169.

*bir binek bulamıyorum' deyince, harcayacak bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden gözleri yaş dökerek dönen kimselere de (sorumluluk yoktur)."*1239 âyetini zikretmiştir.1240

Mevzu bahis olan rivayet İbn Hacer'in ve İzzüddîn b. Abdisselâm'ın mezkûr değerlendirmeleri çerçevesine anlaşılsa bile Hz. Peygamber'in uyumlu şahsiyetini göstermesi bakımından önceki değerlendirme ile aralarında önemli ve pratik bir fark olmadığı söylenebilir.

1.2. Enes b. Mâlik'ten Nakledilen Rivayet

كانت الأمة من إماء أهل المدينة لتأخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم فتطلق به حيث شاءت

"Medine halkının cariyelerinden biri Rasûlullah'ın (s.a.v.) elinden tutar1241 ve onu istediği yere götürürdü."¹²⁴²

Her toplumda farklı statüden, iş ve meslek gruplarından insanların bulunması normaldir. Fakat İslam'ın, toplumu oluşturan bütün insanları bir birey olarak değerli gördüğü teorik ve pratik bir hakikattir. Mezkûr örnekte görüldüğü üzere dönemin sosyal koşullarından kaynaklı olarak alt statülerde bulunan bir köle veya cariye'nin dahi Rasûlullah (s.a.v.) ile hiç sıkıntı çekmeden görüşebilmesi hatta ona bazı işlerini hallettirmesi, Hz. Peygamber'in uyumlu şahsiyetinin en somut göstergelerindedir. Rasûlullah'ın yüksek tevazuunu ve kibrin her türlüşünden uzak olduğunu da gösteren1243 bu tutum onun Medine site devletinin başkanı olduğu gerçeği dikkate alındığında daha büyük değer kazanmaktadır.

Yine Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivayet yukarıda kaydedilen rivayetin pratik bir örneği görünümündedir. Buna göre bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek "*Yâ Resûlallah! Benim sana danışmam gereken bir mesele var.*" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber "*Ey Ummü fülân! Hangi sokağı dilerse bak da senin meselenle ilgileneyim.*" buyurur ve o kadınla (meselenin herkesin duymaması gereken türden özel bir mesele olması nedeniyle)1244 sokaklardan birine çekilerek problemini arz etmesini sağlar.1245 Bu rivayet Hz. Peygamber'in bir kadının özel bir meselesiyle bizzat ilgilendiğini göstermesi yanında bu görüşmenin kadının istediği yerde ve gizlilik içerisinde gerçekleşmesinin sağlandığını da göstermektedir ki bu bakımdan Rasûlullah'ın uyumlu şahsiyetiyle birlikte inceliğini ve nezaket duygusunu da bariz bir şekilde ortaya koymuştur.

1.3. Ebû Hureyre'den Nakledilen Rivayet

1239 Tevbe, 9/92.

1240 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/169.

1241 Hadisteki "elinden tutar" ifadesi, Hz. Peygamber'in ona eşlik etmesi ve peşinden ayrılmaması şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd, *el-Kevâkibu'd-derâri fi şerhi Şahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981), 21/206; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 9/51.

1242 Buhârî, "Edeb", 61 (No. 6072).

1243 Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 9/51; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 22/221.

1244 Nevevî, *el-Minhâc*, 15/75.

1245 Müslim, "Fedâil", 76 (No. 2326); Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011), "Edeb", 13 (No. 4818).

لو دعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت ولو أهدي إلي ذراع أو كراع لقبلت

“Bir Kürâc (paça) yemeğe davet edilsem mutlaka giderdim. Bana bir Kürâc (paça) bile hediye edilse mutlaka kabul ederim.”¹²⁴⁶

Bu hadiste geçen “kürâc” kelimesini âlimlerin çoğu “koyun ayağı” olarak tanımlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber bu misalle, davet edilen şey ne kadar küçük ve önemsiz de olsa icabet etmenin gerekliliğini göstermiştir.¹²⁴⁷ İbn Hacer, bazı şârihlerin ve İmam Gazâlî’nin, Kürâ’dan maksadın Mekke ile Medine arasındaki “Kürâu’l-Ğamîm” denilen bir yer olduğunu zannettiklerini bildirmiştir. Kelimenin bu anlamı ise Hz. Peygamber’in, mesafe uzak da olsa davete icabet etmenin gereğini vurguladığını gösterir. Ancak İbn Hacer bu mananın sabit olmadığını kaydederek diğer anlamı olan “koyun ayağı”nı tercih etmiştir. Bu anlamın, davet edilen şey önemsizde olsa icabet etmenin gereğini gösterme hususunda daha belirgin olduğunu ve cumhur âlimlerin de bu görüşü benimsediklerini ifade etmiştir. Nitekim “Ey Müslüman kadınlar! Komşu bir kadın, kadın komşusunun hediyesini, bir koyun ayağı olsa bile sakın küçük görmesin!”¹²⁴⁸ hadisi de bu manayı destekler.¹²⁴⁹ İbn Hacer, Kürâ’ kelimesinin bir yer ismi olmadığını gösterme amacıyla Tirmizî’nin Sünen’inde yer alan “Bana “kürâ” hediye edilse muhakkak kabul ederim. Onu yemek için davet edilsem kesinlikle giderim.”¹²⁵⁰ şeklindeki rivayete de işaret eder.¹²⁵¹ Bu Tirmizî hadisini benzer lafızlarla Buhârî de tahrir etmiştir.¹²⁵² Yine Hz. Peygamber’in bir kölenin dahi davetine icabet ettiği Enes b. Mâlik’ten rivâyet edilmiştir ki¹²⁵³ davete icabet hususunda Hz. Peygamber’in toplumsal statülere itibar etmediğini, her bir ferdi değerli gördüğünü gayet açık bir şekilde ortaya koyar.

1.4. Ebû Hureyre’den Nakledilen Bir Başka Rivayet

أنا أبا هريرة قال قام أعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبيا من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين

Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Bir bedevî kalkıp mescidin içinde bevl etti. Orada bulunanlar ona doğru bağıldılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara ‘Onu bırakınız! İdrarının üzerine dolu bir kova veya büyük bir kova¹²⁵⁴ su dökünüz. Çünkü sizler ancak kolaylık göstericiler olarak gönderildiniz; zorluk çıkarıcılar olarak gönderilmediniz.’ buyurdu.”¹²⁵⁵

1246 Buhârî, “Hibe”, 2 (No. 2568); Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, Cāmi’u’t-Tirmizî (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Ahkâm”, 10 (No. 1338).

1247 İbn Hacer, Fethu’l-bārî, 6/347.

1248 Buhârî, “Hibe”, 1 (No. 2566), “Edeb”, 30 (No. 6017).

1249 İbn Hacer, Fethu’l-bārî, 6/347.

1250 Tirmizî, “Ahkâm”, 10, 1 (No. 338)

1251 İbn Hacer, Fethu’l-bārî, 4/55.

1252 Buhârî, “Hibe”, 2 (No. 2568).

1253 Tirmizî, “Cenâiz”, 32 (No. 1017).

1254 Rivayetin metninde سجل ve ذنوب kelimeleriyle yer alan, Hz. Peygamber’in, kendisiyle su dökülmesini istediği kovanın mahiyetiyle ilgili böyle tereddütlü bir ifade bulunsa da neticede bunlar arasında önemli bir anlam/mahiyet farkı olmadığı, geniş ve büyük kovaları ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, Fethu’l-bārî, 1/753.

1255 Buhârî, “Vudû”, 58 (No. 220), “Edeb”, 80 (No. 6128).

Hız. Peygamber'in Medine'de ilk inşa ettiği mescidin fizikî yapısının günümüzdeki mescitlerin fizikî yapıları gibi olmadığı açıktır. Rivayetler Müslümanların bu ilk mabedinin oldukça mütevazı olduğunu göstermektedir.1256 Bununla birlikte bir ibadet mahalli olduğu ve burada def-i hacet gibi bir eylemin kabul edilebilir bir tarafının bulunmadığı da malumdur. Dolayısıyla ashâb bu adama tepki vermekte gecikmemiştir ki verilen bu tepkinin sözlü veya fiilî olduğu yönünde de farklı rivayetler vardır.1257 Fakat Hız. Peygamber'in uyumlu ve yapıcı şahsiyeti böyle bir durumda dahi devreye girmiş ve bu zata şefkatle muamele etmiştir. Diğer yandan bazı rivayetler ilginç bir ayrıntıyı da ihtiva eder. Buna göre Rasûlullah ashâbını uyararak adamın ihtiyaç gidermesini yarıda kesmemelerini söylemiştir ki1258 bu tavır Hız. Peygamber'e ait daha büyük bir şefkatin habercisidir. Rasûlullah'ın bu tutumunun onun en belirgin özelliklerinden olan "her hâlükârda insan kazanama" çabasıyla ilgili olduğu da söylenebilir.

1.5. Enes b. Malik'ten Nakledilen Rivayet

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قيل يا رسول الله هذا أنصره مظلوماً فكيف أنصره إذا كان ظالماً قال تحجزه تمنعه فإن ذلك نصره

Hız. Peygamber (s.a.v.) "*Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et.*" buyurdu. Bunun üzerine kendisine "*Ey Allah'ın Rasûlü! Mazlum kardeşime yardım ederim, peki zalim olduğunda ona nasıl yardım edeceğim?*" diye soruldu. Hız. Peygamber bu soruya "*Onu zulmetmekten engellersin. İşte bu senin ona yardım etmendir.*" diyerek cevap verdi.¹²⁵⁹

Bu hadis kanaatimizce, insanların ürettiği değer yargıları veya dünya görüşleri içerisinde bir benzeri bulunmayan ve haddizatında bulunması da mümkün görünmeyen bir ilkeyi ortaya koymaktadır. Kardeşine, zalim de olsa yardım etme fakat gayet tabi ki bunu, onu zulümden kurtararak yapma fikri olsa olsa vahiy kaynaklı bir medeniyetin ürettiği değerler içerisinde yer alabilir. Hız. Peygamber bu hadisini bu medeniyetin sözcüsü olarak dillendirmiştir. Ashâbın ilk anda zalime yardım düşüncesini anlamlandıramaması da aslında beşer zihninin bu değeri icat etmeye müsait olmadığı yönünde değerlendirilebilir.

Toplumu oluşturan bireylerin tamamının dinî ve ahlakî yaşantı bakımından aynı düzeyde olması gayet tabi ki beklenemez. Bununla birlikte toplumdaki her bir ferdin değerli olduğu bilinmelidir ki mezkûr rivayet bunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Hız. Peygamber (s.a.v.) bu sözlerle Müslümanların bir takım zâhiri durumlarına göre kategorize edilmemesi ve her ne durumda olurlarsa olsunlar onlara yardım edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Buna göre kötülükleri ortadan kaldırma ve insanların manevî/ahlakî gelişimi

1256 Bk. İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1/206.

1257 Bu tepkinin nasıl gerçekleştiği ile ilgili farklı rivayetler hakkında toplu bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/752. İbn Hacer bunun sözlü bir tepki olduğu kanaatine varmaktadır.

1258 Müslim, "Tahâret", 98, 100 (No. 284, 285). Hız. Peygamber'in buradaki ifadesi şöyledir: **دعوه ولا تترموه** "Onu bırakın, onun bu işini kesmeyin!"

1259 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/14 (No. 11949), 20/363 (No. 13079); Buhârî, "Mezâlim", 4 (No. 2444), "İkrâh", 7 (No. 6952). Rivayetin farklı bir senedle nakledilen farklı bir metni için bk. Müslim, "Birr", 62 (No. 2584).

adına her bir fert değerli görülerek onlarla insanî ve medenî ilişkiler devam ettirilmeli ve böylece varsa olumsuz bir takım özellikler ve ahlakî zaaflar ortadan kaldırılmalıdır. Esasen dinî bilgi ve bilincin yaygınlaştırılması olarak tanımlanabilecek davet vazifesi de güçlü bir toplumsal ilişki ağı içerisinde hakkıyla ifa edilebilir. Öte yandan Hz. Peygamber'in bu kavli sünnetinin fiilî olarak da onun hayatında önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmelidir. Bilhassa davetin Mekke döneminde putperest toplumun hidayeti için herkesle görüşmüş, Tâifte kendisini taşıyanlar için dahi olumsuz bir düşünceye kapılmamış ve onların hidayeti için dua etmiştir.¹²⁶⁰ Bunlar Hz. Peygamber'in uyumlu ve yapıcı şahsiyetini göstermeleri bakımından oldukça somut örneklerdir. Ayrıca bu iki örneğin gayrimüslimlerle ilişkiler bağlamında olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Dolayısıyla Müslümanların kendi aralarında uyumlu ve yapıcı bir ahlakî tutum inşa etmelerinin gerekliliği evleviyetle sabit olmaktadır.

Sonuç

Bu araştırmamızda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyumlu kişiliği olarak tanımladığımız ahlakî özelliğini ortaya koymak amacıyla tespit ettiğimiz bazı rivayetler onun mezkûr vasfını oldukça açık bir şekilde göstermiştir. Buna göre Hz. Peygamber çevresindeki insanlara nerdeyse hiç hayır dememiş, daima olumlu ve yapıcı bir şahsiyet sergilemiştir. Toplumsal statülerine bakmaksızın her insanla ilgilenmiş ve onlara değer vermiştir. Her zaman nahif ve nazik bir tavır takınmıştır. Bütün bu yönleriyle Hz. Peygamber Müslümanlar için ilk ve en büyük örnektir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba davasında olmak da onun özellikle beşerî ilişkilerdeki örnek tutumunu izlemekle olur. Müslümanların Rasûlullah'ın ibadet hayatını, giyim kuşamını ve bir beşer olarak icra ettiği gündelik faaliyetlerini örnek alması da, ona benzeme iştiyakını göstermesi bakımından oldukça önemli ve saygın bir tavır olmakla birlikte daha çok Hz. Peygamber'in başka insanlar için neler yaptığı veya onlara karşı nasıl bir tutum sergilediği hususunun dikkate alması kişinin sünnete güzel bir şekilde tabi olup olmadığını belirler.

Sünnetin genel olarak şekli bir takım uygulamalara indirgenmesi, beşerî ilişkilerdeki standartlara uymanın büyük bir ahlakî olgunluk, geniş bir yürek ve sabır gerektirmesi bakımından nispeten zor olmasıyla ilgili görünmektedir. Fakat Hz. Peygamber'in sünnetindeki ahlakî ilkeleri dikkate almaksızın sadece bazı zahirî nitelikler bakımından ona benzeme çabasının sünnete ittiba noktasında tek başına yeterli olmayacağı da gayet açıktır. Diğer yandan Rasûlullah'ın, çalışma boyunca işaret edilen ahlakî vasıflarının toplumsal hayatta temel bir ölçüt sayıldığı ve her bireyin diğerkâm olmayı en esash bir fazilet olarak gördüğü düşünüldüğünde çağımızın, benmerkezci ahlak anlayışının ürettiği birçok sosyal probleminin çözüme kavuşacağı da rahatlıkla ifade edilebilir.

¹²⁶⁰ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, es-Siretü'n-nebeviyye, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 2/304; Buharî, "Bed'ul-halk", 7 (No. 3231); Müslim, "Cihâd", 111 (No. 1795).

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. 11 Cilt. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Baskı, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1416/1995.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2001.

Bahadır, Abdülkerim. "Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2002), 129-142.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Baskı, 1432/2011.

Güngör, Erol. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 11. Baskı, 1998.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, 2005.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevîyye*. Thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Thk. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*. 11 Cilt. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İshâk b. Râhûye, İbn İbrahim b. Mahled el-Hanzalî. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*. 5 Cilt. Thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî. Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik. *İrşâdu's-Sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323.

Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd. *el-Kevâkibu'd-derâri fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 2. Baskı, 1413/1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1. Baskı, 1429/2008.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

AHLAKİ BİR DEĞER OLARAK ADALETİN EĞİTİM ORTAMINDA TESİS EDİLMESİNİN ÖNEMİ VE EĞİTİM SÜRECİNDEKİ ADALETSİZ TUTUMLARA DAİR ÇÖZÜM TEKLİFLERİ

Emrullah TUNCEL¹²⁶¹

Giriş

Eğitimcilik, sadece geniş bir bilgi birikimine sahip olmakla icra edilebilecek bir hususiyet olmayıp aynı zamanda bazı özel yeteneklerin de var olmasını gerektiren sanatsal bir faaliyettir. Bu faaliyetin muhataplar üzerinde kalıcı hale gelmesini sağlayan temel unsur ise entelektüel donanım ve sanatsal beceriden ziyade, ahlakî erdemlerin eğitimcide müşahhas hale gelmesidir (bk. Âl-i İmrân, 3/159). Bu sebeple geleneğimizde öğretmenlik mesleğini ifâ edecek olan kimselerin sadece ilim ve yetenek yönünden donanımlı olmasına değil; ahlak ve fazilet yönünden de ehil olmasına ehemmiyet gösterilmiştir.¹²⁶²

Burada gündeme gelmesi gereken mesele, ahlakî vasıfların hangisinin ne oranda ve ne zaman devreye gireceğinin kararının doğru ve faydalı olacak bir şekilde verilmesi; aynı zamanda eğitimci tarafından bu vasıfların içselleştirilerek her hangi bir zorla(n)ma olmaksızın samimiyet ve ciddiyetle uygulanmasıdır. Bu noktada eğitimciye yol gösterecek olan temel ilke ise adalet ilkesidir. Zira nizam, denge, düzen, eşitlik, dürüstlük, tarafsızlık, uyum, estetik, ahenk ve tesviye gibi birçok önemli kavramla ilintili olan adalet, Allah katında en üstün değer olan takva erdemine kişiyi yaklaştıracak en temel vasıflardan olup (el-Mâide, 5/8) hikmet, şecaat ve iffet gibi insanda bulunması gereken birçok fazileti de bünyesinde toplayan kemal sıfatlardan birisidir.¹²⁶³ Nitekim Eflatun ve Aristo gibi düşünürlerin de ifade ettiği gibi fazilet olarak ifade edilen tüm vasıflar, aslında ifrat ve tefrit denilen iki reziletin/aşırılığın ortasıdır.¹²⁶⁴ Binaenaleyh, eğitimde temeli adalete dayanan bir yaklaşım, bir taraftan eğitimcinin akl-ı selîm, kalb-i selîm ve zevk-i selîm sınırlarını aşmasına engel olacak diğer taraftan ifrat veya tefrit türü aşırılıkların negatif etkilerinden kendisini ve çevresini korumasına yardımcı olacaktır. Nitekim talebelere karşı aşırı sert davranmanın nefrete, aşırı yumuşak davranmanın ise ciddiyetsizliğe yol açacağını vurgularken Fârâbî'nin işaret ettiği husus da kanaatimizce budur.¹²⁶⁵ Buradan hareketle

1261 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emrullahuncel60@gmail.com

1262 Bu konuda detaylı bilgiler için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013), 125-144; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996), 31-44; İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Kahire: Dârü's-Şa'b, ts.), 502-510; Mustafa Çağrı, "Âdâb-ı Ders", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/335.

1263 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. İbnü'l-Hatîb (Kâhire, 1398), 128, 137, 141; Mustafa Çağrı, "Adalet (Ahlak)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341-342.

1264 Çağrı, "Adalet (Ahlak)", 1/342.

1265 Çağrı, "Âdâb-ı Ders", 1/335.

adaletin, bir eğitimcinin ahlakî normlardaki sınırını ve istikrarını korumasını sağlayan temel unsur olduğunu söylemek mümkündür.

Ahlakî niteliklerin sigortası hükmünde olan adalet duygusunu içselleştirerek eğitimin her alanında, her zaman ve zeminde cârî kılmak, eğitimci açısından ideal, fakat bir o kadar da zor bir durumdur. Zira kimi iç ve dış faktörler, eğitimciyi süreç boyunca adaletten taviz vermeye sonuçlanacak eylem ve söylemlerde bulunmaya zorlayacaktır. Böyle bir duruma düşmenin önüne geçilebilmesi için öncelikle eğitim süreçleri içerisinde eğitimcileri adaletsizliğe sevk eden faktörlerin bilinmesi ve bunlara yönelik çözüm yollarının işler hale getirilmesi elzemdir. Bu gerekçeyle makalemizde, genelde meslek ahlakıyla özelde ise adaletle bağdaşmayan hususlar, eğitimciyi adaletsizliğe sevk eden durumlar bağlamında ele alınarak dış faktörler ve iç faktörler şeklinde iki ana kategoriye ayrılacak; daha sonra da bunlar çeşitli alt başlıklar eşliğinde izah edilerek çözüme dair tekliflerde bulunulacaktır.

1. Öğretmeni Adaletsizliğe Sevk Eden Dış Faktörler

Dış faktörlerden kasıt, öğretmenin kendi iç dünyasından ve kişisel özelliklerinden kaynaklanmayan, bilakis muhatap olduğu kişilerle ve dış çevresiyle ilintili olan faktörlerdir. Ancak durum böyle olsa da bu faktörler karşısında adaletsiz yaklaşım sergileyip sergilememek yine öğretmenin iradesinde olup bu noktada kendisinden beklenen, ahlakî sorumluluğun nihayetinde kendi zatına mahsus olduğu bilincini canlı tutmasıdır. Zira öğretmenin dış dünyada adaleti ihya edebilmesi, öncelikle kendi iç dünyasında adaleti tesis edebilmesine bağlıdır.¹²⁶⁶

Bu makalede öğretmeni adaletsizliğe sevk eden dış faktörler, örnekler ve çözüm önerileri eşliğinde şu alt başlıklar çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır: 1.1. Öğrencinin veya Ailesinin Sosyo-Ekonomik-Kültürel Durumu 1.2. Öğrencinin Cinsiyeti 1.3. Öğrencinin veya Ailesinin Dünya Görüşü 1.4. Toplumsal Algılar ve Beklentiler 1.5. Öğretmenler Odasındaki Bazı Muhabbetler (!) 1.6. İdare-Veli-Öğrenci İlgisizliği.

1.1. Öğrencinin veya Ailesinin Sosyo-Ekonomik-Kültürel Durumu

Eğitimciler, kimi zaman ilk derste tanışma faslında kimi zaman veli toplantılarında kimi zaman da sonraki eğitim süreçlerinde, farkında olarak veya olmayarak, öğrencilerin baba/ebeveyn mesleği üzerinden adaletsiz tutumlar sergileyebilmektedir. Bu durum, bazen eylemsel boyutta tezahür etmekte bazen de söylemdeki farklılıklar şeklinde kendini göstermektedir. Örneğin, ilk derste sınıf yoklama listesinden tanışma faslı yapılırken veya veli toplantılarında velilerle diyalog halindeyken ebeveyn mesleğinden, sosyo-kültürel ve ekonomik durumların farklılığından neşet eden birbirine zıt diyalog biçimleri, diğer veliler ve öğrenciler nezdinde adaletsiz bir yaklaşım olarak algılanabilmektedir. Bu sebeple eğitimcilerin, öğrencinin veya ailesinin sırf sosyo-kültürel ve ekonomik durumunu nazar-ı dikkate alarak pozitif veya negatif bir tutum içerisine girmesi son derece sakıncalıdır. Bununla birlikte öğretmenin ders esnasında bakışlarını veya ilgisini sınıfın sadece belirli bir

¹²⁶⁶ Yaşar Fersahoğlu-Mehmed Akif Demir, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 99.

bölümüne teksif etmesi, öğrencilerin sordukları sorular karşısında -jest, mimik, ses tonu ve soruyu cevaplama süresi gibi faktörler açısından- sürekli farklı tepkiler göstermesi, adaletsiz yaklaşıma dair küçük gibi görünen ancak önemli ayrıntılardandır.

Bu tür durumların yaşanmaması için eğitimcilerin özellikle ilk dersteki tanışma fasıllarını ebeveyn mesleği üzerinden yapmaması; şayet yapacaksa her öğrenciye ayırdığı zaman, gösterdiği ilgi, takındığı tavır ve kullandığı ses tonu gibi parametrelerde eşit bir yaklaşım sergilemesi gerekir. Aynı şekilde ders esnasında sınıfta bulunduğu mekân, yönelttiği bakışlar, öğrenciye verdiği söz hakkı gibi hususlarda, öğrencilerin sosyo-ekonomik ve kültürel durumlarından bağımsız bir şekilde hareket edebilmeli; bu konuda adaletli bir taksimat yapmaya özen göstermelidir. Nitekim hayat rehberimiz Kur'an-ı Kerim, sosyo-ekonomik durumlarına göre insanlara farklı muamelelerde bulunmayı adaletten sapma olarak nitelendirerek bizleri hevâ ve hevesine göre hareket eden kimseler olmak yerine adaleti titizlikle icra eden kimseler olmaya davet etmektedir (en-Nisâ, 4/135). Dolayısıyla bir eğitimcinin, bu ayeti meslek hayatının temel referanslarından birisi haline getirerek eylem ve söylemlerinde hâkim kılması, geleceğin ahlak ve adalet temelli toplumunun inşasında hayati önemi haizdir. Zira toplumun çeşitli katmanlarında görülen adaletsiz yaklaşımların, geçmişte ailede ya da okulda karşılaşılan adaletsiz uygulamaların bir izdüşümü niteliğinde olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple insanlardaki adalet duygusunun erken yaşta kökleşip yerleşmesinde, öğretmenin adalet temelli yaklaşımlarının etkisi büyük öneme sahiptir.

1.2. Öğrencinin Cinsiyeti

Bir cinsiyete karşı ayrımcı tutum içerisinde olmak, eğitimcileri adaletsizliğe sevk eden dış faktörlerden biri olarak ifade edilebilir. Bu tür durumlarda bazı eğitimciler aynı davranışa farklı tepkiyle, aynı performansa da farklı değerlendirmeye mukabelede bulunarak özelde adalet ilkesine, genelde ise meslekî etik kurallarına uymayan bir tavır sergileyebilmektedirler.¹²⁶⁷ Halbuki ideal olan, dıştaki faktörler -yaş ve cinsiyet gibi- değişkenlik gösterse bile muhataplarımıza karşı tutarlı ve âdil bir yaklaşımdan taviz vermemektir. Zira bir eğitimci, iki ayrı cins mensup öğrencilerden sâdir olan aynı eylem karşısında şayet birbirine taban tabana zıt iki farklı tutum sergiliyorsa, bu durum, o eğitimcinin adaletsiz bir yaklaşımın mümessili olarak görülmesine yol açacaktır.

Bu tür olumsuz durumların yaşanmaması için eğitimcilerin öncelikle dönem başında veya sınav öncesinde ölçme değerlendirme kriterlerini öğrencilerle paylaşması ve sırf cinsiyeti sebebiyle hiçbir öğrenciye karşı adalet ilkesini zedeleyecek pozitif veya negatif

1267 Ayrımcılığa dayalı bu tür olumsuz durumlar, başarının daha çok yazılı sınavlar yoluyla değil de uygulamaya dayalı performanslar yoluyla ölçüldüğü Kur'an Okuma ve Tecvid gibi derslerde daha çok tezahür etmektedir. Eğitimcilerin böyle bir olumsuz algının önüne geçebilmeleri için ölçme değerlendirme kriterlerini önceden belirleyip bunu sınav öncesi öğrencilerle paylaşması son derece önemlidir. Detaylı bilgi için bk. Emrullah Tuncel, "Kur'an Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (15 Ocak 2021), 390-393.

eylem/söylem içerisinde bulunmaması son derece önemlidir. Bununla birlikte her iki cins hakkındaki kişisel ve çevresel algıların ne düzeyde olduğunun tespitinin doğru yapılması da elzemdir. Şayet bu algılarda bir problem olduğu düşünülüyorsa, bunlar samimi ve ikna edici bir üslupla anlatılmalı; ayrıca fitrî, duygusal, sözel, sosyal özellikler, beklentiler ve tepkiler açısından her iki cinsiyetin birbirinden farklı niteliklere sahip olduğu/olabileceği her daim hatırdâ tutulmalıdır. Binaenaleyh, her iki cinsin farklı hassasiyetlere sahip olabileceği düşünülerek onlara yönelik ses tonundan hitap şekline, jest ve mimiklerden beden diline varıncaya kadar uygun davranış modelleri sergilenmelidir. Ancak tüm bunlar yapılırken farklı cinsler arasında aşığılama, ayırmıcılık/adaletsizlik şeklinde yorumlanabilecek tutum ve davranışlardan titizlikle kaçınılmalı; şayet yanlış bir algı söz konusu olmuşsa o zaman bu tür algılara yol açacak söylem ve eylemler öğrencilere ikna edici bir dille izah edilmelidir. Fakat şurası bir gerçek ki, böyle bir izahın ikna edici olabilmesi için mezkûr eğitimcinin adalet, ahlak, samimiyet ve nezaket kuralları alanında güvenilirliğinin kanıtlanmış olması oldukça önemlidir.

1.3. Öğrencinin veya Ailesinin Dünya Görüşü

Bir eğitimcinin ders esnasında sürekli kendi siyasî/ideolojik görüşlerini empoze etmeye çalışması, öğrencilerinin dünya görüşlerini öğrenmeye yönelik zorlayıcı/kışkırtıcı beyanlarda bulunarak onları bu tür tartışmaların içerisine çekmesi, onun öğrencilerle olan iletişimde negatif sonuçlar doğurmaktadır. Zira derslerdeki bu tür siyasî/ideolojik aktarımlar hem öğrenciler nezdinde hoş karşılanmamakta hem de öğrencilerin edinmeleri gereken kazanımlardan geri kalmalarına yol açarak hak ihlaline sebep olmaktadır. Kimi zaman da bu durum, öğrencilerin ders hocasıyla ters düşme kaygısıyla içe kapanmalarına, olduğundan farklı görünmelerine veya hoca ile polemige girmelerine yol açmaktadır.¹²⁶⁸

Ders içinde veya ders dışında çeşitli güncel/tarihi meseleler üzerinden öğrencilerle ya da onların aileleriyle polemige giren bir eğitimci, böyle bir yaşanmışlığın ardından kendisi gibi düşünmeyen öğrencilerle arasına mesafe koyabilmekte; hatta bu durum ölçme değerlendirme ve yönlendirme konularında kimi adaletsiz tutumların geliştirilmesine zemin hazırlayabilmektedir. Ayrıca böyle bir ortam, eğitimcinin hem akademik hem de ahlaki rehber olma özelliğine büyük oranda zarar vermekte; öğretmenin meslekî vizyon ve misyonuyla da çelişkili bir durum arz etmektedir.

Bu tür durumların yaşanmaması için eğitimcinin öncelikle meslekî hedeflerden sapmamayı ve tarihi/güncel kişilikler üzerinden polemik yapmamayı ilke edinmesi önemlidir. Zira kendisinden beklenen, eğitim ortamlarında bir politikacı gibi dünya görüşleri veya siyasî tercihler üzerinden gündelik tartışmalara girmek değil, daha vizyoner bir bakış açısıyla hareket ederek toplumda tabandan tavana ahlakî ilkelerin mücessem hale

1268 Derslerde siyasî/ideolojik anlatıma ağırlık vermenin sakıncalarına dair örnek bir araştırma için bk. Mehmet Fatih Kaya - Damla Sungurtekin - Süleyman Deniz, "Üniversitelerde Öğretim Elemanı Kaynaklı İletişim Sorunları", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2017), 184-185.

gelmesine katkı sağlamaktır. İkinci olarak, “Bir topluma olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sevk etmesin!” (el-Mâide, 5/8) ilahi buyruğunu eğitim anlayışının temel parametrelerinden birisi haline getirmektedir. Ayrıca güzel ahlakıyla dünyanın en büyük eğitim dönüşümünü gerçekleştiren Hz. Peygamber’in (s.a.v.), bunu yaparken insanlarla polemige girmekten kaçındığını bilmek, eğitimciyi farklı görüş sahipleriyle gereksiz tartışmalara girmekten koruyacak; aynı zamanda da sınıf içerisinde adaletsiz yaklaşım sergilenmesine zemin hazırlayacak bir atmosferin oluşmasına engel olacaktır.

1.4. Toplumsal Algılar ve Beklentiler

Hayatın gerçeklerinin şekillendirdiği kimi algı ve beklentiler, öğretmeni adaletsizliğe sevk eden dış faktörler cümlesindedir. Zira sonuç ve puan odaklı merkezi sınav sisteminin varlığı, öğrencilerin veya toplumun derslere olan yaklaşımlarını etkilemekte, bu sebeple süreç odaklı olan, beceri gerektiren ve sınavdan alınacak skora doğrudan katkısı olmayan dersler, “puan takviyecisi” veya “günah keçisi” olarak algılanabilmektedir. Bu durumun doğal sonucu olarak, mezkûr derslerde öğrencilerin skora direk etkisi olan derslerin kitaplarıyla meşgul oldukları görülmekte; bu görüntü de kimi eğitimcilerin, dersinin ne kadar önemli olduğunu ispatlama (!) gayretine düşerek aşırı tepkisel davranışlar ve adaletsiz tutumlar sergilemesine yol açabilmektedir. Bir de buna kimi velilerden gelen talepler eklenince söz konusu derslerin öğretmenleriyle öğrenciler ve veliler arasındaki çatışma daha da alevlenmekte; bu durum da kimi aşırılıkları beraberinde getirmektedir.

Bu tür olumsuz durumların zuhur etmemesi için eğitimcinin reel olanla ideal olanı uzlaştırma becerisini gösterebilmesi, bu noktada öğrencileri ve velileri ikna edebilmesi oldukça mühimdir. Bu minvalde, zihinsel zekâ (IQ) kadar duygusal zekânın (EQ) da önemli olduğu; başarının sadece merkezi sınav başarısından ibaret olmadığı, tarihi ve güncel örnekler üzerinden muhataplara aktarılmalıdır.¹²⁶⁹ Bu aktarım bir taraftan ders saatlerinde öğrencilere, diğer taraftan veli toplantılarında velilere yönelik yapılmalıdır. Okul idaresinin de beceri temelli derslerin öğrencilerin sağlıklı gelişimi açısından yadsınamayacağı hususunda ders öğretmenlerine destek olması öğretmenin işini kolaylaştırıcaktır. Ancak şu bir vakiadır ki, bir öğretmenin dersinin, eğitimin diğer paydaşları tarafından önemsenmesinde, onun meslekî açıdan donanımlı, ahlakî açıdan ise örnek bir şahsiyet olmasının katkısı oldukça büyüktür.

1.5. Öğretmenler Odasındaki Bazı Muhabbetler (!)

Eğitimcileri adaletsizliğe sevk eden faktörlerden birisi de öğretmenler odasında veya başka ortamlarda meslektaşlarıyla yaptığı kimi faydasız ve lüzumsuz muhabbetlerdir. Zira bu durumun sonucunda bir öğretmen, herhangi bir sınıfla veya öğrenciyle problem yaşayan meslektaşlarının kendisini olumsuz yönlendirmeleri sebebiyle henüz yeni tanışacağı

¹²⁶⁹ Öğrencilere ve velilere sürdürülebilir bir mesleki başarı, kariyer ve istikrar için sadece akademik başarının yeterli olmayacağı ikna edici argümanlarla anlatılmalıdır. Bu minvalde yüksek duygusal zekaya sahip olmanın önemine dair bk. Selen Doğan - Özge Demiral, “Kurumların Başarısında Duygusal Zekanın Rolü ve Önemi”, *Yönetim ve Ekonomi* 14/1 (2007), 209-230.

öğrencilere karşı önyargılı davranışlar sergileyebilmektedir. Bazen de -özellikle meslekte yeni olan bir öğretmen- meslekî motivasyonunu kaybetmiş öğretmenlerle sürekli bir arada olmanın verdiği olumsuz havanın etkisiyle umudunu ve enerjisini gereksiz yere tüketebilmektedir.

Böyle bir durumun yaşanmaması için eğitimcinin, umudunu kaybetmiş ve meslekî heyecanını yitirmiş meslektaşlarıyla -zarurî/asgarî ilişkilerin dışında- çok fazla teşrik-i mesaide bulunmaması önemlidir. Zira bir müddet sonra kendisi de öğrencilerine olan hüsn-ü niyetini kaybederek henüz işin başındayken sabrını tüketmiş; olaylara ve öğrencilere karşı tahammülünü ve pozitif yaklaşımını yitirmiş bir kişilik haline gelecektir. Bu ise öğretmenin itidalini, dolayısıyla da en temel ahlakî niteliklerden olan adalet vasfını zedeleyecek hususlardandır. Ayrıca, öğretmenler odasında öğrenciye, eğitime ve meslekî motivasyona dair bilgi ve tecrübe paylaşımları yapmak dururken teneffüs saatlerini güncel politik muhabbetlerle ve tartışmalarla geçirmek de eğitimcinin enerjisini gereksiz yere tüketmesine yol açan önemli bir faktör olarak kayda geçmelidir.

1.6. İdare-Veli-Öğrenci İlgisizliği

Bir eğitimci okul idaresinden, öğrencilerden veya velilerden beklediği ilgi ve desteği göremediğini düşündüğü taktirde zamanla enerjisini boşa harcadığını vehmederek bir takım aşırı yaklaşımlar içerisine girebilmektedir. Örneğin, öğrencilerinin derse olan ilgisinin yetersizliğini gören bir öğretmen aceleci, agresif veya bıkkın tavırlar sergileyerek aşırı tepkiler verebilmekte, bu aşırılık da bazen olması gerekenden fazla (ifrat) bazen de olması gerekenin altında bir performans (tefrit) olarak tezahür edebilmektedir. Bu iki tezahür şekli, özelde adalet, genelde bir ahlak sorunudur. Bu sorun, öğretmenin kendi iç dünyasına hırçınlık veya bezginlik, öğrencilere ise vurdumduymazlık veya tepkisellik olarak yansımaktadır.

İdare-veli-öğrenci ilgisizliğinin öğretmenin meslekî motivasyonunu ve meslek ahlakını olumsuz etkilememesi için öncelikle onun sonuç odaklı değil, süreç odaklı düşünmesi önemlidir. Geleneksel ifadeyle söylemek gerekirse zaferle değil seferle mükellef olduğunu bilmesi elzemdir. Zira kıyametin koptuğunun görülmesi halinde bile eldeki fidanın dikilmesi gerektiğine¹²⁷⁰ inanan bir medeniyetin ve “İyilik yap denize at, balık bilmezse hâlık bilir” diyen bir kültürün mensubu olan bir eğitimci, eğitimin diğer paydaşlarından yeteri kadar ilgi veya destek göremese bile kendi sorumluluğundan asla ödün vermemelidir. Olumsuz dış etkenler karşısında her daim kendi iç dinamiklerini harekete geçirebilecek bir potansiyele ve dirayete sahip olmalı; üzerinde bulunduğu coğrafyanın böyle bir meslek ahlakını kuşanabilmek için son derece zengin bir altyapıya sahip olduğunun farkına varmalıdır.

2. Öğretmeni Adaletsizliğe Sevk Eden İç Faktörler

Bu başlık altında bizzat öğretmenin kendi karakter, psikoloji, duygu ve davranış biçiminden kaynaklanan adaletsiz tutumlara değinilecek; bunların neden ve nasıl tezahür ettiklerine işaret edilerek bu tür adaletsizliklerin olmaması için yapılabilecekler dikkat

¹²⁷⁰ Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 168.

çekilecektir. Bu minvalde meslekî adalet ve etik açısından eğitimciye yakışmayan söz konusu iç faktörler şu başlıklar altında incelenecektir: 2.1. Duygularına Yenik Düşmesi 2.2. Enerjisini Verimli ve Dengeli Kullanamaması; 2.3. Aşırı İdealist ve Mükemmeliyetçi Olması; 2.4. Psikolojik Sorunlar Yaşamaması; 2.5. Bağımlı Bir Karaktere Sahip Olması.

2.1. Duygularına Yenik Düşmesi

Bir eğitimcinin duygularına yenik düşmemesi için onları her daim dengede tutabilmesi ve itidalini muhafaza edebilmesi önemlidir. Zira itidal, istek ve tutkulara aşırı gitmeme ve ölçülü davranma halidir.¹²⁷¹ Eğitimcinin duygularına yenik düşmesi ise, kimi zaman bir öğrenci veya sınıf hakkında önyargılı ve sabit fikirli olması, kimi zaman da ilgisini ve sevgisini öğrenciler arasında adaletli bir şekilde paylaştıramaması şeklinde tezahür edebilmektedir. Bu durum bazen duygularını yaşarken istikrarsız/keyfi tavırlar sergilemesi şeklinde de yansımaktadır ki, tüm bunları eğitimcinin kendi iç dünyasından; duygu karakter ve psikolojisinden kaynaklanan adaletsiz yaklaşımlar olarak değerlendirmemiz mümkündür.

Eğitimcinin duygularına yenik düşmemesi için öncelikle akl-ı selîme, kalb-i selîme ve zevk-i selîme uygun hareket etmesi; binaenaleyh sevgi ve öfke gibi duygularını her daim kontrol etmesi gerektiğini bilmesi önemlidir.¹²⁷² Zira Victor Hugo'ya (ö. 1885) atfen ifade edilen “İyi olmak kolaydır, zor olan âdil olmaktır.”¹²⁷³ sözünde de vurgulandığı gibi duyguların dengede tutularak kontrol altına alınabilmesi, o duyguların bizatihi kendisi kadar önem arz etmektedir. Nitekim bazen sevgideki ölçsüzlük bazen de öfkedeki ölçsüzlük eğitimcinin duygularına yenik düşmesine ve eğitim ortamlarında hiç de âdil olmayan uygulamalar sergilemesine yol açabilmektedir. Böyle bir duruma mahal vermemek için hevâya değil kitaba uymayı tavsiye eden (el-Mâide, 5/49; Sâd, 38/26); adaleti herkese eşit uygulamayı öğütleyen (en-Nisâ, 4/135), sû-i zanna göre hareket etmeyi yasaklayan (el-Hucurât, 49/12), sevgide ve öfkede ölçülü olmayı tavsiye eden ilahî tavsiyeleri ve nebevî beyanları¹²⁷⁴ eğitimin temel parametrelerinden biri haline getirmek son derece önemlidir.

Eğitimcinin duygu kontrolünü doğru yapabilmesi aynı zamanda onun öğrencilerin karşısında bir gün aşırı neşeli, bir gün aşırı öfkeli gibi istikrarsız tavırlar sergilemesini de önleyecektir. Bununla birlikte öğrencilerin gidişatı noktasında bir eğitimcinin belirli bir duyguda sabit kalmaması; dolayısıyla da onların olumlu veya olumsuz değişimini gözden kaçırmaması oldukça mühimdir. Nitekim aksi bir durum, eğitimcinin kimi öğrenciler hakkında bir takım önyargılı/takıntılı duyguların esiri olması sonucunu doğurabilecektir.

1271 Ruşen Alaylıoğlu-A. Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul, 1976), 132.

1272 Nefsin aşırılıklarına boyun eğmeden hilm ile hareket edebilme konusunda faydalı bilgiler için bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 401-416.

1273 A. Ali Ural, *Tek Kelimelik Sözlük* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 20.

1274 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, haz. Salih b. Abdülazîz (Arabistan: Dârü's-Selâm, 2000), “Birr ve's-sıla”, 60.

Bu tür duygusal olumsuzluklar, “Berâet-i zimmet asıldır”¹²⁷⁵ fehvasınca ve insanın aslen/fitraten masum olduğu inancına istinaden her daim kontrol altına alınmalıdır. Sonuç olarak bir eğitimci duygularına yenik düşmemek için ‘akıl-duygu dengesi’, ‘duygu-duygu dengesi’ ve ‘duygunun kendi içinde dengelenmesi’ gibi üç temel parametreye azami özen göstermelidir.¹²⁷⁶

2.2. Enerjisini Verimli ve Dengeli Kullanamaması

Bir eğitimcinin enerjisini verimli kullanamaması, gün içerisinde ilk derslerdeki tavır ve performansı ile son derslerdeki tavır ve performansı arasındaki bariz farklar şeklinde tezahür edebilirken, bazen de bu fark, mesleğin ilk yıllarıyla sonraki yılları arasındaki bariz farklılıklar şeklinde tezahür edebilmektedir. Zira kimi eğitimciler, mesleğin ilk yıllarında meslekî adalet ve ahlak noktasında daha hassas olurken, yıllar geçtikçe enerjisini verimli kullanamamanın da verdiği bir bıkkınlık psikolojisiyle ilk yıllardaki hassasiyetini ve idealizmini yitirebilmektedir. Benzer bir durum mikro ölçekte gün içerisinde de yaşanabilmektedir. Şöyle ki, günün ilk saatlerinde daha pozitif veya aktif bir yaklaşım içerisinde olan bir eğitimci, günün son saatlerine doğru enerjisini idareli kullanamamasının verdiği yorgunluk hali sebebiyle daha pasif veya agresif tavırlar sergileyebilmektedir. Veya sabahın ilk saatlerinde -uykusuzluk, kahvaltısızlık vb. sebeplerden- mutsuz, ilerleyen saatlerde ise neşeli olabilmektedir. Dolayısıyla böyle bir vasfa sahip olan eğitimciyi bazı sınıflar sürekli agresif ve aksi tutumlar içerisinde görme mecburiyetinde kalmaktadırlar. Tüm bunlar, eğitimci için özelde meslekî adaleti, genelde ise meslekî ahlakı zedeleyen iç faktörler zümresinden sayılabilir.

Enerjinin verimli sarf edilememesinden kaynaklanan bu tür adaletsiz yaklaşımların önüne geçebilmek için öğretmenin meslekî açıdan her daim kendisini geliştirmesi önemlidir. Zira bu sayede kendisini zinde tutacak enerjiyi meslek hayatı boyunca elde etmiş olacaktır. Dolayısıyla bir öğretmen, meslek hayatı boyunca kendisine lazım olan makro ölçekli bu enerjiyi meslekî okumalar yaparak, çeşitli kurslara, seminerlere, konferanslara, sinema vb. etkinliklere iştirak ederek elde edebilir ve bu enerjisini sürekli hale getirebilir. Kendisine gün boyunca lazım olan ve günün son saatlerine kadar muhafaza etmesi gereken mikro ölçekli enerjiyi ise her daim sunuş (takrir) yoluyla anlatım stratejisini tercih etmek yerine daha öğrenci merkezli olan strateji ve yöntemleri tercih ederek sağlayabilir. Aynı zamanda uyku ve beslenme düzenine dikkat etmesi, teneffüs saatlerini verimli kullanması, ders öncesinde çeşitli ses ve nefes egzersizleri yaparak sesini verimli kullanmanın inceliklerini bilmesi, derse hazırlıklı olarak girmesi ve öğrencilerini iyi tanması kendisine

¹²⁷⁵ Ali Bardakoğlu, “Berâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/471.

¹²⁷⁶ Detaylar için bk. Fersahoğlu, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, 138-144.

bu konuda yardımcı olacak hususiyetlerdendir.¹²⁷⁷ Tüm bunlara ilaveten eğitimcinin, girdiği her dersi müstakil/özel bir ders olarak değerlendirmesi ve kendi yorgunluğunun sıkıntısını özellikle de son ders saatlerine denk gelen öğrencilerine yansıtmasının kul hakkı ihlali olacağına bilincinde olması önemlidir. Zira böyle bir bilinç, enerjisini verimli kullanma konusunda istikrarlı olmasına ve okul ortamında adaletin tecellisine katkı sunmasına imkân sağlayacaktır.

2.3. Aşırı İdealist ve Mükemmeliyetçi Olması

Bir eğitimcinin mesleğini en güzel şekilde yapma konusundaki azim ve idealinin, her türlü takdirin üzerinde olduğu izahatın varestesi bir durumdur. Ancak idealleri gerçekleştirme konusunda aşırıya kaçmak -tuzun fazlasının yemeğin lezzetini gidermesi gibi- öğretmenin, öğrencilerin ve eğitimin tüm paydaşlarının huzurunu kaçırarak sonuçlara sebebiyet vermekte; ‘Haddinden fazla şiddet gayedeki hikmeti yok eder’ fehvasınca, dersin vizyon ve misyonunu ifâ etmesine engel teşkil etmektedir.¹²⁷⁸ Zira bu tür aşırı idealist/mükemmeliyetçi yaklaşımlar, eğitimde hedeften sapılmasına, eğitimcide tükenmişlik sendromuna, muhataplarında ise stres ve bıkkınlığa sebep olmakta; beklenen değişim ve gelişim görülemediği taktirde ise aceleci, agresif, sabırsız veya tutarsız davranışların sergilenmesine yol açmaktadır.

Böyle bir sonucun zuhur etmemesi için öğrenci seviyesine uygun bir müfredatın var olması, bilginin gıda veya ilaç gibi zamanında, dozunda ve muhatabın durumuna göre verilmesi son derece önemlidir. Bununla birlikte, dinlemenin çoğu zaman konuşmaktan daha sıkıcı bir eylem olabileceğinin düşünülmesi, gereğinden az konuşup anlaşılmasız bir kişi olmaktan da gereğinden fazla konuşup bıktırıcı bir kişi olmaktan da şiddetle kaçınılması elzemdir.¹²⁷⁹ Ayrıca bir eğitimcinin, insana yatırım yapmanın nesnelere şekil vermek gibi olmadığını, karşısındakinin irade sahibi bir şahsiyet olduğunu; rab sıfatının ve hidayet etme vasfının hakiki anlamda ancak yaratıcıya ait olduğunu (bk. eş-Şuara, 26/3) her daim hatırd tutması oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla iyi bir eğitimci, ideal sonucu elde edemiyorsa, hedeften tamamen vazgeçmek yerine “Bir şey bütünüyle elde edilemiyorsa,

1277 Eğitimcilerin öğrencilerini tanımalarının hem kendilerinin hem de öğrencilerinin enerjilerini verimli sarf edebilmeleri açısından ne kadar önemli olduğuna dair bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 139-141.

1278 Bu duruma İlahiyat Fakültelerinde okutulan Kur'an Okuma ve Tecvid derslerindeki bazı hocaların tutumlarını örnek gösterebiliriz. Zira kimi hocalar bu derslerde talim, tecvid ve tilavet ağırlıklı bir uygulama yerine aşırı idealist bir yaklaşımın tezahürü olarak meal-tefsir ağırlıklı bir uygulamaya yöneliyorlar ki, böyle bir yönelim bir taraftan öğrencilerin yükünün ağırlaşmasına diğer taraftan da onları Kur'an derslerinde edinmeleri gereken kazanımlardan mahrum bırakarak haklarının tam olarak ödenmemesine ve adaletin zedelenmesine yol açıyor. Bu konuda yapılan araştırma ve değerlendirmeler için bk. Yusuf Alemdar, “İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 202; Ahmet Gökdemir (ed.), *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 13.

1279 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 140-141.

bütünüyle de terk edilmez” prensibi gereği gerektiğinde hedeflerinde revize yapabilmeli; B veya C planları yaparak bunları uygun gördüğü anlarda devreye sokabilmelidir.

2.4. Psikolojik Sorunlar Yaşamaları

Genelde meslek ahlakını, özeldede ise öğretmenin adaletini zedeleyen iç faktörlerden birisi, öğretmenin yaşadığı psikolojik sorunlar ve bu sorunların sınıf/egitim ortamına taşınmasıdır. Böyle bir durum, öğrencilerin psikolojisini olumsuz etkileyeceğinden bu duruma zemin hazırlamak hem kul hakkının ihlali hem de adalet ilkesinin ihmali anlamına gelecektir. Zira öğretmenin şahsî, ailevî, maddî/ekonomik sıkıntılarında, meslekî veya içtimaî çevresinden kaynaklı meydana gelen bu tür psikolojik sorunlar, zamanla kendisini, ailesini, mesleğini ve çevresini ihmal etmesine yol açacak olaylar zincirini tetikleyebilmektedir.

Böyle bir sorunun yaşanmaması için eğitimcinin kendisine ve ailesine yeteri kadar vakit ayırması, beslenmesine ve sağlığına dikkat etmesi, uyku düzeninden meslektaşlarıyla uyumlu çalışmasına varıncaya kadar psikolojisini olumlu/olumsuz etkileyecek hususlara azamî derecede özen göstermesi önemlidir. Bu bağlamda evinin okula yakınlık mesafesine, okul dışında vaktini geçirdiği ortamlara, ekonomik harcamalarına, kimlerle arkadaşlık ettiğine ve ne tür kitaplar okuduğuna varıncaya kadar her bir faktörün kendi psikolojisine olan etkisini iyi hesap etmelidir.¹²⁸⁰ Dolayısıyla bireysel, ailevî, sosyal ve iktisadî bir faaliyetin öğretmenin meslekî motivasyonunu olumsuz etkileyecek boyuta ulaşmamasına dikkat edilmelidir. Böyle bir olumsuzluk durumunda ise psikolojik/manevî destek alınmalı ve her ne olursa olsun kişisel sorunlar öğrencilere yansıtılmamalıdır.

2.5. Bağımlı Bir Karaktere Sahip Olması

Öğretmenin öğrenciler karşısındaki konumu sadece bilgi aktarmaktan ibaret değildir. Zira o aynı zamanda ahlak ve kültürün de bir sonraki nesle aktarılmasında en önemli misyonu yüklenen kişidir. Bunu yapacak kişinin sadece bilgiyle donanmış olması yeterli olmayıp aynı zamanda eylemleriyle söylemleri birbirini destekleyen bir kişilik olması önemlidir. Eskilerin ifadesiyle eğitimcinin “kâl ehli” değil “hâl ehli” olması; sadece tebliğ eden (aktaran) değil, aynı zamanda temsil eden (örnek olan) numûne-i imtisal bir şahsiyet olması gerekmektedir. Bu nedenle bir öğretmenin bağımlı ve zayıf bir karaktere sahip olması, tüm bu örnekliğini zedeleyen hususlardandır. Bu bağımlılık sigara, alkol vb. zararlı

¹²⁸⁰ Öğretmenlerin psikolojik sorunları aşmada Kur’an ve Sıyer okumaları yapmaları, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere tarihteki önemli eğitimcilerin ve liderlerin insanlarla olan ilişkilerinde karşılaşılan sorunları nasıl aştıklarına dair bilgiler edinmeleri son derece önemlidir. Kur’an-ı Kerim okumalarında ise hem lafzen hem de mealen yapılan okumalar daha faydalı olacaktır. Zira lafzî okumada kalplerde bir sürur ve sükûnet hali meydana gelirken, meal/tefsir okumalarında ise olaylara üst perdeden bakabilmeyi sağlayacak zihni/entelektüel bir kazanım söz konusu olacaktır.

alışkanlıklar şeklinde olabileceği gibi futbol fanatizmi, oyun, akıllı telefon, televizyon, bilgisayar, internet ve sosyal medya bağımlılığı şeklinde de tezahür edebilmektedir.¹²⁸¹

Görevi eşref-i mahlûkâtı eğitmek olan bir öğretmenin, öğrenci nazarındaki saygınlığını zedeleyen bu tür bağımlılıklara karşı dirayetli kalabilmesi oldukça önemlidir. Zira öğrencileri karşısında, kendi zaaflarıyla bile baş edemeyen bir profil çizmesi, söz konusu eğitimcinin misyonuyla çelişmesi demektir. Ayrıca, öğrencilerin nazarında başta alkol ve sigara olmak üzere, telefonun, internetin ve sosyal medya hesaplarının adeta esiri olmuş bir görüntü sergilemek ve bunların olumsuz etkilerini eğitim ortamına taşımak, önemli bir hak ihlalidir. Zira öğretmenin bu tür zafiyetlere müptela olması, öğrencilerinin olumlu bilgi ve duygu transferi yapabilmelerinin önündeki en büyük engellerden birisidir.¹²⁸²

Sonuç

Öğretmenin ahlakî rehberliği, öğrencilerin akademik, sosyal ve ahlakî gelişimi için en etkili ve belirleyici faktörlerdendir. Bu ahlakî rehberliğin olmazsa olmazı ise özelden öğrencilere genelde ise eğitimin tüm paydaşlarına karşı adaletli yaklaşım sergileyebilmektir. Zira adalet, mülkün temeli olduğu gibi eğitimin de vazgeçilmez bir unsurudur. Bu sebeple öğretmenden beklenen, yukarıda örneklendirmeye çalıştığımız adaletli yaklaşımı zedeleyen dış ve iç faktörlerin farkına vararak bunların olumsuzluklarından kendisini ve öğrencilerini korumaya çalışmasıdır. Bu tür olumsuzlukların yaşanmaması için hevâya (kişisel hazlara) göre değil kitaba (ilkelere) göre hareket etmek, eşyada aslanan şeyin ibaha/serbestlik olması, berâet-i zimmet ilkesi, cezada yanılmaktansa afta yanılmak, kolaylaştırıp zorlaştırmamak ve duyguları adaletin önüne geçirmemek gibi geleneğimizde yer alan manevi dinamikleri eğitim öğretim faaliyetinin temel parametreleri haline getirmek önemlidir. Bu sayede eğitimin sıkıcı, bıktırıcı, yıpratıcı ve kabiliyetleri törpüleyen bir süreç haline gelmesi önlenmiş olacaktır.

Öğrencilerin maddi-manevî gelişimlerinin sağlıklı olabilmesinde adaletli yaklaşım vazgeçilmez bir unsur olmakla birlikte tek başına yeterli gelmeyecektir. Bu sebeple öğretmenin, öğrencilerine karşı tavırlarını adalet ölçüsüyle sınırlandırmayarak iyilik (ihسان), cömertlik, gayret, empati, hoşgörü, şefkat ve fedakârlık gibi vasıflarla da taçlandırması son derece mühimdir. Adaletin üzerine inşa edilecek olan bu ahlaki vasıfların reel hayata aktarıldığında ne tür güzelliklerin yeşermesine vesile olabileceğinin somut örneklerini sınıf içi ve sınıf dışında göstermek ise bir eğitimci için meslek ahlakının en tabii gereklerindedir. Zira bu tür âdil ve ahlakî bir duruş, öğrencilerin öğretmenden aldıkları bilgi ve davranışı mikro ölçekten makro ölçüğe, zerreden kürrreye doğru transfer etmelerine

1281 Bazı öğretmenlerin derslerde, sınav gözetmenliklerinde veya nöbet mahallerinde bile telefonu elinden düşüremeyecek kadar bağımlı davranışlar sergilemeleri, öğrenciler nezdinde olumsuz örnek (rol-model) olmalarına yol açmaktadır.

1282 Bilginin ve duygunun transferi konusunda detaylı açıklamalar için bk. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul, 1994), 161; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı vd., (Ankara, 1991), 115; Lütfü Öztabağ, *Psikolojide İlk Adım*, (İstanbul, 1970), 137; Fersahoğlu, *Duygu Eğitimi*, 105-119.

zemin hazırlayacak; bu örnek yaklaşımlarıyla da öğretmen iyi, ahlaklı ve âdil olanın özelden genele hayatın her alanına hâkim olmasında en büyük katkısını sunan kişi olacaktır.

Kaynakça

- Alaylıoğlu, Ruşen - Oğuzkan, A. Ferhan. *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*. İstanbul, 1976.
- Alemdar, Yusuf. “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Çağrı, Mustafa. “Âdâb-ı Ders”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/335. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet (Ahlak)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Doğan Selen - Demiral Özge. “Kurumların Başarısında Duygusal Zekanın Rolü ve Önemi”. *Yönetim ve Ekonomi* 14/1 (2007), 209-230.
- Fersahoğlu, Yaşar - Demir, Mehmed Akif. *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Gökdemir, Ahmet (ed.). *Türkiye’de Kur’an ve Kıraat Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Kahire: Dârü’ş-Şa‘b, ts.
- Kaya, Mehmet Fatih - Sungurtekin, Damla - Deniz Süleyman. “Üniversitelerde Öğretim Elemanı Kaynaklı İletişim Sorunları”. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2017), 176-195.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013.
- Morgan, Cliffort. *Psikolojiye Giriş*. (Çev. Hüsnü Arıcı vd.). Ankara, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur’an*. thk. Muhammed Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996.
- Öztabağ, Lütfü. *Psikolojide İlk Adım*. İstanbul, 1970.
- Tirmizî. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*. haz. Salih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Tuncel, Emrullah. “Kur’an Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 372-397.
- Ural, A. Ali. *Tek Kelimelik Sözlük*. İstanbul: Şule Yayınları, 14. Basım, 2018.

İNSAN HAKLARININ SÜNNET BOYUTU

Fatih ÇİMEN¹²⁸³

Giriş

İnsan, Allah Teâlâ'nın mahlukât içerisinde en güzel fitratla yaratmış olduğu bir varlıktır. Nitekim “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır”¹²⁸⁴, “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık”¹²⁸⁵ ve benzeri ayetler bunu teyit etmektedir. Hz. Peygamber de (s.av) bir gün tavaf esnasında Kâbe'ye yönelerek “... Allah'a yemin ederim ki, müminin saygınlığı, Allah katında senin saygınlığından daha fazladır...” buyurmuştur.¹²⁸⁶ İşte bütün bu değerleriyle insan, gerek yaratıcı gerekse toplum nazarında bir takım haklara sahip olarak varlık âlemine çıkmaktadır.

Günümüzde gelişmiş Batılı ülkeler başta olmak üzere birçok devlet tarafından, insan haklarına dair gerek yeni gerekse mevcuttakini korumaya yönelik bir takım kanunlar geliştirilmektedir. Ancak uzun zamandan beri yapılan bu çalışmaların pratikteki sonuçlarına bakıldığında olumlu bir durumdan söz etmenin mümkün olmadığı görülmektedir. İnsanlığın ahlakî ve itikadî açıdan çeşitli sapkınlıklar içinde bulunduğu bir asırda gönderilen İslâm da risaletin başlangıcıyla birlikte beşeriyetin bu olumsuz durumdan kurtulması adına her alanda olduğu gibi insan hakları meselesinde de bir takım düzenlemeler getirmiştir.

Temel haklar konusunda yapılan çalışmalarda, insanın, insan olma özelliğinden kaynaklı bir takım haklara ve özgürlüklere sahip olduğu ve bu hakların devletler tarafından koruma altına alınması gerektiği düşüncesinin genelde XVII. yüzyılda ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹²⁸⁷ Oysa İslâm, on beş asır öncesinden insanın gerek bireysel gerek toplumsal açıdan bir takım haklarla dünyaya geldiğini ve bu hakların dokunulmaz olduğunu açık bir şekilde ilan etmiştir. Günümüzde milletler tarafından insan haklarına dair sürekli yeni düzenlemelerin yapıldığı, ancak bu alanda istenilen sonuçların bir türlü elde edilmediği bilinmektedir. Dolayısıyla bugün, Hz. Peygamber'in (s.a.v) insan haklarına dair risalet süresince ortaya koyduğu uygulama ve ilkelerin, yeniden gündeme taşınması önem

1283 Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, fatihcimen77@gmail.com, Orcid no: 0000 0002 6098 3374

1284 et-Tîn 95/4

1285 el-İsrâ 17/70.

1286 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Fiten”, 2.

1287 İbrahim Ağâh Çubukçu, “Din ve İnsan Hakları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, (1983), 119-130.

arz etmektedir. Neticede o, yaratıcının âlemlere ve bütün insanlığa rahmet olarak gönderdiği son elçidir. İşte bu tebliğde insanın, bir başkasına devretmesi söz konusu olmadığı gibi feragat etmesiyle zimmetinden düşmesi de mümkün olmayan fitrî ve zarûf olarak kazandığı temel haklara dair Hz. Peygamberin ortaya koyduğu ilkeler, ilgili hadisler çerçevesinde ele alınacaktır. Aşağıda ilk olarak, sünnetin insan haklarının güvence altına alınmasındaki yeri ve önemine dair kısa bilgi aktarılacak, ardından da söz konusu haklar; din ve inanç özgürlüğü, hayatın kutsallığı, nesil ve mal güvenliği, adalet ve eşitlik başlıkları altında tahlil edilecektir.

Konuyla ilgili mezkûr başlıkların açıklamalarına geçmeden önce insan hakları ile iman arasındaki ilişkiye dair kısa bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. Zira İslâm, inanç ve şeriat olmak üzere iki temel esastan müteşekkildir. Şeriat dediğimiz farzlar, haramlar, helaller vs. gibi hususlar da inancın varlığı ile söz konusu olmaktadır. Bu durumda bütün tasarruf ve uygulamaların kaynağının iman olduğunu söylemek mümkündür. Fertler Allah'a iman edip, bu imanlarının gereklerini yerine getirdiklerinde, bir yandan Allah haklarına diğer yandan da insan/kul haklarına riayet etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Sizden biriniz kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmese gerçek iman etmiş olamaz" şeklindeki veciz sözü ile Akabe'de "Geliniz! Bana Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacağınız, hırsızlık yapmayacağınız, zina etmeyeceğiniz, çocuklarınızı öldürmeyeceğiniz, elleriniz ve ayaklarınız arasında iftira edip düzeceğiniz bir bühtanda bulunmayacağınıza ve maruf olan hiçbir hususta bana karşı gelmeyeceğinize dair bey'at ediniz. Aranızdan bunu eksiksiz yerine getirenlerin ecrini vermek Allah'a aittir. Kim bunlardan herhangi birisini yapacak olup da dünyada bundan dolayı cezalandırılacak olursa, bu ceza onun için bir keffaret olur, kim de bunlardan bir şey işleyip de Allah onu setredirse işi Allah'a kalır. Dilerse onu cezalandırır, dilerse onu affeder." diyerek istediği bey'atte bunu açıkça görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in aynı zamanda Mümtetine sûresinin on ikinci ayeti bağlamında Akabe'de istemiş olduğu bu bey'at dikkatlice tahlil edildiğinde, mezkûr hususların günümüzde ihlallerine bir türlü engel olunamayan temel insan haklarıyla doğrudan irtibatlı olduğu görülecektir. Hâsılı, insan haklarının yeryüzünde arzu edildiği şekilde tesisinin imanla ilişkisini her zaman göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

1. İnsan Haklarının Güvence Altına Alınmasına Sünnetin Yeri ve Önemi

Sünnet, Kur'ân ile birlikte dinin aslı kaynağı konumundadır. Dolayısıyla her meselede olduğu gibi insan hakları konusunda da Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulama ve direktifleri Müslümanlar için büyük önemi hâzidir. "Muhakkak sizin için Allah'ın resulünde güzel örnekler vardır" ayetinin gereğince, temel insan hakları konusunda da en güzel örnekler şüphesiz Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetinde bulunmaktadır.1288 Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki insan haklarının uygulanması ve bireylerin bu konudaki riayetleri ahlakî bir eylemdir. Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" ifadesi

dikkate alındığında, sünnetin bu konudaki yeri ve önemi de anlaşılmış olmaktadır.¹²⁸⁹ O, bir defasında şöyle buyurmuştur:

“Siz kendi adınıza bana altı şeyi garanti edin, ben de size cenneti garanti edeyim: Konuştuğunuzda doğru söyleyin. Vaat ettiğiniz zaman vadinizi yerine getirin. Size bir şey emanet edildiğinde emanete riayet edin. İffetinizi koruyun. Harama bakmaktan sakının ve elinizi haramdan çekin.”¹²⁹⁰

Yukarıda zikredilen hadislerde de işaret edildiği üzere ahlâkî vasıfların yerleşik hale gelmesi, insan haklarının toplumda güvence altına alınması noktasında temel faktör olarak görülmektedir. Hz. Peygamber de (s.a.v) risaleti süresince bu ahlâkî vasıfları inananlara kazandırma, dolayısıyla da insan haklarının güvence altına alınması noktasında büyük çaba harcamıştır. Hz. Peygamber’in şu ifadeleri bu açıdan bakıldığında oldukça anlamlıdır:

“İnsanlar iyilik yaparlarsa biz de iyilik yaparız; zulmederlerse biz de zulmederiz, diyen zayıf karakterli kimseler olmayın. Bilakis iyilik yaptıklarında insanlara iyilik yapmayı, kötülük yaptıklarında ise onlara zulmetmemeyi içinize (bir ilke olarak) yerleştirin.”¹²⁹¹

Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak söz konusu hadisler dikkatlice incelendiğinde, insan haklarının güvence altına alınmasında imanla birlikte nebevî öğretinin de önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v), tarih boyu medeniyetten mahrum kalmış ve bedeviliğin hüküm sürdüğü bir toplumda dünyaya gelmiştir. O dönemde halk arasında Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi isimler söz sahibidir ki; bunlar Kur’ân’ın da beyanıyla fuhşiyâtın işlenmesi, akraba bağlarının kesilmesi, yetimlerin haklarının gözetilmemesi ve güçlünün zayıfa tahakküm etmesi, hulâsa insan haklarının ihlali noktasında ön plana çıkan kimselerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v) dünyaya geldiği o günün Arap toplumunda, insan haklarından bahsetmenin neredeyse imkânı yoktur. Cafer b. Ebî Talb’in (r.a) Habeşistan kralı Necâşî’nin karşısında söylediği sözler o dönemi özetler niteliktedir. Cafer b. Ebî Tâlib Necâşî’ye şöyle demiştir:

“Ey Hükümdar! Biz cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; ağaçtan, taştan yapılmış putlara tapardık. Kendiliğinden ölmüş murdar hayvanları yedik. Helal nedir, haram nedir bilmezdik. Kız çocuklarımızı diri diri toprağa gömerdik. İnsanlık dışı bütün kötülükleri yapardık. Akrabalarımızla ilgilenmez, komşuluk hakkı diye bir hak tanımazdık. Kuvvetli olanlarımız zayıf olanlarımızı ezerdi; zenginlerimiz fakirlerin sırtından geçinirdi. Biz bu

1289 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Mustafa el-A’zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân), 1425/2004, 5/1330; Ebû Abdullah Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/670.

1290 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahihü İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 1/506.

1291 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), “Birr”, 63

haldeyken Allah bizim içimizden asil, soylu, doğru, emin, güvenilir, iffetli olarak bildiğimiz birini Peygamber olarak gönderdi.”¹²⁹²

Hz. Peygamber (s.a.v)’in insan haklarının tesisi noktasında, sadece risaleti sürecinde değil, risaletten önce de bu konuda hassasiyet sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ilk vahiyle muhatap olup bunu hanımı Hatice (r.a) ile paylaştığında onun Hz. Peygamber’e (s.a.v) söyledikleri bu durumu teyit etmektedir. Hatice (r.a) Allah’tan vahiy geldiğini ve kendi hayatından endişe ettiğini söylediğinde Hz. Peygamber’e (s.a.v) şöyle demiştir:

“Hayır, Allah'a yemin ederim ki, O seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabama bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin”¹²⁹³

Cafer b. Ebî Talib’in (r.a) Necâşî’nin karşısında Hz. Peygamber (s.a.v) ile ilgili anlattıkları şu hususlar da onun insan hakları konusunda ne kadar hassas olduğunu göstermektedir:

“O bizi bir olan Allah’a iman etmeye davet etti. Yalnızca O’na ibadet etmeye çağırdı. Atalarımızdan miras kalan putlara tapmaktan bizleri kurtardı. Doğru söylemeyi, emanete riayet etmeyi, akrabalarla iyi geçinmeyi, komşuları gözetmeyi öğretti. Bütün kötülük ve günahları, kan dökmeyi, yalancı şahitlik yapmayı, yetim malına el uzatmayı, namuslu kadınlara iftira etmeyi yasakladı.”¹²⁹⁴

Hz. Peygamber’in (s.a.v) risalet görevini icra konusunda çok sıkıntılı günler yaşadığı bir devrede Tâîfe İslâm’ı tebliğ için yaptığı yolculuk İslâm tarihinde meşhurdur. Ancak Tâîf halkı, Hz. Peygamber’in (s.a.v) kendilerine yaptığı davete karşılık, şehrin çocuklarına taşılayacak kadar ileri gitmişler ve ona büyük zarar vermişlerdi. Hz. Peygamber’in (s.a.v) kanlar içinde kaldığı bu olayın ardından Tâîfililerin selameti için hayır duada bulunması, onun insana ve insan haklarına karşı ne denli hassas olduğunu göstermesi açısından önemli bir örnek olarak dikkat çekmektedir.¹²⁹⁵

2. Temel İnsan Hakları Konusunda Sünnet’in Yaklaşımı

Yukarıda Hz. Peygamber’in (s.a.v) gerek risaletten önce gerekse risalet süresince insan haklarına karşı genel duruşu açıklanmaya çalışıldı. Aşağıda ise din ve inanç özgürlüğü, hayatın kutsallığı, nesil ve mal güvenliği, adalet ve eşitlik başlıkları altında Hz. Peygamber’in (s.a.v) temel insan haklarının yerleşmesi ve korunması konusunda ortaya koyduğu mücadele ve hassasiyeti, ilgili rivayetler çerçevesinde tahlil edilecektir.

2.1. Din ve İnanç Özgürlüğü

1292 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyârî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebî, (Beirut: , ts.), 1/359, 360.

1293 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1407/10987), “Bed’ül-vahy”, 1.

1294 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/360.

1295 Buhârî, “Bed’ül-halk”, 7; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Cihad”, 111.

İnsanlık tarihi, bazı milletlerin farklı dinlere mensup oldukları için bir takım toplumlara yönelik uyguladıkları insanlık dışı uygulamalara ve bunların sebep olduğu üzücü olaylara sahne olmuştur. Bu bağlamda müşriklerin Mekke döneminde Müslümanlara uyguladığı baskılar bilinen bir husustur. Mekke döneminde Müslümanlar zaman zaman Hz. Peygamber'e gelmişler, inanç konusunda karşılaştıkları baskı ve işkencelerden dolayı gördükleri ezaları aktarmışlar ve ondan kendilerine yardım etmesini istemişlerdir. Nitekim Habbâb b. Eret (r.a), bir gün Hz. Peygamber (s.a.v) Kâbe'de dinlenirken yanına gitmiş, müşriklerden gördükleri baskıları anlatmış ve ondan Allah'a bu konuda dua etmesini istemiştir. Hz. Peygamber de onun bu isteği karşısında sabretmesi gerektiğini, önceki ümmetlerden bu konuda daha çok eziyet gördüklerini ancak onların sabırla hareket edip inançlarından vazgeçemediklerini ifade etmiştir.¹²⁹⁶

Gerek Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halife gerekse sonraki dönemlerde İslâm topraklarında yaşayan farklı dinlere mensup azınlıklara yönelik, din ve inanç özgürlüğü bağlamında bir takım haklar tanındığı görülmektedir.¹²⁹⁷ İslâm'da insana din konusunda tanınmış olan hak, öncelikle yaratıcı tarafından gönderilen dinin kabulü noktasındaki seçme hakkıdır. Bireylere İslâm dinine girme konusunda serbestlik tanınmış, kendi istekleriyle İslâm'ı kabullenmeleri istenmiştir. Dolayısıyla İslâm'da hak dini kabul etme konusunda fertlere baskı yapılması söz konusu değildir. Bu durum, aynı zamanda insanın Allah Teâlâ'ya karşı din konusundaki özgürlüğünü ifade etmektedir. Nitekim "*Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açığa ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi iştir ve bilir*" ayetiyle buna işaret edilmiştir.¹²⁹⁸ Ayetin nüzul sebebine bakıldığında şöyle bir durumla karşılaşmaktadır; İslâm'dan önce hamile olan kadınlar tarafından, çocuklarının yaşaması karşılığında bir takım adaklarda bulunulmaktadır. Kimi anneler böyle durumlarda "Şu çocuğum yaşarsa onu Yahudi yapacağım" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bu âdetin neticesinde Medine'de sonradan Yahudileştirilmiş çocukların sayısı hayli fazlalaşmıştır. İslam dininin gelmesiyle birlikte Müslüman olanlar aileler önceden Yahudileşmiş olan çocuklarının Müslüman olması yönünde baskı kurmak istemişler, ancak Hz. Peygamber (s.a.v) onlara seçim hakkı vermiş ve Yahudilik'te kalmak isteyenleri İslâm'a girmeye zorlamamıştır.¹²⁹⁹

Mekke'den Medine'ye hicret edildiğinde Medine'de yerli halk olarak Yahudiler de müşrikler bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in burada yaptığı ilk önemli icraatlardan biri

1296 Buhârî, "Menâkıb", 22.

1297 Sadrettin Buğda, "İslam Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmîlerin Dinî Yaşam Hakları, İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı (Uluslararası Sempozyum)", Ed. Mahsum Aytepe, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 403-414; Ayrıca bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/438-440.

1298 el-Bakara 2/256.

1299 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (Beirut: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 1/682.

Medine’de yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve müşrikler arasında herkesin kabul edeceği bir anayasa hazırlamak olmuştur. Neticede bu anayasa ile herkesin inanç özgürlüğü güvence altına alınmıştır. Bu anayasa ile Müslümanlar ile Müslümana olmayan kesimler kendi dinlerini seçme konusunda serbest bırakılmıştır.¹³⁰⁰

2.2. Hayatın Kutsallığı

İnsan hayatının korunması ve dokunulmazlığı İslâm dininin en temel esaslarından biridir. Dinin insan hayatına verdiği bu değer, öldürme olayları karşısında vermiş olduğu dünyevî ve uhrevî cezalarda tezahür etmektedir. Nitekim Kur’ân’da bir yandan cana kıymaya veya yeryüzünde karışıklık çıkarmaya yönelik olması dışında, bir kimseyi öldürmenin bütün insanları öldürmüş sayılacağı, bir canın kurtarılmasını da bütün insanların hayatını kurtarmış olarak kabul edileceği belirtilirken, diğer taraftan da kasten cinayet fiilini işleyenlerin dünyada kısas cezasına çarptırılacağı, ahirette ise cehennem ile cezalandırılacağı beyan edilmektedir.¹³⁰¹ Ayrıca İnsanın anne rahmine canlı olarak intikali ile birlikte şahsiyet kazanması, hayatının koruma altına alınması ve bu bağlamda kürtajın ve intiharın haram kılınması, İslâm’ın insan hayatına atfettiği değeri göstermektedir. ¹³⁰²

Sünnete bakıldığında, Hz. Peygamber’in (s.a.v) insanın sahip olduğu dokunulmaz hakların korunması bağlamında Kur’ân’ın insan hayatına olan perspektifini pratiğe dönüştürdüğü görülmektedir. Nitekim o, “Müslümanın Müslümana kanı, malı, ırzı haramdır” buyurmuştur. Ayrıca veda haccında insan hayatının kutsal olduğunu “Şüphesiz, sizin kanlarınız ve mallarınız; bu gününüzün, bu ayınızın ve bu beldenizin haram olduğu gibi birbirinize haramdır”¹³⁰³ sözleriyle ortaya koymuştur. Ayrıca Hz. Peygamber’in savaflara çıkılırken orduya verdiği talimat da onun diğer bir ifadeyle İslâm’ın insan hayatına verilen değerın sünnet boyutuna örnek teşkil etmektedir. Enes’in (r.a) bildirdiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) savaşa giden askerlerine hitaben şöyle buyurmuştur:

“Allah’ın adıyla, Allah’ın inayetiyle ve Peygamberinin dini üzere (cihad etmek üzere) yürüyün. Sakın yaşlıları, çocukları ve kadınları öldürmeyin. Ganimetten bir şey çalmayın, ganimetlerinizi toplayıp uygun bir şekilde muhafaza edin. İyi davranış sergileyin, şüphesiz Allah iyi, güzel davrananları sever.”¹³⁰⁴

Hz. Peygamber (s.a.v) sadece diğer bir kimsenin hayatına kastedilmesi karşısında değil, kişinin kendi hayatına son vermesi anlamına gelen intihar eylemi karşısında da

1300 Medine Sözleşmesi ile ilgili bilgi için bk. Recep Çetintaş, “Başkalarının Hak ve Hukukunu Koruyarak Birlikte Yaşama Bilinci Geliştirmede Kardeşlik Akdi ve Medine Sözleşmesi Modeli”, *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü: 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri*, Ed. Recep Yıldız, İstanbul: 2017, 63-80.

1301 el-Mâide 5/32; el-Bakara 2/178-179; en-Nisa 4/93.

1302 el-Enâm 3/151; el-İsrâ 17/31, 33; el-Furkân 25/68;

1303 Buhârî, “İlim”, 37; “Hacc”, 132; Müslim, “Hacc”, 147; Tirmizî, “Fiten”, 6, İbn Mâce, “Fiten”, 2

1304 Süleyman b. el-Eşâ’s Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), “Cihad”, 90.

tepkisini ortaya koymuştur. Nitekim o, intihar eden kimselerin bu fiili hangi usulle gerçekleştirmişlerse cehennemde de aynı usulle cezalandırılacakların, örneğin kendini bir dağın tepesinden atarak öldüren kimsenin cehennemde sürekli olarak azaba atılacağını, zehir içerek intihar eden kimsenin, cehennemde elindeki kadehten sürekli zehir içerek azap çekeceğini, demir parçasıyla kendisini öldüren kişinin cehennemde de aynı yolla ceza göreceğini ifade etmektedir.¹³⁰⁵ Hâsılı, insan hayatına dair yukarıda yapılan açıklamalar aynı zamanda bireylerin, yaratıcının emaneti olan kendi canları üzerinde tasarrufta bulunma haklarının da olmadığını göstermektedir. Bu da İslâm'ın insan hayatının kutsallığına ne denli değer verdiğini göstermektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, Hayber Gazvesi'nde büyük bir kahramanlık örneği gösteren ancak aldığı yaraların acısına dayanamayarak kılıcı üzerine yatıp intihar eden Kuzmân ez-Zufurî'nin cehennem ehli olduğunu açıklaması¹³⁰⁶ ve intihar eden bir kişiye tepki olarak cenaze namazına katılmaması da konuya dair çarpıcı örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁰⁷

2.3. Neslin Korunması

Karşit cinsler arasında meşru olmayan ilişkilerin yasaklanması ve bu bağlamda zina ve iftira eylemlerine karşı getirilen ağır cezalar, İslâm'ın neslin korunması noktasında ne kadar hassas olduğunu göstermektedir. Zira neslin meşru yollarla himaye altına alınması ve bu sayede sağlıklı ailelerin teşekkülü, toplumun ahlakî açıdan gelişimi açısından hayati önemi haizdir. Bu noktada bireyler, meşrû evlilik yapmaları konusunda Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından teşvik edilmiştir. Nitekim o, şöyle buyurmaktadır:

“Ey genç topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan korumak ve iffeti muhafaza etmek için en iyi yoldur...”¹³⁰⁸

İnsanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olma gibi bir misyonu ve konumu da söz konusudur. Bu durum onun aynı zamanda toplum içindeki saygınlığı ve özgürlüğü ile de irtibatlıdır. Ayrıca neslin korunmasını sadece zina bağlamında değerlendirmek de doğru değildir. Kişinin onurunun korunması, saygınlığının himaye edilmesi de neslin korunması kapsamındadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) kölelerin azad edilmesine dair teşvikleri de bu kapsamda değerlendirilmelidir. O, “Kim bir Müslümanı azad ederse, onun her bir uzvuna mukabil, bunun bir uzvunu Allah ateşten azad eder” buyurmaktadır.¹³⁰⁹ Dahası bir kimsenin kölesini tokatlaması durumunda keffaret olarak onu azad etmesi gerektiği de sünnet tarafından belirlenmiştir.¹³¹⁰ Bu bağlamda gıybet ve nemîme de İslâm'da şiddetle

1305 Buhârî, “Cenâiz”, 84, “Edeb”, 44, “Kâder”, 5, “Tıb”, 56; Müslim, “İmân”, 175, 176, 177; Tirmizî, “Tıb”, 7; Nesâî, “Eymân”, 7.

1306 Bk. Buhârî, “Meğâzi”, 39; “Cihâd”, 77.

1307 Müslim, “Cenâiz”, 107.

1308 Buhârî, “Nikâh”, 3; Müslim, “Nikâh”, 1.

1309 Buhârî, “Itk” 1; Müslim, “Itk”, 24; Tirmizî, “Nüzur” 19.

1310 Müslim “Eymân”, 8; Ebû Dâvud, “Edeb”, 134.

kınanmış ve yasaklanmıştır.1311 Hz. Peygamber (s.a.v), bir defasında Hz. Âişe'nin Hz. Hafsa hakkında boyunun kısa olduğunu ifade eden açıklamasını şiddetle kınamış ve "Ey Ayşe, sen öyle bir söz söyledin ki o söz denize karışsaydı denizin suyunu bile kirletirdi" diyerek bu konudaki tepkisini göstermiştir.1312 Hz. Peygamber'in konuyla ilgili bazı açıklamaları şöyledir:

"Kim, kardeşinin ırz ve namusunu onu gıybet edene karşı savunursa, Allah da kıyamet günü o kimseyi cehennemden korur."1313 "Mîrâca çıkarıldığımda, bakırdan tırnaklarla yüzlerini ve göğüslerini tırmalayan bir topluluğun yanından geçtim. Ey Cebrâîl! Bunlar kimlerdir? diye sordum. 'Bunlar, (gıybet etmek sûretiyle) insanların etlerini yiyenler ve onların şeref ve nâmuslarıyla oynayanlardır' cevâbını verdi."1314

2.4. Mal Güvenliği

Mülkiyet hakkı, İslâm'ın üzerinde önemle durduğu temel insan haklarından biridir. Bunun da birkaç açıdan açıklaması bulunmaktadır. Zira mal, bedenî ihtiyaçların giderilmesi, infak edilmek suretiyle ahiret kazancı elde edilmesi ve fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi açısından da toplumsal kalkınma gibi farklı yönlerden kazanımlar sağlamaktadır.

İslâm, gerek Müslüman gerekse gayri Müslimlerin mülkiyet haklarını ciddi önlemlerle koruma altına almıştır. Bu bağlamda mülkiyet hakkına tecavüz edenler hakkında el kesme ve benzeri ağır yaptırımlar getirilmiştir.1315 Sünnete bakıldığında Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu konudaki cezaların tatbikinde ve gayri Müslimlere yönelik haksızlıkların önüne geçmek adına son derece hassasiyetle hareket ettiği görülmektedir. Nitekim o, Kureyş kabilesinden bir grup insanın hırsızlık yapan Fâtıma adlı bir kadının affedilmesi için aracı olduklarında ayağa kalkmış ve "Sizden önceki insanların helâk olmalarının sebebi, aralarında ileri gelen (zengin) kimseler hırsızlık yapınca suçun cezasını vermeyip zayıf (ve fakir) kimseler hırsızlık yapınca ceza uygulamalarıdır. Bu canı bu tende tutan (Allah)a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa, onun da elini keserdim!" buyurmuştur.1316 Hz. Peygamber (s.a.v) gayri Müslimlerin mal güvenliği noktasında onların haklarını korumak adına da şöyle buyurmaktadır:

"Zimmî vatandaşlar konusunda dikkatli olun. Kim bir zimmî vatandaşa haksızlıkta bulunursa/zulüm yaparsa yahut ona gücünün üstünde bir yük yüklerse yahut da ona ait olan bir şeyi gönlü olmadığı halde alırsa, kıyamet günü öncelikle ben ondan davacı olacağım."1317

1311 el-Hucurât 49/12; en-Nûr 24/11-17; el-Enfâl 8/72-73; el-Hümeze 104/1.

1312 Ebû Dâvud "Edeb", 40.

1313 Tirmizî, "Bir", 20.

1314 Ebû Dâvud, "Edeb", 35.

1315 el-Mâide 5/38.

1316 Müslim, "Hudûd", 9.

1317 Ebu Davud, "Harâc", 31, 33; Bir başka hadis için bk. Buhari, "Cizye", 5.

Hız. Peygamber (s.a.v) kişilerin sahip oldukları servetleri Allah yolunda infak etmelerini teşvik etmekle birlikte mallarının tamamını da tasadduk etmelerini yasaklamıştır. Zira böyle bir durumda kişi ekonomik açıdan başkalarının desteğine muhtaç bir duruma düşmesi söz konusudur. Nitekim tüm malını infak etmek isteyen Sa'd b. Ebû Vakkâs'a "Ey Sa'd! Senin mirasçılarını zengin bırakman, onları yoksul ve başkalarına avuç açar bir hâlde bırakmandan daha hayırlıdır..." buyurarak servetin tamamının elden çıkarılmasını uygun görmemiştir.1318 Hız. Peygamber'in bu yaklaşımı İslâm'ın mülkiyet hakkına verdiği önemi gösteren güzel bir örnektir.

İslâm dini, servetin korunmasını öncelediği gibi malın meşrû yollardan kazanılmasını da esas almıştır. Zira servetin adaletsiz ve hakkaniyetsiz bir şekilde kazanılması, beraberinde bir başkasının mülkiyet hakkını ihlal etmeyi de getirebilmektedir. Bu bağlamda Hız. Peygamber, kişinin en hayırlı kazancının kendisinin bizzat çalışarak elde ettiği serveti olduğunu beyan etmiş ve bu konuda Dâvud (a.s) gibi geçmiş peygamberlerden örnekler vermiştir.1319

2.5. Adalet ve Eşitlik

İslâm'ın adalet ve eşitlik konusundaki yaklaşımına geçmeden önce adalet kavramı üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Adalet kelimesi sözlükte; düzeltmek, düz oturmak, eğri bir yoldan doğru bir yola kaymak, sapmak, geçmek, eş, eşit, muadil olmak, dengede tutmak, dengelemek, tartmak, dengede olmak anlamlarına gelmektedir. Bunun zıddı ise düzgün yahut usûlüne uygun olmayan şey yani haksızlık, zulüm, taraf tutma ve insafsızlık şeklinde açıklanmıştır.1320 Dîni bir terim olarak ise "din bakımından yasak olan şeylerden kaçınmak suretiyle doğru yol üzere istikamette olmak demektir.1321 Tanımına dair bilgiler aktarılan adalet kavramının, ictimâî açıdan değerlendirildiğinde başkalarının haklarına saygı gösterme ve her hak sahibinin hakkını kendisine verme üzerine temellendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda İslam dini de toplumsal düzenin sağlanması için adalet mefhumu üzerinde önemle durmaktadır. Nitekim Kur'ân'da hâkimlere ve idarecilere, taraflardan biri, anne baba gibi yakın akraba veya başka bir dine mensup dahi olsa adaletli davranmaları emredilmektedir.1322

Hız. Peygamber (s.a.v), risâleti süresince Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın emrettiği adaletin gerek açıklaması gerekse tesisi noktasında büyük çaba göstermiştir. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın "Ey kullarım! Şüphesiz ben zulmü kendime haram kıldım. Ve onu sizin aranızda da haram kıldım; o halde birbirinize zulmetmeyin." buyurduğunu hadis-i kutsî

1318 Buhârî, "Vesâyâ", 2.

1319 Buhârî, "Büyü", 15.

1320 Ebû'l-Fazl Cemaüddin İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 11, 431 vd.; Ayrıca bk. Yusuf Açikel, "Hız. Peygamber'in Evrensel Mesajlarından "Adâlet" Prensibi", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Tebliğler), Ed. İsmail Yakıt, (Isparta: Tuğra Matbaası, 2006), 69-79.

1321 Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Tarifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 147.

1322 el-Mâide 5/8; en-Nisâ 4/135

olarak haber vermektedir.¹³²³ Bir diğer hadisinde ise “Allah, ancak merhametli kullarına rahmet eder”¹³²⁴ dedikten sonra buna mukabil; insanlara dünyada haksız yere kötülük yapanların Allah tarafından mutlaka cezalandırılacaklarını ifade etmektedir.¹³²⁵ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v), adaletin tesisi noktasında, gerek devlete ve ailesine gerekse başkalarına karşı haksızlık yapan kimselere karşı tehditkâr ifadeler kullanmıştır. Bu bağlamda zimmîlere yönelik yapılacak haksızlıklar karşısında ümmetini ikaz etmesi ve onların haklarına riayet etmeyenlerden ahirette davacı olacağını ifade etmesi İslâm’ın adalet ve eşitlik perspektifine güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹³²⁶ Yukarıdaki hadis, gerek farklı dinlere mensup olsun gerekse Müslüman olsun, ister ailesinden ve tebeasından isterse başkaları olsun insan haklarına saygı konusunda her Müslüman için ciddi bir uyarı olarak değerlendirilmelidir.

Adalet, insan haklarına saygılı olmayı ifade ettiği gibi insanların hukuk karşısında eşit olduğu anlamını da ihtiva etmektedir. Bu aynı zamanda insanın yaratılışı gereği kazandığı saygınlığın da bir tezahürüdür. Hz. Peygamber (s.a.v) de risalet misyonu ve âlemlere rahmet olarak gönderilişinin bir gereği olarak toplumsal ilişkilerini insanlık onurunu tesis eden bir anlayış üzerine bina etmiştir. Nitekim “Ey insanlar! Dikkat ediniz; Rabbiniz birdir, atanız da birdir. Takva dışında Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a; beyazın siyaha, Siyahın beyaza bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvadır.”¹³²⁷ şeklindeki ifadeleri onun toplumda insanın insan olma yönüyle sahip olduğu değerleri hakim kılmaya yönelik beyanlarına bir örnektir. Yukarıda hırsızlık yapan kişiye verilecek cezanın uygulanması konusundaki yaklaşımı da bu konuya verilebilecek güzel örneklerdendir.

Buraya kadar zikredilen örneklerden anlaşılmaktadır ki; insan bireysel anlamda bir özgürlüğe sahiptir. Ancak İslâm bireyler kadar toplumun düzenini de öncelemektedir. Dolayısıyla insan için toplum nazarında sınırsız bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Nitekim vakıada da böyle bir durum söz konusu değildir. İnsanlar toplumun çıkarlarını hafife aldıklarında veya tehdit ettiklerinde devletler tarafından bir takım yaptırımlara maruz bırakılmaktadır. İslam dininde de durum bundan farklı değildir. Nitekim Hz. Peygamber’in sefine hadisindeki ifadeleri bunu veciz bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Allah’ın emirlerine uyanlarla uymayanların durumu, bir gemi için kura çekenlere benzer. Bir bölümü geminin üst kısmına düşmüş, diğerleri de alt kısmına düşmüştür. Alt kısımda kalanlar, su ihtiyacı olduğu zaman üst güverteye çıkıp su ihtiyacını

1323 Müslim, “Birr”, 15.

1324 Buhârî, “Eymân ve’n-nüzûr”, 8; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 36/113.

1325 Müslim, “Birr”, 33.

1326 Ebu Davud, “Harâc”, 31, 33.

1327 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/474.

gidermektedirler. Onlar şöyle derler: ‘Bizim bölümden bir delik delelim de üsttekilere eziyet etmeyelim.’ Eğer üsttekiler, onlara ilişmez de serbest bırakırsa, hepsi helâk olur. Ellerinden tutup engel olurlarsa onlar da kurtulur, kendileri de.”¹³²⁸

Sonuç

Hız. Peygamber (s.a.v), Kur’ân’da genel çerçevesi çizilen ve insanoğlunun varlık âlemine çıkmasıyla birlikte yaratıcı tarafından kendisine verilen temel hakların toplum içinde yerleşmesi ve bireylerin bu konuda saygılı olması noktasında büyük bir mücadele ortaya koymuştur. Onun âlemlere rahmet ve örnek olarak gönderilmesi, bunun yanında güzel ahlaki tamamlama gibi bir misyonu üstlenmesi, her konuda olduğu gibi insan hakları alanındaki ortaya koyduğu yaklaşım ve uygulamalarının da örnek alınması ve bunların pratiğe geçirilmesi noktasında Müslümanlara bir sorumluluk yüklemektedir. Dolayısıyla inananlar, insan hakları konusunda Hız. Peygamber’in (s.a.v) örneğini toplumda ortaya koymak durumundadırlar.

Hız. Peygamber (s.a.v), İslam dininin kabulü noktasında risaleti boyunca insanlara herhangi bir baskı uygulamamıştır. O, din ve inanç özgürlüğü konusunda Allah Teâlâ’nın “dinde zorlama yoktur...” ayeti gereğince bireylerin İslam dinini gönüllülük esasına göre kabullenmesini esas almıştır. Nitekim risaletten önce aileleri tarafından Yahudileştirilmiş kimselerin, daha sonra baskı ile İslam’ı kabul etmelerine mani olmuştur.

İslâm dini, insan hayatının kutsallığına büyük önem atfetmektedir. Hız. Peygamber de (s.a.v) insan hayatının korunması ve dokunulmazlığı konusunda Allah Teâlâ’nın muradına uygun olarak hareket etmiş, örneğin kasten öldürme fiilinin cezası olarak uygulanan kısas cezasının tatbiki konusunda hassasiyetle hareket etmiştir. Ayrıca o, savaşlarda kadın, çocuk ve yaşlıların öldürülmesini yasaklamış, kendi hayatına kastederek intihara teşebbüs edenlere karşı caydırıcı bir tavır ortaya koymuştur. Nitekim savaşta aldığı bir yaradan ötürü acıya dayanamayarak intihar eden birinin cehennem ehlinden olduğunu ifade ederek cenaze namazına iştirak etmemiştir.

Hız. Peygamber (s.a.v) sağlıklı toplumların ancak neslin ve insan onurunun korunması ile inşa edilebileceği gerçeğinden hareketle bu konudaki olumsuzlukların önüne geçmek adına, nikâh üzere evliliklerin yapılması noktasında teşvik edici adımlar atmış, bunun yanında, fertlerin şahsiyetlerini zedeleyecek gıybet ve nemîme gibi fillerden ümmetini uzak tutmak için çabalamıştır. Ayrıca o, fertlerin kazandıkları servetler konusunda sahip oldukları hakların ve bu konudaki dokunulmazlıklarının sağlanması noktasında da büyük gayret göstermiştir. Nitekim devlet sınırları içinde yaşayan gayri Müslim vatandaşların mâlî haklarının korunması ve bu konuda olumsuzlukların yaşanmaması için sahabeleri sürekli ikaz etmesi ve bu konuda saygılı olmayanlara karşı tehditkâr ifadeler kullanması bunu teyit etmektedir. Yine meydana gelen bir hırsızlık olayı karşısında failin kızı Fâtıma olması durumunda dahi haddi tatbik etmekten geri durmayacağını açıkça belirtmesi de onun bu konuya ne kadar önem atfettiğini göstermektedir. Hız. Peygamber’in (s.a.v) bu yaklaşımları

¹³²⁸ Buharî, “Şehâdât”, 30.

aynı zamanda İslam'daki adalet ve eşitliğin sünnet boyutunu göstermesi açısından da önemlidir. Son olarak ifade etmek gerekirse, temel hak ve özgürlükler konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulama ve yaklaşımları, bugün insanlığın en önemli sorunlarından biri olan insan hakları meselesinin çözümü noktasında önemini korumaktadır.

Kaynakça

Açikel, Yusuf. "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarından "Adâlet" Prensibi". *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2006.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

Bayraktar, İbrahim. "İslâm'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (1991), 221-23.

Buğda, Sadrettin. "İslam Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmilerin Dinî Yaşam Hakları", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı (Uluslararası Sempozyum)*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/10987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Tarifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Çetintaş, Recep. "Başkalarının Hak ve Hukukunu Koruyarak Birlikte Yaşama Bilinci Geliştirmede Kardeşlik Akdi ve Medine Sözleşmesi Modeli". *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü: 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri*. İstanbul: 2017.

Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Din ve İnsan Hakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (1983), 119-130.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 4 Cilt, "Cihad", 90.

Fayda, Mustafa. "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/438-440.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah. *el-Müstedrek ala's-Sahîhay*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhü İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, Sünenü İbn Mâce. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâjüddin. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994.

Macit, İsmet. *Düşünce, İnanç ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı (Siyasi Suç Ekseninde İrtidat)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi, 2014).

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvattâ*, thk. Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâhid b. Sultân, 1425/2004.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Şener, Mehmet. "Veda Hutbe'sinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili". *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996,125-130.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.

HADİS İLİMLERİ İŞİĞİNDA HABER DOĞRULUĞUNUN TESPİTİ

Abdullah ÇELİK¹³²⁹**Giriş**

Çağımızda, gelişen teknolojiyle birlikte ticaret ve politikanın da güçlü etkisiyle haberciliğin önemi artmıştır. Haberin toplumsal değerinin korunması ve doğru bilgi akışının temin edilmesi önem kazanmıştır. Özellikle bu noktada habercilerde ahlâklı habercilik yetisinin geliştirilmesi ve habercilik usul ve yöntemlerinin etkin olarak kullanımı önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak yasal düzenlemelerin oluşturulması toplumda haber ahlakının teminini garanti altına alacaktır.¹³³⁰

Toplumda haber ahlakının oluşumunda bireylerin sorumlulukların açık kurullarla belirlenmesi gerekir. Bu ahlaki değerlerde gösterilecek zayıflık toplumun birliğini zedeleyeceği gibi toplumda kutuplaşmalara ve dağılmalara da sebep olabilir. Ahlaklı habercilik için bu değer ve yöntemlerin toplumun diğer fertlerine kavratmayı gerektirir.¹³³¹

Hz. Peygamber veya sahâbeden nakledilen bilgileri tahkik ve tashîh faaliyeti de bu bilgilerin doğduğu andan itibaren başlamıştır. Bir söz Hz. Peygamber'in ağzından çıkar çıkmaz iletişim faaliyetine konu olmakta, bu bilgiyi duyan sahâbîler, o esnada orada bulunmayan aile efradı, arkadaşları vs. üçüncü şahıslara bu bilgiyi aktarma durumunda kalmaktaydılar. Böyle olunca nakledilen bu bilgiyi tenkîd ve tashîh faaliyeti, işte bu aşamada başlamaktadır. Babanzade Ahmed Nâim'in ifadesiyle; "İsnâdın ve nakd-i ricâlin başlangıcı ne Buhârî'nin, ne de Muhammed b. İshâk'ın zamanı değil belki قال رسول الله / Rasûlullah şöyle buyurdu" denilmeye başlandığı gün olmuştur."¹³³²

Hadis tenkîdini ortaya çıkarıp gelişmesini sağlayan etkenlerin başında doğru bilgiyi elde etme arzusu gelmektedir. Doğru bilginin tespitine de ilk olarak haber kaynağının (râvî) güvenilirliği araştırılarak başlanılır. Hz. Peygamber'in risalet görevinin başlangıcının anlatıldığı rivâyetlerde bu husus açıkça görülmektedir. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber "En yakın akrabalarımı uyar" 1333 âyeti inince Safâ tepesine çıkmış; Kureyş halkını etrafında toplamış ve onlara hitap etmiştir. Konuşmasının başında kendisinin güvenilir bir kişi

1329 Dr. Öğretim Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, abdullahcelik@ibu.edu.tr

1330 Deniz Kılıç, "Haber Yapma Sürecinin Belirleyici Unsurları ve Basın Ahlakı", *Selçuk İletişim* 3/4 (19 Kasım 2013), 131.

1331 Gülsün İşseveroğlu, "Meslek Ahlakı", *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 3/1 (01 Mart 2001).

1332 Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 1/79.

1333 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), eş-Şuarâ 26/214.

olduğunu ortaya koymak için; “Ne dersiniz? Ben size “Şu dağın arkasından birtakım atlılar çıkacak” diye haber versem, sizler beni doğrular mısınız?” şeklinde bir soru sormuş, onlar da; “Biz senin yalan söylediğini görmedik” karşılığını vermişlerdir. Bunun akabinde Hz. Peygamber onlara İslâm’ı tebliğ etmiştir.¹³³⁴ Bu rivâyet göstermektedir ki, İslâm öncesi Arap toplumunda da insanlar kendilerine ulaşan haberde öncelikle haber veren kişinin güvenilir olup olmadığına bakmaktadırlar. Çünkü Hz. Peygamber onlara bilgi aktarımında bulunmadan önce, kendisinin güvenilir bir kişi olduğuna işaret etmek suretiyle vereceği haberin kabul edilmesi gerektiğini ihsas etmiştir. Dolayısıyla insanların neyin söylendiğinden önce kimin söylediğine baktıkları hususu Kureyş toplumu için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Bu sorgulama işi bilimsel bir sorgulama olmasa da insanların günlük tecrübeleri ışığında geliştirmiş oldukları doğal bir yapı arz etmektedir.

Bir defasında Hz. Peygamber namazı eksik kıldırınca, Zü'l-yedeyn¹³³⁵ isimli sahâbî namazın kısalıp kısalmadığını sormuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber diğer sahâbeye sorarak Zü'l-yedeyn’in söylediğinin doğruluğunu tahkik etmiştir.¹³³⁶ Hz. Peygamber’in bu gibi tahkikleri sahâbeye güvensizlikten değil belki namazı kısaltıp kısaltmadığından emin olmak içindir.

Diğer taraftan özellikle çok önemli haberlerin tenkîd ve tashîhi için asıl kaynağa yönelik sorgulama faaliyeti de bir başka fitrî tavidir. Bu durumda haberi getirenin güvenilir olup olmamasına bakılmaksızın haberin kaynağına ulaşma çabası ön plana çıkmaktadır. Sahâbe de Hz. Peygamber daha hayatta iken kendilerine ondan ulaşan bilgiyi teyit etme gerekliliği hissetmiş ve bizzat Peygamber’e gelerek gerçeği öğrenmişlerdir.¹³³⁷ Nitekim hanımlarını boşadığı haberini duyan Hz. Ömer gidip durumu Peygambere sormuş ve kendisine iletilen naklin hatalı olduğunu tespit etmiştir.¹³³⁸ Dımâm b. Sa’lebe Rasûlullah’a gelerek “Ey Muhammed! Elçin bize geldi ve Allah’ın seni Rasûl olarak gönderdiğini, mallarımızdan zekât vermemiz ve yılda bir ay oruç tutmamız gerektiğini söylediğini haber verdi. Doğru mu?” diye sormuş, araştırması sonucunda gönderilen elçinin doğru söylediğini bizzat Hz. Peygamber’den öğrenmiştir.¹³³⁹

Hz. Peygamber’in hayatında haber nakli için takip edilecek prensipler ve yöntemler öncelikle Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in kendi açıklamalarıyla belirlenmiştir.

1334 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), Tefsîr, Sûretu’s-Şuarâ, 2.

1335 İsminin el-Hirbâk, künyesinin de Ebû Uryân olduğu kaydedilir. Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym İsfahani, *Ma’rifetü’s-sahâbe* (Riyad: Medarü’l-Vatan, 1998), 2/1029.

1336 Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdalbaki vd. (Beyrût: Dar-u İhyâi’t-Türâs, 1954), Mesâcid, 97.

1337 Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü Tarihine Giriş* (İstanbul: Kutupyıldızı, 2004), 35.

1338 Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhîh*, Mezâlim, 25.

1339 Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhîh*, İlim, 6; Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. ‘Imadu’t-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010), Siyam, 1.

Kur'an ile şekillenen İslam kültüründe haber alma yöntemleri bütünüyle ahlak temellidir. Kur'an'da haberin ve haberleşmenin kavramsal çerçevesini oluşturan kelimelerin haberin doğruluğunu yansıtıyor olması; haber verenin de doğru söylüyor olmasıdır ki, bu da haberleşmenin ahlakî bir temele sahip olması anlamına gelir.¹³⁴⁰

Sahâbe arasında rivâyet kültürünün gelişmesinde en temel etken, Kur'an'ın doğruluk, içtenlik ve hakikate ulaşmak yönündeki temel mesajlarıdır. Kur'an-ı Kerim bu gerçeğe pek çok ayetle işaret eder. Mesela Allah Teâlâ "*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*"¹³⁴¹ buyurarak, mesnetsiz söz ve iddiaların, doğrulanmayan, tahmine dayanan beyanların araştırılıp gerçekliğinden emin olunmadan kabul edilmemesini istemekte, binaenaleyh bu davranışın büyük bir sorumluluk ve vebal olduğunu söylemektedir.

İnkarcıların Kur'an-ı Kerim'e önceki milletlere ait rivâyetler anlamına gelen "esâtîrü'l-evvelîn" ismini kullanmalarına karşılık verdiği ve bu iddia sahiplerini tefekküre davet ettiği görülmektedir.¹³⁴² Kur'an-ı Kerim bu uyarıları, uydurulmuş sözler ve hurafelerin hiçbir değerinin olmadığına dikkat çekmektedir.¹³⁴³ Kur'an'ın inkarcıların bu ithamlarına şiddetle karşılık vermesi Kur'an'da haber anlayışının ne kadar hassas olduğuna bir örnektir.

Kur'an, günlük hayatta doğru haber naklinin ehemmiyetine değinirken, aslında haber aktarımının yöntemlerini de öğretmektedir. İnsan, duyduğu her haberi olduğu gibi kabullenmek ve aktarmak suretiyle ciddi sorunlara sebep olabilir. Bu yüzden Kur'an, kendilerine haber ulaşan müminlerin, haberi ve haberciyi tetkik ve tenkit etmelerini ister. ¹³⁴⁴ Konuyla ilgili Allah c.c. şöyle buyurur: "*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*"¹³⁴⁵ Âyetin Arapça metninde geçen "فتبينوا" ifadesi, Medineli kıraat âlimlerinin çoğu tarafından "فتبينوا" şeklinde rivâyet edilmiştir. Tefsircilere göre; "فتبينوا" ifadesi "İşin doğrusu ortaya çıkana kadar bekleyin!", "فتبينوا" ifadesi ise "İşin aslını araştırın!" anlamındadır.¹³⁴⁶ فتبينوا kelimesi hadis usûlünde kullanılan ıstılahların gelişimine de etki etmiş ve güvenilir râvîleri nitelemek için aynı kökten türetilmiş olan sebt "ثبت" ifadesi¹³⁴⁷

1340 Mehmet Emin Özafşar, "İslâm İlim Geleneğinde 'Haber' Mefhumu", *Diyanet* (148)/ (2003), 7-8.

1341 İsrâ 17/36.

1342 el-Mü'minûn 23/81-89 el-Furkân 25/5-6.

1343 Şerafettin Gölcük, "Esâtîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 11/359.

1344 Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 81-84.

1345 Hucurât 49/6.

1346 Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22/286; Ahmed b. Abdîrahmân es-Suvyân, *Nahve menheci şer'iyin fi telakki'l-ahbâr ve rivâyâtiha* (Riyâd: Dâru's-selîm, 2000), 41-42.

1347 Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 277.

kullanılmıştır.¹³⁴⁸ Hadis usûlünde güvenilir bir hadis râvîsinde olmaması gereken vasıflardan olan ve “fisku’r-râvî” şeklinde ifade edilen tenkîd noktası bu âyete dayandırılmaktadır.¹³⁴⁹ İlgili âyet çerçevesinde dikkat çeken bir başka husus ise, bu âyetin rivâyetleri tahkikte en başta râvînin değerlendirilmesine dikkat çekmesidir. Çünkü âyete vurgu yapılan temel nokta râvînin fasık olmasıdır.¹³⁵⁰ Buradan hareketle Kur’an-ı Kerîm, haberlerin değerlendirilmesinde ilk önce haberi getiren kişinin ele alınması gerektiğine işaret ettiği söylenebilir.

Kur’an’da haber ve şahitlik mefhumu arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Haberdar olmadıkları bir olay hakkında diğerlerini bilgilendirme anlamına gelen şahitlik sadece Kur’an’ın nazil olduğu dönemde değil, ileriki asırlarda da önemini yitirmeyecek ve hadis naklinde tartışılmaz bir değer taşıyacaktır. “*Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun.*”¹³⁵¹ emri, genel bir ilkeye işaret etmektedir. Öyle ki mümin, kendi ve en yakınlarının dahi aleyhinde olsa şahitlik ederken doğruluktan ayrılmamak zorundadır.¹³⁵² Bu nedenle şahitliği konu edinen âyetler aslında rivâyetlerin doğruluğunu tespit için kullanılan kriterleri de ihtiva etmektedir. Zira rivâyet halkasının ilkini oluşturan sahâbe nezdinde hadis rivâyeti, aslında bir nevi şahitliktir. Çünkü hadisi nakleden kişi Hz. Peygamber’in söylediği bir söze, yaptığı bir eyleme veya bir onayına şahit olduğunu ifade etmiş bulunmaktadır. Bu açıdan Kur’an-ı Kerîm’e bakılınca bilgi nakledecek olan kişinin/şahidin âdil olmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Dünyevî bir meselede bile, bilgi aktaran kişilerin âdil olmaları isteniyorsa; kıyamete kadar bütün Müslümanları ilgilendirecek olan dinî bir hususta bilgi aktaran râvînin âdil olması daha zorunlu olmalıdır. Birçok hadis usûlü eseri rivâyet ve şehadeti aynı kategoride ele alsada el-Karâfi (ö.684/1286) gibi kimi âlimler bu iki kavram arasında ayrım yapmışlardır.¹³⁵³

İslâm tarihinde en önemli olaylardan birisi olan İfk hâdisesinde de Kur’an-ı Kerim haberi getiren kişilerin, sözlerinin işitildiği anda reddedilmesi gerektiğine işaret etmektedir. İlgili âyetlerde bu iftirayı atanların ashâb arasından bir grup olduğu ifade

¹³⁴⁸ Burada dikkatleri çeken bir başka önemli husus da sahâbe ve tâbî’ün dönemlerinde hadîs rivâyetinin merkezi pozisyonunda olan ve Dâru’s-Sünne diye tavsif edilen Medîne’de yaygın olan kıraata göre “*فتنوا*” kelimesinin âyetin aslında yer almış olmasıdır. Zira bu vakia âyetlerin, dolayısıyla Kur’an’ın hadîs ilminin şekillenmesindeki etkisini açıkça göstermektedir. Ayrıca bu âyet hadîste tesebbüte dair kaleme alınan eserlerde de delil olarak kullanılmıştır. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsîl-Arabî, 1952), 2/4-6.

¹³⁴⁹ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr li-ma’rifeti süneni’l-beşri’n-nezir*, thk. Muhammed ‘Osmân el-Huş (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1985), 48.

¹³⁵⁰ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/7.

¹³⁵¹ Mâide 5/8.

¹³⁵² Nisâ 4/135.

¹³⁵³ Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *el-Furûk Envâri’l-burûk fi envâi’l-furûk* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1928), 1/4-16.

edilerek¹³⁵⁴ onların ashâb tarafından tanındığına, işaret edilmiştir. Dolayısıyla “Onu işittiğiniz zaman inanan erkek ve kadınların: Bu, apaçık bir iftirâdır demeleri gerekmez miydi?”¹³⁵⁵ ayetiyle de münafıkların getirdiği bu yalan haberin ilk başta reddedilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ifade bir başka bakış açısına göre ise, nakledilen rivâyetlerin metinlerinin de dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak daha sonraki dönemlerde teşekkül eden “dirâyetu’l-hadis”in temelini atmıştır.¹³⁵⁶ Nûr suresinin on birinci âyetinde¹³⁵⁷ bu iftirayı atanların toplum tarafından bilindiğine işaret edilerek, haberin ricâl tenkîdi açısından geçersiz olduğu; on altıncı âyette ise: “Onu işittiğiniz zaman, bunu konuşmamız bize yakışmaz, hâşâ, bu, büyük bir iftirâdır, demeniz gerekmez miydi?”¹³⁵⁸ ifadeleriyle de haberin içeriğinin kabulünün mümkün olmadığı açıkça ortaya konulmaktadır. Böylece herhangi bir rivâyet değerlendirilirken takip edilmesi gereken yöntem uygulamalı olarak tâlim edilmiş olmaktadır.¹³⁵⁹ Buna göre hem haberi getiren kişilere hem de haberin içeriğine bakıp bir tenkîd faaliyeti yürütülmelidir.¹³⁶⁰

İslam’da haber ahlakının tesisinde hadis usûlü ilminin etkisini anlayabilmek için bu ilmin haber tenkidi ve tetkikinde takip ettiği metodu irdelemek gerekecektir. Altında birçok alt dalı olan hadis usûlü ilmi, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiine ait sözlerin sened ve metin yönünden kapsamlı olarak kuvvet ve zayıflık açısından değerlendiren bir ilimdir. Bu değerlendirmelerin Kendi içerisinde tutarlılığı olan çok kapsamlı bir metodolojinin ortaya çıkmasını sağladığı görülmektedir.

Hadis usûlünde temel hedef, râvinin işittiği hadisi olduğu gibi rivâyet etmesidir. Bu da ilk önce râvinin adâlet ve zabt açısından tetkik edilmesini gerektirmektedir. Hadis tenkitçileri bu alanda titiz çalışmalar yaparak cerh ve ta’dil ilminde çok değerli eserler meydana getirmişlerdir. Hadis tenkidinde naklin doğruluğunu tespit için râvi tenkidi dışında kıstaslar da bulunmaktadır. Râvi güvenilir olsa dahi râvinin haber naklinde takip ettiği yöntemdeki kusurlar, senedin bütünündeki illetler veya metnin içeriğindeki bulunan kusurlar hadisin sıhhatini olumsuz etkileyen unsurlardır.¹³⁶¹ Kabul şartlarını tam olarak elde etmiş hadisler için sahih, başka rivâyetlerle desteklenerek sahih derecesine ulaşmış hadisler için sahih li ğayrihi, kabul şartlarını yerine getirmekle birlikte hafif kusurlu olan

1354 Nûr 24/11.

1355 Hayrettin Karaman vd., *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Nûr 24/17.

1356 Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: OTTO, 2015).

1357 Ayetin meali şu şekildedir: *O yalan haberi getir(ip ortaya at)anlar, içinizden bir topluluktur. Siz, onu sizin için şer sanmayın. Tersine o, sizin için hayırdır. Onlardan her kişi işlediği günâh'ın cezasını görecektir. Onlardan o(yala)mın en büyüğünü idâre edene de büyük bir azâb vardır.*

1358 Hayrettin Karaman vd., *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Nûr 24/16.

1359 Ali Aksu, “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebeup ve Sonuçları Açısından)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004), 18.

1360 Abdulvahap Özsoy, *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkid Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), X, 352 y./9-15.

1361 Haldun el-Ahdeb, *Eseru ilmi usuli'l-hadis fi teşkili'l-akli'l-müslim*. (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008), 38.

hadisler için hasen. Zayıf olmakla beraber farklı rivâyetlerle desteklenen hadisler için hasen li ğayrihi kabul şartına haiz olamayan hadislere zayıf hadis denilir. Râvinin çok hata yapması ve gafletinden ötürü ise hadise metruk denilir. Râvi yalancılıkla bilindiğinde ise mevzu olup rivâyet edilmesi caiz olmaz.¹³⁶² Görüldüğü üzere hadislerin kabul ve reddinde gösterilen titizlik ve doğruyu arama çabaları İslam âlimlerinde bir tetkik zihniyeti oluşturmuştur. Haber naklinde kimsenin mutlak masumiyet sahibi olmadığı hadis râvisinin güvenilir ve yetkin olmasına rağmen rivâyeti hatalı olabileceği gerçeği göz ardı edilmemiştir.

Hadis âlimleri bir rivâyetin doğruluğunu tespit edebilmek için sadece sened tenkidıyla yetinmemişler aynı zamanda metin tenkidine de başvurarak metnin doğruluğunu araştırmışlardır.¹³⁶³ Bunu bazı hadis tenkitçilerden yapılan nakillerle desteklemek yerinde olacaktır.

İbn Kesir (öl. 774/1373) bu hususta şöyle demektedir: “Bir sened için sahih veya hasen şeklinde hüküm verildiğinde metne de aynı hükmü vermek gerekmemektedir. Çünkü metin şâz veya muallel olabilmektedir.”¹³⁶⁴ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise bu hususa şu ifadelerle daha açık bir şekilde dikkat çekmektedir. “Bazen senetdeki tüm râviler güvenilir olmakla beraber hadis mevzu, maklûb veya müdelles olabilmektedir. Bu durum hadis ilminin en karmaşık durumudur. Bunu ancak mahir hadisçiler bilebilir.”¹³⁶⁵

Hadis usûlü ilminin bir alt dalı olan cerh-tadil ilmi, hadis râvilerindeki kusurları ve bu râviler için kullanılan lafızları ele alır.¹³⁶⁶ Hadislerin senedini konu edinen bu ilim çok zor olmakla beraber hadisçi âlimler tarafından çok hassas bir şekilde uygulandığı görülmektedir.

Bu alanda söz sahibi olacak hadisçilerin râvilerin, doğum-vefat tarihlerini, nerede yaşadığını ve hangi şehirlerde kimlerden hadis aldığını detaylı bir şekilde bilmeleri gerekir. Bunun yanında râvinin kişisel zaafalarını, yetkinliğini, dini ve siyasi görüşlerini ve varsa aşırılıklarını tespit etmesi gerekmektedir. Bunu yaparken insafılı davranarak yüzeysel tenkitlerden sakınması ilmî bir gerekliliktir. Bu bağlamda birçok hadis âliminin hassasiyet gösterdiği, kendi ve ailesinin aleyhine de olsa doğruluktan vazgeçmediği görülmektedir. Örneğin Ali b. el-Medinî (ö. 234/848-49)'ye babasının hadisleri sorulduğunda bir başkasına sorun dedi. İsrarla tekrar sorulduğunda ise “Bu ilim dindir o, zayıftır” dedi. Vekî b. Cerrah (ö. 197/812) babası hazine memuru olduğu için rivâyetlerini tek başına kabul etmez ancak

¹³⁶² Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulumi'l-hadis* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 433-434.

¹³⁶³ Selahaddin b Ahmed İdlîbî, *Menhecu nakdi'l-metn inde ulemai'l-hadisi'n-nebevi*. (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 153.

¹³⁶⁴ Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Baisü'l-hasî şerhi ihtisârî ulumi'l-hadis* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 43.

¹³⁶⁵ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzuât* (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966), 99-100.

¹³⁶⁶ Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kitâbi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/582.

başka rivâyetlerle destekleyerek alırdı. Ebû Davud es-Sicistânî (ö. 275/889) oğlu için, “Oğlum Abdullah yalancıdır.”¹³⁶⁷ demiştir.

Hadisçiler râvilerin doğruluğunu tespitte gösterdikleri titiz yaklaşımlarına rağmen koydukları kuralları katı bir şekilde uygulamamışlar râvinin doğruluğuna dair karineler olduğunda hadislerini kabul etmişlerdir. Örneğin bidat ehline karşı katı tutumlarına rağmen yalancılığı bilinmeyen bidat ehli râvilerden rivâyetlerde buldukları bilinmektedir. İmam Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in *Sahîh* adlı eserlerinde bu tür râvilere rastlanılmaktadır.¹³⁶⁸ Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071) de “Sahabe ve tabiun döneminden itibaren yalan söylemediği bilinen haricî ve diğer bidat ehli râvilerin rivâyetlerinin kabul edildiği bilinmektedir” diyerek rivâyetleri kabul edilen farklı bidat ehli râvileri saymıştır.¹³⁶⁹

Hadis usûlü ilminin diğer bir alt kolu olan ilelül'-hadis ilmi, dış görünüşü (senedi) sağlam görülmekle beraber araştırmalardan sonra hadisin problemlili olduğu anlaşılan hadis çeşitlerini ele alan bir ilimdir.¹³⁷⁰ Bu yönüyle ilel ilmi iç tenkit (metin tenkidi) yöntemlerine daha yakındır. Hadis âlimleri güvenilir râvilerin de hata ve vehimde bulduklarını tespit etmişlerdir. Hadis metninde ve senedinde hatayla idrâc ve kalp yaptıkları görülmektedir. Bu hataları râvinin yaşlılık nedeniyle hafızasının zayıflaması, rivâyetleri tam olarak kavrayamaması, râvinin hocasından yanlış işitmiş olması gibi etkenlerden kaynaklı olabilmektedir.¹³⁷¹ İlel ilmi güvenilir râvilerin hatalarını tespit etmek için uygulanmıştır. Cerh edilmiş râvilerin rivâyetlerinin zaten zayıf olduğu bilinen bir husustur.¹³⁷²

Hadis ilminde göz ardı edilmeyen diğer bir husus da nakledilen bilginin aklî delillere zit olmamasıdır. Nakledilen bilgi akla veyahut genel kabule zit bir bilgi ise ezberlense dahi rivâyet edilmemesi uygun görülür.¹³⁷³ Hatîb el-Bağdadî: Güvenilir bir râvinin rivâyet ettiği hadis muttasıl olsa da rivâyetin içeriği aklın gerekli kıldığı unsurlara ters düştüğünde kabul

1367 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 4/356.

1368 Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin Kasîmî, *el-Cerh ve't-ta'dil*. (Müessesetü'r-Risâle, 1979), 5.

1369 Ahmed b. Ali Ebû Bekr Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2002), 125.

1370 Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki*, 276.

1371 Abdülkerim el-Vüreykât, *el-Vehm fi rivâyati muhtelifi'l-emsâr*. (Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2000), 453.

1372 Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyy' Muhammed Hâkim Nisâbûrî, *Ma'rifet-ü ulûmi'l-hadis* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 112.

1373 Abdurrahman b Yahyâ b Ali el-Muallimi Yemânî, *el-Envârü'l-kaşife limâ fi kitâbi edva ale's-sünne mine'z-zülel ve't-tadlil fi'l-mücâzeze* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 6.

edilmeyeceğini söylemektedir.1374 İbnu'l-Cevzî bunu ileriye taşıyarak şöyle söylemektedir. “Akla ve İslam’ın temel prensiplerine ters düşen bir rivâyet gördüğünde bil ki uydurmaz. Ona itibar edip kendini zorlama.”1375

İbn Kayyim el-Cevziyye’ye bir hadisin senedine bakılmadan uydurma olduğunu anlayabileceğimiz bir yöntem var mıdır? diye sorulduğunda. İbn Kayyim “Evet var dedi. 1.) Kuran’ın açık ayetlerine ters düşmesi 2.) Hadislerle sabit olan başka bir bilgiye muhalefet etmesi 3.) Aklın ve duyuların tespit ettiği açık bir bilgiye aykırı olması 4.) Tarihi gerçeklere ters düşmesi 5.) Peygamber (s.a.v.)’in sözlerine benzememesi.” 1376 Şeklinde cevap vermiştir.

Hadis Usûlünün İlim Ahlâkına Katkıları

Hadis usûlü âlimleri hadis konularını ele alırken hadis öğreticisi ve hadis talebesinin gözeceği ilim adabı ve ahlakını müstakil başlıklarla ele almışlardır.1377 Hadis usûl kitaplarında bu başlık altında hadisçinin ve hadis öğreticisinin özel ve sosyal hayatında takip edeceği yöntem, hadisçilerin eğitim ve öğretimdeki amaç ve gayesinden kullanacağı âlet ve edevata kadar birçok konu ele alınmıştır. Ayrıca hadisçilerin bezenmesi gereken güzel ahlaka ve sakınması gereken kötü huy ve alışkanlıklara değinilmiştir.

Genel olarak bakıldığında hadis usûlcülerinin etik anlayışında şu hususlar dikkat çekmektedir.

- 1.) Bilgi tek başına toplumu eğitmek için yeterli değildir.
- 2.) Eğitim ön hazırlık, uygulama ve güzel örneklik gerektirmektedir.
- 3.) Eğitim ancak ferdin kişisel ve toplumsal hayatında dikkat edeceği adap ve ahlaklarla gerçekleşebilir.
- 4.) Eğitim adabı ancak itidalli ve ifrat-tefritten uzak kalınarak elde edilebilir.1378

Hadis Usûlü İlminin Haber Doğruluğunu Tespitteki Rolü

Ahlaklı bir insan eğitiminde bilgi en temel unsurdur. Bilgi ise akıl, haber-i sadık ve sağlam duyu organları ile tespit edilebilir.1379

Hadisçilerin haberi tetkik yöntemleri çok ihtiyatlı ve kesin çizgilerle çizildiği için genel olarak İslam düşüncesini etkilemiştir. Müslüman düşünceye hangi meslekten olursa olsun haberi tetkik etmeyi ve her duyduğu bilgiyi nakletmemeyi öğretmiştir. Allah (c.c.) insanı

1374 Ebû Bekr Ahmed b Ali b Sabit el-Hatîb el-Bağdadi, *Kitabü'l-Fakih ve'l-mütefakkih*. (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996), 1/354.

1375 Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzuât*, 1/106.

1376 Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daif*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1970), 43-115.

1377 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhan (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1983). adlı eseri bu alanda yazılmış en güzel örneklerden biridir.

1378 Ahmed Muhammed Nurseyf, *Min edebi'l-muhaddisin fi't-terbiye ve't-ta'lim* (Dübey [Dubai] : Dâru'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Tûras, 2002), 15.

1379 Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr Sabuni, *Matüridiye akaidi = el-Bidaye fi usulî'd-din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982), 55-57.

kulak, göz ve kalp gibi bilgi idrak araçlarıyla donatmıştır. Kulak duyarak göz görerek kalp ve akıl ise haberi tahlil ve tenkit ederek doğru bilgiye ulaşmaya yardımcı olur. Hadis usûlü ilmi haberin doğruluğunu tespit edebilmek için geliştirilen yöntemlerden oluşan bir bilim olduğu için sema (işitme) çok önemlidir. Zira işitme kişinin görmediği hadislerin anlaşılmasında bir nevi kapı görevi yapmaktadır.¹³⁸⁰

Hadis usûlü ilmini sadece nebevi sözlerin doğruluğunu tespitle sınırlamanın pek doğru olmadığı aşikârdır. Belki hadis usûlü sözün kaynağı kim olursa olsun her türlü haberi konu almaktadır. Bu ilim, dinî mukaddes metinleri konu edindiği gibi halk arasında dolaşan sözler, tarihi nakiller ve medya iletişim aracılığıyla yayılan her türlü haberi de konu edinmektedir. Şayet İslam toplumlarında bu ilim hak ettiği yeri bulabilseydi halk arasında yayılan spekülâtif haberler daha az yayılırdı.¹³⁸¹

Hadis usûlü ilmi çok dakik ve bilgiyi tespitite hassas bazı temel araştırma kuralları üzerine inşa edilmiştir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1.) Tümevarım (الاستقراء)

Hadis usûlcüleri hadis istihlâhları için ulaştıkları hükümleri ispat edebilmek için tüm rivâyetleri tahlil ettikleri görülmektedir. Tarihçilerin de hadis âlimlerinden bu hususta istifade ettikleri görülmektedir.¹³⁸²

2.) Karşılaştırma (المقارنة)

Hadis usûlü ilminde birçok hususun karşılaştırma yöntemiyle tespit edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin râvinin zabtını anlayabilmek için rivâyetleri başka râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırılmıştır. Söz konusu râvilerin rivâyetlerinde farklılık olmadığına râvi ve rivâyetinin doğru olduğunu anlamışlardır. Yine hadisçilerin hadisin sened ve metninde şâzlık, illet, muhalefet, iztirâb, idrâc, ziyâde vb. illetlerin olup olmadığını tespit edebilmek için karşılaştırma yöntemine sıkça başvurdukları görülmektedir.¹³⁸³

3.) Rivâyetin çokluğu (تعدد الروايات)

Hadisçiler haberlerin doğruluğu tespit için rivâyet çokluğu ve sayısını çok önem vermişlerdir. Mütevatir, ahâd, aziz ve garip gibi hadis istihlâhları rivâyet sayılarına binaen ortaya çıkmıştır. Bir râvinin cerh-tadil açısından durumunun tespit edilebilmesi için de yine güvenilir veya kusurlu gören hadisçilerin sayısına bakılarak karar verildiği görülmektedir. Sosyal bilimlerde özellikle anket çalışmalarında bu sayının önemi çok belirgin olmaktadır. Hadis usûlünde de bir râvi ve rivâyetinin doğruluğunda sayının önemi çok belirleyicidir.

1380 İmâduddid Reşîd, "Eser-u mustalahî'l-hadis fi hıfzı sakafeti'l-ümmeti'l-İslamiyye", *Mecelletü't-türâsi'l-Arabî* 115 (2009), 57-58.

1381 İmâduddid Reşîd, *Nazariyyetü nakdi'r-ricâl ve mekânethâ fi davi'l-bahsi'l-ilmî* (Dımaşk: 1999, 2009), 418.

1382 Ali Sâmî Neşşâr, *Menahicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984), 349.

1383 Yavuz Köktaş, "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* II/1 (2002), 161-170.

4.) Uygulama

Hadis usûlü ilmi sadece teoride kalmayan pratikte de tecrübe edilmiş bir bilimdir. Özellikle bu kuralların hadisçiler üzerinde tek tek uygulanıp rivâyetler üzerinde hükümler verildiği görülmektedir. Meşhur sünen kitaplarında adı geçen râvilerin hadisçiler tarafından tek tek ele alınarak kendileri ve rivâyetlerinin tetkik edildiği görülmektedir. Bu araştırmalardan sonra delil olabilecek sahih rivâyetleri müstakil eserlerde zayıf ve illetli olanları başka eserlerde uydurma olanları da müstakil kaynaklarda topladıkları dikkat çekmektedir. Bunu yaparken hadisçilerin râviler ve rivâyetleri hakkında farklı deliller ve ipuçlarından faydalandıkları genellemelerden ise sakındıkları anlaşılmalıdır. Hadisçilerin külli kaideleri uygulamakla beraber her râvi ve rivâyetlerini kendi özelinde tetkik ettikleri göz ardı edilemez bir gerçektir. Hadisçi, bir hadis hakkında hüküm vermek istediğinde rivâyet hakkında râvinin sadece hata ve unutkanlık ihtimaline binaen hüküm vermez. Tüm ihtimalleri değerlendirerek bir hekim misali rivâyette ağır basan kusur ve hatayı tespit ederek hüküm verir.

Hadis İliminde Haberin Doğruluğu İçin Aranan Ölçütler

Hadisçilerin hadisin kabul edilebilmesi için önemli bazı genel kriterler ve kurallar koydukları görülmektedir. Bu kuralların da ekseriyetle objektif ve pratik uygulamalarla uyumlu olduğu anlaşılmalıdır. Hadis âlimlerinin bir rivâyetin kabul edilebilmesi için temel bazı hususlara dikkat ettikleri görülmektedir.

Senedin muttasıl olması.

Bu ittisalden kasıt rivâyeti nakleden kişilerin her birisinin kendisinden önceki râviden haberi hadisçilerin doğru saydığı bir nakil yöntemiyle taşınmasıdır.¹³⁸⁴ Hadisçilerce muteber olan hadis alma yöntemlerini semâ, arz, icâze, münâvele, mükâtebe, i'lâm¹³⁸⁵, vasiyyet¹³⁸⁶, vicâde¹³⁸⁷ şeklinde özetleyebiliriz.¹³⁸⁸ Senedde aranan ittisal şartı haberde kaynaksız ve yalancı kişilerin asılsız haber yaymalarına büyük ölçüde engel olacaktır. Hadis usûlcülerinin haberin kabulü için aradığı bu şartla ilgili uygulamada toplumun haber tetkik zihniyetinin gelişiminde ciddi bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Râvilerin adaletli olması.

Râvinin adil olabilmesi için büyük günah işlememesi, küçük günaha ise ısrarcı olmaması gerekmektedir. Râvinin adil olduğu ise ya doğrulukla meşhur olması ya da

1384 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 21.

1385 İ'lâm, hocanın bir hadisi veya kitabını kendi hocasından dinleyerek rivayet hakkına sahip olduğunu talebesine bildirmesidir. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-İstîlâh* (Dımeşk: Dârü'l-Fıkr, 2015), 175.

1386 Vasiyyet, hadisçinin kitabını yolculuğa çıkarırken veya ölümü esnasında bir kimseye bırakması, vasiyet etmesidir. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 177.

1387 Bir hadisçinin rivayet hakkına sahip olduğu veya el yazısıyla yazmış olduğu hadis kitabını diğer bir kişinin elde etmesi, İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 178.

1388 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 128-180.

güvenilir hadisçilerin adaletine şahitlik etmesiyle tespit edilebilir.1389 Toplumun râvilerin adil olması gerektiği bilincini kazanması, haberlerin o toplumda daha dikkatli nakledilmesini ve fertlerinin adaletlerine halel getirmemek için daha gayretli olmalarını sağlayacaktır.

Râvilerin zabt sahibi olması.

Zabt, râvinin rivâyetini koruyabilmesidir. Bunun için de râvinin yaptığı rivâyetlerde uyanık, hafızası yerinde ve hatasız olması, hadisin tahammül ve eda yöntemlerinin de şüpheli olmaması gerekmektedir.1390 Bir râvinin zabtı, rivâyetlerinin diğer zabtı kesin bilinen râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırılmasıyla tespit edilebilir.1391 Râvide bulunması gereken zabtın hıfz zabtı ve kitap zabtı gibi farklı çeşitleri bulunmaktadır. Hıfz zabtı muhaddislerin ezberindeki bilgiyi, kitap zabtı ise yazıya geçirdiği rivâyetlerini tahammülden edaya kadar koruyabilmesidir. 1392 Râvide aranan zabt şartlarıyla haber ve bilgiyi nakleden kişinin yetileri ölçülerek, belli standartları tutturamayan kişilerin nakillerinin kabul edilmemesi, ilim ve iletişim çevrelerinde ehliyet arama kültürünün oluşmasına katkı sağlayacaktır. Gelişen ehliyet ve yetkin ferd arayışı dolaylı olarak Müslüman toplumunun her alanında olumlu etkiler bırakacaktır.

Rivâyetin maruf/bilinen olması.

Marûf/meşhûr sünnet, sadece nebevî uygulamaları değil, aynı zamanda sahâbe ve tâbiûn uygulamalarını da kapsamaktadır.1393 Râvi ve rivâyetinde aranan marûf “tanınan” olma şartı İslam toplumunda ehli tarafından bilinmeyen ilmi ve ahlaki değerleri zedeleyecek her türlü bilginin toplum içinde zemin bulup yayılmasına engel olacaktır. Toplumsal çalkantılar ve çatışmaların önüne geçerek birçok fitnenin yayılmasının önünde sed olacaktır.

Rivâyetin ferd olmaması.

Râvisinin herhangi bir yönden tek başınalık göstermiş olduğu hadis1394 veya sened veyahut metinde diğer rivâyetlerden herhangi bir özellikte farklılaşan hadis için kullanılır.1395 Hadis usûlünde ferd konusu hadis tenkitçilerinin önem verdikleri konuların başında gelmektedir. Seneddeki teferrüdün tespit edilmesi râvilerin düştüğü hataları

1389 Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru'l-Yusr, 2016), 1/353.

1390 Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki*, 1/28.

1391 Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevâvî*, 1/68.

1392 Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdihi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûruddîn 'İtr (Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 58.

1393 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 210; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 171-172.

1394 Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 76.

1395 Salahattin Polat, “Ferd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/368.

anlamakta yardımcı olmaktadır.1396 Mütekaddim hadis tenkitçileri, güvenilir râvinin rivâyet ettiği ferd hadisi de belli şartlara uymadığında illetli kabul etmekteydiler. Birçok ile ve ricâl kaynaklarında yer alan “إنفرد به مالك و لم يتابع” Mâlik bu rivâyette tek kalmış ve mütabi'i yoktur, “أخطأ به شعبة إذ رواه موصولا و الجماعة روه منقطعا ولم يتابع على وصله” Şu'be bu rivâyeti diğer hadisçiler munkatı olarak rivâyet ettikleri halde muttasıl rivâyet etmekle yanılmıştır gibi ifadeler bunu destekler niteliktedir.

Rivâyetin müdelles olmaması.

Hadis ilminde râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği kişiden işittiği zannını uyandıracak biçimde rivâyette bulunması anlamına gelen tedlîs, hadis tenkidinde en önemli problemlerden biridir.1397 Tedlîs, ravinin ister hocasını tanınmayan ismiyle zikretmesi (tedlisu's-şuyûh) ister aynı zaman diliminde yaşadıkları halde birbirleriyle görüşmeyen veya birbirlerinden hadis işitmeyen (tedlisu's-sened) olsun haber ve ilim naklinde bir karartma yöntemidir. Hadis usûlü alimleri hadisteki kusurları örtme niyetle yapılan bu çeşit tedlisleri çok çirkin görmüşler ve hadisçileri bundan şiddetle sakındırılmışlardır. Nitekim Şu'be b. el-Haccâc (ö.160/776) bir seferinde “tedlîs yalanın kardeşidir.” diyerek tedlîs ile yalan rivâyet etmeyi eşit görmüş, bir başka zaman: “Tedlîs zînâdan daha kötü bir iştir. Tedlîs yapmaktansa gökyüzünden yere çakılmayı yeğlerim”, diyerek hadiste tedlîs yapmayı büyük günahlardan biri olan zinadan daha kötü bir eylem olarak tarif etmiştir. Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828) tedlis yapan en hafif haliyle Hz. Peygamber'in şu hadisine muhatap olur: “Verilmemiş bir şey ile tokluk ve süslülük gösterişi yapan kimse, yalandan iki elbise giyen (yalandan iki kat elbise giyen sahtekâr) kimse gibidir.”1398 diyerek tedlîsi sahtekârlık olarak tanımlamıştır. Hadisçilerin bilgide bu şekilde kapalı tedlisten sakındırmaları ve bunu sıkça yapanların haberlerini değersiz kabul etmeleri, hadis usulünde haber ve bilgiye verdikleri değeri göstermektedir. Bunun sonucunda İslam toplumunda sahtekârlık ve nakledilen haberlerde karartma yapmanın kabul edilemeyecek bir davranış olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyetin şâz ve münker olmaması.

Şâz, makbul bir râvinin kendisinden hıfz veya sayı açısından daha üstün bir rivâyete muhalif bir rivâyettir.1399 Münker ise, râvinin muhalefetinden doğan zayıf hadislerle denmektedir.1400 Hadisin şâz olduğu diğer hadislerle karşılaştırılarak anlaşılır. Onlara muhalefette tek kaldığı durumda kendisinin hatalı olma ihtimali anlaşılır. Şâz ve münker

1396 Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 73.

1397 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 73.

1398 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 42/208; Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, Nikâh 105.

1399 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdihi nuhbeti'l-fiker*, 71; İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulumi'l-hadis*, 428.

1400 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 81, 82.

rivâyetler güvenilir râviler tarafından da nakledilse hadis usûlcülerinin bu tür haberlere ihtiyatla yaklaştığı görülmektedir. Bu da Müslümanlar için aykırı ve problemlili bilgilerin olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiği ve bunlarla karşılaşınca ne şekilde davranılacağı hususunda bir davranış kültürü oluşturmaktadır.

Rivâyetin illetli olmaması.

Şaz hadis ile illetli hadis arasında şu şekilde fark yapılabilir. Şaz hadis için rivâyetteki muhalefeti destekleyen rivâyetler olmadığı için hatalı olması şüphelidir. İletli hadis ise hatalı olduğu tespit edilen rivâyettir.¹⁴⁰¹

Diğer şartlar ihmal edildiğinde başka rivâyetlerde desteklenme zorunluluğu; fakat destekleyen rivâyetin ilk rivâyetten daha zayıf olmaması gerekir. Delil olabilmeye elverişli zayıf rivâyetlerin diğer farklı rivâyetlerle desteklenebilir olabilmesi İslam'da bilginin derecelerine göre kökten ihmal edilmemesi gerektiği ve her halükârda bilgi değeri olabileceği anlayışını öğretmiştir. Bilginin toptan kabul veya reddedilmemesi gerektiği ve bu hususta da aceleci davranılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hadis tenkitçilerinin bir haberi kabul edebilmek için iki ana unsura baktıkları görülmektedir. Birincisi; haberi nakleden kişi muttasıl olarak rivâyet etmesi. İkincisi; rivâyetin her türlü hatadan arınması. Her ne kadar insanlar bir haberin doğruluğunda nakleden kişinin doğru olmasıyla yetinse de hadisçilerin bununla yetinmediği görülmektedir.

Hadisçiler haberin doğruluğuyla beraber hiçbir zincir halkası eksiltmeden rivâyet etmesini ve haber naklindeki hata ve illetlerden kurtulmuş olmasını şart koşmuşlardır. Hadisçilerin ittisâl şartı tüm rivâyetlerde gözetilen ortak bir şarttır. Fakat râvilerde adalet şartı bilerek yapılan hatalardan korunmak, zabt şartı bilmeyerek yapılan hatalardan korunmak, şâz olmaması beşerî hatalardan korunmak, illetli olmaması ise hal ve durum hatalarından sakınmak için şarttır.

Modern çağda haberlerin doruluğunu tespit edebilmek için şu yöntemlere başvurulduğu görülmektedir:

a) Kavit toplama: Üreten, ileten ve yorumlayan üçlüsünden yola çıkarak haberin dezenformasyona uğratarak yayılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu aşamada farklı platformlarda “bu ne?” sorusunun cevabını arayarak doğruluk payını araştırmayı hedeflemektedir.

b) Zincir halkalarının tespiti: Haberın kim tarafından üretilip yayıldığını tespit etmeyi amaç edinen yöntemdir. Bu yöntem klasik hadis usulündeki isnâd sorgulama sistemiyle benzeşmektedir.

c) İlişkilendirme: Bu yöntemle, üretilen haberin gerçek veyahut sahte bir hesapla mı üretildiği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Farklı sosyal medya ve mesajlaşma guruplarındaki hareketliliklerden yardım alınmaktadır.

¹⁴⁰¹ Nîsâbü'rî, *Ulûmu'l-hadîs*, 119.

d) Doğrulama platformları: Ülkemizde “doğruluk payı” ve “teyit” gibi sitelerle siyasi, ekonomik ve kültürel haberlerin doğruluğunu tespit etmek için oluşturulan alanlardır. Fakat bu platformların ne kadar özgür ve bağımsız olduğu tartışılmaktadır. Reklam alınan şirketler ve yabancı ülke temsilcilerinin bu platformlar üzerindeki etkileri haberin teyidi hususunda şüphe uyandırmaktadır.¹⁴⁰²

Klasik dönem hadis usûlü ilmiyle modern dönem haber teyit yöntemleri arasındaki en belirgin fark şu şekilde özetlenebilir: Hadis usulü ilminde yalan söylediği veyahut haberi kendi ideolojisini yaymak için propaganda aracı yaptığı tespit edilmiş kişiler güvenilirliklerini kaybeder. Diğer rivâyetleri de makbul olmaz. Habercinin zabt yönünden oluşan kusurları fazlaştığında ise rivâyetleri ihtiyatla kabul edilir. Fakat modern haber teyit sistemlerinde yalan ve hatalı haber yayanlar için hiçbir yaptırım olmadığı gibi bunların ifşa edilmesi gibi caydırıcı olabilecek hiçbir uygulama bulunmamaktadır.¹⁴⁰³

Sonuç

Günümüzde iletişim araçları ve sosyal medyanın hızlı gelişmesine paralel olarak yalan haberin de hızla yayıldığı gözlemlenmektedir. Daha önce basın ahlakıyla dizginlenmeye çalışılan bu sorunun kontrolü, özellikle sosyal medyanın etkisiyle daha zor bir hal almıştır. Kötü niyetli kişiler veyahut kitlesel oluşumlar aracılığıyla toplumun yanıltılması, güvensizlik ortamı ve kargaşaya neden olmaktadır. Yalan haberlerle kişi ve kurumlar yıpratılabildiği gibi devletler için de güvenlik sorunu oluşturulabilmektedir. Bu sayede küresel çapta iletişim araçlarını elinde tutan merkezler, çıkarları doğrultusunda hedef kitleleri dezenformasyona uğratabilmektedir. Günümüzde yalan haberle mücadele amaçlı doğrulama platformları üzerinde çalışmalar önem kazanmaktadır. İslam kültüründe ise yalan haberler karşısında alınacak tedbirlerin Hz. Peygamberin gönderildiği ilk asırdan itibaren irdelendiği dikkat çekmektedir. Çağımızda ise Müslüman aklının oluşumunda temel yöntemleri ele alan birçok ilmin hayatımızda uygulamadan uzaklaştığı ve sadece tarihi bir olgu haline dönüştüğü görülmektedir. Müslüman toplumlarda maalesef geçmişten faydalanarak bir gelecek oluşturmada düşünürler tarafından pek çaba sarf edildiği söylenemez.

Müslümanların ehliyet doğruluk ve samimiyet ahlakı oluşumunda temel yöntemleri konu alan ilimler arasında en önde hadis usulü ilmi gelmektedir. Hadisçilerin genel olarak hadisin kabul edilebilmesi için önemli bazı kriterler ve kurallar koydukları görülmektedir. Bu kuralların da büyük oranda objektif ve pratik uygulamalarla uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴⁰² Mustafa Yüceer - Furkan Çakır, “Klasik Ve Modern Dönemde Yalan Haberin Tespiti: Hadis Usûlü ve Doğrulama Platformları Özelinde Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (29 Haziran 2021), 185-186.

¹⁴⁰³ Yüceer - Çakır, “Klasik Ve Modern Dönemde Yalan Haberin Tespiti”, 187.

Müslüman toplumlarında, haber doğruluğu hakkında farkındalık oluşturmak için hadis usûlü ilminin hayatımızda sistemli bir şekilde yer alması gerekmektedir. Bunun için de eğitim sistemimizde ve düşünce dünyamızda hadis usûlü ilminin genel kriterleri gözetilerek İslam haber anlayışının yeniden şekillendirilmesi önem arz etmektedir.

İslâmî haberleşme ve rivâyet kültürünü halkımıza anlaşılır bir şekilde anlatabilmemiz ve medya iletişim araçları üzerine uygulayabilmemiz için ilim adamlarımıza çok görev düşmektedir. Haberin doğruluğunu tespit, her duyulan sözün nakledilmemesi ve rivâyet kültürünü geliştirecek disiplinlerinin ilim talebelerinin ve halkın anlayacağı bir dille yeniden formüle edilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar hadis usûlü ilmi İslam tarihinin kimi dönemlerinde unutulup, amaç ve hedef gibi görülse de bu benzeri ilim dalları bilginin doğru nakli ve anlaşılması için birer araç ve alet olduğu unutulmamalıdır. Bu yanlış anlayış Müslüman toplumların pratik hayatlarında ve anlayışlarında hadis usûlü ilmini ihmal etmesine ve bu ilmin Müslümanlar arasında etkisiz kalmasına sebep olmuştur. Bizlerin görevi ise sahip olduğumuz ilmî disiplinlerdeki yöntemleri tahlil, tenkit ve karşılaştırmalar yaparak toplumun ve ümmetin tenkit ve tahlil yetilerini yeniden canlandırmaktır.

Kaynakça

Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Mevzuât*. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966.

Ahdeb, Haldun el-. *Eseru ilmi usuli'l-hadis fi teşkili'l-akli'l-müslim*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.

Ahmed b. Abdirrahmân es-Suvyân. *Nahve menheci şer'iyyin fi telakki'l-ahbâr ve rivâyâtiha*. Riyâd: Dâru's-selîm, 2000.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed Naim. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.

Aksu, Ali. "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebep ve Sonuçları Açısından)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004), 1-21.

Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b Ali b Sabit el-Hatîb el-. *Kitabü'l-Fakih ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühreyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Gölcük, Şerafettin. "Esâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1995.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*. thk. Mahmud Tahhan. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1983.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: OTTO, 2015.

Hayrettin Karaman vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûruddîn 'Itr. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn. *el-Menâru'l-munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1970.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-istilâh*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2015.

İdlibî, Selahaddin b Ahmed. *Menhecu nakdi'l-metn inde ulemai'l-hadisi'n-nebevi*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

İsfahani, Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Riyad: Medarü'l-Vatan, 1998.

İşseveroğlu, Gülsün. "Meslek Ahlakı". *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 3/1 (01 Mart 2001). <http://www.isguc.org/?p=article&id=106&cilt=3&sayi=1&yil=2001>

'Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fi 'ulumi'l-hadis*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1997.

Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Furûk Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1928.

Kasimi, Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Müessesetü'r-Risâle, 1979.

Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe. *Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kitâbi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn. *el-Baisü'l-hasîs şerhi ihtisâri ulumi'l-hadis*. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Kılıç, Deniz. "Haber Yapma Sürecinin Belirleyici Unsurları ve Basın Ahlakı". *Selçuk İletişim* 3/4 (19 Kasım 2013), 142-151. <https://doi.org/10.18094/si.15869>

Köktaş, Yavuz. "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* II/1 (2002), 149-170.

Muhammedî, Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak. *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika*. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. M. Fuad Abdalbaki vd. Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 1954.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb en-. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Neşşâr, Ali Sâmi. *Menahicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.

Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed 'Osmân el-Hušt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.

Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyât Muhammed Hâkim. *Ma'rifet-ü ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977.

Nurseyf, Ahmed Muhammed. *Min edebi'l-muhaddisin fi't-terbiye ve't-ta'lim*. Dübey [Dubai] : Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002.

Özafşar, Mehmet Emin. "İslâm İlim Geleneğinde 'Haber' Mefhumu". *Diyanet* (148)/ (2003), 10-13.

Özsoy, Abdulvahap. *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Reşîd, İmâduddid. "Eser-u mustalah'l-hadis fi hıfzı sakafeti'l-ümmeti'l-İslamiyye". *Mecelletü't-türâsi'l-Arabî* 115 (2009).

Reşîd, İmâduddid. *Nazariyyetü nakdi'r-ricâl ve mekânetühâ fi davi'l-bahsi'l-İlmî*. Dımaşk: 1999, 2009.

Sabuni, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr. *Matüridiye akaidi = el-Bidaye fi usuli'd-din*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâki*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvi*. thk. Muhammed Avvâme. Medine: Dâru'l-Yusr, 2016.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Vüreykât, Abdülkerim el-. *el-Vehm fi rivâyâti muhtelifi'l-emsâr*. Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2000.

Yemânî, Abdurrahman b Yahyâ b Ali el-Muallimi. *el-Envârü'l-kaşife limâ fi kitâbi edva ale's-sünne mine'z-züle ve't-tadlil fi'l-mücâze*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Yüceer, Mustafa - Çakir, Furkan. "Klasik Ve Modern Dönemde Yalan Haberin Tespiti: Hadis Usûlü ve Doğrulama Platformları Özelinde Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (29 Haziran 2021), 171-193.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü Tarihine Giriş*. İstanbul: Kutupyıldızı, 2004.

AHLAKİ OLGUNLUK VE DINDARLIK YÖNELİMİ İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Mehmet ÇINAR¹⁴⁰⁴

Öz

Bu araştırmanın amacı ahlaki olgunluk ile dindarlık yönelimi arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Araştırmada veri toplama araçları olarak “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” ve “Dindarlık Yönelimi Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmada verilerin istatistiksel analizinde SPSS 23.00 paket programı kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini 87’si (%43,9) kadın, 111’i (%56,1) erkek şeklindedir. Araştırmada ahlaki olgunluk ile dış güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunamazken ($r=-,035$; $p>.05$), ahlaki olgunluk ile iç güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunmaktadır ($r=,457$; $p<.01$). Basit doğrusal regresyon analizi sonucunda iç güdümlü dindarlık yöneliminin ahlaki olgunluğun yüksek düzeyde anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır ($R=.547$, $R^2=.20$, $p<.01$). Bu bulgulara göre iç güdümlü dindarlık yönelimi ahlaki olgunluğa yönelik toplam varyansın %20’sini açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, ahlaki olgunluk, dindarlık yönelimi, iç güdümlü dindarlık yönelimi, dış güdümlü dindarlık yönelimi.

A Research Study on the Relationship Between Moral Maturity and Religious Orientation

Abstract

The aim of this study is to analyze the relationship between moral maturity and religious orientation. The study was designed according to correlation survey model, which is one of the quantitative research methods. In the study, “Moral Maturity Scale” and “Religious Orientation Scale” were used as data collection tools. For the statistical analysis of the data, SPSS 23.00 package program was used in the study. The study sample consists of 87 (43,9%) women, and 111 (56,1%) men. While no significant correlation was detected between moral maturity and religious orientation ($r=-,035$; $p>.05$) in the study, a significant correlation was detected between moral maturity and intrinsic religious orientation ($r=,457$; $p<.01$). As a result of the simple linear regression analysis, it was found out that intrinsic religious orientation is a highly significant precursor of moral maturity ($R=.547$, $R^2=.20$, $p<.01$). According to these findings, intrinsic religious orientation explains 20% of the total variance towards moral maturity.

Key Words: Morals, moral maturity, religious orientation, intrinsic religious orientation, extrinsic religious orientation.

1404 Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mcinar@pau.edu.tr, orcid.org/0000-0002-4177-688X

Giriş

Ahlak, Arapça'da “seciye, tabiat, huy” gibi anlamlara gelen “hulk” ya da “huluk” sözcüğünün çoğuludur. İslami kaynaklarda hulk ve ahlak sözcükleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek için kullanılmıştır (Çağrı, 1989, 2/1). Türkçe sözlükte ahlak, “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları” olarak tanımlanmıştır (“Türk Dil Kurumu | Sözlük”, 12 Ağustos 2021). Literatürde ahlak, insanın gerek insanla gerekse diğer varlıklarla gerçekleştirmiş olduğu ilişkileri düzenleyip anlamlandıran yazısız norm, ilke ve değerler bütünü olarak ifade edilmiştir (Demirci, 2014, 11). Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere ahlaki kodlar kültür tarafından oluşturulmaktadır. Bu doğrultuda ahlaki davranışlar sosyalleşme sürecinde öğrenilmekte ve ikame edilmektedir. Zira sosyal yaşam neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleyen bir davranış kuralına uygun hareket etmekten oluşan ahlaki gerektirir. Şüphesiz, toplumla iyi bir anlaşma içinde yaşamak için onun normlarını ve değerlerini takip etmek gerekmektedir. Ancak bireyler, doğru ve yanlışla ilişkin toplumsal kodların yanı sıra olaylar hakkında yargılama yeteneği de geliştirirler. Bu bağlamda ahlakın gelişimsel bir olgu olduğu söylenebilir. Ahlaki gelişim üzerine yapılan araştırmalarda insanların çeşitli konulardaki yargılarının ulaştıkları ahlaki aşama tarafından belirlendiğini göstermiştir (Ersoy-Kart vd., 2018).

Ahlaki olgunluk ise “kişinin ahlaki davranışının ortaya çıkış sürecinde rol oynayan akli, duygusal ve davranışa dönük becerileri bir bütünlük içerisinde geliştirmesi suretiyle, benimsenen ahlak anlayışına uygun tavır geliştireceği bir yetkinleşme süreci” olarak tanımlanmıştır (Tekin, 2018, 11). Ahlaki olgunluk düzeyine ulaşmış bir kişinin özellikleri değerlendirildiğinde, sorumlu, adil, saygılı, güvenilir, disiplinli, empati kurabilen ve her şeyden önce iyi bir vatandaş olması beklenir (Şengün - Kaya, 2007). Ahlaki olgunluk, kişinin yalnızken bile içselleştirdiği ahlaki değerlere zaman ve koşullar ne olursa olsun bağlı kalmayı gerektiren bir niteliktir. Ahlaki olgunluk düzeyine ulaşmış bireyler, güvenilir, saygılı, özdenetimli, davranışlarının farkında, empati becerisi yüksek ve ahlaka aykırı bir olayla karşılaştığında vicdani hareket edebilen bireyler olarak kabul edilmektedir (Sargın - Leblebici Koçer, 2021). Ahlaki olgunluk literatürü incelendiğinde kavramın Kohlberg'in “Ahlaki Yargı Gelişimi Teorisi” ile açıklandığı söylenebilir. Kohlberg, zihinsel ve ahlaki gelişim modellerini temele alarak ahlaki yargı gelişimiyle ilgili etkili bir teori geliştirmiştir. Teori, üç temel aşama ve altı alt aşama olarak teklif edilen bu teorideki aşamalar, değişmez karakterde, ardışık, hiyerarşik ve evrensel özelliklere sahiptir. Yani teorideki her evre bir öncekinden daha kompleks, daha kapsamlı, daha bütünleşmiş ve daha farklılaşmış bir özellik taşımaktadır (Karaca, 2007, 74). Bu bağlamda ahlaki yargı gelişim süreçlerini tamamlayarak en yüksek ahlaki gelişim düzeyine ulaşan kişilerin en yüksek ahlaki olgunluğa eriştiklerinden bahsetmek mümkündür.

Dindarlık yönelimi genel olarak iç güdümlü ve dış güdümlü olmak üzere iki boyutta ele alınmıştır. İç güdümlü dindarlık yönelimine sahip bireyler esas güdülerini dinde bulurlar.

Diğer güdüler ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, daha az nihai öneme sahip kabul edilir ve mümkün olduğu kadar dini inanç ve emirlerle uyumlu hale getirilir. Bir akideyi benimseyen birey, onu içselleştirmeye ve ona tam olarak uymaya çalışır. Bu anlamda iç güdümlü dindar dinini bizzat bir amaç olarak yaşar. Dış güdümlü dindarlık yönelimine sahip olan bireyler, dini kendi amaçları için kullanmaya eğilimlidirler. Bu kimseler için dini değerler her zaman araçsal bir değere sahiptir. Bu yönelime sahip bireylerin çeşitli dinsel inançları olabilir ancak bu yönelime sahip bireyler dini, güvenlik, statü veya sosyalleşme için kullanır (Allport - Ross, 1967, 34).

Din ve ahlak kavramları, birbiriyle yakından ilişkili veya birbirinin tamamlayıcısı olarak görebileğimiz iki kavramdır. Zira bütün dinlerde bir takım ahlaki kurallar bulunmaktadır. Bu noktada bütün dinler müntesiplerinin ahlaklı olmasını ister. Bu bağlamda İslam dini kendini güzel ahlak olarak tanımlarken (*Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli Şerifi*, 2000, el-Kalem 68/4), İslam peygamberi Hz. Muhammed de kendisinin güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini ifade etmiştir (Malik b. Enes, 2004, Hüsnu’l-Hulk, 8). Bunun yanı sıra İslam dini müntesiplerine ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyiliği (el-Bakara 2/83-84), adaleti (el-Nahl 16/90), alçak gönüllülüğü (el-Şuarâ 26/215), kibirden kaçınmayı (el-Lokman 31/18-19), üstünlük taslamamayı (el-İsrâ 17/37-38), yardımlaşmayı (el-Şûrâ 42/39) tavsiye etmektedir. Bunun yanı sıra birçok ayette “O (Allah), büyüklük taslayanları sevmez”(el-Nahl 16/23), “Bil ki Allah şumarıkları sevmez”(el-Kasas 28/76) gibi uyarılarda bulunmaktadır. Diğer taraftan Hz. Muhammed “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlak bakımından en güzel olanıdır” şeklinde buyurmuştur (Ebû Dâvûd, 1988, Sünnet, 15). Yine başka bir hadiste de “Kıyamet günü müminin mizanında güzel ahlaktan daha ağır bir şey yoktur” diye buyurmuştur (Tirmizî, 1988, Birr. 62). Ayrıca ibadetlerin de ahlak üzerinde olgunlaştırıcı bir etkisinden bahsedilebilir. Bu bağlamda bütün ibadetlerin ahlak üzerinde olumlu etkileri olmakla birlikte, en çok etkisi olan ibadetin günde beş vakit kılınan namaz olduğu söylenebilir. Namaz ibadeti ayette de belirtildiği üzere insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyma (el-Ankebut 29/45).

Ahlaki yargı gelişimiyle ilgili verilerin dini gelişim süreçleriyle paralellik göstermesi beklenebilir. Zira dini öğreti ile doğru yanlışla ilgili kabullerden ibaret olan ahlaksal alan çoğu noktada benzer özellikler taşımaktadır. Nitekim ahlakilik dini ilişkiyi beslerken, din de ahlaki davranış için sıradışı bir motivasyon sağlamaktadır (Karaca, 2007, 73). Bu kapsamda dini bir amaç olarak gören yani iç güdümlü dindarlık yönelimine sahip olan bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerinin yüksek olması beklenmektedir. Bu durumun aksine dini bir araç olarak gören yani dış güdümlü dindarlık yönelimine sahip olan bireylerin ise ahlaki olgunluk düzeylerinin düşük olması beklenmektedir.

Ahlak, din ve felsefe başta olmak üzere sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve hukuk gibi pek çok disiplinin ortak çalışma konusu haline gelmiş, bu kapsamda da çok çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmanın yapısı bu çalışmalar üzerinde yeterince durmaya izin vermediği için burada sadece ahlak ve dindarlık ilişkisine yönelik ampirik çalışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda literatür incelendiğinde dindarlık yönelimi ile ahlaki olgunluk

ilişkinin ele alan çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Bu kapsamda Demirci (2014, 85) tarafından yapılan “ahlâki olgunluk ve dindarlık arasındaki ilişki” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasında, ahlaki olgunluk ile iç güdümlü dindarlık yönelimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu çalışmaların yanı sıra dindarlığın çeşitli yönleri ile ahlaki olgunluk ilişkisini ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Bu kapsamda Küçükalp (2004, 85) tarafından yapılan “Ahlaki yargı gelişimi ve dindarlık arasındaki ilişki” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasında ahlaki yargı ile dindarlık arasında pozitif yönde zayıf bir ilişki tespit edilmiştir. Ekşi ve Çifçi (2017) tarafından yapılan “lise öğrencilerinin problemleri internet kullanım durumlarının dinî inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerine göre yordanması” başlıklı makale çalışmasında, dini inanç ve ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon tespit edilmiştir. Kaya ve Aydın (2011) tarafından yapılan “üniversite öğrencilerinin dini inanç ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi” başlıklı makale çalışmasında da dini inanç ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Aktaş ve Kartopu (2016) tarafından yapılan “üniversite öğrencilerinin dindarlık eğilimlerine göre ahlaki olgunluk düzeylerinin incelenmesi: gümüşhane üniversitesi örneği” başlıklı makale çalışmasında ise kendilerini dindar görenlerin ahlaki olgunluk puanları dindar görmeyenlere kıyasla anlamlı seviyede yüksek bulunmuştur. Kimter (2016) tarafından yapılan “namaz ve ahlaki olgunluk ilişkisi” başlıklı makale çalışmasında ise namaz ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon bulunmuştur.

Bu araştırmanın amacı ahlaki olgunluk ile dindarlık yönelimi arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmanın bir başka amacı da ahlaki olgunluğu cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi ve algılanan sosyoekonomik durum şeklindeki demografik değişkenler açısından incelemektir. Bu amaçlar çerçevesinde araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

- a. Ahlaki olgunluk ile dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- b. Ahlaki olgunluk demografik değişkenlere (cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi ve algılanan sosyoekonomik durum) göre anlamlı olarak farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişki tarama modeline göre tasarlanmıştır. İlişki tarama modelleri iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişimin varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modeli olarak tanımlanmıştır (Karasar, 2020, 114).

1.2. Örneklem

Tablo 1: Örneklem cinsiyete yönelik dağılımı

Cinsiyet	N	%
Kadın	87	43,9
Erkek	111	56,1
Toplam	198	100,0

Örneklemin cinsiyete göre dağılımına bakıldığında; 87'si (%43,9) kadın, 111'i (%56,1) erkek olmak üzere toplam 198 kişiden oluşmaktadır. Örnekleme ulaşabilmek için basit tesadüfi örnekleme yöntemi uygulanmıştır. Basit tesadüfi örnekleme yönteminde evreni oluşturan her birimin örnekleme içerisinde yer alma olasılığı aynıdır (Ural - Kılıç, 2013, 36). Örneklemin yaş ortalaması 31,90'dır.

1.3. Veri Toplama Araçları

1.3.1. Demografik Bilgi Formu

Demografik bilgi formu kısmı katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi ve algılanan sosyoekonomik durum değişkenleriyle ilgili sorulardan oluşmaktadır.

1.3.2. Ahlaki Olgunluk Ölçeği

Ahlaki olgunluk ölçeği tek boyutlu bir ölçek olup, 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçek 5'li likert "kesinlikle katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), kısmen katılıyorum (3), katılıyorum (4) ve kesinlikle katılıyorum (5)" şeklinde tasarlanmıştır. Ölçeğin tamamından alınabilecek en yüksek puan 85, en düşük puan ise 17'dir. Ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Açıklayıcı faktör analizi sonucunda toplam varyansın % 43,35'inin açıklandığı görülmektedir. Ölçeğin güvenilirliğine ilişkin yapılan analizlerde ise cronbach alfa .91, iki yarı güvenilirliği ise .89 olarak tespit edilmiştir (Ay, 2020, 349-364). Bu çalışmada ise cronbach alfa değeri .87 olarak tespit edilmiştir.

1.3.3. Dindarlık Yönelimi Ölçeği

Ölçek iki boyutlu olup, toplamda 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin 9 maddesi iç güdümlü dindarlık yönelimini ölçerken, 11 maddesi ise dış güdümlü dindarlık yönelimini ölçmektedir. Ölçek 5'li likert "tamamen katılıyorum (5), katılıyorum (4), kararsızım (3), katılmıyorum (2) ve hiç katılmıyorum (1)" şeklinde tasarlanmıştır (Kötehe, 1999). Ölçeğin dış güdümlü dindarlık yönelimi boyutundan alınabilecek en düşük puan 9, en yüksek puan 45'tir. Ölçeğin iç güdümlü dindarlık yönelimi boyutundan ise alınabilecek en düşük puan 11, en yüksek 55'tir. Bu çalışmada ölçeğin cronbach alfa değeri iç güdümlü dindarlık yönelimi için .68, dış güdümlü dindarlık yönelimi ise .64 olarak tespit edilmiştir.

1.4. Uygulanma ve Analiz

Araştırmayı gerçekleştirebilmek adına ilk olarak T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 02.06.2021 tarihli oturumundan 68282350/22021/G10 araştırma protokol numarası ile etik kurul onayı alınmıştır. Etik kurul onayı sonrasında uygulamalara geçilmiştir. Uygulamalar öncesi katılımcılar araştırma hakkında genel olarak bilgilendirilmiş ve katılımın gönüllülük esaslı olduğu belirtilmiştir. Uygulamalar yaklaşık bir ay içerisinde online olarak gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada verilerin analizine geçilmeden önce normallik şartlarını sağlayabilmek için veri ayıklama işlemi yapılmıştır. Bu bağlamda uç değer olan 29 veri kapsam dışı tutulmuştur.

Tablo 2: Ölçeklerin normalliklerine yönelik skewness ve kurtosis değerleri

Ölçekler	En	En Yüksek	\bar{X}	Skewness	Kurtosis	ss
----------	----	-----------	-----------	----------	----------	----

	düşük					
Ahlaki olgunluk	64	85	77,26	-,512	-,771	5,51
Dış güdümlü	16	42	29,85	,066	-,115	5,36
İç güdümlü	18	42	36,45	-,921	1,347	4,14

Araştırmada verilerin analizinde SPSS 23.00 paket programı kullanılmıştır. Analizlere geçmeden önce ölçeklerin normalliklerine ilişkin değerlere bakılmıştır. Söz konusu değerlerin yani skewness değerinin +1 ile -1 arasında ve kurtosis değerinin +2 ile -1 arasında bir değer almış olması gereklidir (Seçer, 2013, 22). Yukarıdaki tabloya bakıldığında ölçeklerin normal dağılım gösterdiği görülmektedir.

Araştırmada veriler normal dağılım gösterdiğinden analizler için parametrik testler kullanılmıştır. Bu kapsamda iki değişken için bağımsız gruplar t testi, üç ve üzeri değişken için de ANOVA testi yapılmıştır. Değişkenler arasında anlamlı farkın olduğu durumlarda ise Post Hoc Tukey Testi kullanılarak farkın kaynağı belirlenmiştir. Ahlaki olgunluk ile dindarlık yönelimi arasında ilişkinin olup olmadığını belirlemek için pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Bu bağlamda değişkenler arasındaki ilişkinin yordayıcı etkisini belirlemek için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

2. Bulgular

Tablo 3: Cinsiyet ile ahlaki olgunluk arasındaki farklılıklara yönelik t-testi sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	sd	t	p
Ahlaki Olgunluk	Kadın	87	78,26	5,12	196	-2,306	,022
	Erkek	111	76,48	5,70			

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların cinsiyetleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($t_{196} -2,306$; $p < .05$). Aritmetik ortalamalara bakıldığında kadınların ($\bar{X}=78,26$), erkeklerin ise ($\bar{X}=76,48$) olduğu görülmektedir. Bu duruma göre kadınların ahlaki olgunluk düzeyleri erkekler göre daha yüksektir. Bu kapsamda cinsiyetin ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olduğu söylenebilir.

Tablo 4: Medeni durum ile ahlaki olgunluk arasındaki farklılıklara yönelik t-testi sonuçları

Ölçek	Medeni Durum	N	\bar{X}	ss	sd	t	p
Ahlaki Olgunluk	Bekar	98	77,54	5,60	196	,689	,492
	Evli	100	77,00	5,44			

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların medeni durumları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($t_{196} ,689$; $p > .05$).

Tablo 5: Yaş ile ahlaki olgunluk arasındaki farklılıklara yönelik tek yönlü varyans analizi sonuçları

Ölçek	Yaş Grupları	N	\bar{X}	ss	sd	F	p	Farklar
Ahlaki Olgunluk	18-29	82	77,96	5,42	2/195	5,255	,006	-
	30-40	92	76,04	5,53				b-c
	40 +	24	79,58	4,70				-

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların yaşları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($F_{(195)}=5,255$; $p<.05$). Post Hoc Tukey Test sonuçlarına göre aritmetik ortalama puanları arasındaki anlamlı fark 30-40 yaş grubu ($\bar{X}=76,04$) ile 40 ve üzeri yaş grubu ($\bar{X}=79,58$) arasında olduğu görülmektedir. Bu duruma göre 40 ve üzeri yaş grubunun ahlaki olgunluk düzeyleri 30-40 yaş grubuna göre anlamlı seviyede yüksektir. Bu kapsamda yaşın ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olduğu söylenebilir.

Tablo 6: Eğitim düzeyi ile ahlaki olgunluk arasındaki farklılıklara yönelik tek yönlü varyans analizi sonuçları

Ölçek	Eğitim Düzeyi	N	\bar{X}	ss	sd	F	p	Farklar
Ahlaki Olgunluk	Lise	66	76,59	6,12	2/195	1,283	,280	-
	Üniversite	98	77,89	5,04				-
	Lisansüstü	34	76,76	5,51				-

Tablo 6 incelendiğinde katılımcıların eğitim düzeyi ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F_{(195)}=1,283$; $p>.05$).

Tablo 7: Algılanan sosyoekonomik durum ile ahlaki olgunluk arasındaki farklılıklara yönelik tek yönlü varyans analizi sonuçları

Ölçek	SED	N	\bar{X}	ss	sd	F	p	Farklar
Ahlaki Olgunluk	Ortanın altı	33	77,21	5,72	2/195	1,273	,282	-
	Orta	109	76,78	5,58				-
	Ortanın üstü	56	78,23	5,21				-

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların algılanan sosyoekonomik durumları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F_{(195)}=1,273$; $p>.05$).

Tablo 8: Ahlaki olgunluk ile dindarlık yönelimi arasındaki ilişkiye yönelik korelasyon sonuçları

	Dış Güdümlü	İç Güdümlü
Ahlaki Olgunluk	-,035	,457**

* $p < .05$. ** $p < .01$

Tablo 8 incelendiğinde ahlaki olgunluk ile dış güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunmazken ($r=-,035$; $p>.05$), ahlaki olgunluk ile iç güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunmaktadır ($r=,457$; $p<.01$).

Tablo 9: Dindarlık yöneliminin ahlaki olgunluğu yordamasına yönelik regresyon sonuçları

	B	Hata	β	t	p
Sabit	55.07	3.10	-	17.752	.000
İç Güdümlü	.609	.085	.457	7.198	.000

Basit doğrusal regresyon analizi sonucunda iç güdümlü dindarlık yöneliminin ahlaki olgunluğun yüksek düzeyde anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır ($R=.547$,

$R^2=.20$, $p<.01$). Bu bulgulara göre iç güdümlü dindarlık yönelimi ahlaki olgunluğa yönelik toplam varyansın %20'sini açıklamaktadır.

3. Tartışma

Araştırmada katılımcıların cinsiyetleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($p<.05$). Buna göre kadınların ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında kadınların ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere kıyasla anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu raporlanmıştır (Kaya - Aydın, 2011, 24; Aktaş - Kartopu, 2016, 129; Aydemir - Kaya, 2021; Mutlu - Karaağaç Cingöz, 2020; Bakioğlu - Şahin, 2014; Şengün, 2008, 124; Sarıçam vd., 2014; Sezgin - Demir Çelebi, 2015; Alkal - Kök, 2018). Bu çalışmaların yanı sıra literatürde ahlaki olgunluk düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığını raporlayan çalışmalar da bulunmaktadır (Çekin, 2016; Demirci, 2014, 75). Literatür genel olarak değerlendirildiğinde bu araştırmada elde edilen bulguları destekler niteliktedir.

Hem araştırmada elde edilen bulgularda hem de literatürde elde edilen bulguların genelinde kadınların ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun ailelerin çocuk yetiştirme tarzından kaynaklandığı düşünülmektedir. Nitekim ülkemiz toplumunda cinsiyet açısından çocuk yetiştirmedeki ayrıcalık göze çarpmaktadır. Bu bağlamda erkek çocuklar özgür bir şekilde yetiştirilirken, kız çocukları kısıtlayıcı veya baskıcı bir şekilde yetiştirilmektedir. Özellikle muhafazakar yapıya sahip ailelerde kız çocuklarının erkeklere kıyasla daha ahlaklı yetiştirilmesine özen gösterilmektedir. Ayrıca bu durum toplumsal cinsiyet rollerini de şekillendirmektedir.

Araştırmada katılımcıların medeni durumları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($p>.05$). Literatürdeki çalışmalara bakıldığında medeni duruma göre ahlaki olgunluk düzeyinin anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı görülmektedir (Demirci, 2014, 92). Bu durum araştırmada elde edilen bulgularla da paralellik göstermektedir.

Araştırmada katılımcıların yaşları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($p<.05$). Yapılan Post Hoc Tukey sonuçlarına göre aritmetik ortalama puanları arasındaki anlamlı fark 30-40 yaş grubu ile 40 ve üzeri yaş grubu arasındadır. Bu bulgulara göre 40 ve üzeri yaş grubunun ahlaki olgunluk düzeyleri 30-40 yaş grubuna göre anlamlı seviyede yüksektir. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında yaş değişkenine göre ahlaki olgunluk düzeyinin anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir (Sarıçam vd., 2014, 1335; Alkal - Kök, 2018, 509-529). Bu çalışmaların yanı sıra literatürde yaş değişkenine göre ahlaki olgunluk düzeyinin anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı çalışmalar da bulunmaktadır (Demirci, 2014, 90; Sezgin - Demir Çelebi, 2015, 99-146).

Araştırmada elde edilen bulgularda 40 ve üzeri yaş grubunun ahlaki olgunluk düzeyleri 30-40 yaş grubuna göre anlamlı seviyede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum ahlakın gelişimsel olması ile açıklanabilir. Zira ergen bir bireyin ahlaki olgunluk seviyesi ile yetişkin bir bireyin ahlaki olgunluk düzeyi aynı olması mümkün değildir. Ahlakın belli bir olgunluk düzeyine ulaşması zaman ister.

Araştırmada katılımcıların eğitim düzeyleri ile aklaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır ($p>.05$).

Araştırmada katılımcıların algıladıkları sosyo-ekonomik durumları ile aklaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır ($p>.05$). Literatürdeki çalışmalara bakıldığında sosyoekonomik duruma göre ahlaki olgunluk düzeyinin anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı görülmektedir (Demirci, 2014, 93; Kaya - Aydın, 2011, 30). Bu çalışmalar araştırmada elde edilen bulguları deteklemektedir.

Araştırmada ahlaki olgunluk ile dış güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunamazken, ahlaki olgunluk ile iç güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunmuştur. Ayrıca iki değişken arasındaki ilişkide iç güdümlü dindarlık yönelimi ahlaki olgunluğa yönelik toplam varyansın %20'sini açıklamaktadır.

Literatüre bakıldığında dindarlık yönelimi ile ahlaki olgunluk ilişkisini ele alan çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Bu kapsamda yapılan bir çalışmada ahlaki olgunluk ile iç güdümlü dindarlık yönelimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Demirci, 2014, 85). Bu çalışmaların yanı sıra dindarlığın çeşitli yönleri ile ahlaki olgunluk ilişkisini ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu kapsamda Küçükalp (2004, 85) tarafından yapılan çalışmada ahlaki yargı ile dindarlık arasında pozitif yönde zayıf bir ilişki tespit edilmiştir. Ekşi ve Çifçi (2017) tarafından yapılan araştırmada dini inanç ve ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmada yapılan çoklu doğrusal regresyon analizi sonucunda dinî inanç ve ahlaki olgunluk değişkenlerinin birlikte, lise öğrencilerinin problemleri internet kullanım puanlarındaki toplam varyansın yaklaşık %17'sini açıkladığı tespit edilmiştir. Kaya ve Aydın (2011) tarafından yapılan araştırmada da dini inanç ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Aktaş ve Kartopu (2016) tarafından yapılan bir araştırmada ise kendilerini dindar görenlerin ahlaki olgunluk puanları dindar görmeyenlere kıyasla anlamlı seviyede yüksek bulunmuştur. Kimter (2016) tarafından yapılan araştırmada namaz ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon bulunmuştur. Söz konusu çalışmada yapılan çoklu doğrusal regresyon analizi sonucunda beş vakit namaz ile nafil namaz, ahlaki olgunluktaki toplam varyansın %17'sini açıkladığı bulgusuna ulaşılmıştır.

Sonuç

Araştırmada katılımcıların cinsiyetleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre kadınların ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda cinsiyetin ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olduğu söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların medeni durumları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda medeni durumun ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olmadığı söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların yaş grupları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre 40 ve üzeri yaş grubunun ahlaki olgunluk

düzeyleri 30-40 yaş grubuna göre anlamlı seviyede yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda yaşın ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olduğu söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların eğitim düzeyleri ile aklaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda eğitim durumunun ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olmadığı söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların algılanan sosyoekonomik durumları ile aklaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda algılanan sosyoekonomik durumun ahlaki olgunluğu farklılaştıran bir değişken olmadığı söylenebilir.

Araştırmada ahlaki olgunluk ile dış güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon bulunamazken, ahlaki olgunluk ile iç güdümlü dindarlık yönelimi arasında anlamlı bir korelasyon olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Basit doğrusal regresyon analizi sonucunda iç güdümlü dindarlık yöneliminin ahlaki olgunluğun yüksek düzeyde anlamlı bir yordayıcısı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda iç güdümlü dindarlık yönelimi ahlaki olgunluğa yönelik toplam varyansın %20'sini açıklamaktadır.

Kaynakça

Aktaş, Hamza - Kartopu, Saffet. “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği”. *Journal of Academic Social Sciences* 4/35 (2016), 121-143.

Alkal, Ahmet - Kök, Mehmet. “Ahlaki Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerin ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2018), 509-529.

Allport, Gordon W. - Ross, J. Michael. “Personal Religious Orientation and Prejudice.” *Journal of personality and social psychology* 5/4 (1967), 432-443.

Ay, Mustafa Fatih. “Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Bilimname* 43 (30 Kasım 2020), 349-364. <https://doi.org/10.28949/bilimname.669957>

Aydemir, Arcan - Kaya, Mevlüt. “Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle Eğitim İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 679-711. <https://doi.org/10.17120/omuifd.841313>

Bakioğlu, Fuad - Şahin, Rukiye. “Kültürlerarası Tolerans İle Ahlaki Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Journal of International Social Research* 7/29 (2014), 108-116.

Çağrı, Mustafa. “Ahlak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çekin, Abdulkadir. “Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 21/3 (15 Temmuz 2016), 1035-1048.

Demirci, Emine. *Ahlâki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'aş. *Sunenu Ebî Dâvud*. thk. Kemâl Yusûf el-Hût. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye-Dâru'l-Cinân, 1988.

Ekşi, Halil - Çiftçi, Muhammed. “Lise Öğrencilerinin Problemleri İnternet Kullanım Durumlarının Dinî İnanç ve Ahlakî Olgunluk Düzeylerine Göre Yordanması”. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 4/2 (2017), 181-206.

Ersoy-Kart, Müge vd. “The Moderating Role of General Mood Between Agreeableness and Moral Maturity”. *Psychological Studies* 63/3 (01 Eylül 2018), 236-242. <https://doi.org/10.1007/s12646-018-0451-0>

Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 35. Basım, 2020.

Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Nisan 2011), 15-42. <https://doi.org/10.17120/omuifd.62144>

Kimter, Nurten. “Namaz ve Ahlakî Olgunluk İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 19/50 (19-12-2016) (19 Aralık 2016), 103-133. <https://doi.org/10.15745/da.280602>

Kötehe, Gülsu. *Religious Orientation and Personality*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Küçükalp, Emine. *Ahlakî yargı gelişimi ve dindarlık arasındaki ilişki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Malik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. M. M. el-A'zâmî. Ebû Dabî: Müessesetu Zâyid b. Sultân, 2004.

Mutlu, Şefika - Karaağaç Cingöz, Zeliha. “Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *Kalemname* 5/9 (30 Haziran 2020), 101-118.

Sargın, Sinem - Leblebici Koçer, Leyla. “An Investigation of the Effect of Moral Maturity on Consumer Ethics”. *İşletme Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2021), 1764-1780.

Sarıçam, Hakan vd. “Ergenlerde İnsani Değerler ve Ahlakî Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Journal of Human Sciences* 11/1 (28 Haziran 2014), 1325-1342.

Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.

Sezgin, Osman - Demir Çelebi, Çiğdem. “Lise Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşları ile Ahlakî Olgunluk Seviyeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 5/2 (01 Aralık 2015), 99-146. <https://doi.org/10.23863/kalem.2017.53>

Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2008.

Şengün, Mustafa - Kaya, Mevlüt. “Ahlakî Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (01 Temmuz 2007), 51-64. <https://doi.org/10.17120/omuifd.36247>

Tekin, İshak. *İnsan-İ Kâmil Anlayışı Bağlamında Ahlak Eğitimi Kuramsal Bir Yaklaşım*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018.

Tirmizî. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârul'l-Fikr, 1988.

Ural, Ayhan - Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Baskı., 2013.

Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Şerifi. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.

“Türk Dil Kurumu | Sözlük”. Erişim 12 Ağustos 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

ŞÂTİBÎ'NİN *EL-MUVÂFAKÂT*'INDA NİYET-EYLEM İLİŞKİSİNİN HUKUKİ SONUCA ETKİSİEren Gündüz¹⁴⁰⁵**Giriş**

Bilindiği üzere sonuç, bir olayın doğurduğu başka bir olay veya durum, yani netice demektir.¹⁴⁰⁶ Hukuki sonuç ise, hukuki bir olayın doğurduğu sonuçtur.¹⁴⁰⁷ Genel olarak bir sonucun varlığı, sebep adı verilen başka bir olayın varlığına bağlı olduğu gibi hukuki sonuçların varlığı da hukukî sebeplerin varlığına bağlıdır. Genel olarak bilimler, evrendeki sebep-sonuç (müsebbep) ilişkisini konu edinir; hukuk bilimi de, hukukî sebeplerle hukuki sonuçlar arasındaki ilişkiyi inceler. Sebebin varlığının sonucun varlığını zorunlu kılıp kılmayacağı meselesi, bazı yönleri hariç tutulursa, ilgili olduğumuz hukuk alanı dışında kalmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, hukukun doğası gereği, hukuki bir sebebin hukuki bir sonuç doğurabilmesi için, o sebepten doğacak sonuç için önceden konulmuş bir normun bulunması; başka bir deyişle o sonuca ilişkin kural içeren bir hukuk sisteminin mevcut olması gerekir. Dolayısıyla, hukuki sonuçların meydana gelmesinde hukuki sebeplerin varlığı tek başına yeterli değildir. Hukuki sonuç kavramı açısından dikkat çektiğimiz bu durumun bir benzeri hukuki sebep kavramı için de söz konusudur. Şöyle ki, her hukuki sebep, her zaman aynı hukuki sonucu doğurmaz. Başka bir ifadeyle hukuk düzeni aynı hukuki olaya her zaman aynı hukuki sonucu öngörmez. Örneğin bir adam öldürme olayında, maktulün ölümüne sebep olan öldürme eylemine, İslam hukuku çerçevesinde ifade edilecek olursa, her zaman kısas sonucu bağlanmaz; ağırlaştırılmış diyet ve normal diyet gibi farklı sonuçlar da bağlanabilir. Bu farklara neden olan şey, failin öldürme eylemine eşlik eden manevi unsurdur. Dolayısıyla, failin eylemine uygun olan hukuki sonucun tayin edilebilmesi için bakılması gereken şey sadece maddi unsurunun varlığı değil ona eşlik eden bu manevi unsurun da varlığı ve niteliğidir. Bu da bize niyet, kasıt, taammüt gibi kavramlarla ifade edilen manevi unsur ile eylem¹⁴⁰⁸ ilişkisinin hukuki sonuca etkisini incelemenin ne denli önemli olduğunu gösterir.

Hukuki sebep-hukuki sonuç ilişkisinde, hukuki sebebin insan iradesiyle meydana getirilen türü bakımından manevi unsurun önemi, insanın iradi fiilleri için dünyevi

1405 Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı, egunduz@uludag.edu.tr

1406 Bk. "sonuç ne demek TDK Sözlük Anlamı" (Erişim 06 Ağustos 2021).

1407 Hukuki sonuç kavramı için bk. Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2013), 419; "hukuki sonuç nedir? hukuki sonuçne demek? | Hukuk Medeniyeti", *Hukukmedeniyeti.org* (Erişim 06 Ağustos 2021).

1408 Tebliğimizde "canlı varlığın yaptığı gayeli iş" anlamındaki amel kelimesinden manaca daha kapsamlı olsun diye Arapça fiil kelimesinin Türkçe karşılığı olan eylem kelimesini kullanılmaktadır. Amel-fiil farkı için bk. Süleyman Uludağ, "Amel", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/16.

sonuçlar yanında uhrevi sonuçlar da öngörmüş olan İslam hukuku bakımından çok daha farklı bir hususiyet arz eder. Orijinal adıyla fıkıh olarak bilinen İslam hukukunda, hâkim mezhep doktrinlerine göre yalnız ibadet türündeki eylemlerin değil, muamelat türünden olanların da iki çeşit sonucu vardır. Bunlardan uhrevi sonuç için genel olarak mükâfat ve ceza; dünyevi sonuç içinse hüküm alanının çeşidine göre sıhhat, fesat, butlan, ceza ve tazminat terimleri kullanılır.¹⁴⁰⁹ Uhrevi sonuç kısmında niyetin varlığı şart olduğu¹⁴¹⁰ için hukuki sonucun tayininde niyet-eylem ilişkisinin incelenmesi fıkıh alanında daha önemli hale gelir.

Niyet-eylem ilişkisi ile ilgili meseleler, fikhî hükümlerin genel olarak ibâdât-muamelât ve ukûbât şeklinde tasnif edildiği kapsamlı fıkıh kitaplarının çeşitli başlıklarında dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca “kavâ'id”, “eşbâh ve nezâir” ve “furûk” türündeki eserlerde bu konuya müstakil bölümler açılmış hatta yalnızca bu konuyu ele alan “risâle” türü eserler yazılmıştır. Mezhep doktrinlerinin bir yansıması olan bu eserlere ve ilgili çalışmalara bakıldığında, bu konuda fıkıhta hâkim yaklaşımın, niyetin mahalli¹⁴¹¹ olan batını değil de zâhiri esas alan yaklaşım olduğu görülür. Konuyu Şâtîbî'nin (öl. 790/1388) *Muvâfakat*'ı ekseninde incelemeyi bizim açımızdan cezbedici kılan da, onun bu yaklaşıma sahip klasik fıkıh usulünü hedef alan yeni bir anlayış ortaya koyduğu iddiasıdır. Ferîd el-Ensârî (öl. 2009) tarafından öne sürülen iddiaya göre Şâtîbî, usul-i fikhın ikinci döneminde¹⁴¹² ortaya çıkan ahlaki karmaşa sorununa çözüm bulmak amacıyla makâsîd merkezli bir usul anlayışı geliştirmiştir. Bu iddiaya göre Gazzâlî (ö. 505/1111), kalbî idrak ile aklî idrâkı birbirinden ayırmıştı.¹⁴¹³ O, aklî ilimler alanında mantikî açıdan dikkatiyle, delilinin güçlü olmasıyla bilinmesine¹⁴¹⁴ rağmen, kalbe ilişkin meseleleri düzenlemeye çalışırken aklın görevini devre dışı bırakıyordu.¹⁴¹⁵ O, kalbi hurafeye aklı da atıl kalmaya yönlendirmişti. Neticede ümmetin

1409 İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/17.

1410 Dönmez, “Amel”, 3/17.

1411 Niyetin mahallinin kalp olduğu hakkında bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî Karâfî, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye* (Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1988), 136.

1412 Ferid el-Ensârî'ye göre özetle ifade edecek olursak fıkıh usulü tarihinde üç dönem vardır. Fıkıh usulünün kuruluş dönemi olarak nitelendirilen birinci dönemde Arap olmayan unsurların İslam dinine girmesini takiben Arap dilinin bozulması sonucu ortaya çıkan nasları anlama probleminde çözüm olmak üzere nassın delaletlerine ilişkin kurallar konulmuştur. Hicri dördüncü asra kadar devam eden bu dönemin sonlarında Müslümanlar arasında diğer kültürlerle yoğun temas neticesinde ideolojik karmaşa çıkmış ve Müslümanların düşünceleri bozulmuştur. Cüveyni ve Gazâlî'nin çalışmaları ile mantığın fıkıh usulünde hakim olduğu ikinci dönemde kalbi idrak ile zihinsel idrakin arasının açılması sonucu ahlaki karmaşa ortaya çıkmıştır. Hicri sekizinci asra kadar uzanan bu dönemden sonra Şâtîbî ile birlikte fıkıh usulünün üçüncü dönemi başlamıştır. Ayrıntısı için bk. Ferîd el-Ensârî, *el-Mustalahü'l-usûlî inde'l-imâmi's-Şâtîbî* (Ribat, 2004), 124-154; Ferîd el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi* (Trc. Soner Duman, Osman Güman) (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012), 155-193.

1413 Bk. el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi*, 187.

1414 Bk. el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi*, 188.

1415 Bk. el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi*, 189-190.

aklı ve kalbi arasında büyük bir parçalanma meydana gelmiş, âlimler de iki gruba ayrılmıştır. Bir grubu Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından beslenen sûfiler, diğer grup ise, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* gibi eserlerinden beslenen fıkıhçılardır. Gazzâlî'den sonra Aristo mantığı, fıkıh ve usûl düşüncesinin canlılığını öldüren bir bağ olmaya başlamış, fıkıh ruhsuz kuru bir yapıya dönüştürmüştür. Bunun sonucunda fıkıh, sonraki fıkıh ve usul eserlerinde görüldüğü üzere cedel, tanımlar, delillerden oluşan bir yapı haline gelmiştir. Şâtıbî'nin *el-Muvâfakat*'ta ortaya koyduğu proje de, adından da anlaşılacağı üzere, akıl ile kalp arasındaki kopuşu tenkit eden ve ikisi arasında uyum sağlamayı amaçlayan bir projedir.¹⁴¹⁶

Burada ana hatlarıyla tasvir edilen bu iddianın bildiri sınırlarını aşan kapsamlı incelemeleri gerektirdiği açıktır. Bu nedenle tebliğimizde, bunun konumuzla daha yakından ilgili olan kısmını tartışmakla iktifa edeceğiz ki onu da yine el-Ensârî'nin ifadelerinden istifadeyle şöylece tasvir edebiliriz:

Şâtıbî'den önce usûl ilmi, zâhirleri zaptedip bâtınları dikkate almama esasına dayalıydı. Fakihler fiillere yalnızca sebep, rükün, şart ve mani olmaları açısından bakıyorlar; şayet bunlar sahihse fiili sahih, bâtıl ise fiili de bâtıl kabul ediyorlardı. Fıkıh usulünün ilk iki döneminde esas olan, nasların doğru anlaşılması ve delillerin sağlam olmasıydı. Usulcüler hükümde müessir olan illetin zâhir olmasını şart koşuyorlardı. Bu şekli yapısıyla eski usul, önceki merhale ve zaman dilimlerine uygun düşse de, manevi bir durum olan niyetin bunlarla kontrol altına alınması mümkün değildi. Buna binaen niyetin kontrol altına alınabilmesi için yeni ölçütlerin meydana getirilmesi gerekmektedir ki, Şâtıbî, *Muvâfakat*'ın makâsîd bölümünde ayrıntılı olarak zikrettiği temel şeri maksatları işte bu amaçla ortaya koymuştu.¹⁴¹⁷ Şâtıbî'nin anlayışına göre bir işlemin ya da amelin sahih olması için onun yalnızca sebepleri ve şartlarının tam olması ve engellerinin de bulunmaması değil, bununla beraber onun Şârî'in kastına uygun düşmesi de şarttır.¹⁴¹⁸

Gerek ülkemizde gerekse diğer İslam ülkelerinde ve Batı'da Şâtıbî konulu birçok çalışma yapılmıştır. Ancak, bilebildiğimiz kadarıyla husûsen bu iddiayı tartışan bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla konunun II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu'nun ana başlıkları arasında bulunan niyet-eylem ilişkisi bağlamında gündeme taşınması kanaatimce uygun olacaktır.

Konunun sınırlarını netleştirmek bakımından burada, kısaca tebliğin başlığına da değinmek faydalı olacaktır. Hukuki sonuç ifadesi fıkıhta dini sonuç-hukuki sonuç şeklinde ayrıca belirtilmediği sürece hem dünyevi hem de uhrevi sonuçları ifade etmektedir.

1416 Bk. el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi*, 189-190.

1417 Bk. el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi*, 191-192; krş. el-Ensârî, *el-Mustalahul-usûli inde'l-imâmi-ş-Şâtıbî*, 152-153.

1418 Bk. el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi*, 138.

Dünyevi sonuçlar için kullanılan sıhhat, fesat, butlan,¹⁴¹⁹ ceza ve tazminat terimlerinden sıhhat terimi hukuki sebebin geçerlilik halini, bunun aksine fesat veya butlan terimleri ise onun eksiklik ve geçersizlik halini ifade etmektedir. Ceza ile tazminat türünden sonuçlar da esasında hukuki sebebin sahih olarak mevcut olup olmamasına bağlıdır. Ahirette mükâfat ve ceza olarak tezahür edecek olan uhrevi sonuçlar için de, ki husûsen fikhın ana konuları arasında bulunan ibadet alanında bu türden sonuçlar ön plandadır, aynı terimler kullanıldığından tebliğimizde ifade birliği sağlamak bakımından, hangi alana ilişkin olursa olsun, bütün hukuki sonuçları mümkün oldukça sahih ve batıl terimi ile ifade etmeye çalışacağız.

Çeşitli yönleri ile birçok araştırmaya konu olmuş niyet-eylem ilişkisinde;¹⁴²⁰ eylemin bulunup niyetin bulunmaması, niyetin bulunup eylemin bulunmaması, niyetle eylemin birbirine uygun olarak birlikte bulunması ve ikisinin birbirine aykırı olarak birlikte bulunması şeklinde dört ana grupta toplanabilecek çok sayıda durum vardır. Birinci gruba örnek verilecek olursa; eylemin bir mani sebebiyle yapılamamış olması ve eylemden vazgeçilmiş olması; bunların altında da elverişli teşebbüs ve elverişsiz teşebbüs, taat cinsinden bir eylem olma, ma'siyet cinsinden bir eylem olma gibi alt gruplardan söz edilebilir. Dolayısıyla konuyu bir tebliğ sınırları içinde bütün boyutlarıyla teorik olarak sunmak mümkün gözükmemektedir. Makâsîd merkezli *el-Muvâfakât*'ın bu konuda oldukça zengin bir muhtevaya sahip oluşu da başka bir zorluk nedenidir. Bu nedenlerle konuyu *el-Ensârî*'nin yukarıda tasvir edilen iddiasını az da olsa tartışmamıza imkân verebilecek birkaç örnek üzerinden işlemeye çalışacağız.

Bu bağlamda tebliğimizde evvela niyet-eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisine ilişkin *el-Muvâfakat*'ta gerek ibare gerek mana olarak mevcut olan ölçütler ortaya konacak, sonra

1419 Bu üç terim hakkında bk. H. Yunus Apaydın, "Sihhat", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); H. Yunus Apaydın, "Fesad", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995); Ali Bardakoğlu, "Butlan", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

1420 Konuyla doğrudan veya dolaylı ilişkili bazı çalışmalar için bk. Medeni Şavlı, *İslam İbadet Fikhında Niyet ve Hükümlere Etkisi* (Van: Van Yüzüncüyıl, Doktora Tezi, 2019); Zuhâl Dağ, *İslam Hukukunda Subjektif Gayenin Akitlerin Hukuki Sonucuna Etkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Zuhâl Dağ, "İslam Hukukunda Şahsi Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi Üzerine Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Özelinde Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 243-270; Hacı Bayram Başer, "Mutlak ve Sınırlı İrade Arasında Ahlâk: İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Niyetin Kapsamı ve Eylemle İlişkisi", *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet* (Ankara: Sageya Yayıncılık, 2017), 165-206; Mehmet Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet* (Ankara: Sageya Yayıncılık, 2017), 65-116; Muhammed Mehdi Gündüz, "Gazzâlî'nin Niyet Anlayışı", *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet* (Ankara: Sageya Yayıncılık, 2017), 149-164; Cemil Liv, "İslam Fikhında Zâhiri-Bâtını İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200; Önder Tozman, *Suçta Teşebbüs* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2008); Hüseyin Arslan, *İslam Ceza Hukukunda Suçta Teşebbüs* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ali Şafak, "Kasıt", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Dönmez, "Amel".

da bu konuda ortaya çıkan fikhî problemler birkaç mesele üzerinden örneklenerek tartışılacaktır.

1. *el-Muvâfakât'ta Niyet-Eylem İlişkinin Hukukî Sonuca Etkisine İlişkin Ölçütler*

Muvâfakât'ta niyet-eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisi konusunu husûsen ve doğrudan olmasa da, genel olarak niyet kavramı ve makâsîd kaideleri bağlamında ele alan çalışmalar mevcuttur. Örneğin ülkemizden Mehmet Erdoğan'ın bir makalesi,¹⁴²¹ Şâtıbî'nin niyet konusundaki düşüncesini genel olarak tasvire, Arap dünyasından Abdurrahman el-Keylânî'nin bir kitap çalışması¹⁴²² ise makâsîd ile ilgili kaideleri ortaya koymaya yöneliktir. Biz de bu başlık altında bu çalışmalardan da istifade ederek niyet-eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisine ilişkin kâide veya zâbıt olarak nitelendirilebilen ölçütleri diğerlerinden ayırarak bir arada kompoze etmeye çalışacağız.

Niyetten uzak olarak gerçekleşmiş olan fiile herhangi bir teklifi hüküm bağlanmaz.¹⁴²³ İbadetlerin sahih olması için niyet şarttır. Âdetlerde ise, sonucun doğması ve geçerli olması için salt sebebin ifa edilmiş olması yeterlidir. Ancak bu türden fiiller niyet ile ibadete de dönüşebilir.¹⁴²⁴ Fiilin işlenmesinde itibar edilen şeyin şeri hüküm olup olmaması bakımından fiillere bakınca, Şâtıbî'ye göre hakkında mevcut olan emir veya yasağa ya da ibâhaya itibar edilmeksizin, mutlak surette hevâ ve hevese uyularak işlenen her amel kesin olarak bâtıldır. Buna karşın mutlak surette hakkında mevcut bulunan emir veya nehiy ya da ibâha dikkate alınarak ve onların gereğine uymuş olmak için yapılan her amel sahihtir.¹⁴²⁵ Ancak mubah konusunda şunun da farkında olmak gerekir ki her mubah fiil, ibadet niyetiyle yapılmakla veya terk edilmekle ibadete dönüşmez. Mubahın yapmakla yapmamanın eşit olduğu türünde fiil, ibadet niyetiyle yapıldığında ibadete dönüşebilir. Sakıncanın bulunmadığı türünde ise mubah, ancak fiilin terki durumunda ibadete dönüşebilir.¹⁴²⁶ Fiilin işlenmesinde itibar edilen şey, tek başına, Şâri'in emrine uyma veya dünyevi hazların tatmini motifi olmaz da iki motif bir arada bulunursa, sonucun tayininde

1421 Bk. Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı".

1422 Bk. Abdurrahman İbrâhim Zeyd el-Keylânî, *Kavâidü'l-mekâsîd inde'l-imam eş-Şâtıbî* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2000).

1423 Bk. Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 73.

1424 Bk. Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 75.

1425 Bk. Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 76.

1426 el-Ensârî, *el-Mustalahü'l-usûlî inde'l-imâmi's-Şâtıbî*, 107-108; Mubahın iki türü arasında şöyle bir fark var burada: Birinci türdekilerin külliyyen terki câiz olmadığından bu türden bir fiilin terki değil işlenmesi Şâri'in kastına uygun düşer. Mesela evlenmek böyledir; onun tümünden terki caiz değildir. Dolayısıyla kişi evlenmekle Şâri'in kastına uygunluğu gözetmişse, bundan sevap kazanır. İkinci türden mubahlarda ise, aslında bunların işlenmesine izin verilmemiş olup sadece bunların günahı kaldırmış olduğundan kişi bunları ancak terk halinde Şâri'in kastına uygun bir iş yapmış olur. Bu türdeki fiillerin işlenmesi halinde ise Şâri'in kastına muhalefet olacağından bu durumda ibadet niyeti olsa dahi taabbüd gerçekleşemez. Mubahın iki türü hakkında bk. Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûlî's-şeria* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1435), 95-97.

bunlardan birincil ve baskın olanına itibar edilir; bu nitelikte olanı Şâri'in emrine uyma motifi ise, fiilin sahih, değilse fiilin bâtil olduğuna hükmedilir. Hukukî sonucun doğması ve geçerli olması için salt sebebin ifa edilmiş olması yeterlidir.¹⁴²⁷ Sebeplerin işlenmesi, müsebbeplerin ortaya konulması mertebesinde olduğu için mükellefin hukuki sebebi işlerken niyetinin müsebbebe, yani hukuki sonuca yönelik de olması gerekmez.¹⁴²⁸ Fiilin işlenmesinde biri asli diğerleri tâbi olmak üzere hepsi de meşru olan birden çok maksadın gözetilmesi halinde, tâbi maksatlar asli maksadı teyit edici ve güçlendirici ise, yapılan işlem sahihtir; değilse, bu gibi maksatların bulundurulması ibadetler konusunda sahih olmamasına karşın âdetler konusunda sahihtir.¹⁴²⁹ Ancak tâbi maksatların asli maksadı yok edici nitelikte olması durumunda, bunları meydana getirecek sebeplere başvurmak sahih olmaz.¹⁴³⁰ Bir amelde kendisi için meşru kılınandan başkasını arayan kimsenin bu ameli batıldır.¹⁴³¹ Bir şey yapma veya terk etmedeki kastı Şâri'in kastına uygun olan kimsenin ameli sahih, buna karşın bir şey yapma veya terk etmedeki kastı Şâri'in kastına aykırı olan kimsenin ameli ise bâtildir. Kastı Şâri'in kastına muhalif olduğu halde fiili veya terki şeriata uygun ise, bu fiilin veya terkin şeriata uygunluğunu bilmemesi durumunda, Şâri'in kastına aykırılık sebebiyle günaha düşmüş olur ancak fiil veya terkin hukuki sonucunda bir değişiklik olmaz. Fiilin veya terkinin şeriata uygunluğunu bilmesi durumunda ise, daha büyük günaha girmiş olur ve fiili veya terki de de batıl olur.¹⁴³² Kişinin fiili veya terki şeriata aykırı, ancak kastı Şâri'in kastına uygun olursa, bu fiilin veya terkin şeriata aykırılığını biliyor olması durumunda kişi bid'at işlemiştir; bilmiyor olması durumunda ise, hem fiil veya terkteki aykırılık hali, hem de kasıttaki uygunluk haline itibar edilir.¹⁴³³ Şer'i bir esası

1427 Bk. Erdoğan, "Makâsıd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 75.

1428 Bk. Erdoğan, "Makâsıd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 79; Ebû İshak Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1/209; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 148; el-Keylânî, *Kavâidü'l-mekâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî*, 390-391; Keylânî, buradaki müsebbep teriminin hükümlerin gayeleri manasında olup hukuki sonuçlar manasında olmadığını söylemekte ise de bizce bu manada da anlaşılmasına bir engel yoktur.

1429 Bk. Erdoğan, "Makâsıd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 79.

1430 Bk. Erdoğan, "Makâsıd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 79; Mesela hüлле nikâhında olduğu gibi kişinin boşama kasdıyla yaptığı nikah böyledir. krş. Şâtîbî, *Muvâfakât*, 150-151.

1431 Bk. Hamdan Vuld et-Tâh, *Telhîsu Muvâfakâti'l-imâm İbrâhim b. Musa eş-Şâtîbî*, 2003, 29; Erdoğan, "Makâsıd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 80; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 247; Ebû İshak Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/334, 337; Bu kuralın açıklanmasında zikredilen fikhî meseleler arasında üç talakla boşanmış kadını eski kocasına helal kılmak için nikâhlamanın da bulunması konumuz açısından dikkat çekicidir. el-Keylânî, *Kavâidü'l-mekâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî*, 435.

1432 Bk. Hamdan Vuld et-Tâh, *Telhîsu Muvâfakâti'l-imâm İbrâhim b. Musa eş-Şâtîbî*, 29-30; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 250-252; Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 2/339, 341.

1433 Bk. Hamdan Vuld et-Tâh, *Telhîsu Muvâfakâti'l-imâm İbrâhim b. Musa eş-Şâtîbî*, 30; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 252, 254-257; Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 2/341, 344, 346-349.

ortadan kaldıran ve şeri bir maslahatla çelişen hîle sahih olmaz.¹⁴³⁴ Mükellef, şartı gerçekleştiren veya şartı ihlal eden bir eylemde bulunur ve bundan kastı da hukuki sebebin sonuç doğurmasını engellemek olursa, onun bu eylemi bâtıldır.¹⁴³⁵ Maslahatın temini veya mefsedetin defi amacıyla yapılan ve bir başkasına da zarar içeren bir eylemde mükellef, bu zararı da kastetmişse, onu amacına ulaştırabilecek başka bir eylemde bulunma imkânı olmaması durumunda dahi, zarar kastı sebebiyle mes'ûl olur.¹⁴³⁶

2. *el-Muvâfakât*'ta Niyet-Eylem İlişkinin Hukukî Sonuca Etkisine İlişkin Fikhî Problemler

Muvâfakât'ta ortaya konulan usul, fıkıh ve makâsîdî kâidelerin fûrû-i fıkha tatbiki büyük önem arz etmektedir. Zira furû-i fıkıhta karşılığı olmayan kaidelerin Şâtîbî'ye göre bir değeri yoktur ve bunlar usul ilminin esasından sayılmazlar. Bu nedenle o, genel olarak bir ölçüt ortaya koyduğunda onun ferî meselelerle olan ilişkisine değindiği gibi niyet-eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisine ilişkin ölçütlerde de ilgili ferî meselelere değinmeyi ve bunların söz konusu kaideye uygunluk durumunu açıklamayı ihmal etmemiştir. Tebliğimizin bu kısmında konuyla yakından ilgili olduğunu düşündüğümüz birkaç örnek verilecektir.

2.1. Hülle Nikâhı

Bilindiği üzere, üç talakla boşanan bir kadının başka bir erkekle yaptığı evliliğin sona ermesi durumunda ilk kocasıyla tekrar evlenebileceği konusunda her hangi bir görüş ayrılığı yoktur. Kadının ilk kocasıyla yeniden evlenebilmesinin açıklaması da şöyledir: Kadının aynı kocayla tekrar evlenebilmesine şer'an mani olan şey, kadının ondan üç talakla boşanmış olmasıdır. İkinci koca ile evliliği ise, bu maniyi ortadan kaldıran şeri bir sebeptir. Sebebin vukuu halinde müsebbep de vaki olmakta; yani, kadının eski kocasıyla arasındaki nikâh engeli ortadan kalkmaktadır. Normal uygulamada olan şey budur ve kadın ikinci kocadan boşanınca, başka bir evlilik engeli olan evli olma hali de ortadan kalkmış olduğu için eski kocayla yeniden evlenebilmektedir. Bu uygulamanın fikhî bir probleme dönüşmesi ise, yapılan işlemin sırf bu amaçla yapılmasında ortaya çıkmaktadır. İlk soru şudur: İkinci koca, kadını sırf bu niyetle nikâhlanmışsa, bu nikâh sahih midir? İkinci soru da bu nikâhın geçerli kabul edilmesine bağlı olarak şudur: İster açık bir şart koşma şeklinde olsun, isterse taraflardan birinin tek başına veya ikisinin birlikte kalplerinde taşıdıkları bir niyet halinde olsun, ayrılma amacıyla yapılmış olduğunda, normal durumda kadının eski kocayla evlenme engelini ortadan kaldıran hukuki sebep, yani ikinci kocayla evlenmiş olma hali aynı hukuki sonucu doğuracak mıdır? Bu iki sorunun da cevabı, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767)

1434 Bk. Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 84, 86, 90, 93; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 192; Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 2/388, 389; el-Keylânî, *Kavâidü'l-mekâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî*, 448.

1435 Bk. el-Keylânî, *Kavâidü'l-mekâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî*, 450; Şâtîbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 1/273, 276, 288.

1436 Bk. Erdoğan, "Makâsîd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", 95.

göre evettir; hüлле şartı nikâhı geçersiz kılan bir şart olmadığı için hem hüлле niyetiyle evlenen ikinci kocanın bu nikâhı mekruh olmakla birlikte sahihtir, hem de bu nikâh sebebiyle kadının eski kocasına dönmesinin önündeki engel kalkmıştır. Hatta taraflar hüлле niyetiyle yaptıkları bu evlilikte boşama şartını zikretmezlerse bunda sevap dahi kazanırlar. İlgili fıkıh metinlerinde açıkça zikredildiği üzere hüлле nikâhında hukuki sonucun doğmasında belirleyici olan sahih nikâhla birlikte zıfâfın mevcut olmasıdır.¹⁴³⁷ Hüлле nikâhı konusunda yukarıda ortaya konulan iki sorunun Mâlikî fıkıhındaki cevabı ise, Hanefî fıkıhındaki müftâbih görüşün tam aksine hayırdır.¹⁴³⁸

2.2. Boşamanın Nikâha Ta'liki

Bir adam bir kadına, “seninle evlenirsem boşsun” diyerek boşamayı nikâh akdine talik etse, sonra da adam o kadınla evlense cevaplanması gereken iki soru ortaya çıkar: Birincisi, bu nikâh akdi sahih midir? İkincisi ise nikâhın sahih olması görüşüne bağlı olarak, nikâh akdi meydana gelince söz konusu talâk vâki olur mu? Bu meselenin de fikhi bir problem olması şöyledir: Evlendikten hemen sonra boşamak câiz olsa da Şâri evliliği boşama sonucunun doğması için meşru kılmamıştır. Hâlbuki böyle bir şartla yapılan akitte, Şâri'in kastına aykırı bir sonucun ortaya çıkması hedeflenmiş gözükmektedir. Hanefî fıkıh kitaplarında talak bahsinde yer alan bu meselede Ebû Hanîfe'ye göre, adam bu şartla evlenir evlenmez talak vâki olur.¹⁴³⁹ Mâlikî fıkıhında da cevap aynıdır; hem nikah sahihtir, hem de nikahın akabinde talak sonucu vâki olur.

2.3. Diğer Bazı Meseleler

Şâtîbî, makâsıdla ilgili vaz ettiği kaide ve ölçütleri hem test etmek hem de onları desteklemek için fûru-ı fıkha dair daha pek çok fikhi meseleye yer vermiştir. Burada, konumuz gereğince, niyet eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisiyle alakalı olanlarından bazıları icmalen zikredilecektir.

Bilindiği üzere bir kimse namaz vakti girdiğinde sefere çıksa, üzerine dört vakit olarak farz olan bir namazı iki rekât olarak kılabilir. Sarhoşluk veya bir madde alması nedeniyle namaz vakti boyunca bilinci kapalı olan kimseye o vaktin namazı farz olmamaktadır. Ramazan ayında sefere çıkan kimse, oruç tutmama ruhsatından yararlanabilmektedir. Belli bir zekât nisabına erişen mal varlığında, sene dolmadan önce o malın tüketilmesi, başlanması, birleşik halde olanların ayrılması, ayrı olanların da birleştirilmesi gibi yollarla değişiklik meydana gelmesi halinde, bu durumlar dikkate alınmakta ve zekât tahakkukunda sene sonundaki mal varlığı esas alınmaktadır. Yine bunun gibi haccın vacip olması için yeterli miktarda malı olan kimsenin bu malında hac zamanı gelmeden önce azalma meydana gelse, o kimse üzerine hac önceki miktarın yeterliliği

1437 Bk. Merginânî, *el-Hidâye* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 3/277; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhür fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1998), 2/90-91.

1438 Bk. Saffet Köse, “Hülle”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/477; Halîl b. İshâk, *Muhtasaru'l-Allâme Halîl* (Dârü'l-Fikr, 1981), 118.

1439 Bk. Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), 6/96.

sebebiyle farz olmamaktadır. Gâsıbın zilyesinde iken kaybolan cârîyenin kıymeti tazmin edilmiş olduğunda daha sonra bulunan o cârîye gâsıbın mülkiyetinde kalabilmektedir. On dirheme peşin bir bedelle satın alınmış bir mal duruma göre vadeli olarak yirmi dirhem karşılığında aynı kişiye satılabilmektedir. Bir kadının kocasının cârîyesini emzirmesi halinde kendisi ile o cârîye arasında meydana gelen süt hısımlığı sebebiyle kocası ile o cârîye arasında haramlık meydana gelmektedir. Kadının kumasını emzirmesi durumu da bunun gibidir. Vârisin mûrisinden bir alacağının bulunduğu sabit olması durumunda, diğer alacaklılar gibi o vârisin de miras paylaşılmasından önce alacağını alma hakkı vardır.

Burada zikredilen bu ve benzeri meselelerde, tabii bir şekilde meydana geldiği sürece, mükellefin iradesiyle meydana gelen bir eylem türünde olsa dahi hukuki sebebin, Şâri'in ona taalluk eden hitabının eseri olan hukuki sonucu doğurduğunda, ayrıntıda bazı farklı mülahazalar bulunmakla birlikte, esas itibariyle fukaha arasında bir tartışma yoktur. Burada zikredilen meselelerin konumuzla alakalı olarak tartışılan yönü, mükellefin söz konusu eylemleri, sırf hâlihazırdaki hükümlerde değişiklik meydana getirmek ve onları Şâri'in kastetmediği amaçlara ulaşmak üzere, önceden tasarlayarak yapmış olması durumudur. Mükellef, sırf dört rekâtlı namazı iki rekât olarak kılmak ve Ramazan ayı girdiğinde ruhsattan istifadeyle yiyip içmeye devam edebilmek için sefere çıkmışsa, yine de namazı kasr etme ve oruç tutmama ruhsatından yararlanabilecek midir? Sırf zekât ve hacın farz olması engellemek için çeşitli yollarla malını eksiltmişse, yine zekât ve hac yükümlüsü olmaktan kurtulacak mıdır? Başka birine ait cariyeyi sırf onunla cinsel ilişki kurma imkânı oluşsun diye gasp edip öldüğü iddiasıyla kıymetini tazmin ederek bu şekilde onun eski sahibiyile mülkiyet bağıını kesmek istemişse, bu tazmin sebebiyle mülkiyet sonucu ve helallik sonucu doğacak mıdır? Yine bakire kadının ikrah altında yaptığı evliliği normal evlilik gibi göstermek için iki yalancı şahitle mahkemeyi kandırılmışsa o kadınla ilişki kurması meşru olacak mıdır? Sırf faiz yasağını delmek için on dirhem borç isteyen kimseye zahiren on dirheme satın alınmış gibi gösterilen bir malı yirmi dirheme vadeli olarak satmış ise bu satış işlemi sahih kabul edilecek midir? Mirastan daha fazla pay vermek istediği bir varisine, düzmece bir borç ikrarında bulunup bunun ödenmesini vasiyet etmiş ise, buna binaen söz konusu ödeme işlemi geçerli olacak mıdır? Bu ve benzeri durumlarda da görüldüğü üzere mükellef, hukuki sebebi hâlihazırdaki sonuçlarını değiştirme ve onu Şâri'in kastetmediği başka amaçlara vesile kılma iradesiyle icra etmektedir.

Yukarıdaki türden hilelere, sonuç doğurması bir şarta talik edilen hukuki sebeplerin istenmeyen sonuçlarından kaçınmak için sonradan yapılan değişiklik halleri de eklenebilir. Mesela talak üzere yemin ederek “Şu zamana kadar borcumu ödeyeceğim” diyen fakat borcunu ödeyememek sebebiyle yemininde hânis olacağından korkan kimsenin, borcun vâdesi geçene kadar karısıyla muhalea yapıp süresi içinde dönmek üzere ondan hukuken ayrılması durumu böyledir. Bu durumun konumuzla alakalı yönü, kadına istediğinde kocasından ayrılabilmesi için meşru kılınmış bir işlemin, bu amacın tam tersine olarak bu meselede mevcut nikâh bağıını korumanın aracı kılınmış olmasıdır.

Çoğunluğu fıkhîteki hiyel başlığı ile ilgili yukarıdaki fikhî meselelerde fukahanın sahip olduğu görüşlerin niyet eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkile alakalı ölçütlere aykırı gözükürken yönleri bulunmaktadır. Bu aykırılık yanında Şâtıbî'nin cevap vermeye çalıştığı başka bir problem de bunlara ilişkin farklı hükümlerin birbirine mütenakız gözükmesidir. Bir sonraki başlıkta bunların genel bir değerlendirmesi yaparak Şâtıbî'nin tutumunu tespit etmeye çalışacağız.

3. Değerlendirme

Yukarıda niyet-eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisine dair Şâtıbî'den aldığımız ölçütler arasında şunlar da zikredilmiştir:

Fiilin işlenmesinde biri asli diğerleri tâbi olmak üzere hepsi de meşru olan birden çok maksadın gözetilmesi halinde, tâbi maksatlar asli maksadı teyit edici ve güçlendirici ise, yapılan işlem sahihtir; değilse, bu gibi maksatların bulundurulması ibadetler konusunda sahih olmamasına karşın âdetler konusunda sahihtir. Ancak tâbi maksatların asli maksadı yok edici nitelikte olması durumunda, bunları meydana getirecek sebeplere başvurmak sahih olmaz. Bir amelde kendisi için meşru kılınandan başkasını arayan kimsenin bu ameli batıldır.

Hülle meselesinde Hanefilerin benimsediği hükmün, diğer ölçütler yanında özellikle bu ölçütlere aykırılığı açıktır. Zira bizzat Şâtıbî tarafından da ifade edilmiş olduğu üzere¹⁴⁴⁰ hülle nikâhında, nikâhın maksatları hiçbir şekilde gözetilmemektedir. Orada yegâne amaç, talâk-ı selâse ile kocasından ayrılmış olan kadının kocasıyla yeniden evlenebilmesini mümkün kılmak üzere, aralarındaki evlilik engelini ortadan kaldırmaktır. Bu amaçla yapılan hülle evliliği ne örfe ne de şer'ân sürdürülebilir değildir. Üstelik çoğunluk ulemaya göre nikâh akdi, bu ve benzeri maksatlar için meşru kılınmamış; aksine neslin bekası ve buna tabi maksatlar için meşru kılınmıştır. Nikâhın belli amaçlar için meşru kılındığını bildiğimize göre, bu türden bir bilgiye sahip olmadığımız tahlil ve benzeri diğer amaçların hükmü meçhul kalır ki bunların hükmü bilinceye kadar da onlara ulaşmak amacıyla esbaba tevessül edilmesi, yani hülle nikâhı yapılması meşru ve sahih olmaz.¹⁴⁴¹ Buna binaen böyle bir nikâhın bâtil ve bununla ulaşmak istenen hukuki sonucun da doğmamış kabul edilmesi gerekirken Şâtıbî, Ebû Hanîfe ve onun gibi düşününlerin içtihadını geçersiz saymamış, aradaki tenakuzu gidermek için, hülle nikâhını sahih kabul eden âlimlerin önemsenmesi gereken farklı mülahazalara sahip olduklarını söylemiştir. Şöyle ki, hülle yapan kişi öncelikle kadından faydalanmayı, daha sonra ise talakı kastetmiş olup onun bu maksadı, genel anlamda nikâhta güdülen amaçlar cümlesi altına girmektedir.¹⁴⁴²

1440 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 1/254.

1441 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 1/256.

1442 Bu mülahazaların ayrıntısı ve dayandırıldığı iki önerme için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 1/255 vd.; Burada şunu da ilave etmek gerekir ki Şâtıbî, hülle nikâhında hileye başvurulmasını câiz gören görüşü değil de yasak gören görüşü daha isabetli bulmaktadır. bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 2/392, 400.

Boşamanın nikâha ta'lik meselesindeki durum da hülle nikâhına benzemektedir. Bunun ondan farkı, bu meselede hem Ebû Hanîfe'nin hem de Mâlik'in aynı görüşte olmasıdır. Her ikisinin de hem böyle bir nikâhın hem de ona ta'lik edilen talâkın geçerli olması şeklindeki görüşlerinin “Bir amelde kendisi için meşru kılınandan başkasını arayan kimsenin bu ameli batıldır.” kaidesine aykırılığı açıktır. Zira yukarıda da temas edildiği üzere talâkı meşru kılmakla birlikte Şârî nikâhı, onun için sebep kılmamıştır. Aksinin düşünülmesi halinde nikâh, müsebbebi olan milk-i müta sonucunu doğurucu bir sebep olamayacağı için, Şârî'ye abes bir şey izafe edilmiş olacaktır. Böyle bir duruma düşmemek için, Şâtıbî düşüncesinin önemli kaynaklarından biri olan Karâfi'ye göre, yapılması gereken talâkın lazım olmadığını kabul etmektir.¹⁴⁴³ Bu açıdan baktığımızda Karâfi'nin bu meselede talâkı lazım görmemekle iki imama kısmen muhalefet etmiş olduğu söylenebilir. Şâtıbî'nin ise, hem koyduğu ölçütleri muhafaza etmek hem de iki imamın içtihadına aykırı düşmemek için yoğun bir çaba içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre hem ilgili kaide, yani Şârî'in kasdına aykırı tesebbüpte bulunmak bâtıldır” kaidesi sahihtir hem de iki imamın bu meseledeki görüşü doğrudur ve onların bu görüşleri ile diğer meselelerdeki görüşleri arasında bir tenâkuz yoktur. Ona göre usulde ve fıkhıta mukallid olan kimseye, ulemanın sözlerini başka türlü yormak imkânı varken onları tenakuza hamletmek yakışık olmaz. Âlim olan kimseye yakışan da şöyle bir tavır içinde olmaktır: Selef-i sâlihten geçmiş büyüklere hüsnü zanda bulunmak, onların sözleri ve görüşleri karşısında durup düşünmek ve bir çıkış yolu aramak; mutlak surette ret cihetine gitmemektir.¹⁴⁴⁴

Sonuç

Niyet-eylem ilişkisinin hukuki sonuca etkisi bağlamında İmam Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) İmam Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Mâlik'e (ö. 179/795) ve bunları takip eden iki mezhep geleneğine karşı tutumu anlamak açısından yukarıda sunulan örnek bize göre yeterli olmaktadır. Zira müellifin çok hassas bir çalışmayla tespit ettiği makasid kaideleriyle bu ikisinin telifi diğer meselelere nazaran çok daha zor görünmektedir.

Şâtıbî'nin gözüyle bakınca, uzlaştırılmak istenen iki mezhebin fûru alanındaki görüşlerinde, hukuki bir sebep olarak eylemin hukuki sonuçlarını doğurmasında mükellefin niyetinin göz önünde bulundurulmadığını söylemek kolay değildir. Zira anladığımız kadarıyla Şâtıbî, makasid kaidelerini vaz ederken, bunları, fukahanın içtihatlarını geçersiz kılmak için vaz etmemiş; aksine vaz ettiği bir kaideye aykırı düşen fihki görüşleri bazı farklı yönleri sebebiyle o kaidenin kapsamından çıkarıp onları kapsamı altına alacak yeni bir kaide vaz etmeye çalışmıştır. Esasında Şâtıbî'nin selefi Karâfi (öl. 684/1285) elinde belli bir seviyeye ulaşmış olan furûk geleneğinin gereği de budur. “Bir şey yapma veya terk etmedeki kastı Şârî'in kastına uygun olan kimsenin ameli sahih, buna karşın bir şey yapma

1443 Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi Karâfi, *el-Furûk* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 3/171.

1444 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 1/247; Benzeri ifadeler için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1990, 2/391.

veya terk etmedeki kastı Şâri'in kastına aykırı olan kimsenin ameli ise bâtıldır", "Şer'i bir esası ortadan kaldıran ve şeri bir maslahatla çelişen hîle sahih olmaz", "Mükellef, şartı gerçekleştiren veya şartı ihlal eden bir eylemde bulunur ve bundan kastı da hukuki sebebin sonuç doğurmasını engellemek olursa, onun bu eylemi bâtıldır" gibi genel kaidelere bakıldığında nikâha talik edilen boşamanın ve hülle nikâhının batıl batıl sayılması beklenirken, müellif ne iki imamı birden karşısına alarak söz konusu nikâhı ve boşamayı, ne de İmam Mâlik'i yanına alarak Ebû Hanîfe'nin caiz gördüğü hülle nikâhını bâtil saymıştır. Aksine yaptığı şey, Şâri'in bazı meselelerde hukuki sebepleri biri asli diğerleri tali olmak üzere birden çok maksat için vaz etmiş olduğunu ve imamların da geçerli saydıkları hukuki işlemlerde bir şekilde bu maksatları dikkate almış olduklarını söylemek olmuştur.

Araştırmamızın daha genelde hedefi olan konuya gelince, Ferid el-Ensârî'nin (öl. 2009) iddia ettiği üzere Şâtıbî, Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında hâkim olan fıkıh usulü anlayışını hedef almış ve bu anlayışın ortaya çıkardığı tahribatı izale etmek amacıyla yeni bir usul anlayışı geliştirerek fıkıh usulü tarihinde yeni bir dönemin başlatıcısı mı olmuştur? Niyet eylem-ilişkisinin hukuki sonuca etkisi bağlamında yaptığımız bu kısa sorgulama neticesinde vardığımız kanaat şudur:

Şâtıbî, pek çok araştırmacının da teslim ettiği üzere, makâsîd eksenli usul anlayışı ile fıkıh usulüne önemli bir katkıda bulunmuştur. Ancak onun ortaya koyduğu usul anlayışının en azından Şâtıbî'nin keşfedildiği modern dönem öncesine kadar söz konusu iddiayı haklı kılacak bir işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak potansiyel olarak böyle bir işleve sahip olup olmadığı açısından bakılacak olursa, fikhî faaliyeti bir mezhep doktriniyle sınırlandırmama anlayışına sahip olan modern eğilim açısından bunun işlevsel olabileceğini söylemek mümkündür. Bunun geçmişte olmaması, el-Ensârî'nin iddiasının boş olduğu anlamına da gelmez. Zira Şâtıbî, birçok araştırmacının teslim ettiği üzere teorik olarak çok sağlam ve İslam hukuk düşüncesine canlılık katacak bir sistem kurmuş, ancak nihai bir kanaatimiz olarak ifade edemesek de, görünen o ki, kendi zamanına kadar en azından beş asırlık bir geçmişi bulunan fıkıh mezhebine bağlılık gerçeğini dikkate almak zorunda olduğundan kurduğu sistemi, İslam dünyasının hâkim iki mezhebi olan Hanefilikle Malikiliğin sınır uçlarına dokunmayacak şekilde sunma gayretinde olmuştur. Dolayısıyla Şâtıbî'nin düşüncesinin, bu türden bir hassasiyetin nispeten zayıf olduğu günümüze ve geleceğe yansımaları elbette farklı olabilir. İçinde bulunduğumuz modern dönemin bazı beklentileri açısından baktığımızda Şâtıbî ve düşüncesi bu şekilde yorumlanabilir. Buna mukabil, müellifin yaşadığı dönemdeki hâkim eğilim açısından bakılacak olursa, onun böyle bir şeyi amaçlamadığını; aksine mezhep esaslı bir gelişme gösteren fikhî faaliyetin ortaya çıkardığı ihtilafli ve dağınık bir yapı arz eden fikhî sonuçlar arasında makasîd-i şeria temelindeki birliği; yani onun eserine isim olarak seçtiği kelimeyle ifade edecek olursak muvâfakât'ı göstermeyi amaçlamış olduğunu söylemek daha doğru görülebilir. Araştırmamızın hususi inceleme alanını teşkil eden niyet-eylem ilişkisinin hukukî sonuca etkisi bağlamında incelediğimiz fikhî meselelerde Şâtıbî'nin mezhep imamlarına karşı tutumuna ilişkin gözlemlerimiz bizi bu kanaate götürmektedir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. “Fesad”. *İslâm Ansiklopedisi*. 12/412-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Apaydın, H. Yunus. “Sıhhat”. *İslâm Ansiklopedisi*. 37/110-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Arslan, Hüseyin. *İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. “Butlan”. *İslâm Ansiklopedisi*. 6/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Başer, Hacı Bayram. “Mutlak ve Sınırlı İrade Arasında Ahlâk: İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Niyetin Kapsamı ve Eylemle İlişkisi”. *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*. 165-206. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2017.
- Dağ, Zuhâl. *İslam Hukukunda Subjektif Gayenin Akitlerin Hukuki Sonucuna Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Dağ, Zuhâl. “İslam Hukukunda Şahsi Gayenin Akitlerin Hukuki Sonuçlarına Etkisi Üzerine Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Özelinde Bir İnceleme”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 243-270.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel”. *İslâm Ansiklopedisi*. 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ensârî, Ferîd. *el-Mustalahu'l-usûlî inde'l-imâmî'ş-Şâtibî*. Ribat, 2004.
- Ensârî, Ferîd. *Usûl Terminolojisi (Trc. Soner Duman, Osman Güman)*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012.
- Erdoğan, Mehmet. “Makâsıd Bağlamında Şâtibî Düşüncesinde Niyet Kavramı”. *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*. 65-116. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2017.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2013.
- Gündüz, Muhammed Mehdi. “Gazzâlî'nin Niyet Anlayışı”. *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*. 149-164. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2017.
- Halîl b. İshâk. *Muhtasaru'l-Allâme Halîl*. Dârü'l-Fıkr, 1981.
- Hamdan Vuld et-Tâh. *Telhîsu Muvâfakâti'l-imâm İbrâhim b. Musa eş-Şâtibî*, 2003.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi. *el-Furûk*. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1988.
- Keylânî, Abdurrahman İbrâhim Zeyd el-. *Kavâidü'l-mekâsîd inde'l-imam eş-Şâtibî*. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 2000.
- Köse, Saffet. “Hülle”. *İslâm Ansiklopedisi*. 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Liv, Cemil. “İslam Fıkhihinde Zâhiri-Bâtını İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.
- Merginânî. *el-Hidâye*. 4 Cilt. el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Serahsî. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989.
- Şafak, Ali. “Kasıt”. *İslâm Ansiklopedisi*. 24/559-561. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şâtibî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şeria*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435.

Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

Şavlı, Medeni. *İslam İbadet Fıkhdında Niyet ve Hükümlere Etkisi*. Van: Van Yüzüncüyıl, Doktora Tezi, 2019.

Şeyhîzâde. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tozman, Önder. *Suçta Teşebbüs*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2008.

Uludağ, Süleyman. “Amel”. *İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Hukukmedeniyeti.org. “hukuki sonuç nedir? hukuki sonuçne demek? | Hukuk Medeniyeti”. Erişim 06 Ağustos 2021. <https://www.hukukmedeniyeti.org/hukuki-sonuc/nedir/>

“sonuç ne demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim 06 Ağustos 2021. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=sonuç>

YÛNUS EMRE’NİN AHLÂK ANLAYIŞI: DÎVÂN’DAKİ AHLÂK-İBADET İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mustafa TANRIVERDİ¹⁴⁴⁵

Giriş

Yûnus Emre 1240-1320 yılları arasında yaşamış, Anadolu’nun edebî ve tasavvufî figürlerinden biridir. Hayatı boyunca sade yaşantısıyla insanları etkilemiş, vefatından sonra da fikirleriyle Türk kültürüne yön vermiştir. O, tıpkı Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Ahî Evran, (ö. 660/1261?), Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271?) gibi Anadolu’nun İslamlaşmasına katkı sunan tasavvufî şahsiyetlerdendir. Yûnus Emre, şiiirlerinin merkezine insanı yerleştirmiştir. Eserlerindeki hâkim tema insandır. İnsanın insanla münasebetine odaklandığı gibi, insanın Allah ve evrenle olan ilişkisine de değinmiştir. Yûnus Emre, tevarüs ettiği tasavvufî gelenekten hareketle eserlerinde¹⁴⁴⁶ teorik çerçevesini çizdiği insan merkezli ahlâk anlayışının yerleşmesi için çaba sarf etmiştir.

Bu bildiride Yûnus Emre’nin ahlâk tasavvuru üzerinde durulmakta; onun ahlâk anlayışı, ahlâk-ibadet ilişkisine yaklaşımı çerçevesinde incelenmektedir. Yûnus Emre benimsediği tasavvufî ahlâk anlayışından hareketle ibadetleri, şerî bir emir gereği müstakil olarak yerine getirilmesi gereken bir “ritüel” olarak görmemektedir. Esasen o, dinin kendisi üzerine inşa edildiği inanç, ibadet ve ahlâk saç ayaklarını birbirinden farklı ve bağımsız alanlar olarak değerlendirmemektedir. Yûnus Emre, söz konusu sahaların birbirini teyit ve takviye etmesi gereken sahalar olduğunu ve bunların uzlaşısının da somut olarak kişinin söz ve davranışlarına “fazilet” olarak yansımaları gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda onun ahlâk anlayışında, insanı ahlâki olgunluğa sevk etmesi bakımından ibadetlerin belirleyici bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Yûnus Emre’de ana hatlarıyla çerçevesi çizilen ahlâk anlayışının söz ve davranışa dönük somut yansımalarını ahlâk-ibadet ilişkisi açısından ele alan bu tebliğde Yûnus Emre’nin *Dîvân* adlı eseri merkeze alınmıştır.¹⁴⁴⁷ Eserde, temsil kabiliyeti bakımından Yûnus’un ahlâk-

1445 Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, mustafatanriverdi@mu.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0003-3329-0019>

1446 Yûnus Emre, günümüze ulaşan iki eseriyle tanınmaktadır: İlki *Dîvân* isimli eser olup genellikle hece vezniyle yazdığı şiiirlerden oluşur. Eserin çok sayıda nüshası bulunmakta ve yapılan metin tenkidi çalışmalarında Yûnus Emre’ye nispet edilen şiiirlerin sayısı değişiklik göstermektedir. İkincisi ise *Risâletü’n-nushiyye* olarak bilinen tasavvuf içerikli mesnevi türünde bir eserdir. *Dîvân*’a kıyasla daha az şiiirsel bir tarza sahip bu eser, kendi sınıfında Anadolu’da yazılan ilk özgün nasihatname kabul edilmektedir. Bk. Burhan Toprak, *Yûnus Emre Dîvânı* (İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006), 12-14.

1447 Bu araştırmada tenkitli neşri Mustafa Tatçı tarafından yapılan nüsha esas alınmıştır. Metnin insicamını bozmamak için ilgili referanslar dipnotta verilmiş olup -ilki şiiir, ikincisi beyit numarası

ibadet münasebetine yönelik düşüncelerini ortaya koymaya elverişli olduğu düşünülen beyitler incelenmiş, söz konusu beyitlerde ibadetler ile güzel ahlâkî tutum ve davranışlar arasındaki sıkı irtibata vurgu yapılmıştır. Bu beyitlerde ibadetlerin insanı ahlâkî bakımdan donatmaya dönük önemli bir fonksiyon icra etmesi gerektiği bazı faziletler üzerinden temellendirilirken bazı beyitlerde de söz konusu düşünce, kaçınılması gereken reziletlerden hareketle ortaya konulmaktadır. Bu anlamda *Dîvân*'daki ahlâk-ibadet birlikteliğine dair beyitlerin teorik yönünün Kur'an'a pratik yönünün ise Sünnet malzemesine dayanan bir çerçeveye sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, *Dîvân* özelinde Yûnus Emre'nin ahlâk-ibadet ilişkisine dair yaklaşımını tespiti odaklanması bakımından kendisinden önceki çalışmalardan hem metot hem muhteva bakımından ayrılmaktadır.

1. Ahlâk Kavramı ve Çerçevesi

Türkçe'de *ahlâk* şeklinde yerleşik bir kullanım alanına sahip olan bu kavram, Arapça'da *huluk* veya *hulk*, Batı dillerinde ise *ethics* veya *morale* şeklinde kullanılmaktadır. Arapça'da tekil formuyla kullanılan bu kelime; tabiat, seciye, huy ve karakter şeklinde karşılanabilecek bir anlam sahasına sahiptir.¹⁴⁴⁸ Ancak söz konusu kavram, farklı disiplinlerce birbirinden farklı anlamlarda kullanılabilir bir esnekliğe sahiptir.

Ahlâka ilişkin tanımlar ana hatlarıyla üç grupta ele alınabilir: İlki, insan davranışlarını meleke ile ilişkilendiren yaklaşımdır. İkincisi, insanın eylemlerini kendisine göre düzenlemesi gereken toplumsal normlarla ilgili açıklamaları merkeze alan yaklaşımdır. Üçüncüsü ise söz konusu iki yaklaşımı telif eden, insan davranışlarını teorik ve pratik açıdan inceleyen yaklaşımdır.¹⁴⁴⁹ Ancak ne tür davranışların değerlendirme kapsamına girdiği ve söz konusu eylemlerin neye göre ahlâkî sayılıp sayılmayacağı tartışma konusudur. İnsan davranışlarının *ahlâkî* ya da *gayr-ı ahlâkî* oluşunu tespit etmede referans alınan ölçütler üzerinde bir mutabakat bulunabilse bile bu tür bir yargının nihaî anlamda öznel bir değerlendirme olduğu da peşinen kabul edilmelidir.¹⁴⁵⁰

Ahlâka ilişkin bu yaklaşımlar ışığında İslam düşüncesinde ahlâk kavramının ele alınıp biçimine bakıldığında söz konusu kavramın genellikle nefiste bulunan bir *hâl* veya *meleke* ile

olacak şekilde- beyitlerin sonunda parantez içinde gösterilmiştir. Bk. Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı* (İstanbul: H Yayınları, 2020)

1448 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), "hlk", 10/86-87; Ebü'l-Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990), "hlk", 4/147; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, Kuveyt: Matbaatü Hükümetü'l-Kuveyt, 1409/1979), "hlk", 25/257; ; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), "hlk", 880-881.

1449 Recep Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", *İslam Ahlakı ve Sevgi Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 40; Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 16-20.

1450 Cafer Sadık Yaran, "İslam'a Göre Ahlakî Davranışlar ve Kıstasları", *İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammet Şevki Aydın (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 71-96.

ilişkilendirilerek tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımın kökeni Grek tabip ve filozofu Galen'e kadar uzanmaktadır.¹⁴⁵¹ Zira onun bu görüşü Arap asıllı Hristiyan filozof Yahyâ b. Adî (ö. 364/975) aracılığıyla İslam dünyasına taşınmış olmalıdır.¹⁴⁵² Söz gelimi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ahlâkı, tıpkı Galen ve Yahyâ'da olduğu gibi nefsin bir hâli olarak nitelemektedir. İşte bu "hâl" nefsi, ölçüp tartmaksızın davranışları yerine getirmeye iten şeydir.¹⁴⁵³ Benzer şekilde Gazzâlî (ö. 555/1111) de ahlâkı, nefiste yerleşik vaziyette bulunan ve kendisiyle davranışların zorlanmaksızın ortaya çıktığı bir çeşit meleke olarak tanımlamaktadır.¹⁴⁵⁴ Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) de ahlâka ilişkin görüşlerinde hâl ve meleke kavramlarına gönderme yapmaktadır.¹⁴⁵⁵

Ahlâk, insanın iradî davranışlarına konu olan bir kavramdır. İnsanın utandığı, korktuğu veya öfkelenildiği anda vücudunda istemsizce meydana gelen psikolojik değişimler ahlâkın konusu olmadığı gibi insanın elinde olmayan kalbinin veya akciğerinin çalışma prensipleri de iyi-kötü şeklinde ahlâkî bir değerlendirme konusu değildir. Dolayısıyla ahlâka konu olan husus, bireylerin iradî söz ve eylemleridir. Bu açıdan meleke veya hâl ile kastedilen "yeti" nefse mündemîç bir özelliktir ve bu ondan hiçbir zaman ayrılmaz. Örneğin cömertlik, insana hayatı boyunca eşlik eden bir melekedir. Buna sahip zengin bir kimse varını yoğunu kaybetse, infak edemeyecek duruma gelse bile ondaki cömertlik melekesi devam eder. Diğer taraftan bu melekeye sahip olmayan varlıklı bir kimsenin de riyasından, kibrinden veya çevresinden takdir beklentisinden ötürü yaptığı infak cömertlik değildir. Tabiatıyla cömertlik arzusuna sahip olduğu halde maddi durumu infaka el vermediği için yardım yapamayan birine "cimri" denilemeyeceği gibi, ortam bulamadığı yahut imkânı el vermediği için kamu malına göz koyamayan tamahkâr birine de iffetli ve dürüst denilemez.¹⁴⁵⁶

2. Yûnus Emre'nin Ahlâk Telakkisi

İslam düşünce geleneğindeki ahlâk teorileri incelendiğinde -birbirinden farklı tasnifler olmakla beraber- bu nazariyeler; gelenekçi, felsefî ve tasavvufî ahlâk teorileri şeklinde

1451 Ahlâk [huy], nefsin bir hali olup kişi onun sayesinde üzerinde (iyiden iyiye) düşünüp taşınmaksızın davranışlarını gerçekleştirir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlak (Ahlâk Eğitimi)*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013), Giriş, 34.

1452 Yahyâ b. Adî, *Ahlâk Eğitimi*, 8, 34-36.

1453 [الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية] bk. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlak*, thk. İmâd el-Hilâlî (Beirut: Menşûrâtü'l-cemel, 2011), 1/265.

1454 [فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة] bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1402/1986), 3/53; Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", 38.

1455 Ona göre huy [huluk] ne doğuştandır ne de sonradandır. Tûsî, insanın mizacına uygun düşen bir huyun kolaylıkla, uygun düşmeyen de güçlükle edinileceği görüşünü benimser. Ayrıntı için bk. Bülent Çelikel, *Benliğin İnşası Ahlâk-ı Nâsırî'nin Eğitim Bakımından İçerik Analizi* (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2014), 57-59.

1456 Mehmet Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlâkı* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2000), 15.

sınıflandırılabilir.¹⁴⁵⁷ Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışı söz konusu edildiğinde ise onun ahlâka dair görüşlerinin felsefî ve gelenekçi ahlâk anlayışlarından ziyade tasavvufî ahlâk anlayışı ile paralellik arz ettiği söylenebilir.¹⁴⁵⁸ Çünkü Yûnus, hem sûfî bir gelenekten beslenmiş¹⁴⁵⁹ hem de yaşadığı dönemin diğer önemli figürlerinde olduğu gibi sade ve gösterişten uzak bir yaşam biçimini benimsemiştir. Evvel emirde insanın ahlâkî bakımdan yetkinliğini gaye edinen bu tasavvufî anlayış, içinden çıktığı toplumla bütünleşen sûfler sayesinde Anadolu'da güçlü bir karşılık bulmuştur. Bu sayede bölgede hem İslam'ın yayılışı hız kazanmış hem de etkilerini asırlar boyu sürdürecektir tasavvufî bir gelenek yerleşmiştir.¹⁴⁶⁰ Ancak burada Yûnus Emre'nin benimsediği ahlâkî anlayış biçiminin nispeten farklı bir üslup ve içeriğe sahip bulunduğunu ve bazı yönleriyle geleneksel tasavvufî ahlâk anlayışının içerisinde kendisine özgü farklı bir renge sahip olduğunu da belirtmek gerekir.

Öyle ki Yûnus'un ahlâk anlayışını, sufilerin ahlâk yaklaşımından farklı kılan bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunların başında hiç şüphesiz sûfî gelenekte baskın bir unsur olarak dikkat çeken insan ve fiilleri konusunda cebrî çağrışımlar ihtiva eden anlayış gelmektedir. Zira Yûnus, şiirlerinde yer verdiği kadarıyla insana ve insan iradesine daha

1457 Ayrıntı için bk. Ramazan Muslu, "İslam Ahlâk Nazariyeleri", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 368-371; Hüseyin Karaman, "İslam Ahlâk Anlayışları ve Temel Erdemler", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 186-193. Söz konusu ahlâk yaklaşımlarına ilişkin nassî, kelâmî, felsefî ve dinî teoriler şeklinde farklı bir tasnif ve inceleme için bk. Macid Fahrî, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), Giriş, 23-25.

1458 Örneğin İslam tasavvuf geleneği içerisinde Yûnus Emre'nin tasavvuf anlayışını, "sevgi" teması üzerinden inceleyen bir etüt için bk. Ahmet T. Karamustafa, "İslam Tasavvuf Düşüncesinde Yûnus Emre'nin Yeri" *Yûnus Emre*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 287-304.

1459 Yûnus Emre'nin tasavvuf silsilesi ve tarikatı hakkındaki çeşitli görüşler için bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Yûnus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020), Giriş, 23-24, 29-30; Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 360-365; Baki Yaşa Altınok, "Yeni Vesikalara Göre Yûnus Emre'nin Ahi Evran, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Balı İlişkisi", *Yûnus Emre Kitabı*, ed. Orhan Kemal Tavukçu (Ankara: Akçağ Yayınevi, 2017), 230-231, 237-238. Ancak Yûnus'u belirli şahıslar üzerinden birtakım silsilelerle belli odaklara nispet etmek yerine onun Tabduk Emre ile olan irtibatı ve bağı dışında bu konudaki her türlü görüşün tartışmalı olduğunu kabul etmek daha makul görünmektedir. Dolayısıyla Yûnus'un erkânını herhangi bir silsileyle kesin biçimde raptetmek veya belirli bir tarikat çevresiyle ilişkilendirmek isabetli değildir. Bk. Tatçı, *Yûnus Emre Divânı*, 111.

1460 Reşat Öngören "Anadolu Tasavvuf Geleneğinin Oluşması", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 271. Söz konusu geleneğin etki sahasını genişleten başat faktör ise, takip ettikleri irfanî metotlarla mutasavvıfların öncelikli olarak insanın ahlâkî yönünü güçlendirmeye yönelmiş olmalarıdır. İnsanı doğru tavır ve davranışlara çağırın hemen her mutasavvıfta, güzel ahlâkî belirgin bir rolü vardır. Söz gelimi bk. Hammet Arslan, "Yesevî Hikmetlerinde Bencilik Eleştirisi", *Bilge Tonyukuk Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-I*, ed. Yûnus Emre Tansü, (Gaziantep: Iksad Publishing House, 2020), 395-415.

esnek ve bağımsız bir rol biçmektedir. Oysa mutasavvıfların insan iradesine ve fiillerine ilişkin yaklaşımları büyük ölçüde cebri bir çizgiye sahiptir. Her ne kadar Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi bazı âlimler, insanın irade ve ihtiyar sahibi bir varlık olduğunu ve mutasavvıfların da insanın fiilleri hakkında bu görüşe sahip olduklarını ileri sürmüş olsa da¹⁴⁶¹ bu açıklamanın ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Zira tasavvufî anlayış, insanın iradesini doğrudan doğruya Allah'ın iradesine refere etmekte ve bir sūfînin kendi iradesinden söz etmesini edebe aykırı bulmaktadır.¹⁴⁶²

Ayrıca Yûnus Emre'nin Hz. Peygamber'e (s.a.v) ve onun temsil ettiği peygamberlik makamına yönelik benimsediği ihtiram biçimi itidal üzeredir.¹⁴⁶³ Öyle ki kimi sūfilerin aksine Yûnus, Hz. Peygamber'in (s.a.v) manevî hâli ile velîlerdeki haller arasında herhangi bir ilişki veya benzerlik kurmamakta, peygamberdeki manevî hâlin velîlerde tekâmül edeceği yönünde bir iddiada bulunmamaktadır.¹⁴⁶⁴ Onun Hz. Peygamber (s.a.v) algısı, Kur'an'ın takdim ettiği peygamber anlayışına uygun şekilde ölçülüdür. Yûnus'un peygamber tasavvurundaki bu itidal, nübüvvet müessesesinin yorumunda Kur'an'ın çerçevesini çizdiği ifrat ve tefritten uzak mutedil bir perspektif ortaya koymaktadır.

Öte yandan Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışını bütünüyle tasavvufî kavramlardan bağımsız düşünmek de mümkün değildir. Çünkü onun benimsediği tasavvufî ahlâk, öncelikli olarak herkesi Kur'an ve Sünnet'e uymaya çağırılmaktadır. Yûnus, şiirlerinde sıklıkla şerî esaslara riayeti öncelemekte; iman ve ibadetlere teslimiyetin somut ahlâki tezahürleri olması gerektiğine işaret etmektedir.¹⁴⁶⁵ Tasavvufî gelenekte asıl hedef olarak gösterilen "insan-ı kâmil" olma ülküsünü paylaşan Yûnus, "mâsiva" kavramı üzerinde durmakta ve Allah'tan gayri her türlü meşguliyetten vazgeçme düşüncesini seyrisülukun önemli bir esası olarak benimsemektedir. Bu bağlamda İslam tasavvufunda genellikle dört kapı ve kırk

1461 Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Taarruf)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 80-82.

1462 Öyle ki Gazâlî (ö. 505/1111) eserinde yer alan tevekkül, tevhid, tövbe gibi kavramların tasavvufî izahları sırasında cebre düşmeme konusunda zorlanmıştır. Bk. Ramazan Muslu, "Tasavvufî Ahlâk", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 374-375.

1463 İbrahim Ağâh Çubukçu, "Yûnus Emre ve Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 8-10.

1464 Kısım de olsa nübüvvet - velâyet konusunda kimi sūfilerin bu tür bir kabule sahip oldukları bilinmektedir. Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 356.

1465 Bu durum Kur'an'da iman-ahlâk-amel bütünlüğü biçiminde de ele alınabilir. Bk. Talip Özdeş, *Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 11-21. Ayrıca Kur'an semantiği bağlamında *iman ve küfür* kavramlarının anlam sahası incelendiğinde ahlâki değer ve tutumların iman kavramına mündemec olduğu, gayr-i ahlâki tutum ve yönelimlerin de küfür kavramına içkin olduğu anlaşılmaktadır. Örnek için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 129-137 vd.

makam olarak dile getirilen ve seyrisülûkun mertebeleri olarak gösterilen şerîat, tarîkat, marîfet ve hakikat safhaları, Yesevî çizgide olduğu gibi olan Yûnus Emre'nin tasavvuf anlayışında da önemli bir yere sahiptir.¹⁴⁶⁶ İslam'ın irfanî yönünü ifade eden bu kapılar,¹⁴⁶⁷ Yûnus'a göre hakiki ve olgun bir mü'min olma yolundaki manevî yolculuğun dört ana durağını oluşturmaktadır.¹⁴⁶⁸ Yûnus'a göre bu yolculukta bir mürşid-i kâmil'e intisap edilerek tasavvuf yolu takip edilmeli,¹⁴⁶⁹ ibadetlere gösterilen ihtimam, kişiyi fani ve dünyevi gâilelerden uzaklaştırarak edeb ve ahlâk yoluna sevk etmelidir.¹⁴⁷⁰

Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışında karşılaşılan hususlardan biri de söz ve eylemlerin arkasında yatan itici güce yani niyete değer atfetmiş olmasıdır. Bilindiği gibi bir davranışın ahlâkî açıdan değerini tespit etmede, temelde sonuç ve niyet odaklı iki yaklaşım söz konusudur.¹⁴⁷¹ Davranışı sonuçları açısından ele alan yaklaşımda bir davranışın ahlâkî değerinin tespiti, o davranışın neticesinde ortaya çıkan durumla ölçülür. Niyet odaklı yaklaşımda ise bir eylemin ahlâkî değerini belirleyen yegâne unsur, o davranışın hangi sâikle gerçekleştirildiğidir.¹⁴⁷²

Yûnus Emre'nin davranışların ahlâkîliğini sonuçlarına göre değerlendirmeyi insanın söz ve davranışlarının altında yatan niyeti göz ardı ettiği için tutarlı bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan ona göre bir davranışın ahlâkî değerinin tespitindeki temel ölçüt niyettir. O, bu konuda Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozoflarının benimsediği yaklaşımdan farklı bir tutuma sahiptir. Bu doğrultuda kendisinin davranışlar ile niyetler arasında organik bir bağ kuran Kant'ın yaklaşımıyla benzerlik taşıdığı ileri sürülebilir.¹⁴⁷³ Yûnus'u bu düşünceye sevk eden âmil, muhtemelen ameller ile niyetler arasındaki sıkı irtibata vurgu yapan hadislerdir.¹⁴⁷⁴

1466 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 414; Abdullah Kahraman, “Yûnus Emre Dîvân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat Ve Marifet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 6-9.

1467 İlgili beyitler için bk. (351/3, 4, 5, 6)

1468 Şer'at-Tarikat yoldur varana / Hakikat-Ma'rifet andan içerü (290/8); Dört kapudur kırk makâm yüz altmış menzili var / Ana irene açılır vilâyet derecesi (351/13)

1469 Tâlib meseli ırmak mürşid meseli deryâ / Seyr ü seferi hoş gör 'ummân bulasın birgün (229/3)

1470 Yûnus başarılması zor olan bu yolu, birçok meşakkatler barındıran çetin bir yol olarak nitelemektedir. Menzili irak bu yolun bu yola kim varası / Müşkili çok bu hâlün bunı kim başarası (375/1)

1471 Kılıç, “Ahlâk Kavramının Analizi”, 44-45.

1472 Müfti Selim Saruhan, “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi”, *Eskiyeni* 28 (2014), 56-57.

1473 Kant, insanın davranışlarında kendisine referans olarak gördüğü sübjektif ahlâk kriterlerine “maxim” adını vermektedir. Ayrıntı için bk. Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 36-37.

1474 Öyle ki Hz. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Ümâme gibi sahâbilerden gelen rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.v) kulun niyetinin önemini vurgulamış; herkesin niyetinin karşılığını alacağını ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Bedü'l-vahy”, 1 (No: 1); Müslim, “İmâre”, 155 (No: 1907); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1975), “Zühd”, 21 (No: 4227); Ebû Dâvûd, “Talak”, 10 (No: 20201). Benzer şekilde kudsî bir hadiste de kulun iyi

Ayrıca Yûnus Emre'nin ahlâk düşüncesinin temelini gayeci ahlâktan ziyade ödev ahlâk anlayışının oluşturduğu söylenebilir. Çünkü ödev ahlâkı, meşruiyet temelini genel geçer bir ahlâk yasasından ve bu yasanın ardındaki otoriteye duyulan saygıdan almaktadır. Yani isteyerek ve saygı duyularak yerine getirilmeyen hiçbir “ödev”, ahlâkî bakımdan da değer taşımamaktadır. Oysa gayeci ahlâk anlayışında herhangi bir ödev yahut ahlâk yasası referans alınmaksızın doğrudan doğruya “gaye” öne çıkartılır. Yani burada asıl önemli olan ölçüt gayedir.¹⁴⁷⁵ Fakat her insanın her türden gayesinin altında ‘bencil’ bir talep yer aldığından verili bir ödül veya hedefi elde etmeye dönük yaşam sürmeyi Yûnus doğru bulmaz. Nitekim Yûnus, kendi deyimiyle ‘cehennemde yer eylemeye, cennette köşk bağlamaya’ odaklanmaz. Cenneti ‘bir ev ile birkaç hûriden’ ibaret sayar ve onlara hevesi olmadığını belirterek doğrudan doğruya Hakk'ın rızasını arzuladığını ifade eder.¹⁴⁷⁶

Yine buradan hareketle Yûnus Emre'nin ahlâk öğretisinde göze çarpan bir başka özellik de onun ahlâkın amelî yönüyle ilgilenmiş olmasıdır. İslam düşüncesinde ahlâkın nazarî yönüne odaklanan, ahlâka dair çeşitli kanun ve esaslar geliştirmekle ilgilenen bilginler bulunmakla birlikte İslam ahlâkçıları, ağırlıklı olarak ahlâkın teorik yönünden çok pratik yönüne odaklanmışlardır. Zira teorik ahlâk, nihai anlamda ahlâkın nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin bir kalıp oluşturma iddiası taşır. Oysa pratik ahlâk, böyle bir temele odaklanmak yerine doğrudan doğruya, insanın kendisine ve çevresine karşı

bir iş yapmaya niyet etmesi, davranışın sonucu her ne olursa olsun, mükâfatla ilişkilendirilmiştir. Dahası, niyetin ilgili davranıştan daha üstün bir değere sahip olduğuna [نية المؤمن خير من عمله] gönderme yapan bir rivayet de bulunmaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 6/185-186 (No: 5942)

1475 Ödev ahlâkı için bk. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Joanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 12-17. Bununla birlikte Yûnus Emre, özellikle *Risâletü'n-nushıyye* eserinde ahlâkî ilkeleri “erdem” üzerinden incelediğinden onun ahlâk felsefesini erdem etiği açısından da ele almak mümkün görünmektedir. Böyle bir çalışma için bk. Cafer Sadık Yaran, “Erdem Etiği Açısından Yûnus Emre'nin Ahlâk Felsefesi”, *Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu*, ed. H. Bayram Başer (İstanbul: İBB Yayınları, 2010), 57-67.

1476 Ne Tamu'da yir eyledüm, ne Uçmak'da köşk bağladum / Senün için çok agladum, bana seni gerek seni (381/7); Cennet Cennet didükleri, bir ev ile bir kaç Hûrî / İsteyene virgil anı, bana seni gerek seni (381/8); Korkmaya Tamu'sından ummaya Hürîsinden / Dâim anun maksûdı Hakk'un dîdârı gerek (142/5); Sekiz Uçmagun Hürîsi eger bezenüp geleler / Senün sevgünden özgeyi gönüm hîç kabûl itmeye (3/11); Seni gördüm güneş gibi, Cennet bana zindân gibi / Cennet'üne zâhidün ko, Uçmak'da arzûm yok durur (52/6). Aynı doğrultuda diğer beyitler için bk. Bugün cânum yolda koyam yarın 'ıvâzın viresün / 'Arz eyleme Uçmagunı hîç arzûm yok Uçmagiçün (234/2); Uçmak Uçmagun didüğün mü'minleri yeltediğün / Bir evile bir kaç Hürî hevesüm yok kuçmagiçün (234/4); Sôfilere vir sen anı bana seni gerek seni / Ben niçe terk idem seni şol bir ev ü çardagiçün (234/6)

görevlerine odaklanır.¹⁴⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışındaki hâkim temanın ahlâkın amelî yani pratik boyutu olduğu söylenebilir.

Yûnus Emre'de ahlâkın etki sahası oldukça geniştir. O ahlâkı, insanlar arası münasebetlerle sınırlı tutmamaktadır. Çünkü bu yaklaşıma göre ahlâk, insanla başlayıp insanla noktalanmış bir temele yaslanır. Buna göre bireyin insan dışı varlıklarla olan ilişkisi doğrudan “insan” ile başlayıp bitmediğinden ahlâkî değerlendirmelerin dışında kalır. Yûnus'a göre ahlâk, insan ile başlayan, ancak son durağı insan olmak zorunda olmayan bir sürecin adıdır. Çünkü o, ahlâkı ‘insanlar arası’ değil; ‘insanî ilişkiler’ boyutunda ele almakta, merkezinde insanın olduğu her türlü münasebeti bu kapsamda değerlendirmektedir. Öyle ki insan, sadece insanla ilişki kurmaz; onun başta Yüce Allah olmak üzere birbirinden çok farklı muhatapları vardır. İnsanın insanlarla, diğer canlılarla hatta evren ve Yaratıcı ile olan münasebeti bu bağlamda değerlendirilebilir. İşte Yûnus'un cephesinde insanın bütün bu tür münasebetleri ahlâkî değerlendirmeye konu olan ilişkilerdir. Çünkü tüm bu davranışlarda insan, iradî ve merkezî bir role sahiptir.

Yûnus Emre, ahlâk telakkisine işaret eden şiirlerinde muhtemelen tevarüs ettiği tasavvufî geleneğin etkisinden ötürü “karşıtlık” ilkesine yer vermektedir. O, şiirlerine yansıyan ahlâkî ilkeleri tamah-kanaat, riya-ihlas, zulmet-nûr, eğrilik-doğruluk, buhl-sehâvet, davi-sevi, kibir-tevâzu gibi ağırlıklı olarak zıtlarıyla ortaya koyduğu unsurlar üzerinden temellendirmektedir. Ona göre samimi bir Müslüman'ın öğüt alıp ders çıkarmasını istediği ahlâkî ilkeler, insanda ve evrende zıt unsurlar şeklinde bulunduğundan Yûnus Emre, ahlâkî prensiplere dair mesajlarını birbirinin muhalifi olarak zikrettiği bu karşıt unsurlar üzerinden vermektedir.

Özetle Yûnus Emre'nin ahlâk telakkisi her şeyden önce Kur'an'a ve onun pratize edilmiş hali olan Sünnet malzemesinin temel ilkelerine dayanmaktadır.¹⁴⁷⁸ Beyitlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu gibi onun ahlâk tasavvurunun temelinde “insan” unsuru yer almaktadır. Kendine has üslubu ve özgün yorumuyla Yûnus, tasavvufî çevrelerce benimsenen insana dair potansiyel “kötü” algısı yerine, sevgi ve hoşgörü temelli bir yaklaşım biçimini tercih etmektedir. Bu yönüyle o, Kur'an'ın referansı ile insanı (sahip olduğu nimetler bakımından) değerli görmekte, bizzat Yüce Yaratıcı tarafından muhatap alınan saygın bir varlık olması bakımından da ona dair potansiyel “iyi” algısını yerleştirmeye çalışmaktadır.¹⁴⁷⁹ Bu nedenle *Dîvân*'da insanın kendi özünü keşfetmesine yönelik atıfların yanı sıra insanın kendi iç benini

1477 Halil Vehbi Eralp, “Ahlâk ve Âdetler İlmî”, *Sosyoloji Dergisi*, 2 (1943), 96; Kılıç, “Ahlâk Kavramının Analizi”, 44-45.

1478 Yûnus'un sözü şi'irden ammâ aslı(dur) kitâbdan / Hadîsile dinene key (bilgi) sâdik olmak gerek (137/9)

1479 “Andolsun ki biz; insanoğluna şan, şeref ve nimetler vermişizdir. Kendilerini hem karada hem denizde taşımışızdır. Onlara güzel güzel rızıklar bahşetmiş, onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kılmışızdır.” Bk. İsrâ 17/70.

tanıyıp bilmesi öncelikli bir ödev olarak takdim edilmektedir.¹⁴⁸⁰ Dolayısıyla Yûnus'a göre insanın kendi cevherini fark edip ortaya çıkarması, ahlâkî bakımdan olgunlaşmasını sağlayacak bu özü tanıma ve keşfetme ödevini yerine getirmesine bağlıdır.

3. *Dîvân*'da Ahlâk-İbadet İlişkisi

İbadet kelimesi sözlükte kulluk etmek, boyun eğmek, itaat etmek gibi anlamlara gelir.¹⁴⁸¹ Bununla birlikte bu terim, umumî ve hususî olmak üzere ele alınırsa umumî manada ibadet, kulun acizliğini kabul ederek yaşamı boyunca tevazu ve teslimiyet içerisinde Yüce Allah'a karşı hürmet ve tazim duygusuyla hissetmesi gereken şuur ve duyarlılık halini ifade eder. Yani en geniş anlamıyla ibadet, kulun Yüce Allah'ın kendisinden hoşnut ve razı olmasını temin etmeye dönük bütün çabalarını içine alan bir kavramdır. Bu doğrultuda belirli bir vakit ve eda şekli ile sınırlı olmaksızın kulun samimiyet bilinci içerisinde Yüce Allah'ın rızasına nail olma niyetini ihtiva eden her türlü söz ve davranışı ibadet sınıfına girer. Ancak bu kavramın birtakım şartları haiz düzenli davranış kalıpları anlamında kullanılması daha yaygındır. Öte yandan bu kavramla ilintili olarak ibadete eşlik etmesi gereken ahlâkî tutum, samimî tavır ve manevî öz ağırlıklı olarak *ubudiyet* kavramının anlam sahasına içkindir.¹⁴⁸² Dar kapsamlı kullanılan ibadet terimi ise kul olma halinin bir şükürünü ifade eden ve şerî bir emir gereği belirli form ve ölçütlerle yerine getirilmesi istenen davranış biçimleridir. Bu bağlamda Allah ve Resulü tarafından yapılması istenen namaz, dua, kurban, itikâf, hac, zekât ve oruç gibi dinî görevler hususî manada ibadet kapsamına giren davranışlar arasında sayılabilir.

İbadetlerin insana ahlâkî bir olgunluk katması gerektiği iddiasında olan Yûnus Emre, sonuçları bakımından ibadetleri birtakım faziletlerle ilişkilendirmektedir. Şekil ve merasim düzeyinde kalan özellikle de riya ve gösteriş maksatlı eylemlerin ibadet değeri taşımadığı kanısındadır.¹⁴⁸³ Ona göre bu tür girişimler, ibadetin özüne ve ruhuna aykırı olduğu gibi söz konusu ibadetin yerine getirilmesinde öncelikli saik olan Yüce Allah'ın rızasını kazanma amacını da zedelemektedir. Dolayısıyla niyet-eylem ilişkisi bakımından bu tür bir kusur, ibadetin adet düzeyine düşerek ihlastan yoksun bir "rutin" halini almasına sebep olmaktadır. Zira ibadette asıl olan onun kul üzerindeki dönüştürücü etkisidir.¹⁴⁸⁴ Tabiatıyla kulluk bilinci içerisinde yapılması gereken ibadetin şuur dışı birtakım pratiklere dönüşmesi,

1480 Miskîn Yûnus aç gözünü, Uyar gafletten özünü / Tâ bilesin kendözünü, Tanla seher vaktinde tur (88/9)

1481 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "abd", 3/271; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "abd", 8/330-332.

1482 Kavramın etimolojik tahlili için bk. Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.

1483 'Amelüm ne ki varsa hep riyâdur / 'Acebdür ihlâsı unutmışam ben (258/5); Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az / Dinle neye varur söz Cehennem'de yatarsın (248/8); Bana namâz kılmaz diyen ben kıluram namâzumı / Kılurısam kılmazısam ol Hak bilir niyâzumı (349/1); Hak'dan artuk kimse bilmez kâfir müselmân kim durur / Ben kıluram namâzumı Hak geçürürse nâzumı (349/2)

1484 İbadette şekil ve mana bütünlüğü için bk. Hüseyin Certel, "Dinî Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi", *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 217-220.

ibadeti sıradanlaştırdığı gibi kulun da söz konusu ibadetin dönüştürücü etkisinden mahrum kalmasına yol açmaktadır. Yûnus Emre'ye göre bu tür bir ibadetin sıradanlığı aşması mümkün olmadığı gibi değer üreterek sahibini ahlâkî bakımdan donatması da mümkün ve olası değildir.

Yûnus Emre'deki bu düşünce, esas itibarıyla Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnet malzemesinin ibadet-ahlâk ilişkisini ele alma biçimiyle örtüşmektedir. Zira ibadetlerin insanı erdemli kılma gibi çok aslı bir gaye gözettiği gerek ayetlerden gerekse konuyla ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Yûnus Emre müslüman vasfı taşıyan bir kimsenin her türlü söz ve davranışlarında ahlâkî olmayı öncelemesi gerektiği üzerinde durmaktadır.¹⁴⁸⁵ Cenab-ı Hakk'ın rızasına ermenin ehemmiyetli ve evleviyetli bir yolu olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) ahlâkını örnek almayı salık vermektedir.¹⁴⁸⁶ O bu konudaki beyitlerinde ahlâkâ sevk etmeyen ibadetin suur ve ihlastan yoksun olduğu gerçeğini hatırlatmakta bu tür ibadetlerin kulun söz ve davranışlarını müspet yönde değiştirmekten uzak olduğu üzerinde durmaktadır.

Öyle ki Yûnus, bu konuda her fırsatta samimi niyet ve içtenliği ön plana çıkartırken ibadetleri de ifasından hoşnut olunan zevkli bir görev olarak mütalaa etmektedir. Esasen onun namaz, oruç, zekât, hac vb. gibi ibadet formlarına yönelik bu tutumu, ibadet ile ahlâk arasındaki sıkı irtibata atfettiği bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ibadetin anlam sahasına da içkin olan saygı, tazim ve ihtirama layık olan yegâne varlık doğrudan doğruya rızası uğrunda ubudiyete yöneldiğimiz Yüce Allah'tır. O'na gösterilen tazim ve hürmet, kulun kendi özüne duyduğu saygının bir yansımasıdır. Zira Yûnus, ibadetleri belirli kalıplar üzerinden icra edilmesi gereken vazifelerden ziyade pratik hayatın hemen her safhasında kişiyi ahlâkî davranışlarda bulunmaya sevk eden kulluk ödevleri olarak değerlendirmektedir. Bu sayede kul, ibadetlerin somut ve müspet yansımalarını söz ve eylemlerinde ahlâkî tavır alma yönünde görünür kılabilme tutumu elde edebilmektedir. Onun bu tutumu Kur'an'ın ibadetlere yüklediği aktif rol bakımından da sağlaması yapılabılır bir ahlâk-ibadet ilişkisine dayanmaktadır.¹⁴⁸⁷

Söz gelimi *Dîvân*'da “kalp kırıp gönül yıkmak” gibi unsurlar, ibadetin güzel ahlâka ulaştırma gayesinin önünde bir engel olarak görülmektedir. Dolayısıyla ibadetlerin müspet yönde dönüştürücü etkilerine dikkat çeken Yûnus, bir kez olsun gönül yıkmayı namaz

1485 Evvel bize vâcib budur hoş hulkıla 'amel gerek / İslâm adı okıncak yoldaşumuz îmân gerek (388/1)

1486 Hulkun olmayınca Muhammed gibi / Hak didârın sana göstermeye (326/7)

1487 Örneğin Kur'an'da titizlikle yerine getirilen namaz ibadetinin insanı kötülüklerden muhafaza ettiğine vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde ilgili rivayetlerde de namazın manevi kirlere arındırıcı etkisi üzerinde durulmaktadır. “...Muhakkak ki namaz ahlâk dışı her türlü hayâsızlıktan ve kötülüğün alıkoyar. Allah'ı anmak (demek olan namaz) elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür...” Bk. Ankebût 29/45. Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 5 (No: 505); Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 283 (No: 667); Tirmizî, “Emsâl”, 5 (No: 2868); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/494 (No: 8924).

ibadetinin kabulünün önünde engel olarak görmektedir.¹⁴⁸⁸ Benzer tablolar, eserin başka beyitlerinde çeşitli ibadetler için de gündeme gelmektedir. Nitekim kalp kırıp gönül yıkmanın tıpkı namaz ibadetindeki gibi hac ibadetinin kabulüne de mani olduğu hatırlanmaktadır, ahlâkî olmayan bu tür bir tutumun ibadet ruhuyla bağdaşmayacağı vurgulanmaktadır.¹⁴⁸⁹ Yûnus Emre kimi beyitlerinde söz konusu eleştiriyi kendisini merkeze alarak vermektedir.¹⁴⁹⁰

Benzer hususlar ahlâk-ibadet ilişkisi bağlamında oruç ibadeti açısından da düşünülebilir.¹⁴⁹¹ Çünkü namazdan kasıt beden eğitimi olmadığı gibi oruçtan kasıt da riyâzet değildir. Dolayısıyla ibadetler ile ahlâkî söz ve davranışlar arasında güçlü bir bağ bulunmalı, ibadetler bireyin ahlâkına müspet yönde etki etmelidir.¹⁴⁹² Yani ibadeti yerine getiren kimse, nefisini kötülüklerden arındırdığı gibi gündelik yaşamında söz ve davranışlarında güzel ahlâkî bir tutum ortaya koymalıdır. Müslümanın müspet yönde ortaya koyması gereken ahlâkî tavrı, yerine getirmekle yükümlü olduğu ibadetlerle ilişkilendiren Yûnus Emre, birey üzerinde yapıcı ve dönüştürücü herhangi etkisi bulunmayan ibadetlerin adet ve rutin faaliyetlerden öteye geçemeyeceğini hatırlatmaktadır.

Söz gelimi bu düşüncenin örneklerinden biri *Dîvân*'da, gereği gibi amel edilmediği halde Kur'an'ın defaatle okunmasının kişiye fayda getirmeyeceği örneği üzerinden sunulmaktadır. Öyle ki Hakk ve hakikati ikrar etmeye sevk etmeyen bilgi edinme faaliyetinin eleştiri konusu yapıldığı görülür.¹⁴⁹³ Bu durumun sadece Kur'an okuma (ancak onunla amel etmeme) örneği ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilmi başlı başına

1488 Bir kez gönül yıkduısına bu kıldugun namâz degül / Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül (166/1)

1489 Bin kez hacca vardunisa bin kez gazâ kıldunisa / Bir kez gönül sıdunisa gerekse yüz yıl yol doki (366/6); Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice / Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa (299/3)

1490 Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin hacca / Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür (91/5)

1491 Örneğin Kur'an'da oruç ve kurban ibadetinin takvâ şuuruna erdirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. "Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi takvâyâ ulaşabilmeniz için size de farz kılındı." Bk. Bakara 2/183; "Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır. Fakat Allah'a ulaşacak olan şey sizin takvânızdır..." Hac 22/37. Benzer şekilde rivayetlerde orucun kişiye ahlâkî olgunluk katması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Buhârî, "Savm", 2 (No: 1795), "Savm", 8-9 (No: 1804-1805). Yine bir kısım rivayetlerde ise gereği yapılmayan bir ibadetin değerden yoksun olduğu vurgulanmaktadır. Öyle ki (gündüzleyin) oruç tutan nicelerinin nasibinin sadece açlık olduğu gibi (geceleyin) namaz kılan çoklarının da nasibinin uykusuzluktan başka bir şey olmadığı dile getirilmektedir. Bk. İbn Mâce, "Siyâm", 21 (No: 1690); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/428 (No: 9685)

1492 Ahlâk ve ibadet arasındaki sıkı irtibata dikkat çekerek ahlâkî söz ve tavırların ibadetlerin kabul şartları arasında değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir çalıma için bk. Mustafa Yıldırım, "Usûl Hatasının İbadet-Ahlâk İlişikisine Olumsuz Etkileri", *Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 22, 26.

1493 Okıdun yidi mushafı tâ'at gösterürsün sâfi / Çünkü 'amel eylemedün gerekse var yüz bin okı (366/5); Lâ-şerîkden okursın sonra şerîk katarsın / Bire iki dimegi kimden fetvâ dutarsın (248/1); Çün Kur'an gökden indi anı Allâh buyurdi / Andan haber virsene hâ kitâbdan ötersin (248/3)

bir ibadet olarak değerlendiren Yûnus, söz konusu ibadetin Hakk katında kıymetli olabilmesini kulun ilmiyle âmil olmasına bağlamaktadır.¹⁴⁹⁴ İlim kendisini şekli birtakım sembollerle değil, doğrudan doğruya yaşayış biçimi ile değer üreterek görünür kılmalıdır.¹⁴⁹⁵ Ona göre kalp kırıp gönül yıkan âlim kimse, amelsiz bir ilim taşımaktadır. Yûnus, faydasız ilme sahip bu tür kimselerin kendilerini ahlâkî olgunluğa sevk etmeyen ibadet peşinde olmalarını da eleştirmektedir.¹⁴⁹⁶

İlim ve irfan sahibi olmanın kişinin kendi özünü bilmesi gibi değerli bir ahlâkî olgunluğu beraberinde getirmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁹⁷ Hakk'a karşı nankör olmak, elde edilen ilmin hakkını vermemek demektir.¹⁴⁹⁸ Yûnus Emre kişiyi olgun ve ahlâklı kılan bilgeliğe büyük bir değer vermekle beraber insan-ı kâmil olma yolunda katkısı olmayan ilim ve ibadetin ise uğrunda çaba gösterilecek birer amaç olmadığı iddiasındadır. Nitekim o, bu tür kimselerin çabasının bir "kuru emek" olduğunu dile getirmektedir.¹⁴⁹⁹

Yûnus Emre, ibadetlerin insanı reziletlerden uzaklaştırıp faziletlerle donatması gerektiği düşüncesini eserinde çeşitli ibadet türleri için örneklendirmektedir. Yûnus'un bu doğrultudaki en temel eleştirisi, ibadetlerin kulluk bilinci doğrultusunda samimiyetle yerine getirilmemesi sonucunda ortaya çıkan ahlâka mugayir tablodur. Bu tablonun sebebi ise ibadete gereken ihtimamın gösterilmemesidir. Ona göre özü ve ruhu olmayan bir ibadetin insanı kötülüklerden uzaklaştırıp iyi ve güzel davranışlara sevk etmesi düşünülemez. Bu bağlamda ibadetin değer üretmesi ve ahlâklı bireyler yetiştirmesi için içtenlikle yerine getirilmesi gerekmektedir.¹⁵⁰⁰ Yûnus Emre bu minvaldeki eleştirilerini öncelikli olarak -belki de eserde üzerinde en çok durduğu ibadet olduğundan- namaz üzerinden sunmaktadır. Söz gelimi o "nefis putu" ve "gönül pası" olabilecek kötülüklerden uzaklaşmayan bir kimsenin namaz kılmasını abes bulmakta, böyle birinin yerine getirdiği

1494 'Âlim midür ol 'ilmine lâıyk 'ameli yok / Câhil midür ol 'ışka sata iki cihânı (357/3); Yûnus olma câhillerden irak olma ehillerden / Câhil ne var mü'minise câhillikden kalur degül (157/8)0

1495 Hırka vü takeye yol virmez ferecile 'âlim olmaz / Dîn diyânet olmayıcak n'eylersün bunca varakı (366/4)

1496 'İlm ü 'amel ne assı bir gönül yıkdunısa / 'Ârif gönül yapduğı berâber hicâz ile (335/12); Halkı fetvâ virürsin yâ sen niçün dutmazsın / 'İlmün var 'amelün yok hâ günâha batarsın (248/9)

1497 Okursın tasnîf kitâb niçe binâ vü i'râb / Havf ü recâ sende yok eyle ki bir Tatar'sın (248/4); 'İlm okımak bilmeklik kendözini bilmekdür / Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin (248/5); 'İlm okımak ma'nîsi 'ibret anlamagıçün / Çün 'ibretten degülsin görmedin taş atarsın (248/6)

1498 'Şeyh ü dânişmend ü fakı gönül yapan bulur Hak'ı / Sen bir gönül yıkdunısa gerekse var yüz yıl okı (410/4)

1499 'İlim 'ilim bilmekdür 'ilim kendin bilmekdür / Sen kendüni bilmezsin yâ niçe okumakdur (91/1); Okumakdan ma'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür / Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür (91/2); Okıdum bildüm dime çok tâ'at kıldum dime / Eri Hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür (91/3)

1500 Benden öğüt isterisen eydivirem bildigümden / Budur Çalab'un buyruğı tutun oruç kılun namâz (109/2); Ben oruç-namâz için süçi içdüüm esridüm / Tesbîh-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz (106/8); Niyâz için buyurdı Hak namâzı / Niyâzdan vay sana gâfil olasın (279/7)

hiçbir namazın onu kötülüklerden koruyup ahlâklı kılma konusunda fayda sağlamayacağını belirtmektedir.¹⁵⁰¹ Benzer bir durum abdest için de geçerlidir. Abdest bedenî kirlerden arındırma da buradaki asıl gaye gönüldeki manevî kirlerden arınmaktır. Kötü söz ve tavırları ile çirkin tutum ve davranışlarından sakınmayan bir kimse ibadet ve ahlâk birlikteliği açısından eleştirilmektedir.¹⁵⁰² Ona göre ubudiyetin yolu ibadetten geçmekteyse de ibadeti yerine getiren herkes ubudiyete erişememektedir. Dolayısıyla ubudiyet, ancak ve ancak kâmilene yerine getirilmesi gereken taat¹⁵⁰³ [namaz] ile mümkündür.¹⁵⁰⁴ Namazı hakkıyla yerine getirmeye büyük bir değer atfeden Yûnus, söz konusu ibadetin hem dünyada hem ahirette kişiye bir mükâfat olarak döneceğini savunmaktadır. Ahiretteki karşılığının cennet olacağını söylediği bu ibadetin dünyadaki nasibinin de sahibini ahlâkî bakımdan şekillendirmesi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁰⁵

İbadetler ile erdemli tutum ve davranışlar arasında organik bir bağ kuran Yûnus Emre, bu düşüncesini hac ibadeti üzerinden temellendirdiği gibi bazı beyitlerinde de Kâbe temsili üzerinden ortaya koymaktadır. Nitekim bazı eserinde *Kâbe* ile *Gönül* motiflerini karşılaştıran Yûnus, bu mukayesede Kâbe karşısında “gönül” kavramını önceleyen bir perspektif sunmaktadır. O sanılanın aksine bu mukayesede Kâbe’nin saygınlığını düşürmemekte; tam aksine gönlün saygınlığını artırmaktadır. Yüce Allah’ın (sevgisinin) bulunduğu bir mahal olması yönüyle gönlün ve gönül kazanmanın önemini hatırlatmaktadır.¹⁵⁰⁶ Bununla birlikte mefhumu muhalifi ile gönül tahribinin hac ibadeti ile dahi telafisi mümkün olmayan bir ahlâkî zafiyet olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁰⁷

Sonuç

Kur’an-ı Kerîm’in en temel ve öncelikli mesajlarından biri, kulluk şuur ve farkındalığı oluşturmakla ilgilidir. Onun ortaya koyduğu ilkeler bütüncül bir şekilde incelendiğinde Kur’an’da “takvâ” kavramıyla ifadesini bulan bu duyarlılık halinin yerleştirilmesinin amaç-değer olarak gözetildiği söylenebilir. Buradan hareketle kullar için edâ edilmesi gereken bir yükümlülük olarak vaz’ edilen ibadetler de kendileriyle takvâ bilincinin ikamesi hedeflenen

1501 Sımsan bûtın nefsün ‘abes kamu tâ’atün / Anı sımaga çâre hele şimdi buldum ben (280/6); Bir tona kan bulaşacak yumayınca mismil olmaz / Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar (24/2)

1502 Su ne kadar arıda çün yavuz hüyun bile / Meger bizi pâk ide Hak’dan ‘inâyetümüz (116/6)

1503 Eserde amel ve taat kavramlarına sık sık müracaat eden Yûnus; ilkiyle umumi manada her türden ibadeti, ikincisiyle ise bu ibadet formları içerisinde kendisine önemli bir paye verdiği namaz ibadetini kastetmektedir. Eger varısa ‘amelün gîn olırsar sinün senün / Eger yogısa ‘amelün oddan şarâb içdi gönül (152/15)

1504 Şerî’at sûret evi tâ’ate girer kavî / ‘Âleme çıkdı çavı ‘ubüdiyyet içinde (295/10)

1505 Gel imdi tur bu fâniden mahrûm kalmadın bâkiden / Tâ’at kılıp bu dünyeden kullar nasîb almak gerek (137/4); Kim durur kim ire ana dün-gün tâ’at kılan ana / Virülür uçmak anlara zîrâ bilişdür yâd degül (154/5)

1506 Gönül mi yig Ka’be mi yig eyit bana ‘aklı ire / Gönül yigdür zîrâ ki Hak gönülde tutar turakı (366/7)

1507 Dürîş kazan yi-yidür bir gönül ele getir / Yüz Ka’be’den yigrekdür bir gönül ziyâreti (380/4); Müdde’î bizi görmez gözine girersevüz / Gerekse yüz kez varsun Ka’be’ye ulu hacca (342/4)

kulluk görevleridir. Bu bağlamda ibadetler, sadece şekli bakımından icra edilmesi gereken hukûkî birer eylem olarak değerlendirilmemelidir. Öyle ki, Yüce Allah'a kulluk ve nimetlerine şükür manalarını ihtiva eden ibadetlerin birincil amacı, kişiyi bireysel ve toplumsal hayatın hemen her safhasında ahlâkî tutum ve davranışlardan yana tavır almaya sevk etmektir.

Söz gelimi namaz *fahşâ* ve *münker* olarak ifade edilen kötülüklerden alıkoymalı, oruç ise onu hakkıyla tutanı *müttakî* kılmalıdır. Benzer şekilde kurban, *takvâ* bilincine ulaştırmalı; zenginlik nimetinin bir şükürü olarak yerine getirilen zekât da *tezkiye* ve arınmaya vesile olmalıdır. Aksi takdirde ibadet ve ahlâkî birbirinden bağımsız kategoriler olarak görmek gibi Kur'an ve Sünnet malzemesinin özüne bütünüyle aykırı bir yönelim ortaya çıkabilmektedir. Bu durum iki açıdan problemlili görünmektedir. Zira ahlâkî değerleri ibadetlerden soyutlayan bir din anlayışının müntesiplerine armağan edeceği herhangi bir şeyi bulunmamaktadır. Çünkü bu durumda, ya ahlâklı olmayı devre dışı bırakarak salt ibadet eksenli bir yönelime ya da erdemli hareket karşısında ibadete yönelmeyi gereksiz gören bir yaklaşıma savrulmak kaçınılmaz hale gelmektedir. *Dîvân* özelinde Yûnus'un ahlâk-ibadet ilişkisini incelediğimiz bu etütte sözü edilen aşırı uçları temsil eden yaklaşımlardan ziyade Kur'an'ın, Sünnet'in ve aklın makul bulduğu mutedil bir yol benimsemenin isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Yûnus Emre, *Dîvân* adlı eserinde ahlâkî tutum kazanmayı ibadetlerin temel amacı olarak gören bir yaklaşımı savunmakta, ibadetlerin kişiyi söz ve davranışlarında ahlâklı kılmaya sevk eden bir dinamiğe sahip olması gerektiği üzerinde durmaktadır. *Takvâ* kavramının anlam sahasını içkin bir bakış açısı benimseyen Yûnus, kulluk bilinci ve farkındalığının ortaya çıkarılmasında ve dolayısıyla kişiyi söz ve eylemlerinde ahlâklı kılması noktasında ibadetlerin son derece önemli bir fonksiyon icra ettiğini hatırlatmaktadır. Ona göre ibadetlerin aslî amacı, sahibini ahlâk ve erdemli davranmaya sevk eden bir şuur ulaştırmaktır. Zira ibadetler, samimiyet ve ihlasla onları yerine getirmeyi sürdürenleri iyiliğe erdirtir.

Başta namaz, oruç, zekât, hac vb. gibi ibadetler olmak üzere ilim öğrenmenin bile kişiyi güzel ahlâka erdirmesi gereken bir yönünün olduğunu ifade eden Yûnus, ahlâk-ibadet münasebetini düzenleyen Kur'an ve Sünnet verilerine uygun mutedil bir yaklaşım biçimi benimsemektedir. Onun bu yaklaşımının, ibadetlerin amaç-değeri olması bakımından *takvâyı* önceleyen ayetlerle ve bu bakış açısının pratik hayattaki somut izlerini düzenlemesi bakımından rivayet malzemesiyle örtüştüğü görülmektedir. Teoride olmasa da uygulamada söz konusu iki sahanın birbirinden net şekilde ayrışmaya başladığı günümüzde *Dîvân*'da salık verilen bu düşüncenin son derece işlevsel olduğu açıktır. Yûnus Emre, konuyla ilgili beyitlerinde her fırsatta ahlâk-ibadet birlikteliğine vurgu yapmaktadır. Nitekim o, her iki sahanın da birbirini istilzam ettirdiğini özlü bir şekilde ortaya koymakta, söylem-eylem insicamı ve tutarlılığı bakımından günümüze çok önemli mesajlar vermektedir. İbadetlerin tabii ve müşahhas bir neticesi olarak kişiyi ahlâken değiştirip dönüştürmesi gerektiğini

savunan Yûnus, sahibini ahlâk ve erdemden yana tavır almaya sevk etmeyen ibadetlerin “kuru birer emek” olduğunun altını çizmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1421/2001.

Altınok, Baki Yaşa. “Yeni Vesikalara Göre Yûnus Emre’nin Ahi Evran, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Balı İle İlişkisi”. *Yûnus Emre Kitabı*. ed. Orhan Kemal Tavukçu. 229-242. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2017.

Arslan, Hammet. “Yesevi Hikmetlerinde Bencillik Eleştirisi”. *Bilge Tonyukuk Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-I*. ed. Yûnus Emre Tansü. 395-415. Gaziantep: İksad Publishing House, 2020.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Certel, Hüseyin. “Dinî Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi”. *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 209-222.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lüga ve sihâhü’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1990.

Çelikel, Bülent. *Benliğin İnşâsı Ahlâk-ı Nâsırî’nin Eğitim Bakımından İçerik Analizi*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2014.

Çubukçu, İbrahim Ağâh. “Yûnus Emre ve Din Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 1-15.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Sâlih b. Abdilazîz. Riyad: Dâru’s-selâm, 1420/1999.

Eralp, Halil Vehbi. “Ahlâk ve Âdetler İlmi”. *Sosyoloji Dergisi* 2 (1943), 94-104.

Fahrî, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

Fîrûzabâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb. *el-Kâmûsü’l-muhît*. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 8. Basım, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn*. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1402/1986.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yûnus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 12. Basım, 2020.

Hücvârî, Ebû’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî. *Hakikat Bilgisi (Keşfü’l-mahcûb)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

İbn Adî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Tehzîbü’l-ahlak (Ahlâk Eğitimi)*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâ’i’l-kütübi’l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tehzîbü'l-ahlâk*. thk. İmâd el-Hilâlî. Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2011.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Kahraman, Abdullah. “Yunus Emre Divan’ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-18.

Kandemir, Mehmet Yaşar. *Örneklerle İslam Ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2000.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Karaman, Hüseyin. “İslam Ahlâk Anlayışları ve Temel Erdemler”. *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*. ed. Müfit Selim Saruhan. 186-193. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2020.

Karamustafa, Ahmet T. “İslam Tasavvuf Düşüncesinde Yunus Emre’nin Yeri”. *Yunus Emre*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 287-304. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.

Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlâk Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Taarruf)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Kılıç, Recep. “Ahlâk Kavramının Analizi”. *İslam Ahlâkı ve Sevgi Sempozyumu*. 37-48. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Muslu, Ramazan. “İslam Ahlâk Nazariyeleri”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 368-371. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Muslu, Ramazan. “Tasavvufî Ahlâk”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 372-376. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Mustafa Yıldırım. “Usûl Hatasının İbadet-Ahlâk İlişkinde Olumsuz Etkileri”. *Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu*. ed. Asife Ünal. 19-27. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1991.

Öngören, Reşat. “Anadolu Tasavvuf Geleneğinin Oluşması”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 271. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Özdeş, Talip. “Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 5-21.

Saruhan, Müfit Selim. “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi”. *Eskiye* 28 (2014), 53-66.

Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 24 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.

Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1975.

Toprak, Burhan. *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006.

Yaran, Cafer Sadık. "Erdem Etiği Açısından Yûnus Emre'nin Ahlâk Felsefesi". *Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu*. ed. H. Bayram Başer. 57-67. İstanbul: İBB Yayınları, 2010.

Yaran, Cafer Sadık. "İslam'a Göre Ahlâki Davranışlar ve Kıstasları", *İslam Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammet Şevki Aydın. 71-96. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmetu'l-Kuveyt, 1409/1979.

البعد الأخلاقي لأحكام توثيق الدين في ضوء آية المداينة

Zeynelabidin HAYAT¹⁵⁰⁸

المقدمة:

تعتبر آية المداينة أطول آية في القرآن الكريم، ويطلق على هذه الآية اسم آية المداينة أو الدين احتوائها على أحكام الدين وكتابه والإشهاد عليه،¹⁵⁰⁹ فقد قال تعالى في الآية 182 من سورة البقرة: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكُنْ بِكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ مِنْهُ لِيُبَيِّنَ اللَّهُ لَكُمْ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلَأْ لِيُهِ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاصِرَةٌ تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَأَنْتُمْ اللَّهُ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"، وسيتم العمل في هذه الدراسة على بيان مدى ارتباط الجانب الفقهي بالجانب الأخلاقي في ضوء أحكام كتابة الدين والإشهاد عليه المنصوص عليها في هذه الآية، وعلى الرغم من أن هذه الآية نزلت في السلم إلا أنها تتناول جميع المداينات،¹⁵¹⁰ بل ذهب بعض العلماء إلى أنها تشمل القرض،¹⁵¹¹ كما استدل الآية نزلت في السلم إلا أنها تتناول جميع المداينات،¹⁵¹⁰ بل ذهب بعض العلماء إلى أنها تشمل القرض،¹⁵¹¹ كما استدل

المالكية والظاهرية بها على اشتراط الأجل في القرض.¹⁵¹²

اهتمت الشريعة الإسلامية الغراء بجميع جوانب حياة الإنسان بما فيها المال، فيعد أن دعا القرآن إلى مواصلة الفقير والإنفاق عليه وعدم التضييق على المحتاجين وبعد أن بين فضل إعطاء الزكاة والصدقة وأجرهما أتبع ذلك بالنهي عن الربا الذي هو أكل أموال الناس بالباطل، لكنه لم يكتف بذلك، بل أتبعه ببيان مشروعية التداين حتى لا يظن ظان أن تحريم الربا هو إبطال لجميع أنواع التداين، فنزلت أطول آية في القرآن الكريم لتبين مشروعية التداين ولترشدهم إلى كيفية سد باب النزاع بين المتعاقدين في التعاملات المالية الأجلة وللحيلولة دون ضياع حقوق الناس وأموالهم، وهذه الآية تعتبر من أقوى الردود على أن من يدعي أن الشريعة تنظم المعاملات التي بين الخالق والمخلوق فقط، وقد تضمنت هذه الآية أحكاما وفوائد عظيمة متعلقة بطريقة توثيق المعاملات المالية من خلال الكتابة والإشهاد، وهو ما سيتم العمل على بيانه بالتفصيل وذلك في إطار البعد الأخلاقي لهذه الأحكام:

مشروعية الدين والأمر بكتابه:

يدل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" على مشروعية التداين، وبالإمكان الجمع بين هذه الآية والآثار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم والتي تدل على التشديد في أمر الدين¹⁵¹³ بأن النهي عن التداين

1508 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zeynel.hayat@erzincan.edu.tr

1509 فخر الدين الرازي، مفتاح الغيب/ التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420)، 89/7.
1510 أبو عبد الله شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، نج: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964/1384)، 377/3؛ أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، نج: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1419)، 388/5؛ محمد بن علي التميمي المازري، شرح التلغين، نج: محمد المختار السلامي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، (377/3).

1511 ابن حزم الأندلسي الظاهري، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 347/6؛ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997)، 97/3؛ علي بن محمد الربيعي اللخمي، التبصرة، نج: أحمد عبد الكريم نجيب، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011/1432)، 2877/6.

1512 ابن حزم، المحلى، (358/6)، ابن الفرس الأندلسي، أحكام القرآن، نج: طه بن علي بو سريح، (بيروت: دار ابن حزم، 2006/1427)، 417/1؛ المازري، شرح التلغين، 377/3.

1513 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، نج: مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987)، "كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس"، 48 (رقم الحديث. 2267)؛ مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، نج: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، "كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار"، رقم الحديث. 49؛ أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، نج: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (القاهرة: دار الرسالة العالمية، 2009)، "كتاب الصلاة"، 152 (رقم الحديث. 880)؛ أحمد بن شعيب

ورد فيمن تداين في سرف أو محرم أو فيمن تداين وهو يعلم أن ذمته لا تفي بما تداين به،¹⁵¹⁴ إذ التداين أحد أعظم أسباب رواج المعاملات المالية وتحقيق الازدهار الاقتصادي، فصاحب الخبرة في التجارة قد يعوزه المال لممارسة النشاط التجاري، فيسد عازته من خلال التداين، لكن هذه الآية لم تترك باب التداين مفتوحاً على مصراعيه بل قيدت ذلك بشروط هدفها منع أكل أموال الناس بالباطل وقطع أسباب النزاع والتشاحن، فكيلاً يتساهل الناس في بداية التداين ثم يقع منهم النسيان أو الجحود في عاقبته أمر القرآن بكتابة الدين، بل إن ألفاظ الكتابة والأمر بها الواردة في الآية جاءت كثيرة ومتتابعة: "فَاكْتُبُوهُ"، و"وَأَيُّكْتُبْ"، "كَاتِبٌ"، "يَكْتُبْ"، "تَكْتُبُوهُ"، وهو ما يدل على أهمية كتابة الدين باعتبارها أداة لحفظ الحقوق، وقد اختلف العلماء في الأمر الوارد في قوله "فَاكْتُبُوهُ"، فذهب جمهور العلماء بما فيهم أصحاب المذاهب الأربعة إلى أن الأمر هنا للاستحباب، وقالوا إن قوله تعالى "فإن أمن بعضكم بعضاً" يؤيد معنى الاستحباب،¹⁵¹⁵ أما ابن جريج والشعبي وعطاء والنخعي وداود الظاهري والطبري فذهبوا إلى أن الأمر هنا للوجوب، وقالوا إن قوله تعالى "فإن أمن بعضكم بعضاً" يخصص هذا الوجوب،¹⁵¹⁶ فيما ذهب البعض الآخر إلى أن كتابة الدين الأجلة كانت واجبة ثم نسخ الوجوب بقوله "فإن أمن بعضكم بعضاً"،¹⁵¹⁷ والراجح أن الآية محكمة ولا وجود للنسخ هنا لأن "فَاكْتُبُوهُ" و"فإن أمن بعضكم بعضاً" وردتا في آية واحدة، ولا يمكن لأخر الآية الذي لم يبين تأخر نزوله أن ينسخ أولها، وعلى الرغم من أن الراجح أن الأمر هنا للاستحباب لما تواتر من أن النبي والصحابة أجروا الكثير من التداينات دون أن يكتبوها¹⁵¹⁸ فإن الواجب عدم التساهل في هذا الأمر حتى لا يقع نسيان أو جحود أو نزاع، فعدم كتابة الدين المؤجل قد يؤدي إلى نسيان أو غلط من عليه الحق لطول الأجل بل قد يكون سبباً لجحد الحق الذي عليه، فصارت الكتابة أداة لحفظ المال من قبل الطرفين، فعلم الدائن بكتابة حقه بمنعه من ادعاء الزيادة أو تقديم الأجل، وعلم المدين بكتابة ما عليه من حق يحول بينه وبين إنكار الدين مما يجعله يسعى في تأمينه قبل حلول أجله، بل إن ابن عاشور رجح الوجوب نفياً للرجح عن الدائن إذا طلب من مدينه كتابة الدين، إذ قد يغد المدين ذلك من سوء ظن الدائن به، والقوانين كما يقول ابن عاشور معذرة للمتاملين.¹⁵¹⁹

أمر القادر على الكتابة بكتابة الدين:

كتابة الدين المأمور بها إما أن تتم من قبل أحد المتدابين بخطهما أو خط أحدهما إن كانا ممن يحسنون الكتابة وإما أن تتم من قبل طرف ثالث، ويشترط في هذا الكاتب أن يكون عدلاً في نفسه مأموناً حيث قال تعالى: "وَأَيُّكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ" أي لا يكتب إلا الحق فلا يزيد ولا ينقص ولا يغير من أجل الدين تقدماً أو تأخيراً، وقوله "بَيْنَكُمْ" وليس أحدكم يشير إلى معنى دقيق، وهو أنه لما كان الدائن يتهم المدين في كتابة الدين وكذلك العكس شرع الله كاتباً غيرهما واشترط ألا يكون في قلبه أو قلمه أي ميل أو مودة لأحد الطرفين على الآخر،¹⁵²⁰ وقد اختلف في وجوب الكتابة على الكاتب، فذهب مجاهد والربيع وغيره إلى أنها فرض عين، وقالوا: يجب على الكاتب أن يكتب إن أمر، فيما ذهب الحسن وغيره إلى أنها فرض كفاية، فإن لم يكن هناك كاتب غيره مما يضر الدائن إن امتنع عن الكتابة تعين الواجب، أما إن كان هناك كاتب غيره فالأمر فيه سعة، وقد اختار

النسائي، السنن الصغرى، تح: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، "كتاب السهو"، 52 (رقم الحديث: 1325).

1514 ابن رشد القرطبي الحفيد، المقدمات الممهدة، تح: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998/1408)، 302/3.

1515 ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

1418)، 164/1؛ ابن عجيبة الإدريسي، البحر المنيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1432)، 365/1؛ ابن عاشور، التحرير

والتنوير، (100/3)؛ شمس الدين السرخسي، المبسوط، تح: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الفكر، 2000/1421)، 132/11؛ ابن

رشد الحفيد، المقدمات الممهدة، 278/2؛ محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ الطبع)،

96/13؛ عبد القادر بن عمر التغلبي الشيباني، نيل المآرب بشرح دليل الطالب، تح: محمد سليمان الأشقر، (الكويت، مكتبة الفلاح،

1983/1403)، 471/2.

1516 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 92/7؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 100/3.

1517 أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون/ تفسير الماوردي، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية،

بدون تاريخ)، 355/1؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 383/3؛ أحمد بن محمد التغلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: محمد بن

عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002/1422)، 290/2.

1518 أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تح: محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405)، 207/2.

1519 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 100/3.

1520 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 383/3؛ التغلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 290/2.

هذا الرأي اللخمي وبعض الأصوليين،¹⁵²¹ وذهب الضحاك إلى أن الأمر هنا للوجوب إلا أنه منسوخ بقوله " وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ"، أما السدي فقد أوجبه في حال فراغ الكاتب، فيما ذهب الجمهور إلى أن الأمر للاستحباب والإرشاد وهو الراجح،¹⁵²² والنهي عن الإياء عن الكتابة معلل بسبب ذي بعد أخلاقي، وهذا السبب مستنبط من قوله: "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ"، فعلى الإنسان ألا يكون ناكرا للجميل، بل الواجب عليه أن يكون شاكرا للمنع على ما أنعمه عليه، فيما أن الله قد أنعم وتفضل على هذا الكاتب بتعليمه الكتابة فإن الواجب عليه أن يتفضل هو كما تفضل الله عليه وبالتالي لا يأب الكتابة، خاصة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حيث كانت الأمية منتشرة والكتابة قليلة،¹⁵²³ وقد ورد في الكشاف أن المقصود منه قوله تعالى: "وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ" أي ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمه إياها،¹⁵²⁴ وقيل المقصود بقوله "كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ" أن يكتب ما يعتقد من غير مواربة أو إجحاف، لأن الله ما علم إلا الحق، وبالتالي يكون شكر هذه النعمة حاصلًا بكتابته الدين من غير تقصير أو تدليس، بل إن بعض المفسرين استنبطوا معنى آخر من قوله "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ"، وهو أن الأمر للمدين بأن يقر بجميع الدين ولا يغيب الدين أو يفتقره بأبناص شيء منه،¹⁵²⁵ وهو تأويل بعيد، وقد روي عن الونشريسي المالكي قوله: "اعلم أن علم الوثائق من أجل العلوم قدرًا وأعلاها إقامة وخطر إذ بها تثبت الحقوق ويتميز بها الحر والرقيق ويتوثق بها ولذا سمي الكاتب الذي يعانيتها وثاقًا".¹⁵²⁶

الأمر بقبول وثيقة الكاتب العدل

مما يفيد قوله تعالى: "وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ" صحة الاحتجاج بالخط، لأن استنكاف الكاتب إنما يقصد به الاحتجاج بما كتبه عند قراءة خطه، وبالتالي إن وجدت وثيقة بخط الكاتب المعروف بعدالته يحتج بها ولو كان هذا الكاتب قد مات، وهذا يدل على مدى اهتمام الشريعة الإسلامية بحفظ الحقوق ومنع ضياعها.¹⁵²⁷

إملاء الوثيقة يكون من قبل المدين أو وليه.¹⁵²⁸

من المعاني التي تضمنتها هذه الآية العظيمة أن يكون إملاء وثيقة الدين من قبل الطرف الأضعف أي من قبل المدين لا الدائن، لأنه مواحد بإقراره على نفسه، حيث قال تعالى: "وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ"، وبما أن إقرار المدين وإملاؤه هو المعتمد عند كتابة الوثيقة فإن هذا المدين مأمور بنقوى الله عند إملائه، وهو أمر تطبيقه ذو بعد أخلاقي لا يطالع عليه سوى الله، وهو ألا يبغض المدين الدائن في حقه، فيقر بما عليه من حق دون تغيير في مقدار أو صفته زيادة أو نقصان تعجيبًا أو تأجيلًا، وهو معنى قوله: "وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا"، فإن كان المدين سفيها جاهلا بإدارة المال أو صغيرا أو ضعيفا أو محتلا العقل أو أكم أو أصم أو فيه عجز عن الإملاء فعندئذ يملي عنه المسؤول عنه من ولي أو وصي، ولكيلا يضع حق هذه الفئة الضعيفة بشرط في الولي أو الوصي عليهم أن يكون عدلا صادقا غير متهم في إملائه، وهو معنى قوله: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِئَلَّا يَكُونَ الْمُدَّانِ فِي ضَلَالٍ مَبِينٍ".

الأمر بالإشهاد.¹⁵²⁹

1521 التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 487/7.

1522 أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تج: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، 51/6؛

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 384/3؛ التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 290/2؛ شهاب الدين القرافي، الفخيرة، تج: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 152/10؛ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990/1410)، 88/3؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت، دار السلاسل، الطبعة الثانية، بدون تاريخ)، 137/14.

1523 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 384/3؛ التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 290/2.

1524 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407)، 325/1.

1525 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 384-399؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 102/3.

1526 عثمان بن المكي التوزري الزبيدي، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، (تونس: المطبعة التونسية، 1339)، 70/1.

1527 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 101/3؛ عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تج: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، 118/1.

1528 التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 291/2؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 385/3؛ أبو البركات حافظ الدين النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل / تفسير النسفي، تج: يوسف علي بدوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998/1419)، 227/1؛ ابن عاشور،

التحرير والتنوير، 102/3؛ اللخمي، التبصرة، 5390/11.

1529 الجصاص، أحكام القرآن، 256/2؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 97/7؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 385-402؛ فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الطبري الأميرية، 1313)، 207/4؛ اللخمي، التبصرة، 3541/8؛ نجيب

في قوله تعالى: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ" أمر بالاستشهاد على البيوع، وقد اختلف في مقتضى هذا الأمر، فذهب بعض العلماء أنه للوجوب، وذهب بعضهم الآخر إلى أنها فرض كفاية وقالوا: الأمر يكون للندب إن كان الشهود كثيرين وأمن من ضياع الحق، وبالتالي للشاهد أن يتخلف عندئذ لأدنى عذر، ويقوى الندب إن خيف ضياع الحق أدنى خوف ويقرب الأمر عندئذ من الوجوب، أما إن تيقن ضياع الحق حال الامتناع عن الشهادة عندئذ يصبح الأمر للوجوب، فيما ذهب جمهور الفقهاء إلى الأمر هنا للندب والإرشاد وهو الراجح، وعلى الرغم من الاختلاف في مقتضى الأمر بالإشهاد إلا أن هذه الآية ترشدنا إلى واجب أخلاقي يغفل عنه كثير من المسلمين اليوم، وهو أن المسلمين مطالبون بمعونة بعضهم البعض والسعي في ذلك، ثم عقب الله تعالى الأمر بالاستشهاد بالنهي عن الامتناع عن الشهادة بقوله: "وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذًا مَا دُعُوا، وقد اختلف العلماء في المقصود بـ"إذًا ما دُعُوا"، فقال الحسن: جمعت هذه الآية أمرين، عدم الإياء عند الدعوة إلى تحمل الشهادة وعدم الإياء عند الدعوة إلى أدائها، وقال قتادة والربيع: أي عدم الإياء عند الدعوة لتحمل الشهادة، وقال مجاهد: معناها النهي عن الإياء عند الدعوة إلى أداء الشهادة، بل إن بعض المفسرين ذهب إلى وجوب أداء الشهادة وإن لم يعلم بذلك مستحقها أو لم يسألها وذلك إن خاف على ضياع الحق أو فوته، بل عد كثير من العلماء عدم أداء الشهادة جرح في الشاهد يوجب فسقه ويفقده أهلية الشهادة مطلقا، كل ذلك يدل على مدى اهتمام الشريعة الإسلامية بحفظ حقوق الناس وأموالهم ومنع ضياعها، ويدل على ذلك قوله تعالى: "ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ".

6.2. النهي عن مضارة الكاتب أو الشاهد:

من الأوامر والنواهي ذات البعد الأخلاقي والتي تضمنتها الآية قوله تعالى "ولا يضار كاتبٌ ولا شهيدٌ"، وقد اختلف العلماء في المقصود منها، فذهب الحسن وقاتدة وجماعة من السلف إلى أن معناها ألا يكتب الكاتب ما لم يمل عليه، ولا يزيد الشاهد عن شهادته ولا ينقص منها، فيما روي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن المعنى ألا يمتنع الكاتب عن الكتابة والشاهد عن الشهادة، أما الضحاک والسدي وأكثر المفسرين فقد ذهبوا إلى أن معنى الآية أن يدعى الشاهد إلى الشهادة والكاتب إلى الكتابة وهما مشغولان، فإذا اعتذرا بعذرهما أخرجهما وأداهما، وهذا هو القول الراجح، يدل على ذلك ما قاله الربيع بن أنس: لما نزلت هذه الآية "وَلَا يَأْتِ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذًا مَا دُعُوا" كان أحدهما يجيء إلى الكاتب فيقول له: اكتب، فيقول: إنني مشغول، أو لي حاجة فانطلق إلى غيري، فيلزمه ويقول: إنك قد أمرت بالكاتب، فلا يدعه فيضاره بذلك وهو يجد غيرم. وكذلك يفعل مع الشاهد، فأنزل الله تعالى: "وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ" 1530

فلكيلا يتوهم متوهم أن أمر الكاتب بالكتابة والشاهد بالشهادة أمر مطلق في كل وقت وحال جاء قوله: "وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ" ليقيد الأمر بشرط عدم الإضرار بالكاتب والشاهد، فكما أن الكاتب والشاهد مطالبان بتقديم الفائدة لمن له الحق لا يجوز كذلك لمن له الحق أن يجرهما ويضيق عليهما بمطالبتهما بالكتابة والشهادة في حال كان هناك شاعل يشغلهما، بل إن مضارتهما تؤدي إلى الفسق وتخرج فاعلها عن دائرة العدول "وَأِنْ تَقَلُّوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ"، وقد استنبط الفقهاء من ذلك أحكاما كثيرة متعلقة بعدم جواز الإضرار بالشاهد والكاتب منها عدم جواز إركاب الشاهد من مسافة بعيدة.

عدم الضرر من كتابة الدين: 1531

من وسائل الاحتياط في سد باب النزاع والمشاحنة بين المتعاقدين ما نصت عليه الآية من وجوب عدم الممل والضرر من كتابة الدين ولو كان قليلا، إذ النزاع الذي قد يحصل بسبب المال القليل ربما يفضي إلى مفسدة عظيمة و نزاع ضخم، فجاء قوله تعالى: "وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا" لسد الزريعة أما مثل هذه الاحتمالات.

الخاتمة:

بعد أن نص القرآن على حرمة أكل الناس بالباطل من خلال تحريم الربا جاءت أطول آية في القرآن الكريم لتبين مشروعية التداين حتى لا يظن ظان أن تحريم أكل الربا هو تحريم لجميع أنواع التداين، كما أرشدت آية المدابنة هذه إلى كيفية توثيق الديون من خلال كتابتها أو الإشهاد عليها، وذلك حتى لا يكون الدين سببا لأكل أموال الناس بالباطل ووسيلة للنزاع والتشاحن بين أطرافه، وعلى الرغم من في مقتضى الأمر في قوله: "فَاكْتُبُوهُ" و "استشهدوا" إلا أن المسلم مطالب بعدم التساهل في مسألة توثيق الدين كتابة وإشهادا حتى لا يؤدي ذلك إلى نسيان الدين أو غلط أو حتى جرده من قبل من عليه الحق خاصة إن طال أجله، فعلم الدائن بكتابة حقه والإشهاد عليه يمنعه من ادعاء الزيادة أو تقديم الأجل، وعلم المدين بكتابة ما

المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، 93/13، التعلبي، نيل المأرب بشرح دليل الطالب، 471/2؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 137/14.

1530 التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 292/2؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 404/3؛ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 228/1؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 117/3.

1531 الرازي، مفاتيح الغيب، 98/7؛ الماوردي، النكت والعيون، 356/1؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 114/3.

عليه من حق والإشهاد عليه بحول بينه وبين إنكار الدين مما يجعله يسعى في تأمينه قبل حلول أجله، مما يجعل كتابة الدين والإشهاد عليه من أعظم أدوات التي تحفظ حق الطرفين، وكتابة الدين كما قد تتم من قبل أحد المتدابين قد تتم كذلك من قبل طرف ثالث، ويشترط في الكاتب أن يكون مستوفياً لشروط العدالة التي تجعله ثقة، وفي قوله تعالى: "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ" أمر القادر على الكتابة بالألا يرفض كتابة الدين عند وجود الحاجة إليه، وهو أمر معطل بوجوب شكر الجميل وعدم نكرانه، فكما أنعم الله على الإنسان بتعليمه الكتابة عليه أن ينعم على الآخرين بكتابة ما يحتاجونه من الوثائق وبذلك يكون شكر النعم، وإملاء الوثيقة يكون من المدين لأنه مؤاخذ بإقراره على نفسه، ولحفظ حق الدائن تم أمر المدين بتقوى الله "وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَبَيِّنْكَ اللَّهُ رَبَّهُ"، وقوله تعالى: "وَلَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا" يرشدنا إلى واجب أخلاقي وهو أن المسلم مطالب بمد يد العون إلى أخيه المسلم خاصة في تحصيل حقوقه، لكن النهي عن رفض الكتابة أو الشهادة مقيد بعدم الإضرار بالكاتب والشاهد، وللتشديد على ضرورة حفظ أموال الناس من الضياع دعت الآية "وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا" إلى وجوب عدم الضجر من كتابة الدين ولو كان قليلاً، وهو ما يسد باب المشاحنة بين الطرفين، إذ النزاع بسبب المال القليل ربما يفضي إلى مفسدة عظيمة.

المراجع:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تح: مصطفى البغا. بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987.
- البيضاوي، ناصر الدين. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تح: محمد عبد الرحمن المرعشي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418.
- التعلبي، أحمد بن محمد. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تح: محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002/1422.
- الجصاص، أبو بكر الرازي. *أحكام القرآن*. تح: محمد الصادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405.
- ابن حزم الأندلسي الظاهري. *المحلى بالآثار*. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *السنن*. تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. القاهرة: دار الرسالة العالمية، 2009.
- الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420.
- ابن رشد القرطبي الحفيد. *المقدمات الممهدات*. تح: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998/1408.
- الزبيدي، عثمان بن المكي التوزري. *توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام*. تونس: المطبعة التونسية، 1339.
- الزمخشري. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407.
- الزليعي، فخر الدين. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. القاهرة: المطبعة الطبرى الأميرية، 1313.
- السرخسي، شمس الدين. *المبسوط*. تح: خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الفكر، 2000/1421.
- السعدي، عبد الرحمن. *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. بيروت: دار المعرفة، 1990/1410.
- الشيباني، عبد القادر بن عمر التعلبي. *نيل المأرب بشرح دليل الطالب*. تح: محمد سليمان الأشقر. الكويت: مكتبة الفلاح، 1983/1403.
- الطبري، أبو جعفر. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تح: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420.
- ابن عجيبة الإدريسي. *البحر المنيد*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1432.
- ابن الفرس الأندلسي. *أحكام القرآن*. تح: طه بن علي بوسريج. بيروت: دار ابن حزم، 2006/1427.
- القرافي، شهاب الدين. *النخيرة*. تح: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- القرطبي، أبو عبد الله شمس الدين. *الجامع لأحكام القرآن*. تح: أحمد البردوني وإبراهيم أفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964/1384.
- اللخمي، علي بن محمد الربيعي. *التبصرة*. تح: أحمد عبد الكريم نجيب. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011/1432.
- المازري، محمد بن علي التميمي. *شرح التلقين*. تح: محمد المختار السلامي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008.

- الماوردي، أبو الحسن. *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*. تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1419.
- الماوردي. *النكت والعيون / تفسير الماوردي*. تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- مسلم بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- المطيعي، محمد نجيب. *تكملة المجموع شرح المهذب*. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ الطبع.
- النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الصغرى*. تح: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- النسفي، أبو البركات حافظ الدين. *مدارك التنزيل وحقائق التأويل / تفسير النسفي*. تح: يوسف علي بدوي. بيروت: دار الكلم الطيب، 1998/1419.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. الكويت، دار السلاسل، الطبعة الثانية، بدون تاريخ

إشكالية الثابت والمتغير الأخلاقي لدى المتكلمين.

د. عبد الكريم بليل Bellil Abdelkarim.

مقدمة.

ينظر موروثنا المعرفي الإسلامي للأخلاق كدعامة لأمن المجتمع واستمرار أداء رسالته، لذا نجد حرص العلماء على تدعيم البعد الأخلاقي، لأن الإلزام الخلقي مشكلة واجهتها المجتمعات كافة، غير أن المجتمعات الدينية؛ تتحد فيها الأخلاق بالدين، أما اللادينية فتبحث أولاً عن مصادر الفعل الأخلاقي، ثم دعائم الفعل الأخلاقي.

وقد نتج عن الامتزاج الحضاري - في دولة المسلمين الأولى - احتكاك فكري وثقافي، بعث النظر في أعراف الأمم وسلوكياتها الأخلاقية. فورد الجدل حول مفاهيم ماهية الأخلاق والقيم وأصولها، وعلاقتها بالدين، هل يصفها عرف الناس وعاداتهم؟ وهل يخضع تصنيفها للزمان والمكان؟ أم أن الخير والشر، والصحيح والخطأ خاضع لتقييم الوحي فقط؟ وإن كان الوحي معياراً أخلاقياً؛ فكيف قبل نزوله؟

هذه الإشكاليات تصدر بحثها المتكلمون، بطاريح تنبئ عن تفاعل حضاري بعمق فلسفي حامل لاعتراضات تاريخية في قراءة النصوص.

فكان من بين الإشكاليات الكلامية؛ مسائل الثابت والمتغير الأخلاقي التي شغلت حيزاً من التنظير في التفكير الفلسفي والكلامي والصوفي والفقه من القرن الأول إلى عصرنا، وهي مسألة مرتبط بغيرها، وهي:

1. مسألة التحسين والتقيح.
2. مسألة التكليف.
3. مسألة أفعال الإنسان.
4. مسألة العدل الإلهي.
5. مسألة القدر.
6. مسألة التعليل.
7. مسألة الحكمة.

هذه المسائل تناظر فيها المتكلمون وقدموا أطاريح بنوها على أصول تذهبهم العقدي، ليصلوا إلى تقرير مفهوم القيم الأخلاقية، والبعد الأخلاقي الإنساني، ونظرية الإلزام الأخلاقي، ومفهوم الفضيلة وغيرها.

وقد بنيت تقديراتهم على إشكاليات عدة؛ منها:

- ما هو المعيار الموضوعي للأعمال، لتوسم بالخير، أو توصم بالشر؟
- هل التكليف الشرعي موضوعي مناط بالفعل، أم يخلق القيمة الخلقية في الفعل؟
- هل المدح والثواب أو الذم والعقاب منوط بالشرع؛ أم الأخلاق؛ أم معا؟
- هل الفعل مشتمل على صفة اقتضت حسنه أو قبحه، فيحدد القيمة بأصلها؛ أم بما ترتب عنها أم بحكم الشرع؟

وأيهما الفاعل الرئيس: الدين أم الثقافة؟

تكمُن أهمية الموضوع في أنه شغل الفكر الإسلامي على امتداداته العقدية والفقهية والفلسفية، وتعددت الرؤى تبعاً لمناهج قراءة النص الديني. فناقش المتكلمون البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي، والأخلاق الإنسانية العامة، وتفحصوا الجانب الأخلاقي في التشريع الجنائي الإسلامي.

لأجل ذلك يهمننا بحث الأصول الكلامية في تقريراتهم عن الثابت والمتغير الأخلاقي، وضوابط التصنيف العقلية والشرعية.

- المنهج المتبع استقرائي وصفي تحليلي لنصوص المتكلمين في تأصيل مسألة الأخلاق، بدراسة مقارنة.

1. الثابت والمتغير.

الثابت والمتغير في الإسلام يخضعان لقوانين ومبادئ، لأن ثوابت الشريعة وأصولها لا يمكن أن تتطور، لأنها الجوهر. أما المتغيرات فتدخل ضمن مناطق الفراغ التشريعي؛ أي ما سكت عنه الشارع، وكل نازلة، وكل ما علق بالعرف، حيث تتبدل وتتطور وفقاً للظروف الخاصة بها، دون أن تتناقض مع المبادئ الأصولية العامة والثابتة. بمعنى أن المبادئ

تكون ثابتة، لأنها الجوهر والأصل، اللذان لا يمكن التفريط بهما.¹⁵³² والمتغيرات خاضعة للثوابت فهي تحت دوائرها ولا تخرج عن الكليات الثابتة، فالشريعة نزلت بكليات كبرى وأصول أجمع عليها، ونزلت بما هو تحت الكليات مما يكون خاضعا للزمان والمكان والأحوال والأعراف، لكنها لا تخرج عن دوائر الثوابت، ولا يمكنها أن تتشد عنها.

وأكبر خلط لبعض المفكرين في مسألة الثابت والمتغير الشرعي، قياس المسائل الجزئية المباحة على الثوابت الكلية، أو الاستدلال بتغير الفتاوى في مسائل جزئية على جواز تغير الكليات بداعي الزمان والمكان والأعراف والأحوال، وهذا فكر يبنى على قلة حظ في علوم الشريعة وكلام الأئمة وتأصيلاتهم، وعدم إطلاع على الفروق بين الفقه والفتوى والقضاء، لذا نجد لديهم أمثلة لا يعون ضبطها بين المستويات الثلاث، ولا يدرون لا تخريج المناط ولا تنقيحه ولا تحقيقه.

و" الثابت والمتغير اصطلاحان حديثان، سرىا في كلام أهل الشريعة من قبل الأدياء، حيث تكلموا في الأدب عن الثابت والمتحول، وعبر بعضهم عن ذلك بالثابت والمتغير، وتوسع آخرون - في ظل اضطراب المصطلحات في عصرنا - إلى التعبير عن ذلك:

- الأصالة والمعاصرة.

- القديم والحديث.

- المطلق والنسبي.

- التراث والحداثة.

وكل من هذه المصطلحات الثنائية وضعت بإزاء معان مختلفة، بينهما فوارق شتى، إلا أن الأمر أصبح فوضى في استعمال المصطلحات بإزاء المفاهيم.¹⁵³³

وهذه الفوضى تتجلى في أطاريح بعض المفكرين والكتاب المسلمين ممن يتصدر خطاب التجديد الديني تحت ذريعة مواكبة المتغيرات العصرية، والمطالبة باعتماد كل مبادئ حقوق الإنسان التي أقرتها المنظمات الدولية، وفق مبدأ تحكيم الأعراف العامة الكونية، رغم إقرارهم بأجندتها السياسية والفلسفية التغريبية الإلحادية التي تسوق إلى فرض دين الإنسانية الخالي من التشريعات الإلهية، ورغم دعم الواقع والحقائق الميدانية لدعاوى كونية مبادئ حقوق الإنسان، فهي مرفوضة من عشرات الشعوب باختلاف أديانها، وغير مطبقة في عشرات الدول حتى الموقعة عليها، وماهية إلا مبادئ لفلسفة غربية ليبرالية مادية فردانية تعلي من مركزية الإنسان الغربي الكونية، وفق عنصرية عرقية جلية في المخرجات والتطبيقات والتفاعل مع حوادث الانتهاكات لحقوق الأفراد والجماعات عبر العالم.

وسعي هؤلاء لهدم الثوابت الأصول، التي ترص أعمدة الدين الإسلامي، وبذلك ينهار الدين ويتحور لدين محرف قابل للتبديل الكامل من مكان لمكان ومن زمان لآخر، فلا يحمل من الدين الأصلي غير المسمى، الذي سيغير بدعاوى نمطية المصطلح واقتارانه بتراث تاريخي مريب، كالتسمية بالديانة المحمدية أو الإبراهيمية.

الثبات هو عنصر متميز لشريعة خالدة، وهو الأصول في العبادات والمعاملات والمبادئ والأخلاق والواجبات والمرامات وعلاقة هذه الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم وبغير أتباعها من الذين يتعاضون معها في بلاد الإسلام والمسلمين. فوجود هذا الثبات يعتمد على الأصالة التي تحقق للمجتمع الإنساني صفة نموذجية رائعة في احتضان الوحي الإلهي. وهذه الثوابت التي لا يمكن بحال من الأحوال أن تتغير ولا تصطدم مع ظروف التطور وتغير الأزمان والأمكنة لأنها ذات مبادئ عليا.¹⁵³⁴

فالثابت في أي دين أو مذهب أو فرقة أو مدرسة، هو أصولها التي شكلت هويتها المعرفية تحت نظرية معرفية تحدد المصادر والأدوات والمنهج لتبني نموذجاً معرفياً شامل للجزئيات التي تندرج تحت الأصول، وأي خلاف في الأصول يشكل مذهباً جديداً، وأي خلاف تحت الأصول يشكل مدرسة تابعة للمذهب، وأي خلاف في الفروع يشكل رأياً أو قولاً أو نظرية. الثابت هو هوية معرفية تأصل الجوهر وتثبت مسماه، ومتى سقط نزع عنه المسمى الأول ووسم بثنان، وهذا من مبادئ العقلاء قاطبة، فالتغيير المطلق غير واقعي وهو فوضى فكرية ومعرفية، والثابت المطلق العام غير متحقق لطبيعة التغيير البشرية، فإزم للثابت متغيرات تندرج تحته، وللمتغير ثوابت تقيد تغييره ليبقى الأصل.

أطلق العلماء على الثوابت: **(الإجماع)**، و **(المعلوم من الدين بالضرورة)**. وحقبة الإجماع الأصولي هي نفسها المعلوم من الدين بالضرورة، وهو ذلك القدر الذي يمثل دين الإسلام ويمثل هويته وحقيقته، بحيث لا يتصور إسلام بدونه.. أما

، 082012 (blog) قاسم خضير عباس، "الثابت والمتغير في نظرية المعرفة"، صحيفة المثقف¹⁵³²

. خالد سليمان حمود الفهداوي، الفقه السياسي الإسلامي (دمشق: دار الأوانل للنشر والتوزيع، 2008)، 290¹⁵³³

عثمان عثمان، "الثوابت والمتغيرات في الشريعة"، الشريعة والحياة، الجزيرة الفضائية دمشق (6 أغسطس، 2009)، 08:00 د-¹⁵³⁴

التغيير في الشريعة الإسلامية فهو: ما كان محل ظن ونظر.. فهو مكون من مقدمات ظنية تحتاج لإقامة دليل وبيان لدلالته، ومن هنا يمكن مناقشة الدليل، ويمكن مناقشة دلالته على المدلول، وكل ذلك يخرج المسألة من حد الثبات إلى حد التغيير.¹⁵³⁵ ومساحة كل النظر في الشريعة؛ قليلة في أصول الأبواب، كثيرة في فروعها. فالثابت في جملة الواجبات والمحرمات كبير، ولكن في فروعها المتغير هو الكبير.¹⁵³⁶

حيث تمتاز الشريعة بالبسر والسماحة والمرونة والمواءمة مع تطلعات المجتمع البشري لأنها تعتمد على أسس وركائز غير قابلة للتغيير، وهي رعاية مصالح الإنسان المتمثلة في مقاصد هذه الشريعة من الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب أو العرض والمال.. نستطيع أن نحقق بها ظروف التغيير والتبدل والاختلاف فيما يتماشى مع رعاية المصالح والأعراف والظروف والأمكنة بحيث لا نخرق تلك الثوابت ولا نتصادم مع تطلعات الناس لحماية مصالحهم وتحقيق أغراضهم.. في انسجام بين: الثبوت والشمول والتغيير.¹⁵³⁷

ومن ذلك تغيير الأحكام عن الفتاوى والقضاء، المبني على الفرق بين الفقه والإفتاء والقضاء. ومن المتغيرات ما علق الحكم فيه على العرف، ومستند الفتيا هو العادة، والواقع اليوم خلافة، فتعين تغيير الحكم على ما تقتضي العادة المتجددة.. بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو لا تشهد عليها بالإبطال، وإن لم يتقدمها نظير، مما دعا إلى سنة تغيير الأحوال والأزمان.¹⁵³⁸ فهناك دائرة اجتهادية قابلة للتغيير مرتبطة بالمصالح والأعراف والعبادات وهذا ما يراد فيه تحقيق المناط أي تطبيق علة الحكم الأصلي في آحاد الجزئيات والفرعيات في ضوء مقاصد الشريعة، لأن هذه العلة يكمن فيها رعاية المصلحة ودرء المفسدة، بتحقيق الوصف المناسب للحكم.. الحكم بالمعنى الفقهي وليس الحكم بالمعنى الأصولي، فالتغيير هنا يتعلق بالأحكام الفقهية التي جاءت عن طريق الظن والاجتهاد.¹⁵³⁹

"الحاصل أن: هذه الشريعة المطهرة مبنية على جلب المصالح ودفع المفساد، والموازنة بين أنواع المصالح وأنواع المفساد، وتقديم الأهم منها على ما هو دونه، ومن لم يفهم هذا فهو لم يفهم الشريعة كما ينبغي. والأدلة الدالة على هذا الأصل من الكتاب والسنة كثيرة جدا." ¹⁵⁴⁰

وهنا يفعل العلماء مقاصد الإسلام في ضبط التغيير وتخريج مناط الحكم وتبقيح مناطه ثم تحقيقه تحت اعتبارات شرعية لكليات أصولية، فيتغير الحكم الفقهي ويتثبت الحكم الأصولي، تغيرا يجاري العوائد والأحوال والأعيان ويتثبت على المقاصد الكلية والأصول الثابتة للحكم الشرعي الإلهي.

2. مقاصد التشريع:

مقاصد التشريع هي تحصيل الخير ودفع الشر جلب المنفعة ودرء الضرر، تحصيل المصلحة وإزالة المفسدة. فالدين نزل لخدمة الإنسان في الدنيا والآخرة، بالعدل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ) (البقرة:220). وهدى الرسالة الأمر بتحصيل المصالح، وطلب المصالح (إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ) (هود:88)، (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ وَهُلَّهَا مُصْلِحُونَ) (هود:117).

"فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفساد وتقليلها، بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين، وشر الشرين، حتى يقدم عند التزام خير الخيرين ويدفع شر الشرين." ¹⁵⁴¹ وتكميلا لذلك؛ كان النهي عن الفساد (وَلَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا) (الأعراف:56)، في مقابله (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) (النحل:90). و"المصلحة لها اعتبارات في التشريع الإسلامي، وتقديرها يرجع إلى كل ظرف وحالة على حدة، لكن الذي يجب التنبيه إليه هو أن تقدير المصلحة عائد إلى الشريعة نفسها، وليس خارجا عنها.

¹⁵³⁵ . الفهداوي، الفقه السياسي الإسلامي، 291

¹⁵³⁶ . الفهداوي، الفقه السياسي الإسلامي، 293

¹⁵³⁷ 00:15-19:00.. "عثمان، الثوابت والمتغيرات في الشريعة

¹⁵³⁸ . الفهداوي، الفقه السياسي الإسلامي، 304

¹⁵³⁹ 00:22- 00:25:00.. "عثمان، الثوابت والمتغيرات في الشريعة

¹⁵⁴⁰ . محمد بن علي بن محمد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (بيروت: دار ابن حزم، د.ت)، 2/149

¹⁵⁴¹ تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: 1986)، 6/118

والأداء على تقدير المصلحة في مثل ذلك هم علماء المسلمين، المؤمنون على دين الإسلام، وميراث نبيه عليه الصلاة والسلام. ¹⁵⁴²

فأصل تزام الأحكام الشرعية أن " الشرائع جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فهي تأمر بما تترجح مصلحته، و إن كان فيه مفسدة مرجوحة؛ كالجهاد، وتنتهي عما ترجحت مفسدته، وإن كان فيه مصلحة مرجوحة؛ كتناول المحرمات من الخمر وغيره، ولهذا أمر تعالى أن نأخذ بأحسن ما أنزل إلينا من ربنا، فالأحسن إما واجب؛ وإما مستحب. ¹⁵⁴³

- (فُخِّدْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا) (الأعراف:145) .
- (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) (الزمر:55).
- (فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ) (الزمر:18).
- (وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ) (الإسراء:53).
- (ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ) (المؤمنون:96).
- (وَيَذُرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ) (الرعد:22).
- (وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (النحل:125).
- (وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (العنكبوت:46).
- (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (الأنعام:152).
- (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ) (الجمعة:9).
- (اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ) (النمل:59).
- (تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّجُكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (الشعراء:97).
- (وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) (طه:73).
- (وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) (الأعلى:17).
- (فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (النساء:59).
- (أَيُّ الْقَرِيبَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا) (مريم:73).
- (وَ مَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) (النساء:125).
- (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) (المائدة:8).

(وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَبِيئًا) (النساء:66).
 فقوله تعالى " (وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) (الزمر: 55) هو أمر بالأحسن، من فعل المأمور، أو ترك المحذور، وهو يتناول الأمر بالواجب والمستحب، فإن كلاهما أحسن من المحرم والمكروه، لكن يكون الأمر؛ أمر إيجاب،

¹⁵⁴² إبراهيم بن صالح الحميدان، أسلوب المناظرة في دعوة النصارى إلى الإسلام (الرياض: دار الإمام، دت)، 89/1542

¹⁵⁴³ تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (الرياض: دار الفضيلة، 2004)، 287/3-289/1543

وأمر استحباب، كما أمر بالإحسان في قوله I (وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة:159)، والإحسان منه واجب، ومنه مستحب. ¹⁵⁴⁴

فالشروع جاء بتحصيل مصلحة الخيرين إذا تواردا، وتعطيل مفسدة أشر الشريرين إن تدافعا، فبنى العلماء من ذاك قواعد الأخذ في الأمور برفق، لتشابك المصالح، واختلاط المفاصد بشيء من الخير، فيعمل بقاعدة "التقليل و التكميل"، يكمل الخير ويأخذ بأكمل الطرفين، ويقلل الشر والمفسدة ويدفع بأضر الجانبين. ¹⁵⁴⁵

ولم يترك العلماء تقرير المصلحة والمفسدة لأهواء الناس، فهي متضادة ومتنافرة ومتشابكة، بل ضبطوا مفهوم المصلحة والمفسدة بالمعروف والمنكر مما اتفق عليه العقلاء والفضلاء وسكت عنه الشرع، ومما استنبط من نصوص الشرع، فمعيار مفهوم المصلحة والمفسدة؛ شرعي، أي أن العوائد والمعاملات والأعراف والتقاليد هي على جوازها ما لم يرد إبطال لها في الشرع، فهي من مصالح الناس المرسله التي تندرج تحت كلييات مقاصدية ثابتة.

وحصول " الاعتقاد لدى المجتهد بأن هذه مصلحة لا يجوز إهمالها أو مفسدة لا يجوز قربانها يكون بتتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاصد، وأن إدراك تلك المصالح والمقاصد ناتج عن فهم نفس الشرع، وإن لم يرد فيها دليل جزئي من إجماع أو نص أو قياس خاص. " ¹⁵⁴⁶

والتزام الشرعي هو أن تتلائم في حال فرد معين أو جماعة معينة الحسنة والسنية، والخير والشر، المصلحة والمفسدة، بحيث إن عمل الأولى لازمتها الثانية، وإن دفع بالثانية تبعثها الأولى، فلا يمكن فعل الأصلاح إلا مع مفسدة، ولا دفع الأفسد إلا مع ترك مصلحة.

وقد تتزاحم حسنتين معا؛ كالفاضل والمفضول، أو سبئتين معا كالسبئ والأسوأ منه، ويلزم من فعل أحد الحسنتين ترك الأخرى، ومن ترك إحدى السبئتين فعل الثانية، لازدحام الزمن والحال. وذا يقع في الأحوال العارضة غالبا، أما الأحوال الراضية فالأصل الثابت على فعل المعروف المأمور به، وترك المنكر المنهي عنه.

ومن التزام ما يصير الواجب محرما لوقوع مفسدة أعظم بإنفاذه ومراتب المقاصد تباين بين الوجوب بالأهمية، فيقدم وجوب حفظ النفس على غيره، وحال تزامها مع ما دونها؛ يكون ترك الواجب محرما ولو إلى وجوب آخر.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عمادا الشريعة المطهرة

3. مناط التكليف الشرعي والخلقي:

مفهوم الأخلاق هي معايير الخير والشر في الأفعال الإنسانية، أي أن الأخلاق متعلقة بالسلوك الفردي، وهو سلوك تفاعلي، فلا يوصف بالخلق دون تعامل بين أفراد، لكن المعايير الكونية تخص الصفات الكونية، فالكذب مذموم بالفطرة، لكن اختلاف ثقافات المجتمعات العرفية والدينية والسلوكية تبني له أخلاقيات تميزها عن غيرها، فالقول بكونية الأخلاق ينافي أصلا نسبيتها الجغرافية والديمغرافية والسياسيولوجيا بل والتاريخية، وهي أدلة قوية جدا تنفي القول بكونية الأخلاق مطلقا. وهنا نحتاج لمفهوم للأخلاق يشمل أقسامها.

وجود أفراد غير مُتدينين، ولكنهم مُتسبِعون بأخلاق عرفية أو اجتماعية أو كونية على الخير، بلا رجاء ثواب أخروي. وفي المقابل نجد مؤمنا - أحيانا - قد لا يُقبَل على فعل الخير أو الأخلاق الحميدة، كما تقبل بعض الأخلاقيات في بعض المؤمنين بالثواب الأخروي.

فالأولى أخلاق فطرية وعقلية وتربوية قبلها الفرد قبل ورود الشرع إليه أصالة، فإما يميل إليها لما فيه من طبع غالب نحو المحاسن والمكارم، أو من تربية أبوية أم مجتمعية، وكلها خاضعة لقبول عقلي ثم إرادة على الفعل، أو يقصر في بعضها عما أو عقلا، بالألا بتقبلها عقليا كخلق لسلوكه نحو غيره.

أما المتدين المقصر، فيفصل بين العبادات والمعاملات، فما لله يلتزم به ويكون المجتمع رقبيا عليه ويتشدد فيه، أما المعاملات بين الناس فرغم أنها دين، وهي قسيم للعبادات؛ فقد يقصر فيها أحيانا أو في بعضها، أو يتكاسل أو ينصرف عنها بعد اعتقاد صحتها عقلا وفطرة، لأنها مما يتساهل الناس في رقابته والتشديد عليه، فهو يلتزم قدر المستطاع في علاقته مع ربه؛ لكنه لا يكون على نفس القدر من الالتزام في علاقته مع عباد ربه، وهذا راجع لأسباب كثيرة، وعوائد مجتمعية، بين

¹⁵⁴⁴ ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 3/288.

¹⁵⁴⁵ محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، 2006)، 2/772.

¹⁵⁴⁶ أبو محمد عز الدين بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد

الروؤف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، 189/2.

مفاهيم دينية مغلوطة وأمزجة وتعصب، وربما اغترار بكثرة العبادة، أي تتجاوزها مفاهيم دينية واجتماعية ونفسية وسلوكية وإدراكية عقلية.

نلاحظ أن كلا المثالين لا تعميم عليهما، أي أن طبع الناس وفطرتهم الميل للخلق الحسن، متدين كان أو لا، وهو الأصل، ولا يلزم أن يكون كل متدين غير متخلق، لأن مفهوم الدين هنا ناقص، وقد سم بالتدين لأنه يتحقق بباب العبادات الظاهرة، لكن نقصه باب المعاملات الظاهرة، وهو ما ينفي عنه الوسم وينقله لدائرة الوسم.

فالتكليف الشرعي يشمل العبادات والعقائد والأخلاق تحت مستويات الأحكام الخمسة من الواجب إلى ما دونه، ومن الأخلاق ما هو واجب ومستحب ومباح، وقطعياً الأخلاق الحميدة المطلوبة وخلافها بين الحرام والمكروه، وقد يكون من الصغائر أو من الكبائر.

ولأن الرسالة الإسلامية جاءت لتكميل مكارم الأخلاق فهي لزاماً تابعة للدين الإسلامي، وبالضرورة هي موجودة قبل الإسلام. لكن ليس كل ما عده مجتمع خلقاً حميداً أو لم يصمه بالسوء هو كذلك، فقد كانت العرب ترى تربية البنات سوء خلق؛ وأدأها حسن خلق.

وهنا نرجع إلى أن التكليف الشرعي يكسب الأخلاق الحميدة شرعية تكمل فطريتها وتقر عقليتها، بشرط كرامة الأخلاق وقبولها شرعياً، كما نص الفقهاء على أن العرف شرع منزل ما لم يخالف الشرع، ومن جملة الأعراف أخلاق المجموعة والمجتمع، فكانت الأخلاق في باب الجواز الأصلي؛ ولا تسقط إلا بإبطال شرعي.

4. مسألة التحسين والتقيح:

الخلاف في مسألة التحسين والتقيح هو أثر مترتب عن الخلاف في مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله، هل يحكم عليها بالعقل أم لا؟

فمن قال بالحكمة والتعليل في أفعاله تعالى؛ قال بالحسن والقبح العقلي، ومن نفى كالأشاعرة؛ نفى الحسن والقبح العقلي.

فمن قال بالحكمة والتعليل في نظرية التكليف بحث عن الضابط العقلي في الأفعال نفسها؛ لتكسب حكمها الشرعي بالجواز أو عدمه، ومن نفى الحكمة والتعليل؛ قال بأن التكليف الشرعي يكسب الفعل القيمة الأخلاقية. ولأجل ذلك ترتب خلاف آخر عن ماهية العقل وعلاقته بالشرع، وماهية الضابط العقلي للأخلاق.

تدور مسألة التحسين والتقيح في بحث خارطة مفاهيم هي:

- الخير/ الشر.
- النصح/ الخطأ.
- الصدق/ الكذب.
- المصلحة/ المفسدة.
- المنفعة/ الضرر.
- الحسن/ القبح.
- المعروف/ المنكر.
- اللذة والألم.

هل المدح والثواب أو الذم والعقاب منوط بالشرع؛ أم الأخلاق؛ أم معاً؟
يطلق الحسن والقبح على عدة معاني:

1.4. ما يوافق غرض القائل وما يخالفه. فما يوافق غرضه يسمى حسناً وما يخالفه يسمى قبيحاً. وربما عبر عنه بالمصلحة والمفسدة. وهو بهذا المعنى لا يعتر ذاتياً بل هو عقلي.¹⁵⁴⁷ والحسن والقبح بهذا المعنى ذاتي اعتباري نسبي.

أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار 1547
الكتب العلمية، 1413)، 112/1.

2.4. الحسن صفة كمال، كالعلم صفة كمال، والجهل صفة نقصان. وهذا النوع متفق على أنه عقلي. و" هذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين المتكلمين في هذه المسألة، ولكن ذكره بعض المتأخرين كالرازي وأخذه عن الفلاسفة. والتحقيق أن هذا القسم (يقصد الثاني) لا يخالف الأول." ¹⁵⁴⁸

3.4. ما يتعلق به المدح أو الذم عاجلا، والثواب والعقاب أجلا كالطاعات والمعاصي، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عن الحسن والقبیح. وهذا المعنى الأخير هو الذي وقع فيه الخلاف بين أهل الكلام وتتنوع فيه الآراء بينهم. ¹⁵⁴⁹ التي يمكن جمعها في ثلاث فرق كبرى، وما بقي يندرج تحتها موافقة أو اجتهادا في تفصيل أو استدلال أو بعض التفرعات، لكن الخلاف الرئيس لا يخرج عن أقوال ثلاث فرق كبرى؛ وهي:

1.3.4. المعتزلة؛

يرى المعتزلة ومن وافقهم كالكرامية والماتريديه والإمامية؛ أن الحسن والقبیح في الأشياء ذاتي، عقلي الإدراك قبل ورود الشرع، فيقول أبو الهذيل العلاف (ت 227 - 840 م): " يجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل. ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبیح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبیح كالكذب والفجور." ¹⁵⁵⁰ وهو ما بينه أتباع المعتزلة من جميع الطوائف وأكده القاضي عبد الجبار المعتزلي (415 - 1025 م): " أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة مقرران في العقل." ¹⁵⁵¹ " فليس لأحد أن يقول إنما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الحسن والقبیح.. واعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبیح القبیح لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه." ¹⁵⁵²

فالشرع مؤكد لما يقره العقل من حسن أو قبیح، وينزل له حكما شرعيا بالثواب أو العقاب الأجل، وبذلك يكسب الشرع حكم العقل الأخلاقي البعد الأخروي، وإن كان الشرع يتفرد بأحكام تحسين وتقبیح لم ترد على العقل أو لم يدرك حسنها من قبحها، ومن الشرائع ما لا يعرفها العقل إلا ببلاغ النبوة، ولكونها مؤيدة بنص الوحي فهي حسنة أو قبيحة بما يحكم الشرع، وهو ما يستحيل على العقل إدراكه من جهة التشريع ومن الجهة الذهنية القلبية.

فالمعتزلة لا يقولون بإطلاق التحسين والتقبیح على كل الشرائع الإلهية، بل يقررون أن منها ما لا يدركه العقل. وذهب إليه ماتريديه بخارى إلى أن للعقل لا يقضي بحسن وقبح بوجوب أو حرمة في شيء من الأحكام إلا بعد ورود الشرع.

وذهب متأخرو المعتزلة كالجباري، وابنه والقاضي إلى: " نفي الوصف الحقيقي للفعل بالحسن، والقبیح، وقالوا: ليس قبیح الأفعال، وحسنتها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار، ومثل ذلك لطم اليتيم، فإنه إذا كان تأديباً، فهو حسن، وإذا كان ظلماً، فهم قبیح." ¹⁵⁵³

من أدلة هذا القول:

- (وَأِذَا فَعَلُوا فَاحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا فُلَّ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (سورة الأعراف 28)

- (وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ) (سورة الأعراف 80)

- العقول السليمة تجتمع على مكارم الأخلاق واستقباح المساوئ.

- لو توقفت الحسن والقبیح على ورود الشرع لا امتنع تعليل الأحكام والأفعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام. ¹⁵⁵⁴

تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد

لطباعة المصحف الشريف، 1416)، 310/8.

. الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 1/56 ¹⁵⁴⁹

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه،

1387)، 52/1.

. أبي الحسن بن أحمد الأسدي القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، 565 ¹⁵⁵¹

أبي الحسن بن أحمد الأسدي القاضي عبد الجبار - خضر محمد نيه، المعنى في أبواب التوحيد والعدل (بيروت: دار الكتب العلمية،

2011)، 7/14.

. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف؛ آراء القاضي عبد الجبار الكلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، دت)، 439 ¹⁵⁵³

. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 565 ¹⁵⁵⁴

2.3.4. الأشاعرة:

" القبيح ما نبى عنه شرعا، والحسن بخلافه. ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها."¹⁵⁵⁵
واستدلوا لهذا:

- قال الله تعالى (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) (النساء

(165)

- قوله تعالى (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (سورة الإسراء 15)

- قوله تعالى (وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَمَّا نَبَعِدْ مِنْ قَبْلِهِمْ لَقَالُوا رَبَّنَا نُوَلِّا أَرْسَلْتُمْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعِ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنْذَلَ وَنُخْزَى)

(سورة طه 134).

- لو كان الحسن والقبح عقلياً لما كان الكذب مثلاً واجباً أحياناً أو حسناً أحياناً، مثل أن يستفاد به عصمة دم عن رجل ظالم

يريد قتله.¹⁵⁵⁶

- لو كان حكم العقل بالتحسين مغيراً عن أفعال الله تعالى وفي أفعاله لَقُبِحَ من الله أن يقول للعبد: إن فعلت الفعل الفلاني أو

تركت الفعل الفلاني عاقبتك، وبالاتفاق هذا لا يقبح فوجب أن يكون العقل معزولاً عن هذا الحكم.¹⁵⁵⁷

3.3.4. الحنابلة (السلفية):

- يوافقون المعتزلة: بإدراك العقل للحسن والقبيح في بعض الأفعال.

- يخالفونهم في: وجوب الفعل وحرمة قبل ورود الشرع.

- يوافقون الأشاعرة: لا ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع.

- يخالفونهم في: أن الأفعال في أنفسها سواء؛ وأن الشرع هو الذي يحسنها ويقبحها.

" فثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاث أنواع:

إحداها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة

العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح وقد يعلم بالشرع والعقل قبح ذلك لا أنه اثبت للفعل صفة لم تكن

لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين

بالتحسين والتقبيح فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث إليهم رسولاً...

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح

بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتنح العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به كما أمر

إبراهيم بذبح ابنه.. فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة.¹⁵⁵⁸

5. قيمة الفعل الأخلاقية:

هل الفعل مشتمل على صفة اقتضت حسنة أو قبيحة، فيحدد القيمة بأصلها؛ أم بما ترتب عنها أم بحكم الشرع؟ وأيهما

الفاعل الرئيس: الدين أم العقل أم الثقافة؟

وإن كانت الأخلاق عقلية؛ فما هي حقيقة الإدراكات العقلية منشأ الحقيقة الأخلاقية، وما ضابطها العقلي في الفصل بين

الخلق الحسن والسيء، بحيث يقر بها أي عقل في كل زمان ومكان بمجرد تصورها، لتكتسب الكونية الإنسانية، أم أنها قضايا

تربوية مشهورة بتوافق العقلاء عليها أو المجتمع أو الجماعة بحسب إدراكهم للمصلحة والمفسدة؟

ثمة خصائص عامة تسم المنظومة الأخلاقية:

أ- **العموم:** تنطبق على الجميع. لأن التفاعل مع الآخرين يتطلب مراعاة القواعد الأخلاقية في التواصل، واحترام الغير،

وإلا انقطعت الصلات البشرية لسوء الأخلاق التفاعلية.

¹⁵⁵⁵ . عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، *المواقف في علم الكلام* (بيروت: دار عالم الكتب، دت)، 268.

¹⁵⁵⁶ . علي بن محمد الأمدي، *الإحكام في أصول الأحكام* (الرياض: دار الأسمعي، دت)، 1/82.

¹⁵⁵⁷ . فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، *المطالب العلية من العلم الإلهي*، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي،

1407)، 3/1407.

¹⁵⁵⁸ . ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 8/434.

ب - **التفاعل:** لا يوجد أخلاق فردية، فالأخلاق تتطلب وجود الأنا والغير، فهيا جزء من تكوين المجتمع والثقافة. وتكتسب الأخلاق من هذه الصفة الجماعية المجتمعية، فكل الاختيارات الأخلاقية تأثر على الغير اجتماعية ونفسيا وسلوكيا وتربويا.

ج. **النسبية:** ليس هناك من نهاية لاختلاف لأحكام الأخلاقية، لداعي اختلاف الأعراف والعواد الاجتماعية والثقافية والدينية.

د. **الاختيار:** تطرح الأخلاق اختيارات متعددة، فمفهوم الحكم الأخلاقي رأي اختياري مرتبط بالقدرة على التبرير الأخلاقي.¹⁵⁵⁹

ومنه تكون تراتبية للأخلاق ابتداء بالأخلاق الفطرية، ثم الأخلاق العملية، وينتهي بالأخلاق العقلية الصارمة، كالتصور الكانطي للبنية الأخلاقية التي تتدرج: من الأحكام، إلى الأخلاق العملية، إلى العقل الخالص.¹⁵⁶⁰ فالفعل الأخلاقي لا يكتسب قيمته من التجريد العقلي فقط، بل من عوائد الناس العملية ومن فطرة الناس التي قد لا تبرر عقليا بصفتها ميول صعبة التبرير أو معقدة، ومن أعراف الناس التي تفرض أخلاقيات تحت سلطان المجتمع وسلطة الجماعة على الفرد كي تقبل سلوكياته بقدر ما، ثم نصل لأخلاق النظام العام الذي يفرض بقوة القانون وسلطان الحاكم السياسي أو مسؤول المؤسسة، ويرددها الأخلاق الدينية التي يفرضها سلطان الدين عبر الملتزمين به اجتماعيا أو سياسيا، كما تتكون لدينا أخلاق عقلية اختيارية تمثل قدرا زائدا عن الأخلاقية الإلزامية الاجتماعية، ثم تليها الأخلاق الفلسفية التجريدية التي تمثل مثاليات ما يجب أن يكون.

وكل مخالفة لتلك الأخلاق المتدرجة له ما يقابله من عقوبات معنوية أو سلوكية أو مالية أو جسدية أو مادية أو أخروية، بمستويات مختلفة من مجتمع لأخر، ومن نظام سياسي لأخر، ومن دين لأخر.

هذا المنظومة الأخلاقية التراتبية تشكل ما يصطلح عليه فقهاء بالعرف، وقرانيا بالمعروف، وهو جانب اختياري في المجتمع يندرج تحت المباح المسكوت عنه ما لم يرد إبطاله في الشرع، وهو شرع منزل ما لم يخالف الشرع، وهذا ما يحفظ في المجتمعات المسلمة هويتها وتقاليدها وعواندها وميراثها الاجتماعية والثقافي والمعرفي، وهو أحد أدلة أن الأخلاق قبلية سابقة لورود الشرع، وأن الشرع أقر مكارمها وضح بعض نواقصها، فأفضى الشرعية الدينية على الأخلاق العقلية الاختيارية، ثم صنفاها على مراتب الأحكام الخمس من الوجوب إلى الاستحباب إلى المباح وما يخالف ذلك، لكن أكسبها البعد الأخروي والجزاء المعنوي والثواب الأجل.

وبناء عليه يمكن تعريف المعروف بأنه أفعال خيرة، أو أفعال حسنة، بأئبها الأفراد عبر تفاعلاتهم اليومية، إما بناء على مبادئ دينية، أو على قواعد أخلاقية، أو حتى من خلال ميلهم الفطري نحو عمل الخير. ويختلف الأفراد في أفعال المعروف باختلاف ثقافتهم، وباختلاف استعداداتهم الفطرية نحو فعل الخير، ونحو الاندماج الحي في الجماعة.¹⁵⁶¹

في مقابل عالم القداسة الديني؛ ترتبط الأخلاق بالمعروف الديني. لكن من **الأخلاق والمعروف** ما هو ديني أصالة لم يرد على الاختيارات العقلية البشرية قبل نزول الشرع عليها، وهو قسم المعاملات في تبويب مصنفات الفقه؛ ولكن تظل الأخلاق كمعروف دينوي، وهو ما يفسر إشكال تقصير أو تخلي بعض الملتزمين دينيا من حيث المظهر والعبادات في الأخلاق السلوكية والمعاملات مع أفراد المجتمع.

لأن عالم القداسة (العبادات، العقائد، المحرمات والواجبات في المعاملات) له احترام خاص داخل البنية الثقافية الاجتماعية، فكل المجتمعات تتشدد في عقاب المخالف ماديا أو معنويا، ومراقبة الالتزام الظاهري. لكن يختلف الأمر مع الأخلاق الاختيارية؛ رغم مراقبتها والدعوة لها، وقد تعاقب على بعضها. لكن الاختيارات الأخلاقية الكثيرة ضمن الحريات العامة لا تخضع للمراقبة ولا للعقاب.¹⁵⁶²

لأن القواعد الأخلاقية ومبادئ المعروف لا تمثل بالضرورة عقيدة أو فكراً راسخاً إلا إذا كانت مرتبطة بالدين. كما أن مقارنتها بالدين على مستوى المخرجات والمكانة يضعها في مرتبة دنوية أقل تعالياً من التعاليم الدينية.¹⁵⁶³ التي تلزم المؤمنين بحدود في السلوك بين الوجوب والتحرير والجزاء على الفعل دنويًا أو أخرويًا. لارتباطها بعالم القداسة الميني على

1559 أحمد زايد، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، مجلة التفاهم 56 (2017)، 54-53.

1560 زايد، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، 54.

1561 زايد، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، 56.

1562 زايد، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، 56-57.

1563 زايد، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، 58-59.

الجواز وعدمه، والجزاء والعقاب، والثواب والذم، كصفة تمايز بين التشريع الدنيوي والتشريع الديني، فالدنيوي تشريعاته بين الحسن والقبیح وعقابه الذم الاجتماعي أو المنع القانوني أو الردع القضائي (بسجن، أو تعزير، أو تغريم).

نخلص إلى أن مسألة التحسين والتقييح العقلي تكشف لنا مستويات تراتبية في الفعل الأخلاقي فمن الأخلاق ما هي فطرية جبلية، ومنها الوراثي التربوي، ومنها العقلي المميز بين المصلحة والمنفعة والضرر والفائدة، وهذه قبلية سابقة للشرع، ثم بعد ورود الشرع أضفى عليها شرعية دينية وبعداً أوروبا للبعد العقلي والمعنوي والنفسي والاجتماعي. وهذه من الثوابت القائمة على المعروف الذي أقرت مقاصد الإسلام الكلية به.

ومن الأخلاق ما هي اعتبارية بحيث لا يكسب الفعل قيمتها الأخلاقية إلا باعتبارها إضافية من عوائد الناس وأحوال وحال الفرد المعين وغرضه ومقصده، كما قرر متأخرو المعتزلة، وهذه من المتغيرات التي ينظر لها كأعيان فردية وأحوال اجتهادية.

ومن الأخلاق ما نزل بها الشرع ولم يسبقها تقرير عقلي أو لا يدركها، وهذه من الثوابت وقد أقر المعتزلة بأن من الأفعال الشرعية ما لا يدركها العقل إلا بشرع منزل، وقال الأشاعرة بعدم تعليل الشرائع، وأنها لا تكون خلق حسناً أو قبيحاً إلا باقرار الشرع لذلك.

وتحقيق النظر هو ضبط أقسام الأخلاق، فتعميم القول بالتحسين والتقييح العقلي إثبات أو نفي يحدث اضطراباً في حال عرض تخريجاته.

فالأخلاق منها:

- **الأخلاق الفطرية: (النفسية)** وهي من القضايا الضرورية القبلية، ثابتة قبل الشرع، وأقرها بعد نزوله.

- **الأخلاق العقلية: (الفلسفية)** وهي من القضايا التجريدية الإنشائية من طرف العقلاء بالتجربة والملاحظة والاستنباط، ومنها ما أقرها الشرع ومنها ما عدل فيه، ومنها ما أنكره.

- **الأخلاق العرفية: (الاجتماعية، التربوية)** هي خاضعة لعوائد الجماعات وثقافتهم الاجتماعية ونفسياتهم المجتمعية وميراثهم التربوي، وهي عقلية مشهورة بين أصحابها وراثياً لمصلحة اختاروها، فمنها ما أقره الشرع ومنها ما عدل فيه ومنها ما أنكره.

- **الأخلاق الدينية:** وهي ما نزل به الشرع انفراداً، وما أقره الشرع من الأخلاق الفطرية والأخلاق العقلية والأخلاق العرفية. والأخلاق الدينية مقسمة بين الواجب والمحرم وهذا لا اختيار فيه، والمستحب والمكروه والمباح وهو على الاختيار، فكون الأخلاق ذات صبغة شرعية دينية لا يعني الإلزام المطلق بها وأن تركها يذم فاعله دائماً أو يعاب أو يعاقب.

وقد تصبح أحد هذه الأقسام أو بعضها أو كلها (**أخلاقاً نظامياً**) للدولة، في أطر العمل والشارع والمجتمع، وتنظم لها قوانين إلزامية، وعقوبات. فالدين بقداسته المتعالية يشكل كياناً **مطلقاً شاملاً ثابتاً**؛ في مقابل **القواعد الأخلاقية النسبية المتغير** في المكان والزمان. فأحكام الدين عامة لا تخضع للرأي، لأنها أحكام إلهية معصومة وهي ما يصطلح عليه بالحكم الأصولي، ودور الملزمين بها هو التفسير والاستنباط والقياس، **وهنا يقع الاختلاف والخلاف فينتج الحكم الفقهي وهو متغير**، ولكن تبقى الأحكام الأصولية الإلهية ثابتة مستمرة. والذي يحافظ على الاستمرارية وجود النص الديني المعصوم المقدس، ثابتاً يتحرك حوله الملزمون به. وفي مقابل العمومية المطلقة تقف القواعد الأخلاقية في قلب نسبية الزمان والمكان، تواجه مواقف وتحديات جديدة، فتتوافق معها أو ترفضها، ومنها نجد الخلاف بين الثقافات في بعض القواعد الأخلاقية، وتخدم نسبية الأخلاق علاقتها بالدين؛ إذ تحاول أن تستق من الدين مبادئ جديدة، فيصبح الدين مصدراً مهماً من مصادر القيم الأخلاقية.¹⁵⁶⁴

فالمطلق الديني يحوي في داخله النسبي الأخلاقي، والنسبي لا يمكن أن يعمل إلا تحت مبادئ المطلق، وكل الأديان أجمعت على مقاصد واحدة، المقاصد الكلية الثابتة للشرعية. أما النظم السياسية فتتغير، والمجتمعات تتغير- والثقافات تتغير، والأخلاق العامة تتغير؛ ولكن القيم الكلية تظل باقية، والدين له غايات ومقاصد كلية تهدف إلى حماية حياة الإنسان بكل جوانبها، واستمرارية القيم الكلية الثابتة.¹⁵⁶⁵

خاتمة:

1564 زاید، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، 61-62.

1565 زاید، "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل"، 62-71.

بني الفكر الكلامي للمعتزلة على مركزية الإنسان الكونية لذا سبقت مقالات (نظريات) المعتزلة في نسق لبناء أصولهم الخمسة على بناء خدمة الدين للإنسان وإعلاء قيمة العقل الإدراكية في الوصول للثواب الدينية قبل ورود الشرع، على كونها من التحسين والتقيح العقلي، وإن استثنوا مستجدات التشريع الغيبية في تفاصيل ما لا يدركه العقل.

فكان الثابت الأخلاقي يمتلك قيمته الحسنى عقليا قبل الشرع، وإنما ورد الشرع لتأكيد وإكسابه الثواب الأخروي، وعكسه الثابت الأخلاقي القبيح، فقالوا بالوجوب على الشارع في التكليف والتعليل بأن يثبت ما حسنه أو قبحه العقل. بعد نظرهم في مسألة التكليف الإلهي للإنسان ومسألة أفعال الإنسان هل هي مستقلة عن الإرادة الإلهية أم لا، ومسألة العدل الإلهي في الحساب على أفعال الإنسان، التي تندرج تحت مسألة القدر ومسألة الاستطاعة، وهل أفعال الله تعالى خاضعة لمسألة التعليل والحكمة.

لكن أهل السنة الأشاعرة ردوا قولهم وجعلوا الثابت الأخلاقي لا يوسم بالحسن إلا شرعا بحكم أصولي، والمتغير كذلك بحكم فقهي، وليس للعقل إلا الإقرار والمتابعة والفهم للنص والاستنباط منهم، فقد ثبت تحريم الثابت الأخلاقي الحسن، وجواز الثابت الأخلاقي القبيح بنص الشرع، وثبت أن الحساب لا يقع إلا بثبوت الحجة الشرعية على الحسن والقبح الفعلي.

والقول الثالث جمع بين القولين بتقسيم الأخلاق، وتفصيل مسائل الثابت والمتغير، فكانت من الأخلاق ما هي أصول فطرية وعقلية كونية عامة، ومنها ما هو خاضع للعوائد متغير معها، ومنها ما هو انفراد للشرع لا يعلم قبله.

النتائج:

- أبرزت مسألة الأخلاق والقيم مظاهر التنافس بين ثقافات الشعوب المسلمة في عواندها وأعرافها.
- امتزجت أخلاق الثقافات الجديدة فيما بينها مع الثقافة العربية، وتكون من مجموعها أخلاق ثقافة كبرى إسلامية.
- شكل الاختلاف في المفهوم الأخلاقي ومصادره؛ اختلافا في تمظهر الثقافات دينيا، في صور فرق وطوائف، وتمظهرها للدين في أشكال من الفعالية الدينية الاجتماعية.
- الثابت الأخلاقي هو الحكم الأصولي الوارد في النص الإلهي، والمتغير الأخلاقي هو الحكم الفقهي المستنبط من النص الإلهي، والحكم القضائي المستنبط من تنزيل النص الإلهي على الواقع الدنيوي لمحكوم معين.

التوصيات:

- نوصي باستقراء التراث الإسلامي وتتبع تفصيلات الخلافات الكلامية لضبط المسائل أكثر، ومقارنتها بالأطاريح الحدائثة وما بعد الحدائثة لدفع الكثير من الشبه المقدمة للمجتمع المسلم على أنها من التراث الإسلامي العقدي، في سعي لتكوين مفهوم الدين الإنساني القائم على المشترك الإنساني، وهو مشترك وهمي مانع المفهوم؛ مقصي للمشارك الديني التوحيدي، ولمصدرية الوحي المهيمن، ويهدف لخلق بديل للدين التوحيدي بفلسفة وأحدية كمنونية مادية تتخذ من الأطاريح الواحدية الروحية العرفانية مطية لبناء منهج معرفي واحد.

قائمة المراجع:

- ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني، *الجواب الصحيح لمن بطل دين المسيح*. 3 مجلد. الرياض: دار الفضيلة، 1 الطبعة، 2004.
- ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني، *مجموع الفتاوى*. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. 37 مجلد. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1 الطبعة، 1416.
- ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني، *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية*. تحقيق محمد رشاد سالم. 9 مجلد. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1 الطبعة، 1986.
- الأمدي، علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. 5 مجلد. الرياض: دار الأصبغي، 1 الطبعة، 2007.
- الإيجي، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد. *المواقف في علم الكلام*. بيروت: دار عالم الكتب، 1980.
- الحميدان، إبراهيم بن صالح. *أسلوب المناظرة في دعوة النصارى إلى الإسلام*. الرياض: دار الإمام، 1 الطبعة، 1994.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. *المطالب العالية من العلم الإلهي*. تحقيق أحمد حجازي السقا. 9 مجلد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1 الطبعة، 1407.
- الزحيلي، محمد مصطفى. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. 2 مجلد. دمشق: دار الفكر، 1 الطبعة، 2006.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. *الملل والنحل*. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. 4 مجلد. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، 1 الطبعة، 1387.

- الشوكانى، محمد بن علي بن محمد. *السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار*. 1 مجلد. بيروت: دار ابن حزم، 1 الطبعة، 1985.
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن أبي القاسم بن الحسن السلمي دمشقي. *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. 2 مجلد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1 الطبعة، 1991.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. *المستصفى من علم الأصول*. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 1413.
- الفهداوي، خالد سليمان حمود. *الفقه السياسي الإسلامي*. دمشق: دار الأوانل للنشر والتوزيع، 2008.
- القاضي عبد الجبار، أبي الحسن بن أحمد الأسدآبادي. *شرح الأصول الخمسة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1 الطبعة، 2009.
- القاضي عبد الجبار، أبي الحسن بن أحمد الأسدآبادي - فيها، خضر محمد. *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. 20 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 2011.
- زايد، أحمد. "الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل". *مجلة التفاهم* 56 (2017).
<https://shababtafahom.com/p/930>
- عباس، قاسم خضير. "الثابت والمتغير في نظرية المعرفة". *صحيفة المنقف* (blog) 08، 2012 .
https://www.almothaqaf.com/index.php?option=com_content&view=article&id=66416&catid=213&Itemid=305
- عثمان، عبد الكريم. *نظرية التكليف؛ آراء القاضي عبد الجبار الكلامية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1 الطبعة، دت.
- عثمان، عثمان. "الثواب والمتغيرات في الشريعة". *الشريعة والحياة*. دمشق: الجزيرة الفضائية. قيد النشر 6 أغسطس، 2009.
<https://www.youtube.com/watch?v=4ccDBTY62cA2009>

TÜRK TOPLUMUNDA AHLAK ALGISI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Abdullah DAĞCI¹⁵⁶⁶

Giriş

İlk insandan bu yana ahlak olgusu her toplumda mevcut olan bir meseledir ve insan yaşamını farklı açılardan etkileyen bir unsurdur. Çünkü ahlak, sosyal normların oluşması ve değerlerin toplumda varlığını sürdürmesinde önemli bir görev icra eder. Sosyal yapının hemen hemen her ögesiyle ilişkili olan bu kavram kültür, rol, statü, kimlik gibi unsurlar aracılığıyla sosyalleşme sürecinde etkili olur. Diğer yandan ahlak ilkelerinin bir toplumdan diğer topluma ve bir bireyden diğer bireye değiştiği söylenebilir. Çünkü her toplumun kendine özgü bir dini, dili, gelenek-göreneklere vs. olduğu gibi bir de ahlakı vardır. Dolayısıyla toplumdaki yansıması bakımından ahlakın göreceli olduğu söylenebilir.

Köken olarak Arapça'ya dayanan ahlak kelimesi seciye, huy, karakter gibi anlamlar ile ilişkilidir. Boutroux'a göre ahlak ilminin temelleri Sokrates tarafından atılmıştır. Bununla birlikte çeşitli ahlak tanımlamaları mevcuttur. Ahlak bir değerler sistemidir (Güngör, 1995, 19-20). Ahlak, bir şeyin iyi ya da kötü oluşuna yönelik bir hükümde kendini gösterir (Güngör, 1988, 27). İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle sergilenen iradeli davranışlarının bütünü olarak tanımlanabilir (Çağrı, 1989). Durkheim'e göre, ilksel toplumların ahlak anlayışlarının en önemli belirleyicisi dindir (Kılıç, 1996, 14). İslam'a göre ise ahlakın temeli dine dayanır. Ahlaki değerlerin teşekkülünde İslam, çok önemli bir rol oynamış ve Müslümanlara bu değerlere göre davranmalarını istemiştir (Kılıç, 2009). Hz. Peygamberin söz ve davranışlarına bakıldığında ahlak ile ilgili olarak çok sayıda örnek ile karşılaşılır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in en güzel ahlak üzere olmasına vurgu yapılmış (Kalem, 68/14) ve Hz. Peygamber'de Müslümanlar için çok sayıda güzel örnek olduğu (el-Ahzab, 33/21) dile getirilmiştir. Hadislerde ise insanlar için en faydalı olanların ahlakı güzel olanlar olduğu (Buhârî, "Edeb", 38; Tirmizi, "Birr", 47), iman açısından en üstün olanın ahlakça en güzel olanlar olduğu (Buhari, "Edeb", 39), insanın ibadet bakımından zayıf olsa dahi güzel ahlak sayesinde ahirette yüksek derecelerde yer alacağı (Tirmizi, "Rad", 11, (1162); Ebu Davud, "Sünnet", 161 (4682)), en faziletli imanın güzel ahlak ile gerçekleştiği (İbn Hanbel, IV, 385), ahirette en kıymetli olan şeyin güzel ahlak olduğu (İbn Hanbel, IV, 443, 446; Tirmizi, "Birr", 61, 63) belirtilmiştir.

Hem psikolojik hem de dini yönü olması nedeniyle ahlak, farklı açılardan değerlendirilmiştir. Bu nedenle ahlak, din psikolojisi sahasının çalışma konuları arasında olduğu söylenebilir. Din psikolojisi kapsamında ahlak üzerine araştırma yapmak demek ya da olması gereken ahlakı ele almak demektir. Üniversite öğrencileri üzerinde

gerçekleştirilen bu araştırma ise toplumda mevcut olan ahlak algısı üzerine gerçekleştirilmiştir.

1. Araştırmanın Amacı

Üniversite öğrencilerinin ahlak kavramına yönelik algılarını metaforlar aracılığıyla incelemek, araştırmanın temel amacını oluşturur. Bu kapsamda çalışmada cevap aranan sorular şunlardır: 1) Katılımcıların ahlak kavramına yönelik düşüncelerini ifade ederken kullandıkları metaforlar nelerdir? 2) Katılımcıların ahlak kavramına yönelik sundukları metaforlar incelenerek ortak özellikleri bakımından ne tür kategoriler üretilebilir? Çalışma bu iki husus üzerinde temellendirilmiş ve toplanan veriler bu kapsamda değerlendirilmiştir.

2. Yöntem

Araştırmanın evreni Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki 18 ile 28 yaş arası bireylerden; örneklem ise çalışmaya kendi isteğiyle katılan 108 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Çalışmanın üniversite öğrencileri üzerinde yapılmasının gerekçesi, metaforlar aracılığıyla veri toplama tekniğinin bu grup üzerinde daha sağlıklı veriler toplamaya elverişli olabileceği düşüncesidir. Bu katılımcılara ait sosyo-demografik bilgiler Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1

Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Katılımcıların Dağılımı

Değişken		<i>f</i>	%
1 Cinsiyet	Kız	74	68.52
	Erkek	34	31.48
	Toplam	108	100
2 Yerleşim yeri	Köy/Kasaba	21	19.45
	İlçe	36	33.33
	İl Merkezi	51	47.22
	Toplam	108	100
3 Sosyo-ekonomik düzey	Alt	15	13.89
	Orta	72	66.67
	Üst	21	19.44
	Toplam	108	100

Tablo 1'e göre kız öğrencilerinin sayısı erkek öğrencilerin sayısının iki katından daha fazladır, katılımcıların yarıya yakını il merkezlerinde ikamet etmektedir, katılımcıların büyük çoğunluğu kendisini sosyo-ekonomik açıdan orta düzeyde algılamaktadır. Elde edilen verileri değerlendirirken bu bilgiler de göz önünde bulundurulmuştur.

2.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya başlamak için katılımcılar, öncelikle onam formunu doldurmuş ve ardından soruları cevaplamaya geçmişlerdir. Araştırma verilerine, yarı-açık uçlu cümle doldurma tekniği üzerinden ulaşılmıştır. Bu teknikte yapılan diğer birkaç çalışma (Bkz. Dağcı-Kartopu, 2016; Kartopu-Dağcı, 2015) gözden geçirilmiş ve “Ahlak... gibidir/benzer, çünkü...” ibaresini ve bazı değişkenleri içeren bir form örnekleme çevrimiçi olarak uygulanmıştır. Bu ifadedeki ‘çünkü’ bağlacı vasıtasıyla, ahlak kavramına yönelik sunulan metaforların gerekçeleri de elde edilmiştir. Araştırmanın geçerlilik-güvenilirliği için alan uzmanlarının görüşlerine başvurulmuş ve toplanan verileri açıklamada veri analizi gerçekleştirilmiştir. Böylece ortak özelliklere sahip veriler birleştirilmiş ve kategorilendirmeler yapılmıştır. Araştırma sürecinde 130 kişi anket formunu doldurmasına rağmen, metafor yazmadığı için 22 katılımcı çalışma kapsamından çıkarılmış ve geriye kalan 108 katılımcıdan elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Ulaşılan veriler öncelikle Excel programına geçirilmiş ve ardından ortak özellikleri bakımından kategorilendirilmiştir. Analiz sonuçları ise frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları üzerinden gösterilmiştir.

3. Bulgular ve Tartışma

Katılımcıların verdiği cevaplar üzerinden toplanan veriler çalışmanın amaçları, literatür taraması ve alan uzmanlarının görüşleri eşliğinde değerlendirilerek kategorilendirilmiştir. Oluşturulan kategoriler ve metaforların kategoriler içinde dağılımları frekans ve yüzde olarak Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2

Oluşturulan Kategorilere Metaforların Dağılımı

Kategoriler	f	%	Metaforlar	f	%
1 Sınırlayıcı bir unsur olarak ahlak	15	13,88	Din (5), hayat, öğretmen, trafik kuralları, devlet, patron, aile, buz, bıçak, hukuk, polis.	11	11,58
2 Yol gösterici bir unsur olarak ahlak	14	12,96	Dost (2), pusula (2), kutup yıldızı, beyin, öğütlerin toplamı, yol, araba, yaşam metodu, davetiye, el feneri, güneş, mum.	12	12,63
3 Koruyucu bir unsur olarak ahlak	12	11,11	İlaç (2), baba, evin çatısı, aşı, barınak, domino, kale, soba, anne, perde, zırh	11	11,58
4 Yansıtıcı bir unsur olarak ahlak	11	10,18	Ayna (2), su (2), kalp, toplum, huy, iç hal, çiçek, gysi, kişilik	9	9,47
5 İhtiyaç olarak ahlak	11	10,18	İhtiyaç, hayat, yaşam kaynağı, toplumun direği, yastık, toplumun bel kemiği, hava, ev kolonu, tuğla, yapı taşı, can damarı	11	11,58

6	Birleştirici bir unsur olarak ahlak	10	9,25	Mıknatıs (2), toplumun temeli, yapboz, yazılı olmayan kurallar, köprü, kum, örümcek ağı, gökyüzü, damar.	9	9,47
7	Çeşitlilik olarak ahlak	9	8,33	İnsan (2), gökkuşağı, sigara, oyun hamuru, düşünce, dünya, orman, akvaryum	8	8,42
8	İyileştirici bir unsur olarak ahlak	9	8,33	Akarsu (2), su artırma cihazı, deniz, yeni doğmuş çocuk, tamirci, çiçek, doktor, akciğer.	8	8,42
9	Geliştirici bir unsur olarak ahlak	6	5,55	Ağaç, zeytin ağacı, ışık, yağmur, asansör, karakter	6	6,32
10	Değer biçme açısından ahlak	4	3,78	Erdem, mücevher, elmas, maden	4	4,21
11	Diğer	7	6,48	Fidan (2), mutluluk, nilüfer, cahil, vicdan, ütü	6	7,32
TOPLAM		108	%100	TOPLAM	95	%100

Tablo 2 ahlaka ilişkin olarak katılımcılar tarafından üretilen 108 metaforun 11 kategoriye dağılımını ve bu metaforların her bir kategorideki frekans ve yüzdelerini göstermektedir. Buna göre katılımcıların %13,88'i (n:15) 'sınırlayıcı', %12,96'sı (n:14) 'yol gösterici', %11,11'i (n:12) 'koruyucu', %10,18'i (n:11) 'yansıtıcı' ve 'ihtiyaç', %9,25'i (n:10) 'birleştirici', %8,33'ü (n:9) 'çeşitlilik' ile 'iyileştirici', %5,55'i (n:6) 'geliştirici', %3,78'i (n:4) 'değer biçme' ve %6,48'i (n:7) 'diğer' kategorilerinde yer almaktadır. Bu kategorilerde temsil edilen metaforların üretilme nedenlerine yönelik analizler aşağıda sunulmuştur.

3.1. Sınırlayıcı bir unsur olarak ahlak

15 örneklem bu kategoride 11 farklı metafor sunmuştur. *Din* (n:5), bu katılımcıların çok tercih ettiği metafordur. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

"Ahlak hayata benzer, çünkü yaşamımızı ona göre şekillendiririz.", "Ahlak öğretime benzer, çünkü ne yapıp ne yapmayacağımızı bize öğretir.", "Ahlak trafik kuralları gibidir, çünkü trafikte var olan insan sorumluluklarına dikkat etmesi gerekir. Örneğin trafik lambası sınırlayıcı bir etkindir insanlar kırmızı ışıkta geçerse hem kendisini hem de başka insanların hayatlarını riske atar. Ahlakta aynen bu şekilde etik olan kurallara uymak iyiyi kötüyü belirler.", "Ahlak din gibidir, çünkü normlara dayalı yaşarız.", "Ahlak devlete benzer. Çünkü devletin insanlara kurallar koyduğu gibi ahlak da toplumdaki bireylere kurallar koyar.", "Ahlak patrona benzer, çünkü patron nasıl şirketin kurallarını belirliyorsa ahlak da toplumun kurallarını belirler", "Ahlak dine ile benzer, çünkü toplumsal baskı için önemli roldür.", "Ahlak, aileye benzer, çünkü insan ailede nasıl yetişirse öyle devam eder.", "Buza benzer, çünkü kötü bir şey yaptığımızda hemen ahaksız oluruz. Tıpkı buzun sıcağı gördüğünde su

olması gibi.”, “Ahlak din gibidir, çünkü kural/yasa gerektirir.”, “Ahlak bıçak gibidir, çünkü iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırır.”

3.2. Yol gösterici bir unsur olarak ahlak

14 örnekleme bu kategoride 12 farklı metafor sunmuştur. Dost (n:2) ve pusula (n:2) bu katılımcılar tarafından en çok tercih edilen metaforlardır. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak dosta benzer, çünkü doğru yolu gösterir.”, “Ahlak pusula gibidir, çünkü bizlerin doğruyu yanlış bilmesini sağlar. Davranışlarımızın biçimlenmesini ayarlar. Çünkü kişilerin huyları, herhangi bir toplum içinde herkesin uyması gereken davranışlar ve kurallar belirlenip bu şekilde yaşantımıza devam edilmelidir.”, “Ahlak kutup yıldızı gibidir, çünkü bizi iyi eylemlere yönlendirirken kötü eylemlerden alıkoyar.”, “Ahlak beyin gibidir, çünkü ahlak olmazsa doğru kararlar veremeyiz.”, “Ahlak öğütlerin toplamı gibidir, çünkü iyiliğe teşvik eden söylemlerin ve eylemlerin bir bütünüdür.”, “Ahlak yola benzer, çünkü kendi yaşantımızı belirleyen etkilerden biridir.”, “Ahlak arabaya benzer, çünkü doğru ahlakı seçersen doğru yere götürür.”, “Ahlak metodu gibidir, çünkü yaşam ancak ahlaksal etkileşimlerle mümkündür.”, “Ahlak davetiye gibidir, çünkü toplumu iyilik ve güzelliğe çağırır.”, “Ahlak pusula gibidir, çünkü her zaman doğruyu gösterir.”, “Ahlak dost gibidir, çünkü her zaman insanların iyiliğini ister.”, “Ahlak el fenerine ne benzer, çünkü insanın değerlerinin tümünün o kişiyi etkilemesiyle ortaya çıkar. Yazılı kuralları olmayan ama herkesin uyması gereken kavramdır. Fener nereye yanarsa orayı aydınlatır.”, “Ahlak güneşe benzer, çünkü insanları her konuda aydınlatır.”, “Ahlak muma benzer, çünkü mum ahlak gibi karanlığı aydınlatır.”,

3.3. Korumacı bir unsur olarak ahlak

12 örnekleme bulunan bu kategoride 11 farklı metafor sunulmuştur. İlaç (n:2) bu katılımcıların en çok tercih ettiği metafordur. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak ilaç gibidir, çünkü ahlaklı olan ruhen hastalanmaz.”, “Ahlak baba gibidir, çünkü babamız bizi sürekli nasıl sarıp sarmalıyorsa, ahlaklı olmak da insanı korur.”, “Ahlak evin çatısı gibidir, çünkü evin çatısında herhangi bir hasar varsa bu evin içinde yaşayanları da olumsuz etkiler. Bizim ahlakımız çevremizdeki insanları da olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilir.”, “Ahlak aşı gibidir, çünkü kötülüklerden bizi uzak tutar.”, “Ahlak barınağa benzer, çünkü ahlak bireyin yaşamında bir kalkan görevi üstlenir.”, “Ahlak domino taşı gibidir. Bir davranışımız bozulduğu zaman biz de bozulmaya başlarız.”

3.4. Yansıtıcı bir unsur olarak ahlak

11 örnekleme bu kategoride 9 farklı metafor sunmuştur. Ayna (n:2) ve su (n:2) bu katılımcıların en çok tercih ettikleri metaforlardır. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak kalbe benzer, çünkü ahlak tıpkı kalp gibi insanın aynasıdır.”, “Topluma benzer, çünkü toplumda insanlar ahlakını yansıtır.”, “Ahlak huya benzer, çünkü insanın huyu aslında ahlakı yansıtır. İnsanın güzel ve iyi davranışları, toplum tarafından kabul buyuran davranışlar bizim nasıl ahlaklı olduğumuzu gösterir.”, “Ahlak su gibidir, çünkü, bizden ne yapmamız ne yapmamamız gerektiği açık bir şekilde belli olan, davranış şekillerimize etki eden bir tutumdur ahlak. Su gibi

olmasının nedeni ise su şeffaf, görüntüsü nettir. Su içindekini nasıl yansıtırsa ahlak da ruhumuzu yansıtır.”, “Ahlak insanın iç hâli gibidir, çünkü ahlakı içinde besleyen kişinin kendisidir. Gerektiği durumlarda dışarıya yansıtacaktır tıpkı kişilik gibi.”, “Ahlak ayna gibidir çünkü bakınca seni yansıtır.”, “Ahlak çiçek gibidir, çünkü insanı güzelleştirir.”, “Ahlak giysi gibidir, çünkü insanlar ilk önce buna bakar ve sizi buna göre bir kefeye koyar.”, “Ahlak kişilik gibidir. Çünkü kişiliğimizi oluşturan değerler ahlaki değerlerimize bağlıdır.”, “Ahlak aynaya benzer, çünkü insanın kendisini yansıtır”, “Ahlak su gibidir, çünkü yansıdığı faktörün rengini alır.”

3.5. İhtiyaç olarak ahlak

11 örneklem bu kategoride 11 farklı metafor sunmuştur. Dolayısıyla her bir katılımcı farklı metafor üretmiştir. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak ihtiyaç gibidir, çünkü insanın doğasında vardır.”, “Ahlak yaşam kaynağı gibidir, çünkü ahlak olmadan yaşanmaz.”, “Ahlak toplumun direği gibidir, çünkü toplumu ayakta tutan yegâne şeydir.”, “Ahlak yastık gibidir, çünkü dinlenmek için nasıl yastığa ihtiyacımız varsa dingin bir insan olmak için de ahlaka ihtiyacımız vardır.”, “Ahlak toplumun bel kemiği gibidir çünkü ahlakın olmadığı yerde insanlıkta olmaz.”, “Ahlak hava gibidir, çünkü ahlak olmadan toplumlar yaşayamaz”, “Ahlak ev kolonu gibidir, çünkü huzuru saygıyı ayakta tutar.”, “Ahlak bir tuğla gibidir, nasıl ki bir binanın zemininde çatlak tuğlalar kullanıldığında O bina yıkılır ise toplumda da ahlak bu ölçüde önemlidir. Çünkü toplumun zeminindeki Ahlak zayıf ise o toplum yıkılmaya mahkumdur.”

3.6. Birleştirici bir unsur olarak ahlak

10 örneklem bu kategoride 9 farklı metafor sunmuştur. Mıknatıs (n:2) bu katılımcıların en çok tercih ettiği metafordur. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak toplumun temeli gibidir, çünkü ahlak toplumların temelini oluşturan, dünyamızı daha yaşanabilir kılan bir olgudur. Çünkü, her bir bireyin kendi ahlak sınırlarını yaşatması, başka bir bireyin haklarını gözetmesini beraberinde getirir. Dini anlamın dışında bir ahlaktan söz ettiğimi de söylemek isterim. Ahlak ailede başlar.”, “Ahlak yapboz gibidir. Çünkü yapbozun tamamlanması için parçaların uygun bir biçimde yerleştirilmesi gerekir. Toplum da böyledir. Bir toplumun değerlerine, normlarına uygun davranırsan ‘ahlaklı insan’, uygun davranmazsan ‘ahlaksız insan’ olarak damgalanırsın ve toplumdaki dışlanırsın.”, “Ahlak yazılı olmayan kurallar gibidir çünkü bizlerin uymak zorunda olduğu kurallar vardır eğer ahlaklı isek o kurallara uyarız ahlaklı değilsek toplum tarafından kabul görmeyen bir davranış sergileriz ahlaklı olmak iyi biri olmak gibidir.”, “Ahlak köprüye benzer, doğru insanlarla aramızda bağlantıyı kurar.”, “Ahlak, damar gibidir, çünkü hayatımızın her alanını kuşatır.”, “Ahlak kum gibidir, bulunduğu kabın şeklini alır. Kültür, gelenek, görenek, din kaptır. Oraya yaşayan kum yani insanlar ona göre yaşar.”, Ahlak örümcek ağı gibidir, çünkü hayatın her alanını kaplar.”, “Ahlak gökyüzü gibidir, çünkü her yanı kuşatır.”

3.7. Çeşitlilik olarak ahlak

9 örneklem bu kategoride 8 farklı metafor sunmuştur. İnsan (n:2) bu katılımcıların en çok tercih ettiği metafordur. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak gökkuşağı gibidir, çünkü herkesin ahlak görüşü farklıdır.”, “Ahlak sigara gibidir, çünkü kimi insan kullanır, kimi insan kullanmaz.”, “Ahlak oyun hamuru gibidir, çünkü eline alan toplum

kendince şekil verir.”, “Ahlak insan gibidir, çünkü dünyada kaç tane insan varsa o kadar ahlak çeşidi vardır.”, “Ahlak düşünce gibidir. Evrensel ahlak anlayışlarının olduğu kabul edilebilir ancak bu her ülkenin dilinin farklı olduğu gibi farklılık gösterir. Hata bazen kişiden kişiye bile değişmektedir.”, “Ahlak insan gibidir. Çünkü iyi ahlaklılarda vardır kötü ahlaklılarda vardır.”

3.8. İyileştirici bir unsur olarak ahlak

9 örneklem bu kategoride 8 farklı metafor sunmuştur. Akarsu (n:2) bu katılımcıların en çok tercih ettiği metafordur. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak su arıtma cihazı gibidir, çünkü insanı kötü alışkanlıklardan arındırır.”, “Ahlak deniz gibidir, çünkü insanları kirlerden arındırır.”, “Ahlak yeni doğmuş çocuk gibidir çünkü ahlak en temiz en saf en önemli şeydir.”, “Ahlak akarsu gibidir, çünkü ahlaklı olmak kötü davranışları temizler.”, “Ahlak tamirci gibidir, çünkü bozulmuş toplumlara düzeltir.”, “Ahlak çiçeğe benzer. Çünkü bir bitkiyi güzelleştiren çiçeği ise insanı da ahlaklı güzelleştirir.”

3.9. Geliştirici bir unsur olarak ahlak

6 örneklem bu kategoride 6 farklı metafor sunmuştur. Dolayısıyla her bir katılımcı farklı metafor üretmiştir. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak ağaç gibidir, çünkü iyi bir şekilde kök salarsa ahlak güzelleşir. Ama kökünü salamazsa kök kurur ve ahlak güzelleşemez.”, “Ahlak zeytin ağacı gibidir, çünkü gelişip olgunlaşması uzun bir süre olsa da uzun bir süre yaşar, güzel ve olgun ürünler verir.”, “Ahlak ışık gibidir, çünkü bitkiler ışık ile nasıl gelişirse ahlak ile de insanlar gelişir.”, “Ahlak yağmura benzer, çünkü bitkiler için yağmur ne kadar önemliyse, iyi ve doğru davranış da insani açıdan gelişim için de ahlak o kadar önemlidir.”, “Ahlak asansör gibidir, çünkü ahlaklı olan insani açıdan en yüksek mertebeye ulaşır.”, “Ahlak karakter gibidir çünkü ahlak olmazsa insan kişiliği oturmaz.”

3.10. Değer biçme açısından ahlak

4 örneklem bu kategoride 4 farklı metafor sunmuştur. Dolayısıyla her bir katılımcı farklı metafor üretmiştir. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak erdem gibidir, çünkü erdem insanların inandığı yaşam biçimidir.”, “Ahlak bir mücevher gibidir. Çünkü kimde ise o zengindir.”, “Ahlak elmas gibidir, herkes de bulunmaz.”, “Ahlak maden gibidir, kimde varsa o insani açıdan zengin olur.”

3.11. Diğer

7 örneklem bu kategoride 6 farklı metafor sunmuştur. Fidan (n:2) bu katılımcıların en çok tercih ettiği metafordur. Bu kategorideki metaforların gerekçelerinden bazıları şöyledir:

“Ahlak fidan gibidir çünkü o da yetişir büyür ama güzel bakılmazsa ölür.”, “Ahlak mutluluk gibidir. Çünkü paylaşırsan çoğalır. Ahlakta anlattıkça çoğalır.”, “Ahlak nilüfer çiçeğine benzer çünkü bataklıklarda bile tüm güzelliğiyle dikkati ilgiyi çeker.”, “Ahlak fidan gibidir. Çünkü ne ekersen onu biçersin.”, “Cahile benzer çünkü hep kendi bildiğini doğru zanneder.”, “Ahlak vicdana benzer çünkü merhametimizi ölçer.”

Tartışma

Ahlaki değerler bazen kanuni bir yaptırıma sahip olmasa bile kişinin davranışları üzerinde önemli bir etkiye sahiptirler (Akdoğan, 2014, 194). Durkheim ve Fauconnet'e (1950,

25-26) göre ahlakta üç temel ilke vardır: Düzen, vazgeçme ve hürriyet. Düzen ahlakı, bireyin istek ve taleplerini sınırlandırması ile ilişkilidir. Summer'e (1959, 28) göre ise ahlak, gelenek-göreneklerden daha fazla yaptırımları olan sosyal bir normdur. Ahlak, tıpkı din ve hukuk gibi, yaptığı düzenlemelerle insan özgürlüğünün sınırlarını belirler (Kılıç, 2006). Bu bağlamda Cesur ve diğerlerinin (2020) araştırmasında katılımcılar, ahlaka ilişkin olarak en çok toplumsal kurallar ve rollere atıf yapmışlardır. Dolayısıyla katılımcılar tarafından dile getirilen ifadelerde ahlakın sınırlayıcı bir unsur olarak algılanmasının, ahlak kavramıyla ilişkili çalışmalardaki ifadelerle benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Ahlaki değerler yaşama yön veren öğelerden biridir (Akdoğan, 2009) ve ahlak insanların hangi değerleri tercih etmeleri gerektiğini belirler (Uyanık, 2007, 435). Diğer yandan din ve ahlak toplumu yönlendirme bakımından bazı açılardan birbirine benzer görevler icra eder. Ahlak, insanları doğru veya yanlış bir davranışı seçmeye yönelten nedenleri kapsar (Kızılar, 2014). Dolayısıyla katılımcılar düşüncelerini dile getirirken ahlakın yol göstericiliğine vurgu yapılması ahlak kavramıyla ilişkili yapılan çalışmalarla paralellik gösterdiği ifade edilebilir.

Ahlâk kuralları toplumun bir arada yaşamasının mümkün olabilmesi için üzerinde anlaşılacak sosyal bir uzlaşma olarak düşünülebilir (Altunışık, 2018). Bu bağlamda düşünüldüğünde temel ahlaki ilkeyle çelişen davranışların hâkim olduğu medeniyetlerin bir süre sonra varlıklarını kaybettikleri söylenebilir (Kızılar, 2014). İslam açısından bakıldığında ise Müslüman ahlâkının faydalarından biri bireyi kötülüklerden alıkoymasındadır (Öztürk, 2019, 94). Dolayısıyla katılımcılar tarafından ahlakın koruyucu özelliğine yönelik yapılan atıflar ile ahlak ile ilgili yapılan araştırmalarda ahlakın toplumların varlığını korumasına dair görüşlerin benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Her toplumun kendine has bir ahlak anlayışı vardır (Topçu, 2015, 17). Bunun yanında ahlakta, sorumlu olunan makam bizzat eylemde bulunan kişinin vicdanıdır (Kızılar, 2014). Ahlaki yaşam ise insanın, iyinin ve kötünün ne olduğunu doğrudan doğruya sezdiği bir alandır (Aydın, 1991, 32). Bu ifadeler, ahlakın yansıtıcı yönüne bir işaret olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla ahlak kavramına yönelik yapılan araştırmalarda, ahlakın yansıtıcı bir öğe olarak düşünülmesi ile katılımcıların ifadelerinde ahlakın yansıtıcı yönüne yapılan vurguların paralellik gösterdiği söylenebilir.

Toplumdaki bireylerini bir araya getiren ve aralarında kaynaşmayı sağlayan en önemli bağlardan birisi de ahlaki bağlar olarak görülmektedir. Toplumsal birliğin, beraberliğin ve bütünlüğün sağlanmasında ahlaki değerler, sosyal normlar olarak fonksiyon görmektedirler (Topçu, 2006, 37). Diğer yandan ahlak, birlikte yaşamın söz konusu olduğu ortamlarda gündeme gelen ve geçerli olan bir kavramdır (Soykan, 2007, 51). İnsanların birlikte yaşamasına imkân sağlayan bir gereklilik olan ahlak (Karaköse, 2012), toplum hayatının olmazsa olmaz türden şartlarından biridir. Çünkü neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında ortak bir anlayış bulunmazsa, insanlar arasında düzen ve huzur yerine kargaşa hüküm sürer. Ahlak, düzenlemeler vasıtasıyla insanların bir arada huzur içinde yaşamalarını sağlar (Kızılar, 2014). Ahlaki değerler insana, diğer insanları düşünme, başkalarına zarar vermeden yaşama, hatta onlara faydalı olma duygusu aşılar (Akdoğan, 2014, 194). Ahlaki kurallar ise

en az hukuk kuralları kadar toplumun davranış kalıplarını belirler (Eren, 2007). Diğer yandan Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramında gelenek öncesi dönemde yer alan bireyin gereksinimlerini karşılama arzusu bu kategori ile paralellik gösterebilir. Dolayısıyla katılımcılar tarafından ahlakın insanları ve toplumları bir arada tutucu bir yönü olarak birleştiriciliğine vurgu yapılmasının, ahlak ile ilişkili çalışmalardaki ifadelerle benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

Ahlak gelişimi; kişilik gelişimi, toplumsal gelişim ve duygusal gelişim ile çok yakından ilişkilidir ve bazı gelişim kuramcıları ahlaki gelişimi, kişilik gelişiminin ya da toplumsal gelişimin içinde incelemişlerdir (Abanoz, 2008). Ahlaki değerler kişiliğin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Bu nedenle ahlaki değerler bebeklik çağından başlayarak insanın iyi, güzel, olumlu değerlerle yetiştirilmesi, birey ve toplumun barış, huzur ve mutluluğu için önemlidir (Kızıler, 2014). Ahlaki değerler, insanca yaşamının yollarını gösterir ve ahlaki değerlere bağlı hayat, insanlığı iyiye ve güzele ulaştırır (Akdoğan, 2009). Ahlâkî değerlerin edinilmesi, çocuğun manevi açıdan gelişmesi, şahsiyetinin oluşması ve bilişsel gelişimiyle yakından ilişkilidir (Özen, 2011). Kur'an'a göre ahlaki erdemler, kişiyi karakter ve toplumsal statü açısından yükselten davranışlar olarak değerlendirilir (Eren, 2007). Dolayısıyla katılımcılar tarafından ahlakın hem insanları hem de toplumları geliştirici bir görev icra ettiğine yönelik ifadelerin dile getirilmesinin, ahlak ile ilişkili yapılan çalışmalardaki düşünceler ile benzerlik gösterdiği söylenebilir.

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar her insanın ve her toplumun ahlaki bir yapısı bulunur (Akdoğan, 2009). Sosyal yaşamımızda ahlaki değerler, yadsınamayacak bir anlam ve önem taşır (Akdoğan, 2014, 194). Bu bağlamda küçük yaşlardan itibaren ahlaki değerlere önem verilirse güçlü bir şahsiyet oluşur (Kula, 2002, 56). Dolayısıyla katılımcılar tarafından ahlakın değerine yönelik ifadelerin dile getirilmesinin, ahlak üzerine yapılan çalışmalardaki ifadelerle paralellik gösterdiği söylenebilir.

Toplumlar ahlaki açıdan birbirlerinden farklılık gösterirken, aynı toplumdaki bireylerin ahlaki özellikleri benzerlik gösterir (Akdoğan, 2009). Bu durum katılımcıların ahlak ile ilgili düşüncelerindeki çeşitliliği izah edebilir. Ahlaki değerler bireysel açıdan olduğu gibi toplumsal açıdan da ihtiyaç duyulan bir olgudur (Akdoğan, 2014, 193). Buna ek olarak ahlak toplumların ve sosyal hayatın sürekliliği için çok önemlidir (Arıdağ-Yüksel, 2010). Bu bilgiler katılımcıların ahlaki bir ihtiyaç olarak algılamalarını açıklayabilir. İnsanın kendini gerçekleştirme ile ahlak, maneviyat ve din arasında genellikle bağlantı kurulur (Özen, 2012). Birey ve toplumlar ahlaki yaşama bağlı olmaya çalıştıklarında, genelde huzurlu ve mutlu bir hayat yaşamışlardır (Akdoğan, 2009). Katılımcıların ahlaki iyileştirici bir unsur olarak düşünmeleri, bu yaklaşım ile açıklanabilir.

Sonuç

Toplumsal hayatın önemli unsurlarından biri olan ahlaka yönelik farklı yaklaşımların olması beklenen bir durumdur. Aynı kültür havzasında büyüyen bireylerin ahlak kavramına yaptıkları atıflar arasında çeşitlilikler olması muhtemeldir. Bu bağlamda ahlaka yönelik algıların metafor yöntemiyle araştırılması bireyler için ahlakın ne ifade ettiğine yönelik

verilere erişmeye ve ahlaki betimleyici düşünceler elde etmeye imkân verir. Bu bağlamda çalışmada mecazlar yoluyla veri toplama tekniği yardımıyla, üniversite öğrencilerinin ahlak algılarına ilişkin bilgiler elde edilmiştir. Çalışma kapsamında ulaşılan veriler sadece literatürdeki ahlak ile ilişkili araştırmaların verileriyle değil aynı zamanda alan uzmanlarının görüşleriyle de oluşturulan kategorilere yerleştirilmiştir. Böylece ahlak kavramına ilişkin olarak 108 örneklem tarafından 95 farklı metafor üretildiğine ulaşılmıştır. Bu metaforlardan 'sınırlayıcı', 'yol gösterici', 'koruyucu', 'yansıtıcı', 'ihtiyaç', 'birleştirici', 'çeşitlilik', 'iyileştirici', 'geliştirici', 'değer biçme' ve 'diğer' olmak üzere 11 farklı kategori oluşturulmuştur. Araştırmada sonuçlarına göre katılımcıların %13,88'i (n:15) 'sınırlayıcı', %12,96'sı (n:14) 'yol gösterici', %11,11'i (n:12) 'koruyucu', %10,18'i (n:11) 'yansıtıcı' ile 'ihtiyaç', %9,25'i (n:10) 'birleştirici', %8,33'ü (n:9) 'çeşitlilik' ile 'iyileştirici', %5,55'i (n:6) 'geliştirici', %3,78'i (n:4) 'değer biçme' ve %6,48'i (n:7) 'diğer' kategorilerinde metafor üretmişlerdir.

Ahlaka yönelik geliştirilen metaforlardan oluşturulan kategoriler ve bu kapsamda örneklemin sunduğu metaforlardan en çok tercih edilenler şöyledir:

1) Sınırlayıcı bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Din, hayat, öğretmen, trafik kuralları, devlet, patron, aile, buz, bıçak, hukuk, polis. Bu kategoride ahlaki 'din' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

2) Yol gösterici bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Dost, pusula, kutup yıldızı, beyin, öğütlerin toplamı, yol, araba, yaşam metodu, davetiye, el feneri, güneş, mum. Bu kategoride ahlaki 'dost' ve 'pusula' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

3) Koruyucu bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: İlaç, baba, evin çatısı, aşı, barınak, domino, kale, soba, anne, perde, zırh. Bu kategoride ahlaki 'ilaç' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

4) Yansıtıcı bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Ayna, su, kalp, toplum, huy, iç hal, çiçek, giysi, kişilik. Bu kategoride ahlaki 'ayna' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

5) İhtiyaç olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: İhtiyaç, hayat, yaşam kaynağı, toplumun direği, yastık, toplumun bel kemiği, hava, ev kolonu, tuğla, yapı taşı, can damarı.

6) Birleştirici bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Mıknatıs, toplumun temeli, yapboz, yazılı olmayan kurallar, köprü, kum, örümcek ağı, gökyüzü, damar. Bu kategoride ahlaki 'mıknatıs' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

7) Çeşitlilik olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: İnsan, gökkuşağı, sigara, oyun hamuru, düşünce, dünya, orman, akvaryum. Bu kategoride ahlaki 'insan' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

8) İyileştirici bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Akarsu, su artırma cihazı, deniz, yeni doğmuş çocuk, tamirci, çiçek, doktor, akciğer. Bu kategoride ahlaki 'akarsu' olarak algılama eğiliminde olan katılımcıların daha yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir.

9) Geliştirici bir unsur olarak ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Ağaç, zeytin ağacı, ışık, yağmur, asansör, karakter.

10) Değer biçme açısından ahlak kategorisindeki metaforlaştırmalar: Erdem, mücevher, elmas, maden

11) Diğer kategorisindeki metaforlaştırmalar: Fidan, mutluluk, nilüfer, cahil, vicdan, ütü. Bu kategoride birbirinden bağımsız çeşitli metaforların yer alması, ahlaka yönelik çok farklı algıların olduğuna bir işaret kabul edilebilir.

Ahlak kavramına yönelik metaforların sunulma gerekçeleri incelendiğinde çok geniş bir bakış açısından gerekçelendirmeler sunulduğu söylenebilir. Bu gerekçelendirmeler genel hatlarıyla şöyledir:

Sınırlayıcı bir unsur olarak ahlak kategorisinde *sorumluluk, normlar, insani ilişkileri belirleme, kural koyma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi ahlakın otorite olarak algılandığının göstergesi olabilir. Yol gösterici bir unsur olarak ahlak kategorisinde *davranışları biçimlendirme, eylemleri yönlendirme, kararlar vermeye etki etme, yaşantıyı belirleme, yaşam metodunu gösterme, iyi olanı yapmaya teşvik etme, değerleri etkileme* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın insanlara rehberlik edici bir kavram olarak algılandığının bir göstergesi olabilir. Koruyucu bir unsur olarak ahlak kategorisinde *ruhsal açıdan hastalanmaktan koruma, olumsuzluklara yönelik farkındalık sağlama, kötülüklerden uzak tutma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın muhafaza edici bir kavram olarak algılandığının bir göstergesi olabilir.

Yansıtıcı bir unsur olarak ahlak kategorisinde *huyu gösterme, topluma ayna tutma, insanın içindekini dışarı vurma, insanlar hakkında yargıda bulunma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın görünür tarafına işaret edildiğinin bir göstergesi olabilir. İhtiyaç olarak ahlak kategorisinde *insan doğası, insanı geliştirme, toplumu ayakta tutma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın son derece önemli bir gereksinim olarak algılandığının bir göstergesi olabilir. Birleştirici bir unsur olarak ahlak kategorisinde *toplumun temelini oluşturması, diğer insanları da gözetme, yaşanabilir bir dünya sunma, normlara ve değerlere uygun davranma, toplumdan dışlanma, insanlar arasında bağlantı kurma, toplumu şekillendirme, hayatın her alanını kuşatma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın toplumdaki insanlar arasındaki anlaşma ve kaynaşmayı sağlayıcı bir faktör olarak algılandığının bir göstergesi olabilir. Çeşitlilik olarak ahlak kategorisinde *her insanın kendi görüşü olması, her insanın yaklaşımının farklı olması, her bir toplumda farklı şekillenmesi, insanların farklı kişiliklere sahip olması* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın bireyden bireye ve toplumda topluma farklılık gösteren bir öge olarak algılandığının bir göstergesi olabilir.

İyileştirici bir unsur olarak ahlak kategorisinde *kötü alışkanlıklardan uzaklaştırma, manevi kirlerden arındırma, yeni doğmuş bir bebek gibi olma, toplumları iyileştirme, insanı güzelleştirme* ile

ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın rehabilite edici bir faktör olarak algılandığının bir göstergesi olabilir. Geliştirici bir unsur olarak ahlak kategorisinde *kök salma, uzun sürede meydana gelme, insani açıdan yüksek mertebeye ulaştırma* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlakın insanın daha nitelikli hale gelmesine yardımcı olan bir faktör olarak algılandığının bir göstergesi olabilir. Değer biçme açısından ahlak kategorisinde *insanlar açısından çok önemli olması, yaşam biçimini düzenlemesi, ahlaklı olmanın herkese nasip olmaması, ahlakın insanîyet açısından zenginleştirilmesi* ile ilişkili gerekçeler dile getirilmesi, ahlaklı olmanın insanlar için çok kıymetli bir durum olarak algılandığının bir göstergesi olabilir.

Sonuç olarak ahlak kavramına yönelik olarak 108 kişilik örneklem tarafından 95 farklı metafor sunulduğu ve bu metaforların 11 kategoride tasnif edilebileceği tespit edilmiştir. Diğer yandan katılımcıların ürettiği metaforlar ve bu metaforların sunulma gerekçeleri Kur'an ayetlerinde ve hadislerdeki ahlak kavramıyla ilişkili ifadelerle paralellik gösterdiğine ulaşılmıştır. Ayrıca ahlak konusuyla ilgili yapılan çalışmalarda ahlaka dair ifadeler ile katılımcılar tarafından sunulan ifadeler arasında benzerlikler ve farklılıklar olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

Abanoz, Süleyman. "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü." *Türk Din Psikolojisi Dergisi* /1 (2008), 119-148.

Akdoğan, Ali. "Toplumsal Ahlak Sorunları Karşısında İslam Ahlakının Rolüne Sosyolojik Bir Bakış". *Akademik Araştırmalar Dergisi* /42 (2009), 181-199.

Akdoğan, Ali. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam". *Ekev* 8/18 (2014),179-194.

Altunışık, M. Akif. "Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 261-282.

Arıdağ, Nermin Çiftçi-Yüksel, Asuman. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ile Empati Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/2 (2010), 683-727.

Aydın, Mehmet Salih. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yay., 1991.

Cesur, Sevim vd. "Bana göre Ahlak: Sıradan İnsanın Ahlakı Kavramsallaştırması". *Türk Psikoloji Yazıları* 23/45 (2020), 115-144.

Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: TDV Yay. 1989.

Dağcı, Abdullah-Kartopu, Saffet. "University Students' Perceptions Regarding The Holy Qur'an: A Metaphorical Study on Muslim Turk Sample". *Turkish Studies* 11/7 (2016), 101-120.

Durkheim, Emile-Fauconnet, Paul. *Terbiye ve Sosyoloji*, çev. İ. Memduh Seydol. İstanbul: Sinan Matbaası, 1950.

Eren, Selim. "Toplumsal Norm, Ahlak ve Din". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 289-316.

Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yay., 1988.

Karaköse, Ayşe. "Sosyolojik Yönüyle Ahlak". *Bilimname* 23/2 (2012), 149-172.

Kartopu, Saffet – Dağcı, Abdullah. “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 34/2 (2015), 217-235.

Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temelleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 1996.

Kılıç, Recep. “Ahlak Kavramının Analizi”. *İslam Ahlakı ve Sevgi Sempozyumu*. 37-48. Ankara: TDV Yay., 2006.

Kılıç, Ünal. “Hz. Peygamber'in Ahlakı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem”. C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 79-97.

Kızıler, Hamdi. “Ahlaki Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi”. *Milli Eğitim /204* (2014), 5-17.

Kula, M. Naci. “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.

Özen, Yener. “Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi?”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/5 (2011), 63-87.

Özen, Yener. “Değerlerin Kişilik ve Kimlik Kazanımındaki Rolü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 167-181.

Öztürk, Mahmut. “Müslüman Ahlakının Toplumsal Barışa Katkısı”. *Farklı Yönleriyle İslam Ahlakı*. ed. Mahmut Öztürk. İstanbul: Nida Akademi, 2019.

Soykan, Ö. Naci. “Genel Geçer Bir Ahlak Olanaklı Mıdır?”. *Değerler ve Eğitimi*. ed. R. Kaymakcan vd. 45-54. İstanbul: DEM Yay., 2007.

Sumner, W. Graham. *Folkways*. New York: Dover Pub., 1959.

Topçu, Nurettin. *İsyah Ahlakı*. İstanbul: Dergah Yay., 2006.

Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yay., 2015

Uyanık, Mevlüt. “Bir Değer Olarak Çoğulculuk”. *Değerler ve Eğitimi* ed. Recep Kaymakcan vd. 433-444. İstanbul: DEM yay., 2007.

AHLAKİ BİR DEĞER OLARAK ADALETİN EĞİTİM ORTAMINDA TESİS EDİLMESİNİN ÖNEMİ VE EĞİTİM SÜRECİNDEKİ ADALETSİZ TUTUMLARA DAİR ÇÖZÜM TEKLİFLERİ

Emrullah TUNCEL¹⁵⁶⁷

Giriş

Eğitimcilik, sadece geniş bir bilgi birikimine sahip olmakla icra edilebilecek bir hususiyet olmayıp aynı zamanda bazı özel yeteneklerin de var olmasını gerektiren sanatsal bir faaliyettir. Bu faaliyetin muhataplar üzerinde kalıcı hale gelmesini sağlayan temel unsur ise entelektüel donanım ve sanatsal beceriden ziyade, ahlakî erdemlerin eğitimcide müşahhas hale gelmesidir (bk. Âl-i İmrân, 3/159). Bu sebeple geleneğimizde öğretmenlik mesleğini ifâ edecek olan kimselerin sadece ilim ve yetenek yönünden donanımlı olmasına değil; ahlak ve fazilet yönünden de ehil olmasına ehemmiyet gösterilmiştir.¹⁵⁶⁸

Burada gündeme gelmesi gereken mesele, ahlakî vasıfların hangisinin ne oranda ve ne zaman devreye gireceğinin kararının doğru ve faydalı olacak bir şekilde verilmesi; aynı zamanda eğitimci tarafından bu vasıfların içselleştirilerek her hangi bir zorla(n)ma olmaksızın samimiyet ve ciddiyetle uygulanmasıdır. Bu noktada eğitimciye yol gösterecek olan temel ilke ise adalet ilkesidir. Zira nizam, denge, düzen, eşitlik, dürüstlük, tarafsızlık, uyum, estetik, ahenk ve tesviye gibi birçok önemli kavramla ilintili olan adalet, Allah katında en üstün değer olan takva erdemine kişiyi yaklaştıracak en temel vasıflardan olup (el-Mâide, 5/8) hikmet, şecaat ve iffet gibi insanda bulunması gereken birçok fazileti de bünyesinde toplayan kemal sıfatlardan birisidir.¹⁵⁶⁹ Nitekim Eflatun ve Aristo gibi düşünürlerin de ifade ettiği gibi fazilet olarak ifade edilen tüm vasıflar, aslında ifrat ve tefrit denilen iki reziletin/aşırılığın ortasıdır.¹⁵⁷⁰ Binaenaleyh, eğitimde temeli adalete dayanan bir yaklaşım, bir taraftan eğitimcinin akl-ı selîm, kalb-i selîm ve zevk-i selîm sınırlarını aşmasına engel olacak diğer taraftan ifrat veya tefrit türü aşırılıkların negatif etkilerinden kendisini ve çevresini korumasına yardımcı olacaktır. Nitekim talebelere karşı aşırı sert davranmanın nefrete, aşırı yumuşak davranmanın ise ciddiyetsizliğe yol açacağını vurgularken Fârâbî'nin işaret ettiği husus da kanaatimizce budur.¹⁵⁷¹ Buradan hareketle

1567 Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emrullahuncel60@gmail.com

1568 Bu konuda detaylı bilgiler için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013), 125-144; Ebü Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mü'rî en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996), 31-44; İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Kahire: Dârü's-Şa'b, ts.), 502-510; Mustafa Çağrırcı, "Âdâb-ı Ders", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/335.

1569 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. İbnü'l-Hatîb (Kâhire, 1398), 128, 137, 141; Mustafa Çağrırcı, "Adalet (Ahlak)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341-342.

1570 Çağrırcı, "Adalet (Ahlak)", 1/342.

1571 Çağrırcı, "Âdâb-ı Ders", 1/335.

adaletin, bir eğitimcinin ahlakî normlardaki sınırını ve istikrarını korumasını sağlayan temel unsur olduğunu söylemek mümkündür.

Ahlakî niteliklerin sigortası hükmünde olan adalet duygusunu içselleştirerek eğitimin her alanında, her zaman ve zeminde cârî kılmak, eğitimci açısından ideal, fakat bir o kadar da zor bir durumdur. Zira kimi iç ve dış faktörler, eğitimciyi süreç boyunca adaletten taviz vermayla sonuçlanacak eylem ve söylemlerde bulunmaya zorlayacaktır. Böyle bir duruma düşmenin önüne geçilebilmesi için öncelikle eğitim süreçleri içerisinde eğitimcileri adaletsizliğe sevk eden faktörlerin bilinmesi ve bunlara yönelik çözüm yollarının işler hale getirilmesi elzemdir. Bu gerekçeyle makalemizde, genelde meslek ahlakıyla özeldi ise adaletle bağdaşmayan hususlar, eğitimciyi adaletsizliğe sevk eden durumlar bağlamında ele alınarak dış faktörler ve iç faktörler şeklinde iki ana kategoriye ayrılacak; daha sonra da bunlar çeşitli alt başlıklar eşliğinde izah edilerek çözüme dair tekliflerde bulunulacaktır.

3. Öğretmeni Adaletsizliğe Sevk Eden Dış Faktörler

Dış faktörlerden kasıt, öğretmenin kendi iç dünyasından ve kişisel özelliklerinden kaynaklanmayan, bilakis muhatap olduğu kişilerle ve dış çevresiyle ilintili olan faktörlerdir. Ancak durum böyle olsa da bu faktörler karşısında adaletsiz yaklaşım sergileyip sergilememek yine öğretmenin iradesinde olup bu noktada kendisinden beklenen, ahlakî sorumluluğun nihayetinde kendi zatına mahsus olduğu bilincini canlı tutmasıdır. Zira öğretmenin dış dünyada adaleti ihya edebilmesi, öncelikle kendi iç dünyasında adaleti tesis edebilmesine bağlıdır.¹⁵⁷²

Bu makalede öğretmeni adaletsizliğe sevk eden dış faktörler, örnekler ve çözüm önerileri eşliğinde şu alt başlıklar çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır: 1.1. Öğrencinin veya Ailesinin Sosyo-Ekonomik-Kültürel Durumu 1.2. Öğrencinin Cinsiyeti 1.3. Öğrencinin veya Ailesinin Dünya Görüşü 1.4. Toplumsal Algılar ve Beklentiler 1.5. Öğretmenler Odasındaki Bazı Muhabbetler (!) 1.6. İdare-Veli-Öğrenci İlgisizliği.

1.1. Öğrencinin veya Ailesinin Sosyo-Ekonomik-Kültürel Durumu

Eğitmciler, kimi zaman ilk dersteki tanışma faslında kimi zaman veli toplantılarında kimi zaman da sonraki eğitim süreçlerinde, farkında olarak veya olmayarak, öğrencilerin baba/ebeveyn mesleği üzerinden adaletsiz tutumlar sergileyebilmektedir. Bu durum, bazen eylemsel boyutta tezahür etmekte bazen de söylemdeki farklılıklar şeklinde kendini göstermektedir. Örneğin, ilk derste sınıf yoklama listesinden tanışma faslı yapılırken veya veli toplantılarında velilerle diyalog halindeyken ebeveyn mesleğinden, sosyo-kültürel ve ekonomik durumların farklılığından neşet eden birbirine zıt diyalog biçimleri, diğer veliler ve öğrenciler nezdinde adaletsiz bir yaklaşım olarak algılanabilmektedir. Bu sebeple eğitimcilerin, öğrencinin veya ailesinin sırf sosyo-kültürel ve ekonomik durumunu nazarı dikkate alarak pozitif veya negatif bir tutum içerisine girmesi son derece sakıncalıdır. Bununla birlikte öğretmenin ders esnasında bakışlarını veya ilgisini sınıfın sadece belirli bir

¹⁵⁷² Yaşar Fersahoğlu-Mehmed Akif Demir, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 99.

bölümüne teksif etmesi, öğrencilerin sordukları sorular karşısında -jest, mimik, ses tonu ve soruyu cevaplama süresi gibi faktörler açısından- sürekli farklı tepkiler göstermesi, adaletsiz yaklaşıma dair küçük gibi görünen ancak önemli ayrıntılardandır.

Bu tür durumların yaşanmaması için eğitimcilerin özellikle ilk dersteki tanışma fasıllarını ebeveyn mesleği üzerinden yapmaması; şayet yapacaksa her öğrenciye ayırdığı zaman, gösterdiği ilgi, takındığı tavır ve kullandığı ses tonu gibi parametrelerde eşit bir yaklaşım sergilemesi gerekir. Aynı şekilde ders esnasında sınıfta bulunduğu mekân, yönelttiği bakışlar, öğrenciye verdiği söz hakkı gibi hususlarda, öğrencilerin sosyo-ekonomik ve kültürel durumlarından bağımsız bir şekilde hareket edebilmeli; bu konuda adaletli bir taksimat yapmaya özen göstermelidir. Nitekim hayat rehberimiz Kur'an-ı Kerim, sosyo-ekonomik durumlarına göre insanlara farklı muamelelerde bulunmayı adaletten sapma olarak nitelendirerek bizleri hevâ ve hevesine göre hareket eden kimseler olmak yerine adaleti titizlikle icra eden kimseler olmaya davet etmektedir (en-Nisâ, 4/135). Dolayısıyla bir eğitimcinin, bu ayeti meslek hayatının temel referanslarından birisi haline getirerek eylem ve söylemlerinde hâkim kılması, geleceğin ahlak ve adalet temelli toplumunun inşasında hayati önemi haizdir. Zira toplumun çeşitli katmanlarında görülen adaletsiz yaklaşımların, geçmişte ailede ya da okulda karşılaşılan adaletsiz uygulamaların bir izdüşümü niteliğinde olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple insanlardaki adalet duygusunun erken yaşta kökleşip yerleşmesinde, öğretmenin adalet temelli yaklaşımlarının etkisi büyük öneme sahiptir.

1.2. Öğrencinin Cinsiyeti

Bir cinsiyete karşı ayrımcı tutum içerisinde olmak, eğitimcileri adaletsizliğe sevk eden dış faktörlerden biri olarak ifade edilebilir. Bu tür durumlarda bazı eğitimciler aynı davranışa farklı tepkiyle, aynı performansa da farklı değerlendirmeye mukabelede bulunarak özelde adalet ilkesine, genelde ise meslekî etik kurallarına uymayan bir tavır sergileyebilmektedirler.¹⁵⁷³ Halbuki ideal olan, dıştaki faktörler -yaş ve cinsiyet gibi- değişkenlik gösterse bile muhataplarımıza karşı tutarlı ve âdil bir yaklaşımdan taviz vermemektir. Zira bir eğitimci, iki ayrı cins mensup öğrencilerden sâdır olan aynı eylem karşısında şayet birbirine taban tabana zıt iki farklı tutum sergiliyorsa, bu durum, o eğitimcinin adaletsiz bir yaklaşımın mümessili olarak görülmesine yol açacaktır.

Bu tür olumsuz durumların yaşanmaması için eğitimcilerin öncelikle dönem başında veya sınav öncesinde ölçme değerlendirme kriterlerini öğrencilerle paylaşması ve sırf cinsiyeti sebebiyle hiçbir öğrenciye karşı adalet ilkesini zedeleyecek pozitif veya negatif

1573 Ayrımcılığa dayalı bu tür olumsuz durumlar, başarının daha çok yazılı sınavlar yoluyla değil de uygulamaya dayalı performanslar yoluyla ölçüldüğü Kur'an Okuma ve Tecvid gibi derslerde daha çok tezahür etmektedir. Eğitimcilerin böyle bir olumsuz algının önüne geçebilmeleri için ölçme değerlendirme kriterlerini önceden belirleyip bunu sınav öncesi öğrencilerle paylaşması son derece önemlidir. Detaylı bilgi için bk. Emrullah Tuncel, "Kur'an Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (15 Ocak 2021), 390-393.

eylem/söylem içerisinde bulunmaması son derece önemlidir. Bununla birlikte her iki cins hakkındaki kişisel ve çevresel algıların ne düzeyde olduğunun tespitinin doğru yapılması da elzemdir. Şayet bu algılarda bir problem olduğu düşünülüyorsa, bunlar samimi ve ikna edici bir üslupla anlatılmalı; ayrıca fitrî, duygusal, sözel, sosyal özellikler, beklentiler ve tepkiler açısından her iki cinsiyetin birbirinden farklı niteliklere sahip olduğu/olabileceği her daim hatırd tutulmalıdır. Binaenaleyh, her iki cinsin farklı hassasiyetlere sahip olabileceği düşünülerek onlara yönelik ses tonundan hitap şekline, jest ve mimiklerden beden diline varıncaya kadar uygun davranış modelleri sergilenmelidir. Ancak tüm bunlar yapılırken farklı cinsler arasında aşışılama, ayırıcılık/adaletsizlik şeklinde yorumlanabilecek tutum ve davranışlardan titizlikle kaçınılmalı; şayet yanlış bir algı söz konusu olmuşsa o zaman bu tür algılara yol açacak söylem ve eylemler öğrencilere ikna edici bir dille izah edilmelidir. Fakat şurası bir gerçek ki, böyle bir izahın ikna edici olabilmesi için mezkûr eğitimcinin adalet, ahlak, samimiyet ve nezaket kuralları alanında güvenilirliğinin kanıtlanmış olması oldukça önemlidir.

1.3. Öğrencinin veya Ailesinin Dünya Görüşü

Bir eğitimcinin ders esnasında sürekli kendi siyasî/ideolojik görüşlerini empoze etmeye çalışması, öğrencilerinin dünya görüşlerini öğrenmeye yönelik zorlayıcı/kışkırtıcı beyanlarda bulunarak onları bu tür tartışmaların içerisine çekmesi, onun öğrencilerle olan iletişimde negatif sonuçlar doğurmaktadır. Zira derslerdeki bu tür siyasî/ideolojik aktarımlar hem öğrenciler nezdinde hoş karşılanmamakta hem de öğrencilerin edinmeleri gereken kazanımlardan geri kalmalarına yol açarak hak ihlaline sebep olmaktadır. Kimi zaman da bu durum, öğrencilerin ders hocasıyla ters düşme kaygısıyla içe kapanmalarına, olduğundan farklı görünmelerine veya hoca ile polemige girmelerine yol açmaktadır.¹⁵⁷⁴

Ders içinde veya ders dışında çeşitli güncel/tarihi meseleler üzerinden öğrencilerle ya da onların aileleriyle polemige giren bir eğitimci, böyle bir yaşanmışlığın ardından kendisi gibi düşünmeyen öğrencilerle arasına mesafe koyabilmekte; hatta bu durum ölçme değerlendirme ve yönlendirme konularında kimi adaletsiz tutumların geliştirilmesine zemin hazırlayabilmektedir. Ayrıca böyle bir ortam, eğitimcinin hem akademik hem de ahlaki rehber olma özelliğine büyük oranda zarar vermekte; öğretmenin meslekî vizyon ve misyonuyla da çelişkili bir durum arz etmektedir.

Bu tür durumların yaşanmaması için eğitimcinin öncelikle meslekî hedeflerden sapmamayı ve tarihi/güncel kişilikler üzerinden polemik yapmamayı ilke edinmesi önemlidir. Zira kendisinden beklenen, eğitim ortamlarında bir politikacı gibi dünya görüşleri veya siyasî tercihler üzerinden gündelik tartışmalara girmek değil, daha vizyoner bir bakış açısıyla hareket ederek toplumda tabandan tavana ahlakî ilkelerin mücesssem hale

1574 Derslerde siyasî/ideolojik anlatıma ağırlık vermenin sakıncalarına dair örnek bir araştırma için bk. Mehmet Fatih Kaya - Damla Sungurtekin - Süleyman Deniz, "Üniversitelerde Öğretim Elemanı Kaynaklı İletişim Sorunları", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2017), 184-185.

gelmesine katkı sağlamaktır. İkinci olarak, “Bir topluma olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sevk etmesin!” (el-Mâide, 5/8) ilahi buyruğunu eğitim anlayışının temel parametrelerinden birisi haline getirmektedir. Ayrıca güzel ahlakıyla dünyanın en büyük eğitim dönüşümünü gerçekleştiren Hz. Peygamber’in (s.a.v.), bunu yaparken insanlarla polemige girmekten kaçındığını bilmek, eğitimciyi farklı görüş sahipleriyle gereksiz tartışmalara girmekten koruyacak; aynı zamanda da sınıf içerisinde adaletsiz yaklaşım sergilenmesine zemin hazırlayacak bir atmosferin oluşmasına engel olacaktır.

1.4. Toplumsal Algılar ve Beklentiler

Hayatın gerçeklerinin şekillendirdiği kimi algı ve beklentiler, öğretmeni adaletsizliğe sevk eden dış faktörler cümlesindedir. Zira sonuç ve puan odaklı merkezi sınav sisteminin varlığı, öğrencilerin veya toplumun derslere olan yaklaşımlarını etkilemekte, bu sebeple süreç odaklı olan, beceri gerektiren ve sınavdan alınacak skora doğrudan katkısı olmayan dersler, “puan takviyecisi” veya “günah keçisi” olarak algılanabilmektedir. Bu durumun doğal sonucu olarak, mezkûr derslerde öğrencilerin skora direk etkisi olan derslerin kitaplarıyla meşgul oldukları görülmekte; bu görüntü de kimi eğitimcilerin, dersinin ne kadar önemli olduğunu ispatlama (!) gayretine düşerek aşırı tepkisel davranışlar ve adaletsiz tutumlar sergilemesine yol açabilmektedir. Bir de buna kimi velilerden gelen talepler eklenince söz konusu derslerin öğretmenleriyle öğrenciler ve veliler arasındaki çatışma daha da alevlenmekte; bu durum da kimi aşırılıkları beraberinde getirmektedir.

Bu tür olumsuz durumların zuhur etmemesi için eğitimcinin reel olanla ideal olanı uzlaştırma becerisini gösterebilmesi, bu noktada öğrencileri ve velileri ikna edebilmesi oldukça mühimdir. Bu minvalde, zihinsel zekâ (IQ) kadar duygusal zekânın (EQ) da önemli olduğu; başarının sadece merkezi sınav başarısından ibaret olmadığı, tarihi ve güncel örnekler üzerinden muhataplara aktarılmalıdır.¹⁵⁷⁵ Bu aktarım bir taraftan ders saatlerinde öğrencilere, diğer taraftan veli toplantılarında velilere yönelik yapılmalıdır. Okul idaresinin de beceri temelli derslerin öğrencilerin sağlıklı gelişimi açısından yadsınamayacağı hususunda ders öğretmenlerine destek olması öğretmenin işini kolaylaştıracaktır. Ancak şu bir vakiadır ki, bir öğretmenin dersinin, eğitimin diğer paydaşları tarafından önemsenmesinde, onun meslekî açıdan donanımlı, ahlakî açıdan ise örnek bir şahsiyet olmasının katkısı oldukça büyüktür.

1.5. Öğretmenler Odasındaki Bazı Muhabbetler (!)

Eğitimcileri adaletsizliğe sevk eden faktörlerden birisi de öğretmenler odasında veya başka ortamlarda meslektaşlarıyla yaptığı kimi faydasız ve lüzumsuz muhabbetlerdir. Zira bu durumun sonucunda bir öğretmen, herhangi bir sınıfla veya öğrenciyle problem yaşayan meslektaşlarının kendisini olumsuz yönlendirmeleri sebebiyle henüz yeni tanışacağı

1575 Öğrencilere ve velilere sürdürülebilir bir mesleki başarı, kariyer ve istikrar için sadece akademik başarının yeterli olmayacağı ikna edici argümanlarla anlatılmalıdır. Bu minvalde yüksek duygusal zekaya sahip olmanın önemine dair bk. Selen Doğan - Özge Demiral, “Kurumların Başarısında Duygusal Zekanın Rolü ve Önemi”, *Yönetim ve Ekonomi* 14/1 (2007), 209-230.

öğrencilere karşı önyargılı davranışlar sergileyebilmektedir. Bazen de -özellikle meslekî yeni olan bir öğretmen- meslekî motivasyonunu kaybetmiş öğretmenlerle sürekli bir arada olmanın verdiği olumsuz havanın etkisiyle umudunu ve enerjisini gereksiz yere tüketebilmektedir.

Böyle bir durumun yaşanmaması için eğitimcinin, umudunu kaybetmiş ve meslekî heyecanını yitirmiş meslektaşlarıyla -zarurî/asgarî ilişkilerin dışında- çok fazla teşrik-i mesaide bulunmaması önemlidir. Zira bir müddet sonra kendisi de öğrencilerine olan hüsn-ü niyetini kaybederek henüz işin başındayken sabrını tüketmiş; olaylara ve öğrencilere karşı tahammülünü ve pozitif yaklaşımını yitirmiş bir kişilik haline gelecektir. Bu ise öğretmenin itidalini, dolayısıyla da en temel ahlakî niteliklerden olan adalet vasfını zedeleyecek hususlardandır. Ayrıca, öğretmenler odasında öğrenciye, eğitime ve meslekî motivasyona dair bilgi ve tecrübe paylaşımları yapmak dururken teneffüs saatlerini güncel politik muhabbetlerle ve tartışmalarla geçirmek de eğitimcinin enerjisini gereksiz yere tüketmesine yol açan önemli bir faktör olarak kayda geçmelidir.

1.6. İdare-Veli-Öğrenci İlgisizliği

Bir eğitimci okul idaresinden, öğrencilerden veya velilerden beklediği ilgi ve desteği göremediğini düşündüğü taktirde zamanla enerjisini boşa harcadığını vehmederek bir takım aşırı yaklaşımlar içerisine girebilmektedir. Örneğin, öğrencilerinin derse olan ilgisinin yetersizliğini gören bir öğretmen aceleci, agresif veya bıkkın tavırlar sergileyerek aşırı tepkiler verebilmekte, bu aşırılık da bazen olması gerekenden fazla (ifrat) bazen de olması gerekenin altında bir performans (tefrit) olarak tezahür edebilmektedir. Bu iki tezahür şekli, özelde adalet, genelde bir ahlak sorunudur. Bu sorun, öğretmenin kendi iç dünyasına hırçınlık veya bezginlik, öğrencilere ise vurdumduymazlık veya tepkisellik olarak yansımaktadır.

İdare-veli-öğrenci ilgisizliğinin öğretmenin meslekî motivasyonunu ve meslek ahlakını olumsuz etkilememesi için öncelikle onun sonuç odaklı değil, süreç odaklı düşünmesi önemlidir. Geleneksel ifadeyle söylemek gerekirse zaferle değil seferle mükellef olduğunu bilmesi elzemdir. Zira kıyametin koptuğunun görülmesi halinde bile eldeki fidanın dikilmesi gerektiğine¹⁵⁷⁶ inanan bir medeniyetin ve “İyilik yap denize at, balık bilmezse hâlık bilir” diyen bir kültürün mensubu olan bir eğitimci, eğitimin diğer paydaşlarından yeteri kadar ilgi veya destek göremese bile kendi sorumluluğundan asla ödün vermemelidir. Olumsuz dış etkenler karşısında her daim kendi iç dinamiklerini harekete geçirebilecek bir potansiyele ve dirayete sahip olmalı; üzerinde bulunduğu coğrafyanın böyle bir meslek ahlakını kuşanabilmek için son derece zengin bir altyapıya sahip olduğunun farkına varmalıdır.

4. Öğretmeni Adaletsizliğe Sevk Eden İç Faktörler

Bu başlık altında bizzat öğretmenin kendi karakter, psikoloji, duygu ve davranış biçiminden kaynaklanan adaletsiz tutumlara değinilecek; bunların neden ve nasıl tezahür ettiklerine işaret edilerek bu tür adaletsizliklerin olmaması için yapılabilecekler dikkat

1576 Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 168.

çekilecektir. Bu minvalde meslekî adalet ve etik açısından eğitimciye yakışmayan söz konusu iç faktörler şu başlıklar altında incelenecektir: 2.1. Duygularına Yenik Düşmesi 2.2. Enerjisini Verimli ve Dengeli Kullanamaması; 2.3. Aşırı İdealist ve Mükemmeliyetçi Olması; 2.4. Psikolojik Sorunlar Yaşamaması; 2.5. Bağımlı Bir Karaktere Sahip Olması.

2.1. Duygularına Yenik Düşmesi

Bir eğitimcinin duygularına yenik düşmemesi için onları her daim dengede tutabilmesi ve itidalini muhafaza edebilmesi önemlidir. Zira itidal, istek ve tutkularında aşırı gitmeme ve ölçülü davranma halidir.¹⁵⁷⁷ Eğitimcinin duygularına yenik düşmesi ise, kimi zaman bir öğrenci veya sınıf hakkında önyargılı ve sabit fikirli olması, kimi zaman da ilgisini ve sevgisini öğrenciler arasında adaletli bir şekilde paylaştıramaması şeklinde tezahür edebilmektedir. Bu durum bazen duygularını yaşarken istikrarsız/keyfi tavırlar sergilemesi şeklinde de yansımaktadır ki, tüm bunları eğitimcinin kendi iç dünyasından; duygu karakter ve psikolojisinden kaynaklanan adaletsiz yaklaşımlar olarak değerlendirmemiz mümkündür.

Eğitimcinin duygularına yenik düşmemesi için öncelikle akl-ı selîme, kalb-i selîme ve zevk-i selîme uygun hareket etmesi; binaenaleyh sevgi ve öfke gibi duygularını her daim kontrol etmesi gerektiğini bilmesi önemlidir.¹⁵⁷⁸ Zira Victor Hugo'ya (ö. 1885) atfen ifade edilen "iyi olmak kolaydır, zor olan âdil olmaktır."¹⁵⁷⁹ sözünde de vurgulandığı gibi duyguların dengede tutularak kontrol altına alınabilmesi, o duyguların bizatihi kendisi kadar önem arz etmektedir. Nitekim bazen sevgideki ölçsüzlük bazen de öfkedeki ölçsüzlük eğitimcinin duygularına yenik düşmesine ve eğitim ortamlarında hiç de âdil olmayan uygulamalar sergilemesine yol açabilmektedir. Böyle bir duruma mahal vermemek için hevâya değil kitaba uymayı tavsiye eden (el-Mâide, 5/49; Sâd, 38/26); adaleti herkese eşit uygulamayı öğütleyen (en-Nisâ, 4/135), sû-i zanna göre hareket etmeyi yasaklayan (el-Hucurât, 49/12), sevgide ve öfkede ölçülü olmayı tavsiye eden ilahî tavsiyeleri ve nebevî beyanları¹⁵⁸⁰ eğitimin temel parametrelerinden biri haline getirmek son derece önemlidir.

Eğitimcinin duygu kontrolünü doğru yapabilmesi aynı zamanda onun öğrencilerin karşısında bir gün aşırı neşeli, bir gün aşırı öfkeli gibi istikrarsız tavırlar sergilemesini de önleyecektir. Bununla birlikte öğrencilerin gidişatı noktasında bir eğitimcinin belirli bir duyguda sabit kalmaması; dolayısıyla da onların olumlu veya olumsuz değişimini gözden kaçırmaması oldukça mühimdir. Nitekim aksi bir durum, eğitimcinin kimi öğrenciler hakkında bir takım önyargılı/takıntılı duyguların esiri olması sonucunu doğurabilecektir.

1577 Ruşen Alaylıoğlu-A. Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul, 1976), 132.

1578 Nefsin aşırılıklarına boyun eğmeden hilm ile hareket edebilme konusunda faydalı bilgiler için bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 401-416.

1579 A. Ali Ural, *Tek Kelimelik Sözlük* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 20.

1580 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, haz. Salih b. Abdülaziz (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Birr ve's-sıla", 60.

Bu tür duygusal olumsuzluklar, “Berâet-i zimmet asıldır”¹⁵⁸¹ fehvasınca ve insanın aslen/fitraten masum olduğu inancına istinaden her daim kontrol altına alınmalıdır. Sonuç olarak bir eğitimci duygularına yenik düşmemek için ‘akıl-duygu dengesi’, ‘duygu-duygu dengesi’ ve ‘duygunun kendi içinde dengelenmesi’ gibi üç temel parametreye azami özen göstermelidir.¹⁵⁸²

2.2. Enerjisini Verimli ve Dengeli Kullanamaması

Bir eğitimcinin enerjisini verimli kullanamaması, gün içerisinde ilk derslerdeki tavır ve performansıyla son derslerdeki tavır ve performansı arasındaki bariz farklar şeklinde tezahür edebilirken, bazen de bu fark, mesleğin ilk yıllarıyla sonraki yılları arasındaki bariz farklılıklar şeklinde tezahür edebilmektedir. Zira kimi eğitimciler, mesleğin ilk yıllarında meslekî adalet ve ahlak noktasında daha hassas olurken, yıllar geçtikçe enerjisini verimli kullanamamanın da verdiği bir bıkkınlık psikolojisiyle ilk yıllardaki hassasiyetini ve idealizmini yitirebilmektedir. Benzer bir durum mikro ölçekte gün içerisinde de yaşanabilmektedir. Şöyle ki, günün ilk saatlerinde daha pozitif veya aktif bir yaklaşım içerisinde olan bir eğitimci, günün son saatlerine doğru enerjisini idareli kullanamamasının verdiği yorgunluk hali sebebiyle daha pasif veya agresif tavırlar sergileyebilmektedir. Veya sabahın ilk saatlerinde -uykusuzluk, kahvaltısızlık vb. sebeplerden- mutsuz, ilerleyen saatlerde ise neşeli olabilmektedir. Dolayısıyla böyle bir vasfa sahip olan eğitimciyi bazı sınıflar sürekli agresif ve aksi tutumlar içerisinde görme mecburiyetinde kalmaktadırlar. Tüm bunlar, eğitimci için özelde meslekî adaleti, genelde ise meslekî ahlakı zedeleyen iç faktörler zümresinden sayılabilir.

Enerjinin verimli sarf edilememesinden kaynaklanan bu tür adaletsiz yaklaşımların önüne geçebilmek için öğretmenin meslekî açıdan her daim kendisini geliştirmesi önemlidir. Zira bu sayede kendisini zinde tutacak enerjiyi meslek hayatı boyunca elde etmiş olacaktır. Dolayısıyla bir öğretmen, meslek hayatı boyunca kendisine lazım olan makro ölçekli bu enerjiyi meslekî okumalar yaparak, çeşitli kurslara, seminerlere, konferanslara, sinema vb. etkinliklere iştirak ederek elde edebilir ve bu enerjisini sürekli hale getirebilir. Kendisine gün boyunca lazım olan ve günün son saatlerine kadar muhafaza etmesi gereken mikro ölçekli enerjiyi ise her daim sunuş (takrir) yoluyla anlatım stratejisini tercih etmek yerine daha öğrenci merkezli olan strateji ve yöntemleri tercih ederek sağlayabilir. Aynı zamanda uyku ve beslenme düzenine dikkat etmesi, teneffüs saatlerini verimli kullanması, ders öncesinde çeşitli ses ve nefes egzersizleri yaparak sesini verimli kullanmanın inceliklerini bilmesi, derse hazırlıklı olarak girmesi ve öğrencilerini iyi tanıması kendisine

1581 Ali Bardakoğlu, “Berâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/471.

1582 Detaylar için bk. Fersahoğlu, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, 138-144.

bu konuda yardımcı olacak hususiyetlerdendir.¹⁵⁸³ Tüm bunlara ilaveten eğitimcinin, girdiği her dersi müstakil/özel bir ders olarak değerlendirmesi ve kendi yorgunluğunun sıkıntısını özellikle de son ders saatlerine denk gelen öğrencilerine yansıtmasının kul hakkı ihlali olacağına bilincinde olması önemlidir. Zira böyle bir bilinç, enerjisini verimli kullanma konusunda istikrarlı olmasına ve okul ortamında adaletin tecellisine katkı sunmasına imkân sağlayacaktır.

2.3. Aşırı İdealist ve Mükemmeliyetçi Olması

Bir eğitimcinin mesleğini en güzel şekilde yapma konusundaki azim ve idealinin, her türlü takdirin üzerinde olduğu izahatın varestesi bir durumdur. Ancak idealleri gerçekleştirme konusunda aşırıya kaçmak -tuzun fazlasının yemeğin lezzetini gidermesi gibi- öğretmenin, öğrencilerin ve eğitimin tüm paydaşlarının huzurunu kaçırarak sonuçlara sebebiyet vermekte; ‘Haddinden fazla şiddet gayedeki hikmeti yok eder’ fehvasınca, dersin vizyon ve misyonunu ifâ etmesine engel teşkil etmektedir.¹⁵⁸⁴ Zira bu tür aşırı idealist/mükemmeliyetçi yaklaşımlar, eğitimde hedeften sapılmasına, eğitimcide tükenmişlik sendromuna, muhataplarında ise stres ve bıkkınlığa sebep olmakta; beklenen değişim ve gelişim görülemediği taktirde ise aceleci, agresif, sabırsız veya tutarsız davranışların sergilenmesine yol açmaktadır.

Böyle bir sonucun zuhur etmemesi için öğrenci seviyesine uygun bir müfredatın var olması, bilginin gıda veya ilaç gibi zamanında, dozunda ve muhatabın durumuna göre verilmesi son derece önemlidir. Bununla birlikte, dinlemenin çoğu zaman konuşmaktan daha sıkıcı bir eylem olabileceğinin düşünülmesi, gereğinden az konuşup anlaşılmasız bir kişi olmaktan da gereğinden fazla konuşup bıktırıcı bir kişi olmaktan da şiddetle kaçınılması elzemdir.¹⁵⁸⁵ Ayrıca bir eğitimcinin, insana yatırım yapmanın nesnelere şekil vermek gibi olmadığını, karşısındakinin irade sahibi bir şahsiyet olduğunu; rab sıfatının ve hidayet etme vasfının hakiki anlamda ancak yaratıcıya ait olduğunu (bk. eş-Şuara, 26/3) her daim hatırd tutması oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla iyi bir eğitimci, ideal sonucu elde edemiyorsa, hedeften tamamen vazgeçmek yerine “Bir şey bütünüyle elde edilemiyorsa,

1583 Eğitimcilerin öğrencilerini tanımasının hem kendilerinin hem de öğrencilerinin enerjilerini verimli sarf edebilmeleri açısından ne kadar önemli olduğuna dair bk. Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 139-141.

1584 Bu duruma İlahiyat Fakültelerinde okutulan Kur’an Okuma ve Tecvid derslerindeki bazı hocaların tutumlarını örnek gösterebiliriz. Zira kimi hocalar bu derslerde talim, tecvid ve tilavet ağırlıklı bir uygulama yerine aşırı idealist bir yaklaşımın tezahürü olarak meal-tefsir ağırlıklı bir uygulamaya yöneliyorlar ki, böyle bir yönelim bir taraftan öğrencilerin yükünün ağırlaşmasına diğer taraftan da onları Kur’an derslerinde edinmeleri gereken kazanımlardan mahrum bırakarak haklarının tam olarak ödenmemesine ve adaletin zedelenmesine yol açıyor. Bu konuda yapılan araştırma ve değerlendirmeler için bk. Yusuf Alemdar, “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 202; Ahmet Gökdemir (ed.), *Türkiye’de Kur’an ve Kıraat Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 13.

1585 Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 140-141.

bütünüyle de terk edilmez” prensibi gereği gerektiğinde hedeflerinde revize yapabilmeli; B veya C planları yaparak bunları uygun gördüğü anlarda devreye sokabilmelidir.

2.4. Psikolojik Sorunlar Yaşamaması

Genelde meslek ahlakını, özelde ise öğretmenin adaletini zedeleyen iç faktörlerden birisi, öğretmenin yaşadığı psikolojik sorunlar ve bu sorunların sınıf/eğitim ortamına taşınmasıdır. Böyle bir durum, öğrencilerin psikolojisini olumsuz etkileyeceğinden bu duruma zemin hazırlamak hem kul hakkının ihlali hem de adalet ilkesinin ihmal anlamına gelecektir. Zira öğretmenin şahsî, ailevî, maddî/ekonomik sıkıntılarından, meslekî veya içtimâî çevresinden kaynaklı meydana gelen bu tür psikolojik sorunlar, zamanla kendisini, ailesini, mesleğini ve çevresini ihmal etmesine yol açacak olaylar zincirini tetikleyebilmektedir.

Böyle bir sorunun yaşanmaması için eğitimcinin kendisine ve ailesine yeteri kadar vakit ayırması, beslenmesine ve sağlığına dikkat etmesi, uyku düzeninden meslektaşlarıyla uyumlu çalışmasına varıncaya kadar psikolojisini olumlu/olumsuz etkileyecek hususlara azamî derecede özen göstermesi önemlidir. Bu bağlamda evinin okula yakınlık mesafesine, okul dışında vaktini geçirdiği ortamlara, ekonomik harcamalarına, kimlerle arkadaşlık ettiğine ve ne tür kitaplar okuduğuna varıncaya kadar her bir faktörün kendi psikolojisine olan etkisini iyi hesap etmelidir.¹⁵⁸⁶ Dolayısıyla bireysel, ailevî, sosyal ve iktisadî bir faaliyetin öğretmenin meslekî motivasyonunu olumsuz etkileyecek boyuta ulaşmamasına dikkat edilmelidir. Böyle bir olumsuzluk durumunda ise psikolojik/manevî destek alınmalı ve her ne olursa olsun kişisel sorunlar öğrencilere yansıtılmamalıdır.

2.5. Bağımlı Bir Karaktere Sahip Olması

Öğretmenin öğrenciler karşısındaki konumu sadece bilgi aktarmaktan ibaret değildir. Zira o aynı zamanda ahlak ve kültürün de bir sonraki nesle aktarılmasında en önemli misyonu yüklenen kişidir. Bunu yapacak kişinin sadece bilgiyle donanmış olması yeterli olmayıp aynı zamanda eylemleriyle söylemleri birbirini destekleyen bir kişilik olması mühimdir. Eskilerin ifadesiyle eğitimcinin “kâl ehli” değil “hâl ehli” olması; sadece tebliğ eden (aktaran) değil, aynı zamanda temsil eden (örnek olan) numûne-i imtisal bir şahsiyet olması gerekmektedir. Bu nedenle bir öğretmenin bağımlı ve zayıf bir karaktere sahip olması, tüm bu örnekliliğini zedeleyen hususlardandır. Bu bağımlılık sigara, alkol vb. zararlı

1586 Öğretmenlerin psikolojik sorunları aşmada Kur'an ve Sıyer okumaları yapmaları, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere tarihteki önemli eğitimcilerin ve liderlerin insanlarla olan ilişkilerinde karşılaşılan sorunları nasıl aştıklarına dair bilgiler edinmeleri son derece mühimdir. Kur'an-ı Kerim okumalarında ise hem lafzen hem de mealen yapılan okumalar daha faydalı olacaktır. Zira lafzî okumada kalplerde bir sürür ve sükûnet hali meydana gelirken, meal/tefsir okumalarında ise olaylara üst perdeden bakabilmeyi sağlayacak zihni/entelektüel bir kazanım söz konusu olacaktır.

alışkanlıklar şeklinde olabileceği gibi futbol fanatizmi, oyun, akıllı telefon, televizyon, bilgisayar, internet ve sosyal medya bağımlılığı şeklinde de tezahür edebilmektedir.¹⁵⁸⁷

Görevi eşref-i mahlûkâtı eğitmek olan bir öğretmenin, öğrenci nazarındaki saygınlığını zedeleyen bu tür bağımlılıklara karşı dirayetli kalabilmesi oldukça önemlidir. Zira öğrencileri karşısında, kendi zaaflarıyla bile baş edemeyen bir profil çizmesi, söz konusu eğitimcinin misyonuyla çelişmesi demektir. Ayrıca, öğrencilerin nazarında başta alkol ve sigara olmak üzere, telefonun, internetin ve sosyal medya hesaplarının adeta esiri olmuş bir görüntü sergilemek ve bunların olumsuz etkilerini eğitim ortamına taşımak, önemli bir hak ihlalidir. Zira öğretmenin bu tür zafiyetlere müptela olması, öğrencilerinin olumlu bilgi ve duygu transferi yapabilmelerinin önündeki en büyük engellerden birisidir.¹⁵⁸⁸

Sonuç

Öğretmenin ahlakî rehberliği, öğrencilerin akademik, sosyal ve ahlakî gelişimi için etkili ve belirleyici faktörlerdendir. Bu ahlakî rehberliğin olmazsa olmazı ise özelden öğrencilere genelde ise eğitimin tüm paydaşlarına karşı adaletli yaklaşım sergileyebilmektir. Zira adalet, mülkün temeli olduğu gibi eğitimin de vazgeçilmez bir unsurudur. Bu sebeple öğretmenden beklenen, yukarıda örneklendirmeye çalıştığımız adaletli yaklaşımı zedeleyen dış ve iç faktörlerin farkına vararak bunların olumsuzluklarından kendisini ve öğrencilerini korumaya çalışmasıdır. Bu tür olumsuzlukların yaşanmaması için hevâya (kişisel hazlara) göre değil kitaba (ilkelere) göre hareket etmek, eşyada aslanan şeyin ibaha/serbestlik olması, berâet-i zimmet ilkesi, cezada yanılmaktansa afta yanılmak, kolaylaştırıp zorlaştırmamak ve duyguları adaletin önüne geçirmemek gibi geleneğimizde yer alan manevi dinamikleri eğitim öğretim faaliyetinin temel parametreleri haline getirmek önemlidir. Bu sayede eğitimin sıkıcı, bıktırıcı, yıpratıcı ve kabiliyetleri törpüleyen bir süreç haline gelmesi önlenmiş olacaktır.

Öğrencilerin maddi-manevî gelişimlerinin sağlıklı olabilmesinde adaletli yaklaşım vazgeçilmez bir unsur olmakla birlikte tek başına yeterli gelmeyecektir. Bu sebeple öğretmenin, öğrencilerine karşı tavırlarını adalet ölçüsüyle sınırlandırmayarak iyilik (ihسان), cömertlik, gayret, empati, hoşgörü, şefkat ve fedakârlık gibi vasıflarla da taçlandırması son derece mühimdir. Adaletin üzerine inşa edilecek olan bu ahlakî vasıfların reel hayata aktarıldığında ne tür güzelliklerin yeşermesine vesile olabileceğinin somut örneklerini sınıf içi ve sınıf dışında göstermek ise bir eğitimci için meslek ahlakının en tabii gereklerindedir. Zira bu tür âdil ve ahlakî bir duruş, öğrencilerin öğretmenden aldıkları bilgi ve davranışı mikro ölçekten makro ölçüğe, zerreden kürrreye doğru transfer etmelerine

1587 Bazı öğretmenlerin derslerde, sınav gözetmenliklerinde veya nöbet mahallerinde bile telefonu elinden düşüremeyecek kadar bağımlı davranışlar sergilemeleri, öğrenciler nezdinde olumsuz örnek (rol-model) olmalarına yol açmaktadır.

1588 Bilginin ve duygunun transferi konusunda detaylı açıklamalar için bk. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul, 1994), 161; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı vd., (Ankara, 1991), 115; Lütfü Öztabağ, *Psikolojide İlk Adım*, (İstanbul, 1970), 137; Fersahoğlu, *Duygu Eğitimi*, 105-119.

zemin hazırlayacak; bu örnek yaklaşımlarıyla da öğretmen iyi, ahlaklı ve âdil olanın özelden genele hayatın her alanına hâkim olmasında en büyük katkıyı sunan kişi olacaktır.

Kaynakça

- Alaylıoğlu, Ruşen - Oğuzkan, A. Ferhan. *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*. İstanbul, 1976.
- Alemdar, Yusuf. “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Çağrı, Mustafa. “Âdâb-ı Ders”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/335. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet (Ahlak)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Doğan Selen - Demiral Özge. “Kurumların Başarısında Duygusal Zekanın Rolü ve Önemi”. *Yönetim ve Ekonomi* 14/1 (2007), 209-230.
- Fersahoğlu, Yaşar - Demir, Mehmed Akif. *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Gökdemir, Ahmet (ed.). *Türkiye’de Kur’an ve Kıraat Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Kahire: Dârü’s-Şa’b, ts.
- Kaya, Mehmet Fatih - Sungurtekin, Damla - Deniz Süleyman. “Üniversitelerde Öğretim Elemanı Kaynaklı İletişim Sorunları”. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2017), 176-195.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013.
- Morgan, Clifford. *Psikolojiye Giriş*. (Çev. Hüsnü Arıcı vd.). Ankara, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur’ân*. thk. Muhammed Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996.
- Öztabağ, Lütfü. *Psikolojide İlk Adım*. İstanbul, 1970.
- Tirmizî. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*. haz. Salih b. Abdülaziz. Arabistan: Dâru’s-Selâm, 2000.
- Tuncel, Emrullah. “Kur’an Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 372-397.
- Ural, A. Ali. *Tek Kelimelik Sözlük*. İstanbul: Şule Yayınları, 14. Basım, 2018.

ADALETİN TEOLOJİSİ: TEOLOJİK ADALETK. Ali KAHVECİ¹⁵⁸⁹**Giriş**

Felsefe sorgulama sanatıdır ki, felsefenin sorduğu sorulardan öne çıkanlardan biri de "o/şey nedir?" sorusudur. Aslında, bütün felsefe tarihi boyunca yanıt aranılan temel sorulardan birisi budur. Zira aramak, arayış içinde olmak soru sormaktır. Bu noktada "nedir" sorusu en önemli ve felsefi bir sorudur. Zira soru sormak, bilmeyi talep etmek, istemek anlamlarına da gelir. Varlık, Tanrı, insan ve adalet nedir gibi sorular da bu kabilden sorulardır. Bir şeyin mahiyetini bilmek neliğini ve dolayısıyla özsel yanını bilmektir. Adalet kavramını hem zihinde hem de pratikte bilmek onun özüne dair bilgi sahibi olmak demektir. Bu çalışmamız adalet kavramının köklerine doğru bir iz sürme çabasıdır. Burada adalet kavramını öncelikle teolojik ve ontolojik cihetiyle temellendirmeye sonra da birey ve toplumdaki yansımalarını özellikle erdem dolayımında görmeye çalışacağız.

Adalet, insanlığın var oluşundan bu yana insan hayatını düzenleyen, anlamlı kılan en önemli ahlakî ilkedir. Öncelikle adalet, başta bütün dinler olmak üzere, felsefe, ahlak ve siyaset düşünürleri tarafından ilgi görmüş ve benzer veya farklı açılardan da olsa en temel faziletlerin başında sayılmıştır.

İnsani bir sorun alanı olarak adalet, her zaman gizemini üzerinde taşımış bir kavram olsa da çok anlam katmanlarına sahip oluşu nedeniyle tanımında net bir uzlaşma erişilememiştir. Esasında bir kavramla ilgili, o kavramın mahiyetine ulaşmak için onun belli bir tanımı üzerinde ittifak edilmesi de gerekmemektedir. Zira tanım, bakış açısına bağlı olarak farklılaşabilir. Ancak adaletin kavramı, ulaşılması istenen ideal bir erdem olduğunda mutabakat görülmüştür.¹⁵⁹⁰ Biz en üstün bir ilke ve salt iyi bir değer olan tanrısallıktan doğan adaletten yola çıkacağız.

Maddi bakımdan birçok ilerlemenin kaydedilmesine karşın, manevi bakımdan adalet gibi pek çok kavramın değerini yitirdiği, anlamının buharlaştığı, kaybolduğu, değerlerin değersizleştiği, çürümenin tavan yaptığı, insanlığın çığırından çıktığı, adeta çivisi çıkmış bir dünyada yaşamaktayız.¹⁵⁹¹ Her şeyin bir anlamda ölçü ve ayarının kaçması dolayısıyla adaletin de ölçüsü kaçmıştır. Nasıl ki Platonvari insanın bir yanı, özü itibarıyla ruhtur, gökseldir, oradan gelir; Bu yönüyle insan, kökleri gökte olan bir ağaca benzetilebilir. Bu ağacın metafizik bir kökü var ve yönü baş aşağıdır. Aynı şekilde adalet ağacının da kökleri metafizik, dal ve meyveler de fizik alanda insan ve toplum davranışlarında tebarüz

1589 Dr., Din Felsefesi, kalikahveci77@gmail.com

1590 Niyazi Öktem. A. Ulvi Türkbağ, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet. (İstanbul: Derya Yayınları, 2003), s. 66.

1591 Amin Maalouf, Çivisi Çıkmış Dünya, çev. Orçun Türkay. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), s. 10, 51.

etmiş olarak görmek mümkün iken ne yazık ki zaman içinde adaletin özü, köklerinden kopartılarak oradan uzaklaştırılmıştır.

Aydınlanma felsefesiyle başlayıp günümüze kadar gelen yeni ahlaki yapı, modernizmin de getirdiği çeşitli sâiklerle metafiziğin gücünün azalmasına ve dolayısıyla metafizik temelli ahlaki bir krize yol açmıştır. Çoğu insanın da hemfikir olduğu pratik yaşamda görülen bu ahlaki yozlaşma, adaletin de değer kaybetmesine zemin hazırlamış, diğer ahlaki erdemler gibi adalet de bu değer yoksunluğundan nasibini almış durumdadır. Ancak bugün gelinen noktada aydınlanmanın getirdiği ahlakiliğin de başarısızlığını gören modern bir ahlak filozofu olan Alasdair MacIntyre (d.1929) de, ahlaki kavramların bugün anlamlarını kaybettiği ve geriye sadece günlük bir kullanımlarının kaldığını belirtmektedir. Dolayısıyla ahlaki yargılar yalnız bir olgusal önermeye indirgenmiştir.¹⁵⁹² Hatta Tanrı'nın ölümünün ilan edildiği günümüz dünyasında teolog ve filozoflar bunu mesele edinmiş olmalı ki, bu yüzden 'teolojik nisan' tasarımlarını yeniden gün yüzüne getirmeye çalışmıştır.¹⁵⁹³

Böylesi kaygan bir ortamda bir şeyi en adil, en doğru, en ölçülü yapan şeyin ne olduğu sorusu daha bir anlam kazanacaktır. Eğer kendinde mutlak, bağımsız, genel geçer bir adalet dayanağı olmazsa bu adil, bu adil değildir, nasıl söyleyeceğiz? Her şeye uyarlayabileceğimiz bir adalet idesi olabilir mi? İşte bu adalet Platon'un da (m. ö. 347) belirttiği gibi çokluğu, farklılığı birleştiren, karmaşıklığı gideren tümel/küllü bir idea olabilir. Zira her türden varlığın nihai olarak temelinde/özünde bu ideal olan ile bir bağ mevcuttur.¹⁵⁹⁴ Eğer insan düşüncesinde böyle bir ilke/bağ yoksa hakiki manada bir adaleti gerçekleştirmemiz güç olacaktır.

Martin Heidegger (ö.1976) 'düşünmek ne demektir?' adlı kitabında, "düşünmek, kelimelere şifa vermektedir."¹⁵⁹⁵ der. Psikolojik veçhesiyle kelimelerle beraber düşünme de hastalanabilir. Yani bir şeyin hakikatini bilmek kelimelerin etimolojisini bilmekle eşdeğerdedir. Kelimelere duyarlılıktan yoksunluk aslında bir parça anlamdan da yoksun olmak demektir. Bu anlamda kavramları açık seçik hale getirip, kelimedden/kavramdan manaya gitmek için bu kavramları yeniden derinlikli bir düşünceye tabi tutmak gerekmektedir. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliği onun düşünüyor olmasıdır. Oysa düşünmekten yoksun olmak esasında insanlıktan yoksunluktur. Çağdaş insanın aşkın boyutu itibarıyla bağlı olduğu ve ait olduğu şey'i hem kaybetmek hem de unutmakla yüz yüzedir. Özellikle modern insanın yaşadığı bu durum, insanlığının doğası gereği yeniden düşünmeye başlamasının lüzumunu gözler önüne sermektedir. Bu nedenle

1592 Alasdair, MacIntyre. Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma. çev. Muttalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s. 97.

1593 Solmaz Zelyüt Hünler. İki Adalet Arasında. (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 123.

1594 Nils Gilje, Gunnar Skirbekk, Antik Yunan'dan Modern Döneme-Felsefe Tarihi, çev. Emrullah akbaş, Şule Mutlu, (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1999), s. 103.

1595 Martin, Heidegger. Düşünmek Ne Demektir? çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), s. 10; bkz. Heidegger, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten. (İstanbul: Agora Kitaplığı, 1926), s. 9.

insanoğlunun, adalet gibi kendi ontik/özel değerleriyle ve unuttuğu yahut yabancılaştığı Tanrı'sıyla ve tanrısal değerlerle buluşması ve barışması için ontolojik köklerine yeniden dönmesi zorunludur.

1. Adaletin Ontolojik ve Teolojik Değeri

Adalet, Platon öncesi dönemde Homeros geleneğine kadar geri götürülebilir. Homeros (m.ö. 800) eserlerinde adaleti hüküm anlamında düzenleyici bir ilke olarak kullanmıştır.¹⁵⁹⁶ Homeros ve sonrası antik Yunanda başta Platon, Aristoteles (m. ö. 322) vb. adalet anlayışlarının teolojik olduğunu söyleyen Macntry yine benzer bir şekilde Roma dönemi filozoflarında adalet anlayışlarının da tanrısal gönderme izlerine rastlandığını söylemektedir. Sözelimi, özellikle stoa filozoflarından Marcus Aurelius, (m.ö.180) Cicero (m. ö.43) gibileri evrensel bir adaletin kaynağından söz ederler. Aurelius için her şeyi ilahi bir yasanın yönettiğini ve bu yüzden herşey tanrıya bağıntılı olup tanrıyı izlemek gerektiği belirtir. O, en kutsal erdem olan adaletin de kaynağının bu ilahi ilkeye bağlı olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹⁷ Yine Aziz Augustinus, (ö. 430) *tanrı şehri* adlı yapıtında adaletten, zaman ve kültür dışı bir yapı olarak, adeta ilahi/teolojik bir adalet sisteminden söz etmektedir.¹⁵⁹⁸

Platon öncesine gitmeden Yunan özelinden hareket edersek Platon felsefesinde adalet kavramını temellendirmek için öncelikle onun evren, devlet ve insan hakkındaki görüşlerinin bilinmesi gerekmektedir. Platon adalet kavramını bu üç gerçeklik üzerinden örneklendirmeler yaparak ele almıştır. Filozof, *Devlet* adlı eserinde adaletin ne olduğu, nasıl tanımlanması gerektiği, nereden kaynaklandığını araştırıp üzerinde etraflıca durmuştur. Platon felsefesinde idealer Kuramı, bilginin elde edilmesinden eğitime, devlet yapılanmasından ahlaki ve dünyevi görüşlere kadar her alana sirayet etmiştir. İdea Kuramı, varlıkların görünen, duysal alemden başka, akılla kavranılan alemde asıllarının var olması temeline dayanmaktadır. Platon'a göre görünen dünyada duyularla algıladığımız bütün nesnelere aslında birer yansımadır. Nesnelere olmasalar dahi idealer vardır. Nesnelere görünür, kavranamazlar fakat idealer kavranır, görünmezler. Örneğin adalet ideası, gerçekten ve tümüyle adildir ve adil olandır. O, adil eylemler için kullanılan bir kavram değil fakat kendinde varolan bir kendilik, varoluşu birtakım eylemlerin adil diye nitelenebilmelerini mümkün kılan bir şeydir.¹⁵⁹⁹

1596 F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon*, New York: New York University Press', (London: University Of London Press Limited, 1967), s. 39.; Ayşe Gül Çıvgın. Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı, (İstanbul: İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Cilt: 7, S: 1, 2018, s. 214 ve Ahmet Cevzici. Felsefe Tarihi, (İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2010), s. 24-25.

1597 Marcus Aurelius. *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi Yayın. Haziran, 2004), s. 91,100. Macntry, *Whose Justice? Which rationality?*, (Indiana: University of Notre Dame Press,, 4th Edition. 2003), s. 154.

1598 Macntry, *Whose Justice? Which rationality?* s. 155.

1599 Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimgöz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 36. Basım, 2018), s. 223.

Platon'a göre evren tesadüfen yaratılmamıştır. Karmaşık olan bu evren ateş, toprak, su ve havanın Demiurge tarafından sonsuz ideadaki örneğe bakılarak düzenlenmiştir/meydana getirilmiştir.¹⁶⁰⁰ Bu anlamda Platon için evren ilahi bir ilkeyle düzenli hale getirilmiştir. Tanrı bu düzenlemeyi onların mümkün olduğunca iyi olmaları ve bir araya gelmeleri için yapmıştır. İyilik, iyi olma, iyiyi elde etme gibi kavramları felsefesinde çokça kullanan Platon'un, bütün bu kavramlara tanrısal bir nitelik/özelliğe atfettiği İyi İdea'sı ile bağdaştırdığı gözden kaçmamalıdır. Platon'un oran, bir araya getirme ve oluşturma kavramlarını evrenin bütünlüğü için kullanması, evrende adaletin ve düzenin varlığını göstermek içindir. Platon'a göre bir varlığı iyi yapan şey, onda düzenin bulunması, onu meydana getirenler arasında ölçü ve oranın olmasıdır. Evrendeki düzen, ölçü ve uyum kendi içinde adaletin varlığının göstergesidir.¹⁶⁰¹ Adalet insanlara adeta ontolojik bir yükümlülük olarak verilmiştir.¹⁶⁰² Ancak biz adalet kavramını küçük bir evren olarak kabul edilen insan özelinde incelememizi sürdüreceğiz.

Esasında felsefe tarihi boyunca filozofların çoğunda, evrende bir kozmosun olduğu, aksamanın ve düzensizliğin olmadığı bir düzenli evren tasavvuru hakimdir. Kendiliğinden bu düzenin sağlanamayacağını bilen Platon bunun temel ilkesini tanrısalılıkta bulur. Var olduğu kabul edilen bu düzen fikri, hem evrene hem topluma hem de insana uyarlanmak istenmiştir. Nasıl ki evrende düzenlilik var insanın bilgi ve davranışlarında da bir düzenlilik ve uyum söz konusu olmalıdır. İşte insan yetilerindeki bu düzenliliğin ve tutarlılığın birleştiği nokta ve bunu sağlayacak itki de adalet olsa gerektir. Bu anlamda ölçülülüğü, bir düzenle, bir ahengle bezer gören Platon, onu "isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir,"¹⁶⁰³ demek suretiyle insanın kendini dizginlemesi olarak görmüştür. Bu yönüyle ona göre düzenlilik bir çeşit adaletlilik sayılmaktadır.

Platon adalet kavramını, aynı zamanda ahlâki bir kavram olarak ele almıştır. Bugünkü hukuk sistemindeki adalet kavramından farklı olarak ele alınan adalet, özü itibarıyla ilahi ve insani bir erdemdir. İnsanın mutluluğa ulaşması için, ruhi yetkinliğe sahip olması gerekmektedir. İnsanın ruhunu yetkinleştiren erdemlerdir. Platon Tanrısal iyiler olarak ifade ettiği erdemleri akli başındalık, ölçülülük, yiğitlik ve adalet olarak sıralamaktadır. Adalet erdemi diğer erdemlerinden farklı olarak, bu üç erdemin insanda gerçekleşmesiyle ortaya çıkan bir erdemdir. Tanrısal iyiler, akli başındalık, akılla birlikte giden ölçülü bir ruh ve bu ikisinin yiğitlikle bir araya gelmesi ile oluşan adalettir.¹⁶⁰⁴ Hatta Platon adaletin bizzat adalet olduğu için tercih etmek gerektiğinin de altını çizmektedir. Bu

1600 Platon, Timaios, çev. Furkan Akdemir, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 37.

1601 Platon, Timaios, ss. 20, 66.

1602 M. Selim Saruhan. Erdemlerin Erdemi, (Ankara: Adam Akademi, c. 5/1, 2015), s. 12.

1603 Platon, Devlet, 2008, 430e-432a; Platon, Gorgias, çev. Melih Cevdet Anday, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 1982. 506/e

1604 Platon, Yasalar, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1998), s. 57 ve 96. Platon, Yasalar, s. 57.

meyanda ona göre adalet, bir araç değil başlı başına bir amaçtır.¹⁶⁰⁵ Burada adaletin araç değil en üst bir amaç değer olduğu görülmektedir.

‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ sözünü söyleyen Protogoras’ın yerine ‘Tanrı her şeyin ölçüsüdür’ savını merkeze koyan ve her şeyin ölçüsünün Tanrı olması gerektiğini savunan Platon’a göre, onunla dost olmak isteyen insanın ona benzemesi gerekmektedir. Tanrı ölçülü ve adil olan insanı, kendisine benzediği için sevmektedir. Adaletsizlik ise tanrılar tarafından seilmeyen bir durumdur. Bu ifadeden Platon’un tanrı anlayışında adaletin tanrıya özgü bir erdem olup olmadığını anlamaktayız. Farâbî bu durumu, adaletin Yaraticı’nın özünde var olduğu şeklinde ifade etmektedir.¹⁶⁰⁶ Farâbî buna benzer bir ifadeyi *Medînetü’l-Fâzıla*’da da kullanmaktadır. Hatta orada inayet ve adalet kelimelerini yan yana kullanarak erdemli şehir halkının bilmesi gereken görüşleri sıralarken Farabi, ay-altı âlemde olanlar konusunda şu ifadelere yer verir: “onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği, onlarda ne bir ihmhal ne eksiklik ne de haksızlığın herhangi bir biçimi mevcuttur.”¹⁶⁰⁷

Adalet değer olarak kaynağını Tanrı/Yaraticı’dan alır. Bu anlamda adaletin ilahî bir yapısı vardır. Bu da adaletin en üst bir değer oluşunu gösterir. Adaletin kaynağının sonsuz olana dayandırılması, tükenmemesinin ve her platformda gösterilebilmesinin bir garantisidir. Fakat adaletin Tanrı’nın varlığından geliyor olması onu tek taraflı bir kavram yapmaz. Adalet bizden bağımsız olarak bir varlığa ve gerçekliğe sahiptir. Adalet Tanrı’nın diğer varlıklarla olan ilişkisiyle aktüel/bilfiil hale gelmiştir. Adalet kavramının varlık alanına yansması O’nun evrenle ve insanla olan ilişkisi şeklinde olmuştur. Ve ilk yaratmada olduğu gibi, her an bir işte olan Yaraticı’nın devam etmekte olan yaratmasında da etkinliğini ve aktüelliğini gösterir. Evrende var olan kusursuz düzen ve işleyiş adalet ilkesinin varlık alanındaki yansmasının en önemli göstergesidir.¹⁶⁰⁸ Bu yaşam mekanizması içinde merkezi bir kavram olan adaletin zemininde yer alması düzenliliğin ve sürekliliğin bir emaresidir.

Gazâlî’nin adaletle ilgili görüşlerine yer vermek ontolojik adaletin daha iyi anlaşılabilmesi için önemlidir. Gazâlî adaleti müzakere ederken şu ifadeleri kullanmıştır: Allah, eşyanın cüzlerini, manevi şeyleri olduğu kadar maddi şeyleri yarattı ve o burada en cömert olandır (cevâd). Onları (eşyayı) kendileri için uygun olan yerlere tertip etti; O burada adildir. Yaratma eylemi, Allah’ın cömertliğini, yaratılan eşyanın düzen ve tertibi de O’nun adaletini gösterir. O, yeryüzünü en aşağı seviyeye yerleştirdi ve suyu onun üzerine, havayı suyun üzerine ve gökleri de havanın üzerine koydu. Bu düzenleme tersine çevrilseydi, düzen bozulup giderdi. Ontolojik adaletin varlık alanına yansmasının diğer bir

1605 Platon, Devlet, çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), s. 367a, b.

1606 Platon, Yasalar, s. 174; Fârâbî, el-Medînetü’l-Fâzıla, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bak. Yayınları, 1990), s.18.

1607 Fârâbî, el-Medînetü’l-Fâzıla, s. 91.

1608 Rahmân, 55/2, 7; Mülk, 67/3-4.

tezahürü de Allah'ın insanla olan ilişkisinde karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'da da evrenin ve insanın yaratılışındaki adalete dikkat çekildikten sonra, Allah'ın insanlarla olan ahlakî ilişkisinde de adalet ilkesinin belirleyici unsur olduğu ve de kullarına zulmetmediği sık sık vurgulanmıştır.¹⁶⁰⁹ Ontik olarak bu âleme bakıldığında da herşeyde eşitlik, denge gözetildiği için, Yüce Varlık, insanın bütün azalarını bedeninin iki tarafına simetrik olarak yerleştirmiş, hepsi çift, vücudu ortasında bulunan azalar ise tek olarak yaratılmıştır. Bu anlamda adalet her şeyin dengede bulunması demektir.¹⁶¹⁰ Yani insan bedeni incelendiğinde bunun ne kadar adilce bir varoluş içinde olduğunu gösterir. Bütün bunlar onun adaletinin bir iktizasıdır. Her organın kullanışlılığı ve mükemmel işlevleri onların adil bir düzen ve konumlarında oluşlarını gösterir. Bu düzenin veya konumlarının değiştirilmesi yahut bozulması bedende bir düzensizlik adaletsizlik ve kusur meydana getirir. Gazali'nin, (ö. 1111) de ısrarla belirttiği ve üzerinde durduğu husus, şu ki, tanrı tüm duyu ve organları hangi ölçüde ve nerede olması gerekiyorsa doğru miktar ve ölçüde olması gereken yerlerine yerleştirilmiştir.¹⁶¹¹ İslam teolojisini merkezine alan düşünürlerin temel yaklaşımlarına bakılınca, onlar da adaleti, öncelikle Tanrı'nın âleme verdiği nizamın bir unsuru, lütuf ve cömertliğinin bir tecellisi olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre âlemdeki her varlığın kendi varlık mertebesine göre fonksiyonunu icrâ etmesi ve nizamın işleyişine katkıda bulunması, âlemin yaratılışındaki adaletin bir sonucudur. İslam düşünürleri, Kur'ân'da yer alan ayetlerin ışığında, göklerle yerin yaratılışında ve işleyişinde adalet prensibinin (düzen ve denge anlamında) var olduğu konusunda fikir birliği içindedir.

Esasen Tanrı, özünde adil olup bizatihi adaletin kendisidir denilebilir. Fakat bu adalet insanın anlayışını aşan bir şeydir. Ancak Tanrı'nın fiillerinin adilliği bu adaletten çıkar ve Allah'ın fiillerindeki adillik, insan fiillerinden anladığımız adillikle aynı türden bir adilliktir. Özellikle İslam dininin temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'de, adaletle ilgili çarpıcı ifadeler vardır. Sözgelimi, Kuran-ı Kerim'de 'Allah'ın yeri ve göğü hak ile yarattı.'¹⁶¹² mealinde geçen 'bil hakk' kelimesi, 'bil adli' şeklinde yorumlanmıştır. Yani İslam düşüncesinde, Allah adildir, adaletin kendisidir. Ayrıca adil olan bir eylem de yalnız adil olandan gelir. Tanrı da her bakımdan mükemmel olduğu için Ondan zuhur eden her şey de adil olmalıdır. Burada adalet duygusundan daha üstün bir duygunun olamayacağı anlayışı hâkimdir, diyebiliriz. Aynı zamanda bu durum tanrısal adaletin her şeye kendi ölçüsünce nüfuz ettiğini gösterir.¹⁶¹³ İslâm felsefesinde de adâlet, öncelikle ontolojik bir kavram olarak ele alınmış ve

1609 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Maksadu'l Esna fi Şerh'il Esmail-Husna, Resâil içinde, Beyrût, tsz., ss. 105-106.

1610 Ragıb el- İsfehani, İslam'ın Ahlaki Temelleri, Ter., Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yayınları, 2003), ss. 342-343.

1611 Al-Ghazali, The Ninety- Nine Names Beautiful Names of God (Maqad al-Asna fi Sharh Asma Allah al-husna). Trans. By D. B. Burrell and N. Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1992., s. 94.

1612 Ankebut, 29/44.

1613 Bilal Kuşpınar. An Analysis of the Views of al-Ghazali, Ibn al-Arabi and Mawlana Rumi on the Concept of Justice, (Konya: Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 2017, aynı yer.

bu kavram feyz veya sudûr sırasında her varlığın, kendi mertebesine göre “İlk Varlık”tan (el-Vücûdü'l-evvel, Allah) bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın adâleti, var olan her şeye varlık hiyerarşisi içindeki durumuna göre tamlık ve mükemmellik kazandırmasıdır. Fârâbî de adâlet sıfatının Allah'ın zâtının dışında değil, cevherinde bulunan bir nitelik olduğunu belirtmektedir.¹⁶¹⁴

Adalet ilkesinin en nihai olarak Tanrı'dan kaynaklandığını ve herkesin bu ilkeyi vicdanında taşıdığına öne sürmüş olan J. J. Rousseau, “Her şeyin iyi olduğu yerde, hiçbir şeyin yanlış ve haksız olmayacağını bu yüzden de adaletin ve hakseverliğin, iyilikten ayrılmayacağını ve iyiliği de sossuz bir gücün ayrılmaz, zorunlu bir sonucu olarak görmekte ve en büyük iyilik sahibi olan Tanrı'nın, mutlak güç sahibi olması nedeniyle, mutlak iyilik ve mutlak adalet sahibi olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹⁵

İlahî adalet, âlemdeki her varlığın kendi varlık mertebesine göre fonksiyonunu icrâ etmesi, varlık düzeninin işleyişine katkıda bulunması, bir başka deyişle âlemde var olan düzen, ahenk ve işleyiştir. Bu adalet türünün varlık alanındaki bir diğer tezahürü ise Allah'ın insanla olan ilişkisinde karşımıza çıkmaktadır. Eşyanın tabiatında adaletin var olmasının yanı sıra, Allah'ın insanlarla olan ahlakî ilişkisinde adaleti gözetmesi, kullarına hiçbir şekilde zulmetmemesi ilahî adaletin insanî düzleme yansımalarının bir sonucudur. Halbuki adaletin ahlaktan soyutlanması ve adalet olmadan diğer ahlakî değerlerin varlık alanına yansması mümkün değildir. Ahlakî olanla olmayan arasındaki çizgiyi belirleyen temel ölçüt adalettir. Adalet, insanın Allah'la, kendisiyle, evrenle ve diğer insanlarla olan ilişkilerini belirleyen temel ölçüttür. Yunan ve öncesi düşünürlerce bilinmekte olduğu görülen adalet kavramı, görüşlerine başvurduğumuz birçok filozof için, ilahi buyrukların, metafizik oluşları yönüyle adaletin önkoşulu olarak da görülebileceği söylenebilir.

2. Erdemlerin Birliği Olarak Adalet

Birlik olan tevhidle aynı manaya işaret eden adalet bir şeyin yerli yerinde olması demektir. Nasıl ki tevhidin karşıtı şirk ise adaletin de karşıtı zulümdür. Zulmün tanımı bizi adaletin neliğine götürülebilir. Zulüm bir şeyi yerinden etmektir. Bundan dolayı zulümlerin en büyüğünün şirk olduğunda ittifak vardır. Tanrı, nasıl varlıktaki çokluğu birliğe getirir adalet de erdemler ailesini birliğe getirir. Birlik'in karşıtı olarak çokluk/Şirk adaletin karşıtı olarak zulümle eşdeğerdir. Dolayısıyla adaleti Tanrıya atfederken zulmü de ondan uzaklaştırmış oluruz. Tanrının en güçlü olması aynı zamanda onun, o en iyi ve en adildir sözüyle birlikte zikretmek daha isabetlidir. Bu anlamda insanın en güzel biçimde var olması

1614 Farabi, Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 29; Farabi, el-Medînetü'l-Fâdıla, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), s. 31.

1615 J. J. Rousseau. Emile, Rouseau, Emil, İngilizce'ye Çeviren, By Barbara Foxley, New York, 1969, s. 247; çev. İçin H. Ziya Ülken, A. Rıza Ülgener, Salahattin Güzey, (İstanbul: Türkiye Yayınları, 1961), s. 215.

onun fitrat bakımından da adalete yakın bir mana ihtiva ettiğini gösterir. Fitrattan uzaklaşmak zulüm ve ahlaki bozukluklara bulanmak gibi adaletten uzaklaşmak demektir.¹⁶¹⁶

Bir kimsenin adil olması, o kimsenin yaratıcısıyla olan ilişki bakımından bir değerlendirilmeye tabi tutulur. Zira, ilahi emirleri yerine getirmemek, yasaklardan uzak kalmamak adâlet kavramının dışına çıkmak demektir. Daha geniş bir kavram olan ve bir şeyi ait olmadığı konuma yerleştirmek şeklinde tanımlanan zulüm ise daha çok, haksız tutumları ifade etmesi yönünden adâletin karşıt cephesine yerleştirilmiştir. Devlet; “inkar, küfür ile ayakta kalır fakat zulümle asla,”¹⁶¹⁷ özdeyişi bize asıl etken olanın yöneten ile yönetilen arasındaki adâletin geçerliliğini korumak ve sürdürmek olması gerektiğini hatırlatır. Diğer yandan, yönetsel bir sistemin sürekliliğini, küfrün değil de zulmün engellemesi ve çökmesine yol açması çok manidardır. Öte yandan adalet ile birlik kavramları arasında büyük bir yakınlık gözlenmektedir. Çünkü varlıkta birlik, yetkinliği ve tamlığı, dolayısıyla erdemi; çokluk, başkalık ve kargaşa ise istikrarsızlık, eksiklik ve dolayısıyla rezileti gösterir. Bu sebeple adaleti yalnızca erdemin bir parçası değil, erdemin tamamı, aynı şekilde zulmü de reziletin tamamı olarak kabul edilmiştir.¹⁶¹⁸

Kur’ân’ın bütününden çıkarılan en temel mesaj; tevhid paralelinde adalet, hakkaniyet, eşitlik, sorumluluk gibi ilkelerle gerçekleştirilmiş toplumsal birlik, beraberlik ve dayanışmaya dayalı ahlaki, sosyo-politik toplum düzenidir. Bu durum âyette açıkça tezahür eder: “Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz; anne, baba, yakınlar; yetim ve yoksullara yardım edeceksiniz”.¹⁶¹⁹ Allah, tarihsel süreçte başkalarıyla ilişkilerinde adaletin, iyi davranışın ve doğruluğun asgari şartlarını bile yerine getirmeyen bir toplumun ilerlemesine ve bazı üstünlüklere sahip olmasına izin vermemektedir. Esasında “Hüküm ancak Allah içindir,”¹⁶²⁰ ifadesinde hüküm Allah’a ilave edilerek ontolojik hâkimiyete vurgu yapılmaktadır. Ontolojik hâkimiyet ise, Allah’ın hem yaratmasında hem yarattıklarının devamını sağlamaındaki hâkimiyettir. Bu yaratmanın da adalete, bilgiye, temel ilkelere uygunluk gösterdiğini ve amaçlılık (hikmet) taşıdığını görülür. Ontolojik egemenliğin bu yönü, metafizikeldir. Ancak burada teolojik bir birlikten söz edilebilir. Ontolojik egemenlik, organik ya da inorganik bütün varlık tarzlarının yapısında var olma ve varlığa devam etme ilkelerinin yerleştirildiğini imler. Bu ilkelerin birbiriyle ilişkisi, metafizik seviyede ise monizm olarak karşımıza çıkan bir ortak amaç (hikmet) ve birlik (tevhid) sergiler. İlahi egemenliğin bu işleyiş tarzı bütün varlık tarzları için geçerlidir.¹⁶²¹ Bu yüzden adalet ilkesi,

1616 M. Selim. “Erdemlerin Erdemi: Adalet”, Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, c. 5, s: 1, Haziran 2015, ss. 3, 4.

1617 Maverdi, Edebi’-d-Dünya ve’-d-Din, Beyrut, 1978, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Beyrut 1978, s. 227

1618 İbn Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma, Tehzîb’ul-Ahlâk, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, ve C. Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, 1983), s. 111.

1619 Bakara, 2/83; Nisâ, 4/36.

1620 En’âm, 6/57.

1621 Şaban Ali Düzgün. Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan, (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012), s. 77.

çoğu zaman birlik/tevhid ilkesiyle irtibatlandırılarak ifade edilmektedir. Tevhid, ilahî zatın en önemli sıfatı olarak kabul edilirken; adalet ilahî fiilin en önemli sıfatı olarak görülmektedir. İbn Miskeveyh de adaletle birlik/tevhid arasında yakın bir ilişkiyi ortaya koyar. Tevhid nasıl ki varlıkta birliği, yetkinliği ve tamlığı gösterirse, adalet de bunu gibi erdemde kemali, istikrarını göstereceğini belirtir?¹⁶²² Yani birlikte bir tamlık, bütünlük, mükemmellekle beraber eksiklik ve noksanlıktan uzaklık söz konusudur. Yani adalet, bütünlükler erdeminin ana gövdesidir.

Tüm erdemleri kendisinde toplamış olan en yüce erdem olarak gören Platon içinde bu erdemler şeması esasen bir erdemler birliğini gösterir. Bu birliği, erdemleri birleştiren adalet erdemiyle de formülize edebiliriz. Bu birlik erdemlerin çatışmasına mani olacak, insan hayatının ahenkli sürmesine imkan sağlayacak bir birliktir.¹⁶²³ MacIntyre'ye göre de bu erdemler dünyasındaki çelişik yaşamların ancak metafiziğe/tanrısallığa yönelerek aşılabileceğini, modern kültürün de ahlaki açmazlarına karşı çözüm yolunun burada saklı olabileceğini savunanlar arasındadır. Hatta o, pratikte iyiliklerin gerçekleşmesini için dürüstlük, adalet gibi bazı temel erdemlerin baştan kabul edilmesi ve dahi her zeminde savunulması gerektiğinin de altını çizmektedir.¹⁶²⁴

İnsan ve toplum, statik ilişkiler ağının oluşturduğu tekdüze ve sabit bir varlık değildir; aksine, bir gelişme seyriyle oluşan, kendisiyle birlikte kendisini tanımlayan kavramları da değişikliğe uğratan bir yapıya sahiptir. Bunun için de toplum kavramı, teolojik verileri yorumlamada göz ardı edilemeyecek bir hermenötik arka plan sağlayarak, bizi aşırı idealizmden kurtarır. Bu sebeple, teolojinin toplumsal olanla ilgili ifadeleri bu süreci ve gelişimi dikkate alarak ve bu süreçle ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır. Esasında teolojinin sosyal ve kültürel yapıyla bağlantılı olarak gelişmesi, insanın/toplumun tarih içinde yer almasının getirdiği kaçınılmaz bir durumdur.¹⁶²⁵ Kavramlarda gözlenen bu evrilme ve gelişme, nasıl çocuğun anne-babasıyla olan evlatlık ilişkisini hiçbir zaman bitirmiyorsa, insanın ve kozmosun bu gelişimi de Tanrı'yla olan ilişkisini asla yitirmez, ancak bu ilişki nitelik değiştirebilir. Sözgelimi kutsal metinlerde de bu durum yer almaktadır. 'Ne mutludur, adaletle acıkıp ve susayanlar; çünkü onlar doyurulacaklar!' ve 'Eza vereni de sevin. Eza edenlere dua edin, adalet biraz daha merhamete daha soyuta kaymaya başlamış. İnsan bilinciyle beraber.'¹⁶²⁶

Kuran'da "adil" anlamında kullanılan Allah'ın bir sıfatı olarak en iyi, adilce ve hayırlı hüküm veren anlamlar da yer almaktadır.¹⁶²⁷ Bu kutsal metinde yaşam tarzını adalet üzere

1622 İbn Miskeveyh, Ahlaki Olgunlaştırma, s.118.

1623 Hünler, İki Adalet Arasında, s. 141.

1624 MacIntyre, Erdem Peşinde, ss. 216, 285.

1625 Düzgün, Allah, Tabiat ve Tarih, (Ankara: Lotus Yayınevi), 2005, s. 233.

1626 Matta 5/6., Matta 5/10, Mata 5/43-48. Yeremya 12/1. 109 Yeremya 12/5.

1627 Tin, 95/8, enam, 6/115

kurmak, ‘bütün kınamalara rağmen adaletten ayrılmama iradesini gösterme’,¹⁶²⁸ gibi adaletin pratik uygulamaları bu kullanımının bariz örnekleridir. Eski Ahitte “tanrının istenci olarak adalet” anlayışı, Eski Ahit Tanrı’sının bir adalet tanrısı olduğunu göstermektedir.¹⁶²⁹ Bireyde ruhsal birliği ve bütünlüğü sağlayan böylesi bir adalet sayesinde hem birey hem de toplumda ortaya çıkabilecek olan çatışmaların ve uyuşmazlıkların da önüne geçilmiş olacaktır. Dolayısıyla bu birleştirici adalet ilkesiyle meydana gelen denge ve düzen, birlik kavramıyla ilişkilendirilmiş ve sonuçta eşitlik ve adalet hakiki birliğin vekili sayılmıştır. ‘Adalet birliğin gölgesidir’ anlayışı, birliğin kaynağını ilahi olanla irtibatlandırma daha sonraki dönemde de devam etmiştir.¹⁶³⁰ Adaletin vurgulanan diğer bir yönü ise insanî boyutudur. Beşerî adalet olarak da adlandırabileceğimiz bu adalet, insanın Tanrıyla olan ilişkisinde birliğin simgesi olarak tezahür etmektedir.

3. Üst Bir Erdem Olarak Adalet

Adalet erdemi tam anlamıyla mükemmel bir erdemdir. Adalet erdemini diğer erdemlerden farklı kılan ve onun özel bir öneme sahip olmasını gerektiren vasfı, “başkasının iyiliği”ni temel alan bir erdem olmasıdır. Diğer erdemler, insanın kendi iyisi ile ilgilidir ve “çoğu insan erdemi kendi işinde kullanır, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemli davranmaz. Adalet sahibi olan insan ise erdemi, yalnız kendisinde değil, başka insanlarla ilişkilerinde de bilfiil uygular.”¹⁶³¹ Adalet, erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür. Erdem ile adaletin arasında ne fark olduğu söylediklerimizden bellidir; bu adalet erdemle aynı şeydir. Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğundan adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir. Eğer biri zina yapıyorsa haz düşkünlüğüyle, eğer silah arkadaşını terk ettiyse korkaklıkla, birine vurduysa öfkelilikle; ama eğer kazanç sağladıysa başka herhangi bir kötülükle değil, adaletsizlikle ilgi kurulur.¹⁶³² Demek ki Genel olarak adalet ahlaki mükemmellekle özdeş gören Aristoteles’e göre adalet aynı zamanda toplumsal ve politik bir erdemdir. Aristoteles adaleti evrensel, yasaya ve ahlaka uygun olarak ve özel anlamda da doğru ve eşit anlamlarda değerlendirir. Yasalara uyma anlamında adalet aynı zamanda erdemdir. Diğerleri de özel adaletin uygulanış biçimleridir.¹⁶³³

Doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek vb. manalara gelen adalet kavramı, hükümler ve davranışlarda doğru olmak, hakka göre karar vermek, eşit olmak, eşit kılmak denge, düzen, gerçeğe uygun, doğru yolu izleme, dürüstlük tarafsızlık gibi

1628 Nahl, 16/76; Mâide, 5/8.

1629 Talip Kabadayı, “Dünya Problemleri Karşısında Hukuk Felsefesi”. HFSA, İstanbul: 2012, s. 57.

1630 Ramazan Altıntaş. “İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 2 (Aralık 1998, s. 13.

1631 Arslan, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul. Sosyal Yayınları, 2012, ss. 263-264.

1632 Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi), 1988, s. 1130a.

1633 David Ross.Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi,1999), s. 245.

anlamlarında da kullanılmıştır.¹⁶³⁴ ‘Doğruluk’ kelimesi üç farklı alanda ve farklı anlamlarda kullanılır. Bilimde doğruluğa, bilimsel doğruluk; sanatta doğruluğa, güzellik; eylemde veya ahlakta doğruluğa “iyilik” veya “erdem” adı verilir. Doğruluk, bilimde “keşfin”, sanatta “meydana getirmenin/yaratmanın”, ahlakta ise “gerçekleştirmenin” konusudur.¹⁶³⁵ Platon’a göre de kanunların gayesi iyilik ve güzelliğin yanısıra en esaslı olarak doğruluktur. Bu yönüyle doğruluk ve adalet çok yakın görülmüştür.¹⁶³⁶

Doğruluk nasıl ki düşünce sistemlerinin ilk erdemi olmuşsa, adalet de ferdin ve toplumsal kuralların ilk erdemi olarak görülmüştür.¹⁶³⁷ Doğrunun, iyinin ve güzelin birbirinden neredeyse ayrılmaz olarak görüldüğü Antik Yunan kültürün bir parçası olan Platon da bu çizgiyi sürdürmüştür. Ona göre yasalar da bu üçlü kavramı dikkate almalı ki adalet gerçekleşebilsin. Bu yüzden insan, oluşan bu yasa sayesinde doğru olur.¹⁶³⁸ O, ruh-beden ikilemi üzerinden kurduğu benzerlikten hareketle bedenle ilgili spor sanatına karşılık yöneticinin yönetme sanatına da yasa koymayla karşılar.¹⁶³⁹ Bedene yönelik sanatların gayesi nasıl ki bedeninin sağlığıdır, yönetimle ilgili sanatların gayesi de erdemdir. İşte bütün bu güzellikler de aynı zamanda ilahi varlığın mutlak güzelliğinin bir yansımasıdır. Zira kutsal metinde de “Tanrı, yarattığı her şeye hakkını vermiştir.”¹⁶⁴⁰ ilahi beyanı da evrendeki bu uyum, estetik ve mizana tanıklık etmektedir.

Ünlü filozof yasaların keyfilikten uzak olarak lüzumunun önemi üzerinde durmuş olan Sokrates, yaşadığı kentin yasalarına ne denli saygılı olduğu ve aynı şekilde herkesin de bu yasalara karşı saygı göstermesi gerektiği noktasında kendisine önerilen kaçma fikrini de kesin bir dille reddetmiş ve kendi hakkında verilen karar karşısındaki net tavrıyla bunu ortaya koymuştur.¹⁶⁴¹ Dolayısıyla toplumdaki düzenlilik yasalılığı gerekli kılar. Bu yüzden Sokrates toplumsal düzeni bozmama uğruna yasalara uymanın gerekliliğini bilfiil yaşamında göstermiştir. Ancak paradoks olan şu ki Sokrates hem düşüncede/teoride hem de toplumsal/pratikte düzenliliği isterken, ne yazık ki toplumsal düzeni ve birlik ruhunu bozmakla suçlanmış ve bunu da canıyla ödemiştir. Yani adâletin, davranışta olduğu gibi yargıda da doğru olmak, hakkı gözetmek, eşit olmak/kılmak, orta yol, istikamet, eş, bir şeyin karşılığı gibi manalara geldiğini söylemek mümkündür.

1634 Mustafa Çağrırcı. “Adalet”, DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 341.

1635 Arslan, Metafizik, s. 235.

1636 Platon, Devlet, çev., S. Eyüboğlu, M Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Yayınları), 2000, s. 20, 451a.; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon, New York: New York University Press', London: University Of London Press Limited, 1967, s. 39.

1637 Solmaz, Rawls ve Macintyre: İki Adalet Arasında. Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı, (Ankara: Vadi Yayınları), 1977, ss. 28-30.

1638 Platon, Gorgias, Diyaloglar, çev. Melih C. Anday, (İstanbul: Remzi Yayınları), 2009, 504d.

1639 Platon, Gorgias, 464a.

1640 Secde, 29/9.

1641 Platon, Görev Üstüne, çev. Samih Rifat, (İstanbul: Can Yayınları), 2020, s. 13.

Zulmün zıddı olarak adalet, her şeyi yerli yerine koymak hak edene hakkını aynen vermek olarak da tanımlamıştık. Her insan için emredilmiş olan adaletin adeta yaşanması gerekli olan ahlaki bir fazilet olduğu da söylenmiştir. Adalet her türlü insani ilişkide temel ahlaki bir erdemdir. Toplumun sosyal düzeni ve barışının sağlanması en başta adaletle olur. Adalet, iyi olanı kötü olandan ayırma bilgisidir. Bu anlamda hukuk duygusu herkesin vicdanında mevcuttur.¹⁶⁴² Adalet duygusu da fazilete ait temel değerlerimizin dengeli ve ölçülü koordinesini sağlayan önemli bir işlev üstlenmektedir. Adalet bütün faziletleri içeren bir kavram olarak da kullanılır. Çünkü adaletle yapılan bütün işler, fazilet kavramının kapsamı içindedir.

Platon, ölçülülük kavramını “orta olma” anlamında kullanmasına rağmen, adalet kavramını cömertlik, yiğitlik ve iffet erdemlerinin üçünün üstünde, onları bir arada tutan, o olmazsa diğer erdemlerin olamayacağı bir üst kavram olarak kullanmıştır. Bununla birlikte Platon’a göre bir toplumda “hekim” ve “hakim” sayısının fazlalığı o toplumun eğitimsiz ve bozuk bir toplumdur olduğunun göstergesidir. Çünkü insan, bedenini oluşturan organlara zarar verecek şekilde beslendiği ve bedensel faaliyetlerini yeterince yapmadığı için, organlar arasındaki işleyiş bozulacak ve hastalık baş gösterecektir. Kendi bedeninde var olan sağlıklı olma halini bozup hasta olan insan doktora ihtiyaç duyacaktır. İnsanın ruhunda yetkinliği, adaleti sağlayamaması durumunda, yanlış iradi kararlar verecek, yanlış ahlaki tercihler yapacak ve bunun sonucunda diğer insanlarla ilişkisi bozulup hakime ihtiyaç duyacaktır.¹⁶⁴³ Bu yönüyle bakınca erdemlerin anası olan adaletli oluş, sağlıklı hale; adaletsiz oluş da hastalıklı hale tekabül etmektedir.

Aristo’nun genel olarak ele aldığı erdemlerin sınıflandırılmasında en başat bir değer olarak adalet erdemini görmekteyiz. Bu noktada Platon’un en üst erdem olarak gördüğü adaleti aynen benimsemekle birlikte bunun anlamlarına çeşitlilik kazandırmıştır. Belki de Aristo adaleti tüm erdemleri de içine alan kapsayıcı özelliğinden yola çıkarak önem atfetmiş olabilir. Zira onun için kimi erdemler insanın bizzat kendisini ilgilendirse de adalet hem insanın kendisini hem de toplumsal bir yönünün olduğuna yönelik bir erdem içerdiğini söyler.¹⁶⁴⁴ Bir sitede/toplumda uyum ve devamlılığın tesisini sağlayacak ana erdem adalet olduğunu belirten Platon’a göre yasaya uygunluk, eşitliği gözetmek de adalettir.¹⁶⁴⁵ Aynı şekilde adalete çok önem veren düşünürlerden birisi olarak Aristoteles, adaletin, erdem bir parçası değil bütün halinde tamamı olduğunu söylemiştir. Ona göre adalet bütün erdemleri içinde barındırmaktadır.¹⁶⁴⁶

1642 Anıl Çeçen. *Adalet Kavramı: Adalet Kavramının Göreliliği Üzerine Bir Deneme*, (İstanbul: Gündoğan Yayınları), 1990, s. 92.

1643 Platon, *Devlet*, s. 98.

1644 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi), 1988. s. 1129b.25.

1645 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 1129a,30-b.

1646 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 91.

Adalet kavramını ilk sistemli bir şekilde ele alıp değerlendiren Platon için, genel olarak adalet, herkesin kendi üzerine düşeni yapması ve kendi payına sahip olmasıdır.¹⁶⁴⁷ Ancak birey bunu nasıl gerçekleştirecek? O, insan ruhunda bilgeliğe, cesaret ve akli kuvvelere göre şekillenmiş bir şema ortaya çıkar ve adalet erdeminin buralarda şekillendiğine, biçim kazandığına işaret eder.¹⁶⁴⁸ Hatta Platon adaletin devlet-insan ikilemi bağlamında yansımalarından söz ederken iyi devletin adil, kötü devletin adaletsiz devlet olması gibi, iyi insanı da adil ve ölçülü, kötü insanı da adaletsiz ve ölçüsüz insan olacağı karşılaştırmasına yer vermektedir.¹⁶⁴⁹ Platon adalet kavramını hem insan ruhundaki kuvvelerin düzenliliği hem de yönetim sistemindeki uyumluluk bağlamında bir analogi yoluna gitmiştir. Dolayısıyla adil olan bir insan, hem iç hem de dış dünyasını düzene koyar. Aristoteles'te de adâlet aynı zamanda devletin dayandığı temel ilkelerden birisi gerek fert ve gerekse ülke için en fazla ihtiyaç duyulan erdemlerdendir. Hatta ona göre adâletin olmadığı yerde politik birliktelikten bahsetmek de mümkün değildir. O, adâlet olmaksızın bir devletin kurulmasını, hayatını sürdürmesini imkânsız görür. Bu anlamda adâlet, ülkenin salahını gerektirici ilke olup dünya barışının da temelidir.¹⁶⁵⁰ Ayrıca devletlerin ayakta kalmasını sağlayan esasları Adâlet Dairesi (Adâlet Çemberi) diye ifade edilen bir formül de ortaya konulmuştur.¹⁶⁵¹

Daha önce belirttiğimiz gibi adâlet, orta yol, istikamet, denge anlamlarına gelir. İslâmi değerler sisteminde “din, iyi/mükemmel ahlaktır” ifadesiyle ahlak ile adâlet arasındaki ayrılmaz ilişkiye vurgu yapılmıştır. İbadet yaparak yaratıcıya olan hakkını yerine getirme biçimi insan-Allah arasındaki adâletin işleyişi yönüyle özel bir anlam kazanmaktadır. Başka bir deyişle Allah'ın hakkını ihmal, en büyük zulüm/adaletsizliktir. Zira insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi/temsilcisi olması yönüyle ilahi emaneti yüklenme sorumluluğu ile birlikte, ilahi isimlerin “zanni sahipliğinden” feragat etmekle bu ilahi isimlere ‘ayna’lık etme görevinden uzak kalmış demektir. Halbuki insan adâlet gibi emanet sorumluluğunu Allah'ın rızası üzerine yerine getirmek durumundadır. Aksi halde adâletin zıddı olan zulme düşmüş olur.

4. İnsan Nefsî'nin Temel Kuvveleri ve Erdemleri

“Hiçbir bitki bitkileşmez hiçbir hayvan hayvanlaşmaz; lâkin insan insanlaşır; zira ancak insan, kendi mertebesine ait yetileri ve yetenekleri (kabiliyetleri) gerçekleştirdikçe, 'insan' olur. Dolayısıyla insanlık 'olan/olunan' bir şeydir”.¹⁶⁵² Bu anlamda adalet, insanı insan yapan erdemlerin en başında gelen temel bir erdemdir.

1647 Platon, Devlet. s. 433d-e.

1648 Platon, Devlet, 441d.

1649 Platon, Yasalar, çev. Candan Şentura-Saffet Babür. (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi), 1998, s. 46; ve Devlet., s. 547c-573f.

1650 Aristoteles, Politika, çev. Furkan Akdemir, (İstanbul: Say Yayınları), 2013, 1253 b, 1283a, s. 2036.

1651 Kınalızâde Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı, çev. Hüseyin Algül, Yeni Zamanlar Sahaf, ts, s. 283.

1652 Düccane Cündioğlu. Hz. İnsan, (İstanbul. Kapı Yayınları), 2009, s. 60.

Platon'da adalet, ruhun /nefsin farklı bölümlerinin (arzu, istenç ve akıl gibi) uyumlu ve dengeli olmasıdır. Buna mukabil öfke, kıskançlık, korku, tutku gibi iyi ve ölçülü olmayan davranışlara sahip olan ruhun da adaletsizlik olarak tebarüz edeceği ortadadır. O'na göre bir insan, iyi olarak kabul edilen şeyleri/davranışları ruhunda egemen kılıp, bunu da eylemlerine yansıttığı zaman ruhunda adaleti sağlamış olmaktadır.¹⁶⁵³ Uyum içindeki bir ruhun iyiliğinden hiç kuşku duymayan Platon, ruhtaki bu ana unsurların kendi içinde uyumlu kılınmasını salık verir. Bu anlamda ruhunda bu dengely yakalayan insan adil böylesi bir ruh da adaletli ruh olmuş olur.¹⁶⁵⁴ Platon bu konuda kullandığı ruhun kuvvetleri tabiri ile aynı anlama gelebilecek ruhun yetileri tabirini kullanmıştır. O'na göre insanın akıl yetisi bilgi edinmesini sağlayan temel yetidir. İnsanın arzu yetisi, yaşamak için temel ihtiyaçlarını karşılamayı amaç edinen yetidir. Üç temel yetiden sonuncusu olan öfke yetisi, arzu yetisinden uzaklaşıp akılla beraber olduğunda ruh kendinde adaleti sağlamış olacaktır. Fakat öfke yetisi arzu yetisi ile bir arada olup akıl yetisinden uzaklaştığında öfke ve taşkınlık gibi kötü davranışlara sebep olacaktır.¹⁶⁵⁵ İşte ruhta/nefiste sözü edilen bu unsurların /yetilerin kendine has faaliyetleri yerine getirmesi, adalet biçiminde tezahür edecektir. Ruhun bu sahip olduklarını bütüncül olarak adalet erdemıyla tebarüz ettirmesi ruhun kendine egemen olması anlamında gerçek iç ahlakının da bir yansıması olacaktır.¹⁶⁵⁶

Yunan filozoflarının görüş ve yöntemleri birçok kültür ve medeniyetinde kendisini göstermiştir. Bunları özellikle erdem/fazilet tanımları, erdemlerin, hikmet, şecaat, iffet ve adalet şeklinde dört temel erdem olarak sınıflandırılmasından, erdemlerin ruhun bölümleri ile ilişkisine kadar birçok alanda Yunan filozoflarının izleri görülmektedir. İslam filozofları adalet kavramını, yukarıda çeşitli alanlarda tanımları verilen anlamları da içine alacak şekilde, geniş bir yelpazenin altında ele almışlardır. Ahlakî açıdan adalet, diğer erdemlerin üstünde ve bununla birlikte adaleti, birlik, bütünlük, denge, uyum, iş birliği, yardımlaşma, eylemlerde orta olma, kendinde olana uygun hareket etme gibi insanı, devleti ve âlemi ilgilendiren geniş bir alanda incelemişlerdir.¹⁶⁵⁷

Adalet öncelikle nefse ait bir erdemdir ve öteki üç temel erdem (hikmet, iffet, şecaat) uyumundan doğar. Bu sebeple, diğer erdemler gibi adalet de aksiyonla yakından ilgili olmakla birlikte, adaletle uyuşur gibi görünen işler yapan her insana adildir diyemeyiz. “Çünkü gerçekten adaletli kişi, ahlakî güçlerini, davranışlarını ve diğer bütün durumlarını dengede tutan” ve “her durumda hiçbir amaç gütmeksizin, yalnızca ve doğrudan doğruya

1653 Platon, Devlet, s. 145-147.

1654 Platon, Sofist, Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 2000, s. 247a.

1655 Platon, Devlet, 2008, 439c-e, 439e, 440a, 437b-439e.

1656 Havelock Erik A., Platon Filozof Şaire Karşı, çev. Adem Beyaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık), 2015, s. 207.

1657 Hüseyin Karaman. “İslâm Ahlakında Temel Erdemler,” Müfit Selim Saruhan (ed), İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi, (Ankara: Grafiker Yayınları) içinde, 2013, s. 204-208.

adalet erdemini amaçlayan” kişidir.¹⁶⁵⁸ Platon’dan itibaren görüldüğü gibi, temel erdemler, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşılık gelmek üzere sırasıyla iffet, şecaat ve hikmet olarak sıralanmış, bu erdemlerin her birinin mükemmelliğe ulaşmasıyla da dördüncü erdem olan adalet erdeminin ortaya çıkacağı ifade edilmiştir.

İslâm düşünürleri, insanın ahlâkî özsel yapısını da aynı nizam fikrinden hareketle açıklamış ve bu alandaki adâleti öteki temel faziletlerin uyumlu bir sonucu saymışlardır. Eflâtun’dan beri devam eden ve İslâm ahlâkçılarınca bazı değişikliklerle benimsenen görüşe göre, insan nefsinin düşünme veya bilgi gücü (el-kuvvetü’n-nâtıka, el-âlime), öfke gücü (el-kuvvetü’l-gadabıyye) ve şehvet gücü (el-kuvvetü’s-şehvâniyye) olmak üzere üç temel gücünden üç fazilet doğar. Bunlar sırasıyla hikmet, şecaat ve iffettir. Adâlet ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir.¹⁶⁵⁹ Yani, başta Eflatun’un felsefesine uygun olarak insanın ahlâkî fazilet ve reziletlerine temel teşkil eden üç güce sahip olduğundan insanda yerleşik olan ve ruhun yaşayabilmesi için üç kuvvenin olduğundan söz edilir. Bunlar; kuvve-i şehviyye, gazabiyye ve akliyyedir. İnsandaki ‘şehvet’ kuvvesi, menfaatli şeyleri almak için ona verilmiştir. Bu şehvet hissi, temelde cinsel arzu, yemek, içmek uyumak ve konuşmak gibi faydalı şeyleri alma ve elde etme gücü içindir. Ancak bu gücün üç derecesi vardır. Tefrit (negatif aşırılık) derecesi ‘humud’ denilen şehvi şeylere karşı isteksizliktir. Böyle bir kişi, harama karşı şehvetli olmadığı gibi helallere karşı da iştahlı değildir. İfrad (pozitif aşırılık) derecesi ise, helal haram demeden aşırı şekilde şehvetine düşkün olmaktır Böyle bir kimse namusları ayaklar altına alma istidadındadır. Orta mertebe olan vasat derecesi ise, iffetliliktir. Kişinin helaline karşı şehveti varken, harama karşı iştahsız olur.¹⁶⁶⁰ Yani, şehvetin tefridi, adeta cinselliğin yok edilmesi, bitkisel bir hayat düzeyi; ifrat düzeyi ise, şehvetperestlik, kalbi ve akli tüm insani duyguların kaybolması; vasat düzeyi de iffetliliktir. Dolayısıyla iffeti, sadece cinsel noktada değil; yemek, içmek, uyumak, konuşmak, bakmak vb. gibi insanın her şeyde ölçülü olması anlamında en geniş şekilde ele almıştır. Bu anlamda iffet, kendini kontrol etme kabiliyetidir.

İnsandaki ‘gazap’ kuvvesi de zararlı şeyleri uzaklaştırmak için verilmiştir. Bu eğer dengelenmezse ya her şeyden korkmak ya da hiçbir şeyden korkmamak gibi aşırılıklar ortaya çıkarabilir. İkisi de birey ve toplumun ahlaki hayatını bozacak durumlardır. Bunun tefrit derecesi, korkaklıktır ki, olur olmaz şeylerden korkarak hayatı kendisine zehir eder. İfrat derecesi ise, maddi ve manevi hiçbir şeyden korkmama hissi veren aşırı öfke halidir. Ama bu kuvve dengelendiğinde ‘şecaat’ dediğimiz bir fazilet meydana gelir. Bu durumda

1658 İbn Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma, Tehzb’ul-Ahlâk, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayımları, 1983, s. 109.

1659 İbn Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma. ss. 128, 137, 141.

1660 Gazzâlî, İhyâu Ulûmi’-d-Din, trc. Ali Arslan, (İstanbul: Merve Yayınevi), 1985, c: 3, s. 53.

insan kimseye haksızlık yapmaz. Denebilir ki, bütün zulümler bu türlü kötü ahlaki bir hissin ürünüdür. Vasat mertebesi de şecaat denilen kahramanlıktır.¹⁶⁶¹

'Kuvve-i aklıyye' ise, iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmek için verilmiştir. Eğer insandaki bu kuvve dengelenmezse o zaman ya ahmaklık ya da 'cerbeze' ortaya çıkar. Bu da insanın hiçbir şeyden anlamaması demek, insanî yetilerini kaybetmesi demektir. Cerbeze ile herkesi aldatması, hakkı bâtil, batılı hak göstermesi de fert ve sosyal ahlakın hedefi olan mutluluğu, huzuru bozucu bir durumdur. Bu kuvve dengelendiğinde hikmet sahibi, akıllı bir insan karşımıza çıkar. Böyle bir insan ise hakkı hak bilir ona uyar, bâtili da bâtil bilir ondan uzaklaşır. Toplamı ise iffet, şecaat, hikmet ve adâlet kodunu meydana getirir. Bu da 'sırat-ı müstakim' (istikamet/orta yol) olarak isimlendirir. Bu sayede insan, bencilce davranışlardan, hazzın peşinde koşmaktan, başkasına zarar vermekten kurtulur. Bunun da yolu aklın hikmet dairesinde kullanılmasından geçmektedir. Hikmet de bir şey hakkında doğru ve uygun karar verebilme kabiliyetidir.¹⁶⁶² Allah'ın hak, rahîm, kerîm gibi ilahî isimlerinin nizam, düzen ve denge içinde, onun hikmetine ve adâletine nasıl uygun düşmekte olduğuna işaret etmektedir. Yüce Zatın hiçbir şeyi unutmuyarak, şaşırılmayarak tanzim ettiğini, her şeyin rızkını verdiğini, onları idare ettiğini görmekse, işte bütün bunlar onun adâlet ve hikmetinin bir göstergesidir. Yani onun hakîm ismiyle, her şey anlamlı ve gayeli hale gelmekte ve âdil ismiyle her şey kendine layık suret almaktadır. Bütün bunların arkasında küllü hikmet ve adâletin yanı sıra külli ve kuşatıcı ilim yatmaktadır. Bu yönüyle, mutlak hayırdan ancak mutlak hayır gelir; mutlak hâkimden de akla ters bir şey çıkmaz. Dolayısıyla Allah'ın adâleti, hikmet ve merhametiyle bir ve aynıdır.

Ahlâk ilminde adaletin; hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin toplamından meydana gelen bir erdem olduğunu söylemiştik. Bu üç erdemın ortaya çıkması, aynı zamanda adaletin bir tezahürüdür. Bu açıdan bakıldığında adalet, 'erdemlerin erdemidir'. İnsanları doğru olanı yapmaya sevk eden, sözlerinde ve fiillerinde adil olmasını sağlayan ahlâki bir haldir.¹⁶⁶³ Adaletin ihsan, takvada olduğu gibi hikmet gibi ahlakî terimlerle bir arada zikredildiği görülür. Genellikle insanı yanlış yollara düşmekten alıkoyup doğru yola ilettiği için bu tür düşünceye hikmet dendiği gibi, kişiyi cehaletten koruduğu için akla ve ilme de hikmet denilmiştir. Bundan dolayı hikmetin tanımı ilim ve akıl ile hakka mutabık olarak da tanımlanmıştır.¹⁶⁶⁴ Adalet ise, hikmet, iffet ve cesaret gibi üstün niteliklerin (faziletlerin) bir insanda toplanmasıyla oluşan bir erdemdir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, hikmet sahibi olmayan bir kişiden adalet beklentisi içinde olmak mümkün değildir. Anlam yakınlıklarından dolayı bir arada zikredilen adalet ve hikmet kavramları, tarih boyunca da

1661 Gazzâli, İhyâu Ulûmi'd-Din, c:3, s. 53.

1662 Gazzâli, İhyâu Ulûmi'd-Din, c:3, s. 53.

1663 Saruhan. Erdemlerin Erdemi: Adalet, Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:5/1, c.5/1, 2015, s. 7.

1664 İsfahânî, Râğıb, Müfredât: Kur'ân İstılahları Sözlüğü, çev. Abdulabaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları), 1986, s. 127; İbn Manzûr, Lisân'ul -Arab, Beyrût, 1955-1956, II/953.

birlikte ele alınmıştır. Hikmeti, dil bilginlerinin ‘bilgi ve eylemde mükemmellik’ şeklindeki tanımlarından hareketle Allah’ın fiillerindeki eşsiz mükemmelliğin gereği olarak Allah’ın her yaptığına bir gayeye matuf oluşu ve Allah’ın mükemmel yapma gücüne sahip olması şeklinde tanımlamak mümkündür.

Fiil ve sıfatları yönüyle Allah’ın âlim ve âdil oluşunun bir tezahürü olarak doğadaki her şey ölçülü ve orantılıdır. Adil oluşu nedeniyle O, hiçbir varlığın hakkını ihlal etmez, herkese hak ettiğini verir. Hâkim (hikmetli) oluşu ile de yarattığı nizam en güzel ve mümkün olan en iyi nizamdır.¹⁶⁶⁵ Dolayısıyla Tanrısallık açısından her şey hak ve adildir. Mâturidî (ö. 944) de adalet ve hikmeti olumlu ahlakî davranışla, zulüm ve anlamsız/ nedensiz iş yapmayı da (sefeh), olumsuz ahlakî davranışla ilişkilendirmiştir.¹⁶⁶⁶ O, Allah’ın fiillerinin adalet, ihsan ve faziletten başka bir şeyle nitelenemeyeceğini belirtiyor. Bu açıdan İhsan’ın da erdemli bir davranış sergilemek dolayımında adaletle benzer bir anlam formlarını içerdiği görülebilir. Hikmet kavramı da adalet ve tevhid kavramlarının anlamıyla örtüşmektedir.

5. İnsan Fiillerinde ‘Orta Olma Hali’ Olarak Adalet

Her zaman insanın fıtratında var olan fitrî eğilimler bir yönüyle adâleti gerekli kılar. Adâleti gerçekleştirme arzusu insandaki bu fitriliğin bir gereğidir. Bu adâletin, denge ve mükemmelliğin gerçekleşebilmesinin en önemli yolu, Allah’ı tanıma, bilme, mümkün olduğunca ona benzeme ve ona karşı olan görevlerini bilinçli bir şekilde yerine getirmektir. İnsanla ilgili kontrol edilmesi gerekli sınırsız eğilim ve isteklerin orta hali böylesi bir adâletle açıklanabilir. Hem akli hem de ahlaki erdemler yoluyla arınarak erdemler sisteminde zirvelere tırmanmak, adalet düzeyinde bir yaşama ulaşmakla eşdeğerdedir.

Farâbî’ye göre, (ö. 950) iyi fiiller, orta/mütedil fiiller olarak tanımlanmaktadır. İyi fiiller, birisi aşırı diğeri eksik olduğu için, ikisi de kötü olan, iki aşırı uç arasındaki fiillerdir. Dikkat edilirse fiillerde “orta olma”, mütedil kelimesi ile beraber kullanılmıştır. İtidal kavramı, adalet kavramı ile aynı kökten gelmekte ve bu iki aşırı tutum ve davranışın arasındaki orta hal olarak ortaya konulmaktadır.¹⁶⁶⁷ *Fusûlü’l-Medenî*’de erdemleri ölçülülük, cömertlik, cesaret, tevâzu sahibi olma, nezaket, yumuşak huyluluk, hayâ ve dostluk olarak sıralayan Farâbî, bütün bu erdem türlerinde dengeli olmayı, adaleti sağlamayı “orta olma” hali olarak ifade etmektedir.¹⁶⁶⁸ Ölçülü olmak anlamını da içeren adaletin, insanın gerek duygularında gerekse eylemlerinde haddi aşmaması şeklinde anlamak da mümkündür. Ölçülülük bu anlamda insanın bazı arzularına hakim olabilmesidir. Burada ölçülülüğün adaletle arasında yakın bir ilişki oluşu görülmektedir. Farabî’de, fiillerde orta olma durumu, ancak o fiillerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiğinde bilenebilir. Doktorun sağlığı

1665 Murtaza Mutahharî. Adli İlahî, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: Kevser Yayınları), 1988, 70, 80.

1666 Mâturidî, Ebu Mansur, Kitâbu’t-Tevhîd, Yayına Haz., B. Topaloğlu, Muhammet Aruçi, (Ankara: İSAM Yayınları), 2003, s. 217.

1667 Farâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, Haz: Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları), 1987, s. 34 Mustafa Çağrırcı. TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi), 2006, s. 456.

1668 Farâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, s.34

yararlı olan şeydeki mütevil ölçüyü bilmek istediğinde önce sağlığı söz konusu olan beden mizacını, tıp sanatının belirlediği diğer şeyleri bilmekten başladığı ve sağlığa yararlı olanın ölçüsünü, beden mizacının tahammül ettiği ve tedavi zamanına uygun olan ölçüye göre ayarladığı gibi; bizim de fiilin bulunduğu zaman ve yeri, onu yapma ve kime karşı yapıldığını, fiilin kimde yapıldığını, ne ile ve nasıl yapıldığını bilmemiz gereklidir. İşte bu bilme şuuruyla biz, orta fiili elde edebiliriz. Dolayısıyla orta fiillerin ölçüleri de bu kriterlere göre farklılık arz edecektir.¹⁶⁶⁹ İslam filozoflarının öncülerinden ve tabip -filozoflardan birisi olan Ebu Bekir Zekeriya Razi (ö. 925) ye göre de erdem, azlık ve çokluk arasında mutedil olmak olduğunu *ruhânî tıp* kavramlaştırması içinde ifadelendirmiş ve adaletle erdemi hem felsefe hem din ve hem de tıp ilmi açısından değerlendirerek aynı anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Ona göre de akıl sayesinde diğer varlıklardan üstün olan insanın aklının da bir gereği olarak nefsin aşırı istek ve arzularını dizginleyebilmiştir.¹⁶⁷⁰

Ahlâkı orta yol olarak görme ancak sahip olduğumuz ahlâk üzerinde düşünmemizle mümkün olur. Eğer o ‘aşırı’lıktan meydana geliyor ise, kendimizi, onun zıddından, yani eksiklikten meydana gelen fiillere; ‘eksik’likten meydana geliyor ise, kendimizi, onun zıddından, yani aşırılıktan meydana gelen fiillere alıştırmalıyız. Bu yöntemi bir süre devam ettirir; sonra, hangi ahlâkın elde edildiğini anlamak için iyice düşünürüz. Kısacası, kendimizi her ne zaman bir tarafa meyletmiş bulduğumuzda, diğer tarafla ilgili fiillere alıştıırırız ve biz, orta’ya ulaşıncaya kadar veya ona iyice yaklaşıncaya kadar, o fiilleri yapmaya devam ederiz.”¹⁶⁷¹

Antik çağın en önemli sistemci düşünürlerinden olan Aristo’nun özellikle *Nicomachos’a Etik* adlı eserinin beşinci kitabında adalet meselesini ele almıştır. Ona göre adalet, etik kavramların iki uç arasındaki orta halidir. ‘Orta olma’ kavramını, Platon felsefesinden ziyade, Aristo felsefesinin temel kavramlarından birisi olarak görmekteyiz. Erdemi, eylemlerde ortayı bulma ve onu tercih etme olarak tanımlayan Aristo, ‘orta olma’yı da, biri aşırılık diğeri de eksiklik olan iki kötülüğün ortası olarak tanımlamaktadır.¹⁶⁷² Orta öğretisi (Mesotes) ve Amelî Hikmet (Phrônêsis)’a göre aşırılık ve eksiklik değil, orta olan tercih edilmelidir; orta olan da sağ aklın (orthos logos) gösterdiğiidir.¹⁶⁷³ Bununla birlikte Aristoteles’in ahlâk öğretisi, büyük ölçüde bir erdemler öğretisidir. Yetkinlik bakımından erdem, hiç kuşkusuz bir uç noktadır, ama ‘özü ve tanımı bakımından bir orta’dır.¹⁶⁷⁴ Yani

1669 Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî’s-Sa’âde, Fârâbî’nin İki Eseri, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları) 2005, s.168.

1670 Ebu Bekir Razi, Felsefe Risaleleri, çev. M. Kaya, İstanbul: Yazama Eserler Kurumu), 2016, ss. 94, 100, 186, 198.

1671 Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî’s-Sa’âde, Fârâbî’nin İki Eseri, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: MÜİF Yayınları), 2014, s. 171,173,

1672 Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık), 6. Baskı, 2015, s. 37-42, 88.

1673 Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, s. 1138b,51

1674 Ross. Aristoteles, s. 229.

akıl ölçüsü olmadan adaletin gerçekleşmesi olası değildir. Dolayısıyla insan fiilleri/eylemleri adalet bağlamında ölçümlenebilir ve adaletin sınırlarını hangi ölçüde aştıkları ya da yok saydıklarına bağlı olarak aşırı veya eksik olduğu şekliyle bir belirlem kazanabilir.¹⁶⁷⁵ Ancak adaletin ortası yoktur. Tıpkı hırsızlık, zina, katl gibi bazı davranışlarda orta yolun olmaması gibi.¹⁶⁷⁶ Bu bağlamda pratik felsefe içinde hem ahlak hem de siyasette önemli bir yer teşkil eden adalet erdemi için de böylesi bir orta aramanın söz konusu olamayacağı görülmektedir. Bu anlamıyla adaletin ortası yoktur; kendisi bizatihi erdemdir.

Erdemin 'orta olmak' olduğu düşüncesi, bir yenilik değildir. Aristoteles sadece Homeros'ta ve öteki ozanlarda varılan Yunan sophrosyne (itidal-ölçülülük) düşüncesini devralmıştır. Bununla beraber, sağlam bir ahlâk teorisinin bütünüyle yeni olması beklenemez ve kendisinden öncekilerin sözlerine eserlerinde yer veren Aristoteles'in de böyle bir iddiası yoktur. Ona göre ölçülü davrananlar istek ve iştahlarına değil, akla itaat ederler. Tercihleri, bilinçli seçimden (proairesis) ibârettir.¹⁶⁷⁷ İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve Hıristiyan felsefesinde tabii varlıkların ilkesi sayılan hava, su, toprak ve ateş gibi maddi unsurlara karşılık hikmet, adalet, inayet ve merhamet'ten oluşan anasır-ı maneviyenin orta olma/denge halleri adını verdiği dört manevi unsurdan teşekkül ettiği ifade edilir. Bu karşılaştırmada adaleti hava unsuruyla eşleştirmekte ve nasıl ki hava olmadan dünyada yaşamak, nefes almak mümkün değilse, adalet olmadan da yaşamak, dünyada bir nizam kurmak mümkün görülmemektedir. Bu, fizikten tıbbı, tıptan ahlâka kadar geniş bir alana uygulanmıştır. O, bunların da dört tabiat veya dört keyfiyet ile nitelik kazandığını belirtir.¹⁶⁷⁸ Bu anlamıyla adalet yaşamdaki hava kadar gerekli ve önemlidir. Adaletin özünde yine bir denge unsurunun saklı olduğunu burada görmek mümkündür. İnsanın bedensel ve ruhsal yapısında bulunması gereken denge de yine adaletle ifade edilir. Tıpkı insan nefsinin güçlerinin birbiriyle uyum içerisinde olması bakımından sağlıklı insan, ruh ve beden arasındaki dengeyi iyi kurabilen insan demektir. Yüce varlığın sahip olduğu 'âdil' isminin kâinattaki büyük yansımaları sonucu eşyada ortaya çıkan böyle bir dengenin varoluşu insanlara adâletli olmak için bir mesajı da barındırmaktadır. Bu anlamda varoluşta her şey adâlet ilkesine tabidir.

Tanrı, akıl ve duyudan müteşekkil bileşik yapı aracılığı ile insana adaleti gerçekleştirme imkânı vermiştir. Aristoteles'in kendi sözleriyle 'ne akşam yıldızı ne sabah yıldızı adalet kadar olağanüstü bir şeydir.' Ona göre akıl ve duygular birlikte hareket etmek durumundadır. Adalet, insanlara özgü bir meseledir. Adaletli davranmak da adaletsiz

1675 Bilal Kuşpınar, An Analysis Of The Views Of Al-Ghazâlî, Ibn Al-'Arabî And Mawlânâ Rômî On The Concept Of Justice, s. 221. (Konya: Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (Sema) Journal Of Seljuk Civilizational Studies) , 2016 , S: 1, s. 229.

1676 Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi 3, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 261

1677 Aristoteles, Ruh Üzerine, çev., Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, s. 433a.

1678 Bekir Karlığa, Anasır-ı Erba, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları), 1991, c.3, s. 149-151.

davranmak da bazı kişilerin düşündüğü gibi kolay değildir. Bazı kişiler adil kişinin adaletsiz de davranabileceğini, çünkü onun her ikisinin de aynı şekilde yapabileceğini sanıyorlar. Oysa haksızlık yapmak, bunları sırf rastlantısal olarak yapmak değil, belirli bir huya sahip olarak bunları yapmaktır.¹⁶⁷⁹ En ünlü sistemci filozoflardan birisi olan Aristoteles, erdemli olmanın en başında ifrat ile tefrit arasında aşırılıktan uzak bir şekilde altın orta kavramı çerçevesinde pratik iyi bir yaşam sürdürmenin yolunu göstermeye çalışmıştır.

Sonuç

Adalet felsefi, dini ve dahi ahlaki bir kavramdır. Bu kavram, Tanrı anlayışından varlık anlayışına, âlemdeki düzenden toplumsal düzene, insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğünden eylemsel davranışlarına kadar uzanan geniş anlam yelpazesine sahip olup aynı zamanda uyum, denge, düzen ve mükemmel işleyiş anlamlarını içinde barındıran temel bir ilkedir. Adalet kavramı kâinatın mükemmel ve uyumlu düzeninin açıklanmasında kullanıldığı gibi, insan ve toplumları mutluluğa ulaştıracak ahlaki bir erdem olarak da ele alınmıştır. En mükemmel bir erdem olan adaletin olmadığı bir yerde ahlaki değerden de söz edilemez. Bu anlamda ahlaki bir yaşamın önkoşulu olarak adalet erdemini ön palanda tutmaya, teolojik temelli adalet erdeminin pratik hayatta gerçekleşmesinin mümkün olabileceğine ve adaletin özü itibarıyla teolojik bir boyut içerdiğine, bu anlamda adalet erdemimin köklerine dönme arzusunun yeniden önemsenmesinin lüzumuna işaret etmiş olduk.

Bir yerde adalet yoksa orada erdemden söz edilemez. Adaletsizliğin olduğu yerde de her türlü ahlaksızlık olasıdır. Bu durum insanı insanlıktan çıkarabilir. Adaletin sağladığı özgürlükten vazgeçmek insanlıktan vazgeçmektir. Bu meyanda ahlak ölürsa adalet de ölmüş olur. İnsan, tabiiatta var olan ilahi düzeni örnek alarak, öncelikle kendi ruhunda dengeyi ve düzeni sağlayarak kendini yetkinleştirebilir ve gerçekleştirebilir. Daha sonra ilahi doğal yasaları ve onlardaki uyumu, dengeyi ve düzeni örnek alarak yaşadığı toplumu mükemmel hale getirebilir. Dolayısıyla insan, doğada gördükleri şeylerin tam olarak hikmetine nüfuz edememiş olsa bile ilahi adaleti, yeryüzünde sorumluluk bilinciyle taşımak ve uygulamak onun en temel vazifesidir. İnsan özünde adaleti ve adil eylemleri gerçekleştirebilme yetisine sahip bulunmaktadır. Yapması gereken bunun farkına varmak ve var olan bu dengeyi bozacak iradi eylemlerden kendisini uzak tutmaktır. Adil bir insan olmaya çalışmak, aslında özümüzde bilkuve mevcut olan adalet duygusunu hatırlamak ve su yüzüne çıkartmaktır. Böylece özünde adil olan varlıktan esinlenerek yapılan yasalar da adil olacaktır. Özünde adil olan bir Tanrı'nın var olduğunu bilmesi, O'nun değerli bir eseri olarak, kendi özünde de bu ilahi adaletten bir payın olduğunu farkına varmasını sağlayacaktır.

İnsan, en öncelikli olarak teolojik adalet ile ahlakını güzelleştirmeli ve biçimlendirmeli, dünyada yapıp ettiklerinin karşılığının adaletle verileceğine inanarak bu dünyada varlığını en iyi şekilde sürdürmeye çalışmalıdır. İnsanları kuşatan bir adalet anlayışı bulunmazsa,

1679 Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1137a.

adaletsizlik her alanda görülebilecektir. Çünkü adalet her şeydedir. Onun yoksunluğu dünyada her türlü bozulma ve çürüme, yönetim mekanizmalarında yozlaşma ve adaletsizlik olarak, insanın bedeninde hastalık, ruhunda ahlaki yoksunluk olarak kendisini gösterecektir. Öte yandan kainatta ve insanda hâkim unsur olan denge ve ölçü ile adalet arasındaki ilişkiye de işaret etmiş olduk. Bu yönüyle her bir şeyin kalıcılığı ve süreğenliği ancak adaletle mümkün olacaktır.

Hasılı ahlaki anlamda adalet, hikmet, iffet ve cesaret gibi üstün niteliklerin bir insanda toplanmasıyla oluşan bir erdemdir. Adaletin davranışlarda ifrat ve tefritten kaçınıp orta yolu bulmak olarak nitelendirmek gerekmektedir. Bu orta yol, adaletin de en yetkinleşmiş halidir. Bu anlamda erdemli olmak ancak her bakımdan adaletli olmakla mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla adalet, fert ve toplum hayatında hava gibi su gibi ihtiyaç duyulan bir olgudur. İnsanın hayatı ahlakî değerleri gerçekleştirdikçe anlam kazanır. Gerçekten de insan ancak zihnini yüksek değerlerle yoğurup, onları gerçekleştirme çabası içine girince, bir kişiliğe sahip olur; ahlakî değerlerle yaşamına yön verdiği sürece çok yetkinleşir ve gerçek kişiliğini, insanlık onurunu kazanır. Diğer yandan, bireyin yetkinleşmesi ile buldukları toplum içinde gerçek güvenilir kimseler olurlar. Ahlakî değerlerin söz konusu olmadığı birey ve toplumlarda ise insanlar arasındaki ilişkilerin tıpkı hayvanlarda olduğu gibi güç esasına dayanması, güçlülerin zayıfları diledikleri gibi ezmeleri, böyle yaptıklarında da haksız olarak görülmemeleri, toplum tarafından kınanmamaları söz konusu olacaktır.

Her bir insanın adalet ilkesi ile birlikte erdemli bir yaşamın ilkelerini ortaya koymayı ve aynı zamanda da akla dayalı erdemli bir şehir oluşturmayı amaçlar. Yetkinliğine ancak toplumsal bir ortamda ulaşabilecek olan insanın, başkalarıyla olan ilişkilerinde en etkili ölçüt adalettir. Toplumdaki tabakalaşmanın yapısı, eğitim tarzı ve farklı toplumlarla ilişkilerin niteliği adalet ölçüsü dikkate alınarak tayin edilmelidir. Bu unsurlardaki ölçülülüğün, bütün insanların mutâbakatıyla gerçekleşmesi asıl amaçtır. Ahlakî adalet, adaletin siyâsî (politik, hukuki) bir zorunluluk olduğu kadar, aynı zamanda ahlakî bir gereklilik olduğunu da ortaya çıkarmaktadır.

Bu yönüyle adalet, toplumsal yaşam için büyük bir öneme sahiptir; çünkü o, insanların bir arada yaşamalarını mümkün hale getiren bir form, bir ölçü, tüm kargaşalara karşı koyan bir çerçevedir. Adaletin özü insanların insan olmakla sahip oldukları haklı istekleri karşısında duyulan saygıdır. Adalet, başkalarının hakkına saygılı olmak, herkese hak ettiğini vermek konusunda sarsılmaz bir irade olarak tanımlanabilir. Bu, yaşamda her şeyin kendisinin olmasını isteyen bireyin kaba egoizmine karşıt olan bir eğilim ve tutumdur. Böylece ahlakî değer olan adalette esas olan, bireyin başkalarının haklarına yönelik saygılı zihniyeti ve bu yoldaki iradi tutumudur. Adaletin ahlakî boyutu, insan hayatının en önemli erdemlerinden biridir. Kişi hayatının tüm yönlerinde ahlaklı olmayı sağlayabildiği ölçüde adaleti gerçekleştirmiş olur. Söz ve davranışlarında dengeyi sağlayan, merhamet vasfıyla donanıp, herkese iyilikte bulunan, kendine faydayı gözetmediği kadar başkalarının da faydasını gözetken kimse, adaletin ahlakî boyutunu yaşar ve yaşatır. Adaleti kendinde özümsemiş ve

içselleştirmiş olan bir insan, her hal ve şartta adaletten yana olacaktır. Adil olmanın adalete uygun fillerde bulunmanın ve adaleti tastamam bir şekilde gerçekleştirebilme yolunun, ilahi erdemleri hayata geçirmekle mümkün olabileceğini söylemiş olduk. Devletin varlığının devamı adalet üzere kalmasında olduğu gibi insanın erdemli ve iyi bir yaşam sürmesinin devamı da adalet erdemi üzerinde kalmasıyla mümkün olacaktır.

Kaynakça

Amin Maalouf, *Çivisi Çıkmış Dünya*, çev. Orçun Türkay. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 2009.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, (Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul), 2007.

Arslan, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları), 2. Baskı, İstanbul, 2010.

Aristoteles, metafizik, çev. Ahmet Arslan, (Sosyal Yayınları), İstanbul, 2012.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2019.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (BilgeSu Yayıncılık), 6. Baskı, Ankara, 2015.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi), 1988.

Altıntaş, Ramazan. "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 2*, 1998.

Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akdemir, (İstanbul: Say Yayınları), 2013.

Aurelius, Marcus. *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi Yayın. Haziran, 2004.

Cündioğlu, Düccane. *Hız. İnsan*, (İstanbul. Kapı Yayınları), 2009.

Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı: Adalet Kavramının Göreliliği Üzerine Bir Deneme*, (İstanbul: Gündoğan Yayınları), 1990.

Çağrı, Mustafa. "Adalet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi), c: 1, İstanbul, 1988.

Çıvgın, Ayşe Gül. *Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı*, (İstanbul: İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Cilt: 7, S: 1, 2018.

Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, (Ankara: Lotus Yayınevi), 2012.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih*, (Ankara: Lotus Yayınevi), 2005.

Ebu Bekir Razi, *Felsefe Risaleleri*, çev. M. Kaya, İstanbul: Yazama Eserler Kurumu), 2016.

Farabi, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, Litera yayınevi İstanbul, 2017.

Farabi, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Farâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, Haz: Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları), 1987.

Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde, Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları) 2005.

Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde, Fârâbî'nin İki Eseri, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: MÜİF Yayınları), 2014, s. 171,173,

F. E. Peters, Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon, New York: New York University Press', (London: University Of London Press Limited), 1967.

Gazzâli, İhyâu Ulûmi'd-Din, trc. Ali Arslan, (İstanbul: Merve Yayınevi), c.3.,1985.

Ghazali, The Ninety- Nine Names Beautiful Names of God (Maqad al-Asna fi Sharh Asma Allah al-husna). Trans. By D. B. Burrell and N. Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Maksadu'l Esna fi Şerh'il Esmail-Husna, Resâil içinde, Beyrût, 1971.

Hünler, Solmaz Zelyüt. İki Adalet Arasında. (Ankara: Vadi Yayınları), 1997.

Nils Gilje, Gunnar Skirbekk, Antik Yunan'dan Modern Döneme-Felsefe Tarihi, çev. Emrullah akbaş, Şule Mutlu, (İstanbul: Üniversite Kitabevi), 1999.

Heidegger, Martin. Düşünmek Ne Demektir? çev. Rıdvan Şentürk, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2009.

Heidegger, M. Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten. (İstanbul: Agora Kitaplığı), 1926.

Havelock Erik A., Platon Filozof Şaire Karşı, çev. Adem Beyaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık), 2015.

İsfahânî, Râgıb, Müfredât: Kur'ân İstılahları Sözlüğü, çev. Abdulabaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları), 1986.

İbn Manzûr, Lisân'ul-Arab, Beyrût,1955-1956, II/953.

MacIntyre, Alasdair. Whose Justice? Which rationality?, (Indiana: University of Notre Dame Press,, 4th Edition) 2003.

MacIntyre, Alasdair. Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma. Çev. Muttalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2001.

Maverdi, Edebi'd-Dünya ve'd-Din, Beyrut, 1978, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Beyrut 1978.

Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimgöz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 36. Basım), 2018.

Platon, Timaios, çev. Furkan Akdemir, (İstanbul: Say Yayınları), 2015.

Platon, Gorgias, çev. Melih Cevdet Anday, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 1982.

Platon, Yasalar, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi), 1998.

Platon, Politeia, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.

Platon, Görev Üstüne, çev. Samih Rifat, (İstanbul: Can Yayınları), 2020.

Platon, Sofist, Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 2000.

Kuşpınar, Bilal. An Analysis Of The Views Of Al-Ghazâlî, Ibn Al-'Arabî And Mawlônâ Rômâ On The Concept Of Justice, s. 221. (Konya: Selçuklu Medeniyeti

Araştırmaları Dergisi (Sema) Journal Of Seljuk Cıvılzational Studies), Konya: Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, s.1., 2017.

Kabadayı, Talip. “Dünya Problemleri Karşısında Hukuk Felsefesi”. HFSA, İstanbul: 2012.

Karaman, Hüseyin. “İslâm Ahlâkında Temel Erdemler “, Müfit Selim Saruhan (ed), İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi, (Ankara: Grafiker Yayınları) içinde, 2013.

Karlığa, Bekir. Anasır-ı Erba, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları), c.3.1991.

Kınalızâde Ali Efendi. Devlet ve Aile Ahlakı, çev. Hüseyin Algül, Yeni Zamanlar Sahaf, ys., ts.

Mutahharî, Murtaza. Adli İlahî, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: Kevser Yayınları), 1988.

Mâturîdî, Ebu Mansur, Kitâbu't-Tevhîd, Yayına Haz., B. Topaloğlu, Muhammet Aruçi, (Ankara: İSAM Yayınları), 2003.

Öktem, Niyazi. A. Ulvi Türkbağ, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet. İstanbul: Derya Yayınları, 2003.

Ragıb el-İsfehani, İslam'ın Ahlaki Temelleri, Ter., Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yayınları, 2003.

Ross, David, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi,1999.

Rousseau, J. J., Emile, Rouseau, Emil, İngilizce'ye çev. By Barbara Foxley, New York, 1969, s. 247; çev. için H. Ziya Ülken, A. Rıza Ülgener, Salahattin Güzey, İstanbul: Türkiye Yayınları, 1961.

Ross, David. Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi,1999.

Solmaz, Zelyüt Hünler. Rawls ve Macintyre: İki Adalet Arasında. Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı, (Ankara: Vadi Yayınları), 1977.

Saruhan, M. Selim. “Erdemlerin Erdemi: Adalet”, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 5, s: 1, Haziran 2015.

İbn Miskeveyh. Ahlakı Olgunlaştırma, Tehzib'ul-Ahlâk, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını,1983.

İNANÇ-EYLEM İLİŞKİSİNDE ZORUNLULUK MESELESİ: “AHLAKI ASKIYA ALMA”NIN İMKANINurgül BULUT¹⁶⁸⁰**Giriş¹⁶⁸¹**

Modern öncesi Batı düşüncesinde teolojiden bağımsız görülmeyen Tanrı ve vahiy ile ilintili ahlak, Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte yaşanan kırılmalarla yerini Tanrı'dan uzak bir anlayışa bırakmıştır. Tanrı dini söylemden çıkarılarak tabiata ve matematiksel hakikatlere indirgenen bir hale dönüşmüştür. Yaşanan bu değişimlerden hareketle modern düşünce sisteminde varlık, insan, bilgi, Tanrı ve ahlak anlayışlarına esas teşkil eden felsefi düşüncelerin temelinde, ilâhî olana meydan okuyup insanı merkeze alan hümanizm, akli mutlaklaştıran rasyonalizm, aşkın olanı reddeden pozitivizm ve materyalizm gibi fikir akımlarının yer aldığı görülmektedir. Bahsi geçen bu yaklaşımlar özü itibarıyla akıl ile üretilen modern seküler bilimsel bilginin evrensel, yegâne doğru ve hakikatin şaşmaz ölçüsü olduğu iddiasını taşımanın yanı sıra insanı da mutlaklaştırma eğilimine sahiptir. Buna göre Tanrı'nın yerine insan, vahyin yerine akıl, tanrısal hakikatin yerine ise beşerî hakikat geçmiştir. Artık insanın epistemolojik dayanağı Tanrı olmadığı gibi yaşam biçimini etkileyen, kendisine yön veren ve davranışlarında belirleyici olan güçlü bağların kurulduğu bir Tanrı anlayışından söz etmek de mümkün değildir.

Bu dönüşüm süreci hakikat tasavvurunda da birtakım değişimlere yol açmış, hakikat¹⁶⁸² Tanrı ya da insan merkezli kurgulanarak otorite probleminin oluşmasına sebep olmuştur. Hakikatini Tanrı'dan bağımsız bir biçimde akli ile kuran insan, ahlakî davranışlarını kendi perspektifi ve yorumuyla belirlemektedir. Bununla birlikte salt akıl ile ahlaklı olunabileceği ve Tanrı'ya ihtiyacın kalmadığı görüşü de hâkim olmaya başlamıştır. Bu duruş ise aşkın olana karşı mesafe koyan, ondan uzaklaşan, kendi doğrusunu kendisinden hareketle

1680 İstanbul Üniversitesi, nurgul.bulut@istanbul.edu.tr

1681 Bu çalışma “Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme” başlıklı doktora tezi bağlamında hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Relationship Between Belief In God And Morality: A Study In The Context Of Religious Education” (PhD Dissertation, Istanbul University, Istanbul/Turkey, 2020.)

1682 Modern düşüncede mihenk taşı olan hakikat, bir boyutuyla ontoloji, diğer boyutuyla epistemolojiyle ilintilidir. Nitekim Tanrı'nın varlığı itibarıyla her türlü eksiklikten uzak bir varlık olması; dünya, eşya ve insanın varlığının kendisinden kaynaklanması, bir yandan Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkı, diğer yandan da aralarındaki ilişkinin mahiyetini belirler. Dolayısıyla bu farklardan kaynaklanan bir hiyerarşi söz konusudur. Diğer yandan epistemolojik anlamda da, eşya, insan ve evren bilgisi, birbirleriyle olan ilişkilerinin bilgisi ve bunların Tanrı ile olan ilişkilerinin “bilgi”si, ontolojiyi tamamlayan ve anlaşılır kılan hakikatin ihata ettiği bir parçadır. Bk. Mustafa Tekin, “Postmodernizmin Din Sorunu”, *Milel ve Nihal Dergisi* 12/2 (2015), 10-11.

temellendiren, aklın ilâhî vahiy ile irtibatını en aza indiren, duygularını, hazlarını, sezgilerini ve deneyimlerini ahlakî olana karar vermede merkeze koyan bir bakış açısını doğurmuştur. Günümüzde modernleşme ve sekülerleşme kısılcısındaki insan için, inanç-ahlak bağının zayıflaması veya ortadan kalkması dindarlık anlayışının değişmesine sebep olurken, günlük hayatta kişinin tercihlerini etkilemekte ve davranışlarına yön veren unsurları farklılaştırmaktadır. Bu çerçevede din ise hayatı anlamlı kılmada ciddi bir rol üstlenmezken, ahlakî kuralların uygulanmasına etki etme noktasında da alt sıralarda yer almaktadır.¹⁶⁸³ Allah inancı ile ahlak arasındaki bu zayıf ilişkinin cinsel istismar, adam öldürme, intihar, yaralama, gasp, rüşvet verip-alma, kural ihlalleri, haksız kazanç, şiddet, uyuşturucu kullanma, çevreye zarar verme, inanç sapkınlıkları, menfaat/çıkara odaklı yaşama ve buna benzer birçok ahlakî zaafiyetin yaşanmasına sebep olabileceği söylenebilir.

Çalışma inanç ile eylem ilişkisini, ahlakî ilkelerin kaynağı olarak Tanrı'yı ve dolayısıyla ilâhî vahiy kabul eden "İlahî Emir Ahlakı" teorisi bağlamında ele almaktadır. Bu teori, Allah'ın buyruklarını ahlakî ilkelerin kaynağı olarak görmekle birlikte eylemleri yerine getirmede Allah'ın rızasını gözetmeyi ve O'na olan sevginin gereği olarak davranmayı esas almaktadır. Dolayısıyla Allah inancı veya iman ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta inanç ahlaka tesir ettiği gibi ahlaklı davranmak da inancın güçlenmesine vesile görülmektedir. Teorik zemini İlahi buyruk teorisine dayanan çalışmada, pratikte inanç ile ahlak arasındaki zorunlu ilişkinin gerçekleşme imkanını araştırmak amacıyla İstanbul'da yaşayan, Allah inancına sahip 25-35 yaş arası farklı meslek gruplarına dâhil ve farklı sosyokültürel düzeylerdeki kadın ve erkeklerle nitel durum çalışması yürütülmüş ve bulgular içerik analizi ile değerlendirilmiştir.

1. Allah İnancının Ahlakî Tezahürü

Allah inancı, genel manada kalbin tasdiki ve kabulü olarak görülmekle birlikte inancın ikrar, marifet ve amele ilişkin yönleri bulunmaktadır. Nitekim bilinmeyen bir varlık tasdik edilemeyeceği gibi, amele yansımaya bir kabulün de anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla

1683 SEKAM tarafından 2014 yılında gençler üzerinde yapılan araştırmada gençliğe yöneltilen dinî inanç ve pratiklerle ilgili bazı sorulara alınan cevaplar laik-seküler bir hayat tarzının ve din algısının yaygınlık kazandığını ortaya koymaktadır. Dini önemseyen ve ölçü kabul eden, hatta başta namaz olmak üzere; bazı ibadetleri düzenli olarak yerine getirdiğini söyleyen gençlerin bir kısmının dinî-ahlakî değerler, din-aile değerleri, din-bireyler arası ilişkiler gibi birçok konuda dinden bağımsızlaştıkları görülmektedir. Onların, dini hayattan uzaklaştırarak onu daha çok vicdanî bir yapıya dönüştürdükleri anlaşılmaktadır (s. 74-75). Araştırmadaki ilginç tespitlerden birisi de gençlerin "Hayatta kişiye değer katan en önemli ilk dört özellik nedir?" sorusundaki tercihleri olmuştur. Buna göre sırasıyla eğitim (%51), aile (%21), din/ahlak (%15), para/zenginlik (%7) şeklinde cevap vermiş olmaları ahlakın ne kadar az önemsendiğinin göstergesidir. Nitekim araştırma gençlerin dinî, ahlakî, kültürel değerlere yabancılaşmaya başladığını; küreselleşme ile artan Batı medeniyetinden ve değerlerinden ciddi bir şekilde etkilendiğini ortaya koymaktadır. (Detaylı bilgi için bk. Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), Türkiye Gençlik Raporu (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2014).

kamil bir iman, ancak içinde bilgi, tasdik, ikrar ve amel boyutlarını barındırması şartıyla mümkündür. Bu yönüyle iman, amele dönüşmeyen salt zihni bir bilgi olmadığı gibi kalpte sıkışıp kalan bir inanç da değildir. Aksine iman, insanın hayatı ile düşünsel ve duygusal bağ kurmasına aracılık eden, hem kendi varoluşunu hem diğer varlıkları anlamlandırmasına imkân sunan çok boyutlu ve insan için kıymetli bir olgudur. İman, öncelikle Rabbinin bilmeyi ve O'na yönelmeyi gerektirir ki zaten insan yaratılışı itibarıyla bu niteliğe sahiptir.¹⁶⁸⁴ Bilmenin yanında, kendisine güvenmeyi, sevmeyi, tevekkül etmeyi, bağışlanma dilemeyi, kısacası Allah ile duygusal bağ kurmayı gerçekleştirebilecek potansiyele sahiptir. Buradan hareketle insanın varlık dünyasında ilk sorumluluğunun kuşkusuz kendisini Yaratan Rabbinin varlığını ve birliğini kabul etmek olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, gerek ferdî yücelişinin gerekse hemcinsleriyle olan münasebetlerinin insanî değerlere uygun bir şekilde gelişmesinin ancak Allah'a bağlılıkla mümkün olabileceğini bilir.¹⁶⁸⁵

Allah, insanın kendisine inanmasını isterken aynı zamanda kendisini de insana tanıtmaktadır. Bunu vahyin işaret ettiği Allah'a ait bütün isimler, sıfatlar ve benzetmeler ile yaptığı gibi evrendeki diğer yaratılmışlar aracılığıyla da gerçekleştirmektedir. İnsan, Rabbinin bu sıfatlarla birlikte tanır ve iman eder. İman, bu yönüyle boşluğa, belirsizliğe ve karanlığa yönelen bir eylem değil aksine vahiy ile Yaratıcı'ya ilişkin bir tasavvurun geliştirildiği bilgiye dayanır. Dolayısıyla imanın bilmeye dayalı ya da bilgi ile ilişkili olduğu yer tam olarak burasıdır ki,¹⁶⁸⁶ insandan bilmediği ve tanımadığı bir şeye inanmasını, O'na karşı ilgi, sevgi ve yönelme gibi duygularını harekete geçirmesini beklemek mümkün değildir.¹⁶⁸⁷ Dolayısıyla bilgi, sadece bir bilme aktivitesi olmayıp, amele bakan yönleri olan,

1684 “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” Araf 7/172; “İşte size vâdedilen cennet! Ki o, Allah'a yönelen, emirlerine riayet eden, görmediği halde Rahmân'dan korkan ve Allah'a yönelmiş bir kalp ile gelen kimselere mahsustur.” Kaf 50/32,33.

1685 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/474.

1686 Bilgi, erken dönemlerden başlamak suretiyle çoğunlukla Mu'tezile âlimleri tarafından itikad kavramı ile ifade edilmektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebu Ali ve Ebu Haşim ilmin itikat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Kâdî, mukallidin bilgi sahibi olmasına imkân taşıdığını iddia ederek “ilim, bir şeye olduğu gibi inanmaktır” tanımını reddetmiştir. Bz. Kâdî Abcülcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye), XII, 1-25. Bu sebeple bilgi ile mukallidin imanı arasında kurulan ilişki, zamanla bilginin bir iman meselesi olarak yorumlanmasına kapı aralamıştır. Bunun yanı sıra bilgi, bir şeye öylece inanmaktan ziyâde, o şeye vakiadaki hakikatine uygun bir şekilde inanmak şeklinde de yorumlanmaktadır. “Aslında bu, bir bakıma, modern epistemolojide çokça kabul gören bilginin doğrulanmış inanç şeklindeki tanımına da oldukça uygun görünmektedir.” Bk. M. Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmçılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı) 10 (2003), 41.

1687 Mehmet Ekvuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 57.

eylemi anlamlandırırken, eylemle anlam kazanan ve Allah'a insanı yaklaştıran bir olgudur. Gazzâlî, kendisiyle Allah'a yaklaşılacak bilgi içinde ilim ve amelden mürekkep ahiret yolunun ilmini sayar ki bu da bilginin ancak amelle bütünleştiğinde kıymet kazandığına işaret eder. O'na göre insanın hem dünya hem ahiret saadetini sağlayan şey ilim ve ilim ile yapılan ameldir. Çünkü kişi ilmin neticesinde yüksek makamlara erişir ve Allah Teâlâ'ya yaklaşır. Bu da ilimle ortaya çıkan eylemin kıymetini ortaya koymaktadır.¹⁶⁸⁸

Allah'a inanan, bütün kalbiyle varlığını tasdik eden insan, bu inancın bir gereği olarak hayatına imanı aktif bir katılımı yansıtmakta ve buna göre eylemektedir. Teorik olarak inancın amaçları ile iç içe geçmiş olan ahlak, pratik açıdan iman gereği olan amel ile bu noktada keşifindedir. İnsanın eylem alanına konu olan ahlak ile ameller aynı düzlemde yer almakta¹⁶⁸⁹, inanç ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. İman ile amel arasındaki sıkı ilişkinin mutluluğu, İslâm âlimleri arasında dinî hayatın bütünlüğü gerekçesiyle ihtilaf olmaksızın kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet tarafından ayetlerde 'iman edenler ve sâlih amel işleyenler' ifadesinin sıklıkla tekrarlanması iman amel ilişkisinin varlığına işaret eden güçlü delillerdendir. Zira dinin temel hükümlerine iman edilmesi, hayatın bu hükümlere göre düzenlenmesini gerektirir.

Yaratıcı ile inanan insan arasındaki ilişki Rab-kul ilişkisidir ve bu ilişki insanı Rabbinin karşısında onun buyruklarına göre yaşamasını zorunlu kılar. Nitekim akıl sahibi insanlar, Allah'a itaat etmekle¹⁶⁹⁰, emir ve yasaklarına boyun eğmekle (inkiyâd),¹⁶⁹¹ mükellef oldukları gibi örnek davranışlarına tâbi olmakla (ittibâ),¹⁶⁹² onu rehber edinmekle (iktidâ)¹⁶⁹³ ve onu örnek almakla (teessî)¹⁶⁹⁴ emrolunmuşlardır. Dolayısıyla Yaratıcı-yaratılan insan arasındaki en asli ilişki yol gösterme-sorumluluk alma¹⁶⁹⁵ şeklinde tezahür etmektedir. Kural koyan, insanın yaratılışa uygun biçimde yaşamasını emreden tek ve mutlak Tanrı karşısında insan, sorumluluk üstlenen fakat ilkelere göre yaşama konusunda irade sahibi bir varlık konumundadır. Eylemleriyle insan, Allah'ın yarattıkları içinde sadece kendisine nimet olarak verdiği akli doğru kullanıp, O'nun çizdiği yoldan çıkmazsa kurtuluşa erecek, aksini

1688 Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-dîn*, trc. Trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), I/39.

1689 Genellikle eylem, amel kelimesi ile tabir edilmiştir. Ancak Arapça sözlüklerde fiil ve amel birbirleriyle açıklanan kelimelerdir ve insan söz konusu olduğunda eş anlamlı görünmektedirler. Dolayısıyla burada eylemle kastedilen, fiil ve amel kelimelerinin ikisini de ihata edecek ve varoluşunu bir bütünlük içerisinde ifade edecek bir şekilde insana dair kalbî, zihnî veya bedenî iş-oluş, hal ve davranışların hepsidir. Amel kelimesinin anlamları için Bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, "Aml", *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam* (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1986), 530-531. Fiil kelimesinin anlamları için bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, "Fiil", s. 588.

1690 Nisa 4/64.

1691 Haşr 59/7.

1692 Al-i İmran 3/31.

1693 En'am 6/90.

1694 Ahzab 33/21.

1695 Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, 63.

yaparsa yoldan çıkacak ve bunun karşılığını görecektir.¹⁶⁹⁶ Bu yalnızca iman ve küfür meselesinde değil aynı zamanda Allah'ın insanın yaşamasını dilediği dünya hayatı ile ilgili ilkeleri yaşayıp reddetmesi konusunda da geçerlidir. Bu yönüyle insanın ahlakiliği, kulluğunu etkileyen ve inancı ile iç içe bir konumda yer almaktadır.

İnsanın kendi kaderine ve kâinata hakim olan bir kudreti hissetmesi, Allah'ın himayesi altında olduğunu bilmesi, O'na içsel ve deruni bağlarla bağlanmayı gerektirir. Bu bağlanış ne kadar güçlüyse davranış da ona göre ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla insan, inancının dışında bir eylemeye fırsat vermeyecektir.¹⁶⁹⁷ Bu bakımdan Allah'a inanan bir insan, evrendeki yaratılmış her varlıkla münasebetinin sınırlarını koyanın Allah olduğunu kabul etmektedir. Çünkü inanan insanın hayatı, ölümü, ibadetleri, bütün söz ve davranışları yalnızca Allah içindir.¹⁶⁹⁸ İnsanın ilk sorumluluğu Rabbine karşıdır ve birliğini kabul etmekle birlikte kulluğunu yerine getirmektir. Allah'a karşı sorumluluk, yalnızca onun varlığını kabullenmek, bilmek ve O'na iman etmekle sınırlı değildir. İnsanın O'nu bütün kalbiyle sevmesi, bağlanması, ona sığınması ve verdiklerine şükretmesi de sorumlulukları arasındadır. Ayrıca Allah'a olan yakınlığın bir gereği olarak, yarattıklarına adalet ve şefkat göstermek, merhametli davranmak, kullarına yardım ve hizmet göstermek gerekir.¹⁶⁹⁹ Bu yönüyle Allah'ın varlığına, birliğine, Yaratıcı olduğuna, her şeyi bildiğine ve işittiğine, güç ve kudretinin her şeyi kuşattığına inanmak, insanın kendisine ve kendisi dışındaki her şeye karşı bir bakış geliştirmesine sebep olur. İnsanın başta kendisi olmak üzere Rabbiyle, evrenle ve tabiatla geliştireceği her bir ilişki biçimi Allah'a inancıyla paralel biçimde gelişecek ve insan, O'nunla ilgili tasavvuru nispetinde eylemde bulunacaktır. Sahih bir Allah inancına sahip insan, en güzel isimlerin sahibi olan Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma ya da onun boyasıyla boyanma yoluna gidecektir. Rabbine bağlanan, O'nun ipine sarılan insan, iradî olarak itaat ederek hükmüne rıza gösterecek, emirlerine uyarken yasaklarından kaçınacaktır. Bu bağlamda '...Sen, Rabbinden sana vahyedilene uy...' (Kur'an-ı Kerim 6/106) ve '...Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir.' (Kur'an-ı Kerim 59/7) ayetleri insanın nasıl davranacağını sınırlarını belirlemektedir.

Bunlara göre yaşayan ve inancını eylemlerine yansıtan insan, hiç kuşkusuz merhametli, şefkatli, adaletli, iyiliksever olacak; zulmeden, cimri ve zalim olmaktan uzak kalacaktır. Nitekim Allah, ahlakî ilke olarak her türlü zulmü, zinayı, sefahati, adaletsizliği, cehaleti, kibri, haseti, dedikoduyu, hırsızlığı, sui zannı, riyayı, israfı, yalanı, hileyi yasaklamakta,

1696 Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kuran*, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), XIII/449.

1697 Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 14.

1698 "Ey Muhammed! De ki: "Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir." En'am 6/162.

1699 Hayati Hökelekli, "Kendini Bilmek", *İslam'a Giriş : Gençliğin İslam Bilgisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 28.

çalışmayı, ilmi, iyiliği, düşkünlere vermeyi, ahde vefayı, zayıfı gözetmeyi, yetimi korumayı, emanete sadakati, anne babaya ikramı, infakı, adaleti, iffeti korumayı, affetmeyi, tevazuyu emretmektedir. Herhangi bir söz ve fiilin bir inancın tezahürü ve gereği olarak ortaya çıktığı düşünülürse, vahyi ilkeler ışığında meydana gelen ve gerek insana gerek diğer varlıklara fayda sağlayan ve güzellik getiren her eylemin bu bağlamda Allah inancından beslendiğini söylemek mümkündür.

Allah inancının ahlaklı yaşamayı gerektirdiği bu anlayışın başka bir türü ise ahlaktan Allah inancına ulaşmaktır. İslam düşüncesinde daha çok iman amel ilişkisi bağlamında değerlendirilen bu ilişki ‘iman amele dönüşür’ veya ‘bilgi eylemi gerektirir’ şeklindedir. Fakat kelim ve fıkıh düşüncesinde bilgiden eyleme/imandan amele ilkesi, tasavvufta farklı bir ilkeye dönüşerek amelden imana/eylemden bilgiye doğru bir seyir takip etmeye başlamıştır. Bu durumda eylem, bilgiye ulaşmadaki araçtır. Başka bir ifadeyle bilgilenmek eylemin neticesidir.¹⁷⁰⁰ Bu bağlamda sufilerin çokça kullandığı “Bildiği ile amel eden Allah tarafından bilmediklerine varis kılınır” ya da “Bildiğiyle amel edene Allah bilmediklerini öğretir” ifadelerin bu düşünceyi pekiştirdiği görülmektedir.¹⁷⁰¹ Bunun yanı sıra tasavvufta bilgi-eylem ilişkisi ‘haller ve makamlar’ çatısı altına tartışılmaktadır. Buna göre ‘hal’ kalplere inen bir durum olduğu için kişinin edilgenliğine işaret eden bir kavram olarak ele alınırken ‘makam’ ameller türünden kabul edilmekte mücadele, ibadet, riyazet ve uzleti neticesinde Allah’ın huzurundaki manevî yeri¹⁷⁰² olarak tanımlanmakta ve kişinin aktif oluşunu ifade etmektedir. Bu teoride en bilgili olan başka bir ifadeyle inancı en güçlü olan, ‘makamı’ en yüksek olandır. Bu teoriyi kıymetli kılan şey ise bilgiye ulaşmada ahlakın veya eylemlerin rol üstlenmesidir. O halde ahlaklı yaşamak suretiyle Marifetullah’a ulaşılabilen, dolayısıyla Allah inancının oluşmasında ya da güçlenmesinde amellerin gücünden söz etmek mümkün hale gelmektedir. Tam tersi biçimde eylemlerde ahlaklıktan uzaklık ise nakıs ya da eksik bir imanın yani Allah’tan uzaklaşmanın ve O’nunla kurulan bağın zayıflamasının bir göstergesi olacaktır.

2. Dini Ahlakta İnanç-Eylem İlişkisi

Dini ahlakta inanç ile eylem arasındaki tutarlılık, ahlak tartışmalarının temel konularındandır. Burada ahlaki bilginin kaynağı Tanrı veya vahiydir ve ahlaki eylemleri gerçekleştirirken ilahi emir ve yasaklara ittibâ edilmesi gerekir. Bu bağlamda çalışmada iki sorunun cevabı aranmaktadır: I. Ahlakî birtakım ilkelerin bilgisi (vahye dayanan ahlaki ilkeler), insanı eylemeye götürür mü? II. Kişi inancının gerektiği biçimde yaşamayı her koşulda gerçekleştirebilir mi? Derinlemesine görüşmeler neticesinde elde edilen katılımcı söylemleri bu sorular ışığında değerlendirilmiş ve ahlakın inanç-eylem ilişkisi tartışması a.

1700 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 159.

1701 Ebû Talîb el-Mekkî, *Kalplerin Açığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), II/35.

1702 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 41.

İnanç ile eylem arasında zorunluluk ilişkisi b. İnanç ile eylem arasında zorunluluk ilişkisinin bozulması başlıklarıyla ele alınmıştır.

2.1. İnanç-Eylem İlişkisinde Zorunluluk

Ahlak düşüncesinde kökeni Sokrates'e ait olan 'bilgi erdemdir' teorisi, insanın doğru bilgisinin onu doğru davranışa götüreceği fikrini taşır. Bilgi ile erdemi eşitleyen Sokrates'e göre amaç, bilme ile birlikte eylemektir. Bilgi ile eylem arasındaki zorunlu ilişkiyi esas alan bu düşünce İbn Miskeveyh tarafından şöyle dile getirilmektedir¹⁷⁰³:

"Zira ilim bir başlangıç, uygulama da onu bütünleyen şeydir. Bütünlenmeyen başlangıç bir kayıp olur. Başlangıçsız bütünleme ise imkânsızdır. İşte biz bu mükemmelliğe amaç adını veriyoruz. Çünkü bu amaç ve mükemmellik öz bakımından tek şey olup, birbirinden izafi olarak ayrılırlar. Bu henüz nefiste iken ve fiil haline çıkmadan amaçtır. Fiil haline çıkıp bütünlendiği zaman mükemmelliktir. Her şeyde durum böyledir."

İnanca dayalı ahlaki bilgi ile eylem arasındaki güçlü bağın varlığını savunan katılımcılardan bazıları, ahlaki kişinin doğrunun bilgisine sahip olduğunu varsayarak, kişinin bilgisinin zorunlu bir ahlakî davranışı beraberinde getireceğini ifade etmişlerdir. Katılımcıların ahlak tasavvurunda bilmek ile yapmak aynı şeye karşılık gelmektedir¹⁷⁰⁴; doğru bilgi doğru davranışı, eksik ya da yanlış bilgi ise ya yanlış davranışı ya da eylemsizliği doğurmaktadır. Dolayısıyla insanların ahlakî olmaları, bilgisini ne kadar eyleme dönüştürdüğü üzerinden gerçekleşmektedir.¹⁷⁰⁵

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu¹⁷⁰⁶, bilginin mutlaka davranışa dönüşmesi gerektiğini düşünürken, bilginin ancak eylemle tezahür ettiğinde kıymetli olduğunu savunmaktadır. "Bence bildiğini yaşamalı insan. Düşündüğünü, doğru olduğuna inandığını." (Katılımcı 13) diyen bir ev hanımı katılımcı, kişinin bildiğinin ve inandığının muhakkak görünür kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Başka bir katılımcı görünmeyen bir

1703 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l Ahlak*, çev. A. Şener - İ. Kayaoğlu, C. Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 57-58.

1704 Katılımcı 40: "Ahlaklı olmak, ahlak kurallarını bilmek ve buna uygun yaşamaktır. Ama konuyu bilmek sadece yeterli olmaz, buna göre davranmak da gerekir."

Katılımcı 41: "Yani ahlaki bilmenin kapsamında ahlaklı yaşamak da var tabii. Onu içeren bir şey. İki bir arada."

1705 Katılımcı 36: "Eğer ahlaklı kavramını tabirini bir insan için kullanmak istiyorsak onu davranışa dökmeli. Zaten davranışa dömediği sürece yani onun bilgisinin hiçbir hükmü, önemi yoktur benim düşünceme göre."

1706 Katılımcı 9: "Doğru olan o. Diğerleri de mümkün ama eğer ahlaklı biliyor ise ahlaklı yaşıyor olmak zorundadır."

Katılımcı 11: "Herkes artık bilgiyi veriyor, güzel güzel anlatıyor. Alimler var, ulular var. Tamam oraya da kabul ama bilgiyi uygulamıyorsa hiçbir şey ifade etmiyor."

Katılımcı 9: "Evet, mesela herkes 'Gıybet etme, birinin arkasından konuşma.' der ama herkes konuşur. Bunu her ortamda, her şartta yapabilmektir ahlaklı olmak."

ahlakın nasıl anlaşılabilir olacağını sorgulamakta ve iyi ahlak varsa bunun diğer insanlara sunulması gerektiğini düşünmektedir:

"Göstermeyince nasıl anlayacaklar o insanın iyi ahlaklı olduğunu? ...Davranışa aktarılmayan ahlak, anlaşılabilir gibi geliyor bana. Güzel ahlak varsa bu mutlaka yansıtılmalı." (Katılımcı 3)

"Ağızla ahlak olmaz"¹⁷⁰⁷ örneğinde olduğu gibi ahlakî bilginin yalnızca söylemde ya da teoride var olmasının hiçbir hükmünün olmadığını ifade eden katılımcılar, nasihatvari boş ahlak söylemlerinden¹⁷⁰⁸ ziyade bu bilginin ancak toplum için fayda gözeten ahlakî davranışlarla pratiğe dönüştüğünde¹⁷⁰⁹ değer kazanacağına dikkat çekmektedir. Ahlakî bilgi ile eylem arasındaki zorunlu münasebetin her ne olursa olsun gerçekleşmesinin mutlaklığına işaret eden mühendis bir katılımcı¹⁷¹⁰ bu ilişkinin zaman gerektirse de bir şekilde görünür olacağına inanmaktadır. Aksi halde süreç içinde de olsa bu münasebeti kurmak zorunda olan insan için 'bilmek fakat yapmamak' imkânsız bir düşüncedir. Kişi, ahlakî prensiplerinden ödün vermemek adına bir başkası ile ahlakî düşüncesini aktarma veya yaşatma adına çatışmaya girebilmeli, işinden ya da hayat düzeninden kolayca vazgeçebilmeyi göze alabilmelidir.¹⁷¹¹ Nitekim farklı kimliklere ve rollere göre hareket etmediğini söyleyen, kendisini zorlayan bir durumla karşı karşıya kalsa bile bilgisini eyleme yansıtacağını ve kendinden taviz vermeyeceğini dile getiren bankacı bir katılımcı şunları söylemektedir:

"İnsanın toplumdaki konumuna göre kimliği de değişiyor. Ama ben, her girdiğim yerde orada benimsemem gereken zorunlu bir kimliğim var demiyorum. Yani sorumluluğum ve

1707 Katılımcı 10: "Şöyle bir şey söyleyeyim - beni kafir ilan etmeyin - dinden imandan bahsediyor karısıyla yemeğe geliyor; bir kahvaltı tabağı siparişi veriyor, beş çocuğuyla yiyor. Sevgiliyle geliyor beş kahvaltı söylüyor. Şimdi adam ağzıyla ahlaklı ama kalben ahlaklı değil. Adam ağzıyla hacı, hoca, Müslüman, dört dörtlük gidiyor, eee sonra?! Yani bence ağızla ahlak yok."

1708 Katılımcı 7: "Kesinlikle ilişkili görürüm. Ötesi şeye benzer bence hani ele verir talkını kendi yutar salkımı gibi bir şey olur. Sadece söylemde ahlak olmaz, ahlak eylemdir. Orada ortaya çıkar zaten yoksa sadece teoride orada var olan ahlak yok."

1709 Katılımcı 24: "Şöyle, şimdi ahlakı bilip belli kriterlere, prensiplere sahip olup, bunları toplum yaşamına hani yani göstermediğinde bunu bizzat yaşamadığında fiilen bunu ortaya koyamadığında hani sonuç doğurmadığı için, bu kişi o ahlakî standardına uygun yaşamadığından bir anlam ifade etmez."

1710 Katılımcı 14: "Hem ahlakı bilip, hem ahlaklı yaşayamamak olmaz herhalde. Mutlaka bildiğini eyleme dökmesi lazım ya da o çizgide değildir, yavaş yavaş o çizgiye gelebilir ama bir şekilde birbirine bağlıdır yani."

1711 Katılımcı 13: "Ben şu an rahat söyleyebilirim mesela bundan dolayı aç kalmıyorum ama birçok insan iş bulamıyor, aç kalma raddesine gelebiliyor. O insan belki de bunlardan taviz verebilir. Yapılamayabiliyor bazen ama ben o kadar büyük zorlukla karşılaşmadığım için belki bu kadar rahat söylüyorum. Bilmiyorum, belki daha zor bir durumda... Ama ne olursa olsun bence değişmemesi gerekiyor. Ne kadar zorluklar içinde olursa olsun ahlakının değişmemesi gerekiyor."

görevim itibarıyla oradaki vazifeyi yerine getirmem gerekiyor. Yani aile içindeki davranışla, iş hayatımdakinde bir çelişki yok. Hayat tarzımla çelişecek bir işim yok şu an. Ama olası senaryoda da büyük ihtimalle, tabii ki rahatsız olacağım bir durum olduğunda artık iş değiştirim, belli bir tavır koyarım muhakkak." (Katılımcı 2)

Katılımcılar ahlakî bilginin kaynağı olarak Tanrı'yı kabul ederek dinî bilgiyi kast etmekte¹⁷¹²; dinî bilgiyi ise Kur'an-ı Kerim ve dinî bilginin en yoğun verildiği İmam Hatip Okulları özelinde açıkladıkları görülmektedir. Konuyla ilgili olarak katılımcılardan birine göre kişi, ahlakın kaynağı ilahî metni/Kuran'ı okuyorsa ve dinî bilgiye sahipse nasıl ahlaklı yaşayacağını bilgisine sahiptir; ona göre yaşmalıdır. Ayrıca İmam Hatip Okulları mezunu bir kişi dinî bilgiye yüksek düzeyde ulaşan birisi olarak kabul edilmekte, özellikle burada eğitim gören kişilerden ahlaklı yaşanması beklenmektedir.¹⁷¹³ Bu bağlamda bilginin kaynağının kutsallığı sebebiyle bilgi ile eylem arasındaki zorunluluk ilişkisi daha güçlü görülmekte ve katılımcılar tarafından ahlak, kutsal ile özdeşleştirilerek tavizden kaçınılması gereken bir zeminde kabul edilmektedir.

2.2. Zorunluluğun Bozulması: "Ahlakı Askıya Alma"

Ahlakî bilgi ile davranış arasında zorunlu bir ilişki kurduğunu söyleyen katılımcılar, zaman zaman doğru bilginin doğru eylem ile neticelenmesinin istisnai durumları olduğunu dile getirmişlerdir. Bu düşünce, inanca dayalı bilginin mutlaka eyleme dönüşeceğine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Katılımcılar bildikleri halde yapmadıklarını düşünmekte ve eylemlerinde yaşanan tavizleri dışarıdan kendilerine yapılan müdahaleler bağlamında istisna olarak kabul etmektedirler. Eylemde ahlakî olanı bilme ve buna yönelme ile ilgili yaşanan problemin farkında olan ve buna dönük sorgulamalara sahip katılımcıların, kendilerini ahlakî iyiyi eylemekten men eden faktörleri ifade ederken çatı bir kavram olarak 'mecburiyet' kavramını kullandıkları görülmektedir. Bu bağlamda katılımcı görüşleri, siyasi ve kamusal düzen, maddî konular, sosyal çevre ve roller ile kişisel fayda başlıkları altında ele alınmıştır.

Görüşmelerde dile getirilen önemli bir konu, şartların zorlanması¹⁷¹⁴ ve siyasi koşulların etkisi ile kişinin doğru bilginin aksi yönünde davranışını gerçekleştirmesidir. Bu durumu Türkiye'de var olan düzenin insanı belli kalıplar içinde davranmaya mecbur bırakması

1712 Katılımcı 21: "Tabii ki eyleme dökülmeden ahlak, ahlak olmaz yani. Sonuçta istediğiniz kadar dini bilginiz olsun ona göre işlem yapmadığınızda öbür tarafta (ahirette) çözülüyor."

1713 Katılımcı 20: "Ben ahlakın ne olduğunu biliyorum. Ahlakı uygulamadıktan sonra bir anlamı var mı, ahlaklı diyebilir misin bir adama? Şimdi imam hatip mezunu dünya kadar insan var, imam hatipte görülen şeyleri-müfredatına baktığında her şeyi bilir- ama yaptığı işe baktığın zaman hiç alakası yoktur."

1714 Katılımcı 28: "Ya mesela hani herkes hırsızlığın kötü bir şey olduğunu bilir, ama ihtiyaç halinde - zor durumda kaldı atıyorum- birisi o davranışın kötü olduğunu bile bile yapabilir. Yani yapmak zorunda olduğunu hissederek ya da işte kendi savunma mekanizmalarıyla. Yani ahlakı bilmek ve ahlaklı yaşamak bazen olmayabilir."

üzerinden örnekleyen hukukçu bir katılımcı, kendi işlerinin yolunda olmasını isteyen herkesin işleyen mekanizmanın gerektirdiği şekilde davranmak -problem yaşamadan sıkıntısını gidermek için adam kayırma, rüşvet vb. şeyleri kullanma- zorunda bırakıldığını ifade etmektedir.

"Tek başına bu sistemi değiştiremiyorsunuz. Mecburen sitemin çarklarına siz de dahil olup, o canavara dönüşüyorsunuz maalesef. Hepimiz bir şeyi halletmek için birilerini araya koyarız. Herkese sokaktan geçip sorsak -politik konuşmak için söyleyiyorum yanlış anlamayın-yanlış olduğunu ahlaken doğru olmadığını ifade eder, bunu bilir ama kişi bir işini halletmek istediğinde başı zora düştüğünde ne yapacaktır? Bunu hani mecburen, mecburen değil aslında, mecburi değiliz ama bunun ne kadar ahlaka uygun olmadığını görse de bilse de sistem bunu ona zorunlu kıldığı için ahlaklı olmayan bir şekilde bu yolu tercih edebiliyor." (Katılımcı 24)

"Hakikaten çok güzel bir kadro gelmiştir ve ben çoktan beri arzu ediyorum. Karşımdaki rakip benden çok daha iyi. Ben birilerini araya sokarak işe girebilirim." (Katılımcı 16)

"Şöyle, bazı işlerin tabii ki gayri resmi tarafları var. Ahlakla ilgili başlayıp bunları da itiraf etmek başka ama tamamen ticari kafayla baktığımızdan yani. Vergilerin çok fazla olması, sigorta primlerinin çok fazla olması. Mecburen yapıyoruz yani." (Katılımcı 5)

Mecburiyet adı altında dile getirilen unsurlardan ikincisi, toplumsal çevreye uyum ve sosyal düzenin bir parçası olarak davranmanın gerekliliğidir. Katılımcılar toplumdaki ahlak dışı düzene uymak zorunda kalmaları neticesinde ilkesel davranamadıklarını, ahlaki tavizler vererek gün geçtikçe 'olumsuza uyma'ya başladıklarını ifade etmekte ve ahlakın toplumsal yönüne işaret etmektedirler. Ahlaki eylemlerden uzak olan çevresinin kendisini inandığı gibi yaşamaktan men ettiğini söyleyen bir katılımcı bunu "toplum manipülesi" olarak ifade ediyor.

"Yani yalnızken daha rahatım, daha kendimle iç içeyim. O zaman daha ahlaklıyım. ama başkası olduğu zaman başka şeyler manipüle ettiği için olamıyorum." (Katılımcı 14)

"Şu an çalıştığım iş sektöründe yanımdaki adam hırsız olsa, "yapma kardeşim, etme kardeşim" belli bir zamandan sonra şikayet edersin ama baktın olmuyor, çaresi yok, artık ben de yapıcım diyorsun. Bizde de öyle oluyor ve çalmaya başlıyoruz." (Katılımcı 39)

"Herkes aynı şeyi yaparken ben farklı şey yaptığım zaman 'sen bu ne böyle..yok işte bunlar eskide kaldı. Burası şöyle böyle...çağdaş bir ilçe falan.' gibi söylemler ve toplumsal baskılar yüzünden yapmaya başlıyorsun. Ahlaksızlığa doğru toplumsal baskı daha çok bence." (Katılımcı 14)

Görüldüğü üzere insanlar içinde buldukları sosyal şartlara göre kendilerini konumlandırmakta ve davranışlarını şekillendirebilmektedir. Böyle zamanlarda kişinin ahlaklılığının ölçüsünü belirleyen şey ise herhangi bir ahlaki ilke değil, bulunduğu sosyal çevreye mensup kişilerin ahlakî duruşlarıdır. Dolayısıyla 'ötekiler' için ahlakî olarak kabul edilen şeyler, bağlayıcı bir ahlakî müeyyide oluşturmakta ve sosyal çevrenin çeşitliliği nispetinde ahlak anlayışında çeşitlilik yaşanabilmektedir.

"Duyarsızlık oluyor mesela. Daha çok kopuyorsunuz ahlakî kurallarınızdan. Çünkü artık yeni bir ortamdasınız. Yeni ortamdaki ahlakî durum neyse ona göre orası daha iyiye daha iyi olabilir ama tam tersi daha kötü bir ortamdaysanız sonuçta insan bulunduğu ortama göre adapte oluyor, daha da kötüleşir." (Katılımcı 14)

"Şöyle ki politik davranmak diyorum ben ona. Mesela daha kibar davranırım ama öbür türlü kendim gibi olsam daha kestirip atabilirim, sert konuşabilirim." (Katılımcı 18)

Katılımcıların dile getirdiği üçüncü husus, maddî konularda kendi çıkarlarının devamlılığı adına ahlaki tavizlerde bulunma meselesidir. Toplumsal statülerle elde edilen prestiji, konforu, saygınlığı ve maddî olanakları kaybetme korkusu, ahlak dışı bazı davranışların yaşanmasına sebep olabilmektedir. Örneğin doktorluk statüsünün kazandırdığı rolü gereği maddî meselelerde zorlandığını dile getiren bir katılımcı, değişken ahlak yapısının izlerini sunmaktadır:

"Parayla ilgili olaylarda zorlanabilir insan. Mesela biz devlette çalışıyoruz ve kendi yaptığımız işi puanlıyoruz örneğin. Onunla ilgili bazen sorunlar oluyor. Az puanladığın zaman gelirin düşüyor, fazla puanlama şansın var. O hassasiyeti yakalamak kolay olmuyor her zaman." (Katılımcı 41)

"Yani iş hayatında çok yalan söylüyorum, iş alırken de çok söylüyorum. O yüzden de çok ahlakla bağdaştıramıyorum kendi çalışma hayatımı. Çünkü atıyorum müşteriye 6000 TL ye yapacağım dediğim işi ben 1000 TL filan yapıyorum ve böyle bir sürü kar noktası sağlıyorum yani yalan söylüyorum" (Katılımcı 17)

Siyasetin içinde olan ve elde ettiği statü ve prestiji kaybetmemek adına farklı duruşlar sergilediğini dile getiren bir katılımcının söylemleri dikkat çekici başka bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır:

"Mesela ben siyaset ile ilgileniyorum; siyasetteki görevim gereği farklı bir kimliğe bürünmek durumunda kalıyorum. Bu yapının ideolojik düşüncesine göre ahlakı en üst düzeyde yaşamam gerekiyor. Günün dünyasında oradaki ben ile dışarıda, arkadaşlarının arasında ya da ailesinin içerisindeki ben kesinlikle aynı değil." (Katılımcı 8)

Katılımcılar, eylemlerinde ahlakiliği gözetme konusunda kendilerini zorlayan son faktör olarak kişisel faydayı vurgulamaktadır. Bu fayda ise kişinin hazzı, mutluluğu, huzuru ya da dünyevi menfaatlerini içermektedir. Bu başlık altında insanın bencilliği sebebiyle çoğunlukla içinde bulunduğu şartları menfaati doğrultusunda kendi lehine organize etmeye çalışması öne çıkmaktadır:

"Zorunluluklar buna sebep oluyor. Mesela işimle alakalı sıkıntılar yaşamamak gibi. Bitlis'te olduğum dönemde sokak köpeklerini, kampüsün içerisindeki köpekleri besliyorum. O sebeple de dekanımdan azar işitiyorum, fırça yiyorum. Ben de başka şeylere yöneliyorum." (Katılımcı 7)

"İnsan doğru bildiği şeyi saklayıp yapmayabiliyor. Çıkar söz konusu olduğu zaman insanlar normalde ses çıkarmaları gereken bir şeyi görmezden gelebiliyorlar." (Katılımcı 12)

Her koşulda ve herkese karşı doğru olanın yapılmasını salık veren dini ahlak anlayışın aksine bazı katılımcıların kendilerini merkeze alarak kişiye ve şartlara göre davranma biçimini esas aldıklarını söylemeleri dikkat çeken başka bir konudur.

"Şöyle ki bazen insan kendini çok kullanılmış hisseder. Orda bir dur diyebilir. Tamam, gerçekten ahlakî anlamda böyle olmam gerekir: Cömert olmam lazım, daha iyi olmam lazım. Ama o insana bakarım, eğer kullandığımı hissedersen ahlakî gözetmeyebilirim." (Katılımcı 31)

"Ahlakım hemen her muhatabıma göre değişiyor, cinsiyete göre de değişiyor. Mesela erkek olduğum için hayatıma giren partnerlerime zaman zaman ahlakî olarak doğru olmasa bile yalanlar atabiliyorum. Eğer bunu ahlakla bağdaştırırsak ahlaksız mı oluyorum? Bence hayır duruma göre sadece nabza göre şerbet veriyorum. Bu benim ahlaksız olduğumu göstermiyor." (Katılımcı 8)

Sonuç

Aşkın ile kurulan bağ insan için bir ahlakî değer kaynağı olmanın yanında ona yaşam biçimi öğretilerine dair bilgiler sunmaktadır. Böyle bir ilişkide kişinin Allah inancı ile yaşantısı arasında bir bütünlük ve uyum beklenmektedir. Çünkü inancın ruhsal ve fiziksel işaretleri içerisinde kişi, Tanrısal gerçekliğe kendi sosyal konumu içinde bağlanarak dini kendi yaşamının bir göstergesi haline getirmektedir. Nitekim kişi günlük yaşamında dine atfedilen emir ve yasaklara bireysel düzlemde uymakta ve dini toplumsal yaşamın merkezine koyarak gündelik hayatını denetlemektedir.¹⁷¹⁵ Ayrıca inanç ile hem insan hayatının anlamlandırılması ve beden-ruh dengesinin oluşturulması hem de ahlakın güçlü bir şahsiyetle bu temel üzere kurulması amaçlanmaktadır. Fakat günümüz toplumunda modernleşme ve sekülerleşmenin etkisinin gün geçtikçe arttığı ve inanç ile ahlak arasındaki zorunlu münasebetin gerçekleşemediği görülmektedir. İnsanların dinin emir ve yasaklarının bağlayıcılığını göz ardı ederek eylemde buldukları, ahlakî ilkeleri uygulama konusunda gerekli hassasiyeti göstermedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada inanç ile ahlak arasındaki zayıflayan bağın güçlendirilmesi gerekir ki bu da ancak Yaratıcı ile kul ilişkisinin sahîh bir temel üzere kurulmasına dayanır. Sahîh inanç ile ahlakîlik arasındaki bu ilişkiyi tesis etmenin ve bunun sürekliliğini sağlamanın yolu ise ancak belli eğitim metotlarının benimsenmesi halinde mümkündür. Bu bağlamda "ilâhî isimlerin tezahürü", "Allah'a benzeme", "peygamberler ve ahlakî kâmil kimselerin örneklenmesi/temessül", "her an Allah görüyor gibi davranma/ihsan ile eylemde bulunma" olarak tasnif edilen metotlar Allah inancına dayalı ahlak eğitimi için işlevsel görünmektedir. Bunların yanı sıra ahlaklanmanın bir formasyon olarak görüldüğü gelenekte "eylemde süreklilik", "ben söyleminden vazgeçerek davranma", "sâlih amelde bulunma" ve "nefis muhasebesi"ni inanç gelişimini destekleyen eğitim metotları olarak zikretmek mümkündür. Bu metotların modern insanın günümüzün pozitivist-seküler koşullarında tecrübe ettiği ahlak-inanç

¹⁷¹⁵ Necdet Subaşı, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2001), 250.

krizine çözüm üretebilmesi ve inanç gelişimi ile ahlakî yetkinleşme arasındaki paralel gelişime katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Kaynakça

- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ebû Nasr Serrâc. *İslam Tasavvufu: Lüma'*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Ebû Talib el-Mekkî. *Kalpelerin Azığı*. çev. Muharrem Tan. II. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-dîn*. trc. Trc. Ahmed Serdaroğlu. I. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Hökelekli, Hayati. "Kendini Bilmek", *İslam'a Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi*, ed. Hayati Hökelekli. 15-39. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibü'l Ahlak*. çev. A. Şener - İ. Kayaoğlu, C. Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- Kâdî Abcülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl*. thk. İbrahim Medkûr. XII, 1-25. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye.
- Konuk, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf. "Aml". *el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lam*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1986.
- Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kuran*. çev. Kemal Sandıkçı. XIII. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özerverarlı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı) 10 (2003), 39-63.
- SEKAM, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Türkiye Gençlik Raporu*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2014.
- Tekin, Mustafa. "Postmodernizmin Din Sorunu". *Milel ve Nihal Dergisi* 12/2 (2015), 7-24.
- Topaloğlu Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. II/471-498. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

GAZÂLÎ'NİN AHLÂK ANLAYIŞI

Aysel Tan¹⁷¹⁶

Giriş

Gazâlî'nin (ö. 505/1111) düşünce seyrine baktığımızda fikirlerinin bazı dönemlere göre farklılık arz ettiğini görmekteyiz. O hayatı boyunca tek bir fikir çizgisinde hareket etmemiş, eserlerinde bazı görüşlerini zamanla değiştirmiştir. Onun fikir çizgisi doğru takip edildiği takdirde düşüncelerini doğru anlamak ve yorumlamak mümkün olacaktır.

Onun hayatının dönüm noktası olan olaylar vardır. Elbette bu olayların en önemlisi 521/1095 yılında Bağdat Medresesi'nde hoca iken yaşadığını söylediği ruhi kriz/bunalımdır. Bu şüphe krizi 2-3 ay boyunca devam etmiş ve kriz döneminden 'Allah'ın kalbine attığı bir nur' sayesinde kurtulmuştur.¹⁷¹⁷ Bu krizden sonra hayatına yeni bir sayfa açmış ve o döneme kadar benimsediği değerlerde ve yaşam şeklinde değişiklikler yapmıştır. Bunlardan en önemlisi medresedeki görevinden ayrılmak ve ailesini terk etmektir. Böyle bir karar verecek kadar hayatını değiştiren bu şüphe krizi nedeniyle Gazâlî'nin hayatını üç dönemde değerlendirmeliyiz.

1)Kriz Öncesi Dönem (1056-1094 yılları arası/38 yıl)

2)Kriz Dönemi (1095 yılı/1 yıl)

3)Kriz Sonrası Dönem (1096-1111 yılları arası/16 yıl)

Bu dönemler dikkate alındığında onun fikir çizgisini doğru takip etmek mümkün olur. O ahlâk anlayışını da bu düşünce seyrine uygun olarak yeniden biçimlendirmiş ve dönüştürmüştür. Bu dönemlerde dikkat etmemiz gereken dönem kriz sonrası dönemdir ve önceliğimiz Gazâlî'yi kriz sonrası dönemle değerlendirmektir. Çünkü o düşüncesine bu dönemde son biçimini vermiştir. O, bu dönemde Gnostik tasavvuf merkezli bir hayat anlayışını benimsemiş bunu eserlerinde savunmaktan çekinmemiştir. Gnostik tasavvuf merkezli düşünceyi benimsemesi ruhsal kriz ile başlamıştır. Bu kriz sonrası bir müceddid olduğunu düşünmüş ve dini "ihya" etmeye girişmiştir. Bu ihya projesinde dört grubu eleştiri oklarının hedefi haline getirmiştir:

1)Felsefe ve filozoflar (*dinin akla uygun hale getirilmesi* girişimlerinin reddedilerek yerine *akıl dine uygun hale getirilmesi*)

2)Kelam, tefsir, nahiv ve fıkıh gibi ilimlerin akla dayalı ve dünyevi ilimler olması nedeniyle eleştirilmesi ve reddedilmesi (yerine ahiret ilimlerinin getirilmesi ve bu ilimlerin ahiret ilimleri olarak yeniden yorumlanması)

3)Batınilerin reddi (İmamiyet teorisine eleştiri ve imam yerine peygamberlik ve velilik makamının getirilmesi)

1716 Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, 171205202@firat.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1712-6270

1717 Gazâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, Çev. H. Güngör (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 34.

4)Zahid tasavvuf yerine gnostik tasavvufa yöneliş (Sadece sonunu düşünen ve ödüle odaklanan zahid tasavvufçular yerine hissedен/zevk alan gnostik tasavvuf yolunun bir bilgi alma yoluna (ilham) dönüşmesi)

Gazâlî bu krizin etkisiyle Tanrı, âlem ve insan anlayışında değişiklikler yapmıştır. Onun düşüncesinin merkezinde kesin çizgileriyle birbirinden ayırdığı ve birinin diğerine müdahale edemediği ikili âlem anlayışı vardır. Gazâlî bütün düşünce sistemini ikili âlem anlayışı üzerine kurgulamıştır. Bunlar, dünya ve ahiret hayatıdır. Bu ayrımı bazen şahadet (mülk) ve melekût âlemi, şeklinde farklı adlandırırsa bile yine de temel ayırım bu ikili sınıflamaya göre olmaktadır. Bu ikili âlem anlayışı felsefe, kelam, tefsir, tasavvuf eleştirilerinde belirgin olmaktadır. Felsefe akla dayalı bir ilim olduğu için dünyevi ilimdir; kelam, tefsir, nahiv ve fıkıh ilimleri de akla dayandırdığı için aynı şekilde dünyevi ilimdir. Bu sınıflama sadece âlem anlayışında değil insan sınıflamasında da geçerlidir. O insanları avam-havas olarak ayırır ve ilim, ahlâk, düşünce, din anlayışlarını bu gruplara göre farklı farklı anlatır. Yine bu ayırımın bir sonucu olarak ahlâk da dünyevi ahlâk ve ahirete yönelik ahlâk olmak üzere ikiye ayrılır.

GAZÂLÎ'NİN ZİHİNSEL GELİŞİM KURAMI VE AHLÂK ANLAYIŞI

Birçok düşünür ahlâkın kökeni hakkında farklı yorumlamalarda bulunmuştur. Bu tartışmalar en çok ahlâkın felsefi (yani akli) kökenli mi yoksa dinî kökenli mi olduğu meselesinde yoğunlaşmaktadır. Bu tartışmalar içinde Gazâlî genellikle eklektik bir düşünme biçimini benimsemiştir. Ve her görüşten fikri alıp değerlendirdiği görülmektedir. Fakat ona göre en nihayetinde ahlâkın kökeni dinîdir ve bu ahlâk anlayışına ulaşmak gnostik tasavvuf düşüncesi ile mümkündür. Çünkü hemen hemen bütün eserlerinde ahlâk ile ilgili son sözü her zaman gnostik mutasavvıflar söylemektedir. O nedenle ahlâk anlayışında etkilendiği kaynaklar şöyle olmaktadır:

a)Felsefi Ahlâk: Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Aristo'nun (m.ö. 384-322) Nikomakhos adlı kitabına dayanan çalışmaları.

b)Dini Ahlâk: Mâverî'nin (ö. 450/1058) Edebü'd-Dünyâ, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Müdâvâtü'n-nüfûs'u gibi tamamıyla kitap ve sünnete dayanan, İslam adabını tespit eden ilmihal tarzında eserleri Gazâlî'nin ahlâk anlayışını oluşturmaya kaynaklık etmiştir.¹⁷¹⁸

c)Tasavvufi Ahlâk: Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) er-Ri'âye ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Kütü'l-ğulûb adlı eseri.¹⁷¹⁹

Gazâlî, sistemli bir şekilde fikirlerini açıklamasa bile o, insanın zihinsel gelişim dönemlerinden geçtiğine çeşitli eserlerinde değinmiştir. O'na göre insanın zihinsel gelişimi

1718 Mevlüt Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4, (2000),:363.

1719 Ahmet Coşkun, "Gazâlî'nin Ahlâk ve İktisat Görüşü", (Kayseri:Erçiyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,1989), sy. 6, 220.

Tanrı ile başlayıp Tanrı ile son bulan dairevi bir hareketin parçası olarak ele alınmaktadır. O bu dairevi döngü içinde Tanrı'dan yine Tanrı'ya giden (Allah'a aitiz ve dönüşümüz ancak Onadır (el-Bakara 2/156) zihinsel ve ruhsal gelişimi şöyle açıklar: Tanrı, ruhlar âlemi, ruhun maddeye girişi, ruhun insani görünümü (fitrat), nefis (ruhun nefis görünümü), akıl (ruhun akıl şeklinde görünümü), kalp (ruhun kalp görünümü), maddeden sıyrılma ve nura erme (ruhun nur görünümü), (maddeden tamamen sıyrılarak) ruhun asli karakterine dönüşmesi ve Tanrı (Mutlak Ruha kavuşma, ruhun ruha kavuşması)

1)Tanrı (Her şeyin yaratıcısı ve sahibi, Mutlak Ruh)

Tanrı ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip mutlak yaratıcı ve mutlak Ruh 'tur. Her şeyin kaynağı da bu Mutlak Ruh olmaktadır. O nedenle varlıklar sadece görünürde (zahiren/mecazen) vardır, gerçekte yoktur. Tek varlık (La mevcude illa hu) Tanrı'dır. İnsanın varlığı olmadığı için gerçek anlamda ilmi, iradesi ve kudreti de yoktur. Bunlar sadece Tanrı'da vardır. Tanrı'yı aşırı tenzih ve aşırı kudret sahibi görmenin sonucu, onu mistik bir bakışla yorumlama sonucunu doğurmuştur. Bu mistik bakışta ise insan önemsiz bir varlık konumuna indirilmekte ve varlığı yok sayılmaktadır.

2)Ruh Âlemi

Tanrı'nın ruhundan insana üflemesi (el-Secde 32/9), insanın madde âlemine gelmeden önce Ruhlar âleminde var olması

3)Ruhun Maddeye Girişi

Ruh'un madde ile birleşmesi, insanın beden sahibi olması, dünyaya gelmesi.

4)Ruh'un İnsani Görünümü (Fitrat)

Ruh ve maddeden oluşan bir varlık olarak insan.

Ruhun Fitratla İlişkisi (Ruhla İlgili Olan İyi Fitrat/Madde ile İlgili Olan Kötü Fitrat)

-Doğuştan Bilgili Olması: "Allah Âdem'e bütün bilgileri öğretti." (el-Bakara 2/31-32) İnsan ruh sahibi olduğu için madde ile birleşmeden önce Allah ona bütün bilgileri öğretmiştir. İnsan doğuştan bilgili olarak doğar.

-Doğuştan Ahlâklı Olması: İnsan ruh sahibi olması ve bu yönüyle Tanrısal bir özelliği olması nedeniyle ahlâk sahibidir. Buna delil olarak bir hadis gösterilir: "Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar."(Buhârî, "Cenâiz" 92; Ebû Dâvut, "Sünne" 17; Tirmizî, "Kader" 5)

Gazâlî'ye göre ahlâki değerler, insanın tabiatında içkin olarak mevcuttur. Bunun tabii bir sonucu olarak insan ahlâksızlığı sonradan öğrenir. Ancak bu sonradan öğrendiği ahlâksız hayattan kurtulma ve tersi yönde bir hayat sürme yeteneğine sahiptir.¹⁷²⁰

Gazâlî ahlâki açıklarken, nefiste yerleşmiş bir melekedir, cümlesini, insanda iyilik yapmanın özellik (fitrat) haline gelmiş olması şeklinde açıklamaktadır. Gazâlî, fiilin faili amacıyla olan ilgisi dolayısıyla kazandığı iyi, kötü ve abes niteliklerini, akılda önceden mevcut bir bilgi olarak görmekte ve bu bağlamda iyi bildiğine yönelmesinin ve kötü bildiğinden kaçınmasının kişide fitri olduğuna inanmaktadır. Ahlâki iyi ve kötü

1720 Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", 359.

kavramlarının kendileri akılda zorunlu olarak mevcut olup tek tek fiillerin iyi ve kötülükleri akılla bilinemez. Akıl, iyi ve kötünün tümel bilgisine sahiptir. Bu bakımdan ona göre yalanın kötü, doğrunun iyi olduğu bilgisi, akılda en baştan beri yerleşik bir şey değil, *tecrübeye bağlı olarak oluşan hükümlerdir*.¹⁷²¹ Burada Gazâlî fitratla ilgili önceki açıklamalarıyla çelişkiye düşmüş gibi görünsede aslında çelişkiye düşmez. Ahlâk ruhla ilgili olunca doğuştan ahlâki yetiler vardır. Fakat ruhun akli yönü söz konusu olunca ahlâkın sadece bir yönü bilinir. Ruhun akli yönü sadece tümeli bilir, tikeli ise ona din/peygamber bildirir. Ve insan tikeli ancak tecrübe ile bilir. O nedenle ahlâklı olmak için dinin emirlerini, peygamberin yasaklarını uygulamak (tecrübe) gereklidir. Böylece tikelin bilgisine tecrübe ile sahip olur.

5)Ruhun Nefs Aşaması (Ruhla İlgili Olan İyi Nefs/Madde İle İlgili Olan Kötü Nefs)

Gazâlî ahlâkın ilk çocukluk döneminden (nefsin ortaya çıktığı dönem) itibaren öz olarak gelişmeye başladığını belirtir. Ona göre çocukta ahlâki değerlerin başlangıç noktası, *utanma duygusunun* gelişimidir. Böylece çocukta ahlâkî davranışlar kendini gösterir. Bu dönemde dinî gelişim de önemlidir. Dinî ve ahlâkî gelişimin iç içe olması gerekir.¹⁷²²

İnsanın kendini, dış dünyayı ve yaratıcısını tanımayı sağlayan bilgi, bilen ile bilenen arasında oluşan eylem neticesinde ortaya çıkan üründür. Dolayısıyla bilgi sahibi olmanın ilk basamağı “Kendini bilen Rabbinin bilir” düsturu gereğince ‘kendi varlığını bilmek’tir. Kendi varlığını bilmek ise nefsi terbiye etmekten geçer.

Nefs-Ahlâk İlişkisi

Akıl ve şeriat bakımından övülen ve güzel sayılan işler bu heyetten meydana gelince, buna güzel ahlâk, şayet kötü işler meydana gelirse, ona da kötü ahlâk denir.¹⁷²³ Gazâlî’de ahlâk eğitimi nefis tezkiye ve arınmasına dayalı tasavvufi terbiyeyle ilişkilidir.¹⁷²⁴ Bu yönüyle tasavvufun öğretisini takip eder.

Gazâlî’ye göre ahlâk nefiste yerleşmiş bir şekil ve heyetten ibarettir. Gazâlî’ye göre nefis tıpkı varlık anlayışı gibi ikiye ayrılmaktadır. İyi nefis ve kötü nefis. İyi nefis doğuştan getirilen ve Tanrı tarafından insana verilen niteliklerdir. Kötü nefis ise insanın maddi yönü nedeniyle oluşan ve madde ile ilişkili yönüdür. İnsan kötü nefisini eğitirse iyi nefse ulaşır. Nefsin eğitilmesinde ibadetler kritik bir rol oynar. Avam yani genel halk kitlesi genelde cahildir ve anne-babasından aldığı bilgi ve eğitimle bilgi sahibi olan kitledir. Bunlar dinin emirlerini ‘taklit’ yoluyla öğrenirler ve hakikati gönüllerine sindiremeden kelime-i tevhidi (*La ilahe illallah*) sadece dil ile ikrar ederler. Bu grubun kurtuluşa ermesi ve gerçek tevhide (Tanrı ile birleşme, bütünleşme) yani “*La mevcude illa hu*” makamına ulaşması için taklit olan

1721 Rıza Korkmazgöz, “Gazâlî’de Hüsün-Kubuh Meselesi”, Samsun:Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,(2015), sy. 39, 50.

1722 Mustafa Tekin, “Gazâlî’de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi”, Ankara:Diyanet İlmî Dergi, 47/3, (Tarihsiz) :167.

1723 Naim Şahin, “Gazâlî’de Etik-Estetik İlişkisi”, Ankara:Diyanet İlmî Dergi, 47/3, (Tarihsiz):106.

1724 Nejdet Durak, “Gazâlî’nin Erdem Anlayışı”, Isparta:Süleyman Demirel Üniversitesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazâlî Sempozyumu (Mayıs 2011), Bildiriler Kitabı, (2014), 450.

ibadetlerle yetinmemeli ve bunlara nafile ibadet ekleyerek *ibadeti bir yaşam biçimi haline* getirmelidir. Bu şekilde insan cennette üst seviyelere çıkar ve Allah'a ulaşip meleklerle özgü özelliklere sahip olur. Bidâyetül Hidaye kitabı, taklit seviyesinde imana sahip olanların gerçek imana ulaşması için yazılan bir kitaptır ve burada ibadetler aşırı derecede artırılmış ve zorunlu olarak yapılması tavsiye edilmiştir. Bu şekilde insanlar havasın ibadetine ulaşabilir, riyazet ve uzlet hayatına uygun bir hayatı yaşayarak kurtuluşa erebilirler.¹⁷²⁵

Havasın İbadeti (Riyazet ve Uzlet)

Gazâlî'ye göre ahlâk eğitiminin temeli riyazettir. Riyazet, az yemek, az uyumak, az konuşmak ve insanlara eziyet etmemektir.¹⁷²⁶

Havas tabaka, dünyadan el etek çekerek nefsi ile mücadele etme yolunu tercih eden bir grup insan için tanımlanmaktadır. Bu grubun başında peygamberler vardır. Peygamberler ve onu takip eden sahabeler/selef âlimleri dünyadan el-etek çekmiş ve hayatları boyunca riyazet ve uzlet hayatını tercih etmiştir. Hz. Peygamber, Hira mağarasında uzun riyazet ve zikirden sonra vahiy bilgisine sahip olmuştur.¹⁷²⁷ Dinî geleneği, tasavvuf gözlüğü ile gören Gazâlî, Hz. Peygamber'i ve sahabeleri her zaman ibadet eden sufi prototipinde insanlar olarak tanımlamıştır. Bunlar aynı zamanda dünyadan yüz çevirmişler ve dünyayı terk etmişlerdir. Gazâlî zaman zaman eserlerinde Hz. Peygamber'in riyazet ve uzlet hayatını yasakladığına dair rivayetleri zikretse bile bu rivayetleri pek dikkate almaz ve onları kendi bakış açısına göre yorumlar. Riyazet ve uzlete peygamberler önem verdiklerine göre, dünyayı terk edip riyazet ve uzlet hayatı yaşayan ve hayatı boyunca sadece ibadet ile meşgul olan kişiler peygamberleri doğru anlayan kişiler olmuş olurlar. Bunlar ise veli/ariflerdir. Klasik tasavvufun zahid tiplmesinde değişiklik yapan Gazâlî, yerine veli/arif tiplmesini getirmiştir. Arifler/veliler peygamberin vahiy almasına benzer şekilde *ibadet, zikir, uzlet ve riyazet ile hazırlık yaparak Allah'tan bilgi alırlar*. Bu bilgiye *ilham* denir. İlhamın kalbe akabilmesi için kişinin bazı hasletleri kazanmış olması gerekir. Bu hasletler nefis mücadelesi yoluyla kazanılan güzel ahlâk ve temiz kalptir. Bunları elde etmenin yolu kötülükten uzak durmak ve boş işlerden yüz çevirmektir.¹⁷²⁸ Güzel ahlâk tıpkı ibadetler gibi bu şekilde bilgi alma yoluna dönüşmüş olur.

Gazâlî'ye göre güzel ahlâk daha çok peygamberler ve Allah dostları başta olmak üzere, sabırlı ve çilekeş kimselerde, riyazetle meşgul olup nefsini temizleyen, her şeyi Allah'tan bilip O'na gerçek anlamda boyun eğen kimselerde mevcuttur. Bunlar, kibir, haset, enaniyet,

1725 Aysel Tan, "Dindarlığı Besleyen Klasik Bir Kaynak: Gazâlî'nin Bidayet'ül Hidaye Kitabı", Diyarbakır:5. Atlas International Congress on Social Sciences Proceeding Book, (2020), 125-129.

1726 Tekin, "Gazâlî'de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi", 163.

1727 Aysel Tan, "Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak İleri Sürülen Dini Tecrübe Delilinde Mistik Tecrübelerin Yeri", Denizli:Diyaletolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi, 22 (2019):199.

1728 Gazâlî, Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, 3 (İstanbul:Hikmet Neşriyat, 2003):25-34.

tahammülsüzlük gibi kötü huylardan nefislerini arındırmış kimselerdir.¹⁷²⁹ Dinde Kırk Esas isimli eserinde güzel ahlâk için kişinin taşıması gereken on esası şöyle sıralar; tevbe, korku, zühd, sabır, şükür, ihlas-sıdk, tevekkül, muhabbet, kazaya rıza, ölümü anmak.¹⁷³⁰ Bunlar içinde en önemli esas zühttür. Zühd, dünyaya ait zevklerden bile isteye vazgeçmek ve zaruret olan şeylerle yetinmektir. Zühd günaha meyletmeyi engelleyen tedbirdir.

Nefsin Güzel Ahlâka Kavuşması İçin Eğitilmesi

Akıl, Gazâlî'ye göre Allah tarafından yaratıldığı ve akla doğuştan ilim, zekâ, dürüstlük, korku, cömertlik gibi hasletler verildiği için insan bunları kullanarak nefsinin esiri olmaktan kurtulabilir ve nefsinin esiri olmaktan kurtulunca kalbi aşamaya geçebilir.¹⁷³¹

Nefsi emmare insana sürekli kötülüğü emreden nefsin en ilkel durumudur. Nefsi levvame içgüdüsel isteklere karşı gelebilen ama mutlak anlamda direnç gösteremeyen nefistir. Gazâlî'nin *hürriyet* dediği, *nefsi mutmainne* ise insanın dürtülerini denetim altına aldığı, dürtülerin esaretinden kurtulup özgürleştiği yani insanın iradesini kullanıp kendisini kontrol ettiği kemal boyutudur. Gazâlî, nefsin bu boyutunu kalp ve ruh olarak isimlendirir.¹⁷³²

Ahlâkı ıslah etmede en önemli unsur nefisten gelen uygunsuz istekleri reddetmektir. Allah'tan korkan kişinin nefsinin tezkiye etmesi daha kolaydır. Kişinin nefis mücadelesine başlayabilmesinde ve onu kesintisiz bir şekilde devam ettirmesinde kararlı olması gerekir.¹⁷³³ Bunun için ise nefsin emrettiği şeylerin tersini yaparak riyazete uygun bir hayatı benimsemelidir.¹⁷³⁴

- a)Az yemek¹⁷³⁵
- b)Şehvetten uzak durmak¹⁷³⁶
- c)Dünya sevgisinden uzak durmak¹⁷³⁷
- d)Gururdan kurtulmak¹⁷³⁸

6)Ruhun Akıl Aşaması (Ruhla İlgili Olan İyi Akıl/ Madde İle İlgili Kötü Akıl)

Felsefe ve Akıl (Madde İle İlgilenen Akıl/Dünyaya Bağlı)

İslam düşünce tarihine baktığımızda Kindî'den (ö. 252/866 [?]) itibaren Müslüman filozofların, Yunan medeniyetinin akla dayalı bilimlerine hayran olduklarını görmekteyiz. Yunan medeniyeti Müslümanları sadece felsefe ile değil felsefi ilimlerle de oldukça

1729 Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, (Çev. Ali Arslan), (İstanbul:Merve Yayınları, Tarihsiz), 347-349.

1730 Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, (Çev. Hüseyin S. Erdoğan), (İstanbul:Hisar Yayınları, 1990), 275.

1731 Gazâlî, *Hüccet-ül İslam Eyyühel Veled Tercümesi*, (İstanbul:Ihlas Vakfı Yayınları, 1980), 79-80.

1732 İlyas Altuner, "Gazâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma", (İğdır:İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(2012) :49.

1733 Gazâlî, *İhya*, 3:108-109.

1734 Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, 340-341.

1735 Gazâlî, *İhya*, 3:158-167.

1736 Gazâlî, *İhya*, 3:177-187.

1737 Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, 214-222.

1738 Gazâlî, *İhya*, 3:580-592.

etkilemiştir. Felsefi ilimlerden tıp, matematik, astronomi, kimya, biyoloji, botanik, farmakoloji, tarih, ahlâk, siyaset, sanat alanında birçok eser Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiş ve bu bilimlerle ilgilenen Müslüman filozoflar ortaya çıkmıştır. Filozoflar, yüzyıllar boyunca biriken düşünce mirası yani felsefi ilimler ve felsefenin akla dayalı Tanrı, evren ve insan açıklamaları karşısında sadece dinî açıklamalarla yetinmemiş, Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a dayalı, vahyi temele alan sezgisel bir bilgiyi, aklî bilgi ile karşılaştırmış ve bu karşılaştırmadan her iki taraf farklı düzeylerde etkilenmiştir. Eski Yunan medeniyetinden çok etkilenen bazı filozofların ise deist ve ateist fikre kaydıkları olmuştur. Bunun en çarpıcı örneği deist filozof ve aynı zamanda doktor olan Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Razi'dir (ö. 313/925). O akla dayalı felsefî mirası benimsediği için dinleri ve peygamberleri sert bir şekilde eleştirmiş; bilginin ve ahlâkın vahye değil akla dayalı olması gerektiğini savunmuştur.¹⁷³⁹ Buna karşın, İslam dinini benimseyen filozoflar ise felsefe ve din arasında bir uzlaşma sağlamaya ve 'dini akla uygun hale' getirmeye çalışmış akla uygun olmayan yerleri 'tevil' ederek bunların genel halk kitleleri için anlatılan kıssalardan ibaret olduğunu söylemişlerdir. Bu bağlamda, mucize, vahiy, peygamberlik, keramet, kutsal kitapları akli kritere tabi tutmuşlardır. Bununla ilgili çeşitli eserler yazmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre peygamberler 'üstün zekâli ve üstün bir akla sahip' oldukları için faal akıldan (melek) bilgiyi alırlar. Mucizeler edebi dille anlatılan hikâyelerdir ve halka meseleleri anlatmayı kolaylaştırmak için bu şekilde anlatılır. Yoksa doğada 'nedensellik ilkesine' aykırı olaylar gerçekleşmez çünkü Tanrı evreni nedensellik ilkesine göre yaratmıştır. Kendi koyduğu yasayı çiğnemez. Bu bağlamda ahlâk anlayışının temelinde de akıl bulunur ve insan akla dayalı bir ahlâki oluşturabilir. Hikmet olarak adlandırılan bu durum genel ahlâk felsefesinde özel olarak ise İslam ahlâkında söz konusu olan dört temel erdemden biridir. Ve bu ifrat ve tefritten uzak olan aklın adaletidir.¹⁷⁴⁰

Gnostik Tasavvuf ve Akıl (Ruh İle İlgilenen Akıl/Ahirete Bağlı)

Filozofların tüm bu akla dayalı açıklamalarından etkilenen Gazâlî'ye göre aklın ahlâkın ortaya çıkmasında doğrudan bir etkisi vardır. Çünkü akılsız bir kimsenin ahlâkî bir davranış ortaya koyması düşünülemez. Ahlâk kavramı hem akli hem de bilgiyi bünyesinde barındıran bir kavramdır. İnsanın insan olarak değer kazanması ve diğer insanların ve Allah'ın insana değer vermesi akli sebebiyle olmaktadır.¹⁷⁴¹ Gazâlî'ye göre insan akli sayesinde yaratıcısını bilir ve dünya üzerinde hâkimiyet kurar. Yine insan akli sayesinde kendi nefisini tanır ve onu terbiye etmeye çalışır. İnsanın kemale ermesi aklın kemaliyle olmakta ve insan nefesine

1739 Ebu Bekir er-Razi, *Felsefe Risaleleri*, (Çev. Mahmut Kaya), (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 286-290.

1740 Hasan Ayık, "Osmanlı Düşüncesinin Fikri Temeli Olarak Gazâlî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı", (Ankara:Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 351.

1741 Gazâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, Çev. Osman Şekerci,(İstanbul: Sinan Yayınları, 1995), 144.

hakimiyetiyle gerçekleşmektedir. Arzu ve isteklerini kontrol altına alarak Tanrı'nın bilgisine ulaşmak (marifetullah) akılla gerçekleşir.¹⁷⁴²

Allah'ı gerçek manasıyla bilen kişi güzel ahlâka sahip olmuş olur. Çünkü güçlü bir Allah inancı ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki vardır.¹⁷⁴³ Sonuçta, insanın akli, insanı önce kendini bilmeye, bunun sonucu olarak Rabbini bilmeye ve bu bilgisi ile amel etmeye bir anlamda güzel ahlâklı olmaya götürür. Akıl ve irade hâkim olunca ilim, iman, marifet ve güzel ahlâk gibi olumlu unsurlar ondan sadır olur. Güzel ahlâkın temeli akıl ve iradenin insana hâkimiyetiyle başlar.¹⁷⁴⁴ Akıl ve ilim her türlü güzelliğin başıdır ve *ahlâkın giriş kapısıdır*. Çünkü akıl ve ilim olmadan güzel ahlâk ortaya çıkmaz.¹⁷⁴⁵

Gazâlî'nin tüm bu akla ilişkin iyi anlatımları elbette aklın ruh ile ilgili yönüdür. Akıl, ruh ile ilgili olursa iyidir ve doğrudur. Fakat aklın bir de maddi yönü vardır, bu maddi yön sadece dünyevi şeyler ve maddi çıkar için mücadele eder. Bu nedenle ahlâkın akılla temellendirilmesine karşı çıkar. Akıl, ahlâk alanında son söz sahibi olamaz.¹⁷⁴⁶ Ayrıca sufilerin ihtilafa düşmelerinin nedenini Gazâlî aklın yapısına bağlar. Çünkü akıl kimi zaman iyiliğe, kimi zaman da kötülüğe meyletmesi, onun konumu hakkında konuşanların da farklı görüşlere varmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı sufiler, akıl iyiliğe yöneldiğinde buna kalp, kötülüğe meylettğinde de buna dimağ demişlerdir.¹⁷⁴⁷

Aklın otoritesini kabul etmek demek, nihai planda nübüvvetin ve dolayısıyla dinin varlık gerekçesini ortadan kaldıracaktır. Gazâlî, bu sakıncayı bertaraf edebilmek için, filozofların yaptığı şeyin, aşağı yukarı tam tersini yapmıştır ve vahiy karşısında akli tamamen pasif bir pozisyonun içerisine sokmuştur. Buna göre akıl, sadece eskatolojik meselelerin çözümünde ve metafizik alanın kavranışında değil, hayatımızı düzenleyen değerlerin tanınmasında da tamamen güçsüz ve yetersiz bir durumdadır. Akıl, Tanrı'nın ve tanrısal durumların hakikatini kavramaktan bütünüyle aciz olduğu gibi, pratik hayatın içerisinde neyin iyi ve neyin kötü olduğunu, hangi davranışların yararlı ve hangilerinin zararlı olduğunu bilmekten de acizdir. Akıl, şeriatın ihtiva etmiş olduğu bütün meselelerde hiçbir tasarruf gücüne sahip değildir.¹⁷⁴⁸ Gazâlî, salt akla dayalı bir metafiziğin imkânına inanmadığı gibi, salt akla dayalı bir ahlâki da mümkün görmemektedir. Nedenselliği de

1742 Gazâlî, *Kimyayı Saadet*, 23.

1743 Gazâlî, *Saadet Hazinesi*, (İstanbul:Hisar Yayınları,1973), 18.

1744 Gazâlî, *Saadet Hazinesi*, 16.

1745 Gazâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, 145.

1746 Ayık, "Osmanlı Düşüncesinin Fikri Temeli Olarak Gazâlî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı", 352.

1747 Yüksel Göztepe, "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*,8/19 (2007):319.

1748 Yaşar Aydın, "Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası" *İslam Araştırmalar Dergisi*, 3/3-4 (2000) :279.

reddettiği için hangi davranışın insanda ne tür bir karakter oluşturacağını bilemeyiz. Ahlâk ilmi ancak *ilahi yardımla* mümkün olabilir.¹⁷⁴⁹

Akıl, genel olarak din hakkında külli/tümel bilgilere sahiptir; fakat din hem tümelin hem de tikelin detaylı bilgisine sahiptir. Akıl, Allah'a inanmanın, doğru sözlü olmanın, iyi işler yapmanın, doğruluk ve adaletin iyi ve güzel olduğunu bilir. Ama domuz etinin, akmiş kan ve şarap içmenin, insanın kendi kız kardeşi ile evlenmesi gibi hususların kötülüğünü, haram ve yasak olduğunu bilemez. Bunları akla ancak din bildirir.¹⁷⁵⁰ Peygamberlerin amacı da insanları ilim ve ibadet sahibi yapmaktır. Çünkü bu iki yol doğru yola erişmek için gereklidir.¹⁷⁵¹ Ayrıca ona göre filozoflar ahlâk ilmini teşkil eden görüşleri sufilerden naklederler. O nedenle filozofların ahlâka dair görüşleri tamamen reddedilmemelidir. Eğer reddedilirse sufilerin ahlâk anlayışı yani dinsel kaynağı olan özünde İslam ahlâkını barındıran fikirler de reddedilmiş olur.¹⁷⁵² İslam filozoflarından özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'dan öğrendiklerini Kur'an ve hadislerle dinsel erdemlere dönüştürmüş ve yeni bir yorum katarak tasavvuf diline göre açıklamıştır. İbn Sînâ psikolojisi ve İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) ahlâkı neredeyse bütünüyle İhya'dadır.¹⁷⁵³ Fakat o bu ahlâk anlayışını aşk ve nur mistisizmine göre yeniden yorumlamayı ihmal etmez. Filozofların fikirlerini alıp kendine göre yorumlamaktan çekinmemiş Eski Yunan düşüncesinin mistik boyutundan bu yönüyle oldukça etkilenmiştir.¹⁷⁵⁴ İbn Rüşd (ö. 595/1198), Gazâlî'nin bu konuda İbn Sînâ'yı izlediğini söylemiştir.¹⁷⁵⁵ Diğer taraftan bir sufi olarak hakikati aklın ve duyunun ötesinde duyma ve tasavvufu diğer İslami bilimler açısından meşrulaştırma çabası; bir ahlâkçı olarak geniş kitleleri irşat ve Allah'ın sıfat ve esmasına ayinelik yoluyla bir ahlâk sistemi inşa etme gayreti içinde olan Gazâlî, İslami Yeni Platonculuğu aşk ve nur mistisizmine göre yeniden inşa etmiştir.¹⁷⁵⁶

İlim-Ahlâk İlişkisi

Gazâlî ahlâkı anlatırken akılla birlikte sürekli ilimden bahseder. Fakat bu ilimden kastı genellikle ahirete yönelik ilimlerdir. Bunları her Müslümanın yapması gereken farz-ı ayın ilimler olarak eserlerinde anar. Bu ilimler ilmihal seviyesinde temel dini ilimlerdir. Bunları şu şekilde anlatmıştır: İtikadını düzeltmek (bir insan neye inanacağını bilmeli), kalbini

1749 Gazâlî, *el-İktisad fî İtikad*, Çev. İ. Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, (Ankara:Ankara Üniversitesi Yayınları, 1962), s. 197; Gazâlî, Mustasfa (İslam Hukukunun Kaynakları), Çev. H.Yunus Apaydın, (İstanbul:Klasik Yayınları, 2017), 1:55.

1750 Hüsamettin Erdem, "Gazâlî'nin Akıl Bilgisi ve Değeri", (İstanbul: DİB Yayınları, Vefatının 900. Yılı Anısına), 87.

1751 Gazâlî, *Abidler Yolu*, Çev. İlyas Abdullah El-Nihai, (İstanbul:Hisar Yayınları, 1972), 19.

1752 Gazâlî, *Dalaletten Hidayete*, Çev. Ahmet Subhi Furat, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1972), 43-48.

1753 Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", 363.

1754 İlyas Altuner, "Gazâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma", 49.

1755 Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", 362.

1756 Özgür Koca, "Gazâlî'nin İlmi Mirası Üzerine Düşünceler", (*Muhafazakâr Düşünce (The Journal of Conservative Thought)*,2015), sy. 44, 121.

temizlemek (Rabbini zikretmeyi ve Rabbine tevekkül etmesini bilmeli), şeriatı öğrenmeli (İslam'ın ve imanın şartlarını bilmelidir)¹⁷⁵⁷

Avam dediği geniş halk kitlelerinin bu dini bilgiler dışında ilimlerde derinleşmesini zararlı ve iman açısından tehlikeli bulan Gazâlî, felsefi ve dünyevî ilimler dediği matematik, astronomi, fizik, tıp, kimya, siyaset gibi akli ilimlerle kelim, tefsir, fıkıh gibi dinin dünyevi/akli yorumunu yapan ilimlerde derinleşmek ahlâklı olmak için fayda sağlamaz. Yoğun bir eğitim-öğretim ve akli ilimlerle meşgul olmak avama iki yönden zarar verir, birincisi avamı şüpheye düşürür ikincisi ise ibadet yapmaktan uzaklaştırır.

İster fıkıh ister tefsir isterse hadis olsun bu ilimlerin ahlâk oluşturmadaki işlevi, söz konusu ilim erbabının kalp temizliğine ve salim aklına bağlıdır. Bir müfessir, Kur'an'ı tefsir ettiği için değil, tefsir ettiği Kur'an'dan elde ettiği bilgi ile ahlâkını inşa edebildiği ölçüde ahlâklıdır.¹⁷⁵⁸ Zaten din bilimlerinin asıl işlevi, insanın ahlâkî kişiliğini oluşturmaktır.¹⁷⁵⁹ Fakat akla dayalı ve akli açıklamalar yaparak dini yorumlayan bu tür alimlerde bu çaba dünya ile ve dünya menfaati elde etme ile sınırlı kalmakta ve taklitten öteye geçememektedir. Kelam, fıkıh, tefsir ve lügat alimleri taklit dinini benimsemişler, *kalplerinde iman lezzetini* tatmamışlardır. O nedenle bu âlimler arasında ahlâkî yozlaşma daha sıklıkla görülmektedir. Bu bağlamda tefsir öğrenmek, fıkıh kurallarını bilmek ve kelamın cedel metodunu öğrenmek bizi ahlâklı yapmadığı gibi tam tersine ahlâksızlığa sürüklemektedir. Çünkü akıl farklılıklara yol açar. Bu nedenle bu taklit aşamasından hakiki iman yani *zevk aşamasına* geçmek gerekmektedir.

Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde akla dayalı herhangi bir ilim okunmamıştır. Sahabeler Kur'an'ı ya peygamberden duyarak ya da okuyarak öğreniyorlardı. Bunun için herhangi bir ilim öğrenmeye ihtiyaç duymamışlardır. Dinî bilgi demek Gazâlî'ye göre hakiki bilgi demektir. Hakiki bilgi, alimin ilminin artmasına, Allah'a karşı korkusunun, muhabbetinin ve saygısının ziyadeleşmesine, Rabbine daha çok yaklaşmasına bir vesiledir. İlim, korku, ürperme ve sakınmayı doğurmakta; kişiyi isyandan alıkoyarak, itaate ve ibadete yönlendirmektedir. Böylece en faydalı ilim Allah'ın yüceliğini, tüm eksikliklerden münezzeh olduğunu; O'nun kudret, irade ve kemalini bildiren bilgidir.¹⁷⁶⁰ Bu nedenle dinî bilgi demek Hz. Peygamber'in ve sahabelerin izinden gitmek demektir, akla dayalı bir din yorumu yapmak değildir. Böyle ilim öğrenilmez, Gazâlî'ye göre gerçek ilim kalpten iman etmektir ve bu yolun bulunması gerekir.

Akl Aşamasından Kalp Aşamasına Geçiş ve Mantık İlmi (Ruhla İlgili Mantık/Madde İle İlgili Mantık)

Gazâlî, ruhun akıl aşamasından kalp aşamasına mantığı kullanarak geçtiğini söylemektedir. Mantık ilmi, dini bir ilimdir. Filozoflar mantık ilmini din yoluyla

1757 Gazâlî, *Abidler Yolu*, 21-29.

1758 Ayık, "Osmanlı Düşüncesinin Fikri Temeli Olarak Gazâlî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı", 352.

1759 Ayık, "Osmanlı Düşüncesinin Fikri Temeli Olarak Gazâlî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı", 351.

1760 Gazâlî, *Abidler Yolu*, 25-30.

öğrenmişlerdir. Filozoflardan önce kelamcılar mantık ilmi hakkında eserler yazmıştır.¹⁷⁶¹ İbn Sinâ'nın akla dayalı sezgi anlayışında değişiklikler yapan Gazâlî, sezgiyi mistik bir tecrübe biçimine ibadet, riyazet ve uzletle elde edilen bir bilgiye dönüştürmüştür. Böylece İbn Sinâ'nın mantık önermelerde orta terim olarak bahsettiği ve akli ilimlerle, bilimsel deneylerle sürekli uğraşmanın sonucu olarak bir anda doğan bilimsel sezgi bilgisini, Gazali, ibadetlerle, zikir, dua, riyazet ve uzletle (dini deneyle) elde edilen dini sezgi biçimine dönüştürür. Böylece insanlar akıl aşamasından kalp aşamasına geçebilirler.

7)Ruhun Kalp Aşaması (Zevke Ulaşma Yolları) (Ruhla İlgili Olan İyi Kalp/ilham Verir/Madde İle İlgili Olan Kalp Kötü/Vesvese-Vehim Verir)

İhya kitabı, Gazâlî'nin toplum ihyasına yönelik çabalarının bir ürünüdür. İhya'yı ilim ve ameli bütünleştiremeyen âlimlerin toplumda çoğalması ve ilmin ve âlimin ahlâksızlaşması nedeniyle kaleme almıştır. Âlimlerin ahlâksızlaştığı toplumlar yok olmaya mahkûmdur.¹⁷⁶² Böyle bir toplumda sağlıklı düşünebilen ve ahlâki değerlere bağlı bireylerin yetişmesi imkânsız hale gelir. Gazâlî bilgi, uygulama ve ahlâki davranış üçlüsüne bağlı olarak insanın meleklerle özdeşleşeceğini ifade eder. Gazâlî, İhya ve Bidâyetü'l Hidaye'de ahlâki değerlerle donanmış bir şahsiyetin portresini çizer.¹⁷⁶³

Kalp Bilgisi-Ahlâk İlişkisi

Nefis kalbe tabi olunca tedricen süfli aleme olan meyli azalır ve böylece insan, ruhi aydınlanmaya ulaşır, hakkı batıldan ayıracak ilahi bir nurun ışığına kavuşur.¹⁷⁶⁴ İlmın yeri olan kalp, Gazâlî'ye göre aynı zamanda iyi ve kötü tüm ahlâkın da yeridir. İyi ve kötü özelliklerin hepsi kalpte toplanır ve herkes şahsiyetine göre vaziyet alır. Rabbanî vasıf olan akılda genellikle, kin, gazap, şehvet bulunur; kalpte ise ilim, hikmet, adalet gibi ilahi sıfatlar bulunur.¹⁷⁶⁵ Çünkü Ona göre Gazâlî'nin felsefeye yaptığı eleştirilerin temelinde akla güvensizlik ve aklın gerçek bilgiye ulaşmada yetersiz olduğu fikri yatmaktadır. O yaşadığı kriz döneminde akla güvenilemeyeceğini ve hakiki bilgiye akılla ulaşamayacağı sonucuna ulaşmıştı. Çünkü kendisi kriz yaşadığı döneme kadar sürekli akli ilimlerle uğraşmış ve bu ilimlerin hiç biri onu hakikate ulaştırmaya yeterli olmamıştı. Sonra bu krizden '*Allah'ın kalbine attığı bir nur*' sayesinde kurtulmuş ve hakikate erdiği inanmıştı.¹⁷⁶⁶

1761 You Tube, Ömer Türker, Gazali: Kuşku, Yöntem ve Eleştiri, Erişim Tarihi: 30 Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=UyPMFPYPUAE&t=49s>

1762 Cemil Oruç, "Gazâlî'de Ahlâki Değerler Eğitimi", Ankara: TYB Akademi, 1/1(2011): 155.

1763 Cemil Oruç, "Gazâlî'de Ahlâki Değerler Eğitimi", 156.

1764 Yüksel Göztepe, "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı", 319.

1765 Korkmazgöz, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", 56.

1766 Bu inançla aynı zamanda kendisinin bir *müceddid* olduğu fikrine götürmüştü. Oysa kendisinin sonradan savunacağı riyazet ve uzlet hayatı ile hakikate ulaşacağı iddiasına zıt bir şekilde *ne krize girmesi ne kriz dönemi ne de krizden çıkması riyazet ve uzlet hayatını benimsemesi sonucu içinde oluşan bir bilgi ile olmamıştı*. O krize girdiği dönemde medresede 'akli' ilimlerle yani felsefe, kelam ve fıkıhla ilgileniyor, batınilerin aleyhinde onların savını çürütmek için yazılar kaleme alıyordu. Ve Gazâlî'nin kısa süreli bazı

Gazâlî'ye göre aklın yanlışlarını düzelten ve kalbe sevk eden Hz. Peygamber, vahiy ve dindir. Ve dinin yolunu takip ettiğini düşündüğü gnostik tasavvufçuların yoludur. Yani velilerin ve ilhamın yolu. Burada duyu bilgisinden akla, akıldan dine ve dinden de gnostik tasavvuf düşüncesine bir geçiş vardır. Ve elbette son noktayı gnostik tasavvufun Tanrı, evren, insan ve ahlâk görüşü koymaktadır. Hemen hemen bütün eserlerinde ayet, hadis, âlimlerden alıntılardan sonra tasavvufçuların öğretilerine değinir alıntılar yaparak *son sözü* onların söylediği bir düşünce çizgisinde ilerler.

İnsan, Allah için ahlâkını düzenler ve nefsinin tezkiye ederse o zaman ilim öğrenmenin amacını yerine getirmiş olur. Böylece elde edilen ilimle amel edilmiş yani ahlâklı davranılmış olur.¹⁷⁶⁷ Yani burada ilim sahibi olmak ve taklit seviyesindeki din inancından kurtulmak için ibadet, riyazet, uzlet ve zikir gerektiği gibi ibadetin, riyazetin ve uzletin 'kalpten' yapılması için de ilim gereklidir. O nedenle insanlar kalbi etkileyen ve duyguyu ortaya çıkaran dinin 'zevk' boyutuna ulaşmak için "kalbi ilimleri" öğrenmesi gerekir. Bu ilimler yani marifetullah bilgisi gnostik tasavvufun yoluna girmekle öğrenilir, bu şekilde insan peygamberin vahyine benzer bir yöntemle Allah'tan ilham alarak bilgiyi elde eder. Bu şekilde güzel ahlâka kavuşmuş olur.

8)Ruhun Nura/Ruha Kavuşma Aşaması/Tanrı İle Birleşme (Zevk Boyutu)

İnsan ilhamla bilgi elde edince gerçek tevhide ulaşmış olur. Taklit aşamasında insan sadece *la ilahe illallah* derken ve Tanrı'nın tekliği savunulurken, gnostik/mistik/tasavvufi felsefeye uygun olarak gerçek tevhit, *la mevcude illa hu'*ya dönüştürülerek '*Allah'tan başka varlığın olmadığı, herşeyin o (Heme ost) yani Tanrı olduğu fark edilince insan da kendi varlığının olmadığı ve bütünüyle Tanrı'dan ibaret olduğu bir bilinç durumuna ulaşır. Burada ben-sen gibi ikili ayrımlar kalmaz, sadece O olur yani insan fena durumu ile evrenin varlığını inkâr ettiği gibi kendi gerçekliğini de yok sayarak gerçeklikten kopar ve Tanrı'da yok olur.*¹⁷⁶⁸ Böyle bir yok oluşla insan dünya ve maddeden mutlak anlamda arındığı için ahlâklı davranmış olur. Yani ahlâk artık toplumsal ilişkiler için gerekli bir unsur olmaktan çıkıp, sadece Tanrı'ya ulaşma vasıtası haline gelir. Tanrı'ya ulaşanlar ahlâklı yaşamış olurlar ve meleklerden üstün hale gelirler. Nur seviyesine ulaşan bu insanlar ise Tanrı ile birleşir ve Mutlak Ruh'a kavuşarak, dünya nedeniyle Mutlak Ruh 'tan ayrı kalan ruh (insan) mutlak olur.

Sonuç

Gazâlî insanın zihinsel gelişim dönemlerine göre ahlâkı ele almıştır. O, Tanrı'nın insana ruhundan üflemesi ve insanın ruh sahibi olması dolayısıyla doğuştan bazı yetenekler ve

yalnızlık hikâyeleri dikkate alınmazsa o hiçbir zaman riyazet ve uzlet hayatını benimsememiş bir insandır. Şam'da uzlete girdim dediği dönemde bile sürekli ders çalışmış ve kitap yazmıştır.

¹⁷⁶⁷ Gazâlî, *Eyyühel Veled*, 203-204.

¹⁷⁶⁸ Aysel Tan, *Bir Dini Tecrübe Olarak'Tanrı ile birlik'Tecrübesinin Zihinsel Temelleri (Vahdet-i Vücut)*, Malatya:1.Uluslararası Beydağı Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı, (2019):418-422.

potansiyeller ile doğduğunu iddia etmiştir. Buna genellikle fitrat diyen Gazâlî, insanın fitrattan getirdiği bazı ahlâki niteliklere sahip olduğunu ve iyilik/kötülük ayrımını buna göre yaptığını söyler. Fakat çevresi, anne-babası ve diğer faktörler insanın bu ahlâkları yapısını bozar ve insan kötüyü meyledebilir. Her insan kötülüğü iyiliğe çevirebilecek bir yönü vardır. Bunu çocukların gelişiminde görmek mümkündür. Çocuklarda doğal bir utanma duygusu vardır ve bu çocukların doğuştan getirdiği özelliklerinden biridir. Çocuk geliştikçe onda *nefs ortaya çıkar*. Nefsin bedenle ilgili yönü kastedildiğinde genellikle kötü bir anlama bürünmekte, ruhla ilgili yönü kastedilince ise iyi anlama gelmektedir. Çünkü nefsin iyi ve kötü yönü vardır ve kötü yön maddeyle yani bedenle ilgilidir. Çocuk ne kadar maddeye düşkün olursa o kadar kötülüğe eğilimli hale gelecektir. Çocuğa küçük yaştan itibaren hem bedeni hem de ruhu içine alan bir eğitim verilmelidir. Zararlı gıda ve kötü alışkanlıklardan uzak tutulmalı ve ruhî gelişimi için taklit seviyesinde de olsa dinî eğitim verilmelidir. Zaten bu dönemde çocuk dini ancak taklitle anne-babasından ve çevresinden öğrenir. Daha sonra çocuk temyiz (akıl) aşamasına ulaşır. Gazâlî çocuğun bu döneme yedi yaşından sonra ulaştığını söyler. Temyiz aşamasında çocuk artık kendisine neyin iyi/faydalı neyin kötü/zararlı olduğunu anlar. Bu dönemde nefis eğitimi ile birlikte aklî eğitime de önem verilmelidir. En iyi aklî eğitim ise felsefe ilimleri (fen, tıp, matematik... vs.) veya dinin aklî yorumunu yapan (kelam, fıkıh, tefsir. vb.) ilimler değildir. Bunlar çocuğun aklını karıştırır. O nedenle olabildiğince çocuğu bu ilimlerden uzak tutarak temel ilmihal bilgileriyle yetinmesi sağlanmalı, herhangi bir ilim dalında derinleşerek vakit kaybetmesine engel olunmalıdır. İlmihal bilgileriyle beraber ibadete yönlendirilmeli ve gün boyunca ibadet ve temel dini bilgiler (burada Gazâlî elbette kendi ihya kitabını kastetmektedir) okuyarak vaktini geçirmelidir. Bu şekilde çocuğun taklit dininden kurtularak hakiki dine ve kalp bilgisine ulaşması sağlanmalıdır. Verilecek dini eğitimin genel çerçevesini çizdiği *Bidâyetü'l Hidaye* kitabında Gazâlî, taklit dini olarak düşündüğü İslam'ın ve Hz.Peygamber'in bildirdiği farz ibadetleri Allah'a ulaşmak için yeterli görmediği için farz ibadetlerine nafil ibadetleri ekleyerek farz namazın on katı kadar günlük namaz kılınması, yılda bir ay tutulan Ramazan orucu yerine altı yedi kat fazla ve mümkünse bayram günleri hariç her gün oruç tutulması gerektiğini söyler. O, çocuğun her anının dua ve zikir ile geçmesi, dünyayı terk ederek asgari düzeyde dünyalık ihtiyacını karşılayarak sadece ahiret için çalışması gerektiğini söylemiştir. Yani nafileleri bir nevi farz ibadet gibi, hatta ondan daha önemli görmüş ve bu kadar ağır ibadet yüküne dayanamayanları ölüm, ahiret ve cehennem ile korkutmuştur (ya da bir nevi tehdit ederek inananları -kendi ifadesiyle- kırbaçlamıştır). Bu şekilde çocuk akıl yani temyiz aşamasından kalp aşamasına geçerek ilham alır ve hakikate ulaşmış ve güzel ahlâkı elde etmiş olur. Güzel ahlâk ise insanı, İslam'ın temel öğretisi olan ve dinin direği kabul edilen tevhitte (La ilahe illallah), *gnostik tasavvufun bir varlık felsefesi olarak ortaya koyduğu gerçek tevhide* (La mevcude illa hu) ulaştırır, insan; kendi varlığını yok edip (fena), Tanrı ile birleşerek (vuslat) gerçek kurtuluşa ermiş olur. Ahlâk sadece insanın Allah'a yönelik ibadet ve bireysel kurtuluşu için izlenen yol anlamına gelmiştir. Böylece ahlâkın toplumsal boyutu ve dünyevi ilişkileri tahsis eden

fonksiyonu ihmal edilerek sadece bireysel ve ahiret (Allah-insan) ilişkilerine has kılınmış ve ahlâkın anlamı daraltılmıştır.

Kaynakça

Albayrak Mevlüt, “Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy: 3-4, 2000.

Altuner İlyas, “Gazâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sy: 1, 2012.

Aydınli Yaşar, Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası” *İslam Araştırmalar Dergisi*, cilt: 3, Sy: 3-4, 3, 2000.

Ayık Hasan, “Osmanlı Düşüncesinin Fikri Temeli Olarak Gazâlî'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı”, Ankara:*Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 8-19 Mayıs 2014, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Coşkun Ahmet, “Gazâlî'nin Ahlâk ve İktisat Görüşü”, Kayseri: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989.

Durak Nejdet, “Gazâlî'nin Erdem Anlayışı”, Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2014.

Ebu Bekir er-Razi, *Felsefe Risaleleri*, (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Erdem Hüsametdin, “Gazâlî'nin Akıl Bilgisi ve Değeri”, Ankara:*DİB Yayınları*, Vefatının 900. Yılı Anısına, Tarihsiz.

Gazâlî, *Abidler Yolu*, (Çev. İlyas Abdullah El-Nihai), İstanbul:Hisar Yayınları, 1972.

Gazâlî, *Dalaletten Hidayete*, (Çev. Ahmet Subhi Furat), İstanbul: Şamil Yayınları, 1972.

Gazâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*,(Çev. Osman Şekerci), İstanbul, Sinan Yayınları, 1995.

Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, (Çev. Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul: Hisar Yayınları, 1990.

Gazâlî, *Hüccet-ül İslam Eyyühel Veled Tercümesi*, İstanbul:İhlas Vakfı Yayınları, 1980.

Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul: Hikmet Yayınları, Cilt: 3, 2003.

Gazâlî, *el-İktisad fi İtikad*, (Çev. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1962.

Gazâlî. *Kimya-yı Saadet*, (Çev. Ali Arslan), İstanbul:Merve Yayınları, Tarihsiz.

Gazâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, Çev. H. Güngör. İstanbul: MEB Yayınları. 1990.

Gazâlî, *Mustasfa (İslam Hukukunun Kaynakları)*, (Çev. H.Yunus Apaydın), İstanbul:Klasik Yayınları, 2017.

Gazâlî, *Saadet Hazinesi*, Sadeleştiren: İ.Turgut Ulusoy, İstanbul:Hisar Yayınları,1973.

Göztepe Yüksel, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 19, 2007.

Koca Özgür,“Gazâlî'nin İlmî Mirası Üzerine Düşünceler”,*Muhafazakâr Düşünce (The Journal of Conservative Thought)*, Sayı: 44, 2015.

Korkmazgöz Rıza, “Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 39, 2015.

Oruç Cemil, “Gazâlî’de Ahlâki Değerler Eğitimi” Ankara:TYB Akademi, Yıl: 1, Sayı: 1, 2011.

Şahin Naim, “Gazâlî’de Etik-Estetik İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 47, sayı: 3.

Tan Aysel, “Dindarlığı Besleyen Klasik Bir Kaynak: Gazâlî’nin Bidayet’ül Hidaye Kitabı”, *Diyarbakır:5. Atlas International Congress on Social Sciences Proceeding Book*, 2020.

Tan Aysel, “Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak İleri Sürülen Dini Tecrübe Delilinde Mistik Tecrübelerin Yeri”, *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:22, 2019.

Tan Aysel, “Bir Dini Tecrübe Olarak Tanrı ile birlik Tecrübesinin Zihinsel Temelleri (Vahdet-i Vücut)”, *Malatya:1.Uluslararası Beydağı Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 2019.

Tekin Mustafa, “Gazâlî’de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi”, Ankara:*Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:47, sayı: 3, Tarihsiz.

İnternet Kaynakları

You Tube, Ömer Türker, *Gazali: Kuşku, Yöntem ve Eleştiri*, Erişim Tarihi: 30 Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=UyPMFPYPUAE&t=49s>

KUR'ÂN'IN AHLAKÎ BİR KAVRAM OLAN TAKVAYA DAİR TEŞBİHLERİ VE MUTTAKİLERLE İLGİLİ BEYANLARI ÜZERİNE

Cumhur DEMİREL¹⁷⁶⁹

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de insanlar inanç ve davranışlarına göre çeşitli sınıflara ayrılmışlardır. Bu sınıflardan biri de muttakilerdir. “Muttaki” lafzı, “takva sahibi” anlamına gelmekte olup Kur'ân'da, ilâhî azaptan ve bu azaba sevk edecek şeylerden sakınma çabasındaki insanı ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁷⁷⁰ “Takva”, insanın inancına ve inancı gereği yerine getirmesi icap eden tüm davranışlarına taalluk eden ahlaki bir keyfiyettir. Kur'ân'da on yedi yerde geçmekte olan bu lafız¹⁷⁷¹ sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” anlamlarındaki “vikâye” mastarından türemiştir.¹⁷⁷² “V.k.y.” kökü, Kur'ân'da tüm türevleriyle 63 sûrede, 237 âyette, 258 defa geçmektedir.¹⁷⁷³ Klasik müfessirler “takva” lafzının müştak olduğu kökten gelen emir kiplerine genellikle, “Allah'tan (c.c.) korkun” anlamını vermişlerdir. Kelimenin ifade ettiği korku korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaratana karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetini ifade etmektedir. Bu bağlamda “takvâ” karşılığı olarak önerilen “Allah'a (c.c.) karşı sorumluluk bilinci” ifadesi kavramın içeriğine daha uygun görünmektedir.¹⁷⁷⁴ Kur'ân'da farklı manalarda da kullanılmış olan kelimenin¹⁷⁷⁵ Arap cahiliye devrindeki anlamı “hayvan veya insanın dıştan gelen yıkıcı kuvvete karşı kendini savunma davranışı” şeklindedir.¹⁷⁷⁶ İslam ulemasının takvaya dair bazı tanımları ise şöyledir:

1769 Diyanet İşleri Başkanlığı

1770 Lütfullah Cebeci, *Kur'ân'a Göre Takvâ*, (İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1985), 36.

1771 Mesela bkz. el-Bakara, 2/197; el-Mâide, 5/2; el-A'râf, 7/26; et-Tevbe, 9/108; Tâhâ, 20/132.

1772 Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484.

1773 Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 848- 851.

1774 Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/484.

1775 “Takva”, Fetih suresinin yirmi altıncı, Hucurât suresinin üçüncü ve Şuarâ suresinin on birinci âyetinde “iman”; A'râf suresinin doksan altıncı ve Mâide suresinin altmış beşinci âyetinde “tevbe”; Nahl suresinin ikinci ve elli ikinci âyetlerinde ve Müminûn suresinin elli ikinci âyetinde “itaat”; Bakara suresinin yüz seksen dokuzuncu âyetinde “masiyeti terk etmek”; Hac suresinin otuz ikinci ve Bakara suresinin kırk birinci âyetinde “ihlas” manasında kullanılmıştır. Fahrredîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/23.

1776 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsân*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 45.

“Takvâ, şer’i sınırları önemsemeyerek aşma, ya da onların zıtlarına meyletme dürtülerine karşı koyma melekesidir.”¹⁷⁷⁷

“Takvâ, şüpheli şeylerden uzak durmaktır.”¹⁷⁷⁸

“Takvâ, Allah’tan gayrı şeylerden teberri etmektir.”¹⁷⁷⁹

“Takva, salih ameller işlemek suretiyle nefsi azap ve günahattan korumaktır.”¹⁷⁸⁰

Takva, kendisinde şerefli cevherler, kıymetli bir nefis, bol hayır, tükenmez rızık ve dünya ahiret iyilikleri bulunan yüce bir hazinedir.¹⁷⁸¹ Bir kimsenin bu hazineye sahip olduğunun üç alameti vardır. Bunlardan ilki, o kimsenin, nail olmadığı nimet hususunda güzel bir tarzda tevekküle riayet ediyor olmasıdır. İkincisi, nail olduğu nimet hususunda güzel bir şekilde rıza hâlini muhafaza ediyor olması, üçüncüsü ise, elden kaçırdığı şeyler hususunda güzel bir biçimde sabır gösteriyor olmasıdır.¹⁷⁸² Takvayla ilgili âyetler bir bütünlük içerisinde incelendiğinde Kur’an’ın büyük önem verdiği bu kavramın içerdiği başlıca iki temel anlamın şunlar olduğu görülmektedir:

a) Takva, yanlış ve batıl inançlara kapılmaktan, ruhu kirleten kötü duygulardan, fena huylardan; eksik, kusurlu, zararlı ve haksız davranışlardan, İslâm’ın belirlediği hayat tarzına uymayan yaşayıştan sakınmak, uzak durmaktır.

b) Takva, tüm faaliyetlerde, ödevlerin yerine getirilmesinde, her nevi kötülüğün terk edilmesinde öncelikle Allah’tan (c.c.) ittika etmektir; yani Allah (c.c.) korkusunu, O’na (c.c.) karşı saygılı olmayı ön plana çıkararak bu saygıyı, davranışların ve hayatın temeli yapmaktır.¹⁷⁸³

Kur’an takvayı üç mertebede zikretmiştir. Bu mertebelerden ilki şirkten, küfürden ve nifaktan korunarak imana sarılmaktır. Fetih suresinin yirmi altıncı âyetinde geçen “takva kelimesi” ifadesi bu anlamda olup,¹⁷⁸⁴ bununla kelime-i tevhit kastedilmektedir.¹⁷⁸⁵ İkinci derece, işlemek veya terk etmek suretiyle yüklenilebilecek günahlardan sakınmaktır. A’râf

1777 Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, 2. Basım, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 2/315.

1778 Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir Geylânî, *Gunyetü't-Tâlibîn*, çev. A. Fârûk Meyân, 4. Basım, (İstanbul: Bereket Yayınevi, 1977), 143.

1779 Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed el-Hanefî et-Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünân*, thk. Ahmed Hasen, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 10/388.

1780 Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1306), 10/396.

1781 Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 5/258.

1782 Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, 3. Basım, (yy: Dergah Yayınları, 1999), 201.

1783 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/514.

1784 İsmail Karagöz, Kur'an'da Takvâ Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri, *Diyanet İlmî Dergi*, 31/4 (1995), 53, 54.

1785 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyan an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001), 21/309, 310.

suresinin doksan altıncı âyetinde geçen “takva” lafzı bu anlamı muhtevidir. Âli imrân suresinin yüz ikinci âyetinde zikredilen “takva” lafzıyla ifade edilen üçüncü derece ise kalbi Allah’tan (c.c.) meşgul edecek tüm şeylerden arındırıp, insanın bütün varlığıyla O’na (c.c.) yönelmesidir.¹⁷⁸⁶ Bazı müfessirler bu mertebenin beyan edildiği âyetin¹⁷⁸⁷ “Gücünüzün yettiği kadar Allaha korkun.”¹⁷⁸⁸ kavli ilahisiyle nesh edildiği yönünde görüş açıklamışlardır. Söz konusu zevat, ilk âyetteki teklifin kullara pek ağır geldiğini, yarattıklarının acizliğini bilen Yüce Allah’ın diğer âyeti inzal ederek, lütfü ve rahmetiyle bu emri hafiflettiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁸⁹

Kur’ân’ın, müminlere ittikâ üzere olmalarını tembihlediği birçok husus vardır. Faiz,¹⁷⁹⁰ yalancılık,¹⁷⁹¹ suizan, gıybet¹⁷⁹² vb.¹⁷⁹³ dinin uzak durulmasını emrettiği fiiller bu kabildendir. Ayrıca Kur’ân, Hz. Peygamber’le (s.a.s.) ilişkiler,¹⁷⁹⁴ şahitlik,¹⁷⁹⁵ sulh,¹⁷⁹⁶ cihat,¹⁷⁹⁷ hukuk¹⁷⁹⁸ ve daha birçok konuda¹⁷⁹⁹ ittikayı emretmiştir.

Kur’ân, soyut bir kavram olan takva ile bazı nesnelere arasında müşabehet ilişkisi kurmuştur. Bu çalışmada söz konusu nesnelere ve takva arasında ne tür benzerlikler bulunduğu dair tespitlerde bulunmak amaçlanmaktadır. Ayrıca, konuyla ilgili âyetler muvacehesinde, takva sahiplerinin haiz oldukları nitelikler ve bu niteliklerin takva halinin devamına etkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1. Kur’ân’da Muttakiler

İnsanoğlu tarih boyunca soy, millet, renk farklılığı gibi çeşitli unsurların üstünlük sebebi olduğunu vehmetmiştir. Kur’ân, tüm bu unsurların Allah (c.c.) katında herhangi bir değer ifade etmeyip insanın istifadesine sunulmuş şeyler olduklarını, gerçek üstünlük sebebinin ise takva olduğunu açıklamıştır.¹⁸⁰⁰ Gelmiş geçmiş tüm ümmetlerden muttaki insanlar olmalarının istendiğini haber vermiş,¹⁸⁰¹ sunduğu rehberlikten istifade edebilmenin

1786 Karagöz, Kur’ân’da Takvâ Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri, 54.

1787“Ey iman edenler, Allaha hakkıyla korkun ve ancak müslüman olarak ölüň.”Âl-i İmrân, 3/102.

1788et-Teğâbüň, 64/16.

1789Taberî, *Camiu’l-beyan*, 5/641, 642.

1790 Âl-i İmrân 3/ 130, 131.

1791 el-Ahzâb, 33/ 70.

1792 el-Hucurât, 49/ 12.

1793 el-Mâide, 5/ 57.

1794 el-Hucurât, 49/ 1-3.

1795 el-Bakara, 2/ 283.

1796 el-Enfâl, 8/ 1; el-Hucurât, 49/ 10.

1797 et-Tevbe, 9/ 36, 123

1798 el-Bakara 2/ 237; en-Nisâ, 4/ 129; et-Talâk, 65/ 1, 2.

1799 el-Bakara, 2/ 282; Âl-i İmrân, 3/ 123, 200; en-Nisâ, 4/ 9, 128; el-Mâide, 5/ 35.

1800 er-Rûm, 30/22; el-Hucurât, 49/13.

1801en-Nisa, 4/131.

ön şartının da muttaki bir insan olmak olduğunu beyan etmiştir.¹⁸⁰² Muttakilere, cenneti vaat etmiş,¹⁸⁰³ cehennem azabından korunacaklarını müjdelemiştir.¹⁸⁰⁴ Onlara, kendilerine daima bir çıkış yolu ihsan edileceğini,¹⁸⁰⁵ işlerinde kolaylık sunulacağını,¹⁸⁰⁶ ummadıkları yerden rızka mazhar kılınacaklarını¹⁸⁰⁷ garantilemiştir.

Kur'ân'da, muttakilerin cennet melekleri tarafından nasıl karşılandıklarına ve orada ne tarz ikramlara mazhar kılındıklarına dair birçok malumat yer almaktadır. Cennete, zümlere halinde sevk edilecek olan bu gurup oraya vardığında kapılar açılacak ve görevli melekler tarafından “Selam size! Tertemiz geldiniz. Artık ebedî kalmak üzere girin buraya” sözleriyle karşılanacaklardır. Gördükleri ihsana mukabil onlar, “Bize verdiği sözde sadık olan ve bizi, dilediğimiz yerinde oturacağımız bu cennet yurduna vâris kılan Allah'a (c.c.) hamdolsun. İyi amelde bulunanların mükâfatı ne güzelmiş!” demekten kendilerini alamayacaklardır.¹⁸⁰⁸

Muttakiler cennete esenlik ve güven içerisinde gireceklerdir.¹⁸⁰⁹ Orada temiz su ırmaklarından, tadı bozulmayan süt ırmaklarından, içenlere zevk veren şarap ırmaklarından ve süzme bal ırmaklarından istifade edeceklerdir.¹⁸¹⁰ Bahçelerde, çeşme başlarında¹⁸¹¹ ve gölgeliklerde bulunacaklar,¹⁸¹² ince ipekten ve parlak atlastan elbiseler giyecekler,¹⁸¹³ kendilerine, canlarının çektiği meyve ve et çeşitleri sunulacak,¹⁸¹⁴ çeşitli içecekler ikram edilecektir.¹⁸¹⁵ İçlerinden, dünyadayken birbirine kin beslemiş olanların kalplerindeki kin çıkarılacak ve onlar kardeşler olarak karşılıklı oturacaklardır.¹⁸¹⁶ Yanlarında, onlardan başkasına bakmayan, kendileriyle yaşıt güzeller,¹⁸¹⁷ tertemiz eşler¹⁸¹⁸ bulunacak, etraflarında, hizmetlerine verilmiş, saklı inci gibi gençler dönüp dolaşacaktır.¹⁸¹⁹

1802el-Bakara, 2/2.

1803er-Ra'd, 13/35; el-Furkân, 25/15; Muhammed, 47/15.

1804et-Tûr, 52/18.

1805et-Talâk, 65/2.

1806et-Talâk, 65/4.

1807et-Talâk, 65/3.

1808en-Nahl, 16/32; ez-Zümer, 39/73-74.

1809el-Hicr, 15/46.

1810 Muhammed, 47/15.

1811ed-Duhân, 44/52.

1812el-Murselât, 77/41.

1813ed-Duhân, 44/53.

1814et-Tûr, 52/22.

1815Sâd, 38/51.

1816el-Hicr, 15/47.

1817Sâd, 38/51.

1818Âl-i İmrân, 3/15..

1819et-Tûr, 52/24.

Kur'ân, muttakilerin haiz oldukları bazı özelliklerden bahsetmektedir. Muttakiler gayba,¹⁸²⁰ meleklerle, peygamberlere,¹⁸²¹ Kur'ân'a ve ondan önce gönderilen kitaplara ve ahirete iman etmiş kimselerdir.¹⁸²² Ayrıca onlar namaz¹⁸²³ ve zekat gibi temel ibadetleri layığı veçhiyle ifa etmektedirler. Bu zümrenin haiz oldukları ahlaki erdemlerden bazıları ise şunlardır:

Yardımseverlik,¹⁸²⁴ doğruluk, sabredicilik,¹⁸²⁵ yanlışta bile bile ısrar etmemek,¹⁸²⁶ öfkeye hâkim olmak, affedicilik.¹⁸²⁷

1.1. Muttakilerin Özellikleri ile Takva Arasındaki İlişki

Muttakilerde bulunan özellikler aynı zamanda onlara keyfiyet bakımından katkı sağlamakta, takvalarını ziyadeleştirmektedir. Örneğin namaz bir insanın muttaki olduğunun en somut göstergelerinden biri olmakla birlikte takvayı güçlendirici bir fonksiyon icra etmektedir. Zira o, kişiyi hayâsızlık, fenalık ve azgınlıktan korumaktadır.¹⁸²⁸ Nitekim takva kavramına dair tanımlarda, onun, hayatı Allah'ın (c.c.) yasakladığı kötülöklere bulaşmadan yaşama çabası olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹⁸²⁹ Muttakilerin ahirete iman etmiş kimseler olmaları da onları kötü fiillere yönelmekten alıkoyan unsurlar arasındadır. Kişinin, kendisinden sadır olacak her çirkin eylemin ebedi hayatını olumsuz etkileyeceğini biliyor olması onu takva sahibi bir insan olmaya yönlendirecektir. Meleklerin varlığını kabullenmiş, yapıp ettiği her şeyin onlar tarafından kaydedildiğine inanmış bir kimse de takvaya uygun olmayan davranışlardan kaçınmaya gayret edecektir.

Malum özelliklerin her biri kulluğun icaplarıdır. Kur'ân, "Ey insanlar; sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk ediniz ki takva sahibi olasınız."¹⁸³⁰ buyurarak bu icaplarla takva arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmuştur. Kulluğun, yani İslâm'a özgü iman, ibadet, ahlâk ve sair amelleri yerine getirmenin hâsıl edeceği sonuç takvadır. Mezkûr âyete, "Sizi ve sizden öncekileri sakınsınlar diye yaratan Allah'a (c.c.) kulluk edin" şeklinde meal vermek de mümkündür. Buna göre ise takva ile kulluk birbirini tamamlayan, biri bulunmadan diğeri bulunmayan, her ikisi bir bütün olarak yaratılışın amacını teşkil eden iki kavram olarak ortaya çıkmış olur. Yani insanlar Allah'a (c.c.) kulluk etmeleri durumunda

1820el-Bakara, 2/3.

1821el-Bakara, 2/177.

1822el-Bakara, 2/4.

1823el-Bakara, 2/3.

1824el-Bakara, 2/3, 177.

1825el-Bakara, 2/177.

1826Âl-i İmrân, 3/135.

1827Âl-i İmrân, 3/134.

1828en-Nahl, 16/90.

1829Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/71.

1830el-Bakara, 2/21.

yaratılış amaçlarını teşkil eden takvayı gerçekleştirmiş, bunu gerçekleştiren de kulluğu yerine getirmiş olurlar.¹⁸³¹

2. Kur'ân'ın Takvaya Dair Teşbihleri

2.1. Takva ve Azık

Kur'ân'ın, takvayı teşbih ettiği nesnelere biri azıktır. İlgili âyette geçen ifade şu şekildedir:

“Azık edin, şüphe yok ki azığın en hayırlısı takvadır.”¹⁸³²

Azık, özellikle eski dönemlerdeki yolculuklarda olmazsa olmaz bir tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira maddi hayatın idamesi yeme içme ile mümkün olabilmektedir. Kâinata bir yolcu mesabesinde olan kulun bu dünyada hazırlayacağı, ahiret yolculuğunda istifade edeceği bir azığa da ihtiyacı vardır. Bu azık ise takvadır. Kur'ân'da yer alan bu teşbih şairlere de ilham kaynağı olmuştur:

“Sen takva azığıyla yolculuğa çıkmadığında
Ölümden sonra da (onu) azık edinmiş kimselerle karşılaşırsan
Onun gibi olmadığının pişman olacaksın
Ve (onun) biriktirdiği gibi biriktirmediğine.”
“Ölüm dalgaları azığın bir denizdir
Orada yüzenin hüneri boşa çıkar
Ey nefis, sana söylüyorum dinle
Bir söz ki, şefkatle öğüt veren kimseden
İnsana kabrinde arkadaşlık etmez
Takva ve salih amelden gayrısı”

Mezkûr şiirlerden ilki A'şâ'ya ikincisi ise bir diğer şaire aittir.¹⁸³³

Takvanın azığa teşbih edildiği âyet yanlış bir takva anlayışını izâle etmektedir. Âyet, mütevekkil insanlar oldukları iddiasıyla azıksız olarak hacca giden Yemen halkı hakkında nâzil olmuştur. Cahiliye devrinde, hac yolculuğuna çıkılırken erzak almak dünyevî bir tutum olarak nitelenmiş, muttaki bir insanın Allah'ın (c.c.) evine giderken yanına hiçbir dünyevî eşya almaması beklenmiştir. Âyette zımnen, yanına hiç erzak almaksızın hacca gitmenin bir meziyet olmadığı, gerçek meziyetin kişinin Allah'tan (c.c.) korkması, O'na itaat etmesi ve hayatını günahlardan temizlemesi olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim bir kimse çekinmeden günah işliyorsa, hacca giderken yanına hiçbir dünya malı almaya da bu anlam ifade etmez. Diğer taraftan bir kimse Allah'tan (c.c.) gerçekten korkuyor ve ahlâken temizliğini koruyorsa, hacca giderken yanına ne kadar dünya malı alırsa alsın onun değeri ne Allah (c.c.) katında, ne de diğer insanlar katında azalmaz.¹⁸³⁴

1831 Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/86.

1832el-Bakara, 2/197.

1833 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 3/329, 330.

1834Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2/248.

Tefsirlerde, malum âyetin nüzul sebebine dair başka rivayetlere de yer verilmiştir. Âyetin bir kısım insanların, yanlarında bulunan azıkları ihrama girince atmaları ve kendilerine yeniden azık edinmeye çalışmaları üzerine nazil olduğu yönündeki rivayet bunlardan biridir.¹⁸³⁵ Âyetin, takvaya daha uygun olduğu zannıyla azıksız olarak hac yolculuğuna çıkan bazı kimselerin Mekke'ye varınca orada dilenmek zorunda kalmaları üzerine indiği de söylenmiştir. Bu sebeple âyette “Azık edinin” buyrulduğu; ardından da “Kuşkusuz azığın en hayırlısı takvadır” buyrularak hac yolculuğuna hazırlıksız çıkıp sonra da insanlardan yiyecek-içecek istemenin iyi bir davranış olmadığına, takvaya da aykırı olduğuna işaret edildiği ifade edilmiştir. “Azık edinin” ifadesi bazı müfessirlerce, “Hayırlı ameller işleyerek âhiret hazırlığı yapın” anlamında yorumlanmıştır. Ancak bu ifadeyi maddi hazırlığı da kapsayacak şekilde yorumlamak takva şartını gerçekleştirme bakımından daha isabetlidir.¹⁸³⁶ İlk yorumu yapan müfessirlerden biri olan Râzî, dünya azığı ile ahiret azığı olan takva arasında şöyle bir karşılaştırma yapmıştır:

a. Dünya azığı kişiyi, vehim olunan bir azaptan kurtarır; ahiret azığı ise, kesin ve kafi olan bir azaptan kurtarır.

b. Dünya azabı kişiyi, inkıta uğrayan bir azaptan kurtarır; ahiret azığı ise, daim ve ebedi bir azaptan kurtarır.

c. Dünya azığı kişiyi elemeler, hastalıklar ve belalarla karışık olan bir lezzete ulaştırır. Ahiret azığı ise, zarar şaibelerinden uzak, inkıta ve kesintiden hâlî olan devamlı ve baki lezzetlere ulaştırır.

ç. Dünya azığı her saat ve her an elden çıkabilir veya noksanlaşabilir. Ahiret azığı ise kişiyi ahirete götürür ve her an her saat gelir ve yaklaşır.

d. Dünya azığı kişiyi, şehvet ve nefsin kürsüsüne götürür. Ahiret azığı ise, Allah'ın (c.c.) celâl ve kuds basamağına ulaştırır.¹⁸³⁷

2.2. Takva ve Giysi

Kur'an'ın takva ile arasında müşabehet ilişkisi kurduğu bir diğer nesne ise giysidir. İlgili âyette geçen ifade şöyledir:

“Ey Adem oğulları! Size avret yerlerinizi gizleyecek bir giysi ve bir süs örtüsü indirdik. Takva giysisi ise daha hayırlıdır.”¹⁸³⁸

Bu âyetin, cahiliye Araçlarından bazısının “Bizler, içinde Allah'a (c.c.) isyan ettiğimiz giysilerimizle tavaf yapmayız” diyerek Kabe'yi çıplak olarak tavaf etmeleri üzerine nazil olduğu rivayet olunmuştur.¹⁸³⁹ Giyinme ve örtünme sadece insana özgü bir davranış olup medeniyetin de en eski tezahürlerindendir. Âyetteki “indirdik” ifadesi, belirtilen nimetin ilâhî bir lütuf olduğuna, insanların bu nimetin değerini ve kullanma zarureti fitrî olarak

1835 Taberî, *Camîu'l-beyan*, 3/494.

1836 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/313.

1837 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/182, 183.

1838el-A'râf, 7/26.

1839 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.), 4/28, 29.

kavradığına işaret etmektedir.¹⁸⁴⁰ Ayette bu ifadenin seçilme sebebinin, giyilen şeylerin ham maddeleri olan pamuk ve ketenin bitmesi ve kendilerinden yün, kıl ve tüylerin alındığı davarların hayatta kalması için yağmura ihtiyaç duyulması ve onun da gökten iniyor olması olabileceği düşünülmüştür. İfadenin, “Biz size elbisenin ne şekilde yapılacağı ilhamını verdik” anlamına gelme ihtimali üzerinde de durulmuştur. İfadeyle, Hz. Âdem ve Hz. Havva ile birlikte örnek teşkil üzere bir miktar elbisenin indirilmiş olmasının kast edilmiş olabileceği de söylenmiştir.¹⁸⁴¹ Âyet üç türlü giysiden bahsetmektedir. Bunlardan ilki yalnızca örtünme ihtiyacını karşılayacak olan basit ve sade bir giysi, ikincisi ise örtünmenin yanında ziynet maksadı taşıyan kaliteli, temiz ve düzgün bir giysidir. Üçüncüsü ise takva giysisidir. Âyette sırf örtünme amaçlı elbise yanında ziynet amacı ve değeri taşıyan elbisenin de Allah’ın (c.c.) lütfu ve nimeti olarak anılmasının, pejmürde kılık kıyafeti züht ve takva gereği sayan anlayışın isabetsizliğinin kanıtı olduğunu düşünenler olmuştur.¹⁸⁴²

Giysi ve takva arasındaki veçhi şebek koruyuculuktur. Zira giysi sahibini haram bakışlardan ve soğuk sıcak gibi iklimsel faktörlerden koruduğu gibi takva da kişiyi dinin çirkin saydığı şeylerden korumaktadır. Âyette geçen diğer bir ifade olan “Onlar sizin giysinizdir siz de onların giysisisiniz.” cümlesi gayet edepli bir ifade olması cihetiyle dikkat çekicidir. Cümlede hayaller üstü güzellikte kelimeler seçilmiş, erkeğin kadın için, onu örtme ve güzelleştirme bakımından adeta bir giysi olduğu, kadının da, ayıplarını örtüp onu süsleme ve şahsiyetini koruma bakımından erkek için bir giysi olduğu ifade edilmiştir. Bu ifadeyle ilgili yapılan bazı yorumlar şöyledir:

“Kadın ve erkek bir yatakta yatarlarken birbirlerine çok yaklaştıkları için adeta birbirlerine giysi olurlar.”

“Kadın ve erkekten her biri, aralarında geçen ilişkileri insanlardan saklamaları bakımından birbirleri için birer giysidirler.”

“Kadın ve erkekten her biri diğeri için huzur kaynağı olup onunla sükûnete kavuşmaktadır.”¹⁸⁴³

Kur’ân’da takvanın giysiye teşbih edilmiş olması İslâm âlimlerinin bu kavramın zıddı olan “fücur”¹⁸⁴⁴ lafzıyla ilgili düşüncelerini de etkilemiştir. Nitekim meşhur dilci Râğıb el-İsfahânî, fücuru, “takvâ örtüsünü yarmak” şeklinde tanımlamıştır.¹⁸⁴⁵

“Takva giysisi” ifadesini mecazî manaya hamledenler ona değişik manalar vermişlerdir. Katâde, Süddî ve İbn Cüreyc’e göre bu ifadeyle kast edilen şey imândır. İbni Abbas (r.a.) ise ifadenin amel-i Salih manasına geldiğini söylemiştir. İfadenin, güzel gidişat; iffet ve tevhid

1840 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/513.

1841 Kurtubî, *el-Câmi’ liahkâmi’l-Kur’ân*, 9/184.

1842 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/513.

1843 Taberî, *Camii’l-beyan*, 3/231-233.

1844 eş-Şems, 91/8.

1845 Râğıp Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 3. Basım, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2002), 561.

manasına olduğu da söylenmiştir. Bu ifadeyle hakikî mananın, yani giyilen şeyin kendisinin kastedildiğini düşünenler de olmuştur. Bu kanaate sahip olanların âyetle ilgili izahları şöyledir:

- a. Allah'ın (c.c.), insanların edep yerlerini örtmeleri için indirdiği giysi takva giysisidir. Bu yoruma göre, "takva giysisi" ayette birinci olarak geçen "giysi" ile aynı manayı ifade etmektedir. Yüce Allah, daha hayırlı olduğunu bildirmek için bunu tekrar etmiştir.
- b. Takva giysisi, zırh ve miğfer gibi, harpte korunmak için giyilen şeylerdir.
- c. Takva giysisi, bizzat namaz kılarken giymek üzere hazırlanmış elbiselerdir.¹⁸⁴⁶

Sonuç

Kur'ân'ın bahsettiği karakterler genel itibarı ile mümin ve inkârcı olmak üzere iki gruptur. Kur'ân, gerek müminleri gerekse inkârcıları, tutum ve davranışlarındaki farklılıklarından dolayı kendi içlerinde de alt guruplara ayırmıştır. İmanlı insanlardan teşekkül eden zümrelerden biri de takva sahipleridir. Takva sahipleri Yüce Yaratıcı katında en muteber kimselerdir. Zira takvâ, imanlı bir insanın ulaşabileceği en yüksek keyfiyettir. Ona vasıl olanlar, nefis ve şeytanla giriştikleri mücadelede üstün gelmiş, kulluğun zirvesine ulaşma başarısını elde etmiş azimli kimselerdir. Ondan mahrum müminler dünya ve ahirette, Kur'ân'ın müjdelediği birçok nimetten de mahrumdurlar. Her iki âlemde mutluluk, muttaki bir kul olmakla mümkündür.

Kur'ân, müminlere birçok hususta Allah'tan ittikâ etmelerini tembihlemiştir. Zira ittikâ, şerden uzak durma, hayra yönelme noktasında itici bir güç, kolaylaştırıcı bir unsurdur. İttikâ olmadan Kur'ân'ın bahsettiği güzel hasletlerin tümüne birden sahip olmaya çalışmak beyhude bir çabadır.

Kur'ân, muttakilere birçok özellik nispet etmiştir. Bu özellikleri imanla, ibadetlerle, ahlakla ilgili olanlar şeklinde üç kısımda mütalaa etmek mümkündür. Takva halinin sürekliliği bu özelliklerin muhafazasına bağlıdır. Dolayısıyla, kulluğun gerekleri olarak nitelendirilebilecek bu özelliklerle takva arasında derin bir ilişki bulunmaktadır.

Kur'ân, takvayı azığa ve giysiye teşbih etmiştir. Yiyecek ve giyinme, dünya hayatında kişinin en mühim ihtiyaçlarındandır. İnsanın gıda nevinden şeylere sahip olması çıktığı yolculuklarda daha da önem kazanmaktadır. Zira özellikle eski dönemlerdeki yolculuklar ıssız bölgeleri kat etmeyi gerektirmeleri hasebiyle bu yolculuklarda kişi, yola çıkarken yanına aldığı azıkla yetinmek durumundadır. Bu kişinin durumu dünya hayatını tamamlayıp ahiret yolculuğuna çıkan kimsenin durumuyla benzerlik arz etmektedir. Zira ahiret yolcusu da, dünya hayatında hazırlayıp yanına alacağı bir azığa, azıkların en hayırlısı olan takvaya muhtaçtır. O, karşısına çıkacak zorlu merhaleleri takvası sayesinde sıkıntısız bir şekilde kat edecek ve umduğuna nail olacaktır.

İnsanoğlu giyim eşyalarından örtünme ve süslenme hususlarında istifade etmektedir. Örtünme, haram bakışlardan ve iklimsel koşullardan korunmayı sağlaması hasebiyle

1846 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/55.

süslenmeden daha mühim bir ihtiyaçtır. Takvanın giysiye teşbih edilmesinin sebebi de onda bulunan koruyuculuk ve süsleme vasıflarıdır. O, sahibini haramlardan koruyan bir zırh olmasının yanında, ona güzellik katan bir ziynettir.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996.

Cebeci, Lütfullah. *Kur'ân'a Göre Takvâ*. İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1985.

Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. 2 Cilt. çev. Mehmet Erdoğan. 2. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir. *Gunyetü't-Tâlibîn*. çev. A. Fârûk Meyân. 4. Basım. İstanbul: Bereket Yayınevi, 1977.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. 1. Basım. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İsfehânî, Râğıp Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 3. Basım. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.

Karagöz, İsmail. Kur'ân'da Takvâ Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri. *Diyanet İlmî Dergi*. 31/4 (1995): 49-62.

Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. 3. Basım. yy: Dergah Yayınları, 1999.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Camîu'l-beyan an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed el-Hanevî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*. 4Cilt. thk. Ahmed Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaşâ. *Tâcu'l-'Arûs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1306.

KUR'AN KISSALARININ AHLÂKÎ BOYUTLARI

İshak DOĞAN¹⁸⁴⁷**Giriş**

Her din, müntesipleri nazarında gerek ölüm öncesi ve gerek ölüm sonrası ortaya koyduğu hak, adalet, huzur ve mutlulukla veya bunu vaat eden dünyasıyla değer kazanır. Bu anlamda insan için din, hem ideal bir dünyaya adım atmak ve hem de bireysel anlamda kendisini güvende hissedip tatmin olabileceği bir aidiyet anlamı taşır. İdeale ulaşmanın bir bedelinin olduğunu bilen insan, dinin şekillendirdiği dünyaya ulaşabilmenin yolunun düşünsel, toplumsal ve ahlâkî bir değişimden geçtiğinin de farkındadır. Bu yüzden dünyayı imar etmeye kalkışmadan önce söz konusu dünyanın bir bireyi olma çabası gösterir. Din ya da ideolojinin, vaat ettiği yaşam ve huzurun ancak ortaya koyduğu ilkeler ve ahlâka uyan kimseler için olduğunu vurgulaması, inanan kimsenin de bu ideal hayata ulaşabilmek için dinin kendisini şekillendirmesine izin vermesine neden olur ki, bu açıdan her din ya da ideoloji, söylemler ve ritüellerinin yanı sıra kendine özgü bir ahlâk anlayışı da taşır.

Nitekim İslam da insanları Allah katında eşit kılacağını vaat ederken, bunun sadece söylemlerle gerçekleşmeyeceğini, toplumun dönüşümü için bireylerin bu dönüşümü hak eden kimseler olmasını emretmiştir. Mekke'de 13 yıl boyunca tevhid ilkesi vurgulanırken, Müslümanların zihnî değişimle birlikte ahlâkî değişimlerinin gerekliliği de ortaya konulmuş, itikad, ibadet ve ahlâk eğitimi bir bütün halinde ele alınmıştır. Zihin dünyasının ve ahlâkın birlikte değişimi, İslam'a karşı çıkanlara bu yeni dinin sadece kalpte ve zihinde gerçekleşen devrimsel düşüncelerle sınırlı olmadığını, yüzyıllar sonra bile tüm dünyanın tanık olup hayran kalacağı bireysel ve toplumsal bir ahlâka sahip olduğunu göstermiştir. Hatta bu anlamda, İslam'ın tüm dünyaya yayılmasındaki en büyük etkenin de cihaddan ziyade Müslümanların taşıdığı ahlâk olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tarihin itiraf etmekten kaçınmadığı bu gerçeğin arka planına bakıldığında, Müslümanların bu ideal ahlâka sadece Kur'ân ve Hz. Peygamber'in örnekliliği ile ulaştıkları görülür. Mekke döneminde nazil olan, "*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.*"¹⁸⁴⁸ ve Medine döneminde nazil olan "*Andolsun ki, Rasûlullah sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.*"¹⁸⁴⁹ âyetleri, 23 yıl süren İslam'ın tebliğ döneminde güzel ahlâkın ve örnekliliğin, Müslümanlar nezdinde Hz. Peygamber ile mücessem hâle getirildiğini ve bu vurgunun vahyin nüzûlünden nihayete erinceye dek hiç ihmal edilmediğini gösterir.

Hz. Peygamber'in örnekliliğinin yanı sıra Kur'ân, insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarıp huzur ve mutluluk içinde yaşamayı vaat ederken, ortaya koyduğu prensiplerin zihinlere yerleşip kalplerde etkili olabilmesi için en üstün anlatım ve eğitim metotlarını

1847 MEB, Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL, doganishak@hotmail.com

1848 el-Kalem 68/4.

1849 el-Ahzab 21/33.

kullanmıştır. Bu anlatım metotlarının en önemlilerinden biri de inanç, ahlâk ve karakter eğitiminde Kur’ân’ın etkin şekilde kullandığı ve kıyamete kadar ahlâk eğitiminde değerini asla kaybetmeyecek olan kısra anlatım metodudur. Çünkü insan ruhu, doğası gereği ruhun potansiyelini uyandıran ve duygularını harekete geçiren kıssalara kulak verme ve onları takip etme eğilimindedir. Kıssalar, bireyler üzerinde o kadar hızlı bir etkiye sahiptir ki, birey genellikle kısra ile kaynaşır ve kendisini onunla yaşıyormuş gibi hisseder. Sahnelenen taraflardan birini destekleyip savunurken, fitrat olarak kötü olanın karşısında yer alır. Taraf olduğu kişiyle bütünleşir, şahsiyetini kahramanının kişiliğiyle özdeşleştirerek bu özellikleri gerçek hayatına taşır.

Kur’ân kıssaları, Kur’ân’ın dörtte birinden daha az değildir. Mekkî sûrelerdeki Kur’ân kıssalarının Mekkî sûrelerin yaklaşık olarak yarısını oluşturduğu, Medenî sûrelerde ise kıssaların daha az yer aldığı görülür.¹⁸⁵⁰ Kıssaların bu kadar geniş bir yer işgal etmesi, Kur’ân’ın sadece emir ve yasaklardan ibaret olmayıp aynı zamanda edebî bir yöne sahip olduğunu gösterirken, diğer yandan özellikle inanç ve ahlâkî değerlerin kıssalar yoluyla anlatımında insan fitratına seslenen bir kitap olduğunu gösterir. Dolayısıyla Kur’ân, itikad ve ibadet anlamında yeni bir birey oluştururken ahlâkî da ihmal etmez, özellikle kıssalar yoluyla Müslüman ahlâkını oluşturmanın işaretlerini de taşır. Kuran’ı dikkatle okuyan, emir ve yasakları üzerinde düşünen bir kimse, Kur’ân’ın en önemli amaçlarından birinin güzel ahlâkî yaymak, salih amellere çağırarak, zahirî ve batınî kötülükleri yasaklamak olduğunu görür. “*Şimdi onlara bu kıssaları (olayları) anlat ki düşünsünler.*”¹⁸⁵¹ âyeti ile ‘en güzel kısra’ olarak tarif edilen Yusuf sûresinin, “*Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.*”¹⁸⁵² âyeti ile sona ermesi, karakterin oluşumunda kıssaların önemini gösterir. Ayrıca, ibadetlerin yoğun gündeme geldiği Medine dönemi sûrelerinin aksine Mekkî sûrelerde kıssaların yoğun işlenmesinde ibadetten önce kıssaların gündeme ge(tiri)lmesi, kıssaların bireysel eğitimde öncelikli rolünü, karakter gelişimindeki işlevini ortaya koyması bakımından manidardır.

1. KISSALARIN AMACI

Kıssaların amacı ile Kur’ân’ın amacı aynıdır. Kur’ân, insanların dünyada huzurlu ve mutlu, âhirette ise cenneti ve Allah’ın rızasını kazanan bireyler olması hedefini taşır. Kur’ân, kıssalardan ibret alınması yoluyla gönüllülük içerisinde insanın buna ulaşma yolunu gösterir. Kıssalar, iman kaynaklı ve takva temelli bir ahlâk inşa eder; merhamet, dürüstlük, sabır, hayâ, cömertlik gibi ahlâkî değerlere sahip bireyler oluşturur. Böylece kişi, Allah katında O’nun razı olacağı bir kul olmaya çalışırken, bu ahlâkî ilkelerle de toplumda bir yer edinir. Kur’ân, inananların eğitimi için kıssalarla onu ahlâk sahibi olmaya ve ibadete yönlendirir ki, bunun nedeni ibadetlerin, İslam’ın üzerine inşa edildiği temeli kalıcı

1850 Fadl Hasan Abbas, *el-Kasasü'l-Kur’ânî ihâ’ühû ve nefehâtüh* (Amman: Dâru'l-Furkan, 1985) 29.

1851 el-A’raf 7/176.

1852 Yusuf 12/111.

kılmasıdır. Bu nedenle Kur'ân kıssaları dinî duyguları geliştirmek ve inancı derinleştirmek için ibadet yöntemiyle bütünleştirilmiştir.

Kur'ân kıssaları, sadece tarihî olayları dile getirmezler, evrensel ahlâkî dersler de içerirler.¹⁸⁵³ Bu anlamda Kur'ân kıssaları belli bir hedefi olan kıssalardır; sanatsal ya da tarihsel bir anlatım için Kur'ân'da yer almamaktadırlar. Sanatsal özelliklere ve birey üzerinde benzersiz bir etkiye sahip olmasına rağmen kıssalardaki hedefler, Kur'ân'daki diğer ifade biçimleri tarafından öngörülen hedeflerin aynıdır.¹⁸⁵⁴ Bunun yanı sıra Kur'ân'daki kıssalar didaktik yani öğretici mahiyette kullanılmış olup herhangi bir olayı sadece anlatma gayesini taşımazlar. Kıssaların anlatılmasındaki hedef, Allah'ın önceki dönemlerde doğru yol üzerinde bulunan kimselere mükâfat verdiğini, kötü ve yanlış yolda bulunanları ise cezalandırdığını bildirip öğretmektir.¹⁸⁵⁵ İnsanların ibret almalarını sağlamak, Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğunu ispat etme, peygamberlerin misyon birlikteliğini vurgulama, müslümanlara moral verme ve onları şeytandan sakındırma, gelecek toplumların zihninde örnek bir model oluşturma, kıyametin gerçekliğinden kuşku duyulmamasını sağlama ve insanları imanlı, ahlâklı bir hayat yaşamaya teşvik etme, Kur'ân kıssalarının genel amaçlarından bazılarıdır.¹⁸⁵⁶

Kuşkusuz Kur'ân kıssaları içinde en büyük yeri, peygamber kıssaları tutar. Bunun nedeni, insanların sadece teorik anlamda kendilerine hitap eden ahlâkî ilkelere değil, kıyamete kadar bir rol modele ihtiyaç duymasındadır. Peygamber kıssalarının anlatılmasının ve tekrar edilmesinin nedenlerinden biri, üsve-i hasene olarak nitelendirilen peygamberlerin sahip olduğu ahlâka Müslümanları teşvik etmek, kâfirlerin sahip olduğu kötü ahlâktan insanları uzak tutmaktır. Bu nedenle Kur'ân'ın, bir teşrî' ve ibadet kitabı olmasının yanı sıra hüküm âyetleri arasında tekrarladığı peygamber kıssaları başta olmak üzere anlatılan kıssalardan dolayı, bir ahlâk kitabı olduğu da söylenirse kanaatimizce bir abartı olmaz. Nitekim Hz. Âdem'den başlayarak peygamber kıssalarını okuyan kimse, İslam'ın türedi bir din değil, insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan ve aynı itikadî, ahlâkî ilkeleri dile getiren bir din olduğunu farkedebilir. Peygamberlerin tebliği ve kavimleriyle olan mücadelesini okurken, Müslümanların tarihi gözünün önünde canlanır ve kimi zaman açık, kimi zaman satır aralarındaki itikadî ve ahlâkî yönlendirmelerle karşılaşır. “*Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır.*”¹⁸⁵⁷ âyetinin ifade ettiği şekilde, bir yandan olay ve şahsiyetler zihninde canlanırken, diğer

1853 Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayınları, t.y.), 115.

1854 Fadl Hasan Abbas, *Kasasü'l-Kur'âni'l-Kerim* (Amman: Dâru'l-Furkan, 2001), 43.

1855 Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/186.

1856 Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 86-108.

1857 Yusuf 12/111.

yandan o ibretleri yakalamaya çalışır. Müslüman toplumun her tabakasından insanlara kıssalar yoluyla insanlığın zirvesini oluşturan peygamberlerin örnek şahsiyet olarak sunulması, İslam'ın eşsiz ve sonu olmayan bir ahlâk eğitimine sahip olduğunu gösterir. Yaşamları, mücadeleleri ve kavimlerinin tepkisine rağmen sahip oldukları ahlâk, herhangi bir şart ve nitelik olmadan, her inanan kimse için örnek olarak ortaya konulur.

1.1. Kur'ân Kıssalarının Özellikleri ve Ahlâk Oluşturmada İzlediği Üslup

Kur'ân'ın, Müslümanın sahip olması gereken ahlâk eğitimini gündeme alırken zengin manada üslubu bir arada kullandığı söylenebilir. Kimi zaman diyalog yöntemini kullanırken, kimi zaman örnek gösterme, korkutup teşvik etme (et-terğib ve t-terhib) ya da meselleri kullanır. Ancak ahlâk eğitiminde en büyük payı, kıssalar oluşturur. Kur'ân, sadece anlatım ve birtakım emirler, yasaklarla değil, olayları gözlerinde canlandırabilmeleri ve ondan gerekli dersi alabilmeleri için kıssalar yolunu kullanır. Kıssalar da sadece bir yöntem değil birbiriyle mündemiç yöntemler, muhatabı şekillendirmede araç olarak kullanılmaktadır. Kıssaların örnek gösterme konusunda taşıdığı rol, “Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, “Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız” dediler.”¹⁸⁵⁸ âyetinde geçtiği üzere kâfirlerin bildiği anlamda kör bir taklit değildir. Daha ziyade örnek gösterme, farkındalık, doğru yönlendirme ve doğrudan canlı deneyim ile karakterize edilen bir yöntemdir. Kur'ân'da örnek yöntemle ulaşılan bu hedeflere, peygamberlerden daha üstün şahsiyetler olmadığı için hiçbir modern ahlâk eğitimi ulaşamaz ve bu hedef, ancak kıssa yoluyla aktarılır.¹⁸⁵⁹

Terğib ve terhib, vaaz ve nasihat üslûbunda ise, kıssalar nasihatın anlamını derinleştirir ve böylelikle teşvik edilen hedefler gerçekleşmeye daha da yaklaşır. Aynı şey iyiliği emredip kötülükten alıkoyma, hakkı, sabrı ve merhameti tavsiye etme konusunda da geçerlidir. Alışkanlık oluşturarak bunu ahlâka dâhil etme yönteminde, bireylerin davranışlarının ölçüldüğü uygun davranış modelleri oluşturmak için Kur'ân kıssaları bu yöntemle bütünleştirilir. Çünkü kıssalar, İslam ahlâk değerlerinin somutlaşmış hâlidir. İslam'da ahlâk, sahip olunan bilinçsiz alışkanlıklar ya da davranışlar değil, bilinçli yaşama alışkanlığı ve yönelimlerdir. İşte Kur'ân kıssaları bu değerlerle birleştirildiğinde çok yönlü canlı modeller sunar, kıssa sahiplerinin de kendisi gibi bir insan olduğunu, ‘o yapabiliyorsa, ben de yapabilirim’i düşünen kişi modelleme yaparak örnek davranışların bizzat kendisi tarafından

1858 el-Bakara 2/170.

1859 Son dönemlerde Batılı kuramcılardan Albert Bandura'nın, davranışın oluşumunu açıklarken geliştirdiği Sosyal Bilişsel Teorinin temel kavramlarından özyeterliliğin kaynağı olarak işaret ettiği dolaylı deneyimler tam da bunu açıklamaya çalışsa da, örneklendirmede yetersiz kaldığı görülmektedir. Esasen İslam eğitimi, asırlar öncesinde bu konuyu gündeme getirerek davranış kazandırmada, ahlâk inşâsında İslam peygamberlerini kaynak olarak göstermektedir. Bkz. Yunus Emre Sayan-Mustafa Tavukçuoğlu, “Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlilik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (15 Aralık 2020), 841.

da yapılabileceğine inanır; bu bilinç, doğru, güzel, iyi davranışların yapılabilirliğini sağlar. Bu yöntemlerin yanı sıra kıssaların taşıdığı özelliklerden bazıları şunlardır:

1. Kur'ân kıssalarının üslûbu, insanın doğuştan gelen eğilimine hitap etmesiyle karakterize edilir. Kur'ân, bu doğuştan gelen eğilimi ele alıp ahlâkî kıssalarla onu yüksek bir seviyeye çıkarmaya çalışır. Çünkü kıssaların, ırkları, dilleri ve eğilimleri farklı olsa da insanlar üzerinde eşsiz bir etkisi vardır. Kur'ân kıssalarındaki ahlâkî eğitim, insanları tek bir kalıba sokmaya çalışan zorunlu ve baskıcı eğitim yerine, her insanın özel olduğu¹⁸⁶⁰ anlayışından hareketle, bu özelliğini keşfetmesini sağlayarak insanın içinden kaynaklanan gücü geliştirmeye çalışır. Dolayısıyla kıssalar, insandaki doğuştan gelen bu eğilimi kontrol etmek, onu yönlendirmek ve yaratılış gayesini gerçekleştirme yolunu izler.

2. Kur'ân kıssalarının ahlâkî üslûbu, vaaz ve nasihat gibi kişiyi cesaretlendirme ya da duygusal açıdan ele alan diğer eğitim yöntemlerinin aksine insana yaşayan, algısal ve duygusal yönlerle hitap eder.

3. Kur'ân kıssalarındaki üslûp, tarihsel olayların tekrar edilme ihtimalini zihinlerde uyandırır. Kur'ân kıssaları, tüm hareket ve etkileşim unsurlarının mevcut olduğu ve yinelenebilecek bir yaşam kesiti sunar. Okuyucu, kıssaları okurken karakterlere yaklaşır, yanlış tavır ve davranışlardan kurtulacak şekilde onlarla etkileşime girer. Algı, duyguyla; inanç, kıssa ile bütünleşir. Böylelikle tefekkür, imanın merkezinde yer aldığı gibi kıssalar da bu imana giden tefekkürün merkezinde yer alır.

4. Kur'ân kıssalarının üslûbu, durumların ve olayların çeşitliliği ve birden fazla bağlamda ele alınması ile karakterize edilir. Bu, ahlâk açısından Kur'ân kıssalarının etkisini daha da artırır.

5. Kur'ân kıssalarında ahlâk, çoğu zaman açık bir şekilde bilgi kesiti olarak sunulmaz; diyalog veya farklı bir anlatım yoluyla ima edilir. Kıssalar, zihne hitap ederken duyulara da hitap eder ve duyguları da harekete geçirir. Bu da davranışa yol açar ve aşamalı bir ahlâk eğitiminin sonuçlarına ulaşır.¹⁸⁶¹

İnsanları karanlıklardan aydınlıklara çıkarmanın yanı sıra, bu aydınlığın bir yansıması olarak ahlâksızlıktan ahlâklı ve erdemli bir kişiliğe çıkaran Kur'ân, bu kıssalarda, sebep ve sonuçlarını göstererek ahlâkî davranışların kişiyi ulaştırdığı noktaya işaret eder. Bizi güzel ahlâka sevk edip kötü ahlâktan uzak durmaya çağıran Kur'ân, bunu doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki metotla gerçekleştirir.

a. Doğrudan: Kur'ân'ı dikkatli şekilde okuyan kimse, Kur'ân'ın güzel ahlâklı olmaya çağrıda bulunduğunu ancak bunu sık sık dile getirmediğini, bunun aksine kötü ahlâka karşı daha fazla uyarılarda bulunduğunu fark eder. Örneğin: “*Ey iman edenler! Bir topluluk bir*

1860 İsra 17/84.

1861 Mahrûs Seyyid Mürsî, “el-Hedefu't-terbevî fi'l-kıssati'l-Kur'âniyye”, *Mecelletu Külliyyeti't-Terbiye* 6/1 (1990), 398-400.

*diğerini alaya almasın.*¹⁸⁶² ya da *“Zulmedenlere eğilim göstermeyin, yoksa size ateş dokunur.”*¹⁸⁶³ buyrulur.

b. Dolaylı Yoldan: Kur’ân, kıssalar yoluyla kötü ahlâkı bırakıp güzel ahlâka sahip olmaya dolaylı olarak işaret eder. Geçmiş milletlerin kıssalarını anlattıktan sonra okuyucuyu ibret almaya ve muhteşem bir üslûpla ahlâk üzerinde odaklanmaya çağırır. Örneğin, Şuayb (as) kavmini yeryüzünde bozgunculuk yapmamaya çağırınca, kavmi onu yalanlar. Kıssanın sonunda: *“Bunun üzerine kendilerini o malum sarsıntı yakaladı da yurtlarında diz üstü çöke kaldılar”*¹⁸⁶⁴ buyrulur, her Müslümanın Şuayb’ın kavminin başına gelenlerden, tercihleri sonucu ulaştıkları olumsuz karşılığı fark edip ibret alması sağlanır. Kıssanın bu şekilde sonlanması konusunda inananlar, Şuayb’ın kavminin yakalandığı azaba yakalanmamak için Hz. Peygamber’in emirlerine itaat eder, kendilerine yasaklamış olduğu şeyleri yapmaktan kaçınırlar, Şuayb’ın kavmine benzememeye çalışırlar.

1.2. Peygamber Kıssalarında Ahlâk Vurgusu

Kur’ân’a göre önceki toplumların helâk nedenlerinden biri, Allah’ı inkâr ya da Allah’a ortak koşmak iken, diğeri ise kötü davranışlarda ya da ahlâksızlıkta bulunmalarıdır ki, inancın tavır ve davranışlar üzerindeki etkisinden dolayı tam da burada ahlâk ile iman ilişkisi gündeme gelir. Kıssalarda da imanın ahlâka ve ahlâkın da imana rehberlik ettiği açıkça görülür. Nitekim Allah: *“Halkı iyi olduğu halde Rabbin, haksızlıkla memleketleri helâk etmez.”*¹⁸⁶⁵ buyurarak toplumsal ahlâkın önemine dikkat çeker. Bu nedenle peygamberler, insanlara iletmeleri gereken tevhid, emir ve yasakların yanı sıra inananların sahip olması gereken ahlâk ve faziletlere de çağrıda bulunmuşlardır ve bu ahlâk çağrısı, onların tebliğiyle birlikte başlamıştır. Çünkü Allah’a iman ile ahlâklı bir kişiliğe sahip olmak birbiriyile ilişkilidir ve her ikisi de Allah’a teslimiyet, boyun eğme ve itaati gerektirir. Ahlâk, iman ile ilişkili olduğundan dolayı her peygamber, kavminde yokluğunu hissettiği ahlâkî ilkeleri vurgulamış, beklenen ahlâkî davranışı öne çıkarmıştır. Bu manada her peygamberde farklı ahlâkî ilkeler gündeme gelir. Peygamberlerin davetinde ahlâka çağrı olduğu gibi bu ahlâkın fiilî uygulamaları da yer alır. Her peygamber, ahlâk konusunda kavmine örnektir ve herhangi bir ithama neden olmayan yüce bir ahlâka sahiptir. Bu yüzden Kur’ân kıssalarında onların hayatlarına, mücadelelerine ve çağrılarına özel bir önem verilir. Buna Allah: *“Onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlar işlemeyi, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik”*¹⁸⁶⁶ ifadesiyle dikkat çeker.

Peygamberler, Allah’ın kulları arasından seçmiş olduğu kimselerdir. Allah onlara hikmet, üstün bir zekâ ve ahlâk vermiştir. Emirlerini tebliğ etmeleri, gazabı ve cezasından sakındırmaları, dünya ve âhirette onları mutluluğa ve huzura ulaştırmaları için kendisi ile

1862 el-Hucurat 49/11.

1863 Hûd 11/113.

1864 el-Ankebut 29/37.

1865 Hûd 11/117.

1866 el-Enbiya 21/73.

kulları arasında onları aracı kılmıştır. Bununla birlikte onların seçilmiş kimseler olması, insan oldukları gerçeğinin önüne geçmez. Birçok âyette ısrarlı bir şekilde onların da insan olduklarına vurgu yapılır.¹⁸⁶⁷ Evlenip çocuk-çocuk sahibi oldukları, hastalandıkları, geçimleri için çalıştıkları anlatılır. Davud (as) demirci, Musa (as) çobandır. Onlar da diğer insanların yaşadığı psikolojik sorunlarla, birtakım insani zafiyetlerle karşı karşıyadır. Salih kul ile karşılaştığında Musa, unutkanlığından dolayı kendisine çıkışmamasını ister.¹⁸⁶⁸ Sihirbazların yaptıklarını görünce korkuya kapılır¹⁸⁶⁹, kavminin buzağıya taptığını görünce öfkelenir ve elindeki levhaları yere atar.¹⁸⁷⁰ Lût'un kavmine azap etmek için gelen meleklere yemeğe el uzatmadığını gören İbrahim endişeye kapılır.¹⁸⁷¹ Mücadeleleri ve insanlara örnek olmaları için peygamberlerin hayatlarından kesitler sunulurken, onların da beşerî özelliklere sahip olduğunun ön plana çıkarılması, peygamberler ile onları rol model olarak kabul etmek isteyenlerin aynı zeminde durabileceği düşüncesini verir, kendileri gibi, içeriden biri olarak görmeleri sağlar.

Kur'ân kıssalarında geçen peygamberlere ait ahlâkî özellikler, risaletlerinin bir bölümüdür. Onların tavır, davranış ve ahlâkları, tebliğde buldukları risaletin insanların gözü önünde mücessem bir hâle gelmesini sağlar, İslam'ın idealize ettiği insanı temsil eder. Gönderilen peygamberlerin özelliklerine baktığımızda, onların üstün bir ahlâka sahip olduğunu ve bu ahlâka uygun şekilde insanlara davrandıklarını görürüz. Bu özellikler, özellikle peygamberlerin mücadelelerinin zikredildiği kıssalarda öne çıkar ancak uzun uzun anlatılmaz, ibret alması için okuyucuya bırakılır.¹⁸⁷² Örneğin İbrahim (as), 'halîm' olarak nitelendirilir¹⁸⁷³ ancak niye bu sıfatla anıldığı açıkça belirtilmez. Bu özelliğine işaret eden hayatından bir kesitle konu resmedilir. Babası: *"Ey İbrahim! Sen benim ilâhlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, mutlaka seni taşaya tutarım. Uzun bir süre benden uzaklaş!"*¹⁸⁷⁴ demesine rağmen İbrahim, duyduğu şefkat ve merhametten dolayı babasının katılığına karşı ısrarla yumuşak ve sevecen bir şekilde üst üste dört kez: *"Babacığım!..."*¹⁸⁷⁵ diye karşılık verir ve onu doğruya çağırır. Babasının ona aynı şekilde karşılık verip "Evladım" dememesine hatta öfke göstermesine rağmen İbrahim, diyalogun sonunda da onun için af dilemeye devam edeceğini belirtir.¹⁸⁷⁶ İşte İbrahim'in tevhidi tebliğ ederken gösterdiği bu tavır, onun 'halîm' diye nitelendirilmeyi hak ettiğini gösterirken, kâfir dahi olsa evladın babaya karşı kullanması gereken dili ve üslûbu, tebliğ ile ahlâk arasındaki ilişkiyi en güzel

1867 İbrahim 14/11; el-Kehf 18/110; el-Enbiya 21/3; el-Müminun 23/24.

1868 el-Kehf 18/73.

1869 Taha 20/67.

1870 el-A'raf 7/150.

1871 Hud 11/70.

1872 Bkz. Yusuf 12/7; el-Müminun 23/30; el-Kasas 28/3; el-Ankebut 29/24, 35.

1873 et-Tevbe 9/114; Hud 11/75.

1874 Meryem 19/46.

1875 Meryem 19/42-45.

1876 Meryem 19/47.

şekilde gösterir. Ailedeki ikili ilişkiden topluma hatta uluslararası ilişkilere kadar her düzey insani ilişkilerde Müslümanların takınması gereken temel değeri de bu kıssa üzerinden inşâ eder.

Kur’ân, ideal birey ve toplumun oluşmasında sadece emir ve yasaklarla yetinen bir kitap değildir. Baskıcı bir metotla bunu oluşturmak yerine insanların ruhlarını harekete geçirmeye çalışır. İyi ya da kötü eylemlerin sadece insanın ruhuna bağlı olduğunu, mükâfat ve cezanın da ona göre olacağını vurgular. İnsanın benliğinde iyi ile kötü arasında şiddetli çatışma alanlarını netleştirmek için şeytanın, Hz. Âdem’e Rabbine itaatsizlik etmesini fısıldadığından beri çatışma halindeki iki güç olan ruhun kötülüklerini ve hastalıklı yollarını ele alır.

Olumsuz örnekleri göstermesinin yanı sıra insanların huzuru ve mutluluğuyla da ilgilenen Kur’ân, dünyanın kötülüklerini ve insan benliğinin ulaşmakta zorlandığı iyiliksever, hayırsever ruhun örneklerini de anlattığı kıssalarda canlandırmıştır. Bu tür Kur’ân kıssaları aracılığıyla ortaya konulan emirler ve yasaklar davranışları değiştirmeyi ve düzeltmeyi, duyguları kontrol edip dizginlemeyi sağlar.¹⁸⁷⁷ Bunun en güzel örneği Maide sûresinin 27-31. âyetleri arasında anlatılan Hz. Âdem’in iki oğlunun kıssasıdır. Birey ve toplumla ilgili birçok hükmün yer aldığı sûrenin bu bölümünde anlatılan kıssada, insan ruhunun duyguları ve kişinin kardeşi bile olsa kıskançlığın ve nefretin nelere yol açabileceği ortaya konur. Hükümlerin arasında bu kıssanın anlatılması, başta haset ve nefret olmak üzere insanlık tarihinde kötü ahlâkın neden olabileceği sonuçları Kur’ân okurunun zihnine yerleştirmekte ve onu kötü ahlâktan iyi ahlâka sevk etmektedir.

Kur’ân, müslümanın ahlâkını oluştururken onun dürtülerinin ve arzularının, içerden ve dışardan birtakım düşmanlarının olduğunun farkındadır. Bu nedenle bir yandan ahlâkî emirlerden bahsederken, diğer yandan insanın kıssalar yoluyla benlik, nefis, düşünce ve davranışını etkileyen ve şekillendiren hususlara da dikkat çeker. Kur’ân kıssaları, insanlardaki ahlâksızlığa yol açan dış nedenlerden daha çok buna neden olan, insana bu yönde tercihte bulunmasını sağlayan vicdan ve nefis gibi iç tehlikelere dikkatleri çeker ve öncelikle bunları ıslah etmeye kalkışır. İnsanlığın ilk suçu olan masum bir cana kıymaya iten sebep, Kâbil’in nefisine uymasıdır.¹⁸⁷⁸ Aziz’in hanımını zina işlemeye sevk eden sebep, nefsinin ona emrettiğidir.¹⁸⁷⁹ Nitekim kardeşleri Yusuf’u kuyuya atıp ağlayarak babalarına geldiklerinde, babaları onlara: “*Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi!*”¹⁸⁸⁰ der.

Kur’ân kıssalarının amaçlarından biri de, Hz. Âdem’in çocuklarını şeytanın aldatma ve vesveselerine karşı uyarmak, babaları Âdem’den beri kendileri ile şeytan arasındaki sonsuz

1877 Muhammed Kutub, *Menhecû'l-fenni'l-İslamî* (Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1983), 197-199.

1878 el-Maide 5/30.

1879 Yusuf 12/53.

1880 Yusuf 12/18.

düşmanlığı¹⁸⁸¹ vurgulamaktır. Kıssa yoluyla bu tehlikeye dikkat çekmek kalpler üzerinde etkileyici bir hava oluştururken, kıssanın Kur'ân'ın birçok yerinde de zikredilmesi kötü ahlâk ve âkibete neden olan şeytanın çağrılarına karşılık Kur'ân'ın ahlâkî öğretilerini daha da önemli hâle getirmektedir.¹⁸⁸²

Kimi ahlâk nazariyelerine göre bireyler ve toplumlar, emirler ve yasakları uygulama becerisine sahip değildirler ve onlara bunu reddetme fırsatı sunulur. Çünkü bu emir ve yasaklar âdil değildir, kısıtlamalar içerir; özel ve kamusal özgürlüğü sınırlar. Kur'ân ise, İslam ahlâkının bu ahlâk nazariyeleri ile karıştırılmasını istemediğinden onlara sık sık kıssalar yoluyla bu durumun pratik sonuçlarını gösterir. Arzularına karşı gelerek akıllarını kullanan, bilinçli hareket edip Allah'ın emrettiği şekilde davranan topluluklar doğru yola yönlendirilirken, aynı çağrıya cevap vermeyenlerin kötü âkıbeti gösterilir. Örneğin kalplerdeki imanı takviye etmek için Mekke'de nazil olan ve Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lût, Şuayb ve Musa'nın kıssasını içeren Hud sûresine baktığımızda, sûrenin başında âyetleri muhkem olan Kur'ân'dan, onun Allah katından geldiğinden, tek olan Allah'a ibadet etmenin gerekliliğinden, Hz. Peygamber'in uyarıcı ve müjdeleyici olduğundan bahsedildikten sonra istiğfarın ve tevbenin emredildiğini görürüz. Bu çağrıya uyanların dünya ve âhirette mükafat elde edeceği, uymayanların ise kesinlikle bir ceza ile karşılaşacakları belirtilir.¹⁸⁸³

İnsanlığın babası Hz. Âdem kıssasında, yaşadığı sürece insanda hayır ve şer güçlerinin ruhunda birbiriyle çekişeceği anlatılır. Nuh, "Rabbim! Yeryüzünde hiçbir inkârcı bırakma. Doğrusu Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve çok inkârcıdan başkasını doğurup yetiştirmezler."¹⁸⁸⁴ derken, muhatap olduğu kimselerin kendilerinden sonra gelen nesilleri saptıracakları, onları da ahlâksız bir şekilde yetiştirecekleri ve onlara kötü örnek olacakları bir tehlikeye dikkat çeker. İsmail'in babası İbrahim ile olan kıssasında, Allah'ın emrine teslimiyet ve rıza; Musa'nın salih kimse ile olan kıssasında ilim öğrenme yolunda tevazu ve sabrın önemi anlatılır.

Kur'ân kıssaları, iyiliğe ve doğruluğa çağırmada açık ve net bir yaklaşım izler. Peygamberler, insanları tek olan Allah'a kulluğa çağırırken, onları ahlâklı olmaya da çağırmışlardır. Bu yüzden Allah'ın gönderdiği her peygamberin insanlardan güzel ahlâklı olmayı talep ettiğini görürüz. Hz. Âdem'in (as) ilk olma özelliğini bir tarafa bırakırsak, her peygamber, aralarında kötü bir ahlâkın veya çirkin bir davranışın bulunduğu bir topluluğa gönderilir, onları ahlâkın temeli olan Allah'tan sakınmaya/takvaya çağırır. Peygamberler bu konuda şu iki yolu gösterirler: a. Ahlâka çağrı. b. Fiilî olarak ahlâkın uygulanması.

Her peygamber, çağrısına tevhidle başlar ve onu ahlâk ile birleştirir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi her ikisi de birbirinden bağımsız düşünülemez. Nitekim her

1881 Günel, Mehmet Emin . "Şeytan'ın Saptırmasına İlişkin Kur'an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi", Kader 17 / 1 (Haziran 2019), 189.

1882 Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fenni fi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'ş-Şurûk, 2004), 154.

1883 Abde İbrahim Muhammed Belbûl, *el-Kasasu'l-Kur'ânî* (Kahire: Y.y, 1986), 125.

1884 Nûh 71/26-27.

peygamberin, ancak ahlâkları ve itikadları bozulmuş topluluklara gönderildiğini görürüz. Dolayısıyla inancı düzeltmek, ahlâkı da düzeltmek anlamına gelir. Örneğin Nuh, inançları ve ahlâkları bozulmuş bir kavme gönderilince, onları Allah'tan korkup sakınmaya ve sapıklıklarını terk etmeye çağırır.¹⁸⁸⁵ Hud (as), kavmini tevhide ve Allah'a ibadete çağırırken, aynı zamanda onlara günahlarından tevbe etmelerini, işledikleri günahlarda ısrar etmemelerini emreder.¹⁸⁸⁶ Salih (as), kavmini Allah'a ibadete, ahlâksız fiilleri bırakıp tevbe etmeye çağırır.¹⁸⁸⁷ Kavmi arasında açgözlülük ve dünya sevgisinden dolayı ölçü ve tartıyı eksik tutma alışkanlığı bulunduğundan dolayı Şuayb, kavmine dürüst olmayı, ölçü ve tartıyı koruyarak insanları aldatmamalarını ve adaleti gözetmelerini emreder.¹⁸⁸⁸ Lut (as), kavminin içinde bulunduğu durumun ahlâksızlık olduğunu ifşa ederek davetine başlar Bu yüzden onlara tevhide emretmeden önce durumlarını düzeltmelerini ve ahlâk sahibi olmalarını emreder.¹⁸⁸⁹ Musa (as), Firavun'u ahlâklı olmaya çağırır ve ona: "Arınmağa niyetin var mı?"¹⁸⁹⁰ diye sorar. Bu şekilde peygamberler, tevhide ahlâktan ayırmadan insanları sahip oldukları kötü ahlâkı terk etmeye ve tevhidin gereği ahlâkı değerleri kuşanacakları bir İslam'a çağırırlar.

1.3. Kur'ân Kıssalarında Ahlâk Eğitim Yöntemi

Kur'ân, kıssaları oluşturduğu etkiyle bir ahlâk eğitim yöntemi ve konularıyla amele sevk eden bir yapıda kullanmıştır.¹⁸⁹¹ Kur'ân kıssalarının ahlâk eğitiminde üstlendiği görevlerden bazıları şunlardır:¹⁸⁹²

1. İyiliği hatırlatma: Hz. Âdem'in peygamberler ve Âdem'in çocuklarının, varlıklar arasındaki konumunu anlatan kıssada belirtildiği gibi iyiliği ve yaratılışın kökenini, insanın varoluş amacını hatırlatma. Aynı husus Hz. Musa ve Harun'un Firavun ile olan mücadelesinde öne çıktığı gibi diğer peygamberlerin kıssalarında da görülür.

2. Eğitim: Kur'ân kıssaları, dinin temellerini kavrama, Allah'tan yardım isteme ve Hz. Peygamber'e hitap etme âdâbını öğreten bir araçtır. Hâbil-Kâbil kıssasında kötülük yapanın nasıl cezalandırılacağı ve iyilik yapanın nasıl ödüllendirileceği, Hz. Musa'nın, Şuayb'ın kızlarıyla olan kıssasında ise, kişinin çocuklarının eğitimi ile ilgilenmesinin gerekliliği anlatılır. Tüm kıssalar, insana dinin kurallarını, ahlâkın ve iyi bir yaşamın temellerini öğretir.

3. Terbiye: Kur'ân kıssaları, insanların durumlarını ve mümin kimsenin Allah'ın ortaya koyduğu yola bağlılık göstermesi durumunda nasıl kurtulacağını gösteren bir terbiye

1885 Nuh 71/3-4.

1886 Hud 11/52.

1887 Hud 11/61.

1888 Hud 11/84-85.

1889 el-Ankebut 29/28.

1890 en-Naziat 79/18.

1891 Âl-i İmran 3/62.

1892 Halife Huseyn el-Assâl, "et-Terbiyetu'l-halkiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Havliyyetu külliyyeti'ş-şeria ve'l-kanun ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye* 10 (1992), 535.

metodu kullanır. Örneğin Yusuf'un, babası ve kardeşleriyle yaşadıkları ya da Aziz'in hanımı konusunda yaşadığı imtihan, mümin kimsenin sahip olması gereken hakiki ahlâkı gösterip onu terbiye eder.

4. Teşvik ve korkutma (terğib ve terhib): Kıssalar, teşvik ederek ya da korkutarak ahlâk eğitimine katkıda bulunur. Çünkü bir şeyden korkmak, kişinin onu istememesine ve içine düşmekten çekinerek ondan uzaklaşmasına neden olduğu gibi, kişinin ilgilendiği bir şeye olan özlemi harekete geçirilirse, bu özlem kısa sürede onun coşkuyla eylemde bulunmasına neden olur. Dolayısıyla akıl sahibi kimselerin, geçmiş ümmetlerin kıssaları üzerinde düşünmesi ve bunlardan ibret alması gerekir. Çünkü kıssalar, Râzî'nin (öl. 606/1210) dediği gibi, "Dine işaret eden, hakka götüren ve kurtuluşu talep etmeyi emreden hususları içine alan sözlerin toplamıdır."¹⁸⁹³

Diğer yandan teşvik ve korkutmanın karşılığında anlatılan ödül ve cezanın etkisi, cezadan nefret edip nimetlerden hoşlanan insan yapısına uygundur. Kıssalar, Allah'a imanı ve Rasûlü'ne uymayı teşvik ettiği için bu yöntemle odaklanmıştır. Ancak kıssalardaki teşvik, Allah'a ve Rasûlü'ne iman ile sınırlı kalmaz; tam aksine itikad ve itaatin tüm boyutlarını içerir. Kur'ân, kıssalar yoluyla müminleri daha ahlâklı olmaya teşvik ettiği gibi kâfirlerin ve münafıkların ulaştığı sonu göstermekle de onları korkutur.

5. Örnek gösterme: Müslümanlara güzel ahlâkı pratik örneklerle öğretmek, kötü ahlâk ve ahlâksızlığı kınamak, insanları günahlara düşmekten korumak ve günahkâr kimse için tevbe teşvik etmek. Tüm bunlar, Eyyûb'un sabrı ile Yusuf'un sabrı, iffeti ve hoşgörüsü gibi olumlu rol modelleriyle temsil edilirken, olumsuz kişileri ve ahlâkı temsil etmede para ve makam hırsı ile Karun, inkârcılığı ve küstahlığı konusunda Firavun, ahlâksızlığa devam konusunda Lût kavmi örnek olarak gösterilir.¹⁸⁹⁴

a. Model şahsiyetler yoluyla ahlâk eğitimi: Kıssaların bu görevi, "Andolsun, onlarda (İbrahim ve beraberindekilerde) sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır."¹⁸⁹⁵ ve "Andolsun, Allah'ın Rasûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır."¹⁸⁹⁶ âyetleriyle vurgulanır. Kur'ân, peygamberlerin yüce ahlâkına dair hususları, kendilerinden ibret alınması için zikreder. "Kullarımdan şükreden azdır"¹⁸⁹⁷ âyeti, Allah'a şükretmenin zor ve Allah katında değerli bir özellik olduğunu belirtirken, örnek olarak Hz. Nuh ve İbrahim'in şükreden kullar oldukları¹⁸⁹⁸ zikredilir.

1893 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420), 8/250.

1894 Fadl Abbas, *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 44-45.

1895 el-Mümtahine 60/4, 6.

1896 el-Ahzab 33/21.

1897 Sebe 34/13.

1898 el-İsra 17/3; en-Nahl 16/121.

b. Kıssalardaki diyaloglar yoluyla ahlâk eğitimi: Tarihteki bir sahneye şahit olan okur, taraflar arasındaki diyalog yoluyla iyi ile kötüyü ayırt eder ve seçimde bulunur. İbrahim'in, tevhide çağırırken babası Âzer¹⁸⁹⁹ ve kavmiyle¹⁹⁰⁰, ardından Nemrut ile olan diyalogu¹⁹⁰¹; Şuayb'ın da kavmiyle yaptığı konuşmalar buna bir örnektir.¹⁹⁰²

2. KUR'ÂN KISSALARINDA YER ALAN BAZI AHLÂKÎ DEĞERLER

2.1. Bireysel ve Toplumsal ahlâk

Salah: Salah, hidayet yolunu izlemek, aklın çağırıldığı hâl üzere istikamette kalmaktır.¹⁹⁰³ Tüm peygamberler salihdir. Salih olmak, her ne kadar kimi âyetlerde bazı peygamberlere mahsus bir sıfat olarak zikredilse de müfessirlere göre inançları, fiilleri, sözleri ve niyetleri açısından tüm peygamberler salihdir.¹⁹⁰⁴ İbrahim (as), hem kendisinin hem de evlatlarının salih olmasını dilemiş¹⁹⁰⁵, duası kabul edilerek salih bir peygamber olan İshak ile müjdelenirken¹⁹⁰⁶, Zekeriyya da salih bir peygamber olan Yahya¹⁹⁰⁷ ve Meryem de salihlerden İsa ile müjdelenmiştir.¹⁹⁰⁸ Yusuf ve Süleyman da salihler arasında bulunma konusunda yakarıшта bulunmuşlardır.¹⁹⁰⁹ Peygamberlerin ayrılmaz bir özelliği olan salih olmanın yolu ise iman etmek ve salih amelde bulunmak olarak gösterilerek¹⁹¹⁰, rol model ile inananlar arasındaki bağ yaklaştırılmıştır. Salih olmanın mükafatı ise günahların bağışlanması¹⁹¹¹ ve nihayetinde de cennettir.¹⁹¹²

Sıdk (Doğruluk): Sıdk, hem içte gizli tutulan sözün ve hem de haber verilen sözün birbiriyle mutabık olmasıdır. Sözünde ve inancında sadık olan, asla yalan söylemeyen ve fiilleriyle bu sıdkının doğru olduğunu gösteren kişiler için sıddık sıfatı kullanılır.¹⁹¹³ Hüküm

1899 el-En'am 6/74; Meryem 18/42-48.

1900 el-En'am 6/76-81; el-Enbiya 21/52-70.

1901 el-Bakara 2/258.

1902 Hud 11/84-95.

1903 Eyyüb b. Musa Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyat mu'cemu fi'l-mustalahat ve'l-furûku'l-luğaviyye*, thk. Adnan Deriş-Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 561.

1904 Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/575.

1905 eş-Şuara 26/83; es-Saffat 37/100.

1906 es-Saffat 37/112.

1907 Âl-i İmran 3/39.

1908 Âl-i İmran 3/46.

1909 Yusuf 12/101; en-Neml 27/19.

1910 el-Ankebut 29/9.

1911 el-İsra 17/25.

1912 el-Mümin 40/40.

1913 Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredat fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412), 277; Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitabi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1416/1996), 3/397-398.

ifade eden sözün vakiya uygun olması ve yalanın zıttı olarak tanımlanan¹⁹¹⁴ sıdk kelimesini Kuşeyrî (öl. 465/1072), kişinin hâlinde karmaşa, inancında şüphe ve amellerinde kusur olmaması olarak tanımlar.¹⁹¹⁵

Peygamberlerin, meleklerin ve salihlerin ortak özelliklerinden biri olan sıdk, Kur'ân kıssalarında en sık vurgulanan ahlâkî değerlerdendir.¹⁹¹⁶ Örneğin İsa'nın annesi Meryem, dosdoğru bir kadın olmakla nitelenir.¹⁹¹⁷ Mısır kralının gördüğü rüyayı tabir etmesi için Yusuf'un yanına, zindana geri dönen mahkumlardan biri, ona: "Ey doğru sözlü!" diye hitap ederken¹⁹¹⁸, ahlâksız teklifine Yusuf'tan bir karşılık göremeyen Aziz'in karısı, yıllar sonra Yusuf'un doğru söyleyenlerden olduğunu itiraf eder.¹⁹¹⁹ Lût'un kavmine azabı getiren melekler, kendilerini doğru sözlü olmakla nitelerler.¹⁹²⁰ İbrahim ve İdris, Kur'ân'da doğru sözlü peygamberler olarak tanımlanır.¹⁹²¹ Sıdk'ın öneminden dolayı İbrahim, kendisinden sonra gelecekler arasında doğrulukla anılanlardan kılınmayı dilerken¹⁹²², Hz. Peygamber de girişinde ve çıkışında, doğruluk üzere olmasını Rabbinden diler.¹⁹²³ Doğruluğun dünyevî mükafatına en güzel örnek Yusuf'tur. Yusuf (as), başına gelen musibetlere sabretmiş, sonunda masumiyeti ve doğruluğu kanıtlanmış, doğruluğunun bir mükafatı olarak da Mısır hazinelerinin yetkilisi olmuştur.

Allah'a ve peygamberlerine iman edenler, sıddîk olarak tanımlanırken¹⁹²⁴, sıddîk kimseler, Allah'ın nimet verdiği seçkin kimseler¹⁹²⁵ ve yolu takip edilecek örnek şahsiyetler olarak gösterilmiş¹⁹²⁶, Müslümanların, sadık kimselerle birlikte olmaları emredilmiştir.¹⁹²⁷ Kıssalar yoluyla kişinin Allah'a, nefesine, inancına; sözleri ve fiilleri yoluyla da insanlara karşı doğru olması gerekir. Bunun uhrevî karşılığı, kişinin peygamberler, şehidler ve salihlerle birlikte Allah'ın nimetine erişen kimselerden olması¹⁹²⁸ ve kıyamet günü Allah'ın azabından kurtulmasıdır.¹⁹²⁹

1914 Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *et-Ta'rîfat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 132.

1915 Muhammed b. Ali et-Tehnevî, *Mevsûatu keşşâf-i istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/1074.

1916 Meryem 19/41, 54, 56; Yusuf 12/46.

1917 el-Maide 5/75.

1918 Yusuf 12/46.

1919 Yusuf 12/51.

1920 el-Hicr 15/64.

1921 Meryem 19/41, 56.

1922 eş-Şuara 26/84.

1923 el-İsra 17/80.

1924 el-Hadid 57/19.

1925 en-Nisâ 4/69.

1926 el-Fâtiha 1/7.

1927 et-Tevbe 9/119.

1928 en-Nisa 4/69.

1929 el-Maide 5/119.

Kur’ân, kıssaların birçoğunda güzel ahlak sahipleri ile kötü ahlâk sahiplerini karşılaştırmalı şekilde nakleder. Âdem’in karşısında şeytan, Musa’nın karşısında Firavun, İbrahim’in karşısında Nemrut vardır. Böylece inanan ve güzel ahlâk sahibi kimseler ile inkârcı ve kötü ahlâk sahiplerinin ulaştığı sonuç, ibret alıp değerlendirmesi için okura bırakılır.

2.2. Ailevi ahlâk

Kıssalarda, eşlerin birbirlerine; anne-babanın çocuklarına ve çocukların anne-babalarına karşı sorumlulukları ve taşınmaları gereken ahlâk yer alır.

a. Eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları: Kadının kocası ve kocanın da karısı üzerinde hakları bulunduğunu belirten Kur’ân¹⁹³⁰, erkeklere hanımlarıyla iyi geçinmelerini tavsiye eder.¹⁹³¹ Herhangi olumsuz bir durum karşısında şiddete değil, af ve hoşgörüye sarılmayı emreder.¹⁹³² Kur’ân, aileyi yakıtı taşlar olan ateşten koruma sorumluluğunu eşlere bırakır¹⁹³³ ve bu konuda izlenmesi gereken örnekleri kıssalarda belirtir. Örneğin İsmail, ailesine namazı ve zekâtı emredenlerden olmasından dolayı örnek olarak gösterilirken¹⁹³⁴, İsmail’in soyundan gelen Hz. Peygamber de ailesine namazı emreder.¹⁹³⁵ Allah’ı inkâr edenler konusunda Nuh’un hanımı ile Lut’un hanımı örnek olarak verilir.¹⁹³⁶ Her ikisi de kocaları peygamber olmalarına rağmen onlara itaat etmemiş, hatta ihanet etmişlerdir. Musa, Medyen’den Mısır’a doğru yola çıktığında, ısınmaları ve yiyecek bir şey bulabilmeleri için uzakta gördüğü ateşin yanına gitmiş ve orada kendisine risalet görevi verilmiştir. Bu olay da, ailesinin temel ihtiyaçlarını gidermesi konusunda erkeğin rolünü anlatır.¹⁹³⁷

b. Anne-babanın çocuklarına karşı sorumlulukları: Kur’ân’ın ifadesiyle çocuk, anne-baba için bir göz aydınlığı¹⁹³⁸ olmasının yanı sıra aynı zamanda bir imtihan vesilesidir.¹⁹³⁹ Çocuklarına dinî bir eğitim ve güzel ahlâk vermek, anne-babanın sorumluluklarındandır. İbrahim ve Yakub’un, evlatlarına tek olan Allah’a iman edip kulluk etmeleri ve müslüman olarak hayatlarını sona erdirmeleri konusundaki nasihatleri¹⁹⁴⁰ ile Lokman’ın oğluna olan tavsiyeleri bu konuda en öne çıkan örneklerdir.¹⁹⁴¹ Lokman sûresinde, bir babanın oğluna verebileceği en güzel nasihatler yer alır. Lokman, oğluna karşı şefkat ve sevgisini gösteren

1930 el-Bakara 2/228, 233; en-Nisa 4/4; et-Talak 65/7.

1931 en-Nisa 4/19.

1932 et-Teğabun 64/14.

1933 et-Tahrim 66/6.

1934 Meryem 19/55.

1935 Taha 20/132.

1936 et-Tahrim 66/10.

1937 Taha 20/9-10.

1938 el-Furkan 25/74; el-Kasas 28/9.

1939 el-Enfal 8/28;

1940 el-Bakara 2/131-133.

1941 Lokman 31/13-19.

'Ey oğulcuğum!' ifadesiyle sözlerine başlayarak, ona Allah'a ortak koşmanın en büyük zulüm olduğunu ifade ettikten sonra anne-babaya iyi davranmasını, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyin ardına düşmemesini, namaz kılmasını, iyiliği emredip kötülükten sakındırmasını, başına gelen musibetlere karşı sabretmesini, insanları küçümseyerek onlardan yüz çevirmemesini, böbürlenerek yürümemesini ve sesini alçaltması gibi iman, ibadet ve ahlâk ile ilgili konularda nasihatlerde bulunmuştur. Yakub (as), kardeşlerinin kendisine karşı bir kötülük yapmasından çekinerek, oğlu Yusuf'a gördüğü rüyayı anlatmamasını tavsiye ederek onu korumaya kalkışmış¹⁹⁴², bu tavrıyla bir babanın evladına karşı taşıması gereken sevgiyi ve koruma güdüsünü göstermiştir. Musa'yı Nil nehrine bıraktıktan sonra kalbindeki endişeden ve duyduğu meraktan dolayı neredeyse bu durumu açığa vuracak olması¹⁹⁴³, Musa'nın annesinin duyduğu sevgiyi gösterir. Nuh (as), peygamberliğine kayıtsız kalıp, iman etmeyerek gemiye binmeyi inkârcıların yanında yer aldığı halde oğluna duyduğu babalık şefkatinden dolayı, "Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcularla birlikte olma"¹⁹⁴⁴ diyerek ona seslenmiş, Allah'ın uyarısı¹⁹⁴⁵ karşısında inanç bağıni baba-evlat bağından üstün tutmuştur.

c. *Çocukların anne-babalarına karşı sorumlulukları*: Kur'ân, birçok âyette anne-babaya itaati ve onlara iyi davranmayı emreder.¹⁹⁴⁶ Yahya, anne-babasına karşı iyi davranan bir peygamber olarak örnek gösterilirken¹⁹⁴⁷, İsa da annesine iyi davranmasının Allah tarafından kendisine emrolunduğunu söyler.¹⁹⁴⁸ İbrahim, babası Âzer'i Allah'a şirk koşup putperestlikten alıkoymaya çalışmış, bu konuda Allah'ın emirlerini daha üstün tutmuş ve bu tebliğini de 'Babacığım' şeklinde şefkatli ve tatlı bir dille yapmıştır.¹⁹⁴⁹ Yine çocukların, aileleriyle istişare etmeleri konusunda Yusuf'un gördüğü rüya konusunda babasıyla istişare etmesi de bu anlamda güzel bir örnektir.¹⁹⁵⁰

Sonuç

Kur'ân kıssalarındaki ahlâkî değerler, Müslüman kimsenin vicdanını eğitmeyi hedefler. Özellikle peygamberlerin fiilî örneğinin işlenmiş olduğu kıssalardaki ahlâk eğitimi, olması gerektiği şekilde müminin kişiliğini tamamlar. Kıssalar, ortaya koyduğu ahlâkî ilkeler ile insanı Allah'ın razı olduğu bir seviyeye çıkarırken, Hz. Âdem'den itibaren inananların ve inananların yaşamlarını ve âkıbetlerini zihinlerde canlandırarak bir tarih bilinci

1942	Yusuf 12/5.
1943	el-Kasas 28/10.
1944	Hûd 11/42.
1945	Hûd 11/46.
1946	el-İsra 17-23-24; Lokman 31/14.
1947	Meryem 19/14.
1948	Meryem 19/32.
1949	Meryem 19/42-49.
1950	Yusuf 12/4.

oluşturur ve insanı bilinçli bir seçim yapmaya sevk eder. Bunun için Kur'an'daki güzel ahlâka sevk eden âyetlerle Kur'an'ın ahlâk felsefesini ortaya koymanın ötesinde, bu ahlâkın zihinlerde bir karşılık bulabilmesi için pratik örnekler olan peygamber kıssalarının da ön plana çıkarılması gerekir. Böylelikle Kur'an kıssaları, yaşanmışlık özelliği taşıdığından dolayı ulaşılması kolay hedefler hâline gelebilir ve kalıcı bir eğitim metodu oluşturabilir.

Tarih boyunca Kur'an kıssaları ya tevhid ve şirk mücadelesinin bir yansıması olarak ele alınmış ya da çoğu zaman tefsir yönünden ele alınıp incelenmiş, ahlâk açısından incelenmesi çoğu zaman ihmal edilmiştir. Oysa Kur'an kıssaları, özellikle ahlâk eğitimi ve kassa dilinin kullanım şekli açısından günümüzde etkin şekilde kullanılabilir. Nitekim Kur'an'da, eğitim ve kültür seviyeleri farklılık gösterse de Allah'ın insanlara itikadî ya da ahlâkî olsun birtakım öğretileri kıssalar yoluyla anlatmış olması, bu metodun ilelebet kullanılabilir olduğunun ve evrensel ahlâk ilkelerini taşıdığına bir göstergesidir. Bu yönüyle Kur'an kıssaları, İslam ahlâk değerlerinin somutlaşmış hâli ve kalıcı bir ahlâk eğitim metodudur. Güzel ve kötü ahlâka dair birkaç örneğini vermiş olduğumuz bu çalışmada, tevazu, merhamet, yumuşak huyluluk, şefkat, isâr, teenni, tevekkül, müsamaha gibi daha birçok ahlâkî değer, kıssalar temel alınarak konulu Kur'an tefsirinin bir örneği olacak şekilde müstakil olarak işlenmesi, bir taraftan peygamberlerin tevhid çağrısı ile ahlâk çağrısının, diğer taraftan Kur'an ile kıssalar arasındaki ilişkinin bir bütün oluşturacak şekilde zihinlerde yer etmesine neden olacaktır.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasan. *el-Kasasu'l-Kur'ânî ihâ'ühû ve nefehâtüh*. Amman: Dâru'l-Furkan, 1985.
- Abbas, Fadl Hasan. *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Amman: Dâru'l-Furkan, 2001.
- Assâl, Halife Huseyn el-. “et-Terbiyetu'l-halkiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim”. *Havliyyetu külliyyeti's-şeria ve'l-kanun ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye* 10 (1992), 509-551.
- Belbûl, Abde İbrahim Muhammed. *el-Kasasu'l-Kur'ânî*. Kahire: Y.y, 1986.
- Beyhâkî, Ahmed b. Huseyn b. Ali el-. *Delâilu'n-nubuvve ve ma'rifetu ahval-i sahibi's-şeria*. thk. Abdulmu'ti Kal'acî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-. *es-Sihah tacu'l-luğa*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rifat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Kefevî. *el-Külliyyat mu'cemu fi'l-mustalahat ve'l-furûku'l-luğaviyye*. thk. Adnan Deriş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub el-. *Besâiru zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitabi'l-azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 cilt. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslamiyye, 1416/1996.
- Günel, Mehmet Emin. “Şeytan'ın Saptırmasına İlişkin Kur'an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi”. *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 185-206.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrir ve't-tenvir*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim. *Lisanu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, t.y.

İsfehânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el. *el-Müfredat fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Kurtûbî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiyyiş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kutub, Muhammed. *Menhecu'l-fenni'l-İslamî*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1983.

Kutub, Seyyid. *et-Tasviru'l-fenni fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 2004.

Mürsî, Mahrûs Seyyid. "el-Hedefu't-terbevî fi'l-kıssati'l-Kur'âniyye". *Mecelletu Külliyyeti't-Terbiye* 6/1 (1990), 398-400.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420.

Râzî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris er-. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.

Sayan, Yunus Emre-Tavukçuoğlu, Mustafa. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (Aralık 2020), 833-855.

Şeybanî, Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2001.

Tehanevî, Muhammed b. Ali et-. *Mevsûatu keşşâf-i istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE TOPLUM-DİN İLİŞKİLERİ EVRENSEL HUKUKUN GELİŞMESİNE ETKİSİ

Sinan DOĞAN¹⁹⁵¹

Giriş

“Hukuk hissi bütün bir ağacın köküdür; eğer kökün değeri olmazsa, eğer kök çorak kumlar ve kayalar arasında kurursa, geriye kalanı bir serap olur”.¹⁹⁵² Toplumda birlikte yaşama, dayanışma ve yardımlaşma unsurlarının gelişmesi için insan-toplum-devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallara ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç, toplumlarda tamamen kültür kurallarıyla sağlanmıştır. İleri toplumlara geçiş sürecinde, kültürel kurallar yerini hukuk kurallarına bırakmıştır. Hukuk alanında tarihsel gelişim, hukuk kurallarının dayanacağı esas nokta kültürel kurallar ve öğelerdir. Kültürel kuralların, yazılmış hukuk veya sözlü hukuk ile siyasi güç haline getirilmesi, toplumsal düzenin devamlılığı ve varlığı açısından önem arz etmektedir. Aynı zamanda toplumların medeniyet göstergesidir. Bu nedenle hukuk, kültür gibi toplumsal ve insani bir ürün olmasıdır. Yazılı veya sözlü hukukun meşru hale getiren, toplumun mirası; yani kültür ve inançtır. Kültürün, hukuka yön vermesi sebebiyle, toplumun gelişim ve değişim süreçlerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Çalışmamız kapsamında, kültür ve inancın, hukuka etkisini ve evrensel hukukun gelişmesine katkısının temellendirilmesi amaçlanmıştır.

Hukuk felsefesinin uygulama açısından yerine getirmekle yükümlü bulunduğu en önemli ve biricik işlev; meşruluk sorununun çözümüne, eşdeyimle objektif geçerliliğe sahip, haklı ve doğru bir hukuk sistematiğine dayanak oluşturacak ölçütleri ortaya koyabilmesidir. Hukuk devleti, insan hakları, eşitlik, toplumsal adalet vb. ilkeler olarak somutlaşan, her hukuk disiplininde kendi bağlamında ve çerçevesinde detaylanan ve evrensel normatif geçerliliğe sahip olma durumunda olan ‘evrensel hukuk değerleri ve ilkelerinden’ başka bir şey değildir. Adil ve erdemli bir toplum ve dünyanın kurulmasına katkı sunmak için, hukukun ve insanlığın önünde ‘evrensel hukuk değerleri ve ilkelerinden’ başka nesnel, makul ve makbul bir kriter bulunmamaktadır. Bencil, ideolojik, çıkar ve iktidar sağlama amaçlı, zorbacı vb. yaklaşımları red eden hukuk uygulamaları, evrensel hukukun özelliklerindedir. Evrensel hukuk değerler, insanlık kültürünün ürünü ve muhatabı olan ‘adalet’ kavram ve kabulünün somut içeriğini oluşturur. Türk kültürü insanlık mirasına bakıldığında, tüm düşünsel/ inançsal/ kültürel/dinsel söylem ve yaklaşımlarda bu soyut ve temel ‘adalet’ kavram ve kabulünün bulunduğu gözlemlenmektedir.

¹⁹⁵¹ MEB Bilim Sanat Merkezi, Uzman, s.sinan1339@hotmail.com

¹⁹⁵² R. Von Jhering, Hukuk Uğrunda Savaş, çev. Rasih Yeğengil, İstanbul, 1964, s.61

Toplum-kültür ilişkilerinde, hukuka ve somut hukuk disiplinlerine ilişkin temel nesnel ve hukuk evrensel ilkelerin araştırılması ve belirlenmesi doğrultusunda/çerçevesinde gösterilen çaba ile bir bütün olarak hukuka yapabilecekleri ve de yapmaları gereken en önemli ve değerli katkı yapmayı amaçlamıştır

1.Hukuk-Kültür İlişkileri

Kültür; bilgiyi, imanı, sanatı, ahlakı, hukuku, örf ve adetleri, ferdin mensup olduğu cemiyetin bir uzvu olması itibarıyla kazandığı ihtiyaçlarını, çalışkanlıklarını ve bütün diğer maharetlerini ihtiva eden gayet girift bir bütündür.¹⁹⁵³ Güngör; kültürü, bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere kabullenmiş olduğu hayat tarzının bütün maddi ve manevi unsurlarıyla birlikte oluşturduğu bütünlük olarak ifade etmektedir. Toplum hayatında, toplumun sorunlarını çözmek üzere denediği ve standart hale getirdiği usuller ve vasıtalara kültür adı verilmektedir.¹⁹⁵⁴

Toplumsal ilişkilerin tamamını kavrayacak şekilde kültür anlam kazandıkça, kültüre dayalı yeni hukuk yaklaşımları artacaktır.¹⁹⁵⁵ Hukuk-kültür arasındaki uyumu, hukukun oluşumuna etkisinden dolayı kültür-hukuk arasında bağ oluşmuştur.¹⁹⁵⁶ Hukuk-kültür arasındaki ilişkinin gelişmesiyle, yazılı ve yazılı olmayan kuralları meydana getirmesi¹⁹⁵⁷ hukukun bir kültür ürünü olduğu¹⁹⁵⁸ söylenebilir. Hukuk, 'kavaid şeklinde tebellür etmiş bir medeniyettir.¹⁹⁵⁹ Toplum hayatında meydana gelen sosyal gelişmeler sonucu ortaya çıkan hukuk, toplum ruhunun ürünüdür.¹⁹⁶⁰ Toplumun değer yargılarını ve kültür öğelerini içinde barındıran bir ruh saklıdır.¹⁹⁶¹ Zira hukuk belirli bir zaman diliminde ortaya çıkan bir kültür olgusudur.¹⁹⁶² Hukuk, kültürel değişime destek sağlayarak kendi içinde bir hukuk kültürünün oluşturulmaktadır.¹⁹⁶³

Hukuk oluşumunda, ilahi kaynağın etkisi bulunduğunu söylenebilir. İlahi kaynaktan beslenen hukukta, ihtiyaç duyulan durumlarda, insan iradesi ile getirilmiş ve uygulanmış

¹⁹⁵³ Turhan, Mümtaz; Kültür Değişmeleri, 5. baskı, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2006,s.4

¹⁹⁵⁴ Güngör, Erol; Halk Kültürü ve Münevver Kültürü, Töre, S. 30, Temmuz, 1971, s.2,3

¹⁹⁵⁵ Akçabay, F. Ceren; Hukukun Kültürle İmtihanı (Law's Ordeal with Culture), Prof. Dr. Nur Centel'e Armağan, Marmara Üniversitesi Hukuk Araştırmalar Dergisi, C.19, S.2, 2013

¹⁹⁵⁶ Akçabay, s.1332

¹⁹⁵⁷ Sümer, Neslihan; Bir Kültür Ürünü Olarak Hukuk, AÜHFD, C.38 S.1-2, 1998, s.313.

¹⁹⁵⁸ Sümer, s.313

¹⁹⁵⁹ Hafizoğulları Zeki; Bir Kültür Ürünü Olarak Hukuk Düzeni, AÜHFD, C.45, S.1 1996, s. 3, Bkz: Köroğlu, Kaya; Kanun ve Kültür: Töre Kavramının Hukuki ve Sosyolojik Bir Analizi, TAAD, Y.5, S.16 Ocak, 2014, s.410

¹⁹⁶⁰ Hafizoğulları, s. 8

¹⁹⁶¹ Nar, Şükrü, Mehmet; Kültürel Hukuk: Geleneksel Kontrol Mekanizmaları, TBB Dergisi, S.108, Eylül-Ekim 2013, s.276.

¹⁹⁶² Balkır, Z. Gönül; Hukuk ve Adalet Estetiği Üzerine Bir Deneme, HFSA, 23. Kitap, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2012, s.52.

¹⁹⁶³ Yüksel, Hukuk Kültürü, s.4.

kurallar, kültürel varlığı ortaya koymaktadır.¹⁹⁶⁴ İlahi kuralların uygulanması sırasında kültürel öğelerden yararlanılmış, hukuki bir takım uygulamalar getirilmiştir.¹⁹⁶⁵ İlahi kurallar, toplumsal iradenin şekillenmesiyle oluşan hukuk kuralları, toplumun ortak paydası olmuştur.¹⁹⁶⁶ İlahi hukukta olsa, varlığını sürdürdüğü olaylardan uzak kalmamıştır. Toplumsal olayları değerlendiren hukuk, düşünce dünyasına has bir durum olarak karşımıza çıkar.¹⁹⁶⁷ Bu nedenle hukukun içerik ve şekil bakımından toplumun yapısına göre olması şekillenmiştir.¹⁹⁶⁸ Hukuk, tarihsel ve sosyal koşulların bir araya gelmesi sonucu oluşmuştur.¹⁹⁶⁹ Bu şekilde bireyin, akla uygun eylemler ile genel insani davranış ve değerleri edinmesini sağlamak ve bireyi olması gereken davranışa yönlendirmektir.

Ahlak, insanın kişiliğinin ayrılmaz bir parçası olmasının yanı sıra düşünce ve inanç sisteminin de bir ürünüdür.¹⁹⁷⁰ Hukuk kurallarının amaçları arasında, ülkedeki ahlak anlayışını tesir etmek özelliği bulunmaktadır. Hukukun adalet üzerindeki tesiri, hukukun kültürel bir görüntüsü sağlanması şeklinde olmaktadır.¹⁹⁷¹ Adalet, toplum düzenini sağlanmasında, hukukun yüksek değeridir. Yani ahlak ve adalet objektif manada bir hakikatin temsil noktası.¹⁹⁷² olarak hukukun temelini oluşturmuştur. Bireyin davranışını, bir güç tarafından kontrol altına alınmasıdır.¹⁹⁷³ Adalet- ahlak arasındaki ilişkinin, hukuka yansıtılmasıyla birey, sürekli olarak haklı olana yönelmesini ve hakkı yerine getirmesi amaçlanmıştır.¹⁹⁷⁴

2.Kut İnanıcı

¹⁹⁶⁴ İnalıcı, Halil; Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği, Doğu Batı Düşünce Dergisi, S.13 Ekim 2012, s.163 vd.Bkz: Niyazi, Mehmed; Türk Devlet Felsefesi, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005 s. 105 vd. Bkz: Köseoğlu, Nevzat; Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de –İslam'da ve Osmanlı'da Devlet, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004, s. 209 vd

¹⁹⁶⁵ Niyazi, Mehmed; İslam Devlet Felsefesi, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005, s. 105 vd.

¹⁹⁶⁶ Can, Cahit; Hukuk Sosyolojisi, s. 93.

¹⁹⁶⁷ Aral, Hukuk Felsefesi, s.41.

¹⁹⁶⁸ Koch, Klaus-Friedrich, (Çev. Özcan, M. Tefvik), Hukuk ve Antropoloji, İÜHFMD, C.54, S.1-4, 1991-1994, s. 438

¹⁹⁶⁹ Can, Türk Hukuku s.135.

¹⁹⁷⁰ Yüksel, Modern Kültür s.115. Bkz: Yüksel, Hukuk Sosyolojisi s.64 vd.

¹⁹⁷¹ Aral, Vecdi; Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, (Hukuk Felsefesi) XII Levha Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012 s.131.

¹⁹⁷² Çağır, O. Münir; Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, Hukuk Devleti ve Hukuk Kültürü, İÜHFMD C.26, S.3-4, İstanbul, 1960 s. 228.

¹⁹⁷³ Aral, Kültür, s.257. Pozitif Hukukun adalet anlayışı için bakınız. Keyman, Selahattin; Hukukî Pozitivizm, AÜHFMD, C.35, S.1-4, Ankara, 1978 s.30

¹⁹⁷⁴ Aral, Hukuk Felsefesi s.93.

“Tek Tanrı” inancı tarihin en eski çağlarından beri, Türkler arasında çok güçlü bir şekilde var olmuştur.¹⁹⁷⁵ Oğuz Kağan, bir Tanrı’ya iman etmedikçe hiçbir kadını evlenmemiş, bir Tanrı’ya inanmadığı için babasını tahttan indirmiş ve putperestliğe karşı tek Tanrı inancını hâkim için mücadele etmiştir.¹⁹⁷⁶ Orhun Kitâbe’si olmak üzere bir çok kitâbelerde, Tengri sözü, Tanrı için kullanılmıştır. Hükümdarların Tanrısallıkla ilişkisi “Tengri-teg, Tengri’de kut bolmuş” tabiri ile tanımlanmıştır “Kut; kutsallık, ilahi kudret, mutlu, Tanrısallık gibi anlamlar içermektedir.”¹⁹⁷⁷ Hunlar, yere inen bir nura, Kut tabirini kullanmıştır¹⁹⁷⁸, Kut inancı, İslamiyet’ten önce devlet ve toplum hayatını birleştirme ve yönlendirme görevini icra etmiştir.

Kut inancı, XI. Yüzyıl’da tekemmül evresini yaşamış, Tanrı- insan-evren yolcuğunun kültürel yaşantı haline gelmiştir. O (Tanrı) Bayat (Kadim), Mengü (Baki), Bir (Vâhid), Mungsuz-knedi kendine mevcut ve sıkıntıdan uzak (Muhalefetü’n L’il Hâvadis), Diri (El Hayy), Erkli (İrade sahibi) ve Ogan (Kudret sahibi) olan, Törütgen (el Halik-yaratıcı) ve yarattıklarına hitap eden, konuşan (Kelâm sahibi), Vâcibü’l Vücûd bir varlıktır.¹⁹⁷⁹ Kut inancı, toplum kültüründe “zillu”llahi fi”l-arz” şeklinde, yukarıdan aşağıya doğru inen Tanrısallık yetkiyi anlatmak için kullanılmıştır. Kut inancı, ana kültü konumundadır. Kut inancı, kozmik hiyerarşi ve ruhsal yönetici sistemidir. Bu kültürel sistemin çeşitli adlar altında sevk ve idare eden, görünmeyen Tanrı İnancıdır. Yer, su, toprak, dağ, ağaç v.b. öğeler, bu sistemin parçalarını oluşturuyor. Sistemin görünen parçalar, görünmeyen Tanrı-insan arasındaki aşılmaz mesafe arasında bir yol ve işbirlikçi işlevi görmektedir. Aynı zamanda “kültür gelişiminin geçiş noktası ve taşıyıcısıdır.”¹⁹⁸⁰ Tanrı’nın yarattığı nesnelere zihinsel tasavvur oluşturmakla, Tanrı gücünün yüceliğini ve mükemmelliğini ortaya koymaktır.

Bir yaşantı, bir bilinç ve hal olan “Tevhid”inancı ile varlığını, Mutlak Varlık’ta var olma bilinç halini yaşamaktır.¹⁹⁸¹ (Nicholson,1978:248)Tevhid hem adet hem de eşsizlik ve yücelik anlamında üç değerden oluşmuştur.¹⁹⁸² Tevhid, Allah’ı rab olarak bilme, vahdaniyeti ikrar etme, ona hiçbir şekilde eş koşmamaktan ibarettir. İmam-ı Gazzâlî (ö.505/1111) gibi bazı

¹⁹⁷⁵ Hikmet Tanyu,İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı. Ankara: Ankara Ü., İlahiyat Fak., Yay.,1980), 69,200

¹⁹⁷⁶ Günay,Tümer,Küçük, Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi. (Ankara: Ocak Yay.1993),70,80: TOPALOĞLU, Bekir Topaloğlu. (1989). “Allah”. İstanbul: TDV., İslam Ansiklopedisi.(1989),473

¹⁹⁷⁷ İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü,Boğaziçi(İstanbul: Yayınları,1995),305.

¹⁹⁷⁸ A. Alföldi, " Türklerde Çift Krallık", 2. Türk Tarih Kongresi Bildiri Kitabı, (İstanbul:TTK Yayınları,1943),s.518.

¹⁹⁷⁹ S. Başer, Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre,(İstanbul: İrfan Yayınları,İstanbul 2011), 15.

¹⁹⁸⁰ Ernst Cassirer, (2016). Sembolik Formlar Felsefesi II. (Ankara: Hece Yay.,2016),283

¹⁹⁸¹ Reynold A.Nicholson,İslam Sufileri,çev.Komisyon,(Ankara: Kültür Bakanlığı Y.,1978),248

¹⁹⁸² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî,Kitabu’t-Tevhid,çev.Bekir Topaloğlu, (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi ,2005:37-40)

kelamcılar, Allah'ın varlığını ve birliğini simgeleyen kâinatın, üzerine kaim olduğu düzen ve ahengi, sanatkârına delalet eden bir "sanat ve estetik delili" olarak değerlendirmişlerdir.¹⁹⁸³

2.1.Devlet Hayatında Kut İnancı

M.Ö.176 yılında Hun Hakanı Mete, Çin Hükümdarı'na gönderdiği mektubunda; "Tanrı tarafından tahta çıkarıldığından bahseder."¹⁹⁸⁴ Hun Hakanı Huluku Han (M.Ö.96-85) Çin Hükümdarı'na yazdığı mektubunda; "Hunlar, göğün mağrur çocuklarıdır" diye bahseder.¹⁹⁸⁵ Kut inancına sahip Hun idareciler, halka karşı erdemli davranıyor. Bundan dolayı halk, idarecilere sadakatle hizmet ediyorlar.¹⁹⁸⁶ Hun idarecileri ve halk, kanun önünde aynı haklara sahip idiler. Tabgaç hükümdarı T'ai-wu (424-452) "küçüklerin haydutluk etmelerine, halkın baskı altına alınmasına göz yummazdı"¹⁹⁸⁷ Türk toplumunda sınıf dayanışmasından ziyade Kut inancından kaynaklanan dayanışma hâkimdi.¹⁹⁸⁸ Oğuz Kağan'ın "Gök Tanrı'ya borcumu ödedim" der."¹⁹⁸⁹ Oğuz Kağan, topraklarını çocukları arasında paylaştırırken; gerçekleştirdiği seferleri, Tanrı adına eda edilmiş bir borç olarak gösterir.¹⁹⁹⁰

Avrupa Hun Devleti'nin hükümdarı Attila, Tanrıya benzetilerek, Attila'nın ilahi menşe'den geldiği ifade edilmiştir. Tuna Bulgar Devletleri'nde Hükümdarlar, Tanrı tarafından hükümdarlık görevine getirilmiştir. Hazar Hakanı adeta Tanrısal bir hayat yaşamaktadır.¹⁹⁹¹ Tanrı, Göktürk Devleti'nde her şeye egemendir. Tanrı, Türk milletini hem korur hem de yoldan çıktığı zaman cezalandırır, verdiği cezayı da bağışlardır.¹⁹⁹² Bundan dolayı Göktürkler, hükümdarlarını Tanrısal hükümdarlar olarak nitelendiriyorlardı.¹⁹⁹³ Uygurlar ise yalnızca kağanlığın oluşunu değil; devlet idaresini bile, Tanrı'nın buyruğuna bağlıyorlardı.¹⁹⁹⁴

İslâmiyet'ten önce Tevhid varlığı "Kut" kelimesi ile yaşatılmıştır. Kut, Türk kültüründe Tanrı'nın varlığını bazı vasıflarını kabul eden bir inanç yapısını temsil etmekteydi. Türk

¹⁹⁸³İbrahim Çoşkun,(2000)"İslâm Düşüncesi Açısından İnanç-Sanat İlişkisi Üzerine Bir Deneme", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,II, (2000),28

¹⁹⁸⁴Bahattin Ögel,Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi,(Ankara:TKK,2015),439.

¹⁹⁸⁵Bahattin Ögel,Ögel,Türk Kültürünün Gelişme Çağları,II,(İstanbul:MEB Yayınları,İstanbul,2015),105.

¹⁹⁸⁶Mehmet Sayar, Türklerde Dini ve Kültürel Hoşgörü, Atatürk ve Laiklik, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2002),4.

¹⁹⁸⁷Ögel,Belleten)

¹⁹⁸⁸ Sezgin Kızılcılık,(2005),Batı Bataklığı,(Ankara: Anı Yayıncılık,2005),173-178.

¹⁹⁸⁹Bang,Oğuz Kaan, 21

¹⁹⁹⁰ W,Rahmeti Bang, Oğuz Kağan Destanı, İstanbul:Yayın Bilgisi,1936),:36

¹⁹⁹¹Kafesoğlu,Milli Kültür,220-221;Ayдын Taneri,Türk Devlet Geleneği, (Ankara:Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,1997),33.

¹⁹⁹²Dursun Yıldırım, (1998). Türk Bitiği. (Ankara: Akçağ Yayınları,1998),103.

¹⁹⁹³Emel Esin, Türk Kozmolojisine Giriş. (İstanbul: Kabalcı Yayınları.2001).21.

¹⁹⁹⁴Muharrem Ergin,Orhun Âbideleri. İstanbul:Boğaziçi Yay, İstanbul,1971),1-165.

hâkimiyet düşüncesinde, Tanrı irade ettiği için kendisine kut (hâkimiyet kudreti) verildiği düşüncesi hâkimdi. Bu nedenle, "il veren Tanrı deyimini kullanmışlar"¹⁹⁹⁵ Bu bakımdan Türk hükümdarları adeta göğün yeryüzündeki temsilcisi gibidir.¹⁹⁹⁶ "Kut" iki cihanda aziz eden bir devlet" anlamında da kullanılmıştır.¹⁹⁹⁷ Kut kelimesinin çeşitli anlamları yanında kutsallık, ilahi kudret, mutlu, Tanrısal güç gibi anlamlar içermektedir. Kut inancına göre hükümdarlar Tanrısal bir müdahaleye maruz kalmış, kutsal bir güçle donatılmıştır. Kazanılan zaferler ya da mağlubiyetler hep bu Tanrısal iradenin bir müdahalesi olarak yorumlanmıştır. Gücünü gökten alan hükümdarın emirleri, Tanrı emri gibi anlaşılmış. Bir anlamda gökte tek bir Tanrı'nın olması gibi yeryüzünde tek bir hükümdar olmalıdır.¹⁹⁹⁸ şeklinde düşünce gelişmiştir. Yeryüzü, gökyüzü ile birleştirme şeklinde idealize edilmiştir. Bu idealin gerçekleştirilmesi çabası, evrensel hukukun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Kutadgu- Bilig'de; Kut'un tabiatı hizmet, şiarı adalettir. Fazilet ve kısmet Kut'tan doğar. Beyliğe yol ondan geçer.¹⁹⁹⁹ Bu inançtan dolayı devlet; kutsallığı ilkesine dayanır ilkesi, yerleşik içtihat haline gelmiştir. Kut inancını taşıyan hükümdarlar, Tanrı'ya karşı sorumluluğu, yüksek otorite kabul edilmiştir. Tanrı'ya karşı sorumlu olan hükümdar, idaresi altındaki küteler arasında herhangi bir ayırım gözetmemiştir.²⁰⁰⁰ Tuğrul Bey,454(1062) tarihinde Kadilkudât'a yazdığı mektupta; "Yamînu Halifet-i'llahi Emîr-i'l- Müminîn-Allah'ın halifesi Emîrî'-l Müminîn'in sağ eli, gücü, kuvveti) şeklinde kendinden bahsetmektedir.²⁰⁰¹ Hükümdarların Tanrı'ya karşı sorumluluklar, idaresi altına aldığı topluluklara karşı eşit ve adaletli olmak şeklinde tezahür etmiştir.

Selçuklular, idarelerine kutsal bir nitelik kazandırmaktan da çekinmemiş. İslâmiyet öncesinde Tanrı adına ülkeyi, toplumu ile birlikte yönetme ve yaşama gücü olan "Kut"²⁰⁰² Allah'ın halifesi şeklinde yeniden formüle edilmiştir. Büyük Selçuklu Hükümdarı Sancar, Abbasi Halifesi'ne gönderdiği 1133 tarihli bir mektupta: Ulu Tanrı'nın lütuf ile cihan padişahlığına yükseldiğini ifade eder.²⁰⁰³ Saltanatı, ilahi bir gölge olarak görmüşler. Nizami

¹⁹⁹⁵ Bahattin Ögel, Türk Mitolojisi. I., (Ankara: MEB Basımevi: 1971), 53-54.

¹⁹⁹⁶ Ögel, Türk Mitolojisi, 57; Taneri, Türk Devlet Geleneği, 88.

¹⁹⁹⁷ Kafesoğlu, Milli Türk Kültürü, 131.

¹⁹⁹⁸ Kafesoğlu, Milli Türk Kültürü, 305.

¹⁹⁹⁹ Kafesoğlu, Milli Türk Kültürü, 220-221.; Bahattin Ögel, Türklerde Devlet Anlayışı, (İstanbul: Ötügen Yay. 1982), 8.; Taneri, Türk Devlet Geleneği, 33.

²⁰⁰⁰ Kafesoğlu, Türk Milli Kültür, 228.

²⁰⁰¹ İbnü'l - Arabî, (1992) Fusûsu'l - Hikem, çev. Nuri Genç Osman, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 72.;

B. Lewis, (1992) İslâm'ın

Siyasal Dili, ter.: Fatih Taşar (İstanbul: Rey Yayınları, 1992), 82; İtzkowitz, Norman İtzkowitz, Osmanlı İmparatorluğu

ve İslâmî Gelenek, ter. İsmet Özel, (İstanbul: Şule Yayınları, 1989), 22

²⁰⁰² Ögel, Türk Mitolojisi, 57.; Taneri, Türk Devlet Geleneği, 88.

²⁰⁰³ Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, 305.

âlem için her türlü fedakârlığı göze almışlar. İslami Türk devletleri içinde Allah'ın ve Peygamberin emrine uygun hareket etmişlerdir. ²⁰⁰⁴İlk Türk devletlerinde olduğu gibi "Selçuklu Devleti"nde devlet teşkilatı, adalet düşüncesi, hizmette bağlılığı, etkin yönetim biçimi, kamu düzeni, değerler, kültürel Tevhid inancı içerisinde tanımlanmıştır.²⁰⁰⁵

2..2 Toplum Hayatında Kut İnancı

Bütünlük ve Tanrısal güç anlamları bünyesinde barındıran üç sayısı, toplumsal iletişimi temsil etmektedir. Birin simgesi Tanrı'dır. İki ise Yer-Toprak şeklinde vuku bulmuş ve bu iki unsurun birleşmesi ile Yer-gök birliği sağlanmıştır.²⁰⁰⁶Türklerin önem verdiği, ona kutsal bir nitelik kazandırdıkları sayıların başında kırk gelmektedir. Kırklar motifi ile görünmez âlemden gelen koruyucu, güç verici, kutsallığa erişmiş şahıslar ifade edilir.²⁰⁰⁷Türk kültüründe sayılar, önemli motifler arasındadır. Sayı motiflerin temelinde, Tevhid inancı vardır. Tarih boyunca sayılar, sayısal değerleri ile birlikte niteliklere de sahip olup, tarih boyunca gizemi çözüme aracı olarak nesnel varlıklar şeklinde telakki edilmişlerdir. Türk kültüründe, çok sayıda örnekleri bulunan sayılara, Tanrısal anlamlar yüklenmiş ve her nesneye ve canlıya çeşitli mecâzi anlamlar verilmiştir.

Fiziksel olduğu kadar, ruhsal açıdan da derin bir kişiliğe sahip oldukları için kahramanlara, "Alperen" adı verilmiştir. Alperenlerin kişiliğinde görülen kuvvet, kudret, başarı Tanrı'nın bir vergisi olarak kabul edilmektedir. Oğuz Kağan'ın "Gök Tanrı'ya borcumu ödedim"sözü bu inanın ifadesidir.²⁰⁰⁸ Türklerde dağlar, ağaçlar, sular... kutsanmıştır. ²⁰⁰⁹Türklerde, Tanrı Dağı, Ötüken Dağı, Kaz Dağı, Toros Dağı, Ali Dağı gibi v.b. dağlar kutsal sayılmıştır. Dağlar; asil soylu, yürekli anne gibi, gönülde ulanan, Tanrı duygusunun gözcüsü, Tevhid ruhunu taşıyan bereket ve nimet üreten olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle, yüceltme ve saygı gösterme şeklinde dağlara anlamlar yüklenmişlerdir.

²⁰⁰⁴ Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, 305.; 57 Taneri, Türk Devlet Geleneği; 45.

²⁰⁰⁵ Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü 297; Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, II, İkinci İmparatorluk Devri, (Ankara: TTK, 1954), 5-55)

²⁰⁰⁶ Necmeddin Ersoy, (2000) Semboller ve Yorumları, (İstanbul: Dönence Yayınları, 2000), 19-22

²⁰⁰⁷ Mehmet Yardımcı, Destanlar, (Ankara: Ürün Yay., 2007), 50-69; Fuad Köprülü, Selçukiler Zamanında Anadolu'da Türk

Medeniyeti, Milli-Tetebbûlar Mecmuası, II, No: 5, 214; Özkul Çobanoğlu, (2003) Türk Dünyası Epik Destan Geleneği, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 101.; Şükrü Elçin, Atların Doğuşları İle İlgili Efsaneler, (İstanbul: Türk Folklor Araştırmaları, 1963), 135.

²⁰⁰⁸ Yardımcı, Destanlar, 50-69; Köprülü, Selçukiler, 214; Çobanoğlu, Türk Tarihi, 101; Elçin, Atların Doğuşu, 135.

²⁰⁰⁹ Pervin Ergun, Türk Kültüründe Ağaç Kültürü, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004)

Ağacın kutsallığı ve ağacın sembolleştirmesi ile dünyanın kutsallığını, bereketliliğini ve sürekliliğini vurgulayarak, mutlak gerçeklik, mutlak ölümsüzlük düşüncesiyle ilişki kurulmuştur.²⁰¹⁰Gök Tanrı'nın sembelleri arasında yer alan ağacın, Hunlardan itibaren kutsallığı bilinmektedir. Ağaç, sembolik biçimde kökleriyle ataları, gövdeleriyle yaşayan soyu, dallarıyla da gelecek nesilleri temsil eder. Halk inanışlarında her zaman canlı bir varlık olarak görülen ağacı, mezarlara dikme, eski bir Türk geleneğidir.²⁰¹¹

Türkler yurt adı verdikleri çadırların içerisinde yedi veya dokuz dalı bulunan ağaç, gövdesi üst delikten geçecek şekilde yurttan merkezine ekmesi, Tanrısal evren yolculuğunda, merdiven görevi görürdü.²⁰¹²Türk kültüründe en önemli değerlerden biri olan hayat ağacı, sonsuzluğu, ölümsüzlüğü, ebediliği sembolleştirecek şekilde mimari yapılarda da işlendikleri görülmektedir.

Bayrakta yer alan Kartal motifi, Tanrı ile insan arasında elçi olarak kabul edilir.²⁰¹³Göktürk İmparatorluğunun bayrağındaki mavi renk, Tanrı'nın mekânı olarak sembolleşmiştir. Ayrımcı gökyüzü kutsallığından dolayı Gök-Tanrı, Ulu Tanrı demektir.²⁰¹⁴Kurt ise Tanrı'nın habercisi, yol gösterici, koruyucu varlık sembolleştirilmiştir.²⁰¹⁵Yay ise, Oğuzların inancında gökyüzünü temsil eder. Yayın şekli ile gökyüzü arasında bir benzerli kurularak, gökyüzünün sembolü olarak kullanılmışlardır. Göktürkler, yay ile gökkuşağı arasında da ilişki kurarak, Gökkuşağına ebemkuşağı diye adlandırmıştır.²⁰¹⁶Türkler Tanrı ile ilişkilendirilen bayrak sembolleri kullanmışlardır.²⁰¹⁷

3.Evrensel Hukuk'un Gelişmesi

Türk destanlarda yer alan kahramanlar ilahî bir sezgi gücü ile karşımıza çıkarlar. Dede Korkut'ta akıl, maneviyat, ululuk yönleriyle maddi gücün manevi güç ile bütünleştiği bir simge değerdir.²⁰¹⁸Oğuz Kağan Destanı'nda, gök-yer, sağ-sol, Bozok- Üçok nitelemelerini belirgin bir biçimde saklı duran şemada bulabiliyoruz. Oğuz Kağan iki ayrı evlilik yapmıştır. İlk evliliği gökten bir ışığın içinde inen kız ile olmuş ve Bozoklar'ın ataları diye bilinen

²⁰¹⁰Ramazan Işık,(1994) İslam Öncesi Türklerde Tabiatla İlgili İnanışlar, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.1994),93

²⁰¹¹Sinan Doğan,(2018),”İdeal İnsandaki Ebedileşme Özlemi ve Mekân-İnsan İlişkisine Etkisi” Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın,İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir Uluslararası Kongresi, (Çanakkale,25-27 Ekim 2018),95,105

²⁰¹²Sevgi Babaoğlu (1997),”Türk Mitolojisinde Halk Motifleri Etkisi” V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri Kitabı,(Ankara:T.C. Kültür Bakanlığı,1997),76)

²⁰¹³Şenay Aslan,(2005)Türk Mimari Süsleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri(Orta Asya'dan Selçuklu'ya),(İstanbul:Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü,2005).79

²⁰¹⁴Işık,İslam Öncesi Türklerde

²⁰¹⁵Bahattin Ögel,Türk Kültürünün Gelişme Çağları,II, İstanbul: MEB Yayınları,1993),79,

²⁰¹⁶Ögel,Türk Mitolojisi,;87,88

²⁰¹⁷Esin,Türk Kültürü Êl-Kitabı,213,338.

²⁰¹⁸Yardımcı,Destanlar,50,69.;Köprülü,Selçukîler,214.;Elçin,Atların Doğuşu

Günhan, Ayhan ve Yıldızhan doğmuştur. İkinci evliliği ise bir ulu ağacın içinden çıkan kız ile olmuş ve ondan da Üçoklar'ın ataları sayılan Dağhan, Denizhan, Gölhan doğmuşlardır. İlk hatununun göğe nispet edilmesine mukabil, ikincisi yere mensuptur. Oğuz Kaan böylece ailesinde, gök ve yeri bütünleştirmektedir. Oğuz adı bir şahsın adı olmayıp bir geleneğin, Töre'nin toplumuna gönderme yapıyorsa eğer; bu, bir tür Tevhid toplumunu anlatıyordu. Türk kültürünün olgunlaşma düzeyini temsil eden en son temsilcilerden biri olan Yunus Emre'de,"manevi sarhoşluk, bir anlamda Tanrı-insan-âlemi özdeşleştirilmesidir."²⁰¹⁹

Satuk Buğra Han'ın dört kızından ikincisi Alanur'un, Cebrail vasıtasıyla ağzına akan bir damla ışıktan dünyaya getirdiği oğlu, Hz Ali gibi arslana benzetildiğinden Seyyid Ali Aslan Han adının verilmesi²⁰²⁰ yeryüzünü gökyüzü ile birleştirme idealinin yansımından başka bir şey değildir. Türk tarihinde kültürel yapıyı şekillendiren Kut inancı, İslamiyet'ten sonra kullanılan Tevhid; hukukta evrensellik, adalet, ahlak, alplik, sanat gibi kavramlarını geliştirmiştir.²⁰²¹Türkler Tevhid inancının kaynaklık ettiği erdemler ile Nizam-Alem toplumunu meydana getirmek için Tanrı adına hükmetmek duygusunu geliştirmiştir. Alperenlerin, beylerin, hükümdarların sahip olduğu hükmetme duygusuna "Beylik Gururu" şeklinde formüle edilmiştir.

Beylik Gururu; öğünme vesilesi olmayıp, kaynağını Tanrı inancından alan universal devlet anlayışının gereği olarak, herhangi karşılık beklemezsizin insanlığa hizmet, insanlığın koruculuğu olmasıdır.²⁰²² Türklerin hayatında Beyler ve Hanlar, hâkimiyeti altındaki halka hizmet şeklinde kullanmışlardır. Türkler arasında, diğer insanlara göre daha önemli özelliklere sahip olan Beyler, başkalarını koruyan, yediren, doyuran özelliklere sahip olmuşlardır.²⁰²³

Beyler memleketi tanzim ve idare etmek, halkı düzene sokmak için atanmışlardır."²⁰²⁴"Ey hükümdar! Sen bugün bir hekimsin, halkın ise sana muhtaç olmanın hastasıdır."²⁰²⁵ "Eğer sen bunlara ilâç vererek tedavi etmezsen, halk için bir hayat felâketi olursun."²⁰²⁶ "Tanrı bunu yarın sana sorar; orada kendini kurtaracak cevabı hazırla."²⁰²⁷ "Sen her vakit doğrulukla hükmet, beylik kanun ile ayakta durur."²⁰²⁸ 18 "Ey Bey! Gücün yettiği

²⁰¹⁹ İ. Ağâh Çubukçu, Yunus Emre ve Din Felsefesi", İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIX, (1973),16

²⁰²⁰Yardımcı, Destanlar, 69.; Köprülü, Selçukîler, 214.; Çobanoğlu, Türk Dünyası, 101; Elçin, Atların Doğuşu, 135

²⁰²¹İbrahim Kafesoğlu, Türk İslam Sentezi, İstanbul:Ötüken Yayınları, 1996), 62

²⁰²²Tuncer Baykara, Türk Kültür Tarihine Bakış, Ankara: Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları 2001, 161; Mehmet Niyazi, Türk Devlet Felsefesi, İstanbul:Ötüken Yayınları, 1999, 213

²⁰²³ Baykara, Tuncer, Türk Kültür Tarihine Bakış, Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s.161.; Niyazi Mehmet, Türk Devlet Felsefesi, Ötüken yayınları, İstanbul, 1999, s.213

²⁰²⁴ Yusuf Has Hacıp, Kutadgu Bilig, çev. Reşit Rahmeti ARAT, Ankara, 1991, s.4009

²⁰²⁵ Kutadgu Bilig; B. 5241.

²⁰²⁶ Kutadgu Bilig; B. 5245

²⁰²⁷ Kutadgu Bilig; B. 5246

²⁰²⁸ 8 Kutadgu Bilig; B. 5285.

kadar kanunu tatbik et ve halkın hakkını vermeye çalış.”²⁰²⁹Kanun tam tatbik edilerek, hakkın halka verilmesi, evrensel hukukun temel ilkelerinden biridir.

Türk Beyleri, yönettiği toplumda adil bir düzenin kurulmasını sağlamışlardır. Başka toplumlarda görülen sınıf ve kast sistemi, Türk toplumunda görülmemiştir. Tanrı inancının şekillendirdiği adalet, eşitlik, iyilik, yardımseverlik ve hoşgörü ilkelerini, kültürel alanda yaşama kültürü haline dönüştürerek yüzyıllarca bu ilkelerin bayraktarlığını yapmışlardır.²⁰³⁰ Adalet, eşitlik, iyilik, yardımseverlik ve hoşgörü ilkelerini temsil etme ve uygulama çabası, evrensel hukuk kavramını doğurmuştur.

Bilge Kağan ise, “Ben tahta çıktıktan sonra bunca önemli yasayı dünyanın dört bucağındaki halka verdim”²⁰³¹ sözleriyle, yasalarla halkı yönetmek istediğini yansıtmıştır. Yasalarla yönetmek, halkın hakkını vermeye çalışmaktır. “Kanun karşısında benim için hepsi birdir. Bey veya kul olarak ayırmam. İster oğlum, ister yakınım veya hısmım olsun; ister yolcu, geçici, ister misafir olsun.”²⁰³² Tüm toplumun bireylerini kucaklama eğilim uygulamalar, etik ilkelere ilişkin olan ve onlardan esinlenen ilkeler itibariyle evrensel hukuktan söz edilebilir. “Benim bu kanunum hangi memlekete erişirse, o memleket baştan başa taşlık ve kayalık dahi olsa, hep düzene girer.”²⁰³³ Hukuk sisteminin hitap ettiği toplumun sosyo-ekonomik kültürel vb koşulları çerçevesinde oluşturulma/ içeriklendirilme durumudur. “Kanun sudur, akarsa nimet yetişir. Ey hâkim! Memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer.”²⁰³⁴ Söz konusu ifadeler, o dönemde doğal olarak adı konulmayan evrensel hukuk anlayışının yansımalarıdır söylenebilir. Her zaman tüm insanlara, yasaların, ayırım yapılmadan uygulanması, hukuku halka hissettirmektir. Hukuku hisseten halk, devlete içtenlikle itaat gerçekleşmesi, evrensel hukukun bir sonucudur.

Töre(Yasa)hükümdardan ve yargandan daha kıymetliydi. Türk Töresinin dört temel ilkesi bulunmaktaydı. Bunlar, adil ve doğru kanun koymayı gerektiren “könilik” ilkesi; kişi, yurt ve milletin iyiliğine yarar işler yapılmasını öngören “uzluk” ilkesi; oğul ile eli, bey ile kulu bir tutan eşitlik, düzlük ya da “tüzlük” ilkesi ve insanların, vazifesini ihmal etmeyen, zulümden uzak duran, bilgiyle temayüz etmesini teşvik eden, bu tür niteliklere sahip kişilerden kalem ve kılıç ehline çalışan insan seçmeyi öngören “kişilik/insanlık”

²⁰²⁹ Kutadgu Bilig; B. 5288

²⁰³⁰Sayar,Türklerde Dini ve kültürel,2

²⁰³¹Thomsen Vilh, Çözülmüş Orhun Yazıtları, Çev. Vedat Köken, Ankara,1993, s.158. Oğuz Kağan Destanı’nda da konuyla ilgili olarak şu satırlara rastlanmaktadır: “Ben Uygurların kağanım ve yeryüzünün dört köşesinin kağanı olsam gerektir.” Bu destana göre Oğuz Kağan gökten gelmiş ve gene kendisi gibi gökten inen bir kız ile evlenmiştir. Oğuz tahta çıkıp kağanlığını ilân ettikten sonra, dört tarafta bulunan bütün kavimlere elçiler göndererek “Ben artık bütün dünyanın kağanım” demiş ve hepsini kendisine baş eğmeye ve bağlılığa çağırmıştır. (Arslan s. 229.)

²⁰³² Kutadgu Bilig; B. 809, 817-818.

²⁰³³ Kutadgu Bilig; B. 830

²⁰³⁴ Kutadgu Bilig; B. 2032 – 2034 – 2036

ilkesidir²⁰³⁵ İnsanlık ilkesi ve kanun önünde eşitlik ilkesi, evrensel hukukun özelliklerindedir. İnsan hakları, eşitlik, toplumsal adalet gibi temel evrensel hukuk değerleri Türk hukuk sistemindeki somut olarak uygulanmıştır.

Beylerin de devlet yönetimine katılmasının önemine sık sık vurgu yapılmıştır. Bu konuda, gerek Orhun Yazıtları'nda, gerek Kutadgu Bilig'de çok önemli ve ders verici satırlara rastlanmaktadır. Toplum içinde yavaş yavaş ve kendiliğinden oluşan kurallara "Yosun" adı verilmiştir. Hiç şüphesiz Yosun Hukuk, hükümdarların toplumu birlikte yönetme anlayışıdır. Hükümdarların yasaya uyma zorunluluk olduğu için, kaynaklarda hükümdarlara yasaya uygun davranmaları hususu sürekli hatırlatılmıştır. Hükümdarlar da buna özen göstermişler; bu konuda kendilerini halka hesap verme yükümlülüğü altında görmüşlerdir. "idarenin, eylem ve işlemleri açısından yargısal denetime tabi olması,'evrensel hukuk ilkesi' gereği olarak anlaşılabilir/nitelendirilebilir

Somut pozitif hukuk sisteminin, hem bir bütün olarak ve hem de ona dâhil hukuk disiplinlerine egemen olan temel normları itibarıyla, 'meşru bir hukuk sistemi' olarak nitelendirilmesinin evrensel hukuk değerleri ve ilkelerine uyumlu olma koşuluna bağlı tutulması, aynı zamanda, hukuku belirleyen etkenlerin objektif bir nitelik taşıma durumunda olmasının saptanması anlamına gelir. Bu ise, her şeyden önce, hukukun adil ve erdemli bir toplumsal yaşamın inşasına katkıda bulunması açısından büyük önem taşımaktadır. Hukukun, dayandığı temel ilkeler itibarıyla nesnellik ve evrensellik özelliğine sahip olması,yöneticilerin keyfi iradede bulunmaması demektir. Bu durum, hukukun, hitap ettiği ya da kendisine tabi olma durumundaki birey, kurum ve oluşumlar üzerinde sürekli bir eylemsel bağlayıcı geçerlik ve yürürlük sağlamasını, güvenilir olmasını ve böylece temel ve nihai işlevini gereğince yerine getirebilmesini olanaklı kılar. Gerçekte hukuka bilimsellik niteliğini kazandırması, hukukun, dayandığı temel ilkeler itibarıyla nesnellik ve evrensellik özelliğine sahip olmasından başka bir şey değildir ve olamaz.

Türk toplumundaki eğitim felsefesi, büyük ölçüde Tevhid veya Kut inancı düşünce biçimlerinden ve bu yaşam biçimini etkileyen ekonomik, toplumsal ve politik ortamlara dayanmaktadır.²⁰³⁶ Edebî eserlerinde yaygın olarak ahlâk ve terbiye erdem gibi değerler kullanılmıştır. Yunus Emre,"insan erdemlerle ruhunu besledikçe Tanrı katına yaklaşır, daha özgür olur ve sevgiyi yaşar. Sevgilerin en büyüğü ise Tanrı 'da dağılmaktır."²⁰³⁷ Yunus Emre'nin "Tanrı'da dağılmaktır" sözü ile Bilge Kağan'ın "Tengriteg tengride bolmuş Türk"²⁰³⁸ sözü arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Her iki cümlede; Tanrı'da, insanın yok olduğu ve birlik duygusunu yaşadığı bir Tanrısal sevgi türüdür Şöyle ki; Allah'ı sevmek ve

²⁰³⁵ İbrahim Kafesoğlu, Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Kültür Bakanlığı, Ankara 1980, s. 13-22.

²⁰³⁶ Ögel, Türk Mitolojisi,270,274.;Mehmet Kaplan (1973), Türk Edeyatı Üzerinde Araştırmalar,I, İstanbul: Dergah Yayınları,1973),22.

²⁰³⁷ Çubukçu, Yunus Emre,14.

²⁰³⁸ Muharem Ergin,Orhun Âbideleri, İstanbul:Boğaziçi Yay,1975s.,66

davranışlarında Allah'ın rızasını amaç edinenler, ulaşmak istendiği en üst nokta Mutlak Varlık'ta yok olarak var olma evresini yaşayarak, "fenâ fillah" makamına ulaşabilmektedir.²⁰³⁹ Mesnevi'de; yokluk, Tanrı ile bütünleşme ve O'na ulaşma olarak görülmüştür.²⁰⁴⁰ Kutsalla yakınlaşma ve onunla bütünleşme noktasında insan, Tanrı'nın varlığı ile bütünleşme arzusuyla kendini onda yok etmektedir.²⁰⁴¹ Tanrı'nın bir kuluna kutluluk ve ululuk vermesi, kulun işlerinde yükselmesidir.²⁰⁴² Hükümdarların ve yöneticilerin Tanrı ile bütünleşmesi, idaresi altındaki toplumluluklara eşit, adil ve hizmet anlayışıyla hareket etmesinin sonucunda evrensel hukuk kavramına ulaşıldığını söylenebilir.

İnsan, sahip olduğu potansiyel güç ve yetileri işlevsel kılabilmek amacıyla var edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu potansiyel güç ve yetiler Tanrısaldır. Her insanda, bir Tanrısallık vardır. Çünkü insandaki Tanrısallık, Onun Tanrıdan bir tecelli olması nedeniyle. Nur'un kalbe inmesi ile insanda Tanrı tecelli eder. "Nur ile birlikte gönül ve akıl gücüne kavuşan insan"²⁰⁴³ Tanrı- evren- insan ile birlikte olma ve bütünleşme yönelimi taşır. Türklerde birlikte yaşama ve birlikte yönetme düşüncesi hukukta evrensellik düşüncesini geliştirmiştir.

Gazzâlî'nin deyimiyle akıl, Allah'ın insan kalbine verdiği bir ışıktır.²⁰⁴⁴ İnsanı üretken ve aktif yaşama katacak olan bu sevgi ile "Tevhid toplumu yeniden inşa ve imar edilmiştir. "Tevhid, toplumunun en önemli unsurlar olan "adalet, akıl, evrensellik, merhamet ve sanat", ülke yönetiminde etkili değerler olmuştur. Türk toplumun, tarihin her devrinde dinamik ve sağlıklı bulunuşunun sırrı burada idi.

Çin vesikalarında Hun Türklerinin devlet idaresinde hoşgörü hakkında bilgi veren önemli vesikalar ortaya çıkartılmıştır. Bu vesikalardan birisi şu şekildedir: Bizim(Çin)devlet idaremizde büyük aksaklıklar var. İdareciler halkı eziyor. Hoşgörü ve adaletten uzak bu sistem dolayısıyla sonunda ezilen halk nefretle idareye karşı başkaldırıyor ve birbirini öldürüyor. Hâlbuki Hunlar böyle değillerdi. Orada idareciler, halka karşı erdemli davranıyor. Bu nedenle, halk, idarecilere sadakatle hizmet ediyorlar. Bir ülkeyi idare etmek ve vücudu idare etmek gibi olduğu için ülkenin nasıl idare edildiği hissedilmiyor. Hunlar ülkesinde bu durum gerçek bilgenin idaresidir.²⁰⁴⁵

²⁰³⁹İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, 329

²⁰⁴⁰E.Ruhi Fıçlalı, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, Konya: Selçuk Yayınları:1996,s.217,218.

²⁰⁴¹İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem,64;Fevzi,18.

²⁰⁴² Kaşgarlı Mahmud, Divan-ü Lügat-it Türk, çev. Besi m Atalay, C. IV, Ankara:TOK Yayınları,2006)s. 320.

²⁰⁴³Yusuf Has Hâcib (1959), Kutadgu Bilig, ter. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu,1959).

1933,1934

²⁰⁴⁴İmam Gazzâlî,Devlet Başkanları, çev. Osman Şekerci,İstanbul:Sinan Yay,1969,s.86

²⁰⁴⁵ Sayar Mehmet, Türklerde Dini ve Kültürel Hoşgörü, Atatürk ve Laiklik, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara,2002,s.4

Çin kaynaklarına göre Hunlarda idareciler kanun önünde halkla aynı haklara sahip olduğu belirtilmektedir. Bütün Hun coğrafyasında, herkes kanun önünde eşit yaşamış, Avrupa, Hindistan ve Çin’de görülen feodal sömürü ve dikta rejimler, Hun Türklerinde görülmemiştir.²⁰⁴⁶ Bir Çin kaynağı Tabgaç hükümdarı T’ai-wu (424-452) nun şu sözlerini nakletmektedir:“Küçüklerin haydutluk etmelerine, halkın baskı altına alınmasına göz yummam”²⁰⁴⁷ Yusuf Has Hacıp, Kutadgu-Bilig’te ;Eğer doğru eğilirse kıyamet kopar, Zulme uğrayarak benim karşıma gelen,Ben de adaleti bularak şeker gibi ayrılır.Zorbalık yapan ve doğruluktan kaçan,Ben de cezasını bularak acı ot olarak ayrılır.Zalimlere de çok sert olacağını ifade eder.²⁰⁴⁸

448 yılında Attila’nın yanına giden Bizans elcilik heyetine dâhil kâtip Priskos, Hun başkentinde tesadüf ettiği bir Yunanlının şu sözlerini tespit etmiştir: “ Balkan savaşında (441 -442) Viminacium (Belgrad’ın doğusunda bir kale) da Hunlara esir düştüm. Beni Onegesius (Hun orduları başkumandanına) verdiler. Ağaçeri’lere karşı yaptığı seferde gösterdiğim yararlık üzerine serbest bırakıldım. Şimdi bir Hun kadını ile evliyim. Çocuklarım var. Hayatımdan memnunum. Burada savaş zamanları dışında herkes hürdür. Kimse kimseyi rahatsız etmez”. Niçin memleketine dönmediğim sorusuna, Yunanlı şu cevabı vermiştir: “Bizans’ta halk huzur içinde değildir; harp sırasında kumandanların korkaklığı yüzünden tehlikededir, barış zamanlarında ise, vergilerin ağırlığı, altında ezilmektedir.”²⁰⁴⁹

Türk toplumunda sınıf dayanışmasından ziyade Tevhid inancından kaynaklanan Vahdet ve dayanışma hâkimdi.²⁰⁵⁰ Türklerde var olan kültürel yapıyı şekillendiren Tevhid; hukukta evrensellik, ailede adalet, ahlakta Alplik gibi kavramlarını geliştirmiştir. Türk kültüründe evrensel hukukun yansıması olarak kendini gösteren hoşgörü izlerini, Türk siyaset kitabı olan Kutadgu-Bilig’de görmek mümkündür. Bu siyaset kitabında Türk devletlerinde halkın meslekler ve meşguliyet sahalarına göre ayrıldığını göstermesine rağmen, asilzadelere ve kölelerden hiç söz edilmemiştir.²⁰⁵¹

Türk kültüründe ve İslamiyet’te hoşgörünün sınırları çizen yasaklar olmuştur. Vatanın bütünlüğü, toplumun huzurunu tehdit eden davranışlara müsamaha gösterilmemiştir. Kur’an-ı Kerim’de; Allah sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli olanları sever.²⁰⁵² Sonuç olarak; birey ile toplum arasında aidiyet bağının, o

²⁰⁴⁶ Niyazi, Devlet Felsefesi, s.216

²⁰⁴⁷ Ogel, Bahattin Belleten, sayı 48, s. 827

²⁰⁴⁸ Niyazi, Devlet Felsefesi, s.216

²⁰⁴⁹ Seksz, A. Hannk Törtenete, Budapeşte, 1943, s.235.; F. Altheim, Attila et les hans, Paris, 1952, s.158 vd

²⁰⁵⁰ Kızılcılık Sezgin, Batı Bataklığı, Anı Yayıncılık, Ankara,, 2005, s.173-178

²⁰⁵¹ Kafesoğlu, İbrahim, Türk İslam Sentezi, İstanbul: Ötüken yayınları, 1996, s.62

²⁰⁵² Mümtetine, 8

toplumda yaşayan herkesi kapsayıcı biçimde kurularak, toplumda birlikte yaşama kültürünü evrensel hukuk kavramını ortaya çıkartmıştır.

Sonuç:

Oğuzlarla başlayan gökyüzünü, yeryüzü ile bütünleştirmek ideali, devlet ve toplum hayatında “Kut” inancı şeklinde yansıtılmıştır. Türk kültüründe, bu ideale bağlı olarak sayılara, nesnelere, renklere, yönetim anlayışına, Tanrısal anlamlar yüklenmiş veya kutsiyet kazandırılmıştır. Her nesneye ve canlıya değişik anlamlar verilmiştir. Devlet ve toplum hayatında, Tanrı-insan-âlem özdeşleştirilmesini sağlayan siyasi, kültürel ve toplumsal ” bir düzenin ortaya çıkmasını gerçekleştirmiştir. Kültürel alanda erdemler, siyasi alanda universal hukuk sistemi, toplumsal alanda, eşitlik, iyilik, hoşgörü gibi kavramlar, İslamiyet ile daha da güçlenmiştir. Birey ile toplum arasında aidiyet bağının, o toplumda yaşayan herkesi kapsayıcı biçimde kurulması, birlikte yaşama kültürünü güçlendirilmiş, Evrensel Hukuk’un ortaya çıkmasını sağlamıştır

Kültür-hukuk arasındaki ilişki bağlamında şekillenen siyasi iktidara meşruiyet kazandırmıştır. Devlet ve toplum hayatında, bütünleşme ve dayanışma, hukukta evrensellik kavramını doğurmuştur. Hukukta kültür öğelerinin yer alması, hukukun toplum açısından kabul edilmesini hem de bireyin hukuka karşı güvenini pekiştirmiştir. Toplumsal hayatta meydana gelen değişimleri, sadece hukuk kurallarıyla kontrol altında tutmak da mümkün değildir. Bu sebeple söz konusu durum karşısında kültür öğelerinin daha çok ön plana çıkarılması hukukun etkinliği açısından önem arz etmektedir.

Öneri:

Zaman-zaman gündeme getirilen dinsel hukuk-dinsel olmayan (din-dışı) hukuk karşıtlığına ilişkin tartışmaların; gerçekte gereksiz ve çoğunlukla politik/ekonomik/ideolojik vb. çıkar ve iktidar sağlama gizil amacını barındıran, buna yönelik spekülasyonlar olarak değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Filozofik ve sosyolojik her iki açıyı birlikte barındıran makul ve bilimsel bir gözlemlerle; kadim insanlık, din ve kültürlerindeki soyut ve temel adalet inanç ve kabulünün asıl belirleyici kriter olduğu düşünülebilir. Adalet inancı çerçevesinde detaylanan tali yaklaşım ve çözüm pratiklerinin ise, içinde bulunulan somut tarihsel/sosyoekonomik/kültürel koşullarla ilintili durumlar olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, insanlık tarihindeki bu zaman-mekân koşullarına bağlı ve somut çözüm arayışlarına ilişkin detayları, temel adalet inanç ve kabulünü göz ardı ederek, o somut insanlık kültürünün temel hukuk algısı ve inancı olarak nitelendirmek yanlısı bir yargılama/değerlendirme olacaktır.

‘Hukuksal meşruluğun kriteri olarak evrensel hukuk değerleri ve ilkeleri’ yaklaşımı konusundaki yersiz ve spekülatif tartışmaların bir konusu olarak ta, “evrensel-nesnel etik değerlerin kaynağının ne olduğu” sorusu dikkat çekicidir. Somut bireyin varlık bütününde belirlenmiş olan boyutlarıyla ‘insan’, aynı zamanda toplumsal ve kültürel yaşamın odağında

bulunmaktadır. Her somut insan varlığında gizil ve potansiyel olarak mevcut olan ‘insanlık idesi’ ancak yine insan kişiliğinde var olan ‘etik özelliğin’ işlerlik bulmasıyla gerçeklik kazanabilir. Etik disiplini içinde yer alan hukuk ve yasalara dair görüşlerinin, ahlak-metafizik bağlamında değerlendirilmelidir. Böylece evrensel yasaların, toplumsal yasalar yönünde yorumlanmasına ve kanuni düzenlemelerde geçerlilik sağlama imkânına yol açılabilir.

Kaynaklar

A. Alföldi, *Türklerde Çift Krallık", 2. Türk Tarih Kongresi Kongresi Bildiri Kitabı*, İstanbul:TTK

Yayınları,1943

Akgun, Mehmet,"Kutadgu Bilig'te İnsan Ve Kamil İnsan",*PAÜ.,Eğitim Fak.Dergisi*,3,1997.

Aslan Şenay,*Türk Mimari Süsleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri(Orta Asya'dan Selçuklu'ya)* İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü,2005

Akçabay, F. Ceren; *Hukukun Kültürle İmtihanı (Law's Ordeal with Culture)*, Prof. Dr. Nur Centel'e Armağan, *Marmara Üniversitesi Hukuk Araştırmalar Dergisi*, C.19, S.2, 2013

Aral, Vecdi; *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, (Hukuk Felsefesi) XII Levha Yayınları*, 3.Baskı, İstanbul, 2012

Fromm, Erich,*Barışın tekniği ve Stratejisi*, çev. Fevzi Emir-Kaan H. Ökten, İstanbul, Arıtan

Yay.,1996

Baykara,Tuncer,*Türk Kültür Tarihine Bakış*,Ankara:Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları,2001

Bayat, Fuzuli,*Mitolojiye Giriş*,İstanbul: Ötüken Neşriyat,2007Başer, Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*,

İstanbul:, İstanbul:İrfan Yay.,2011

Bang W,Rahmeti G.R. *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi,1936

Babaoğlu Sevgi,*Türk Mitolojisinde Halk Motifleri Etkisi,V.Milletlerarası Türk Halk Kültürü*

Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildiriler,Ankara:Turkey. Kültür ve Turizm Bakanlığı,1997

Baykara,Tuncer,*Türk Kültür Tarihine Bakış*,Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları,Ankara,2001

Balkır, Z. Gönül; *Hukuk ve Adalet Estetiği Üzerine Bir Deneme*, HFSA, 23. Kitap, İstanbul Barosu Yayınları,

İstanbul, 2012

Cassirer ,Ernst, *Sembolik Formlar Felsefesi II*. Ankara: Hece Yay.,2016

Coşkun, İbrahim, "İslâm Düşüncesi Açısından İnanç-Sanat İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Dicle Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, II,2000

Çağlı, O. Münir; "Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, Hukuk Devleti ve Hukuk Kültürü", *İÜHFMC.26*, S.3-

4, İstanbul, 1960

Çobanoğlu, Özkul, *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Ankara: Akçağ Yay.,2003

Çubukçu, İ.Agâh, "Yunus Emre ve Din Felsefesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, 1973

Doğan, Sinan, "İdeal İnsandaki Ebedileşme Özlemi ve Mekân-İnsan İlişkinine Etkisi" *Troia'dan Çanakkale'ye*

İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir Uluslararası Kongresi, Çanakkale:25-27 Ekim 2018

_____, "Malazgirt Zaferi, Bolvadin Demografik Yapısına Etkisi ve Kültürel Yansımaları" *Uluslararası Bolvadin Sempozyumu*, Bolvadin:13-15 Ekim 2017

Esin, Emel, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş*, *Türk Kültürü El Kitabı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978

_____, *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001

Ergin Muharem, *Orhun Âbideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yay, 1975

Ataman Kemal, Er Tuğba, "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2)2008

Elçin, Şükrü, *Atların Doğuşları İle İlgili Efsaneler*, İstanbul: Türk Folklor Araştırmaları, 1963

Fığlalı, E.Ruhi, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Konya: Selçuk Yayınları, 1996

Ergün Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültürü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004

Ersoy Necmeddin, *Semboller ve Yorumları*, İstanbul: Dönence Yayınları, 2000

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Araştırmaları Merkezi ,2005

İmam Gazzâfî, *Devlet Başkanları* çev. Osman Şekerci, İstanbul: Sinan Yay., 1969

_____, *İhyâ' Ulûm ad -Dîn*, c. I

Genç Reşat, *Türk İnanışları İle Millî Geleneklerinde Renkler Ve Sarı -Kırmız-Yeşil*, Ankara: TDK Yay., 1997

Güzel, Abdurrahman, *Dinî -Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009

Güngör, Erol; Halk Kültürü ve Münevver Kültürü, *Töre*, S. 30, Temmuz, 1971, s.2,3

Hafizoğulları Zeki; Bir Kültür Ürünü Olarak Hukuk Düzeni, *AÜHFDC.45*, S.1 1996,

İbnü'l -Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Genç Osman, , İstanbul: MEB Yayınları, 1992

İnalçık, Halil; Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S.13 Ekim 2012,

Işık Ramazan, *İslam Öncesi Türklerde Tabiatla İlgili İnanışlar*, Yüksek Lisan Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994

Işık, Ramazan, "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültürler" *Fırat Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/2, 2004

Köprülü, Fuad, Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti, *Millî-Tetebbûlar Mecmuası*, C.II, No:5,

Kaşgarlı, Mahmud, *Divan-ü Lügat-it Türk*, çev. Besim Atalay, IV, Ankara: TOK Yayınları, 2006

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996

_____, *Türk İslam Sentezi*, İstanbul: Ötüken yayınları, 1996

Kant, *Ahlakın Metafizik Temellendirilmesi*, I, çev. I. Küçüradi, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Grubu

Yayınları, 2002, s.19 Keyman, Selahattin; Hukukî Pozitivizm, AÜHFĐ, C.35, S.1-4, Ankara, 1978

Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, C.II, *İkinci İmparatorluk Devri*,

Ankara: TTK, 1954

Köroğlu, Kaya; Kanun ve Kültür: Töre Kavramının Hukukî ve Sosyolojik Bir Analizi, *TAAD*, Y.5, S.16 Ocak,

2014

Köseoğlu, Nevzat; Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de -İslam'da ve Osmanlı'da Devlet, Ötüken

Yayınları, İstanbul, 2004,

Koch, Klaus-Friedrich, (Çev. Özcan, M. Tevfik), Hukuk ve Antropoloji, İÜHFĐ, C.54, S.1-4, 1991-1994

Kızılcıkelik, Sezgin, *Batı Bataklığı*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2005

Nar, Şükrü, Mehmet; Kültürel Hukuk: Geleneksel Kontrol Mekanizmaları, *TBB Dergisi*, S.108, Eylül-Ekim 2013

Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, ter. Fatih Taşar, İstanbul: Rey Yay., 1992

Nicholson, *İslam Sufileri*, çev. Komisyon, Ankara: Tevhid Yay., 1978

Norman, İtzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, ter. İsmet Özel, İstanbul: Çıdam Yay., 1989

Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu Muhammed Aruçî, Ankara: İsam Yay., 2005

Niyazi, Mehmet, *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1999

Ögel, Bahattin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985

_____, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, II, İstanbul: MEB Yayınları, 1993

_____, *Türk Mitolojisi*. I. Cilt, Ankara: MEB Basımevi, 1971

- _____, *Türklerde Devlet Anlayışı*, İstanbul: Ötüken Yay.,1982
- _____, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara: TKK,2015
- Sayar, Mehmet, *Türklerde Dini be Kültürel Hoşgörü*, Atatürk ve Laiklik, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi,2002
- Sümer, Neslihan; *Bir Kültür Ürünü Olarak Hukuk*, AÜHFĐ, C.38 S.1-2, 1998
- İbnü'l-Cevzî, *Miratü'z-Zaman*, Ankara: TDV Yayınları,1996
- Taneri, Aydın, *Türk Devlet Geleneği*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara,1997
- Tanyu, Hikmet. *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Ü., İlahiyat Fak.Yay.,1980
- Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yay.,1993
- Turhan, Mümtaz; *Kültür Değişmeleri*, 5. baskı, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2006
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. II, İstanbul, 1989
- Umagan, Suat "Hikmet ve Hiciv Şairi Olarak Seyrani", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, 19, 2002
- Ülken H. Ziya, *Türk Kozmogonisi Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, haz. Gülseren Ülken, Ankara: Doğu Bat Yay.,2017
- Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, trc. Reşit Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1959
- _____, *Kutadgu Bilig II*, Çev: R. Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988
- Yıldırım, Dursun, *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998
- Yardımcı, Mehmet, *Destanlar*. Ankara: Ürün Yay., 2007

PAPA FRANCİS'İN “FRATELLİ TUTTI” (BÜTÜN KARDEŞLERE) BAŞLIKLİ KARDEŞLİK VE TOPLUMSAL DOSTLUK HAKKINDAKİ KİLİSE GENELGESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Halil TEMİZTÜRK²⁰⁵³

Giriş

İnsanoğlunun anlam dünyasını belirleyen ve düşüncelerinden davranışlarına kadar bütün hayatını şekillendiren faktörlerin başında din gelmektedir. Hem bireysel ilişkilerde hem de toplumsal düzlemde insanın ahlaki ölçütlerini belirleyen dini düşüncelerin, hayatın çeşitli boyutlarına ilişkin belirlediği normlar, insanların dünya düzenlerini belirlemektedir. Çevre kirliliği, kapitalizmin ezici düzeni, kadın ve çocuk hakları, din ve ibadet özgürlüğü, savaşlar ve azınlık hakları gibi küresel boyuttaki problemlerin çözümü konusunda söz söylemesi ve eylemde bulunması beklenen çevrelerden biri de dinlerin temsilcileridir. Onların belirledikleri çizginin hem müntesiplerinin hayatında hem de diğer inanç sahipleriyle olan iletişimde etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan dünya üzerinde müntesip bakımdan çoğunluğa sahip Hıristiyanların ve bu din içerisinde en büyük mezhep olan Katoliklerin ‘öteki’ hakkındaki düşünceleri, dünyayı ilgilendirmesi bakımından önemlidir.

Tarihsel süreçte Roma devletinin himayesi ile önemli bir yayılma alanı bulan Hıristiyanlık, bu devletin yıkılmasıyla ile kendi hiyerarşisini eski devlet temelleri üzerine inşa etmiştir. Hz. İsa'nın havarisi Petrus'un halefi olarak kabul edilen papalar bu hiyerarşinin başındaki liderler olarak hem dini hem de siyasi alanda etkili olmuşlardır. İmparatorlara taç giydiren, Haçlı Seferlerinin düzenlenmesi için çaba gösteren papalar I. Vatikan Konsili (1869-1870) ile yanılmazlık hakkına da erişmişlerdir. Dolayısıyla papaların tercihleri, düşünceleri ve dünya meseleleri hakkındaki söyledikleri gündem oluşturmaktadır. Ayrıca Katoliklerin merkezi olan Vatikan'ın bağımsız bir devlet olması bu düşüncelerin hem dini hem de siyasi yönleri olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda çalışmada Papa Francis'in dünya gündemine ilişkin meseleler hakkında yayınladığı genelgesi incelenmektedir. Metinde geçen savaş, göç, ekonomi, dinler arası diyalog, kardeşlik ve ahlak gibi meseleler hususunda Papa nezdinde Katolik Kilisesi'nin yaklaşımları analiz edilmektedir.

Metinde küresel boyutta ahlaki meseleler ile insan hayatını ve onurunu zedeleyen sosyal olaylar karşısında dindarlar arasındaki birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularının gelişmesine dem vurulmaktadır. Diğer taraftan kilisede yaşanan problemler konusunda Papa'nın özeleştirisi, Birleşmiş Milletler kuruluşunun yeterlilikleri ve zayıflıkları ile göç politikası konusunda ülkelere düşen görevler ve mültecilerin hakları hatırlatılmaktadır. Bu

2053 Dr. Öğretim Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Assist. Prof., Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences Tekirdağ/Turkey. haliltemizturk@gmail.com, 0000-0002-4564-5561.

anlamda çok boyutlu olaylara dair görüşlerini sunan Papa'nın aynı zamanda bu genelgeyi covid-19 pandemi sürecinde yazması yakın döneme ışık tutması bakımından önem teşkil etmektedir.

1. Papalık, Papalar ve Öteki ile İletişim

Katolik Kilisesinin başındaki papalar hem kendisine bağlı insanların dini hayatlarını organize etmekte hem de onların öteki ile olan ilişkilerini belirlemektedir. Tarihsel süreçte imparatorların dış siyasetine yöne veren bu anlayış, Roma ve Germen devletlerinin yıkılmasıyla sadece Vatikan'a özgü kalmış, böylece öteki ile olan iletişim papaların idaresinde belirlenmeye devam etmiştir. Bu bağlamda II. Vatikan Konsili (1962-1965) Katolik Kilisesi'nin modern dünyaya uyumu ve öteki ile iletişim kurma gereksinimini çözmek için gerçekleştirilmiştir. Burada alınan kararlarla Yahudiler, Müslümanlar ve diğer inanç sahibi insanlarla diyalog halinde olmak kararlaştırılmış, böylece Katolik Kilisesinin dışı açılım süreci hız kazanmıştır. Bununla birlikte konsil, toplaniş amacından sonuçlarına kadar tartışma unsuru olmuştur. Örneğin konsil kararları modern dünyaya taviz vermek ve geleneksel din anlayışından vazgeçmek olarak kabul edilmiş, ayrıca diyalog ile misyonerlik arasında net bir çizgi çizilememesi çeşitli eleştirilere neden olmuştur.²⁰⁵⁴ Çünkü konsilde *Nostra Aetate* (Kilisenin Hıristiyanlık Dışı Dinlerle İlişkisi Üzerine) bildirisi iletişim ve açılımı çağrıştırırken, *Ad Gentes* adlı metin misyonerlik faaliyetlerinin ne derece önemli olduğunu belirtmektedir.²⁰⁵⁵ Bu bakımdan öteki ile iletişimi sağlaması düşünülen konsil, liberal ile geleneksel Hıristiyanlık arasındaki çatışmayı körüklemiş ve Hıristiyanlar dışından yöneltilen diyalog ile misyonerliğin benzer olduğu yönündeki eleştirilere karşı net bir cevap verememiştir. Günümüzde görev yapan Papa Francis'in ele aldığımız son genelgesi de diyalog-kurtuluş ve kapsayıcı din anlayışı çerçevesinden izler taşımaktadır. Kilisenin bir taraftan diyalog çerçevesinde diğer insanlara açılması diğer taraftan misyonerlik bağından vazgeçmemesi ve "kilise dışında kurtuluş yoktur" mottosu çerçevesinde kapsayıcı bir din anlayışından vazgeçmemesi dikkat çekicidir.

2. Papa Francis ve Fratelli Tutti Genelgesi

Söz konusu genelgenin sahibi 1936 yılında Buenos Aires'te işçi bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen ve günümüzdeki papalık görevini sürdüren Mario Bergogli'dir. 2013 Mart ayında görevinden istifa eden XVI. Benedict'in yerine seçilen Bergogli, Cizvit tarikatına mensup olsa da papa seçildikten sonra Fransisken tarikatının kurucusu Aziz Francis'in adını alarak göreve başlamıştır.²⁰⁵⁶ Papa Francis önceki Papa Benedict'in aksine tutucu ve muhafazakâr bir politika izlemeyerek Katolik Kilisesi'nin dış dünyaya açılmasını

2054 Konsil ile ilgili tartışmalar için bk. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları), 197-200.

2055 Konsil metinleri için bk. Norman Tanner, *Vatican II: The Essential Texts* (New York: Image, 2012); Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990).

2056 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 214.

amaçlamıştır. Dünyadaki insani problemler, ahlaki çöküntüler, eşcinseller ve kiliseden dışlanan insanlara dair ılımlı mesajlar vermiştir.²⁰⁵⁷ Ancak diğer taraftan Nisan 2015’de Ermeni soykırımı yapıldığını söylemesi, eşcinsellere yaklaşımı ve inançsızların da Tanrı katında yerleri olduğuna dair söylemleri Kilise içerisindeki muhafazakâr kesimi kızdırmıştır.

Papalar hem dini hem de dünyevi konulara ilişkin çeşitli belgeler yayınlamışlardır. Bu belgeleri, mektuplar, emirnameler, papalık yasaları, *bulla* denilen Papalık mührü taşıyan belgeler, *ensiklikal* denilen genelgeler, bildirgeler, kararnameler, *motu proprio* denilen papanın şahsi yayınladığı belgeler ve *chirographi* denilen özel mektuplar olarak sıralamak mümkündür.²⁰⁵⁸

Papa Francis’in Vatikan’ın resmi internet sitesinde verdiği bilgilere göre 3 ensiklikal yazdığı görülmektedir.²⁰⁵⁹ Bunlardan *Lumeb Fidei* başlıklı metin 29 Haziran 2013 tarihinde 14 dilde yayınlanmıştır. 24 Mayıs 2015 tarihinden yayınlanan *Laudato si* başlıklı metin de yine 14 dilde yayınlanmış, ancak önceki metinde Litvanyacaya yer verilirken bu metinde Litvancanın yerini Ukraynaca almıştır. En son yayınlanan ensiklikal ise 3 Ocak 2020 tarihinde *Fratelli Tutti* başlığı ile 11 dilde yayınlanmıştır.²⁰⁶⁰ Bu sefer metnin dilinde ilk kez Vatikan’ın resmi dili olan Latinceye yer verilmemiş ve yerel diller yerine daha çok yaygın diller tercih edilmiştir. Metinlerin kapsamı da bu süreçte genişlemiştir. 2013 yılındaki genelgede 60 başlık varken; 2015 yılında 264 başlık, 2020 yılındaysa 287 başlık belirlenmiştir. Genelgenin orijinal hali Vatikan’ın internet sitesinde yayınlanmıştır.²⁰⁶¹ Metin daha sonra birçok yayıncı tarafından matbu olarak basılmıştır. Bu çalışmada Vatikan’ın kendi resmi internet sitesindeki orijinal nüsha esas alınmış, matbu eserlerle karşılaştırma yapmak adına da Amerika’daki Katolik Piskoposlar Birliğinin yayınladığı nüsha²⁰⁶² tercih edilmiştir.

Papa Francis, genelgenin pandemi sürecinde insani zayıflıklarımızın yeniden hatırlanması nedeniyle tüm dünyadaki insanların kardeşlik ve dostluk üzerine birleşmesi amacıyla yazıldığını ve metnin oluşmasında kendi cümleleri kadar, Abu Dabi’de görüştüğü İmam Azam Ahmed el- Tayyib’in teşviki ve kendisine gelen çok sayıda mektup ve belgeden yararlandığını ifade etmiştir.²⁰⁶³ Ayrıca Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma

2057 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 215.

2058 Vatikan arşivlerinde yer alan metinler için bk. “The Holy See - Archive” (Erişim 09 Temmuz 2021); Tarihsel süreçteki yayınlanan ensiklikal adlı metinler için bk. Anne Fremantle, *The Papal Encyclicals: In Their Historical Context; The Teachings of the Popes* (Charleston: Forgotten Books, 2016), 295.

2059 Pope Francis, “Fratelli Tutti”, *The Holy See* (Erişim 26 Haziran 2021).

2060 Papa Francis’in tüm bildirimleri için bk. Pope Francis, *The Complete Encyclicals, Bulls, and Apostolic Exhortations: Volume 1* (Indiana: Ave Maria Press, 2017).

2061 Francis, “Fratelli Tutti”.

2062 Pope Francis, *On Fraternity and Social Friendship* (Washington: United States Conference of Catholic Bishops, 2020).

2063 Francis, “Fratelli Tutti”, 5. başlık.

Gandhi ve Charles de Foucauld gibi kişileri anarak genelgenin her kesime hitap ettiğini vurgulamıştır.²⁰⁶⁴

Metnin başlarında dünya üzerindeki insani problemler, göç, ekonomik sorunlar, kadın ve çocuk hakları ve yaşlılık gibi evrensel sorunlara değinilmiş ve bütün dinlerin ve siyasi güçlerin bu sorunlar karşısında ortak mücadele etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Genelgede Katolik Kilisesi'ne dönük özeleştiriler yapılması dikkat çekicidir. Örneğin Papa, katı milliyetçilik ve fanatizmin Hristiyan din adamları arasında görülmesinin; internet ve dijital iletişimin yoluyla sözlü şiddete dahil olmalarının, Katolik iletişim araçlarında bile sınırların aşılaraq, iftira ve karalamaların olağan hale gelmesi nedeniyle rahatsız olduğunu dile getirmektedir.²⁰⁶⁵ Ayrıca Kilise'nin köleliği ve çeşitli şiddet türlerini kınamasının yüzyıllar sonra gerçekleşmesinin de kendisini üzdüğünü belirtmektedir.²⁰⁶⁶ Pandemi sürecinin insanları Tanrı'yı hatırlaması ve kendilerine gelmesi için bir fırsat olduğu vurgulayan Papa Francis, koronavirüs hastalığının bir tür ilahi ceza olmadığını ya da hatalarımız sonucu verdiğimiz zararın hesabının doğa tarafından verilmediğini, sadece bunun bir gerçeklik olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.²⁰⁶⁷

Genelgede Papa, 2019 Şubat ayında Abu Dabi'de El-Ezher Üniversitesinden İmam-ı Azam Ahmed el-Tayyib ile görüşmesinden sıklıkla bahsetmekte, onun nezdinde Müslümanlarla dünya meseleleri hakkında bir mutabakat geliştirme amacı taşıdığını belirtmektedir. Özellikle uluslararası siyasetin ve dünya ekonomisini yönetenleri hoşgörü ve barış içinde birlikte yaşama kültürünü yaymak için ciddi bir şekilde ortak hareket etmeye teşvik etmeye ve masumların kanının dökülmesini durdurmak için müdahalede bulunmaya davet ettiklerini belirtmesi önemlidir.²⁰⁶⁸

3. Genelgede Değinilen Hususlar

287 başlıktan oluşan ve içerdiği konular bakımından geniş bir çerçevesi olan genelgeyi ele alırken, özellikle diyalog, ahlak, küresel sorunlar ve bu problemlerle mücadelede Vatikan'ın politikalarını belirleyen etmenler seçilmeye gayret edilmiştir. Bu kapsamda belirlediğimiz başlıklar etrafında genelge analiz edilerek değerlendirilmiştir.

3.1. Aziz Francis'in Hatırası ve Müslümanlarla İletişim

Öncelikle genelgenin yazılış amacı ve genelgeye ilham veren saikler incelenmeye çalışılmıştır. Burada dikkati çeken husus metnin başından itibaren Papa Francis'in sıklıkla kendi ismini aldığı Aziz Francis'e atıfta bulunmasıdır. Papa, birçok yerde Assisili Francis'ten bahsetmiş ve onun bıraktığı hatıralardan yola çıktığını ve metni onun mezarı başında

2064 Francis, "Fratelli Tutti", 286. başlık.

2065 Francis, "Fratelli Tutti", 46. başlık.

2066 Francis, "Fratelli Tutti", 86. başlık.

2067 Francis, "Fratelli Tutti", 34. başlık.

2068 Francis, "Fratelli Tutti", 192. başlık.

yazdığını belirtmiştir. Ayrıca bir önceki genelgesi olan *Laudato Si'* için ilham veren Francis'in, bu metinde de kendisine sevgi, sadelik ve coşku verdiğini söylemiştir.²⁰⁶⁹

Metnin diyalog, öteki ile olan ilişkiler ve Müslümanlarla diyalog konularını içermesi, Haçlı Seferleri sırasında Müslümanlarla temas kuran Francis'in öne çıkarılmasını sağlamıştır. Metinde Aziz Francis'in Sultan Malik ile görüşmesine atıfta bulunarak, onun zor ve tehlikeli bir yolu seçtiğini ve kendi kimliğini inkâr etmeden kardeşliğe önem verdiği belirtilmektedir.²⁰⁷⁰ Ayrıca devamında “*Sarazenler ya da inançsız diğer topluluklar arasında herhangi bir tartışma ya da çatışmaya girmeden, Tanrının sevgisi için yaratılmış olan her insanla konuşmak*” için bu seyahatin yapıldığını aktarılmıştır.²⁰⁷¹ Ancak bu bilgi metnin kardeşliğe yaptığı vurguyu gölgelemek için revize edilmiştir. Çünkü Francis'in esasen Müslümanların elinde şehit olma arzusu ile hareket ettiği, sultan ile teolojik polemige girdiği, birde üç olan Tanrı'yı ve herkesin kurtarıcısı olan İsa Mesih'i güçlü bir şekilde anlattığı ve kendisine verilen hediyeleri kabul etmediği bilinmektedir.²⁰⁷² Dolayısıyla Aziz Francis'in Sultan Malik ile görüşmesi salt bir kardeşlik yolculuğundan öte Hıristiyanlığın tebliğ edilmesidir. Ayrıca kardeşlik ve barışa vurgu yapan bir metinde Müslümanların sarazen kelimesi ile anılması da talihsizliktir. Elbette ki o döneme ait bir kelime olarak sarazen kelimesinin kullanıldığı ileri sürülebilir. Ancak hem Yeni Ahit hem de tarihsel süreçte Yahudiler için çeşitli olumsuz ifadeler kullanılmasına rağmen genelde daha modern bir kelime olan “jews” kelimesinin tercih edilmesi bu bakımdan düşündürücüdür. Ayrıca diyaloga atıfta bulunan ve 287 başlıktan oluşan böyle uzun bir genelde bir kez bile “Müslüman” kelimesinin kullanılmayıp, onun yerine “sarazen” kelimesinin tercih edilmesi, amaç ile eylem arasındaki uygunsuzluğu göstermektedir.

3.2. Milliyetçilik, Göçler ve Mülteci Sorunu

Metnin ortalarına doğru dünya üzerinde artan milliyetçilik ve fanatizmin tehlikelerinden bahsedilmiş ve artan göçmen sorunları üzerinde durulmuştur. Papa, öncelikle mültecilere verilecek haklarla onların can ve mal güvenliğinin temin edilmesini dile getirmiştir. Papa mültecilerin vize işlemlerini hızlandırmak, basitleştirmek ve çoğaltmak; özel ve toplum programlarını uygulamak; savunmasız durumdaki mülteciler için insani yardım koridorlarının açılması; yeterli ve temiz barınma imkanı sunmak; kişisel güvenliğe ve temel hizmetlere erişimi kolaylığı; danışmanlık hizmeti sağlamak, kimlik belgelerini her zaman yanında bulundurma hakkı; adalet sisteminde eşit temsil hakkı; banka hesabı açma hakkı ve yaşam için asgari ihtiyaçların temini; seyahat etme özgürlüğü ve iş imkanlarının geliştirilmesini tavsiye etmektedir.²⁰⁷³ Ancak Avrupa'da mültecilerin yaşadığı onca sıkıntı varken bu ideallerin ne oranda gerçekleşeceği şüphelidir.

2069 Francis, “Fratelli Tutti”, 1,2. Başlık.

2070 Francis, “Fratelli Tutti”, 3. başlık.

2071 Francis, “Fratelli Tutti”, 3. başlık.

2072 Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 344 s.272,273.

2073 Francis, “Fratelli Tutti”, 130. başlık.

Papa bu başlıkta kendi geçmişine ve yaşadığı coğrafyaya atıfta bulunarak göçmenlerin geldikleri ülkelere kattıkları değerlerden bahsetmektedir. Örneğin Latin kültürünün Amerika Birleşik Devletleri'ni zenginleştirecek değerlere sahip olduğunu, Arjantin'de, İtalya'dan gelen yoğun göçlerin toplumda önemli bir iz bıraktığını, ayrıca 200 bin kadar Yahudi'nin varlığının Buenos Aires'in kültürüne katkıda bulunduğunu ifade etmiştir.²⁰⁷⁴ Böylece diğer mültecilerin de gittikleri yerin kültürünü etkileyen ve dönüştüren bir etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Papa, manastır geleneğine atıfta bulunarak kendi düzenlerini bozsa da misafire hürmetin gerekliliğinden bahsetmiştir.²⁰⁷⁵ Ayrıca Avrupa ülkelerindeki insanların, mültecileri içtenlikle kabul etmesi gerektiğini, çünkü onların zenginleştirici bir gücünün bulunduğunu ifade ederek evrensel kardeşlik ve sosyal arkadaşlığı ayırmanın bozulmaya ve kutuplaşmaya yol açacağı uyarısında bulunmuştur.²⁰⁷⁶

Bu yönüyle Avrupa ülkelerine tavsiye veren Papa, metnin devamında bu sefer mültecileri misafir eden ülkelerin de haklı olduklarını belirtmektedir. Papa *"İnsanların kendi vatanında kalabilmesini sağlayacak şartlar temin edilmelidir. Ayrıca göçmenler vardığı ülkelerin bazılarında insanlarda korku ve paniğe yol açar, çoğunlukla da siyasi sebeplerle kışkırtılır ve istismar edilir. Yabancı düşmanlığı körükler ve bu da içe kapanmaya ve geri çekilmeye yol açar. Bu yüzden onlar kendi kurtuluşlarında aktif olmalıdır."*²⁰⁷⁷ diyerek göçmenlerin sosyal bir problem olacağını ve bu nedenle de aslında savaş, iç çatışma ve açlıkla yüzleştikleri vatanlarında kendi kaderlerini çizmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Papa göçlerin problemler teşkil ettiğini, Avrupa'nın bu tehlikeli yolda ilerlediğini ve büyük risk altında olduğunu ifade etmiştir. Ancak Avrupa'nın geleneklerinden kalma kültürel ve dini mirasın yardımıyla insan onurunu savunmak ile kendi vatandaşlarının haklarını koruma arasında doğru dengeyi bulacağını dile getirerek ülkelerin göçmenlere kısmen, şartlı ve dikkatli bir şekilde ev sahipliği yapmalarını tavsiye etmiştir.²⁰⁷⁸ Metnin başında göçmenlerin yaşadığı sıkıntılar dile getirilirken devamında göçmenleri misafir eden ülkelerin iç dinamiklerinin bozulmaması gerektiği vurgulanarak politik bir denge oluşturmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla insanlığın sorunları ile ilgilendiği ve küresel problemler konusunda mesaj veren Kilise'nin göçmeler hususunda samimi olması ve göç yollarında ölen insanlar ile onlara sınır kapılarını kapayan Batı ülkeleri hakkında daha net bir tavır takınması beklenmektedir. Ancak Kilisenin geçmişte Ruanda ve Bosna Hersek'te yaşanan hadiseler karşısında sesiz kalması bu konuda iyi bir geçmişe sahip olmadığını göstermektedir.²⁰⁷⁹

3.3. Övgü ile Yergi Arasında Bir Değerlendirme: Birleşmiş Milletler

2074 Francis, "Fratelli Tutti", 135. başlık.

2075 Francis, "Fratelli Tutti", 90. başlık.

2076 Francis, "Fratelli Tutti", 142. başlık.

2077 Francis, "Fratelli Tutti", 39. başlık.

2078 Francis, "Fratelli Tutti", 40. başlık.

2079 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 307.

Genelgede dikkat çeken bir diğer husus Birleşmiş Milletlerin misyonu ve yeterliliği hususundaki açıklamalardır. Bir önceki başlıkta göçmenler ile onları misafir eden ülkeler hakkında yapılan politik cevaplar burada da kendisini göstermiştir. Papa öncelikle BM'nin misyonunun önemli olduğunu ve eylemlerinin anlamlı olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Papa BM'nin ortaya koyduğu hukukun tartışmasız üstünlüğü ve müzakere, aracılık ve tahkim, gerçek bir hukuk normu olarak temin edilmesi gerektiğini, ayrıca BM'nin kurulduğundan beri uluslararası normların tam olarak uygulanmasına yardımcı olduğunu belirtmiştir.²⁰⁸⁰ Dolayısıyla Amerika başkanı Trump'ın BM aleyhine sarf ettiği sert sözlerin aksine yeni Başkan Biden'in daha ılımlı politikaları Vatikan üzerinden de tesir etmiş gözükmektedir. Kennedy'den sonra ikinci Katolik başkan olan Biden ile Vatikan'ın uzun dönemde dünya politikası konusunda ortak bir çizgide hareket etmesi muhtemeldir.

Ancak metnin devamında BM'nin reforme edilmesi hatta alternatif kuruluşlar kurulmasını tavsiye etmesi dikkat çekicidir. Papa, genelgede BM'nin dünya siyasetindeki yeri konusunda eleştirilerini şöyle dile getirmektedir: *“Dünyanın ortak yararını sağlamak, açlığın ve sefaletin ortadan kaldırılmasını ve temel insan haklarının savunulmasını sağlamak için daha etkili dünya örgütlerinin oluşturulması sağlamalıdır. Yani hem Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nda hem de uluslararası ekonomik ve finansal mimaride reformunun gerekli olduğunu hatırlatıyorum.”*²⁰⁸¹ Yine BM'nin savaşlar ve silahlanma konusunda eksikliklerine şöyle dikkat çekmektedir: *“Silahlar ve diğer askeri harcamalar için ayrılan para ile açlığı ortadan kaldırmak ve yoksul ülkeleri kalkındırmak için bir Dünya Fonu kuralım. Böylece bu ülkelerin vatandaşları şiddet içeren, aldatıcı yollar aramadan ya da kendi ülkelerini terk etmeden çok daha haysiyetli bir yaşam için gayret gösterebilirler.”*²⁰⁸²

Esasen Vatikan Devleti'nin, BM'nin kuruluşunda herhangi bir katkısı yoktur ve kuruluşu üye olmadan 1965'ten beri “daimî gözlemci” sıfatıyla kuruluşun faaliyetlerini takip etmektedir. BM'ye üye olmayan Vatikan'ın bu genelgede kuruluşun misyonu hakkında bulunduğu eleştiriler, Papalığın kendisinden başka bir üstün otorite tanımaması ve doğum kontrolü ve kürtaj hakkı gibi meselelerde BM ile aynı tarafta olmaması çerçevesinde okunabilir.²⁰⁸³ Bu açıklamalar diğer hususlarda olduğu gibi Papa'nın denge politikasına dikkat ettiğini göstermektedir. Ayrıca göçmenlerin hakkı konusunda BM'nin göçmenler lehine tutumuna karşın Vatikan'ın göçlere maruz kalan ülkelere de hak verecek şekilde söylemleri yeni bir ihtilaf göstergesidir.

3.4. Siyaset, Savaş Karşısında Tutum ve Hukuksal Cezaların Mahiyeti

Genelgede siyasetin gerekliliği ve idam gibi cezaların etkinliği gibi hususlara değinilmiştir. Kendisi dini bir lider olmakla beraber Vatikan Devletinin yöneticisi olma sıfatını taşıyan Papa, dünyanın siyaset olmadan devam etmesinin imkansız olduğunu ve

2080 Francis, “Fratelli Tutti”, 257. başlık.

2081 Francis, “Fratelli Tutti”, 172-173. başlık.

2082 Francis, “Fratelli Tutti”, 262. başlık.

2083 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 252.

sağlam bir siyasi yaşam olmadan evrensel kardeşliğe ve toplumsal erişilemeyeceğine işaret etmektedir.²⁰⁸⁴ Papa, evrensel kardeşliği esas alacak Vatikan Devleti'nin bütün insanları erkek ve kız kardeşleri olarak tanıyacağı ve herkesi kapsayan toplumsal bir dostluk platformu oluşturmasının hayal olmadığını dile getirmiştir.²⁰⁸⁵

Papa, Hıristiyanlık tarihine bir özeleştiriyi yaparak meşru müdafaa yoluyla savaşa izin verilmesinin yanlış olduğunu belirtmiştir. Papa, Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri'nde bazı meşruiyet koşulları etrafında, askeri meşru savunma olasılığından söz edildiğini, ancak bu hakkın geniş çapta yorumlanarak hataya düşüldüğünü ve ortadan kaldırılması amaçlanan kötülükten daha ağır kötülükleri ve düzensizlikleri beraberinde getirdiği için savaşın hatalı bir şekilde haklı gösterildiğini ifade etmiştir.²⁰⁸⁶

Papa, bir diğer tartışma konusu olan ölüm cezasının doğru olmadığını şöyle dile getirmiştir: *“Kilise, ilk yüzyıllarından beri ölüm cezasına açıkça karşı çıkmıştır. Aziz Papa II. Yuhanna Pavlus açık ve kesin bir şekilde ölüm cezasının ahlaken anlamsız olduğunu ve bu cezaya gerek olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla biz bugün açıkça şunu diyoruz: “Ölüm cezası kabul edilemez.” Kilise bunun tüm dünyadan kaldırılması konusunda kararlılığını belirtmektedir.”*²⁰⁸⁷ Papa, Hıristiyanlık tarihinde ölüm cezasına karşı çıktığını söylese de özellikle orta çağda kilisesinin bu konuda hiç de masum olmadığı bilinmektedir. Papa bu konuda gelecek eleştirileri kapı kapamak için devlet erkinin gerekli gördüğü hususlarda ölüm cezasını verebileceği ve bunun orantılı bir güç olduğunu dile getirmiştir.²⁰⁸⁸

Papa dünyadaki hapisane koşulları ve ömür boyu hapis cezası hakkında da bir değerlendirmede bulunmuştur. Papa'ya göre tüm Hristiyanlar ve iyi niyetli insanlar hem yasal hem de yasadışı ölüm cezasının kaldırılması için mücadele etmelidir. Aynı zamanda özgürlüklerinden mahrum bırakılan kişilerin insan haklarına uygun hapisane koşullarında kalmalarına çalışılmalıdır. Ayrıca ona göre ömür boyu hapis cezası, gizli bir ölüm cezası gibidir.²⁰⁸⁹

3.5. Kadınlar, Çocuk ve Kürtaj

Son yıllarda Kilise'nin en fazla eleştiriye muhatap olduğu konuların başında kadın hakları, çocuk istismarları ve kürtaj hakkına izin verilmesi yönünde baskıdır. Papa bu problemler konusunda geleneksel görüşü teyit edecek açıklamalarda bulunmuş ve isim vermeden bu meseleleri gündeme getiren feminist söylemleri eleştirmiştir. Nüfus planlanmasına, toplumu yaşlandırdığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.²⁰⁹⁰ Kadınların, kürtaja zorlamaya kadar varan sapkınlıklara maruz kaldığını belirterek çocuk sahibi olmaya dayalı

2084 Francis, “Fratelli Tutti”, 176. başlık.

2085 Francis, “Fratelli Tutti”, 180. ve 186. başlık.

2086 Francis, “Fratelli Tutti”, 258. başlık.

2087 Francis, “Fratelli Tutti”, 263. başlık.

2088 Francis, “Fratelli Tutti”, 267. başlık.

2089 Francis, “Fratelli Tutti”, 268. başlık.

2090 Francis, “Fratelli Tutti”, 19. başlık.

geleneksel Hıristiyan görüşü teyit etmiştir.²⁰⁹¹ Papa, bireysel hakların çok fazla vurgulandığını, insanın tüm sosyolojik ve antropolojik bağlamlardan kopmuş sanki tek hücreli bir canlı başkalarını dikkate almayan kişilik içinde sınırsız haklara sahip olarak kabul edildiğini ve bunun çatışma ve şiddet sebebi olduğunu belirterek üstü kapalı şekilde feminist söylemlerin kadın hakları konusundaki tavrını eleştirmiştir.²⁰⁹²

3.6. Geçmişe Dair Yahudilerden ve Japon Halkından Özür

Genelgenin ruhuna uygun olarak Papa, geçmişte Hıristiyanlık tarihinde yaşanan olaylara dair özeleştiriler yapmış ve özür dileyerek o toplulukların gönlünü kazanmaya çalışmıştır. Papa bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir:

“Shoah (Nazilerin Yahudilere yaptığı soykırım) unutulmamalıdır. Bu olay yanlış ideolojilerin kışkırtılıp, farklı din veya etnik topluluğa dâhil insanların haysiyetine yönelik kötülük yapmanın kalıcı bir sembolüdür. Ne zaman bu olayı düşünsem şu duayı söylemeden edemiyorum: “Rab, merhametle bizi hatırla. Biz insanların yaptıklarından dolayı, topraktan yarattığın ve nefesinle yaşam verdiğin insan bedenini hor gören ve mahveden bu putperestlikten utanma lütfunu bize başla. Asla olmasın bu Rab, bir daha asla!”²⁰⁹³

Japonya'ya atılan atom bombaları için de *“Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan atom bombalar da unutulmamalıdır. Bir kez daha “Tüm kurbanları anıyorum ve bu saldırıyı atlatarak uzun yıllar boyunca bedenlerindeki şiddetli acılara ve ruhlarındaki yaşam enerjilerine sızmış olan ölüm tohumlarına katlananların gücü ve haysiyeti önünde eğiliyorum.”²⁰⁹⁴* diyerek Japon halkından Amerika adına özür dilemiştir. Ancak dikkat çeken nokta Yahudiler ve Japonlar anılırken tarihte çeşitli katliamlara uğramış Müslümanlara yönelik hiçbir açıklamada bulunulmamıştır. Kardeşliğe vurgu yapan bu genelgede Papa'nın en azından Haçlı Seferleri, Irak, Afganistan ve Bosna Hersek Müslümanları adına da özür dilenmesi isabet olurdu. Ancak Papa, bunlar yerine aralarında Müslüman ülkelerinde bulunduğu farklı ülkelerde azınlıkta olan Hıristiyanların sorunlarını dile getirmeyi tercih etmiştir.²⁰⁹⁵

3.7. Ekümenizm

Genelgede dikkat çeken bir diğer husus kiliselerin birleşmesini hedefleyen ekümenizm idealidir. 1054 yılındaki büyük bölünme sonrası Batı ve Doğu kiliselerinin birleşmesi adına çeşitli temaslar sürmüş olsa da ekümenik harekete karşı 1960'lara kadar çok ciddi çabalar görülmemiştir.²⁰⁹⁶ Papa Francis'in 2014 yılında ülkemize ziyareti sırasında sıklıkla gündeme gelen ekümenik kiliselerin birliği hedefi her ne kadar aradaki teolojik ayrılıklar ve politik çatışma geçmişi nedeniyle gerçekleşmesi pek mümkün gözükmesine de bu ideal ara ara gündem olmaktadır. Kiliselerin ekümenik birliğinden kasıt Katolik Kilisesinin uhdesinde

2091 Francis, “Fratelli Tutti”, 24. başlık.

2092 Francis, “Fratelli Tutti”, 111. başlık.

2093 Francis, “Fratelli Tutti”, 247. başlık.

2094 Francis, “Fratelli Tutti”, 248. başlık.

2095 Francis, “Fratelli Tutti”, 279. başlık.

2096 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 287.

kiliselerin aslına rücu etmesi olarak kabul edildiği için Papa'nın da bu doğrultuda hareket ettiği söylenebilir. Bu ideal, genelgenin sonundaki başlığın içeriğine de yansımıştır. “Ekümenik Hıristiyan Duası” başlıklı bölümde “*Ey Sevginin ve Kutsal Üçlü Birliğinin Tanrısı, kutsal yaşamındaki derin birlikten, kardeşlik sevgisinin nehrini üzerimize dökmeni senden dileriz. Nasıra'daki ailesinde ve ilk Hristiyan Cemaatlerinde İsa'nın davranışlarından doğan o sevgiyi bize bahşet.*” cümlesi kiliselerdeki ayrılıklar yerine geçmişteki birliğe dönüş izin dua edildiği görülmektedir.²⁰⁹⁷ 1995'te Papa II. John Paul, *Ut Unum Sint* (Ekümenizme Bağlılık Üzerine) adlı genelgesi ile ekümenik birleşmeye sıcak baktığını ifade etmiş, fakat bunun Katolik Kilisesi altında olacağını söylemişti.²⁰⁹⁸ Papa Francis benzer şekilde ekümenizmin adresi olarak Kiliseyi göstermektedir.

3.8. Diyalog

Papa'nın genelgesinde en dikkat çeken konu dinler arası diyalogdur. Bu hususa özel bir yer ayrılmış ve genelgedeki son bölüm “Dünyadaki Kardeşliğin Hizmetinde Dinler” olarak belirlenmiştir. Söz konusu başlıkta diyalog sayesinde insanların sadece kendi dünyalarına kalmamaları ve öteki ile temasta kalarak kendilerini geliştirmeleri vurgulanmaktadır. Papa, kişinin kendi milli kültürüne aşırı derece bağlanıp dışarıya kapalı olmasını ve evrensel kültüre mesafeli olarak kalmasını güvensizlik ve yerel narsizm olarak kabul etmektedir.²⁰⁹⁹ Diyalogun gerçekleşmesi için dışarıya açık olma ve güvenme hissinin oluşmasını tavsiye eden Papa, diğer kültürlerin korunmak gereken düşmanlar değil, insan yaşamının bir zenginliği olduğunu ve farklı olanın gözlerinden kendini görmenin değerli olduğunu ifade etmiştir.²¹⁰⁰ Özellikle pozitivizmin getirdiği modern dünya anlayışında dine yer verilememesi ve kamuoyu tartışmalarında bilim adamları kadar din adamlarına da söz hakkı verilmesi yönündeki sözleri anlamlıdır.²¹⁰¹ Yine özellikle İslam dünyasının muzdarip olduğu şiddet ile dinin beraber anılmasını eleştirilmesi ve marjinal bazı dini gruplar nedeniyle şiddet ile dinin yan yana görülmesinin yanlışlığını ifade etmesi önemlidir. Papa bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir:

“Gerçek şu ki bizim temel dini inancımızda şiddete yer yoktur, ancak tahrif edilme durumunda böyle bir şey ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle doğuda, batıda, kuzeyde veya güneyde insanların güvenliğini ve barışını tehdit eden panik, korku ve karamsarlığın yaygınlaşma sebebi –teröristler bunu böyle söyleseler bile- dinden kaynaklanmamaktadır. Bu daha çok dinî metinlerin yanlış yorumlanmasının üst üste birikmesi ve açlık, yoksulluk, adaletsizlik, zulüm ve gururla bağlantılı siyasetler yüzünden olmaktadır. Bu durumun ekonomik, askeri ve stratejik olarak haklı çıkarılmasına karşı durmak ve medya ile desteklemesini durdurmak gerekir.”²¹⁰²

2097 Francis, “Fratelli Tutti”.

2098 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 289.

2099 Francis, “Fratelli Tutti”, 146. başlık.

2100 Francis, “Fratelli Tutti”, 148. başlık.

2101 Francis, “Fratelli Tutti”, 275. başlık.

2102 Francis, “Fratelli Tutti”, 283. başlık.

Papa, İmam-ı Azam Ahmed el- Tayyib ile yaptıkları toplantıda dinlerin; asla savaşı, nefret dolu tutumları, düşmanlığı şiddeti, kan dökmeyi ve aşırılığı kışkırtmayacaklarını, bu durumun dini öğretilerden sapma, siyasal olarak yönlendirilme ve insanların kalbindeki dini duyguların gücünden yararlanan dindar grupların yaptığı aşırı yorumlardan kaynaklandığını dile getirmesi de olumludur.²¹⁰³

Ancak bütün bu olumlu ifadelere rağmen içerik bakımından problemleri sözlere de yer verilmiştir. Örneğin Papa, yerli halk dediği insanların genellikle gelişmiş halklardan daha insancıl olduklarını ve gelişime karşı olmadıklarını ifade eder. Yerli halkların kültürlerinin herkesin ilerlemesi ve sosyal bağlamda bütünleşmesi için fırsatlar sunarak çeşitliliğe saygı göstermeyi beraberinde getirdiğini ifade etmiştir.²¹⁰⁴ Papa bir taraftan yerli halkların daha iletişime açık olduğunu söylemekte ama diğer taraftan misyonerlerin muhatapları olan yerli halkın diyaloga açık olmakla Hıristiyan misyonerleri için iyi bir hedef olabileceğini mi ifade etmektedir? Metinde bu net olarak ifade edilmemiş ise de bütüncül bir okumayla aslında diyalog faaliyetlerindeki esas hedefin Hıristiyan ilkelerini yaymak olduğu görülmektedir. Ayrıca Hıristiyanlığa ait kavramların bütün dinlere uygulanması, diyalogun aslında bir kapsayıcılık olduğunu göstermektedir. Örneğin Papa'nın "*İnananlar olarak, herkesin Babasına açık olmadıkça kardeşliği geliştirmek için sağlam ve istikrarlı bir gerekece olmadığını düşünüyoruz.*"²¹⁰⁵ sözleri bu durumu kanıtlamaktadır. Zaten Papa bu genelgenin her ne kadar bir diyalog çağrısı olsa da kendisini besleyen ve canlandıran faktörün Hıristiyan inancından doğduğunu belirtmektedir.²¹⁰⁶

Diğer taraftan metinde geçen diyalog kavramı hem içerdiği amaçlar hem de Hıristiyanlık şemsiyesi altında bir uzlaşmayı ifade eder şekilde kabul edildiği için problem teşkil etmektedir. Esasen diyalog ile dindarların iletişimi ve küresel problemler karşısında ortak hareket etmek kast ediliyor ise bu çalışmaların desteklenmesi beklenir. Ancak II. Vatikan Konsili metinleri incelendiğinde diyalog ile misyon arasında bir ayrım yapılmadığı gibi iki kavramın iç içe geçtiği görülmektedir.²¹⁰⁷ Kilise, misyonerlik hedefindeki bu yöntem değişikliğini zamanın getirdiği koşullar sebebiyle yapmıştır. Özellikle sömürge ülkelerinde misyonerlere gösterilen tepkinin sonucunda klasik yöntemlerin geride kaldığını düşünen Katolik Kilisesi, kilise dışında kurtuluş yoktur mottosunu revize etmeye başlamış ve bunu II. Vatikan konsilinde genişçe bir şekilde tartışmıştır.²¹⁰⁸ Özellikle Papa VI. Paul'un 6 Ağustos 1964'te konsilin 3. ve 4. oturumunda ilan ettiği "Ecclesiam Suam" adlı genelge diyaloga

2103 Francis, "Fratelli Tutti", 285. başlık.

2104 Francis, "Fratelli Tutti", 220. başlık.

2105 Francis, "Fratelli Tutti", 272. başlık.

2106 Francis, "Fratelli Tutti", 6. başlık.

2107 Süleyman Turan - Yakup Çoştı, "Hz. Muhammed Bir Diyalog Modeli Olabilir mi?", *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan (Ankara: Hitabevi Yayınları, 2013), 92.; Ali İsra Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog* (İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), 152.

2108 Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, 136-137.

odaklanmıştır. Kilisenin diyaloga geçme zorunluluğu olduğunu, dış dünyaya kucak açması gerektiğini ama yegane dinin de Hıristiyanlık olacağını tebliğ etmekten geri duymayacaklarını ifade etmesi büyük resmi açığa çıkarmaktadır.²¹⁰⁹ Çünkü Katolik Kilisesi, diyalogu 1910 yılında Edinburgh'ta düzenlenen Dünya Misyonerlik Konferansında gündeme gelmesiyle benimsemiş ve Kudüs (1928), Tambaram (1938), ve Kandy toplantısı (1954) ve II. Vatikan Konsili ile diyalogun misyonerliğin bir kolu olarak kabul edildiğini açıkça ortaya koymuştur.²¹¹⁰

Ayrıca diyalogun dinler arası bir sentezi çağrıştıracak şekilde kabul edilmesi de eklektik bir din oluşturma amacı taşıdığı için problemlidir. Papa bu senteze şöyle işaret etmiştir:

*“Kendisini farklı kökenlerden unsurlarla zenginleştiren canlı bir kültür bir kopya yaratmaz, ya da bir tekrara düşmez, tam tersine eşsiz bir şekilde bunlarla bütünlük sağlar. Sonuçta herkesin yararına olacak yeni bir sentezdir, bu katkıların kaynaklandığı kültür de bunlardan beslenecektir çünkü.”*²¹¹¹

Bu ifadeler farklı kültürlerin bir potada eriyerek ya da Hıristiyanlık şemsiyesi altında diğer dinlerin değerli olduğuna yönelik kapsayıcı dini anlayışına uygun olması açısından problemlidir. Çünkü diyalog bir noktada uzlaşmak olarak görülmemeli, aksine diyalektik bir uğraş olarak kabul edilerek herhangi bir senteze girmeden ve senkretik bir yapıya kapı aralanmadan diyaloga devam edilmelidir.²¹¹² Ayrıca Papa diyalogun dinler arasında kardeşlik bağını kuvvetlendiren bir ilke olduğunu ifade etse de sınırsız bir diyalogun tehlikelerinden bahsetmiş ve gerektiğinde çatışmanın mümkün olacağını şöyle ifade etmiştir:

*“Barış ve sosyal uyum hakkında düşündüğümüz zaman Mesih'in bizi şaşkırtan bir ifadesi ile karşılıyoruz: ‘Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğulun, anneyle kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim. ‘İnsanın düşmanı kendi ev halkı olacak.’ (Matta 10/ 34-36). Bu sözleri, içinde bulunduğu bağlama göre anlamak önemlidir. Bu yüzden Mesih İsa'nın sadece kaçınılmaz olan çatışmaya katlanmaya davet eder; çünkü ailemizde ya da toplumda sözde barış uğruna başkalarına gösterilen hürmet, imanımızın azalmasına yol açacaktır.”*²¹¹³

Diğer bir ifadeyle barışın ya da ötekinin anlamının da bir sınırı olduğunu, aşırı hoşgörünün Hıristiyan imanına zarar vereceğini dile getirmesi diyalog faaliyetlerinde merkeze Hıristiyan ilkelerinin alınarak bir sentez yapılacağını açığa çıkarmaktadır. Ayrıca Papa, “Batı medeniyetinde materyalizmin etkisiyle çıkan manevi ve dini hastalıklarının bir kısmına Doğu uygarlığında çare bulunabilir, Doğu ise, kendisini zayıflıktan, bölünmeden, çatışmadan özgür

2109 Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, 137-139.

2110 Mahmut Aydın, “Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi”, *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan (Ankara: Hitabevi Yayınları, 2013), 295-296.

2111 Francis, “Fratelli Tutti”, 148. başlık.

2112 Paul Mojzes, “Diyalogun Ne’liği ve Nasıl’lığı”, *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan (Ankara: Hitabevi Yayınları, 2013), 44.

2113 Francis, “Fratelli Tutti”, 239. ve 240. başlık.

kılacak ve bilimsel, teknik ve kültürel zayıflıktan kurtaracak yardımı Batı'da bulabilir."²¹¹⁴ sözleriyle medeniyetin Batı uygarlığına özgü olduğu Doğu uygarlıklarının ise manevi ve mistik bir kaynak olduğu yönündeki oryantalist fikirlere yakın durması dikkat çekmektedir.²¹¹⁵

Dolayısıyla Kilisenin geçmişten beri diyalog meselesini misyonerlikten ayırt edememesi hatta misyonerliğin bir kolu gibi görmesi genelgedeki iyi niyetli sözler karşısında temkinli olmak gerektirmektedir. Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili ile kurduğu dinler arası diyalog konseyin Hıristiyan olmayan dinlerle uygun ilişkiler geliştirmesi öngören Nostra Aetate'nin, Orta Çağ engizisyon mahkemelerini yerine kurulan İman Doktrini kurulu ve Halkları Hıristiyanlaştırma Kurulu ile ortak hareket etmesi yönündeki karar²¹¹⁶ bu temkinli yaklaşımı kuvvetlendirmektedir.

Sonuç

Hıristiyanlık içerisinde hem müntesip bakımından çoğunluğu elinde bulunduran hem de siyasi etkinlik olarak dünyada kendine yer edinen Katolik kilisesinin başındaki papaların görüşlerini ifade ettikleri ensiklikal adı verilen genelgeler dünya gündemini etkilemesi bakımından önem teşkil etmektedir. Bu metinler hem Vatikan'ın dünya meseleleriyle ilgili açıklamalarını hem de öteki inanç sahipleri ile olan iletişimi belirlemektedir. Papa Francis'in en son yayınladığı Fratelli Tutti (Bütün Kardeşlere) adlı genelge de son dönemdeki evrensel meselelere değinmesi açısından önemlidir. Özellikle pandemi sürecinin dine yeniden dönmek için bir fırsat olduğu, din adına yapılan savaşların dinleri temsil etmediği, göçmenlere sahip çıkılması yönündeki sözler ve dünya meselelerinde ortak hareket etme düşüncesi genelgenin üzerinde durulması gereken yönleridir.

Bu genelge Papanın hem Katolik Kilisesi'nin dışı açılımı ve kilisenin modern dünyaya uyumu gibi anlaşılmaktadır. Ancak kilisenin geleneksel çizgisinden tamamen kopup tamamen çoğulcu ve liberal bir anlayışın kabul edilmediği görülmektedir. Nitekim metinde papalığın çokça eleştiri aldığı kürtaj, kadın hakları ve nüfus planlaması gibi hususlarda muhafazakâr görüşü devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Benzer bir politik denge diğer inançlarla ilgilidir. Papa Francis, II. Vatikan Konsili ve sonrasında kilise politikasını devam ettirdiğini yani diyaloga girme ihtiyacı ve zorunluğuna atıfta bulunurken, diğer inanç sahiplerinin kurtuluştaki yerleri ve Hıristiyanlığa göre konumları gibi teolojik tartışmalara girmemiştir. Esasen diyalogun faydalarından bahsedilmekte ancak bunun Kilise çatısı altında gerçekleşmesi beklenmektedir. Dolayısıyla genelgenin Vatikan konsiline benzer bir çizgisi olduğu

2114 Francis, "Fratelli Tutti", 136. başlık.

2115 Edward Said, Batı medeniyetinin Doğu'yu dizayn etmekle ve ona medeniyeti öğretmekle kendini mesul kıldığını ancak bunun Batı'nın üstünlük kurma ve Doğu'yu yönetmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Said'e göre Doğu'nun sadece mistik bir kaynak olarak görülmesi alçaltılmış ve saptırılmış bir Doğu anlayışıdır. Bk. Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 14-15.

2116 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 243.

söylenbilir. Metnin, Ezher Üniversitesinden Ahmed el-Tayyib nezdinde Müslümanlara hitap etmesi nedeniyle Müslümanlarla problemleri olan alanlara değinilmemiş ve politik bir tavır takınılmıştır.

Elbette ki insanın ahlaki ilkelerini belirleyen dinlerin toplumda kardeşliğin inşası ve adaletin savunulması konusunda katkıda bulunmaları beklenir. Neticede dünyadaki problemler, iktisadi ve insani sıkıntılar, çevre ve su gibi doğal kaynakların korunması gibi hususlarda dindarların görüş alışverişi içinde olması doğaldır. Ancak metinde Papa'nın Yahudiler ve Japonlar için özür dilemesi ancak Müslümanlar için bir değerlendirmede bulunulmaması, "Müslüman" kelimesi yerine "sarazen" kelimesinin kullanılması dostluk ve kardeşliği amaçlayan metinde bütüncül bir bakış açısı olmadığını göstermektedir. Ayrıca Papa, genelgeden sonra gerçekleştirdiği Irak ziyaretinde Hıristiyanların azınlıkta olduğu ülkelerde çektikleri sıkıntıları dile getirmekle beraber Müslümanların azınlıkta yaşadığı bölgelerde yaşadığı sıkıntılarında da bahsetmiş olsaydı, bu takdirde Fratelli Tutti adlı metnin işaret ettikleri ile sahadaki karşılıkları anlamlı olmuş olabilirdi.

Kaynakça

Aydın, Mahmut. "Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi". *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*. ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan. 291-311. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2. Basım, 2013.

Batuk, Cengiz. *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2012.

Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım.

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Francis, Pope. "Fratelli Tutti". *The Holy See.- Encyclicals*. Erişim 26 Haziran 2021. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/index.html>

Francis, Pope. *On Fraternity and Social Friendship*. Washington: United States Conference of Catholic Bishops, 2020.

Francis, Pope. *The Complete Encyclicals, Bulls, and Apostolic Exhortations: Volume 1*. Indiana: Ave Maria Press, 2017.

Fremantle, Anne. *The Papal Encyclicals: In Their Historical Context; The Teachings of the Popes*. Charleston: Forgotten Books, 2016.

Güngör, Ali İsra. *Vatikan Misyon ve Diyalog*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.

Mojzes, Paul. "Diyalogun Ne'liği ve Nasıl'lığı". *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*. ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan. 36-45. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2. Basım, 2013.

Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 4. Basım, 1998.

Tanner, Norman. *Vatican II: The Essential Texts*. New York: Image, 2012.

Turan, Süleyman - Çoştı, Yakup. "Hz. Muhammed Bir Diyalog Modeli Olabilir mi?" *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*. ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan. 88-106. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2. bsk., 2013.

"The Holy See - Archive". Erişim 09 Temmuz 2021. <https://www.vatican.va/archive/index.htm>

HUKUKİ VE AHLAKİ BOYUTLARI AÇISINDAN HADİSLERDE GEÇEN AKİDLERLE İLGİLİ YASAKLAR

Faruk Emrah ORUÇ*

Giriş

Dini ilimlerin hepsinin ilk ve ana kaynağı olan Kur'ân'da geçen ayetlerin muhtevası, insanla ilişkili olarak düşünüldüğünde itikad, amel ve ahlak olmak üzere üç grup altında toplanabilir. Cebrail'in bir insan suretinde gelerek Hz. Peygamber'e (sallallâhu aleyhi ve sellem) iman, islam ve ihsanın ne olduğuna dair sorular sorduğu Cibril hadisinde de esasen bu üç boyut dikkat çekmektedir.²¹¹⁷ Söz konusu bu üçlemede amel, Fıkıh İlmi'nin konusudur. Nitekim tanımı²¹¹⁸ dikkate alındığında bu ilmin ana konusu şer'î fer'î, yani amelle ilgili hükümlerdir ve bu hükümler de genel olarak ibadetler, muameleler ve cezalar şeklinde üç kısımda incelenmektedir.

Cibril hadisinde Hz. Peygamber'in "Allah'a O'nu görürmüşçesine ibadet etmek" şeklinde yapmış olduğu ihsan tanımında her ne kadar sarahaten ibadet zikredilmiş olsa da Fıkıh İlmi'nin diğer bölümlerinde, muameleler ile cezalarda da ihsan söz konusudur.²¹¹⁹ Bir bakıma ihsan amelin ahlaki tarafıdır. Söz gelimi bey' akdinin sahih bir şekilde kurulması için rüknü olan icap ve kabulün tasarruf ehliyetine sahip olan iki kişiden sadır olması; meb'în malum, mevcut, teslimi mümkün ve mütekavim olması; semenin de malum olması gerekir.²¹²⁰ Ancak bu şartı taşıyan her bey' tasarrufunun ahlaka uygun olduğu söylenemez. Satıcının, bilgisizliğinden faydalanarak alıcıyı aldattığı bir bey' akdi sahih ve hukuken

* Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, ebuhasen@gmail.com, orcid.org/0000-0003-4008-7967

2117 İlgili hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311), "İmân", 37; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "İmân", 7.

2118 Fıkıh ilminin yaygın tanımlarından birisi şudur: "Tafsîlî delillerinden çıkarılan şer'î fer'î hükümleri bilmek." Bk. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr (Reddü'l-muhtâr İçinde)* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 1/38.

2119 İhsanın tarif ve kapsamı hakkında ulemâdan birçok nakil bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/121, 122.

2120 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/528; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/7.

geçerli olduğu hâlde diyaneten ve ahlaken geçersiz olabilir. Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir zahire yığınının rastladı. Elini içine daldırdı ve parmakları ıslandı. Bunun üzerine “*Zahire sahibil bu ne?*” diye sordu. Adam “Yağmurda kaldı, Yâ Rasûlallah.” deyince Hz. Peygamber “*O kısmı insanlar görsün diye yığının üzerine koysaydın ya! Aldatan benden değildir.*” buyurdu.²¹²¹

Bu çalışmada fıkıhın muamelat alanında yer alan ve dış görünümünün her zaman ahlaki olmayabileceği birkaç tasarruf ele alınacaktır. Muamelat alanında insanlar arası akidler incelendiği ve akidlerin en tipik örneği bey^ç akdi olduğu için çalışmanın kapsamına ilk olarak bey^ç akdi alınmıştır. Hadislerde sıhhat şartlarını taşıyan bazı bey^ç türlerinin, harici sebeplerden dolayı yasaklandığı görülür. Sıhhat şartları akidlerin hukuken geçerliliğini ifade ettiğinden sahih bir bey^ç akdinin yasaklanmasının altında dinen mahzurlu bulunan bazı sebeplerin yattığı anlaşılmaktadır. Bu da onların hukuken ve kazaen geçerli olmalarıyla birlikte diyaneten mekruh ya da haram olmaları sonucunu doğurur. Fıkıhın birçok alanında görülen bu kaza-diyamet ayrımı, bir bakıma meselenin hukuk-ahlak ayrımını da göstermektedir. Kaza ve hukuk tasarrufun zahirini, diyanet ve ahlak onun batınını (içini) düzeltmeye dönüktür. Nitekim Cibril hadisinde geçen islam zahirle, ihsan da batınla ilgilidir. Aşağıda ele alınacak olan tasarrufların bir kısmı doğrudan, bir kısmı da dolaylı olarak bu ayrımına örnek teşkil etmektedir.

1. Bey^ç Akdi İle İlgili Yasaklar

Bu konuda zikredilebilecek ilk hadis şudur: “*Kim toplama günlerinde üzümü elinde tutar; sonra Yahudi’ye, Hristiyan’a veya içki üreten kişiye satarsa bile bile ateşe girmiştir.*”²¹²² Bir Müslüman’ın diğer bir Müslüman’a üzüm satmasında şer^ç hiçbir sorun yoktur. Fakat müşterinin üzümü içki üretme maksadıyla satın alması ve kasdının satıcı tarafından bilinmesi hâlinde bu satış sakıncalı bir tasarrufa dönüşür. Aslında akdin mahalli üzümdür ve sıhhat şartlarını taşıması durumunda bu akid hukuken geçerlidir. Ancak sonuç itibarıyla masiyete yardım anlamı içerdiğinden fukahânın çoğu tarafından sahih olmakla birlikte mekruh ya da haram olarak nitelendirilmiştir.²¹²³ Dolayısıyla ilgili akid bir anlamda hukuken geçerli, ahlaken geçersizdir.

2121 Müslim, “İmân”, 164.

2122 Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik, Ebü’l-Fazl Abdülmuhsin (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 5/294; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *el-Câmi’ li-şuabi’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 7/423.

2123 Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mümeħhidât li-beyânî ma’ktedathü rusûmü’l-Müdevvene mine’l-ahkâmî’ş-şer’iyyât ve’t-tahsilâtü’l-muħkemât li-ümmeħhâti mesâilîhe’l-muşkilât*, thk. Muhammed Haccî, Saîd A’râb (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 2/64; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/317; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn ve umdetü’l-müttakîn*, thk. Abduh Ali Köşk (Dımaşk: Dâru’l-Feyhâ, 2012), 3/78. Diğer mezhep fakihlerinden farklı olarak Hanefî Mezhebi fakihlerine göre yukarıda anlatılanlar üzüm değil, üzüm suyu satışı ile ilgilidir. Bk. Ebü’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî

Konu ile ilgili zikredilmesi gereken bir diğer örnek Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) şu sözüdür: “Pazara mal getirenleri karşılamayın. Sizden biriniz kardeşinin alışverişi üzerine alışveriş yapmasın. Müşteri kızdırtmayın. Şehirli köylü namına alışveriş yapmasın.”²¹²⁴ Bu hadiste dört farklı yasak bulunmaktadır. Her biri sıhhat şartlarını taşıması durumunda sahih ve geçerli olan, ancak içerdiği birtakım sorunlar nedeniyle yasaklanan akidlere örnektir. İlk cümlede pazara gelen müstahsillerin yolunu kesip mallarını satın almanın yasaklığı anlatılmaktadır. Burada her türlü mal karşılama anlatılmamaktadır. Bir kişi pazardaki fiyatı bilmeyen müstahsili pazara girmeden karşılar ve mallarını pazar fiyatından daha ucuza satın alırsa ya da mallarını pazar fiyatına satın alsa bile pazardakilere yüksek fiyattan satarsa; bu durumda yasak söz konusu olmaktadır.²¹²⁵ Fakihler arasında hem bu akdin sahih veya fasidliğinde hem de haram ya da mekruhluğunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler'e ve Mâlikîler'in bir kısmına göre akid sahih ve mekruh; diğerlerine ve Şâfiîler'e göre haram ve fâsiddir. İmam Ahmed akdin haramlığını benimsemiş; ancak sahihliği ve fasidliği ile ilgili kendisinden iki farklı rivayet gelmiştir.²¹²⁶ Pazara mal getiren kişi ile kendisini karşılayan, esasen rızaya dayalı bir akid yaptığı için akdin sahihliği açıktır. Nitekim ayette “Ey iman edenler! Birbirinizin mallarını haram sebeplerle yemeyin. O malların sizden karşılıklı bir rızadan doğan bir ticaret malı olması müstesna.” buyrulmuştur.²¹²⁷ Bununla birlikte gerçekleştirilen akdin taraflardan birine ya da pazardakilere zararı dokunabileceği için yasaklandığı söylenebilir. Yani üzüm satışında olduğu gibi aslında akdin sıhhat şartları yerine geldiği için bu tasarruf hukuken geçerli, içerdiği mahzur nedeniyle diyaneten ve ahlaken geçersizdir.

Hadiste zikri geçen ikinci yasak ya taraflar henüz akdi tamamlamadan ya da akid tamamlandıktan sonra, meclis sonlanmadan önce üçüncü bir kişinin devreye girmesiyle ilgilidir. Tarafların akde, daha doğrusu mebî' ve semene razı olmaları durumunda üçüncü bir kişi, müşterinin mevcut akidden cayması ve aynı malı daha ucuza kendisinden satın alması üzere ya da satıcının mevcut akidden cayması ve aynı malı daha pahalıya kendisine satması üzere devreye girmesi haramdır. Ancak fukahâ haram olmasıyla birlikte bu şekilde gerçekleştirilecek akdin sahih olduğunda genel olarak hemfikirdir. Bazı Mâlikî ve Hanbelî

Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye* (Beyrut: Dâru Erkam, 1997), 3/23; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 6/709.

2124 Buhârî, “Buyû” 64; Müslim, “Buyû” 11.

2125 Bk. Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/437.

2126 Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâru'l-câmî li-mezhâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fi-mâ tedammenehü'l-Muvatta' min meâni'r-re'yi ve'l-âsar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 6/526; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/313; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/75; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/438.

2127 en-Nisâ 4/29.

fakihlerden akdin fasid olduğuna dair görüşler aktarılmıştır.²¹²⁸ Akde rıza durumu şer'î hükme etki etmektedir. Yani tarafların akde razı olmamaları durumunda alışveriş üzerine alışveriş haram olmayabilir. Nitekim müzayedeli satış da bu tür bir tasarruf olmasına karşın müzayedeli satışta henüz taraflar akde razı değildir.²¹²⁹ Öte yandan müzayedeli satışın kerâhetsiz bir şekilde câiz olduğunda fukahâ ittifak etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir çul ve bir bardağı müzayede usulüyle sattığı rivayet edilmiştir.²¹³⁰ Bununla birlikte alışveriş üzerine alışveriş bazen câiz olur. Mesela alıcı veya satıcının semen ya da mebî'ce aldanması durumunda tarafların akidden caymalarını sağlamak için üçüncü bir kişinin araya girmesi haram olmaktan öte, Müslümana nasihat kapsamında değerlendirilebilir.²¹³¹ Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) "*Din nasihattir.*" buyurmuştur.²¹³²

Dünürlük üzerine dünürlük de hadiste geçen ikinci yasağa dâhildir. Bu ise kendisine nikah teklifinde bulunulan bir kadına, teklifte bulunan kişiden başka birinin nikâh teklifinde bulunmasıdır. Zira Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) "*Bir adam (din) kardeşinin dünürlüğü üzerine dünürlükte bulunmasın.*" buyurmuştur.²¹³³ Dünürlük üzerine dünürlük ve alışveriş üzerine alışveriş yasağı hükmünün illeti aynıdır ki, bazı rivayetlerde bu ikisi birlikte, bazı rivayetlerde ayrı ayrı zikredilmiştir. Dünürlük üzerine dünürlüğün yasak olması için fukahânın ittifakıyla kadının ilk teklifte bulunan kişiye meyletmesi ve olumlu bir cevap vermesi gerekir. Aksi hâl veya ilk teklifte bulunan kişinin izin vermesi yasak değildir. Böyle durumda kalan bir kadın yasak olmasına rağmen ikinci teklif sahibinin teklifini kabul edip onunla nikâhlansa; nikahın sıhhat şartlarının yerine getirilmesi hâlinde kıyılan nikâh sahih ve geçerlidir.²¹³⁴ Ancak burada asıl vurgulanması gereken nokta, nikahın

2128 İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/522; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/166; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/306; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/76.

2129 Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 5/605.

2130 Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İmam Ahmed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 19/31; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Zekât", 26; Ebü İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977), "Buyû", 10; Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), "Buyû", 22.

2131 Bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/76; Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bündârî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/372.

2132 Müslim, "İmân", 95.

2133 Buhârî, "Nikâh", 45; Müslim, "Nikâh", 50.

2134 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/672; Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkî İbn Müflih, *el-Mübdi' Şerhu'l-Mukni'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6/91; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/586.

sahihliğinin, ikinci nikahın diyaneten ve ahlaken güzel olduğunu göstermeyeceğidir. Nitekim İmam Mâlik'e göre ikinci kişiyle yapılan nikahın feshedilmesi gerekir. İmam'dan gelen bir rivayete göre nikahtan sonra zifaf gerçekleşirse artık feshedilmez. Diğer bir rivayete göre ise her hâlükârda feshedilir.²¹³⁵

Hadiste ifade edilen üçüncü yasak müşteri kızıştırma yani, kişinin bir malı satın almak istemediği hâlde sırf satıcının fazla kâr elde etmesini temin etmek için alıcıyı aldatarak ve onu malı almaya teşvik ederek malın fiyatını artırmasıdır. Alıcının aldatılması ve satıcının fazla kâr elde etmesi dikkate alındığında müşteri kızıştırmanın yasaklığı için bu fiilin satıcının bilgisi dâhilinde gerçekleşmesi ve malın kıymetinden daha fazlaya satılması gerekir. Çünkü yasağın illeti müşterinin zarar görmesini önlemektir. Bundan dolayıdır ki, Mâlikîler'den aktarılan meşhur kavle ve Şâfiîler'den gelen bir görüşe göre müşteri kızıştırmanın var olduğu bir akid sahihtir ve alıcı akde rıza ve fesih arasında muhayerdir.²¹³⁶ Mâlikîler'den aktarılan diğer görüşe ve Hanbelîler'e göre akid fâsiddir. Hanefîler'e ve Şâfiîler'den gelen daha sahih kavle göre ise akid alıcının fesih hakkı olmaksızın sahihtir. Ancak müşteri kızıştırmanın günah olduğunda ittifak bulunmaktadır.²¹³⁷ Dolayısıyla müşteri kızıştırma şeklinde yapılan bir akid hukuken geçerli, diyaneten ve ahlaken geçersizdir.

Hadiste sözü edilen diğer yasak, şehirlinin köylü namına alışveriş yapmasıdır. Hadisteki bu ifade şehirlinin köylüye bir şey satması şeklinde anlaşılabilirdiği gibi onun namına satış yapması şeklinde de anlaşılabilir.²¹³⁸ Hadisin bu kısmını rivayet eden İbn Abbâs'a (radıyallâhu anh) ilgili ifadenin anlamı sorulduğunda "Onun komisyoncusu olmasın, demektir."²¹³⁹ şeklinde cevap verdiğiinden konu, şehirlinin köylü namına alışveriş yapması üzerinden ele alınacaktır.

Şehirlinin köylü namına satış yapması fukahâ tarafından mekruh ya da haram olarak kabul edilmiş; akdin sıhhati ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bununla birlikte yasağın her akidde söz konusu olmadığı, bunun için bazı şartların gerektiği de ileri sürülmüştür. Şöyle ki, Hanefîler'e göre yasak kıtlık zamanlarıyla sınırlıdır. Zira şehirlinin köylüden rayiç bedel veya daha aşağıdan satın alıp şehirlilere yüksek fiyattan satması, kıtlık zamanında ahalinin zarar görmesine neden olur. Yapılan akid mekruh olmakla birlikte

2135 İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 5/383.

2136 Sözü edilen fakihler buradaki muhayerliğin musarrâh hadisine kıyasla tespit edildiği görüşündedir. Ayrıca musarrâh, bir müddet süt sağmamak suretiyle sütlü gösterilen hayvan, anlamındadır. Musarrâh hadisi ve ondan çıkarılan hükümlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Faruk Emrah Oruç, "Musarrâh Hadisi Özelinde Şevkân'ın Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 201-230.

2137 İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/528; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/305; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/77; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/436.

2138 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/309; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/347.

2139 Buhârî, "Buyû", 68; Müslim, "Buyû", 19.

sahih, yani hukuken geçerlidir.²¹⁴⁰ Mâlikîler de akdin mekruh olduğunu kabul etmekle birlikte yasağın fiyatı bilmeyen kişiler için olduğunu vurgulamışlardır.²¹⁴¹ Şâfiîler'e göre yasak için şehirlinin köylüye malını yanında bırakmasını söylemesi ve kendisinin malı taksit taksit daha yüksek fiyattan satmayı vadetmesi gerekir. Onlar bu filin haram olduğunu benimsemiş ve haram olması için birtakım şartlardan bahsetmişlerdir. Şehirlinin yasaktan haberdar olması ve teklifin şehirliden gelmesi öncelikli şarttır. Ayrıca pazara getirilen malın temel ihtiyaç maddesi olmaması da tasarrufu yasağın kapsamından çıkarır. Bunlara ek olarak getirilen malla ilgili pazarda daralma mevcut olmalı ve ilgili malın pazara sokulmasıyla piyasa rahatlamalı. Bu son şartın yokluğu durumunda da Şâfiîler'e göre haramlığın devam ettiğini kabul etmek hadise daha uygun bir tutumdur.²¹⁴² Hanbelîler de yasakla ilgili benzer şartlar ileri sürmüş; ancak akdin sahii, fasid ve batil olması hakkında onlardan farklı görüşler aktarılmıştır.²¹⁴³

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle özet olarak söylenebilir ki, zahiri şartlarına uygun yapılan bir bey^c akdinin sahihliği, o tasarrufun sadece hukuki boyutunu temsil etmektedir. Fakat bu tasarrufun hukuken geçerliliği, onun şer'an haram veya mekruh olmasına aykırı değildir. Bu da fıkhnın pozitif hukuktan farklı olan önemli bir yönünü, yani kazâ-diyânet ya da hukuk-ahlak ayrımını ön plana çıkarmaktadır.

2. Hibe Akdi İle İlgili Yasaklar

Arapça “vhb” kökünden türemiş olan “hibe” kelimesi sözlükte karşılıksız verilen şeyin adıdır.²¹⁴⁴ Terim olarak ister ayn, ister deyn olsun; faydalı bir şeyi bedelsiz olarak başkasına temlik etmektir. Hibe edene “vâhib”, hibe edilen kişiye “mevhûbun leh”, hibe edilen şeye “mevhûb” veya “hibe” denilir.²¹⁴⁵

2140 Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/347; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/223. Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm akdin sahii değil, fasid olmasını gerektiğini benimsemiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/438.

2141 İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/529.

2142 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/347; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/74.

2143 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/310.

2144 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), “vhb”, 1/803.

2145 Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhât-ı fıkhiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 106; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 4/223. Ayrıca Mecelle md. 158'e göre deyn zimmette sabit olan; yine Mecelle md. 159'a göre ayn, muayyen ve muşahhas olan şeydir. Muayyen ve muşahhas olduğu hâlde şayi hisseli olup henüz ifraz edilmemiş mallar da ayn değil, deyn kapsamındadır. Bk. Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevsî't-Tıbbâa, 1330), 1/244, 245.

Diğer akidlerde olduğu gibi hibenin rüknü de icap ve kabuldür. Kurulması için bu ikisi yeterli olurken, fukahânın cumhuruna göre tamamlanması için mevhûbun kabzedilmesi gerekir.²¹⁴⁶ Nitekim Hz. Ömer kabzedilmeyen bağışların geçerli olmadığı ve bağış yapan kişinin vefatı hâlinde malın mevhûbun lehe değil, mirasçıya intikal edeceği görüşündedir. Birçok sahâbe de böyle hibelerin geçerli olmadığını belirtmiştir.²¹⁴⁷

Mâlikîler'e göre ise hibe sözle kurulur, hibenin tamamlanması için kabz şart değildir. Ancak hibenin mevhûbun lehin mülküne geçmesi şarttır. Bu nedenle vâhib, maraz-ı mevte girmedikçe ya da iflas etmedikçe hibeyi teslim etmek zorundadır. Onlara göre bu hükmün nedeni, insanların mallarını mirasçılara bırakmamak üzere çare aramalarını önlemektir. Zira bu şart ileri sürülmediğinde vâhib hibe ettiği malı ömrü boyu kullanıp sonra malın mevhûbun lehe aktarılması sağlayabilir ve böylece malı mirasçılardan kaçırmış olur. Mâlikîler'e göre Râşid Halifeler de bu görüştedir. Hibenin mevhûbun lehin mülküne geçmesi durumunda hibe akdi lâzım hâle gelir.²¹⁴⁸

Yapılan bir hibeden rücû etmenin geçerliliği konusu ise mezhepler arası ihtilaflıdır. Hibeden rücû, öncelikle hibe akdinin tamamlanması için itibar edilen şeye göre değişir. Kabz ile tamamlandığını kabul eden fakihlere göre kabzdan önce hibeden rücû mümkündür. Kabzdan sonra ise Hanefîler'e göre bazı şartlarla rücû yine geçerlidir. Diğer mezhep fakihlerine göre ise esas itibarla rücû câiz değil, özel bazı durumlarda câizdir. Söz gelimi Hanefî Mezhebi'ne göre tamamlanmış bir hibeden dönülebilmesi için hibenin mahrem akrabaya yapılmamış olması öncelikli şarttır. Eşler arasındaki hibeden de dönülemez. Yabancıya yapılan hibeden dönülebilirse de birtakım hâller hibeden dönmeye engel kabul edilmiştir. Hibenin ivazlı yapılması, mevhûbda muttasıl bir ziyadenin meydana gelmesi, mevhûbun helâk olması ya da mevhûbun lehin mülkünden çıkması ve hibe akdinin taraflarından birinin vefat etmesi hibeden dönmeyi imkânsız kılar. Bununla birlikte

2146 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/188; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 5/192; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/409.

2147 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), "Akdiye", 41; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musanneffî'l-hadîs*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 9/101; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 4/280. Burada sahâbî kavliyle istidlal edilmesinin nedeni, konu ile ilgili maruf merfû bir rivayet bulunmamasıdır. Nitekim usûlcülerin bir kısmına göre sahâbî kavli huccettir ve kıyasa öncelenir. Bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/129; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Dersaadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1308), 3/217; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Abdurrahmân Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 3/433.

2148 İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/408.

hibeden dönmenin sorunsuz gerçekleşebilmesi, tarafların birlikte rızalarına ya da hâkimin kararına bağlıdır. Bu ikisi bulunmayan rüçular gasp hükümlerine tabidir. Hanefî fakihlere göre hibeden rüçü, hibenin feshi anlamındadır. Bu nedenle aslında ileri sürdükleri şartlar bir akdin feshinin mümkün olabilmesi için aranan şartlardır ve tek bir cümle ile özetlenebilir: Feshin mümkün olabilmesi akdin mahallinin aynen duruyor olmasına bağlıdır.²¹⁴⁹ Şâfiîler'e göre yabancıya verilen hibeden rüçü mümkün değildir. Ancak baba çocuğuna verdiği hibeden rüçü edebilir.²¹⁵⁰ Hanbelîler'e göre de hüküm böyledir; ancak bunun için bazı şartlar vardır. Babanın daha önce hibeden rüçü hakkında vazgeçtiğini söylemesi, hibenin mevhûbun lehine mülkünden çıkması, hibede muttasıl bir ziyadenin meydana gelmesi veya başkasının hakkının bulunması durumunda rüçü edilemez.²¹⁵¹ Mâlîkî Mezhebi'ne göre ise lâzım hâle gelen hibeden dönülemez. Ancak onlar karşılık beklenmeden verilen hibe ile karşılık beklenen hibeyi hükmen birbirinden ayırmıştır. Birinci tür hibede sadece babanın rüçü hakkı vardır. İkincisinde ise hibenin karşılığı verilmedikçe rüçü edilebilir.²¹⁵²

Hibeden rüçü konusundaki mezhep görüşlerine temas ettikten sonra asıl üzerinde durulması gereken nokta, bir hadiste hibeden rüçünün mutlak olarak yasaklanmış olmasıdır. Zira Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem): “Verdiği hibeden dönen kişi, kusan; sonra kusmuşuna dönen köpek gibidir.” buyurmuş,²¹⁵³ başka bir hadiste ise bu hükümden babayı istisna ederek: “Çocuğuna hibede bulunan baba hariç, kişinin bir şeyi hibe edip sonra hibesinden dönmesi helâl değildir.” buyurmuştur.²¹⁵⁴ Hanefî Mezhebi dışındaki üç mezhep fakihleri yukarıda zikredilen hükme bu iki hadisin zahirinden hareketle ulaşmıştır.

Hanefî fakihler ise söz konusu hadisleri başka bir hadisle birlikte değerlendirmiş ve hepsinin hükmünü ortak bir noktada birleştirmiştir. Onların istidlal ettiği diğer rivayette Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: “Kim birine hibe verirse karşılığı verilmedikçe verdiği hibeyi geri alma hakkına sahiptir. Hibesinden dönerse bu kişi, kusan; sonra kusmuşuna dönen köpek gibidir.”²¹⁵⁵ Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) de “Mahrem

2149 Detaylı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi'*, 8/115, vd.; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 7/494, vd.; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/413, vd.

2150 Detaylı bilgi için bk. Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/545, vd.; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/192, vd.

2151 Detaylı bilgi için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/261, vd.

2152 Detaylı bilgi için bk. İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehtidât*, 2/441, vd. Hibeden rüçü konusu hakkında ayrıca bk. Ayhan Hira, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 58 (2017), 237-250.

2153 Buhârî, “Hibe”, 14; Müslim, “Hibât”, 8.

2154 İmam Ahmed, *el-Müsne'd*, 4/26; Ebû Dâvûd, “Buyû'”, 83; Tirmizî, “Velâ'”, 7; Nesâî, “Hibe”, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Hibât”, 2.

2155 İbn Mâce, “Hibât”, 6; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984),

akrabasına hibe veren kişi hibesinden dönemez. Mahrem akrabası dışındaki kişilere hibe veren hibesinden dönebilir.” dediği rivayet edilmiştir.²¹⁵⁶ Ayrıca Hz. Ömer birine sadaka olarak verdiği atın satılık olduğunu öğrenmiş; Hz. Peygamber’e o hayvanı satın almakla ilgili soru sormuş ve “*Satın alma, verdiğin sadakadan dönme. Çünkü sadakadan dönen kusmuşua dönen köpek gibidir.*” cevabını almıştır.²¹⁵⁷ Sadaka olarak verilen bir eşyayı satın almak, sırf hadiste köpeğe benzetildiği için, haram sayılmadığına göre hibeden dönmek de haram olmaz. Hanefîler’e göre babayı istisna eden hadis ise “kişinin hibesinden dönmesi diyâneten helâl değildir; kazâen helâldir.” anlamına aykırı değildir. Nitekim bir hadiste “*Allah’a ve âhiret gününe inanan bir kişinin, komşusu açken kendisinin tok olarak geceyi geçirmesi helâl olmaz.*” buyrulmuştur.²¹⁵⁸ Hadiste geçen “helal olmaz” ifadesi, “bu fiil kişiye diyâneten yakışmaz.” anlamına aykırı değildir.²¹⁵⁹

Öte yandan hibe gayr-i lâzım bir akiddir ve taraflar tek başına akidden dönme hakkına sahiptir. Mevhûbun lehine hibe edilen mal üzerindeki mülkiyeti gayr-i lâzım bir mülkiyettir. Dolayısıyla akdin doğası gereği hibeden rücûun câiz olması gerekir. Hanefîler hibede bulunan kişinin sadakadan farklı olarak yardımlaşmadan başka emeller taşıyabileceğini de dikkate almış ve mesela karşılık beklenerek verilen bir hibeden sonra beklenen karşılığın gerçekleşmemesi durumunda vâhibin hibeden dönmemesinin gerekebileceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte hadiste köpeğe benzetilmesi, bu fiilin tab’-ı selime aykırı olduğunu ve ahlaka uygun olmadığını gösterir. Netice olarak hibeden rücû, akid ilkeleri açısından geçerli ve sahih olsa da şer’î hüküm olarak mekruh kabul edilmiştir.²¹⁶⁰ Hibeden rücûun sahihliği hukuki boyutu, mekruhluğu ahlaki boyutu temsil etmektedir.

Sonuç

Kur’ân ayetlerinin muhtevasının iman, amel ve ahlak olmak üzere üç grup altında bir araya getirilebildiği göz önüne alındığında bir Müslüman için öncelikli vazife doğru bir şekilde inanmak, inandığı şekilde de amelde bulunmaktır. En az amelin kendisi kadar

11/147; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârakutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/460; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002).

2156 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 9/107.

2157 Buhârî, “*Vasâyâ*”, 31; Müslim, “*Hibât*”, 1.

2158 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/164; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsar* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/32; Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, 1/259; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/15.

2159 Hanefî âlimlerin birbirileri zahiren çelişik görünen nasların arasını bulmak için çokça dile getirdikleri bir ilke, burada da söz konusu olabilir: “Nassın anlaşılmasında birden fazla ihtimal varsa, destekleyen başka bir delil bulunmadıkça nassın anlamlarından biri ile yapılacak istidlâl, tam bir istidlâl değildir.” Örnek olması açısından bk. Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/128, 288.

2160 Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/116, vd.; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/414, vd.

önemli olan bir husus da amelin batınıdır ve amelin ahlaki yönü bununla ilgilidir. Cibril hadisinde geçen iman, islam ve ihsanla ilgili ifadeler de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu çalışmada fıkıh ilminin muamelat alanına giren birtakım tasarruflar hem amelin zahiri hem de batını yönü, başka bir deyişle hukuki ve ahlaki vechesi açısından ele alınmıştır. Muamelatın en önemli konuları muavezat, muavezatın da en tipik örneği bey' akdi olduğu için genel olarak bey', özel olarak hibe akdi ile ilgili meseleler incelenmiştir.

Hadislerde bazı tasarruflar taşıdıkları harici sorunlar nedeniyle yasaklanmıştır. Bunlar akdin asli unsurları dikkate alındığında sahih ve câiz olması gerekirken harici sebepler nedeniyle mekruh veya haram olarak kabul edilmiştir. Fukahâ yasaklanmış olduğundan hareketle bu tasarrufların bazısını sahih bazısını fasid veya batıl sayarken özellikle Hanefiler hukuk ve ahlak ayırımı diğer mezheplere göre daha net bir biçimde ortaya koymuş ve söz konusu akidleri hukuken sahih, şer'ân mekruh olarak vasıflamıştır. Bu bağlamda çalışmada ele alınan meseleler içki ürettiği bilinen kişiye üzüm satımı, müşteri kızıştırma, piyasayı bilmeyen kişinin aldatılması, alışveriş üzerine alışveriş ve hibeden rücûdur.

Ele alınan meselelerin hepsinde şer'î yasaklama bulunduğu için hukuk-ahlak ayırımı göze çarparken bu ayırımın en belirgin bir şekilde görüldüğü tasarruf hibeden rücûdur. Hibe fakihlerin cumhuruna göre sözle kurulur; ancak kabz ile tamam hâle gelir. Bu nedenle ilgili fakiheler kabzdan önce hibeden rücûn kural olarak mümkün olduğunu kabul etmiştir. Hibe teberruât türü bir akid olduğu için Hanefiler'e göre gayr-i lâzımdır. Gayr-i lâzımlık akdin tek taraflı olarak bozulabilmesi anlamına gelir. Hibenin hem bu vasfı hem de hibenin sadakadan farklı olarak çoğunlukla dünyevi bir maksatla yapılıyor olmasına dikkat çeken Hanefiler hibeden dönmeyi kural olarak mümkün saymıştır. Hibeden rücû hibenin feshi anlamına geldiğinden bir akdin feshedilebilmesi için temel şart olan akdin mahallinin aynen duruyor olması hibeden rücû için de temel şarttır. Aslında Hanefiler'in ileri sürdükleri şartlar bu temel şartın uzantısı mahiyetindedir.

Tüm bu anlatılanlardan hareketle şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Bir tasarrufun zahiri şartlarına riayet edilmesi onun sadece hukuki yönü ile ilgilidir. Ancak bir tasarrufun hukuken geçerli bir şekilde kurulması onun ahlaken de geçerli olmasını garanti etmez. Kaza-diyaret ayırımı şeklinde ifade edilebilecek bu ayırım aynı zamanda hukuk-ahlak ayırımıdır.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1308.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-San'ânî el-Himyârî. *el-Musannef fi'l-hadis*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Ali Haydar Efendi. *Düaru'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Tevsîi't-Tıbâa, 1330.

Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâyê*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Erkam, 1997.

Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *el-Câmi' li-şuabi'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311.

Dârakutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Faruk Emrah Oruç. "Musarrâh Hadisi Özelinde Şevkânî'nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 201-230.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürü'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr (Reddü'l-muhtâr içinde)*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fî-mâ tedammenehü'l-Muvatta' min meâni'r-re'yi ve'l-âsâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bündârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' Şerhu'l-Muknî'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyâni ma'ktedathü rusûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmî's-şer'ıyyât ve't-tahsilâti'l-muhkemât li-ümmehâti mesâlihe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî, Saîd A'râb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Refu'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Abdurrahmân Abdullah. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İmam Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, v.dğr. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *Tilbetü't-talebe fi'l-ıstılâhâti'l-fikhiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. thk. Abduh Ali Köşk. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik, Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977.

DİN VE AHLAK EĞİTİMİ EKSİKLİĞİNİN ÇOCUK İSTİSMARINA ETKİSİ

Rukiye GÖGEN²¹⁶¹

Giriş

Ülkemizin ve dünyanın önemli problemleri arasında yer alan çocuk istismar olaylarının sebeplerine bakıldığında, nüfus artışı, göçler, şiddet, sosyo ekonomik durumun iyi olmaması, işsizlik, eğitim eksikliği, anne babanın boşanmış olması, kültürde çocuk algısı, kitle iletişim araçları²¹⁶² gibi faktörlerin etkili olduğu görülmektedir. Ancak bu bildiriye çocuk istismarının bütün sebeplerini ele almak, çalışmanın kapsamını aşacağı için sadece çocuk istismarına din ve ahlak eğitiminin nasıl etki ettiği üzerinde durulacaktır.

Aile bir çocuğun ilk eğitim yeri olması sebebiyle onun davranışlarının şekillenmesinde, ahlaki değerlerinin oluşumunda en çok etkili olan kurumdur. Ailenin kişinin şahsiyet gelişiminin en uzun dönemde gerçekleştiği kurum olması²¹⁶³ çocukları yetiştirmekle görevli anne babanın eğitimi olmasının önemini ortaya koymaktadır. Çünkü bir çocuk doğruyu yanlıştan ayırt edecek bilgi ve tecrübeye sahip değilse onun için iyinin ölçüsü öncelikli olarak yakın ilişkide bulunduğu anne baba ve öğretmenleri²¹⁶⁴ olmaktadır.

Çocuğun en güzel biçimde yetişebileceği yer olan aile ortamı, bazı durumlarda çocuk için yeterince güvenli olamamaktadır. Çocuk istismarının sebepleri göz önünde bulundurulduğunda istismar olaylarının önemli bir kısmının anne babadan kaynaklı yaşanması dikkat çekmektedir. Özellikle çocuğun bakımı ve yetiştirilmesi konusunda yeterince bilgi sahibi olmayan ya da bu sorumluluğun altından kalkamayacak kadar genç olan, eğitim düzeyi düşük olan ebeveynlerin çocukları istismar riski altındadır.²¹⁶⁵ Yapılan araştırmalar sonucunda genellikle çocuklara fiziksel şiddet uygulayan²¹⁶⁶, onları duygusal istismara²¹⁶⁷ ve cinsel istismarın en ağır biçimi olan enseste maruz bırakan²¹⁶⁸ ve ihmale

2161 Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2162 Oğuz Polat, *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı 1 Tanımlar* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007), 341; Rukiye Gögen, *Çocuk İstismarını Önlemede Din Eğitiminin Rolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2021, 99-155.

2163 Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (Timaş: İstanbul, 2011, 4.baskı), 143.

2164 Mustafa Çoban, *Okul Öncesi (3-6 Yaş) Din ve Ahlak Eğitimi* (Konya: Hüner Yayınevi, 2016), 182.

2165 Özcan Kars, *Çocuk İstismarı: Nedenleri ve Sonuçları* (Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1996), 24-25.

2166 Ezgi Ünalın, *Televizyonda Çocuk İstismarı ve İhmali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8.

2167 Ümran Korkmazlar Oral vd., “Türkiye’de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor” (SHÇEK – UNICEF, 2010), 20; Fatma Karasu - Fundagül Bilgen, “Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışları”, *Kilis 7Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2017), 22-34.

uğratan²¹⁶⁹ kişilerin anne ya da babalardan oluşması çocuk istismar olaylarının önlenbilmesinde aile fertlerinin eğitilmesi ve bu eğitim içerisinde din ve ahlak eğitiminin de yer alması gerektiğini göstermektedir.

En önemli görevi çocuğu hayata hazırlamak olan aile kurumunda²¹⁷⁰ anne ve babanın din ve ahlak eğitimi eksikliği İslam dininin çocuğa tanıdığı hakların çiğnenmesine, dinin emirlerinin göz ardı edilerek çocukların aileleri tarafından mağdur edilmesine, çocuğun kendisini çevrenin tehlikelerinden koruyabileceği bilgiden yoksun kalmasına ve toplum içinde başkalarıyla ilişkilerinde koruması gereken sınırların neler olduğunu bilmemesine yol açmaktadır.

Dinin en belirgin işlevi sosyal hayatta hoş görülmeven davranışlardan uzak tutacak biçimde insan bilincini şekillendirebilmesidir.²¹⁷¹ Ahlak eğitiminin amacı ise bireyi ve toplumu kötü ahlaktan koruyup kurtararak iyi ahlakla donatmak ve devamını sağlamaktır.²¹⁷² Dolayısıyla gelecek nesilleri yetiştiren ailelerin din ve ahlak eğitiminden yoksun olması ahlak dışı davranışlardan çocuklarını koruyabilmesine engel olmaktadır.

1. Çocuk İstismarının Tanımı ve Türleri

Çocuk istismarı 18 yaşın altında bulunan çocuklara karşı aktif olarak girişilen ve onların fiziksel, zihinsel, duygusal ve toplumsal gelişmelerini zedeleyen her tür eylem olarak tanımlanmaktadır.²¹⁷³ Daha genel bir ifadeyle belli bir zaman dilimi içerisinde bir yetişkin tarafından içinde yaşanan kültürde kabul görmeyen bir davranışın çocuğa uygulanmasıdır.²¹⁷⁴ Çocuğa yönelik istismar içeren davranışlar fiziksel istismar, cinsel istismar, duygusal istismar ve ihmal olmak üzere dört grupta toplanmaktadır.²¹⁷⁵

2168 Güler Güneş Aslan, "Türkiye'de Adli Değerlendirmeden Geçen Çocuğa Yönelik Cinsel İstismar Vakaları Hakkında Bir Değerlendirme", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/73 (2020); Oğuz Polat, *Aile İçi Cinsel Tecavüz Enstest* (İstanbul: Nokta Kitap, 2006), 95.

2169 Korkmazlar Oral vd., "Türkiye'de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor", 32; Zeynep Sofuoğlu vd., "Türkiye'nin Üç İlinde Olumsuz Çocukluk Çağı Deneyimleri Epidemiyolojik Çalışması", *Türk Pediatri Arşivi* 49 (2014), 51.

2170 Elizabeth Pantley, *Çocuğunuzla İşbirliği Yapın*, çev. Merve Duygun (İstanbul: Yakamoz Yayınları, 2011), 42.

2171 Ejder Okumuş, "Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam", *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 407.

2172 Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007, 5. baskı), 6.

2173 Sezen Zeytinoğlu, "Sağlık, Sosyal Hizmet, Hukuk ve Eğitim Alanlarında Çalışanların Türkiye'de Çocuk İstismarı ve İhmali Sorunu İle İlgili Görüşleri", *Çocuk İstismarı ve İhmali* (Ankara: Çocuk İstismarını ve İhmali Önleme Derneği, 1999), 112; Desmond Runyan vd., "Child abuse and neglect by parents and other caregivers", *World report on violence and health* ed. Etienne G. Krug vd. (Geneva: WHO, 2002), 59.

2174 Polat, *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı 1 Tanımlar*, 27.

2175 Desmond Runyan vd., "Child abuse and neglect by parents and other caregivers", 60; Margaret Lynch, "Çocuk İstismarı ve İhmali", *Çocuk İstismarı ve İhmali* (Ankara: Çocuk İstismarını ve İhmali Önleme Derneği, 1999), 2; Sunay Fırat vd., *Ruhsal ve Hukuki Yönleriyle Çocuk İstismarı Çocukların Cinsel*

Fiziksel istismar, çocuğun kendisine bakmakla yükümlü olan kişi tarafından kendisine fiziksel olarak zarar veren ya da zarar verme potansiyeli olan fiillere maruz kalmasıdır.²¹⁷⁶ Fiziksel istismar çocukta fiziksel bir hasar bırakması sebebiyle fark edilmesi kolay olan bir istismar türüdür.

Cinsel istismar ise “çocuğun bir yetişkin tarafından cinsel uyarı ve doyum için kullanılmasıdır”.²¹⁷⁷ Cinsel istismarı uygulayan yetişkinin özellikle çocuğun tanıdığı, sevdiği biri olması bu istismarın çocuk üzerindeki yıkıcı etkisini daha da arttırmaktadır.

Çocuklarda fark edilmesi en zor olan istismar türü duygusal istismardır. Çevredeki yetişkinler tarafından gerçekleştirilen, çocuğun kişiliğini ve duygusal gelişimini engelleyici ve zedeleyici eylemler ya da eylemsizlikler olarak tanımlanan²¹⁷⁸ bu istismar, maalesef çoğu zaman yetişkinler tarafından farkında olmayarak gerçekleştirilmektedir. Fiziksel ya da cinsel olarak sömürülen ya da ihmale uğrayan çocuklar aynı zamanda duygusal olarak da istismar edilmektedir. Bu nedenle duygusal istismar diğer istismar türlerine göre daha geniş bir alanı kapsamakta ve çocuk üzerindeki olumsuz etkisi çok uzun yıllar sonra bile ortaya çıkabilmektedir.

Çocuk ihmali ise aile ya da çocuktan sorumlu olan kişilerin çocuğa karşı en temel yükümlülüklerini yerine getirmemesi²¹⁷⁹, çocuğu fiziksel ya da duygusal olarak ihmal etmesidir.²¹⁸⁰ Bazı kaynaklarda çocuk istismarının bir başka türü olarak ekonomik istismar da yer almaktadır. Ekonomik istismar ise çocuğa bakmakla sorumlu olan kişilerin onu maddi gelir kaynağı görenek ondan kazanç elde etme isteğidir.²¹⁸¹

Yapılan araştırmalar çocuklara yönelik istismarların azımsanmayacak boyutta olduğunu göstermektedir. Ülkemizde 2020 yılında güvenlik birimlerine gelen veya getirilen çocukların karıştığı olay sayısı 450 bin 803'tür. Bu olaylarda çocukların % 37,9'u mağdur olarak, % 25,3'ü kanunlarda suç olarak tanımlanan bir fiili işlediği iddiasıyla (suça sürüklenme), % 18,5'i kabahat işlediği iddiasıyla güvenlik birimlerine getirilmiştir. Bu çocukların % 60,7'si 15-17 yaş grubunda, % 20,2'si 12-14 yaş grubunda, % 19,0'ı ise 11 yaş ve altında yer almaktadır.²¹⁸²

2020 yılında suç mağduru olarak gelen çocukların % 55,3'ü yaralama, % 14,5'i aile düzenine karşı suçlar, % 12,2'si cinsel suçlardan, % 4,5'i tehdit, % 3,0'ı kişiyi hürriyetinden

Dokunulmazlığına Karşı Suçlar (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2017); Polat, *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı 1 Tanımlar*.

2176 Desmond Runyan vd., “Child abuse and neglect by parents and other caregivers”, 60.

2177 Nimet Owayolu vd., “Çocuklarda Cinsel İstismar ve Etkileri”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi* 2/4 (2007), 15; Desmond Runyan vd., “Child abuse and neglect by parents and other caregivers”, 60.

2178 Yasemen Taner – Bahar Gökler, “Çocuk İstismarı Ve İhmali: Psikiyatrik Yönleri”, *Hacettepe Tıp Dergisi* 35/2 (2004), 85.

2179 Kars, *Çocuk İstismarı: Nedenleri ve Sonuçları*, 16.

2180 Polat, *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı 1 Tanımlar*, 46.

2181 Wordpress, “Çocuk İstismarı Çeşitleri / Ekonomik İstismar” (Erişim 5 Temmuz 2020).

2182 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri 2020*.

yoksun kılma, % 2,1'i ise hırsızlık suçlarından mağdur olmuştur. Suça sürüklenen çocukların ise % 31,4'üne yaralama, % 30,5'ine hırsızlık, % 5,0'ına uyuşturucu veya uyarıcı madde kullanmak, satmak veya satın almak, % 4,4'üne tehdit, % 3,4'üne ise pasaport kanununa muhalefet suçları isnat edilmiştir.²¹⁸³ Bu rakamlar başta fiziksel istismar olmak üzere ülkemizde önemli oranda çocuğun istismara uğradığını göstermektedir. Ancak Türkiye İstatistik Kurumu tarafından açıklanan bu rakamlarda daha dikkat çekici olan sonuç, çocukların önemli oranda başta yine fiziksel istismar olmak üzere başkalarının mağduriyetine sebep olan suçlara karışmış olmasıdır. Üstelik burada açıklanan rakamlar ülkemizdeki çocuklarla ilgili suç sayılabilecek bütün olayları yansıtmamaktadır. Özellikle cinsel istismar gibi çocukların anlatmaktan çekindikleri birçok istismar olayları gizli kalmakta ve konuyla ilgili yapılan araştırmalara da dâhil edilememektedir.

Ülkemizde azımsanmayacak sayıda çocuğun hem işlenen suçların faili hem de mağduru olarak güvenlik birimlerine gelmiş olması toplumumuzun din ve ahlak eğitimine duyduğu ihtiyacı ortaya koymaktadır. Henüz reşit olmamış, toplumun en küçük bireyleri olan çocukların istismara uğrayan ya da istismarı yapan kişiler olarak anılması o toplumun din ve ahlak eğitimi noktasındaki eksikliğinin bir göstergesidir. Çünkü bir toplumda önemli ahlaki değerlerin sarsılması, kaybolması ya da önemini yitirmesi çocukların ve gençlerin sağlıklı bir kişilik geliştirmesine engel olmaktadır.²¹⁸⁴ Bu durumda din ve ahlak eğitimi eksikliği bir toplumun huzurunu, güvenliğini ve geleceğini tehdit eden bir unsur olmaktadır.

2. Ailenin Din ve Ahlak Eğitimi Eksikliğinden Kaynaklı İstismara yol Açan Durumlar

2.1. Çocuğun Hak Sahibi Birey Olarak Görülmemesi

Bireyin doğduğu, büyüdüğü, eğitildiği ilk kurum olan aile içerisindeki fertlere haklar ve görevler yükleyerek onları birbirlerine karşı sorumlu kılmaktadır. Bu haklar ve görevler ailenin yapısının sağlam bir şekilde kurulmasını ve büyümesini amaçlayarak sağlıklı bir toplum oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Ailenin kişi için içinde sevgi ve şefkatin var olduğu, huzur ve mutluluğu barındıran bir yuva olması,²¹⁸⁵ aile fertlerinin birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarının bilincinde olması ile yakından ilgilidir. İslam hukukunda çocuğun ana rahminde teşekkül ettiği andan itibaren dokunulmaz bir yaşama sahip olduğu genellikle kabul edilmiştir. Kişi, daha anne karnında bir ceninken bile anneden bağımsız bir varlık olarak görülmüş ve sağ olarak dünyaya geldiğinde de bazı haklara sahip olacağı kabul edilmiştir.²¹⁸⁶ İşte din ve ahlak eğitimi eksikliğinden dolayı ailesinin koruma ve himayesine muhtaç olan çocukların doğumdan itibaren kazandıkları bu haklarının bilinmemesi, görmezden gelinmesi ya da çiğnenmesi

2183 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri 2020*.

2184 Hayati Hökelekli, "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 63.

2185 er-Rûm, 30/21.

2186 M.Akif Aydın, "Çocuk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları,1993), 8/361.

çocukların fiziksel, ekonomik ve duygusal açıdan zarar görerek istismar olaylarının artışında rol oynamıştır.

Çocuğun aile içerisinde hak sahibi bir varlık olarak görülmemesinin altında yatan en önemli unsurlardan biri, anne babanın onun “Allah’tan gelen bir emanet” olduğu bilincinden yoksun olmasından kaynaklanmaktadır. İslam’a göre çocuk anne babaya Allah’ın bir emanetidir ve bu emanete nasıl sahip çıktığı konusunda anne babalar ahirette sorguya çekilecektir. Hz. Peygamber’in “Sizden her biriniz birer çobansınız ve her biriniz götüğünüzden sorumlusunuz. Devlet yöneticisi bir çobandır ve yönettiği kişilerden sorumludur. Evin erkeği bir çobandır ve aile bireylerinden sorumludur. Evin hanımı kocasının evi içinde bir çobandır ve götüğünden sorumludur...”²¹⁸⁷ ifadesi çocuğun emanet olduğunu vurgulayan bir hadistir.

İslam dininde çocuğun ilk ve en önemli hakkı yaşam hakkıdır. Bu hakkın çocuğun elinden alınması Kur’an’ı Kerim’de şu ifadelerle eleştirilmiştir:

“Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır.”²¹⁸⁸

Yukarıda geçen ayeti kerime insanların çocuklarını öldürmek için yoksulluk gibi önemli bir sosyal ve ekonomik problemin dahi bahane olarak ileri sürülemeyeceğini ifade etmektedir. Ayeti günümüzün şartlarını göz önüne alarak yorumladığımızda; anne babanın istenmeyen bir hamilelik durumunda “çocuğuma iyi bir gelecek sağlayamam”, “bu dünyaya bir çocuk daha getirmek ona haksızlık olur”, “gelecekte kuraklık ve susuzluk olacak. Çocukları kötü yaşam şartları bekliyor” “Bir kızım/oğlum daha olsun istemiyorum” diyerek çocuğunun yaşam hakkına son vermesi de büyük bir günahtır ve ona yapılabilecek en büyük istismardır. Günümüzde özellikle evlilik dışı ilişkiler ya da reşit olmayanlarla birliktelik sonucu istenmeyen gebeliklerin yaşanması çocukların anne karnındayken yaşam hakkının elinden alınmasına yol açmaktadır. Toplumda yaşanan bu tür durumlar din ve ahlak eğitimi eksikliğinin ne denli büyük problemlere yol açtığının bir başka göstergesidir.

Çocuğun dünyaya geldikten sonra sahip olduğu bir diğer önemli hakkı, nesep hakkıdır. Nesep dar anlamıyla kişinin anne ve babası ile geniş anlamıyla usulü (annesi-babası, nineleri-dedeleri) arasındaki soy bağı²¹⁸⁹ anlamına gelmektedir. İslam hukukunda çocuğun sahih bir evlilikte, fasit bir evlilikte ya da ikrar ve dava ile nesebinin nasıl tespit edileceğine dair ayrıntılı hükümlerin yer alması²¹⁹⁰ çocuğun sahip olduğu haklarının çiğnenmesini önlemek amacıyla.

2187 Buhârî, “Cumû’a”, 11.

2188 el-İsrâ, 17/31.

2189 İbrahim Kâfi Dönmez, “Nesep”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/573.

2190 Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 61-63.

Çocuğun nesebinin sabit olması evlenme engeli oluşturan kişilerin bilinmesi, nafaka, velayet, miras gibi kişinin temel haklarının korunması²¹⁹¹ açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle aileleri tarafından cami, hastane ölü gibi yerlere çocukların bırakılması ya da anne tarafından bilindiği halde çocuğun babasının kim olduğunun saklanması çocuğun nesebinin tespitine engel teşkil etmekte ve bu durum çocuk ihmali başta olmak üzere onun birçok hak kaybına uğramasına yol açabilmektedir. Bu tür durumlarda çocuğun yetişkin olduğunda kendisine nikâh düşmeyen bir yakını ile evlenme tehlikesinin dahi bulunması telafisi mümkün olmayan problemlere yol açacak bir durumdur. İslâm hukukunda nesebin karışmasına ve aile kurumunun yıkılmasına neden olacak zinanın, evlat edinmenin ve nesebin öz babadan başkasına ilhak edilmesinin yasaklanması²¹⁹² çocuğun birçok yönden ihmâl ve istismarını önlemek amacıyla alınmış tedbirlerdir.

Çocuğun sahip olduğu temel haklardan bir diğeri emme hakkıdır. Bu hakka Kur'an'ı Kerim'de şu ifadelerle yer verilmiştir:

*"-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- (baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur..."*²¹⁹³

*"Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir."*²¹⁹⁴

Bu ayetlerde öne çıkan en önemli mesaj, çocuk için anne sütü almanın önemli bir ihtiyaç olduğudur. Anne babanın evliyken ve ayrılma aşamasındayken çocuğun emme hakkı ve annenin emzirmediğinde çocuğun sütanneye emzirtilmesiyle ilgili ifadelerin yukarıda geçen ayetlerde net bir şekilde ortaya konması, İslâm'da çocuğun beslenme hakkının ne kadar önemsendiğinin bir göstergesidir. Anne sütünün her hafta ve ay periyodunda bebeğin ihtiyacına göre içeriğinin yenilediğine ve değiştiğine,²¹⁹⁵ emzirmenin kardiyovasküler hastalıklar üzerinde olumlu etki ettiğine, annede kanser ve depresyon riskini azalttığına

2191 Dönmez, "Nesep", 32/573.

2192 İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", *Marife* (2014), 32.

2193 el-Bakara, 2/233.

2194 et-Talâk, 65/6.

2195 Fuat Emre Campolat, "Anne sütü her bebek ve her dönem için özel oluşu", *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi* 2/2 (Eylül 2017), 241.

dair çalışmaların bulunması²¹⁹⁶ İslam dininde çocuğun emme hakkının neden bu kadar önemli görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu sebeple günümüzde boşanma davaları sonucu annesine muhtaç ve henüz emme çağında olan bebeklerin boşanılan eş ya da ailesi tarafından anneden kaçırılması ya da anne babanın bu çağdaki bir bebeği mecburi bir durum olmaksızın terk etmeleri çocuğun beslenme hakkının elinden alınarak ihmale uğramasına yol açan durumlardır.

Çocuğun ailesi üzerinde önemli haklarından biri de nafakadır. Nafaka terim olarak *“hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar”*²¹⁹⁷ anlamına gelmektedir. İslam dininde çocukların nafakası belli şartlarla babaya ait görülmüştür.²¹⁹⁸ Çocuğun yaşamını sürdürebilmesi için hayati önem taşıyan nafakasının temininin geçerli mazaret olmaksızın giderilmemesi kişiyi dünya ve ahirette sorumlu kılabacak bir durumdur. Hz. Peygamber döneminde Ebû Süfyan’ın eşi Hind, *“Kocam Ebû Sufyân cimri, hırslı bir adamdır. Onun malından gizlice almamda bana bir günâh var mıdır?”* diye sormuş; Hz. Peygamber de *“Örfe göre sen kendine ve oğullarına yetecek miktâr al!”*²¹⁹⁹ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in bu ifadesi nafaka hakkını yerine getirmeyen bir babanın malından ihtiyaç duyulan miktarın gizlice bile alınabileceğini göstermektedir. Bu nedenle babanın evliyken, boşanma sürecinde ve boşandıktan sonra çocuğunun geçimini teminden kaçınması, mal varlığını bir başkasının üzerine geçirerek bu sorumluluktan kurtulmaya çalışması gibi karşılaşılan olumsuz olaylar çocuğun özellikle ekonomik istismarına yol açarak çocuğunun hakkını çiğnemesine neden olmaktadır.

Çocuğun ekonomik olarak haklarını koruyan bir diğer hak, miras hakkıdır. Kur’an’ı Kerim’de erkek ve kız çocuklarının cinsiyetlerine göre ne kadar miras hakkına sahip olduğu²²⁰⁰, bu hakkın anne baba boşansa bile devam ettiği²²⁰¹ ifade edilmiştir. Hatta kişinin sadece kendi çocuklarının değil yetim kalan akraba çocuklarının dahi maddi haklarını çiğnememesi gerektiği şu ifadelerle vurgulanmıştır:

*“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılğın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.”*²²⁰²

“Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluşa) erdiklerinde, eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleyle getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin.

2196 Sümeyra Topal vd., "Emzirmenin Anne Sağlığına Yararları", *Journal of Human Rhythm* 3 / 1 (Mart 2017), 25-31 .

2197 Celal Erbay, “Nafaka”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

2198 Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Çocuk* (Konya:Tekin Kitabevi, 2015), 139-143.

2199 Buhârî, “Buyû”, 95.

2200 en-Nisâ, 4/11.

2201 en-Nisâ, 4/12.

2202 en-Nisâ, 4/10.

*Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zamanda yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter.*²²⁰³

İslam'da anne babası hayatta olan ve olmayan her çocuğun ekonomik haklarını garanti altına alan bu ayetler, çocuğun ekonomik istismarına karşı çıkmakta ve çocuğu sadece ailenin küçük bir bireyi değil onlar üzerinde belli hakları olan bir kişi olarak tanımaktadır. Ancak din ve ahlak eğitimi eksikliği kişinin çocuğuna karşı bu tür sorumluluklarını görmezden gelmesine yol açmaktadır.

Çocuğun en önemli haklarından biri de Hidânedir. Bu kavram, bir annenin ya da çocuğun akrabalarından bir kadının veya erkeğin çocuğu himayesi altına alarak koruması ve terbiye etmesi manasına gelmektedir.²²⁰⁴ Hidâne İslam hukukunda daha geniş anlamıyla küçüğün ve bu hükümde olan kimselerin gerektiği şekilde büyütülüp, yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi ve eğitilmesi amacıyla kanun koyucunun belli şahıslara tanıdığı hak, yetki ve sorumluluğu ifade etmektedir. Bu hak ve sorumluluğu üstlenen kimseye ise "hâdin" denir. Bu hak evliliğin devam ettiği zamanda değil sona erdiğinde ortada kalan çocukların bakımı sırasında söz konusu olmaktadır.²²⁰⁵

İslam hukukunda çocuğun bakım ve terbiyesini üstlenen kişide; çocuğa yabancı biriyle evli olmama, çocukla aynı dinden olma, hür olma, güvenilir olma gibi bazı şartlar aranmaktadır. Bu şartların tespitinde çocuğun yararının esas alındığı ve ona zarar verebilecek durumların en baştan engellenmeye çalışıldığı görülmektedir.²²⁰⁶

İslam hukukunda hidâne hakkı öncelikle anneye aittir. Bir kadın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına gelerek "Ey Allah'ın Elçisi! Şu benim oğlumdur. Karnım ona yuva, göğsüm pınar, kucağım da sıcak bir kundak oldu. Babası beni boşadı ve çocuğu benden almak istiyor demiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) ise kadına "başkası ile evlenmediğin sürece onun üzerinde önce sen hak sahibisin"²²⁰⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in bu ifadesi anneye muhtaç olduğu bir dönemde çocukların özellikle duygusal istismarının önlenmesi açısından oldukça manidardır. İslam Hukukunda hidâne hakkının anneden sonra nineler, kız kardeşler, teyzeler, kız kardeşlerin kızları ve ardından halalar; kadınlar arasında çocuğun bakımını üstlenebilecek kimse bulunmadığı zaman da sırayla baba, babanın babası, erkek kardeşler ve bunların çocukları, amcalar ve amcaların çocuklarına geçmesi²²⁰⁸ özellikle boşanma sonrası çocukların ortada kalarak mağduriyet yaşamamasını önlemek amacıyla. Hükümlü gençler üzerinde yapılan bir

2203 en-Nisâ, 4/6.

2204 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1967), 2/425.

2205 Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 144.

2206 Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 144-148.

2207 Ebû Davûd, "Talâk", 35.

2208 Memduhoğlu, "İslam Aile Hukukunda Doğum ve Sonuçları Açısından Çocukluk Dönemindeki Haklar ve Sorumluluklar Konusuna Genel Bir Bakış", 319-320.

araştırmaya göre; suçlu gençlerin %22'sinin dağılmış aile çocuklarından oluşması²²⁰⁹ hidâne hakkının, çocuğun anne babasının boşanması sonrasında olumsuz davranışlardan korunmasını sağlayabilmek için ne kadar önemli olduğunun da bir göstergesidir.

2.2. Ailede Şiddetin Terbiye Metodu Olarak Görülmesi

Şiddet kişinin kendisine, başkasına ya da bir topluluğa karşı fiziksel güç kullanması sonucu yaralanma, ölüm, psikolojik zarar, gelişme geriliği gibi durumlarla sonuçlanan ya da bu tür olumsuzlukların yaşanma ihtimalinin yüksek olduğu bir durumdur.²²¹⁰ Şiddet çocuğu çok yönlü etkileyen bir problemdir. Şiddetin sıradanlaştığı ailelerde çocuğun okul başarısının düşmesi, ahlaki sorunlar, sosyal ilişkilerin zayıflaması, zararlı madde kullanımı, cinsel istismar ve sapıklıkların ortaya çıkması ve ileriki dönemde evlilik hayatında problemler yaşanması gibi²²¹¹ birçok sorunla karşılaşılır.

Çocuğun fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişimini olumsuz yönde etkileyen şiddet, ebeveynler tarafından çocuğu terbiye etme yöntemi olarak da kullanılabilir. Burada amaç, çocuğun şiddet aracılığıyla özellikle aile ve toplumsal yapıya uygun bir tarzda tutum ve davranış sergilemeye zorlanmasıdır.²²¹² Bazı anne babaların çocukları kendi istedikleri gibi davranmadığında, hata yaptığında, olumlu davranış sergilemediğinde şiddete başvurusunun altında yatan en önemli sebep eğitim eksikliğidir. Çocukla yaşadığı problemlerin çözümü olarak şiddetten başka bir yöntem bilmeyen ebeveynler bu yolla çocukta istenen davranış değişikliğini gerçekleştirmeyi planlamaktadır.

Şiddetin çocuk eğitiminde başvurulan bir yol olmasının ikinci sebebi, çocuğuna şiddet uygulayan anne babaların çocukluklarında şiddet yoluyla eğitime çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Şiddetin öğrenilen bir davranış olması bir sonraki nesle miras kalmasına yol açmaktadır. Türkiye’de kadın sığınma evlerinde yapılan bir çalışmada şiddet gören kadınların tamamına yakınının çocukken de şiddet gördüğü ve sonradan kendi çocuklarını dövdüğünün saptanması²²¹³ bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Çocuğa yönelik şiddetin bir diğer sebebi de anne babaların çocuğun “Allah’tan kendilerine verilmiş bir emanet” olduğu bilincinden yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Din ve ahlak eğitiminden yoksun olan ebeveynler çocuğun tek sahibi olarak bazen kendilerini görebilmekte ve çocuk üzerinde istedikleri gibi tasarrufta bulunabilecekleri yanlışına düşmektedir. Oysa Yüce Allah anne babaları kendilerine

2209 Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 140.

2210 Linda L. Dahlberg - Etienne G. Krug, “Violence - a global public health problem”, *World report on violence and health* ed. Etienne G. Krug vd. (Geneva: WHO, 2002), 5.

2211 Hamdi Kalyoncu, *Aile İçi Şiddet ve Şiddet Ortamında Çocuklar* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2014), 39-41.

2212 İrfan Yıldırım - Zahir Kızmaz, Aile İçi Şiddet ile Öğrencilerin Akademik Başarı Durumları Arasındaki İlişki Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma, *Mukaddime* 10/2 (2019), 668.

2213 Hüseyin Güleç vd., “Bir Kısır Döngü Olarak Şiddet “Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar”, *Current Approaches in Psychiatry* 4/1 (2012), 126.

emanet olarak verdiği çocuklarını nasıl yetiştirdikleri ve onlara nasıl muamelede buldukları konusunda da sorgulayacaktır.²²¹⁴

Bir eğitimci olarak Hz. Peygamber, çocukların istenmeyen davranışlar sergilediğinde onlara nasıl muamelede bulunulması gerektiğinin en güzel örneklerini sunmuştur. *“Küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir.”*²²¹⁵ buyuran rahmet peygamberi çocuğa yönelik davranışlarda sevgi ve hoşgörüyü temel esas almıştır. Bir gün ezan okuduğu sırada Ebû Mahzûre ve arkadaşları müezzinin sesiyle alay ederek ve bağırarak ezan okumuşlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) onların seslerini iştmiş ve onları yanına getirterek: *“Sesini yüksek olarak işittiğim şahıs hanginizdir?”* diye sormuş, oradakiler de Ebû Mahzûre’yi işaret etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden ezan okumasını istemiştir. O sırada Hz. Peygamber’den (s.a.v.) ve kendisine okutulan ezandan daha çok hiçbir şeyden nefret etmediğini düşünen Ebû Mahzûre’ye, ezanı bitirmesinin ardından Rasulullah bir miktar gümüşün bulunduğu keseği vermiş ve ona dua etmiştir. Bu olaydan sonra Ebû Mahzûre’nin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) duyduğu nefret muhabbete dönüşmüştür.²²¹⁶ Bu olay Hz. Peygamber’in çocuklarda istenmeyen bir davranışla karşılaşıldığında ve bu davranış değiştirilmek istendiğinde çocuğa nasıl muamele edilmesi gerektiğini göstermesi açısından önemli bir örnektir. Aynı zamanda Hz. Peygamber çocuklar hata yaptığında onları itham etmeyerek ve insanlar yanında onları mahcup etmeyerek²²¹⁷ fiziksel ve duygusal açıdan çocuklara zarar vermekten kaçınmıştır.

Bir çocuğun eğitiminde şiddetin bir yöntem olarak kullanılması yukarıda açıklandığı üzere din ve ahlak eğitiminden kaynaklanan önemli bir sorundur. Ancak bu durumun daha vahim olanı şiddete din ve ahlak eğitimi vermek için başvurulmasıdır. Özellikle çocuğun ibadete alışmasını ve ahlaki değerler kazanmasını amacıyla şiddetin bir yöntem olarak kullanılması, onun fiziksel ve duygusal istismara maruz kalmasına neden olduğu gibi dinden nefret etmesine de yol açabilir. Hz. Âişe Hz. Peygamber’in ne hanımlarına ne hizmetçilerine ne de bir başkasına (dövmek niyetiyle) asla vurmadığını belirtmiştir.²²¹⁸ Bu durum cahil bir toplumu eğitmek görevi olan Hz. Peygamber’in şiddeti bir eğitim metodu olarak benimsemediğinin önemli bir göstergesidir. Yaşanan şu olay ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) çocuk eğitiminde nasıl bir yol takip ettiğini bizlere göstermektedir. Bir gün hurma ağaçlarını taşıyan bir çocuk, cezalandırılması için Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanına getirilmiş, ama Peygamberimiz ona kızmak yerine, *“Evladım, ağaçları niye taşıyorsun?”* diye sormuştur. Karnının aç olduğunu öğrendiğinde, *“Hurma ağaçlarını taşıma da altlarına*

2214 el-En’am ,6/140, 151; İsrâ, 17/31,

2215 Tirmizî, “Birr”, 15.

2216 İbn Mâce, “Ezan”, 2.

2217 Müslim, “Fezâil”, 54; Tirmizî, “Birr”, 69.

2218 Ebû Davûd, “Edeb”, 5.

dökülenleri ye” buyurarak yapılması gereken davranışı ona öğretmiş, başını okşayıp, “Allah’ım, bu yavrunun karnını doyur.” diye dua etmiştir.²²¹⁹

2.3. Mahremiyet İlkesinin Göz ardı Edilmesi

Mahremiyet kelime olarak “sır olarak saklanan, herkese açılmayan şeyler, iç alan”²²²⁰, “mahrem olma hali, gizlilik”²²²¹ gibi anlamlara gelmektedir. Mahremiyet terim olarak “başkalarının sınırlarını ihlal etmeyen ve kendi sınırlarını belirleyen bedensel, duygusal, düşünsel ve sosyal özerklik”²²²² olarak tanımlanmıştır. Daha geniş anlamı ile mahremiyet “kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşullarda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat kendilerinin karar verebildikleri bir alan ve bu alan üzerinde sahip olunan hakk”²²²³ anlamına gelmektedir.

Mahremiyet eğitimi ise çocuğun kendisinin ve başkalarının özelini fark ederek sosyal yaşamda kendi özel alanını koruyabilmesi ve doğru şekilde sınırlar koyabilmesidir.²²²⁴ Daha geniş anlamıyla “çocuklara ve ergenlere kendi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma, cinsiyete ilişkin rolleri anlama ve kabul etme, cinsel problemlerini/ihtiyaçlarını dinin, ahlakın ve kültürün belirlediği çerçevede cevaplamanın/gidermenin yollarını öğretmek amacıyla verilen eğitimidir.”²²²⁵ Bireyin kendi öz değerini artırabilmesi, kendi özel alanına müdahale edilmesine engel olabilmesi, başkalarının özeline saygı duyabilmesi ve kimseyi yapmaktan istemediği bir şeyi yapmaya zorlamaması için mahremiyet eğitimi alması gerekir.²²²⁶

Bir çocuğun mahremiyet eğitimi almaması önemli problemlerle karşılaşmasına yol açmaktadır. Bu problemlerin başında cinsel istismar gelmektedir. Din ve ahlak eğitimi eksikliği olan anne babalar, çocuğun mahremiyet konusunda eğitilmesi gerektiğinin farkında olamamakta ve bu durum çocuğu cinsel istismar tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Cinsel istismara uğrayan çocukların anne babalarının düşük eğitim seviyesinde olduğunu gösteren araştırmalar²²²⁷, ebeveynlerin bu konudaki eğitim ihtiyacını ortaya koymaktadır.

2219 Ebû Davûd, “Cihâd”, 85.

2220 Mehmet Doğan, “Mahremiyet”, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2001), 868.

2221 Ferit Devellioğlu, “Mahremiyet”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997), 569.

2222 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (ASPB), *Mahremiyet Eğitimi Çalıştayı Sonuç Raporu* (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayını, 2017), 13.

2223 Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Değişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/1, (2009), 182.

2224 <https://kemalsayar.com/insana-dair/cocuk-ve-mahremiyet>

2225 Ramazan Diler, “Mahremiyet Eğitimi ve Önemi”, *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1, (2014), 79.

2226 Mustafa Mücahit, *Ailede Mahremiyet Eğitimi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 11.

2227 Veda Bilican Gökkaya, “Cinsel İstismar ve Çocuk (Sivas İli Örneği)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 66 (2018), 428-429.

Cinsel tacizler çocuğu olumsuz etkilemekte, çocuğun olumlu bir kişilik yapısı ve benlik bütünlüğü geliştirmesini engelleyerek dengeli bir cinsel kimlik edinmesini ve başkalarına güven duymasını da engelleyebilmektedir.²²²⁸ TÜİK verilerine göre cinsel istismara maruz kalan çocukların sayısı 2014 yılında 11095, 2015 yılında 12689, 2016 yılında 16877 ve 2017 yılında da 18623'tür.²²²⁹ Bu rakamlar ülkemizde cinsel istismarın artarak devam eden bir toplumsal problem olduğunu ortaya koymaktadır. Üstelik bazı cinsel istismar olaylarının çocuğun anlatmaktan korku ve utanç duyması, ailelerin bilse dahi gizlemesinden dolayı açığa çıkmadığı da düşünüldüğünde bu rakamların daha da endişe verici boyutta olduğunu düşündürmektedir.

Ebeveynlerin aile içi mahremiyet ilkelerini çocuklarının bebeklik döneminden itibaren dikkate almaması onun mahremiyet algısına zarar veren en önemli etkenlerden biridir. Bir çocuğun bebekken başkalarının içinde altının değiştirilmesi, özel bölgelerinin öpülmesi, anne babanın çocuğun yanında kıyafetlerini değiştirmesi, çocukla beraber banyo yapmaları, odasına izinsiz girmeleri, belli bir yaştan sonra aynı yatakta uyumaları ya da kardeşleriyle uyumalarına izin vermeleri çocukta mahremiyet bilincinin oluşmasına engel olmaktadır.

Kur'an'ı Kerim'de *"Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (kölelerinizi) ve sizden henüz bulûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler. Bu üç vakit sizin soyunup dökündüğünüz vakitlerdir. Bu vakitlerin dışında (izinsiz girme konusunda) ne size, ne onlara bir günah vardır..."*²²³⁰ buyularak aile içi mahremiyet sınırların korunması Yüce Allah tarafından emredilmiştir.

Aile içi mahremiyet sınırlarının ihlal edilmesi çocuğun ensest olarak adlandırılan cinsel istismarın en kötü biçimine maruz kalmasına yol açmaktadır. Ensest, aileyi oluşturan kişiler tarafından çocuğa ve gence karşı yapılan her türlü cinsel eylem olarak tanımlanmaktadır.²²³¹ Ensest durumunda çocuk hem cinsel tacize uğramakta hem de en yakınlarına ve sevdiklerine karşı güven duygusunu yitirmektedir. Bu sebeple ensest bir çocuk için aynı zamanda ağır bir duygusal travmadır. Hz. Peygamber'in (sav) çocuklar on yaşına geldiklerinde yataklarının ayrılmasını istemesi,²²³² ensest gibi dinen ve ahlaken yasak olan cinsel eylemleri önlemek amacıyla.

Anne ve babanın çocuklarının mahremiyet eğitimi konusundaki bilgi eksikliği sosyal medya aracılığıyla çocukların istismar edilmesine de yol açabilmektedir. Çocuklara ait resimlerin ve vidyoların sosyal medyada paylaşılması, çocuğun sosyal medyayı nasıl güvenli bir şekilde kullanabileceğine dair bilinçten yoksun olunması çocukları internet ortamında

2228 Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", 90.

2229 İslam Akçe - Hüseyin Doğan, "Cinsel İstismara Maruz Kalmış Çocuklar Üzerine Bir Değerlendirme", *Sosyal Çalışma Dergisi* 4/1, (2020), 15.

2230 en-Nûr, 24/58.

2231 Polat, *Aile İçi Cinsel Tecavüz Ensest*, 29.

2232 Ebû Dâvûd, "Salat", 26.

özellikle cinsel istismara açık hale getirmektedir. Yetişkin bir kimsenin, küçük çocukları cinsel yönden çekici bulması ve onlara cinsel eğilim duyması olarak tanımlanan²²³³ pedofili rahatsızlığına sahip kişiler, çocuğun ve anne babasının sosyal medyayı doğru kullanamamasını fırsat bilerek çocukları tuzağa düşürmektedir.

Çocuğun yaşamını kolaylaştıran ve ona duygu dünyasını yönetme becerisi kazandıran mahremiyet eğitimi,²²³⁴ çocuğun sadece cinsel konularda eğitilmesi anlamına gelmemektedir. Bu eğitim çocuğun öfke, mahcubiyet, utanma, kıskançlık gibi temel insani duygularının yönetimini de içerir.²²³⁵ Dolayısıyla bir çocuğun tacize uğradığında öfke duygusunu gösterememesi ve sessiz kalması, bir arkadaşının eşyasını izinsiz aldığı anda bundan mahcubiyet duymaması, ailesinden birini ya da bir arkadaşını tuvalet, banyo gibi ortamlarda gözetlemekten utanç duymaması mahremiyet eğitimi konusunda yeterli bir bilince sahip olmadığının göstergesidir. Bu eğitim eksikliği ise çocukların istismara uğramasına neden olabileceği gibi çocuğun istismarcı olmasına da yol açabilecek bir durumdur.

2.4. İyi bir Rol Model Olamama

Ailede kazanılan ahlaki değerler diğer olumlu duyguların kazanılmasına öncülük etmektedir. Çocukların davranış biçimini ailede öğrendikleri şekillendirmekte ve anne baba olumlu ya da olumsuz çocuklarına doğal eğitim ve öğrenme modeli olmaktadır.²²³⁶

Çocuk istismarı açısından ailenin önemine bakıldığında; anne babaların çocuk yetiştirmede esas aldığı ilkeler, aile içi yaşanan sorunları çözme biçimleri, çocuklarından beklediği ahlaki davranışlara kendilerinin ne derece riayet ettiği gibi hususlar hem çocuklarının gelişimini etkilemekte hem de onların nasıl bir ebeveyn olacağına da yön vermektedir.

Ebeveynlerin çocuk yetiştirmede ve onunla yaşanan problemi çözmede sevgiden uzak ve çocuğun onurunu zedeleyici bir yöntem benimsemesi çocuğun duygusal istismarına yol açan bir durumdur. Çocuk eğitiminde sevgi yerine dayak, korkutma, baskı gibi cezalandırıcı önlemlere yer verilmesi, geçici bir süre çocuğun bazı yanlışlarına engel olsa da kalıcı bir davranış değişikliği göstermesini sağlayamaz.²²³⁷ Dolayısıyla bir anne baba çocukla yaşadığı problemlerin çözümünde temele sevgiyi esas almalı, çocuğa yapılan uyarılarda çocuk anne babasının onu korkutmak için değil sevdiği ve değer verdiği için uyardığını hissetmelidir. Çocuğun sevgi yerine korku ve baskı ile eğitilmesi onun ailesinden uzaklaşmasına neden olabilmekte ve bu durum çocuk istismarcılarının yararına olmaktadır. Çünkü ailesinden uzaklaşmış, onlarla sağlıklı bir iletişim kuramayan çocukların kandırılması, uyuşturucu

2233 Yusuf Uzunay - Mustafa Koçak, "İnternet Üzerinden Çocuk Pornografisi ve Mücadelede Yaşanan Sıkıntılar", *Polis Bilimleri Dergisi* 7/1, (2005), 99.

2234 Adem Güneş, *Mahremiyet Eğitimi* (İstanbul: Timaş, 2019), 16.

2235 Güneş, *Mahremiyet Eğitimi*, 16.

2236 Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, 86.

2237 Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, 134.

madde kullanımı ve satımı için alet edilmesi, fuhşa sürüklenmesi ve başka çocukları istismar etmesi daha kolay olmaktadır.

Ebeveynlerin yaşadığı güçlüklerle mücadele ediş biçimi çocuklara model olmaktadır. Dolayısıyla anne babanın sosyal ilişkilerinde yaşadığı sorunlarla, ekonomik problemlerle başa çıkma biçimi çocukları olumlu ya da olumsuz etkileyebilmektedir. Örneğin anne babanın her sıkıntı yaşadığında elinden gelen çabayı göstererek Yüce Allah'a tevekkül etmek yerine; içki, kumar, uyuşturucu gibi zararlı maddelerle problemlerini atlatmaya çalışması çocuk için uygun bir rol model davranışı olmamaktadır. Çünkü ebeveyninin bu tür durumlarda zararlı maddeler kullandığını gören çocuk, ailesinden biriyle ya da bir arkadaşıyla sorun yaşadığında, kendisini mutsuz ya da çaresiz hissettiğinde aynı yollara başvurabilir. Bağımlılık yapan maddeleri kullanan çocuklar ise kötü niyetli insanlar tarafından fuhuş, hırsızlık, uyuşturucu madde alım-satımı ya da cinayet gibi suç sayılan fiillere bulaştırılabilmektedir.

Çocuk istismarı üzerine yapılan araştırmalar çocuğun ya da anne babasının alkol ve madde bağımlılığının çocuk istismarında önemli bir risk faktörü olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmalarda fiziksel istismar ve ihmale uğrayan çocukların ailelerinde, alkol veya uyuşturucu madde bağımlılığı oranının yüksek olduğu²²³⁸, istismarla ilgili risk faktörlerinin %47'sinin anne/baba alkol kullanımının oluşturduğu²²³⁹ ve 18 yaşın altındaki ergenlerde madde kullanımının çocuğun cinsel istismara uğramasında en yüksek risk faktörü olduğu²²⁴⁰ sonucuna ulaşılmıştır. Bu araştırma sonuçları hem ailenin hem de çocuğun din ve ahlak eğitimi eksikliğinin çocuk istismarına neden olan önemli bir problem olduğunu göstermektedir. Kur'an'ı Kerim' de "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?"²²⁴¹ buyurularak kişiyi çocuk istismarı gibi ahlak dışı davranışlardan uzak tutmak hedeflenmiştir.

Anne babaların din ve ahlak eğitimi eksikliğinden kaynaklı aile kurumuna zarar verecek davranışları, çocukların daha doğmadan bazı hak mağduriyetleri yaşamasına ve bundan dolayı istismara uğramasına yol açabilmektedir. Çocuğun evlilik dışı dünyaya gelmesi ya da evliyken çiftlerden birinin bir başkasından çocuk dünyaya getirmesi çocukların evlilik algısına, aile kurumuna verecekleri değere olumsuz tesir edebilir. Aynı zamanda bu tür durumlar nikâhsız birliktelikten doğan çocuklar için istismar riski oluşturmaktadır. Çünkü

2238 Kelly Kelleher vd., "Alcohol and drug disorders among physically abusive and neglectful parents in a community-based sample", *Am J Public Health* 84 (1994), 1586.

2239 Betül Pelendecioğlu - Sefa Bulut, "Çocuğa Yönelik Aile İçi Fiziksel İstismar", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi* 9/1 (Haziran2009), 54.

2240 Melis Hıdır - Fatma Elif Kılınc, "Çocukluk Döneminde Cinsel İstismar Üzerine Yapılan Çalışmaların İçerik Analizi", *Türkiye Sağlık Araştırmaları Dergisi* (2020), 34.

2241 el-Mâide, 5/90-91.

nikâhsız bir beraberlikten dünyaya gelmiş olmak çocuk açısından “sosyal dışlanma” riski taşımakta ve bu durum onları ekonomik ve sosyal risklere daha açık hale getirmektedir.²²⁴² Özellikle çocuğun nesebinin belli olmaması bu risklerin başında gelmektedir.

Yüce Allah “*Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.*”²²⁴³ buyurarak evlilik dışı birlikteliği yaşamaya izin vermediği gibi buna yaklaşılmaya dahi müsaade etmemiştir. Bu uyarı evlilik dışı birlikteliklerin aile kurumuna, çocuklara, eşlere verdiği zarar göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılmaktadır. Ancak bazen evlilik dışı birlikteliklere din alet edilebilmektedir. Kanunlara göre reşit olmamış çocukların evlenmesine resmen izin verilmeyişi ebeveynlerin imam nikâhına²²⁴⁴ başvurmalarına yol açmaktadır. Ancak resmi geçerliliği bulunmayan evlilik akdi, İslam Dini’nin nikâha bağladığı hak ve ödevlerin hem gerçekleşmesi hem uygulanması açısından sakıncalıdır. Bu hakların zayi olacağını ve evlenenlerin mağdur olacağını bile bile resmi nikâh yapmadan imam nikâhı ile evlenmek caiz değildir ve haksızlıklara kapı aralayan davranışların günah olduğu göz ardı edilmemelidir.²²⁴⁵

Ebeveynlerin çocuklarını imam nikâhıyla evlendirmeleri birçok mağduriyetlere yol açtığı gibi kendilerinin de resmi nikâh olmaksızın birlikteliklerini sürdürmesi çocuklarına kötü örnek olmaktadır. Ülkemizde evlenen kişilere resmi nikâhın hak ve sorumluluklar yüklemesi sebebiyle bazı çiftler uzun yıllar birlikte yaşadıkları kişilere çocukları olsa bile nikâh kıymamaktadır. Bu durum çocuğun birçok haktan mahrum olmasına ve istismara uğramasına yol açtığı gibi aile kurumuna bakışını da olumsuz etkileyebilmekte ve çocuk ileriki yaşlarda anne baba olabilmek ya da evlenebilmek için resmi nikâhın gerekli olmadığı yanılgısına düşebilmektedir. Toplumumuzda bu tür olumsuz durumların yaşanmasının sebebi, İslam dininin bu tür birlikteliklere karşı çıktığının bilinmeyişi ya da göz ardı edilmesidir.

Sonuç

Din ve ahlak eğitimi insanın duygu, düşünce ve eylemlerine olumlu yön veren, onun insanca bir yaşam sürmesine katkı sağlayan iki önemli unsurdur. Çocuğun ve onun yetişmesinden sorumlu ilk kurum olan ailesinin bu eğitimden yoksun olması, insan onuruna yakışmayan problemlerin toplumlarda yaşanmasına yol açmaktadır. Bu problemlerin en önemlilerinden biri de çocuk istismarıdır.

Bir toplumda çocuk istismar olaylarının artışında çocukların sahip olduğu hakların bilinmemesi ya da görmezden gelinmesi büyük rol oynamaktadır. Çocuğun bakımı ve

2242 Ünal Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”, *Aile ve Toplum* 4/14 (2008), 23.

2243 İsrâ, 17/32.

2244 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 284-288.

2245 Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/368-369.

yetişmesinden sorumlu olan anne babaların din ve ahlak eğitiminden mahrum olması çocuğun yaşama, beslenme, nafaka ve miras hakkı gibi hayati önem taşıyan alanlarda haklarının çiğnenmesine yol açmaktadır. Bu hakların çiğnenmesi çocukların temel ihtiyaçlarını giderebilmek için hırsızlık, uyuşturucu alım ve satımı gibi yasa dışı eylemlerde bulunmasına dahi neden olabilmektedir.

Anne babanın İslam dininin çocuk eğitiminde esas aldığı ilkeleri ve çocuğa verdiği değeri bilmemesi çocukların şiddet gibi insanlık dışı muamelelerle karşılaşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla anne babanın çocuğunu iyi bir birey olarak yetiştirme arzusu, dinin ve ahlakın gereklerine göre gerçekleştirilmediğinde çocuklar fiziksel ve duygusal açıdan büyük zararlar görmektedir.

Çocuğun ve ailesinin din ve ahlak eğitimi eksikliğinden kaynaklı olarak mahremiyet bilincinden mahrum olması, çocuğun başkalarıyla aralarında koruması gereken sınırların neler olduğunu fark edememesine yol açmaktadır. Bu durum çocuğun kendisine yönelik istismar davranışlarını anlamasını engellediği gibi başkalarının da haklarını çiğnemesine neden olmaktadır. Yaşadığımız toplumda akran istismarı, cinsel istismar, ensest gibi ahlak dışı olayların yaşanmasında mahremiyet eğitimi eksikliğinin büyük payı vardır.

Ebeveynlerin din ve ahlak eğitimi eksikliğinden kaynaklı çocuk istismarına yol açan davranışları, her açıdan sağlıklı bir toplumun yetişmesinin öncelikle anne babaların eğitilmesi ile mümkün olabileceğini göstermektedir. İyi rol model olabilecek anne babalar toplumların geleceği olan çocukların fiziksel, duygusal, cinsel yönden zarar görmesini engelleyerek çocuk istismar olaylarının azalmasında etkin rol oynayabilir. Dolayısıyla din ve ahlak eğitimi eksikliğinden kaynaklı çocuk istismar olaylarını önlemek amacıyla şu önerilerde bulunulabilir:

1. Anne babalar evlenmeden önce İslam dininin çocuğa verdiği değeri, tanıdığı hakları öğrenmelidir. Bu konuda özellikle yaygın din eğitimi veren kurumlar aracılığıyla aile seminerlerinin düzenlenmesi, hutbe ve vaaz yoluyla çocuk hakları konusunun çocuk istismarı bağlamında anlatılarak toplumun her kesiminin konuyla ilgili bilinçlenmesine katkı sunulabilir. İslam'da çocuk haklarının DİKAB dersinde ve yaygın eğitimde öğrenim gören çocukların programında bir ünite olarak yer alması da sağlanabilir. Böylelikle geleceğin anne babaları olacak olan nesillerin, çocuk hakları konusunda küçük yaştan itibaren gerekli bilinç kazandırılabilir. Bu tür konuların okul çağlarında öğrenilmesi gelecek nesillerin hak ettiği ilgi, sevgi ve değeri görmesinde, şiddetten uzak biçimde büyümesinde rol oynayarak onların fiziksel, duygusal ve ekonomik açıdan istismara uğramasında önleyici bir unsur olabilir.

2. Ailede mahremiyet ilkesine zarar verici davranışların sergilenmesi, çocukların mahremiyet konusunda eğitilmemesi onların hem yakın hem uzak çevrenin cinsel istismarına maruz kalmasına yol açabilmektedir. Bu nedenle çocuğun mahremiyet eğitimine ailede gereken önem verilmeli ve bu eğitim kapsamında çocuğun duygularını kontrol edebilmesi, istismara yönelik davranışları fark ederek bunlara tepki geliştirebilmesi ve başkalarının özeline saygı duyması ona öğretilmelidir. Bu bağlamda yaygın ve örgün

eğitim programlarında mahremiyet eğitimine dair konulara yer verilmesi sağlanarak özellikle ailede mahremiyet eğitimi alamayan çocukların konuyla ilgili farkındalığının oluşmasına katkı sunulabilir.

3. Çocukların din ve ahlak eğitiminin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi onlara iyi rol model olabilecek anne babaların varlığıyla mümkündür. Bu nedenle anne baba aile kurumuna verdiği değerle, aile fertlerine duyduğu saygıyla, çocuk eğitiminde esas aldığı ilkelerle çocuğuna her anlamda iyi örnek olabilmenin kaygısını taşımaları ve bu konuda kendini eğitmelidir.

4. Ebeveynlerin çocuk eğitiminde güzel ahlakı merkeze alması çocuğun zararlı alışkanlıklardan ve arkadaşlıklardan uzak kalarak başkalarının canına, malına, bedenine zarar vermesi önenebilir. Her çocuk istismarcısının da bir zamanlar çocuk olduğu göz önünde bulundurulduğunda güzel ahlakı merkeze alan bir eğitim anlayışının çocuğu istismarcı olmaktan da koruyabileceği unutulmamalıdır.

5. Din ve ahlak eğitiminin bir gereği olarak çocuğun sevgiyle eğitilmesine bilhassa özen gösterilmelidir. Çünkü anne babasından yeterince ilgi görmeyen, onlarla iletişimi yok denecek kadar zayıf olan ve ebeveyni tarafından sevilmediğini düşünen çocuklar istismarcıların kötü emellerine alet olmakta hatta suç sayılacak eylemlere dahi bulaşabilmektedir.

Kaynakça

Akçe, İslam – Doğan, Hüseyin. “Cinsel İstismara Maruz Kalmış Çocuklar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sosyal Çalışma Dergisi* 4/1 (2020), 12-20.

ASPB, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Mahremiyet Eğitimi Çalıştayı Sonuç Raporu*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayını, 2017. <https://ailevecalisma.gov.tr/media/2497/mahremiyet-egitimi-calistayi-sonucraporu.pdf>

Aydın, M. Akif. “Çocuk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1993. 8/361-363.

Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın, 2. Basım, 2006
Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1967.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-*el-Câmi’u’s-sahîh*. nşr. Muhibbu’d din el-Hatîb. 8 Cilt. b.y.: Matbaatü’s Selefiyye.

Campolat, Fuat Emre. “Anne sütü her bebek ve her dönem için özel oluşu”. *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi* 2/2 (2017), 239-245. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/estudamyenidoğan/issue/46692/586015>

Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1988.

Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Çocuk*. Konya: Tekin Kitabevi, 2. Basım, 2015.

Çoban, Mustafa. *Okul Öncesi (3-6 Yaş) Din ve Ahlâk Eğitimi*. Konya: Hüner Yayınevi, 2016.

Dahlberg, Linda L. - Krug, Etienne G. "Violence - a global public health problem". *World report on violence and health* . ed. Etienne G. Krug vd.. Geneva: WHO, 2002.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 14. Basım, 1997.

Diler, Ramazan. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 69-98.

Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. Timaş: İstanbul, 2011, 4. Basım.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nesep". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 32/573-575.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. nşr. Muhammed Nasuru'd din el-Elbani. Kuveyt: Ğuras, 2002.

Erbay, Celal. "Nafaka". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/ 282-285.

Fırat, Sunay vd..*Ruhsal ve Hukuki Yönleriyle Çocuk İstismarı Çocukların Cinsel Dokunulmazlığına Karşı Suçlar*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2. Baskı, 2017.

Gögen, Rukiye. *Çocuk İstismarını Önlemede Din Eğitiminin Rolü* . Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2021.

Gökkaya, Veda Bilican. "Cinsel İstismar ve Çocuk (Sivas İli Örneği)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 66 (2018), 425-432.

Güleç, Hüseyin vd.. "Bir Kısır Döngü Olarak Şiddet "Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar". *Current Approaches in Psychiatry* 4/1 (2012), 112-137.

Güler Güneş Aslan, "Türkiye'de Adli Değerlendirmeden Geçen Çocuğa Yönelik Cinsel İstismar Vakaları Hakkında Bir Değerlendirme", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/73 (2020), 48-68. <https://doi.org/10.17755/esosder.560212>

Güneş, Adem. *Mahremiyet Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 47. Basım, 2019.

Hökelekli, Hayati. "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (Aralık 2007), 61-78.

<https://kemalsayar.com/insana-dair/cocuk-ve-mahremiyet>

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el Arnavut vd..Dar'ul Risale el Alemiyye, y.y..

Kalyoncu, Hamdi. *Aile İçi Şiddet ve Şiddet Ortamında Çocuklar*. İstanbul: Yediveren Yayınları, 2014.

Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012. 1/368-369.

Karasu, Fatma - Bilgen, Fundagül. "Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışları". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2017). 22-34.

Kars, Özcan. *Çocuk İstismarı: Nedenleri ve Sonuçları*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1996.

Kelleher K vd. "Alcohol and drug disorders among physically abusive and neglectful parents in a community-based sample". *Am J Public Health* 84/10 (1994), "586-1590. 10.2105/ayf.84.10.1586

Memduhoğlu, Adnan. "İslam Aile Hukukunda Doğum ve Sonuçları Açısından Çocukluk Dönemindeki Haklar ve Sorumluluklar Konusuna Genel Bir Bakış". *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu*. ed. Ahmet İshak Demir. 310-322. İstanbul: Ensar Neşriyat,

Mücahit, Mustafa. *Ailede Mahremiyet Eğitimi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed el-Feryabi. Riyad: Daru't taybe, 2006.

Okumuş, Ejder. "Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam". *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu*. ed. Ahmet İshak Demir. 396-432. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Ovayolu, Nimet vd.. "Çocuklarda Cinsel İstismar ve Etkileri". *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi* 2/4 (2007), 13-22.

Pantley, Elizabeth *Çocuğunuzla İşbirliği Yapın*. çev. Merve Duygun. İstanbul: Yakamoz Yayınları, 2011.

Pelendecioğlu, Betül – Bulut, Sefa. "Çocuğa Yönelik Aile İçi Fiziksel İstismar". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2009), 49-62.

Polat, Oğuz. *Aile İçi Cinsel Tecavüz Ensest*. İstanbul: Nokta Kitap, 2006.

Polat, Oğuz. *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı Tanımlar 1*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007.

Runyan, Desmond vd.. "Child abuse and neglect by parents and other caregivers". *World report on violence and health*. Ed. Etienne G. Krug vd. Geneva: WHO, 2002.

Şentürk, Ünal. "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler". *Aile ve Toplum* 4/14 (2008), 7-32.

Taner, Yasemen - Gökler, Bahar. "Çocuk İstismarı ve İhmali: psikiyatrik yönleri". *Hacettepe Tıp Dergisi* 35/2 (Şubat 2004), 82-86.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmîzî. *Sünenü't tirmîzî el-Câmiu'l Kebîr*. Kahire, Darü't te'sil, 2016.

Topal , Sümeıra vd.. "Emzirmenin Anne Sağlığına Yararları". *Journal of Human Rhythm* 3 / 1 (Mart 2017), 25-31 .

TÜİK. Türkiye İstatistik Kurumu. *Güvenlik Birimlerine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri* 2020. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Juvenile-Statistics-Received-Into-Security-Unit-2020-37200>

Uzunay, Yusuf – Koçak, Mustafa. "İnternet Üzerinden Çocuk Pornografisi ve Mücadelede Yaşanan Sıkıntılar". *Polis Bilimleri Dergisi* 7/1 (2005), 97-116.

Ünalın, Ezgi. *Televizyonda Çocuk İstismarı ve İhmali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011Oral, Ümran Korkmazlar vd.. "Türkiye'de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor". SHÇEK – UNICEF, 2010.

Wordpress. "Çocuk İstismarı Çeşitleri / Ekonomik İstismar". Erişim 5 Temmuz 2020. <https://cocukhaklari.wordpress.com/hakkinda/cocuk-istismari-cesitleri/ekonomik-istismar/>

Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2008.

Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 31. Basım, 2008.

Yıldırım, İrfan – Kızmaz, Zahir. Aile İçi Şiddet İle Öğrencilerin Akademik Başarı Durumları Arasındaki İlişki Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Mukaddime* 10/2 (2019), 662-668. DOI: 10.19059/mukaddime.551026

Yılmaz, İbrahim. “İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi”. *Marife* (Bahar 2014), 31-51. <https://doi.org/10.33420/marife.436273>

Yüksel, Mehmet. “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Değişimi”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/1 (2009), 181-213. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000001619

Zeytinoğlu, Sezen. “Sağlık, Sosyal Hizmet, Hukuk ve Eğitim Alanlarında Çalışanların Türkiye’de Çocuk İstismarı ve İhmal Sorunu İle İlgili Görüşleri. *Çocuk İstismarı ve İhmal*. Ankara: Çocuk İstismarını ve İhmalini Önleme Derneği, 1999.

İŞ AHLAKINDA KÜRESEL HİBRİT BİR MODELLEME: KAPİTALİST RUH'A AHİLİK ELBİSESİ GİYDİRMEİNİN ADI=İSLAMİ KAPİTALİZM

Musa GELİCİ²²⁴⁶

Giriş

Çalışmanın Amaç ve Önemi

Çalışmamızın amacı özellikle 2000'li yıllardan itibaren son 20 yıllık değişen ve dönüşen şartlar içerisinde Türkiye'de yeşil sermaye olarak tanımlanan dindar ve muhafazakar ekonomik sermaye örgütlenmelerinin Ahilik, İslami kapitalistlik, İslami Protestanlık, Modern Ahilik gibi nitelendirmeler üzerinden Weberyen tezler eşliğinde tartışmaya konu edilmesinin sebeplerini ortaya koymak, İslam ve Protestan İş ahlakını karşılaştırarak "İslami kapitalizm" denilen hibrit modelin mahiyetine ve ontolojik evrenine dikkatleri çekmektir.

Bu noktada çalışma İslami kapitalizm tartışmalarında ele alınan konular olarak İslam İş ahlakı, Ahilik iş ahlakı ve Protestan iş ahlakının ilkelerinin anlaşılması, özellikle İslami kapitalizm denilen olgunun farkedilmesi ve yapılacak çalışmalara katkı sunması yönüyle önemlidir.

Din ve İktisadi Ahlak

Din olgusunun ekonomi başta olmak üzere hukuk, siyaset v.s kurumlarla etki düzeyinde karşılıklı bir ilişkisinin olduğunu görmekteyiz. Ayrıca din ve iktisadi ahlak arasında da çok sıkı bir münasebet olduğunu görmekteyiz.

Özellikle din ve ekonomi ilişkileri bağlamında 19. yüzyıl toplumbilimcilerinin ileri sürdükleri teorilerde "evrimci teorilerin etkisiyle toplumların ilerlemesi"nin gerçekleştiği savı önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla Batının özellikle kendi gelişmişliğini tanımlamak için dini etkili bir araç olarak görmesi öte yandan kendi dışındaki gelişmiş toplumların gelişmemişliğini izahta da yine dini 'etken unsur' görme alışkanlığı bulunmaktadır.²²⁴⁷

Din ve iktisat ahlakı ilişkisine dair en can alıcı tezi Protestan bir ailenin çocuğu olan Max Weber'in ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Max Weber(1864-1920) Protestan ahlakı ve Kapitalizm'in ruhu adlı eserinde Marx'ın daha evvel ileri sürdüğü tarihsel materyalizm fikrine karşı ekonomik, kültürel sosyal davranışların başat belirleyici unsurunun dinsel inanış biçimlerinin olduğunu iddia etmiştir.²²⁴⁸

Weber aslında toplumsal kurumların rasyonel ya da dogmatik olmasının ardında inanç anlayışının yattığını, Batı'nın ise 19. yüzyıl ilerlemesinin ve sıçramasının (rasyonalitesinin) itici gücünün değişen ve dönüşen ya da reforme edilmiş olan din anlayışının yattığı

2246 Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, gelicimusa@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3658-1658

2247 Ergün Yıldırım, "Toplumsal gelişme açısından Protestanlık ve İslam", Türk sosyoloji Dergisi, İstanbul, 1995, yaz, Yıl:1, s: 177

2248 Max weber, Protestan ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çeviren: Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, İkinci Baskı: 1997,s:7

iddiasındadır. Aynı şekilde geri kalmış, feodaliteyi sürdüren ve rasyonel akıldan uzak dogmatik toplumların da geri kalmışlığının arkasında reforme edilememiş din anlayışının yattığı düşüncesi vardır. Diğer yandan rayonaliteyi kutsayan ve batıya özgü bir enstrüman olarak sahiplenen Weber İslam gibi dogmatik ve geri kalmış dinlerin rasyonel bir iktisadi ahlak üretmeyeceğini iddia ettiğini, Batı'da kapitalizm olarak ortaya çıkan ekonomik sığramayı ise Batıya özgü bir durum olarak gördüğüne şahit olmaktayız.

Buradan hareketle Weber'den bağımsız olarak her dinin ekonomik yaşamla ilgili bir bakışı, bir görüşü ve ona karşı takındığı bir tutumun varlığından bahsedebiliriz. İşte bu tutum o dinin ekonomik iş ahlakını bize yansıtır. Zaten ekonomik yaşama dair tutum ve davranışlar bu iş ahlakı sayesinde şekillenir.²²⁴⁹

Netice olarak ekonomi basit bir içgüdüsel davranıştan ibaret olmak yerine toplumun fonksiyonel bir sistemi olarak, bir dünya görüşü biçiminde zihinlere tüm derinlik ve genişliğiyle yerleşip kökleşmiş, halk psikolojisine yüzyıllarca işlemiş ve hükmetmiş bir ahlaki-etik anlayışın üzerinden anlaşılması ve açıklanması gereken bir neticedir.²²⁵⁰

Kapitalist Ekonomi ve Protestan Ahlakı

Kapitalizm'in tanımıyla başlayacak olursak Gordon Marshall Kapitalizm'i; "üreticilerin dolayimsız ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, satış, mübadele ve kar amacını güden bir ücretli emek ve meta üretimi sistemi" olarak kısaca tanımlar.²²⁵¹ Kapitalizmi burada diğer ekonomik yaklaşımlardan ayıran temel unsur niyettir. Zira kapitalizm sadece sermayenin kendisini büyütmesini hedefler. Geçmiş birikimler sadece ve sadece daha fazla sermaye biriktirmek için kullanılırsa sermayedir. Dolayısıyla o sermayeyi yöneten kişinin de dur durak bilmeden gitgide daha çok sermaye biriktirme çabasını sürdürmesi çok önemli ilkedir.²²⁵²

Her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz kapitalizm tanımı genel mahiyette bir kapitalizm tanımı olsa da çağdaş kapitalizm ya da batı kapitalizmi denilen yeni bir yeni nesil kapitalist anlayıştan da bahsetmek gerekir. Zira tarih boyunca kar amacı gütmek ve para kazanma amacına matuf ekonomik eylem içerisine girmek tabii kabul edilebilecek bir hadisedir.

Dolayısıyla burada kapitalizme eşik atılan şeyi Weber akılcı disiplinlerle kapitalizmin kar amacı gütmeye özelliğinin yeniden birleşerek yeni nesil bir kapitalist anlayışı inşa etmesi olarak görür. Dolayısıyla Weber bu yeni nesil modern kapitalist anlayışı değişen ve dönüşen

2249 Musa Gelici, "Protestan İş Ahlakı ile Ahi İş Ahlakının Karşılaştırılması", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, 2008, İstanbul

2250 Ünver Günay, "Din Sosyolojisi", İstanbul, İnsan yayınları, Altıncı baskı, 2005,s:433

2251 Gordon Marshall, sosyoloji sözlüğü, çev: Osman Akınhay&Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 2005, s: 382

2252 Immanuel Wallerstein, Tarihsel Kapitalizm, Çev: Necmiye Alpay, İstanbul: Metis yayınları, Nisan 2002, s:11-12

dini yorumlamalarla Protestanlığın doğurduğunu, mobilize ettiğini ve kapitalizmi çıkarı aşan bir ivmeye sevk ettiğinden bahseder.²²⁵³

Protestan İş Ahlakı

Protestanlık Hristiyanlığın en büyük üç mezhebinden birisidir. Ortaya çıkışı orta ve kuzey Avrupa'da Katolik kilisesinin giderek merkezîyetçi hale geldiği, despotizm, dogmatizm ve irrasyonel bir yaklaşımla sosyal, ekonomik ve dini bir yönetim sergilediği, ruhban sınıfının bu yozlaşmış din anlayışını toplumun tüm kesimlerine dayattığı orta çağ sürecinde bir kaçış ve çıkış yolu olarak protest bir başkaldırı ile Martin Luther(1483-1546) ve Jean Calvin(1509-1564) öncülüğünde başlatılmış bir harekettir.²²⁵⁴

Katolik merkezîyetçiliğinden Hristiyanlığın Protestanlığın değiştirdiği ve dönüştürdüğü yeni ahlaki değerleri ile birdenbire ortaya çıkıvermesi Batı toplumunun iş ahlakı ilkelerini ve bunun neticesinde çalışma alışkanlıklarını değiştirmesine sebebiyet vermiştir.

Dolayısıyla toplumsal, siyasal, sosyal ve ekonomik bir devrim mahiyetinde iş ahlakı ilkelerinin tepe taklak olmasıyla yeni ilkeler Protestan iş etiği ilkeleri olarak şu şekilde ele alınmıştır:²²⁵⁵

- 1) Rasyonel olmak
- 2) Bireyciliği merkeze almak
- 3) Çok çalışmak(Hard work)
- 4) Tasarruf etmek ve teşebbüsçü olmak

Bu iş ahlakı ilkelerinin arkasındaki asıl ismin Jean Calvin olduğunu söylemek gerekir. Zira o kapitalizmin gelişmesindeki Katolik münzevi anlayışı eleştirmiş, asketizm ya da çilecilik olarak ifade edilebilen bu mistik anlayışın kişiyi dünya hayatından alabildiğine uzaklaştırmasının sorumlusu kabul ederek, uhrevi asketizm yerine bu dünyayı insanın önüne ideal olarak koyan dünyevi asketizmi bir mefkûre olarak taçlandırmıştır.

Dolayısıyla Protestanlık iş ahlakı denilince aslında Calvin'in ilahi kader anlayışının bu sistemi motive ettiğini anlamalıyız. Bu aslında bir çeşit lanetli olma durumu üzerinden yalnızlaşan ve karamsarlık içerisinde olan inanan kimseye bir çıkış yolu sağlamıştır. Temel prensip "İnsanın tanrı karşısındaki günahkârlığından kurtuluşunun dünyevi bir çile çekmesine bağlanması" haline gelince, Tanrı için çok çalışıp tasarruf etme düşüncesi kapitalizmi dizginleyen ipleri yerinden çözmüştür. Dolayısıyla yeni kapitalizm biriktirmeyi ibadet sayan yeni bir inanan kitlesinin kapitalizme elle tutulamaz hızda ivme yakalattığı sürecin dinamiği olmuştur.²²⁵⁶

2253 Max Weber,age, S:16-17

2254 Ali Erbaş, Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi, İstanbul: İnsan yay, 2004, s:15

2255 Max Weber, age, S: 22

2256 Musa Gelici, "Protestan iş ahlakı ile ahi iş ahlakının karşılaştırılması", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, 2008, İstanbul , s: 23

Weber eserinde protestan iş ahlakı için Benjamin Franklin'in vaazı olarak ifadelendirdiği ve iş ahlakının temel ilkeleri olarak Protestanlarca kabul edilen maddeleri “Unutma ki zaman paradır!”, “Unutma ki kredi paradır”, “Unutma ki para üretimi güçlendirir ve verimli bir yapıya sahiptir”, “Unutma ki, iyi bir ödeyici, herkesin cüzdanının efendisidir”, “kendin için çalış, elin aferinini al”, “Hesaplı ol, küçük harcamaları küçük görme!” şeklinde başlıklandırmıştır.²²⁵⁷

Dolayısıyla ekonomik sürecin içine duygusallığı katmayan ve yukarıda zikredilen rasyonel olma temel şartı Franklin vaazı ile ete kemiğe bürünmüş bir manifesto haline gelmiştir. Aslında bu tip dünyevi asketizmin insanın ruhunu, vicdanını, insani ve psikolojik değerlerini yok saymayı rasyonelite ve bireyciliği merkeze alarak inşa ettiğini söylemeliyiz.

Dolayısıyla kapitalizme götüren rasyonellik düşüncesi meselelerin gerçekçi ve akılcı bir şekilde ele alınmasından ziyade, ferdin aklı gölgeleyen bütün sihirli araçlardan sıyrılması ve bütün batıl inançların günah telakki edilmesiyle rasyonelliğe daha da yaklaştığı bir süreci inşa eder. Zira kişiyi başarısız kılacak her türlü uğraş irrasyoneldir ve kişinin gelenekten olabildiğince sıyrılması icap eder.

“Bireycilik” ilkesinde de rasyonellik arayışı hâkimdir. Zira iyi bir püriten yalnız kendi kurtuluşunu düşünen kimse olmalıdır. Dini kurtuluşun kişi ile Tanrı'sı arasındaki ilişki biçimine bağlı olduğu vurgusu daima yapılıır. Dolayısıyla kişinin diğer insanlarla ilişkisinin pek kıymeti yoktur. Kişi ailesinin şöhretine dayalı olarak cennete giremez ve aile serveti de yine o kimseyi seçilmiş kimse yapmaz. O halde kişi ferdi girişimci olmalı, ekonomik başarıdan kişiyi alıkoyacak duygusal ve fiziksel ilişki biçimlerinden arınmalıdır.²²⁵⁸

Püriten ahlak'ın diğer önemli ilkesi olarak İngilizce hard work denilen “Çok Çalışma” prensibi yaşamın tek amacı olarak görülür. Kazanmayı yaşamlarının ihtiyaçlarını karşılamak için dur durak bilmeden çalışmalı ve böylece ibadet şuuruyla dünyevi ödevini yerine getirmelidir. Dolayısıyla çok çalışmanın zıddı olarak miskinlik ve zamanı boşa harcama günahların en büyüğü kabul edilir. Eğlence, boş konuşma, lüks ve sağlık için yeterli olandan fazla uyku uyumak ahlaki zemime olarak görülür. Weber bunu “mesleklerinde tembel olanların zamanı geldiğinde Tanrıya ayıracak zamanlarının da olmayacağı” şeklinde ifade eder.²²⁵⁹

Dolayısıyla Katolik inanç yaklaşımının kiliseye hapsedilmiş ibadet anlayışı püriten toplum için ibadetin hard work şeklinde kilisenin dışında ekonomik faaliyet üreterek

2257 Max weber, Protestan ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çeviren: Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, İkinci Baskı: 1997,s:42

2258 Hüsnü Ezber Bodur, Modern Kapitalizmin doğmasında dinin rolü, Atatürk ÜF.Dergisi, sayı 9, Erzurum, 1990, s:82

2259 Max weber, Protestan ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çeviren: Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, İkinci Baskı: 1997,s:71-139

gerçekleşmesi demektir. Yani değişen ve dönüşen ibadet telakkisi rasyonel bir alana kaydırılarak, çok çalışma prensibi bizatihi günün 24 saatini kuşatan bir ibadet haline getirilmiştir diyebiliriz.

Son ilke “tasarruf”, yani biriktirmedir. Püriten ahlakın vaizi Franklin’e göre “Ana domuzu öldürmek demek ondan neş’et edecek binlerce domuzu katletmek” demektir.²²⁶⁰ Dolayısıyla püriten tasarruf anlayışı basit bir tasarrufu salık vermeyi değil, çok çok küçük harcamaları dahi kısararak yeniden yatırıma dönüştürme çabasında kalmayı kişiye öğütler.

Daha somut bir örnek olarak tasarrufu izah etmek için şu cümleyi ifade etmek gerekirse “Kişi milyarder de olsa evde yediği tavuğun suyundan pilav yapabilmelidir.”²²⁶¹

İslam Ahlakı ve İslam İş Ahlakı

Din ve ahlak ayrılmaz bir bütün gibidir. İslam dini de dini ödevlerle ahlaki ödevler arasına tam bir çizgi koymamış ve “din güzel ahlaktır” düsturuyla genel bir çerçeve koymuştur. Özelde ise İslam bilginleri ahlaki görevleri Allah’a, peygambere, kişinin şahsına, ailesine, akrabalarına, ulusuna ve tüm insanlığa karşı olmak üzere sınıflandırmışlardır.²²⁶²

Genel telakki olarak her Cuma namazı hutbesinde okunan Nahl suresinin 90. Ayetinin İslam Ahlakını özetlediği düşünülür. Zira bu ayette 3 emir ve 3 nehiy şeklinde bir sınıflandırma ile İslam ahlakı çerçeveye alınır. Bu ayette “Allah, şüphesiz ki adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir ” denilmektedir.²²⁶³ Dolayısıyla İslam Ahlakının özünü adalet, yardımlaşma, iffet(özdenetim) ve merhamet oluşturmaktadır.

Dolayısıyla İslam Ahlakından ayrıca bir İş Ahlakından bahsetmek zor olacaktır zira yukarıda bahsettiğimiz genel İslam ahlakı ilkeleri hayatın tamamını kucaklayan ilkeler olduğundan sadece bunlar üzerinden çıkarımlar yapmak mümkün olacaktır. Bu ilkeler üzerinden de İslam iş ahlakına dair şehvete ve hevese uymanın, ticari hayatta aşırılıklara tevessül etmenin, bencil olmanın yasaklandığını çıkarım olarak ifade edebiliriz.

İş ahlakı için ticari hayatta bir yaklaşım biçimi olarak yaptığı işi güzel yapmak olarak ifade edilen ihsan kavramının dayanağı olan Cibril hadisi İslam İş ahlakı için en somut dayanaktır. Bu hadise göre kişi yaptığı işi Allah’ı görüyormuş bilinciyle yapmalı, ibadet duygusunu o işi yaparken gözden çıkarmamalıdır.

Kur’an-ı Kerimde “İnsanlara adil davranın, ölçüyü tam yapın, eksiltenden olmayın” buyurulmaktadır. Dolayısıyla ayet ve hadisler üzerinden ticari hayata dair yalan söylememek, başkasının hakkını gasp etmemek, tekelcilik, ihtikar, karaborsacılık yapmamak, ölçü ve tartıda yanlış yapmamak, sözleşmelere uymak ve namuslu bir insan olmak emredilmektedir.

2260 Max Weber, age, s: 41-45

2261 Kayhan Mutlu, Toplumların gelişmesinde dini değer yargılarının önemi, İslami Araştırmalar Dergisi, Nisan 1990, cilt:4, sayı:2, s:102

2262 Ünver Günay, age, s: 385

2263 Cafer Sadık Yaran, İslam’da Ahlak’ın Şartı Kaç?, İstanbul: Elif Yayınları, 2005, s: 75-140

Muavenet dediğimiz yardımlaşma emri İslam İş Ahlakı için dayanışmacı bir ekonomik yaklaşımı ifade eder. Bu, diğergam olmak demektir. Kişinin toplum çıkarlarını kendi öz çıkarlarından üstte tutması, hizmet şuuru içerisinde hizmete meyilli, rekabetçi değil dayanışmacı bir yaklaşımı benimsemesi beklenir.²²⁶⁴ Dolayısıyla İslam İktisadının ferdiyetçi değil, şahsiyetçi ve cemaatçi bir biçimle meseleye yaklaştığını ifade edebiliriz.

İffet (Özdenetim) ilkesi, Kur'an-ı Kerimde "haddi aşmayın, mütevazı olun, yaptığınızı iyiliği başa kakmayın, faydasız işlerle uğraşmayın" şeklinde yer almaktadır. Merhamet ilkesi de iş ahlakında ihtiyaç sahiplerinin kayırılması, zenginliğin belli kişilerde toplanmasının istenilmemesi, malın infak edilmesinin ve fakirlerin gözetilmesinin teşviki, malı biriktirip başkalarının ezilmesinin önlenmesi, kazanılanın harcanması yoluyla başkalarının da kalkınmasına vesile olunması şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla İslam bu yaklaşımıyla adaleti önceler. Toprak aristokrasisi ya da ticari burjuvazinin oluşmasına kökten karşıdır. Gaye gelirlerin eşit dağılımı ve orta sınıfın teşekkülüdür.²²⁶⁵

Dolayısıyla İslam ahlakının da, özde iş ahlakının da temel motifi iman sahibi olmaktır. İman merkezde olunca iktisadi ahlak da bu motifle bezenmiş ve rengini oradan almıştır. Refahın arzulanmasını hoş görmüş ama diğer yandan parayı gaye edinecek ve kişiyi ferdi refah için çılgınca bir yarışa sürükleyecek iş ve ahlakı reddetmiştir. Yani İslam insanların dizginini para ile gevşetmemiştir.²²⁶⁶

Ahilik ve İş Ahlakı

Ahîliğin kurucusu İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîrüddin Mahmûd (ö. 1262)'dur. Ahî Evran ismiyle anılması vefatından sonraki dönemde şöhret bulmuştur. Özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımlarını almış, devlet desteğinin marifetiyle İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh mürid ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahîliğin Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahî Evran'ın büyük rolü olmuştur.²²⁶⁷

"Ahi" kelimesi Arapça bir kelime olup "kardeşim" manasına gelmektedir. Terim olarak Ahilik, esnaf ve sanatkarların dayanışma birliğini ifade eder.²²⁶⁸ Bu örgüt Anadolu'da doğmuş, yüzyıllarca varlığını sürdürmüş, Müslüman Türk toplumunun ekonomik, sosyal ve kültürel hayatını tanzim etmiş kurumlardan bir tanesidir. Ahilik dünya ve ahiret mutluluğu

2264 Yümnî sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: MÜİFAV yayınları, 1998, s: 191

2265 Ahmet Tabakoğlu, "İslam Ekonomisinin Özellikleri", *İslam İktisadî&Toplu makaleler II*, İstanbul Kitabevi, 2005, s: 259

2266 Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: MÜ. İlahiyat fak. Yay, 1998, s:190

2267 Ziya Kazıcı, TDV İslam Ansiklopedisi, Ahilik maddesi, Açık erişim: 12.08.2021

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>

2268 Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997, s: 43-44

için gayret sarf eden, dünya için ahireti, ahiret için de dünyanın terkedilmemesini salık veren bir anlayıştır. Özelliği dayanışmacı olmasıdır.²²⁶⁹

İslam Tasavvuf kültürünün bir uzantısı olan fütüvvet hareketine dayalı olarak bir tarikat yapısı içerisinde Ahiliğin yoğun olarak fedakarlığı öğütlediği bilinmektedir. Daha çok fütüvvet merkezli olarak adab-ı muaşeret, dostlara ikram, iyi huylu olmak, mert insan olmak salık verilir.

Fütüvvet hareketi ve Ahi Evran'ın yani o zamanki ismiyle Nasır'ın fütüvvetçiliğe intisabı fütüvvet ehli olmak için olmasa da gruplaşmış ve zamanla zararlı hale gelmiş oluşumları örgütlemeyi başarması neticesinde politik bir desteğin ahilik örgütlenmesi lehine bir enerjiye dönüşmesini mümkün kılmıştır. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki her ne kadar Ahilik ahlaki ve terbiyevi prensiplerini tasavvufçuların meydana getirdiği fütüvvetnamelerden almış olsa da ne Fütüvvetçiliğin gelişip ahilik haline geldiğinden, ne de Ahiliğin fütüvvetçiliğin halk arasındaki yaygın hali olduğundan bahsedebiliriz. Bu noktada fütüvvetnameleri sadece Ahi örgütünün ahlaki tüzüğü olarak görmek gerekmektedir.²²⁷⁰

Ahi örgütü aşağıdan yukarıya bütün kademeleri ile birbirine bağlı olan, disiplinli ve dışa kapalı bir topluluk olarak zanaatkârlığa dair incelikleri de nesilden nesile sır olarak aktaran²²⁷¹ ve teşkilata girmeyi ilk şart olarak zanaat sahibi olmaya bağlayan, daha sonra Fütüvvetnamelerde yazılı olan 124 ilkenin bilinmesi ve günlük hayatta uygulanması şartını koşan, aşağıdan yukarı çıraklık, kalfalık, ustalık, yiğitbaşılık, kethüda yani ahi babalık gibi meslek dereceleri olan, çırak adaylarında sözü yerinde söylemek, vefa yolunda sabitkadem durmak, ehli kerem ve cömert olmak, güler yüzlü olmak, tatlı dilli olmak gibi belli başlı prensiplerin arandığı bir meslek örgütüdür.²²⁷²

Ahilik hakkındaki genel değerlendirmelerden hareketle İnfomal diyebileceğimiz ahi iş ahlaki ilkeleri şunlardır:²²⁷³

- 1) Ahinin öncelikle bir işi özellikle de bir sanatı olmalıdır.
- 2) Ahi birden fazla işte değil sadece yeteneğine uygun olan bir tek iş ya da sanatla meşgul olmalıdır.
- 3) Ahi doğru olmalı, emeğinin hakkından fazlasını kazanma yoluna gitmemelidir.
- 4) Ahi görenek ve otoriteye bağlı olmalıdır.
- 5) Ahi dayanışmacı olmalıdır.
- 6) Ahiler yanlarında çalışan çırak ya da kalfalarına emekleri sömürülecek varlıklar gibi değil, yetiştirilecek ve ileride işyeri temin edilecek birer insan olarak bakmalıdır.

2269 Yusuf Ekinci, Ahilik, Ankara, Kişisel Baskı, 1993, s: 6

2270 Neşet Çağatay, age, s:204, 45

2271 Sebahattin Güllülü, Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri, İstanbul: Ötügen Yayınları, 1977, s: 108

2272 Neşet Çağatay, age, s:22

2273 Musa Gelici, age, s:68-70, Yusuf Ekinci age s:169, Sebahattin Güllülü age, s:107-109, Gürsoy Akça, Ahilik geleneği ve günümüz Fethiye esnafı, Konya: Yayınlanmamış doktora tezi, (Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst)2000, s: 98

- 7) Ahi mal biriktirme ve yığma peşinde koşan, haris ve istismarcı ticarete karşıdır.
- 8) Ahi kardeşini kendisine tercih eder.
- 9) Ahi'nin 18 dirhem gümüşten fazla dünyalığı olmamalıdır.

Bir Karşılaştırma: Protestan ve Ahi İş Ahlakı İlkeleri

Karşılaştırılması yapılacak olan iki unsur birisi mezhep diğeri de iktisadi bir teşekküldür. Birisi Hristiyan kültürde şekillenmiş, diğeri ise İslam kültüründe şekillenmiştir. Dolayısıyla burada karşılaştırma zaman zaman Protestanlık ve İslam arasında da cereyan edecektir.

1) Protestan hareket Katolik kilisesinin Batı'da despotizm içeren tavırlarına, dogmatik inanç sistemine, ruhban sınıfın dini dayatmalarına bir tepki olarak, özellikle kişinin servet ve mülk sahibi olma anlayışını günah sayma anlayışına bir tepki hareketi olarak doğmuştur. Fakat Ahi teşkilatı İslam'a karşı bir reform hareketi olarak doğmamış, İslam'ın iş ahlakına dair yaklaşımlarını örgütlü bir ekonomik yapı içerisinde fiilen görünür kılmıştır. Zaten İslam dini bireyin ekonomik kalkınmasına ve mülk sahibi olmasına hiçbir zaman karşı olmamıştır.

2) Protestan Ahlak'ta dünyada çalışmak ve kazanmak yaşamın temel amacıdır. Ebedi kurtuluşa buna bağlıdır. Çalışmak maddi yaşama dair gereksinimleri karşılama için bir araç değildir. Protestanlığın asketizm yani çilecilik anlayışı dünya merkezlidir. Ahilik ise İslam anlayışının merkezinde yer alan "insanın maddi, ekonomik bağlardan kurtulmasını ve temiz bir kalbe ulaşmasını" esas alarak var oluş gayelerinin Allah'a ibadet etmek olduğunu ve öbür hayatta kendilerine "milli geliri artırmak için ne yaptın?" sorusunun değil "Allah'a iyi bir kul olmak için ne yaptın?" sorusunun sorulacağı farkındadırlar²²⁷⁴. Ahi için ekonomik faaliyet sadece bir araçtır.

3) Protestan iş ahlakında rasyonellik çok önemli bir yer tutar. Kişinin akılcı olması, bütün batıl inanç ve sihirleri reddetmesi, irrasyonel her türlü eylem ve boş işten uzak durması esas alınır. Ahilikte ise rasyonellik kavramı değil sebeplere başvurma, başarı için bilgiyi önemli görme ve aklın yolunu takip etme, sebeplere başvurduktan sonra tevekkül etme anlayışı vardır.²²⁷⁵

4) Protestan iş ahlakında bireysellik kişinin yalnızca kendi ruh hali ile ilgilenmesi şeklindedir ki bu kişinin sadece kendi kurtuluşunu düşünmesi şeklinde ifade edilir. Bu anlayış ise "homo economicus" yani ekonomik insan modeli olarak, ferdi çıkar saikiyle hareket eden insan tipini öne çıkarmıştır. Ahilik ise Protestan ahlakın "homo economicus" şeklindeki ekonomik insan modeline karşı kamu çıkarlarını önceleyen ictimai insan modelini benimser. Çünkü ekonomide faaliyet birlikte kazanmak için yapılır.²²⁷⁶

5) Protestan ahlak'ta var olan hard work yani çok çalışmak prensibi çalışmanın hayatın amacı ve kişinin kurtuluşunun göstergesi olarak görülür. Ahilik ise çalışmayı önemli görse

2274 Ahmet Tabakoğlu, "İslam ekonomisinin Özellikleri", age, s:255

2275 Ahmet Tabakoğlu, "İslam İktisadı Açısından Kalkınma", age,S:163

2276 Gürsoy Akça, age, s:96

de “çalışmanın tek yaşama biçimi olduğu, ya da tanrı'nın biricik dileği olduğu” şeklindeki iddiaya karşı durur. Ahi için mal ömrün huzur ve asayışı içindir, ömür mal cemeylemek için değildir.²²⁷⁷

6) Protestan ahlakta tasarruf kavramı çok önemlidir. Sürekli olarak sermayeyi büyütme amacı tasarrufla sağlanır, harcamalar minimize edilir. Buradaki anlayış tasarrufu bir nevi hırs haline getirmek ve bunu sınır tanımaz bir psikolojik güdüleme ile harcama yapmayan maddeci şahsiyetler oluşturma yanlıgısı yatmaktadır. Ahilikte tasarruf önemlidir fakat, sınır tanımaz bir hırsla değil, ahiliğin ilkelerindeki sınırlılık ve dengelilik anlayışıyla törpülenmesi ve dengelenmesi vardır. Zira biriktirmek amaçsız olmamalıdır. Ahilik tasarrufu Allah korkusu ve sevgisi ile şekillendirmiştir.

7) Protestan ahlak Asketizm'i manastır hücrelerinde dünyayı terkeden, ahirete yönelik yaşanan bir çilecilik olmaktan çıkarmış ve onu meslek yaşamına ve dünyaya taşınmış bir dünyevi asketik modele sokmuştur. Ahilik ise bu anlayış yerine dengeli bir yaklaşımı “Ahinin eli karda, gönlü yarda, yani Allah'la olmalıdır”şeklinde dir. Dolayısıyla Ahilik İslam'ın ruhuna uygun şekilde orta yollu, aşırılıktan uzak, dengeli, maddeyi manaya tercih etmeyen, madde ve manayı eşgüdüm içerisinde götüren bir yaklaşımı esas almıştır.²²⁷⁸

İslami Kapitalizm Tartışması

1980'lere kadar Türkiye'de devletin sermaye üzerinde başat ve dominant bir kontrolünün olduğunu ve bunun da bağımsız bir burjuva sınıfının oluşumunu engellediğini fakat 80 sonrasında özellikle 24 Ocak kararları ile devletin ekonomi üzerinde belirleyici etkisi budanmak suretiyle, devlet, sermayenin etki alanından çıkarılmış, sermaye artık uluslararası kapitalist dinamiklerle işbirliği yapan devletten bağımsız aktörler haline gelmiştir.²²⁷⁹ Bu saiklerle yeşertilen sosyolojide Özal döneminde Müsiad ismiyle Müslüman sanayici ve işadamları ya da müstakil sanayici ve işadamları derneği ismiyle bir ekonomik örgütlenme teşekkül etmiştir. Kendilerini Müslüman ve mütedeyyin insanlar olarak tanımlayan, Milli Görüş ile organik bağlarını saklamadan koruyan ve daha ziyade 80'lere kadar merkez-çevre geriliminde toplumun çeperlerinde varolmuş ve merkeze yakınlaşmamış olan, siyasal islami gelenekten gelmiş bu işadamları Türkiye'nin değişen ve dönüşen şartlarında varlıklarını ilan etmişlerdir. Fakat siyasal konjunktür içerisinde 90'lı yıllar onların devlet tarafından sorgulandığı ve siyasal İslami ideolojileri sebebiyle kuşkuyla karşılandığı ve hatta takibe alındığı yıllar olmuştur.²²⁸⁰

28 Şubat Postmodern darbesi sonrası Türkiye'de hem siyasal hem de ekonomik alanda köklü değişim ve dönüşüm meydana gelmiştir. Zira özellikle devletin resmi takibata tabi

2277 Yusuf Ekinci, age, s:60

2278 Hüsnü Ezber Bodur, age, s:80

2279 Alper Mumyılmaz, Elitlerin Yeni Yüzü, İslami Burjuvazi, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2014, 11/27, s:369

2280 Dilek Yankaya, 28 Şubat, yeni islami burjuvazinin iktidari yolunda bir milat, Birikim Dergisi, Temmuz 2012, no. 278-279, s:6

tuttuğu Müsiad 28 Şubat'ın üzerlerinde oluşturduğu tesirle “milli görüş” geleneğinden kopmaya ve “yenilikçi” hareket içinde muhafazakâr demokrat söylem geliştirmeye mecbur kalmıştır. 28 Şubat sonrası süreçte AK Parti'nin Avrupa Birliği'nden yana olması, liberal ekonomi politikalarını benimsemesi MÜSİAD'ın da çizgisini yeniden gözden geçirmesine neden olmuştur.²²⁸¹

“Modernizm-Din” tartışmalarının tam da bu evrede varlık göstermeye başladığını görmekteyiz. Bu tartışmalar 2004 yılında Ak Parti'nin AB ile müzakerelerde ilerleme sağlamasıyla daha da hız kazanmıştır. Özellikle İslam, Modernleşme, Kapitalizm, Kalvinizm konuları geçmiş siyasi İslami ideolojiye dayanan MÜSİAD gibi ya da Anadolu Arslanları gibi Müslüman, mütedeyyin müteşebbisler nezdinde başlamış ve derinleşmiş bir tartışma haline gelmiştir. Bu süreçte Müslüman mütedeyyin işadamlarının oluşturduğu ticari ve ekonomik organizasyonun dinden ticarete kadar hayatın her katmanında çağdaşlaşmaya açık ve ticarete yatkın hareket ettikleri ifade edilmiştir. Bunun üzerinden de İslami bir reform iması Müslüman sermaye ve kapitalizm ilişkisi üzerinden ele alınmaya başlanmıştır.

Özellikle merkezi Berlin'de bulunan European Stability Initiative (ESI-Avrupa İstikrar İnisiyatifi) adlı kar amacı gütmeyen kuruluşun Kayseri'yi konuya dair örneklem alanı seçtiği ve rapor oluşturduğu medyada geniş yer tutmuştur.

Bu rapor,²²⁸² Orta Anadolu'da, özellikle Kayseri'de yaşanan ekonomik kalkınmaya dikkati çekmiş ve bu kalkınmadan hareketle İslam'ı “serbest piyasa kapitalizmi” ile bağdaştırabilen bir yaklaşımı öne sürmüştür.

Raporda genel hatlarıyla Kayserililerin muhafazakâr Müslüman olmalarına işaret edilmiş ama aynı zamanda kendilerini Protestan değerlere uyumlu olarak tanımladıkları ve bu nedenle de ticarete, kapitalizme ve modernleşmeye temayül gösterdikleri ifade edilmiştir.

Aslında burada “İslami Protestanlar” veya “İslami Kalvinistler” nitelemesi ile Müsiad'ın ele alınması onların rasyonel bir eylem olarak kapitalist girişimcilğe daha da yaklaştırılması, ısındırılması, İslami sermayenin sekülerleşmesinin ve kapitalist küresel ekonomiye eklenmesinin bir adı olarak İslami değerlerle kapitalist değerlerin çatışmadan evli kalabileceğinin manifestosu niteliğindedir.

Bu tartışmalarda Max Weber üzerinden oluşturulmuş “İslam toplumları, geleneksel, muhafazakâr ve merkezîyetçi oldukları için İslam, Müslüman ülkelerde kapitalist ekonominin gelişmesine engeldir” iddiasının, ‘İslam ve Kapitalizm uyuyor mu? Uyuşmaz mı?’ biçiminde işlendiği bir tartışmaya evrildiği noktada itirazlar benzetmelerin abesle iştiğal olduğu hatta Türk düşüncesini Hıristiyanlaştırmak amacını taşıdığı, dolayısıyla bunların farklı birtakım amaçları gerçekleştirme planının bir altyapısı olduğu şeklindeydi.

2281 Alper Mumyalmaz, age, s:379

2282 “Kayseri ve İslami Kalvinistler”, Hürriyet gazetesi, 20 ekim 2005, Kayseri ve İslami Kalvinistler - Serpil Yılmaz (milliyet.com.tr), Erişim Tarihi: 19.08.2021

Nitekim bu konudaki benzetmelere o dönemde Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk tepkisini bu minval üzere koydu. O'na göre:

“Orta Anadolu'daki ticari-sınai gelişmeleri Kalvinizm ile izah etmek Türk mistik düşünce ve idrakini Hıristiyanlaştırmaya çalışmanın açık bir göstergesidir. İslam'ın Kalvinizmle doğrudan hiçbir bağlantısı yoktur. Bağlantı, Büyük Ortadoğu Projesi ve 'ılımlı İslam' mühendisleri'nce zorlamalarla kurulmakta ve buradan hareketle, Müslümanları istenen kıvama getirmek üzere siyasal sonuçlar amaçlanmaktadır.”²²⁸³

Bu benzetmeleri Kayserili iş adamları ise farklı şekilde yorumlamışlardır. Onlar, kapitalistvari girişimci ruhun kendi dinlerinde ve onu referans alan Ahi kültüründe fazlasıyla mevcut olduğunu, dolayısıyla kendilerine 'İslami kapitalistler' veya 'İslami Kalvinistler' yerine Ahi örgütü ruhuna sahip girişimciler ya da 'Modern Ahiler' denilmesinin uygun olacağını belirtmiş ve devamında şöyle demişlerdir:

“Protestan iş ahlakı ile Kayserili iş adamlarının iş ahlakının kökleri yan yana bile düşünülemez. Çünkü Kayseri asırlardır bir ticaret ve esnaf kentidir. Kökleri ise, Calvin'den de çok önceleri bulunan Ahi kültürünün, lonca ahlakının esaslarına dayanmaktadır. Ahilik bugün görünüşte folklorik bir değer gibi görülmekle birlikte iş hayatında derin izleri hala yaşamaya devam etmektedir. Usta, çırak, kalfa ilişkileri ile modern sanayi kuruluşlarının patron ve işçileri arasındaki ilişkiler arasında hala müthiş benzerlikler yaşanmaktadır. Ahilik bir organizasyondur, örgütlenmedir. Altında yatan ise İslam'ın iş ahlakı, ticaret ahlakı, insan ilişkileri konusundaki esaslarıdır.”²²⁸⁴

Kayseri Ticaret Odası Yönetim Kurulu Başkanı Hasan Ali Kilci'de yapılan İslami kalvinistler benzetmesi ile ilgili benzer açıklamalarda bulundu:

“Kayserili iş adamları, bir şairin dediği gibi 'Bir Allah'a bir de işlerine inanırlar'. Bu anlayışın iş hayatından vazgeçemeyen ve yüzyıllar ötesinden kaynaklanan dini Ahilik sisteminden ileri geldiği söylenebilir. Kayserili iş adamı müşteri odaklı politikalar izler. Bizde bir söz vardır: 'Cehenneme giden döner, kaybedilen müşteri dönmez.’”

Ayrıca belirtmeliyiz ki Kayseri'li bir grup insan da çarpıcı bir şekilde kendi toplumlarının özelliklerini Kalvinizm'e ve Protestan çalışma etiğine atıfta bulunarak anlatmaktadırlar. Eski Kayseri Büyükşehir Belediye Başkanı Şükrü Karatepe'de onlardan birisi. Karatepe Kayseri'lileri çok çalışan Protestanlarla karşılaştırıyor ve Kayseri'yi anlamak için Max Weber'i okumanın gerekli olduğuna işaret ediyor.

Sonuç

Küreselleşme ve modernizm rüzgarı 80'li yıllardan itibaren sadece batı toplumları üzerinde esmemiş, İslam kültürünün gölgesinin düştüğü her noktaya aynı ruhta fakat farklı kılıklar içerisinde, küresellik ve kapitalizme insanları tutsak edecek mahiyette girmiştir.

2283 Yaşar Nuri Öztürk, İslam Kalvinizmi Hakkında Yorumu, Cumhuriyet Gazetesi, 24.Şubat.2006,

Katalog - Cumhuriyet Gazetesi, 2006 Yılı, 2. Ayı, 24. Günü, 4. Sayfası, Erişim Tarihi:19.08.2021

2284 Musa Gelici, age, s:40

Haenni'nin ifadesiyle “piyasa İslam'ı” diyebileceğimiz bu olgu neoliberalizmin İslam suretinde tecessüsü ile, ticarete atılmış eski tüfek İslamcılarını birer “yeni burjuva” olarak önünde saf tutturmuş, onları yeni bir dindarlık türünün savunuculuğunu yapar hale getirmiş, yine onları geleneksel İslam'ın yerelliğine karşı, globalliği savunan evrensel birer modeller haline dönüştürmüştür. İslam anlayışının kapitalizmin tüketim modelleri ile buluşturulduğu ayrıca piyasa dostu, kozmopolit, seküler, ve dinsel içerikli ürünlerin başına²²⁸⁵ “İslami” konularak Müslümanlara bu şeylerin İslami olduğu vehminin aşılandığı süreçte “ümmetin kapitalizmin ruhunu” İslami olarak içselleştirmesi, sindirmesi ve sancaktarlığını yapması beklenmiştir.

Hatta öyle ki küresel ve kapitalist sistemin gerçekleri ve iş görme biçimlerinin, İslam iş ahlakını referans alarak tarihte varolmuş Ahilik değerlerini, kapitalist ekonomiye eklemeye çabaları Müsiad gibi mensupları Müslüman fakat iş ahlakı kapitalist olan kesimi nitelemek için “Modern Ahiler” şeklinde bir nitelemeyle zaman zaman kullanışlı bir enstrüman kıyafet olarak Müslüman işadammının elbise dolabına ütülenerek asılmıştır.

Bugünkü durum muhafazakâr ve İslami değerlerini bir kimlik olarak dışa vuran, kamusal alanda din ve dindarlığı görünür kılan Anadolu sermayesinin, hayalî ve romantik bir söylemle İslam'ın prensipleri üzerinden konuşması ve sembolik bir “İslami” ekonomik dünya kurgulaması fakat realitede ise rasyonel bir eylem olarak küresel ekonominin öğütlediği kapitalist girişimciliği hibrit bir yeni nesil model olarak temsil etmesinin içsel çatışmasını ve kafa karışıklığını açığa çıkarmaktadır.

Sonuç olarak makalemizde de ele aldığımız üzere İslam iş ahlakı prensipleri ile kapitalizm arasında yakından ve uzaktan bir münasebet bulunmamaktadır. Dolayısıyla kapitalizme kapı aralamak maksatlı İslami prensip ve yaklaşımları Hristiyan teolojinin reforme edilmiş ve dünyayı kutsayan dizginini kopmuş anlayışına ve onun üzerinden sistemleştirilmiş kapitalist, maddeperver ekonomik teşekkülüne yakın görmek İslam'ın denge içinde kurguladığı, tüm aşırılıklardan arındırılmış, insanı merkeze alan hassas mizanına darbe vurmak anlamına gelmektedir.

Kaynakça

Yıldırım, Ergün. “Toplumsal gelişme açısından Protestanlık ve İslam”. *Türk Sosyoloji Dergisi* 1.Yaz.1995.İstanbul. S.177-189

Weber, Max. *Protestan ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. Çeviren: Zeynep Aruoba. İstanbul. Hil Yayınları. İkinci Baskı. 1997.

Gelici, Musa , *Protestan İş Ahlakı ile Ahi İş Ahlakının Karşılaştırılması*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler enstitüsü. 2008. İstanbul

2285 Muammer, İskenderoğlu, “Tanıtım ve Değerlendirmeler(Patrick Haenni: Piyasa İslam'ı: İslam Suretinde Neoliberalizm)” *Usl Dergisi*, Sayı22.2014, s:190, 153621 (dergipark.org.tr) Erişim tarihi:19.08.2021.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul. İnsan yayınları. Altıncı baskı. 2005.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*.çev: Osman Akinhay&Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat yayınları. 2005.

Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm*. Çev: Necmiye Alpay. İstanbul. Metis yayınları. Nisan 2002.

Erbaş, Ali. *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İstanbul: İnsan yay. 2004.

Bodur, Hüsnü Ezber. “Modern Kapitalizmin doğmasında dinin rolü”. *Atatürk ÜİF.Dergisi*. sayı 9. Erzurum. 1990. s:0-0

Mutlu, Kayhan. “Toplumların gelişmesinde dini değer yargılarının önemi”. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 4 (2). Nisan 1990. 99-104.

Yaran, Cafer Sadık. *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç?*. İstanbul. Elif Yayınları. 2005.

Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul. MÜİFAV yayınları. 1998.

Tabakoğlu, Ahmet.“İslam Ekonomisinin Özellikleri”. *İslam İktisadı&Toplu makaleler II. İstanbul Kitabevi*. 2005.

Kazıcı, Ziya. “TDV İslam Ansiklopedisi, Ahilik maddesi”. Açık erişim: 12.08.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>

Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu. 1997.

Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara. Kişisel Baskı. 1993.

Güllülü, Sabahattin. *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*. İstanbul. Ötügen Yayınları. 1977.

Akça, Gürsoy. *Ahilik geleneği ve günümüz Fethiye esnafı*. Konya. Yayınlanmamış doktora tezi. (Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst)2000.

Mumyılmaz, Alper. “Elitlerin Yeni Yüzü, İslami Burjuvazi”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2014.11/27. S: 367-382

Yankaya, Dilek. ”28 Subat, yeni islami burjuvazinin iktidari yolunda bir milat”. *Birikim Dergisi*. Temmuz 2012. S: 278-279.

Yılmaz, Serpil. “Kayseri ve İslami Kalvinistler”. *Hürriyet gazetesi*. 20 ekim 2005.Kayseri ve İslami Kalvinistler - Serpil Yılmaz (milliyet.com.tr). Erişim Tarihi: 19.08.2021

Öztürk, Yaşar Nuri. “İslam Kalvinizmi Hakkında Yorumu”.*Cumhuriyet Gazetesi*. 24.Şubat.2006. Katalog - Cumhuriyet Gazetesi, 2006 Yılı, 2. Ayı, 24. Günü, 4. Sayfası.Erişim Tarihi:19.08.2021

İskenderoğlu, Muammer. “Tanıtım ve Değerlendirmeler (Patrick Haenni: Piyasa İslam'ı: İslam Suretinde Neoliberalizm)”. *Usul Dergisi*. Sayı22.2014. s:189-194, 153621 (dergipark.org.tr) Erişim tarihi:19.08.2021.

Dilek Yankaya, 28 Subat, yeni islami burjuvazinin iktidari yolunda bir milat, *Birikim Dergisi*, Temmuz 2012, no. 278-279, s:29-37

TÜRK AYDINLARININ AHLAKIN TEMELİ ÜZERİNE OLAN DÜŞÜNCELERİNİN CUMHURİYET DÖNEMİ AHLAK EĞİTİMİNE ETKİLERİ

Zehra GELİCİ²²⁸⁶

Giriş

Arapça hulk veya huluk kelimelerinin çoğulu olan ahlak kelimesi, sözlükte, huy, karakter, yaratılış, hal ve hareket tarzı gibi anlamlara gelmektedir.²²⁸⁷ Farklı alanlarda farklı düşünürler çeşitli ahlak tanımları yapmış olsalar da İslami literatürde Gazzali'nin ahlak tanımı üzerinden yaygın bir tanım vardır. Örneğin, İslam düşünürlerinden Gazzali, ahlakı “nefiste yerleşmiş bulunan bir melekedir ki, ondan fikri bir zorlamaya lüzum kalmaksızın fikirler ortaya çıkar”²²⁸⁸ şeklinde ifade ederken son dönem İslam düşünürlerinden Ahmet Hamdi Akseki, Gazzali'nin bu tanımını genişleterek huy kavramını, “insanda yerleşmiş bir meleke; diğer bir tabirle, insan nefsinde meydana gelen, sabit ve sakin olan bir melekedir ki, o meleke sebebiyle nefisten fiiller kolayca ortaya çıkar. Fikre ve iyice düşünmeye muhtaç olmaksızın, yani zihni yormaksızın, güçlük çekmeyerek kolaylıkla nefisten fiillerin çıkmasına sebep olur”²²⁸⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Ahlakın tanımında olduğu gibi temelini ne olduğu ile ilgili de çok sayıda görüş vardır. Ahlakın temeli ile kastedilen şey ise, herhangi bir fiilin ya da davranışın neye göre ahlaki olup olmadığı, özellikle, bir durumu iyi veya kötü olarak kabul ederken bu yargıya ulaşmamıza yol açan temel esaslardır.²²⁹⁰ Din temelli ahlak denildiğinde, dinin ortaya koyduğu kurallar çerçevesinde ve dinin iyi ve kötü olarak tanımladığı davranışlar kastedilirken, örneğin felsefenin bir dalı olarak etik, ahlaki kavramların çözümlenmesi için, rasyonel, mantiki ve teorik temelleri bulmaya çalışır. Bu sebeple de çeşitli disiplinlere göre çeşitli ahlak tanımları yapıldığı görülmektedir.²²⁹¹

Ahlakın kaynağıyla ilgili olarak tarih boyunca felsefi temellendirmeler yapıldığı gibi ahlakın temeline korku, sevgi, haz gibi duyguları koyan psikolojik temellendirmeler ve ahlakın kaynağına toplum sözleşmesini yerleştiren sosyolojik temellendirmeler²²⁹² de yapılmıştır. Yine ahlakın kaynağı konusunda herhangi bir dinin bakış açısıyla yaklaşan

2286 Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye, Assistant Professor, Presidency of Religious Affairs, Istanbul, Turkey, zehra3772@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0622-5062

2287 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay.,1999, s.6.

2288 Gazzali, 1302:49

2289 Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı*, (sade. Ali Arslan Aydın), Ankara: Nur Yay., 1991, s. 14

2290 Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992, s.14.

2291 O Öztürk, “Ahlak Olgusunun Kaynağı Nedir?” *Köprü Dergisi*, 2006.

2292 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay.,2002, s.20.

teolojik temellendirmeler ve insandan hareketle ahlaksal yaşamı temellendiren antropolojik temellendirmeler de yapılmıştır.²²⁹³

Bütün bunlarla beraber ahlak dediğimiz olgu, bilgi, duygu ve davranış boyutu olan sosyolojik olarak var olan davranış ve inançlara yön veren bir değerler sistemidir. Ancak ahlakın bu üç yönü her zaman birbiriyle uyumlu olmayabilmektedir. Çünkü çoğu zaman insanlar yaptıkları davranışların ahlaken doğru ya da yanlış olduğu bilgisine vakıf oldukları halde bu davranışları sergilemektedir. Zira ahlakın bilgisi insanın davranışlarını iyi veya kötü olarak nitelendirmesini sağlar ama bu şekilde kendi değer yargıları içinde neyin iyi neyin kötü olduğunu bildiği halde bu bilgiye aykırı davranabilir. Ayrıca, ahlâkî davranışların ortaya çıkışında duygu ve heyecanların da büyük bir rol oynadığı unutulmamalıdır.²²⁹⁴

Dini ahlakın duygu boyutunda değerlendirirsek ahlaki davranışların sergilenebilmesi için dinin önemli bir güç olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin din ve ahlâk arasındaki bu ilişkiyi dikkat çeken Mehmet Akif, “Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır; Fâzilet hissi insanlarda Allah korkusundandır” dizeleriyle Allah’a imanın ve ondan korkmanın ahlaki bilgiye eyleme dönüştüren bir güç olduğunu vurgulamaktadır.

Konuya sosyolojik açıdan yaklaşan bilim adamları ise bir toplumda yaşayan bireylerin çocukluklarından itibaren içinde yaşadıkları toplumun değerlerini toplumun diğer üyelerini sürekli gözlemleyerek ve taklit ederek davranışlarını şekillendirdiklerini ifade ederler.²²⁹⁵

Özetle, insanın doğuştan getirdiği veya sonradan çeşitli yollarla kazandığı huy, tabiat veya mizaç olarak tanımlanan ahlaki aynı zamanda insanların iyi veya kötü olarak ayırt edilmesini sağlayan mânevi özellikleri ve bu özelliklerin bir sonucu olarak kendi iradesiyle ortaya koyduğu davranışlarının bütününe verilen isim şeklinde de tanımlayabiliriz. İslam ahlak düşüncesinde insanda yerleşik olarak bulunan iyiye veya kötüye olan yatkınlıklar sayesinde hiçbir zorluk çekilmeden insandan fiiller meydana gelir ve insandan iyi fiiller sadır olabilmesi için onu bu konuda bilgilendirmek ve eğitmek gerekmektedir. İslam düşüncesinde ahlakın kaynağı Kur’an ve sünnet yani din kabul edilse de ahlak eğitiminde ahlakın kaynağını farklı gören ve buna göre eğitim modelleri geliştiren fikirler de mevcuttur.

Cumhuriyet’in kurulduğu yıllarda kabul gören eğitim anlayışı Tanzimat’tan o güne yapılan yenilik hareketlerinden etkilenmiş ve bunun sonucu olarak yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti eğitimde milli, batılı ve bilimsel bir anlayışı tercih etmiştir.²²⁹⁶

2293 Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Ankara: İnkılap Kitabevi, 2004, s.24-28.

2294 İrfan Başkurt, “Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0(6), 2002, s. 73.

2295 E. Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.

2296 Safiye Kesgin, Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (1),2011, s. 213.

Cumhuriyetin ilk yıllarında hakim olan görüş, ilim ve teknikte batı bizden çok daha ileride olduğuna göre batının bu konuda takip edilmesi, ancak ahlak ve değerleri de içinde bulunduran eğitim sisteminin milli olması gerektiği fikri hakimdi. Bu fikir üzerine bir eğitim sistemi bina edilmeye çalışılmıştır. Örgün eğitimde ahlak eğitimine bakıldığında ise ahlak adını taşıyan ders sadece 1924 İlk Mektepler Müfredatında “Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Vataniye” ismiyle görülmektedir. Sonraki yıllarda ise ahlak eğitiminin kültür derslerine ve okulda bulunulan her ana yayılması gerektiği konuşulmaya başlanmıştır. Sonuç olarak 1926’da “Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Vataniye” dersinin adı “Yurt Bilgisi” dersi olarak değiştirilmiştir.

1975 yılına kadar okullarda ahlak eğitimi Yurt Bilgisi gibi derslerine içinde verilmişken IX. Milli Eğitim Şurası’nda 4. ve 5. sınıflarda bir saat Ahlâk dersi verilmesi kararlaştırılmıştır. 1982 anayasasında ise 24. Maddede okullarda ‘Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi’ dersinin ilkokullarda zorunlu olması yasalaşmış ve bu düzenleme bugüne kadar devam etmiştir.²²⁹⁷

Bütün bunlardan sonra Cumhuriyetin kurulduğu dönemlerde ön planda olan fikri akım milliyetçilik ve baticılık olmuştur diyebiliriz. Cumhuriyetin ilk yıllarında özellikle Ziya Gökalp’in Milliyetçili fikri eğitimin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

1. Ziya Gökalp ve Milli Ahlak Anlayışı

Ziya Gökalp, Osmanlı’nın son devirlerinde yetişmiş, Cumhuriyetin ilk yıllarına tanıklık etmiş fikirleriyle yeni kurulan devletin yasa ve politikalarına yön vermiş önemli bir şahsiyettir. Türkiye’de sosyoloji biliminin kurucusu kabul edilen Gökalp, bu yönüyle toplumsal meselelere çözüm sunan fikirler üretmiş, Türkiye’nin her şeyden önce milli kimliğinin oluşması gerektiğini savunmuş ve yaptığı çalışmalarda Türk, İslam ve Batılı değerleri ve kavramları harmanlamaya çalışmıştır.²²⁹⁸

Gökalp, Cumhuriyet’e geçişte her alanda hızlı bir şekilde değişen ve dönüşen yeni devletin sosyal yapısını analiz ederken yeni bir toplumsal ahlak felsefesinin temellerinin atılması gerektiğini düşünmüş milli yaşam, dil tarih, hayat tarzı gibi değerleri tekrar tanımlamaya çalışmıştır. Gökalp’in her alanda millilik ve çağdaşlık temelinde ortaya koyduğu sosyolojik fikirler Türkiye’de siyasete ve yapılan akademik çalışmalara büyük etki etmiştir. Bu anlamda Gökalp, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik alandaki yenilik hareketlerine öncülük etmiştir. Öyle ki zamanındaki siyasî iradenin isteği üzerine millilik vurgusunun ağır bastığı ve tevhidi tedrisatı öneren tarihte dokuz umde kararları olarak bilinen bir çalışma hazırlamış ve meclise sunmuştur. Cumhuriyetin temel ilkeleri olarak bilinen bu dokuz madde bizzat Mustafa Kemal tarafından kabul edilip ilan edilmiştir. Ayrıca 1921 anayasasında oluşturulacak değişiklikler için kurulan komisyonda da yer alan Ziya Gökalp’in çalışmaları neticesinde anayasaya

2297 Mustafa Çoban, “Cumhuriyetin İlk Yılları Ahlâk Algısı ve Eğitimi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, 2014, s. 43.

2298Taha Parla, “Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm”, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s.17.

laiklik maddesi konulmuştur. Onun laiklik, millilik, batılılaşma, ekonomi, siyaset gibi pek çok alanda ortaya koyduğu fikirler Cumhuriyetin lider kadrolarına aldıkları kararlarda büyük etki etmiştir.²²⁹⁹

Tanzimat dönemindeki batılılaşma hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkan iki farklı eğitim kurumunu da yeterli görmeyen ve bu iki kurumdan yetişenleri de özellikle ahlaki noktalarda eleştiren Gökalp tevhid-i tedrisatı savunarak eğitimde yeni bir reform gerçekleştirilmesi gerektiği fikrini dile getirmiştir. Ona göre eksiksiz bir eğitim Türklük eğitimi, İslam eğitimi ve asri eğitim olmak üzere üç kısımdan oluşan bir programla yürütülmeli ve ne medreseler gibi çağdaş eğitimi dışlamalı, ne de mektepler gibi dini gözardı etmelidir. Aynı zamanda eğitim milli olmalıdır. Bütün bu kurallar çerçevesinde hazırlanan öğretim programlarında Türk Dili ve Türk Tarihi, İslam Dini Esasları ve İslam Tarihi, Matematik gibi pozitif bilimler ve yabancı dil konuları ana konular olmalıdır.²³⁰⁰

Gökalp'in eğitim konusundaki fikirlerinin Hamdullah Suphi Tanrıöver'in görevde olduğu dönemde ortaya konan I. İcra Vekilleri Heyeti Programının eğitimle ilgili kısımları incelendiğinde yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin eğitim politikasının ana hatlarını oluşturduğu görülmektedir. Zira bu programda, eğitimin amacının çocuklara dini ve milli bir eğitim vermek²³⁰¹ olduğu ifade edilmiştir.

Gökalp'e göre, çocuklar Türk millî kültürüne göre eğitilmelidir ve eğitimin amacı şahsiyet sahibi bireyler yetiştirmektir. Bir insanın şahsiyet sahibi olabilmesi için de kendi millî kültürünün temsilcisi olması gerekir.²³⁰² Gökalp'in hars adını verdiği toplumun dini, ahlaki, ekonomik, hukuki, sanatsal ve dile ait değerlerini kişiler, o toplumun içinde yaşayarak öğrenirler ve uyum sağlarlar. Eğitim, bireyleri bu sosyal çevreye göre yetiştirmeli ve hazırlamalıdır.²³⁰³

Gökalp'in özellikle bu görüşü Cumhuriyet döneminde etkili olmuş, Hasan Ali Yücel'e de tesir etmiştir. İttihat ve Terakki kongresinde yaptığı konuşmada Gökalp, kendi dönemindeki okulları ahlaki olarak değerlendirmiş ve sınıflanırmış, başka ülkelerde eğitim görmüş insanlar ahlak sahibi olurken bizde durum tam tersine demiştir. Ona göre ülkede yabancı mektepler, mektep ve medreseler eğittiği kimselerin ahlakını bozmakta ve vatana zararlı fertler yetiştirmektedir. Bunun sebebini de eğitimin milli olmamasına bağlamaktadır. Gökalp, bu üç kurum arasındaki tek ortak noktanın ise buralarda yetişenlerin karactersiz olmasını ifade etmektedir.²³⁰⁴

2299 M. Cem Şahin, "Ziya Gökalp'in Düşünce Sisteminde Din, Eğitim ve Kültür", *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), s.386

2300 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998, s.324.

2301 Şahin, "Ziya Gökalp'in Düşünce Sistemi", s.390.

2302 Suat Anar, "Ziya Gökalp'in Eğitim Anlayışı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14.cilt 1996, s. 132.

2303 İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yay., 1995, s.38.

2304 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniv. Yay., 1997, s.270-271.

Bundan dolayı Gökâlþ, eğitim in öğretimin Türk toplumunun ahlaki ve manevi ihtiyaçlarını din ve kültürle karşılamasını ve eğitim in bu ihtiyaçlara göre düzenlenmesini²³⁰⁵ savunmuş, gençlere dini ve ahlaki bakımdan nitelikli bir eğitim verilmesini, onları manevi yönden doyuran, kendi kültürlerine duyarlı ve ahlaklı gençler olarak yetiştirecek bir eğitim sisteminin gerekliliğine inanmıştır. Bir makalesinde Gökâlþ, sağlam bir şahsiyete sahip kimselerin genellikle çocukluklarında din eğitimi görmüş insanlar olduğuna dikkat çekmektedir. Gökâlþ'e göre çocukluk yıllarında; ramazanda beraber tutulan oruçların, bayram günleri, mevlit ve kandil geceleri, camide hep beraber kılınan namazların bu ortak yapılan ibadetler esnasında çocukların yaşadıkları dini tecrübelerin çocuklarda derin izler bıraktığını bundan dolayı sonraki yıllarda çocuğun dini ya da ahlaki değerlerine kaynaklık ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Gökâlþ'e göre başta ahlak olmak üzere bütün değerlerin kökü dini hayattır.²³⁰⁶

Ziya Gökâlþ'in ahlak ve karakter eğitimi hakkındaki görüşlerinin temeli ruhun terbiyesine dayanmaktadır. Ona göre eğitim sisteminin en büyük hedeflerinden biri de ruhun maddi kirlilerden arındırılarak kişinin sağlıklı ruhsal gelişimine öncülük edecek bir din ve ahlak öğretimi yapmak olmalıdır. Ona göre ruhun terbiyesi için insanın kendini yaratandan uzak olmaması gerekir.²³⁰⁷

Bireyin şahsiyetinin ve ruhunun eğitimi için dini ve milli terbiyeyi savunan Gökâlþ, milli bir kimlik oluşturmaya çalışmış, bunun için Türk toplumunun kendine özgü ahlaki ve kültürel değerleriyle, Batı'dan aldığı bazı değerleri arasında bir sentez yapmaya çalışmış ve sonuçta "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşıma ulaşmıştır. Gökâlþ'in bu yaklaşımında Türkçülük kültürü, İslamlaşmak ise ahlaki temsil etmekteydi.

Ziya Gökâlþ, önemle üzerinde durduğu ahlak eğitimi konusunda ahlakın temeline dini ve ahlakın temeline toplumu koyan iki görüşü uzlaştırmaya çalışmış, milli değerlerin öne çıkarıldığı, bilimsel yaklaşımın esas alındığı bir ahlak eğitimi fikri ortaya atmıştır. Ona göre batıdaki ilmi yöntemler kullanılarak dini ve milli ahlak toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmalı ve oluşturulmalıdır. Gökâlþ'in bu görüşlerinden Türkleşmek ve Muasırlaşmak fikri cumhuriyet dönemindeki ahlak eğitiminde benimsenmiştir.²³⁰⁸ Ziya Gökâlþ, toplumsal ahlakın olduğu kadar ilmi ahlaka da dikkate çekmiş insan için sadece sosyal ahlakın yeterli olmadığını belirtmiştir. Zihni, hissi ve unsurlarıyla ele aldığı ahlakın bu üç unsurunun birbirinden ayırlamayacağını savunmuş, felsefecilerin düşüncelerinden hareketle vicdanın insandan insana ve toplumdan topluma değışebileceğini ifade etmiştir. Durkheim'in

2305 Anar, "Ziya Gökâlþ", s.133 .

2306 M. Cem Şahin, "Ziya Gökâlþ'in Düşünce Sistemi", s.397.

2307 Süleyman Hayri Bolay, "Ziya Gökâlþ'in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi", *Ziya Gökâlþ Sempozyumu Bildirileri*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları, 1989, s.136.

2308 Safiye Kesgin, "Cumhuriyet Dönemi Ahlak Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme ve Öneriler", *Ahlak Eğitim Şurası*, Ankara: Eğitim- Bir- Sen, 2015, s.166.

fikirlerinden de etkilenen Gökalp, ahlaki toplumsal bir gerçeklik olarak değerlendirmiş ve ahlaki insanların uymakla yükümlü olduğu kurallar bütünü olarak tanımlamıştır.²³⁰⁹

Ziya Gökalp'in bütün bu fikirlerinin Atatürk üzerinde etkisini göstermiş ve eğitim politikası millileştirilmiş ve yine Cumhuriyetin ilk yıllarında milli karaktere sahip çocuklar yetiştirirken ahlak eğitiminin din eğitimiyle birlikte verilmesi faydalı görülmüştür. Cumhuriyetin ilk yıllarında okullarda Din Bilgisi dersinde milliyetçi bir söylem kullanılmış, milli ahlak vurgulanmış ve dini ahlakı da içerecek şekilde bir ahlak eğitimi yapılmıştır.²³¹⁰

Örneğin, okullarda ders kitabı olarak okutulan Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri kitabında ahlakın Kur'an ve Hz. Peygamberden öğrenileceğinin altı çizilmiş temel ahlaki değerler arasında en çok "hayırlı insan olmak" konusu işlenmiştir. Hayırlı insan olma konusu 4. sınıf ders kitabında özel iki başlık altında işlenmiştir. Ders kitabında İslam'ın en temel konusunun hayırlı insan olmak olduğu anlatılıp insanın ailesi, vatani, milleti, hükümeti ve tüm insanlık için hayırlı olmasının en önemli sorumluluk olduğu vurgulanmıştır.²³¹¹

2. Hasan Ali Yücel ve Hümanist Ahlak Anlayışı

Hasan Ali Yücel, eğitimde hümanist yaklaşımlarıyla tanınan 1938-1946 yıllarında görev yapmış Milli Eğitim Bakanıdır. Eğitimin bizzat içinden gelen ve yaşamı boyunca öğretmenlik, müfettişlik ve çeşitli eğitim kurumlarında müdürlük yapan Yücel sonraları siyasete de atılmış, milletvekilliği ve milli eğitim bakanlığı yapmış ancak ilmi çalışmalarını siyasi hayatı boyunca da devam ettirmiştir. Bu çalışmalarının bir sonucu olarak, ders kitapları ve şiirler yazmış bu yönüyle de hem eğitim hem de kültür dünyasına önemli katkılar sunmuştur.²³¹²

Hasan Ali Yücel'in düşünce ve uygulamaları incelendiğinde II. Meşrutiyet döneminde etkili olmuş düşünürlerin her birinden etkilendiği ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Emrullah Efendiden Aydınlar eğitimi konusunda, Tevfik Fikret'ten hürriyet ve adalet konusunda Satı Bey'den ilköğretim ve metodoloji konularında, Ziya Gökalp'ten Türklük şuuru, kongreler ve dil konularında, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'ndan üretime dayalı okul, köy enstitüsü uygulamaları konularında etkilendiği görülmektedir.²³¹³

Fikri olarak Yücel'in yaşadığı dönemde meydana gelen II. Dünya Savaşı ideolojik anlamda Türkiye'yi etkilediği gibi Yücel'i de etkilemiştir. Bu dönemde artan Hümanizm fikri Yücel'in de bu felsefeyi benimsemesiyle beraber Türk eğitim sisteminde milli eğitim anlayışından hümanist anlayışa yönelme gerçekleşmiş, eğitimin öncelikli amacı da "iyi

2309 Ufuk Bircan, "Ziya Gökalp'in 'Felsefe Dersleri' Üzerine", *Çanakkale, Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Mart/1 4, 2019, s. 49.

2310 Safiye Kesgin, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi" s. 214.

2311 Mustafa Adak, 1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği), İstanbul Ü. SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüksek Lisans Tezi, 2019, s.75.

2312 Kemal Kocabaş, "Hasan-Ali Yücel'i Ve İsmail Hakkı Tonguç'u Yeniden Anlamak", *Tebeşir*, 2021, s.4.

2313 Ümit Savaş Taşkesen, "Hasan Ali Yücel'in Eğitim Felsefesi ve Türk Milli Eğitimine Katkıları", *Selçuk Ü SBE İlköğretim ABD Sınıf Öğretmenliği Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*, Konya, 2006, s.60.

yurttaş” yetiştirmek olarak değişmeye başlamıştır.²³¹⁴ Hasan Ali Yücel’in eleştirel akıl ve sentezci düşünce yapısı hangi ideoloji olursa olsun kendini tam anlamıyla o fikrin fedaisi yapmamasına neden olmuş bu yüzden de her ne kadar eğitimde hümanist bir anlayış benimsendiği ifade edilse de kendisinin felsefi tutarlılık ve özgünlük anlamında sistemleştirilmiş bir eğitim felsefesi bulunmamaktadır. Buna göre Hasan Ali Yücel’in sadece hümanist değil aynı zamanda milli bir eğitim anlayışının da olduğunu vurgulamak gerekir.²³¹⁵ Bu yönüyle onun Hümanizmi biraz daha farklı algıladığını, hümanist sistemin tüm fikirlerini benimsemediğini düşünmek yanlış olmaz. Zira Yücel’in hümanizm anlayışında hümanist yaklaşımdaki gibi millilik değerini kaybetmediği gibi milliyetçilikten hümanizme ulaşan bir fikir mevcuttur. O, Hümanizmi milletleri yok eden bir insanlık dini gibi görmemiş millet şuuru olmadan hümanizmin gelişemeyeceğini ileri sürmüştür.²³¹⁶ Yine, teoriyi pratikten daha önemli gören Hümanist düşüncenin tersine o, hayata uygulanmayan bilginin gereksiz olduğunu savunmuş, bu düşüncesinin bir yansıması olarak bakanlığı döneminde mesleki eğitime önem vermiş ve Köy Enstitülerini kurmuştur.²³¹⁷

Yücel’in Bakanlığı döneminde etkilendiği Hümanist eğitim akımının temelinde insan vardır ve insan sevgisini ön plana çıkararak insanı yüceltmektedir.²³¹⁸ Doğüstü olan her şeyi reddeden ve bilimsel sebepselliği esas alan hümanist eğitimin ahlak anlayışına göre de ahlak, dini veya ideolojik bir onay gerektirmeyen, otonom ve durumdan duruma değişiklik gösterebilen bir olgudur.²³¹⁹ İlhamını Yunan ve Roma medeniyetinden alan Hümanistler için, bu iki medeniyetin dayandığı ahlâki değerler, hem Hıristiyanlık hem de diğer dinlerin ahlâk anlayışlarından daha üstündür.²³²⁰

Hasan Ali Yücel’in Hümanizm’den ilham aldığı ahlak anlayışına göre ahlak dinden arındırılmış ve laik olmalıdır. Fazilet ve ahlak konusu üzerinde önemle duran Yücel, ahlakın teoriden ziyade pratikte gösterilmesi gerektiğini vurgular. Üzerinde önemle durduğu bu konu, bakanlığı döneminde gerçekleştirilen II. Maarif Şurasının da başlıklarından biri olmuştur. Yücel burada yaptığı konuşmasında millî birliğin, ahlakın, ana dilin öğretilmesinin ve tarih bilincinin öneminin altını çizmiştir. O, öğrencilere öğretecek ilk ahlaki ilkenin kendi vatani ve milleti için çalışmak ve her daim kendisiyle birlikte milletini düşünerek hareket etmesi olması gerektiğini belirtmiş, öğrenciler milliyetçilik bilincinin sürekli aşılması gerektiğini vurgulamıştır.²³²¹ Bu konuşmanın ahlak kısmında ise

2314 Sait Dinç, “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihimizde II. Milli Eğitim Şurası (15-21 Şubat 1943) ve Uygulamaları”, s.1.

2315 Taşkesen, “Hasan Ali Yücel’in Eğitim Felsefesi”, s. 107.

2316 Taşkesen, “Hasan Ali Yücel’in Eğitim Felsefesi”, 2006, s.72.

2317 Taşkesen, “Hasan Ali Yücel’in Eğitim Felsefesi”, 2006, s.74.

2318 Fatma Varış, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Konya: atlas Kitabevi, 1994, s.73.

2319 İsmet Şahin, “Hümanizm ve Eğitim”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 3/11, 2005, s.50.

2320 Kadioğlu, “Hümanizm”, s.160.

2321 İkinci Maarif Şurası, Çalışma Programı, Raporlar, Konuşmalar, İstanbul, MEB, 1991, s.17.

“...Yapmayı istediğimiz telkinlerin ilkelerini Millî faziletlerimizden çıkarabiliriz. Çünkü Millî hayatımız bize, en büyük ahlâk düsturlarını verecek derecede zengindir. Siyasal ve medeni tarihimizin olayları ve büyükleri, halkımızın düşünceli ve ihtiyatlı hayatı, vakarlı hareket tarzı, çetin toprak terbiyesinden aldığı gerçekçi görüşü, en değerli ahlâk temelleridir. Atasözlerimiz tükenmez hakikatler hazinesidir. Türk milletinin vatanseverlik ruhu ise üzerine kişi ve cemiyet ahlâkını inkılâpçı ve laik bir ruhla dayandırabileceğimiz yıkılmaz temeldir.”²³²²

Bu konuşmadan Yücel’in ahlakın temelini toplumda gördüğünü anlamaktayız. Bu fikirlerin yansımaları dönemin ahlaki konu alan ders kitaplarında da görmek mümkündür. Örneğin 1930 İlk Mektep Yurt Bilgisi ders Müfredat Programında, tarihe mal olmuş önemli şahsiyetlerin hayatları, milli bilinç ve kültürel değerlere vurgu yapılmıştır. Bununla beraber, ilk mektebin temel amacının iyi vatandaş yetiştirmek olduğu ayrıca gençlerin mensup olduğu milletin temel değerlerini öğrenmesi üzerinde durulmuştur.²³²³

Yücel, iyi insan yani ahlaklı olma ile iyi vatandaş olma arasında karşılıklı ilişki kurmaktadır. Ona göre, milletin sağlam olması için insanların her tür özveriyi yapması, iyi yurttaş olması gerekir. Burada iyi insan olmak, toplumsal dayanışmayı sağlayacak işler yapmak ve toplumun iyi işlemesine katkıda bulunmaktır. Yücel, insanın görev ve haklarla donatılmış toplumsal bir varlık olduğunu ve ahlak öğretiminde insana saygının esas olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak, Yücel için öncelik, yurttaş bireyin millet için yerine getireceği görevlerdir. Yurttaşlar bu görevlerini yerine getirirken, aynı zamanda faziletli olmalıdırlar. Başkalarına karşı ödevler ve kişinin onları da en az kendi kadar düşünmesi Yücel’e göre önemli bir fazilettir.²³²⁴

Yücel, “İyi Vatandaş, İyi İnsan” olmanın yolunu Sokrates’in de işaret ettiği laik ahlakta bulmaktadır. Antik Yunan’daki iyi vatandaşın sahip olması gereken erdemi, Yücel, laik ahlak olarak görmektedir. Bu aynı zamanda, Aristoteles’in iyi insan ve iyi yurttaş arasında kurduğu sıkı bağa da bir göndermedir. İnsanların toplum içinde ve toplumların birbirleriyle uyumlu bir şekilde yaşamasını iyi bir insan olmaya bağlıyor. Yani ona göre her şeyin başı iyi bir insan olmaktır. İyi bir insan olmanın da “insanlığın ahlak ve fazilet güneşleri” olarak adlandırdığı düşünürlerin, peygamberlerin ve bilim insanlarının oluşturduğu ahlak yasalarına uymakla mümkün olabileceğini savunuyor. Bunu savunmasının nedenini de insanoğlunun içinden geçtiği yıkımın maneviyata olan ihtiyacı arttırmasına bağlıyor.²³²⁵

Yine Hasan Ali Yücel’in başkanlık ettiği ahlak konulu II. Maarif şurasının komisyon raporunda ahlak eğitiminin amaçlarının ne olacağı belirtilmiş, Türk ahlakının kişisel ve toplumsal ilkeleri 23 maddede özetlenmiştir. Kanunlara uymak, en yüksek medeniyet

2322 İkinci Maarif Şûrası, s.10.

2323A.Yalçın, N. E. Akhan, “Cumhuriyetten Günümüze Sosyal Bilgiler Programlarının Sosyal Bilgiler Öğretim Yaklaşımlarına Göre İncelenmesi”, *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 12/3, 2019, s. 848

2324Mustafa Gündüz, “Hasan Ali Yücel ve Yurttaşlık Anlayışı”, *Tebeşir*, 15, 2021, s.16

2325 Gündüz, “Hasan Ali Yücel ve Yurttaşlık”, s.16

seviyesine çıkmayı amaç edinmek, kendi menfaatini milletin menfaatiyle bir tutmak, doğru söylemek ve yurttaşlarını sevmek ideal Türk gencinin başlıca özellikleri sayılmıştır. Türk ahlakının kişisel ve toplumsal ilkeleri içinde ise genel hatlarıyla, Cumhuriyeti ve bağımsızlığı savunmak, çalışkanlık, başkalarına zarar vermemek, iyiyi ve doğruyu gözetmek, kendi şahsi menfaatini millettten üstün tutmamak, gösteriş düşkünü olmamak, adaleti gözetmek, aileyi korumak, sağlığına dikkat etmek, kibirli olmamak, cömert olmak, savurgan olmamak, saygılı olmak, söyleneni dinlemek, merhamet ve şefkat sahibi olmak ile estetik zevk sahibi olmak gösterilmiştir.²³²⁶

Hasan Ali Yücelin buradaki beyanlarına paralel bir şekilde şurada alınan kararlardan biri olan Yurt Bilgisi dersinin ismi, 1944-1945 eğitim-öğretim yılında Yurttaşlık Bilgisi olarak değiştirilmiş ve ahlak dersleri müfredatta ön plana çıkarılmıştır. Programda geçen, ulus ve yurt işlerine karşı öğrencilerde yakın ilgi uyandırmak, ulus ve yurt işlerini her işin üstünde tutmayı ulus ve yurda karşı canla başla hizmet etmeyi; çocuklarda alışkanlık ve ülkü haline getirmek şeklindeki ifadeler II. Maarif Şurasının raporunda yer alan ideal Türk gencinden beklenen özelliklerle örtüşmektedir. Ayrıca yine Yurttaşlık bilgisi ders müfredatındaki “Türk devriminin manasını, ayrı ayrı yönlerden önemini, Türkiye’nin saadet ve refahını yaptığı ve yurdun geleceğine yapacağı etkiyi öğrencilere kavratmak ve onları Türk devriminin değerlerine bağlı ve bunları her zaman korumaya hazır, fedakâr birer Türk evladı olarak yetiştirmek”²³²⁷ gibi hedefler de II. Maarif şurasındaki kararlarla örtüşmektedir.

II. Maarif Şûrası’nda ortaya konan Türk Toplumunun Ahlak İlkeleri, 1949 yılında çıkarılan İlköğretim Programı ve 1973 Millî Eğitim Temel Kanunu’nda yer alan Türk Millî Eğitimi’nin Amaçları metinlerine de kaynaklık etmiştir.²³²⁸

Buna göre, 1973’te çıkarılan Millî Eğitim Temel Kanunu’na göre Türk Millî Eğitiminin genel amacı, Türk Milletinin bütün fertlerini, Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk Devleti olan Türkiye Cumhuriyetine karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmektir. Bir diğer amacı ise, beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş

2326 M. Balcı, “Tek Parti Döneminde Eğitim Şuralarının Hükümetlerin Eğitim Programlarına Etkisi Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi”, 9 (17) Bahar. 2019, s. 154

2327 Yalçın ve Akhan, “Cumhuriyetten Günümüze Sosyal Bilgiler”, s.848.

2328 Erdoğan Başar, *Millî Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1920-1960)*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2004, s.375

bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmektedir.²³²⁹

Böylece Hasan Ali Yücel'in fikir ve politikalarının 1970'lere kadar Milli Eğitime etki ettiği fikrini çıkarmak çok da yanlış olmaz. Ancak özellikle çok partili sisteme geçişten hemen önce Türkiye'de din ve ahlak eğitimi konusunda farklı fikirler ortaya konmaya başlanmış ve bu konuda yeni bir sürece girilmiştir. Şüphesiz bu konudaki fikirlerin somut adımlar olarak atılmasında CHP'li bir başbakan olarak Şemsettin Günaltay'ın rolü büyüktür. Zira kendisinden sonraki süreç, Türkiye'de din ve ahlak eğitimi konusunda her geçen gün daha olumlu adımlar atılarak ilerlemiştir.

3. Şemsettin Günaltay ve Dini Ahlak Anlayışı

Kuvvetli bir medrese öğrenimi gören, hem Doğu'yu hem Batı'yı yakından tanıma imkânı bulan ve birkaç dil bilen Günaltay düşünceleri, eserleri ve devlet adamlığıyla Cumhuriyet devrinde din-devlet ilişkilerinin şekillenmesinde önemli rol oynamış, özellikle başbakanlığı döneminde din, din eğitimi ve laiklik politikalarında gerçekleştirilen değişiklik ve yeni düzenlemelerde etkili olmuştur.²³³⁰ Onun başbakanlığı döneminde ihtiyari de olsa okullarda din öğretimine başlanmasına karar verilmiş, daha önce içinde barındırdığı hatalar nedeniyle sık sık eleştirilen Müslüman Çocuğunun Kitabının okullarda okutulmasından vazgeçilip onun yerine 1949-1950 ders yılından itibaren okullarda okutulmak üzere Ahmet Hamdi Akseki'ye bir ders kitabı hazırlattırılmıştır. Günaltay zamanında yine İmam-Hatip kursları ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmıştır.

İyi bir din eğitimi almış olan Şemsettin Günaltay dinin fitraten insanlar için bir ihtiyaç olduğunu ve insan fitratına en uygun dinin İslamiyet olduğunu savunmuştur. Günaltay ayrıca İslam dininin ahlaki fazilet demek olduğunu, çalışmanın İslam'da büyük yerinin olduğunu, İslam dininin fikir hürriyetine hürmetli olduğunu ve İslamiyet'in ilerlemeye engel değil, ilerlemeyi ve hoşgörüyü bünyesinde taşıdığını belirtmiştir.²³³¹

Günaltay'a göre, din ile ahlak/erdem arasında bir bağ vardır. Din, müntesipleri için ahlaki bir âmildir. Çünkü, "Din, her türlü ahlaki faziletin, hem menşei, hem de kuvve-i müeyyidesidir". Bu çok önemlidir. Çünkü, temeli olmayan bir ahlak anlayışı, toplumsal dayanışmayı bozar.²³³² Günaltay'a göre, insanda fitraten var olan kabiliyetlerin ortaya çıkmasına, insanın ahlakının daha düzgün olmasına hizmet etmesi sebebiyle eğitim büyük önem taşımaktadır. Ona göre, "bir mefkure gözetilerek" bir yandan yeni nesil yetiştirilirken, diğer taraftan okul çağı geçmiş olanlar çeşitli yollarla eğitilmelidirler.²³³³

2329 M. E. Temel Kanunu, 1973

2330 Kamil Şahin, "Şemsettin Günaltay" *TDV İslam Ansiklopedisi* c:14 1996, s.286

2331İ. E. Aydın, "Şemseddin Günaltay'ın Hayatı, Eserleri ve Dini Islah Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s.153

2332 İlhami Ayrancı, "Bir Tarihçi Olarak Mehmet Şemsettin Günaltay (Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İle İlgili Eserlerinin Tahlili)", *Ankara Ü. SBE İslam Tarihi ve Sanatları ABD Doktora tezi* 2007, s.71.

2333 Ayrancı, "Bir Tarihçi Olarak Mehmet Şemsettin Günaltay ", s.73.

Günaltay'a göre, ahlak kanunları sayesinde toplum ahenkli bir şekilde yaşayabilir. Bu itibarla ahlakın tesisi ve toplumsal vicdanın geliştirilmesi için okullarda din öğretimine önem verilmelidir. Dini bilgilerin halka ehil eller tarafından verilmesi gerektiğini savunan Günaltay'ın din eğitimi ve İslam'ın iyi bir şekilde öğretilmesi yönündeki düşüncelerini, Başbakanlığı döneminde tam olmasa da uygulamaya koyduğu görülmektedir.

Günaltay'a göre, ahlaki meziyetlerden uzak olan bireyler ne seviyede tahsil görmüş olurlarsa olsunlar sosyal ahenge ve ilerlemeye hiçbir zaman istenilen katkıyı sunamazlar. Bu tarz bireylerden teşekkül eden toplum da dışarıdan muhteşem ve debdebeli göründe de gerçekte içten içe çürümeye mahkûmdur. Şu halde belki eğitim-öğretimden bile çok daha öncelikli olarak fertlere benimsetilmesi gereken şey ahlaki meziyetlerdir.²³³⁴

Günaltay'a göre ahlak eğitimi öncelikli olarak ailede verilmelidir. Ailenin ahlaki gelişim konusunda çocuğa etkisini kaçınılmaz olarak değerlendiren Günaltay, başta anne-baba olmak üzere ev ahalisinin tamamını hatta komşuları bile bu etki sahası içerisine dâhil etmiştir. Çocuk, küçük yaşlarından itibaren iletişim halinde olduğu bu kişilerin tamamından az çok etkilenir ve ahlaki gelişimi yavaş yavaş şekillenir. Dolayısıyla ahlaki gelişim açısından özellikle ilk çocukluk dönemi anne-baba tarafından basite alınmamalı, özel bir ilgiyle takip edilmelidir. Günaltay, ahlaki tarif eden ilim erbabının onu ruhta yerleşen bir meleke olarak tarif ettikleri hususunu öne çıkarmış, çocukta ahlaki meziyetlerin yerleşmesinde aile ortamında tekrar tekrar tecrübe edeceği hallerin, sonrasında okul ortamı ve sosyal çevre deneyiminin ve bu ikisi arasında bir uyum ve birlikteliğin olmasının önemine ayrıca dikkat çekmişti

Mekteplerde ahlak eğitiminin mahiyeti ve keyfiyeti Günaltay'ın üzerinde durduğu bir diğer tartışma konusudur. Ona göre ahlaka dair bilgilerin verildiği dersler medeniyetle ilgili malumatın okutulduğu derslerle bir arada verilmelidir. Zira bu iki dersin konuları arasında büyük oranda paralellik vardır. Aynı usulün Fransa'da da başarılı bir şekilde yürütüldüğünü hatırlatan Günaltay'a göre, ahlak eğitimi ve ahlak öğretimini de birbirine karıştırmamak gerekir. Mekteplerde ahlak öğretimi sadece ilgili dersin müfredatı ile sınırlıyken ahlak eğitimi diğer derslerde, teneffüslerde, her yerde ve her anda devam etmelidir. Okuma derslerinde seçilecek parçalar ahlak eğitiminden numuneler taşımalıdır. Diğer derslerin birçoğu sabır, kararlılık, kanaatkâr olma, merhamet, yardımlaşma gibi ahlaki erdemleri öğrencilere tanıtmaya vesile olabilir. Gerek derslerde gerekse mektep ortamının tamamında çocukların ahlaki gelişiminin takip edilmesini önceleyen Günaltay'a göre mektep özelinde bu konuda en önemli görev rehber öğretmenlere (mubassır) düşmektedir.²³³⁵

Şemsettin Günaltay hükümetinde Millî Eğitim bakanı olan ve Hasan Ali Yücel'in yakın arkadaşı ve fikirdaşı olan Hasan Tahsin Banguoğlu, çok da benimsemediği bu fikirler karşısında bir ilâhiyat Fakültesi hocası ve dekanı olan başbakanın büyük bir kararlılıkla

2334 Ramazan Gürel, Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Sebülürreşâd Dergisinde Yayımlanan Makaleleri Işığında Eğitim Öğretim İle İlgili Görüşleri, *Darulfunun İlahiyat* 30/2, 2019, s.425.

2335 Gürel, "Mehmet Şemseddin Günaltay" s.426

konuya eğilmesi ve parti içinden İbrahim Arvas, Fatin Gökmen ve arkadaşlarının baskısı üzerine eski tutumunu yumuşatmış, sonuçta İmam-Hatip kurslarıyla 1949'da İlahiyat Fakültesi'nin açılışı gerçekleşmiştir.²³³⁶

Böylece, Hasan Ali Yücel zamanında uygulanmaya çalışılan eğitim ile toplumun sahip olduğu değerler birbiriyle örtüşmediğinden ortaya çıkan sorunlar karşısında, halkın din ve ahlak eğitimi konusundaki istek ve ihtiyaçlarını dile getirmesiyle geçmişte din eğitimi örgün eğitimden uzaklaştıran iktidar iradesi bu kez okullarda yeniden din eğitimi verilmesini ve dolayısıyla milli ahlakla birlikte dini ahlakın eğitiminin yapılmasını sağlamıştır.²³³⁷

Sonuç

Cumhuriyet döneminde her alanda büyük değişimler ve dönüşümler yaşandığı gibi hem genel eğitim hem de din ve ahlak eğitimi konusunda da çok farklı bir döneme girilmiş ve çeşitli değişiklikler yaşanmıştır. Ancak her alanda yaşanan bu köklü değişikliklerin fikri altyapısının birdenbire ortaya çıkmadığı herkesin malumudur. Bu fikri alt yapının temellerini Osmanlı Döneminde Tanzimatla başlayan yenileşme hareketlerine kadar geri götürmek mümkündür. Tanzimattan Cumhuriyet'e kadar eğitim, bilim, teknoloji gibi pek çok alanda Batıdan geriye kalmanın sebepleri üzerine çok kafa yorulmuş, çözüm için pek çok fikir öne sürülmüş ve bu fikirlerin bir kısmı da uygulamaya sokularak denenmiştir. Sonuçta gerek askeri gerekse eğitim alanında eskiyi kaldırmadan yeni kurumların ortaya çıkmış olması yeni sorunları ve çatışmaları da beraberinde getirmiştir. En büyük çatışma ise belki de farklı eğitim kurumları arasında yaşanmıştır.

Cumhuriyet döneminde ise yapılan bütün bu fikri tartışmalar ve yaşanan tecrübelerin neticesinde belli bir olgunluğa ulaşılmış ve Tevhid-i Tedrisat gibi radikal kararlar alınmış, eğitimde millilik esas alınmış, okullarda dini ve ahlaki bir eğitim verilmiştir. Bu konuda Ziya Gökalp dönemin politikacılarına ilham kaynağı olmuştur. Ancak kısa süre sonra okullarda din eğitimi terkedildiği gibi dine dayanmayan bir ahlak eğitimi verilmiş, milliliği de içinde barındıran Hümanist bir yaklaşım tercih edilmiştir. Bu uygulamada en büyük rol ise dönemin Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Ali Yücel'in olmuştur. Uzun bir aradan sonra ise gerek din eğitiminin gerekse dini ahlak eğitiminin okullarda olmayışından toplumda yaşanan olumsuzluklar ve halkın yaşadığı huzursuzluklar ve talebi doğrultusunda din eğitimi ve dine dayalı ahlak eğitimi konusunda önemli adımlar atılmıştır. Bu adımların atılmasında da şüphesiz en büyük pay kısa süreli başbakanlığı döneminde Şemsettin Günaltay'a ait olmuştur. Şemsettin Günaltay'ın açtığı yol günümüze kadar genişleyerek devam etmiş, ihtiyari olarak okullara tekrar getirdiği din dersleri sonrasında zorunlu olmuş, açtığı İmam- Hatip okulları ve İlahiyat Fakültelerine her geçen gün yenileri eklenmiştir.

2336 Osman Fikri Sertkaya, "Hasan Tahsin Banguoğlu", TDV İslam Ansiklopedisi 5.cilt İstanbul 1992, s.59

2337 Kesgin, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi", s.217

Kaynakça

Adak, M. (2019) 1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)". *İstanbul Ü. SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüksek Lisans Tezi*. 2019.

Akseki, A. H. *Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı*. (sade. Ali Arslan Aydın). Ankara: Nur Yay. 1991.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniv. Yay. 1997.

Anar, S. "Ziya Gökalp'in Eğitim Anlayışı". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14.cilt. 1996.131-134

Aydın, İ. E. "Şemseddin Günaltay'ın Hayatı, Eserleri ve Dini Islah Düşüncesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2002. 143-167

Ayrancı, İlhami. "Bir Tarihçi Olarak Mehmet Şemsettin Günaltay (Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İle İlgili Eserlerinin Tahlili)". *Ankara Ü. SBE İslam Tarihi ve Sanatları ABD Doktora tezi*. 2007.

Balcı M. "Tek Parti Döneminde Eğitim Şuralarının Hükümetlerin Eğitim Programlarına Etkisi" *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9 (17) Bahar/Spring. 2019. 143-164

Başar, Erdoğan. *Millî Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1920-1960)*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi. 2004.

Başgöz, İlhan. (1995) *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*. Kültür Bakanlığı Yay.

Başkurt, İ. "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açılı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0(6), 2002, 69-100

Bircan, U. Ziya Gökalp'in "Felsefe Dersleri" Üzerine, *Çanakkale, Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Mart/1 (4). 2019. 37-53.

Bolay, S. H. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay. 1999.

Bolay, Süleyman Hayri. "Ziya Gökalp'in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi". *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları. 1989.

Cevizci, A. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yay. 2002.

Çoban, M. "Cumhuriyetin İlk Yılları Ahlak Algısı ve Eğitimi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 . 2014. 31-69.

Dinç, S. "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihimizde II. Milli Eğitim Şurası (15-21 Şubat 1943) ve Uygulamaları". Erişim: 03.08.2021. http://turkoloji.cu.edu.tr/ATATURK/arastirmalar/sait_dinc_II_milliegitim_surasi.pdf

Dönmez, B. "Öğretmenlik Meslek Ahlakının Aşınma Sürecine İlişkin Bir Değerlendirme". *Ahlak Eğitim Şurası*, Ankara: Eğitim- Bir- Sen. 2015. 524-539.

Durkheim, Ahlak Eğitimi, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 2004

Gündüz, M. Hasan Ali Yücel ve Yurttaşlık Anlayışı". *Tebeşir*. 15. 2021. 15-16.

Gürel, Ramazan. "Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Sebülürreşâd Dergisinde Yayınlanan Makaleleri Işığında Eğitim Öğretim İle İlgili Görüşleri". *Darulfunun İlahiyat* 30(2). 2019. 407-431.

İkinci Maarif Şûrası, Çalışma Programı, Raporlar, Konuşmalar, İstanbul: MEB, 1991.

Kadioğlu, M. Hümanizm, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/101256>

Kesgin, S. (2015). Cumhuriyet Dönemi Ahlak Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme ve Öneriler, *Ahlak Eğitim Şurası*, Ankara: Eğitim- Bir- Sen (164-200).

Kesgin, S. “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (1) 2011. 209-238.

Kocabaş, K. “Hasan-Ali Yücel’i Ve İsmail Hakkı Tonguç’u Yeniden Anlamak”. *Tebeşir*,2021, 15, 4-8

Milli Eğitim Temel Kanunu, 1973, Erişim: 06.08.2021
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>

Kılıç, R. “Ahlaki Temellendirme Problemi”. *Felsefe Dünyası*, 8/ Temmuz 1993.

Kılıç, R. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1992

Özlem, D. *Etik-Ahlak Felsefesi*. Ankara: İnkılap Kitabevi. 2004.

Öztürk, O. Ahlak Olgusunun Kaynağı Nedir? *Köprü Dergisi*. 2006. Erişim:30.03.2021
<https://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=793>

Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları. 1999

Sertkaya, Osman Fikri. “Hasan Tahsin Banguoğlu”. *TDV İslam Ansiklopedisi* 5.cilt İstanbul 1992. 57-59.

Şahin, İ. “Hümanizm ve Eğitim”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 3 (11). 2005. 47-55

Şahin, Kamil. “Şemsettin Günaltay”. *TDV İslam Ansiklopedisi* c:14 1996. 286-288

Şahin, M. Cem (2011). Ziya Gökalp’in Düşünce Sisteminde Din, Eğitim ve Kültür EKEV Akademi Dergisi. 15/48 (Yaz 2011) 385-400

Taşkesen, Ü. S. (2006) Hasan Ali Yücel’in Eğitim Felsefesi ve Türk Milli Eğitimine Katkıları, Selçuk Ü SBE İlköğretim ABD Sınıf Öğretmenliği Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi ,Konya

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları. 1998.

Varış F. (1994) Eğitim Bilimlerine Giriş. Atlas Kitapevi, Konya.

Yalçın, A., Akhan, N. E. “Cumhuriyetten Günümüze Sosyal Bilgiler Programlarının Sosyal Bilgiler Öğretim Yaklaşımlarına Göre İncelenmesi”, *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 12 (3), 2019. 842-873.

HİKMET KAVRAMI VE NAMAZLA İLİŞKİSİ

Meryem YERLİⁱ²³³⁸

Giriş

Tanımlara baktığımız zaman hikmete verilen anlamlardan biri de “eşyanın hakikati”dir. Olayların arkasındaki sır perdesinin kalkarak eşyanın hakikatinin ortaya çıkması durumu hikmet olarak anlaşılmıştır. “Bu işin hikmeti nedir?” dendiğinde işin aslı, perde arkası kastedilmiştir. Hikmet kavramının bir karakter olarak insana yerleşebilmesi için kişinin genellikle Yaradan’ıyla baş başa kalması gerekir. Kulun Yaradan’ıyla baş başa kaldığı zamanlar ise sabır, dua ve namaz vakitleridir. Gerçekten de kendisini sarsan bir olaya tepki vermeyip sabrettiği zaman er ya da geç hikmet perdesi kalkarak insanda o olayın neden başına geldiğine dair belki de yalnızca kendisinin anlayabileceği bir bilgi ya da ilhamla beraber berralık ve sükûnet hali meydana gelir. Dua ise kulun Rabb’ine yalvarıp yakarmasıdır. Namaz konusuna gelince namaz sabır ve duaya göre daha farklı olup belli şekilde yapılan bir ibadettir. Hz. Peygamber’in, namaz için “dinin direği” buyurması ve Kur’ân-ı Kerîm’de de namazın sıklıkla anılması bu ibadetin önemini göstermektedir. Bizi namazın hikmeti konusunu araştırmaya sevk eden bu husus olmuştur.

Ankebût sûresi 45. âyette “Öyleyse ey Peygamber! Sana vahyolunan kitabı oku, anlat; namazı hakkıyla kılmaya devam et. Çünkü namaz hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoyar. Bil ki Allah’ı zikir; her an O’nu hatırd tutmak en büyük ibadettir.” buyurulmaktadır. Âyet okunduğunda şu sorular akla gelmektedir: Namazı hakkıyla kılmak ne demektir? Hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoyan namaz nasıl bir namazdır? Âyet böyle buyurduğuna göre hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoymayan namazı nasıl tanımlamak gerekir?

İnançlarımızla amellerimizin birbiriyle uyuşmaması dini hayatımızda var olan en önemli sorunlardan biridir. İbadetlerini yerine getiren ve kendini dindar addedenlerin davranışlarında bunların beklenen yansımalarının olup olmadığı hayati derecede önem arz etmekte ve çözülmesi gereken bir sorun olarak durmaktadır. Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey namazın âyette geçen sonuçlarını gerçekleştirmesi ve nerede eksiklik bulunduğu tespitinin kolay olması açısından epistemolojik bir tahlil yapmaktır.

Hikmet kavramının anlamlarına bakacak olursak:

İbn Manzur (711/1311) hikmetin Allah’a nisbet edilmesi durumunda “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” anlamına geldiğini belirtmektedir. “Hikmet” ve “hüküm” kavramları “bilmek/ilim” ve “anlamak/fıkıh” manalarında eş anlamlıdır. Ancak

hüküm, ilim ve fıkıhla birlikte “yargıda bulunmak/kaza” anlamında da kullanılmaktadır.²³³⁹ Nitekim hakîm denmesi öncelikli olarak hükmün Allah’a ait oluşundan dolayıdır. “Hüküm” kavramı “iyileştirmek amacıyla men etmek” anlamında da kullanılmıştır.²³⁴⁰ İbn Manzur insana nisbet edilmesi durumunda hikmetin “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma” anlamlarına geldiğini belirtir.²³⁴¹

Hikmet, müşterek bir sıfat olup hem Allah hem de kul için kullanıldığından Allah’a da kula da nisbet edilir. Tabî ki Allah açısından bu durum mutlak ve sınırsızken kul açısından sınırlılık arz eder. Bu mânada Allah’ın hakîm sıfatında bir artma ve eksilme söz konusu olmazken kulun hakîm sıfatında artma ve eksilme söz konusu olabilmektedir.²³⁴²

Râgıb el-İsfehânî’nin (502/1108) verdiği hikmet tanımlarından birisi “varlıkların hakikatini bilmek” şeklindedir. İsfehânî bu tanımında varlıkların hakikatinden kastedilenin onların küllî yönleri olduğunu belirtmiştir. İsfehânî, diğer bir tanımında ise hikmet, “beşerin gücü elverdiği nisbette takip edilecek siyaset bakımından Yaratıcı’yı taklit etmektir.” İsfehânî hikmetin dinî literatürde “aklî ilimler” anlamıyla kullanıldığını, Kur’ân’da hikmetin kitaptan ayrı bir şekilde anıldığını, kitabın yalnızca vahiyle, hikmetin ise akılla anlaşılabilen konuları resmettiğini ifade eder. Ona göre kitabın ve hikmetin Allah’tan nazil olduğunun Kur’ân’da belirtilmiş olması bu ikisinin farklı olmadığı anlamına gelmez. Kitap ve hikmet birbirlerine olan ihtiyaçlarından dolayı birlikte anılmıştır. Çünkü kitap olmasaydı akıl şaşkınlığa düşer, akıl olmasaydı kitap yararsız kalırdı.²³⁴³ İsfehânî’nin hikmete verdiği bir diğer anlam ise “menetmek” tir. Arapça’da “dizgin”e “hakeme” veya “hikmet” denmesinin sebebinin üzerine binilen hayvanı sağa sola sapmadan istenen yöne sevk etmeye yaraması olduğunu belirtmiştir.²³⁴⁴

Fahreddin Râzî (606/1210) Bakara sûresi 269. âyetinin tefsirini yaparken Mukâtil b. Süleyman’ın (150/767) eserine atıfla hikmet kavramının dört anlamından bahsetmektedir. Bu dört anlamın ortak yönü ona göre ilimdir. Ancak doğruyu bilmekle birlikte yapmak da da hikmetin anlamına dâhil olduğunu belirtmektedir.²³⁴⁵ Yani hikmet ilim-amel bütünlüğü olmakta, ilim zihinden kalbe yerleşince ameli de beraberinde getirmektedir. Nitekim Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (m. 1942) da tefsirinde hikmeti ilimden ziyade amele

2339 İbn Manzûr, *hkm*, ts., “Lisânü’l-Arab”; Zebîdi, *hkm* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1994), “Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus”, VIII/352-353; Ümmühan Ark, “Gazâlî ve İbn Rüşd’ün Hüküm İstinbâtındaki Temel Paradigmaları” 4/8 (2017), 97.

2340 Zebîdi, “Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus”, VIII/352-353; Ark, “Gazâlî ve İbn Rüşd’ün Hüküm İstinbâtındaki Temel Paradigmaları”, 97.

2341 İbn Manzûr, “Lisânü’l-Arab”.

2342 Süleyman Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 7.

2343 Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’ş-Şerî’a* (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1400), 104-405; İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/508.

2344 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, ts., I/167; Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 7.

2345 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Dâru’l-Fikr, 1401), VII/72-73; Kutluer, “Hikmet”, XVII/504.

nisbet etmiştir. Elmalılı aynı zamanda hikmeti menfaatlerin celbi mefsedetlerin def'i olarak tanımlar.²³⁴⁶ Hikmete “sözde ve fiilde isabet” şeklinde mâna veren âlimler de hikmetin amel anlamına işaret etmişlerdir.²³⁴⁷ Olayların perde arkasını gören kişi olarak hikmet sahibi insan olaylara karşı tepkisel değil etkisel davranmakta o etki de bizzat Yaradan’ın murad ettiği etki olmakta, bu kişiden yanlış söz ve fiil sadır olması artık söz konusu olmamaktadır. Aynı şekilde hikmete fıkıh anlamını veren âlimler de ilim-amel birlikteliğini kastetmişlerdir.²³⁴⁸

İslâm hukukçularına göre hikmet, “hükümün konuluş amacı” veya “bu hükümle sağlanmak istenen maslahat” anlamında kullanılmaktadır. “Mefsedetin giderilmesi” de aslında “maslahatın sağlanması”nın bir sonucu olmaktadır. Hikmetin, “hükümü koyan” ve “hükme muhatap olan” olarak ifade edilen iki yönü “hükümlerin konuluş amacı kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir” yargısında anlamını bulmaktadır.²³⁴⁹ İslâm hukukçularına göre hükümlerdeki incelik ve sırların kavranması, bunun sonucunda Şârî’in hakîmliğine istidlâl edilmesi ile keşfedilmiş olan sırlar da hikmet olarak adlandırılmaktadır.²³⁵⁰

Bir vasfın illet olmasını sağlayan mânanın hikmet olduğu düşüncesinde olan usûlcüler hikmetin gerçek illet olarak görülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onların bu yöndeki ifadeleri bize ta’lîlin mânası ve içeriği hakkında fikir vermektedir. Aslına bakılacak olursa usûlcüler, “hükümün konulmasına münasip düşen vasıf” anlamında kullanılan hikmetle ta’lîl konusunda ittifak halindedirler ve illette aranan temel özelliğin münasebet olduğu konusunda fikir birliği içerisindedirler. Münasebetin de anlamı “illetin menfaati sağlama ve mefsedeti giderme özelliği taşıması”²³⁵¹ şeklinde ifade edilmiştir.

Münasip vasıf konusunda farklı bir ölçüt ise “akıl ölçüğüne vurulduğunda yadırganmaksızın kabul edilmesi” şeklindedir. Bu ölçü Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039) tarafından ortaya konmuştur.²³⁵²

Şer’î hükümlerin yalnızca “maslahatların celbi mefsedetlerin def’i” için teşri kılındığı usûlcüler tarafından genel kabul gören bir durumdur. Bundan dolayı bir vasfın illet olarak değerlendirilmesinin o vasfın hikmete uygun olmasından kaynaklandığı düşünülür.²³⁵³ Dolayısıyla hikmetin tarifi de “hükümün teşri kılınması için münasip mâna” şeklinde

2346 M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (Eser Neşriyat, 1979), II/915.

2347 Kutluer, “Hikmet”, XVII/505.

2348 Kutluer, “Hikmet”, XVII/505.

2349 Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilm-i Usûli’l-Fıkh*, ts., V/287; Ferhat Koca, “Hikmet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/514.

2350 Koca, “Hikmet”, XVII/514.

2351 Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri, 2016), 101; Koca, “Hikmet”, XVII/515; Ümmühan Ark, *İslâm Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbatı Gazalî ve İbn Rüşd Örneği* (İstanbul, 2021), 216.

2352 Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 101; Koca, “Hikmet”, XVII/515.

2353 Şâtîbî, *Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1/264.

olmaktadır. Bu anlamda Şâri'in bir hükmü koymadaki maksadını anlamak için sorulan sorunun cevabı "hikmet" olmaktadır.²³⁵⁴

Hikmetin bir illet ekseninde bulunarak yapılmış olan teknik mânadaki kıyasın haricinde bazı İslâm hukukçularının özel anlamda "ıstıslâh teorisi" içerisinde, genel anlamda ise "hikmet" içerisinde yer alan yaklaşımları vardır. Bunlar "maslâhî kıyas", "mürsel kıyas" ve "mâna kıyası" gibi kavramlarla ifade edilmiştir.²³⁵⁵ Bu açıklamalardan usûlcülerin çoğunlukla, Allah'ın koymuş olduğu hükümlerde mutlak bir şekilde bazı maksatlar bulunduğu ve bu hükümlerin önemli bir kısmının ta'lîl edilebilir nitelikte olduğunu²³⁵⁶ düşündükleri anlaşılmaktadır. Şâri'in hükümleri koymadaki gayesi ise son tahlilde insanlara yarar sağlama ve onlardan zararı def etme esasına dayanmaktadır.²³⁵⁷

Kelâmcıların hikmet anlayışlarını genel olarak inceleyecek olursak; Mâtürîdî hikmeti "isabet" olarak yorumlar ve içtihadı cevaz verilmesini buna delil olarak gösterir. Ona göre içtihadı cevaz verilmesi müctehidin içtihadında isabet ettiğini gösterir.²³⁵⁸ Diğer bir ifadesinde ise hikmeti "her şeyi yerli yerine koyma" olarak tanımlamıştır. Bu tanım aynı zamanda "adalet" in de karşılığı olmaktadır. Mâtürîdî Kamer Sûresi 49. âyeti "*Biz her şeyi kendisinin sahip bulunduğu özelliğe göre yarattık.*" şeklinde yorumlamıştır.²³⁵⁹ Burada "kader" kelimesine "*her şeyin kendisinin sahip bulunduğu özellik*" anlamını verdiğini görüyoruz.

Kâdî Abdülcebâr'a göre hikmet ilim demektir. Hâkim âlim sıfatına karşılık gelmektedir. Râgıb el-İsfehânî'nin aksine Kâdî Abdülcebâr hikmetin kitap anlamında kullanıldığını söylemektedir.²³⁶⁰ Ona göre hikmet aynı zamanda "Allah'ın mahlûkata ve insanlara yönelik faaliyetlerini kapsar ve her işi yerli yerinde yaptığını" ifade eder.²³⁶¹

Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın fiillerinin muhtevasında çirkinliğin bulunmadığı ve O'nun çirkin bir fiili dilemesinin câiz olmadığı görüşünü savunurlar. Bundan dolayı mükellef olan bir kişinin Şâri'in her fiilinde olan hikmeti bilmese bile O'nun yaratmış olduğu her şeyin ve yapmış olduğu her fiilin "hasen" ve "akla uygun" olduğuna inanması gerekmektedir. Bu konuda âlime düşen ise inkâr edenler tarafından kötülük probleminin istismar edilmesine engel olmak ve genel olarak dinle alakalı şüpheleri gidermek amacıyla eşyanın ve olayların inceliklerini araştırmaktır.²³⁶²

Eşarîlerin genel tanımına göre fiildeki hikmet Allah açısından "fiilin fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi"dir.²³⁶³ Eşarî (324/935-936)'ye göre, hangi suretle meydana

2354 Koca, "Hikmet", XVII/516.

2355 Koca, "Hikmet", XVII/516; Ark, *İslâm Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbatı Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*, 217.

2356 Şâtîbî, *Muvâfakât*, II/306.

2357 Koca, "Hikmet", XVII/518.

2358 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut, 1425), I/227.

2359 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 391-392.

2360 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, ts., V/222.

2361 M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), XVII/511.

2362 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI/58-59; Özervarlı, "Hikmet", XVII/512.

2363 İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, ts., 98.

gelirse gelsin Allah'ın tüm fiilleri hikmetlidir.²³⁶⁴ Gazzâlî (505/1111) hikmeti tabiattaki olayların düzen ve inceliklerini, bununla birlikte bu olaylardan beklenenin gerçekleşmesi için nasıl olmaları gerektiğini kavramak ve tüm yönlerini bilmek, vâkî olan şeylere dair olayların içyüzüne vâkîf olmak yani eşyanın hakikatini bilmek şeklinde tanımlamıştır.²³⁶⁵

Modern optiğin babası olarak bilinen İbnü'l-Heysem (432/1040) felsefenin yararlarına dair yazmış olduğu “*an Semerâti'l-Hikme*” adlı eserinde döneminin hikmet anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre hikmet “bütün doğruları bilmek, yararlı bütün şeyleri yapmak”tır. İnsan saadet talebinde bulunma eğilimindedir. Bu eğilim, insanın sahip olduğu akıl sayesinde olup bu özelliği onu diğer canlılardan ayırmaktadır. Ancak buradaki “saadet” kitlelerin anladığı değil, gerçek anlamda iyiyi yahut bizâtili iyiyi, Rabbi tarafından kendisi için murâd edilen iyiyi idrak etmekten ibarettir. Dolayısıyla hikmet kavranınca insan doğal olarak saadete ulaşmış olmaktadır. Bununla birlikte hikmet sahibi olmayan insan varlık sebebini gerçekleştiremediği için nâkıs olup onun ancak kuvve halinde insan sayılması lâzımdır. Hikmet sahibi olan insan ise bizzat kâmil insandır; yaratılış amacına uygun olarak kendini gerçekleştirdiği için diğer canlılardan da ayrılmıştır.²³⁶⁶

Tasavvufta hikmetin; “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi” gibi anlamlarda kullanıldığını görüyoruz. Nitekim ilk sûfilerden Hakîm et-Tirmizî (320/932) hikmete “kişinin nefsinin ve eşyanın hakikatini bilmesi”²³⁶⁷ şeklinde anlam vermiştir. Yine ilk sûfilere göre hikmet “çabayla kazanılan, özenle korunan çok değerli bir gizli bilgi”dir. Bu bilgiye sahip olan kişiye hikmet sahibi anlamında hakîm denmektedir.²³⁶⁸

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240) hikmete alışlagelenin dışında farklı bir anlam vermiştir. Ona göre hikmet kelimesi “hkm” olan kök anlamı da dikkate alındığı zaman bilgiyi hikmet adını verecek kadar özel kılan şey ondaki etki edici ve hükmedici niteliklidir. Bundan dolayı hikmet sahibi olan kişi, hikmetin bilgisini elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bu bilgiyi kullanır, uygular ve onunla hükmeder. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet “her şeye hakkını vermeyi, her şeyi yerli yerine koymayı” sağlar.²³⁶⁹ Bu mânada hikmet adaletle eş anlama gelmiş olmaktadır. Hâkimlere bu adın verilmesi de hikmetle hüküm vererek her şeye hakkını iade etme ve bu şekilde adaleti sağlama düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Burada ayrıca aynı kökten geldiği için hüküm ile hikmet arasında da bir mânâ ilişkisi

2364 İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 142; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* (Ankara, 2012), 329.

2365 Ebu'l-Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, ed. İnsaf Ramazan (Beyrut, 2003), 121.

2366 İbnü'l-Heysem, *Makâle 'an Semerâti'l-Hikme* (Kahire, 1411), 17-22; Kutluer, “Hikmet”, XVII/507.

2367 Hâkim Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, ed. Osman Yahya (Beyrut, ts.), 348.

2368 Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye* (Kâhire, 1406), 226; Mustafa Kara, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/518-519.

2369 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut, ts.), III/405-406VII/378-379.

bulunmaktadır. Mutlak anlamda hakîm, her şeye yaratılışını verip yerli yerinde yaratan Allah'tır. Tâhâ Sûresi'nde Hz. Musâ'nın "Sizin Rabbiniz de kimmiş?" diye soran Firavuna verdiği cevap: "Bizim Rabbiniz her varlığı, ona gerçek özünü ve biçimini vererek yaratan, sonra da onun işlevini en iyi şekilde yerine getirmesini sağlayandır" şeklindedir.²³⁷⁰ Mealini aldığımız âyetin dipnotunda Katâde'nin bu âyeti "Yüce Allah her varlığı en uygun şekilde yaratmış, ardından da onlara varlık amacına uygun hareket etme imkân ve kabiliyeti bahşetmiştir." şeklinde yorumladığı bildirilmektedir.²³⁷¹ Allah her bir kulunu dünyada gerçekleştirmesini istediği bir amaç için yaratmıştır. Nitekim âyette "Ey insanlar! Bilin ki biz gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki şeyleri eğlence olsun diye boşu boşuna yaratmadık. Biz onları sadece yüce bir amacı gerçekleştirmek için yarattık..."²³⁷² buyurulmaktadır. Bu mânada her bir kul biriciktir. Kendisine düşen şey varlık amacını bulmak, ona göre yaşamak ve amacını, dolayısıyla kendini gerçekleştirmektir. Allah yarattığı her şeyi en iyi bilen olduğu için her şeyi gerektiği gibi düzenleyen de O'dur. Kula düşen ise bunun farkına varmaktır. O eşyadaki hikmeti idrak ettikçe bu bilginin hükmü altına girer ve bilgelik yolunda ilerler. Hikmetin amelî yönü onu yalnızca nazarı bir bilgidен ibaret olma anlamından uzaklaştırdığı gibi hükmedici yönü de mâluma tâbi olan ilmin aksine hikmetin sabit ve etkin yani hükmedici özelliğini ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet aynı zamanda, eşyanın değişmeyen ilkelerinin yahut bu ilkelere dayalı değişmeyen düzene dair verilen bilgidir. (Kurân'da bu kavram sünnetullah olarak geçmektedir. "Allah'ın sünnetinde/kanununda herhangi bir değişiklik bulamazsın"²³⁷³) Bu "çok değerli özel bilgi" hakîmin tüm düşünce ve fiillerinde kendini gösterir. Hakîm, tabiattaki her şeyin düzen ve işleyişinin, evrenin döngüsünün hikmete uygun olduğunu yani her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu bilir.²³⁷⁴ Zira baktığı her şeye hikmet gözüyle bakmaya başlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden olan Abdürrezzâk el-Kâşânî hikmeti, "asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar arasındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek" şeklinde tanımlamıştır.²³⁷⁵

Hikmete verilen anlamlara baktığımızda her bir anlamın ilim, amel ya da mâna yönünden olduğunu görüyoruz. Buna göre sınıflandırsak şöyle bir tablo ortaya koyabiliriz:

İlim Sınıfına Dâhil Olan Anlamlar

-En değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek

-İşlerin düzen ve inceliklerini ayrıca onlardan beklenenin gerçekleşmesi için nasıl olmaları gerektiğini idrak etmek ve tüm yönleriyle bilmek

2370 Tâhâ, 20/49-50.

2371 Abdülkâdir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı Yorumlu Meali* (İzmir, 2020), 313.

2372 Duhân, 44/38-39.

2373 Fetih, 48/23.

2374 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, III/405-406, VII/378-379; Kutluer, "Hikmet", XVII/509.

2375 Abdürrezzâk Kâşânî, *Istilâhu's-Sûfiyye* (Kâhire, 1413), 83; Kara, "Hikmet", XVII/519.

- Bütün doğruları bilmek
- İlâhî sırları ve gerçekleri bilmek
- Nefsini ve eşyanın hakikatini bilmek
- Çabayla kazanılan, özenle korunan çok değerli gizli bilgi
- Yönlendirici ve hükmedici bilgi
- Asıllarına uygun olarak eşyanın mâhiyeti, nitelikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı ve varlıklar arasındaki sıkı düzenin sırrı hakkındaki bilgi

Amel Sınıfına Dâhil Olan Anlamlar

- Dengeli bir şekilde orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma
- Beşerin gücü elverdiği nisbette takip edilecek siyaset bakımından Yaratıcı'yı taklit etmesi
- Sözde ve fiilde isabet
- (Yaratılış amacına uygun olan yoldan sapmaması için kişiyi tâlî yoldan) Men etmek
- Her şeyi yerli yerine koyma (adl)
- Allah'ın mahlûkâta ve insanlara yönelik faaliyetleri
- Allah açısından fiilin fâilin amacına uygun olarak gerçekleşmesi
- Yararlı bütün şeyleri yapmak
- Her şeye mahiyetini ve hakkını vermek ve her şeyi yerli yerine koymak
- Hükmetmek

Mâna Sınıfına Dâhil Olan Anlamlar

- İlimlerin dayandığı küllî kavram ve değerlerinin yanı sıra bu ilimlerin organik bütünlüğünü ifade eden bir anlam
- Hükümün konulma gayesi ve bu hükümle sağlanmak istenen maslahat
- Hükümlerdeki incelik ve sırların idrak edilmesi ve bununla Şâri'in hakîmliğine istidlâl edilmesi sonucunda keşfedilen sırlar
- Eşyanın var oluş amacının idrak edilmesi, sebep-sonuç arasındaki ilişkide ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi
- Saadet

Hikmet kavramını şu ortak anlamlarda buluşturabiliriz:

- Allah açısından;
- Her şeye mahiyetini ve hakkını vermesi, her şeyi yerli yerine koyması
- Kulun sağa sola sapmadan arzu edilen yönde gidebilmesi için tâlî yollardan onu menetmesi
- Fiilin fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi
- Kul açısından;
- Allah'ın her şeye mahiyetini ve hakkını verdiğini, her şeyi yerli yerine koyduğunu bilmek, anlamak, keşfetmek
- Nefsini, eşyanın hakikatini bilmek ve olayların perde arkasına vâkîf olmak
- Dengeli olma, adalet niteliği taşıma

-Gücü nisbetinde Yaratıcı'yı taklit etme

-Hükümlerin konuluş amacına dair incelikleri kavrama, Şâri'in hakîmliğine istidlâl edilmesi sonucunda sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünü keşfetme ve tüm bunların sonucunda gerçek saadete ulaşma

Hikmet kavramıyla ilgili bu incelemeyi yaptıktan sonra namaz konusuna geçebiliriz.

Namaz kelimesi sözlükte “dua etmek, ibadet etmek, başışlanma dilemek, yalvarmak” anlamlarına gelen “salât” kavramı yerine kullanılmakta olup dilimize Farsça'dan geçmiştir. Farsçada namaz “tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet anlamlarına gelir. Terim olarak salât “tekbirle başlayıp selamla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadet”i ifade eder.²³⁷⁶

Süleyman Uludağ'a göre namaz saygıya dayalı samimi bir şekilde yalvarma ve yakarmadır. Dolayısıyla özünü ihlâs teşkil eder, bunun dışındakiler teferruatdır. Uludağ “İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti” adlı kitabında bu ifadesini temellendirmek için şu şekilde bir kıyas yapar: “Dilsiz ve ahraz olanlardan “Allah'ı dille zikretme” mükellefiyeti düştüğüne göre namazın cevheri kalp ile hudû (“Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle tevazu gösterip boyun eğmek”) ve bedenle filî olarak tazimden ibarettir.” Namazın aslı ihlâs ve samimiyetle Allah'a yalvarıp yakarmak olunca geriye kalan hususlar, namazın vücûbu için değil, tamamîyet ve kemâlî için bulunması şart koşulan hâcî, tahsînî ve tezyînî unsurlardır. Uludağ'a göre kıyam, kıraat, rükû, sücûd, kâdede oturmak ve tahrîm tekbirinin namazın şartı olması kalpteki huşûnun işareti ve bedendeki tazim hissini ifade etmesi bakımındandır. Bu şeklî unsurlar namazın amacı değil, odaklanıp manevî boyuta geçmek ve orada derinleşmek için bir araç görevi görmektedir. Başka bir örnekle hasta ve sıkışık durumda bulunan kimseden, namazla alakalı bedenî hareketler de sâkit olarak ve kişi bundan dolayı mâzur görülerek îmâ ile namaz kılması câiz olduğuna göre namazın özü ve ruhu kalpteki huşû ve hudû hissidir.²³⁷⁷

Kur'ân'da “salât” kelimesi çoğunlukla “zekât” ve “infak” kavramıyla birlikte kullanılmaktadır.²³⁷⁸ Bunun sebebi olarak namazın ruhu arındırma özelliğiyle zekâtın malî arındırma işlevi arasındaki benzerliğe vurgu anlamı taşıdığı²³⁷⁹ söylenmektedir.

Namaz diğer ibadetlerin ötesinde Allah'ı anmanın en güzel şeklidir. Nitekim Kur'ân'da “Beni anmak için namaz kıl”²³⁸⁰ buyurulmuştur. Günde beş vakit kılınması emredilen namaz, hayatın koşuşturmacası içinde kişinin kaybolmamasını, Yaradan'la bağını koparmamasını ve Allah'ın yapıp ettiklerinden haberdar olduğunu fark etmesini sağlar. Bununla birlikte kişiye Allah'ı unutturacak olan durumlara karşı koruyucu kalkan işlevi görür. Öte yandan

2376 Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXII/350.

2377 Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 82.

2378 Bakara, 2/83; Tevbe, 9/18; Nur, 24/56.

2379 Yaşaroğlu, “Namaz”, XXXII/351.

2380 Tâhâ, 20/14.

namaz Allah'ın vermiş olduğu nimetlere kul için bir şükür ifadesi²³⁸¹ olarak ifade edilmektedir.

Tâhir b. Âşur'a göre namaz, Yaradan ile kulu arasındaki ilişkiyi ömür boyunca bilfiil sürdüren ve insanın dinî/ahlâkî eylemler doğrultusunda davranışlarını düzenlemesine yardım eden bir ibadettir. Kur'ân'da namazın ahlâkî davranışlar üzerindeki etkisine ve çirkinliklere karşı koruyucu bir siper olma özelliğine vurgu yapılarak, “*Şüphesiz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten men eder*”²³⁸² buyurulmasının sebebi bu olmaktadır. İbn Âşur'a göre hayâsızlıktan ve kötülükten men eden namaz manevî şartlarına riayet edilerek kılınan namazdır. Böyle bir namazın hayâsızlık ve çirkinlikle uyuşması mümkün değildir. Adeta namaz kişiyi bu tür davranışlardan alıkoyan bir nasihatçi ve uyarıcı işlevi görür.²³⁸³ Namaza devam edildiği sürece kişide kötülük ve günahlara uzak durma duygusu gelişir. Böylelikle kişi yavaş yavaş günahlardan uzaklaşır ve bu mânada yaptıklarından pişmanlık duyarak tövbe eder.²³⁸⁴

Uludağ kitabında namaz kıldığı halde namazla uyuşmayacak eylemlerde bulunan bir gençle ilgili rivayet edilen şu haberi aktarır: “*Ensardan bir genç Rasûlullah'la namaz kılıyor, ama bununla birlikte edepsizlik yapmaktan da geri kalmıyordu. Hz. Peygamber'e bu durumdan bahsedilince: “Kıldığı namaz behemehal onu bundan men edecektir”, buyurmuşlardı. Nitekim çok geçmeden delikanlı yaptığından pişmanlık duymuş ve tevbekâr olmuştu.*”²³⁸⁵

Mehmet Demirci'nin “*İbadetlerde Manevî Boyut*” adlı kitabında kullandığı “*Bitkileri besleyen kökleri onların başları sayılmaktadır*”²³⁸⁶ ifadesini şöyle yorumlayabiliriz: Nasıl ki bitki köklerinden beslenmedikçe yaşayamaz ölürse insan da kendisinden geldiği Yaratıcı'sından beslenmediği takdirde yaşayamaz ölür. Buradaki ölme hali mecâzî olup insanın özünü unutarak aslından uzaklaşması şeklinde olmaktadır. Namaz vesilesiyle günde beş kere Yaradan'ıyla bağ kuran kul ilâhî enerjisini sürekli olarak takviye ederek enerjisiyle bu dünyada var olma amacını gerçekleştirecektir.

Demirci'ye göre insanı diğer yaratıklardan ayıran şey Allah'ın huzuruna kabuldür.²³⁸⁷ Bir insan Allah'ın huzurunda neden oturur ya da insana günde beş kere Yaratıcı'sının huzurunda oturması neden emredilir? Bunun kulda zâhir olması gereken çok önemli bir sebebi olması gerekir. Zîrâ Allah'ın kulun ne huzurunda oturmasına ne de şükürüne ihtiyacı vardır. Bu sebeple hikmeti de kul cihetinden olması gerekmektedir.

2381 Yaşaroğlu, “Namaz”, XXXII/356.

2382 Ankebût, 29/45.

2383 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus, 1984), XX/259-260.

2384 Yaşaroğlu, “Namaz”, XXXII/357.

2385 Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 82.

2386 Mehmet Demirci, *İbadetlerde Mânevî Boyut* (İstanbul, 2004), 43.

2387 Demirci, *İbadetlerde Mânevî Boyut*, 43.

Kurân'da namaz “zikir”, “Allah'ı anma” ve “O'nu hatırlama” olarak da ifade edilir.²³⁸⁸ Allah'ı hatırlayan kul aslında bir yandan da kendi özünü hatırlayacak, Allah'la bağlantı kuran kalp aslında kendi özüyle bağlantı kuracak, damla kaynağıyla buluşacaktır.

Şah Veliyyullah Dihlevî “*Huccetullâhi'l-Bâliğa*” adlı eserinde namazın sırlarından bahseder. İfadeleri bizim yukarda sorduğumuz soruya cevap sadedindir: “*Bil ki: İnsan, Hazîre-i Kuds'a yüklebilir ve Cenâb-ı Allah'a sınıksız yapışabilir. İşte o anda kudsiyet âleminden üzerine tecelliler iner, bunlar nefse galebe çalar ve bu sayede kişi, dil ile tavsifi mümkün olmayan şeyleri görür. Sonra tekrar eski haline döndürülür; ama artık kararı kalmaz, nefsi ile mücadeleyle girer, süflî haller arasında, nefsin marifetullah içerisinde istiğrak haline en yakın olan bir vaziyetle ona karşı koyar, bu hali, elden kaçırılmış olduğu şeylerin telafisi için ağı olarak kullanır. Bu hal, şüphesiz ki bu amaçla konulmuş bulunan fiiller ve sözler aracılığıyla yapılan tazîm, huşû ve yakarıştır.*”²³⁸⁹

İbn Âşur namazın müminin miracı olduğunu ve uhrevî tecelliler için köprü vazifesi gördüğünü belirttikten sonra bu mânayı ifade ettiğini söylediği Rasûlullah'ın şu hadisine yer verir: “*Görmek için birbirinizle itişip kakışmadan şu dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. Bu itibarla eğer güneşin doğmasından önce bir namazdan ve batmasından önce bir namazdan geri kalmamaya gücünüz yetiyorsa bunu yapın.*”²³⁹⁰ Buradaki görmek kanaatimizce damlanın okyanusa karışarak bir olması gibi kulun da geldiği yerle bir olarak her hücrelerinde baktığı her yerde yaşadığı her şeyde Yaradan'ını görmesidir. Nasıl ki damlanın okyanusa karıştıktan sonra okyanustan başka bir şey hissetmesi mümkün değilse kulun da dünya tecrübesi içinde gördüğü ve yaşadığı hiçbir şeyde Yaradan'ından başkasını algılaması mümkün olmamaktadır.

İbn Âşur'a göre Namaz, “muhabbetullah ve O'nun sonsuz rahmetini harekete geçirmek için bir sebep”tir. Namaz kişinin nefsinde tam yerleşince, Allah'ın nurunda kendi benliğini kaybeder ve o anda günahları kefarete olunur. Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: “*Ey Peygamber! Günün başlangıcında ve sonunda ve gecenin gündüze yakın ilk saatlerinde namaz kıl. Hiç şüphe yok ki iyilikler kötülükleri giderir.*”²³⁹¹ İbn Âşur nefsin selim akla itaat etmesini ve onun hükmüne göre hareket etmesini sağlamak isteyen kişi için namazdan daha faydalı bir şey olmadığını kanaatindedir.²³⁹²

Namazı gereği gibi kılan insan eninde sonunda hakikat bilgisine yani hikmete ulaşacaktır. Bu mânada sūfî teolojinin hakikat ile insan arasında kurduğu ilişkide insanın müstesna bir konumu vardır. Sūfî teolojiye göre Allah insanı kendi suretinde yaratmış, bu

2388 Ankebût, 29/45.

2389 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), I/231.

2390 Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhi'l-Buhârî/Câmi'u'l-Müsned es-Sahîh* (Beyrut, 2012), Mevâkîf, 16; Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I/233.

2391 Hûd, 11/114.

2392 Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I/234.

mânada ilâhî isimler insanda birleşmiştir. En son mertebedeki varlık olarak insanda tüm mertebeler ve hakikatin tüm özellikleri görünür haldedir. Allah diğer varlıklarda farklı isimleriyle tecelli ederken, insanda en mükemmel şekilde tecelli etmektedir. Sûfi düşüncede insan için “küçük âlem”, âlem için de “büyük insan” benzetmesinin anlamı bu olmaktadır. Bundan dolayı insanın hakikat bilgisine vâkıf olması ve Allah’ı bilmesi için öncelikle kendi hakikatini idrak etmesi gerekmektedir. “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” ifadesi meşhur rivayet, sûfilerce insan ile hakikat arasındaki bu benzerliği dile getirmektedir.

Bu noktada sûfiler biri ontolojik diğeri epistemolojik olan iki yönlü tecelliden bahseder. İlki mümkün varlıkların suretlerinde gerçekleşen tecellidir. Tecellînin bu türü en yetkin halini insanda gösterir. Epistemolojik tecelli ise hakikat yolunda ilerleyip zâhir perdelerini aşan insanların kalplerinde gerçekleşen tecellidir.²³⁹³ Bu insanlar varlıkbilimsel açıdan hakikatin kendisinde yansıdığı bir ayna olma yolunda ilerler. Bu yolda ilerledikçe varlık mertebeleri teker teker aşılır. Giderek hak ile aradaki tüm perdeler kalkar. Fena hali olarak da anlatılan bu durum, ârifin bilerek ve isteyerek ölümü seçip Hakk’ta yok olduğu durumu ifade eder. (Buradaki ölüm gerçek anlamda olmayıp mecazî anlam kastedilmiştir.) Buna da bekâ adı verilmektedir.²³⁹⁴

Hz. Ali’nin bir uzvuna saplanan okun çıkarılması esnasında, acıyı hissetmemek adına namaza durmak istediği ve çıkarma işleminin bu sırada yapıldığı söylenmektedir.²³⁹⁵ Hz. Ali nasıl bir mânevî bağlantıya geçmiştir ki okun çıkarılmasının verdiği acıyı hissetmemiştir. Aslına bakılacak olursa insanın bu odaklanma halini zaman zaman hayatın belli noktalarında sergilediğini görebiliriz. O sırada kendisini sarsacak şekilde mânevî bir tecrübe yaşayan kişiler de fiziksel acıyı hissetmeyebilirler. Savaş esnasında ayaklarının koptuğunu yürüyemediği zaman anlayan kişinin tecrübesi böyle bir tecrübedir. Nitekim Çanakkale Savaşı esnasında yaşanmış olan bunun gibi pek çok örnek aktarılmıştır. Namaz ile bağlantılandırılacak olursak namazdaki odaklanma sistematik ve kişinin isteğiyle bilinçli şekilde olan bir boyut değiştirme halidir.

İnsan maddî olmanın ötesinde manevî bir varlıktır. Bunu artık günümüzde bilim de teyit etmektedir. Namaz insanı manevî olarak besleyen çok güçlü bir eğitici niteliğe sahip olduğu için kişi açısından hayatî derecede önemi hâiz olan manevî bir yolculuktur. Bundan dolayı namaz kılmayan ya da gereği gibi namaz kılmayan insan manevî olarak ölür. Böyle bir insanın hayvandan bir farkı kalmaz. Namaz gereği gibi kılındığında ise kişiyi hakikat bilgisine ulaştırır. Cemaatle kılındığında bu oranda manevî enerji gücü de artar. Bunun

2393 Nasr Ebu Zeyd, “Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine-İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’ân (çev. Ömer Özsoy)” II/3 (1999), 32.

2394 Mehmet Evkuran, “Temel İslâm Bilimlerinde Dinsel Hakikat ve Ahlâk Tasavvuru-Kelâmî Paradigma ve Sûfi Teoloji Bağlamında Bir Tartışma-Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu”, (2015), 155-156.

2395 Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 441; Demirci, *İbadetlerde Mânevî Boyut*, 50.

yanında hakikat bilgisine ulaşmış birisi olduğunu düşündüğümüzde imam da cemaati bu manevî yolculuğunda destekler. Cemaatle namaz kılmanın bu kadar önemsenmesinin sebebinin bu durum olduğunu düşünüyoruz. Ebû Hureyre'den rivayet edilen şu hadis söylediklerimizi desteklemektedir: “*İmam (kendisine uyanların namazlarına) kefil, müezzin ise (namaz vakitleri konusunda) kendisine güvenilen kimsedir. Allah'ım! İmamlara (kefil oldukları konuda muvaffakiyet ver, müezzinleri de (olası taksirlerinden dolayı) başla!*”²³⁹⁶ Hz. Peygamber'in peygamberliği süresince, ölüm döşeğinde olup kıldıramayacak hale gelinceye kadar namazlarda ümmetine imamlık yapması ve cemaate katılmayanları ciddi bir şekilde uarması (“*Eğer insanlar yatsı ve sabah namazlarındaki fazileti bilselerdi, sürünerek de olsa o ikisini cemaatle kılmaya gelirlerdi.*”²³⁹⁷) da bunu teyit eder niteliktedir. Onun ümmetini sözleri ve uygulamalarıyla eğitmesinin yanı sıra namazlarda manevî olarak da eğittiği kanaatindeyiz. Namazda odaklanma halini yaşayan insanın manevî enerjisi yükselir. Cemaati bu halde düşündüğümüzde çok ciddi bir manevî enerji alanı oluşur. Hz. Peygamberin manevî enerjisi çok daha yüksek olduğu için cemaati de kendi enerji alanına çeker. Namazın manevî gücü ve öneminin buradan kaynaklandığını düşünüyoruz.

Sonuç

Yaratırken kendi nefesini üfleyen Yaratıcı Kur'an'ın dışında da kuluyla her daim konuşur. Bunu insandaki Yaratıcı'nın bir parçası olan ruhu, öz varlığı aracılığıyla yapar. O halde insana Yaratıcı'sının kelâmını işitmek için düşen şey öz varlığını, kendini bulmaktır. Ne var ki Tanrı kelâmı sükûttur ve ancak sessizlikte duyulabilir. İnsan da kendisiyle, kendi öz varlığıyla kaldığı zamanlar Yaratıcı'sıyla bağ kurabilmekte ve O'nun sadece kendisine söylediği ilâhî kelâmı işitebilmektedir. Günde beş vakit huzuruna çağırıldığına göre kişi için, kişiye özel söyleyecekleri olmalıdır. Bundan dolayı bütün peygamberlerin yolculuğu yalnız geçmiştir. Çünkü insan yalnız olmadan kendisiyle ve Rabbiyle kalamaz. Allah'ın Hz. Peygambere gündüz çok işi olacak diye gece namazlarını kılmasını söylemesinin²³⁹⁸ hikmeti bu olsa gerektir. Kimi peygamber çobanlık yaparak yalnız kalmıştır, kimi marangozluk yaparak, kimi de Hz. Peygamber gibi Hira'ya çıkıp bizzat uzlete çekilerek. Zira hakikatin yolu buradan geçmektedir. Hz. Peygamber ümmetine namaz gibi bir hediye bırakmıştır ki ümmeti de Yaradan'ıyla günde beş vakit bağ kursun ve hatta öyle bir zaman gelsin ki o bağdan hiç kopmasın. Kanaatimizce namaz kılarken okunan âyetlerin manalarının dışında ve ötesinde bir sessizlik olmalıdır. Gözler bu dünyanın ötesinde olana açılması için bu dünyaya kapatılmalı ve bu şekilde namazda bir sükûnet hali olmalıdır. Rükûda, secdeye varıldığında tesbihleri çekerken, tesbihlerin sonunda sessizce kalınarak sükûnet hali yakalanmalıdır. Teşehhüd anlatılırken “Tahiyyat okuyacak kadar oturmak” tan sessizlikle

2396 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî/Câmi'u'l-Kebîr* (Beyrut, 2016), Salât, 39.

2397 Buhârî, *Buhârî*, Ezan, 9.

2398 Müzzemmil, 73/1-8.

beraber Yaradan'ın parçası olan insanın öz varlığıyla ve aslında Yaradan'ıyla bağ kurmasının kastedildiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce kişi bu şekilde namaz kılmaya başladığında manevî bir haz almaya başlayacak, zamanla namaz kendisi için bir borç ödeme anlamından uzaklaşacak ve giderek bu hal bütün namazına yansiyacaktır. Mevcut halin içinden çıkmak istemeyerek hemen bitirmek bir yana namazlarını uzatmak isteyecektir. Okuduğu âyetlerin ötesindeki mana denizinin tadına bakacak, o âyetleri gönderenin huzurunda kişi susacak ve O konuşacaktır. Artık bu halde ne gelse kişi için ne gelse hoş olacaktır. Kişi namaz kılmayı dört gözle bekler hale gelecek ve zamanla bu hal bütün hayatını kapsayacaktır. Namazda aldığı ilâhî rehberlik ve ilhamla yaşamaya başlayacak ve herhangi bir kötülük yapmak aklına dahi gelmeyecektir. Huzura çıkarak huzur bulacak, namazda aldığı haz ve ilâhî rehberlik hayatına manevî bereket olarak yansiyacaktır. Bu kişi artık namaz kıldığı yüzünden anlaşılan kişi olacaktır. Hikmetin namaz konusunda kişi üzerindeki dönüştürücü etkisi bu şekilde anlam bulacak ve namazın hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoyması hükmü de bu şekilde gerçekleşmiş olacaktır.

Kaynaklar

- Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri, 2016.
- Ark, Ümmühan. "Gazâlî ve İbn Rüşd'ün Hüküm İstinbâtındaki Temel Paradigmaları" 4/8 (2017).
- Ark, Ümmühan. *İslâm Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbatı Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*. İstanbul, 2021.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*. Ankara, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhi'l-Buhârî/Câmi'u'l-Müsned es-Sahîh*. Beyrut, 2012.
- Demirci, Mehmet. *İbadetlerde Mânevî Boyut*. İstanbul, 2004.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hucetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Ebu Zeyd, Nasr. "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine-İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân (çev. Ömer Özsoy)" II/3 (1999), 15-38.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Eser Neşriyat, 1979.
- Evkuran, Mehmet. "Temel İslâm Bilimlerinde Dinsel Hakikat ve Ahlâk Tasavvuru-Kelâmî Paradigma ve Sûfi Teoloji Bağlamında Bir Tartışma-Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu".
- Gazzâlî, Ebu'l-Hâmid. *el-Iktisâd fi'l-İ'tikâd*. ed. İnsaf Ramazan. Beyrut, 2003.
- Hucvirî. *Keşfü'l-Mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus, 1984.
- İbn Fûrek. *Mücerredü'l-Makâlât*, ts.
- İbn Manzûr. *hkm*, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut, ts.
- İbnü'l-Heysem. *Makâle 'an Semerâti'l-Hikme*. Kahire, 1411.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî*, ts.

Kara, Mustafa. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. XVII. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istılâhu’s-Sûfiyye*. Kâhire, 1413.

Koca, Ferhat. “Hikmet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C. XVII. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C. XVII. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mâtürîdî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Mâtürîdî. *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*. Beyrut, 1425.

Özervarlı, M. Sait. “Hikmet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C. XVII. TDV Yayınları, 1998.

Râğıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, ts.

Râğıb el-İsfehânî. *ez-Zer’â ilâ Mekârimi’s-Şer’â*. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1400.

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ’ilm-i Usûli’l-Fıkh*, ts.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu’l-Ğayb*. Dâru’l-Fıkr, 1401.

Sülemî. *Tabakâtü’s-Sûfiyye*. Kâhire, 1406.

Şâtıbî. *Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. IV Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şener, Abdülkâdir vd. *Yüce Kur’ân ve Açıklamalı Yorumlu Meali*. İzmir, 2020.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü’t-Tirmizî/Câmi’u’l-Kebîr*. Beyrut, 2016.

Tirmizî, Hâkim. *Hatmü’l-Evliyâ*. ed. Osman Yahya. Beyrut, ts.

Uludağ, Süleyman. *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.

Yaşaroğlu, Mehmet Kâmil. “Namaz”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C. XXXII. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zebîdî. *hkm*. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1994.

MUSİKİ VE ŞİİRİN FIKHÎ HÜKMÜNE AHLAKÇI YAKLAŞIM -KINALIZADE ÖRNEĞİ-

Gülşen KILIÇ²³⁹⁹

Giriş

Allah'ın fitrat üzere yarattığı insanın doğasında daima iyi ve güzel olanı arayıp bulma ve ona meyletme eğilimi vardır. Zira fitrata uygun olan her şey ruhun tekâmülüne hizmet eder ve onu geliştirir. En şerefli varlık olarak yaratılan insanın, maddi dünyasını geliştirmek kadar manevi dünyasını da geliştirmekle sorumlu olduğu aşikârdır. Zira tek tarafa ağırlık verilmesi hayatın dengesinin bozulmasına sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte bu dengenin kurulabildiğini söylemek ne yazık ki zordur. Çoğu zaman ruhi-manevi hazlar akli-bedeni hazların gölgesinde kalmaktadır. Oysa herkesin malumdur ki beden ruh için yalnızca bir giysiden ibarettir. Dolayısıyla tali olanı asıl olana öncelemek pek de makul olmasa gerektir. Bu nedenle insanın gönül dünyasını geliştirip güzelleştirecek, keyif verirken aynı zamanda eğitecek, manevi olarak kişiyi zenginleştirecek sanat dallarına ihtiyaç vardır. Nitekim yüzyıllarca hüküm süren İslam medeniyetinin bir ayağını bu sanat dalları oluşturmuştur.

Musiki ve şiir insan ruhunu dinlendiren, kişinin manevi dünyasıyla irtibata geçmesini sağlayan iki kıymetli sanattır. Eserleri elimize ulaşan yakın tarihimizin önemli bestekârlarından çoğunun mutasavvıf veya şair olması bunun en açık delilidir.²⁴⁰⁰ Hal böyle iken musiki ve şiirin caiz olup olmadığı tartışmaları her dönemde güncelliğini korumuştur. Fikhî açıdan mahzurlu görülmesi onun kötüye kullanılması ve bunun sonucunda haram olan işlere meylettirmesi sebebiyledir. Doğal olarak iyi ve faydalı yönde kullanıldığında ise aynı sonucu vermeyecektir. Bununla birlikte sözkonusu kabulün içinde dönemin sosyal şartlarının etkili olması da muhtemeldir.

Biz bu çalışmamızda konunun fikhî hükmüyle birlikte, musikînin daha çok insan psikolojisi üzerindeki etkilerini inceleyerek onu ahlaki açıdan ele alacağız. Amacımız musikî ve şiirin duyu dünyamız ile olan ilişkisini irdelemek ve bu noktadan hareketle söz konusu sanatların kâmil insan olma yolundaki fonksiyonunun anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Çalışmamızda temel aldığımız *Ahlâk-ı Alâî* dili, üslûbu, metodu ve tertibiyle sahasında şöhret bulmasının yanısıra kendinden sonra yazılan Türkçe ahlak kitaplarının hemen hepsine kaynaklık etmiş bir eserdir. Bununla birlikte eserin bütününde Türk kültürüne ait unsurlar net bir şekilde görülmektedir. Bu durum özellikle devlet yönetimini konu alan üçüncü bölümde Türk devlet geleneğinin birçok unsurunu ihtiva etmesiyle daha

2399 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gulsen.kilic@ogu.edu.tr

2400 Ayşegül Mete, "Mevlevî Mûsikîşinaslar (XVIII. Yüzyıl)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/38 (Aralık 2018), 192.

belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır.²⁴⁰¹ Bu da İslam dininin Türk kültürü içerisinde nasıl vücut bulduğunu ve varlığını devam ettirdiğini ortaya koyması açısından önemli bir husustur. Ayrıca Farsça yazma imkânı varken Türkçeyi tercih etmiş olması müellifin Türkçeye ve Türk kültürüne verdiği önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira aynı türden önceki eserler Farsça yazılmıştı ve dönemin yazı dili de Farsça idi.

Ahlâk-ı Alâî'nin bir başka özelliği de onda İslam ahlakının tüm felsefi ve tasavvufi ekollerinin izlerini görmenin mümkün olmasıdır. Çünkü Kınalızade eserinde kendi fikirlerini belirtirken ilgili konuda daha önce yazılan eserlerdeki görüşleri de kitabına almış, adeta önceki dönemlere projeksiyon tutarak konuları bir bütünlük içerisinde okuyucusuna sunmuştur.

1. Fakihlere Göre Musıkî ve Şiir

Fakihlerin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce musikînin dindeki yerini belirtelim. İslam insan fitratına en uygun dindir. İbn Âşur'a göre fitrat yaratılıştır yani Allah'ın her yaratıkta ortaya koymuş olduğu düzendir. İnsanın fitratı ise onun zahiren ve batinen üzerinde yarattığı durumdur.²⁴⁰² İslam dini, mensuplarını fitrata ve onun gereklerini yapmaya, kapsamına gireni veya onunla karışık olanı yaşatmaya çağırır.²⁴⁰³ Bu şekilde insanları dünyada ve ahirette mutlu kılmayı amaçlamaktadır. Makasid-ı şer'iyye denilen dinin temel amaçları önce Cüveyni daha sonra Gazzali tarafından üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur: Zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat.²⁴⁰⁴ Her üç bölüm insan yaşamını devam ettirmek, kolaylaştırmak ve daha iyi hale getirmek için birtakım kurallar içerir. Zaruriyyat insan hayatının devamını sağlayacak beş temel hususu ihtiva etmektedir ki bunlar canın korunması, malın korunması, aklın korunması, neslin korunması ve dinin korunmasıdır. Haciiyyat ise zorluğu ortadan kaldırmayı ve kolaylaştırmayı hedeflemektedir. İbadetler için belli durumlarda verilen ruhsatlar bu kabildendir. Tahsiniyyata gelince hayatı güzelleştiren ve yaşamdan keyif almayı sağlayan hususlar onun kapsamına girmektedir. Güzel giyinmek ve güzel koku sürünmek buna örnek olarak verilebilir. Musıkî ve şiir de insanda hoş duygular uyandıran, ruhu sakinleştiren ve dinlendiren nitelikleriyle hayata neşe ve güzellik kattığı için tahsiniyyattan kabul edilmiştir. Bu konu hakkında İbn Haldun, (ö. 808/1406) Mukaddime'sinde şöyle demektedir: “*Bu sanat zaruri ihtiyaçları aşır kemali ihtiyaçları karşılama aşamasına gelmiş ve bu ihtiyaçları karşılamaya yönelmiş memleketlerde ortaya çıkar. Çünkü ancak*

2401 Ahmet Kahraman, “Ahlâk-ı Alâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 13 Temmuz 2021).

2402 M. Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 91.

2403 İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 94.

2404 Ertuğrul Boynukalın, “Makasidü’ş Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 05 Ağustos 2021).

*bütün zaruri ihtiyaçlarını karşılayıp zevklerini tatmin etmeye yönelmeye fırsat bulan kimseler bu tür sanatlarla ilgilenirler.*²⁴⁰⁵

Musikî kelimesi Yunan dilinden Arapçaya geçtiği için bu kelimenin tam karşılığı yoktur. Onun yerine gına-teğanni (şarkı) kavramları kullanılmıştır.²⁴⁰⁶ Kur'an-ı Kerim'de müziğin yasak olduğuna dair bir ayet bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in de tamamen yasakladığına dair bir hadis nakledilmemiştir. Bununla birlikte bir bayram günü Hz. Aişe'nin odasında şarkı söyleyen iki cariyeye izin verdiğini bildiren hadisler mevcuttur.²⁴⁰⁷

Hz. Peygamber'den sonra Kur'an ve sünnete dayanarak hayatın her alanına dair kurallar koyan ve bu şekilde bir sistem oluşturan müctehid imamlar ve onların halefi olan fakihler musikî ve şiire dair de görüş bildirmişlerdir. Dört mezhebe sırayla bakacak olursak Ebu Hanife gınayı mekruh görmüş ve günah saymıştır. Mezhepler arasında çalgı aletleri konusunda en keskin tavır Hanefilere aittir. Onlara göre def gibi çalgı aletlerini dinlemek haram ve masiyettir.²⁴⁰⁸ İmam Malik ise gınanın okunmasını ve dinlenmesini tasvip etmemiş, fasıklık saymıştır. Ancak haram saymamıştır, dolayısıyla mezhepler arasında en ılımlı görüş Medineli bilginlere aittir. İmam Şafii'ye gelince o gınayı batıla benzeyen mekruh bir eğlenceye benzetir ve onu çok yapanın sefih sayılarak şahitliğinin reddedileceğini söyler. Ahmed b. Hanbel de kendisine gınanın hükmü sorulduğunda “*Kalpte nifakı yeşertir, ben hoşlanmam.*” demiştir.²⁴⁰⁹

Görüldüğü gibi musikî, fakihler tarafından mutlak haram sayılmamış, mekruh görülmüştür. Fasıklık, sefihlik ve nifak sebebi olarak görmeleri o dönemde müziğin olumsuz ortam ve şekillerde kullanıldığını akla getirmektedir. Kanaatimizce fakihler onun kötü niyet ve amaçlarla kullanıldığını fark etmişler ve bunun önüne geçmek istemişlerdir. Konu hakkında Süleyman Uludağ şöyle demektedir: “*Musikî tamamen örf, adet ve an'anelerle ilgili bir sanattır. Örf, adet ve an'anelerin zaman, mekan ve cemiyete göre değişmesiyle bu gibi gelenekler üzerine bina kılınan hükümler de değişir.*”²⁴¹⁰

2. Ahlakçı Filozoflara Göre Musikî ve Şiir

Musikî ve şiir insanın ruhunu etkilemekten başka davranışlarına da etki etmesi yönüyle felsefenin/ahlak felsefesinin de konusu olmuştur.

İbn Haldun musikîden alınan zevkin sebebinin açıklarken, müzik gibi dokunulup tutulamayan şeylerde ruh tarafından bir uygunluğun (ahengin) algılanıp idrak edildiğini söylemektedir.²⁴¹¹ Ona göre her insan -fitratın bir gereği olarak - görülen ve duyulan

2405 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, (Ankara: İmaj Baskı, 2004), 2/593.

2406 H. Yunus Apaydın, “Musikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 05 Ağustos 2021).

2407 H. Yunus Apaydın vd., *İslam ve Toplum İlmihal*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 2/109.

2408 Apaydın vd., *İslam ve Toplum İlmihal*, 106.

2409 Apaydın vd., *İslam ve Toplum İlmihal*, 107.

2410 Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musikî ve Sema*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976), 164.

2411 İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/591.

şeylerdeki iyi ve güzele düşkündür. Duyulan şeylerdeki güzellik, seslerin itici değil uyumlu ve ahenkli olmasıdır.²⁴¹²

İzmirli İsmail Hakkı'nın naklettiğine göre İbn Rüşd (ö. 595/1198) şarkılarda besteyi erkeğin, icrayı da kadının yapması gerektiğini savunurken şöyle demektedir: “*Musikînin kemâli erkek tarafından bestelenmek, kadın tarafından çalınmak ve nağmelenmek ile hâsıldır.*”²⁴¹³

İslam ahlak felsefesinin ilk filozoflarından İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) alanında ilk eser ve temel kaynak kabul edilen kitabı Tehzibu'l Ahlak'ta gençlerin eğitilmesi için gerekli olan dört ilimden birinin musıkî olduğu belirtilmektedir. Diğer ilimler aritmetik, geometri ve astronomidir. Gelişme çağında olan genç fikir alanında eğitilir ve bu ilimleri kesintisiz öğrenirse doğruluğa alışır, düşünme ve incelemenin zorluğuna dayanıklı hale gelir.²⁴¹⁴ Sayılan üç ilim dış dünyayı anlamaya ve evreni tanımaya yarayan, akli kullanarak elde edilecek ilimlerdir. Musıkî ise iç dünyayı anlamaya ve tanımaya yarayan, ruhu kullanarak elde edilecek ilimdir. Bu ikisinin eğitimde birarada verilmesi dönemin eğitim anlayışının insanı bir bütün olarak gördüğünün de önemli bir göstergesidir. Bununla birlikte yüzyıllarca hüküm süren İslam medeniyetinin de hangi temeller üzerine bina edildiğini gösteren güzel bir örnektir.

İbn Miskeveyh'ten sonra ahlakçı filozof Nâsıruddin Tusi'nin (ö. 672/1274) bu alanda kaleme aldığı Ahlâk-ı Nâsırî adlı eserinde yine çocukların eğitiminde şiir ve kasideye yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Tusi'ye göre çocuğun düşüncelerinin pekişmesi için ona üstün adabı anlatan hikâye ve şiirler ezberletilmelidir. Önce recez adı verilen şiirler daha sonra da kasideler öğretilmelidir. Şiirler konusunda bir uyarıda bulunan müellif gençlerin ahlakını bozduğu için aşk ve şarap içme konularını içeren şiirlerden uzak durulması gerektiğinin altını çizer.²⁴¹⁵ Görüldüğü üzere içinde sakıncalı unsurlar bulunmadığı sürece şiir eğitim ve ahlaki tamamlayan hususlardan biri kabul edilmiştir.

İslam ahlak felsefesinin üçüncü büyük filozofu Celâleddin Devvâni (ö. 908/1502) de Ahlâk-ı Celâli isimli eserinde fık u fücür içeren şiirleri yazmanın ve söylemenin haram olmasını onun nefiste yaptığı tahribata bağlar ve meydana gelen erdemsizliklerden kurtulmanın çok zor olacağını ve çok zaman alacağını, büyük sabır gerektirdiğini belirtir. Ona göre çalgı aletlerinin haram kılınması da aynı sebebe mebnidir, yani insanı şehvete sürüklemesindedir.²⁴¹⁶

2412 İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/592.

2413 Mehmed S. Hatiboğlu, “İslam'ın Kadına Bakışı”, *İslami Araştırmalar* 5/4 (Ekim 1991), 233.

2414 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlak*, çev. Abdülkadir Şener - Cihat Tunç - İsmet Kayaoğlu, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 210.

2415 Nâsıruddin Tûsi, *Ahlâk-ı Nasrî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 208.

2416 Celâleddin Devvani, *Ahlâk-ı Celâli*, çev. Ejder Okumuş, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 103.

Ortaçağ tıbbının öne gelen temsilcisi olan İbn Sina da musıkîyi riyazi ve eğitici ilimlerden saymaktadır.²⁴¹⁷

Gerek musıkî gerek şiir konusunda Kınalızade'den önceki ahlakçı filozoflar olumsuz bir yaklaşımda bulunmamışlar, bilakis çocukların ve gençlerin hayata hazırlanmasında onu önemli bir eğitim aracı kabul etmişlerdir. Musıkî ve şiirin insanın manevi dünyasına yaptığı olumlu etkilerden hareketle onlardan faydalanma yoluna gitmişler ve böylece hayatın içinde güzel ve faydalı bir faktör olarak algılanmasını sağlamışlardır.

3. Kınalızade'ye Göre Musıkî

Kınalızade bu konuyu Ahlak İlmi adını verdiği birinci bölüme ait olan Dilin Afetleri başlığı altında ele almaktadır.²⁴¹⁸ Şarkı söylemeyi ve şiir okumayı dilin dokuzuncu afeti olarak gören müellif bu bölüme sema, vecd, raks, vezin ve şiir kavramlarını tanımlayarak başlar. Eserin bütününe olduğu gibi burada da bol miktarda Farsça beyitler kullanarak konuyu zenginleştirir. Ümmetin müzik ve şarkı dinlemenin helalliyi ve haramlığı konusunda ihtilaf ettiğini, dört imamın haram veya mekruh olduğu görüşünü benimsediklerini belirttikten sonra Hanefi imamlarının şöyle dediklerini nakleder: “Eğer ıssızlığı gidermek için kendi dinleyecek şekilde şarkı söylerse bazı üstatlara ve zahit sahabeye göre caizdir. Ama başkalarının zevk alması ve eğlenmesi veya para kazanmak için şarkı söylemek haramdır.” Ardından güzel sesi dinleyip zevk almanın icmaen mutlaka haram olmadığını vurgulayan müellif Kur'an-ı Kerim'i güzel okumayı teşvik eden hadisleri zikreder.²⁴¹⁹ Ona göre bu hadislerin varlığı güzel sesin tamamen haram olmadığına, yerine ve amacına göre hükmün değişeceğine dair birer delil teşkil etmektedir. Zira bir şeyin kötü olması, o şeyin kötü sonuçlar meydana getirmesi hasebiyledir. Aynı şey iyi amaçla kullanıldığında güzel sonuçlar ortaya çıkıyorsa burada nötr bir durumdan sözetmek mümkündür. Ve doğal olarak kullanım amacının ve niyetinin sorgulanması gerektiği ortadadır.

Güzel ses dinlemenin beş durumda haram olduğunu Gazzali'nin görüşü olarak nakleden müellif, bu beş hususu beyitler ve örneklerle açıklar:

Birincisi ses sahibinin yabancı kadın olması ve sesini dinlemede fitne ihtimalinin bulunmasıdır. Zira güzel ses vezinli ezgilerle birleştiğinde ses sahibine duyulan şehveti tahrik eder.²⁴²⁰ Burada müellif güzel sesin ancak okuyanın güzel olması halinde etkili olacağı, aksi takdirde en güzel makamların bile kulağa hoş gelmeyeceği anlamındaki Farsça bir beyit ile bu görüşü destekler.

İkincisi eğlence düşkünlerine ait olan çalgı aletlerinin şiar edinilmiş olmasıdır. Bunların dışındaki aletler kullanılırsa güzel sesi dinlemek mubah olur.²⁴²¹ Bu görüşe katılmadığını

2417 Nuri Özcan-Yalçın Çetinkaya, “Musıkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 18 Ağustos 2021).

2418 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 225.

2419 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 225.

2420 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 225.

2421 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 226.

belirten Kınalızade Hanefi fakihlerinin çingiraksız def dışındaki aletleri mubah saymadığını zikreder.

Üçüncüsü dinlenen seste fuhuş şiirleri ve müminlere yönelik hicivlerin yer alması ya da şarkıcının yabancı kadın olmasıdır.²⁴²²

Dördüncüsü –belli bir kişinin aşkına tutulmuş olsun ya da olmasın- dinleyicide şehvet ve hevanın baskın olması ve onun günaha meyletmesidir.²⁴²³ Müellif burada ses, şarkı ve güzelliğin şehveti körüklediğini, dinleyenin arzusunu tahrik ettiğini, ses sahibinin de fitneye sebebiyet vererek bu günaha ortak olduğunu belirtir. Bazı alimlerin “*Şarkı zinanın büyüsidür*” dediklerini nakleder.

Beşincisi ise avamdan olan dinleyicinin tahrik olmasa, fitneye sürüklenmese hatta mubah bir lezzet alsın ve kalbi ilahi aşk ile aydınlansa bile, kendini kaptırması ve bunun sonucunda aşırı vakit kaybı ile önemli işlerin ihmaline sebep olması halidir.²⁴²⁴ Bu durumda dinleyen kişinin rezil sayılacağını ve şahitliğinin kabul edilmeyeceğini zikreden müellif küçük günahların sürekli işlendiğinde büyük günaha, mubahların da sürekli işlendiğinde küçük günaha dönüşeceğini söyler ve satranç oynamayı örnek verir. Kararında oynadığı zaman kalbi ferahlatan ve zihni açan bir oyun olan satranç normalde mubahtır fakat düşkünlük gösterildiğinde zararlı hale gelir ve doğal olarak mubahlık ortadan kalkar, haramlık oluşur. Bu hususla ilgili olarak müellifin zikrettiği beytin manası şöyledir: “*Yüzde ben az olunca ona güzellik verir / Tüm çehreyi kaplarsa kara yüzü olur.*”²⁴²⁵

Gazzali’nin haram kabul ettiği bu durumlardan beşincisi hariç diğerlerinin ortak noktası güzel ses veya şarkının dinleyende şehvet uyandırmasıdır. Farklı olarak üçüncü maddede müminlere yönelik küçük düşürücü sözlerin yer alması vardır ki bu her durumda zaten kabul edilemez bir husustur. İkinci madde çalgı aletlerinin niteliğinden ve eğlence düşkünlüklerine ait enstrümanların kullanılmasının sakıncasından bahsetmektedir. Beşincide ise musikinin ilahi aşka vesile olacağı kabul edilmekle birlikte ölçünün kaçırılmaması yönünde bir uyarı olduğu anlaşılmaktadır. Şu durumda musıkî hem günah ve düşüklüğe hem de ilahi olana ve yüceliğe meylettiren bir özelliğe sahiptir. Onun hangi yönde kullanılacağı kişinin kendi sorumluluğundadır. Dolayısıyla kötü (haram) ya da iyi (helal) olması kullanım amacına ve niyetine bağlı olarak değişmektedir.

Güzel sesi dinlemenin mubah olduğuna dair yine Gazzali’den bir görüşe yer veren müellif onun şöyle dediğini nakleder: “*Güzel sesi dinlemek haram değildir. Onun mubah olduğunun akli delili kalbi tahrik eden ölçülü veya ölçüsüz sesi iştiktir.*”²⁴²⁶ Ona göre sesin ölçülü ya da ölçüsüz olması arasında fark yoktur. Çünkü iştirilen bir şeyden zevk almak, görülen bir şeyden zevk almak gibidir. İnsan nasıl güzel bir manzaraya bakmaktan keyif alıyorsa güzel

2422 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 226.

2423 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 226.

2424 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 226.

2425 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 227.

2426 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 227.

bir sesi iştikten de keyif alabilir. Dolayısıyla güzel sesi iştikten zevk almak da haram sayılmaz. Kınalızade burada “ *O'nun dilediğini yaratma konusunda bir sınırı yoktur.*”²⁴²⁷ ayetini örnek vererek güzel sesin bir nimet olduğunu ve Allah'ın onu övdüğünü belirtir. İlaveten haram olan bir şeyle cömertlik yapılamayacağını ve hamd edilemeyeceğini vurgular. Ardından Hz. Davud Peygamber'in sesinin güzelliğinden dolayı övüldüğünü, Hz. Peygamber'in de Ebu Musa el-Eşari'yi aynı sebepten övdüğünü anlatır ve sesin sırf güzel olduğu için haram olamayacağı sonucuna ulaşır.²⁴²⁸

Gerek Gazzali gerek Kınalızade akli delillerden hareket ederek çıkarımlarda bulunmuşlar, nakli delillerle görüşlerini destekleyerek sağlam yorumlar ortaya koymuşlardır. Sesi derecelendirerek ve onunla ilgili tüm ihtimalleri hesaplayarak fikirlerini oluşturmuşlardır. Her iki filozofa göre güzel ses haram kabul edilmemektedir.

Güzel sesi dört dereceye ayıran müellifimiz seslerin ilk derecesi olarak ölçsüz salt güzel sesi kabul eder ve ona göre bu haram değildir.

İkinci derece ölçülü güzel sestir. Bu noktada ölçülülük ile güzelliğin ayrımı yapılır ve sesin ölçülü olup güzel olmayabileceği ya da güzel olup ölçülü olmayabileceği vurgulanır. Ölçülü güzel ses de kendi içinde üç kısma ayrılır: Birincisi insan gırtlığından çıkan ses, ikincisi bülbül gibi güzel sesli hayvanların sesi, üçüncüsü ise ud gibi telli çalgılar ile ney ve zurna gibi üflemlerle çalgılardan çıkan sestir. Müellife göre ilk iki kısım mubah iken üçüncü kısım şer'i nas ile haram kılınmıştır.²⁴²⁹ İnsan ve hayvan sesi caiz görülürken telli ve üflemlerle çalgı seslerine cevaz verilmemesi düşündürücü olup kanaatimizce dönemin şartları içerisinde sözkonusu enstrümanların kötü amaçlara yönelik olarak kullanılması sebebiyledir.

Üçüncü derece ölçülü şiirdir ve haram değildir. Rasul-i Ekrem bu tür şiirleri dinleyerek onları okuyanları da ödüllendirmiştir. Burada Ka'b b. Zühre'nin meşhur Kaside-i Bürde isimli şiiri örnek verilir ve hikâyesi anlatılır. Yine Nabia Ca'di'nin Hz. Peygamber'i öven şiiriyle onun duasını aldığı nakledilir. Bütün sahabenin, Raşid Halifeler'in ve özellikle emirü'l-mü'minin olanların şiir okudukları vurgulanarak bu örnekler şiirin haram olmadığına dair delil kabul edilir.²⁴³⁰ Araçlar arasında şiirin özellikle doğaçlama şiir okumanın yaygın olduğunu biliyoruz. Onlar güzel şiirlere aşına idiler ve şiir okumayı bir gelenek olarak sürdürüyorlardı. Dolayısıyla İslam geldikten sonra şirk gibi cahiliye özelliklerinden arınmış olarak bu geleneğin devam etmesi gayet doğaldır.

Şiirin Allah tarafından Hz. Peygamber'e yakıştırılmamasının (*İyi bilin ki biz Peygambere şiir öğretmedik, ona şair demek de hiç yakışık almaz.*)²⁴³¹ sebebi olarak Kur'an'ın mucizevi nazmı

2427 *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*. çev. Abdülkadir Şener – Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım, (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2020), Fâtır 35/1.

2428 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 227.

2429 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 227.

2430 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 227.

2431 *Yâsîn* 36/69.

karşısında şaşırın müşriklerin ona bazen sihir bazen de şiir demelerini gösteren Kınalızade, bu durumun şiirin kendisine bir halel getirmeyeceğini, onun batıl ve yerilmiş olmasına delil kabul edilemeyeceğini belirtir.²⁴³² Çünkü o Hz. Peygamber’e has bir durumdur. İnkarcıların iddialarına karşı onu töhmet altında bırakmayacak şekilde gelen ayetleri o dönemin şartları içerisinde anlamak ve değerlendirmek konunun anlaşılması açısından daha uygun olacaktır.

Dördüncü dereceye gelince, ölçülü ve güzel sesin kalplerdeki gizli arzuyu ve yüksek sevgiyi etkilemesi açısından helallik ve haramlığı olduğunu söyleyen yazar, ölçülü ezgiler ve güzel sesler ile ruhlar arasında ruhani bir münasebet ve gizli bir sırrın olduğunun bilinmesi gerektiğinin altını çizer.²⁴³³ Bizim üzerinde durmak istediğimiz ve araştırma konumuzu asıl ilgilendiren husus bu noktadır. Zira bize göre ruhların yaratıcıya doğru olan yolculuğunda etkili olan iki şeyden biri güzel ses/musikî diğeri de tabiattır. Her ikisinin de insanı nasıl dinlendirdiği delile ihtiyaç duymayacak şekilde açık olmakla birlikte atalarımızın musikîyi yüzyıllarca tedavi aracı olarak kullandığı bilinen bir gerçektir. Hoş bir tabiat manzarası karşısında ruhun etkilenip huzur duymaması mümkün değildir. Sufilere göre “*Tabiat Allah’ın görsel mektubudur, musikî işitsel mektubudur.*” Din insanları mutlu etmek ve yaratıcıya yakınlaştırmak için geldiğine göre her iki mektubu gerektiği şekilde okumak ve bu amaca hizmet edecek şekilde musikîyi kullanmak doğru bir yaklaşım olacaktır.

Ölçülü ezgilerin ruhlar üzerinde büyük etkileri olduğunu söyleyen yazar bazı seslerin neşe ve sevince bazılarının üzüntü ve ağlamaya bazısının ise uykuya sebep olduğunu belirtir ve bu görüşünü Ebu Nasr Farabi’den nakledilen şu hikaye ile örneklendirir: Yetkin filozof ve ikinci öğretmen olarak bilinen Farabi, Seyfûddeve’nin meclisinde bulunduğu bir sırada şarkıcıların saz eşliğinde yaptıkları icraya iltifat etmez ve müdahalede bulunur. Bunun üzerine kendisine bu sanattan haberi olup olmadığı sorulur ve o da bu sanatı bildiğini söyler. Ardından belindeki torbadan çıkardığı çubuklarla bir saz yapar ve çalar. Orada bulunanların hepsi güler. Sonra onu bozarak başka bir saz yapıp çalar ve bu sefer herkes ağlar. Onu da bozarak başka bir saz yapar ve çalar. Bu defa ise meclistikilerin tamamı uyur. Filozof kalkar ve topluluğu bu halde bırakıp oradan ayrılır.²⁴³⁴ Görüldüğü gibi her enstrümanın insan üzerindeki etkisi farklıdır. Mevlevilikte nay-ı şerif olarak isimlendirilen ney kişiyi lahuti bir aleme götürürken vurmali bir saz çoşturabilmektedir. Benzer şekilde Türk musikîsindeki makamlar da farklı duyguları yansıtmaktadır. Örneğin saba makamı – sabah ezanı genelde bu makamda okunur- insana hüznün verirken nihavend veya rast neşe uyandırmaktadır. Tekke musikîsinde olsun cami musikîsinde olsun yüzyıllardır bu topraklarda ruhlara esenlik vermiş olan bu makamlar halen dini musikîmizde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

Bu örnek öte yandan her sesin/şeyin ruhumuzda bir karşılığı olduğunu göstermektedir. Evrendeki her varlık birbiriyle etkileşim halindedir ve bu duruma ruhlarımız da dahildir.

2432 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 229.

2433 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 229.

2434 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 230.

Dışarıdan gelen olumlu ya da olumsuz her etki içimizde bir tepki meydana getirir. Yahut zihnimizdeki bir yargıyı dış dünyada bir şeyi isimlendirerek ortaya koyarız. Bir başka deyişle iç dışı, dış içi etkiler ve bu döngü böyle devam eder. O halde bir yandan ahlaki bir yaşantıyla dış dünya güzelleştirilirken diğer yandan musıkî, şiir v.b ile iç dünyayı güzelleştirmeye çalışmalıdır ki dinin öngördüğü dengeli bir toplum meydana gelsin.

Güzel ses ve tatlı ezgilerin sadece insanı değil aynı zamanda hayvanları da etkilediği belirtilen eserde develerden örnekler verilir. Arap kervancılarının develere şarkı söyledikleri zaman hayvanın kulağını kaldırıp yorgunluk ve bitkinliği unuttuğu, açlık ve susuzluğa aldırmadan yol katettiği, ağır yüklerle katlandığı, şarkı sayesinde arkadaşlarıyla iyi ilişkiler kurduğu ve zorluklara tahammül ettiği anlatılır.²⁴³⁵ Benzer örnekleri günümüzde de görmek mümkündür. Süt için beslenen hayvanlara klasik müzik dinletildiği zaman hayvanlarda verimin arttığı bilinen bir husustur. Bu örnekler de göstermektedir ki iyi amaçla kullanıldığı zaman musıkî inanılmaz derecede faydalı olabiliyor. Sakıncalı olması tamamen onu kullananların niyetiyle ilgili bir husustur.

Kınalızade güzel sesin insan ve hayvanları derinden etkilediğine dair alimlerden birinin şu hikayeyi anlattığını nakleder: Anlatan zat çölde bir eve misafir olur. Çadırın bir köşesinde zincire vurulmuş siyah bir köle ile onun etrafında ölüme yaklaştığı belli olan develer görür. Köle misafirden özgür bırakması için efendisinden ricada bulunmasını ister. Ev sahibi bunu yapacağını belirtir ama kölenin kendisini zenginliğinden ettiğini, ailesini muhtaç duruma düşürdüğünü söyler. Sebebini sorunca da kendisinin develerle geçimini sağladığını, bu siyah kölenin harika bir sesi olduğunu, onun sesini dinledikten sonra develerin yük taşıyamaz hale gelecek kadar kendilerinden geçtiğini ve bu nedenle artık iş yapamadığını anlatır. Bunun üzerine misafir, kölenin sesini dinlemek ister efendisi de şarkı söylemesini emreder. Misafir sesi dinledikten sonra şöyle der: “Öyle bir ses dinledim ki zevk ve mutluluktan ruhumun bedenime veda edeceğini sandım. Yanımda duran deve de şarkıyı dinleyince hayran kaldı, coştı ve ağladı, sahranın yolunu tuttu.”²⁴³⁶ İlk hikayede ölçülü seslerin insan ruhuna farklı etkileri olduğunu anlatan müellif ikinci hikayede güzel sesin insanlarla birlikte hayvanları da etkilediğini vurgulamakta ve bununla bir bakıma müziğin hayatımızdaki önemini ortaya koymaktadır. Hikayedeki misafirin ‘ruhumun bedenime veda edeceğini sandım’ sözü dikkat çekicidir. Zira kişi güzel sesin etkisiyle madde aleminden sıyrılmakta ve tamamen manevi dünyasıyla başbaşa kalmaktadır.

Hikayenin akabinde müellif şu manaya gelen beyti zikreder: *Deve Arap şiiriyle coşmakta / Zevkin yoksa kötü huylu hayvansın.*²⁴³⁷ Beyitten anlaşılır ki hayvanların bile etkilendiği güzel sesin etki etmediği kişiler zevkten yoksun ve insanlıktan uzaktırlar. Aslında yazar insan olmakla zevk sahibi olmayı özdeşleştiriyor. Bir diğer deyişle insanı diğerlerinden ayıran önemli bir özellik olarak onun zevk alabilen ince bir ruha sahip olmasını görüyor. Bize göre

2435 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 230.

2436 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 230.

2437 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 231.

de müzik ve şiir gibi sanat dallarıyla ilgilenen kişilerin ruhları incelik. Sanatçı ruhlar naiftir, değerlerine göre daha nezaket sahibidirler, kimseyi incitmemeye özen gösterirler.

İnsanın gönlünün vezinli şarkı ile ünsiyet bulduğunu söyledikten sonra Kınalızade şöyle devam eder: “Güzel ezgi ve hoş sestten etkilenmeyen ve gizli şevkle tahrik olmayan kimse insanlık mertebesinden uzak, hayvanlardan bile alçak ve kamil insan nazarında mutlak cansızdır.”²⁴³⁸. Ardından ud, saz, bahar ve çiçeklerden etkilenmeyen kimselerin mizacının bozuk olduğunu ve iyileşmesine imkan bulunmadığını zikrederek bu inanışın halk arasında bilindiğini nakleder.²⁴³⁹ Müellifin bu sözlerinden musıkîye ne kadar önem verdiği anlaşılmalıdır. Zira ona göre güzel seslerden etkilenmeyen kişi insanlık derecesinde sayılmadığı gibi tedavisi imkansız bir hasta olarak kabul edilmektedir. Çünkü hayvanların bile etkilendiği hoş ezgilerden bir insanın etkilenmemesi mümkün değildir. Şayet etkilenmiyorsa bu normal bir durum değildir. O halde insanın kendi benliğinde bu kadar net bir şekilde varlığını hissettiği bir duygudan uzak kalması/bırakılması düşünülemez.

Konu hakkındaki tüm görüşleri aktardıktan sonra müellif kendi değerlendirmelerine geçer. Müzik dinlemenin kalbe çeşitli etkileri olduğunu ve kalpteki bazı gizli halleri ortaya çıkardığının bilindiğini belirttikten sonra onun hakkında helal veya haram olduğuna dair belirli bir hüküm bulunmadığını söyler. Ona göre eğer dinleyicinin kalbi ilahi sevgi cevherleri ile dolu ve göğsü riyazet ve gayret cılası ile parlatılmış ise müzik dinlemek onun iç derdini harekete geçirir, kalbini aydınlatır. Ve bu kişi için müzik dinlemek hak ve mutlak olarak helaldir. Tam aksine dinleyicinin gönlünde nefsin hevası toplanmış ve gönül huzuru ile birliği kalmamışsa, kalbindeki temkini ortadan kaldırıp nefsanî emelleri ve şeytani düşünceleri tahrik etmesi sebebiyle müzik dinlemek onun için günah, mekruh ve haramdır.²⁴⁴⁰ Yazarın değerlendirmelerinden müziğin hükmünün kişiden kişiye değiştiğini anlıyoruz. Kirlerden arınmış saf bir gönül için ihtiyaç, nefsin esiri olmuş bir kalp içinse sakıncalı görülmüştür. Önemli olan müzik ve şiirin hangi ortamlarda ve hangi niyetle okunduğudur.

Son olarak Yüce Kur’an adlı eserin müelliflerinin Rûm 30/15. âyetle ilgili yorumunu aktarmak istiyoruz. Müellifler âyete şöyle mana vermişlerdir: “İnanıp yararlı işler yapanlar ise, cennet bahçelerinde, kendilerine neşe veren musıkî dinleyerek sevinç ve mutluluk içinde yaşayacaklardır.” Müellifler âyetle ilgili şu açıklamayı düşmüşlerdir: “Mütercim Âsım Efendi, âyette geçen ”Yuhberûn” fiilinin kökü olan “Habr” kelimesinin dini merasimlerde okunan ilahiler için kullanıldığını belirtmektedir. “Ahbâr” ifadesi de aynı kökten gelmektedir. Yahudi din adamları, mâbetlerde oluşturulan ilahi korolarında görev almaları sebebiyle bu adla isimlendirilmişlerdir. Zevkiselim sahibi mümin fitratının inanç ve değerleriyle uyumlu güzel musıkîden zevk alması gayet tabiidir. Bu sebeple biz âyeti, bir mutluluk yeri olan cennette isteyene böyle bir ödülün verileceği

2438 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 231.

2439 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 231.

2440 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 231.

düşüncesiyle anlamlandırdık. Zira kelime bu anlamı da içermektedir. Konu fıkıh alanında genelde olumsuz ifadelerle nitelendirilen musıkîye dair hükümler açısından değerlendirilmemelidir.”²⁴⁴¹

4. Kınalızade'ye Göre Şiir

Şiir konusunda da hükmün şarkı ile aynı olduğunu vurgulayan müellif, şiirin mutlaka haram, müstehcen ve edepsiz söz olmadığını belirtir.²⁴⁴² “Bazı şiirler hikmettir.”²⁴⁴³ hadisinin konuya açıklık getirdiğinin altını çizer ve şöyle devam eder: “Nice alimleri şiirleri ilimlerin derleyicisi, incelik ve bilgilerin kaynağıdır. Evet şiir müstehcen ibareler, içki konuşmaları, çirkin sözler ve Müslümanlara yönelik hicivler içerirse helal ve mubah değil kesinlikle haramdır.”²⁴⁴⁴ Akabinde bazı alimlerin kastettiği şiirin “Sizden birinin karnının irinle dolması şiirle dolmasından daha iyidir.”²⁴⁴⁵ hadisinde vurgulanan ikinci kısım şiir olduğunu belirtir.²⁴⁴⁶

Şiirdeki mucizevilik ihtimalini içermesinin bazı üstadlar tarafından onun faziletinin kesin delili olarak kabul edildiğini de belirten müellif konuya dair şu manaya gelen Farsça beyti zikreder: *Şiir haddizatında kötü değil / Gönül ehli onu reddetmemiştir.*²⁴⁴⁷ Şiirdeki ölçü ve kafiyenin meydana getirdiği icaz, ruhlar üzerinde derin tesirler bırakmaktadır. Bu etkileşim insanı dinlendirir ve huzur buldurur. Kişiyi maddi dünyadan soyutlar ve bambaşka manevi alemlere kapı aralar. İnsanın kendi özüyle temasa geçmesini sağlar. Özbenliğinin farkında olan insanlar manen yücelir ve kötülüklerden uzaklaşır. Tüm bu olumlu etkilerinden dolayı gönül ehli şiiri reddetmez. Tüm mesele dinin koyduğu sınırlar aşmamak ve onu kötüye kullanmamaktır.

Yazarın şiir konusunda şarkı ile benzer hatta aynı görüşlere sahip olduğunu görüyoruz. Günah ve kötülüğe sebep olarsa şiir haramdır, değilse bilgi ve hikmetin kaynağıdır. Bunlar da yine tamamıyla kişinin niyeti ile alakalıdır. Yani şiir ve müzik birer araçtır hangi amaçla kullanılırlarsa o yönde netice verecektir.

Sonuç

Hakkında bir nas bulunmayan musıkî ve şiirle ilgili olarak fakihler kesin bir hükümde bulunmayıp kerih görürlerken, ahlakçı filozoflar onları eğitimin bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Kınalızade konuya biraz daha kapsamlı yaklaşarak önceki görüşleri verdikten sonra bu ikisinin aslında insan için faydalı olduğunu suiistimal edildiği takdirde sakıncalı bulunduğunu söylemiştir.

2441 Şener vd., *Yüce Kur'an*, 404, er-Rûm 30/15 ilgili not.

2442 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 231.

2443 Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, (Beyrut: 1996), 2/1235, no:3755.

2444 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 231.

2445 Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't Tirmizî*, (Beyrut, 1998), 5/140, no: 2851.

2446 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 231.

2447 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, 229.

Allah dini insanlara kolaylık olsun diye göndermiştir. Din zorlaştırmaz bilakis zorluğu kaldırmak ister. Musikî ve şiir de ruhlara verdiği sükunet ve buna benzer daha birçok özelliği ile insan doğasının bir parçasıdır. Dolayısıyla Allah'ın fitrata koyduğu bir şeyi engellemek yaratılışa aykırı davranmak ve zorlamak anlamına gelir ki bu durum dinin temel amaçlarıyla çatışır. O halde fitratta var olan bu gerçekliği toptan reddetmek yerine ölçülü bir şekilde hayatın içine yerleştirmek ve onu insanın eğitiminde bir araç olarak kullanmak makul bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. “Musikî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 05 Ağustos 2021). https://islamansiklopedisi.org.tr/_musikî-fıkıh
- Apaydın, H. Yunus vd. *İslam ve Toplum İlmihal*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsîdü’ş Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 05 Ağustos 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Devvânî, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâli*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Hatiboğlu, Mehmed S. “İslam'ın Kadına Bakışı”. *İslami Araştırmalar* 5/4 (Ekim 1991), 232-235.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1. Basım, 1988.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir. 2. Cilt. Ankara: İmaj Baskı, 2004.
- İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut: 1996.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l Ahlak*. Çev. Abdülkadir Şener - Cihat Tunç - İsmet Kayaoğlu. Ankara: Büyüyenay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kahraman, Ahmet. “Ahlâk-ı Alâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 13 Temmuz 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Mete, Ayşegül. “Mevlevî Mûsikîşinaslar (XVIII. Yüzyıl)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 192.
- Özcan Nuri – Çetinkaya Yalçın. “Musikî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 18 Ağustos 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't Tirmizî*. Beyrut, 1998.
- Tûsi, Nâsirüddin. *Ahlak-ı Nasırı*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Musikî ve Sema*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976.
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. çev. Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 5. Basım, 2020.<<<<<<<<

TÜRK DİN MUSİKİSİNDE AHLAKİ DEĞERLERİN AKTARIMI (BESTELENMİŞ YUNUS EMRE İLAHİLERİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME)

Ubeydullah İŞLER²⁴⁴⁸

Giriş

Toplum ve kültür içerisinde beliren ahlaki öğeler, doğal ve sürekli bir süreç içerisinde birbirini tamamlamakta ve birlikte gelişim göstermektedir. Musiki ve güzel sanatların tümünü içerisinde barındıran bu gelişim ve etkileşim birbirini besleyen şiir ile musiki arasında diğer sanat dallarına göre daha belirgindir. Şiir ile musikinin tariflerine bakıldığında, iki alan arasındaki bütünlük daha net görülmektedir. Resim, müzik, edebiyat, mimari gibi sanatlar her ne kadar ayrı ve birbirlerinden bağımsız sanat dalları olsalar da birbirleri ile sürekli etkileşim halinde olmuş ve bir takım ortak paydalar üzerinde buluşmuşlardır. Konu islam sanatları özelinde düşünüldüğünde ahlaki öğelerin aktarımı bu ortak paydalardan birini hatta en önemlisini oluşturmaktadır.

Ahlak kavramı üzerine birbirinden farklı pek çok tanım ve teori olmakla birlikte temel bir tanımlama yapmak gerekirse Akarsu (1975: 13) belirli bir dönemde yaşayan insanlarca benimsenmiş, toplumsal ilişkileri düzenleyen töresel davranış ilkelerinin tümü olarak tanımlamakta ve bu ilkelerin kapsamının ve içeriğinin değişkenlik göstereceğini belirtmektedir. Hançerlioğlu ise (1989: 8) ise Arapça *hulk* sözcüğünden türeyen ahlak sözcüğünün huy, seciye, mizaç anlamlarını çoğul olarak kapsadığını ifade etmekle birlikte belirli bir toplum ve zaman olgusuna vurgu yaparak bireysel ve toplumsal davranış kurallarını saptayan ve inceleyen bilim olarak tanımlamaktadır. Bu ve benzeri tanımlardan yola çıkıldığında “ahlaki öğeler” denilen erdemlerin esasında gelenek, görenek, toplumsal değerler, davranış şekilleri gibi kültür unsurlarıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Musiki özü itibarıyla bir ses sanattır ve kavramsal olarak düşünüldüğünde sanat ve ahlak kavramı teorik anlamda birbirlerinde ayrılmaktadır. Ancak yapmış olduğu çalışmada Akdoğan (2001: 243-244) bu iki kavramı zerafet, incelik ve güzelliği temsilleri noktasında ele alarak ortak bir paydada buluşturmaktadır. Ses üzerine kurulu olan bu sanat güzel sanatların en önemlilerinden ve güçlülerinden biri olarak görülmektedir. Musikiye atfedilen bu önem ve güç onun en ibtidai toplumlarda bile varlık göstermesinden, sosyal, kültürel ve duygusal aktarımdaki etkin rolünden gelmektedir. Belirtildiği gibi ait olduğu toplumun ahlaki, kültürel, sosyal öğelerini insanlara kalıcı olarak aktarmanın etkili yollarından biri musikidir. Söz konusu bu müziksel aktarım metodu edebi unsurlar ile birleştiğinde sözsöz ifadelerdeki aktarım şüphesiz daha da güçlü ve kalıcı bir etki yaratmaktadır. Bu çerçevede Yunus Emre (ö. 720/1320?), şiirleri ile musikişinaslar arasında oldukça rağbet gören bir şairdir. Öyle ki, bestekarlar onun şiirlerini adeta birbirleri ile yarışarcasına bestelemişlerdir. Yunus Emre şiirlerine gösterilen bu rağbet hakkında birçok sebep bulunmakla birlikte bu

sebeplerden en önemlisi şiiirlerinde Türk-İslam medeniyetine ait ahlaki ve kültürel değerleri aktarmasıdır.

Kaleme alınan bu çalışmada Türk-İslam şairi olan Yunus Emre'nin şiiirlerinden bestelenmiş olan ilahi formundaki eserlerden belirlenmiş besteli ilahilerdeki ahlaki değerlerin nasıl ve ne şekilde aktarım sağladığı hususunu ve bu ilahilerde hangi ahlaki unsurların aktarıldığı meselesini anlamsal açıdan analize tabi tutarak musikinin aktarım sistemindeki etkin rolünü açıklamak amaç olarak gözetilmektedir. Bu amaç çerçevesinde belgesel tarama yöntemi aktif olarak kullanılmış olup, eserlerin analizinde anlam ve müzik analizi yöntemi kullanılmıştır. Müzik analizi hususu yalnızca makamsal açıdan ele alınmıştır. Makam analizi yapılırken makamın tarihsel serüvenine de değinilmiştir. Bunun sebebi makamların dönemsel olarak değışim geçirmiş olmalarıdır.

Dini ve ahlaki hususların musiki sanatı ile ifade edildiğinde hem daha öğretici hem daha tesirli bir şekilde aktarımın gerçekleştiğini açıklaması ve nesilden nesile yüzyıllar boyunca aktarımın sürdüğünü göstermesi ise çalışmanın önemini oluşturmaktadır. XIV. yüzyıldan günümüze gelen şiiirlerin hala bestelenerek ifade ediliyor olması ise bu hususun en açık göstergesidir. Peki bir şiiir neden bestelenir? Musiki ile şiiir arasında nasıl bir ilişki vardır? Yunus Emre şiiirlerinin bestekarlar arasında bu kadar rağbet görme sebepleri nelerdir? Tüm bu sorular doğrultusunda şiiir ve musiki hususuna değinmek konunun anlaşılabilirliği açısından faydalı olacaktır.

1. Şiiir ve Musiki İlişkisi

Şiiir ve musiki anlamsal açıdan farklı kavramlar olsa da pratik anlamda musikide olduğu gibi şiiirlerin de kendi içerisinde bir ahenk ve ritmi bulunmaktadır. Yunus Emre ise şiiirleri ile bu durumun en güçlü örnekleri bizlere sunmaktadır. Bu hususta Kaçar (2017: 44) bestekar ve şairlerin ortak duygu ve düşünce birliğine sahip olmaları, Yunus Emre şiiirlerinin bestekarların tefekkür dünyalarını genişletmesi hususlarına ilaveten şiiirlerin fikri birçok içeriği barındırmasının yanında bestecilik ve besteleme tekniklerini de içeriğinde bulundurması gerektiğini belirtmektedir. Şiiir ile musiki arasındaki en önemli kesişme noktası bu husustur ki, bestekârları Yunus Emre şiiirlerini bestelemeye yönlendiren sebeplerden biri budur. Belirtilen ortak duygu ve düşüncelerin ifadesi hususu da şiiir yazmanın ve bestelemenin ortak nedenidir.

Şiiir ve musiki ilişkisi bağlamında ifade edilen kesişim noktasını aydınlatmak için şiiirde vezin, musikide makam, usul, ritim, prozodi gibi birtakım teknik kavramları açıklamak bu ilişkiyi ve çalışmanın genelini anlamlandırmada faydalı olacaktır. Belirtilen bu kavramların her biri kendi içerisinde değerlendirildiğinde oldukça kapsamlı ve geniş içerikli hususlar olduğunu belirterek burada şiiir-musiki ilişkisini betimleyebilmek için kısaca değinilecektir.

Kelime olarak ölçmek, tartmak gibi anlamlara gelen *vezin*, şark kültüründe terim olarak şiiir, müzik, lügat ve sarf anlamlarına karşılık gelmektedir. Şiiirde, uzun ve kısa hecelerini belirli miktarlarda tekrarına dayanan fonetik ve müzikal uyumu oluşturan kalıplar dizisidir ve şiiiri vezinden ayıran en önemli unsurdur. Vezin, hece ve aruz olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Ancak aruz vezininde yalnız hece sayısının eşit olması yeterli

olmayıp uzun ve kısa hecelerin de belirli kalıplar çerçevesinde kendisini tekrarlaması gerektiğinden hece veznine göre daha ahenkli ve armonik bir yapısı bulunmaktadır. Musiki’de ise bu kavram ritim anlamında kullanılmakta; mesafe ve birim zamanı tayin etme anlamında ölçü, ölçek anlamlarında kullanılmaktadır (Durmuş, 2013: 43/77).

Esasen şiirde vezin dediğimiz bu konuya musikide usul, ölçü gibi kavramlar ile anlamlandırılrsa da musikide bu ritmik yapının esas karşılığı “eşit aralıkları birbirini takip eden zaman dilimi” olarak tanımlanan îkâ kavramıdır ve bu konunun temelleri Antik Yunan dönemine kadar inmekle birlikte İslam dünyasında İshak el- Mevsîli (ö.850), Kindî (ö. 866) gibi düşünürler konu hakkında izahatlar da bulunmuşlardır. Ancak İslam filozofları içerisinde konuyu en ayrıntılı işleyen Farabi (ö.950) olmuştur. O, Kindî ve İshak el-Mevsilî’yi îkâ hususunda uygulamaya bakılmaksızın Antik Yunan’da olduğu şekli ile almalarını öne sürerek eleştirmiştir. Ayrıca Halil b. Ahmed el- Ferâhidî (ö. 786)’nin şiire uyguladığını musikiye tam bir sistem içerisinde uyarlayan Farabi olmuş ve bilinen aruz tef’ile ve kalıplarına karşılık gelen îkâ formları uyarlamıştır (Rızvanoğlu, 2007). Ancak unutulmamalıdır ki, vezin ve îkâ ile ilgili tüm bu hususlar ritim kavramı üzerinde birleştirilse de îkâ ya da günümüzde tam karşılama da usul kavramı musikinin ritmik boyutu ile ilgilidir ve vezin ile benzerlikleri bulunsa da vezin ile tam anlamıyla uyum gösterdiğini söylemek mümkün değildir.

Şiir ve musiki arasındaki ilişkiyi aydınlatan bir diğer kavram *prozodî*’dir. Tecvid, vurgu ve heceleri inceleyen bilim olarak bilinen prozodî; şiir, musiki, okuma ve konuşmada hecelerin nasıl vurgulanıp ifade edileceği meselesi olarak tanımlanmaktadır. Bu husus dil biliminde ve güfteli musikide oldukça önemli bir meseledir. Öyle ki, bestekarlar bu konuya dikkat etmek mecburiyetindedir aksi halde ortaya çarpık ve anlaşılmasız bir ürün çıkar. Diğer bir anlamda güfte taksimini yapamayan bir bestekar başarılı olamaz. Güfte dediğimiz şey ise sözün musikinin kurallarına tabi olarak, şarkı, türkü, ilahi, gibi türleri meydana getiren şiirdir. Kısaca bu kavram, bir hecenin etrafındaki diğer hecelere oranla şiddetli olması durumudur (Öztuna, 2000, 362-554). Yunus Emre’nin şiirlerinin pek çoğunun geçmişten günümüze bestelenmesi şairin musiki ve edebiyat kültürüne sağladığı katkıyı göstermesi açısından önemlidir. Dahası şiirlerini oluşturduğu dili ve kelimeleri Türkçenin en ahenkli sesleri ile kullanması da bestekârlarca tercih sebeplerinden biri olmuştur.

Yunus Emre bir şairdir ve eserlerinin bestelenmesi itibarı ile de bir güftekarıdır. Şiirlerindeki güçlü prozodik unsurlar onun musiki kültürünün varlığına bir delil niteliği taşımaktadır ve bir güftekarın yüksek derecede musiki bilgisi olmasa da musikiye aşına olması gerektiği bir gerçektir. Güftekarlık ile ilgili bu husus Kaçar (2017: 43-44)’ın öne sürdüğü Türk kültürünün egemen olduğu bölgelerde bu bölgelerin nağme, makam ve ritmik unsurları ile bestelenen Yunus Emre şiirlerinin bir bölümünün anonim nitelikte olması Yunus Emre’nin bestekârda olabileceği düşüncesi ile birleştiğinde onun bestekâr olabileceği hususu güçlenmektedir.

Şiir ve musiki ilişkisi kapsamındaki bir diğer aydınlatıcı kavram *makam* kavramıdır. Bu kavramı ele alırken Yunus Emre’nin XVIII. yüzyıl sonları XIV. yüzyıl başlarında yaşadığı göz

önünde bulundurarak dönem ile ilişkili bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Bilindiği üzere makam kavramı yazılı kaynaklarda ilk olarak XIV. yy. civarlarında kullanılmaya başlanmış, öncesinde ise bu kavram yerine “devir” çoğulu “edvar” kavramı kullanılmış olup, açıklamalar bu kavram üzerinde yoğunlaşmıştır. Günümüz seyir-perde temelli makam açıklamalarından farklı olarak Edvar sisteminde devirler yani makamlar, dairelerin birbirleri ile ilişkilendirilmesi üzere Ebced notası kullanılarak açıklanmaktadır. Bu yöntem mantıksal ve matematiksel bir alan olup zamanla gelenekselleşen bir sistem olmuştur. Safiyyüddin Urmevi’ den önce görülmediği için sistemin kurucusu Safiyyüddin Urmevi kabul edilmiştir. Edvar sistemine göre uyumlu aralıklar ile oluşturulan cinsler, tabakalar (günümüz dörtlü ve beşli aralıkları) halinde sınıflandırılmakta ve birbirleri ile ilişkilendirilerek devirler yani makamlar oluşturulmaktadır. Sistem Kırşehirli Yusuf b. Nizameddin (XV. yy.), Kantemir (ö. 1723) gibi bazı nazariyatçılar ile zaman zaman kırılmalar yaşasa da Rauf Yekta Bey’e kadar geçerliliğini korumuştur. XIX. yy. sonları XX. yüzyıl başlarında Rauf Yekta Bey, Hüseyin Sadeddin Arel ve Suphi Ezgi gibi nazariyatçıların sayesinde birbirleri ile ortak noktaları olan fakat bazı noktalarda birbirlerinden ayrılan üç yeni makamsal kuram ortaya çıkmıştır ve bu üç kuramdan günümüzde Arel-Ezgi-Uzdilek olarak bilenen sistem çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Belirtilen bu serüven edvar geleneğinden makam geleneğine olan geçişin en genel şablonudur ki konu hakkında Arslan (2017), Güray (2017), Sezikli (2007), Tura (2005), Yeprem (2007), Yalçın (2016) Tıraşçı (2017), Uygun (2019) çalışmalarında ayrıntılı bilgilere erişmek mümkündür. Gelişimi bu minval üzere olan makam kavramı günümüzde; belirli bir ses dizisinde, belirli bir örgü kalıbına göre dolaşmak belirli bir duygu elde edilmesini sağlar ve bu duyguyu sağlayan örgü kalıbı olarak tanımlanabilir. Makam üzerine yapılan tanımların hemen hemen tümünde hangi seslerde dolaşılacağı, hangi sesin üzerinde durulacağı, seyirin hangi seste karar edeceği hususları vurgulanır ve bu hususlar makamların temel yapısını oluşturur (Zeren, 2003, 95).

Türk musikisinde saz ve sözlü eserler incelendiğinde çoğunluğun sözlü musiki eserlerinde olduğu görülmektedir. Söz ile müziğin birbiri ile sürekli etkileşim halinde olduğu ve bu etkileşimin karşılıklı olduğu da bir gerçektir. Bu etkileşim Alkaç (2019) tarafından yapılan bir çalışmada izah edilmiştir. Çalışmada bestekârların şiir bestelerken makamsal yapıların yanı sıra güfthenin anlamına da dikkat ederek müzikal ve ritmik unsurları belirledikleri, ancak sadece söz odaklı bir bestenin Türk makam musikisinin alanını daralttığını belirtmektedir (Alkaç, 2019, 35-36). Onun bu tespiti bizleri şiir ve musiki arasındaki karşılıklı etkileşimin olması gerekliliği ve sözlü makamsal musikide söz ile musiki arasındaki ilişkinin noksanlığı veya orantısızlığının çarpık ve sanatsal değeri olmayan eserler oluşturacağı fikirlerine ulaştırmaktadır.

Türk musikisi repertuarı incelendiğinde şiirleri en çok bestelenen şairlerin başında Yunus Emre’nin geldiği aşıkardır. Farklı birçok makam, usul ve formda bestelenen Yunus Emre şiirleri üzerine derleme ve tasnif çalışmaları yapılmış ve günümüzde yapılmaktadır. Yapılan bu çalışmalar incelendiğinde Turabi (2010) ona ait şiirlerden 731 adet bestenin varlığını tespit etmiştir. Kaleme aldığı çalışma bu eserlerin sadece ismi değil, nota, makam,

usul, bestekâr, yöre ve derleyen bilgilerini de vermesi hasebi ile bugüne kadar yapılmış olan çalışmaların en kapsamlılarından biri durumundadır. Çalışma incelendiğinde toplam 731 adet eserin 659 tanesini ilahi formundaki eserlerin oluşturması ise oldukça dikkat çekicidir (Turabi, 2010, 186-190). Erişilen eser sayısı açısından daha düşük bir çalışma olsa da benzeri bir çalışma Kaçar (2017) tarafından yayınlanmıştır. Çalışmada Yunus Emre şiirlerinin bestelenme sebepleri ele alınmakla birlikte bestelenmiş 255 eserin makam, usul ve bestekârı belirlenmiştir (Kaçar, 2017, 41-59). Yunus Emre'nin bestelenmiş ilahileri ile ilgi son olarak Ayverdi (1969) farklı makam ve usullerde bestelenmiş 18 ilahiye, Hatiboğlu (1993) çoğunluğu anonim eserlerden oluşan 254 adet ilahiye derleyerek neşretmişlerdir.

Şiir ve musiki ilişkisi bağlamında yukarıdaki açıklama ve bilgiler aktarıldıktan sonra bestelenmiş Yunus Emre ilahileri çerçevesinde ahlaki öğelerin nasıl işlendiği ve Türk din musikisinin aktarım süreci içerisindeki rolü ve önemi izah edilecektir.

2. Türk Din Musikisinde Ahlaki Öğelerin Aktarımı

Musiki kavramı incelendiğinde üzerine pek çok tanımlama ve tartışma yapıldığı görülmektedir. Konu ile ilgili binlerce müstakil eser bulunduğu gibi farklı disiplinlerde sayısız açıklamalar yapılmıştır. Sesler ve nağmeler ilmi olarak da nitelenen bu ilim, fizik, matematik, edebiyat, felsefe gibi farklı birçok ilmi disiplin ile ilişkilendirilmiştir. Bu tartışmalar ve izahatlar bizlere musikinin vazgeçilmez bir sanat ve ilim oluşunu göstermektedir. Bir tanım yapmak gerekirse, saz ve söz musikisi olarak iki kısımdan oluşan musiki, bir duygu, düşünce ve fikri anlatmak amacı ile ölçülü ve ahenkli seslerin belli bir sanatsal anlayış çerçevesinde ritimli veya ritimsiz bir şekilde estetik kaygılar ile sesleri bir araya getirme sanatıdır (Özkan, 1998, 29). Bu tanım yapılmış olan tanımlardan sadece biri olup musiki kavramının genel hatları ile izah etmektedir.

Musikinin haz verici şeyler sınıfına girdiğini ve orada erdem, doğru zevk ve doğru beğeni olduğu belirten Aristo, doğru yargı, iyi ahlak ve soylu fiiller karşısında musiki yolu ile zevk almaktan başka öğrenilecek daha önemli bir ders ve alışkanlığın olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, ritim ve melodilerde gerçeğe bir yakınlık ve benzerlik bulunur. Bahsettiği bu gerçeklikten kasıt ise, öfke, yumuşaklık, cesaret, ılımlılık ve bunların karşıtları gibi bütün ahlak nitelikleridir. Bu durumun belirtisi ise müziğin dinlenirken farklı maksalsal örgülerde duygusal değişiklikler yaratmasıdır (Aristoteles, 1975, 241).

Kaleme aldığı risalesinde musikinin canlılar üzerinde bıraktığı etkiyi işleyen Kindî, ritmik unsurları canlılar üzerindeki etkisini de ele almıştır. O, melodileri zaman dilimlerine göre tasnif etmiş ve bu dilimlere uygun düşen ritmik yapılardan bahsetmiştir. Yaptığı tasnifi zamansal açıdan sabah-öğle arası, öğle vakti, gün sonu ve uykudan önce olarak belirleyerek bu tasnif içerisinde zamanları yücelik, cömertlik, iyilik, nefsin zinde olduğu, sakin olduğu ve kendini bıraktığı zaman gibi insanın ahlaki ve duygusal özellikleri ile de irtibatlandırabileceğimiz şekilde ritmik modeller ile ilişkilendirerek sınıflandırmıştır. Aynı zamanda o, yazdığı risaleler de musiki ve nefis arasındaki ilişki hakkında bahisler açarak insan ruhu ve bedeni üzerinde etkisi olduğunu kanıtlamıştır (Turabi, 1996, 80-95).

Kindî kaleme aldığı risalelerde ud telleri ile anasır-ı erba', ahlât-ı erba', nefsin güçleri ile ilişkisini ve bu ilişki ile insanda ortaya çıkan erdemleri izah etmiştir. Ona göre zir telinden çıkan nağmeler şecaat erdemini, mesnâ telinden çıkan nağmeler adalet, misles teli iffet, bam teli ise hilm erdemlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu yönü ile nağmelerin insanın huy, davranış ve ahlaki yapısına olumlu etkileri bulunmaktadır. Kindî bu nağmeler ile neşe, iyilik, cömertlik, tenezzül, asalet, incelik gibi erdemlerin ortaya çıktığını ve seslerin karışımı durumunda ise farklı duyguların açığa çıkacağını belirtmektedir. Nağmelerin sürekli dinlenmesinin ise yerleşik ahlaki tutumlara ve huylara dönüşeceğini vurgulamaktadır (Turabi, 2016, 149-165; Aykıt, 2020, 68-69).

Kindî'nin risalelerinde işlendiği gibi İhvan-ı Safâ risalelerinde de musikinin insanın nefsi ve ruhî yönlerini oluşturan, ahlaki temelleri de içeriğinde barındıran nitelikleri ele alınmıştır. İhvan-ı Safa risalelerinin beşincisinde musikiye dair bahisler bulunmaktadır. Risalelerde sesin dinlendirici, hüznlendirici, kin ve nefret duygularını körikleyen duyguları uyandırmasının yanında barışı sağlayıcı, sevgiyi vurgulayan ve izale edici özelliklerinden bahisler bulunmaktadır. Nefisler üzerindeki birbirinden farklı etkileri dolayısı ile İhvan-ı Safâ'da musiki sanatı ile Hz. Adem'den bu yana tüm milletlerce hemhal olduğu vurgulanmaktadır (Çetinkaya, 1995, 87-95).

Saz ve söz musikisi olarak ikiye ayrılan musiki sanatı, dini kültür bağlamında ele alınarak dini ve lâdini musiki şeklinde de ayrılmakta ve her iki alan içeriğinde birbirinden farklı birçok formu barındırmaktadır. Bu noktada Yunus Emre şiirleri yoğun olarak dini musiki merkezli bestelenmiş olsa da şarkı, türkü, fantezi gibi formlarda yapılan bestelere de rastlanılmaktadır (Turabi, 2009, 192-220). Yoğun olarak Türk din musikisi formları özellikle ilahi formu ile bestelenen bu şiirlerdeki ahlaki öğeleri incelemeyen önce Türk din musikisi hakkında da bir açıklama yapmakta fayda vardır.

Birbirine benzeyen farklı isimler kullanılmakla birlikte Türk din musikisi kavramı Tıraşçı (2018, 206) tarafından "*Türklerin egemen olduğu coğrafyada gelişen, dini-tasavvufi duyguları haiz olan kültürel, dini ve müzikal bir kavramın ismi*" olarak tanımlanmaktadır. Kendi içerisinde cami ve tekke musikisi olarak ikiye ayrılan Türk din musikisi ibadetler ve zikirler esnasında icra sahası bulan içeriğinde dini motifleri barındırmaktadır. Koca (2017, 41) dini musikinin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından beslendiğini vurguladıktan sonra cami ile tekke musikisinin üslup ve tavır bakımından birbirlerinden farklı olduğuna işaret ederek bu farklılığı insan sesine dayalı olması, enstrüman kullanılmaması, ciddi ve zahidane bir tavır taşıması ile cami musikisine; tasavvufi bir lirizm ve coşkuya sahip olması, enstrüman kullanılabilmesi ile tekke musikisine dayandırmaktadır.

Kavramsal analizi yapılırken "*Türklerin egemen olduğu coğrafyada gelişen*" ifadesi ile Tıraşçı, Türk din musikisinin Türk ırkı ile sınırlı olmayıp Türklerin geçmişte ve günümüzde hüküm sürdüğü bölgelerde gelişen bir kültürü kapsadığını belirtmektedir (Tıraşçı, 2018, 206). Bu ifade ayrıca Türk din musikisinin aktarım gücünü göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Öyle ki, Türklerin egemenliği Büyük Hun İmparatorluğundan Göktürk İmparatorluğuna, Göktürklerden Uygur İmparatorluğuna, Uygurlardan Büyük Selçuklu

İmparatorluğuna, Selçukludan Osmanlı İmparatorluğuna ve günümüz Türk devletlerine çok eski bir tarihi ve çok büyük bir coğrafyayı kapsamaktadır.

Müzik alanında aktarım denildiğinde sözlü ve yazılı aktarım olmak üzere akıllara iki temel aktarım yöntemi gelmektedir ki, bu tüm müzik kültürleri için geçerli bir durumdur. Sözlü aktarım ile dilden dile, kuşaktan kuşağa, usta-cıracak ilişkisi yani meşk zinciri çerçevesinde sesli ve sözlü geleneğin aktarımı; yazılı aktarımla ise müziğin farklı notasyon stilleri ile notaya alınarak aktarımı kastedilmektedir.

Günümüze notaları ile ulaşan en eski dini musiki eserleri Ali Ufki Bey'e yani XVII. yüzyıla kadar götürülse de, Abdulkadir Merâğî'ye yani XIV. yüzyıla kadar götürülen dini musiki örneklerinin varlığı bilinmektedir. Bu dönemlerden çok daha öncede okunduğuna dair şüphe olmayan dini musiki eserlerinin varlığı, bu alanın aktarım gücünü gösteren bir diğer delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu minvalde, sözün aktarım gücü ile Türk din musikisinin aktarım gücünün birleştiği önemli şahsiyetlerin başında Yunus Emre ve onun şiirlerini besteleyen yüzlerce bestekâr gelmektedir. Musiki değil de, Türk din musikisi olarak ifade etmenin sebebi, onun eserlerinin neredeyse tamamına yakınının dini musiki formları ile özellikle ilahi formu ile bestelenmesidir. Yunus Emre şiirleri incelendiğinde pek çok dini, sosyal, kültürel, tarihsel ve daha birçok unsuru içeriğinde barındırdığı görülmektedir. Tüm bu unsurlar içerisinden konu gereği ahlaki unsurlara odaklanılmaktadır.

Musiki bahsinde olduğu gibi ahlak kavramı üzerine birçok tartışmanın ve açıklamanın yapıldığı görülmektedir. Bu açıklamalar incelendiğinde doğruluk ve yanlışlıklarından ziyade birbirlerini tamamlayan açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da genel çerçeveleri ile izah edilen bu kavramı belirli zaman ve mekanda yaşayan toplumların gelenek, görenek, davranış, toplumsal ve insani ilişkilerini düzenleyen ilkeler olarak tanımlamak mümkündür. Ancak bu tanım "İslam ahlakı" olarak ele alındığında onun dinamik yapısı gereği yalnız belirli bir kitle ahlakı olmadığı, maddi ve manevi bakımdan tüm insanları kapsayan, insana mevcut durumundan daha ideal olana doğru ulaşma imkanı veren bir ahlak sistemi karşımıza çıkar ve bu husus mevcut tanımlardaki belirli zaman ve mekan anlayışını ortadan kaldıran (Çağrı, 1989, 2).

Yunus Emre'nin şiirleri de İslam ahlakı çerçevesinde dinamiklik kazanır ve onun ahlaki unsurları da içeriğinde barındıran mesajlarındaki zaman ve mekan ötesi evrensel ilkeler İslam ahlakı bağlamında geçmişten bu yana varlığını korur. Demirtaş, Yunus Emre'nin ahlak anlayışının insani olmayan tutum, davranış ve ilkeleri terk edip, ilahi varlığa yönelmek olduğunu belirtir ve onun ahlaki olmayan davranışları 'yaramaz' olarak nitelediğini, mevcut durumunu daha iyi hale getirip davranışlarını yararlı hale getirenleri insan-ı kamil olarak gördüğünü ve insanı insan yapan cevherin ise Yunus Emre'ye göre aşk olduğunu vurgular (Demirtaş, 2014, 65). Burada aşk kavramı ilahi aşkı temsil etmekle birlikte tasavvufi temelleri haizdir. "Şeriatin edeplerini yerine getirmek" tarifi tasavvuf tanımları arasında yer almaktadır ve buradaki "şeriatin edepleri" hususu ilahi ahlak olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf, ilahi ahlak ile ahlaklanmak olarak kabul edilmektedir (Öngören, 2011,

119). Belirtilen tüm tanımları kaleme aldığı şiirleri ile temsil eden şahsiyetlerin başında Yunus Emre gelmektedir ki, sözün ve dini musikinin aktarım gücü ve İslam ahlakının tüm insanlığı kapsayan niteliği onu evrensel bir şair yapmaktadır. Şiirleri incelendiğinde onun İslam ahlak öğeleri olarak nitelenebilecek birçok hususu işlediği anlaşılmaktadır.

Yunus Emre'ye atfedilen besteli ve bestesiz şiirler incelendiğinde onun evrensel nitelikteki birçok ahlaki öğeye yer verdiği anlaşılmaktadır. Bu unsurları, adalet, affedicilik, alçakgönüllülük, anlayışlı olmak, barış, başkalarına saygı duymak, bencil olmamak, cömertlik, yardımseverlik, doğru ve dürüst olmak, hoşgörü, insan sevgisi, merhamet, dini ve milli değerlere sahip olmak, sabırlı olmak ve tevekkül sahibi olmak gibi daha sayamadığımız birçok ahlaki ve insani değerler oluşturmaktadır. Bu değerlerin tümü hem dini, hem milli, hem insani değerlerimiz olması dolayısı ile ortak nitelikleri bulunmaktadır.

3. Bestelenmiş Yunus Emre İlahilerinde Ahlaki Öğelerin Aktarımına İlişkin Bulgular

Bu başlık altında birden fazla bestelenmiş ve bestekârı bilinen Yunus Emre ilahilerinden seçilen iki örnek değerlendirmeye alınacaktır. Eserler incelenirken makamsal özelliklerine değinilecek olup eserlerin repertuvarda bulunduğu hali ile notası verilecek ve anlamsal açıdan ahlaki öğeler betimlenecektir. Sözler ise bestekârların notaya aldıkları şekli ile aktarılacaktır. Çalışmada da görüleceği üzere bazı kelimelerde bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları Yunus Emre'nin kullandığı kelimelerin eş anlamlıları veya yakın anlamları oluşturmaktadır. Bu değişimin prozodik kaygılarla yapıldığı düşünülmektedir. Çalışmada bestekârın kaleme aldığı şekli ile aktarılmasının sebebi de budur. Eserlerin notaları Divan Makamı adlı internet tabanlı nota arşiv sitesinden erişilmiştir. Yazma halde bulunan notalar Mus2 adlı nota yazım programı ile temize çekilmiştir.

Analize tabi tutulan eserlerden ilki “*Bir kez Gönül Yıktın İse Bu Kıldığın Namaz Değil*” adlı Segâh Makamında, Düyek usulü ile Hakan Kenarda tarafından bestelenen eserdir.

Segâh İlahi

Güfte: Yunus Emre

Beste: Osman Kenarda

Bir kez gönül yıktın i se Bu kal dı ğın

na maz de ğil Yet miş i ki Mîl let da hi

e lin yû zûn yu maz de ğil Ha ne ren ler

gel di geç ti bun lar yur du kal dı göç tu

Per vaz u rup Hak ka uç tu Hü ma ku şu dur

Kaz de ğil

Eser anlamsal açıdan değerlendirildiğinde ilahinin adını da oluşturan “Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil, Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil” ilk mısra’larında gönül kırmanın kötülüğüne ve bu fiili yapanın ilimden-amelden yoksun olacağına vurgu yaparak “hoşgörü” erdeminin önemi vurgulanmaktadır. Eserin devamındaki “Yol oldu ki doğru vara göz oldur ki Hakkı göre, Er oldu alçakta dura yüceden bakan göz değil” mısra’ları ile “doğruluk” erdemi üzerine vurgu yapılmakla birlikte “alçakgönüllü” olmanın önemi belirtilmektedir. Devam eden mısra’larda “Doğru yola gittin ise er eteğin tuttun ise, Bir de hayır ettin ise birine bin az değil” mısra’larında tekrar “doğruluk” üzerine odaklanılarak hayır iş yapmanın yani “iyilik” erdemine teşvik söz konusudur. Eser genel hatları ile iyi olana ahlaki erdemlere teşvik, kötü olana fiillere karşı ise bir uyarı niteliği taşımaktadır.

Yukarıda belirtilen hoşgörü, alçakgönüllülük, doğruluk gibi ahlaki temaları işleyen ilahi’de Türk musıkisi makamlarından Segâh makamının karakteristik özellikleri vurgulanmaktadır. Eserin bestelendiği makam hakkında ise tarihsel ve teorik anlamda şu hususları belirtmek gerekirse:

Safiyüddin Urmevi ile başlayan ve XIII. ve XV. yüzyıla kadar ki dönemi kapsayan sistemci okul döneminde Segâh öncelikle bir makam değil şube olarak kabul edilmektedir. Şube, ana diziye eklenen melodik ses dizileridir. Ayrıca dönem içerisinde söz konusu Segâh şubesinin Irak makamı ile ilişkisi vurgulanmaktadır. Söz konusu şube XV. yüzyıl ortalarında

Bedri Dilşâd (ö. XV. yy.) ve Hızır b. Abdullah (ö. 1451) gibi nazariyatçılar ile makam sınıfına dahil edilmiştir (Kutluğ, 2000, 408-409).

Segâh karakteri itibarıyla çıkıcı seyirli bir makamdır. Genellikle durak perdesi olan Segâh perdesinden başlamakta ve ilk dolaşımını Segâh dizisi üzerinde gerçekleştirmektedir. Makamın güçlüsü Nevâ perdesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu perde yarım karar olarak da kullanılan makamın en önemli perdesidir. İkinci derecede önemli olan asma karar perdesi Dik Hisar olarak kabul edilmektedir. Makam donanımına si ve mi perdeleri için koma bemolü, fa için bakiye diyezi işareti almaktadır. Yani makam donanımında Segâh, Dik Hisar ve Eviç perdeleri ile gösterilmektedir. Makam dizisinde pest bölgeden tize doğru Segâh, Çargâh, Nevâ, Dik Hisar veya Hüseyni, Eviç veya Acem, Gerdaniye, Sünbüle veya Muhayyer, Tiz Segâh veya Sünbüle, Tiz Çargâh ve Tiz Neva perdeleri kullanılmaktadır. Makamın yedenini ise ikinci derecede la (bakiye diyezli) Kürdî perdesi oluşturmaktadır. Makam tiz bölgede kendi doğası gereği genişlemesini gerçekleştirmektedir. Pest bölgede ise Dügâh perdesine Uşşak çeşnili, Rast perdesine ise Rast çeşnili düşebilmektedir (Özkan, 1998, 276-278).

İlk örneğimizi oluşturan ilahi yukarıda belirtilen makamsal özellikleri işlemektedir. Eser makamın pest bölgesinde Rast perdesini duyurmak sureti ile karar eksenini üzerinden güçlü perde olan Nevâ çevresinde Muhayyer perdesini duyurarak Gerdaniye, Eviç, Dik Hisar, Nevâ, Çargâh ve yeden perdesi olan Kürdîyi vurgulayarak Segâh perdesinde tam karar vermektedir. Nakarat bölümüne Eviç perdesi vurgulanarak başlanmakta Muhayyer ve Segâh perdeleri aralığında gezilmekte, akabinde yeden gösterip tekrar Segâh perdesinde karar verilmektedir. Meyan bölümünde Gerdaniye perdesi üzerinden Tiz Segâh ekseninde tiz bölge genişlemesi görülürken güçlü perde olan Nevâ çevresinden hareketle Çargâh, Dik Hisar, Çargâh ve yeden perde olan Kürdî vurgulanarak Segâh perdesinde tam karar verilmektedir. Son olarak aynı nakarat bölümünün icrası ile eser sona ermektedir. Ayrıca eser Türk din musikisindeki ilahi formunda dikkat edilen “zemin-nakarat-meyan-nakarat” şemasına uygun olarak bestelenmiştir. Turabi (2009, 199-200) Osman Kenarda'nın Segâh eseri dışında bu eserin Mâhur, Uşşak ve Zâvil makamlarında bestelenmiş örneklerini de ayrıca tespit etmiştir.

Analize tabi tutulan eserlerden bir diğeri “*Ömür Bahçasının Güllü Solmadan*” adlı sözleri Yunus Emre, bestesi Merih Göksu'ya ait Hicaz makamı ve Düyek usulü ile bestelenmiş ilahidir.

Hicaz İlahi

Güfte: Yunus Emre

Beste: Merih Göksu



Aranağme . . .

Ö mür bah... çe si... nin gü... lü sol... ma... dan
Ka ba dö şek te yat ma... dö ne dö ne

U yan gel göz... le rim... gaf... let den... u... yan
Mağ rur o lup u yu ma ka na ka na

E cel bir gün e ri p ömür... dol ma... dan
İ le tir ler se ni ka ran... lık si... ne

U yan gel göz le rim gaf let den u yan

--saz-- Ni çin gaf let i le mağ rur
Yu nus ar tık ye ter sö zün

o lur sun ker van ge çer gi der yol da
tu tul maz se nin ku maş la rın bur da

ka lı..... r sın sen vallahı son ra piş man
sa tı..... l maz böyle yatmak i le dos ta

ol ur sun U yan gel göz le rim gaf let den u yan
var ıl maz

İlahi anlamsal açıdan değerlendirildiğinde dünya ve ahiret hayatı için gerekli olan bir şeyin önemini kavrayamama halini ifade eden ahlak ve tasavvuf terimi olan “gaflet” üzerine vurgu yapılmaktadır. Gaflet ise bir şeyi bile bile terk etme hali olarak tanımlanmaktadır (Uludağ, 1996, 283). Söz konusu ilahide dünyanın geçici oluşuna, gaflet halinin insan için bir övünç kaynağı olmayıp pişmanlık vereceğine dair uyarı yapılmaktadır. Şair gaflet halinin iyilik, doğruluk, Allah’a kulluk bilinci gibi iyi ve güzel olan hususları yok ettiğinin farkındadır. Dünyevi ve uhrevi hayatta gaflet hali insana zarar vereceğini bildiği için İslam ahlakının da temelini oluşturan iyiliği emredip kötülükten alkoyma ilkesini esas alan şair, söz konusu gaflet haline karşı kendini ve insanlığı uyarmaktadır.

Söz konusu eserde Türk musikisi makamlarından Hicaz makamının karakteristik özellikleri vurgulanmaktadır. Eserin bestelendiği makam hakkında tarihsel ve teorik anlamda şu hususları belirtmek mümkündür:

Safiyüddin Urmevi döneminde makam “Hicâzî” olarak adlandırılmakla birlikte o dönemki dizi ile bugün kabul edilen Hicaz dizisi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Sistemci okul (XIII.-XV. yy) döneminde de söz konusu makam üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür (Kutluğ, 2000, 176-177).

Hicaz makamı kimi zaman inici-çıkıcı kimi zaman ise çıkıcı seyir karakteri gösteren bir makamdır. Dügâh perdesi makamın durağı olarak kabul edilmektedir. Makam yerinde Hicaz dörtlüsüne Neva’da Rast beşlisinin eklenmesi ile meydana gelmektedir. Makamın perdelerini Dügâh, Dik Kürdi, Nim Hicaz, Nevâ, Hüseyini, Eviç, Gerdaniye ve Muhayyer perdeleri oluşturmaktadır. Hicaz dizisi hem tiz hem pest bölgelerinden genişlemekle birlikte Rast perdesi genellikle eserin yedeni olarak kullanılmaktadır. Eserin güçlüsü ise Neva perdesi olarak kabul edilmektedir. Seyirde ise makam durak veya güçlü sesi civarında seyre başlar ve diziyi oluşturan çeşnilerde bir müddet gezindikten sonra makamın güçlü perdesi olan Nevâ’da Rast çeşnili asma kalış yapılır. Bunun gibi tiz ve pest bölgelerde dahil, makam için belirli ses dizileri üzerinde dolaşıldıktan sonra Dügâh’ta Hicaz dizisi gösterilerek tam karar yapılır (Özkan, 1984, 140-141).

Örnek olarak verilen ilahi incelendiğinde Dügâh perdesi ile başlayıp Hicaz makamı dizisi olarak nitelenen ses aralığında gezinerek makamın genel karakterini gösteren bir aranağme ile başladığı anlaşılmaktadır. Aranağmeden sonra eser Dügâh perdesi ile başlayıp güçlü bölgesinde gezinerek Gerdaniye perdesine kadar çıkmakta ve makamın sıra seslerini kullanarak Dügâh perdesine kadar dönmekle birlikte müzik cümlesi sonunda Nevâ perdesinde yarım karar vermektedir. Dördüncü portede eser Nevâ perdesi ile başlayıp Acem perdesi yerine Eviç kullanarak Muhayyer perdesine kadar çıkmakta ve cümle sonunda tekrar Acem perdesini göstererek yine Neva’da yarım karar vermektedir. Devamında Nevâ ile başlayıp Hüseyini, Eviç, Gerdaniye ve Muhayyer perdelerinde gezilerek Acemli bir inişle Nim Hicaz perdesinde asma karar verilmektedir. Bölüm sonunda ise makamın yedeni Rast perdesi ile başlanarak makamın güçlüsü Neva perdesi dolaylarında gezilmekte ve Dügâh perdesinde tam karar verilmektedir. Yedinci portedeki saz bölümünden sonra da ilahi güçlü perde olan Neva ile başlayıp Hicaz makamının üst genişleme bölgesinde seyir ederek makamın karakteristik seslerinde gezinmekte ve sonlara doğru makamın sıra serleri üzerinden inerek Dügâh perdesinde tam karar vermektedir. Merih Göksu’nun Hicaz makamında bestelediği bu ilahi dışında Turabi (2009, 213) aynı ilahinin bir Hicaz, bir Rast ve iki Uşşak makamında olmak üzere toplam dört farklı bestesini daha tespit etmiştir.

Yukarıda anlamsal ve müzikal açıdan analiz edilen iki ilahi örneğinde görüldüğü üzere sözsözsel ifadenin anlamsal örgüsü Türk musiki makamları çerçevesinde işlenerek, ifadeye hem sanatsal bir değer katmış hem de anlamsal aktarıma güç kazandırmıştır. Sözsözsel hafızanın aktarım için önemli bir güç olduğu bilinmekle birlikte müziksel yani melodik hafıza da aktarım hususunda etkili ve sözsözsel hafızaya göre daha kalıcı bir araçtır. Şiirlerini

Türk-İslam kültürü çerçevesinde ele alan Yunus Emre'nin ahlak unsurlarını aktarmadaki tüm bu çabası, Türk musikisinin zengin makam potası içerisinde bestekârlarca eritilerek çalışma sınırları çerçevesinde belirtilen ahlak unsurlarının aktarımına katkı sağlamış ve kültürel bellek içerisinde kalıcılığı pekiştirilmiştir.

Sonuç

Duygu ve düşüncenin önemli ifade biçimi olan şiir ve musiki, dini, kültürel ve ahlaki unsurların aktarımında kullanılan en etkili araçlardan ikisidir. Yunus Emre kaleme aldığı şiirlerinde birçok dini, kültürel ve ahlaki unsuru işlemiş ve gelecek kuşaklara söz konusu unsurları aktarmıştır. Çalışmada temel alınan iki örnek ilahide olduğu gibi Yunus Emre'nin bestelenmiş şiirleri genel olarak incelendiğinde onun birçok ahlaki unsura değindiği görülmektedir. Türk kültür ve gelenekleri çerçevesinde düşünüldüğünde mevlidlerde, düğünlerde, Ramazan aylarında ve bunlara benzer birçok dini-kültürel ritüellerde Yunus Emre ilahileri okunmaktadır. Toplum içerisinde hayat bulan bu geniş icra yelpazesi musiki ile birleştiğinde onun sürekli değindiği ahlaki unsurların aktarım kapasitesini genişletecektir. Yunus Emre'nin insan sevgisi ve ahlak temelli felsefesinin musikinin felsefi, psikolojik ve sanatsal gücü ile işlenerek onun öğretisinin geniş kitlelere yayılması ve zihinlerde kalıcı yer edinmesi kaçınılmaz bir sonuçtur.

Son olarak şu hususu önemle belirtmek gerekmektedir. Türk din musikisi dini, ahlaki, kültürel öğelerin aktarımı hususunda oldukça önemli bir sanat ve bilimsel bir alandır. Yukarıda örnekleme yer alan sözleri Yunus Emre'ye bestesi Osman Kenarda ve Merih Göksu'ya ait olan eserlerde olduğu gibi daha birçok dini musiki eseri incelendiğinde, bu eserlerin birçok ahlaki öğeyi içeriğinde barındırdığı anlaşılacaktır. Günümüz çevrimiçi eğitim sistemlerinden biri olan ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde kurulan Eğitim Bilişim Ağı (EBA) sisteminde Yunus Emre ve diğer şairlere ait besteli dini musiki eserlerine yer verilme sebeplerinden birinin olumlu ve olumsuz tepkiler olsa da, söz konusu dini, milli, ahlaki değerleri kullanıcılara aktarmak amacı olduğu düşünülmektedir. Dahası Milli Eğitim Bakanlığına ait kanun, yönetmelik ve ders planları incelendiğinde yukarıda da belirtilen tüm değerlere yer verildiği görülmektedir. Yani "Türk din musikisinin aktarım gücü" hususiyeti farkındalığı olan, topluma hizmet eden ve katkı sağlayan bir güçtür. Yunus Emre ise Türk din musikisinin aktarım hususiyetini şiirleri ile güçlendiren ve bestekârlar arasında şiirleri en çok rağbet gören şairimizdir.

Kaynakça

Akdoğan, Bayram. "Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (Nisan 2001), 213-245. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_000000053

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1975.

Alkaç, Güniz. "Türk Makam Müziği Sözlü Eserlerinde Sözün Müziğe Olan Etkisi". *Fine Arts* 14/1 (Ocak 2019), 28-38.

Aristoteles, *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 1975.
Arslan, Fazlı. *Safıyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risalesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Aykıt, Asiye. “Ahlâkî Tekâmülde Mûsikînin Rolü: Kindî'nin Mûsikî Risâleleri”. *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 31/1 (2020), 55-75. DOI: 10.26650/di.2020.31.1.0049

Ayverdi, Samiha. *Yunus Emre ve İlahiler*. İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1969.
Çağrı, Mustafa, “Ahlak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
Demirtaş, Yavuz. “Yunus Emre ve Musiki”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2014): 59-78.

Durmuş, İsmail. “Vezin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/77-79. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Güray, Cenk. *Bin Yılın Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 7. Basım, 1989.
Hatiboğlu, Ahmet. *Besteleriyle Yunus Emre İlahileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Kaçar, Gülçin Yahya. “Yunus Emre ve Türk Tasavvuf Musikisi”. *İstem Dergisi* 29 (2017), 41-59.

Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği-Anadolu Örneği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kutluğ, Yakup Fikret, *Türk Musikisinde Makamlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2000.

Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Basım, 1998.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

Rızvanoğlu, M. İsmail. *Fârâbî' de İlkâ' Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Sezikli, Ubeydullah. *Abdulkâdir Merâğî ve Câmiu'l-Elhân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Tıraşçı, Mehmet. *Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017.
Tıraşçı, Mehmet. “Türk Din Musikisi Terim ve Türlerinin Tasnifine Dair Farklı Bir Deneme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 204-217.

Tura, Yalçın. *Nâsır Abdülbâkî Dede İnceleme ve Gerçeği Araştırma (Tedkik u Tahkik)*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1. Basım, 2005.

Turabi, Ahmet Hakkı. *El-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Turabi, Ahmet Hakkı. "Türk Din Musikisi'nde Yunus Emre". *I. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Yunus Emreyi Anlamaya Doğru Bildiriler Kitabı*. ed. Ali Sözer. 1/185-220. Karaman: T.C. Karaman Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları. 1. Basım, 2010.

Uludağ, Süleyman. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/283-284. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Uygun, Nuri. *Kitâbü'l-Edvâr*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2019.

Yalçın Gökhan. *19. Yüzyıl Türk Musikisinde Haşim Bey Mecmuası: Edvar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.

Yeprem, Gönül. *Dimitri Cantemir Edvarı'nın Makam Kavramı Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Zeren, Ayhan. *Müzik Sorunlarımız Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1. Basım, 2003.

MÂLİKÎ FIKİH DOKTRİNİNDE İYİNİYETİN KORUNMASI: GASP VE İSTİHKÂK BÖLÜMLERİ ÇERÇEVESİNDE

Abdurrahman BULUT²⁴⁴⁹

Giriş

Hukuki işlemlerin geçerli olması ve hukuki işlemler ile elde edilen yetkilere dayanılarak yapılan tasarrufların meşruiyet sınırları içerisinde kabul edilebilmesi için ilke olarak hukuk düzeni açısından ileri sürülen şartların varlığı esastır. Bu şartlarda bir eksiklik bulunması durumunda hukuki işlemin geçersizliği, tazmin yükümlülüğü vb. bir hukuki müeyyidenin tatbik edilmesi söz konusu olur. Bununla birlikte bir kişinin mevcut hukuki eksiklikten²⁴⁵⁰ haberdar olmaksızın yapmış olduğu tasarrufun aynı hukuki müeyyideye tabi olup olmayacağı farklı hukuki, iktisadi ve sosyal etkileri de söz konusu olan önemli bir meseledir. Nitekim hukuki ilişkilerde bulunurken her zaman mevcut durumlara dair kesin bilgi elde etme imkânı bulunamayacağından dolayı karşılıklı beyanlar ve birtakım karineler ve alametler esas alınır. Bu doğrultuda alışkanlıklar, teamüller ve harici işaretlere güvenerek yapılan hukuki işlemlerin hukuki sonuçlarına dair bir çözüm arayışı için modern hukukta “iyiniyet” kavramından yararlanılmıştır. Kara Avrupası hukuk sisteminde ve özellikle Türk medeni hukukunda önemli bazı hükümlerin esasını teşkil eden iyiniyet kısaca “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” olarak tarif edilebilir.²⁴⁵¹ Kişinin yapmış olduğu hukuki işleme dair mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmaması hukuk kurallarını ihlal etmeyi veya başkasına zarar vermeyi kastetmediğini gösterir. Bu nedenle hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumu ahlâkî bir niteliğe işaret eden “iyiniyet” kavramı ile ifade edilmiş ve bazı durumlarda iyiniyetli şahıs lehine iyiniyetli olmayan kişiye nispetle daha avantajlı hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Hukuki eksikliğin olumsuz sonuçlarını ortadan kaldıran veya yumuşatan bu düzenlemeler “iyiniyetin korunması” olarak ifade

2449 Ar. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (abulut_89@hotmail.com)

Bu çalışma *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2021) başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

²⁴⁵⁰ Buradaki kullanımı ile “hukuki eksiklik” şöyle tarif edilebilir: “Hukuk kuralının veya başkasına ait hakkın ihlaline (yani haksızlığa) sebebiyet veren bir olgu.” Bu durumda hukuki açıdan geçerlilik ve/veya meşruiyet şartlarında bir eksiklik söz konusudur. Hukuki eksiklik, bir çalışmada da şöyle tarif edilmiştir: “Sakıncalı bir hukuki sonucun doğumuna sebebiyet veren (hukuken önemli) bir olgu” Bk. Halil Akkanat, *Türk Medeni Hukukunda İyiniyetin Korunması*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010), 46.

²⁴⁵¹ Doktrindeki iyiniyet tanımlarından biri şu şekildedir: “Bir hukuki eksikliğin kusursuz olarak bilinmemesi.” Bk. Ergun Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1970), 309. Türk hukuk doktrininde iyiniyet kavramına dair yapılan bazı tanımlar ve değerlendirmesi hakkında bk. Abdurrahman Bulut, *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 17-21, 26-29.

edilmektedir. Nitekim bu düzenlemeler çoğu zaman hukuk düzeni açısından esas prensiplere nispetle iyiniyetli kişi lehine istisnâî bir nitelik arz etmektedir.

İslam hukukunda şahısların hukuki işlem yaparken veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliklerinin bazı durumlarda dikkate alındığı ve bu şahıslar lehine hak kazanımı, hukuki sorumluluktan kurtulma vb. aynı durumdaki hukuki eksikliği bilen kişilere nispetle daha avantajlı hukuki çözümlere ulaşıldığı görülmektedir. İlgili bazı meselelerde hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin haksızlık kastetmediği ve kötüniyetli olmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Buna göre İslam hukuk literatüründe “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” olgusunun kişinin “şer’î hükme/hukuk kurallarına aykırı davranmayı veya başkasının hakkını ihlal etmeyi kastetmemesi”nin somut bir göstergesi olarak dikkate alındığı ifade edilebilir. Bu nedenle her zaman niyet/kasıt gündeme getirilmemiş olsa da bağlama göre bu tür meselelerde bilgisinin zımında kişinin niyetinin dikkate alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Mâlikî fıkıh düşüncesi açısından bu yaklaşımın tezahürleri aşağıda ele alınacaktır. Burada genel olarak İslam hukuku açısından da bir fikir vermesi için Hanefî fıkıh doktrininden birkaç örnek nakledebiliriz. Mesela Hanefî fıkıh literatüründe şöyle bir mesele nakledilir: Bir kişi toprağını kazması için bir işçi tutsa, daha sonra bu kişinin akde konu olan toprağın mâlikî olmadığı ve böyle bir akit için yetkisinin bulunmadığı ortaya çıksa kazılan kuyudan kaynaklı olarak tessebbüben meydana gelecek zararlarda işçinin tazmin yükümlüsü olup olmayacağı işçinin kendisinden toprağı kazmasını isteyen şahsın, arsanın mâlikî olup olmadığına dair bilgisine bağlı olarak belirlenmiştir. Buna göre işverenin mâlik olmadığını bilen işçi müteaddî olup tazmin yükümlüsü iken işverenin mâlik olmadığını bilmeyen işçi müteaddî olmayıp tazmin yükümlüsü değildir.²⁴⁵² Bu meselede bilgisine bağlı olarak işçinin “kötüniyeti”nin dikkate alındığı ifade edilebilir. Bu durumda işçi, işverenin gerçekte bu işleme dair yetkisinin bulunmadığı bilgisine bağlı olarak “şer’an yetkisi dahilinde olmayan bir işi yapmayı kastetmiş” ve “başkasının (arsanın gerçek sahibinin) hakkını kasten ihlâl etmiş” olmaktadır. Hâlbuki işçinin hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliği ve dolayısıyla işverenin yetkili olduğunu zannetmesi durumunda böyle bir kötüniyeti olmadığı ve meşruiyet sınırları içerisinde hareket etme niyeti taşıdığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bilgisizliği durumunda bu icâre akdi ve yaptığı iş diyânî hüküm bakımından “helâl” olarak nitelendirilmektedir.²⁴⁵³ Dolayısıyla “helâl” hükmünün işçinin “niyeti” dikkate alınarak tespit edildiği anlaşılmaktadır. Hanefî fıkıh literatüründeki diğer bir örnek meselede bilgi-niyet ilişkisine dair bu yaklaşım daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Süt hısımlığına ilişkin bir olayda tazmin yükümlülüğü meydana getirecek olan teaddînin meydana gelmesi için kişinin başkasının hakkını ihlâl etme (zarar verme) kastı yani kötüniyeti esas olarak

2452 Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 27/14-16; Merğînânî, *el-Hidâye* (şerhi ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlibü’l-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 10/341-342; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâyık* (Mektebetü İmdâdiyye, t.y.), 6/145.

²⁴⁵³ Serahsî, *Mebûsât*, 27/15.

belirlenmiş olmakla birlikte kişinin kötünîyetinin tespit edilmesi prensip olarak başkasına zarar veren olguyu bilmesine bağlanmıştır.²⁴⁵⁴ Bilgisizliği durumunda ise bu şahsın kötünîyetinin olmadığı kesin olarak tespit edilmiş olmaktadır. Zeyla'î'nin (ö. 743/1343) konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: “Özel bir hâcet durumu söz konusu değilse kadının emzirirken nikâh akdinin mevcudiyetini ve emzirme eyleminin nikâh akdini bozacağı hükmünü bilmesi durumunda *nikâh akdini bozma kası* tahakkuk etmiş olur.”²⁴⁵⁵ Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ise bu meseleyi şöyle izah eder: “Tazminat yükümlülüğü teaddîye göre belirlenir. Teaddî nikâhı bozma kasıyla olur. Nikâhı bozma kası ancak nikâhın bozulacağını bilmekle gerçekleşir. Bu bilgi yoksa nikâhı bozmaya yönelik bir kasıt da yok demektir.”²⁴⁵⁶

Yukarıdaki birkaç örnek meselede de işaret edildiği üzere bir kimsenin mevcut hukuki eksiklikten veya başkasına zarar veren bir olgudan haberdar olduğu hâlde bir hukuki işleme teşebbüs etmesi veya fiilî bir tasarrufta bulunması prensip olarak bu kişinin kötünîyetine işaret eder. Nitekim bu durumda kişi hukuk kuralını ve/veya başkasına ait bir hakkı ihlal etmeyi kastetmiştir. Aynı durumdaki kişinin mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmaması durumunda ise zarar verme kası ve kötünîyet taşımadığı anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere fıkıh literatüründe pek çok mesele bağlamında bu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür.²⁴⁵⁷ Mâlikî mezhebi açısından bu yaklaşımın teorik çerçevesi Şâtîbî'nin ö. (790/1388) *el-Muvâfakât* isimli eserindeki ilgili bazı açıklamalarından yararlanılarak ortaya konulmaya çalışılacak daha sonra ise Mâlikî fakihlerinin fûrû fıkıh sahasında telif etmiş oldukları eserlerin gasp ve istihkâk bölümlerinde “iyinîyetin korunması”nın bazı pratik sonuçlarına işaret edilecektir. Buradaki kullanımı ile “iyinîyet” yukarıda da işaret edildiği üzere bir olayda mevcut hukuki eksikliğe rağmen bu hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin ahlaki niteliğini ifade eden bir hukuk terimidir. İyinîyetli kişi zahir şartlara ve karinelere itimat ederek meşru bir iş/işlem yaptığı kanaatindedir. Ancak ilgili hadisede

2454 Serahsî, *Mebûsât*, 5/141; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/439-441; Mevsilî, *İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnaût (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 3/134; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/72; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, thk. Şeyh Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/404; 1/557-558.

2455 Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyk*, 2/187. تعتمد الفساد إنما يتحقق إذا أرضعنها بلا حاجة عالمة بقيام النكاح وبأن الأرضاع Hâcet olarak ifade edilen durum ise diğer kaynaklardan anlaşıldığına göre çocuğun açıklıktan dolayı ciddi derecede zarar göreceği olması ihtimalidir. Bk. Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/72.

2456 Aynî, *el-Binâye*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/440.

²⁴⁵⁷ Hanefî mezhebinde kişinin başkasına ait olduğunu bildiği hâlde bir mala haksız olarak el koyması bilgisine bağlı olarak niyeti dikkate alınmak suretiyle “günah” olarak nitelendirilmiştir. Hâlbuki gerçekte malın başkasına ait olduğunu bilmeden mesela sahibi zannettiği bir şahıstan satın alarak aynı eylemi gerçekleştirmesi durumunda kişi yine objektif açıdan haksız zilyed olmakla birlikte günah işlemiş değildir. Çünkü mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliği bu kişinin başkasına zarar verme kası taşımadığını göstermektedir. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 11/49; Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/323.

mevcut hukuki eksiklik dolayısı ile başkasının hakkı ihlal edilmiş olabilmektedir. Dolayısıyla hakkı ihlal edilen kişi ile iyiniyetli kişinin çatışan menfaatleri arasında bir çözüm arayışı söz konusudur.

1. Şâtîbî Düşüncesinde Şeriata Muhalefete İlişkin Bilgisizlik: Şeriata Uygun Niyet

“İyiniyet” kavramı kişinin hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliği dolayısıyla haksızlık ve zarar verme kastının/niyetinin bulunmamasını ifade eder. Görebildiğimiz kadarıyla gerek klasik dönemde niyet konusuna tahsis edilmiş eserlerde veya kavâid literatürünü teşkil eden eserlerin niyet/kasıt ile ilgili kâidelerin açıklamalarına yer verilen bölümlerinde gerekse günümüzde niyet/kasıt kavramının mahiyeti ve hükümleri hakkında yapılan araştırmalarda bu konuya pek değinilmemektedir. Bunun muhtemel sebebi hukuki eksikliğe veya daha geniş manada herhangi bir olguya ilişkin bilgisizliğin genelde niyet ile görece pasif (adem-i kast) bir irtibatının kurulmuş olmasıdır. Şâtîbî ise *el-Muvâfakât* isimli eserinde niyet konusunu işlerken bilgi-niyet ilişkisi bağlamında bu konuda bazı özgün açıklamalarda bulunmaktadır.²⁴⁵⁸ Kişinin yapmış olduğu tasarrufun şeriata aykırı olduğuna dair bilgisizliği durumunda “şeriata uygun niyet (kasd-ı muvâfık)” taşımış olduğunu ifade eden müellifin bu konuyu “niyet” üst başlığı altında ele alması, ayrıca şeriata aykırılık bağlamında bilgisizlik olgusunun niyet ile irtibatını müspet bir şekilde açıklayarak kötüniyetin mukabili olarak takdim etmesi konumuz ile ilgili önem arz eder. Şâtîbî, başkasının malını telef eden kişinin mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisinin olup olmamasını *cehl-amd* kavram çifti ile ifade ederek kasıt (*amd*) mukabilinde kasıtsızlık (*adem-i kast*) değil bilgisizlik (*cehl*) kelimesini tercih etmektedir. Buna göre Şâtîbî herhangi bir tasarrufa dair mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliği hem şeriata uygun bir niyet hem de kötüniyetin mukabili olarak takdim etmiş olmaktadır.²⁴⁵⁹

Şâtîbî bir fiili yapma ve terk etmede fiilin ve niyetin şeriata ve şâriin maksadına uygunluk ve muhalefeti bağlamında dördü bir taksim yapar.²⁴⁶⁰ Dördüncü türde kişinin fiil ya da terkinin şeriata muhalif²⁴⁶¹, niyetinin ise şâriin maksadına muvafık olmasının iki durumda olabileceğini söyler. Bunlardan ilkinde kişi şâriin maksadına muhalefet ettiğini bilmektedir. Diğer durumda ise muhalefeti bilmeksizin fiili işlemektedir.²⁴⁶² Bu son durumda

²⁴⁵⁸ Şâtîbî'nin niyet ile ilgili açıklamalarını ele alan bir çalışma için bkz. Mehmet Erdoğan, “Makâsîd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı”, *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı* (İstanbul: Nobel Yayın, 2017), 65-116.

²⁴⁵⁹ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Hasan Âl-i Selmân (Dâru İbn Affân, t.y.), 3/42-43, 50, 51.

²⁴⁶⁰ Mehmet Erdoğan, Şâtîbî'nin bu tasnifini “Failin Amacı İtibarıyla Şeriata Uygunluk Bakımından Durumu” başlığı altında ele almaktadır. Bk. Erdoğan, “Makâsîd Bağlamında Şâtîbî Düşüncesinde Niyet Kavramı”, 107-114.

²⁴⁶¹ Şâtîbî'nin açıklamalarında “şeriata muhalefet” yukarıda “hukuki eksiklik” olarak tarif edilen içeriğe paralel bir mahiyet arz etmektedir.

²⁴⁶² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/37-38. Muhalefeti bilerek ancak muvafakat kasdı ile yapılan fiilin örneği bidatlerdir. Bu da yeni bir ibadet ihdas etmek veya meşru bir ibadete ziyade yapmak olup genelde tevile dayanır.

yani kişinin fiilinin şeriata muhalif niyetinin ise muvafık olması ve muhalefeti bilmeksizin bu fiili işlemesi durumunda ise meselenin iki yönü vardır:

Bir yönüyle kişinin niyeti şeriata uygun diğer taraftan ise fiili şeriata aykırıdır.

Şeriata aykırı bir iş yapan kişinin bu muhalefete dair bilgisizliğini “kasd-ı muvafık: şeriata uygun niyet” olarak nitelendiren Şâtıbî niyeti itibariyle bu kişinin durumunu şöyle tasvir eder: “Ameller niyetlere göredir. Bu fiili işleyen kimsenin niyeti, şâriin emrine uygun hareket etmektir; ancak bilgisizliği onu muhalif olarak işlemeye sevk etmiştir. Şâri’e bilinçli olarak muhalefet etmek istemeyen kimse, bile bile ona muhalefet eden ve ameli de öyle olan kimse ile bir tutulamaz. Bu açıdan bakıldığı zaman onun ameli, kısmen dikkate alınacak ve tümünden atılmayacak şekilde değerlendirilecektir.”²⁴⁶³ Müellifin devamında ifade ettiği gibi netice itibariyle ise kişinin fiili şâri’in maksadına uygun değildir. Bu nedenle bu iki yön itibariyle bir çelişki söz konusudur. Şâtıbî bu konunun fıkıh literatüründe kapalı kaldığını ve çözümünün de kolay olmadığını (müşkil) ifade eder.²⁴⁶⁴

Şâtıbî bu açıklamalardan sonra konuyla ilgili farklı görüş sahibi üç grup müctehidden söz eder. Bunların ilki niyet yönüne itibar ederek muâmelât sahasındaki tasarrufları sahih kabul etmekte, ikincisi ise mutlak olarak ibadetlerin ve hukuki işlemlerin fasid olduğu görüşünü benimsemektedir. Üçüncü bir grup da niyetin etkisini bir yönde, fiilin etkisini ise bir başka yönde değerlendirmektedir. Buna göre her iki yönün de dikkate alınması durumunda bazı fikhî neticeler şu şekilde söz konusu olur:

Bir yiyeceğin haram kılındığını bilmeksizin yiyen kişi için niyetin şeriata uygunluğu (muvâfakat) ile fiilin uygun olmaması (muhâlefet) durumu bir araya gelmiştir. Nitekim kişi haram olduğunu bilmediğine göre mübah olduğuna inandığı şeyi tüketmiş olmaktadır.²⁴⁶⁵ Ancak netice itibariyle yasaklanmış olan bir fiili işlediği için de amel bakımından muhalefet etmiştir. Buna göre niyetinin şeriata uygun olması dikkate alınarak had cezası ve uhrevî müeyyide düşürülmüştür. Fiilin muhalefet yönü dikkate alınarak ise o fiilin üzerine hükümlerinin doğmaması ve başka hükümlere mesnet yapılmaması kabul edilmiştir. Şâtıbî, böylece her iki yönün de layık olduğu ölçüde dikkate alındığını ifade etmektedir.²⁴⁶⁶ Bu örnekte görüldüğü üzere müellif şerî hükme ilişkin bilgisizliğe dair bir problemin kişinin niyetini dikkate alarak çözüme kavuşturmaya çalışılmasından söz etmektedir.

Şâtıbî’nin zikrettiği diğer bir örnek mesele ise aile hukuku ile ilgilidir. Buna göre bir erkek bir kadınla evlenip aile hayatı fiilen başladıktan sonra kadının kendisinden önce bir başkasıyla nikâhlanmış olduğunu öğrenmektedir.²⁴⁶⁷ Müellifin ele aldığı konu başlığı “niyet”

2463 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/42; Mehmet Erdoğan, “Makâsîd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı”, 111.

2464 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/43, 45. فكانت المسألة مشكلة جداً

2465 متناول المحرم غير عالم بالتحريم ... لم يتلبس إلا بما اعتقد إباحته

2466 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/45; Mehmet Erdoğan, “Makâsîd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı”, 112.

2467 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/47. ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره.

olmakla birlikte burada “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” içerikli bir meseleyi örnek olarak nakletmektedir. Çünkü bu meselede ikinci koca önceki nikâh akdinden haberdar olmadığı ve dolayısıyla bu kadın ile evlenmesinin meşru olmadığını bilmediği için “şeriata muhalefet etme niyeti” taşımamaktır. Şâtıbî -yukarıdaki açıklamalarından hareketle- bu bilgisizliğinden dolayı kocanın “şeriata uygun bir niyet (kasd-ı muvâfık)” taşıdığını ifade etmiş olmaktadır. Müellifin naklettiği diğer bir örnek mefkudun karısı bir başkası ile evlendikten sonra mefkudun çıkagelmesi durumudur.²⁴⁶⁸ Burada da kadın ile evlenen şahıs şeriata uygun hareket etme niyeti içerisindedir.

Şâtıbî bu iki örneği naklettikten sonra İmâm Mâlik’in temel ilkesine göre genel manada ibadetlerdeki bilgisizliğin nisyan hükümlerine tabi olduğunu ifade eder. Buradan hareketle sadece fiildeki muhalefetin değil belli ölçüde niyetin şeriata muvafık olmasının da dikkate alınmasının uygun olduğunu dile getirir. Ayrıca bu şekilde niyetin müspet etkisinin taharet, namaz, oruç ve hac gibi ibadet konularında ve nikâh, talâk ve yiyecek-içecek gibi ibadet harici diğer bazı alanlarda (âdât) da görüldüğünü belirterek bu bahsi sona erdirir.²⁴⁶⁹

Şâtıbî’nin niyet konusunu ele alırken bilgisizlik-niyet ilişkisine tahsis etmiş olduğu bu bahis ve yapmış olduğu tespitleri önem arz eder. Şâtıbî yukarıda naklettiğimiz üzere bilgisizlik-niyet ilişkisine dair bu meselenin ibadetler dışında (âdât) bulunduğu bölümleri zikrederken nikâh, talâk ve yiyecek-içecek gibi başlıklara işaret etmektedir. Mâlî konulara (el-umûru’l-mâliyye) dair ise sadece tazminat meselelerinde kişinin bilgisizlik [yani kötüniyetli olmaması] durumunda da kasıtlı [yani kötüniyetli] olması durumunda da tazmin ile yükümlü olacağına dair genel prensibe işaret etmekle yetinmektedir.²⁴⁷⁰ Kanaatimizce Şâtıbî’nin, önemli bir mevzu olarak belirlediği bu fikhî probleme dair özellikle mâlî muâmelât alanına ilişkin Mâlikî mezhebi fûrû fıkıh eserlerinde gasp ve istihkâk bölümlerindeki mesele ve hükümler de ele alınabilir. Nitekim aşağıda ele alacağımız üzere Mâlikî fakihleri tarafından bu iki bölümde “şüphe” kavramı etrafında zikredilen bazı meselelerde ilgili kişinin durumu Şâtıbî’nin ifadesiyle “niyetin şeriata uygun fiilin ise muhalif olması”na ve modern hukukta “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” olarak tarif edilen “iyiniyet” kavramına paralel bir manayı ifade etmektedir.

2. Mâlikî Fûrû Fıkıh Literatürü Gasp ve İstihkâk Bölümlerinde “İyiniyet”

İslam hukuk düşüncesinde özellikle mülkiyet hakkı ve tazminat konuları başta olmak üzere mâlî muâmelât alanına ilişkin iyiniyet ile ilgili meseleler daha çok gasp bölümü ve istihkâk bahislerinin işlendiği kısımlarda ele alınmaktadır. Nitekim gasp bölümünde ele alınan meselelerde bir hukuki eksikliğin varlığı söz konusu olup kişi bazı durumlarda iyiniyetli olmakla birlikte genelde bu eksikliğin farkında olup kötüniyetlidir. İstihkâk

²⁴⁶⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/47.

²⁴⁶⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/50.

²⁴⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/51. Burada da “bilgisizlik” yukarıdaki açıklamalarla paralel olarak düşünüldüğünde *kasd-ı muvafık* nitelemesine denk gelmektedir.

bahislerinde ise hukuki işleme dair bir hukuki eksiklik mevcut olmakla birlikte prensip olarak işlemin tarafı olan şahıs bu eksiklikten habersiz olduğu için iyiniyetlidir.

2.1. Genel Bir Bakış ve Şüphe Kavramı

Mâlikî mezhebi fûrû fıkıh literatüründe gasp konusuyla ilgili ilk dikkat çeken husus istihkâk meselelerinin gasp bölümünün sonunda bir bâb veya gasp bölümünden hemen sonra müstakil bir bölüm olarak işlenmesidir. Gasp bölümü ile irtibatlı olmakla birlikte istihkâk kavramına ilişkin meseleler Hanefî mezhebi fûrû fıkıh literatüründeki bazı eserlerde satım akdi bölümünde bir bâb altında ve diğer akit türlerinde de pasajlar hâlinde işlenmiştir.²⁴⁷¹ Mâlikî fakihleri ise istihkâk meselelerini adeta gaspın bir türü olarak veya gasp ile kavram çifti teşkil edecek bir mahiyette incelemişlerdir. Mâlikî fakihleri istihkâkı şu şekilde tanımlar: Daha önceki bir milkin sabit olmasından dolayı bir mal üzerindeki milkin kaldırılması.²⁴⁷² İstihkâk başlığı altında genelde gaspa nispetle “iyiniyetli haksız zilyedlik” hükümleri ele alınmaktadır.

Mâlikî fıkıh doktrininde gasp terimi başkasının malına bilinçli ve kötünietli bir el koymayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bununla birlikte bir hukuki işleme binaen başkasının malına gerçekte haksız olarak el koyma işlemi ise kişinin müşteri vb. durumuna da işaret edilmek üzere hak sahibinin hakkını ispat etmesi doğrultusunda istihkâk terimiyle (müstehak minh) ifade edilmektedir.²⁴⁷³ Mâlikî mezhebi kaynaklarında gasp teriminin mukabilinde, haksız zilyedliği ifade etmekle birlikte genelde zilyedin “iyiniyetini” göstermesi bakımından önemli bir ayrıma işaret eden “şüphe” terimi kullanılmaktadır. Bu terim “zâhîren meşru bir hukuki işlemde doğan tasarruf sahibi lehine mevcut bir şüphe” olarak ifade edilebilir.²⁴⁷⁴ Kişinin sonradan istihkâka konu olan bir eşya üzerinde zahiren hukuki yetkisine binaen yaptığı tasarruflarla ilgili kullanılan “şüphe” terimi kasıtlı ve kötünietli bir haksızlığı ifade eden zulmün mukabili olarak takdim edilir. Bu da kişinin iyiniyetini gösteren bir kullanım olarak dikkat çekmektedir. Bundan dolayı müteaddî ve

²⁴⁷¹ İbn Abidin de bu duruma işaret etmek üzere bir örnek olarak fuzûliden satın al[ıp teslim al]manın “gasp” olduğunu, bununla birlikte bu meselenin alışveriş işlemleri ile ilişkisinden dolayı büyü bölümünde ele alındığını ifade eder. Bk. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 9/262.

²⁴⁷² Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halil* (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1317), 6/150-151; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil li-şerhi Muhtasar-i Halil*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/341. رفع ملك شيء بثبوت ملك قبله.

²⁴⁷³ İbn Rüşd (el-Ced), *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/489. أخذ الأموال بغير الحق على سبيل القهر والغلبة. Bazı unsurlarına dair farklı görüşler bulunmakla birlikte yapılan gasp tanımlarında kahr (قهر) kaydına yer verilmektedir. Bk. Şihâbüddîn el-Karâfi, *ez-Zahîra*, thk. Dr. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8/257-258; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halil*, 6/129-130; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 7/307.

²⁴⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/504, 506. Şüphenin alışveriş, kira veya müşteriye varis olma vb. bir işlem ile sabit olduğu ifade edilmektedir. Bk. Karâfi, *Zahîra*, 9/37; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halil*, 6/152, 154; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 7/343.

zâlim olmayan “iyiniyetli” kişi bazı haklara sahiptir. Hâlbuki böyle bir şüphe söz konusu olmayıp kasıtlı olarak haksızlık yapan zâlim kişi için aynı haklardan söz edilemez.²⁴⁷⁵ Dolayısıyla mevcut hukuki eksikliğe -mesela satın aldığı malın gaspa konu bir mal olmasına ilişkin bilgisi kişinin müteaddî olduğunu, bilgisizliği ise müteaddî olmadığını ve meşruiyet sınırları içerisinde hareket ettiğini gösterir.²⁴⁷⁶

Gasp ve istihkâk bölümlerinde sıklıkla atıf yapılan şüphe terimiyle ilgili *el-Müdevvene*'den bu terimin mahiyetini açıklayıcı bir pasaj şöyledir: Sahnûn, İbnü'l-Kâsım'a kişinin bir arazi kiralayıp ekin ektikten sonra bu arazinin istihkâka konu olması durumunda hak sahibinin kiracının ekinlerini söktürme hakkı olup olmadığını sorar. İbnü'l-Kâsım'ın cevabı şöyledir: “Eğer kiracı mevcut bir gasp eyleminden haberdar değilse hak sahibinin ekinleri söktürme hakkı yoktur.” Burada İbnü'l-Kâsım'ın gasp eyleminden haberdar olmayan kiracının durumuna dair gerekçe mahiyetinde zikrettiği ifade önemlidir: “Çünkü kiracı meşru bir dairede hareket etmiştir, müteaddî değildir.”²⁴⁷⁷ Sahnûn akabinde menfaatler çatışması bağlamında “Hak sahibinin arazisi olduğu ortaya çıktığı hâlde niçin böyle bir hakkı yoktur?”²⁴⁷⁸ diye sorunca İbnü'l-Kâsım şöyle cevap verir: “Sana bunun gerekçesini söyledim. Ekin eken kiracı gâsıb değildir. [Yapmış olduğu akitten doğan] şüphe üzere bu tasarrufta bulunmuştur.”²⁴⁷⁹ İbnü'l-Kâsım vermiş olduğu cevaptan sonra genel bir ifadeyle İmâm Mâlik'in bu tür bir şüphe üzere ekin eken kimsenin kira yükümlülüğü mevcut olmakla birlikte ekininin söktürülemeyeceği görüşünü benimsediğini nakleder.²⁴⁸⁰

Mâlikî fukahânın kişinin iyiniyetini göstermesi açısından haksız zilyed lehine zikrettikleri “Müslümanların çarşısından satın almış olması” gerekçesi de dikkat çekmektedir. Gasp ve istihkâk bölümlerinde bu ifade ile sık sık karşılaşılmaktadır. Her ne kadar kişinin iyiniyetini göstermesi bakımından esas olan kişinin mevcut eksikliğe ilişkin bilgisizliği olsa da -nitekim gasp durumuna ilişkin bilgisizliği ayrıca kayıt düşülmektedir-²⁴⁸¹

2475 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/307; Karâfi, *Zahîra*, 8/329; 9/25, 62 (إن كان على وجه التعدي ... وإن (كان بوجه شبهة).

2476 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Mısır: Matba'atu'l-Âde, 1323), 5/377 (عمل المشتري ما كان يجوز له (إلا أن يعلم بالغصب فيكون متعديا كالغاصب). Teaddî kavramı bazı durumlarda Hanefî mezhebindeki gibi kişi kötünüyetli olmasa da kullanılmaktadır. Mesela satın aldığı mal elinde kendi kusuru olmaksızın telef olması durumunda iyiniyetli müşteri müteaddî değil iken iyiniyetli de olsa kendisi tüketmesi durumunda bu eylemi için teaddî terimi kullanılmaktadır. Bk. Karâfi, *Zahîra*, 8/308; 9/25.

2477 لأنه زرعها بأمر كان يجوز له ولم يكن متعديا

2478 Nitekim diğer mezheplerde benimsenen görüşe göre istihkâk durumunda arsa sahibi ekini söktürebilmektedir. Mâlikî mezhebi görüşüne göre ise kira ücretini vererek ekinlerini arazide tutabilir. Bk. Cessâs, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 4/33.

2479 لأن الزارع لم يزرع غاصبا وإنما زرع على وجه شبهة

2480 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/374.

2481 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/378.

iyiniyetli kişinin Müslümanların çarşısında hukuki işlemi gerçekleştirmiş olduğuna dair yapılan vurgu önemlidir. Aynı şekilde gâsıb mukabilinde “müşteri, kiracı, mevhub leh” gibi kavramlar ile prensip olarak bu kişilerin mevcut eksikliğe ilişkin bilgisizliği yani iyiniyetli oldukları ifade edilmektedir. Bununla birlikte hukuki korumadan yararlanılması için bazen bilgisizlik şartı da ayrıca kayıt düşülmektedir. Nitekim mevcut hukuki eksikliği bilmesi durumunda hukuki işlemin tarafı olan bu kişiler de gâsıb gibi değerlendirilmektedir.²⁴⁸² Bazen de gâsıb-gâsıb olmayan şekilde taksim yapılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere “şüphe” kavramıyla iyiniyete paralel bir içerik kastedildiği gibi “gâsıb olmayan” ifadesi de genel manada iyiniyetli kişi hakkında kullanılmaktadır.²⁴⁸³ Buna göre gâsıb-gâsıb olmayan taksimi kötünüyetli haksız zilyed-iyiniyetli haksız zilyed ayrımına tekabül etmektedir.

2.2. İyiniyetin Korunduğu Bazı Durumlar

Mâlikî mezhebinde gasp edilen bir mal aynı şekilde mevcutsa gerek gâsıb tarafından gerekse iyiniyetli zilyed tarafından esas sahibine teslim edilir. Bunun dışında bazı meselelerde iyiniyetli kişinin korunduğu görülmektedir. Şimdi bu meselelere temas edebiliriz. Bazı meseleleri, Mâlikî mezhebindeki iyiniyetin korunmasına ilişkin hükmün daha anlaşılır olmasını temin etmek amacıyla Hanefî mezhebindeki görüş ile mukayeseli olarak ele alacağız.

Hanefî mezhebinde başkasının arazisine haksız olarak yapılan bina konusunda klasik dönem fıkıh kaynaklarında iki görüş mevcuttur. Bunlardan biri mezhepteki hâkim görüş olarak ifade edebileceğimiz *Muhtasar-ı Kudûrî*'den itibaren hemen tüm metinlerde mezhep görüşü olarak nakledilen ve bazı eserlerde *zâhirü'r-rivâye* olarak belirtilen bina sahibinin binasını sökmesi ve arsayı mâlikine teslim etmesi gerektiği hükmüdür.²⁴⁸⁴ Diğeri ise Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen binanın daha değerli olması durumunda haksız bina sahibinin bedelini tazmin etmek suretiyle arsaya mâlik olabileceği görüşüdür.²⁴⁸⁵ Bu fikhî çözümlerden ilki mutlak olarak arsa sahibini korurken Kerhî'ye nispet edilen görüşte ise inşa edilen binanın değeri arsanın değerinden fazla olması durumunda iyiniyet-kötünüyet dikkate almaksızın bina sahibi -arsa sahibinin mülkiyet hakkının feda edilmesi uğruna- korunmaktadır. Aynı meselede üçüncü bir görüş de Mecelle'de dile getirilmektedir. Mecelle'de (md. 906.) tercih edilen görüşe göre bina sahibi arsanın kendi mülkü olduğuna dair şerhî bir sebebe istinat etmesi yani iyiniyetli olması durumunda inşa edilen binanın

2482 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/342; Karâfi, *Zahîra*, 9/48; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 7/335.

2483 Karâfi, *Zahîra*, 9/37; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 6/145, 154. Mesela İmâm Mâlik'e göre başkasının ahşap malzemesi üzerine bina inşa eden kişi *gâsıb değilse* (yani iyiniyetli ise) mâlikin binayı söktürme hakkı bulunmamaktadır. Bk. Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 7/319.

2484 Kudurî, *el-Muhtasar* (şerhi *el-Lübâb* ile birlikte), thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2014), 3/480; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/149. Şeyhîzâde ve Sadruşşerîa bu görüşü *zâhirü'r-rivâye* olarak nakleder. Bk. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/88; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Ammân: Dâru'l-Varrâk, 2006), 2-5/48.

2485 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9/280; Meydânî, *Lübâb*, 3/481.

değeri arsanın değerinden fazla olması şartıyla daha sonra arsanın istihkâka konu olması durumunda bedelini ödeyerek arsaya mâlik olma hakkına sahiptir. Dolayısıyla Mecelle'de Hanefî mezhebindeki mutlak olarak arsa sahibini koruyan hâkim görüş ya da Kerhî'ye nispet edilen bina sahibini koruyan görüş benimsenmeyip haksız yapı sahibinin iyiniyetli olması şartıyla korunduğu görülmektedir.

Mâlikî mezhebinde de başkasının arazisine bina inşa eden haksız yapı sahibi iyiniyetli de olsa istihkâk durumunda arazi sahibi arazisini geri alabilir.²⁴⁸⁶ Bununla birlikte iyiniyetli haksız yapı sahibinin kısmen korunması söz konusudur. Mesela satın aldığı arsanın istihkâka konu olması durumunda iyiniyetli müşteri arsanın sahibine binanın arsa üzerindeki değerini tazmin ettirebilmektedir. Nitekim aynı durumda gâsıb olan kişi, binasının sadece sökülmiş hâliyle değerini tazmin ettirebilmektedir ve bu miktardan binayı sökme ve araziye düzeltme masrafları da düşülmektedir. Arsa sahibi binanın arsa üzerindeki değerini ödemeye razı olmazsa iyiniyetli yapı sahibine arsayı değeri mukabilinde temellük etme imkânı verilir. Arsa sahibi bunu da kabul etmezse ikisi ortak olurlar.²⁴⁸⁷ Dolayısıyla arsa sahibinin gâsıb konumundaki haksız bina sahibi karşısında sahip olduğunun aksine iyiniyetle inşa edilen binayı mutlak olarak yıktırma ve söktürme hakkının olmadığı anlaşılmaktadır.

Hanefî mezhebinde "sâce" üzerine bina yapma meselesi tağyir hükümleri çerçevesinde açıklanmaktadır.²⁴⁸⁸ Ancak sâce üzerine binâ inşa edilmesi durumunda sâceye mâlik olunması için bir şart söz konusudur. Buna göre ancak yapılan binanın daha değerli olması durumunda gâsıb sâceye bedeli mukabilinde mâlik olabilmektedir.²⁴⁸⁹ Mâlikî mezhebinde ise kişi bir ahşap malzemeyi gasp edip üzerine bina yaparsa malzeme sahibinin binayı yıktırma hakkı söz konusudur. Ancak gasp edilmiş bu malzemeyi satın almış olan iyiniyetli müşteri için aynı durumda binasını sökmek zarar verecekse değeri mukabilinde bu ahşap malzemeye mâlik olma imkânı tanınmaktadır. Diğer iki ihtimal ise mâlikin bu alışverişe icazet vermesi ve müşterinin ödediği semeni gâsıptan alması veya gasp günü değerini gâsıba tazmin ettirmesidir.²⁴⁹⁰ Görüldüğü üzere Mâlikî mezhebinde bu meselede de iyiniyetin korunması söz konusudur.

²⁴⁸⁶ Yapı sahibi iyiniyetli olup mescid dahi inşa etmiş olsa arazi sahibi arazisini geri alabilir. Aynı şekilde bir köle azad edilmiş dahi olsa istihkâk durumunda sahibi kölesini geri alabilir. Bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/386.

²⁴⁸⁷ Karâfi, *Zahîra*, 8/328-329, 9/62; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 6/143, 154-155; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 7/350.

²⁴⁸⁸ Aynî, *Binâye*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9/345. Literatürde "sâce"nin Hindistan bölgesinde yetişen, bina kapılarında ve temellerinde kullanılan sert, sağlam ve çok değerli bir ağaç veya bu ağaçtan üretilen büyük ahşap malzeme olduğu nakledilir. Bk. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/85; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 9/280; Aynî, *Binâye*, 9/343.

²⁴⁸⁹ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 4/85; Meydânî, *Lübâb*, 3/480; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9/280.

²⁴⁹⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/364-365, 368; Karâfi, *Zahîra*, 8/324-325; Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 7/319.

Mâlikî fakihleri kira geliri ve elde edilen ürün konusunda da iyiniyetli haksız zilyedi korumaktadır. Buna göre satın aldığı veya kendisine hibe edilen bir malın istihkâka konu olmadan önceki geliri ve elde edilen ürün iyiniyetli haksız zilyede aittir. Ancak haksız zilyedin, gasp malı olduğunu bilmesi yani kötünietli olması durumunda gasp hükmü işletilip istihkâk öncesi haksız bir şekilde elde edilen gelir de mâlike ait kabul edilmektedir.²⁴⁹¹

Mâlikî mezhebinde haksız zilyedin yaptığı harcamalar konusunda da kötünietli-iyiniyetli zilyed ayrımı yapılmaktadır. Buna göre sulama, tedavi, imar gibi müteakvim bir ayn olmayan işlere dair harcamalar için gâsıbın rücû etme hakkı yoktur. Ancak iyiniyetli haksız zilyed yapmış olduğu bu türden masrafları arazinin sahibine tazmin ettirebilmektedir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin gelirler konusunda olduğu gibi bakım-onarım türü işler ve yapılan harcamalar konusunda da iyiniyetli haksız zilyedi koruduğu görülmektedir.²⁴⁹² Hanefi mezhebine göre bu konuda haksız zilyedin ilgili malın bakım ve gelişimi için yapmış olduğu işler ve harcamalar için rücû etme imkânı olmayıp bu hükümde iyiniyetli ile kötünietli haksız zilyed aynı hükümlere tabidir. Burada özellikle haksız zilyedin “mütekavvim bir ayn” ihdas etmemiş olması gerekçe gösterilmektedir.²⁴⁹³ Bununla birlikte İbn Abidin bazı fetva kitaplarından ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Hayreddin er-Remlî (ö. 1081/1671) gibi önemli bazı isimlerden, müşterinin satın aldığı ve tasarrufta bulunduğu bir bağın seneler sonra istihkâka konu olarak elinden alınması ve bu süre zarfında tükettiği ürünleri tazmin etmesi talep edildiğinde geçen süre içinde bağın bakım ve onarımı için yapmış olduğu harcamaların düşülerek müşterinin sadece üste kalan kısmını bağın gerçek sahibine tazmin edeceği görüşünü nakletmektedir. Bu da menfaatler çatışmasının dengelenmesi adına iyiniyetli haksız zilyedin kısmen korunması konusunda Hanefi doktrinindeki mevcut hükümden ayrı bir görüşün benimsenmesine dair bir örnek olarak zikredilebilir.²⁴⁹⁴

Mâlikî mezhebinde iyiniyetli haksız zilyedin korunduğu diğer bir mesele de başkasına ait bir malın iyiniyetli kişinin zilyetliğinde iken helâk olması durumudur. Bu konuda Hanefî mezhebindeki hüküm şu şekildedir. Başkasına ait bir malın iyiniyetli zilyedin elinde iken helâk olması durumunda mâlikin gâsıba tazmin ettirme hakkı olduğu gibi iyiniyetli haksız zilyede de tazmin ettirme hakkı söz konusudur. Nitekim iyiniyetli kişinin de zilyedliği yed-i damân kategorisine dâhildir. Bu durumda tazmin sorumlusu olmakla birlikte iyiniyetli zilyedin kısmen korunması söz konusudur. Buna göre satın alma, kiralama gibi bedel karşılığı elinde bulundurduğu bir malın helâk olup mâlikin iyiniyetli zilyede tazmin

2491 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/374, 378, 380-381; Karâfi, *Zahira*, 9/43, 47, 48, 52; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/307-312; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halil*, 6/153-154; Abderî, *et-Tâc ve'l-iklil*, 7/336.

2492 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/369-370; Karafi, *Zahira*, 8/316; IX, 9, 52; Abderî, *et-Tâc ve'l-iklil*, 7/321.

2493 Bağdâdî, *Mecmeu'd-dâmânât*, 1/322, 506-507.

²⁴⁹⁴ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 7/450-451. Bu fetvaları nakleden müellif mezhep görüşüyle uyumlu olmadığına dair bazı açıklamalar yapmaktadır.

ettirmesi durumunda iyiniyetli zilyedin satıcı veya kiraya verene rüçû etme hakkı mevcuttur. Rüçû hakkı elde edebilmesi için haksız zilyedin mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisinin olmaması yani iyiniyetli olması gerekir. İyiniyetli müşteri semen için, kiracı ve mürtehin ise tazmin ettiği değer için rüçû eder.²⁴⁹⁵ İyiniyetli müşteri, kendi fiiliyle telef ettiği malı tazmin ettikten sonra da satıcıya rüçû etme hakkına sahiptir.²⁴⁹⁶

Hanefî mezhebinde iyiniyetli zilyedin helâk olan malın değerini bu malın gerçek sahibine tazmin etmesi durumunda kendisini aldatan kişiye rüçû hakkının bulunması doğrultusunda iyiniyetli için kısmen koruma söz konusu iken Mâlikî mezhebinde iyiniyetli kişinin ilkten tazmin yükümlüsü olmaması şeklinde iyiniyetli zilyed lehine tam koruma mevcuttur. Bu bakımdan Mâlikî mezhebinde iyiniyetli zilyed emin zilyed konumunda değerlendirilmektedir.²⁴⁹⁷ Ancak iyiniyetli zilyed malı bizzat kendisi tüketmesi veya telef etmesi durumunda mâlik isterse ona da tazmin ettirebilir. Bu durumda iyiniyetli zilyedin rüçû edebilmesi için ilgili malı bedel karşılığı almış olması şarttır. Bununla birlikte bu meselede kendisine hibe edilen kişi gâsıba rüçû edemeyeceği için mâlik önce gâsıba müracaat eder. Eğer bir şekilde gâsıptan temin edemezse mevhub lehe yönelir. Haksız zilyed iyiniyetli olmaması durumunda ise tazmin sorumluluğu açısından gâsib gibidir. Yani her durumda zilyedliğinde helâk olan malı tazmin etmek ile yükümlüdür. Son olarak iyiniyetli müşteri telef etmesi durumunda gâsıptan farklı olarak teslim aldığı zamandaki değerini tazmin eder.²⁴⁹⁸ Bu meselelerde de görüldüğü üzere iyiniyetin korunması söz konusudur.

Sonuç

İyiniyet, hukuki işlem yaparken veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksiklikten (haksızlığa sebebiyet veren bir olgudan) haberdar olmayan kişinin bilinç durumunu ve ahlaki niteliğini ifade etmek üzere kullanılan bir hukuk terimidir. Hukuki eksiklikten haberdar olan kişi kasıtlı olarak hukuki yetkisi bulunmayan ve başkasına zarar veren bir tasarrufta bulunmakta iken, hukuki eksikliği bilmeyen kişi ise hukuk kurallarını ihlal etme veya herhangi bir kimseye zarar verme kastı taşımaz.

2495 Haddâd, *Cevhere*, 2/41; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-Enhur*, 3/483; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, thk. Muhammed Temîm-Heysem Temîm (Beirut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 2/451; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1010; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 7/357.

2496 Serahsî, *Mebsût*, 11/81; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/145.

2497 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/342, 352, 367; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 6/147.

2498 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/343, 352, 379; Karâfi, *Zahîra*, 8/272; IX, 48; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 6/146; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 7/311. Mâlikin mevhub lehe öncelikli olarak tazmin ettirememesi hükmüne yönelik eleştiriler ve farklı değerlendirmeler nakledilmektedir. Diğer taraftan İbn Kâsım iyiniyetli zilyedin hata ile telef etmesi durumunda da yükümlü olmayacağı görüşündedir. Bk. Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 7/334-335.

İyiniyetin korunması konusu, hukuk-ahlâk ilişkisi meselelerine dair farklı bir perspektif imkânı sunmaktadır. Nitekim ahlâkın daha çok yükümlülükler ile ilgili bir saha olması dolayısıyla hukuk-ahlâk ilişkisine dair pratiğe dönük meselelerde öncelikli olarak hukukun ahlâkî prensipleri ihlal eden davranışlara yaptırım uygulaması bağlamındaki konu ve meseleler incelenmektedir. İyiniyetin korunmasında ise hukukun ahlâkî prensiplerin ihlal edilmesine yönelik müeyyide uygulamasından değil müspet manada ahlâkî niteliği korunmasından söz etmek mümkündür. Nitekim hukuki eksiklik, ilgili meselenin özelliğine göre hukuki işlemin geçersizliği, tasarrufun meşru olmaması, tazmin yükümlülüğü, hukuki açıdan yükümlülüğün yerine getirilmemiş olması gibi olumsuz bir etkiye sahiptir. Bazı meselelerde ise hukuki eksikliğe rağmen kişinin iyiniyeti olumsuz sonucu ortadan kaldırmakta veya hafifletmektedir. İyiniyetin korunduğu durumlarda aynı meseledeki kötünüyetli kişinin aksine iyiniyetli kişi mesela hak kazanımı elde edebilmekte veya tazmin yükümlülüğünden kurtulabilmektedir.

İyiniyetin korunması, temel bazı prensiplerin tespit edilip ilgili meselelerde bu prensiplerin uygulanabileceği bir saha olmaktan ziyade genel bir ifadeyle temel ilke ve kurallara nispetle istisnâî bir mahiyet arz etmektedir. Bundan dolayı iyiniyetin korunup korunmayacağı, menfaatler çatışması bağlamında her bir mesele özelinde müstakil olarak ele alınması gereken bir problemdir. Hukuki eksikliği teşkil eden olgunun mahiyetine göre iyiniyetin korunması bir başkasına ait hakkın kısmen veya tamamen feda edilmesini gerektirebilmektedir. Bu çalışmada Mâlikî mezhebindeki bazı ferî meselelerde iyiniyetin korunmasına dair örnekler nakledilmiştir. Bazı durumlarda başkasına ait bir hakkın dokunulmazlığını ortadan kaldıran veya daraltan bu hükümlerin gerekçelerine dair daha detaylı çalışmaların yapılması faydalı olacaktır. Genel bir ifadeyle iyiniyetli kişi lehine tespit edilmiş olan bu hükümlerin kişinin ahlâkî niteliği de dikkate alınarak hukuki işlem güvenliği, hukuki işlemlerde istikrar ve devamlılığın sağlanması ve hukuki görünüşe güvenin korunması gibi gerekçelerle menfaatler çatışması bağlamında iyiniyetli kişinin menfaatlerinin korunmaya layık kabul edilmesinin bir sonucu olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Akkanat, Halil. *Türk Medeni Hukukunda İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Ali el-Kâri. *Fethu bâbi'l-inâye*. Thk. Muhammed Temîm-Heyssem Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Aydın, Akif. "İslam Hukukunda Gasp". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1995, 163-220.
- Aynî, Bedreddîn. *el-Binâye*. Thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Bağdâdî, Gânim. *Mecneu'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-a'zam Ebî Hanife en-Nu'mân*. Thk. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. Thk. Abdülkerîm Sâmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Bulut, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Cessâs, Ebû Bekr. *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*. Thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd Bağlamında Şâtıbî Düşüncesinde Niyet Kavramı", *Dinî ve Felsefi Düşüncede Niyet Kavramı*. İstanbul: Nobel Yayın, 2017, 65-116.

Haddâd, Radiyyüddîn. *el-Cevheretü'n-neyyire alâ muhtasaru'l-Kudûri*. Mektebe-i Hakkâniyye.

Halebî, İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halil Imrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Haraşî, Ebû Abdillâh. *Şerhu Muhtasari'l-Halîl*. Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1317.

Hattâb. *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi Muhtasar-i Halîl*. Thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Abidin. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Rüşd. *el-Mukaddimâtü'l-mümehtidât*. Thk. Muhammed Hacî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Karâfi, Şehâbeddîn. *ez-Zahîra*. Thk. Dr. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Merğînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye* (şerhi ile birlikte). Thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Mevsilî, Ebû'l-Fazl. *İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. Thk. Şuayb Arnaût. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd. *Şerhu'l-Vikâye*. Thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Ammân: Dâru'l-Varrâk, 2006.

Sahnûn, Ebû Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Mısır: Matba'atu'l-Âde, 1323.

Serahsî, Şemsüleimme. *Mebisât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. Thk. Hasan Âl-i Selmân. Dâru İbn Affân, t.y.

Şeyhizâde. *Mecmeu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Özsunay, Ergün. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1970.

NASÎRUDDİN TÛSÎ'DE BİREYDEN TOPLUMA AHLÂK VE YETKİNLEŞME

Armağan ATAR²⁴⁹⁹

İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh (ö. 1030)'in kaleme aldığı ve daha çok ferdî ahlak kurallarının işlendiği *Tehzibü'l-Ahlâk*, İslam ahlâkı alanında yazılmış ilk özel ve sistemli eser olma özelliğini taşımaktadır. Bu eseri takiben Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserini kaleme almıştır. *Ahlâk-ı Nâsırî*, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk*'ından daha sistemli ve felsefî açıdan daha güçlü bir eserdir.²⁵⁰⁰ Tûsî bu eserine, ev yönetimi ve siyaset başlıklarını da ekleyerek ahlâk felsefesinin çalışma alanını genişletmiştir ve kendisinden sonra gelen özellikle Celâleddin Devvanî (ö. 1502)²⁵⁰¹, Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) gibi ahlâk filozofları üzerinde oldukça etkili olmuştur.²⁵⁰²

İslam Ahlâk literatüründe ahlâk felsefesinin amacı; insanın iradî fiil ve davranışlarını, kendisini ahlâkî yetkinliğe ulaştıracak şekilde düzenlemek ve nihayetinde insanın her iki dünyada hakiki mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda Tûsî, nefis teorisini temel alarak, insanın hem bilgi hem de pratik açıdan kendisini nasıl yetkinleştirmesi gerektiğini felsefî bir perspektiften ortaya koymaya çalışmaktadır. Bireysel anlamda bu yetkinleşme süreci bir taraftan ilim ve eylem birlikteliğini gerektirmekte diğer taraftan insanın erdemleri kazanmak yoluyla nefisini eğitmesinden geçmektedir. Ancak Tûsî, insanın tabiatı itibarıyla toplumsal bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle bu yetkinleşme sürecini sadece bireysel düzlemde tutmayıp aile ve toplum hayatını içine alacak şekilde genişletmektedir.

Tûsî bireyden topluma ulaşan ahlâkî yetkinleşmenin gerçekleşme sürecini öncelikli olarak insanî nefis açısından ele almaktadır. İnsanî nefsin tanımı, sınırları, insanın ulaşabileceği yetkinlik mertebeleri, erdemlerin kazanılması ve nefsin sağlığının korunması açısından

2499 Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

2500 Karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Yılmaz, Enes Rıdvan, *Aristoteles İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'ye Meta Etik Bir Yaklaşım*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017.

2501 Amelî hikmetin nefis terbiyesi, ev idaresi ve devlet yönetiminden oluşan üç kısmını içine alan bir esere ahlâk adının verilmesi ilk kez Tûsî ile başlamıştır. Kendisinden sonra gelen Devvanî, *Ahlâk-ı Celâli* adlı eserinde yalnızca bu teknik bakımından değil, içerik bakımından da Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinden oldukça etkilenmiştir. Bkz. Anay, Harun, Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri ve Siyaset Düşüncesi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 236-237.

2502 Demirkol, Murat, "Nasîreddin Tûsî'nin Kınalızâde'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fak. Yay., Isparta, 2014, s. 505.

konuyu ele almaktadır. Sonrasında ailenin ve toplumun bir bireyi olarak yetkinleşmenin nasıl sağlanması gerektiğine yer vermektedir.

Ahlâk İlimi ve Sınırları

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî* adlı eserinde ilk olarak ahlak felsefesinin, genel olarak felsefe içerisindeki yerini belirlemektedir. Felsefe ya da daha geniş anlamı ile hikmet; “şeyleri oldukları hal üzere bilmek ve insan nefisini yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde, güç yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmektir”.²⁵⁰³ Felsefenin bu tanımı hem ilim hem de ameli içermekte ve bu tanıma uygun olarak felsefe, ilim/teorik ve amel/pratik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İlim, insanın gücü ölçüsünde varlıkların gerçekliklerini tasavvur etmesi ve oldukları hal üzere onların hüküm ve eklentilerini bilmesidir. Amel, yine insanın gücü ölçüsünde, kendisini noksanlıktan yetkinliğe ulaştıracak şekilde, kuvve halinde olanı fiil hale getirme bakımından hareketleri tekrar tekrar yapması ve sanatlarla uğraşmasıdır. Tûsî’ye göre yetkin bir filozof/*hâkim* ve erdemli bir insan olmanın şartı, ancak bu ikisini yani ilim ve ameli birlikte elde etmektir. İnsan ancak bunu elde ettiğinde merteye bakımından en yükseğe çıkabilir.²⁵⁰⁴ Felsefenin tanımı hem varlıkları bilmeyi hem de işleri gereğince yerine getirmeyi yani ameli içerdiğinden bu tanıma uygun olarak Tûsî varlıkları da iki kısma ayırmaktadır. İlki, varlığı insanın iradî fiiline bağlı olmayan ve diğeri varlığı insanın tasavvur ve iradesine bağlı olan varlıklardır. Varlık hakkındaki ilim de bu sınıflamaya uygun olarak teorik ve pratik felsefe olarak iki kısma ayrılmaktadır.²⁵⁰⁵ Ahlak felsefesi bu sınıflandırmada, pratik felsefenin/*amelî hikmetin* içerisine dâhil olmakta ve pratik felsefe “insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürecek bir açıdan bilinmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu felsefenin kapsamına, ahlâk terbiyesi/*tehzîbu'l-ahlâk*, ev idaresi/*tedbîr-i menâzil*, ekonomi ve devlet yönetimi/*siyâset-i müdûn*, politika girmektedir.²⁵⁰⁶ Tûsî’ye göre ahlâk ilmi insana, kendisinden iradî olarak çıkan fiillerle güzel ve övgüye değer bir ahlâk kazanmasını sağlayacak tarzda bir ilimdir. Bu ilmin konusunu ise iyi, kötü, güzel, çirkin fiillerin iradî olarak kendisinden çıktığı *insanî nefis* oluşturur.²⁵⁰⁷

2503 Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2021, s. 14.

2504 Tusî, *a.g.e.*, s. 14.

2505 Tusî, *a.g.e.*, s. 14-15.

2506 Tusî, *a.g.e.*, s. 17. Ahâk felsefesinin bu üç kısma ayrımı Kuranî bir temelle açıklanabilir. Bu anlamda ahlâk literatüründe ‘Kuran nedir’ sorusuna yönelik verilmiş cevabın somut bir ifadesi olarak görülebilir. Bu ayrım ayetlerde insanın nefisini, ailesini korumasına ve siyasette uyulması gereken temel ilkelere yapılan atfın bir karşılığı olarak görülebilir. Saruhan, Müfit Selim, “İyiliğin Felsefi ve Sosyolojik Açısından Hayata Yansıması”, *İyilik Ekseninde Aile* içerisinde, DİB Yay., İzmir, 2019, s. 74-75.

2507 Tusî, *a.g.e.*, s. 26.

İnsanın ahlâkî olarak yetkinleşmesi hakkındaki bir araştırma, insan nefsinin hususiyetlerini ele almayı gerektirmektedir. Klasik ahlâk eserlerinde, nefis bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olarak üç kısma ayrılmaktadır ve bu konuya, ahlak eserlerinde öncelikli olarak yer verilmektedir. Buradaki amaç, insanı maddi ve manevi her iki yönüyle birlikte ahlâkî bir varlık olarak konumlandırmak, kötülük problemini açıklamaya imkân sağlamak ve mutluluk meselesini metafiziksel boyutu ile ele almaktır²⁵⁰⁸. Tûsî de bu geleneğe uyarak nefsi üç kategoride ele almakta ve ahlâk ilminin konusunu oluşturması ve insanın ahlâkî bakımdan yetkinleşmesindeki merkezi konumu sebebiyle insanî nefsi geniş bir tahlile tabi tutmaktadır.

Bireysel Yetkinleşme Yolunda İnsanî Nefis:

Tûsî basit ve yalın bir cevher olarak kabul ettiği insanî nefsi; bitkisel, hayvanî ne insanî nefis olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme; hayvanî nefis idrak ve hareket etme kuvvelerine sahiptir. Hareket etme kuvvesi de şehvet ve öfke kuvvesi olarak iki kısma ayrılmaktadır.²⁵⁰⁹ İnsanî nefse gelince, Tûsî bu kuvveyi düşünme/*nutk* kuvvesi ile özdeşleştirmektedir. Bu kuvve, herhangi bir organın aracılığı olmaksızın algılama ve algılananları ayırt etme kuvvesidir. Düşünme kuvvesi teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Varolanların gerçekliklerinin bilgisini elde etmeye ve akledilirleri kuşatmaya yönelmesi bakımından teorik akıl olarak adlandırılmaktadır. Konularda tasarrufa, iyi ve kötü fiilleri ayırt etmeye ve yaşam işlerinin düzenlenmesi açısından sanatların çıkarımına yönelmesi bakımından da teorik akıl olarak isimlendirilmektedir. Akıl bu şekilde iki kısma ayrılmasına uygun olarak felsefe de teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.²⁵¹⁰

Tûsî nefisler ve kuvveleri arasındaki bu ayrımı vermesindeki amacı da açıklamaktadır. Bu amaç, etkileri irade ve düşünüp taşınma ile ortaya çıkan ve yetkinleşmesi çaba göstermeye olan kuvveler ile etkilemesi doğa yönünden olan ve fitratın aslında bulunan, üzerine fazladan bir yetkinliğin eklenemeyeceği kuvveler arasındaki farkı açığa çıkarmaktır.²⁵¹¹ Bu amaç doğrultusunda insanın ahlâkî gelişimi ve yetkinleşmesini sağlaması açısından bu kuvvelerin ayrılması önemlidir; çünkü bu yetkinleşme doğa ve fitrat yönünden olan kuvvelerle değil, kendi iradesi ve düşünmesiyle olan kuvveler açısından gerçekleşmektedir.

Yukarıda sözü edilen bu kuvvelerden, görüş, düşünme, ayırt etme ve iradenin ortaklığıyla birlikte fiil ve etkilerin ilkeleri olan üç kuvve vardır: bunlar düşünme, şehvet ve öfke kuvvesidir. Şehvet ve öfke kuvvesinde insan, diğer hayvanlarla ortak iken yalnızca düşünme kuvvesi insana aittir.²⁵¹² İnsandaki bu düşünme kuvvesinin anlamı bilfiil bir

2508 Saruhan, Müfit Selim, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*, Fecr Yay., Ankara, 2021, s. 32.

2509 Tûsî, a.g.e., s. 35-36.

2510 Tûsî, a.g.e., s. 36.

2511 Tûsî, a.g.e., s. 36.

2512 Tûsî, a.g.e., s. 36-37.

düşünme olmaktan ziyade akledilirleri algılama, ayırt etme ve düşünüp taşınmaya/reviyyet sahip değildir. Bununla insan iyi ve kötü olarak nitelendirilen veya yerilen ve övülen fiilleri birbirinden ayırt etmekte, bu fillerde iradesine göre tasarrufta bulunmaktadır. Yine bu kuvve ile insan, bitki ve hayvanlardan farklı olarak mutlu ve mutsuz olma ile vasıflandırılmaktadır. İnsan, düşünme kuvvesini iradesi ile istenilen erdemlere yöneltmesi ile mutlu olur, buna riayet etmemesi durumunda mutsuz olur.²⁵¹³

İnsanların yetkinleşmesinin sınırları açısından baktığımızda Tûsî'ye göre, diğer varlıklar arasındaki derece ve mertebe farklılıklarını belirleyen onların doğaları iken insan söz konusu olduğunda yetkinleşmeyi belirleyen irade ve düşünme kuvveleridir. Varlıklar sıralamasında öncelik cisimlere aittir ve cisim olmaları bakımından bunlar mertebeye birbirlerine eşittirler ve biri diğerinden üstün ve şerefli değildir. Doğal cisimlerden sonra gelen unsurlar arasında bir karışım söz konusudur ve bu bileşiklerin, itidale yakınlıkları ölçüsünde aralarında bir sıralanma ve birbirinden ayrılma ortaya çıkmaktadır. İtidale daha yakın olan unsur, daha üstün suret olarak kabul edilmektedir.²⁵¹⁴ Unsurlardan sonra bitki ve hayvanlar gelir ki bunlardan insana ulaşıncaya kadar birbirinden farklı mertebe ve dereceler söz konusudur. Hayvanlarda sınıflar arasındaki farklılık, bitkilerden daha fazladır çünkü bitkiler, basit olanlara yakinken hayvanlar basit olana daha uzaktır.²⁵¹⁵ Buradan insanî nefse gelinceye kadar olan kısımda varlıklar arasındaki sıralama ve çeşitlilik, onların doğasına uygun olarak meydana gelmektedir. İnsan için yetkinlik ve noksanlık mertebelerindeki belirleyici unsur, irade ve düşünme kuvveleridir. Bu kuvvelerin kendisinde tamam olduğu ve bu kuvveleri kullanmada noksanlıktan yetkinliğe ulaşan kimse, bu anlamların kendisinde daha az olduğu kişilere nispetle daha üstün ve şerefli olmaktadır.²⁵¹⁶ İnsanın yetkinleşme sürecinde yükselebileceği yahut da tersine daha aşağı düşebileceği mertebenin sınırları nedir? Tûsî bu konuda insanın fitrat bakımından orta mertebede bulunduğunu ve iradesi ile daha yüksek bir mertebeye yükselebileceği gibi daha aşağı bir mertebeye de düşebileceğini ifade etmektedir.²⁵¹⁷ İnsan dışındaki varlıklardan mesela hayvanlara ihtiyacı gereği besin sağlama, soğuk ve sıcaktan korunmak için tüy ve yün, kendisini düşmanlarından savunmak için savunma aletleri verilmiştir. İnsan ise bitkisel ve hayvanî nefislerin özelliklerini taşımasının yanı sıra ihtiyaçlarını gidermesi insanın irade, düşünme, tasarrufu ve iradesine havale edilmiştir. Bunun yanında insanın yetkinlik ve erdem bakımından üstünlüğü yine onun düşünme, akıl ve iradesine bırakılmıştır. Mutluluk, mutsuzluk, tam ya da eksik olmanın anahtarı insanın elindedir. Eğer insan maslahata uygun olarak iradesi ile doğru hareket ederse aşamalı olarak ilim, edep, marifet ve erdemlere yönelir ve doğasında var olan yetkinliğe ulaşma arzusu ile

2513 Tûsî, *a.g.e.*, s. 46.

2514 Tûsî, *a.g.e.*, s. 38.

2515 Tûsî, *a.g.e.*, s. 38-41.

2516 Tûsî, *a.g.e.*, s. 41.

2517 Tûsî, *a.g.e.*, s. 42.

mertebeden mertebeye yükselir. Eğer insan aslî yani daha önce olduğu mertebede kalmayı tercih ederse insanın doğası, kendisini alt üst edip derece bakımından daha aşağıya yönelecektir.²⁵¹⁸ O halde insanın diğer varlıklardan üstün olmasını ve yetkinleşmesini sağlayan yetileri, düşünme, akıl ve irade kuvvesidir. İnsan bu kuvveleri doğru bir şekilde kullandığında ancak kendisine ahlâkî anlamda yetkinleşme yolu açılırken bunun karşıtı bir durum ise insanı bu süreçten uzaklaştıracaktır.

İnsan yaratılışı bakımından bu iki duruma da istidatlı olduğundan Tûsî insanın doğru olana yönelip bu yolda ilerlemesi için öğretmenlere, davetçilere, eğitimcilere, rehberlere ihtiyacı olduğuna işaret etmektedir. Bunlardan bir kısmı lütuf ile bir kısmı da gerektiğinde sert bir üslûp ile insanı mutluluğa yönlendirirler. Böylece insan yol gösterme, doğrultma, eğitim ve öğretim yoluyla daha yüksek mertebelere ulaşabilir.²⁵¹⁹

İnsan için hem yetkinliğinin hem de noksanlığının farklı mertebeleri bulunmaktadır. Noksanlıklar, bazen düşünme kuvvesinin tam olarak kullanılmamasından, bazen engeller sebebiyle düşünme kuvvesinin zayıflamasından, bazen öfke ve şehvet kuvvelerinin baskın olmasından ve bazen de insanın daha yüce olan şeyleri bırakıp duyularla ilgili olanlarla meşgul olmasından kaynaklanmaktadır. Tüm bunlar insanı yok oluşa ve mutsuzluğa götüren durumlardır. Bu noksanlıklar karşısında yetkinliğin mertebeleri bulunmaktadır. Bu mertebeler arasında kurtuluş ve mutluluk, nimet ve rahmet, kalıcı mülk, gerçek sevinç ve göz aydınlığı vardır.²⁵²⁰

İnsanın eksikliklerini yetkinliğe ulaştırmasında en öncelikli hususlardan birisi, kişinin nefsini erdemleri elde etmeye; gayesini de iyilik ve mutlulukları kazanmaya yönlendirmesidir. Tûsî'nin bu süreçte dikkat çektiği bir diğer husus, yetkinleşme sürecinde devamlılık gösterilmesidir. İnsanlar arasında en yetkin olanı, ihmal ve kararsızlık göstermeksizin yetkinliği en çok devam ettirendir.²⁵²¹ Düşünme kuvvesinin teorik ve pratik olarak iki kısımdan oluşmasına bağlı olarak insanın yetkinliği de iki kısımdan oluşmaktadır. Teorik kuvvenin yetkinliği, ilimlerin elde edilmesiyle gerçekleşmektedir. Pratik kuvvenin yetkinliği ise, kendisine ait olan kuvve ve fiillerin birbirine uygun şekilde sıralanmaları ve düzenlenmeleriyle gerçekleşmektedir. İnsanın ahlâkî gelişimi, bu kuvve ve fiiller arasındaki uzlaşmaya bağlıdır. Bu yetkinleşmenin bir sonraki aşaması, başkalarının yetkinleşmesidir. Bu da ev/aile yönetimi ve devletin/şehirlerin idaresi ile gerçekleşmektedir. Bunlarla insanların ortak yaşam alanındaki işler düzenlenmekte ve bu da beraberinde herkesin paylaştığı bir mutluluk getirmektedir. Tüm bunlar pratik felsefede aranan yetkinlik türüdür.²⁵²²

2518 Tûsî, a.g.e., s. 42-43.

2519 Tûsî, a.g.e., s. 43-44.

2520 Tûsî, a.g.e., s. 47-48.

2521 Tûsî, a.g.e., s. 49.

2522 Tûsî, a.g.e., s. 50.

Tûsî teorik ve pratik yetkinliğin birlikteliğine özellikle vurgu yapmaktadır. Çünkü yetkinlik, bu ikisinin bileşimidir. Teorik yetkinlik düşünme/nazar ile ilgilidir. Teorik yetkinlik suret mesabesinde; pratik yetkinlik ise madde mesabesinde. Maddesiz suret ve suretsiz madde olmadığı gibi eylemsiz ilim zayı, ilimsiz eylem de muhaldir. Bundan dolayı Tûsî ilmi başlangıç, eylemi de tamamlanma olarak görmektedir. İnsanın varlığının amacı denilen şey, her ikisinden yani ilim ve amelden birleşmiş olan yetkinliktir. Yetkinlik ve amaç, anlam bakımından birbirine yakındır, aralarındaki fark, yalnızca izafetlidir. Amaç henüz kuvve sınırında olmalıdır; fiil, sınırına geldiği zaman yetkinlik olmaktadır. Mesela bina, ustanın tasavvurunda iken amaç, yapıldıktan sonra yetkinlik derecesine varır.²⁵²³ İnsan tümellerin bilgisine vakıf olduğunda tikellerin bilgisi onda meydana gelir. Aksi halde tümellerin bilgisine ulaşmadan tikellerin bilgisine sahip olamaz. İnsan, elde ettiği ilimler sayesinde zihnini delalete düşmekten koruyabilir. İnsanın fillerinde yalnızca düşmesine engel olmada pratik aklın yardımcı olan teorik akıl oldukça önemli yer tutmaktadır.²⁵²⁴ İnsan tümel ve tikel ilimler kendisinde hâsıl olduğunda ve beğenilen kuvve ve melekeler göre fiillerini gerçekleştirdiğinde, büyük âlem olan makro kozmosun bir benzeri olarak küçük âlem mikro kozmos olarak isimlendirilmeyi hak etmektedir. Bu noktaya ulaştığında insan, Allah'ın halifesi ve mutlak tam bir insanî olur. Tûsî'nin buradaki mutlak tam ile kastettiği, kalıcı ve devamlı olmalıdır. Dolayısıyla bununla insan, ebedi mutluluk ve kalıcı nimet ile mutlu olmakta ve ilahi fezyi almaya hazır hale gelmektedir. Bundan sonra insan Allah'ın huzuruna yaklaşır ki bu da insan için mümkün olan en yüce mertebe ve en yüksek mutluluktur.²⁵²⁵

Her şeyin bir amacı olduğu gibi insanî nefisteki yetkinleşmenin de bir amacı vardır. Tûsî bu amacı, iyilik ve mutluluğu elde etmek şeklinde açıklamaktadır. Kişi, ancak iyilik ve mutluluğu kazanmayı tasavvur ettiğinde, zihninde yetkinliği elde etme düşüncesi yer almaktadır.²⁵²⁶ Bu amacı gerçekleştirmek için insanın yapması gereken, 'insan olma' sürecini tamama erdirecek ve akledici nefsi yetkinliğe ulaştıracak olan mutluluk ve erdem yolunda çaba göstermek ve eksikliklerini imkanı ölçüsünde gidermeye çalışmaktır. İnsan üç kuvvenin bileşimidir. Bunlar en aşağıda olan hayvanî, ortada yer alan yırtıcı ve en şerefli olan melekî kuvvedir. Bu üç nefse karşılık Kuran'da emmâre, levvâme ve mutmainne nefis tabirleri kullanılmaktadır. İnsan bu nefislerden en aşağıda olan nefis ile hayvanlarla ortaktır ve en şerefli olan ile hayvanlardan ayrılmaktadır. En şerefli olan nefis ile meleklerle ortaktır ve en aşağı olan nefis ile onlardan ayrılmaktadır. Bu noktada seçim ve tercih insanın kendi elindedir. İnsan isterse hayvanlar seviyesine iner, isterse yırtıcılar mertebesinde kalır isterse de melekler makamına yükselir. Filozoflara göre bu üç nefisten yalnızca melekî nefis

2523 Tusî, a.g.e., s. 50.

2524 Gafarov, Anar, "Nasîruddin et-Tûsî'ye Göre Ahlâkî Önermelerin Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı* içerisinde, İlem Yay., İstanbul, 2016, s. 223.

2525 Tusî, a.g.e., s. 50-51.

2526 Tusî, a.g.e., s. 60.

edep ve saygınlık sahibidir. İkincisi, kabul edicidir; eğitim zamanı eğitimciye boyun eğer. Hayvani nefis, edepten ve onu kabul etmekten yoksun olan nefistir.²⁵²⁷

Hem ahlâk felsefesinde tartışılan hem de Tûsî'nin işaret ettiği problemlerden birisi ahlâkın değiştirilme imkanının olup olmamasıdır. Felsefesinde bireysel ve toplumsal yetkinleşmeye oldukça önem veren Tûsî'ye göre ahlâk değiştirilebilir. Burada karşımıza çıkan iki kavram huy ve melekedir. Huy “fikir ve düşünüp taşınmaya ihtiyaç olmaksızın fiilin nefisten kolaylıkla sâdir olmasını sağlayan melekedir”. Teorik felsefede nefsanî niteliklerden çabuk zeval olanlara hal, yavaş zeval olanlara meleke denilmektedir.²⁵²⁸ Tûsî'ye göre insan, dilediği huyu doğal ya da güçlülkle edinecek şekilde yaratılmıştır. Eğer bu, kişinin mizacının gerektirdiğine uygun olursa kolaylıkla; ancak kişinin mizacına aykırı olursa bu durumda güçlülkle gerçekleşir. İnsandaki her bir huyun sebebi ilk önce iradidir. Bu huy ancak devamlılık ve sürekli tekrar etme ile meleke haline gelmektedir. Tûsî'ye göre bunlar değişebilir şeylerdir, çünkü çocuklar ve gençler, başka bir huy ile vasıflanmış olsalar bile eğitim yoluyla yahut ahlâklî insanlarla birarada olup onların filleri ile iç içe olmakla bir huy edinmektedir.²⁵²⁹ Eğer huy değişen bir şey olmayıp, tabîi olsaydı, bu durumda çocukların eğitimi, gençlerin terbiyesi, onların huy ve âdetlerinin düzeltilmesi için çaba harcanmasının bir anlamı olmazdı.²⁵³⁰ O halde ahlâk ya da huy değişebilir olduğundan Tûsî için insanın yetkinleşmesi ve ahlâklî gelişimi için eğitim, özellikle çocuk yaştaki eğitim oldukça önem arz etmektedir.

Tûsî'ye göre bütün toplumun ilk eğitimcisi, genel olarak İlahi Kanun/din'dir. Tûsî'nin ahlak felsefesinde din, bireyi ahlâklî ve kamil bir insan olmaya teşvik eden bir güç olarak büyük öneme sahiptir. Akıl yolu ile din ya da İlahi kanun arasında sıkı bir ilişki vardır²⁵³¹ ve insanın ahlâklî yetkinleşmesi yolunda din, külli ahlâklî kuralları belirlemede aklın yardımcıdır.²⁵³² İlahi Kanunun ardından ikinci eğitimci, daha özelden ayırt etme ve sağlam zihin sahipleri için, felsefedir. Bunlarla verilecek eğitim yetkinlik derecelerine ulaşmayı sağlayacağından, çocuğa her şeyden önce ilahi kanuna boyun eğmeyi öğretme, çeşitli yönetim ve eğitim sınıflarıyla onların alışkanlıklarının düzeltilmesi anne ve baba üzerine zorunlu olur. Dolayısıyla eğitimde ailenin önceliği bulunmaktadır. Toplumun eğitiminde, eğer güzel vaatler onlar için yeterli ise toplumun bunlarla eğitilmesi ve övülen ve beğenilen davranışları meleke haline getirinceye kadar teşvik edilmeleri gerekmektedir. Ancak aksi bir durumda toplum, gerekli olursa eğitim yolunda ihtiyaç kadarıyla zorlanabilir.²⁵³³

2527 Tusî, *a.g.e.*, s. 56-57.

2528 Tusî, *a.g.e.*, s. 81-82.

2529 Tusî, *a.g.e.*, s. 82.

2530 Tusî, *a.g.e.*, s. 84-85.

2531 Gafarov, *a.g.m.*, s. 223-224.

2532 Gafarov, *a.g.m.*, s. 227.

2533 Tusî, *a.g.e.*, s. 86.

Tusî ahlâk terbiyesini sanatların en şereflişi olarak kabul etmektedir. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi, insanın varlığını geliştirmesi ve cevherini yetkinleştirmesi onun kendi görüş, düşünme, idare ve iradesine verilmektedir. Her şeyin yetkinliği kendisine özgü fiilin kendisinden doğru yönde sadır olmasında, noksanlığı da bu fiilin ondan kusurlu olarak meydana gelmesindedir. İşte Tusî'ye göre insanın varlığı yetkinliğe ulaşınca kadar, kendisine özgü fiillerin meydana gelmesini sağlayan özelliğinin ortaya çıkarılması ancak ahlâk sanatı ile gerçekleşmektedir. Bu âlemde var olanların en şereflişini yetkinleştiren bu sanat, âlem ehlinin sanatlarının en şereflişi olabilir.²⁵³⁴ İnsan bu âlemde hem varolanların en bayağısı hem de varolanların en şereflişi olarak bulunabilir. Her ne kadar insanlar yetkinlik türünü kabul etmede aynı olmasalar da ahlâk sanatı vasıtasıyla her insan, kendi istidat ve uygunluğu ölçüsünce insanî mertebelerin en aşağısından en yüce derecelerine ulaşma imkânına sahiptir.²⁵³⁵

İnsanın yetkinleşmesi, ahlak ilminin kendisine kazandıracığı erdemler ile gerçekleşmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi nefsin düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç kuvvesi bulunmaktadır. Nefsin erdemlerinin sayısı, bu kuvvelerin sayısına göre olmalıdır. Buna göre dört tane erdem vardır. Bunlar, teorik kuvvenin terbiyesinden meydana gelen hikmet, gazabi kuvvenin terbiyesinden meydana gelen yiğitlik, şehvet kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen iffet ve pratik kuvvenin terbiyesinden meydana gelen adalettir. Adalet erdeminin meydana gelmesi, diğer üç erdem olmasına bağlıdır. İlim, hilm ve iffet erdemleri ortaya çıkıp birbirleriyle uyumlu olduğu zaman bunların bileşiminden benzer bir hal ortaya çıkmakta ve bu erdemlerin yetkinlik ve tamlığı onunla olmaktadır. Bu da adalet erdemidir.²⁵³⁶ Ahlâk sanatında en yetkin erdem adalettir; çünkü gerçek orta yol, adalettir. Adalet dışındaki her şey, ona nispetle uçlardır ve hepsinin referans noktası adalettir.²⁵³⁷ Gerçekten adil olan kimse, nefsanî kuvvelerini ve bu kuvvelerden sadır olan fiil ve davranışlarını, bazısı bazısına baskın olmayacak şekilde dengeleyen kimsedir.²⁵³⁸ Bir kimse övülmeye layık olması için bu erdemlerden birine veya tümüne sahip olmalı ve sahip olduğu erdemler de geçişli olmalıdır. Yani, bir erdem etkisi yalnızca kişinin kendisinde olup da başkasına sirayet etmiyorsa bu durum övgüyü gerektirmez. Çünkü cömert kimsenin cömertliği kendisinde kalıp başkasına geçmiyorsa, o kişi cömert değil savurgan olur. Yiğitlik söz konusu olduğunda bu yiğitlik değil kıskançlık olur. Hikmet sahibi için de hâkim/filozof değil yalnızca görüş sahibi olur.²⁵³⁹ Tûsî bu dört erdem cinsinin altında çok sayıda erdem türlerine yer vermektedir. Bu dört erdem karşısında ise dört tane erdemsizlik yer almaktadır. Hikmetin karşısında cehalet, yiğitliğin

2534 Tusî, *a.g.e.*, s. 87.

2535 Tusî, *a.g.e.*, s. 88.

2536 Tusî, *a.g.e.*, s. 89-90.

2537 Tusî, *a.g.e.*, s. 112.

2538 Tusî, *a.g.e.*, s. 110-111.

2539 Tusî, *a.g.e.*, s. 90-91.

karşısında korkaklık, iffetin karşısında hazlara düşkünlük ve adaletin karşısında zulüm yer almaktadır. Bu erdemsizliklerin altında da yine çok sayıda erdemsizlik yer almaktadır. Erdem, ortada/itidal yer almakta ve her erdem bir sınırı bulunmaktadır. Bu sınır ihlal edildiğinde ya da eksik yapıldığında, yani ifrat tefrit derecesinde, kişiyi erdemsizliğe götürmektedir.²⁵⁴⁰

Tûsî erdemleri mutlulukla ilişkilendirmekte ve mutlu olmanın bu erdemlerin elde edilmesiyle gerçekleşeceğini belirtmektedir. Mutluluğu gerekli kılan şeyler, eksik olan kuvvelerin yetkinleştirilmesidir. Bu kuvvelerin yetkinleştirilmesi ise dört erdemde elde edilmesiyle olmaktadır. O halde mutluluğu zorunlu kılan şeyler, bu dört erdem ile birlikte bunların altında yer alan diğer erdem türleridir. Mutlu olan kişi de bu sıfatları kendisinde toplayan kişidir. Bu erdem cinslerinden birisi teorik kuvve yani hikmet ile ilgili diğer üç tanesi eylemle ilgilidir. Hikmetin etkilerinin görüldüğü yer, düşünen nefis; diğer erdemlerin etkilerinin görüldüğü yer, bedendir.²⁵⁴¹

Tûsî'ye göre bu erdemlerin elde edilme süreci tabîi ve sanatsal olarak iki yolla gerçekleşmektedir. İnsanda öncelikle oluşan öfke, şehvet ve düşünme kuvvelerinin ortaya çıkışı tabiatın idaresindedir. Bu kuvvelerin oluşması ile bilfiil 'insan olma' süreci tamamlanmaktadır. Bundan sonra idare artık sanata geçmekte ve tabiat aracılığı ile elde edilen yetkinlikte sanatsal yolla kalıcılık sağlanmaktadır.²⁵⁴² Tusî erdemleri elde etmede tüm insanların yaratılıştan aynı olmadığını kabul etmektedir. Kimi insanlar yaratılıştan erdemleri kolayca kabul etmeye hazırdır; kimisi için bu durum daha uzun sürebilmektedir. Mesela bir çocuk eğer hikmet ilkesi üzerine eğitilirse onun erdemleri kazanması daha kolay olmaktadır. Eğer büyümenin başlangıcındaki durum bunun tersi olursa, o zaman çocuğun aşamalı olarak terbiye edilmesi ve yetiştirilmesi gerekmektedir. İnsan nasıl bir katip, marangoz ya da sanatkar olarak dünyaya gelmiyorsa, aynı şekilde erdemli olarak da doğmaz. Erdemleri elde etme de, tıpkı bunları kazanmak gibi gibi sanatsal işlerdendir. Nasıl bir sanatçının mesleğini elde etmek için sürekli tekrar yapması gerekiyorsa, erdemli olmak isteyen kişi de bu tür fiillerin kendisinden yetkin bir şekilde ve kolayca sadır olması için erdemli olmayı gerektiren fiilleri tekrar tekrar yapmalıdır. Yalnızca o zaman kişi erdemli olmakla nitelenmiş olur.²⁵⁴³ Bu süreçte insan tabîi yolla ortaya çıkan şehvet, öfke ve akıl kuvvelerinin her birisini dengede tutmaya çalışmalı, bu kuvvelerin fitrattaki denge ve sapma durumunu gözlemlemelidir. Eğer bu kuvveler denge halinde iseler o zaman kişi, bu itidal durumunu korumaya ve bu kuvvelere nispetle güzel olan fiilleri meleke haline getirmeye çalışmalıdır. Eğer kuvvelerde dengeden sapma olursa kişi, onları tekrar dengeye getirip bu denge durumunu meleke haline getirmeye çalışmalıdır. Şehvet ve öfke kuvvelerini terbiyesinden sonra kişi, teorik kuvvenin yetkinleştirilmesi ile

2540 Tusî, a.g.e., s. 98.

2541 Tusî, a.g.e., s. 103.

2542 Tusî, a.g.e., s. 131-132.

2543 Tusî, a.g.e., s. 132-133.

ilgilenilmelidir.²⁵⁴⁴ İlk kez öğrenmeye başlayan bir kimse, zihnini dalaletle düşürmekten koruyacak ve bilgileri elde etme yolunda kendisine rehber olacak bir bilim dalına kendisini vermelidir. Çünkü bu yolda bu bilim, akla yardımcı olacağından onu şaşkınlık ve yanlışlıktan korur. Bu durum yakîn bilgiyi elde etme ve gerçeğe bağlılığın meleke haline gelmesine kadar devam etmelidir.²⁵⁴⁵ İnsan bu üç kuvvenin eğitimini tamamladıktan sonra bunlar arasındaki denge/adalet kaidelerini korumaya çalışmalı, yapılan işleri ve insani ilişkileri adalete göre belirlemelidir. Bu inceliğe riayet edilmesiyle insan, bilfiil insan olur, hikmet ve erdemi elde eder. Bunun sonrasında kişi, hem harici hem de bedeni mutluluğa önem vermek isterse bu da nur üstüne nur olur.²⁵⁴⁶

Bireysel yetkinleşme sürecinde erdemleri elde eden kişi bunları nasıl korumalıdır? Tûsî bu konuda insanın nefis sağlığını korumasını, beden sağlığının korunmasına benzetmektedir. Tıpta sağlığı korumanın kuralı, mizaca uygun olanı kullanmak olduğu gibi nefsin sağlığını korumada da kişi kendisine benzeyen özelliklere sahip kimselerle birarada olmayı ve arkadaşlık kurmayı tercih etmelidir. Çünkü arkadaşlık ve birarada bulunulan kimselerin nefis üzerindeki etkisi çok fazladır. O halde nefis sağlığını korumak isteyen için, kişinin kötü ve kusurlu insanlarla aynı ortamda bulunmaması, onlardan uzak durması, onlarla arkadaşlıktan sakınıp onların meclislerinde bulunmaması uyması gereken en önemli şart ve en zorunlu şeydir. Aksi bir durum erdem sahiplerinin bozulmasına, iyi alimlerin hataya düşmesine sebep olur. Özellikle yetenekli, kendisine doğru olanın gösterilmesini isteyen ve öğrenim yapan gençler üzerinde bu durumun olumsuz etkisi oldukça fazladır.²⁵⁴⁷ Nefsin sağlığını korumak için insan, kendisini erdemsizliklere götürecek şeylere karşı daima ihtiyatlı davranmalıdır. Daha küçük görünen kötülükleri küçümsemek ve bunları yapmaya ruhsat vermemek gereklidir. Çünkü bu küçük zannedilen kötülükler, gittikçe daha büyük suçların işlenmesine sebep olur.²⁵⁴⁸

Tûsî beden hastalıkları gibi nefsin de erdemsizliklerden kaynaklanan hastalıkları olduğunu ve bunların tedavi edilebileceğini ifade etmekte ve eserinde hem nefis hastalıkları hem de bunlardan nasıl kurtulunması gerektiğine dair bilgiler vermektedir.²⁵⁴⁹ Buna göre, nefis hastalıklarının tedavisi, erdemsizliklerin ortadan kaldırılması ile mümkündür. Tıp ilminde hastalığın zıddıyla ortadan kaldırıldığı gibi, nefislerin tıbbında da erdemsizlikler zıtlarıyla ortadan kaldırılmaktadır. Bir aşırı ifrat diğeri aşırı tefrit olan iki erdemsizlik birbirine zıttır. Nefiste var olan bir hastalığın tedavisi için, öncelikle hastalığın cinsinin

2544 Tusî, a.g.e., s. 132-134.

2545 Tusî, a.g.e., s. 134.

2546 Tusî, a.g.e., s. 134.

2547 Tûsî, a.g.e., s. 136-137.

2548 Tusî, a.g.e., s. 145.

2549 Bu konu ile ilgili İslam Ahâk kitaplarında geniş bir literatür bulunmakta ve nefis hastalıklarının tedavisi genel bir terimle "Ruhsal Tıp" şeklinde isimlendirilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Saruhan, *İslam Filozofları İle Ruhsal Tıp*.

belirlenmesi gerekmektedir. Sonrasında hastalığın sebep ve alametleri öğrenilir ve en sonunda hastalık tedavisi edilir. Hastalık, mizaçların dengesinin sapmasından kaynaklanmakta; hastalığın tedavisi ise sînâî/sanatsal yolla bu sapmanın giderilmesi ve dengenin tekrar sağlanmasıyla gerçekleşmektedir.²⁵⁵⁰

Toplumsal Yetkinleşme: Ev/Aile Yönetimi ve Devlet Yönetimi/Siyaset:

İnsan fıtratı itibarıyla toplumsal bir varlıktır ve en temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için de toplu bir şekilde yaşamak zorundadır. Bu topluluğu oluşturan temel yapı birimi olan aile ve onun incelenmesini içeren ev idaresi ile insanın bir parçası olduğu daha geniş yapılanmalar olan şehir veya devlet yönetimi de bireyden topluma uzanan yetkinleşmenin önemli bir parçasıdır. Tûsî özellikle eserinde her ikisine yani ev idaresi ve siyasete de geniş yer vererek bu anlamda ahlâk felsefesine orjinal bir katkı sağlamıştır.²⁵⁵¹

Tûsî'ye göre ev idaresi, insanın temel ihtiyacı olan beslenmenin karşılanması ve büyüyüp çoğalma yani aile kurmanın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Tusî'nin burada ev ile kastettiği kerpiç, çamur, taş ve ağaçtan yapılmış bir yapı değil, aksine karı ile koca, ebeveyn ile çocuk, hizmetçi ile hizmet olunan ve mal sahibi ile mal arasında olan özel bir biraradalıktır. Tûsî ev idaresini oluşturan unsurları da kendi döneminin aile ya da toplum yapısına uygun olarak beş kısma ayırmaktadır: Baba, anne, çocuk, hizmetçi ve azık.²⁵⁵² Ev idaresi, hem geçim araçlarını kolaylaştırmada hem de işbirliği gereği istenilen yetkinliğe ulaşmada ev halkının durmunu inceleyen sanattır. Bu ilmin yararı genel ve zorunludur; faydaları da hem dini hem de dünyayı kapsamaktadır. Çünkü ister yöneten ister yönetilen olsun ister toplumun ileri geleni yada diğerlerinden olsun herkes birarada yaşamaya ve idare edilmeye muhtaçtır. Yine herkes kendi gözeticisi olduğu topluluğun işini üstlenmekle yükümlüdür.²⁵⁵³ Dolayısıyla bu biraradalık ve birbirine ihtiyaç duyma durumu, herkesi bu ilmin bir parçası kılmaktadır.

Ev idaresinde, evin idarecisi olan kişinin belli görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Ev idarecisinin, tüm ev halkının yararını gözetmesi gerekmektedir. Evde birarada yaşayan bireyler arasında dengenin kurulması ve korunmasını sağlamaya çalışmalıdır. Bu dengenin bozulması durumunda dengeyi tekrar kurmalı ve evdeki bireylerin her birinin halini düzenlemede, tıpkı bir doktorun ayrı ayrı organlara uyguladığı gibi tedavi uygulamalıdır. Çünkü evdeki her birey, vücuda nispetle insanın organlarından her birisi gibidir. Nasıl her organın kendine özgü bir dengesi, yerine getirdiği bir fiili varsa aile bireylerinden her birinin de bireysel bir doğası ve kendine özgü özelliği ve fiili bulunmaktadır. Ayrı ayrı bireylerin fiillerinin biraradallığından ortaya çıkan dengeye vakıf olunması gerekmektedir.

2550 Tusî, a.g.e., s. 149.

2551 Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 185; 189.

2552 Tusî, a.g.e., s. 187-189.

2553 Tusî, a.g.e., s. 189.

Bu denge korunduğu takdirde, evin gereği olan yetkinliğe ulaşılır ve bir rahatsızlık meydana geldiğinde ortadan kaldırılır.²⁵⁵⁴

Tûsî ev idaresi ilmi içerisinde oturulan evin en üstün halinin nasıl olması gerektiği, komşuluk, malların ve yiyeceklerin yönetimi, eşin yönetim ve idaresi, çocukların yönetim ve idaresi, kız çocuğu yetiştirme, konuşma adabı, yürüme ve durma adabı, yemek yeme ve içki içme adabı, ana baba hukukuna riayet ve onlara itaatsizlikten kaçınma, hizmetçi ve kölelerin yönetimi gibi konuları ele almaktadır.

Devlet yönetimine gelince, Tûsî öncelikle varlıkların yetkinlikleri konusunda bir sınıflamaya gitmektedir. Ona göre varolan her şeyin bir yetkinliği vardır. Bazılarında bu yetkinlik, göksel cisimler gibi, varlıkta fitratla birlikte bulunmaktadır. Bazılarının yetkinliği, dış dünyadaki bileşikler gibi, varlıktan sonra gelmektedir. Yetkinliği varlıktan sonra gelen her şey, eksiklikten yetkinliğe doğru hareket etmektedir. Bu hareketin gerçekleşmesi için 'yetkinleştirici' ve 'hazırlayıcı' birtakım sebeplerin yardımı gerekmektedir. Yetkinleştirici sebep, Suretleri Veren'den insana verilen suret gibi, hazırlayıcı sebep ise gelişmenin mümkün olan bir gayeye erişmesi için gerekli olan gıda gibidir.²⁵⁵⁵ Varlıklar âlemine bakıldığında insan dışındaki unsurlar, bitki ve hayvanların hepsi insan türüne yardım etmektedir. Bunlar insana nispetle daha aşağıda olan varlıklardır insan ise onlardan üstündür. Daha aşağıda olanın kendinden üstün olana hizmet etmesi uygun iken; daha üstün olanın kendisi dışındakine hizmeti uygun olmadığından insanın dışındaki tüm varlıklar insana hizmet ederler. İnsan hem bireyin hem de türün bekasını sağlamada diğer türlerin yardımıyla birlikte, kendi türünün yardımına da muhtaçtır.²⁵⁵⁶ O halde insan türünün birbirine karşılıklı yardımı gerekli ise ve bu yardım da ancak toplanma yoluyla gerçekleşiyorsa bu toplanma türü toplumsallaşma/temeddün olarak isimlendirilmektedir. Temeddün kavramı, medine/şehir'den türemiştir. Şehir, çeşitli meslek ve sanatlarla uğraşan insanların yardımlaşma yoluyla geçinmeleri için biraraya geldikleri yerdir. Burada şehirden kasıt insanların toplandığı mesken değil, şehir ehli arasındaki özel bir toplanmadır.²⁵⁵⁷

İnsanın fillerinin etkenleri, hareketlerinin gayeleri birbirinden farklı farklıdır. Mesela birinin kastı lezzet elde etmek iken bir başkasınınki üstünlük kazanmak olabilir. Aralarındaki bu farklılıktan dolayı eğer insanlar kendi doğalarıyla başbaşa bırakılırlarsa, yardımlaşmaları mümkün olmaz. Çünkü zorba olan, herkesi kendi kölesi eder ve hırslı olan da elde edilen şeylerin tümünü kendisi için ister ve aralarında kavga çıktığında birbirini yok etmek ve mahvetmekle uğraşırlar. Bu yüzden zorunlu olarak, bir idare türünün, her birini hak ettiği bir konuma razı etmesi ve herkese kendi hakkını vermesi, her birini hukuku çiğnemekten ve başkalarının haklarında tasarruftan bulunmaktan uzak tutması ve

2554 Tusî, a.g.e., s. 190-191.

2555 Tusî, a.g.e., s. 235.

2556 Tusî, a.g.e., s. 236.

2557 Tusî, a.g.e., s. 239-240.

sorumlusu olduğu yardımlaşma işlerinden bir işle meşgul etmesi gereklidir. İşte bu idareyi Tûsî yönetim (siyaset) olarak isimlendirmektedir.²⁵⁵⁸ Yönetimde ihtiyaç duyulan üç şey kanun/*nâmus*, yönetici/*hâkim* ve paradır. Konulmuş bir yasa birden fazla devrin halkı için yeterli olabileceği için her devirde ve asırda bir kanun sahibine ihtiyaç duyulmaz. Ancak her devirde mutlaka bir idareci gereklidir. Çünkü eğer idare kesilirse, düzen ortadan kalkar ve türün kalıcılığı en yetkin şekilde gerçekleşmez. İdareci kanun koyar ve insanları onun ilkelerini korumakla görevlendirir.²⁵⁵⁹

İnsan türünün bireyleri, bireyin ve türün bekası için birbirlerine muhtaçtır ve onların yetkinliğe ulaşması, bekasız imkansızdır. Öyle ise onlar yetkinliğe ulaşmada birbirlerine muhtaçtırlar. Böyle olduğuna göre her bir bireyin yetkinliği ve tamlığı, onun türünün diğer bireyelerine bağlıdır. Dolayısıyla bireyin, yardımlaşma yoluyla aynı türden olanlarla ilişki kurması ve kaynaşması onun için zorunludur; aksi takdirde insan, adalet ilkesinden sapmış ve zulümle vasıflanmış olur. bunun yanında toplum olarak böyle bir ilişki kurma ve kaynaşmanın sağlanması için bu düzeni korumayı sağlayan ve bu düzeni bozan etkenlerin neler olduğuna yönelik ilim sahibi olunması gereklidir ki bu ilim, siyaset felsefesidir. Bundan dolayı Tûsî erdem elde etmek isteyenlerin bu ilmi öğrenmesini zorunlu görmektedir. Aksi takdirde insanın diğer insanlara davranışı ve onlarla ilişkisi zulümden beri kalmaz. Siyaset ilminin kapsamının yararı buradadır, bu ilimle iyiliklerin yayılması ve insanın gücü ölçüsünde kötülüklerin giderilmesi sağlanmaktadır.²⁵⁶⁰ Bu ilmin konusunu, insan bireyelerinin toplanma yapısı oluşturur. Bireyler arasındaki ilk toplanma biçimi, evin/ailenin toplanmasıdır. Daha sonra mahalle, şehir, millet ve nihayetinde âlem ehlinin toplanması gelmektedir. Her bir birey evin/ailenin bir parçası olduğu gibi, her bir ev mahallenin bir parçası, her bir mahalle şehrin bir parçası, her bir şehir milletin/ümmetin bir parçası ve her bir millet alem ehlinin bir parçasıdır. Her bir toplanmanın âleme ulaşana kadar bir başkanı/*reis* bulunmaktadır.²⁵⁶¹

Yukarıdak ifadelerden anlaşıldığı üzere Tûsî insanın diğer insanlarla birlikteliğini, yardımlaşmasını yetkinleşmenin zorunlu şartlarından görmektedir. Dolayısıyla Tûsî'nin felsefesinde yalnızlığa ve teklığe meyleden kimseler için müsamaha söz konusu değildir. Ona göre bu tür kimseler erdemden nasipsiz kalmaktadır. Çünkü uzleti tercih etmeyi ve aynı türden olanların yardımından, onların elde ettikleri şeylere muhtaç olduğu halde yüz çevirmeyi bütünüyle haksızlık ve zulüm olarak görmektedir. Bu insanlar ve onların benzerleri başkalarının yardımlaşmayla kazandıkları erzakı kullanır, bedel ve karşılık olarak onlara hiç bir şey vermezler, onların yiyeceklerini yerler, giysilerini giyerler fakat değerini bilmezler ve insan türünün düzenini ve yetkinliğini gerektiren şeyden yüz

2558 Tûsî, a.g.e., s. 240.

2559 Tûsî, a.g.e., s. 242.

2560 Tûsî, a.g.e., s. 243.

2561 Tûsî, a.g.e., s. 243-244.

çevirmişlerdir.²⁵⁶² Tûsî bu tür insanları, toplumun bir parçası olarak görevlerini yerine getirmeyip buna karşın bir toplum olmanın faydalarından yarar sağladıkları için eleştirmektedir.

İnsanlar birbirlerine muhtaçtırlar, her birinin yetkinlik ve tamlığı kendi türünün diğer bireyleri nezdindedir. Hiçbir birey tek başına yetkinliğe ulaşamayacağı için bu başkalarından yardım istemeyi zorunlu hale getirmektedir. Bu zorunluluk da bütün bireylerin yardım konusunda birarada olmasını gerektirmektedir. Yine insanlar doğaları itibariyle yetkinliğe yönelik yaratılmışlardır. O halde insan doğası itibariyle bu biraradalığı arzulamaktadır. Tûsî'ye göre insanları bu biradalık arzusuna sevkeden şey sevgi'dir. Sevgi adalete yeğlenir çünkü adalet yapay bir bileşimin sevgi ise doğal bir bileşimin gereğidir.²⁵⁶³ İnsan türünün düzenini koruma hususunda en yetkin olan erdem olan adalete olan ihtiyaç, sevginin yoksunluğu yüzündendir. Çünkü eğer bireyler arasında sevgi hasil olsaydı, insanlar arasında hakkını verme ve hakkını almaya ihtiyaç olmazdı.²⁵⁶⁴

İnsanların bu biraraya gelip toplanmalarından farklı devlet türleri ortaya çıkmaktadır. Tusî iradi-insani fiillerin, iyilikler ve kötülükler olmak üzere iki kısma ayrılmasından yola çıkarak toplanmaları da iki kısma ayırmaktadır. Birisi sebebi iyilikler kabilinden olan, diğeri ise sebebi kötülükler kabilinden olan toplanmalardır. Bunlardan ilki erdemli devlete, ikincisi erdemli olmayan devlete karşılık gelmektedir. Tusî erdemli olmayan devletleri cahil devlet, fasık devlet ve sapkın şehir olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Erdemli devlet ise farklı kısımlara ayrılmaz, yalnızca bir türdür. Çünkü gerçek, çokluktan münezzehtir ve iyiliklerin yolu birden çok olmaz.²⁵⁶⁵ Ancak erdemli devletin içinde erdemli olmayan devletler doğabilmekte ve Tûsî bunları ayrık otları/*nevâbit* olarak isimlendirmektedir.²⁵⁶⁶ Erdemli devlet, gayeleri iyilikleri edinme ve kötülükleri giderme olan halkın bir araya gelmesiyle oluşan toplanmadır. Bu devletin halkı arasında iki şeyde ortaklık söz konusudur. Öncelikle bu halkın, yaratılış ve ahiret ile bunlar arasında olan fiillere inancı gerçeğe mutabık ve birbirine uygundur. İkinci olarak bunlar fiilleri üzerinde uzlaşa sağlamışlardır. Yetkinliğin kazanılmasını hepsi aynı yön üzere bilmekte; aralarındaki bireysel farklılıklara rağmen, adalet yasaları ve yönetim şartları, bütün olarak topluluğun fillerinin gayesinin bir ve birbiriyle uyumlarının tam olması için düzenlenmektedir.²⁵⁶⁷

Her ne kadar erdemli devletin bir bireyi olsa da insanlar ayırt etme ve düşünme kuvvesi bakımından eşit yaratılmış değildir. İnsan için bu mertebe, daha ötesinin olmadığı bir

2562 Tusî, *a.g.e.*, s. 245.

2563 Tusî, *a.g.e.*, s. 247.

2564 Tusî, *a.g.e.*, s. 247.

2565 Tusî, *a.g.e.*, s. 268.

2566 Tusî, *a.g.e.*, s. 269. Tûsî erdemli devlette beliren bu ayrık otlarını buğday içindeki yabancı otlar veya tarla içindeki dikenler olarak niteleyip bunları beş gruba ayırır: ikiyüzlüler, tahrifçiler, asiler, doğru yoldan çıkanlar ve yanılıcıları. Tusî, *a.g.e.*, s. 288-289.

2567 Tusî, *a.g.e.*, s. 269.

sınırdan daha aşağıda hayvanlar derecesinin bulunduğu bir sınıra kadar farklı derecelerde sıralanmıştır. Ancak Tûsî'ye göre bu farklılık, aynı zamanda düzenin sebeplerinden birisi olmaktadır.²⁵⁶⁸ İnsanlar arasındaki bu farklılıklar onların istidatlarına göredir. Tûsî bu durumu tıpkı bir kişinin bir şeyin hakikatine, bir başkasının onun suretine, bir diğeri için de suretin ayna ya da suya yansımaya bir diğeri için de ressamın aynı surette yaptığı bir resme vakıf olmasına benzetmektedir. Sonuçta her insan kendi istidatı ölçüsündedir. Yetkinliğe giden yolda insanlar arasında farklı sınıflanmalar; bilgiyi elde etme ve kullanılan yöntemlerde farklılıklar olsa da önemli olan, insanın yetkinliğe yönelmiş olmasıdır. Bu yolda insanın elde edeceği kendi istidatı ölçüsündedir, bundan daha fazlası o kişi için eksiklik değildir.²⁵⁶⁹

Sonuç olarak Tûsî'nin ahlâk felsefesinde bireysel ve toplumsal yetkinleşme önemli bir yer tutmaktadır. Ahlâkî yetkinleşme bireyde başlamakta ve kâmil yahut da tam bir insan olma'ya kadar devam etmektedir. Bu süreçte insana düşen ilim ve amel birlikteliğiyle nefsini eğitmesi, amaç ve gayesini erdemleri elde etmeye yöneltmesi, bu erdemleri kazanmasını sağlayan fiilleri nefsinde bir meleke haline getirmesi ve nihayetinde hakiki iyilik ve mutluluğu elde etmeye çalışmasıdır. Bununla birlikte her insanın hem bir aile hem de toplumun bir bireyi olarak yerine getirmesi gereken görev sorumlulukları ve kendine özgü fiilleri bulunmaktadır. Tûsî toplumsal yetkinleşmenin gerçekleşmesini ve idamesini, her insanın kendisine düşen bu fiilleri gerçekleştirilmesiyle oluşacak olan düzen ve uyumun sağlanmasına bağlamaktadır. Bu noktada Tûsî insanlar arasındaki bireysel farklılıkları da gözetenek, kişinin gücü yettiğince, kendi istidatı ölçüsünde bir yetkinliğe ulaşabileceğine özellikle vurgu yapmaktadır.

Kaynakça

Anay, Harun, Celâleddin Devvâni Hayatı, Eserleri ve Siyaset Düşüncesi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.

Demirkol, Murat, “Nasîreddin Tûsî'nin Kınalızâde'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2014, s. 503-511.

Gafarov, Anar, “Nasîruddin et-Tûsî'ye Göre Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı* içerisinde, İlem Yayınları, İstanbul, 2016, s. 215-232.

Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Saruhan, Müfit Selim, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*, Fecr Yayınları, Ankara, 2021.

2568 Tûsî, a.g.e., s. 269.

2569 Tûsî, a.g.e., s. 271.

-----, "İyiliğin Felsefi ve sosyolojik Açıdan Hayata Yansıması", İyilik Ekseninde Aile içerisinde, DİB Yayınları, İzmir, 2019, s. 67-80.

Yılmaz, Rıdvan Enes, *Aristoteles İbn Miskeveyh ve Nasîrüddin Tûsî'ye Meta Etik Bir Yaklaşım*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017.

SIYÂSETNÂMELERDEKİ AHLAKÎ TAVRIN DİNİ REFERANSLARI

Ayşe Gözel²⁵⁷⁰

Giriş

İnsanın sosyal bir varlık olmasının bir süreçle ilgili olarak ilerlemesi, siyaset adı verilen olguyu meydana getirmiştir. İnsanın toplumsallığı bir düzen ve sistemi de icap ettirdiğinden tarihin her döneminde siyaset hep gündemde olmuştur. Antik devirlerden bu yana devletin ve yöneticinin ideal haline yönelik pek çok görüş ortaya atılmıştır. Bu hususta devlet hayatını idealize etmek amacıyla ve bilhassa yöneticilere tavsiyelerde bulunmak, rehberlik etmek amacıyla pek çok eser kaleme alınmıştır. İnsanlığın ortak ve çoğalan tecrübeleri olan hem sözlü gelenekle hem de yazılı kaynaklarla aktarılan ahlakî ve idari ilkeler siyaset düşüncesi ve siyaset pratiğine katkı sunmuştur.

İslam düşüncesinde de siyaset bahsi, kapsamı çok geniş entelektüel alanlarda incelenen bir bahis olmuştur. Bu entelektüel alanlar, kelam, felsefe, fıkıh, nasihatname/siyâsetnâme gibi sahelerde yoğunlaşmıştır. İslam düşünürleri de bilhassa siyâsetnâme türünde kaleme aldıkları eserlerinde kendi ideal devlet anlayışlarını ortaya koyarak bunlara dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Biz de bu çalışmada İslam medeniyetinin en önemli devirlerinden biri olan Selçuklu devrinin siyâsetnâmelerini ele alacağız. Çalışmada dönem siyâsetnâmelerindeki âyet ve hadis atıflarını tespit etmeye çalışarak, bu ifade ve atıflara hangi konuları izah ederken başvurulduğu, hangi gerekçeyle bu atfa gerek duyulduğunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmamıza örneklem olarak Nizâmülmülk'ün (ö.485-1092) *Siyâsetnâme* adlı eseri, Gazzâlî'nin (ö.505-1111) *Nasihatül-Mülûk* adlı eseri, Keykâvus b. İskender'in (ö.475-1082) *Kâbusnâme*'si, Zencânî'nin (ö. 660-1262) *el-Letâifil-Alâiyye* adlı siyâsetnâme türündeki eserlerini belirleyerek onların mezkûr eserlerde Kur'an-ı Kerim âyetlerine ve hadis literatürüne olan atıflarını ahlakî erdemler özelinde incelemeye çalışacağız. Bu yöntemle elde ettiğimiz bulguları yorumsamacı bir perspektif üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

1. Siyâsetnâme Geleneği

Arapça kökenli “siyâset” sözcüğü ve Farsça kökenli risale ya da mektup anlamına gelen “nâme” sözcüğünden oluşan siyâsetnâme terkihi, İslâm dünyasında devlet yönetimiyle ilgili olarak kaleme alınan ve bilhassa bu konuda yöneticilere yönelik tavsiyeler niteliğinde yazılan eserlere verilen isimdir.²⁵⁷¹ En genel anlamda yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin mahiyetine, düzeyine ve ideal haline değinen eserlerdir. Siyâsetnâmeler,

²⁵⁷⁰ Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-Mail: aysegozel@ardahan.edu.tr Tel:05538024011, Orcid: 0000-0002-7253-5018

²⁵⁷¹ Hasan Hüseyin Adaloğlu, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), “Siyâsetnâme”, 37/304., Kadir Canatan, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyâsetnâme Geleneği*, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 6.

yazıldıkları dönemin hükümdarlarına ve devlet adamlarına devlet yönetimi konusunda rehberlik etmek, tavsiye ve fikir vermek için kaleme alınan siyasi, ahlâkî ve dinî içerikli eserlerdir.²⁵⁷²

Siyâsetnâmeler, bilhassa hükümdarlar ve devlet adamları için kaleme alınır. Belli bir konuya yönelik yazılmayan genel siyâsetnâmeler ibâdet, tasavvuf, âdâb-ı muâşeret gibi çeşitli konuları işlemektedir.²⁵⁷³ Siyâsetnâmeler yazılış amaçlarına göre birbirinden farklı içeriklere sahip olabilir. Fakat temelde hepsinin amacının iyi yönetici olmayı öğretmek ve iyi bir yaşama dair yol göstermek olduğu söylenebilir.²⁵⁷⁴ Siyâsetnâmelerin neredeyse hepsinde yöneticilerin sahip olması gereken özellikler, yapması ve sakınması gereken davranışlar, ahlâkî kaideler, hükümdarların halkına ve bürokratlarına yönelik muameleleri ve ibadet hayatına dair tavsiyeler verilir.²⁵⁷⁵

İslam dünyasında siyâsetnâme türündeki eserler VIII. asrın ortalarından itibaren yazılmaya başlanmıştır.²⁵⁷⁶ Bu yüzyılda yazılmış olan Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö.132-750) "Doğru'nun Hükümdarı" adlı eseri ve İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142-759) "Risaletü's-Sahabe" adlı eseri, siyâsetnâme geleneğinin ilk örnekleri sayılabilir.²⁵⁷⁷

Siyâsetnâmeler genel olarak üç ana ögeden oluşur. Bunlar: Giriş bölümü, hükümdarlığa dair konular, son olarak da ahlâkî vasıfların işlendiği bahislerdir.

1.1. Siyâsetnâmelerdeki Temel Unsurlar

Siyâsetnâmelerin giriş bölümlerinde eser ismi ve besmeleden sonra Arapça, Farsça veya Türkçe olabilen bir mukaddime gelir. Burada özellikle Allah'a dua ve övgülere yer verilir. Neredeyse bütün metinlerde Allah'a şükür arz edilir. Devamında peygambere salât ve övgüler bahsi bulunur. Bazı siyâsetnâmelerde dört halifeye dua bahsi de yer alır. Birçok siyâsetnâmede eserin ithaf edildiği hükümdara yer verilir. Kitabın yazılış gayesi de bu bölümde verilir.²⁵⁷⁸

İkinci temel öge hükümdarlığa dair meselelerin yer aldığı bahislerdir. Burada yöneticiye övgüler yapılır. Onun muvaffakiyeti için dua edilir. Özellikle hükümdarın önemi ve onun yaratıcı katındaki yeri, hükümdarın halk için gerekliliği, önemi ve onun yükleri tartışılır.²⁵⁷⁹

Üçüncü temel unsur ise konulara göre ayrılmış tavsiyelerdir. İncelenen konuyla ilgili doğru kabul edilen görüş kısaca ifade edilir. İyi bir hükümdarda bulunması gereken vasıflar,

²⁵⁷² Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâmeler'in Klasik Kaynakları", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2, (2004), 3.

²⁵⁷³ Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2001), 4.

²⁵⁷⁴ Ömer Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 32.

²⁵⁷⁵ Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, 33.

²⁵⁷⁶ Adalıoğlu, "Siyâsetnâmeler'in Klasik Kaynakları", 3.

²⁵⁷⁷ Canatan, *İslam Siyaset Düşüncesi*, 8.

²⁵⁷⁸ Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, 35.

²⁵⁷⁹ Uğur, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, 78-80.

hükümdarın yapması veya kaçınması gereken davranışlar, halkına, orduya ve düşmanlarına karşı muameleleri vs. için müellifin tavsiyeleri sıralanır.²⁵⁸⁰

1.2. Siyâsetnâmelerdeki Tamamlayıcı Unsurlar

Siyâsetnâmelerde hem tavsiyeleri güçlendirmek için hem de eserin okunurken daha cazip hale gelmesi için bazı tamamlayıcı öğelere başvurulur. En önemli tamamlayıcı unsur ise Kur'an-ı Kerim âyetleri ve hadisler olarak göze çarpmaktadır. Müelliflerin bu tamamlayıcı unsurları kullanımı konusunda birbirinden farklı iki yaklaşım olduğu söylenebilir. Öncelikle ele aldıkları bahse yönelik âyet ve hadisleri esas alıp bu metinlerin yorum ve açıklamalarından hareketle tavsiyeler yapma yaklaşımıdır. Burada müellif samimi olarak Kur'an ve sünneti rehber alır ve tavsiyelerini bu çerçevede yapar. İkincisi ise kendi tavsiyelerine âyet ve hadislerden destek arama şeklindeki yaklaşımdır.²⁵⁸¹

Dönemin hâkim siyasi fraksiyonuna dair izlerin de gözlemlenebildiği siyâsetnâmelerde müktedirin meşru olup olmadığının ispatı için kutsal metinlere başvurup bu metinlerden kendilerine dayanak aramak da bunun örneği sayılabilir. Zaman zaman bu amaçları doğrultusunda âyetlerden deliller sunmaya çalışılmış, hadis rivayetleri de kendi görüşlerine paralel olacak şekilde kullanılmıştır. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken husus ise referansına başvuru olan âyet ve hadis rivayetlerinin bağlamlarından koparılıp koparılmadığıdır.

İkinci tamamlayıcı unsur ise çok yoğun bir şekilde kullanılan hikâye ve darb-ı mesellerdir. Genellikle iyi örneklerin verildiği eserlerde zaman zaman ibret alınmasına yönelik olarak olumsuz örnekler de verilir. Bazı eserlerde ibret verici olması açısından tarihi olaylara da yer verilir. Siyâsetnâmelerin vazgeçilmez tamamlayıcı unsurlarından biri de hikmetli sözler ve vecizelerdir. Bazı eserlerde, bazen yazarın kendi şiirlerine bazen de meşhur şiirlere yer verilerek tavsiyeler zenginleştirilir.²⁵⁸²

2. Selçuklu Dönemi Siyâsetnâmelerinde Ahlakî Tavrın Dinî Referansları

XI. asır, toprakları üzerinde siyasi açıdan istikrarını korumayı başarmış devlet ve beylikler olmasına rağmen aynı zamanda çatışmaların da yaşandığı bir devirdi. Bu sebeple bu yüzyılda özellikle yeni kurulan devlet ve beyliklere yönelik çok sayıda siyâsetnâme kaleme alınmıştır. Bu siyâsetnâmelerden bilhassa Abbasilere ve Selçuklu hükümdarlarına hitaben kaleme alınan eserler dikkat çekici olmakla birlikte çağının da ötesine taşınan eserler olmuştur.

Biz de bu çalışmamızda Türk ve İslâm menşeinde gelen unsur ve müesseselerin katkısıyla kurulmuş ve harmanlanmış olan Selçuklu devrinin²⁵⁸³ siyâsetnâmelerini ele alacağız. Çalışmamıza örneklem olarak seçtiğimiz Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* adlı eserinde, Gazzâlî'nin *Nasihatül-Mülûk* adlı eserinde, Keykâvus b. İskender'in oğlu Giylanşah

²⁵⁸⁰ Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, 36.

²⁵⁸¹ Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, 36.

²⁵⁸² Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, 37.

²⁵⁸³ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, 293.

için yazdığı *Kabûsnâme adlı eserinde*²⁵⁸⁴ ve ez-Zencânî'nin *el-Letâifil-Alâiyye* adlı eserinde âyet ve hadis atıflarına önemli oranda yer verildiği görülmektedir. Müellifler kanaatlerini ifade ederken sahip oldukları görüşü destekleme veya vurgusunu kuvvetlendirme adına eserlerinde sıklıkla âyet ve hadislere yer vermişlerdir.

Mezkûr siyâsetnâmelerde özellikle iktidarın başarısı, hükümdarın sahip olması gereken beşerî ve ahlâkî özelliklere ve tutumlarına bağlıdır. Dolayısıyla siyâsetnâmelerde hükümdarın başarısı için olumlu ve olumsuz davranışlar şeklinde iki farklı kapsamda pekiştirme yapıldığı görülür.²⁵⁸⁵ Biz de bu olumlu ve olumsuz pekiştireçlerine dair müelliflerin tavsiyelerini kuvvetlendirmek ve izah etmek için başvurduğu âyetlere ve hadis rivayetlerine olan atıflarını ahlâkî erdemler özelinde incelemeye çalışacağız.

2.1. Adâlet

Siyâsetnâmelerde hükümdarlara verilen öğütler içerisinde adâlet, en fazla vurgu yapılan kavramlardan biridir. Adâletin öneminden bahsedilirken geçmiş hükümdarların faaliyetlerinden faydalanılmış, tavsiyeyi güçlendirecek hikayelere değinilmiş ve konunun izahı için âyetlere ve hadislere de başvurulmuştur.

Siyâsetnâme'sinde konuya dair geniş izahatlara yer veren Nizâmülmülk, Rahmân Sûresi 7. âyetteki "Gözü yükseltti ve ölçüyü koydu" mealindeki ifadeyi ve Şûrâ Sûresi 17. âyetteki "Allah, hak olarak Kitab'ı ve mizanı indirdir..." mealindeki ifadeyi bu hususa örnek göstermiştir. Bu atıflarının ardından, yöneticiliğe en layık olan kişinin kalbinde adâlet bulunan kişi olduğunu ve kendisinin huzurunda tebaasının ve âlimlerin rahat ettiği kişi olduğunu ifade eder.²⁵⁸⁶ Nizâmülmülk ve Gazzâlî siyâsetnâmelerinde "Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adâletle hükmet..." (Sâd 38/26) mealindeki âyeti zikrederek adâlet vurgusunu pekiştirmiştir.²⁵⁸⁷

Adâlet vurgusuna eserinin pek çok farklı yerinde değinen Nizâmülmülk konuyu hadis rivayetleri ile de desteklemiştir. Nizâmülmülk'e göre adâlet, ordu ve toplumun selameti için olmazsa olmaz ve iyiliğin de mihenk taşı anlamını taşır. Nizâmülmülk bu fikrini destekleyici hadis rivayetlerden de örnekler sunarak izahatlarını pekiştirmiştir. Konuya dair zikrettiği hadis rivayetleri şu şekildedir: "Kıyamet günü bir kimse, idaresi altında bulunan birinden, tebaasından, ev halkından, hesaba çekilecek; hatta koyunları güden çobandan sürüsüyle ilgili soruları cevaplaması istenecek, sürüdeki boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan hakkını alacaktır."²⁵⁸⁸ "Sırf Allah hatırına bu cihanda adâleti gözetenler kıyamet günü inciden minderlere kurulurlar."²⁵⁸⁹

²⁵⁸⁴ Rıza Kurtuluş, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), "Keykâvus b. İskender", 25/357.

²⁵⁸⁵ Dinçer, *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, 45.

²⁵⁸⁶ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, çev. Mehmet Altay Köymen, (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 42.

²⁵⁸⁷ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 187., Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, çev. Osman Şekerci, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2020), 46.

²⁵⁸⁸ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 11.

²⁵⁸⁹ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 42.

“Adâlet bu dünyanın izzeti ve sultanın gücüdür.”²⁵⁹⁰ “Bu dünyada halka idarecilik yapanlar, onlar üzerine kuvveti olanlar mahşer günü huzura elleri bağlı getirilirler. Eğer adil iseler, adâletleri onların ellerini çözer ve onları cennete ulaştırır; eğer zalimseler zulümleri onların ellerini bağlar ve onlar elleri boynundan zincire vurulmuş bir şekilde cehenneme götürür.”²⁵⁹¹

Adâlet kavramı Gazzâlî'nin eserinde de önemli bir yekûn tutar. Gazzâlî'ye göre iktidarı elinde tutanlar kimseye imtiyaz sağlamamalıdır. Adil yöneticiye düşen halka karşı eşit bir şekilde yaklaşmak ve adâlet ile hükmetmektir. Çünkü “...Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardımı emretmektedir.” (en-Nahl 16/90).²⁵⁹² Ayrıca Gazzâlî “Ölçüyü düzgün tutasınız ve eksik tartmayasınız.” (er-Rahmân 55/9) mealindeki âyeti zikreder. Bu âyetin ise Katâde tarafından “Allah bu âyette adâleti kastetmiştir. Allah'ın bize adil davranmasını istediğimiz gibi biz de diğerlerine adil olmalıyız anlamını taşır.” şeklinde tefsir edildiğini ifade eder.²⁵⁹³

Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*'ünde hadis olarak naklettiği ifadelerle bu konuya dair geniş mülâhazalara yer vermiştir. Gazzâlî'nin bu bahsi izah etmek için kullandığı rivayetler ifadeler ise şu şekildedir:

- “Kıyamet gününde Allah'ın gölgesinden başka hiçbir gölgenin ve sığınağın kalmadığı günde halkına adil davranan hükümdar gölgelenir.”²⁵⁹⁴
- “Adil olan bir başkanın bir günlük adaletle idaresi, yetmiş yıllık ibadetten daha üstündür.”²⁵⁹⁵
- “İnsanlardan Allah'a en sevgili ve Allah'a en yakın olanı adil hükümdar, Allah'a en sevimsiz ve en uzak olanı ise zalim hükümdardır.”²⁵⁹⁶
- “...Allah'a yemin olsun ki; Adil hükümdarın işleri, bütün halkın ameline denk olarak semaya yükseltilecektir. Adil hükümdarın kıldığı her namaz yetmiş bin namaza denk düşer.”²⁵⁹⁷
- “Ümmetimden iki grup şefaattimden mahrum kalacaktır. Bunlar: Zalim olan hükümdar ve dinden olmayan şeyleri dine sokarak Allah'ın sınırlarında durmayan kimselerdir.”
- “Adil ve zalim olan idareciler kıyamet günü getirilir, sırat üzerinde durdurulurlar. Allah sırat'a, zulümle hükmeden, yargıda rüşvet alan ve hasımlardan birinin beyanını almayan idarecileri üzerinden düşürmesini emreder. Sırat da onları üzerinden atar. Onlar cehennemine dibine varıncaya kadar yetmiş sene bu şekilde yuvarlanırlar giderler.”²⁵⁹⁸

Keykâvus da *Ḳâbüsnâme*'sinde devletin bekâsı ve toplumda huzurun inşâsı için devlet işlerinde memur edilecek olanların ehliyet ve liyâkat esasları ile görevlendirilmesi gerektiği

²⁵⁹⁰ Nizâmülmülk, Siyâset-nâme, 41.

²⁵⁹¹ Nizâmülmülk, Siyâset-nâme, 11.

²⁵⁹² Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 107.

²⁵⁹³ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 86.

²⁵⁹⁴ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 42.

²⁵⁹⁵ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 41.

²⁵⁹⁶ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 42.

²⁵⁹⁷ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 43.

²⁵⁹⁸ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 46.

üzerinde durmuştur. Keykâvus'a göre ne devlet işlerinde ne de kişisel işlerde güvenilmeyen kişilere emanet verilmemelidir. “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder...” (en-Nisâ 4/58) âyetine de atıf yaparak adâlet vurgusunu izah etmiştir.²⁵⁹⁹

Zencânî de eserinde “Sultanların Adâleti” başlıklı müstakil bahsine “...Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardımı emretmektedir.” (en-Nahl 16/90) mealindeki âyeti zikrederek başlar. Ardından Sâd Sûresi’ndeki “Ey Davud! Biz sana yeryüzünde halifelik verdik. O halde sen de insanlar arasında adâletle hükmet.” mealindeki 26. âyeti zikreder.²⁶⁰⁰ Adâlet bahsine dair eserinde özel birkaç bahis olan ve geniş izahatlar yapan Zencânî, Katâde’nin er-Rahmân Sûresi 8. âyet olan ...ölçü ve tartıda haddi aşmayın... buyurduğu âyetin tefsiri ile ilgili olarak Allah’ın bununla adâleti kastettiğini belirtir.²⁶⁰¹ Zencânî eserinde “Zulümden ve Zulmün Sonuçlarından Kaçınma” adını verdiği bahiste de adâlet konusuna eğilerek “Bir kavme olan kininiz sizi adâletsizliğe sevk etmesin, adâletli davranın zira takvaya en yakın olan adâlettir.” (el-Mâide 5/38)²⁶⁰² mealindeki âyeti zikrederek görüşlerini destekler.

Zencânî, adâlete dair bu izahatlarında hadis olarak aktardığı ifadelerle de konunun izahına devam etmiştir. Görüşlerini izah için zikrettiği rivayetler şu şekildedir:

- “Allah Teala yeryüzünde adâletten daha değerli bir şey yaratmadı. Adâlet, Allah’ın yeryüzündeki terazisidir...”²⁶⁰³
- “Allah Adem’i yeryüzüne indirdiğinde ona dört kelime ile vahyetti. Dedi ki, Ey Adem! Senin amelin ve soyundan gelecek olanların ameli, bu dört kelimeyle değerlendirilir. Bunlardan biri bana ait, biri sana ait, biri benimle senin aranda, biri de seninle insanlar arasındadır. Bana ait olan kelime, ben seni amelikle değerlendiririm. Benimle senin aranda olan kelime, dua senden, icabet bendendir. Seninle insanlar arasındaki kelime, onlara adil ve insaflı davranmandır.”²⁶⁰⁴
- “Sultanın bir gün adâletle davranması yetmiş senelik ibadetten hayırlıdır.”²⁶⁰⁵
- “...Allah’a yemin olsun ki Allah, âdil sultanı, bütün halkının ameline denk bir amelinden dolayı, semaya yüceltir. Onun kıldığı bir vakit namaz yetmiş bin namaz sevabına denktir.”²⁶⁰⁶
- “Sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesidir. Her mazlum ona sığınır. İlahi gölgenin işaretleri, adâlet ve halka merhametli davranmakla ortaya çıkar.”²⁶⁰⁷

²⁵⁹⁹ Keykâvus, *Ķâbüsnâme*, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Kabcalı Yayınları,2006), 113-115.

²⁶⁰⁰ Zencânî, *Siyâsetnâme*, haz. Hasan Hüseyin Adaloğlu, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), s. 112.

²⁶⁰¹ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 114.

²⁶⁰² Zencânî, *Siyâsetnâme*, 136.

²⁶⁰³ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 112. Ulaşabildiğimiz hadis kaynaklarında bu rivayete rastlanılmadı.

²⁶⁰⁴ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 113. Hadis kaynaklarında rastlayamadığımız bu rivayet Gazzâlî’nin *Nasihâtül-Mülûk* adlı eserinde de yer almaktadır.

²⁶⁰⁵ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 113.

²⁶⁰⁶ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 113.

- “Kıyamet gününde insanların Allah’a en yakın ve sevgili olanı âdil idarecidir. Kıyamet gününde Allah’a en sevimsiz olan ve en şiddetli azaba uğrayacak olanlar ise zalim idarecilerdir.”²⁶⁰⁸

2.2. Danışma

Selçuklular dönemi siyâsetnâmelerinde vurgulanan bir diğer konu ise, toplumda huzurun sağlanması için önemli meselelerde ehil olan kişilere danışarak iş yapılmasının gerektiğidir. Nizâmülmülk, bir hükümdarın ne kadar bilgi sahibi olursa olsun muhatap olduğu meselelerle ilgili olarak karara varmadan önce muhakkak alimlerle istişare etmesi gerektiğini söyler. Hükümdarın istişareden kaçınmaması için de Allah’ın Hz. Peygamber’e istişare hususundaki hitabını örnek olarak verir ve şöyle der: Allah, Hz. Peygamber’e, o bir peygamber olduğu ve birçok erdeme sahip olduğu halde, “*İş hakkında onlarla meşveret et*” (Âl-i İmrân 3/159) buyurmuştur. Hükümdar da istişareden kaçmayarak Allah’ın Hz. Muhammed’e olan hitabını kendine de örnek edinmelidir.²⁶⁰⁹

Danışmanın önemine dair Gazzâlî de geniş izahatlar sunmaktadır. Ona göre de hiçbir yönetici iktidarını yardımcısız yürütemez. Eğer hükümdar yalnız başına hareket edip kararlar alırsa başarıya ulaşamaz. Yardımcının öneminin anlaşılması için Allah’ın Hz. Peygamber’e hitabını örnek verir ve şöyle der: Allah Hz. Peygamber’e de “*İş hakkında onlarla meşveret et*” (Âl-i İmrân 3/159) buyurarak ashabına danışmasını emretmiştir. İşleri yalnız başına yürütmesinin zor olacağını fark eden Hz. Musa da kardeşi Harun’un kendisine yardımcı olarak vazifelendirilmesini istemiştir. (Tâhâ 20/29-32)²⁶¹⁰

İstişare vurgusunun yapıldığı bir diğer siyâsetnâme *Kabûsnâme*’dir. Keykâvus da devlet işlerinde istişare ile iş yapılmasının gerektiğini ifade eder. Keykâvus bu bahsi şöyle örneklendirir: Tek gözle görmek iki gözle görmeye benzemez, hastalanan bir tabip bile kendisinden başka bir hekimin ilmine ve hikmetine muhtaçtır. Allah’ın istişareyi farz kıldığı ve Hz. Peygamber’in de işlerinde ashabıyla istişare ederek kararlar aldığı “*İş hakkında onlarla meşveret et*” (Âl-i İmrân 3/159) âyeti ile de desteklenerek *Kabûsnâme*’de açıklanır.²⁶¹¹

Zencânî de istişare hakkında şu ifadeleri kullanır: Kur’an-ı Kerim’de Allah, Hz. Musa’dan ve onun işlerinde yardımcı bir vezir istemesinden haber vererek, elçilik ve siyaset işinin ancak yol gösteren bir vezirle mümkün olacağını tembih ediyor ve şöyle buyuruyor: “*Rabbim bana kardeşim Harun’u yardımcı kıl...*” (Tâhâ 20/29-32)²⁶¹² Zencânî, Allah’ın peygamberlerine: “*İş hakkında onlarla meşveret et*” (Âl-i İmrân 3/159) buyurduğunu da ifade ederek istişarenin önemini pekiştiriyor.²⁶¹³

²⁶⁰⁷ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 114.

²⁶⁰⁸ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 136.

²⁶⁰⁹ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 79.

²⁶¹⁰ Gazzâlî, *Nasihatü’l Mülûk*, 115.

²⁶¹¹ Keykâvus, *Ķabûsnâme*, 57.

²⁶¹² Zencânî, *Siyâsetnâme*, 224.

²⁶¹³ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 225.

Zencânî bu konu hakkında hadis rivayetlerini şöyle sıralar: Hz. Peygamber'in "Allah bir idarecinin hayrını dilediği zaman, ona yardım istediğinde yardım edecek, unuttuğunda hatırlatacak, doğru nasihat eden salih bir vezir verir."²⁶¹⁴ buyurduğunu ifade eder. Bir diğer rivayette "Sadece kendi görüşüyle insan bedbaht olur, istişare yapan insan ise olmaz." buyurulduğunu ve yine Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'e: "İstişare et, zira istişare olunan kişi emin ise, istişare eden bu danışmadan faydalanır."²⁶¹⁵ buyurduğunu ifade eder.

2.3. Öfkeye Hakim Olmak -Affetmek

Hükümdarlarda olması gereken vasıflardan biri de öfkelerine hâkim olabilmeleri ve affedici olmalarıdır. Nizâmülmülk, memurların ya da hizmetle görevli olanların herhangi bir hata yapmaları durumunda önce uyarılması sonrasında ise bu doğrultuda affedilmeleri gerektiğini ifade etmiştir.²⁶¹⁶ Nizâmülmülk'e göre bilhassa yetiştirilmesi için büyük emekler verilen üst makamdaki kişilerin bir hata yapmaları halinde, itibarının düşmemesi ve verilen emeklerin boşa gitmemesi amacıyla azarlanmadan önce uyarılmaları gerekir.²⁶¹⁷ Bu hususun önemine değinen Nizâmülmülk ardından bir misalle birlikte Âl-i İmrân Sûresi 134. âyet olan "Öfkelerini tutanlar ve affedenler" mealindeki ifadeye atıf yaparak konuyu izah etmiştir.²⁶¹⁸

Gazzâlî de konuyu Hz. Peygamber'den naklettiğini ifade ettiği şu rivayetlerle izah eder: "Kişi yumuşaklık ve affetmesiyle, oruç tutan, namaz kılan kimsenin derecesine erişir."²⁶¹⁹, "Allah gücü yettiği halde öfkesini yutanların kalbini iman ve huzurla doldurur..."²⁶²⁰ "Üç şey kimdeyse onların imanı tamam olmuştur. Bunlar, kızgınlığını yenenler, her zaman insafı davrananlar ve küçüklerin kusurlarını bağışlayanlardır."²⁶²¹ ifadeleriyle açıklar.

Keykâvus da bu bahiste, Allah'ın, Hz. Muhammed'e hitabı olan âyeti örnek göstererek: "...Sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için bağışlanma dile..." (Âl-i İmrân 3/159) âyetini zikreder ve güzel söz ve hilm ile davranmanın güzelliğinden bahseder.²⁶²²

Gazap bahsine dair Zencânî de sultan veya emirlerin gazaba geldiği zaman öfkesini yutarak olgunluk göstermeleri gerektiğini söyler. Nitekim bu hususta Allah şöyle buyurmuştur: "Onlar, bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler ve insanları affederler..." (Âl-i İmrân 3/134)²⁶²³ Yine yüce Allah şöyle buyurmuştur: "...onları affet ve onlar için bağışlanma dile..." (Âl-i İmrân 3/159)²⁶²⁴ Zikrettiği âyetlerle ve verdiği tavsiyelerle

²⁶¹⁴ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 224.

²⁶¹⁵ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 225.

²⁶¹⁶ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 8-9.

²⁶¹⁷ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 104.

²⁶¹⁸ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 105.

²⁶¹⁹ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 59.

²⁶²⁰ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 60.

²⁶²¹ Gazzâlî, *Nasihatü'l Mülûk*, 58.

²⁶²² Keykâvus, *Qâbûsnâme*, 57.

²⁶²³ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 155, 246.

²⁶²⁴ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 366.

sultanların ve emirlerin sahip olmaları gereken iyi hasletleri izah etmiştir. Bu bahisteki izahlarına Hz. Peygamber'den naklettiğini ifade ettiği rivayetlerle devam etmiştir. Bu rivayetler şu şekildedir:

- *“İnsan hilmi ve affediciliğiyle, gündüz oruç tutup gece namaz kılan kimselerin derecesine ulaşır.”*²⁶²⁵
- *“Kim gücü yettiği halde oç alma duygusundan vazgeçer, kinini yutarsa Allah onun kalbini inanç ve emniyetle doldurur.”*²⁶²⁶
- *“Kim gazabını dizginlerse Allah da ondan azabını çeker. Kim de Rabbine özür beyan eder ise Allah da onun dilediği özü kabul eder.”*²⁶²⁷
- *“Kim öfkesini yutar ve öfkesinin dinmesini Allah'tan isterse, Allah onun öfkesini geçirir ve kıyamet günü kalbini hoşnutlukla doldurur.”*²⁶²⁸
- *“Kim öfkesini dizginlerse Allah da onun kusurlarını gizler.”*²⁶²⁹
- *“Güçlülük pehlivanlık ile değil, gazap anında nefesine hakim olmalarıdır.”*²⁶³⁰
- *“Sizden biriniz kızdıgında su ile abdest alsın zira gazap ateşendir.”*²⁶³¹
- *“Kızdıgın zaman sus!”*²⁶³²
- *“Gazap kalpte tutuşan bir közdür. Siz onu şah damarının şişmesinden, gözlerinin kızarmasından anlarsınız. Sizden birinizde bu işaretler görüldüğünde, ayakta ise otursun, oturuyorsa yatsın. Yine geçmez ise soğuk suyla abdest alsın veya yıkansın. Zira ateşi ancak, su söndürür.”*²⁶³³

2.4. Merhametli Olmak

Gazzâlî, hükümdarın idaresi sırasında dikkat etmesi gereken hususlardan birinin de şefkat ve merhamet sahibi olması gerektiğini söyler. Yöneticiler, İslam'ın hükümlerini uygulayarak halkını memnun etme gayretinde olmalıdır. Gazzâlî'nin merhamet bahsinin izahına dair başvurduğu rivayetler ise şu şekildedir: *“Halkına karşı şefkatli davranmayan idareciye Allah da kıyamet gününde şefkat göstermez. Allah'ım halkına karşı iyi davranan her idareciye sen de iyi davran! Halkına zulmeden her yöneticiye sen de zulmet! İdarecilik ve komutanlık,*

²⁶²⁵ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 246.

²⁶²⁶ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 246.

²⁶²⁷ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 155.

²⁶²⁸ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 155.

²⁶²⁹ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 154.

²⁶³⁰ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 154.

²⁶³¹ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 156.

²⁶³² Zencânî, *Siyâsetnâme*, 156.

²⁶³³ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 156.

hakkını verenler için iki iyilik, hakkını vermeyenler için iki kötülüktür.”²⁶³⁴, “Müslümanlara şefkat göstermeyen onlardan değildir”²⁶³⁵

Keykâvus da bu bahiste önce ana-babaya muamele konusuna değinerek “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger...” mealindeki İsrâ Sûresi 23-24. ayete atıfta bulunur.²⁶³⁶

Zencânî’ye göre de idareciler halka merhametli ve şefkatli davranmalıdır. Onların ihtiyaçlarını gidermeye çalışmalıdır. Bu konuda Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu söyler: “Merhamet edenlere Allah da merhamet eder. Yerdekilere merhamet et ki gökteki de sana merhamet etsin.”²⁶³⁷ Hz. Aişe’den rivayet olduğuna göre, Hz. Aişe Rasullullah’ın evimizde şöyle dediğini işittim: “Ey Allahum! Ümmetimin işini yüklenip de onlara merhametle davranana sen de merhametli davran. Onlara zorluk çıkarana sen de zorluk çıkar.”²⁶³⁸

2.5. Sabır

Selçuklular döneminde yazılan siyâsetnâmelerde, devlet adamının sabırlı olup, aceleci kararlar almaması gerektiği üzerinde de durulur. Sabrın önemine dair izahatlarda bulunan Nizâmülmülk, “Allah’ın izni ile ne kadar küçük kıtalar büyük kıtalara galip gelmişlerdir. Allah sabredenlerle beraberdir.” (el-Bakara 2/250) âyetini zikretmiştir. Sabırlı olmak ve çabuk öfkelenmemek üzerinde duran Nizâmülmülk, devlet adamının fevri davranmaması gerektiğini de ifade eder. Ona göre, acelecilik; kudretlilerin işi değil, zayıfların işidir. Nizâmülmülk, hükümdarın bir konudan haberdar olduğunda o konuya dair bir karar vermeden önce sabretmesi gerektiğini söyler. Hükümdar, doğru hüküm verebilmek için “...Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (el-Hucurât 49/6) âyeti gereği bilginin doğruluğunu araştırmalıdır.²⁶³⁹

Kabûsnâme’de işlerin aceleyle yapılmaması ve yapılan işten yılmamak için sabır gösterip işlerin akılcıca davranarak yapılması gerektiği ifade edilmiştir. Keykâvus Kabûsnâme’inde bezginliği ikinci cahillik olarak ifade ederken, sabrı ise ikinci akıllılık olarak tanımlamaktadır. Bu konuda sabretmeyi, acele etmemeyi ve yılgınlık göstermemeyi beraber zikretmiştir. Keykâvus’a göre acelecilik bir hastalıksa bunların ilacı da sabır göstermektir. Allah, Kur’an-ı Kerim’de insandaki acelecilik vasfından şöyle bahseder: “İnsan çok aceleci yaratılmıştır.” (el-Enbiya 21/37)²⁶⁴⁰

²⁶³⁴ Gazzâlî, *Nasihatü’l Mülûk*, 63.

²⁶³⁵ Gazzâlî, *Nasihatü’l Mülûk*, 62.

²⁶³⁶ Keykâvus, *Qabûsnâme*, 43.

²⁶³⁷ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 129.

²⁶³⁸ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 136.

²⁶³⁹ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 111.

²⁶⁴⁰ Keykâvus, *Qabûsnâme*, 53.

“Zulümden ve Zulmün Sonuçlarından Kaçınma” bahsinde Zencânî de sabır konusuna değinerek sabırlı ve ihtiyatlı davranmanın gereğini birçok misal ile izah etmiştir. Bu misallerini pekiştirmek için de “...Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (el-Hucurât 49/6) ayetini zikretmiştir.²⁶⁴¹

2.6. Dürüst ve Güvenilir Olmak

Her dönemde insanlarda en çok aranan vasıflardan biri güvenilir ve dürüst olmaktır. Bu husus Selçuklu devrinde kaleme alınan siyâsetnâmelerde de sıklıkla vurgulanmıştır. Siyâsetnâmelerde dürüstlüğün hem yöneticinin hem de tüm devlet adamlarının sahip olması gereken en önemli özelliklerden biri olduğuna değinilirken, emanete ihanet etmemenin gerekliliği de insanî erdemlerden biri olarak görülür. Nizâmülmülk de bu konuyla ilgili; “...en yakın akrabayı uyar.” (eş-Şuarâ 26/214) şeklinde Allah’ın Hz. Peygamber’e hitabını örnek göstermiştir.²⁶⁴²

Bu konuda Keykâvus da başkasının malına tamah etmemeyi öğütleyerek “Mümin, malları ve canları hususunda insanların kendisinden emin olduğu kimsedir.” rivayetini zikreder. Tavsiyelerine devam eden Keykâvus “Kimsenin malına tamah etmezsen bütün halkın ulusu olursun. Kendi malını kendinin, elin malını ise elin bil. Böylece emanete yararsın ve emanetçilikle maruf olursun.” diyerek bahsi tamamlar.²⁶⁴³

Zencânî de eserinde doğru söyleme ve yalandan kaçınmayla ilgili olarak bilhassa saltanatın konumunun bu davranışları kaldırmayacağını söylemiştir. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu aktarır: “Allah Müslümanların dilinden emin olduğu, hareketlerinde mutedil, doğruyu söyleyen ve yalan sözden sakınan kişiye merhamet etsin”²⁶⁴⁴ “Hataların en büyüğü yalan sözden kaynaklanır.”²⁶⁴⁵ “Yalan yere yapılan yemin, ülkeleri harap eder.”²⁶⁴⁶ “Sultan korkusu, onun karşısında sizi doğru söylemekten alıkoymasın”²⁶⁴⁷

2.7. Cömertlik-İsraf etmemek

Selçuklular devrindeki Siyâsetnâmelerde üzerinde durulan önemli hususlardan biri de cömertlik ve israf etmemektir. Bu bahiste cömertliğin saltanatın ömrünü uzatacağına ve devlet adamlarının yardımsever olması gerektiğine vurgu yapılır. Aynı zamanda da sıklıkla israftan sakınılması gerektiği üzerinde durulur. Bu hususta devlet adamlarının tebaasıyla arasının iyi olmasını sağlamak için cimrilikten kaçınması gerektiğini ifade eden Keykâvus²⁶⁴⁸ sadaka veren kişinin, Allah’ın emanetinde olacağını söyleyerek, mümkün olduğunca sadaka

²⁶⁴¹ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 142.

²⁶⁴² Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 52.

²⁶⁴³ Keykâvus, *Ķâbûsnâme*, 114.

²⁶⁴⁴ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 161.

²⁶⁴⁵ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 161.

²⁶⁴⁶ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 163.

²⁶⁴⁷ Zencânî, *Siyâsetnâme*, 238.

²⁶⁴⁸ Keykâvus, *Ķâbûsnâme*, 47.

verilmesinin gerekliliğini ifade etmiştir.²⁶⁴⁹ Cömertlik ve iyilik yapma bahsinde “Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, şüphesiz Allah iyilik edenleri sever.” mealindeki Bakara Sûresi 195. âyeti zikrederek konuya dair izahlarını pekiştirmiştir.²⁶⁵⁰

Cömertlik ve yardımseverlik bahsinin ardından israftan kaçınılması gerektiği vurgusunu yapan Keykâvus, Allah’ın israfı ve müsrifleri sevmediğini ve israfın yoksulluğa sebebiyet vereceğini ifade eder.²⁶⁵¹ Allah’ın tıpkı cimrilik gibi menfi bir nitelik olan müsrifliği de yasakladığını âyetlere atıfla zikreder. (el-A’râf 7/31- el-En’âm 6/141)²⁶⁵²

Zencânî de iyilik bahsine dair özellikle sultanlara yönelik ifadelerinin ardından “Dünyadaki nasibini unutma ve Allah’ın sana iyilikte bulunduğu gibi sen de iyilikte bulun” (el-Kasas 28/77)²⁶⁵³ mealindeki âyeti zikreder.

Sonuç

Çalışmamızda yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış ilim ve devlet adamlarının yazmış oldukları siyâsetnâme türündeki eserlerinden hareket ettik. Siyasetnâme müellifleri görüşlerini ifade ve izah ederken, kendi görüşlerini destekleme amacıyla ya da dile getirdikleri hususun vurgusunu kuvvetlendirme adına eserlerinde âyet ve hadislerle de yer vermişlerdir. Atıf yapılan âyetler üzerinde hiçbir şekilde değişikliğe gidilmemiştir fakat anlamları hakkında değinilen izahların müelliflerin şahsi görüşlerini desteklemeye yönelik ve vurgularını kuvvetlendirme amacına yönelik olduğu söylenebilir. Buna ek olarak özellikle eserlerde atıf yapılan hadis rivayetlerinin bazılarının ulaşabildiğimiz kaynaklarda rastlayamadığımız rivayetler olduğunu tespit ettik.

Siyasetnâmelerde en çok kullanılan tamamlayıcı unsurlardan biri olarak âyet ve hadis atıflarına önemli oranda yer verildiği görülmektedir. Selçuklu devri siyâsetnâme müelliflerinin din ve devleti birbirinin tamamlayıcısı olarak görmelerinin bunun sebebi olduğu söylenebilir. Selçuklu devri siyasetnâmeleri incelendiğinde din ve hükümdarlığın birbirinden ayrılmaz ikiz kardeş şeklinde tasavvur edildiğinin izleri görülmektedir.²⁶⁵⁴

İncelediğimiz siyâsetnâmelerde, müelliflerin temelde yöneticileri, adâletli olmaya davet edişleri, işlerini dânişarak yapmaları gerektiği, affedici ve merhametli olmaları gerektiği, cömertlik, yardımseverlik, sabır, doğruluk, dürüstlük gibi müspet niteliklere davet edişleri açısından verdikleri mesajların birbirlerine çok yakın olduğu görülmektedir. Bu mesajları verirken de ifadelerini kuvvetlendirme yöntemi olarak sıkça dinî referanslara başvurmayı tercih ettikleri göze çarpmaktadır.

²⁶⁴⁹ Keykâvus, *Ķābūsname*, 35-36, 40.

²⁶⁵⁰ Keykâvus, *Ķābūsname*, 38.

²⁶⁵¹ Keykâvus, *Ķābūsname*, 110, 238.

²⁶⁵² Keykâvus, *Ķābūsname*, 164.

²⁶⁵³ Zencânî, *Siyâsetname*, 112.

²⁶⁵⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, neşr ve çev: Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 20189, 192.

Kaynakça

Adaloğlu, Hasan Hüseyin. “Siyâsetnâmelerin Klasik Kaynakları”. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2004), 1-22.

Adaloğlu, Hasan Hüseyin. *DİA*. 37. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Canatan, Kadir. *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.

Dinçer, Ömer. *Siyâsetnâmeleri Yeniden Okumak*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Gazzâli, *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Gazzâli, *Nasihâtül Müllûk*, çev. Osman Şekerci, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

Keykâvus b. İskender, *Kâbüsnâme*, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006.

Kurtuluş, Rıza, *DİA*, 25. Cilt, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara: TTK Yayınları, 2018.

Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, İstanbul: M.E.B Yayınları, 2001.

YAZICI, Nesimi, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Zencânî, *Siyâsetnâme*, haz. Hasan Hüseyin Adaloğlu, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.

KUR'AN VE SÜNNET IŞIĞINDA CİHADIN AHLÂKÎ BOYUTU

Mehmet Yaşar²⁶⁵⁵

Giriş

İslam, insanların hidayete ermesi ve batıl yollardan uzaklaşması için onlara elçiler göndermiş ve güzel bir üslûpla mesajını iletmiştir. Vahyin çağrısına inananlar olduğu gibi inanmayanlar da olmuştur. İslam, inanmayan kimselerin üzerinde herhangi bir baskı kurmamıştır. Bu daveti kötileyip karşı çıkan, başkaldırıp şiddete başvuran kesime karşı da çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bunlardan biri de gerekli şartların oluşması durumunda cihadı gerekli görmesidir. Ancak İslam başkalarının iman etmesi için cihadı meşru görmemiştir. Bilakis sahih İslam akidesinin insanlara ulaşmasına engel olanlara, saldıranlara karşı cihadı gerekli görmüştür.²⁶⁵⁶ Kur'an'ın, “*Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin*”²⁶⁵⁷ ve “*Dinde zorlama yoktur*”²⁶⁵⁸ buyurması bu gerçeği göstermektedir.²⁶⁵⁹ Nitekim bunun tezahürlerini ilk Müslümanlarda da görmek mümkündür. Bu anlamda Hz. Ömer'in kölesi ile olan ilişkisi ele alınabilir. Onun, kölesini İslam'a davet ettiği ve şöyle söylediği aktarılır: “*Müslüman ol, şayet Müslüman olsaydın, Müslümanların emanetleri hususunda senden yardım isterdim. Çünkü onların emanetleri hususunda onlardan olmayan birinden yardım istemem uygun olmaz.*” Ancak kölesi Müslüman olmayı kabul etmezdi. Bunun üzerine Hz. Ömer “*Dinde zorlama yoktur*” âyetini okurdu.²⁶⁶⁰ Bazı âlimler, İslam'da cihadın İslamî davetin hedeflerine ulaşması noktasında bir vesile olduğunu, cihadın tek başına temel amaç olmadığını belirtmektedir.²⁶⁶¹ Hatta sözlü davetle insanların hidayetine vesile olmanın; kılıçla cihattan daha evla olduğu ifade edilmiştir.²⁶⁶²

İslam'ın belli şartlar çerçevesinde meşru gördüğü cihad anlayışının en belirgin özelliklerinden biri, ahlâkî ilkelerden taviz verilmesini doğru görmemesidir. İslam'da cihad, sadece kılıçtan ibaret değildir. Bilakis Kur'an ve sünnete bakıldığında İslam'da cihadın ahlâkî yönünün en az mücadele yönü kadar belirgin olduğu görülmektedir. Hatta İslam

2655 Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, mehmetyasar1985@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3520-5973

2656 Bu konuda bk. Saffet Köse, “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007), 46.

2657 el-Kehf 18/29.

2658 el-Bakara 2/256.

2659 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *el-Cihâd fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebü't-turas el-İslamî, 1419/1998), 24.

2660 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitabü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs (Beirut: Daru'l-fikr, 1431), 43.

2661 Yusuf el-Karadavî, *Fıkhü'l-cihad* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009), 2/1335.

2662 İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Kahire: el-Mektebetü't-ticariyetü'l-kubra, 1983), 9/211.

düşüncesinde ahlakın ön plana çıktığı en önemli ibadetlerden biri de cihad meydanıdır. Söz gelimi, suçu olmayan kişilerin hedef alınmamasını, ruhbanlara dokunulmamasını, savaş esnasında dahi İslamî tebliğe odaklanılmasını; hayvanlara, ekinlere, çevreye, zarar verilmemesini, suçsuz kişilerin malına dokunulmamasını emreden birçok nassa rastlamak mümkündür. Ayrıca Kur'an ve sünnetin cihadı, nefsi arzuları tatmin aracı olarak görmediğini gösteren birçok delil mevcuttur. Örneğin cihadı konu edinen âyetlerin, Allah rızasının gözetilmesi, aşırıya gidilmemesi gibi ifadelerle beraber zikredilmesi,²⁶⁶³ cihad esnasında ahlâkî ilkelerden taviz verilmemesi gerektiğinin göstergesidir.

Bu çalışmada cihad esnasında Kur'an'ın emrettiği ahlâkî ilkelerin, İslamî davetin yayılmasında ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu bağlamda Kur'an'ın yer verdiği; Bedir, Uhud, Hendek gibi savaşlarda dikkati çeken ahlâkî ilkeler örnekler üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca nüzûl döneminde dikkate alınan bu ilkelerin sonraki dönemlerde ihmal edilmesinin olumsuz yansımalarına da odaklanılacaktır. Çalışmada ağırlıklı olarak tümevarım ve örnekleme yöntemi temel alınacaktır. Çalışmanın temel kaynaklarını ise Kur'an ve hadisin yanı sıra konuyla ilgili tefsir, fıkıh, siyer ve dinler tarihi eserleri oluşturacaktır.

1. Cihadın Temel Gayesi

Hicaz bölgesinde İslam öncesi dönemlerde meşru olmayan gerekçelerle insanlar birbirleriyle çarpışmış, güçlü olan zayıfı ezmeye çalışmış; ekonomik, siyasi, kültürel ve dinî hâkimiyet için insanlar birbirlerini katletmişlerdir.²⁶⁶⁴ Söz gelimi vahyin nüzûlü öncesi Ebrehe'nin Kâbe'ye saldırısı ve Cahiliye döneminde gerçekleşen ve Eyyâmü'l-Arab²⁶⁶⁵ adlandırılan savaşlar buna örnektir. Vahyin nüzûlüyle beraber İslam, toplumsal alanda önemli değişimler yaşanmıştır. Bunlardan biri de savaş konusudur. İslam, savaşın mefhumu, gerekçeleri, esirlere yaklaşım vb. birçok alanda köklü değişiklikler yapmış,²⁶⁶⁶ insanların hidayeti için şiddetten uzak bir şekilde tüm davet araçlarını kullanmaya özen göstermiştir. Hz. Peygamber insanların şirkin karanlığından uzaklaşıp tevhidî benimsmelerini o kadar çok istemiştir ki "İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!"²⁶⁶⁷ tarzı âyetlere muhatap kılınmıştır. Bu durum İslam'ın önceliğinin insanların hidayeti olduğunu göstermektedir. Nitekim cihad süreç içerisinde zorunluluktan ötürü Müslümanlara meşru kılınmış ve başkalarına saldırıp eziyet etmek, nesilleri yok etmek, üstünlüğü ele geçirip başkalarına yaşam hakkı tanınamak gibi olumsuz hedeflerin gözetildiği gayelerle de

2663 Bu konuda bk. el-Bakara 2/190; en-Nisâ, 4/76; el-Hucûrat 49/9.

2664 Bu konuda bk. Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâd ve'l-Kitâb fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Beirut: Dar'ü'l-bayarik, 1414/1993), 1-13.

2665 "Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabir." Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül 2021).

2666 Müşriklerin Hz. Peygamber'e yaptıkları eziyetlerle ilgili bk. Seyyid Ebul Alâ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), 197-238.

2667 eş-Şuarâ 26/3.

gerçekleştirilmemiştir. Başka bir ifadeyle, İslam'da cihadın gerekçesi; bir ırka üstünlük sağlamak, ekonomik gücü tekeline almak, başka din mensuplarına tahakküm etmek değildir. İslam'ın bu konudaki en temel gayelerinden biri, وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ ۗ اللَّهُ ۙ ²⁶⁶⁸ "Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın" âyetinde ifadesiyle fitnenin yaygınlaştırılmasını engellemektir. Fitneye sebebiyet vermek değildir. Rivayetlere göre Abdullah b. Zübeyr döneminde Müslümanlar birbirleriyle çarpıştığı esnada iki kişi İbn Ömer'e gelerek ona neden savaşmadığını, onu engelleyen şeyin ne olduğunu sorarlar. O, Allah'ın kardeş kanını haram kılmasını gerekçe gösterir. Bunun üzerine onlar "Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın" ²⁶⁶⁹ âyetini okuyunca şöyle der: "Biz fitne olmasın ve din Allah'ın olsun diye çarpıştık ama siz fitne ortaya çıksın ve din başkalarının olsun diye çarpışıyorsunuz." ²⁶⁷⁰

İslam, insanlığın selameti, mutluluğu için cihadı meşru görmüştür. Fitnenin olduğu yerde, fitnenin söndürülmesi için elinden geleni yapmıştır. Ayrıca kafirler sadece küfürleri için hedef alınmamışlardır. İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) belirttiği gibi kafirlerle sadece küfürleri sebebiyle değil; saldırıyı başlatan taraf olmaları, Müslümanlara zarar vermeleri gibi gerekçelerden dolayı çarpılırlar. İbn Teymiyye bu görüşün, cumhurun görüşü olduğunu belirtir. ²⁶⁷¹ Kur'an'a da bakıldığında bu yaklaşımı destekleyen örnekler görülür. Tâlût ve Câlût kıssası bunun en bariz örneklerindedir. Câlût, mazlumları yurtlarından çıkarıyor, çocuklarına zarar veriyordu. Tâlût ve beraberindekiler ise "Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız?" ²⁶⁷² âyetinin de ifadesiyle, çocuklarını, yurtlarını korumak için Câlût'a karşı kendilerini savunuyordu. ²⁶⁷³ Dolayısıyla cihadın meşru kılınmasının gerekçesi, aynı zamanda zulmün ve saldırganlığın yayılmasını engellemektir. "Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kâdirdir. Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir" ²⁶⁷⁴ âyetleri bu gerçeğe apaçık işaret etmektedir.

Mekkî döneme bakıldığında vahyin ilk âyetlerinin cihadı meşru görmediği görülmektedir. Mekkî dönemde İslamî tebliğin her tarafa ulaşması noktasında başta Hz.

2668 el-Bakara 2/193.

2669 el-Bakara 2/193.

2670 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaâih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Tefsirü'l-Kur'ân", 32.

2671 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk: Abdülaziz b. Salih et-Taviyan (Riyâd, Edvau's-Selef, 2000), 1/570; İbn Teymiyye, *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Arabistan: y.y., ts.), 390.

2672 el-Bakara 2/246.

2673 Karadavî, *Fıkhü'l-cihad*, 444.

2674 el-Hac 22/39-40.

Peygamber olmak üzere tüm Müslümanlar büyük bir çaba içerisinde hareket etmişlerdir. Baskıya, zulme, şiddete maruz kalmalarına rağmen Müslümanlar sabretmiş ve davalarının yayılmaları için ellerinden geleni yapmışlardır. Zira nâzil olan vahiy, cihadın tebliğ yönüne odaklanılmasını gerekli kılmıştır. Bunun neticesinde Mekkî dönemde Müslümanlarla müşrikler arasında bir savaş vuku bulmamıştır. Şayet bu dönemde bir savaş vuku bulmuş olsaydı, İslamî davanın seyri açısından çok zor bir sürecin ortaya çıkması ihtimali vardı. Neredeyse her müşrik aileden Müslüman olan bireyler mevcuttu. Aralarında bir savaş patlak verseydi, Müslümanlarla müşrikler arasında ciddi kayıplar olacaktı. Ki bu durum, Müslümanların önemli isimlerinin şehit edilmesine yol açabilecek, İslamî tebliğin hedefleri gölgelenebilecekti. Ayrıca yeni Müslüman olmuş kişilerin o dönemde küfür üzerine ölmeleri ihtimali vardı. Bunun yanı sıra, davanın Medine gibi bir yere taşmasının engellenmesi mümkün olabilecekti. Zira müşrikler, o dönem yeterli güce sahip olmayan Müslümanları tasfiye etmek için tüm güçleriyle savaşıyorlardı.²⁶⁷⁵ Böylelikle İslamî davetin yayılması noktasında büyük problemler yaşanacaktı. Cihadın bu dönemde meşru kılınmamasının en önemli sebeplerinden biri de vahyin nüzül sürecinin aşamalı olması sebebiyledir. Zira bu dönemde nâzil olan vahiy, muhatap aldığı Mekke toplumunun dil, kültür ve temel kabullerini gözeterek bir hitaba sahipti. İslamî tebliğin yayılması ve muhatapların ikna edilmesi noktasında kılıçla cihad, vahyin öncelikleri arasında değildi. Bu sebeple de vahiy, daha çok muhatapların ihtiyaç duyduğu tevhid gibi konulara yoğunlaşmıştı. Dolayısıyla Mekkî dönemde cihadın farz kılınmaması, İslamî tebliğ açısından vahyin öncelikleriyle uyumludur.²⁶⁷⁶ Bûtî'nin de ifade ettiği üzere, Mekkî dönemde Müslümanlara; İslam'a davet etme ve bu uğurda karşılaşılabilecek zorluklara, imtihanlara tahammül etme sorumluluğu yüklenmişti.²⁶⁷⁷

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da İslamî davetin hem Mekkî hem de Medenî dönemde devam ettiğiidir. Yani Medenî dönemde cihadın meşru görülmesiyle beraber İslamî davet sekteye uğramamıştır. İnsanların hidayetine vesile olmak için başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbîler davet faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bu davet faaliyetlerinde zorbalık asla söz konusu olmamıştır. Bilakis isteyen iman etmiş isteyen ise doğru gördüğü yolda devam etmiştir. Nitekim Medenî dönemde nâzil olan bazı âyetlerin İslamî daveti konu edinmesi bunu göstermektedir.²⁶⁷⁸ Bu durum, İslam'ın her zaman önceliğinin insanların hidayetine vesile olma olduğunun kanıtıdır.

2. Kur'an ve Sünnetin Savaşta Gözettiği Ahlâkî İlkeler

2675 Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâd ve'l-kıtâl fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Beyrut: Darü'l-bayarik, 1414/1993), 1-13.

444.

2676 Bu konuda bk. Heykel, *el-Cihâd*, 440-444.

2677 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-Cihâd fi'l-İslâm* (Şam: Darü'l-fikr, 1993), 76; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fıkhü's-sireti'n-nebeviyye* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1991), 118.

2678 Bûtî, *el-Cihâd*, 53.

Cihada ne zaman ve hangi âyetle cevaz verildiği ihtilafli bir meseledir.²⁶⁷⁹ Bir görüşe göre hicret esnasında Hz. Peygamber'e nâzil olan²⁶⁸⁰ "Saldırıya uğrayanlara zulme maruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir"²⁶⁸¹ âyetiyle cihad Müslümanlara meşru kılınmıştır.²⁶⁸² Bir başka görüşe göre ise cihad, "Size savaş açanlarla Allah yolunda siz de savaşın"²⁶⁸³ âyetiyle meşru kılınmıştır.²⁶⁸⁴

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle beraber Mekkeli müşrikler düşmanlıklarından vazgeçmemiş, zulüm ve saldırganlıklarını arttırmışlardır. Şu âyet, Mekke'de mahsur kalan Müslümanların ne denli zorluklar yaşadıklarını çarpıcı bir şekilde resmetmektedir: "Size ne oldu da Allah yolunda ve 'Rabbimiz, bizi halkı zâlim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla' diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz?"²⁶⁸⁵ Dolayısıyla cihadı ortaya çıkaran birçok etken mevcuttu. Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) ifade ettiği gibi bu âyet (en-Nisâ 4/75) cihad yapmaya ve ezilenleri kurtarmaya teşvik etmektedir.²⁶⁸⁶ Anlaşıldığı üzere cihad, Müslümanların saldırılarına karşı kendilerini korumak için zorunluluktan ortaya çıkmış bir vakıadır.²⁶⁸⁷ Nitekim İslam âlimleri, Hz. Peygamber'in ilk saldıran olmadığını, düşmanlarının ilk saldıran taraf olduğunu belirtmektedir.²⁶⁸⁸ İslam, her türlü düşmanlık, zulüm ve baskıya karşı cihadı meşru görmüştür.²⁶⁸⁹ Birçok âyet, düşmanın saldırılarına karşılık vermeyi gerekli görmektedir.²⁶⁹⁰

Hz. Peygamber kendisine cihad izni verildikten sonra Kur'an'ın emirleri doğrultusunda bazı savaşlara katılmış, katılmadığı savaşlarda ise seriyyeler göndermiştir. Gönderdiği seriyyelerde komutanlara bir dizi tavsiyede bulunmuştur. Bu tavsiyelerin bir kısmı savaş

2679 Bu konuda bk. Heykel, *el-Cihâd*, 461; Karadavî, *Fıkhü'l-cihad*, 248; Mehmet Salmazzem-Abdülkerim Bingöl, "Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5(2016), 232-233.

2680 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.), 3,359 (No. 1866).

2681 *el-Hac* 22/39.

2682 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 3/561; Heykel, *el-Cihâd*, 470.

2683 *el-Bakara* 2/190.

2684 Heykel, *el-Cihâd*, 461.

2685 *en-Nisâ* 4/75.

2686 Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beirut: Dârü'l-fikr,1420), 3/710.

2687 Bu konuda bk. Ahmet Yücel "Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, ed. Ahmet Ertürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 223-224.

2688 İbn Kayyim el-Cezviyye, *Ahkkâmü ehli'z-zimme*, thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî- Şâkir b. Tevfik el-'Arûî (ed-Demmâm: Remâdi'n-Neşr, 1997), 1/110; Karadavî, *Fıkhü'l-cihad*, 359.

2689 Heykel, *el-Cihâd*, 612.

2690 *Bakara* 2/190-191,194; *Tevbe* 9/36; *Nisâ* 4/91 vd. Bu konuda bk. Heykel, *el-Cihâd*, 612.

yöntemiyle doğrudan ilgilirken bazı tavsiyelerin ise ahlâkî ilkeler barındırdığı görülmektedir. Söz gelimi bir rivayete göre Hz. Peygamber, savaş için gönderdiği komutan ve askerlere şöyle derdi: “Allah’ın ismiyle, Allah yolunda savaşın. Allah’ı inkâr edenlerle savaşın. Savaşın! Ganimet mallarına ihanet etmeyin, ahdi bozmayın, müslu yapmayın, çocukları öldürmeyin.”²⁶⁹¹ Bizzat katıldığı savaşlarda ise Müslümanlara komutanlık yapmış ve onları, savaş esnasında İslamî ilkelerden taviz vermemeleri noktasında sıklıkla yönlendirmiştir.²⁶⁹² Bu savaşların ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri müşriklerin saldırgan tavrıdır. Medenî dönemde müşriklerin saldırıları karşısında Kur’an, Müslümanların kendilerini savunmalarını gerekli görmüştür. Nitekim Bedir Gazvesi, Hz. Peygamber’in, Ebû Süfyân liderliğindeki kervanı ele geçirmek için Bedir’e doğru hareket etmesini haber alan Mekke müşriklerinin, Müslümanlarla çarpışmak için büyük bir ordu hazırlamaları neticesinde gerçekleşmiştir.²⁶⁹³ Uhud ve Hendek savaşlarında da benzer bir durum söz konusudur. Hatta Hendek Savaşı’nda müşrikler İslam’ın kökünü kazımak üzere civar kabilelerin de yardımıyla büyük bir ordu hazırlamışlardı.²⁶⁹⁴ Güçleri yetseydi, tüm Müslümanları katledeceklerdi. Ama Allah’ın yardımıyla²⁶⁹⁵ bu şiddetli imtihan Müslümanların zaferiyle neticelendi. “Allah inkârcıları, hiçbir şey elde edemedi, kin ve öfkeleri ile geri çevirdi. Allah’ın desteği müminler için yeterlidir. Allah güçlüdür, üstündür”²⁶⁹⁶ âyetinin de ifadesiyle Allah müminleri savaşan/çarpışmaktan korudu. Karadavî bu âyeti, İslam’ın savaşı arzulamadığının delili olarak sunar ve Hendek Savaşı’nın çarpışma olmadan bitip kan dökülmemesinin âyette Allah’ın lütfu ve şükür sebebi olarak zikredildiğine işaret eder.²⁶⁹⁷ Dolayısıyla İslam’da kan dökülmesi arzulan bir durum değildir. Nitekim Hz. Peygamber kötü bir çağrışım yaptığı için Harb (savaş) ismini sevmezdi.²⁶⁹⁸

Bu çalışmada Hz. Peygamber dönemindeki savaşların savunma eksenli mi olduğu yoksa hücum etme şeklinde mi gerçekleştiği tartışmasına girmeyeceğiz. Bu, konuyla ilgili âlimlerin ihtilaf ettiği bir gerçektir. Ancak bu konu ihtilafı olsa da Hz. Peygamber’in katıldığı gazve yahut serriyyelerde, cihadın davet aşamalarından biri olarak görüldüğü, sınırlara riayet edildiği, zayıflara dokunulmadığı, Allah’ın razı olmadığı eylemlerden

2691 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsî’l-Arabî, ts.), “Kitabu’l Cihad ve’s Siyer”, 2.

2692 Bu konuda bk. Naim Döner, “Kur’an’a Göre Cihad ve Terör (Kur’an Ayetleri Teröre Mesnet Teşkil Eder mi?)”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Abdurrahman Ateş vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 219.

2693 Bûtî, *Fıkhü’s-sîreti’n-nebeviyye*, 232.

2694 Muhammed Hamîdullah, “Hendek Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül 2021).

2695 el-Ahzâb 33/9-11.

2696 el-Ahzâb 33/25.

2697 Karadavî, *Fıkhü’l-cihad*, 436.

2698 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’a*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsî’l-Arabî, 1985/1406), “Kitâbu’l-İsti’zân”, 45/8.

sakınıldığını gösteren birçok rivayete rastlamak mümkündür. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in cihadı, İslamî davetin araçlarından biri olarak gördüğünü göstermesi ve muhataplarıyla ortak bir noktada buluşulmasını önemseydiğini yansıtmaya açısından şu rivayet önemlidir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber Hayber Gazvesi'nde sancağı Hz. Alî'ye verir. Hz. Alî, “*Ey Allah'ın Resulü! Onların da bizim gibi (Müslüman) olması için mi çarpışacağım?!*” der. Hz. Peygamber bunun üzerine şöyle der: “*Onların mekanlarına varıncaya kadar acele etmeden ilerle. Sonra onları İslam'a davet et. Onlara yerine getirmeleri gereken yükümlülüklerini haber ver. Allah'a and olsun ki, senin elinle bir kişinin Müslüman olması kızıl develere sahip olmandan daha hayırlıdır.*”²⁶⁹⁹ Bu rivayet savaşın temel gayesinin insanları öldürmek olmadığını, İslamî tebliğin kabulünün daha önemli olduğunu bariz bir şekilde göstermektedir. Dolayısıyla savaş meydanında Müslümanların istedikleri gibi davranmaları, İslamî ilkelerin ihmal edilmesi, önceliklerin unutulması doğru değildir. Bu nedenle de Kur'an, Allah yolunda çarpışılmasını ve haddin aşılmasını emretmiştir: “*Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez.*”²⁷⁰⁰ Dolayısıyla çarpışma Allah için olmalıdır, kişisel arzuların tatmini için değil. İslam cihad konusunda Müslümanlara düşmanlarına karşı keyfî davranma imkânı vermemiştir. Bilakis İslamî ilkelere bağlı kalacak şekilde bir tutum sergilemeleri talep edilmiştir. Mescid-i Harâm çevresinde savaşılmaması,²⁷⁰¹ haram aylara riayet edilmesi²⁷⁰² bu ilkelerden sadece birkaçıdır.

İslam'da insanların iman etmesi ve düşmanlıklarından vazgeçmeleri en çok arzulanan şeylerin başında gelmektedir. Rivayetlere göre Üsâme b. Zeyd “*lâilâhe illallah*” dediği halde öldürdüğü kişinin durumunu Hz. Peygamber'e anlatır. Hz. Peygamber, “*Sen onu, 'lâilâhe illallah' dediği halde öldürdün mü*” !? diyerek yaptığı eyleme şiddetle karşı çıkar. Böylelikle Hz. Peygamber, kan dökülmemesini gerektirecek her davranış ve eylemin göz önünde bulundurulmasını apaçık istemiştir. Nitekim Üsâme yaptığı hatadan son derece pişman olmuştur. Hatta Üsâme şöyle der: “*O sözü bana o kadar tekrarlardı ki, o gün Müslüman olmuş olmayı (daha önce Müslüman olmamış olmayı) temenni ettim.*”²⁷⁰³ Hz. Peygamber'in Üsâme'ye söylediği sözler, ona has tavsiyeler değildir. Müslümanların dikkate alması gereken en önemli öğretilerin başında gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber savaşın hangi amaç ve gayelerle yapılması ve nelerden sakınılması gerektiğini sıklıkla sahâbilerine açıklamıştır.²⁷⁰⁴

3. İslam'ın Antlaşmalara Sadık Kalması ve Birlikte Yaşama Kültürü

İslam sadece kendisine tabi olanları değil, Müslümanlarla bir arada yaşayan diğer din mensuplarının haklarını da önemser. Toplumu ilgilendiren meselelerde şartların

2699 Buhârî “Fedâilü Ashâbi'n-Nebî”, 9.

2700 el-Bakara 2/190.

2701 el-Bakara 2/191.

2702 et-Tevbe 9/36.

2703 Müslim, “İmân”, 41.

2704 Bu konuda bk. Müslim, “Cihad ve's Siyer”, 2.

gerektirdiği şekilde ortak kararların alınmasına önem verir. Medine Vesikası bu bağlamda önemlidir. Zira antlaşmada alınan kararlardan birine göre, saldırılara karşı Medine’de bulunanlar birbirlerine destek vereceklerdi.²⁷⁰⁵ Antlaşmaya sadık kalındığı sürece Hz. Peygamber bu ahbine vefa göstermiş ve Medine’deki din mensuplarına müdahale etmemiştir. Bu yönüyle bu antlaşma, İslam’ın adaletini yansıtan en önemli antlaşmalardan biridir. Ancak dönemin Yahudileri bu antlaşmaya bağlı kalmadıkları gibi tüm ihanet ve düşmanlıklarıyla Hz. Peygamber’e cephe aldılar.²⁷⁰⁶ Hz. Peygamber de ahitlerini bozanlara en uygun şekilde karşılık vermiştir.

Hz. Peygamber’in sadece saldıranlara cephe aldığını gösteren örneklerden biri de Kâ’b b. Eşref’tir. Bedir Savaşı’nda müşriklerin yenilgisini hazmedemeyen bu şahıs, şiiirleriyle Müslümanları kötümüş, Müslüman kadınlara eziyet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber’in talebi üzerine öldürülmüştür.²⁷⁰⁷ İslam, kişilerin ırzına dokunulmasını asla kabul etmemiştir. Medine’de bulunan büyük Yahudi grupları da sözlerine sadık kalmadıkları için çeşitli suçlardan ötürü cezalandırılmıştır. Benî Kaynukâ’ Yahudileri Müslüman bir kadını taciz ettikleri için sürülmüşlerdir.²⁷⁰⁸ Oysa İslam tarihine bakıldığında Müslümanların başkalarının namuslarına ve ırzlarına karşı böyle bir saldırıları söz konusu olmamıştır. Hatta savaş meydanlarında bile İslam; kadınların, yaşlıların, çocukların öldürülmemesini emretmiştir. Yahudilerin, Müslümanların en hassas olduğu konuların başında gelen, kadının mahremiyetine dönük saldırıları bu sebeple cezasız bırakılmamıştır. Benî Nadîr kabilesi ise Hz. Peygamber’e suikast girişimleri neticesinde sürülmüştür.²⁷⁰⁹ Benzer şekilde Benî Kurayza kabilesi, Hendek Savaşı’nda müşrikleri destekleyerek ahitlerini bozdukları için cezalandırılmışlardır.²⁷¹⁰ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Yahudilerle antlaşmalarına sadık kalmış, onların dinî yaşamlarına dokunmamıştır. Ayrıca onların gücünü zayıflatmak, maddi zenginliklerine son vermek için çeşitli bahaneler ileri sürerek saldırmamıştır. Bilakis onları Medine’nin sakinleri olarak değerlendirmiş, haklarına riayet etmiştir. Tüm bunlara rağmen onlar, Hz. Peygamber’i bırakıp müşrik bir toplumu desteklemiştirler.²⁷¹¹ Özellikle Müslümanların en zayıf olduğu dönemlerde onlara ihanet etmişlerdir. Hz. Peygamber de ahitlerini bozan bu toplulukları çeşitli şekillerde cezalandırmıştır.

Hz. Peygamber sadece Yahudilerle değil, müşriklerle de antlaşmalar yapmıştır. Hudeybiye Antlaşması buna örnektir. Hudeybiye Antlaşması birçok açıdan mesajlar ve hikmetler barındırmaktadır. Hz. Peygamber, hicretin 6. yılında gördüğü bir rüyadan

2705 Heykel, *el-Cihâd*, 464.

2706 Bûtî, *Fıkhü’s-sîreti’n-nebeviyye*, 226.

2707 Heykel, *el-Cihâd*, 487.

2708 Bu konuda bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü’n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk, Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî (Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955), 5/277.

2709 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/190.

2710 Bûtî, *Fıkhü’s-sîreti’n-nebeviyye*, 329.

2711 Şa’râvî, *el-Cihâd*, 96.

hareketle ashabıyla birlikte umre ziyareti için Mekke'ye hareket etmiş ancak müşrikler tarafından engellenmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, müşriklerle çok ağır şartlar içeren bir antlaşma yapmıştır. Bu antlaşmanın bir maddesine göre Mekkeli biri Müslüman olduğunda iade edilecek; Müslümanlardan biri dininden dönerse iade edilmeyecekti. Nitekim Ebû Cendel adında bir sahâbî Müslüman olmuş ve Hz. Peygamber'e sığınmak için Hudeybiye'ye gelmişti. Ancak babası Süheyl b. Amr bu antlaşmayı bahane ederek onu Mekke'ye geri götürmüştür. Bu antlaşmanın bir diğer maddesine göre diğer Arap kabileleri istedikleriyle ittifak yapabileceklerdi.²⁷¹² Huzâa kabilesi, Hz. Peygamber'in yanında yer alırken Benî Bekir kabilesi ise müşriklerin yanında yer almıştır. “*Hudeybiye Antlaşması bu kan davasının bir tarafa bırakılmasını ve on yıllık bir barışı öngörmesine rağmen 8 (630) yılında Kureyş'in desteğini alan Benî Bekir Huzâa'ya bir gece baskını düzenlemiştir*”,²⁷¹³ böylelikle müşrikler antlaşmayı bozan taraf olmuştur.

Müslümanların çok zor şartlara rağmen antlaşmaya bağlı kalmaları, İslam'ın yayılmasını çabuklaştırmıştır. Nitekim Kur'an bu antlaşmayı açık bir fetih olarak isimlendirmiştir.²⁷¹⁴ Bu antlaşmayla beraber tebliğ faaliyetleri artmış, müşrikler arasında İslam'a dönük ön yargıların azalmasına yol açmış ve Araplar'ın İslam'a girişleri hız kazanmıştır.²⁷¹⁵ en-Nasr sûresi²⁷¹⁶ buna işaret etmektedir.²⁷¹⁷ Bununla beraber Hz. Peygamber'in imzalanan antlaşmaya bağlı kalması ve müşriklerin bu antlaşmayı bozması Müslümanların değil, kafirlerin antlaşmalarına bağlı kalmadıklarını göstermektedir. Ancak buna rağmen Hz. Peygamber Mekke'yi fethederken -bazı kişiler hariç- müşriklere dokunmamıştır. Mekke'nin fethinde korku içerisinde bekleyen müşriklere, “*Ey Kureyş topluluğu! Size ne yapacağımı tahmin ediyorsunuz/düşünüyorsunuz?*” der. Müşrikler, “*İyilik bekliyoruz. Sen iyi bir kardeş ve hayırlı bir kardeşin oğlusun*” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: “*Gidin, hepiniz özgürsünüz*”.²⁷¹⁸ Hz. Peygamber dileseydi hepsini cezalandırabilirdi.

Hz. Peygamber'in antlaşmalarına bağlı kalmasıyla ilgili İbn Kayyım (öl. 751/1350) önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber hayatı boyunca hiç kimseye Müslüman olması için baskı uygulamamıştır. O, kendisiyle çarpışanla çarpışmıştır. Sulh edenlere antlaşmalarına bağlı kaldıkları sürece dokunmamıştır. Kur'an'da “*Onlar size*

2712 Muhammed Hamîdullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Eylül 2021).

2713 Ahmet Önkâl, “Benî Huzâa” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Eylül 2021).

2714 el-Feth 48/1.

2715 Bûtî, *Fıkhü's-sîreti'n-nebeviyye*, 346.

2716 “Allah'ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde; insanların akın akın Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde; Rabbine hamdederek şanınin yüceliğini dile getir ve O'ndan af dile; şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir.” en-Nasr 110/1-3.

2717 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1423), 4/905.

2718 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/412.

verdikleri söze sadık kaldıkları sürece siz de onlara verdiğiniz sözde durun.”²⁷¹⁹ âyetinin de ifadesiyle, Müslümanlara antlaşmalarına bağlı kaldıkları sürece düşmanlarına karşı ahidlerine bağlı kalmaları emredilmiştir: İbn Kayyim Hz. Peygamber’in bu minval üzere Medine dönemindeki antlaşmalarına bağlı kaldığını, Yahudilere dinî konularda baskı uygulamadığını ifade eder. Ancak Yahudilerin ahitlerini bozup Müslümanlara saldırdıklarında Hz. Peygamber’in de buna çeşitli şekillerde karşılık verdiğini; içlerinden bazılarını iyi davrandığını, bazılarını sürdürdüğünü ve bazılarıyla da savaştığını söyler. İbn Kayyim Hz. Peygamber’in benzer şekilde müşriklerle de on yıl süren antlaşmasına bağlı kaldığını belirtir. Ona göre müşrikler ahitlerini bozup saldırdıklarında, Hz. Peygamber de onlarla savaşmıştır. Şayet müşrikler, Müslümanlara saldırıp antlaşmalarını bozmasaydılar, Hz. Peygamber onlarla savaşmazdı.²⁷²⁰ İbn Kayyim bu örnekleri, Hz. Peygamber’in kimseyi İslam’ı kabul etmeye zorlamadığının delili olarak zikretmektedir. İslam’a girenlerin baskıyla değil, kendi istekleriyle girdiklerini belirtir.²⁷²¹ Dolayısıyla İslam; sadece saldıranlara, tuzak kuranlara, Müslümanların değerlerine hakaret edenlere karşılık vermiştir. Eman dileyenlere, zimmet ehline, saldırmayanlara yahut savaş hukuku gereği yenilgiyi kabul edip cizye verenlere dokunmamıştır.²⁷²²

Cizye veren gayrimüslimler, İslam beldelerinde yaşadıkları sürece bazı hükümler dışında (evlilik, ibadet, giyim, yiyecek vb.) Allah ve Resulünün hükümlerine tabidirler. İslam bu kişilere dokunulmasını, eziyete maruz bırakılmalarını doğru bulmamıştır. İslam aldığı cizye karşılığında, zimmet ehlinin haklarını korumayı taahhüt etmektedir. İmam Mâverdî (öl. 450/1058) bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “Onların (cizye) vermeleri iki hakkı iltizam ettirir: Birincisi, onlara dokunmamayı; ikincisi, onları korumayı gerektirir. Böylelikle onlara dokunmamakla kendilerini güvende; himaye edilmekle de korunduklarını hissetsinler.”²⁷²³ Âlimler, Allah ve Resulünün zimmetine giren kişilerin tüm saldırılardan korunması gerektiğini, gerekirse bunun için savaşılmasının icap ettiğini, zira bu durumun zimmet akdinin bir gereği olduğunu belirtmektedir.²⁷²⁴ Dolayısıyla gayrimüslimleri sevmek ile onlara iyi ve adil

2719 et-Tevbe 9/7.

2720 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibetü'l-yehûd ve'n-naşârâ*, Muhammed Ahmed el-Hâc (Arabistan: Daru'l-Kalem, 1996), 1/238.

2721 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ*, 1/238.

2722 Eman sahibi kişiler, İslam beldelerinde kalıcı yaşamayan ama ticaret, elçilik vb. gerekçelerle İslam beldelerini ziyaret eden kişilerdir. Bu kişiler öldürülmezler. Zimmet ehlinden kasıt, İslam beldelerinde cizye karşılığında yaşayan kafirlerdir. Ancak bu cizye tüm kafirlerden alınmaz. Söz gelimi, kadınlar, çocuklar, miskinler, körler vb. kişiler bundan muaftır. Bu konuda Bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd- Sa'd Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 135; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.), 223; İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, 2/874. Heykel, *el-Cihâd*, 206.

2723 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 223.

2724 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-Furûk* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 3/14.

olmadığını ve bunun halifenin tasarrufunda olduğunu belirtir.²⁷³⁵ Ayrıca cizye konusunda halifelerin çok katı davranmadığını gösteren başka veriler de mevcuttur. Rivayete göre Hz. Ömer, zimmet ehlinde dilenen bir kişiyi görünce ona beytülmâlden pay aktarılmasını emretmiştir.²⁷³⁶

4. İslam'ın Savaş Esnasında Vazettiği Öğretiler

İslam, cihadın Allah'ın rızası çerçevesinde gerçekleşmesini istemiştir. Allah rızasını hedeflemeyen bir cihadın kişiye bir faydasının olmadığını apaçık bir şekilde ifade etmiştir. Münafıkların cihad anlayışları, bu ilkelerin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Münafıkların ihlas ve samimiyet içermeyen davranışlarından dolayı Müslümanlar yer yer eziyetlere maruz bırakılmışlardır. Zira onların ahlâkî ilkeleri gözetmeyen tavırları, samimiyet içermeyen duruşları cihad esnasında fitne ve fesadın yayılmasına yol açmıştır. Münafıkların cihad meydanında olmaları, Müslümanlara zarar vermekten başka bir işe yaramamıştır. Bu nedenle İbn Kudâme (öl. 682/1283), Müslümanların ayıplarını araştıran, fesat çıkarmaya çalışan, düşmanla ittifak yapan, bahaneler öne süren, Müslümanların gözünü korkutmaya çalışan vb. özelliklere sahip kişilerin cihad meydanına alınmaması gerektiğini ifade etmiştir. O bu görüşünü et-Tevbe 9/46-47 âyetleriyle de²⁷³⁷ güçlendirir. Ona göre böyle kesimler, Müslümanlara zarar vermekten başka bir işe yaramazlar.²⁷³⁸ Dolayısıyla İslam'da cihad faaliyetini yerine getiren kişilerin Allah rızasını gözetmeleri son derece önemlidir. Fitne ve fesat peşinde koşan kişilerin cihad faaliyetinde bulunmalarının hiçbir ehemmiyeti yoktur. Dolayısıyla cihadın en önemli esaslarından birisi, bu eylemi yapan kişilerin iyi niyet barındırmaları, kendi ordularına zarar verici davranışlardan sakınmaları, Allah rızasının dışında bir eylemde bulunmamalarıdır. Bu konuda askerler ve komutanlar aynı ilkelere bağlıdırlar. Esasen cihad ibadetinde komutana itaat dahi Allah'ın çizdiği ilkeler çerçevesindedir. Nitekim Hz. Peygamber, günah olan durumlar hariç, Müslümanların ülü'l-emre itaat etmelerini istemiştir.²⁷³⁹ Dolayısıyla İslam'da hiçbir şekilde körü körüne taklit yoktur. Bu aynı zamanda emir sahiplerinin istedikleri gibi davranamayacaklarının da göstergesidir. Zira İslam ahlâkî ve dinî ilkelerin dışına çıkmayı doğru bulmamıştır. Nitekim bir rivayete göre Hz. Peygamber bir seriyye göndermiş, seriyyenin komutanı bir ateş yakarak sahâbîlerden kendilerini yakılan ateşe atmalarını emretmiştir. Ancak sahâbîler

2735 Bûtî, *el-Cihâd*, 138.

2736 Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-Emvâl*, 57.

2737 “Eğer onlar savaşa çıkmak isteselerdi elbette bunun için bir hazırlık yapabilirlerdi; fakat Allah da onların sefere çıkmalarını istemedi, onları geri koydu, onlara “Oturun bakalım diğer oturanlarla beraber!” denildi. Şayet onlar sizinle beraber sefere çıkmış olsalardı, size bozgunculuktan başka katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek istedikleri için aranızda sokulacaklardı; içinizde onlara kulak asacak olanlar da vardı. Allah zalimleri çok iyi bilir.” et-Tevbe, 9/46-47.

2738 İbn. Kudâme *el-Muğnî*, 9/201.

2739 Müslim, “İmâre”, 8.

buna karşı çıkmıştır. Durum Hz. Peygamber'e arz edildiğinde Hz. Peygamber'in tepkisi sert olmuştur: “Şayet girseydiler bir daha asla (o ateşten) çıkamazlardı. İtaat ancak maruftadır.”²⁷⁴⁰

Müslümanların savaş esnasında düşmanlarına karşı da bazı ilkeleri göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Müslümanların İslam'ın vazettiği ilkelerden taviz vermemesi ve düşman ordularına Allah'ın caiz görmediği şekilde davranmaması gerekir. Zira İslam'ın cihad anlayışında keyfilikten söz edilemez. Konuyla ilgili naslara bakıldığında Hz. Peygamber'in cihad esnasında birçok ahlâkî öğretileri dikkate aldığı görülmektedir. Bunların başında Hz. Peygamber'in bazı kesimlere dokunulmaması ile ilgili emirleridir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber savaş esnasında bir kadının öldürüldüğünü görür. Bunun üzerine kadınların ve çocukların öldürülmesini nehyeder.²⁷⁴¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber ücretli işçilerin de öldürülmesini caiz görmemiştir. Âlimler, kılıç kuşanmadıkları sürece ücret karşılığı çalışan kişilere dokunulmaması gerektiğini ifade etmiştir.²⁷⁴² Hz. Peygamber takatten kesilmiş yaşlıların da öldürülmemesini emretmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Takatten kesilmiş yaşlıları, çocukları, küçükleri, kadınları öldürmeyin! Aşırıya gitmeyin. Ganimetlerinizi toplayın. İslah edin. Allah muhsinleri sever.”²⁷⁴³ Dikkat edilirse Hz. Peygamber'in zikrettiği kişilerin ortak özelliği masumiyet karinesinin ön planda olmasıdır. Zira takatten kesilmiş yaşlıların, çocuk ve kadınların önceliğinin kılıç kuşanma olmadığı bilinen bir durumdur. Bu sebeple de savaş meydanlarında bunlara dokunulmaması İslam'ın cihad anlayışıyla son derece uyumludur. Ayrıca bu kişilerin kendi rızaları olmadan savaş meydanında olmaları da söz konusu olabilir. Düşman ordularının baskıları sonucu bu kişilerin savaş meydanlarında olmaları ihtimal dahilindedir. Bu hadis, İslam'ın cihad esnasında ahlâkî öğretileri ve toplumun değerlerini ne denli önemseydiğinin açık göstergelerindedir. Kaldı ki İslam'ın zayıf ve kılıç kuşanmaya takati olmayan kişilerle bir sorunu olmamıştır. Nitekim Yahudilerin Hendek Gazvesi'ndeki yenilgileri sonrası Sa'd b. Muâz'ın, Kurayza Yahudileriyle ilgili verdiği hükümde sadece savaşabilen erkekler öldürülmüştür. Kadın ve çocuklar ise esir alınmıştır.²⁷⁴⁴ Bu veriler, İslam'ın amacının insanların katledilmesi olmadığını, bilakis düşman tehlikesinin bertaraf edilmesinin amaçlandığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in savaşta dokunulmasını istemediği bir diğer grup ruhbanlardır. Hz. Peygamber, bir seriyye gönderdiğinde, “Müsle yapmayın, çocukları öldürmeyin.”²⁷⁴⁵ derdi. Nitekim Hz. Ebû Bekir Şam'a gönderdiği ordunun komutanına şöyle demiştir “Sen nefislerini Allah için hapsedtiklerini zanneden insanlarla karışılacaksın. Onlara dokunma!..”²⁷⁴⁶ Görüldüğü

2740 Buhârî, “Kitabü'l-ahkâm”, 4.

2741 Müslim, “Kitabu'l Cihad ve's Siyer”, 8.

2742 Heykel, *el-Cihâd*, 1246.

2743 Ebû Dâvûd, “Kitabu'l-ihad”, 88.

2744 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/240.

2745 Müslim, “Kitabu'l Cihad ve's Siyer”, 2.

2746 Muvatta', “Cihad”, 3.

üzere Hz. Peygamber'in sünneti Hz. Ebû Bekir tarafından da uygulanmıştır. Müslümanların savaşta ibadetleriyle meşgul ruhbanlara dokunmaması, İslam'da keyfiliğin olmadığını, suçlunun hedef alınmasının iktiza ettiğini, savaşla ilgisi olmayan kişilerin hedef alınmaması gerektiğini çarpıcı bir şekilde resmetmektedir. Esasen Hz. Peygamber'in savaş esnasında dokunulmamasını istediği bu kişilerin hayatta kalması bir toplumun tamamının yok olmaması açısından da önemlidir.

İslam'ın savaş meydanında yapılmasını istemediği şeylerden biri de müsledir. Birçok âlime göre savaş esnasında insanların bedenlerine müslle yapılması caiz değildir. Uhud Gazvesi'nde müşrikler, sahâbîlerin bazı uzuvlarını kesmişlerdi. Hind, Hz. Hamza'ya müslle yapmış onun organlarını gerdanlık yapmıştı.²⁷⁴⁷ Hz. Peygamber Hz. Hamza'nın cesedini gördüğünde "And olsun ki Allah beni herhangi bir yerde Kureyş'e galip getirirse onlardan otuz kişiye müslle yapacağım"²⁷⁴⁸ diyerek üzüntüsünü ifade etmesi sonucu en-Nahl 16/126-127 âyetleri²⁷⁴⁹ nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, müslleyi nehyetmiştir.²⁷⁵⁰ Hatta ganimet mallarına ihanetin, ahdi bozmanın, müslle yapmanın, müşriklerin çocuklarının öldürülmesinin haram olduğu konusunda icmâ olduğu konusunda iddia edilmiştir.²⁷⁵¹ Her ne kadar bu konuda farklı değerlendirmeler olsa da²⁷⁵² müslenin doğru görülmediğini söylemek mümkündür. Örneğin Hz. Ebû Bekir, öldürülen kişilerin başlarının kesilip kendisine getirilmesini doğru bulmamıştır.²⁷⁵³ Bazı mezhep âlimleri de düşmanın başının kesilip bir yerden başka bir yere aktarılmasını caiz görmemiştir.²⁷⁵⁴ Bazı âlimler Bedir Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in öldürülen müşrikleri kuyuya atmasından hareketle savaşta öldürülen kafirlerin defnedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁷⁵⁵ Hatta İbn Hazm (öl. 456/1064) bunun farz olduğunu belirtir.²⁷⁵⁶ Vehbe Zuhaylî, bu konuyla ilgili önemli bir değerlendirmede bulunur. O, kafirlerin cesetlerinin defnedilmemesi durumunda yayacağı koku ve çevreye vereceği zarardan dolayı toplumu rahatsız edeceğini ifade eder. Hz.

2747 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/91.

2748 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/96.

2749 "Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın, fakat sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak daha hayırlıdır. Sen sabret; sabır göstermen de Allah'ın ihsanı sayesinde olacaktır. Onlardan dolayı üzülmeye, kurdukları tuzaklardan kaygı duyma." en-Nahl, 16/126-127.

2750 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/96; Müslim, "Kitabu'l Cihad ve's Siyer", 2.

2751 İzzüddin Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî, *Sübülü's-selâm* (b.y.: Daru'l-hadîs, ts.), 2/467.

2752 Heykel, *el-Cihâd*, 1304.

2753 Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşanneff fi'l-eĥâdiş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, 1409), 6/534.

2754 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî , *Şerhu's-Siyeril-kebir* (b.y.: eş-Şeriketü'ş-Şarkiyye, 1971), 110.

2755 Heykel, *el-Cihâd*, 11316.

2756 İbn Hazm Alî b. Ahmed Saîd el-Endelûsî, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: y.y., 1352), 3/338.

Peygamber'in Bedir Gazvesi'nde müşriklerin cesetlerini kuyuya atmasını ise onların cesetlerini tahkir etmesi şeklinde değil, cesetlerin fazlalığı sebebiyle Müslümanların yorulmaması için böyle bir karar verdiğini iddia eder.²⁷⁵⁷ Dolayısıyla cihatta, sınırsız bir keyfilik ve karşı tarafa eziyet vermek yoktur. İslam, cihadı ibadet olarak gördüğünden dolayı bu ibadeti bozan davranışlardan uzak durulmasını istemiştir. “*Ey iman edenler! Bir düşman birliği ile çatıştığınız vakit sebat ediniz ve Allah'ı çokça anınız ki zafer sizin olsun. Allah ve Resulüne itaat edin, birbirinize düşmeyin, sonra zayıflarsınız ve zaferi elden geçirirsiniz. Sabredin, kuşkusuz Allah sabredenlerle beraberdir*”²⁷⁵⁸ âyetleri mücahitlerin cihad esnasında nasıl davranmaları gerektiğine işaret etmektedir. Âyetler, Müslümanları sebat etmek için Allah'ın murakabesine girmeye, zikrini çoğaltmaya davet etmekte ve Allah'a boyun eğip, yardım dilemeye çağırılmaktadır.²⁷⁵⁹

İslam'ın savaş anlayışında, kutsal mekânlara zarar verilmemesi de söz konusudur. Söz gelimi İslam, haram aylarda ve Mescid-i Harâm'da Müslümanların düşmanlarına saldırmamalarını istemiştir.²⁷⁶⁰ Ancak müşrikler saldırlarsa bu durumda Müslümanların karşılık vermesi istenmiştir.²⁷⁶¹ Şu bir gerçek ki, Allah'ın zaman ve mekâna atfettiği bu kutsallık, hiçbir şekilde haram aylarda ve Mescid-i Harâm'da çarpışılmayacağı anlamına gelmemektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in gönderdiği bir seriyye, Recep ayının ilk günü, Kureyş kervanına saldırır. Sahâbîler, bir kişiyi öldürüp iki kişiyi esir alırlar. Ayrıca mallarını da ganimet olarak yanlarına alırlar. Durum Hz. Peygamber'e arz edildiğinde “*Ben size haram aylarda çarpışmayı emretmedim*” diyerek tepki gösterir ve esirler ile ganimet mallarına dokunmayı reddeder. Müşrikler de bu seriyyeyi fırsat bilerek Müslümanları kötülemeye başlar. Müslümanların haram aylarda kan döktüklerini, esir aldıklarını, ganimet peşinde koştuklarını yayarlar. Bunun üzerine Bakara 2/217. âyeti²⁷⁶² nâzil olur.²⁷⁶³ Bu âyette haram aylarda çarpışmanın büyük bir cürüm olduğu ifade edilse de kafirlerin içlerinde bulunduğu cürmün daha büyük olduğu açıkça dile getirilmiş ve fitnenin adam öldürmekten

2757 Vehbe Zühaylî, *Âşârü'l-ğarb* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2013), 455.

2758 el-Enfâl 8/45-46.

2759 Bûtî, *el-Cihâd*, 242.

2760 el-Bakara 2/119, 217; Al-î İmrân 3/97.

2761 Şa'râvî, *el-Cihâd*, 181.

2762“*Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşsınlar. İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennem dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdır.*” el-Bakara 2/217

2763 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/302-303.

daha kötü olduğu ifade edilmiştir.²⁷⁶⁴ Böylelikle müşriklerin; Müslümanları Allah yolundan alıkoymaları, Mescid-i Harâm'a sokmamaları, Mekke'den çıkarmalarının haram aylarda çarpışmaktan daha büyük bir cürüm olduğu dile getirilmiştir²⁷⁶⁵ ve müşriklerin bahsettikleri ahlâkî erdemleri başta kendilerinin çiğnedikleri çarpıcı bir şekilde ortaya konulmuştur. Âyetteki “*sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşır*lar” ifadesi de oldukça dikkat çekicidir. Âyette, müşriklerin özgür iradeye saygıları olmadığı ve sürekli bir saldırganlık içerisinde olduklarına işaret edilmektedir.²⁷⁶⁶ Şu âyet de bu minvaldedir: “*Yeminlerini bozan, peygamberi sürüp çıkarmaya karar veren ve size karşı saldırıyı ilk başlatan topluluğa karşı savaşmaktan geri mi duracaksınız? Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Oysa asıl çekinmeniz gereken Allah'tır; eğer yürekte inaniyorsanız.*”²⁷⁶⁷ Âyet, hangi müşriklerle hangi gerekçelerden dolayı çarpışılacağını apaçık ifade etmektedir. Bunlar sözlerinden caymaları, ahitlerini bozmaları ve Müslümanlara saldırmalarıdır.²⁷⁶⁸ Bûtî'ye göre bu âyette, sadece saldırgan ehli müşriklerin öldürülmesi emredilmekte, kafir olup saldırmayanlara dokunulmayacağı buyrulmaktadır.²⁷⁶⁹ Yani müşriklerin küfür vasfı öldürülmeleri için yeterli bir sebep değildir. Dolayısıyla İslam, “*Saldırıya uğrayanlara zulme maruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir.*”²⁷⁷⁰ âyetinin de ifadesiyle İslam, Müslümanlara saldıran, onları vatanlarından zorla çıkarmak isteyen, zulmeden, İslamî tebliği engelleyen vb. özelliklerdeki kişilere karşı savaşmayı gerekli görmüştür.

Öte yandan günümüzde kendilerini İslam'ın savunucuları olarak gören kimi örgütlerin zikredilen bu ilkeleri çiğnedikleri, nasları görmezden geldikleri hatta İslam'ın açıkça haram gördüğü kimi eylemler içerisine girdikleri görülmektedir. Söz gelimi kendilerini Müslüman olarak tavsif eden kimi yapıların, bazı ülkelerde kadın ve çocuk demeden çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu kişileri katletmeleri, ibadethaneleri tahrip etmeleri, bu kesimlerin İslam'ın cihad ilkelerinden uzak olduklarını göstermektedir. İslam'ın cihad anlayışında keyfilik yoktur. Bilakis cihad ibadetinin doğru yapılması için hedef ve

2764 Âyetteki fitnenin ne anlama geldiği hakkında bk. Ali Karataş, “Kur’ân’da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi: Savaş Âyetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 75-79.

2765 Şa'râvî, *el-Cihâd*, 211.

2766 Şa'râvî, *el-Cihâd*, 213-214.

2767 et-Tevbe 9/13.

2768 Şunu da belirtmek gerekir ki, cihadın illeti ihtilafı bir meseledir. Bazı alimler cihadın saldırıları durdurmak yani defetmek için olduğunu, Müslümanlara saldırmayan kafirlere dokunulmayacağını iddia ederken bazı alimler ise küfrün ortadan kaldırılması için cihadın meşru olduğunu iddia etmiştir. Bu konuda bk. İbn Kayyım, *Ahkkâmü ehli'z-zimme*, 1/110; Bûtî, *el-Cihâd*, 96; Karadavî, *Fıkhü'l-cihad*, 257; Recep Önal, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31(2017), 50-57; Ahmet Yücel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Haziran 2021).

2769 Bûtî, *el-Cihâd*, 59.

2770 el-Hac 22/39.

gayelerden asla taviz verilmemesi söz konusudur. Hz. Peygamber cihadın hangi amaç ve gayelerle yapılması gerektiğini birçok hadiste açıklamıştır. Rivayetlere göre bir adam Hz. Peygamber'in yanına gelir ve "Hamiyet, kahramanlık ve gösteriş için çarpışanlardan hangisi Allah yolundadır" diye sorar. Hz. Peygamber "Allah'ın sözünün üstün gelmesi için çarpışan Allah yolundadır" der.²⁷⁷¹ Dolayısıyla İslam'ın cihad anlayışında kibre, şöhrete, maddiyata, başkalarının topraklarının gasp edilmesine yer yoktur.²⁷⁷² Bilakis öncelik insanların hidayetinde vesile olmaktır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, Tâîfi kuşatmıştı. Savaş neticelenmeyince geri dönmeye karar verir. Bunun üzerine sahâbîlerden biri Benî Sakîf, kabilesine beddua etmesini ister. Hz. Peygamber ise "Allahum! Sakîfi hidayete erdir ve onları (Müslüman olarak bize) getir!" diyerek dua eder.²⁷⁷³

Sonuç

Bu çalışmada cihadın ahlâkî boyutu üzerinde duruldu. Çalışmada Hz. Peygamber'e vahyin nâzil olmasıyla beraber davete yoğunlaştığı, büyük baskı ve eziyetlere maruz kalmasına rağmen şiddete başvurmadiği ve Mekki dönemde cihadın onun davetinin öncelikleri arasında yer almadığı; Medenî dönemdeki cihadın ise, düşmanların saldırılarına, haksızlıklarına, zulümlerine bir karşılık mahiyetinde olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, ilk saldıran taraf olmamıştır. Bilakis saldırılara karşılık veren taraf olmuştur. Ayrıca İslam, cihad esnasında fitne, fesat, zulüm, baskı, başkalarına tahakküm gibi kötü gayeleri ön plana çıkarıcı davranışlardan uzak durmakla kalmamış, bu kötü vasıfları ortaya çıkaranlara da cephe almıştır. İslam'ın cihad anlayışında adaletin hâkim olması gayesi vardır. Çirkin ve kötü şeylerin yaygınlaşması için cihad meşru kılınmamıştır. İslam, fert ve toplumun huzurunu bozucu hedefler gütmemiştir.

Bununla beraber, İslam'ın cihadı bir amaç olarak görmediği, bilakis İslamî davetin araçlarından biri olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda insanların savaş olmadan hidayetlerine vesile olmayı cihattan daha önemli görmüştür. Cihadı ise son çare olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır. Ayrıca İslam'ın meşru gördüğü cihatta suçlunun cezalandırılması esastır. İnsanlar inanmadıkları için baskıya maruz bırakılamazlar. Bu bağlamda inanmayan insanlar, inançlarından dolayı hedef alınamazlar. Bunun yanı sıra cihad, savaşan tarafla olur. Buna rağmen İslam saldırgan kafirlerle yapılan savaşta dahi bazı şeyleri dokunulmaz kılmıştır. Yaşlılara, çocuklara, kadınlara vb. kişilere dokunmayı caiz görmemiştir. Bu durum cihadın amaçlarından birinin zararın defedilmesi olduğunu, küfürle beraber dine zarar verme kastı olanların hedef alındığını göstermektedir.

Kaynakça

2771 Buhârî, "Kitabü't tevhid", 28.

2772 Şa'râvî, *el-Cihâd*, 170.

2773 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/488.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-

Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nas

r. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *el-Cihâd fi'l-İslâm*. Şam: Darü'l-fikr, 1993.

Bûtî, *Fıkhü's-sîreti'n-nebeviyye*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1991.

Cezviyye, İbn Kayyim. *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibeti'l-yehûd ve'n-naşârâ*. Muhammed Ahmed el-Hâc.

Arabistan: Daru'l-kalem, 1996.

Cezviyye, İbn Kayyim. *Ahikâmü ehli'z-zimme*. thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî- Şâkir b. Tevfik el-'Arûrî.

ed-Demmâm: Remâdi'n-neşr, 1997.

Döner, Naim. "Kur'an'a Göre Cihad ve Terör (Kur'an Ayetleri Teröre Mesnet Teşkil Eder Mi?)". İslam

ve Yorum: *Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Ed. Abdurrahman Ateş vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 209-237.

Ebî Şeybe, Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eğâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad:Mektebetü'

- rüşd, 1409.

Ebû Yûsuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd-Sa'd Hasan

Muhammed. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-fikr,1420.

Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim

8 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi>

Hamîdullah, Muhammed. "Hendek Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 10 Eyl

ül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hendek-gazvesi>

Heykel, Muhammed Hayr. *el-Cihâd ve'l-Kitâl fi's-siyâseti's-şer'iyye*. Beyrut: Darü'l-bayarik, 1993.

Heytemî, İbn Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Kahire: el-Mektebetü't-ticariyetü'l-kubra,

1983.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşki. Kahire:

y.y., 1352.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebe*

viyye li-İbn Hişâm. thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdüllâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ

ez-Zeynî-Mahmûd Abdülvehhâb Fâйд-Abdülkâdir Ahmed Atâ Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Teymiyye, *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Arabi

stan: y.y., ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin *en-Nübüvvât*. thk: Abdülaziz b. Salih et-Taviyan. Riyâd: Edvau's-Selef,

2000.

Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül

2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyamul-arab>

Karadavî, Yusuf. *Fıkhu'l-cihad*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *el-Furûk*. Beyrut: Âlemü'l-

kütüb, ts.

Karataş, Ali. "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi: Savaş Âyetleri Bağlamın

da Fitne Kavramı Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 67-87.

Köse, Saffet. "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007),

37-70.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut:

Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985/1406.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkkâmü's-sultânîyye*. Kahire: Daru'l-

hadîs, ts.

Mevdudî, Seyyid Ebul Alâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. İstanbul:

Pınar Yayınları, 1994.

Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi'

t-türâsi'l-Arabî, 1423.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülb

âkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-ţâlibîn ve umdetü'l müftin fi'l-fikh*. thk. İvad

Kasım Ahmed İvad. b.y.: Daru'l-fikr, 2005.

Önal, Recep. "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına

Karşı İmam Mâtûrîdî'nin Yaklaşımı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 47-80.

Önkâl, Ahmet. "Benî Huzâa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 8 Eylül 2021.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/huzaa-beni-huzaa>

Salmazzem, Mehmet- Bingöl Abdülkerim. "Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları". *Bitlis*

Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5 (2016), 229-246.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Sübülû's-selâm*.

b.y.: Daru'l-hadis, ts.

Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Kitabü'l-Emvâl*. thk. Halil Muhammed Herrâs. Beyrut: Daru'l-fikr, 1431.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, b.y.: eş-

Şeriketü's-Şarkiyye, 1971.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *el-Cihâd fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebü't-turas el-İslâmî, 1419/1998.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed

Muhammed Şâkir. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

Yücel, Ahmet "Cihad" ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Haziran 2021.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/cihad#1>

Yücel, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, Ed. Ahmet Ertürk. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Zühaylî, Vehbe. *Âşârü'l-harb*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2013.

GELENEKSEL VE ÇAĞDAŞ TEFSİRLERDE KADININ ŞAHİTLİĞİ MESELESİ

Tuğba UYDAŞ*

Giriş

Allah'ın kadınlarla ilgili koyduğu hükümleri daha iyi anlayabilmek için öncelikle İslâmiyet'ten önce kadınlara nasıl bakıldığını bilmek gerekmektedir. Bu yüzden konuya başlarken İslâm'dan önceki devirlerde çeşitli milletlerde kadınların durumundan bahsedeceğiz. Eski Yunanlılar'da kadın, medenî haklarından tamamen yoksundu. Daima kocasının, babasının ya da akrabasından erkeklerin vasîliği altında yaşar ve asla danışma ile görüşü alınmazdı. Hiçbir işe karışmasına müsaade edilmediği gibi onlara göre evlilik sırf neslin devamı ve ev işlerini yönetmeden ibaretti. Kadın alım satım vs. gibi akitleri, velisi bulunmadan yapamazdı. Kadını kötülük kaynağı kabul eden kilise adamları ise, kadının erkek gibi ibadet hakkı olup olmadığını, cennete girip giremeyeceğini, bir insan mı, yoksa ebediyeti olmayan bir fânî mi olduğu meselelerini tartışarlardı. “Kadının ruhu var mıdır yok mudur?” ve “Kadının insan olup olmadığını” görüşmek için konferanslar düzenlemişlerdi. Yahudiler'de, Hint Mecûsî'lerin'de ve İranlılar'da da kadınların durumu bundan farklı değildi.²⁷⁷⁴ Asıl konumuz İslâm'da kadına tanınan haklardan 'şahitlik' olduğu için, Arap Yarımadasında Kur'ân'ın inmesinden önceki zamanlarda kadının durumuna da kısaca değineceğiz. Câhiliye döneminde Arapların kız çocuklarını gömerek öldürdükleri bilinen bir gerçektir. Bu davranışları onların kadınlar hakkındaki düşünceleriyle ilişkilidir. Araplar İslâm'dan önce büyük ölçüde göçebe bir hayat yaşıyorlardı. Yaşadıkları zorlu hayat şartları, beraberinde sık sık çatışmaları getirdiği için kabile içinde erkeğin rolü daha önemliydi. Zira kabilenin yaşamını devam ettirebilmesi, onlar sayesinde mümkündü. Başka bir kabileyle çatışmaya girildiğinde, erkeklerin gösterecekleri başarı, kabilenin şerefini koruyacaktı. Diğer taraftan başka kabilelerle yapılan savaşlarda ele geçirilen kadınlar, kabile fertlerinin utanç kaynağı olacaktı. En iyi ihtimalle hiçbir sorun olmadan büyütüldüğünde evlenip başka kabileye giderse; kendi ailesine ve kabilesine doğrudan bir fayda sağlamayacaktı. Bu hayat tarzı kadınları önemsiz görülen, zaman zaman kendilerinden utanılan dahası bazen de kabileye yük olan varlıklar haline getiriyordu. Dolayısıyla Araplar erkek çocuklarıyla övünür; kız çocukları olduğu zaman üzülürlerdi.²⁷⁷⁵ Ayrıca istibdâ²⁷⁷⁶, hidn²⁷⁷⁷, bedel²⁷⁷⁸,

* Araş. Gör. , Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Res.

Asst., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Core Islamic Studies,

tugba.uydas@deu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2818-2718>

²⁷⁷⁴ Süleyman Ateş, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar* (b.y.: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 387-390.

²⁷⁷⁵ Adnan Demircan, *Câhiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 169-171.

²⁷⁷⁶ İstibdâ: Evli kadının asil bir erkekten çocuk doğurması.

²⁷⁷⁷ Hidn: Erkeğin bir kadını gizli dost tutması.

biğâ²⁷⁷⁹, on kişiden az sayıda erkeğin bir kadınla beraberliği gibi Câhiliye döneminde nikâh sayılan bazı zina çeşitleri²⁷⁸⁰ de o dönemde kadına verilen değeri anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Bakara sûresi 282. âyet şahitlik mevzuundan bahsetmektedir. Âyette geçen eğer iki erkek olmazsa yerine bir erkek ve iki kadının şahit tutulması literatürde çok fazla tartışmalara yol açmıştır. Bir erkeğin yerini iki kadın doldurabiliyorsa o zaman Allah katında erkekler kadınlardan daha mı üstündür? şeklinde yapılan yersiz saldırılara cevap verilmeye çalışılmıştır. *Geleneksel tefsirlerde* konuya, yaratılış bakımından kadın-erkek üstünlüğü bağlamında değinilirken; *çağdaş tefsirlerde* günümüz şartlarının getirdiği problemler ve bazı tartışmalar gereği İslâm'da kadın hakları konularında açıklamalar yapılmıştır.

Biz burada Bakara sûresi 282. âyette “kadının şahitliği” konusunun geleneksel ve çağdaş tefsirlerde nasıl incelendiğini aktaracağız. Bunu yaparken farklı görüşleri göz önüne serebilmek amacıyla Sünnî-Şîî karşılaştırması yapacağız. *Geleneksel Sünnî tefsirlerden* Maturîdî'nin (ö. 333/944) Te'vîlatü'l Kur'ân, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Keşşâf, Râzî'nin (ö. 606/1210) Mefâtîhu'l-Gayb, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) el-Câmiu li-Ahkâmî'l Kur'ân tefsirlerini; *Şîî tefsirlerden* ise Tabersî'nin (ö. 548/1154) Mecmau'l-Beyân adlı tefsirini ele alacağız.

Çağdaş Sünnî müfessirlerden Abduh (d. 1849-ö. 1905)-Reşîd Rızâ (d. 1865-ö. 1935), İzzet Derveze (d. 1888-ö. 1984), Vehbe Zuhaylî (d. 1932-ö. 2015), Süleyman Ateş'in (d. 1933); *Şîî müfessirlerden* ise Muğniyye'nin (d. 1904-ö. 1979) bu âyetle ilgili söylediklerini inceleyeceğiz.

Sonuçta bu konunun geleneksel ve çağdaş tefsirlerde nasıl yer aldığını Sünnî-Şîî karşılaştırmasıyla bir örneklem üzerinden sunmuş olacağız.

Bu âyet selem (yani; parayı peşin verip karşılığı olan malı ilerde belirlenmiş bir vakitte almak üzere yapılan alış veriş akıtları) hakkında inmiş iken²⁷⁸¹ esas amacından saptırılarak, kadın-erkek eşitliği meselesinde değerlendirilmeye alınmıştır. Bu sebeple âyeti iyi idrak edebilmek için öncelikle vurguladığı noktaya odaklanıp, esas verilen mesajı gözden kaçırmamalıyız.

“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borç verdiğiniz zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korksun da borcundan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, aklı ermeyen ya da zayıf bir kimse ise, ya da yazdırmaya güç yetiremeyecekse, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) iki erkeği; eğer iki erkek yoksa, razı olduğunuz bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri şaşırarak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten)

2778Bedel: İki erkeğin eşlerini değiştirmeleri.

2779Biğâ: Çok sayıda erkekle beraberlik.

2780Demircan, *Câhiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 89-91.

2781Bedrettin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 121.

kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan üşenmeyin. Bu, Allah katında adalete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günah yoktur. Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer (bir zarar) yaparsanız, şüphesiz ki bu kendinize kötülük olur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretiyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilir.”²⁷⁸²

Bu âyet alış-verişle ilgili uzun bir âyettir. Biz sadece “...(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek yoksa, razı olduğunuz bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri şaşırarak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir” kısmında geçen bir erkek-iki kadın şahit mevzuunda geleneksel ve çağdaş tefsirlerde neler söylendiğini inceleyeceğiz.

Şahitlik konusu başka âyetlerde de geçmektedir. Mesela Nur sûresi 6-9. âyetlere²⁷⁸³ göre, erkekten de kadından da dört şahit yerine, dörder defa kendileri yemin ederek şahitlik yapmaları istenmiştir. Burada kadından daha fazla yemin istenmemiştir. Bu durum kadın ile erkek arasında şahitlik konusunda cinsiyetten kaynaklanan bir fark olmadığına işaret etmektedir. Şayet kadından kaynaklanan bir durum olsaydı kadından daha fazla yemin istenebilirdi. Bu âyetlerde cinsiyetten kaynaklanan böyle farklı bir isteğin olmaması şahitlikte kadın ile erkek arasında bir ayırımın olmadığına işaret etmektedir.²⁷⁸⁴ Yalnız biz bu tebliğde tefsir alanıyla ilgili olarak sadece geleneksel ve çağdaş müfessirlerin Bakara sûresi 282. âyette bu konuyla alakalı olarak neler söylediklerini inceleyeceğiz. Kadın-erkek şahitliği konusunda herhangi bir hüküm veremeyeceğiz.

Önce geleneksel, ardından çağdaş -seçtiğimiz- müfessirlerin bu âyetle ilgili söylediklerine bakacağız.

1. Geleneksel Müfessirlerin Kadınların Şahitliği ile İlgili Açıklamaları

2782 يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ ۚ وَلْيُمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَ هُوَ فَلْيُمْلَأْ لَهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشُّهَادَةِ وَأُدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ عَلِيمٌ (Bakara 2/282). ”واثقوا الله ويُعلمكم الله والله بكلِّ شيءٍ عليمٌ

2783 “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer (kocasını) doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır./ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْحَامِسَةُ أَنْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَنْزَرُهَا عَنِهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْحَامِسَةَ أَنْ غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ” (Nûr 24/6-9)

2784 Hadi Sağlam, “Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2(2008), 359-402.

Mâtürîdî bu âyette borçlanma konusunda çok dikkatli davranmak gerektiğine dikkat çekildiğini vurgulamıştır. Borçlanma olduğu zaman, bu yazılmalıdır. Bu işlemde kadın ya da erkek şahitler bulunmalıdır. Kadınların şahitliği hadler(miktarları Allah tarafından belirlenmiş cezalar) dışında diğer tüm konularda meşrûdur. Ancak iki erkek bulunamazsa, yerine bir erkek ve iki kadın olması konusuna gelir. Kadınlar yaratılıştan yanılma, gaflet etme, akıl ve dini yükümlülük eksikliği gibi özellikler taşır. Bu sebeple hadlerde kadınların şahitliği kabul edilmemektedir. “Yalnızca” kadınların bulunduğu şahitlik, nikâh, boşama ve köle azat etme konularında meşrûdur. Şahitlik açısından evlenme ve boşanma daha geniş bir daire çizer dolayısıyla kabul edilmesi açısından daha avantajlı bir konumdur. Erkek şahitlerin bulunmadığı durumlar dışında kadınlar şahitlik görevini yerine getirmek için hâkimlerin kapılarında bulunmakla yükümlü tutulamaz. Çünkü kadınları bu işle sorumlu tutmakta onların korunmuşluğunu zarara uğratmak ve korunması gereken yönlerinin dışa vurulması gibi sakıncalar bulunmaktadır. Kadınlar hem fazlaca hata etme ve yanılma özelliklerine sahip olduğundan dolayı birinin unutmaması halinde diğerinin hatırlatması için bir erkek yerine iki kadın şahit olsun denmiştir, hem de bu zor görevi ifa etmekle – erkeklerin bulunamaması durumu hariç- yükümlü tutulmamıştır. Allah şahitliği “eğer iki erkek bulunamazsa bir erkek ile iki kadın” şeklinde söyleyerek, miras gibi taksime tâbi tutmuştur. Miras hakkında da, “erkeğe iki kadının payı vardır” demiştir.²⁷⁸⁵ Mâtürîdî’ye göre bir erkek yerine iki kadın söylenmesinin sebebi: kadınların yaratılıştan fazlaca yanılma ve hata etme özelliklerine sahip bulunmasıdır. Bununla birlikte ona göre bu, kadınlar için kötü bir durum değil, aksine kadınların sorumluluğunu azaltan bir uygulamadır. Şahitlik açısından evlenme ve boşanma daha geniş bir çerçevede olduğu için, dolayısıyla kabul edilmesi açısından kadınları daha avantajlı, daha yüksek bir konuma çıkarır.

Zemahşerî, Ebû Hanîfe’ye göre had ve kısas davaları haricinde kadınların erkeklerle birlikte şahitliklerinin kabul edildiğini söylemiştir. Bir erkek ve iki kadın şahit gereklidir. Çünkü kadınlardan biri şaşıarak şahitliğe imkân bulamazsa, diğeri ona hatırlatır. Burada فَتْدَكْر /fetüzekkira'nın mansup olması, mef'ûlün leh olmasındandır. Yani anlam ‘şaşırmasını irade ederek’ şeklindedir. Kadının şaşırması nasıl Allah’ın muradı olabilir? Şöyle ki: yanılmak ve hatırlatmak bir sebep sonuç ilişkisi olduğu için, Araçlar bu ikisini birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Şaşırmamanın irade edilmesi, hatırlatmanın irade edilmesi demektir. Sanki âyette “eğer biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın” anlamı ifade edilmiştir. Bu “düşman saldırır diye silah hazırladım ki düşmanı kovayım” ifadesi gibidir. فَتْدَكْر / Fetüzekkira ifadesine “iki kadın bir araya geldiğinde bir erkek konumunda olurlar” şeklinde yapılan açıklama tefsire sonradan dâhil edilen (bid'at) yorumlardandır.²⁷⁸⁶

²⁷⁸⁵Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/274-286.

²⁷⁸⁶Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407), 1/324-330.

Râzî, kadınların yapılarından ötürü, “unutma”nın kadınların genel karakteri olduğunu söylemiştir. İki kadının birlikte unutulması, birinin unutulmasından daha uzak bir ihtimaldir. İşte bundan ötürü, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatsın diye iki kadın bir erkeğe bedel sayılmıştır. Âyetten maksat da işte budur. Erkeğin kadına üstün kılınmış olmasının izahı ise şöyle açıklanabilir: İki kadının bir erkeğin yerine geçmesi, hükümdeki adaletin ancak böyle temin edileceğini beyan etmek içindir. Bunu sağlamak da ancak kadınlardan birisinin unutulması ile olur. Şahit tutmak ile erkeğin kadından üstün olduğunu beyan etmek kastedilip, bu da ancak iki kadından birisinin unutulup diğeri ona hatırlatması ile mümkün olur.²⁷⁸⁷ Râzî, bu âyette, kadınların yapılarından dolayı çok unutkan oldukları için şahitlik yapmaya yeterli olmadıklarını söylemiştir. Burada kadın-erkek üstünlüğünden ziyade, adaletin sağlanması için çeşitli emirler verildiğinin altını çizmiştir.

Kurtubî, “Eğer iki erkek bulunmazsa razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olsun” buyruğunun bir erkek iki kadın, iki erkeğin yerini tutar anlamına geldiğini söylemiştir. Yani iki erkek şahit gösteremiyorsanız, bir erkek ve iki kadın şahit getirin demektir. Allah’ın iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliğine bedel kılması, iki kadının hükmünün bir erkeğe denk olmasını gerektirir. Bazıları eğer iki erkek bulunmazsa, iki kadının şahitlik edebileceğini söylese de İbn Atiyye bunun zayıf bir görüş olduğunu, âyetin lafzından bunun anlaşılmadığını belirtmiştir. Aksine anlaşılan şudur: Şahitlik etmesi istenen iki erkek bulunmuyor ise, bir erkek ve iki kadın şahit olsun. Allah erkekle birlikte iki kadının şahitliğini bu âyette câiz görmekte ve başka hiçbir yerde bundan söz etmemektedir. Bu sebeple kadının şahitliği yalnızca malî konularda geçerlidir. Bunun için de iki kadınla birlikte bir erkeğin varlığı şart koşulmuştur. Malî ilişkilerin çoğu zaman genel bir zahmete dönüşüp tekrarlanıp durması sebebiyle, Allah malî konuların belgelendirme sebeplerini de çoğaltmıştır. Kimi zaman yazmakla, kimi zaman şahit tutmakla, kimi zaman da tazminat ile uygun görmüş ve bütün bunlarda kadınların erkeklerle birlikte şahitlik yapmasını da söz konusu etmiştir. Bu yüzden “yalnızca malî konularda” kadınların şahitliklerini de uygun görmüştür. Diğer konularda âyette geçen “erkeklerinizden” buyruğu kadınların şahitliğinin reddedileceği konusunda açık bir nastır. Yemin, iki kadının şahitliğinden daha güçlüdür. Çünkü kadınların liânda herhangi bir müdahaleleri olmamakla birlikte, liânda yeminin varlığı söz konusudur. Bununla birlikte ilim adamları kadınlardan başkalarının bilgisi olmadığı hususlarda yalnızca kadınların şahitlik yapmasını -zaruret dolayısıyla- uygun görmüşlerdir. Doğum, doğan çocuğun ağlaması ve buna benzer ancak kadınların bulunabileceği bütün hususlarda iki kadının şahitliğine göre hüküm verilebilir.²⁷⁸⁸

Tabersî, (548/1154) bu âyette öncelikle fiil köküne vurgu yaparak bazı kelimelerin kıraatlere göre farklı okunuşlarına değinmiştir. “Allah şahit tutmayı emretmiştir” yani yazılan şeye iki tane, sizinle aynı dinden olan erkek şahit talep edin. Bu şahitler hür, akli

2787Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 7/89-99.

2788 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003),3/ 377-406.

başında, yetişkin ve Müslüman olmalı, kâfir veya köle olmamalıdır. Şîa'ya göre hürriyet şahadetin kabulünde bir ölçüt değildir. Allah burada adâleti şart koşmuştur. Önemli olan hürriyet değil adâlettir. Kişinin âdil olması gerekir. Bu, kadınlara düşen bir emirdir. Suçlunun inkâr etmesi durumunda, kadınlara -eğer ki düzgün karar vermek isterlerse-, davacıdan iki şahit istemeleri gerekir. Eğer iki şahit, erkek olmazsa, o zaman adaletine güvendiğiniz kişilerden bir erkek ve iki kadın şahitlik yapsın. Bu da bize şahitlikte adâletin şart olduğunu gösterir. Allah katında razı olunan, makbul olan kulların kim olduğunu biz bilemeyiz. Biz ancak bize göre, görünüşte makbul kişi kimse onu şahit göstermekle mükellefiz. O da dinine ve güvenilirliğine güvendiğimiz kişilerdir. Kadınlar erkeklerden çok daha fazla unutturulmuşlardır. Bazılarına göre kadınlardan biri diğerine hatırlatınca onu erkek gibi yapar. Ama burada ذكر /zıkr kelimesine erkek anlamı değil de hatırlatma anlamı vermek daha uygundur.²⁷⁸⁹ Tabersî burada fiil köküne inerek kıraatlara göre farklı anlam verilip verilmediğine bakmıştır. Özellikle adâlet şartına vurgu yapmıştır.

2. Çağdaş Müfessirlerin Kadınların Şahitliği ile İlgili Açıklamaları

Çağdaş müfessirlerden Abduh ve Reşid Rıza âyette iki kadın emredilmesinin, kadınların hata, kayıp ve olayı olduğu gibi tespit edememe ihtimallerinin olduğu için birinin yanılma endişesinden ötürü olduğunu söylemiştir. Tespit edememek veya ilgi azlığı sebebiyle biri hata yaparsa diğeri olayı hatırlatır. Böylece birinin şahitliği diğerinin şahitliğini tamamlar. Dolayısıyla iki kadın bir erkek yerine koyulur. Çünkü her birinin diğerini düzeltme durumu vardır. Bazıları kadınların unutmama sebeplerini mizaçla ilgili görmüşler ve kadınların yaratılışları itibarıyla unutmaya meyilli olduklarını söylemişlerdir. Bu iddia doğru değildir. Asıl sebep, kadınların malî ve benzeri işlerle ilgilenmemesidir. Bu sebeple de böyle konularda hafızaları zayıf olur. Sürekli uğraştıkları ev işlerinde durum böyle değildir. Hafızaları bu konularda erkeklerinkinden çok daha güçlüdür. Demek ki kadın ya da erkek, insanların hafızaları ilgi ve uğraşı alanlarında daha kuvvetlidir. Allah iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliği saymıştır. Şayet kadınlardan birisi unuttur veya yanılırsa öteki kadın ona hatırlatır. Böylece şahitliği tam olur. Kadılar, ikisi bir arada oldukları zaman onlara soru sormalı ve şehâdette ikisinin de ifadelerini dikkate almalıdır. Erkeklerle aynı şekilde davranmaları câiz değildir. Aksine onları ayrı ayrı dinlemelidir. Birisi eksik veya hatalı bilgi verirse, diğerinin ona hatırlatması gerekmez. Bir hususu terk ederse şahitliği geçersiz olur.²⁷⁹⁰ Abduh kadınlardan biri yanılırsa diğerinin onu düzeltilebileceğini ama erkeklerde durumun böyle olmadığını, eğer bir erkek unutursa diğerinin onu düzeltmesi gerekmediğini, böyle bir durumda şahitliğinin geçersiz olduğunu vurgulamıştır. Yani bu şekilde kadınlara ayrıcalık tanınarak onlara üstünlük sağlandığı görüşündedir.

²⁷⁸⁹Ebû Ali el-Fadl İbnu'l-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Murtaza, 1427/2006), 2/175-181.

²⁷⁹⁰Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîri'l-Menâr* (b.y.: Heyetü'l-Mısıriyye'l-Amme lil-Küttâb, 1973), 3/99-109.

İzzet Derveze bu âyette Müslümanların dünyevi işlerinin hak, adâlet, karşılıklı güven ve uyum esasları üzerine düzenlenmesi gerektiğinin telkin edildiğini belirtmiştir. Yani şahitler güvenilir olmalı, haklarında herhangi bir suçlama bulunmamalı, doğruluk ve dürüstlük nitelikleriyle belirgin olmalıdır. “Eğer iki erkek yoksa, bir erkek ve iki kadın da olur” cümlesi iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olduğunu ifade ediyor. Kadının ilgi alanının, doğasının ve cinsiyetinin bunda belirleyici faktörler olduğu anlaşılıyor. Fakat bu durum, Kur’ân’ın Müslüman kadına tanıdığı hakları ve vurguladığı önemi yok etmez. Evlilik hayatı dışında Kur’ân’a göre kadın ve erkek din ve dünya meselelerinde eşit konumdadır. Müfessirler, kadınların şahitliklerinin, incelediğimiz bu âyetin öngördüğü biçimde dahi olsa (iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması), cezalar ve hadlerle ilgili hususlarda geçerli olmadığına, onların şahitliklerinin ancak malî konular, bir de doğum, emzirme, bekâret ve dulluk gibi normalde kendilerini ilgilendiren konularda geçerli olduğuna ilişkin görüş ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ama bunları pekiştirecek bir hadise ya da sahâbî sözüne rastlayamadık. İzzet Derveze, bu konuda İbn Kayyim’in (ö. 751/1350) âyet ve hadislerde kadının şahitliğinin bazı meselelerde geçerli, bazı meselelerde ise geçersiz olduğuna dair bir kayıt olmadığını, dolayısıyla kadının şahitliğinin her konuda geçerli olduğunu söylediğini aktararak kendisi de bu değerlendirmenin doğru olduğunu belirtmiştir. Sonuçta âyetin bağlamından ve Kur’ân’ın çeşitli vesilelerle ortaya koyduğu gerçeklerden çıkan sonuç şudur: Kadın cinsiyle erkek cinsi eşittir. İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşit olarak ön görülmesi, kadın cinsinin eksikliği, konumunun ve değerinin erkekten daha az olduğu anlamına gelmez. Bunun sebebi şudur: Kadın evin iç sorunlarıyla, zevcelik ve annelik durumlarıyla oldukça fazla oranda meşgul olmaktadır. Ekonomik veya başka maksatlı toplantı ve faaliyetlere katılması her zaman mümkün olmayabilir. Erkeklerin bu alanlardaki faaliyetleri ve etkinlikleri her zaman için daha fazladır. Kadının bu konulara yönelik ilgisinin azlığı, unutulmasına ya da gereksiz kuruntulara kapılmasına sebep olabilir.²⁷⁹¹

Vehbe Zühaylî ise bu âyette öncelikle borçları yazmanın önemine dikkat çekildiğini belirtmiştir. Çünkü yazmak, üzerinde ihtilaf edilen konunun tespitinde daha sağlam bir belgelendirir. Anlaşmazlığı daha net bir şekilde çözer. Şayet borçlu ehliyeti eksik olanlardan ise (sefih, çocuk, bilgisiz, yaşlı, cahil, kekeme, dilsiz, kör vb...) onun işlerini üstlenmiş olan velilerinin eksiksiz olarak kâtibe yazdırmaları gerekir. Bundan sonra sıra ispata gelmektedir. Yüce Allah olayların tespiti ve malların korunması için borçlanmaya şahit tutma yolunu göstermektedir. Şahitlik için öngörülen sayı ise iki erkek yahut bir erkek ve iki kadındır. Zühaylî burada şahitliği kabul ve reddedilenleri sıralamıştır. Hadleri gerektiren hayâsızlıklarla büyük cezaları gerektiren günahlardan uzak durup farzları eda eden, iyi huyları küçük günahlarından fazla olan kimsenin şahitliği kabul edilir. Çünkü günahsız kimse olamaz. Günahları iyi huylarından daha çok olan kimsenin şahitliği ise kabul

2791 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrül-hadis* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964) 6/506-515.

edilmez. Kumar olarak satranç oynayanın, âdil olmakla birlikte önemsiz görerek veya fâsıklığı dolayısıyla beş vakit namazı cemaatle kılmayı terk edenin, yalan yere çokça yemin edenin, sabah namazının sünnetini devamlı terk edenin, aşırı yalancılıkla tanınanın, Rasûlullah'ın (s.a.v) ashabına açıktan küfredenin ve insanlara yahut komşulara çokça küfredenin, insanların fâsik ve fâcir olmakla itham ettiği kimsenin şahitliği kabul edilmez. Zühaylî'nin burada saydıklarında kadın ya da erkek ayrımı yoktur. Daha sonra müfessir, Yüce Allah'ın bu âyette iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği gibi değerlendirilme sebebini söz konusu ettiğini söylemiştir. Bu da şahitliğin hükmünü korumak için hatırlatmaktır. Çünkü kadın iyi bellemez, malî konularda daha az özen gösterir ve unutulabilir. Bu sebeple onların her birisi diğerine hatırlatır. Malî ilişkilere ve benzeri işlere kadının fazla önem vermemesi, genellikle görülen bir durumdur. O bakımdan kadının bu hususlara dair bilgileri sınırlı, tecrübesi azdır. Malî konulara daha az özen gösterir. Çağımızda malî sorunlarla kadınların uğraşması bu hükmü değiştirmez. Çünkü hükümler daha genel ve çoğunlukla görülen haller hakkındadır. Kendilerine malî bir takım görevlerin verilmesine rağmen kadın çoğunlukla, kendisine verilen ve havale edilen işten başkasına pek önem vermez. Başkaları arasında malî problemler dolayısıyla ortaya çıkan anlaşmazlıklara pek ilgi göstermez. Kadının görevlendirilmesine rağmen genel konulara veya malî konulara önem atfetmesi, evini ilgilendiren ihtiyaçlarını tasarlayıp ailesi için yiyecek ve içecek hazırlayıp çocukları terbiye etme işlerine ilgi duymasına nazaran daha sınırlı kalır. O bakımdan kendisinin özel alım satımları dışında karşılıklı muameleleri hatırlaması oldukça azdır. Kısacası hüküm çoğunlukla görülene göredir. Az ve nadir görülene itibar edilmez; şeriat genele bakar, onu göz önünde bulundurur. Kadınların şahitliğinin zayıflığı ve insanların bu şahitliğe daha az güven duymaları sebebiyle böyle buyrulmuştur. Daha sonra Yüce Allah âyette geçen emir ve yasaklardaki hikmeti beyan etmektedir. O da şudur: Kur'ân-ı Kerîm'in emretmiş olduğu yazma ve şahit tutma emri, Yüce Allah'ın hükmünü yerine getirmede adâlete daha uygundur. Çünkü böyle bir iş doğruluğa daha yakın, yalandan daha uzaktır.²⁷⁹² Vehbe Zühaylî'den anladığımıza göre şahitlerin erkek ya da kadın olması burada verilmek istenen mesajın ana teması değildir. Asıl vurgulanan, şahitliğin düzgün ve adâletli şekilde yapılmasıdır. “Güvendiğiniz kişilerden şahit bulunsun” denilmesi ve kalıcı bir şekilde olması için “yazın” diye emredilmesi bunu açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca Zühaylî günümüzde kadınların malî konularla da ilgilendiğini ancak bunun bu âyetteki hükmü değiştirmedeğini belirtmiştir. Çünkü hükümler daha genel ve çoğunlukta görülen durumlar hakkındadır. Bunlara ilâveten, görevlendirildikleri halde kadınların malî konulara gösterdikleri özen, evlerini ilgilendiren işlere duydukları ilgiye göre daha sınırlı kalır.

Süleyman Ateş ise bu âyette geçen bir erkek yerine iki kadının tanıklık etmesinin, kadının erkekten daha aşağı sayıldığı için olmadığını belirtmiştir. İslâm, kadını erkekle aynı

²⁷⁹²Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akide ve's-Şerî'ave'l-Menhec* (Beyrut: Dâru'l Fikri'l-Muâsır, 1418), 3/ 102-125.

değerde görmüştür. Fakat yaratılış olarak kadın erkekten daha hassastır. Olaylardan daha fazla etkilenir. Çocuklar, evin işleri gibi birçok meşguliyet onun zihnini yorar. Bu hassasiyet ve meşguliyet ona, doğrudan kendisini ilgilendirmeyen işleri unutturabilir. Gerçi âyette unutmaya tâbiri yoktur, şaşırma tâbiri vardır. Bu âyetin şaşırma ile tercüme edilmesi daha uygundur. Çünkü kadın, unutmaktan ziyade heyecan yüzünden şaşırabilir veya erkeklere oranla daha çabuk kanabilir. Çünkü daha hassastır, daha çabuk etkilenebilir. İşte böyle bir durumda şahit sadece bir kadın olursa, borcun tanıklığı tehlikeye düşebilir, hak zayi olabilir. Dolayısıyla bu ihtimalden dolayı Allah, bir erkek şahit yerine iki kadın şahit emretmiş ve bunun hikmetini de “eğer ki birisi şaşırıp unutursa diğeri ona hatırlatsın” diyerek açıklamıştır. Alış veriş, ticaret gibi bunlara benzer işler kadınların asıl görevi değildir. Bunlar daha ziyade erkeklerin işidir. Bunlar gibi hususlarda şahitlik etmek de erkeklerin görevidir. Ama erkek olmazsa bu görevi kadınlar da yapar. Ancak kadın burada asıl görevi dışında ağır bir sorumluluk yüklenmektedir. Erkeğe ait olan bir görevi bir tek kadına yüklemek, onun için ağır bir yük olur. Bunun için bu görev iki kadına verilmektedir. Bu durum erkeklerin tanıklık yapabilecekleri meselelerdedir. Doğum, süt emzirme gibi kadınlarla ilgili hususlarda bir kadının şahitliği bile yeterlidir. Bazılarına göre kadınlar, had, ceza ve kısas gibi konularda şahitlik yapamazlar, ancak mal, nikâh, köle azadı, doğum, süt emzirme gibi davalarda tanıklık edebilirler. Fakat bu görüşü destekleyecek bir hadis veya sahabî sözü yoktur. Burada Süleyman Ateş de İzzet Derveze gibi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu meseleyi inceleyip, Kur'ân ve hadise göre kadının her konuda şahitlik yapabileceğini söylediğini aktarmıştır. Süleyman Ateş bir erkek yerine iki kadın şahit olmasını, zaten çocuklar, ev işleri gibi birçok sorumluluğu olan kadınlara bir de şahitlik gibi ağır bir yük yüklememek için olduğunu söylemiştir. Zaten şahitlik yapılacak hususlar kadınların değil erkeklerin asıl görevidir. Kadınlara birçok aslî görevlerinin üzerine bir de şahitlik yapma sorumluluğu yüklediği zaman, unutmaya ihtimallerinin olabileceğinden ötürü bir erkek yerine iki kadın şahit emredilmiştir.²⁷⁹³ Yani Süleyman Ateş'e göre bu âyette erkek kadından daha değerli olduğu için böyle bir şey söylenmemiştir. Aksine kadına verilen değerden ötürü yükünü daha da ağırlaştırmamak için bir yerine iki kadının şahitlik yapması söylenmiştir. Aslında bu, kadınlar için bir kolaylıktır. Zaten sorumluluğu çok fazla olan kadınlara bir de aslî görevleri olmayan şahitlik eklenince çok ağır yükümlülük altına girerler. Müfessir İslâm'ın kadını erkekle aynı değerde gördüğünü belirtmiş ve bu âyette geçen bir erkek yerine iki kadın şahit gerekmesini kadının erkekten daha aşağı değerde sayıldığı için olmadığına dikkat çekmiştir.

Muğniyye, iki kadının şahitliği tek bir erkeğin şahitliği konumunda olduğu zaman, iki kadını aynı anda bir araya getirmek gerektiğini belirtmiştir ki her ikisi birbirinden duyarak

2793 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/491; Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 1* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 64-65; Süleyman Ateş, *İslâm'da Kadın Hakları*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 70-71; Ateş, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*, 412-413.

şahitlik yapacağı için şehâdet görevini yerine getirsinler. Eğer ki birisi bir şeyi unutursa diğeri hatırlatır. Eğer biri yapmaz da diğeri onun yapması gerekeni yaparsa o zaman her ikisinin bir diğerrinin şahitliğini tamamlaması gerekir. Eğer فَتْدَكْرَها /Fetüzekkirahâ deseydi o zaman mana birincisi unutmasın ki ikincisi hatırlatmasın anlamına gelirdi. Böylece birincisi “unutan” ikincisi “hatırlatan” olmuş olurdu. Ancak murat edilen bu değildir. Burada istenilen şey her ikisinin birbirlerine hatırlatmasıdır. Eğer şahitler erkekse, hepsi bir arada olmaması gerekir. Kadın şahitlerin ise hepsi bir arada bulunması gerekir. Peki, neden iki kadının şahitliği bir erkeğe denk tutulmuştur? Buna birkaç cevap verilir -Kadınlar zayıf akıllıdır. -Bazı müfessirler demiştir ki kadınlar yumuşak bir mizaca sahiptir. Eğer bu söz sahih olsaydı o zaman bütün yumuşak mizaca sahip olanların yarım şahit olması gerekirdi. Erkek bile olsa yumuşak mizaca sahip olanların yarım şahitlik yapması gerekirdi. O zaman sıcak/güçlü mizaca sahip olanlar, kadın bile olsa tam şahitliğe sahip olurlardı. Görüşlerin en kabul edilebilir ise şudur: Genellikle erkekler kendi görüş ve duygularına kadınlardan daha fazla hakim olabilir. Doğru olan ise, buradaki hikmeti bilmesek bile nassı uygulamamız yönündedir. Ancak yargıç bazen tek bir kadının şahitliğini kabul edebilir. Çünkü onun yaptığı şahitlikle, onun söylediği sözlerle on tane âdil olmayan, sözüne güvenilmeyen erkeğin şahitliği yerine tek bir kadının şahitliği ile hükme varabilir. İşte böyle durumlarda, yargıcın davada bilgiye dayanarak konusuna, ipuçlarına ve karinelere göre hüküm vermesi gerekir. Eğer ki bu ipucu tek bir kadının şahitliğinde bile geçiyorsa ve karar verme sürecinde etkiliyse, yargıç tek bir kadının şahitliğiyle bu konuyu kapatabilir.²⁷⁹⁴ Şif müfessir Muğniyye, Sünnilerden farklı olarak gerekirse bir kadının on tane sözüne güven olmayan erkeğin yerine şahitlik yapmaya yeterli olacağını söylemiştir. Yani burada önemli olan, kimseye herhangi bir konuda haksızlık yapılmaması, adâletsizlik olmamasıdır. Gerekli durumlarda -eğer uygun koşulları sağlıyorsa- kadınlar da şahitlik yapabilir. Yeter ki -ortada bir sorun varsa bu, adâletli bir şekilde çözülsün.

3. Geleneksel ve Çağdaş Tefsirlere Göre İki Kadın Şahidin Bir Erkek Şahide Denk Tutulmasının Nedenleri:

Bu başlık altında iki kadın şahidin bir erkek şahide denk tutulmasının -incelediğimiz geleneksel ve çağdaş tefsirlerde bahsedilen- nedenlerine kısaca yer vereceğiz.

a. Geleneksel Tefsirlerde

Mâtürîdî: Kadınlar yaratılıştan yanılma, gaflet etme, akıl ve dini yükümlülük eksikliği gibi özellikler taşır.

Zemahşerî: Kadınlardan biri şaşırarak şahitliğe imkân bulamazsa, diğeri ona hatırlatır. Ama bu ‘iki kadın bir araya geldiğinde bir erkek konumunda olurlar’ anlamına gelmez.

²⁷⁹⁴Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîrül-Kâşif* (Beyrut: Dârü'l-Envâr, ts.), 1/447.

Râzî: Kadınlar yaratılıştan gelen yapılarında “unutma”ya meyillidir. İki kadının birlikte unutulması, bir tanesinin unutulmasından daha uzak bir ihtimaldir. Bu yüzden, biri unutulduğunda diğerinin ona hatırlatması için, iki kadın bir erkeğe bedel sayılmıştır.

Kurtubî: Burada her hangi bir neden belirtmemiştir.

Tabersî: Kadınlar erkeklere göre daha unutkanlıktır.

b. Çağdaş Tefsirlerde

Abduh-Reşîd Rızâ: Kadınlar malî ve benzeri işlerle çok fazla ilgilenmedikleri için böyle konularda hafızaları zayıf olur. İnsanların hafızaları ilgi ve uğraşı alanlarında daha güçlüdür.

İzzet Derveze; Kadın, ilgi alanı, doğası ve cinsiyeti gereği ekonomik vb. faaliyetlerle çok fazla ilgilenmez. Çoğunlukla ev işleri, çocuklarla meşgul olur. Bu sebeple bu konuları unutulması erkeklere nazaran daha yüksek olasılıklıdır.

Vehbe Zühaylî: Malî ilişkilere ve benzeri işlere kadınların fazla önem vermemesi sebebiyle kadınların bu hususlara dair bilgileri sınırlı, tecrübeleri azdır. Bu yüzden unutulma ihtimalleri daha yüksektir.

Süleyman Ateş: Yaratılış olarak kadın erkekten daha hassastır. Olaylardan daha fazla etkilenir. Çocuklar, evin işleri gibi birçok meşguliyet onun zihnini yorar. Bu hassasiyet ve meşguliyet ona, doğrudan kendisini ilgilendirmeyen işleri unutturabilir. İşte kadının bu unutulma ihtimalinden dolayı, Allah, bir erkek şahit yerine iki kadın şahit emretmektedir.

Muğniyye: Genellikle erkekler kendi görüş ve duygularına kadınlardan daha fazla hâkim olabilir.

Sonuç

İncelediğimiz tüm müfessirler bu âyette bir erkek yerine iki kadının emredilmesinin asıl sebebinin şahitlikte herhangi bir hata, eksiklik olmaması için olduğunu söylemiştir. Yani burada esas vurgulanan adâlettir. Kimseye haksızlık yapılmaması için gösterilen özendir.

Bütün bu açıklamalardan anladığımız göre, “Allah erkekleri kadınlardan daha üstün yaratmıştır bu sebeple bir erkek şahidin yerini iki kadın şahit doldurabilir” yorumu oldukça yersizdir. Dikkatle incelendiğinde âyetin özellikle vurguladığı nokta, kimsenin hakkının yenmemesi, adâletsizlik olmamasıdır. Geleneksel tefsirlere baktığımızda bir erkeğe-iki kadın denilmesinin sebebi; Kadınların yaratılış itibarıyla erkeklere nazaran unutmaya daha yatkın olmaları, çağdaş tefsirlerde ise; kadınların erkeklere göre daha hassas olup olaylardan fazla etkilenmeleri ve asıl görevleri olmaması sebebiyle malî ve buna benzer işlerle çok meşgul olmadıkları için unutulma ihtimallerinin yüksek olmasıdır. Ayrıca şahitlik yapmak ağır bir sorumluluk olduğu için bütün tefsirlerde kadınlara bu görev verilmeyerek yüklerinin hafifletildiği vurgulanmıştır. Geleneksel tefsirlerde âyetin kadın şahitlerle ilgili kısmı çok fazla yer teşkil etmezken, çağdaş tefsirlerde zamanla değişen kültürel ortamdan dolayı “neden bir erkek yerine iki kadın şahit olması gerektiğinin” açıklamasına yoğunlaşmıştır.

On dokuzuncu asrın çağdaş Müslümanları hukuk, toplum, siyaset, kadınların durumu, çağdaş eğitim, reformlar, Allah, kâinat, insan hürriyeti gibi konulara daha çok ağırlık vermişlerdir.²⁷⁹⁵ Bu sebeple geleneksel tefsirlerde çok fazla derinlemesine açıklama yapılmazken, çağdaş tefsirlerde bir erkek-iki kadın konusu sebepleriyle anlatılmaya çalışılmıştır. Zamanın değişmesiyle gerçekleşen bu sosyo-kültürel değişim, incelediğimiz âyette yapılan yorum farklılıklarına neden olmuştur.

Bütün bunların sonucunda bu âyetin farklı anlaşılmalara müsait bir âyet olduğunu görüyoruz. Kadın-erkek birbirlerinden üstün ya da eşittir diyemeyiz. Günümüzün çağdaş verilerine göre bu âyetin yeniden yorumlanması gerekmektedir.

“Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır”²⁷⁹⁶, “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”²⁷⁹⁷, “Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir”²⁷⁹⁸ âyetlerine göre en âdil şahitliği, erkek ya da kadın değil en sorumlu birey olabilme bilincinde olan, Allah ve kul haklarına en çok dikkat edenler yapabilir. Zaman içerisinde anlaşılmıştır ki, iki kadının şehâdetinin bir erkeğin şahitliğine denk tutulması eğitim ve bilgi düzeyiyle ilgili, geleneksel ve sosyolojik temelli bir olgudur. O günün kadınlarının genel özellikleri icabı ticaret ve borçlar konusunda pratiklerinin olmayışı, o konulara pek âşina olmamalarıyla yakından ilgilidir. Burada önemli olan hakkın kaybolmamasına yönelik alınan tedbirdir. Kısacası âyet, şahitlik müessesini düzenlemek için değil, hakkın kaybolmasını önlemek amacıyla bazı öneriler bildirmek için gelmiştir. Kur’ân âyetlerinde geçen şahitlikten maksat doğrunun, gerçeğin ve adaletin ortaya çıkarılmasıdır. Kur’ân ifadelerinin, vahyin nâzil olduğu dönemdeki sosyal hayatın şartlarını dikkate alarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Şu halde hak kaybını önlemek üzere, tavsiye ifade eden bir âyeti, esas amacından saptırarak, şahitlik müessesini düzenleyen bir âyet gibi değerlendirmek dürist bir yaklaşım değildir.²⁷⁹⁹

Kur’ân-ı Kerîm’den önceki dönemlerde kadınların sosyal hayattaki konuları hakkındaki verdiğimiz bilgilerde görüldüğü üzere, bu âyeti daha doğru anlayabilmek için öncelikle kadının Kur’ân’ın geliş ortamındaki konumunu anlamamız gerekmektedir. “Kadınların durumunun o ortamda nasıl olduğu, Kur’ân ile birlikte kadının nasıl bir değer kazandığı” sorusu üzerinde düşünmek gerekir. Zaten üstünlük ve erdemlilik şahitlikle ölçülebilen değerler değildir. Bunlar çok başka değerlerdir. Ayrıca eşitlik ve adâlet de aynı şeyler değildir. Her eşitlik adâleti getirmez.

2795 Fazlur Rahman, “İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri=Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternatives”, çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar* 4/4(1990), 311-320.

2796 “يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ” (Hucurât, 49/13).

2797 “أَمْ مَنْ هُوَ قَائِمٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَانِمًا يُحَذِّرُ الْأَجْرَةَ وَيُزْجِرُ رَحْمَةً رَبِّهِ فُلٌ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ” (Zümer, 39/9).

2798 “وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَانِمُونَ” (Meâric,70/33).

2799 Sağlam, “Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”, 359-402; Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar*10/4(1997), 249-258.

Kaynakça

Abduh, Muhammed-Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrül-Menâr*. 13 Cilt. b.y.: Heyetü'l-Mısriyye'l-Amme lil-Küttâb, 1973.

Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Ateş, Süleyman. *Gerçek Din Bu* 1. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 8. Basım, ts.

Ateş, Süleyman. *İslâm'da Kadın Hakları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Ateş, Süleyman. *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerîm'den Cevaplar*. b.y.: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Çetiner, Bedrettin. *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2016.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrül-Hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964.

Demircan, Adnan. *Câhiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Muğniyye, Muhammed Cevâd, *et-Tefsîrül-Kâşif*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Envâr, 4. Basım, ts.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîrül-Kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Rahman, Fazlur. "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri = Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternatives". çev. Bekir Demirkol. *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (1990), 311-320.

Sağlam, Hadi. "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 359-402.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl İbnu'l-Hasen, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1427/2006.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîdeve's-Şerî'a ve'l-Menhec*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikri'l-Muâsir, 2. Basım, 1418.

UZUN FİRDEVSİ'NİN FARŞA MANZUM KIRK HADİSİ

Çetin KASKA*

Giriş

Hz. Peygamber'in sözlerinden oluşan hadislerden kırk tanesinin bir araya getirilmesine kırk hadis denilmektedir. Kırk hadis Farsça'da "Çihil", "Çihl" hadis, Arapça'da bazen "Erbaîn", bazen "Erba'ün" hadis ve Türkçe'de "Kırk Hadis" şeklinde zikredilmiştir. Kırk hadislerin toplanması ve şerh edilmesi şu meşhur hadis sebebiyledir: "Her kim benim hadislerimden kırk tanesini ezberleyip başkalarına da öğretirse, kıyamet gününde Allah onu bilginler ve fakihler arasında diriltsin." Birçok âlim Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak, O'nun hadisi şerifinde beyan ettiği mükâfata ulaşmak, şehitlerle birlikte haşredilmek ve istediği cennet kapısından girmek, dini hayatı sosyal açıdan inceleyebilmek, rahmetle anılmak, dua almak düşüncesiyle kırk hadis şerh, tercüme ve tertip etmiştir. Kırk hadisler uzun süre mensur olarak kaleme alınmış, İran ve Türk edebiyatlarında ilk başlarda manzum-mensur karışık olarak düzenlenmiştir. İran edebiyatında manzum ve Arap edebiyatında mensur kırk hadisler çoğunluktadır. Arapça 250 ve Farsça 50 kadar kırk hadis bulunduğu söylenmiştir. Bu türe Türkler çok değer vermiştir. Türk edebiyatında daha çok manzum ağırlıklı kırk hadisler yazılmıştır. Türk kültür ve edebiyatında kırk hadisler ilmî çevrelerde mensur ve edebî çevrelerde de manzum olarak kalem alınmıştır. Farsça yazılan en meşhur kırk hadisi Mollâ Câmî kaleme almıştır. Manzum yazılan bu esere birçok nazire yazılmıştır. Fıkıh ve hadisle meşgul olan âlimler arasında zamanla kırk hadis derlemek bir gelenek haline gelmiştir. Kırk hadis türü hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkmış, İslam dünyasında ilk kırk hadisi Abdullah b. Mübârek yazmıştır. Bu türün en iyi örneklerini Nevevî, İbnü's-Salâh ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler kaleme almıştır. Kırk hadisler manzum ve mensur veya mazum-mensur karışık olarak yazılmaktadır. Nevevî ve Câmî'nin eserleri çok sayıda tercüme ve telif esere kaynaklık etmiştir.²⁸⁰⁰

* Dr. Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü/cetinkaska@hotmail.com ORCID: orcid.org/0000-0002-1168-5522

²⁸⁰⁰ Abdülkadir Karahan, *İslam- Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954), 5-136; Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2010), 94-101; Metin Akkuş, *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2006), 126-127; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 270-71; Çetin Kaska, "İdris-i Bitlisî'nin Farsça Manzum Kırk Hadisi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/2 (2020), 151-162.

Kırk hadîs derlemelerinin hemen hepsi sahîh hadîslerden oluşturulmamıştır. Bazı derlemelerde zayıf ve uydurma rivayetler bulunmaktadır. Kırk hadîslerde konu sınırlaması olmadığından âlimler ahlak ve dua, namaz, hac, zekât, ilim, siyaset, içtimâî ve ahlakî hayat, bir kavim, bir bölge veya bir şehrin fazileti, cihat, dünyevî uğraşlar, tasavvuf ve tarikat, Hz. Peygamber ve ashabi, İslamın şartları, Kur'ân'ın faziletleri, hukuk, tıp, ziyaret, salât u selâm, mizah, ahlakî mevzular, itikadî ve fikhî hükümler, Kur'ân okuma ve oruç tutma gibi konular hakkında kırk hadîs derlemişlerdir. Kırk hadîslerde her zaman hadîslerin kırk olması beklenilenebilir. Nevevî'nin el-Erbaûn eseri kırk iki hadîsten oluşmaktadır. Kırk hadîsler Türk edebiyatında hilye, siyer ve mevlid gibi en fazla işlenen dinî türlerden biridir. Bu alanda Fuzûlî, Ali Şîr Nevâî, Fevrî, Mustafa Ali Efendi, İsmail Ankaravî, Nâbî, İsmail Hakkı Bursevî, Usûlî, Merdumî, Âşık Çelebî, Latîfî Çelebî, Vâli-i Kadîm, Müstakimzâde, Feyzî-i Kefevî, Hikmetî, Münif Mustafa Efendi, İshak Hocası Ahmed Efendi, Sehmî Mehmed Çelebi, Osmanzâde Ahmed Tâib, Mehmed Şâhî, Hâkânî, Taşköprizâde Kemâleddin, Nev'î gibi kimseler eser kaleme almıştır. Osmanlı'da kırk hadîslerin dışında az da olsa 100 hadîs tercümelere bulunmaktadır. Latîfî'nin *Subhatü'l-Uşşak* adlı eseri bu türden eserlerin en başarılı örneğidir. Kırk hadîslerin Osmanlı medreselerinde yardımcı ders kitabı olarak okutulmasından dolayı bu eserler daha çok Arapça olarak yazılmıştır. Kırk hadîs türünün en zengin örnekleri Türk dili ile verilmiştir. Bu tür Türk edebiyatında özellikle XVI-XVII yüzyılları arasında çok ilgi görmüştür.²⁸⁰¹

1. Uzun Firdevsî'nin Hayatı

1453'te Edincik'te doğan, Firdevsî-i Rûmî ve Firdevsî-i Tavîl adlarıyla da anılan şairin asıl adı Şerefeddin Mûsâ'dır. *Teşhîsü'l-İnsân* adlı eserinde adı Orhan b. Genek olarak geçmektedir. Hacı Genek Bey'in oğlu olan Firdevsî eserlerinde hayatı hakkında önemli bilgiler vermiştir. Hacı Genek Bey, İstanbul fethine katılmış, yaptığı hizmetler karşılığında Edincik zeâmet olarak kendisine verilmiştir. Fatih Sultan Mehmed, II. Bâyezîd ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde yaşayan Firdevsî köklü bir aileye mensup olup, soyu Alaaddîn Keykûbâd dönemine kadar uzanmaktadır. Firdevsî'nin büyük atası Gazi Genek, Sultan Alaaddîn Selçûkî'ye hizmet etmiş, 1299'da Osman Gazi, Bilecik'i ele geçirince ona intisap etmiştir. Gazi Enek kendisine dirlik olarak verilen Sultanöyüğü'nde bir cami ile hamam yaptırmıştır. Bazı kaynaklarda Bursalı olduğu söylenmiş, ancak büyük ihtimalle bu öğrenimini Bursa'da yapmasından kaynaklanmıştır. Hayatı Edincik, Bursa, Manisa ve İstanbul'da geçmiştir. Simavlı Nakşî şeyhi Abdullâh-i ilâhî'nin müritlerindedir. Ölüm tarihi belli olmayan şairin 1517'den sonra vefat ettiği rivayet edilmiştir.

²⁸⁰¹ Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000), 98-190; M. Yaşar Kandemir, "Kırk Hadis" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 567-70.

Tasavvufa ilgi duyan ve aruzu Bursalı Melihî'den öğrenen Firdevsî'ye tezkireciler şair olarak bir önem vermemiştir. Firdevsî çağdaşlarının aksine sade bir dil kullanmıştır.²⁸⁰²

2. Uzun Firdevsî'nin Eserleri

Edebiyat, tıp, felsefe, tasavvuf, astroloji, astronomi, hadîs vb. gibi alanlarda 72 eser yazan Firdevsî'nin bazı eserleri günümüze ulaşmamıştır. Eserleri: 1-*Süleymannâme: Süleymannâme-i Kebîr* adıyla bilinen bu manzum-mensur karışık eser II. Bâyezîd'e ithaf edilmiştir. Eser Fatih Sultan Mehmed döneminde Balıkesir'de yazılmaya başlanmıştır. Dinî hikâye ve rivayetlerle dolu olan bu eserin yazımının elli yıl sürdüğü ifade edilmiştir. 2-*Kutb-nâme: Mesnevi tarzında yazılan bu eserde Midilli baskını anlatılmıştır. 1503'te yazılan bu esere Kıssa-i Cezire-i Midilli de denilmiştir. 3-Da'vet-nâme: Astronomi ve gizli ilimler hakkında olan bu mensur eser 1487'de Balıkesir'de yazılmıştır. Sekiz bâbdan oluşan bu eser Arapça ve Farsça eserlerden derlenerek hazırlanmıştır. 4-Münâzara-i Seyf ü Kalem: Manzum-mensur karışık olan bu eser 1486 veya 1502'de kaleme alınmıştır. Eserde kalem ve kılıcın yaptığı münazara anlatılmıştır. 5-Kıssa-nâme-i Süleymân Aleyhisselâm: Eserde Hz. Süleyman kıssası anlatılmıştır. 6-Silahşör-nâme: On altı bâbdan oluşan bu eser Farsça'dan tercüme edilmiş ve Ahmed Paşa sunulmuştur. Eserde silahlar anlatılmıştır. 7-Satranç-nâme: Satranç oyunu hakkında olan bu eser 1503'te Balıkesir'de telif edilmiştir. Sekiz bâbdan oluşan eser manzum-mensur karışık bir tarzda yazılmıştır. 8-Tercüme-i Câmeşûy-nâme: On bâbdan oluşan bu eser Nasîreddîn-i Tûsî'nin aynı adlı eserinin tercümesidir. Eser 1508'de tamamlanmıştır. 9-Tuhfetü'l-Hâdî: Manzum-mensur karışık bir tarzda yazılan bu eser Hazine Darbaşı Ali Ağa'nın oğlu Mehmed Bey'e ithaf edilmiştir. 10-Hayât u Memât: Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edilen bu manzum-mensur karışık risale otuz bâbdan oluşmaktadır. 11-Hâcî Bektâş Velî Vilâyet-nâme'si: Eserde Hacı Bektaş Velî'nin hayatı manzum olarak anlatılmıştır. 12-Teşhîsü'l-İnsân: Ahmed Paşa'ya ithaf edilen bu eser 1481'de Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 13-Pend-nâme-i Eflâtûn: Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edilen bu eser sağlık ve temizlik hakkındadır. 14-Firâset-nâme: Balıkesir'de II. Bâyezîd'in cülusundan önce yazılmıştır. 15-Tecnisât-i Süleymân u Belkıs-nâme: 20.000 beyit ve dört ciltten oluşmaktadır. 16-Hadîs-i Ahsen. 17-Tâlî-i*

²⁸⁰² Orhan Köprülü, "Uzun Firdevsî" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 127-29; Fatma Büyükkarcı Yılmaz, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (2013) (<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/firdevsi-serefeddin-musa-uzun-firdevsi>); Himmet Büke, "Firdevsî-i Rûmî, Hayatı ve Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler" *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/13, (2015), 481-501; Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2010), 415-16; Ahmet Tanyıldız, "Uzun Firdevsî ve Münâzara-i Seyf ü Kalem'i" *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 22/1, (2007), 163-188; Atâ Çatıkkaş, "Türk Firdevsî'si ve Süleymannâme-i Kebîr", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 25/1, (1983), 169-178.

Mevlûd-i Kebîr. 18-Şerh-i Hadîs-i Erba'în: Bu eser hakkında aşağıda bilgi verilecektir. 19-Kitâbü'l-Mevâ'iz. 20-Kur'ân-ı Kerîm'den Tefeûle Dâir Bir Risâle. 21-Gülistân. 22-Barak Baba Risalesi.²⁸⁰³

3. Uzun Firdevsî'nin Farsça Manzum Kırk Hadîsinin Nüshaları

Türkiye kütüphanelerinde Firdevsî'ye ait olan iki manzum Farsça kırk hadîs nüshası bulunmaktadır. 1-İstanbul Millet Kütüphanesi Nüshası: Bu nüsha kurşun kalemle yakın dönemde yazılmıştır. Hangi nüsha örnek alınarak yazıldığı belli değildir. Eserin demirbaş numarası AEF/000006, varak sayısı 5, satır sayısı 16 ve hattı taliktir. Nüshanın istinsah tarihi ve kâtibi belli değildir.

Nüshanın Başı:

سپاس بی قیاس مزینتی را که مجلس آسمان را به مصابیح نجوم مزین ساخته...

Nüshanın Sonu:

در بلا هست دایما بدخوی * بگذر گر تو خوی بدواری

2-Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu Nüshası: Eser 226-227 varakları arasındadır. Eserin demirbaş numarası 2846/9, satır sayısı 52, kâğıdı aharlı, hattı talik ve cildi kahve renklidir. Arapça hadîsler kırmızı ve Farsça manzum beyitler siyah yazılmıştır. Nüshanın kâtibi ve istinsah tarihi belli değildir. Bu nüshanın 226a-226b varakları arasında Mollâ Câmî'nin yarım kalmış kırk hadîsi de bulunmaktadır.

Nüshanın Başı:

سپاس بی قیاس مزینتی را که مجلس آسمان را به مصابیح نجوم مزین ساخته...

Nüshanın Sonu:

در بلا هست دایما بدخوی * بگذر گر تو خوی بدواری

4. Uzun Firdevsî'nin Farsça Kırk Hadîsi

Firdevsî'nin kırk hadîsinde mensur bir mukaddime bulunmaktadır. Bu bölümde Firdevsî Allah'ı ve Peygamber'i övgü ile yâd etmiştir. Firdevsî daha sonra bir rubâi yazarak Allah'tan günahlarını affetmesini ve kendisini cennetine koymasını istemiştir. Firdevsî kırk hadîs derleme faaliyetinin ilham kaynağı olan hadîsi nakledikten sonra bir müridinin herkesin kolayca ezberlemesi ve hayır dua ile hatırlanmak için Farsça kırk hadîs yazmasını istediğini ve bunun neticesinde 957'de adı geçen eseri manzum olarak kaleme aldığını ifade etmiştir. Eserde kırk hadîs ve bu hadîslerin tercümesi olan seksen beyit yer almaktadır. Beyitler kıta nazım şekliyle yazılmıştır. Firdevsî hadîslerin ilk önce Arapçalarını vermiş, daha sonra iki beyitle hadîsleri Farsça olarak tercüme etmiştir. Farsça manzum kırk hadîs yazan şairlerin çoğu gibi Firdevsî de eserini Mollâ Câmî'nin kırk hadîsinden etkilenecek yazmıştır. Mollâ Câmî gibi fa'ilâtün mefâ'ilün

²⁸⁰³ Orhan Köprülü, *DİA*, 127-29; Fatma Büyükkarcı Yılmaz, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*; Himmet Büke, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 481-501; Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, 415-16; Ahmet Tanyıldız, *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 163-188; Atâ Çatıktaş, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 169-178.

fa'ilün vezniyle eserini yazan Firdevsî, eserde sade, basit ve akıcı bir dil kullanmış, ağır, uzun ve girift cümlelere yer vermemiştir. Firdevsî'nin seçtiği hadislerin çoğu Câmî'nin eserinde bulunmamaktadır. Firdevsî bu yönüyle Câmî'den ayrılmıştır. Aşağıda Firdevsî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu'nda bulunan Farsça manzum kırk hadîsinin metni yazılmış ve Türkçe tercümesi yapılmıştır (nr. 2846/9, vr.226a-227b):

بسم الله الرحمن الرحيم
سپاس بی قیاس مزیتی را که مجلس آسمان را به مصابیح نجوم مزین ساخته و کوی خُرشید را به چوگان قدرت در میدان فلک پر
زینت از مشارق تا به مغارب باخته و درود متواتر که بر مثال عود و عنبر مشام جان را معطر می سازد. بر آن شمع دلفروز بزم
هذا که پرتو نور جلالش ازین عالم مثال ظلمت کفر و ضلال را برداشت اعنی تحیات صافیات و صلوات زاکیات بر محمد
مصطفی صلی الله علیه و سلم و آل و اصحاب او باد. اما بعد چنین می گوید مقرر این خطاب و محرر این کتاب احقر عباد الله
الغفار فردوسی آثم و گناه کار. رباعی:

یارب چون گویند مرا فردوسی *آمرز گناهم مکن از دوزخیان

یعنی که ز الطاف عمیمت فردا* فردوس بدیدار نصیبم گردان

که چون حدیث من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً من امر دینها حشره الله تعالی يوم القيامة فقیها عالماً. مریدم خواستم که خالصاً الله
این چهل حدیث را بزبان پارسی باشم شرح دهم که هر کس بحفظش رغبت آرد و مرا به داعی خیر یاد دارد. تاریخ:

نهد و پنجاه ز هجرت رفته بود* هفت دیگر وز محرم هفته بود

در زمانی کز برای یک دعا * شرح نظم این حدیثان گفته بود

Gökyüzü meclisini yıldız kandiliyle süsleyen ve güneş mahallesini kudret çevgeniyle felek meydanında doğudan batıya kadar güzelce ziynetlendiren, tütsü ve amber gibi can damarına sürekli esenlik bağışlayan süsleyiciye hadsiz hamd olsun. Bu âlem-i misalden dalet ve küfür karanlığını cemalinin nurunun ışığıyla kaldıran meclisin gönül yakan mumuna, yani Hz. Muhammed (s.a.v)'in, âlinin ve ashabının üzerine safların hayır duası ve dürüstlerin salavatı daimi olsun. Gelelim sadede, bu hitabı anlatan ve bu kitabı yazan Allah kullarının en hakîri, günahkârı ve suçlusunu Firdevsî şöyle diyor: Rubâî:

Ey Allah'ım, bana Firdevsî denildiği için günahımı bağışla ve beni cehennem ehlinde eyleme.

Yani, kıyametten sonraki gün kâmil iyiliklerin neticesinde cenneti görmeyi bana nasip et.

"Kim bu kırk hadîsi ümmetime ezberletirse/öğretirse büyük mükâfatta nail olur. Allah kıyamet günü onu âlimler ve fakihlerle birlikte diriltir." Hadîsine binaen müridim halis bir niyet ile bu kırk hadîsi herkesin ezberlemesi için ve beni hayır dua ile hatırlamaları için Farsça olarak şerh etmemi istedi. Tarih:

Hicretten 957 yıl geçmişti ve Muharrem ayının yedinci günüydü.

Bir dua için o zaman bu hadîslerin nazım olarak şerhi söylendi.

لکل شیء صقالة وان صقالة القلوب ذکر الله تعالی صدق

گفت تیغ زبان کشیده رسول * که برو دایماً سلام خدا

هست صیقل برای هر چیزی * صیقل قلب ذکر نام خدا

1-"Her şeyin bir cilalayıcısı bulunmaktadır. Kalbin cilalayıcısı da zikrullahtır."

Allah'ın daima selamı üzerine olsun Peygamber kılıç dil uzattı dedi.

Her bir şey için cila vardır. Kalbin cilası Allah'ın adını zikretmektir.

طَلِبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ

جستن علم چون فریضه شد * بر همه مسلمه و مسلم هم

روز و شب کوش گر خردمندی * تا شوی در جهان بعلم علم

2-"İlim talep etmek, her Müslüman erkek ve kadın için farzdır."

İlim talep etmek bütün Müslüman erkek ve kadına farz oldu.

Eğer akıllıysan cihanda âlem ilmi öğrenmek için gece ve gündüz çabala.

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

مسلم آنست که ز دست و زبانش * شود ایمن همه مسلمانان

ای برادر چو هست روز سوال * این میازار و هم مرنجان آن

3-"Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların emin olduğu kişidir."

Müslüman elinden ve dilinden bütün Müslümanların emin olduğu kimsedir.

Ey kardeş, madem hesap günü var, onu bunu incitme ve üzme.

لَا يَجْتَمِعُ الشُّعْ وَالْإِيمَانُ فِي قَلْبٍ عِنْدَ أَبَدًا

مشو ای دوست زینهار بخیل * کین چنین گفت شمع بزم هدی

نکنند جمع بخل و ایمان را * در دل بنده اش خدا ابدأ

4-"Cimrilik ve iman hiçbir zaman bir kulun kalbinde bir arada bulunmaz"

Ey arkadaşı, sakın cimrilik etme, çünkü doğru yolu gösteren meclis kandili böyle buyurdu.

Allah asla kulunun gönlünde iman ile cimriliğe birlikte yer vermez.

من احتقر عالماً فهو منافق وملعون في الدنيا والآخرة

هر که تحقیر کرد عالم را * رفت دینش ز دست و شد کافر

در دو عالم لعین و ملعون شد * در جهان نیست آنچنین جوهر

5-"Bir âlimi kim küçümserse o dünyada ve ahirette lanetlenmiş, münafık olmuştur."

Her kim âlimi tahkir ederse, dini elden gider ve kâfir olur.

Her iki âlemde kovulur ve lanetlenir, çünkü cihanda öyle bir cevher yok.

الجنة دار الاسخياء

چون بهشت دار اهل سخا * پیشه کن پیشه کن سخاوت را

بذل و ایثار کن برای خدا * تا بیایی تو نیز جنت را

6-"Cennet, cömertlerin yeridir."

Cennet cömert ehlinin yurdu olduğu için cömertliği meslek edin, meslek edin.

Sen de cenneti kazanmak için Allah için başışla ve ihsanda bulun.

مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي

هر که قبر نبی زیارت کن * واجب آمد شفاعتی گردان

یا الهی بحق تربت او کن * نصیبم زیارتت گردان

7-"Benim kabrimi kim ziyaret ederse şefaati ona vacib olur."

Her kim Peygamber'in kabrini ziyaret ederse, O'nun şefaatine nail olur.

Ey Allah'ım O'nun türbesinin hakkı için seni ziyaret etmeyi bana nasip et.

الصبر نصف الايمان

مؤمن صبر نصف ایمانست * تا توانی به هم مشو از غم

نصف ایمان تو درست شود * گر کنی صبر بر بلا و الم

8-"Sabır, imânın yarısıdır."

Ey inananlar, sabır imanın yarısıdır. Elinden geldiğince kedere giriftar olma.

Eğer bela ve kedere sabredersen, senin imanının yarısı kurtulur.

الإمانة تجر الرزاق والخيانة تجر الفقر

Karferma be xod amant ra * ta ke rozi rsd tra br kf
çon be droşı ve be fqr kşd* az xıant همیشه گیر طرف

9- "Emanet rızkı, hıyanet ise fakırlığı celbeder."

Elne azığının ulaşması için kendine emaneti korumayı öğütle.

Hıyanetten daima kaçın çünkü hıyanet fakirlik ve yoksulluğu celbeder.

من نصر اخاه بظهر الغيب نصره الله في الدنيا والآخرة

hr ke gıyb gşd yar ve meın * ba axot tab dr ایمان
dr do ealm meın av bşd * mstcan ve mğıth ans ve çan

10- "Gizlice her kim kardeşine yardım ederse, Allah da dünya ve ahirette ona yardım eder."

Her kim gizlice kardeşine yardımcı olursa ve yardım ederse, imanı parlar/ sarsılmaz.

Her iki âlemdede insanların ve cinlerin yardımına koşan Allah, ona yardım eder.

ترك الدعا معصية

hest trk dca z çrm ve gñah * ta tavanı dca kn ve zarı
nıst yarı şfıçı həmçv dca * ke be eçz andrt کند یاری

11- "Duayı terk etmek mâsiyettir."

Duayı terk etmek günah ve cürümdür. Elinden geldiğinde dua et ve yakar.

Senin içindeki aczine yardım edecek dua gibi şefkatli başka bir yâr yok.

كفارة الذنوب الندامة

çvnce kfare dñvov amd * bışhe kn daima ndamt ra
rov ve şvb az gñah kn tobe * ta şvı eçrç bçr çrmt ra

12- "Günahların kefareti pişmanlıktır."

Günahlarına kefaret olması için daima pişmanlığı meslek edin.

Rahmet deryasından nasiplenmek için gece ve gündüz günahahtan dolayı tövbe et.

صَدَقَةُ السِّرِّ نُطْفَى غَضَبِ الرَّبِّ

be to gr mı rsd bla ve çvb* ke همه کس ازین آمین بادا
صدقه می کن و کنش در سر * کین نشاند آتشین خشم خدا

13- "Gizli verilen sadaka, Rabb'in gazabını söndürür."

Herkesin bızâr olduğu bela ve gazap sana erişirse,

Sadaka ver ve bunu alışkanlık haline getir, çünkü bu Allah'ın gazap ateşini söndürür.

وَجِبَتْ مَحَبَّةُ اللَّهِ عَلَى مَنْ أَعْضَبَ فَحَلْمٌ

vçb amd mçbt vçb * br kşı ko boçt xşm ve çvb
br dbarı bğrd ve gşd ve çlvım * həmçnake broz eış ve çrb

14- "Öfkelenikten sonra yumuşak davranan kimseye Allah'ın muhabbeti vacip olur."

Öfkelenen ve kızan bir kimseye muhabbet vacip oldu vacip.

Eğlence ve sevinç günü gibi sabırlı ol ve yumuşak davran.

السخی فی جوار الله و انا رفیقہ

فخر عالم نبی علیہ السلام * السخی گفت فی جوار الله
هم رفیقش منم همیشه دیار * هر که ممسک علیہ نار الله

15- "Cömert kimse Allah'ın yanındadır, ben de onun dostuyum."

Âlemin kıvancı Hz. Peygamber (s.a.v) dedi: "Cömert kimse Allah'ın yanındadır.

Ben de daima o kimsenin dostuyum. Kimin elisiktysa Allah'ın yakıcı ateşinde yanar.

البخیل فی النار و رفیقہ ابلیس

تو بخیلی مکن که هست بخیل * دوزخی و رفیق او ابلیس
زینهار ای توانگر از خستت * چون سیدی مقام و یار خسیس

16- "Cimri olan kimse ateştedir ve arkadaşı da İblis'tir."

Sen cimrilik etme, çünkü cimri cehennemliktir ve arkadaşı da İblis'tir.

Ey kudretli, pinti yâr ve rütbe sahibi önderden kaçtığın gibi cimrilikten sakın.

الا انّ الکذب یسؤد الوجه

بشو آگه شنو که قول دروغ * بدرستی سیاه روی کند
راست گو باش ورنه شو خاموش * هر که کذاب به که دم نزنند

17- "Dikkat edin, kesinlikle yalan, insanın yüzünü karartır."

Dikkat et, yalan sözün kesinlikle yüzü kararttığını işit.

Doğruyu şöyle yoksus susmayı tercih et. Yalancının konuşmaması daha iyidir.

عذاب القبر من الغيبة و النميمة

از سخن چینی بر حذر می باش * نیز با کس مگوی غیبت کس
که ازین هر دو شد عذاب قبر * گر خرد داری این حدیثت بس

18- "Kabir azabı, iftira ve gıybettendir."

İftira atmaktan sakın, ayrıca kimseye kimsenin dedikodusunu söyleme.

Kabir azabı bu ikisinden kaynaklanmaktadır, eğer akıl sahibiyisen bu hadîs kâfidir.

علم الايمان الصلاة

شد علامت نماز ایمان را * روز و شب در ادائش شو قایم
سر مه پیچ از ادای فرض خدا * که بسر پیچ می شوی آثم

19- "İmanın nişanesi namazdır."

Namaz imanın nişanesidir, gece ve gündüz daima kıl.

Allah'ın koyduğu farzı yerine getirmekten geri durma, geri durmakla günahkâr olursun.

الرجل بلا صديق كشمال بلا يمين

چونکه چون دست راست می باشد * سعی کن دوستی بدست آور
که بود در غم و پریشانت * غم گسارت همیشه و غمخوار

20- "Arkadaşsız kimseler sağ tarafı olmayan sol el gibidir."

Sağ el gibi olduğu için bir dost bulmaya çalış.

Dost keder ve üzüntüde daima dert ortağın ve gerçek arkadaşın olur.

النظافة من الايمان

چون نظافت آیت از ایمان * چو همیشه نظیف باش تنظیف

شوی با آب توبه ریم گناه * تا شوی پاک همچو آب تنظیف

21- "Temizlik imandandır."

Temizlik imanın alametidir, bu yüzden daima temizliğe önem ver.

Temiz su gibi pâk olana kadar tövbe suyu ile günah kirinden arın.

الكاسب حبيب الله

همتت صرف کن بکسب حلال * چونکه کاسب بود حبيب الله

دور باش از معطلی زینهار * سعی کن با محصلی هر گاه

22- "Helalinden kazanan Allah'ın dostudur."

Gayretini helalinden kazanmak için sarf et, çünkü çalışanı Allah sever.

Aman! Oyalanmaktan uzak dur, kısacası her zaman çabala.

من ترک سنتی فلیس من امتی

هر که او کرد ترک سنت من * نیست از اتم بگفت نبی

سنتش را اکبر بگیري * روز محشر شفاعتش یابی

23- "Benim sünnetimi kim terk ederse, benden değildir."

Peygamber dedi: Her kim benim sünnetimi terk ederse, ümmetinden değildir.

O'nun sünnetini büyük bilersen, mahşer günü şefaatine nail olursun.

انتظار الفرج بالصبر عبادة

منتظر بودن تو بر شادی * با صبر بر بلا و بر غصه

باز گویم بگوش جان بشنو * هست عین عبادت القصة

24- "Hayırlı akıbeti sabırla beklemek ibadettir."

Senin sevinç, bela ve keder karşısında sabır ile beklemen,

Tekrar söyleyeyim de can kulağıyla dinle, kısaca aynı ibadettir.

معادة العاقل اسلم من موالاة الجاهل

چون به آمد عداوت بخرد * از موالاة و یاری نادان

دوستی کن همیشه و یاری * گر خرد داری با خردمندان

25- "Akıllının düşmanlığı, cahilin dostluğundan daha iyidir."

Akıllının düşmanlığı cahilin yardım ve dostluğundan daha iyidir.

Eğer aklın varsa daima akıllı kimse ile dostluk ve arkadaşlık et.

من سعادت المرء ان يذكر من لسان الصدق

نیکیبختست آنکه در افواه * بزیان راستی شد مذکر

راست گو شو همیشه هر دم * تا به نیکی همی شوی مشهور

26- "Bir kimsenin doğru konuşması kendi saadetindedir."

Konuşunca doğru söz söyleyen kimse talihlidir.

İyi olarak tanınana kadar daima ve sürekli doğruyu söyle.

من اكرم جاره وجبت له الجنة

هر که همسایه اش بکرد اکر ام * واجب آمد برای او جنت

همه را محترم بدار عزیز * گر بخواهی تو حرمت و عزت

27- "Komşusuna kim ikramda bulunursa, cennet ona vacip olur."

Her kim komşusuna ikramda bulunursa, cennet ona vacip olur.

Ey aziz, eğer hürmet ve izzet istersen herkesi muhterem bil.

من لم يحزن بموت العالم فهو منافق

Her کسی کو بمردن عالم شاد کث * شاد گشت و نرفت در ماتم
هست الحق منافق و باطل * اینچنین کس میاد در عالم

28- "Âlimin ölümüne kederlenmeyen kimse münaфіktır."

Âlimin ölümüne sevinen ve mateme bürünmeyen bir kimse,

Gerçekten münaфіktır ve ikiyezlidir. Böyle bir kimse âlemde olmasın.

المیت یعذب بیکاء اهله علیه

چونکه مرده کشد عذاب الیم * ز فغان آمدن بروخیشش
گر توانی برای او کن خیر * ورنه رو درد شرمنده پیشش

29- "Ehlinin kendisine açlamasından dolayı meyyit azap görür."

Akrabasının kendisine açlamasından dolayı meyyit acı azap görür.

Elinden geldiğince onun için hayırda bulun, yoksa kötü bir çehreyle yanına gidersin.

من خالط الاخيار وقّر ومن خالط الاشرار حقّر

Her که هم صحبتش بود نیکان * یافت عزّ و وقار و حرمت و جاه
با بدان دوستی مکن زنهار * که همیشه شوی حقیر و تباه

30- "Kim ahıarla arkadaş olursa, vakûr olur, kim de rezillere karışır rezil olur."

Kim iyilerle sohbet arkadaş olduysa, izzet, vakar, hürmet ve makam buldu.

Sakın, kötülerle arkadaşlık etme, yoksa daima hakir düşer ve yok olursun.

طعام الجواد دواء وطعام البخيل داء

چون طعام جواد هست دواء * دست بر خون او دراز بکن
درد آمد مخور طعام بخیل * مردش بر خوان احتراز مکن

31- "Cömert kimsenin yemeği devadır, cimri kimsenin yemeği derttir."

Cömert kimsenin yemeği deva olduğu için onun sofrasına elini uzat.

Cimri kimsenin yemeği derttir yeme, onun sofrasında ölmekten kaçınma.

لعن الله فقيرا تواضع لغنى من اجل ماله

لعن الله گفت آنکه بفقیر * فخر میکردی و قناعت هم
بر فقیری که مسکنت بکند * با توانگر برآی مال و درم

32- "Yüce Allah malı için zengine boyun eğen fakire lanet etmiştir."

Allah fakirlik ile övünmek ve kanaat etmek yerine,

Zenginden mal ve dirhem almak için miskinlik yapan fakire lanet etmiştir.

من استخف العلماء خسر الدين و من استخف الامراه خسر الدنيا

Her که تحقیر عالمان بکند * خسر الدین گفت پیغمبر
امرا را اگر کسی تخفیف * ملک از دست می رود یکسر

33- "Kim âlimleri hakir görürse dinini, kim de yöneticileri hakir görürse dünyayı kaybeder."

Peygamber dedi: Her kim âlimleri tahkir ederse, dinini kaybeder,

Her kim yöneticileri hafife alırsa, mülkü elinden tamamen gider.

ام جمیع الادویه قلة الاکل

اصل جمله دواست کم خوردن* تا توانی بخوار کم از کم
به طبیبان نمی شوی محتاج* گر نباشی اسیر بند شکم

34- "Bütün ilaçların menbaı az yemektir."

Madem az yemek bütün ilaçların temelidir, elinden geldiğince azdan az ye.

Eğer mide yularının esiri olmasan, tabıblere muhtaç olmazsın.

ام جمیع الاداب قلة الکلام

همه آداب را چو مه اصل آمد* عادتت که همیشه کم گفتمی
سخنم را بشنو و در عمل آر* تا نپرسد کست مگوی سخنی

35- "Tüm edebın anası az konuşmaktır."

Bütün edebın aslı az konuşmak olduğundan, daima az konuşmayı adet haline getir.

Bu sözümü işit ve onunla amel et, kimse sana sormadan sen bir söz söyleme.

لاخیر فیهن لا یالف ولا یولف

گفت خیر الواری که خیری نیست* در کسی کو بکس نکرد الفت
نیز کس را نمی شود مألوف* یعنی هر کس بگرد از او نفرت

36- "Ülfet etmeyen ve ülfet edilmeyen kimsede hayır yoktur."

Yaratılmışların en hayırlısı dedi: Bir kimsenin bir kimseye ülfet etmemesi hayırlı değildir.

Kendisinden herkesin nefret ettiği kimseye de ülfet edilmez.

من تواضع لله رفعة الله

هر که بهر خدا تواضع کرد* رفته الله قدره ابد
خاک شو چونکه اصل تو خاکست* پیش از آنکه شوی به مور غذا

37- "Allah'a karşı kim tevazu gösterirse, Allah onu yüceltir."

Her kim Allah için tevazu gösterirse, ebediyete kadar Allah onu yüceltir.

Bir karıncaya yem olmadan önce toprak ol, çünkü aslın topraktır.

ما ندم من استشار ولاخاب من استخار

هر که او کرد مشورت را کار* هم بکرد استخاره را صنعت
در همه کار و در همه امرش* نه ندامت کشید و نه خیبیت

38- "Meşveret eden kimse pişman olmaz, istihare eden kimse kaybetmez."

Her kim meşveret ve istihareyi meslek edinirse,

Bütün işlerinde ve bütün emirlerinde ne pişman olur ne de zarar görür.

افضل الصدقة اللسان

هست شیرین زبانی افضل و به* از عطیه و از همه صدقه
تو به شیرین زبانی مردم را* می نمایی به چشم چون حدقه

39- "En faziletli sadaka dil ile yapılan sadakadır."

Madem tatlı dil bütün ihsan ve sadakadan daha faziletli ve üstündür.

Sen tatlı dil ile insanların gözüne gözbebeği gibi görünürsün.

إن احسن الحسن الخلق الحسن

بهتر نیکی خوی نیک بود* نیک خو باش گر خرد داری

در بلا هست دایما بدخوی * بگذر گر تو خوی بدواری

40- "Hüsnün en güzeli güzel yaratılmıştır."

En üstün güzellik iyi huydur. Eğer aklın varsa iyi huylu ol.

Kötü huylu daima belaya giriftâr olur. Eğer sende kötü bir huy varsa terket.

5. Mollâ Câmi'nin Manzum Kırk Hadîsi

Firdevsî'nin manzum kırk hadîsinin bulunduğu varaklarda yer alan ve yarım kalan bir manzum kırk hadîs daha vardır. Bu eser Mollâ Câmi'ye aittir. Bu eser mensur bir mukaddime ve yirmi beyitten oluşan on manzum hadîsten oluşmaktadır. Bu hadîslerde namahreme nazar etmek, komşusu açken tok olmak, ihsanda bulunmak, eziyet etmemek, yumuşak sözlülük, kızmamak, emaneti korumak, duayı terk etmemek, Allah'ı gözetmek, meclislerde konuşulani söylememek, öfkeyi kontrol etmek, gönül alıcı ve güler yüzlü olmak, kabirleri ziyaret etmek gibi mevzulardan bahsedilmiştir. Aşağıda Firdevsî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu'nda bulunan Farsça manzum kırk hadîsinin yer aldığı varaklarda bulunan ve yarım kalan Câmi'nin Farsça manzum kırk hadîsinin metni yazılmış ve Türkçe tercümesi yapılmıştır (nr. 2846/9, vr.226a-226b):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صحیح ترین حدیثی که راویان مجالس دین و محدثان مدارس یقین املا کنند حمد دانایی است که کلمات تامه جامعه بر زبان معجز بیان حبیب خود گذرانیده و آن را تابی کلام کامل و خطاب شامل خود گردانیده و بنقل رواء ثقة بعد ثقة بگوش محرومان از سعادت صحبت وی رسانیده و بنور علم بآن و عمل بموجب علم از ظلمت ضلالتشان رهاينده صلى الله عليه و سلم و على آله و اصحابه نقله علومه و حفظته ادابه. اما بعد این چهل کلمه است از آن کلمات که سهولت فهم و حفظ را بنظم فاسی ترجمه کرده می آید امیدواری آنرا که ناظم مترجم امروز در شرط من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً منتفعون به داخل شود و فردا بسعادت جزا بعثه الله يوم القيامة فقیهاً عالماً واصل و من الله مکون الكون العصمة و العون

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Din meclislerinin râvileri ve iyi medreselerin muhaddislerinin yazdığı en sahîh hadîs Allah'ı övmektir. Allah, Peygamber'in olağanüstü lisanına derli toplu kelimeler nasip etmiştir. O'nu kendi kâmil kelamına ve şamil beyanına muhatap kılmıştır. İtimat edilen ve güvenilen râvilerin bu hadîsleri aktarmasıyla Peygamber'in ulvi sohbetinden mahrum kalanlar hissedar olmuş, bu hadîslerde geçen ilim ışığundan nasiplenmiş ve bu hadîslere amel etmekle gafletten kurtulmuştur. Efendimiz adabın hıfzını ve ilimlerin naklini kırk hadîs ile ifade etmiştir. Ezberlenmesi ve anlaşılması kolay kelimelerden oluşan kırk hadîs Farsça manzum olarak tercüme edilmiştir. İnşallah bu hadîsleri tercüme edenler bugün: "Kim bu kırk hadîsi ümmetime öğretirse/ ezberletirse büyük mükâfatta nail olur" hitabına nail olur ve yarın da "Allah kıyamet günü onu âlimler ve fakihlerle birlikte diriltir" sadasına hitap olur.

إِنَّ النَّظْرَةَ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ

دیدن زلف و خال و نامحرم * دانه کید و دام ابلیس است

هر نظر ناوکیبست زهر آلود * که زشتست و کمان ابلیس است

1- "Bakmak, şeytanın zehirli oklarından bir oktur."

Namahremın zülûf ve benine bakmak şeytanın tuzak ve hilesinin yemidir.

Her bakış şeytanın yay ve okçu yüksüğünden atılan zehirli bir oktur.

لا يَشْبَعُ الْمُؤْمِنُ دُونَ جَارِهِ

هر که در خطه مسلمانی * باشد از نقد دین گرانمایه
کی پسندد که خود بخسبد سیر * بنشیند گرسنه همسایه

2-"Mümin, komşusu açken kendi karnını doyurmaz."

Müslüman ülkesinde bulunan kimse takva bakımından muhteremdir.

Komşusu aç otururken kim tok uyumayı sever?

الخیر الحسن اربعة لبن الکلام و قلة الغضب و بذل العرف و کف الاذى

چار چیزی که بهترین خیر است * دل خود کن بدین چهار مقام
بذل احسان و دفع مؤذی کن * خشم کم در زو نرم گوی کلام

3-"Güzel hayır dörttür: İhsanda bulunmak, eziyet etmemek, kızmamak ve yumuşak sözlülük."

En güzel dört hayır vardır. Gönlinü şu dört makam ile ihya et:

İhsanda bulun ve eziyetten sakın, az öfkelen ve kelâmı yumuşak söyle.

الإماتة بحر الرزاق الخيائة بحر الفقر

پیشه کن هر نفس امانت را * روزی تو امانت افزایش
از خیانت نگاه کن خود را * کاحتیاجت خیانت افزایش

4-"Emanet rızka, hıyanet ise fakirliğe neden olur."

Her nefeste emaneti koru, çünkü emanet rızkını bollaştırır.

Kendini hıyanetten koru, çünkü hıyanet ihtiyaçları artırır.

ترك الدعا معصية

رحم اگر بابت تضرع کن * از دل و جان به حضرت رحمن
تو دمی از دعا مشو خالی * زانکه ترک دعا بود عصیان

5-"Duayı terk etmek mâsiyettir."

Sana merhamet edilmesini istiyorsan can ile gönülden hazreti rahmana yalvar.

Bir lahza bile dua etmekten geri durma, çünkü duanın terki isyandır.

أحفظ الله تجده امامك

جانب حق اگر نگه داری * لطف او را به پیش خود یابی
بلطفش رسی به حضرت او * بر تو باشد گشاده هر بابی

6-"Allah'ı gözet ki O'nu önünde bulasın."

Eğler Allah'ı gözetirsen, O'nun ihsanını kendi önünde bulursun.

O hazretin ikramına mazhar olursan, sana her bir kapı açılır.

المجالس بالامانة

ای که شد محرم مجالس راز * راز هر مجلسی امانت نُست
مکن افشای راز مجلس کسی * زانکه افشای آن خیانت نُست

7-"Meclislerde konuşulanlar emanettir."

Ey meclislerdeki sırرا vâkıf olan, her bir meclisin sırrı sana emanettir.

Kimsenin meclisinin sırrını ifşa etme, çünkü sırrın ifşası senin hiyanetinin nişanesidir.

ليس الشديد بالصّرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب

پهلوان نیست آنکه در کشتی * پهلوان دگر ببندازد

پهلوان بود که گاه غضب* نفس اماره را زبون سازد

8-"Koç yiğit, güreşte yenen değildir. Koç yiğit, öfke zamanında kendisine sahip olandır."

Pehlivan güreşte diğer pehlivanı yenen kimse değildir.

Pehlivan öfke anında nefs-i emmâresini kontrol eden kimsedir.

إن الله يحب السهل الطلق

تا خدا دوست گیردت با خلق * یکدل و یکزبان و یکرو باش
شاد طبع و شکفته خاطر زی * نرم خوی و گشاده ابرو باش

9-"Allah gönül alıcı ve güler yüzlü kimseyi sever."

Allah'ın seni dost bilmesi için halk ile gönül birliğini, dil birliğini ve samimiyeti sağlar.

Şen şakrak ve mesut yaşa, yumuşak huylu ve güler yüzlü ol.

الحی كما يعرف الحي يعرف الزوار العظام وهم

رو مگردان تو از زیارت گور * گر تو آزاده ای و گر بنده
استخوانهای مرده بشناسد * زایران را چو زنده رازنده

10-"Dirinin diriği tanıdığı gibi ölünün kemikleri ziyaretçileri tanır."

İster özgür ister köle ol, ancak kabir ziyaretinden yüz çevirme.

Ölünün kemikleri ziyaretçileri dirinin diriği tanıdığı gibi tanır.

Sonuç

Kırk hadîs, Hz. Peygamber'in kırk hadîsinin derlenmesi ve derlenen hadîslerin yorumlanmasıyla hicri ikinci yüzyıldan sonra gelişen bir dinî edebiyat geleneğidir. Bu tür her yönden Türk edebiyatında büyük bir gelişme göstermiş ve birçok âlim, şair ve mütefekkir bu türden Türkçe, Arapça ve Farsça eserler kaleme almıştır. Bu türde oldukça başarılı eser yazanlardan biri de Firdevsî'dir. Firdevsî bir müridinin isteği üzerine birçok âlim gibi hayır dua almak ve Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak için bir kırk hadîs derlemiştir. Firdevsî kırk hadîsinde cömertlik, cimrilik, namaz, kabir azabı, cehalet, temizlik, dua, âlim, tövbe, iman, ilim, zikir, güzel ahlak, sünnete uyma, yardımlaşma, ahiret, sakada, sabır, emanet, ilim, dostluk, helal kazanç, az konuşmak ve yemek, doğruluk, kibir, kötü ahlak, yalan gibi mevzulara yer vermiştir. Anlaşılması ve ezberlenmesi kolay, kısa ve veciz hadîsleri seçen Firdevsî, hadîs metinlerini şiir diline çevirmekte başarılı olmuştur. Firdevsî ilk önce hadîs metnini Arapça olarak yazmış, daha sonra Farsça iki beyitle hadîsi tercüme etmiştir. Eserinde açıklamaya gerek duymayan, değişik hadîsler, ayetler ve hikmetli olaylara yer vermeyen Firdevsî, asırlarca etkisini kaybetmeyen Mollâ Câmî'nin manzum kırk hadîsinin vezni olan fa'ilâtün mefâ'ilün fa'ilün ile eserini kaleme almıştır. Secili, sade bir dil ve sanatkârane bir üslupla yazılan Firdevsî'nin eserinde manzum ve mensur bir mukaddime bulunmaktadır, ancak kırk hadîsin ikişer beyitle kıtalar halinde tercüme edildiği eserde hatîme bölümü yoktur.

Kaynakça

Akkuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2006.

Büke, Himmet. "Firdevsî-i Rûmî, Hayatı ve Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler" *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/13, (2015), 481-501.

Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2010.

Çatıkkaş, Atâ. "Türk Firdevsî'si ve Süleymannâme-i Kebîr", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 25/1, (1983), 169-178.

Kandemir, M. Yaşar. "Kırk Hadis" *DİA*. 25/ 567-70. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Karahan, Abdülkadir. *İslam- Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954.

Kaska, Çetin. "İdris-i Bitlisî'nin Farsça Manzum Kırk Hadisi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9/2 (2020), 151-162.

Köprülü, Orhan. "Uzun Firdevsî" *DİA*. 13/127-29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.

Tanyıldız, Ahmet. "Uzun Firdevsî ve Münâzara-i Seyf ü Kalem'i" *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 22/1, (2007), 163-188.

Tekin, Arslan. *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2010.

Uzun Firdevsî, *Manzum Kırk Hadîs*, Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu, nr.2846/9, vr. 226a-227a.

Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000.

Yılmaz, Fatma Büyükkarcı. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (2013) (<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/firdevsi-serefeddin-musa-uzun-firdevsi>)

**Uzun Firdevsî, Manzum Kırk Hadîs,
Süleymaniye Kütüphanesi Atıf
Efendi Koleksiyonu Nüshası,
nr.2846/9, vr. 226a.**



SOFUZÂDE MEHMET TEVFİK EFENDİ'NİN “Şİ'R-İ MENSÛR”U BAĞLAMINDA ANÂSİR-I ERBA'A İLE “İNSAN” OLMA ARASINDA KURULAN İLİŞKİDE AHLAKÎ ÖĞELERİN ROLÜ

Dilek YILMAZ²⁸⁰⁴

Giriş

Dinin doğrudan muhatabı olarak insan, İslam inancına göre “en güzel biçimde”²⁸⁰⁵ yaratılmış; kendisine “şan, şeref ve nimetler”²⁸⁰⁶ ikram edilerek diğer mahlukâtın çoğundan “üstün” kılınmıştır.²⁸⁰⁷ Fiziksel ve fizyolojik açıdan son derece mükemmel organlarla mücehhez insan, akıl, şuur, kalp, vicdan gibi farklı mekanizmalarla ruh ve beden bütünlüğü içinde madde ve mânâ cihetine sahip olarak yüce yaratıcısını tanımak, bilmek ve “O’na kulluk etmek için”²⁸⁰⁸ var edilmiştir.

Ne var ki dünya meşgalelerinin çokluğu, insanın hayatı boyunca karşılaştığı zorluklar, kederler ve daha pek çok sebep akli kuşatmakta, aklın küçük ya da büyük, gizli ya da aşikâr bir gerçeği kavramasına engel olmaktadır. Ayrıca nefsin egemenliği, dünyevî arzuların ve lezzetlerin sınırsız oluşu insanı, yaratılış gayesi doğrultusunda hakkı ve hakikati görmekten uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple gerçeğe kılavuzluk ederek insanlara yol gösterecek Allah elçileri gönderilmiştir.²⁸⁰⁹

Peygamberler, dinin inanç ve ibadete müteallik kısımlarına dair tebliğ ve irşad vazifelerinin yanında ahlakî değerlerin yerleşmesi, fertlerin huy ve davranışlarındaki yetkinliklerinin attırılarak erdemlerle donanmasına, daha iyiye ve güzele ulaşmasına önderlikle de vazifelidirler. Arapça, “huy” anlamına gelen “hulk” kelimesinin çoğulu olan ahlak, fiillerin insan nefsinden düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın kolayca ortaya çıkmasını sağlayan meleke olarak tanımlanmıştır.²⁸¹⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Peygamber’in “yüce bir ahlâk üzere”²⁸¹¹ olduğu belirtilmiş; Hz. Peygamber de kendisinin “güzel ahlakı tamamlamak”²⁸¹² için gönderilmiş olduğunu ifade buyurmuştur.

Dinin, ruhsal hayatı diğer yandan ahlâkın, sosyal hayatı düzenlediğini kabul eden görüşler bulunmakla birlikte aslında din, insan hayatının topyekûn her alanını kapsayan

²⁸⁰⁴ Dr. d.mlh.yilmaz@gmail.com

²⁸⁰⁵ et-Tîn 95/4.

²⁸⁰⁶ el-İsra 17/70.

²⁸⁰⁷ el-İsra 17/70.

²⁸⁰⁸ ez-Zâriyât 51/56.

²⁸⁰⁹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2019), 358.

²⁸¹⁰ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 81.

²⁸¹¹ el-Kalem, 68/4.

²⁸¹² Mâlik b. Enes, *Muvatta*, çev. Ahmet M. Büyükcınar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), “Güzel Ahlak”, 8.

emir ve yasakların tamamıdır. Din, akıl sahiplerini kendi arzuları ile bizzat hayra sevk ederek Allah'a ulaştırır bir yol, nizamdır.²⁸¹³ Dolayısıyla İslam dininde, inancı, ibadeti ve ahlaki birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Bu üç unsurdan birinin diğerinden önce geldiği kabul edilse de iman, ibadet ve ahlakın birbirlerini tamamladıkları, âhiret inancı temelinde, kişinin ruhsal hayatını ve de sosyal hayatını en ince ayrıntısına kadar düzenleyen faktörler oldukları açıkça görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "müminlerin iman bakımından en mükemmelinin, ahlâk bakımından en güzel olanı" olduğunu söylemesi;²⁸¹⁴ böylelikle imanda kemâl ile ahlak bakımından kemâl arasında doğrudan ilişki bulunduğunu vurgulaması, İslam dininde iman ve ahlakın ne derece irtibatlı olduğunu göstermelerinden biridir.

İnsanın doğuştan sahip olduğu bir potansiyelin, yetenek ve eğilimin var olduğu; ruh ve beden değişik şekillerde bir araya gelip düzenlenmesiyle yaratılmış olması nedeniyle de kabiliyet ve huylarında ciddi farklılıkların ve sayısız çelişkilerin ortaya çıktığı kabul edilmiştir.²⁸¹⁵ Bu huyların değiştirilebileceği, eğitilip yetkinleştirilebileceği kabulünden hareketle öncelikle peygamberler, ardından onların varisleri olan âlimler, filozoflar, mutasavvıflar, şair ve yazarlar güzel ahlakın tesis edilmesi için çaba sarf ederek bu alanda sözlü ve yazılı eserler bırakmışlardır.

Müslüman filozoflar fazilet ahlakını inceledikleri kitaplarında erdem ve erdemsizlikler üzerinde durmuşlar; ahlaklı yaşamın amacı olarak hem bu dünyada hem de âhirette mutlu olabilmeyi göstermişlerdir. Doğru bilgi ve sahih inançları elde etmek için teorik felsefeyi işaret etmiş; bu yolla elde edilen erdemin güzel huylar ve iyi davranışlarla süslenebilmesi, kötü huy ve çirkin davranışlardan uzaklaşabilmesi ile ilgili yöntemlerini sistematik biçimde ortaya koymuşlardır.²⁸¹⁶ Bununla birlikte güzel bir ahlaka sahip olmak sürekli bir çabayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Osmanlı âlimi Kınalızâde, güzel ahlakı kazanmanın zorluğuna, insanın büyük bir kayayı dağın zirvesine çıkarma uğraşısına benzeterek dikkat çekmiştir.²⁸¹⁷ Kâşifi ise mümin için güzel ahlakı elde etmenin önemine "kıyamet terazisinde ilk tartılacak şeyin güzel ahlak" olduğunu ve sâlih amellerin bundan sonra geleceğini" söyleyerek işaret etmiştir.²⁸¹⁸

Mutasavvıflar, şairler ve yazarlar güzel ahlaka dair Kur'ân-ı Kerim'de ve de hadislerde bildirilen pek çok erdemi, Türk-İslam edebiyatının ilk örneklerinden biri olan *Kutadgu Bilig*'den itibaren şiir ve yazı dilini kullanarak insanlara anlatmışlar; nasihat ederek yol

²⁸¹³ İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 122.

²⁸¹⁴ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd Tercümesi ve Şerhi*, haz. Necati Yeniçel - Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1991), "Sünnet", 15.

²⁸¹⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 24.

²⁸¹⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 43.

²⁸¹⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 128.

²⁸¹⁸ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, haz. Murat Demirkol (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 58.

göstermeye çalışmışlardır. Bu bağlamda edebiyatımızda hikmet, iffet, adalet, cesaret, sehâvet gibi erdemlerle öfke, haset, korkaklık, yalan, hile, sahtekârlık gibi erdemsizliklerin konu edinildiği çok sayıda dinî-tasavvufî ve edebî eser kaleme alınmıştır.

Bu bildirinin kapsamı, bir âlim ve şair olan Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin “Şi'r-i Mensûr”u ile sınırlandırılmıştır. “Şi'r-i Mensûr”, Sofuzâde hakkında çok sayıda makale kaleme alan Abdulkerim Abdulkadiroğlu'nun bir makalesine konu olmuştur. Bu yazıda mensûr şiir türüne dair kısa bir bilgi eşliğinde “Şi'r-i Mensûr” günümüz alfabesine aktarılmıştır.²⁸¹⁹ Ayrıca Mehmet Türkan tarafından Sofuzâde'nin bir başka şiirinin tahlilinin yapıldığı bir makaleye Abdulkerim Abdulkadiroğlu'na atıfta bulunularak alıntılanmıştır.²⁸²⁰ Bu çalışmanın amacı -bundan önce kaleme alınan makalelerde değinilmemiş bir cihet olduğundan- “Şi'r-i Mensûr”u ahlakî öğelerle birlikte ele almaktır. Bu çerçevede, çağlar boyu felsefeden tıbbâ insanın tabii mizacı olarak nitelendirilen hava, su, ateş ve toprak unsurlarının yapısında var olan bir takım özelliklerden hangilerinin “Şi'r-i Mensûr”da insanda bulunması gereken bir erdem; hangilerinin bulunmaması gereken bir erdemsizlik olarak verildiğinin tespitini yapmaktır. Bu şekilde itidal üzere bir mizacın, kişiyi kemâle, gerçek ve tam bir insan olmaya götüren yol olması bağlamında şiiri yeniden okumaktır.

Bu doğrultuda öncelikle “Şi'r-i Mensûr”u anlamlandırmada yol gösterici olabileceği düşüncesiyle Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin hayatına ve dinî-tasavvufî şiirlerinde rastlanan bazı ahlakî öğelere değinilecektir. Ardından mensûr şiir kavramı ve Sofuzâde'nin “Şi'r-i Mensûr”u ele alınacaktır. Şairin mensûr şiirde kullandığı isim ve sıfatlar; bu sıfatlarla işaret etmek istediği ahlakî öğeler; muhtevayı zenginleştiren ve anlamı güçlendiren ahenk unsurları üzerinde durulacak ve elde edilen bilgiler sonuç bölümünde aktarılacaktır.

1. Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi

Mehmet Tevfik (Safoğlu), 1290/1874 yılında Kastamonu'da dünyaya gelmiş âlim, şair, yazar, siyasetçi ve tüccar kimliğine sahip bir şahsiyettir.²⁸²¹ “Sofuzâdelere” olarak bilinen bir aileye mensuptur. Kastamonu'nun ilim ve irfanına hizmet etmekte olan Merdiye Medresesi'nde eğitim almıştır. Burada Nakşî-Hâlidî geleneğinin Kastamonu'daki temsilcisi, ulemâ ve meşâyıhtan Seyyid Ahmed Hicâbî Efendi'nin (1826-1889) rahle-i tedrisinde yetişmiş Ballıklızâde Hâfız Ahmet Mâhir Efendi'den (1861-1925) ilim tahsil etmiştir. 1897/1314 yılında icâzetnâme alarak medrese tahsilini tamamlamıştır.

²⁸¹⁹ Abdulkerim Abdulkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler* (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 1997), 106-108.

²⁸²⁰ Mehmet Türkan, “Kastamonulu Şair Sofuzâde Mehmet Tevfik'e Ait Bir Şiirin Tahlili”, *İslâmî Edebiyat* 3/49 (Ocak-Şubat-Mart 2010), 20-25.

²⁸²¹ Bu bildiriye yer alan Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin hayatı ile ilgili bilgiler kendisi üzerine yaptığımız doktora tezinden alınmıştır. Bk. Dilek Yılmaz, *Kastamonulu Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

Genç yaşta ticaretle ilgilenen Mehmet Tevfik Efendi vefatına kadar (1960) diğer tüm faaliyetleri ile birlikte ticaret hayatını devam ettirmiştir. Uzun yıllar demir tüccarlığı yapmış; ithalat ve ihracatta bulunmuş; Kastamonu'nun iktisadî hayatına büyük katkı sağlamıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra Temmuz 1324'te (1908) Kastamonu'nun ilk ticarî şirketi olan "Rehber-i Terakki Kastamonu Şirketi"nin yönetiminde yer almıştır.

Siyasetle ilgilenen Sofuzâde, Kastamonu'dan milletvekili adayı olmuş (1912) fakat seçilememiştir. Bir süre *Zafer* adında yerel bir gazete neşretmiş, *el-Medâris* ve *Beyânü'l-Hak* dergilerinde dinî-ilmî yazıları yayımlanmıştır.

Mehmet Tevfik Efendi, Cumhuriyet'ten önce Kastamonu'da bulunan Darü'l-Hilâfe medresesinde; Cumhuriyet'ten sonra imam hatip okulunda dersler vermiştir. Sofuzâde, İzmir'in işgalinden sonra Kastamonu'da halkı bilinçlendirmek ve işgallerin neticesini halka duyurabilmek maksadıyla Nasrullâh Camii'nde dinî ve millî vaazlar vererek birlik ve beraberliğin teşekkülüne hizmette bulunmuştur.²⁸²²

Kastamonu'da idari işlerde de farklı görevler alan Mehmet Tevfik Efendi, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Kastamonu şubesinin kurucu üyeleri arasında yer almıştır (26 Ocak 1921). Tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili kanundan evvel Kastamonu Mevlevî Dergâhı'nda, beş-altı yıl *Mesnevî* okutmuştur. Cumhuriyet'ten sonra Kastamonu'da "Pirinç Pazarı" olarak bilinen mevkide yer alan Ovalı Mescidi'nde Fatiha'dan başlayarak Kur'an-ı Kerim'in son ayetine kadar tam on altı yıl süre ile tefsir dersleri yapmıştır. Ardından *Buhârî-i Şerîfi* tedrisi başlamış; altı yıl kadar şerhlere devam etmiştir.

Âlim, tüccar, gazeteci ve siyasetçi kimliğinin yanında Mehmet Tevfik Efendi kudretli bir şair ve yazardır. Gençlik döneminde kendisi de bir şair olan hocası Ahmet Mâhîr Efendi'den etkilenmiştir. Feride Hanım, Azmi Numan Efendi ve Âşık Fevzî gibi dönemin divan ve halk edebiyatı şairlerinin de içinde bulunduğu Kastamonu'nun zengin edebî muhitinde yetişmiştir.

Küçük yaşlardan itibaren kaleme aldığı şiirlerini, klasik divan tertibinden biraz farklı olarak bir araya getirmiş ve bu eseri *Hulviyyât* adıyla 1911 yılında Kastamonu'da neşredilmiştir. Bu tarihten sonra da şiir yazmaya devam eden şairin diğer şiirlerden oluşan defterleri Milli Kütüphane'de yer almaktadır. Sofuzâde'nin Hz. Mevlânâ'nın rubâîlerinden bazılarını şerh ettiği *Rubâiyyât-ı Mevlânâ*; vahdet-i vücûda dair *Sıru'l-Velâye* ve ahlaka dair *Miyârü's-Şemîm fi Ahlakî'l-Ümem* adlı mensûr eserleri kaleme aldığı bilinmektedir.

2. Sofuzâde'nin Dinî-Tasavvufî Şiirlerinde Görülen Bazı Ahlakî Öğeler

Klasik şiir geleneğinin 20. yüzyıldaki temsilcilerinden biri olan Sofuzâde başta dinî, tasavvufî ve hikemî olmak üzere farklı muhtevada, "Tevfik" mahlasıyla bin beş yüzden fazla şiir kaleme almıştır. Türk İslam edebiyatının tevhid, münacat, na't, îdiyye, ramazaniyye,

²⁸²² Nurettin Peker, 1918-1923 İstiklâl Savaşının Vesika ve Resimleri: İnebolu ve Kastamonu Havalisi Deniz ve Kara Harekatı ve Hatıralar (İstanbul: Gün Basımevi, 1955), 30-31.

muharremiyye gibi pek çok türünde; gazel, kaside, murabba, muhammes, müseddes, müsebbâ ve terkîb-i bent gibi pek çok farklı nazım şekillerinde örnekler vermiştir.

Sofuzâde, halk edebiyatının da bir temsilcisi olarak kabul edilmektedir Hece veznini kullanarak farklı konularda çok sayıda koşma kaleme almıştır. Dinî-tasavvufî ve ahlakî öğelerin yoğun olarak işlendiği şiirlerinde tür ve şekil değişmiş olsa da şiirlerin kaleme alınış sebebi değişmemiştir. İyi insan, ahlaklı insan, kâmil insan olma gayesi ve bu doğrultuda verilen nasihatler şiirlerini hikemî-ahlakî tarzın belirginleştiği örnekler haline getirmiştir.

Mehmet Tevfik Efendi, hemen her şiirinde “insan” olabilme doğrultusunda tavsiyelerde bulunmuş, fertlerin kaçınması gereken davranışlardan bahsetmiş, doğru ve güzel olana işaret etmiştir. Zamanla değişen algıların, dine ve imana zarar verdiğini; bu nedenle ferdi hayattan ticarete hemen her alanda ahlakın bozulduğunu dile getirmiştir.²⁸²³ Fert ve cemiyet hayatında aksaklıklara uğrayan bu ahlakî yapının yeniden tesisi için çoğu zaman nasihatlerde bulunmuş; zaman zaman ise bu ahlakî tefessühe sert eleştiriler getirmiştir. Sofuzâde'nin, yukarıda da zikredildiği üzere ahlaka dair (*Miyârü'ş-Şemîm fi Ahlakî'l-Ümem*) mensûr bir eser de kaleme almış olması bu konuya verdiği ehemmiyeti görmek ve şiirlerinde ahlakî öğelerin sıkça kullanılır olmasını anlamlandırmak açısından oldukça önemlidir. Bahsi geçen mensûr eserde ahlakî, felsefî bir yaklaşımla mı yoksa dinî-tasavvufî bir anlayışla mı ele aldığı bilinmemektedir. Kaynakların varlığından bahsettiği bu eserin, bugün nerede olduğu ne yazık ki belli değildir. Eserin bulunup incelenmesiyle şiirleri üzerinden okunmaya çalışılan ahlak anlayışı daha doğru bir biçimde ortaya konulabilecektir. Bununla birlikte dinî-tasavvufî şiirlerinde göze çarpan bazı ahlakî unsurlar hakkında şunları söylemek mümkündür:

İnsan, şaire göre, önce varlığını, kendisine hayat bahşedilişini en büyük “rızk”, nimet olarak bilmelidir.²⁸²⁴ Hayatın sanki “tek bir nefes”, bir ân gibi kısa olduğunu;²⁸²⁵ çabucak geçeceğini hatırlamalıdır. Çünkü bu dünya hiç kimsenin asıl meskeni değildir; her gelen geçer; her konan geçer.²⁸²⁶ Bu nedenle insan hiçbir zaman kendisine verilen bu büyük hayat nimetini israf etmemeli, atâlete kapılmamalı, her daim say u gayret göstermelidir. Zaten hayatta canlı cansız cümle mahlukât, hizmetler görür; cihanda atalet yoktur.²⁸²⁷ Dolayısıyla

²⁸²³ Sofi zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik*, (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 9962-1-11/4), 8,16; Milli Kütüphanede, Mehmet Tevfik Efendi'nin şiirlerinin kayıtlı bulunduğu on bir defter bulunmaktadır. Bu defterlerden bazılarında şiirler Sofuzâde'ye ait olmakla beraber kendi el yazısı ile kaleme alınmamıştır. “*Eş'âr-ı Tevfik*”, Milli Kütüphane'ye kayıt sırasında bu defterlere topluca verilen addır. Müstakil bir eser adı değildir. Yazarın adı tam olarak verilmeyip eksik ve hatalı bir biçimde “Sofi zade Tevfik” şeklinde kaydedilmiştir. İlk atıfta bu şekilde gösterilmiş. Sonraki atıflarda daha doğru bir kullanım olacağından kütüphane ve yer numarasını bildiren 06 Mil Yz-A 9962 formu tercih edilecektir.

²⁸²⁴ 06 Mil Yz-A 9962/2, 93.

²⁸²⁵ 06 Mil Yz-A 9962/5, 83.

²⁸²⁶ 06 Mil Yz-A 9962/9, 24; 06 Mil Yz-A 9962/2, 85.

²⁸²⁷ 06 Mil Yz-A 9962/2, 16.

şair kâinata da atâletin olmadığını vurgulayarak kişiyi gelişmeden, tekâmülden alı koyan atâletten uzaklaşmayı; insana çalışıp gayret etmeyi, en büyük nimet olan hayatı israf etmemeyi tavsiye eder.

Mehmet Tefik Efendi insanın kötülüğü emreden nefsinin isteklerine uymaması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır.²⁸²⁸ Bu noktada Sofuzâde, nefsin kötü arzularına iyiyi kötüden fark ve temyîz edebilen bir mekanizma olan vicdan²⁸²⁹ ile karşı konulmasını; vicdanın telkin ettiğine uyulmasını öğütler.²⁸³⁰ Bir başka yerde çirkin, kötü ve ayıp olarak nitelenebilecek hallerin idrakinde akli zikrederken ona yardımcı olarak dikkat ve hiss-i selîmi anar.²⁸³¹

İffet üzerinde durarak devir değişince bu ahlakî değer in zaafa uğradığından bahseder.²⁸³² İnsan olmanın, hayvan gibi yemek içmek olmadığını, bu nedenle yeme içmede ölçülü olmayı, aşırıya kaçmamayı, boğazına düşkün olup rezil olmamayı tavsiye eder.²⁸³³ Doğru sözlü olmayı, yalandan uzak durmayı²⁸³⁴; nefislerine mağlup olup hile ile insanları kandırmaya çalışanların kârının sadece pişmanlık olacağını; yaşarken kendini hırs ve haset gibi kötü duygulara kaptırmayanların ancak iki dünyada da selâmet bulacaklarını belirtir.²⁸³⁵

Sofuzâde'ye göre haset, insanı insanlıktan çıkararak son derece çirkin bir huy hatta bir hastalıktır; insanı hüsrâna ve nirâna sürükler. Bu konuda kaleme aldığı şiirinde şair, hasedin hem ferdin hem de toplumun ahlakî yapısını bozan bir erdemsizlik olduğu üzerinde durmaktadır. Öncelikle hasedin ehl-i imâna yaraşır bil hal değil, şeytanî bir yol olduğunu söyleyerek İblis'in, Hz. Âdem'e haset ettiğini hatırlatır. Rahman'ın verdiği haset etmenin kötü bir huy olduğunu belirten Mehmet Tefik Efendi hasedin maneviyâta zarar verdiği için ve Hz. Peygamber'in bir hadisine atfen, hüsn-i âmâlî yakıp harâb ettiğinden bahseder. Sofuzâde ehl-i ulûmun arasına giren hasedin, medresede irfânın yerini aldığı; dergâhlara giren hasedin, sofralarda nimetin zevkini hissettirmez olduğunu; şeyhlerin dahi şan ve şöhrete tâlip olup haset eder hale geldiğini; haset yüzünden devletlerin, saltanatların temelinden sarsıldığını; nice sultanların zincire vurulduğunu; umerâdan, vükelâdan, vüzerâdan nicesinin bu yüzden mahvolduğunu hatırlatır.²⁸³⁶ Böylelikle ilim, irfan ve adaletin tezahür edeceği mekanlar olan medrese, tekke ve devlet yönetiminde hasedin verdiği zararlara değinerek toplum ahlakını nasıl zedelediğine vurgu yapar.

²⁸²⁸ 06 Mil Yz-A 9962/5, 78.

²⁸²⁹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1998), 1486.

²⁸³⁰ 06 Mil Yz-A 9962/5, 71.

²⁸³¹ 06 Mil Yz-A 9962/9, 197.

²⁸³² 06 Mil Yz-A 9962/10, 56.

²⁸³³ 06 Mil Yz-A 9962/5, 69.

²⁸³⁴ 06 Mil Yz-A 9962/5, 67-70.

²⁸³⁵ 06 Mil Yz-A 9962/5, 78.

²⁸³⁶ 06 Mil Yz-A 9962/5, 9-12.

Kendini beğenmenin, “zehr-i hayat” ve “bir kuru dava”²⁸³⁷ olduğunu belirten Tevfik Efendi hırs ve hasetle mal peşinde koşmamak ve elde edilen malla mağrur olmamak gerektiğini dile getirir.²⁸³⁸ Malın, artıp eksilebileceğine²⁸³⁹ işaret ederek onunla övünmenin yersizliğini göstermeye çalışır. İnsana başkasının kusurunu görmeden kendi kusurunu görmeyi öğütler. Yine insana sadece nefsinin rakip bilmesinin önemi hatırlatır.²⁸⁴⁰ Kaza ve kadere rıza göstermeyi, teslim olmayı²⁸⁴¹ ayrıca kanaati²⁸⁴², insanın hayatta kendine düstur edinmesi gerektiğini ancak bu sayede huzurlu, mutlu bir hayat sürülebileceğini dile getirir.

Mehmet Tevfik Efendi, insana aslında “istikamet” üzere olmayı öğütler çünkü ona göre “istikâmet en büyük sermâye-i ikbâldir”²⁸⁴³. Burada dinî-ahlakî bağlamda istikamet kavramı ile her zaman doğru olmayı; davranış, tutum, faaliyet ve ibadetlerde sebat etmeyi; eğri olmadan, yanlışa sapmadan, şaşırmadan ilerlemeyi; hırs, haset, yalan ve hile gibi erdemsizliklere meyiletmeden ifrat ve tefritten uzak itidal üzere hayat sürmeyi tavsiye eder. Böylelikle insanın bu dünya ve âhîret hayatı için sahip olabileceği en büyük değer, varlığın, “istikamet” olduğunu belirtir.

3. Mensûr Şiir Kavramı ve Sofuzâde'nin “Şi'r-i Mensûr”u

Mensûr şiir kavramı, Fransız edebiyatında 19. yüzyılda, doğup gelişen “prose poétique” ve “poème en prose” kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir. Kavramın Türk edebiyatında, Tanzimat sonrası dönemde, şair ve yazarların Doğu'dan ziyade Batı'ya yöneldikleri ve özellikle de Fransız edebiyatından yoğun okumaların ve tercümelerin yapıldığı devirde kullanılmaya başlandığı görülmektedir.²⁸⁴⁴

Bununla beraber bazı edebiyat araştırmacıları mensûr şiirin ilk örneklerinin Türk edebiyatında Batı etkisiyle ortaya çıkmadığı kanaatindedirler. Çünkü “şairâne ya da sanatkârane düzyazı” olarak adlandırılan “prose poétique”, klasik edebiyatımızda özellikle divan dibacelerinde görülen edebî sanatlar, mazmun ve secîlerle örülü nesir örneklerini hatırlatmaktadır. Bu nedenle edebiyat tarihçisi Fevziye Abdullah Tansel bu türün ilk örneğinin *Tazarru-nâme* olduğunu söylemektedir.²⁸⁴⁵

Öte yandan “poème en prose” yani bugün mensûr şiir olarak Türkçeleştirilen kavram, başlangıçta “mensûre”, “nesr-i şî'r-âmiz”, “nesr-i nazm-âmiz”, “muhayyel şiir”, “nesr-i şairâne”, “mensûre-i şairâne” ve “hayalî nesir” gibi adlarla anılmıştır. Halid Ziya'nın

²⁸³⁷ 06 Mil Yz-A 9962/2, 42.

²⁸³⁸ 06 Mil Yz-A 9962/7, 21-23.

²⁸³⁹ 06 Mil Yz-A 9962/4, 3.

²⁸⁴⁰ 06 Mil Yz-A 9962/5, 67-70.

²⁸⁴¹ 06 Mil Yz-A 9962/2, 43.

²⁸⁴² 06 Mil Yz-A 9962/2, 5.

²⁸⁴³ 06 Mil Yz-A 9962/4, 3.

²⁸⁴⁴ İsmail Çetişli, *Servet-i Fünûn'da Mensûr Şiir-İnceleme Metin* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 17.

²⁸⁴⁵ Fevziye Abdullah Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1983), 3/346-347.

“*Mensur Şiirler*” başlığı altında bir araya getirdiği örneklerle birlikte daha çok karşımıza çıkar olmuştur.²⁸⁴⁶

Bu bağlamda mensûr-şiir, vezinsiz, kafiyesiz, mısrasız düz satırlardan müteşekkil, ahenk ve ritmin kelime ve cümle tekrarlarıyla sağlandığı, cümlelerde simetrik bir yapının kullanıldığı, yer yer nazımdaki kafiyeye yakın bir secînin yer aldığı, şairâne nesirlerdir.”²⁸⁴⁷

Mehmet Tevfik Efendi, Cumhuriyet’ten sonra, 13 Teşrîn-i Sâni/Kasım 1941’de Kastamonu’da anâsır-ı erba’â konulu şu mensûr şiiri kaleme almıştır:

(Şîr-i Menâÿr)²⁸⁴⁸

İnsân havâ gibi óaffî ãu gibi laúíf Àteş gibi nazíf
Ûopraú gibi şeríf olmazsa insân olmaz

İnsân havâ gibi seyyâr ãu gibi devvâr Àteş gibi úahhâr
Ûopraú gibi âaddâr olursa insân olmaz

İnsân havâ gibi pür-nÿr ãu gibi mesÿr Àteş gibi àayÿr
Ûoprak gibi âabÿr olmazsa insân olmaz

İnsân havâ gibi cevval ãu gibi seyyâl Àteş gibi faèèâl
Ûoprak gibi óammâl olursa insân olmaz

İnsân havâ gibi semîh ãu gibi ferío Àteş gibi faáo
Ûoprak gibi ááoío olmazsa insân olmaz
İnsân havâ gibi menşÿr ãu gibi menâÿr Àteş gibi maærÿr
Ûoprak gibi meftÿr olursa insân olmaz

İnsân havâ gibi raúú ãu gibi èamú Àteş gibi daúú
Ûoprak gibi şeffú olmazsa insân olmaz

İnsân havâ gibi àaní ãu gibi muàní Àteş gibi müstaàní
Toprak gibi muàtení olmazsa insân olmaz

Sofuzâde, mensûr şiiri, yukarıda görüleceği üzere beyit benzeri bir biçimde ikili mısralar halinde oluşturmuştur. Bu şekilde her biri “insan” kelimesi ile başlayıp sırasıyla “olmazsa insan olmaz” ve “olursa insan olmaz” söz öbeği ile son bulan, aralıklı yazılmak sûretiyle

²⁸⁴⁶ M. Fatih Andi, “Halid Ziya’nın Mensur Şiirleri-1”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (1997), 27/29.

²⁸⁴⁷ Çetişli, *Servet-i Fünûn*’da Mensûr Şiir, 28-30.

²⁸⁴⁸ 06 Mil Yz-A 9962/8, 49; “Şîr-i Menâÿr” ifadesi şair tarafından şiirin baş kısmına, parantez içinde yazılmıştır. Bu haliyle, başlıktan ziyâde türü belirtmek maksadıyla kullanılmış olmalıdır.

birbirinden ayrılan kısımlar, aslında tam ve kurallı cümlelerdir. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, mensûr şiiri konu edindiği kısa yazısında, beyit benzeri yazı biçimini koruyarak eseri günümüz alfabetine aktarmış; mensûr şiire noktalama işaretlerini de ilave etmiştir.²⁸⁴⁹ Çalışmamızda transkripsiyon alfabetinde verilen şiirde, eserin şair tarafından kaleme alındığı şekli muhafaza edilmiştir. Belki “Şi'r-i Mensûr”u,

İnsân havâ gibi óaffî, âu gibi laüf, Âteş gibi nazîf, topraú gibi şerîf olmazsa insân olmaz.
İnsân havâ gibi seyyâr, âu gibi devvâr, Âteş gibi úahhâr, topraú gibi âaddâr olursa
insân olmaz...

şeklinde yazmak daha doğru olacaktır. Çünkü mensûr şiirlerde cümlelerin art arda yazılması uygun bulunmuş ve bunun dışında bir biçimsel düzenlemeye gerek görülmemiştir. ²⁸⁵⁰ Mehmet Tefik Efendi'nin, mensûr şiirde neden bu cümleleri ikili mısralar halinde beyit benzeri bir şekli yapıda yazdığına dair bir cevap bulmak oldukça güçtür. Bununla beraber Sofuzâde'nin, bu yolla mensûr şiiri, nesirden çok nazma yaklaştırma amacı taşıdığı düşünülebilir.

“Şi'r-i Mensûr” kafiye ve vezin ihtiva etmez. Fakat tekrarlanan sözcüklerin her defasında aynı konumda yer alması ve unsurların her bir özelliğini tavsif eden kelimelerin Arapça aynı vezinde gelmesi hatta bazı yerlerde bu sözcüklerin aynı kökten türemiş olması, “Şi'r-i Mensûr”da son derecede güçlü bir ahengin oluşmasına katkı sağlamıştır.

“Şi'r-i Mensûr” bu çalışmaya tür ve şekil bağlamından ziyâde muhtevası ile konu olmuştur. Bu nedenle “Şi'r-i Mensûr”un tam anlamıyla bir mensûr şiir olup olmadığını incelenmesi başka bir çalışmanın konusudur. Burada bu konu hakkında bir tartışmaya girilmeden muhteva açısından şiirde kullanılan unsurların ahlakî öğelerle, insanı insan yapan değerlerle ilişkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, “Şi'r-i Mensûr”da dikkatleri çeken nokta, muhtevayı destekler mahiyette tür seçimi yapılmış olmasıdır. Mehmet Tefik Efendi'nin vermek istediği “itidâl” üzere olma, dengede kalma, aşırılıklardan, ifrat ve tefritten uzak erdemlerle donanıp kâmil insan olma düşüncesine, manzum-mensûr bir türü daha uygun bulunduğu düşünülebilir. Dolayısıyla kendi içinde sağladığı ahenk, her defasında konumları aynı olan isim ve sıfatlar, bunların tekrar eden düzenleri ile nazım-nesir arasında, fonetik ve estetik öğelerle oluşturduğu bu eserle Sofuzâde, dengede kalmayı, mutedil olmayı, “istikamet”i anlatmak istiyor gibi görünmektedir.

4. ‘Şi'r-i Mensûr’da Anâsır-ı Erba’a ve Ahlakî Öğeler

Mensûr şiirde Sofuzâde Mehmet Tefik Efendi, “insan olma” düşüncesini, Antik Yunan felsefesinde ortaya çıkan, Müslüman filozoflar tarafından da kabul görebilen İslam düşüncesi

²⁸⁴⁹ Abdulkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 106-108.

²⁸⁵⁰ Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*, 346.

içinde yeniden yoğrulmuş “anâsır-ı erba’a/dört unsur” nazariyesi üzerine inşa etmiştir. Bu teoriye göre insan ve kâinatta var olan her şey toprak, hava, su ve ateşten yani “anâsır-ı erba’a”dan meydana gelmektedir.²⁸⁵¹

Genel olarak unsurlarla insan ve kâinatta bulunan pek çok şey arasında irtibat kurulmuş; örneğin dört büyük meleğin dört unsurun bâtını/melekûtu olduğu söylenmiştir.²⁸⁵² Buna göre havanın melekûtu Hz. Cebrâil, suyun melekûtu Hz. Mîkâil, toprağın melekûtu Hz. İsrâfil ve ateşin melekûtu Hz. Azrâil’dir.²⁸⁵³ Unsurlardan ateş ve hava erkek; su ve toprak dişi olarak da nitelenmiştir.²⁸⁵⁴ Bazı mutasavvıflar, dört unsurla nefsin dört mertebesi arasında ilişki kurmuşlar; nefs-i emmâreyi ateşe, nefs-i levvâmeyi havaya, nefs-i mülhimeyi suya, nefs-i mutmainneyi toprağa benzetmişlerdir.²⁸⁵⁵

Anâsır-ı erbâ’a ile insan vücudunda bulunan ahlât-ı erba’a/dört sıvı arasında da ilişki kurulmuş; ahlât-ı erba’anın insan mizacını etkilediği ve ahlakî özelliklerinin oluşmasında rol oynadığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla tabii mizaç olarak kabul edilen anâsır-ı erba’anın tavrı, tutumu ve davranışlara etki etmesi, ahlât-ı erba’a ve ahlâk arasında bir bağlantının kurulmasına yol açmıştır.²⁸⁵⁶ Eski Yunan’da Hipokrat’ın (MÖ 5. yy) ortaya koyduğu “ahlât” nazariyesine göre unsurlar, insan vücudunda sıvıların/ahlâtın salgılanmasına neden olmaktadır. Buna göre ateş, sıcak ve kurudur; vücutta safra üretimini arttırır. Hava, sıcak ve nemlidir; kan oluşumuna etki eder. Su, soğuk ve nemlidir; balgam üretimini sağlar. Toprak ise soğuk ve kurudur; sevdâ (kara safra) salgısını arttırır.²⁸⁵⁷

Bergamalı hekim Galen ya da edebiyatımızda daha sık kullanılan ismiyle Câlinus (131-200),²⁸⁵⁸ Hipokrat’ın ahlât teorisini, ahlakın değişmesi problemi ile ilişkilendirmiştir.²⁸⁵⁹ Galen, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan oluşan özelliklerin farklı terkiplerinin farklı mizaç yapılarına yol açtığını; bu nedenle insanın, nefsinde var olduğu kabul edilen arzu duyma, öfke ve düşünce güçleri ile ilgili bir takım ahlakî niteliklere, doğuştan meyilli olduğunu söylemiştir.²⁸⁶⁰ “Sözgelimi vücudunda sarı safrası diğer sıvılara göre fazla olan

²⁸⁵¹ M. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/150.

²⁸⁵² İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlahiyye*, çev. A. Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 187.

²⁸⁵³ Osman Kemâlî, *İrfan Sızıntıları*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: H Yayınları, 2017), 118-123.

²⁸⁵⁴ İskender Pala, *Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 13.

²⁸⁵⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 40-41.

²⁸⁵⁶ Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

²⁸⁵⁷ İbn Şerîf, *Yadîğâr*, sad. Orhan Sakin (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2017), 384.

²⁸⁵⁸ Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Tıpkıbasım (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996), 3/1756.

²⁸⁵⁹ Hümeyra Özturan, “Ahlakın Değişmesi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 234.

²⁸⁶⁰ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 146.

birisi, kuru ve sıcak mizacın sonucu olarak zeki, hareketli ve öfkeli bir tabiata sahip olacaktır”.²⁸⁶¹ Müslüman filozoflar, nefsin güçleri ile ilgili doğuştan gelen bazı yatkınlıklar olduğunu kabul etmekle birlikte değiştirilemeyecek bir huyun, tabii mizacın etkisiyle var olduğu fikrini benimsememişlerdir. Bu nedenle, bir huy tabii olarak insanda bulunsa, değişme ve intikali imkânsız olsa peygamberlerin kurdukları şeriatın ve koydukları kanunların geçersiz olacağını; âlim ve yöneticilerin uygulanmasında ittifak ettikleri terbiye ve siyaset kurallarının faydasız olacağını ifade etmişlerdir.²⁸⁶² Öte yandan akıl, irade, eğitim ve mevâiz ile kötü huylardan arınarak, iyi ve güzel bir ahlaka sahip olunabileceğini belirtmişlerdir.

İslam filozofu Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde insanı, “insan” olarak adlandırmanın benzetme amacıyla yapıldığını yani onun insan suretine benzemesi bakımından bu şekilde adlandırıldığını söylemektedir. Bunu, yeşil buğdayın “buğday” olarak adlandırılması ile örneklendirir. Yeşil buğdaya “buğday” isminin verilmesinin mecâzî olduğunu söyleyen Tûsî, onun buğday biçimini almaya uygun olduğundan bu şekilde isimlendirildiğini belirtir.²⁸⁶³ Dolayısıyla insan da böyledir.

Nitekim Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin, “Şi'r-i Mensûr”da meseleyi bu şekilde ele aldığı görülmektedir. Ona göre insan olma meselesi, sadece yapısal, fiziksel bir olgu olarak anlaşılabilir. Kişinin cismen, insan görünmesi hakikaten insan olması için yeterli değildir. Filozofların söylediği biçimde ahlaken insanî değerlerle donanması ya da mutasavvıfların ifadesiyle Hz. İnsan olması ancak tekâmül sürecini tamamlaması ile gerçekleşecektir. Şaire göre cisim, suret ya da fiziksel özellikler insanı tür olarak diğer canlılardan ayırmaktadır fakat tıpkı Tûsî'nin belirttiği gibi insanlık, sadece bu unsurların üzerine kurulu değildir.

Sofuzâde, mensûr şiirin her cümlesinde sırasıyla hava, su, ateş ve toprağın bir özelliğinden bahsetmektedir. Bu özellik aslında toprağı toprak, havayı hava yapan yani kısaca unsurların kendilerine has özelliklerdir. Fakat şair, bu özelliğin, unsurda var olan bu sıfatın insanda bulunması halinde insan için olumlu ya da olumsuz olabileceği, erdem ya da erdemsizlik anlamını taşıyabileceği üzerinde durmuştur.

Şiirde hava, su, ateş ve toprağın tekrar sırası hep aynıdır. “İnsan” ile başlayan her cümlede unsurlardan biri anıldıktan sonra “gibi” benzetme edatı ile bir özellik zikredilir ve cümlenin sonunda insanın bu şekilde vasıflanmış olmasının kendisini gerçek mânâda insan kılıp kılmayacağı belirtilir. Böylece mensûr şiirin başından sonuna kadar insanda anasır-ı erba'anın her birinden gelmesi olumlu ve yerinde olabilecek beş vasıf ile anasır-ı erba'anın her birinden kaynaklanabilecek ama “insan” olabilme sürecini olumsuz etkileyecek üç özellikten bahsedilmiş olmaktadır. İnsan için uygun olan ve olmayan vasıfları şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 1: “Şi'r-i Mensûr”da Geçen Vasıflardan İnsan İçin Uygun Olan ve Olmayanlar

²⁸⁶¹ Özturan, “Ahlakın Değişmesi”, 234.

²⁸⁶² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 46.

²⁸⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 155.

Unsur	<i>Uygun Olanlar</i>	<i>Uygun Olmayanlar</i>
Hava	haff pür-nûr semîh rakîk ganî	seyyâr cevvâl menşur
Su	latîf mesrûr ferîh amîk muğni	devvâr seyyâl mensûr
Ateş	nazîf gayûr fasîh dakîk müstağnî	kahhâr fa‘âl mağrûr
Toprak	şerîf sabûr sahîh şefik muğtenî	gaddâr hammâl meftûr

Mehmet Tevfik Efendi'nin mensûr şiirde, anâsır-ı erba'ayı konu edinerek unsurların tabii mizaca etkilerini kabul etmekle birlikte onların değiştirilmesi, güzele tebdil edilmesi gerekliliğine işaret ettiği görülmektedir. Yukarıdaki tabloda yer alan sıfatlar, dinî-tasavvufî çağrışımlar içermekle beraber şair unsurlarla gelen ahlakî eğilimlerde, nefsin diğer güçlerine, akıl yürütme gücü ile karşı konulabileceğini, iyinin kötüden temyiz edilebilmesinde yöntem olarak akla başvurulmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Sofuzâde'nin bu yaklaşımı, Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushıyye*'de sunduğu yöntemle benzerlik arz etmektedir. *Risâletü'n-Nushıyye*'de, Hz. Âdem'in dört unsurdan yaratılışına atıfta bulunan Yunus Emre, bu unsurların kâinatı var eden Yüce Yaratıcı'nın sıfatları ile irtibatlı oluşuna dikkat çekmiştir. Unsurlar nedeniyle insanda görülebilecek, yalan, haset,

tama⁶ ve riyâ gibi erdemsizliklere değinmiş; kötü huylardan uzaklaşmak, iyi ve güzel olanı elde etmek için aklın kullanılması gerektiğini vurgulamıştır.²⁸⁶⁴

Bazı mutasavvıfların farklı sebeplerle unsurlardan birini diğerlerine üstün buldukları bilinmektedir. Bu bağlamda bahsi geçen eserde Yunus Emre, unsurlardan ateş ve havayı kötü huylarla; toprak ve su ise iyi huylarla ilişkili olarak anmaktadır.²⁸⁶⁵ Öte yandan İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiye*'de insanda bütün unsurlar bulunsa bile en önemli unsurun toprak olduğunu; bunun da delîlinin Tâhâ suresinin insanın topraktan yaratıldığına, yine ona döneceğine ve yeniden dirilip topraktan çıkarılacağına işaret buyrulan elli beşinci ayeti olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁶⁶

Mehmet Tevfik Efendi, tasavvufî yönü kuvvetli bir şair olmakla birlikte tasavvufî metinlerde görüldüğü üzere unsurları iyi-kötü şeklinde sınıflandırmamış ve kendi içlerinde derecelendirmemiştir. Ona göre insanda her bir unsurdan kaynaklanan iyi ve güzel olarak tanımlanabilecek bir huy ya da kötü ve çirkin olarak telakkî edilebilecek bir vasıf bulunabilir. Önemli olan akıl ve irade ile iyiyi kötüden tefrik edebilmektir. Mesela, su denilince hayat, deniz, göl, nehir, gözyaşı, Kevser, âb-ı hayat, yağmur, rahmet, bereket gibi kavramlarla birlikte atasözleri, mecazlar ve daha pek çok çağrışımlar akla gelmektedir. Sofuzâde suyu hoş, yumuşak, nâzik ve cismânî olmayan ruhânî²⁸⁶⁷ manalarına gelen latîf ile; yine bu manayı tamamlayan suyun ferahlatma özelliğinden ferîh ile tavsîf etmiştir. Ayrıca suyun mesrûr olduğunu söylemiştir. Suyun akarken çıkardığı ses, taştan taşa sıçraması, kıvrılarak akması gibi unsurlar şair tarafından suyu memnun ve sevinçli görmemize vesile addedilmiş olabilir. Ayrıca mesrûr, merâmına ulaşan anlamına gelmektedir.²⁸⁶⁸ Bu yolla şairin kişiye “sen de su gibi ol; bir gayen, hedefin, isteğın olsun; mecrânı bul; maksadına ulaşmak için yoluna devam et, mesrûr ol, ferahlat ve “Latîf”in lütuflarına mazhar ol” öğüdünü vermek istemiş olabileceği hatıra gelmektedir. Bununla beraber su, doğası gereği akışkandır/seyyâldir. Ama mensûr şiiirde, sudan gelebilecek bir özellik olarak seyyâl olmak, insan için bir erdemsizlik olarak tasvir edilmiştir. Burada şairin, “seyyâl”e farklı anlamlar yüklediği açıktır. Su, aşağıya doğru akar; aktığı yere, yöne göre şekil alır. İster bir bardağı ister koskoca bir vadiyi doldursun kabına göre biçimlenir. Bu bağlamda Sofuzâde'nin, fertlere kendi duruş ve tavırlarını belirlemelerini; her ortama göre şekillenmemelerini, şahsî kimlikleri, karakterleri ile var olmalarını; halden hale girmemelerini; “aşağıya” meyletmemelerini; hayatı “akıtıp” tüketmemelerini tavsiye etmiş olabileceği akla gelmektedir. Aksi takdirde o kişiye “insan” denemez.

²⁸⁶⁴ Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiyye*, haz. Umay Günay - Osman Horata (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 104-109, 115-116.

²⁸⁶⁵ Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiyye*, 105-107.

²⁸⁶⁶ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/154-155.

²⁸⁶⁷ Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, 1240.

²⁸⁶⁸ Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, 1342.

Sofuzâde, ateş unsurundan gelerek mizaca etki edebilecek özellikleri sıralarken yine aynı şekilde tamamen olumsuz bir tablo çizmemiştir. Hem ateşle hem de diğer unsurlarla ilgili sıfatları ele alırken yoğun olarak onların yapısal özelliklerini kullanmıştır. Burada ateşi, açık ve net bilindiği için fasîh olarak; bazı durumlarda sudan daha iyi ve güçlü bir temizlik metodu olduğu için nazîf/temiz olarak ve yaktığı nesneyi küle döndürdüğü, yanarken yaş-kuru ayırt etmediği için gayûr/gayretli olarak tasvir ettiği düşünülebilir. Tabi bunların karşısında ateş, şair tarafından kahhar ve fa“âl olarak anılmıştır. Çok kahretmesi, yakması, yok etmesi, gayrette ileri gitmesi, sınırı aşması, zorlayıcı olması olumsuz bir özellik yani ifrat olarak dile getirilmiştir. Bu şekilde şairin, insan olmak için gayretli olmayı, başlanılan işe sonuna kadar devam etmeyi; açık ve net durmayı; arzulanılan şey için çabalamayı fakat haddi aşmamayı; hırs ve tamahın esiri olmamayı; sınırları zorlamamayı, gerektiğinde durabilmeyi tavsiye ettiği akla gelmektedir.

Mehmet Tevfik Efendi, unsurlarla alakalı, insanda bulunması gereken özelliklerden hafif, semih, rakik, latif, amik, ferih, nazif, fasih, dakik, şerif, sahih ve şefik'i fa'ıl vezninden seçmiştir. Arapça'nın dil hususiyetleri dikkate alındığında bu vezinde gelen kelimelerin sıfat-ı müşebbehe olarak bilindiği hatırlanacaktır. Yani sürekli değişmeyen durum, sabit ve kalıcı nitelikler bildirirler. Niteledikleri şahıs veya nesnedeki özellikler devamlıdır, zamanla sınırlı değildir; kısa bir süre içinde kaybolmaz, bugünden yarına değişmezler.²⁸⁶⁹ Şairin bu yolla, vasıfların insanda mütemadi ve müstekar oluşunun ahlakın tesisi için gerekliliğine işaret etmiş olduğu akla gelmektedir.

Sofuzâde, insanda olmaması gerektiğini düşündüğü, “seyyâr, cevval, devvâr, seyyâl, kakhâr, fa“âl, gaddâr ve hammâl” olmak üzere sekiz özelliği mübalağalı ism-i fâ'ilin fa“âl sigasındaki sözcüklerden seçmiştir. Eylemin ya da niteliğin mübalağalı bir biçimde anlatıldığı bu yapıda abartı, eylemin sürekli yapılarak adeta aslî bir sıfat haline geldiğini anlatmak için kullanılmaktadır.²⁸⁷⁰ Bu nedenle Tevfik Efendi'nin, yukarıda zikredilen davranış şekillerinin insanda yerleşmiş olmasını doğru bulmadığı ve mübalağalı ism-i fâ'ili özellikle seçtiği; böylelikle itidalden uzak ifrat haline dikkatleri çekmeye çalıştığı söylenebilir.

Şairin, her bir unsur için bahsettiği sekiz sıfattan beşinin olumlu, üçünün olumsuz seçilmesi, şiirin içinde eşit dağıtılmaması dengenin eşitlikle ilgili olmadığını bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, Sofuzâde'ye göre sıfatlardan olumlu görülenler insanda fazla olmalıdır ki “insan” dengesi kurulabilsin ve sûreten insan olana, gerçek anlamda “insan” denilebilsin.

Burada, çalışmamızın sınırlarını da göz önüne alındığında, mensûr şiirde geçen her bir sözcüğün tüm çağrışımlarını dile getirmenin mümkün olamayacağı açıktır. Ancak şair tarafından her unsurdan insana gelmesi gereken bir özellik olarak vurgulandığından bir noktaya daha dikkatleri çekmek uygun olacaktır. Mehmet Tevfik Efendi, havayı ganî, suyu

²⁸⁶⁹ Hüseyin Günday - Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi Sarf Bilgisi* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 129.

²⁸⁷⁰ Günday - Şahin, *Arapça Dilbilgisi Sarf Bilgisi*, 179.

muğnî, ateşi müstağnî ve toprağı muğtenî olarak tanımlamıştır. “Zengin, servet ve sâ mân sahibi, zengin olma, başkasına muhtaç olmama; malik olduğu şeyle iktifâ eden, ziyâde istemeyen; başka şeye ihtiyaç bırakmayan, zengin kılan; ²⁸⁷¹ doyurucu tatmin edici; ²⁸⁷² zenginleşmiş”²⁸⁷³ gibi anlamlara gelen ve Arapça à,n,y/ف,ن,غ kökünden türetilmiş olan bu kelimeler ile Sofuzâde, insana kanaat sahibi olmayı, başkasına muhtaç olmadan, kimseden bir şey istemeden yaşamayı öğütüyor görünmektedir. Öte yandan iştikak sanatı yapılarak aynı kökten türetilen bu kelimelerle, dinî-tasavvufî manada, unsurların aslında birbirlerinden tamamen ayrı olmadıklarını, “Bir” olandan geldiklerini ve asıl fâ'ilin Allah olduğunu işaret ettiği söylenebilir. Bu bağlamda hikmetin, “eşyanın hakikati olan dört unsurun (hava, su, ateş, toprak) ilâhî bir terkiplerle yoğrulup insanın/Âdem'in nasıl yaratıldığını bilme sırrı”²⁸⁷⁴ olduğu hatırlandığında şairin mensûr şiirde anlatmak istedikleri daha açık görülebilecektir.

Sonuç olarak insanın, bahsi geçen vasıflarla donanması ve uygun olmayan sıfatlardan kaçınması zahirî manada güzel ahlaki elde etmesi anlamına gelmektedir. Diğer yandan, bu yolla mensûr şiirin, insanın haddini anlaması, nefsini bilmesi, hikmete ulaşması, kemâle ermesi ve son kertede Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması anlamlarına işaret ettiğini söylemek yanlış olmasa gerekir.

Sonuç

Bir âlim ve şair olan Mehmet Tevfik Efendi, “Şi'r-i Mensûr”da dinî-tasavvufî edebiyatımızın sık işlenen konularından anâsır-ı erba'ayı, “insan” olma, insanî değerlere sahip olma bağlamında ele almaktadır. Şair, tabii mizaç olarak nitelendirilen hava, su, ateş ve toprak unsurlarında bulunan bazı özelliklerin insanı insan yapan hususiyetler, bazılarının ise insanı kendi hakikatinden uzaklaştıran öğeler olduğunu dile getirmektedir.

“Şi'r-i Mensûr”da unsurların mizaca etkileri kabul edilmekle birlikte insanın akıl ve irade ile kendisi için uygun huyları tercih etmesi öğütlenmektedir. Mehmet Tevfik Efendi bazı mutasavvıflar gibi unsurlardan birini diğerinden ayrı ve üstün bulmamış; onları tedricî bir yapıda zikretmemiştir. Her bir unsur için sekiz sıfattan bahsetmiş, bunlardan beşinin insan için uygun, üçünün ise uygun olmadığını dile getirmiştir. Bahsi geçen vasıflardan uygun olan ve olmayanları eşit sayıda zikretmemiş olması, bu yolla da “insan” olma dengesine vurgu yapmak istediğini düşündürmektedir.

²⁸⁷¹ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânusu'l-basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, haz. Mustafa Koç -Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6/5913-5915; Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, 970, 1381.

²⁸⁷² Kubbealtı Lugatı, “muğnî”, Erişim: 10.08.2021, <http://lugatim.com/s/MUĞNÎ>.

²⁸⁷³ *El-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsi* (Kahire: El-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, 1989), 905.

²⁸⁷⁴ Mustafa Tatçı, *İşitin Ey Yarenler –Yunus Emre Yorumları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 418.

Mehmet Tevfik Efendi mensûr şiiri, muhtevayı destekleyen ve güçlendiren unsurlarla inşa etmiştir. İtidalden uzak olan ifrat haline dikkatleri çekmek istediğinde mübalağalı ism-i fâ'il sigasındaki sözcükleri; bahsi geçen özelliklerin insanda ahlak haline gelebilmesi için kalıcı olmasına işaret etmek istediğinde sıfat-ı müşebbeheyi tercih etmiştir. Bu doğrultuda yine itidâle uygun bulmuş olabileceğinden manzum-mensûr bir türü, mensûr şiiri tercih ettiği tahmin edilmektedir.

“Şi'r-i Mensûr”da kafiye ve vezin olmamasına rağmen sözcükler aynı sıra ile tekrar edilmiştir. Cümleler simetrik bir yapıda kurulmuş; unsurların her bir özelliğini tavsif eden kelimeler Arapça aynı vezinde seçilmiş, bazen de aynı kökten türetilmiştir. Böylelikle mensûr şiirde ortaya çıkan aliterasyon ve asonans son derecede güçlü bir iç ahengin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle Mehmet Tevfik Efendi'nin “Şi'r-i Mensûr”u nesirden çok nazma yaklaştırdığı söylenebilir.

Unsurulara has özellikleri, yeni ve özgün sıfatlarla tavsif eden Sofuzâde'nin hava, su, ateş ve toprak ile birlikte okuyucuya geniş bir çağrışım alanı açtığı görülmektedir. Bu nedenle onun mensûr şiiri din, ahlak, felsefe, tıp, tarih, edebiyat ve tasavvuf gibi farklı bağlamlarda anlam bulabilecek niteliktedir. “İnsan”, “olursa insan olmaz”, “olmazsa insan olmaz” gibi basit ve anlaşılır söz tekrarları ile “Şi'r-i Mensûr”, klasik şiirin kolay söylenebilir gibi görünen sehl-i mümtenîlerini anımsatmaktadır. Bütün bu hususlar dikkate alındığında Mehmet Tevfik Efendi'nin, şiirin hatırdaki kalıcılığını artırmış olduğu ve okuyucuya iletmek istediği ahlakî öğeleri ağır didaktik bir söyleme düşmeden şairâne bir üslupla verebildiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. *Kültürümüzden Esintiler*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 1997.
- Andı, M. Fatih. “Halid Ziya'nın Mensûr Şiirleri-1”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 27, (1997), 23-45.
- Çetişli İsmail. *Servet-i Fünûn'da Mensûr Şiir-İnceleme Metin*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Tercümesi ve Şerhi*. haz. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1991.
- El-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsi*. Kahire: El-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, 1989.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. “Ahlât-ı Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Günday, Hüseyin -Şahin, Şener. *Arapça Dilbilgisi Sarf Bilgisi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 9. Basım, 2016.
- İbn Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye*, çev. A. Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- İbn Şerîf, *Yadigâr*, sad. Orhan Sakin. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2017.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Karlığa, M. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâşifi, Hüseyin Vâiz. *Ahlâk-ı Muhsinî*. haz. Murat Demirkol. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. haz. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kubbealtı Lugatı. "muğni". Erişim: 10.08.2021. <http://lugatim.com/s/MUĞNİ>.
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. çev. Ahmet M. Büyükcınar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânusu'l-basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. haz. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Osman Kemalî, *İrfan Sızıntıları*. haz. Mustafa Tatçı. Ankara: H Yayınları, 2017.
- Özturan, Hümeyra. "Ahlakın Değişmesi". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. Murat Demirkol. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 231-242.
- Sofî zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962-1-11.
- Şemseddin Samî. *Kâmûsu'l-A'lâm*. Tıpkıbasım. 6 Cilt. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1998.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*. 3 cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1983.
- Tatçı, Mustafa. *İşitin Ey Yarenler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 418.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov . İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Türkan, Mehmet. "Kastamonulu Şair Sofuzâde Mehmet Tevfik'e Ait Bir Şiirin Tahlili". *İslamî Edebiyat* 3/49, (Ocak-Şubat-Mart 2010), 20-25.
- Pala, İskender. *Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Peker, Nurettin. *1918-1923 İstiklâl Savaşının Vesika ve Resimleri - İnebolu ve Kastamonu Havalisi Deniz ve Kara Harekatı ve Hatıralar*. İstanbul: Gün Basımevi, 1955.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Yunus Emre. *Risâletü'n-Nushıyye*. haz. Umay Günay - Osman Horata. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Dilek. *Kastamonulu Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA MA'DÜMÜN SATIŞINDAN DOĞAN HUKUKİ SONUÇLAR

Alime ÇELİK²⁸⁷⁵

I. GİRİŞ

İnsan yaradılışı gereği bir topluluk içerisinde yaşamak zorundadır ve bu zorunluluk, kendiliğinden bir düzen yaratmaması nedeniyle bir müdahaleyi zorunlu kılmaktadır.²⁸⁷⁶ Bu nedenle dinî ya da laik bütün hukuk sistemleri insanların tasarruflarını belli bir düzene koymuşlardır.²⁸⁷⁷ Ekonomik ilişkiler çerçevesinde toplumsal düzenin sağlanmasının aracı olarak akdin bu temel fonksiyonunun hukukten değerlendirilmesi gerekmektedir. İnsanların ihtiyaçları dolayısıyla ortaya çıkan akitlerde taraflar akit hürriyetine sahiptirler. Akitler, insanların ihtiyaçlarından tebarüz ettiğine göre tarafların tasarruflarında irade hürriyetine sahip olmaları gerekmektedir. Özellikle özel hukuk alanında insanlara serbest bir alan bırakılarak, tarafların yapacakları hukukî işlemlere istedikleri biçimi verme ve kendi yaşam koşullarına göre bizzat düzenleme yetkisi verilmiştir. Bununla birlikte sözleşmelerle ilgili düzenlemeler de yapılarak taraflar arasındaki karşılıklı güveni belirli sınırlar içerisinde korumaya, adaleti sağlamaya, karşılıklı hakları ve sorumlulukları güvence altına almaya, tarafları tartışmaya ve nizâyâ götürecektür durumların oluşmamasına yönelik kurallar konulmuştur.

II. Akdin Tanımı ve Hükümleri

Akit tarafların karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanıyla kurulan bir hukukî işlemdir.²⁸⁷⁸ Bir akdin kurulabilmesi ve kendisine hukukî sonuç bağlanabilmesi için belli unsurların bulunması ve bu unsurların da birtakım şartları taşıması gerekmektedir. Akdin kurulabilmesi için gerekli olan unsurlar; irade beyanı, taraflar ve akdin konusudur.²⁸⁷⁹ Akdin geçerli olarak kurulabilmesi için tarafların hukukî işlem ehliyetini haiz olmaları gerekmektedir. İrade beyanı, tarafların akit yapma isteklerini, akitten doğacak hukukî sonuca rızalarını karşılıklı olarak açıklamalarıdır.

Tarafların iradelerini karşılıklı ve birbirlerine uygun olarak açıklamaları şeklinde tanımlanan akdin kurulması ve hükümlerinin yerine getirilebilmesi için gerekli olan unsurlara tabîi unsurlar denir. Taraflar ve irade beyanından oluşan bu unsurların hakikaten

²⁸⁷⁵ Arş. Gör. , Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

²⁸⁷⁶ Yasemin Işıktaç, *Hukukun Kaynağı Olarak Sözleşme*, (İstanbul:Filiz Kitabevi, 2014), 12.

²⁸⁷⁷ Ali Bardakoğlu, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (Ağustos 1983), 9.

²⁸⁷⁸ Abdurrezâk Ahmed Senhûrî, *Nazariyyetü'l-akd*, (Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî,1998), 1/79; Subhi Receb Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme lil-mücebât ve'l-ukûd fiş-Şeriatil-İslamiyye*, (Beyrut:Dâru'l-İlm li'l-melâyîn,1983), 2/264; Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l fikhîyyu'l-âm*, (Dimeşk:Dâru'l-Kalem, 2012, 1/379.

²⁸⁷⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidatetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 5/25.

veya hükmen bulunmaması durumunda sonuç doğuracak bir hukukî ilişki söz konusu değildir.²⁸⁸⁰

İki taraflı bir hukukî işlem olan akitlerin unsurlarından birisi, taraflardır. Akinin geçerli olarak kurulabilmesi için tarafların hukukî işlem ehliyetini haiz olmaları gerekmektedir. Hukukî işlem ehliyetinin temel şartı, irade beyanında bulunanın ayırt etme gücüne (temyiz kudretine) sahip olmasıdır.²⁸⁸¹

İrade beyanı, tarafların akit yapma rızalarını dışa yansıtmalarıdır. Tarafların akit yapma isteklerini, akitten doğacak hukuki sonuca rıza ve muvafakatlarını karşılıklı olarak açıklamalarıdır.²⁸⁸² İrade beyanının ortaya konmasında asıl olan sözlü ifadedir. Ancak rızaya delaleti kesin olduktan sonra işaret, yazışma, haberleşme ve teati yoluyla yapılan irade beyanı da geçerli kabul edilir.²⁸⁸³

Akinin unsurlarından bir diğeri olan akinin konusu ise, akinin hüküm ve sonuçlarının kendisinde ortaya çıkıp gerçekleştiği şeydir. Konusu olmayan akinin varlığı mümkün değildir. Akinin konusu, akinin türüne göre değişiklik göstermektedir. Akinin türüne göre mal, menfaat veya emek olabilir. Akinin konusu klasik İslam hukuk literatüründe “*ma’kudun aleyh*” veya “*mahallu’l-akd*” terimleri ile ifade edilmektedir.²⁸⁸⁴

Akinin konusunun, akinin sıhhati bakımından bazı şartları taşıması gerekir. Bu şartlar tarafların aldanmasına imkân vermeden akinin hüküm doğurması ve akitten beklenen maksadı temin gayesiyle konulmuştur. Bu şartlar; akinin konusunun mevcut olması, belirlenmiş olması ya da tayin ve tespitinin mümkün olması, hukukî işlem ve teamüle uygun olması ve dinen kendisinden faydalanılması ve mülk edinilebilmesi mubah olan (*mütekavvim*) ve kanun koyucu tarafından yasaklanmamış şeylerden olmasıdır.²⁸⁸⁵

Akitlerde tarafları anlaşmazlığa götürecek ve aralarında husumetin çıkmasına neden olabilecek durumlardan kaçınılmıştır. Akde konu olması yasak olan şeyler belirlenmiş, yasak olanlar haricindekiler de mubah kılınmıştır. Akinin konusunun taraflarca yerine getirilmesi gereklidir, taraflardan biri bundan imtina ederse hukukî müeyyidelerle ifaya zorlanır ya da karşı tarafı uğrattığı zarar tazmin ettirilir. Akinin konusuyla ilgili fikhin çizdiği sınırlar dışına çıkılıp, akde konu olmayacak bir şey üzerine akit yapıldığında bu akitler hukukî güvenceden mahrum kalmaktadır. Akinin konusu hakkındaki bu belirlemeler,

²⁸⁸⁰ Şamil Dağcı, “Muamelat (Borçlar Hukuku)”, *Fıkıh*, ed. İbrahim Çalışkan, (Ankara: Ankuzem 2005), 176.

²⁸⁸¹ Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü’l-Akd fi’ş-Şeriatü’l-İslâmiyye*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2014), 261; M.Kemal Oğuzman-M.Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2018), 1/80.

²⁸⁸² Necip Kocayusufoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hüküm*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2017), 1/95.

²⁸⁸³ Muhammed Yusuf Musa, *el-Emvâl ve Nazariyyetü’l-Akd fi’l-Fıkhü’l-İslâmî*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1996), 234.

²⁸⁸⁴ Zerkâ, *Medhal*, 1/400; Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü’l-Akd*, 254.

²⁸⁸⁵ Abdurrezzak Ahmed Senhûrî, *Mesâdiru’l-hak fi’l-fıkhü’l-İslâmî*, 1-VI, (Beyrut:Menşûrâtü’l-Halebî),1998, 3/6.

akit yapma hürriyetine getirilen sınırlamalardır. Akdin konusuyla ilgili sınırlamalar bazen bütün akit çeşitlerini kapsarken bazen de temlik borcu doğuran akitleri ya da ivazlı akitleri kapsamaktadır. Eğer akdin meşruiyeti akit anında akdin konu olan şeyin mevcut olmasını gerektiriyorsa, akdin hüküm doğurabilmesi için mahallin de mevcut olması şarttır. Satım akdi gibi akdin konusu mülkiyetin karşı tarafa nakledilmesini gerektiriyorsa akit konusunun mevcut olması gerekir. Hizmet, selem ve istisnâ' gibi akitlerde akdin konusunun akit anında mevcut olma değil, yerine getirilebilir olma şartı vardır. Bu şartlara uygun olmayan akitlerin meşru kılınmamasının amacı, taraflar arasındaki nizâyı önlemek ve şarardan kaçınmaktır.²⁸⁸⁶

III. Ma'dûm Tanımı ve Madumla İlgili Hükümler

Ma'dûm, Arapça (معدوم) عدم fiilinden türemiş ismi mef'ûl kipinde bir kelime olup; kaybolmuş, yok olmuş, mevcut olmayan, yok olan manasına gelmektedir.²⁸⁸⁷ Kur'an-ı Kerim ve hadislerde *ma'dûm* terim anlamıyla kullanılmamış, sonraki dönemlerde terim anlamını kazanmıştır.²⁸⁸⁸ Fıkıh kitaplarında ma'dûm kavramı, akdin konusunun mevcut olması şartı içerisinde tanımlanmış örnekler üzerinden genel olarak ele alınmaktadır.²⁸⁸⁹

Mecelle de aynı usûlü devam ettirerek, akdin konusu ile ilgili şartlarda ma'dûmun tanımını yapmadan hükmünden bahsetmiştir.²⁸⁹⁰ Satım akdinin hüküm doğurabilmesi için akdin mahallinin mevcut olması, tesliminin mümkün olması ve hukuken (*şer'an*) faydalanılması mübah olan bir mal olması gerekir. Mecelle şarihlerinden olan Ali Haydar Efendi ma'dûm'u "*Henüz zuhûr etmeyen esmâr ve kable'n-nitâc yavru ve vakt-i bey'de bâyi'in mülkünde mevcûd olmayıp ileride temellük edeceği mal*" şeklinde örneklendirerek ma'dûmun kapsamının tayin edilmesinde yardımcı olmuştur.²⁸⁹¹

Mevcut olmayan bir şeyin satılması durumunda hem hukuken hem de fiilen teslim edilememe hâli ortaya çıkmaktadır. Ma'dûm; henüz ortaya çıkmamış zirai ürün, doğmamış yavru gibi fiilî olarak teslimi mümkün olmayan ma'dûm ve fiilen mevcut olmasına rağmen şer'an yok hükmünde kabul edilen şeyler gibi hukuken teslimi mümkün olmayan ma'dûm olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.²⁸⁹² Domuz eti, şarap ve leş gibi şer'an yok hükmünde

²⁸⁸⁶ Ali Haffif, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Şer'iyye*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 252-253; Recep Özdirek, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 167-168.

²⁸⁸⁷ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Beirut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 1987), 5/1982.

²⁸⁸⁸ İsmail Bilgili, *İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı*, (Konya: Desen Ofset Matbaacılık, 2011), 86.

²⁸⁸⁹ Yusuf Musa, *el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd*, 282.

²⁸⁹⁰ "*Mebî'in mevcut olması lâzımdır*" Mecelle, md.197; "*Ma'dûmun bey'i bâtıldır*" Mecelle, md. 205.

²⁸⁹¹ İli Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 1/544.

²⁸⁹² Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Abderî Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl alâ Muhtasari Halîl*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 6/70.

kabul edilenler akdin konusunu oluşturamayacağından bizim ma'dûm'dan anlamamız gereken akdin konusunu oluşturabilen ancak fiilen mevcut olmayan şeylerdir.²⁸⁹³

Ma'dûmun kapsamı konusunda farklı görüşler olmakla beraber, mevcut olmayan, akit anında tam olarak bulunmayan, satıcının mülkiyetinde bulunmayan ya da satıldığı hâlde henüz teslim edilmemiş şeyleri bu kapsamda değerlendirmek gerekmektedir.²⁸⁹⁴ Ma'dûmla ilgili İbnü'l-Kayyim'in yapmış olduğu sınıflandırma ma'dûmun hem anlamı hem de kapsamı açısından örnek teşkil edecektir. İbnü'l-Kayyim yanında olmayan malın satılmasını yasaklayan hadiste²⁸⁹⁵ aslında ana karnındaki yavrunun (*habelu'l-habele*) satımı gibi karşı tarafa teslim edilmesi garanti edilemeyen ve garar içeren özel bir ma'dûm çeşidinin yasaklandığını söylemektedir.²⁸⁹⁶ İbnü'l-Kayyim ma'dûmu üç kısımda tasnif etmiştir.

Birinci kısımda zimmette sabit, sıfatları belirlenmiş ma'dûm yer almaktadır. İttifakla caiz kabul edilen bu satışa selem akdini örnek olarak vermiştir.²⁸⁹⁷ İkinci kısımda ise mevcut olana tâbi olan ma'dûm yer almaktadır. Bu satışa bir kısmı olgunlaşmış bir kısmı ise henüz olgunlaşmamış meyvenin satımı örnek gösterilmektedir.²⁸⁹⁸ Elde edilip edilemeyeceği bilinmeyen, satıcı tarafından da elde edileceği garanti edilemeyen ma'dûm ise üçüncü kısmı oluşturmaktadır. Müşteriyi zarara sokacak olan bu tür ma'dûm garar nedeniyle yasaklanmıştır. Satıcı hem mülkiyetinde olmayan hem de teslim etme kudretinin bulunmadığı bir şeyi satmaktadır. Hakîm b. Hızâm hadisinde de anne karnındaki yavrunun (*habelu'l-habele*) satışı yasaklanan satış türlerinden sayılmıştır.²⁸⁹⁹

Ma'dûmla ilgili ülkemizde yapılan modern çalışmalarda, şu tanımları görmekteyiz. "Hukukun hakikaten veya hükmen yok saydığı, tarafları anlaşmazlık ve çekişmeye götürecek derecede kapalı olan, teslimi garanti edilemeyip kumar ve muhâtarâ (şüphâ) içeren, varlığı ihtimali şeyler"²⁹⁰⁰, "Hakikaten yok olup garar içeren şeyler ile hukukun hükmen yok saydığı şeylerdir"²⁹⁰¹

Biz çalışmamızda, daha ayrıntılı olması nedeniyle Senhûrî'nin akdin konusunun varlığı ile ilgili yaptığı tasnifi esas alacağız.²⁹⁰² Bu tasnife göre, akit zamanında akdin konusunun mevcut olması halinde akdin sahih olacağı; akdin yapıldığı sırada mevcut olmadığı gibi daha

²⁸⁹³ Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 208.

²⁸⁹⁴ Bilgili, *İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı*, 110.

²⁸⁹⁵ Müslim, *Buyû*, 2; Ebû Dâvud, *Buyû*, 22

²⁸⁹⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zerî İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/716.

²⁸⁹⁷ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 5/716-717.

²⁸⁹⁸ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 5/717.

²⁸⁹⁹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 5/718.

²⁹⁰⁰ Bilgili, *İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı*, 90.

²⁹⁰¹ Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 210.

²⁹⁰² Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 3/13.

sonra da mevcut olmayacağı kesin olarak bilinmesi durumunda da akdin bâtil²⁹⁰³ olacağı anlaşılmaktadır. Var olmayan ve olmayacağı kesin olan akdin konusunun (şeyin) teslimi de imkânsız olduğundan akdin hüküm ifade etmesi söz konusu değildir.²⁹⁰⁴ Bütün mezheplerin akdin konusu ile ilgili bu iki hususa yaklaşımları aynıdır. Mezhepler arasında tartışmaya açık olan akid anında akde konu olan şeyin aslı mevcut olmakla beraber akitten sonra gelişme göstererek tamamlanan, akid anında mevcut olup da gelecekte gerçekleşmesi kesin olan, akid anında tam veya kısmen mevcut olmayıp da gelecekte var olma ihtimali bulunan durumlardır.

A. Akdin Konusunun Aslının Mevcut Olup Tamamının Zamanla Gelişmesi

Akdin yapıldığı sırada akit konusunun aslının mevcut olmasıyla beraber henüz gelişimini tamamlayıp son şekline gelmemiş olması durumundaki ma'dûmun satışıdır. İslam hukukçuları bu konu ile ilgili genellikle zirai mahsulleri, meyve ve sebzeleri örnek olarak göstermektedirler. İslam hukukçularının görüşleri Hz. Peygamber'in "Olgunlaşmamış meyvenin satışını yasaklayan"²⁹⁰⁵ hadisine ve bu konudaki benzer rivayetlere dayanmaktadır. Bu konu ile ilgili hadisleri incelediğimiz zaman taraflar arasında tartışmaya ve mağduriyete yol açmaması için meyvenin satışına izin verilen durumlarla ilgili bir ölçüt belirlendiğini görmekteyiz. Hadislerde meyvelerin hastalıktan ve afetlerden etkilenmeyecek duruma, olgunlaşmış yenilecek kıvama gelmeden önce satımı yasaklanmıştır.

Hadislerde ifade edildiği şekliyle "meyvenin salahu" Hanefîler'e göre afet ve hastalık durumunda zarar görmeyecek hâle gelmesiye; Şafîler meyvenin cinsine göre sararma, kızarma ya da sertleşme şeklindeki olgunlaşma alametlerini esas almışlardır.²⁹⁰⁶ Malikiler bu nitelikteki meyvenin satımını, garar nedeniyle satılması yasaklanan şeyler başlığı altında ele almışlardır.²⁹⁰⁷

Hadislerde geçen bu yasağın gerekçesi tarafların haklarını ihlal edecek, onları zarara sokacak ve nihayetinde taraflar arasında tartışmaya yol açabilecek gararın bulunmasıdır. Geçmişten günümüze gündelik yaşamda süregelen bir uygulama olan bu tarz satışlara, insanların ihtiyaç duyması ve maslahat gereği izin verilmiştir. Çünkü bu satış türünün içerdiği az miktarda belirsizlik sağladığı menfaat nedeniyle göz ardı (*mafûvu anh*)

²⁹⁰³ Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Beda'iu'u-sanâi fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), VI/544; Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, III/13; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul:İz Yayıncılık, 2006), 2/159-160.

²⁹⁰⁴ ilgili, *İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı*, 112.

²⁹⁰⁵ *التَّهْيِي عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ قَبْلَ بُدْوِ صِلَاحِهَا* Malik, *Muvatta*, Buyû, IV, Hadis No.2288.

²⁹⁰⁶ Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 12/195-196; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 5/194.

²⁹⁰⁷ İbn Rüşd El-Hafîd, *Bidayetü'l-müçtehid*, 4/541.

edilmektedir. Bu durumda “zarar-ı ‘âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyâr olunur”²⁹⁰⁸, yani “ihtiyaç ve maslahat nedeniyle az miktarda karar bertaraf edilir.”²⁹⁰⁹ gibi genel kaideler esas alınmıştır.

B. Akit Konusunun Akit Anında Mevcut Olmayıp Gelecekte Meydana Gelmesinin Kesin Olması

Akde konu olan şeyin (mebî) akit anında mevcut olmayıp ancak gelecekte meydana gelmesinin kesin olması mezhepler arasında ihtilafı olan durumlardan birisidir. Akdin sıhhat şartlarında gararın varlığını veya yokluğunu değil de akdin konusunun mevcut olup olmamasını esas alanlara göre, akit esnasında akdin konusunun mevcut olmamasını batıl kabul etmişlerdir.²⁹¹⁰

Akid anında mevcut olmayan akde konu olan şeyin (mebî) satımını batıl olarak kabul eden fukahâ, ayet ve hadislerde varlığı âdeten mümkün olan, ileride gerçekleşeceği kesin olarak kabul edilen şeyleri insanların arasındaki teamül ve ihtiyaç nedeniyle caiz görmüşlerdir.²⁹¹¹ Örneğe göre ileride mevcut olacak şeylerin akde konu olabileceğine dair selem ve istisnâ’ akitleri örnek olarak gösterilmiştir. Bu akitlerin meşruiyeti nass ve icma ile sabittir.²⁹¹²

a. Selem Akdi

Selem akdi, nitelikleri belirlenmiş mevcut olmayan bir malın, belirlenmiş bir tarihte teslim edilmesi şartıyla yapılan bir akitir.²⁹¹³ Selem akdinin meşruiyeti nassa dayanmaktadır. İbn Abbas (اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَالْكُفُورَةُ) ayetini²⁹¹⁴ selem akdinin meşruiyetine delil olarak göstermiştir. Ayrıca Peygamber Efendimiz Medine’ye hicret ettiğinde halk arasında birkaç yıllık vade ile selem yapma âdeti uygulanmaktaydı. Peygamberimiz belirli şartlarla bu uygulamanın devam etmesine izin vermiştir.²⁹¹⁵

Selem akdinin ma’dûmun satımı içerisinde özel bir yeri bulunmaktadır. Fukaha selem akdini farklı açılardan ele almış olsa da ma’dûmun satımı olduğu noktasında fikir birliği etmişlerdir. Hanefîler ‘yanında olmayan malın satımı’nı²⁹¹⁶ yasaklayan hadisteki yanında

²⁹⁰⁸ Mecelle, md.26.

²⁹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/196.

²⁹¹⁰ Senhûrî, *Mesâdiru’l-hak*, III/31; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/162.

²⁹¹¹ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd*, 5/718; Bilgili, *İslam Hukukunda Ma’dûmun Satımı*, 112.

²⁹¹² Kâsânî, *Bedâ’u’u-sanâi*, 6/85; İbn Rüşd, *Bidatetü’l-müçtehid*, 5/84; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/163; Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 34.

²⁹¹³ Abdülgânî, el-Ganîmi Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi’l-Kitâb*, (Lübnan: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ty.) 2/43; Mecelle md. 123.

²⁹¹⁴ Bakara 2/282; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 1/586; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 3/377.

²⁹¹⁵ Buhârî, “Selem”, 1,2,7; Müslim, “Müsâkat”, 127-8; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 55; Tirmizî, “Buyû”, 68; Nesâî, “Buyû”, 63; İbn Mâce, “Ticârât”, 59.

²⁹¹⁶ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V, 147; Babertî, el-İnâye Şerhu’l-Hidâye, VII, 71.

olmama hâlini mülkiyetinde olmama olarak anlamışlardır. Selem akdini de kişinin mülkiyetinde olmayan şeyi satamayacağı ilkesinden istisna ederek caiz görmüşlerdir.²⁹¹⁷ Hanefilerin haricindeki fıkıhçılar selem akdine konu olan malın teslim zamanı piyasada olmasını yeterli görmekle birlikte selemi ma'dûmun satımı kapsamında değerlendirmişlerdir.²⁹¹⁸

Selem akdi, kendisi için konulmuş şartlarla²⁹¹⁹ beraber düşünüldüğünde tam olarak ma'dûmun satımı altında değerlendirilemese de varlığı gelecekte kesin olan ma'dûmun satımını meşru kabul eden/caiz kılan bir metod olduğunu söylemek mümkündür.²⁹²⁰

b. İstisnâ' Akdi

İstisnâ' akdi ise, sanatkârla ismarlayan arasında belli bir ücret karşılığında özellikleri belirlenmiş bir şeyin imal edilmesi üzerine kurulmuştur.²⁹²¹ Mecelle'de de "bir şey yapmak üzere ehl-i sanat ile akd-i mukavele etmek" olarak tanımlanmıştır.²⁹²²

Selem ve istisnâ' akdi birbirine benzer özelliklere sahip olmakla birlikte, birbirinden bağımsız birer akit olarak temel farklılıklar göstermektedir. Selem akdinin konusu zimmette taalluk eden deyn borcu iken, istisnâ' akdinin konusu ayndır. Selem akdinde malın bedeli akit anında ödenmesi gerekirken, istisnâ' akdinde bedel peşin, taksitli veya vadeli ödenebilmektedir. Selem akdi, akdin yapılmasıyla bağlayıcılık kazanırken; istisnâ' akdinde sâni' işe başlamadan önce taraflar sözleşmeyi iptal edebilirler.

Hanefiler istisnâ' akdini kıyasa aykırı olarak istihsanen kabul etmişlerdir. Peygamber Efendimizin yüzük ve minber siparişi vererek istisnâ' akdi yaptığı rivayet edilmiştir.²⁹²³ İstisnâ' akdi İslamiyetin ilk yıllarından itibaren insanlar arasında tereddüt edilmeden uygulanmıştır.

Hanefilerin dışındaki mezhepler ise istisnâ' akdini müstakil bir akit olarak kabul etmemişlerdir. Mâlikî ve Şâfiîler istisna akdini selem akdi kapsamında değerlendirirken; Hanbelîler, ma'dûmun satımı kapsamında ele almaktadırlar.²⁹²⁴

²⁹¹⁷ Kemalüddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (Kahire:by. 1970, 7/71; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr,1966), 5/211; Meydâni, *el-Lübâb*, 2/42.

²⁹¹⁸ Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali Şîrâzî, el-Mühezzebe, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., t.y., 2/15; Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Muğni*, (Riyad: Dâru'l-'Alemlî'l-Kütüb, 1997), 6/407; Senhûrî, *Mesâdir*, 3/38.

²⁹¹⁹ "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلَيْسَ لَهُ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ", Buharî, "Selem", 1,2,7.

²⁹²⁰ Senhûrî, *Mesâdir*, 3/37-38.

²⁹²¹ Serahsi, *Mebisât*, 15/118.

²⁹²² Mecelle, md. 124.

²⁹²³ Buhârî, "Salât", 64, "Buyû", 32, "Libâs", 46; Müslim, "Libâs", 56.

²⁹²⁴ Hamza Aktan, "İstisnâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/393; İbrahim Çalışkan, "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/354; Ahmet Akman, "İslâm Borçlar Hukukunda İstisnâ' (Eser) Sözleşmesi", *The Journal of Social Science* 3/5, (Şubat 2019), 3.

Selem ve istisnâ' akitleri kıyasa aykırı olarak istihsanen caiz olduğu kabul edilmektedir. İnsanların bu akitlere ihtiyaç duyması nedeniyle ma'dûmun satılamayacağı ilkesinden istisna edilerek meşru kılınmıştır. Ancak bu iki akdin istisna edilmesi temel ilkedden (kıyas) uzaklaşmaya neden olmaktadır. Ma'dûmun satılamayacağı ilkesi, akid meclisinde kabızın gerekli olduğu akit türleri ile sınırlandırılması önerisi getirilmiştir.²⁹²⁵

İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım ma'dûmun satımını satıcının mülkiyetinde bulunmayan veya teslimi mümkün olmayan malın satımı olarak tanımlamaktadırlar. Selem ve istisnâ' akidlerinde böyle bir belirsizlik olmadığı için kıyasa uygundur ve selemde istenilen şartlar nedeniyle garar dikkate alınmayacak derecede azalmaktadır. İbnü'l Kayyım selem akdinin elde edilip edilmemesi bilinmeyen ma'dûmun satılmasına kıyas edilmesini, şekil ve mana itibarıyla en fasid kıyas olarak değerlendirmektedir.²⁹²⁶

C. Akid konusunun Varlığının Gelecekte Şüpheli Olması

Ma'dûmun satımıyla ilgili ihtilaf olan son satım türü ise, akid anında akdin konusunun mevcut olmaması ya da tam mevcut olmayıp gelecekte de var olmasının şüpheli olduğu şeylerin satımıdır.²⁹²⁷ Elde edilip edilmeyeceği belli olmayan, satıcının elde edeceği garanti edilemeyen, dolayısıyla müşterinin aldanma ihtimalinin bulunduğu ma'dûmun satımı, İslam hukukçularının genelde caiz görmediği satış türüdür.²⁹²⁸ Bu tür satışlara hadislerden örnek olarak dişi hayvanın karnındaki ceninin (mezâmîn), erkek hayvanın sulbündeki spermin (melâkih), ana karnındaki yavrunun doğuracağı yavru (habeletü'l-habele), gelecek yıllarda ortaya çıkacak zirai ürünlerin (bey'u's-sinîn) satımıdır. Bu satım türlerinin bâtil olmasının nedeni akdin konusunun vafındaki bilinmezlik (cehâlet) değil, akdin konusunun aslı, meydana gelip gelmemesiyle ilgili garar ve aldanma ihtimalidir.²⁹²⁹

Hız Peygamber, doğuruncaya kadar hayvanın karnındaki ceninin satımını yasaklamıştır.²⁹³⁰ Cenin annesinden ayrılmadan önce değersizdir, mal hükmünde değildir. Ceninin sağ doğmasının ve tesliminin garanti edilememesi nedeniyle satım akdine konu olmayacağı üzerine ittifak vardır. Cenin sağ olarak dünyaya gelse de cenin hakkındaki bilinmezlik nedeniyle ortada bir belirsizlik de vardır.²⁹³¹ Aynı şekilde hayvanın karnındaki yavrunun ileride doğuracağı yavrusunun satışı da hadislerle yasaklanmıştır. Bu satışta birden fazla belirsizlik vardır. Hayvanın hamile kalıp kalmayacağı, yavrusu olursa cinsiyetinin ne olacağı bilinmemektedir. Ayrıca hayvanın yavrusunun yavrusu doğduğunda

²⁹²⁵ Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-akd*, 256; Hafif, *Ahkâmu'l-Muâmelâtî's-Şer'iyye*, 252-253.

²⁹²⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zer'î İbnü'l-Kayyım *El-Cevziyye l'lâmu'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye 1991), I/301.

²⁹²⁷ Senhurî, *Mesâdir*, III/42; Kâsânî, *Beda'iu'u-sanâi*, 6/95.

²⁹²⁸ İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, V/718; Bilgili, "İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı", 117.

²⁹²⁹ Ali Bardakoğlu, "Bey", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları) 6/16.

²⁹³⁰ İbn Mâce, "Ticârât", 24; Buhârî, "Buyû", 61; Müslim, "Buyû", 5; Ebû Dâvûd, "Buyû", 24; Tirmizi, "Buyû", 16; Nesâî, "Buyû", 67.

²⁹³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/411; Serahsi, *Mebisûl*, 12/195.

parası ödenmek üzere yapılan satışta, ödeme tarihinin bilinmemesi nedeniyle de bir belirsizlik vardır.²⁹³² Damızlık erkek hayvanın dişi hayvanla çiftleştirilmesi karşılığında hayvanın sahibinin para alması yasaklanmıştır.²⁹³³

IV. Sonuç

Mezheplerin hukukî işlemlerin sonuçları ile ilgili müeyyideleri farklılık göstermektedir. Şâri' bir fiili nehyettiği zaman bundan hemen sakınılması gerektiği ve nehyin süreklilik ifade ettiği konusunda ittifak vardır. Ancak nehyin akde etkisi ve müeyyidesi konusunda mezhepler farklı görüşlere sahiptir.

İslam hukukçularının akdin hükümsüzlüğü konusundaki farklı yaklaşımlara sahip olmalarının sebeplerinden birisi, akdin şartlarını belirlemedeki görüş farklılıklarıdır. Hanefiler dışındaki fıkıh ekolleri akdin şartlarını bir bütün olarak ele almış, akdi hukuken muteber olup olmamasına göre sahih (mün'akid) ve fâsîd/bâtıl olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Böylelikle hukukî işlemlerdeki bir eksikliğin mahiyetine bakılmaksızın aynı müeyyide uygulanacaktır, hukukî işlem hiçbir netice doğurmayacaktır. Hanefiler ise akitlerde asıl-vasıf ayrımı yaparak, hükümsüzlük müeyyidesini fesâd ve butlan olmak üzere iki ayrı seviyede ele almışlardır. Akdin in'ikâd (kuruluş) şartlarında eksiklik bulunması durumunda akid bâtıl olurken; sıhhat şartlarındaki eksiklik nedeniyle de akid fâsîd olmaktadır.²⁹³⁴ Akitlerin hükümsüzlüğü ma'dûmun satışı ve dolayısıyla oluşacak garar konusuna da yansiyacaktır.

İslam hukukunda akitlerin geçerli olabilmesi için tarafların karşılıklı rızalarının olması ve bu rızalarını devam ettirmeleri gerekmektedir. Taraflar arasında inşa edilmesi hedeflenen güven ortamıyla toplumsal huzurun korunması amaçlanmaktadır. İslamiyet geldiğinde Cahiliye toplumunun ticari hayatında köklü değişiklikler yaptı. Toplumda uygulanan akit türlerini ilga edip yerine yeni akitler ihdas etmedi ancak var olan akitlerde İslam'ın ilke ve prensiplerine göre değişiklikler yaptı. Bütün ticari işlemlerin güven ortamında her türlü kapalıktan, aldanma ve aldatmadan uzak olarak yapılması temel ilkelerden birisidir. Bir akdin sahih olabilmesi için tarafları çekişmeye ve öngörülmedik riske götürecek kapalılık ve bilinmezlikten uzak olması gerektiği belirlenmiştir.²⁹³⁵ Bu minvalde akıbeti kapalı garar içeren satışlarda yasaklanmıştır. Garar anlam itibarıyla aldanma ve aldatma ile bağlantılı olduğu için haksız kazancın önlenmesi amacıyla yasaklanmıştır. Bu yasak İslam hukukundaki akit serbestisine getirilen bir sınırlamadır.

²⁹³² Güney, "Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar", s.217.

²⁹³³ Buhârî, "İcâre", 21; Ebû Davud, "Büyü", 40; İbn Mâce, "Ticârât", 9.

²⁹³⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 75-76; Apaydın, *İslam Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, 99-100.

²⁹³⁵ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 323-324.

Garar yasağına ilişkin hükümler kamu düzenini sağlamaya yönelik olduğu için, taraflar kendi aralarında aksini kararlaştırıp akit yapma özgürlüğüne sahip değildiler.²⁹³⁶

Ma'dûmun satışı etrafındaki tartışmalar, ma'dûmun konu olacağı satışın garar ve cehalet içermesi nedeniyle. Sadece ma'dûm olması nedeniyle bir satışın yasaklanmasının yerinde olmadığını garar içerip içermediğine de bakılması gerektiğini söyleyen Senhûrî, gararın dikkate alınmadan akdin geçersiz sayılmasının akit hürriyetini kısıtladığını söylemiştir.²⁹³⁷

Hanefilerin akitlerde asıl-vasıf ayrımı yaptığını söylemiştik. Bu nedenden dolayı akde konu olan şeyin “asl”ında olan garar ile vasıf ve miktarındaki gararı birbirinden ayırmışlardır. Hayvanın karnındaki yavrunun satımı, hayvanın memesindeki sütün satımı gibi mebiin varlığı ve varlığını devam ettirmesi şüpheli olan şeylerin satımı batıldır.²⁹³⁸ Ancak İslâmın genel prensibini ihlal etmeyen ticari uygulamalara izin verilmiştir. Medine’de hicretten önce de uygulanan selem akdi buna örnek olarak verilebilir. Hz. Ömer ağaçlarda henüz ortaya çıkmamış meyvenin satışına izin vermezken Hz. Ali döneminde bu satışa izin verildiği görülmektedir. Fukahânın alışverişin değişik şekilleri hakkında farklı görüşleri olsa da örf ve insanların ihtiyaçları gözetilerek bu satışlara izin verilmiştir. Ancak bu satış türleri arasında yasaklanan iki alışveriş vardır ki bunlar da faiz içeren ve garar bulunan alışverişlerdir.²⁹³⁹

Fakihlerin garar ve cehalet konusundaki görüşleri dikkate alındığında bu kavramların içeriğinin farklı zaman ve toplumlara göre değişkenlik göstermektedir. Bu konudaki yasakların maksadı ticari ilişkilerde hukukî güvenceyi sağlamak, adaleti tesis etmek ve tarafların zarara uğramasını önlemektir.²⁹⁴⁰ Ancak bunun için hayatın akışına uygun olmayan katı şartlar koymak ticari hayatın durağanlaşmasına insanların zorluğa düşmesine neden olabilmektedir. Ticari ilişkilerde gararın ve cehaletin tam olarak olmamasını sağlamak mümkün değildir. Bu nedenle insanların maslahatını gözeterek az miktardaki garar ve cehalet akde tesir etmez.²⁹⁴¹

İslam hukukundaki başkasını zarara sokmama ilkesi ahlaki nedenlerle konulmuştur. Hukukun tamamına hâkim olan bu ilke, etkilerini en fazla borçlar hukukunda göstermektedir.²⁹⁴² Ahlak ve fıkıh birbirinden ayrı düşünülmesi imkânsız olan kavramlardır.

²⁹³⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/370.

²⁹³⁷ Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, III/40-44.

²⁹³⁸ Serahsi, *Mebûsât*, 12/195; Yunus Apaydın, “Fasid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları,), 12/419; Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 281.

²⁹³⁹ Muhammed. Y. Farûkî, “Hulefâ-ş Râşidin ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi”, çev. F. Mehveş Kayani, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (1994), 40.

²⁹⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/169.

²⁹⁴¹ Ebu İshak İbrahim b. Musa Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, (by.: Dâru İbn Affân, 1997), 2/26-27.

²⁹⁴² Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 167.

Öyle ki her şerî hükme ahlak ilkesi, ahlaki olan her şeye de şerî hüküm eşlik etmektedir. Bu durumda fıkıh ve ahlakın aynı düzeyde buluştuğunu fikhin olduğu her yerde ahlakın, ahlakın olduğu her yerde de fikhin bulunduğunu söylemek gerekmektedir.²⁹⁴³

BİBLİYOGRAFYA

ABDURRAHMAN, Taha, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

ALİ HAYDAR EFENDİ, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: DİB Yayınları, 2016.

APAYDIN, Yunus *İslam Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.

AKMAN Ahmet, “İslâm Borçlar Hukukunda İstisnâ’ (Eser) Sözleşmesi”. *The Journal of Social Science* 3/5, (Şubat 2019),1-45.

AKTAN Hamza, “İstisnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

BARDAKOĞLU, Ali, “İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”.*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1983), 9-30.

BARDAKOĞLU, Ali, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, İstanbul: Kuramer, 2017.

BİLGİLİ, İsmail, *İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı*, Konya: Desen Ofset Matbaacılık, 2011.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 1987.

ÇALIŞKAN, İbrahim, “İstisnâ’ Akdinin Mahiyeti ve Unsurları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (1989), 349-365.

DAĞCI, Şamil, “Muamelat (Borçlar Hukuku)”, *Fıkıh*, ed. İbrahim Çalışkan. 167-198. Ankara: Ankuzem 2005.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Garar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi'ş-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2014.

FARÛKÎ, Muhammed. Y., “Hulefâ-ş Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi”.çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (1994), 39-54.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

GÜNEY, Necmeddin, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

HAFÎF, Ali, *Ahkâmü'l-Muâmelâti-ş-Şer'iyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.

İŞIKTAÇ, Yasemin, *Hukukun Kaynağı Olarak Sözleşme*, İstanbul:Filiz Kitabevi, 2014.

²⁹⁴³ Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, çev. Abdi Keskinsoy, (İstanbul: Pınar Yayınları), 2020, 101.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966.

İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Riyad: Dâru'l-'Alemlî'l-Kütüb, 1997.

İBN RÜŞD EL-HAFÎD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemalüddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, Kahire 1970.

İBNÜ'L-KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zer'î, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

İBNÜ'L-KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zer'î, *l'lâmu'l-muvakkî'n an rabbi'l-âlemîn*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye 1991.

KARAMAN, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

KÂSÂNÎ, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud, *Beda'iu'u-sanâi fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019

KOCAYUSUFPAŞAOĞLU, Necip, *Borçlar Hukuku Genel Hüküm*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2017.

KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 1964.

MAHMAŞÂNÎ, Subhi Receb, *en-Nazariyyetü'l-âmme lil-mûcebât ve'l-ukûd fiş-Şeriatil-İslamiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1983.

MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvî'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

MEVVÂK, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

MEYDÂNÎ, Abdülğânî, el-Ganîmi, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, I-IV, Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.

OĞUZMAN, M.Kemal- ÖZ, M.Turgut *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2018.

ÖZDİREK, Recep, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

SCHACHT, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara: Otto Yayınları, 2018.

SENHÛRÎ, Abdurrezzâk Ahmed, *Nazariyyetü'l-akd*, I-II, Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî, 1998.

SENHÛRÎ, Abdurrezzâk Ahmed, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî, 1998.

SERAHŞÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakat*, by.:Dâru İbn Affân, 1997.

ŞİRÂZÎ, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, by.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y..

YUSUF MUSA, Muhammed, *el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l fikhîyyu'l-âm*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012.

ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNİN ÖĞRENCİLERİN AHLAKİ DAVRANIŞLARINA ETKİSİNİN İNCELENMESİ

Fatih GÜDÜRÜ²⁹⁴⁴

1. Giriş

Ahlâk insanın insan olma vasfının vazgeçilmez bir unsurudur. Ahlâk insanın çeşitli güzel davranışlarla donatılarak şerefli varlık olmasına katkı sunan en önemli unsurlardandır. İnsan doğuştan itibaren medeni bir varlıktır. İnsanın medeni olması toplumsal yönünü ve toplumla iletişim içinde olmasını ifade eder. Toplumla iletişim hali bireyin yeni şeyler öğrenmesini ve diğer insanlardan etkilenmesini de gerektirir. Bu durumda insanların iletişiminde etki unsurlarından biri de “ahlâk”tır. Yapılan araştırmalar da göstermektedir ki insanlar ahlâk’ı sonradan öğrenirler.

Meseleye çocuklar açısından bakıldığında büyüklerin değer algıları, yaşantıları ve örneklikleri çocukların ahlaki gelişiminde belirleyici bir etken olduğu araştırmalarla sabittir. Hemen hemen her toplum sahip olduğu değerleri gelecek nesillere benimsetmek ve aktarmak ister. Toplumsal açıdan bakıldığında da değer aktarım sürecinin önemli unsurlarından biri de okullardır. Elbette okullar tek başına insanı ahlaki veya ahlaksız yapmaz. Bu konuda çocuğun yetiştiği ortam, çevresi, arkadaşları, kitle iletişim araçları etkili olabilir.

Ancak ahlaki gelişim evresinde çocuklar günlük olarak vaktinin büyük bir bölümünü okulda geçirmektedir. Bu nedenle okullarda verilen eğitimin niteliği çocukların ahlaki bir kişilik kazanmalarında etkilidir. Bu düşüncelerle ortaokullarda verilen Din derslerinin öğrencilerin ahlaki gelişimine etkisi; öğrencilerin cinsiyeti, genel ders başarı durumu, Din dersindeki başarı durumu, öğretmenin kullandığı yöntem ve araçlar gibi değişkenler açısından farklılaşma durumları incelenmiştir.

2. Yöntem

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmada evren; Afyonkarahisar ili İncehisar ilçesinde öğrenim gören ortaokul öğrencilerinden oluşmaktadır. Örneklem ise İncehisar ilçesine bağlı Çalışlar Şehit Halil Kemal Efendi Ortaokulu’nda öğrenim gören ortaokul öğrencilerinden oluşmaktadır.

3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada nicel yöntemlerden anket kullanılmıştır. Anket;

1- Öğrencilerin demografik bilgilerini içeren bölüm

II-Daha önceden hazırlanmış ve geçerliği sınanmış olan “Ahlaki Davranış Envanteri”nden oluşmaktadır.

Araştırmaya ortaokul düzeyinde 5-6-7 ve 8. sınıflardan toplam 145 öğrenci katılmıştır.

4. Verilerin Yorumlanması

²⁹⁴⁴ Öğretmen, MEB, Karamahmet Aliye Ana Ortaokulu , fatihgdr20@gmail.com

Araştırmada kullanılan “Ahlaki Davranış Envanteri” Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,97 olarak; KMO değeri ,89 olarak; Bartlett’s testi de anlamlı bulunmuştur. Elde edilen bulgular, verilerin normal dağılım özelliğine göre parametrik testlerden, t- testi ve tek yönlü varyans analizi(ANOVA) ile farklılaşma durumları incelenmiştir. Farklılaşan grupları tespit etmek için Tukey(HSD) testi kullanılmıştır.

5. Bulgular

5.1. Ahlâki Davranışların Cinsiyete Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 3: Cinsiyete İlişkin Bulgular

Din Derslerinin Ahlaki Gelişime Cinsiyet Açısından Etkisi T-Testi	Gruplar	N	\bar{X}	S	Sd	T	P
	Erkek	65	1,98	,85	112,46	1,48	0,141
	Kız	80	1,79	,61			

Cinsiyet açısından ahlaki davranış envanteri puanlarına bakıldığında gruplar arasında bir farklılaşma görülmemektedir. Bu durumda ahlaki davranışların erkek veya kız’a göre farklılık oluşturmadığını söyleyebiliriz.

5.2. Ahlâki Davranışların Derslerdeki Genel Başarı Durumuna Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 4: Genel Ders Durumuna İlişkin Betimsel Bulgular

Derslerdeki Başarı Durumu Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Zayıf	5	1,20	,24
	Orta	34	2,16	,90
	İyi	58	1,83	,74
	Pekiyi	48	1,80	,54
	Toplam	145	1,88	,73

Tablo 5: Genel Ders Durumuna Göre ANOVA Bulguları

Derslerdeki Başarı Durumu ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	5,38	3	1,79	3,49	0,017	Zayıf <Orta
	Gruplar İçi	72,32	141	0,51			
	Toplam	77,70	144				

Derslerdeki genel başarı durumunun ahlaki davranışlara etkisine bakıldığında kendini orta düzeyde gören öğrenciler ile zayıf gören öğrenciler arasında orta düzey lehine anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Buna göre orta düzey öğrencilerin ahlaki davranış gösterme eğilimlerinin genel derslerde zayıf olan öğrencilere göre daha yüksek olduğunu

ifade etmek mümkündür. Betimsel bulgulara bakıldığında da orta iyi ve pekiyi düzeyinde olan öğrencilerin daha yüksek puanlara sahip olduğu görülmektedir. Bu durumda genel ders başarısının arttıkça ahlaki davranış gösterme eğiliminin artabileceğini söylemek mümkündür.

5.3. Ahlâki Davranışların Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersindeki Başarıya Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 6: Din Dersi Başarısına İlişkin Betimsel Bulgular

Din Dersi Başarı Durumu Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Zayıf	8	1,87	,79
	Orta	15	1,66	,87
	İyi	89	2,03	,72
	Pekiyi	33	1,15	,55
	Toplam	145	1,88	,73

Tablo 7: Din Dersine İlişkin ANOVA Bulguları

Din Derslerindeki Başarı Durumu ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	6,07	3	2,024	3,98	0,009	İyi > Pekiyi
	Gruplar İçi	71,63	141	0,508			
	Toplam	77,70	144				

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin ahlaki davranışlarına etkisinin ders başarısı açısından bakıldığında gruplar arasında iyi düzeydeki öğrencilerin pekiyi düzeyine göre farklılaştığı görülmektedir. Gruplar ortalamalarına bakıldığında Din dersinde kendini pekiyi düzeyinde gören öğrencilerin ortalamalarının oldukça düşük olması dikkat çekicidir. Ancak bu öğrencilerin soruları algılama ve cevaplama açısından genel ders olarak düşünmesinden kaynaklı olabilir.

5.4. Ahlâki Davranışların Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersini Sevme Durumuna Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 8: Din Dersini Sevme Durumuna Göre Betimsel Bulgular

Din Dersini Sevme Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Hayır	-	-	-
	Kısmen	6	1,88	,82
	Evet	139	1,88	,73
	Toplam	145	1,88	,73

Tablo 9: Din Dersini Sevme Durumuna Göre ANOVA Bulguları

Din Dersini Seviyor Musun? ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	,0	1	,00	0,00	0,99	-
	Gruplar İçi	77,70	143	,54			
	Toplam	77,70	144				

Öğrencilerin ahlaki davranışlarının Din dersini sevme durumuna göre farklılaşma durumu incelendiğinde, gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmektedir.

5.5. Ahlâki Davranışların, Öğrencilerin Din Dersi Yöntemlerinden Memnun Olma Durumuna Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 10: Din Dersi Yöntemlerinden Memnun Olma Durumuna İlişkin Betimsel Bulgular

Din Dersi Yönteminden Memnun Olma Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Hayır	8	1,98	,61
	Kismen	17	1,96	,50
	Evet	120	1,96	,77
	Toplam	145	1,88	,73

Tablo 11: Din Dersi Yöntemlerinden Memnuniyet ANOVA Bulguları

Din Dersi Yöntemden Memnun Musunuz? ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	,246	2	,123	,225	0,79	-
	Gruplar İçi	77,46	142	,546			
	Toplam	77,70	144				

Din dersinde kullanılan yöntemlerden memnun olma durumuna göre öğrencilerin ahlaki davranışlarında farklılaşma olmadığı görülmektedir.

5.6. Ahlâki Davranışların Din Dersi Yöntemlerine Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 12: Din Dersi Yöntemi Betimsel Bulgular

Din Öğretmeninin Yöntemi Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Anlatım	62	1,89	,71
	Soru-cevap	23	1,98	,83
	Tartışma	32	1,92	,72
	Diğer	28	1,72	,72

	Toplam	145	1,88	,73
--	--------	-----	------	-----

Tablo 13: Din Dersi Yöntemi ANOVA Bulguları

Din Öğretmenin Yöntemi Nedir? ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	,963	3	,321	,590	0,62	-
	Gruplar İçi	76,74	141	,544			
	Toplam	77,70	144				

Din derslerinde kullanılan yöntemlerin öğrencilerin ahlaki davranışlar göstermesine etkisi incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşma olmadığı görülmektedir. Grup puanlarına bakıldığında öğrencilerin sürece daha etkin katıldıkları yöntemlerin ortalamalarının daha yüksek olduğu görülmektedir.

5.7. Ahlâki Davranışların Din Derslerinde Kullanılan Araçlara Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 14: Din Dersi Araçları Betimsel Bulguları

Din Dersinde Kullanılan Araçlar Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Etkileşimli Tahta Video	49	1,91	,85
	Tiyatro-Drama	38	2,01	,48
	Hiç Araç Kullanmaz	9	1,29	,43
	Ders Kitabı	49	1,84	,76
	Toplam	145	1,88	,73

Tablo 15: Din Dersi Araçları ANOVA Bulguları

Din Öğretmenin Kullandığı Araçlar ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	3,904	3	1,301	2,48	0,043	Tiyatro-Drama> Hiç araç kullanmaz.
	Gruplar İçi	73,80	141	,523			
	Toplam	77,70	144				

Din derslerinde kullanılan araçlar ile öğrencilerin ahlaki davranışları arasındaki etki incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Yapılan Tukey testine göre farklılaşmanın tiyatro ve drama ile hiç araç kullanmama durumu arasında tiyatro ve drama lehine olduğu görülmektedir. Bu durumda öğrencilerin etkin olarak öğrenme sürecine dâhil edildiği yaparak yaşayarak öğrendikleri araçların ahlaki davranışlar geliştirilmesine daha çok katkı sağladığı ifade edilebilir.

5.8. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinin Ahlaki Davranışlara Etki Etme Durumu

Tablo 16: Din Dersinin Ahlaki Davranışlara Etkisi Betimsel Bulgular

Din Derslerinin Ahlaki Davranışlara Etkisi Betimsel Bulgular	Gruplar	N	\bar{X}	S
	Hayır	4	1,64	,70
	Kısmen	21	1,82	,68
	Evet	120	2,24	,73
	Toplam	145	1,88	,73

Tablo 17: Din Dersinin Ahlaki Davranışlara Etkisi ANOVA Bulguları

Din Dersleri Ahlaki Davranışlara Etkisi ANOVA	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
	Gruplar Arası	3,45	2	1,720	3,30	0,04	Evet > Kısmen
	Gruplar İçi	74,25	142	,523			
	Toplam	77,70	144				

Son olarak öğrencilere genel olarak din derslerinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerini etkileme durumu sorulduğunda alınan yanıtlara göre gruplar arasında anlamlı farklılaşma görülmüştür. Betimsel bulgulara bakıldığında ve yapılan Tukey testine göre farklılaşmanın Evet lehine olduğu görülmektedir. Buna göre din derslerinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Grup puanlarına bakıldığında görüleceği üzere “Evet” lehine çoğunluk dikkat çekicidir.

6. Sonuç

Ahlaki gelişim açısından okullarda verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin öğrenciler üzerinde etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Öğrencilerin genel dersler ve Din derslerindeki başarı durumlarının arttıkça ahlaki davranış gösterme eğilimlerinin arttığı görülmektedir. Derslerde kullanılan yöntem ve teknikler ile ders sunumlarında kullanılan araç gereç çeşitliliğinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine olumlu yönde katkı sunduğu ifade edilmelidir.

Araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin ahlaki davranışlarının cinsiyet, Din Kültürü ve A. B. Dersini sevme, derslerde kullanılan yöntem değişkenlerine göre farklılık göstermediği görülmüş ve ilgili hipotezler onaylanmamıştır.

Ancak bulgularda öğrencilerin ahlaki davranışlarının genel ders başarısı ve Din Kültürü dersindeki başarı durumları ile derslerde kullanılan araçlar açısından anlamlı şekilde farklılaştığı görülmüştür. Farklılaşmalarda ders başarılarının arttıkça ve derslerde kullanılan araçların daha fazla duyuya hitap ettikçe ahlaki davranış gösterme eğilimini artırdığı görülmüştür.

Din derslerinin genel olarak öğrencilerin ahlaki gelişimini etkilediği, özellikle derslerde kullanılan araç ve yöntemlerde öğrencinin sürece etkin olarak katılımını sağlayan unsurların ahlaki gelişimi daha çok desteklediği görülmektedir. Bu durumda Din derslerinde geleneksel yöntemlerin yerine öğrenci merkezli yöntem ve araçların tercih edilmesi ahlaki davranışlar gösterilmesini doğrudan desteleyebilir.

Ahlaki gelişim bir bütün olarak düşünüldüğünde sadece okuldaki derslerle sağlanması mümkün olmamakla birlikte iyi bir aile eğitimi üzerine sağlam bir ahlak eğitimi için okullar ideal ortamlardan biri olması açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

Aybey, Salih . "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı". Trabzon İlahiyat Dergisi 7 / 1 (Haziran 2020): 339-381 . <https://doi.org/10.33718/tid.693477>

Bahçekapılı, M. (2011). Din ve Ahlâk Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı . Değerler Eğitimi Dergisi , 9 (22) , 7-42 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29178/312445>

Çınar, Fatih . "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Yöntem Ve Tekniklerine Yönelik Bilgi Ve Uygulama Düzeyleri". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2018/2 / 41 (Aralık 2018): 174-199 .

Kaya, Mevlüt . "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 / 23 (Haziran 2007): 23-50 .

Kızılabdullah, Yıldız . "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49 / 2 (Ağustos 2008): 197-215 . https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000975

Meydan, Hasan . "Din, Ahlak Ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 / 40 (Aralık 2013): 219-250 .

Zengin, M. (2013). Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi . Değerler Eğitimi Dergisi, 11 (25) , 271-301 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29175/312428>

KUR'ÂN'DAKİ YUSUF KISSASI'NIN KARDEŞLİK AHLAKI BAĞLAMINDA DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Rabia-YILDIRIM²⁹⁴⁵

GİRİŞ

İnsan davranışları, insanın yaratılışı, fıtratı, karakteri ve yaşantısının etkileriyle şekillenmektedir. Kur'ân'a göre, Allah (c.c.) insanı en iyi biçimde yaratmış, buna bağlı olarak da onu yeryüzünün halifesi kılmıştır.²⁹⁴⁶ Üstün özelliklerle donatılmış insanın eksik ve kötü özellikleri de yok değildir. Mesela; insan zayıf yaratılmıştır, âcizdir.²⁹⁴⁷ İnsan, hırs ve ihtiraslarla donatılmış bir varlıktır.²⁹⁴⁸ Başka bir ifade ile insanın hem iyi hem de kötü özelliklerinin yanı sıra kabiliyetleri potansiyel olarak vardır. İnsan, bu özelliklerinden iyi olanları açığa çıkarma, kuvvetlendirme, kötü olanları dizginlemeye ve terbiye etmeye çalışmalıdır. Çünkü dünyanın imtihan oluşu bunu gerektirmektedir.²⁹⁴⁹ İnsandaki güzel vasıfların geliştirilmesi, kötü özelliklerin bastırılması ancak iman ve takva ile mümkündür. Bireydeki imanı ve takvayı sağlamlaştıracak şey ancak doğru bir din eğitimi olabilir. İman ve takvanın eksikliğinde iyi ve üstün kabiliyetler, nefis-i emmârenin hâkimiyetine geçer ve böylece insanın kötü özellikleri artarken iyi özellikleri zayıflar.²⁹⁵⁰

Genel anlamda eğitim, önceden belirlenmiş esaslar doğrultusunda bireyin kendi yaşantısı yoluyla davranışlarında kasıtlı ve istendik belli gelişmeler, değişiklikler meydana getirebilme çalışmalarının tümü olarak tanımlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in inananların davranışlarında kasıtlı ve istendik değişiklikler meydana getirdiği bir geçektir. Doğası gereği inananlar için bilgilendirici, düşündürücü, aydınlatıcı, bilinçlendirici, açıklayıcı, örnekleyici, tanıttıcı, değerlendirmeye yöneltici, inşa, irşat ve terbiye edici özellikleriyle Kur'ân'ın iman edenlere bir hayat rehberi olması yanında bir eğitim kitabı olduğu da söylenebilir. Kur'ân, dinî ve ahlâkî erdemleri kazandırmak ve kötü ahlaki özelliklerini terbiye etmek mümin bir şahsiyet ve toplum inşa etmek için yöntemler kullanarak inananlarını bir tür eğitime tabi tutmaktadır. Giriştiği bu eğitim faaliyetinde Kur'ân'da birçok yöntem kullanılır. Bu yöntemlerden biri de *kıssa anlatma yöntemi*dir. Kur'ân'daki kıssalar mutlaka inananları eğitici çeşitli hikmetler taşımaktadır. Özellikle peygamber kıssalarında inananların alması gereken ibretler bulunmaktadır.²⁹⁵¹

²⁹⁴⁵ Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, rabia.yildirim@dpu.edu.tr

²⁹⁴⁶ el-Neml 27/62, el-Bakara 2/30.

²⁹⁴⁷ en-Nisâ, 4/28.

²⁹⁴⁸ el-Meâric, 70/19.

²⁹⁴⁹ el-Bakara, 2/155.

²⁹⁵⁰ Ahmet Kalkan, "İnsanın Olumsuz Özellikleri" (20 Ağustos 2021).

²⁹⁵¹ Yusuf, 12/111.

İnsanı akıl ve irade ile donanımlı yaratan Allah, aklın ve iradenin bilinç kazanması için insanı şaşmaz bir ölçüt olan kitap ile desteklemiştir. Çünkü akıl ancak doğru bir ölçütle doğru kaniya varabilir, böylelikle doğru tercih yapabilir ve gerçek bir bilinç kazanabilir. Kitabı ilkelerin hayata aktarılmasında örneklik gösteren peygamberler, akıl ve irade sahibi olan insana örneklik gösteren seçkin kişilerdir. Bu yüzden ilahi ilkelerin hayata aktarılmasında peygamberlerin yaşamları tutum ve davranışları inananlar için çok değerli bir ölçüttür.

Peygamberlerin ilk din eğitimcileri olması nedeniyle hayatları ve kıssalarının din eğitimi açısından önemli ipuçları barındırdığı bilinmektedir. Bu yönüyle Kur'ân'da geçen kıssalar bir eğitim öğretim yöntemi ve aracıdır. Anlatılan kıssanın bir peygamberin hayatını, hal ve davranışlarını aktarıyor olması ayrıca kıssaların günümüze kadar özellikle çocukların dini eğitimlerinde bir araç olarak kullanılagelmesi kıssalara din eğitimi bilimi çerçevesinden bakmayı ve değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Kur'ân kıssaları ve içerdiği mesajların doğru anlaşılması İslam'ın istediği, iman sahibi kişi-toplum modelinin ve insani ilişkileri düzenleyen toplumsal düzeni sağlamaya yönelik ilkelerinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Kur'ân'da kıssaların fazla yer kaplaması, din eğitiminde de kıssaların önemini ortaya koymaktadır.

İslam toplumlarında özellikle Peygamber kıssaları sıklıkla anlatılmakta ve Müslümanların çoğu tarafından az çok bilinmektedir. Kıssalar bilhassa günümüzde daha fazla ilgi odağı haline gelmiş ve çeşitli yönlerden incelenmiştir. Özellikle kıssalardaki mesajlar üzerine çok sayıda çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Kur'ân'daki kıssalardan birisi de Kur'ân' da "kıssaların en güzeli" olarak nitelendirilen²⁹⁵² Yusuf kıssasıdır. Yusuf kıssası bir sûrenin tamamını oluşturan tek kıssadır. Yusuf suresi ise Kur'ân'da sadece bir konuyu anlatan tek süredir. Yusuf kıssası içerisinde, Allah'a teslimiyet, iffeti muhafaza, her fırsatta tebliğ ve irşat, otoritenin tebaa ilişkileri, kardeşlik ahlakı, eğitilmiş kişilerin de nefesine ve şeytana uyabileceği, müminin vasıfları gibi konularda birçok ibret bulunmaktadır.²⁹⁵³ Bu çalışmada Kur'ân'daki Yusuf kıssasının sadece kardeşlik ahlakı bağlamında din eğitimi açısından tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca İslam'daki kardeşlik ahlakına yönelik istendik tutum ve davranışların kazandırılmasında bu kıssanın nasıl kullanılabileceği üzerinde durulmuştur.

1. KUR'ÂN KISSALARININ EĞİTİMSEL AÇIDAN ÖNEMİ

Hikâye dinlemeyi sevmek, üstün akıl ve duygularla donanmış insanoğlunun fitratında var olan bir niteliktir. Hikâyelerin istenilen mesajları muhataba daha kolay ve etkili şekilde vermede gerekli bir yöntem olduğu keşfedilmesinden buyana eğitim-öğretim alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Fitri özelliğinde konuşma yeteneği olan insanlar kendine aktarılan hikâyeleri kendisinin aktardığı gibi bizzat yaşadığı, gördüğü olayları da hikayeleştirerek anlatmayı tercih etmektedir. Hikâyelerin insanlar üzerindeki etkisi

²⁹⁵² Yusuf, 12/3.

²⁹⁵³ Yusuf, 12/7.

bilindiğinden dolayı insanlar vermek istedikleri mesajları bazen gerçek hikayeler, bazen de misal oluşturacak şekilde hikayeleştirerek verebilir. Hatta bazen insanların iyi niyetle veya art niyetle muhataplarının algılarını etkilemek için yalan ve uydurma hikâyelere yöneldikleri de bir gerçektir. Hikayeleştirme, ferdi ve toplumsal karakter eğitimi başta olmak üzere hemen hemen her alanda eğitim yöntemi olarak tercih edilmektedir.

Hikâye önemli-önemsiz, gerçekçi-hayalî, başkalarına aktarılabilecek her çeşit olayı kapsar. “Kıssa” ise bir kimse veya bir şeye ait olayları adım adım, takip edilerek anlatılan hikâyeyi ifade eder. Kıssa, olayın adım adım izlenecek nitelikte ilginç ve önemli olmasıyla gerçekçi ve doğru olması özelliklerini taşır. Kıssanın bu özellikleri hikâyeden farkını göstermektedir. Bu ayırım ile Kur’ân’da yer alan kıssalar için neden hikâye kelimesinin kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kur’ân kıssaları tarihî doğruluk ve gerçeklik niteliği taşıyan ibretlik olaylardır.²⁹⁵⁴

Kıssalar, tarih boyunca sözlü ve yazılı kültürde önemli aktarım araçları olarak kullanılagelmiştir. İnsanlar tecrübelerini kıssa ve hikâye şeklinde anlatım kalıpları ile yeni kuşaklara aktarır. Eğitim-öğretimde destekleyici malzeme olarak kullanılan kıssalar, bireyde hedeflenen davranış değişikliklerini gerçekleştirmek ve birey tarafından içselleştirilmesi istenilen değerleri kazandırmak için kullanılmaktadır. İnsan, kıssalardaki kahramanlarla özdeşlik kurar ve böylece kendi önünde durumunu özetleyen bir model bulur. Ayrıca insanlar dinledikleri hikâye ve kıssalardan çıkardıkları derslerle kendi hayatlarında karşılaştıkları problemlere çözüm arar. Muhatabın zihin dünyasını zenginleştiren kıssalar, ayrıca onun düşünce yapısını, isabetli karar verme kapasitesini de geliştirir. Yani insan, bu şekilde kişisel olgunluk kazanır. Dinleyici, kahramanlarla kendini karşılaştırır. Benzer olaylarda doğrularını, hatalarını görür ve sonraki davranışlarını yönlendirir. Böylece yaşamadığı halde bir hayat tecrübesi kazanan kişi aslında benzer bir olay karşısında kullanabileceği bir refleks geliştirir.²⁹⁵⁵

Kur’ân kıssalarının amacı, Kur’ân’ın indiriliş amaçlarıyla örtüşür. Kıssalar, Müminlerin ibret ve ders alınmasını sağlamak, müminleri bekleyen tehlikelere, sıkıntılara ve zorluklara karşı önceden hazırlamak, Müminlere moral ve motivasyon vererek onları sabırlı ve dirençli kılmak, müminlere dini ve ahlaki davranışları sevdirmek-benimsetmek, müminlerin şeytanın hilelerine karşı uyanık olmalarını sağlamak, hataya düşmelerini önlemek gibi çeşitli amaçlar taşır.²⁹⁵⁶

Kur’ân kıssalarında verilecek dinî mesajlar tarihî gerçeklerin içerisine mükemmel bir şekilde yerleştirilmiştir. Kıssalarda temel amaç tarihî olayları ayrıntılarıyla ortaya koymak

²⁹⁵⁴ Geniş bilgi için bk., İdris Şengül, “Kıssa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

²⁹⁵⁵ Geniş bilgi için bk., Asiye Yılmaz, *Kur’ân’daki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008), 1-2.

²⁹⁵⁶ Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açıda Kur’ân Kıssaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 103-105.

değil ders ve dinî mesaj vermek olduğundan genellikle kıssaların tebliğ, ibret ve irşad amacına yetecek kadarı verilmiştir. Bu nedenle ayrıntı maksatlı şekilde terkedilmiştir.²⁹⁵⁷

Kur’ân kıssaları gerçekleri açıklama, örneklendirme, düşündürme, dolaylı bilgi aktarma, pekiştirme, eğitimde muhakeme kabiliyeti, akıl yürütme ve hayal gücünü kullandırma, dikkat çekme, sunumu/konuşmayı güzelleştirme gibi eğitici ve öğretici kullanımlara sahiptir.²⁹⁵⁸ Kıssalar insanların akıl yürütmeleri ve aynı durumlarda nasıl hareket etmeleri gerektiğini düşünmeleri için birçok ibret sunmaktadır. Ayrıca kıssalar dinleyenlerde empatik bakışı geliştirir. Çünkü dinleyiciler hikâyelerdeki kahramanlarla özdeşleşir, kendilerini onların yerine koyarak onların duygu ve düşüncelerini anlamaya yönelir. Böylece birey kazandığı empatik bakış sayesinde kendi yaşantısıyla kazandığı tecrübeler yanında dinlediği ve bizzat gördüğü yaşanmışlıklardan da ibret alır. İnsanlık tecrübeleri insanların ortak değeridir. Gelecekteki başarı geçmişteki tecrübelerden doğru istifade etmeye bağlıdır. Akıllı insan başkalarının tecrübelerinden de faydalanan insandır. Ayrıca kazandırılan empatik bakış diğer kişilere karşı anlayışlı olma kabiliyetini de geliştirir. Bu kişilerin daha barışçıl, hoşgörülü, saygılı adil olabileceği açıktır. Bu bağlamda Kur’ân’da verilen kıssalar ile kişi kendisini kıssadaki insanın yerine koyarak empati yeteneğini geliştirmiş olur ve böylelikle kendi hayatında aynı hatalardan korunabilir. Yani müminler Kur’ân’da anlatılan kıssalarla dolaylı olarak tecrübe sahibi olur.

Kur’ân kıssalarının eğitimde kullanılmasında dikkat çekici bir husus da kıssaların insanların duygularına hitap etmesidir. Çünkü duygu olmadan akıl yürütme, eğitimsel olarak işe yaramaz. Zira hikâyenin yapısında hayal gücü unsurları ne kadar çok olursa dinleyici o kadar çok etkilenir.²⁹⁵⁹ Böylelikle kıssayı dinleyen kişinin akıl yürütme yeteneği gelişir ve kişi olaylara karşı farklı bakış açıları kazanmış olur. Eğitimci, kıssalar sayesinde, birçok mesajı bir anda verebilir; soyut olan olguları somutlaştırabilir, muhataplarının dikkatini uzun süre toplayabilir, kısa zamanda kalıcı öğrenmeyi sağlayabilir.

Kıssaların eğitsel yönü yaş, mekân, eğitim alanıyla sınırlı değildir. Özellikle örgün ve yaygın dini milli, insani, değerlere yönelik eğitim faaliyetleri yürütenler tarafından rahatlıkla kullanılmalıdır. Kıssalar özellikle inanç gelişimi, dini şuur, ahlaki davranış oluşturmada büyük önem taşımaktadır. Ancak kıssalarla amaçlanan ahlaki şuur ve davranış kazandırılması bir süreç içinde gerçekleştirilebilir. Din eğitimcileri kıssalarla yapacağı eğitsel faaliyetlerini belli bir plan ve program çerçevesinde yürüterek sonuca ulaşabilir. Çünkü kıssaların etkinliği, belli bir yöntem ve program işidir.²⁹⁶⁰

²⁹⁵⁷ İdris Şengül, “Kıssa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).25/498.

²⁹⁵⁸ Kara Mustafa, “İslâmî Eğitim ve Öğretimde Kur’ân Kıssa ve Hikayelerinin Rolü”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 191.

²⁹⁵⁹ Kara Mustafa, “İslâmî Eğitim ve Öğretimde Kur’ân Kıssa ve Hikayelerinin Rolü”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 191.

²⁹⁶⁰ Macit Yılmaz, “Değerler Eğitiminde Etkin Bir Materyal Olarak Kur’ân Kıssaları ve Kullanılışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*, (2014), 145.

2. YUSUF KISSASI VE KISSADAKİ KARDEŞLERİN TUTUMU

Yusuf ile anneleri bir olan öz kardeşi Bünyamin'in babalarının gözünde kendilerinden daha değerli olduğu düşüncesi, Yusuf (as)'un kardeşlerinde belki gerçekten, belki de nefsin ve şeytanın vesvesesi olarak oluşmuştur. Onlara göre, kendileri sayıca daha çoktu ve daha değerli olmaları gerekliydi. Bu yüzden de babalarının büyük bir yanlış içerisindedir olduğunu iddia ediyorlardı. Yusuf'un kardeşlerini bu düşünceye inandıran nefisleri ve şeytan²⁹⁶¹ onları eyleme sürüklemek için vesveselerine devam ediyordu. Şeytan veya şeytanlaşmış kardeşlerden biri, Yusuf'u öldürür veya O'nu tekrar dönemeyeceği uzak bir yere atarsa, babalarının teveccühünün artık yalnız kendilerine kalacağını telkin ediyordu. Daha sonra da tövbe ederek iyi kimseler olabileceklerini söyleyerek Allah'ın da affedeceğini ima ediyordu. Böylece kardeşleri kendilerini bu çarpık bir mantığın ürünü olan düşünceye inandırmıştı.²⁹⁶²

Yusuf'u babasından uzaklaştırma planı yapan kardeşleri için artık düşünceyi eyleme dökme zamanı gelmiştir. Babalarının Yusuf konusunda kendilerine güvenmediğini bildikleri için Yusuf'u babalarına, gerçek niyetlerini perdeleyecek şekilde kardeşlik ahlakının aslında olması gereken halinden yola çıkarak, kendilerinin gerçekten Yusuf'un iyiliğini istedikleri, kesinlikle onu koruyup-gözeticekleri yalanını söylemişler. Çocuklarını çok iyi tanıyan babası sanki söyleyecekleri yalanı bilircesine: "Sizin haberiniz yokken onu kurdun yemesinden korkuyorum." demesi üzerine çocukları: "Andolsun, biz, birbirini kollayan bir kardeşlik bağı taşırken, kurt onu yerse, bize yazıklar olsun" minvalinde yemin ve şartla babalarını ikna etmiş ve Yusuf'u yanlarına almışlar. Sonrasında ise hep birlikte Yusuf'u bir kuyunun derinliklerine atarak hain planlarını gerçekleştirmişler.²⁹⁶³

Görüldüğü gibi kıssada Yusuf'un kardeşleri babanın tutumundan dolayı Yusuf'a karşı hat safhaya yükselen bir kıskançlık duygusuna kapılmıştır. Teslim oldukları kıskançlık onları kardeşlik, adalet, sevgi, şefkat ve merhamet gibi duygularını öylesine perdelemiş ki kardeşlerini ortadan kaldırmak için karar vermede ve bu kararı uygulamada bir tereddüt göstermemişlerdir.²⁹⁶⁴ Ayrıca kardeşlerin bu tutumları bize insanların ötekileştirdiği kişi ve gruplara karşı çok acımasız olabileceğini de göstermektedir. Özellikle günümüz şartları farklılıkların bir arada yaşanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Yusuf'un kardeşlerinde görülen üstünlük kuruntusu, günümüz toplumlarında bazı kişi ve gruplarda da görülebilmektedir. Toplumun parçalarından özellikle nicelik, ekonomik, eğitim, bedensel yönlerden güçlü olduğu için kendilerini merkeze koyan, diğerlerinden üstün olduğunu düşünen ve bunu diğerlerine dayatma eğilimi gösteren birey ve grupların varlığı

²⁹⁶¹ Burada bahsedilen yanlışların kaynağının nefisleri ve şeytanın vesvesesi olduğunu yine Yusuf Suresi'nin 5., 18., 53., 100. ayetlerinden anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Şeytan inananları yanlışla düşürmek saptırmak için Allah 'ın affediciliğini kullanmaktadır.

²⁹⁶² Yusuf, 12/8,9.

²⁹⁶³ Bk. Yusuf, 12/11-15.

²⁹⁶⁴ Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrıcı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/219.

bilinmektedir. Böylesi kişi ve gruplar güçlü olduğu yöne vurgu yaparak ayrıcalık, imtiyaz isteyebilmektedir. Hatta daha ileri giderek farklılıkların yok edilmesine yönelebilmektedir. Bu olgu toplumsal barışı tehdit eden en büyük sorunlardan olan “ötekileştirmedir.” Kısaca kıssanın bu bölümünde ötekileştirme mantığının hikâye edildiği söylenilebilir. Benzer şekilde farklı olanlara karşı üstünlük iddiası Müslüman kitleler aralarında da görülebilmektedir. Söz gelimi bazı dini gruplar, kendi kültürünün, mezhebinin, tarikatının, cemaatinin, dini düşüncesinin, yaşam tarzının üstün olduğu iddiasıyla diğerlerine karşı hak ihlallerine kalkışmakta, hatta farklılıkların yok edilmesiyle daha salih bir toplum olacağına inanmaktadır. Bu tür grup tutumlarının Yusuf'un kardeşlerinin tutumuyla olan benzerliği görülmektedir. Kardeşlik ahlakı bağlamında kıssada, İslam'ın Müslümanın Müslümanı ötekileştirmesinin karşısında olduğu söylenebilir.

Peygamber eğitimi almış olan Yusuf'un kardeşlerinin gerçekte kardeşlik ahlakının nasıl olması gerektiğini çok iyi bildikleri açıktır. Fakat öğrendiklerini içselleştiremedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada iman eden bir kişi veya toplumun doğruları bildiği halde nefsanî ve şeytani etkenlerle büyük yanlışlara düşebileceği söylenebilir. Yani İslam toplumları içerisinde, Müslümanların kardeş olduğunu, birbirlerini koruyup kollamaları gerektiğini bilen hatta grup gayelerinin Müslümanların kardeşliğini pekiştirmek, vahdetini sağlamak olduğunu dile getiren fakat Müslümanlığını ilan etmiş birey ve grupları hırs, kıskançlık yüzünden gizli veya açık ötekileştiren kişi ve grupların varlığı bir gerçektir. Bu gruplara günümüzde DEAŞ örnek olarak verilebilir. Yusuf'un kardeşleri gibi olması gerekenleri dillendirip gizli amaçlar güdebilir. Ayrıca süslü sözlerle inananlar aldatılabilir. Kıssa bu yönüyle her Müslümanı içinde bulunduğu grupları titizlikle tahlil etmeye, sorgulamaya yeri geldiğinde grubunu uyardırmaya yöneltmektedir.

Kıssada, inananlar için örneklik teşkil eden peygamberlerden²⁹⁶⁵ birisi olan Yusuf'un şahsında Müslüman bir şahsiyetin nasıl olması gerektiği mesajları verilmektedir. Kıssada belirtilen kişilik özelliklerine göre Yusuf, Allah'a tam bir teslimiyet gösteren, Allah'tan korkan, iffetini koruyan, her fırsatta tebliğ vazifesini yapan, kendini zamanın şartlarına göre donanımlı yetiştiren, dirayetli, sabırlı, affedici, adil, doğru, dürüst, nefsin ve şeytanın insanları nasıl yanılttığına şuurunda birisidir.²⁹⁶⁶

Kıssanın bir sonraki kısmı, zalim kardeşin elinden mazlum kardeşi kurtarmak veya zalim kardeşe bir ders vermek amacıyla onlara tertip kurulabileceği, gerekirse bazı gerçeklerin bir müddet gizlenebileceğine yöneliktir. Yusuf'un kardeşleri kıtlık başlayınca Yusuf'un yanına gelirler. Kardeşleri Yusuf'u tanımamış olsalar da Yusuf onları tanır. Fakat Yusuf kardeşlerine belli etmeyerek onlara bir tertip hazırlar. Önce istedikleri erzakı verip ardından ve “ölçüyü tam tutarım ve ben konukseverlerin en hayırlısıyım şeklinde güvenilir biri olduğuna dikkat çekerek "Bana babanızdan olan kardeşinizi getirin. Yine de “getirmezseniz size erzak yok” diyerek onları sıkıştırır. Kardeşleri Bünyamin'i babalarından

²⁹⁶⁵ el- Mü'min, 40/34.

²⁹⁶⁶ Yusuf, 12/53.

isteyerek alıp getirmeyi başaracaklarını söyler. Bu şekilde babalarının yanına döndükleri zaman, yeterince erzak alamadıklarını tekrar gitmeleri için vezirin isteğini söylerler. Daha önce Yusuf'u istedikleri gibi "kardeşleri Bünyamin'i kendileriyle göndermesini isteyerek onu mutlaka koruyacaklarını ileri sürerler."²⁹⁶⁷

Yakup (a.s.) daha önce Yusuf konusunda onlara güvendiğini hatırlatarak bu sefer onlara: "Onu geri getireceğinize dair kendisine Allah adına kesin bir söz verirlerse ancak o zaman gönderebileceğini söyler. Onlar kesin bir söz verince onlarla gönderir. (Bünyamin) Yusuf'un yanına girdiğinde, Yusuf, kardeşini bağrına basarak onun kardeşi olduğunu söyler ve "artık onların yaptıklarına üzülme." der."²⁹⁶⁸ Demek ki Yusuf kendisine karşı kıskançlıkla fenalık yapan kardeşlerinin Bünyamin'e karşı da kıskançlık tutumlarını devam ettirdiklerini düşünmektedir. Böylece artık onların eline bırakmayacağını söylemektedir. Bunun için planı ise su kabını kardeşinin yükü içine bıraktırmış, sonra: "Ey kafil, sizler gerçekten hırsızınız." diyerek onları şaşırtmıştır. Kardeşler: "Biz hırsız değiliz" deseler de yükleri arattırılmış ve çalındığı iddia edilen malzeme Bünyamin'in yükünde bulunmuştur. Yusuf bu suçun cezasının çalanı alıkoymak olduğunu söyleyerek kardeşi Bünyamin'i yanında tutmuştur. Böylelikle Bünyamin'i kardeşlerinin fenalıklarından korurken kardeşlerini, babaları karşısında zor bir duruma düşürmüş olur."²⁹⁶⁹

Yusuf'un kardeşleri kendilerini aklarken yine daha önce yaptıkları gibi yalan söyleyerek, Yusuf'a iftirada bulunurlar.²⁹⁷⁰ "Bundan önce onun kardeşi de çalmıştı demek ki bu da onun gibi yapmıştır." derler. Yusuf "Asıl kötü olan, kötü iş yapan sizsiniz" diye içinden geçirir. Böylelikle kardeşlerinin durumunda kendisine karşı hiçbir değişme olmadığını bir pişmanlık duymadıklarını da görmüş olmaktadır.²⁹⁷¹ "Bünyamin yerine içlerinden birini alkoymalarını isteseler de durumu değiştiremezler. Ondan umutlarını kestikleri zaman, (durumu) kendi aralarında görüşmek üzere bir yana çekilirler. Onların büyükleri dedi ki: "Babanızın size karşı Allah adına kesin bir söz aldığını ve daha önce Yusuf konusunda yaptığımız aşırılığı (işlediğimiz suç) bilmiyor musunuz? Artık (bundan böyle) ben, ya babam bana izin verinceye veya Allah bana ilişkin hüküm verinceye kadar (bu) yerden kesin olarak ayrılamam. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır."²⁹⁷² der. Yusuf'un bu kardeşi, daha önce kardeşlerine onu öldürmek yerine, kuyuya atmayı teklif eden ve ölümden kurtaran kardeşidir."²⁹⁷³

Kardeşlerden birinin gösterdiği bu tutum ve davranışı vicdanının rahatsız olduğunu, suçluluk duyduğunu, daha fazlasını kaldıramayacağını dile getirmesidir. Kıssanın bu kısmı

²⁹⁶⁷ Bk. Yusuf, 12/58,59.

²⁹⁶⁸ Yusuf, 12/61-69.

²⁹⁶⁹ Yusuf, 12/73-76.

²⁹⁷⁰ Karaman - Çağrırcı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/249.

²⁹⁷¹ Yusuf, 12/77.

²⁹⁷² Yusuf, 12/78-82.

²⁹⁷³ Karaman - Çağrırcı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/251-252.

bize hepsinin olmasa da en az birinin yaptıklarından vicdan azabı duyduğunu gösterir. Aidiyet duyduğu toplulukla ortak eyleme girişenlerin bazen kendi düşünceleri grubunkinden farklı olsa da gurubun davranışına uyduklarını gösterir. Yani mezhep, cemaat, tarikat ve dini düşünce gruplarının bireysel düşünceyi erittiğini ortak davranışa sürüklediğini göstermektedir. Ancak sorumluluğunun bilincinde olan kişiler gruptan atılmayı, dışlanmayı göze alarak inandığı hakikatleri dillendirip yanlış olana karşı tepkisini koyabilir. Bu tepkisini belirten kişiler belki de topluluğunu farklı davranışlara yönlendirebilir. Nitekim İslam, ahlâk alanında “başkasının hakkını ihlâl etmek, başkasına zarar vermek, haddi aşmak,” anlamına gelen *zulmü* haram kılmıştır. Zulüm yapana da zalim denir. Allah, her türlü zulmü haram kılmış, zalimlere eğilim gösterilmemesini, onların yaptıkları kötülüklerin hoş karşılanmamasını ve zalimin yanında yer alınmamasını emretmiştir.²⁹⁷⁴

Kıssanın devamında Yusuf artık vaktin geldiğini düşünerek kendini ifşa eder.²⁹⁷⁵ Kardeşleri, Yusuf'u karşılarında nimete erdirilmiş görünce hatalarını ancak o zaman görebilmiş ve gerçekler karşısında şaşkın olsalar da teslim olmuşlardır.²⁹⁷⁶ “Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin...”²⁹⁷⁷ Kıssanın merak uyandıran kısmı Yusuf'un kendine karşı kötü iş yapan kardeşlerine nasıl karşılık vereceğidir. Yusuf kardeşlerine: “Bugün size karşı sorgulama, kınama yoktur. Sizi Allah bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir.”²⁹⁷⁸ diyerek affettiğini beyan etmiştir.

İnananlara örnek olan Yusuf'un zorluklar karşısında sabretmesi ve sabrın sonucunda Allah'ın mükâfatlandırılması insanları sabra yöneltmektedir. Burada Yusuf'un kardeşlik bağlamındaki tavrının en belirgin olanı affediciliğidir. Kendisini öldürmek isteyen, baba ve kardeşinden ayrılmasına, kuyuya atılmasına, köle pazarında satılmasına sebep olan kendini ötekileştirmiş kardeşlerini affetmiştir. Hâlbuki ötekileştirenler ötekileştirilir. Bu durumda affedici olmak yüksek erdemlilik gerektirir. Kıssanın bu mesajını Resulullah'ın hayatında da bezer örneklerle görebiliriz. Mesela Kureyş'lilerin Hz. Peygamber'i hapsedme, sürgün etme veya öldürme planları ve kalkışmasına, peygamberin hicretine neden olmasına rağmen Mekke'nin fethinde geriye dönük bir hesabın sorulmaması örnek verilebilir. Müslüman affedicidir. Kıssanın, kardeşin cahilliği, nefesine uyması, şeytan ve şeytanlaşmış insanların kandırması ile kardeşe yönelik yaptığı kötülüğün yanlışlığını anlamış, hatasını kabullenmiş ise onlara karşı affedici yaklaşımını tavsiye ettiği söylenebilir.

3. KISSADA BABANIN EVLATLARINA KARŞI TUTUMU

²⁹⁷⁴ Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrıncı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/205. Karaman - Çağrıncı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/205.

²⁹⁷⁵ Yusuf, 12/89-90.

²⁹⁷⁶ Yusuf, 12/91.

²⁹⁷⁷ et-Tahrim, 66/8.

²⁹⁷⁸ Yusuf, 12/92.

Bir peygamber olan Yakup'un peygamber ve baba olarak otorite ve eğitimci olması, aynı zamanda insan olması bu perspektiften değerlendirmelere tabi tutulmasını gerektirmektedir. Her ne kadar peygamberler ismet sıfatı taşıyalar da insan olmaları hasebiyle Kur'ân'da onların da (örneğin Âdem (as), Yunus (as), Musa (as) gibi) bazı hatalarına değinilmektedir. Burada yapılmak istenen peygamberde hata aramak değildir. Kaldı ki Kur'ân bu hatalar üzerinden inananlara mesajlarını vermekte ve onları uyarmaktadır. Daha küçük olan Yusuf (as), babası Yakup'a (as) gördüğü rüyayı anlatır. Yakup (as) rüyasının "Rabbin bilmediklerini öğretecek ve seni seçkin (peygamber) kılacak", şeklinde yorumlayarak Yusuf'tan gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmamasını, anlatırsa şeytana uyararak ona bir tuzak kuracaklarını söyler.²⁹⁷⁹ Bu ayetlerden Yakup (as)'ın Yusuf (as) rüyasından onun seçilmiş biri olduğunu anladığı açıktır. Yine açık olan bir nokta da Yusuf'un kardeşlerinin şeytana uyararak Yusuf'a zarar vereceklerini, babanın tahmin etmesidir. Buradan Yakup (as), çocukları arasında farklı tutum takınması halinde çocuklar arasında olumsuz duyguların gelişeceğini bilen ve hatta kardeşlerinin Yusuf'a karşı gelişmekte olan kıskançlıklarını fark etmiş bilge bir kişi olduğu görülmektedir. Yusuf'un erdemli davranan üstün karakterli olması ve gelecekte onun seçkin kişi (peygamber) olacağını bilmesi babayı Yusuf'a karşı hassas kılmış olabilir. Yusuf'a karşı beslediği sevgisini diğer çocuklara hissettirmiş olabilir. Yine babanın, kardeşlerin hal ve tavırlarından sezindiği Yusuf'a karşı kıskançlığı fark etmesinden dolayı kardeşlerin Yusuf'a zarar vereceğini düşündüğünden Yusuf'a karşı korumacı bir yaklaşım sergilemiş olabilir. Yahut çocukları arasında hiç de farklı davranmamış olabilir. Şeytanın vesvesesiyle fitneye düşen diğer kardeşlerin algısı veya iddiası; "Yusuf ve kardeşi babamıza bizden daha sevgilidir; oysa ki biz, birbirini pekiştiren bir topluluğuz. Gerçekte babamız, açıkça bir şaşkınlık içindedir."²⁹⁸⁰ Bu durum şeytanın ortada bir gerçeklik olmasa da inananlara vesvese vererek aralarında fitne geliştirebileceğini gösterir. Fakat biz yorumumuzu babanın korumacı yaklaştığı ve Yusuf'u ziyade sevdiği üzerinden yani çocukların algısının doğruluğu üzerinden yapmak durumundayız. Çünkü tefsirlerin çoğunda böyle görülmüştür. Ayrıca bu ayete göre Hz. Yakup'un oğulları, aynı babanın çocukları olsa da Yusuf ve Bünyamin'in anneleri farklıdır.²⁹⁸¹

Siyaset bilimi alanında yapılan bir doktora çalışmasında özetle beraber oyun oynayan ikizlerin arasına bir oyuncak koyulur. Çocukların her biri oyuncacı kendisi almak ister. Oyuncacı alan mutlu olurken alamayan kızgın olur. Artık çocuklar birbirini rakip görür ve oyuncacı elde etme mücadelesini devam ettirir. Anne oyuncacı ortadan kaldırdığında ikisi üzülse de ağlasa da en azından çekişme biter. Fakat anne oyuncacı alıp birine verdiğinde diğer çocuk anne ve kardeşine kinlenir, ötekileştirir. Hikâye edilerek bebekler üzerinden

²⁹⁷⁹ Yusuf, 12/4-6.

²⁹⁸⁰ Yusuf, 12/8.

²⁹⁸¹ Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/218.

sunulan bu sosyal deney Yusuf kıssasındaki babanın tutumuyla örtüşen birçok mesaj yüklüdür.²⁹⁸² Bu gerçeklik Kur’ân’da “Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...”²⁹⁸³ yine “Çocuklarınız birer imtihan sebebidir.”²⁹⁸⁴ buyrulmaktadır. Anne babalar için bu imtihanın önemli bir esasını, yönetimi altındakilerine olduğu gibi çocukları arasında da âdil ve eşit muamelede bulunmak oluşturmaktadır. Bu ayet bağlamında Allah Resulü de ebeveynlerden, çocuklarına adaletli davranmalarını istemektedir.²⁹⁸⁵ Ebeveynler kendi kanaatine sevgi ödülünü, ihtimamını hak edene verdiği, yani adil davrandığını düşünebilir. Nitekim insanlar, güzel, ahlaklı davranış sergileyenleri sevgi ile ödüllendirir, daima diğerlerine üstün tutar. Bununla insanlar sevgi ödülünü alabilmeleri için diğerlerini de bu güzel ahlak ve davranışlara teşvik ettiklerini düşünür. Gösterdikleri bu tutumda bir problem görmeyebilir. Ama bu kıssadan hareketle bu normal gibi görünen tutum, bir yönetici, anne-baba, öğretmen gibi eğitimci tutumu olduğunda görüldüğü gibi fitneye sebep olabilmektedir.

Çocukların birbirlerine karşı tutumları üzerinde anne babanın büyük rolü vardır. Kardeşlerini kıskanmak çocuklukta doğal bir duygu olarak görülebilir. Fakat bu kıskançlığın ileriki yaşlara taşınması büyük ölçüde anne-baba tutumuna bağlıdır. Anne-babalar bilerek veya bilmeyerek taraflı tutum sergilemekle ve yanlış davranışlarda bulunmakla kardeş kıskançlığını tetikler.²⁹⁸⁶

Anne veya babanın çocukta uyandıracığı, “kardeşime daha çok ilgi ve sevgi gösteriliyor” intibası, onda bir hırçınlık ve bir kıskançlık meydana getirdiği Yusuf kıssasının bu bölümünden anlaşılmaktadır. Yanlı davranışlar diğer çocuklarda huysuzluk oluşturur. Sevgi, ilgi, imkânların sunumu, görevlerin dağıtımı gibi konularda yanlı tutum terkedilmediği sürece mağdur edildiğini düşünen çocuklar, ileriki yaşlarda en yakını olan kardeşinin hak ve hukukunu çiğneyebilir, hatta şiddete, onu yok etmeye kadar vardırabilir. Yöneticilerin adaletsiz tutumları bireyler arasındaki rekabeti kıskançlıkları artırırken, bireylerin birbirlerini ötekileştirmelerine yol açacağı bir hakikattir. Bu bağlamda eğitimci ve yönetici konumunda olanlar, (farklı tutumu gerektiren bir mecburiyet yoksa) ancak adaletin eşitlik olarak yansıtılmasıyla fitnenin önüne geçilebileceği söylenebilir.

Eğitimsel açıdan babanın tutumuna baktığımızda; kardeş olsalar bile çocukların farklı fiziksel, zihinsel, ruhsal özellikleri vardır. Çocukların bu farklı özelliklerinden kaynaklanan öğrenme, öğrendiklerini davranışa yansıtma biçimleri farklı olacaktır. Bu farklılıklar

²⁹⁸² Marian Gheorghe Simion, *Religion in Political Conflict: A Constructivist Theoretical Model For Public Policy Analysis, Design, and Implementation* (Boston: Northeastern University, Doktora Tezi, 2012), 135.

²⁹⁸³ en-Nisa, 4/58.

²⁹⁸⁴ el-Enfal, 8/28.

²⁹⁸⁵ Bk. Müslim. Hibe. 13 (111. 1243).

²⁹⁸⁶ “Çocuğunuz kardeşini kıskanıyorsa...”, *e-Psikiyatri - Nöroloji, Psikoloji, Psikiyatri Birlikteliği* (Erişim 16 Ağustos 2021).

eğitimciyi ayrımcılığa sevk etmemelidir. Hatta bugün pedagojik olarak çocukların eğitiminde onların birbiriyle kıyaslanmalarının yanlış olduğu kabul edilmektedir. Farklı kişilik özelliklerine sahip çocukların birbiriyle kıyaslanmasının da adaletsiz bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

4. İSLAMDA KARDEŞLİK AHLAKI VE SORUMLULUĞU

İnsan, sosyal bir varlıktır. İnsanlar arasındaki sosyal bağların oluşması için aralarında en az ortak bir temel olması gerekmektedir. Kur'ân insanların aralarını uzlaştıran, barıştıran, birlik ve beraberliğini sağlayan kaynaştırıcı bağı "ülfet" kelimesi ile ifade eder. Bu bağlardan birisi olan kan bağına gücü, genellikle yakınlık derecesiyle doğru orantılıdır. Aile, soy, kabile, aşiret bağları kan bağına gücünü göstermektedir. Kan bağına anne ve babadan sonra en güçlü olanı kardeşliktir. Arapçada "kardeş" anlamına gelen "ah" sözcüğünün gerçek ve mecazi iki anlamı vardır. Gerçek anlamı: aynı anne babadan doğan veya sadece annesi veya babası aynı olan ya da süt emmede başkasına ortak olan kişileri belirtmek için kullanılır. Mecazi olarak ise; aralarında ortak değer taşıyan kişilere, gerçek kardeşlik bağına mübalağalı bir benzetme için kullanılır. Kur'ân "kardeş" sözcüğünü hem gerçek anlamda hem de kan, davranış, inanç ve tutum gibi aralarında ortak değer taşıyanlar için mecazi anlamda kullanır. Kur'ân'a göre, gerçek ve mecazi iki kardeşlik de önemlidir. İslam dini, müntesipleri arasında oluşturmak istediği din-iman ortaklığına dayalı ülfetin, doğal gelişen ve insanları birbirine bağlayan ve en kuvvetli kan bağı olan kardeşlik ülfeti gibi gücü olmasını istemektedir. Bu yüzden din-iman ortaklığını ifade eden, Müslüman kimliği ile oluşturduğu bağı kardeşlikle nitelendirir.²⁹⁸⁷

İslâm'da, insanların iman üzere kalplerini uzlaştıran bu kardeşlik bağı daha önemli görülmekte ve bu bağı daha güçlü olması istenmektedir.²⁹⁸⁸ "Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birbirinize haset etmeyin. Ey Allah'ın kulları, kardeş olun. Bir Müslüman'ın din kardeşiyle üç günden fazla küs durması helâl olmaz!"²⁹⁸⁹ Bu hadiste de görüldüğü gibi; İslam dini "kardeş olun" derken kardeşlik ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini kardeşliğin hukuki ve ahlaki boyutlarını belirlemektedir. İnananlar arasındaki ilişkileri düzenleyen birçok ayet ve hadisler bulunmaktadır. İslâm'ın kardeşlik ahlâkı; birbirini sevmek,²⁹⁹⁰ birbirine karşı düşmanlık duygularından arınma,²⁹⁹¹ merhametli,²⁹⁹²

²⁹⁸⁷ Rabia Yıldırım, *Ötekileştirme Eğilimi Açısından Anadolu İmam Hatip Liseleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 99.

²⁹⁸⁸ el-Mücâdele 58/22, et-Tevbe 9/23, Ali- İmran 3/103, Hüd 11/46.

²⁹⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî), (Riyâd: Beytül-Efkârî'd-devliyye, 1998), Edeb, 62

²⁹⁹⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/478 (No.10180).

²⁹⁹¹ el-Hicr 15/47.

²⁹⁹² el-Fetih 29. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu Müslim), (Beytül-Efkârî'd-devliyye, Riyâd 1998), "Birr" 66.

yardımcı,²⁹⁹³ iyi niyetli,²⁹⁹⁴ affedici,²⁹⁹⁵ alçak gönüllü olma,²⁹⁹⁶ birbirleriyle dost olma,²⁹⁹⁷ kendisi için istediğini kardeşi için de isteme,²⁹⁹⁸ birbirinin ihtiyacını, sıkıntısını giderme,²⁹⁹⁹ onurunu koruma³⁰⁰⁰ gibi sorumluluklar yüklerken birbirine karşı zulmetmeyi³⁰⁰¹ kötü söz söylemeyi, hor ve hakir görmeyi³⁰⁰², alay³⁰⁰³, iftira ve gıybet etmeyi³⁰⁰⁴, yalan söylemeyi³⁰⁰⁵, haset, kin beslemeyi,³⁰⁰⁶ bir günahından dolayı ayıplamayı,³⁰⁰⁷ başına gelen kötü bir şeyi sevinmeyi³⁰⁰⁸ kardeşlik ahlakına yakıştırmaz.

Kardeşliğin hukuki boyutunda ise Müslümanın kanı, malı ve onuru Müslümana haram kılınmıştır.³⁰⁰⁹ Din kardeşini öldürenlere dünyada kısas uygulanması emredilir.³⁰¹⁰ Ahirette ise yerlerinin cehennem olduğu belirtilir.³⁰¹¹ Bir kimse Müslüman olduğu andan itibaren diğer tüm Müslümanlarla kardeş olmakta ve onlarla aynı haklara sahip olmaktadır. İslam'a göre üstünlük ancak *takva* ile olur ki o da Allah katındaki değer ve üstünlüğün ölçüsüdür. Bu bağlamda hiç kimse cinsiyet, renk, ırk, coğrafya, kültür, dini düşüncesini üstünlük nişanı yapmaz.³⁰¹²

5. KARDEŞLİK AHLAKI AÇISINDAN YUSUF KISSASININ DİN EĞİTİMİNE IŞIK TUTAN MESAJLARI

²⁹⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/252 (No.7461)

²⁹⁹⁴ Bk., İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. Sünenü İbn Mâce, (Riyâd Beyrut: Dâru'l-hadâratı li'n-neşri ve'l-tevzi'. 2015), "Tıb", 32.

²⁹⁹⁵ Bk., İbn Mâce, "Edeb", 23.

²⁹⁹⁶ Bk., Ebû Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistân, (Riyâd: Dâru's-Selâm Müessesetü'r- Risâle.1999)Ebu Davut, "Edeb", 40.

²⁹⁹⁷ et-Tevbe 9/71.

²⁹⁹⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsa Tirmizî, el-Câmiu't-Tirmizî, (Riyâd Dâru's-Selâm, 2000), "Sıfatü'l-Kıyâme" 59.

²⁹⁹⁹ Müslim, "Birr", 6578; Tirmizî, "Hudud", 1426

³⁰⁰⁰ Bk.Tirmizî, "Birr ve Sila", 20.

³⁰⁰¹ Müslim, "Birr";66, Tirmizî, "Hudud" 3.

³⁰⁰² Bk. Müslim, "Birr" 32.

³⁰⁰³ el-Hücurât 49/11.

³⁰⁰⁴ Bk. Ebu Dâvûd; "cihad", Ebû İsâ Muhammed b. İsa Tirmizî, el-Câmiu't-Tirmizî, (Riyâd Dâru's-Selâm, 2000), "Edeb" 35.

³⁰⁰⁵ Bk. Ebû Dâvûd, "Edeb" 71.

³⁰⁰⁶ Bk. Buhârî, "Edeb" 58, "Nikâh" 46.

³⁰⁰⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsa Tirmizî, el-Câmiu't-Tirmizî, (Riyâd Dâru's-Selâm, 2000), "Sıfatü'l-kıyâme" 53.

³⁰⁰⁸ Bk.Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme" 54.

³⁰⁰⁹ Bk. Müslim, "Birr" 32. en-Nisâ, 4/29,30, 92.

³⁰¹⁰ el-Bakara, 2/178.

³⁰¹¹ en-Nisâ, 4/93.

³⁰¹² el-Hücurat, 49/13.

Yusuf kıssasının mesajlarının daha iyi anlaşılması, Yusuf sûresinin nüzul sebebinin bilinmesini gerektirmektedir. Elmalı Hamdi Yazır, Muhammed b. İshak'tan bu sûrenin nüzul sebebinin, "Mekke müşriklerinin, Resulullah'a yaptığı ezadan dolayı, daha önce Hz. Yusuf'a kardeşlerinin duyduğu haset ve yaptıkları ezaya rağmen onun Allah'a teslimiyetini, Allah'ın da ona ihsan ve ikramını anlatarak, peygamberini teskin ve teselli etmektir."³⁰¹³ şeklinde aktarır. Bu surede Yusuf Peygamberin karşılaştığı sıkıntıları Allah'a teslimiyeti ve sabırla nasıl aştığı anlatılmakta ve inananlar için ibretlik mesajlar verilmektedir.

Kur'ân'ın İslam eğitimi için belirlediği ilkelerin başında "Kendimizi ve ailemizi neslimizi, cehennem ateşinden korumak"³⁰¹⁴ gelir. Çünkü bir İslam eğitimcisinin her türlü eğitim girişimlerinde bağlı olunması gereken ilke budur. Verilmesi gereken İslam eğitimi, bu temel ilke doğrultusunda olduğu takdirde İslam'ın özüne uygun olabileceği açıktır. Dolayısıyla İslam eğitiminin kardeşlik ahlakı taşıyan ve kardeşlik hukukunu koruyan bireyler yetiştirmesi öncelikli sorumluluklarındandır. Bu temelde verilecek din eğitimi İslam kardeşliğini pekiştirmesi yanında aynı zamanda toplumsal kardeşliğe, insanlığın kardeşliğine de hizmet edecektir. Toplumu oluşturan bireyler ve gruplardaki farklılığa dayalı ayrışmaları, çatışmaları önleyecek ülke birlik ve beraberliğine katkıda bulunacaktır. Çünkü Yusuf kıssası sadece kan bağı, din bağı olanların düştüğü yanlışa değil tüm insanlığın düştüğü yanlışa örnektir.

"Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun..."³⁰¹⁵ Bu ayet bağlamında muhatabına adalet duygusunu kazandırmak din eğitiminin amaçlarındandır. Yusuf kıssasının mesajlarından birisi anne-babaların çocuklarına "ayrımcılık" gibi olumsuz tutumları eğitilenler üzerinde istenmedik sonuçlara neden olabileceğidir. Burada baba otorite ve aynı zamanda eğitimcidir. Dolayısıyla yöneticilerin, ebeveynlerin, din eğitimcilerinin adil olması gerektiği sonucuna varılabilir. Ayrıca otoritenin sevgisini, ihtimamını ödül ve ceza olarak tebaasına yansıtmaması gerektiği mesajı da çıkarılabilir. Yani bir din eğitimcisi sevgisini öğrencilerine karşı ödül veya ceza olarak kullanmamalıdır.

Yusuf'un kardeşleri ile annelerinin farklılığı, kardeşlerini Yusuf'u ötekileştirmeye ve ona karşı düşmanca plan yapmaya sürüklemiştir. Bu bağlamda kıssadan çıkarılacak bir mesaj da farklılıklar insanların ayrışmalarında en önemli etkenlerdendir. Toplumsal bütünlüğü birlik ve beraberliği gaye edinen din eğitimi, muhataplarına farkçı (farklılığını temel alan üstün gören) davranış vermediği gibi, kişilerde var olabilecek farkçı tutumları önlemeye yönelik olmalıdır. Allah'ın yaratışındaki hikmet gereği insanlar arasındaki din, dil, ırk, coğrafya, cinsiyet gibi doğal farklılıklar olduğu gibi aynı Müslümanlar arasındaki dini düşünce farklılığının da doğal olduğunu, farklılıkların bir üstünlük ifade etmediğini bilen

³⁰¹³ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım Ürünleri, 1992), 5/28.

³⁰¹⁴ et-Tahrîm 66/6.

³⁰¹⁵ el-Mâide, 5/8.

bireyler yetiştirilmelidir. Böylece yetişen bireyler aile, ümmet ve ülke birlik ve beraberliğine zarar verebilecek farklılıklara dayalı her türlü fitneye karşı toplumsal birlik yanında olabilecektir.

İnsandaki potansiyel hırs ve kıskançlık gibi olumsuz duygular terbiye edilemediğinde kişileri en yakınlarını bile ötekileştirecek sonuçlara götürebilir. Din eğitimi insanda var olan bu hırs ve kıskançlık gibi olumsuz duygularını terbiye etmeye yönelik olmalıdır.

Yusuf'u öldürmek isteyen kardeşlerinin bir din eğitimcisi Peygamberin çocukları olmaları, bize insanların bilgi sahibi olsa bile şeytan ve nefisin tuzaklarına düşebileceğini göstermektedir. Bu bağlamda şu mesajlar verilmektedir. Din eğitimi, sadece teorik bilgiyle kalmamalı öğrencilerin öğrendiklerini hayatlarına aktarmaya yönelik eğitime ağırlık verilmelidir.

Dünya hayatı ve Allah hakkında aldaticılar ile kandırılmayan bireyler yetiştirmek³⁰¹⁶ İslam eğitiminin amaçlarından biridir. Dini argümanlar kullanarak Müslümanlar arasına fitne tohumu ekmek, Müslümanları birbirine düşürmek isteyen oluşumlara karşı bilinçlendirme çalışmalarında din eğitimcisi Yusuf kıssasını anlatarak Yusuf'un kardeşlerinin babalarını kandırmaları örneğini verebilir.

Kendisine karşı kötü muamelede bulunsalar da sonunda yaptığı yanlış fark etmiş, karşılığında özür dilemiş olan kişi ve grupları affedebilme, onlara karşı merhametli davranabilme erdemini kazandırmaya yönelik din eğitimi faaliyetlerinde bireylere bu yüksek erdemi kazandırmak için Yusuf kıssasından faydalanılabilir.

Yusuf Kıssası, Yusuf'un kardeşlerinden en az birinin yaptıklarından vicdan azabı duyduğunu gösterir. Aidiyet duyduğu toplulukla ortak eyleme girişenlerin bazen kendi düşünceleri grubunkinden farklı olsa da grubun davranışına uyduklarını gösterir. Yani mezhep, cemaat, tarikat ve dini düşünce gruplarının bireysel düşünceyi erittiğini ortak davranışa sürüklediğini göstermektedir. Ancak sorumluluğunun bilincinde olan kişiler gruptan atılmayı, dışlanmayı göze alarak inandığı hakikatleri dillendirip yanlış olana karşı tepkisini koyabilir. Bu tepkisini belirten kişiler belki de topluluğunu farklı davranışlara yönlendirebilir. Fakat bir gerçeklik olarak bireyler bunu fazla göze alamamaktadır. Din eğitimi muhataplarına aidiyetle bağlı olduğu toplumunda veya toplulukların zalimce, söylem ve eylemlerine katılmayan, zulmün yanında durmayan, zulmün karşısında doğru bildiklerini söyleyebilen cesur bireyler yetiştirebilmektir.

Kıssanın sunduğu örnek şahsiyet Yusuf'un Allah'a teslimiyet, iffet, merhamet, sabır, hoşgörü, affedici, adil olma gibi üstün kişilik ve ahlaki özellikler kıssadan faydalanarak din eğitiminde öğrencilere kazandırılabilir. Örneğin hatasını fark etmiş özür dilemiş din kardeşlerine karşı bağışlayıcı olmak, onlara müsamaha göstermek, affedici olmak erdemi kazandırılırken Yusuf'un affedici tavrına dikkat çekilecek şekilde kıssa anlatılabilir. İslam kardeşliği yine Yusuf'un tavrı örneğinde anlatılabilir. Öğrencilere, özeleştirii yapmak, yaşananlardan ders çıkarmak, hatalı hallerinde muhatabından özür dilemek, Allah'tan

³⁰¹⁶ el-Fatır, 35/5.

tövbe ederek af dilemek gibi erdemler kazandırılırken Yusuf kıssasındaki kardeşlerin geldiği noktaya dikkat çekilerek anlatılabilir.

SONUÇ

Ötekileştirmeyi önlemek tüm eğitim kurumlarının olduğu gibi din eğitiminin de amaçlarından biridir. Ötekileştirmeyi önlemeye yönelik din eğitimi faaliyetlerinde Yusuf kıssasından faydalanmak yerinde olacaktır. Yusuf kıssası din eğitimi ve eğitimcisine yönelik mesajlar içerirken aynı zamanda bu mesajların öğrencilere verilmesinde kullanılabilen eğitim materyalidir.

Toplumların içine fitne düşürmek isteyenler, ilk olarak toplumsal ve bireysel farklılıkları kullanabilir. Günümüz toplumunda görülebilen sürtüşme, çatışma, kavga ve düşmanlıkların çoğu farklılıklara dayanmaktadır.

İslam kardeşliği tüm farklılıkları birleştiren güçlü bir bağıdır. Farklılıklar karşısında nefis teyakkuz halindedir. Nefis, kendi farklılığını üstün görme eğilimindedir. Şeytan kardeşlerin arasına fitne sokmak için her fırsatı değerlendirir. Özellikle kardeşler arasındaki her türden farklılık şeytanın kardeşler arasını bozmak için kullanabileceği önemli araçlarıdır.

Ebeveynler çocuk yetiştirirken, çocukların en çok ihtiyaç duyduğu sevgiyi çocukları arasında adaletli bir şekilde vermelidir. Çocuk, ebeveynlerinin sevgisini kardeşlerine ziyadesiyle verildiğini ve kendisine adaletli davranılmadığını hissederse veya düşünürse fitratında mevcut olan kıskançlık duygusu oluşur. Buna karşı tedbir alınmadığında ise ileride onu kardeşine karşı istenmeyen tutum ve davranışlara götürebilir. İnsanların içerisinde kıskançlık olduğunun ve farklılıklar arasında daha fazla kıskançlığın ortaya çıkacağı unutulmaması gerekir. Eğitimci ve ebeveynler, çocuklar arasında kıskançlığı deprestirecek tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır.

KAYNAKÇA

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî). Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-devliyye. 1998.

Ebû Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistân. Riyâd: Dâru's-Selâm Müessesetü'r- Risâle.1999.

Hanbel, Ahmed b. Ebû. Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. Sünenü İbn Mâce. Riyâd Beyrut: Dâru'l-hadâratı li'n-neşri ve'l-tevzi'. 2015.

Kalkan, Ahmet. "İnsanın Olumsuz Özellikleri". 20 Ağustos 2021. Erişim 20 Ağustos 2021. <https://www.ihya.org/kavram/kavramlar-ansiklopedisi/dt-3643.html>

Karaman, Hayreddin - Çağrı, Mustafa. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2007.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu Müslim). Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-devliyye, 1998.

Simion, Marian Gheorghe. *Religion in Political Conflict: A Constructivist Theoretical Model For Public Policy Analysis, Design, and Implementation*. Boston: Northeastern University, Doktora

Tezi, 2012.

Şengül, İdris. “Kıssa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/498-501. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Yazır, Elmalılı Hamdi *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım Ürünleri. 1992.

Yıldırım, Rabia. *Ötekileştirme Eğilimi Açısından Anadolu İmam Hatip Liseleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Yılmaz, Asiye. *Kur’ân’daki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008.

Yılmaz, Macit. “Değerler Eğitiminde Etkin Bir Materyal Olarak Kur’ân Kıssaları ve Kullanılışı”. *İslâmî İlimler Dergisi*, 137.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu’t-Tirmizî Riyâd: Dâru’s-Selâm* 2000.

e-Psikiyatri - Nöroloji, Psikoloji, Psikiyatri Birlikteliği. “Çocuğunuz kardeşini kiskaniyorsa...” Erişim 16 Ağustos 2021. //www.e-psikiyatri.com/cocugunuz-kardesini-kiskaniyorsa

ÇEVRE VE DİN SOSYOLOJİSİ KESİŞİMİNDEN EKO-TEOLOJİLER VE ÇEVRE ETİKLERİ

Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ³⁰¹⁷

1. Giriş

Sanayileşme sonrası, doğanın, üretim için ham madde ve insan hazzı için sınırsız tüketim kaynağı olarak görülmesinin olumsuz sonuçları yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayınca, doğaya verilen zararlar karşısında toplumsal tepkiler belirmeye başladı. Bu tepkilerden dinsel nitelikte olanları şöyle kategorize edilebilir: (i) Aydınlanmacı ve pozitivist yaklaşımın insan ve doğa anlayışını eleştiren ve ona alternatif düşünceler üreten yeni paradigma ve teoriler üreten düşünürlerin, genelde uzak doğu dinlerinden de ilham alarak geliştirdikleri ekosofiler; (ii) geleneksel dinlerin öğretisi ve kutsal metinlerinden çıkarılan eko-teolojiler; (iii) semavi dinleri insan merkezci olmakla ve böylece bugün doğaya zarar veren kültürün arka planında bulunmakla eleştiren üçüncü yaklaşım. Son yaklaşım her ne kadar sorunun kökeninde dinleri görüyor ise de, bu konudaki tartışmalara katılan isimler aslında çoğu zaman birinci ve ikinci kategoriye dahil olur gibi görünmektedirler. Bu yaklaşımların üçü de esas itibarıyla çevre sorunlarını din bağlamı olarak ele alan ve böylece sorunların çözümü için inanç ve etiğe dayanan cevaplar sunmaktadırlar. Bu makalede, ekosofiler ve eko-teolojiler, çevre ve din sosyolojisi kesişiminden ele alınmaya çalışılmaktadır.

2. Çevre Sosyolojisi ve Din Sosyolojisinin Kesişimi

Çevre sosyolojisinin bir disiplin olarak ortaya çıkışı, çevre-insan-toplum ilişkisinde birtakım aksaklıkların baş göstermesine dayanır. Doğa esas itibarıyla, insan müdahalesi olmadığı müddetçe kendi kendini yenileyebilme, tazelenebilme, kendini iyileştirebilme gücüne sahip bir mekanizma gibi işlemektedir. İnsanın doğayı tahribi, sanayi devriminden sonra ona kendini iyileştirmesine fırsat vermeyecek nitelik ve hıza ulaşmış ve çevre sorunları artık yalnızca doğanın değil insanın da sorunu haline gelmiştir. Zira insan da doğadaki diğer bütün varlıklar gibi, mekan olarak doğada bulunmakta ve doğayı dönüştürerek diğer bütün mekanları ve tüketim metalarını üretmektedir. Doğanın her anlamda tüketimi ve nesneleştirilmesi, kendini sağaltmasına imkan tanımayacak bir tahriple gerçekleştiğinden çevre sorunlarının müsebbibi insandır. Bu nedenle insan çevrenin/doğanın içinde var olması ve aynı zamanda sorunların da nedeni olmasıyla, çevre sorunlarının yarattığı toplumsal hareketler de bu disiplinin konusu olmaktadır. Bu bağlamda pek çok teorisyenin, çevre-toplum ilişkisi üzerine ortaya attığı teoriler ve bu çizgideki tartışmalar bu alanın konularını oluşturmaktadır.³⁰¹⁸

³⁰¹⁷ Dr. Öğr. Üyesi , Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

³⁰¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muammer Tuna vd. *Çevre Sosyolojisi*, ed. Muammer Tuna (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012).

Din sosyolojisi ise en genel ifadeyle din ve toplum ilişkisini inceleyen bir disiplin olarak çok sayıda alt disiplin ve konuya sahiptir. Dinler, bireylere dünya görüşü, hayatı anlamlandırma ve pratikler dizisi sunmaları bakımından sadece bireysel düzlemde değil, daha çok da toplumsal alanda görünür hale gelmektedir. İnanç bağlamı eylemlerin yarattığı toplumsal etkileşim ve hareketler farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan din sosyolojisinin çevre sosyolojisiyle kesişme noktasında, bazı çevre hareketlerinin din temelli olması, bazılarının din temelli olmasa da dinselleştiğine ilişkin tartışmalar ve çevre sorunlarının dini kültürle ilişkisinin niteliğine dair iddiaların öne çıktığı söylenebilir. Özellikle de, din temelli çevre hareketleri, bu kesişimin merkezi bir noktasında yer almakta ve bu disiplince yeni dini hareket olarak tanımlanan gruplar kapsamına girmektedir. Çevre sorunlarına tepki olarak Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm, Taoizm, Budizm gibi dinlerin bilim insanları, ilahiyatçıları/teologları ya da inananları tarafından kutsal metinlerinden eko-teolojiler çıkarılmaktadır. Ekolojik teoloji anlamına gelen eko-teoloji, söz konusu dinin inanç esasları, doğaya ilişkin kutsal metindeki ifadeler, peygamberin söz ve davranışlarını temel alan emir ve yasaklardan müteşekkil bir doğa perspektifi sunarlar. Bazıları da, dayandığı temeller bakımından dini bir nitelik taşımayıp, sonradan kendine özgü bir dinsellik niteliği kazanan hareketler olmaktadır. Bu makalede bu bağlamda eko-teolojiler ve onların çevre etikleri ele alınmaktadır.

3. Ekosofik Çevre Kuramları

Ekosofi (ecosophy ya da ecophilosophy), kısaca ekolojik bilgelik ya da ekolojik felsefe olarak tanımlanabilir. İnsan ve ekolojik çevre arasında inanç ve eylemlerle kurulu etik bir ilişkiyi ifade eder. Bir bakıma, doğaya belli bir kutsiyetin atfedildiği dünya görüşü olduğu da söylenebilir. Dini ya da dinvari bir niteliğe bürünmesi dolayısıyla ekosofi kavramı aynı zamanda eko-teoloji kavramı kapsamına girmektedir.

Bu kavramla özdeşleşen en önemli isimlerden birisi olan Fritjof Capra, doğa merkezci bir açıklama ile içinde bulunduğumuz sistem içerisindeki her bir unsurun, birbirleri ile mükemmel bir uyum içerisinde olan bir eko sistemin parçası olduğunu ve insanın da bu sistemin üyesi olarak aynı yasalara tabi olduğunu ileri sürer.³⁰¹⁹ İşte bu bütüncül sistem anlayışı, ona göre, ekolojik bilincin tam da özünü oluşturmaktadır. Capra, dünyayı bir makine olarak gören anlayıştan, onu bir ilişkiler ağı olarak gören anlayışa, doğal ekolojinin bütün sisteme nüfuzuna dikkat çeker. Ona göre, hakim bilim anlayışında şeyler, ölçülmeye ve tartılmaya çalışıldı; oysa ki ilişkiler ölçülemez ve tartılamaz; ilişkilerin eşleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla aslında Capra, doğadaki ekosistem ağının, insan topluluklarının da işleyiş yasalarının anlaşılabilmesi için modellenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre doğadaki ağ ilişkisi nasıl doğrusal değilse, toplumsal ağdaki ilişkiler de doğrusal değil, dögüseldir.³⁰²⁰ Buna göre topluluklarda, kendi kendini düzenleyip düzeltebilecek bir iç

³⁰¹⁹ Stephan Elkins, “Mistik Ekolojik Politika”, çev. Sevdalankuş Kural, *Birikim Dergisi* 57-58 (Ocak-Şubat, 1994).

³⁰²⁰ Fritjof Capra, “Ecology and Community”, *Lependig* (20.06.2021).

sistem mevcuttur. Bu sayede topluluklar hatalarından dersler alıp, kendini yeniden düzenleyebilir. Bu bağlamda tıpkı doğa gibi toplumun da dışarıdan kontrol edici, determine edici ve düzenleyici bir otoriteye ihtiyacı yoktur.³⁰²¹ Capra bu görüşlerinin benzerinin zaten uzak doğu dinlerinde ve özellikle de Taoizm’de mevcut olduğunu *Fiziğin Taosu (Tao of Physics, 1975)* adlı kitabında bütün ayrıntılarıyla paralellikler kurarak göstermeye çalışır. Capra, ekolojik sorunların yalnızca bilimsel yöntemlerle çözülemeyeceği, buna ek olarak mistik bir sezgiselliğe ihtiyaç olduğunu iddia eder.³⁰²² Capra’nın çevre etiği olarak geliştirdiği teorisi böylece kendini bir dinle ifade ederek dini bir nitelik kazanmaktadır. Capra’nın ekosofisi, bu nedenle aynı zamanda bir eko-teolojidir.

Arne Naess’in perspektifi de tam anlamıyla doğayı merkeze alan bir yaklaşım olup, Batı’daki çevrecilik perspektifini insanı merkeze aldığı eleştirisiyle sığ olarak niteler. Ona göre insan merkezci çevreciliklerin asıl hedefi, bizatihi doğayı korumak ve kurtarmak değil, insan refahı için kirliliği önlemek vb. propaganda ve etkinliklerdir. Bu durumda amaç aslında mevcut statükonun korunması ve sürdürülebilirliğini sağlamaktan öte bir şey değildir.³⁰²³ Oysa büyük ekolojik sorunların çözülebilmesi doğayı merkeze alan daha derin bir ekolojik bakışı ve etiği gerektirir. Yani doğanın insanın daha iyi koşullarda, tüketimini yükseltebilmek, bütünüyle ona hizmet etmek gibi ikincil bir değer yerine, doğrudan kendisi için değerli olduğu bir tür doğa bilgeliğine dayanan ekolojik bilgelik, yani ekoloji geliştirir. Ekosofik bakışı, doğanın ve dolayısıyla içindeki bütün canlıların yaşam hakkının insanın merhametine bırakılmayacağını, bir anlamda insanın doğanın efendisi olmadığını belirterek bir anlamda doğayı kutsar. Ekosofi-T adını verdiği doğa mistisizmi, doğada var olan her şeyin değer ve bir tür ruh taşıdıklarına işaret eder. 1997 tarihli *Dağın Çağırısı (The Call of the Mountain)* başlıklı röportaj filminde Naess, büyük dağların kendisini cezbediğini, her yılın belli dönemlerinde dağda bir tür inzivaya çekildiğini³⁰²⁴ ve dağın insanı bir baba gibi koruduğunu³⁰²⁵ anlatır. Naess, yalnızca bir din üzerinden inşa edilecek bir çevre etiği yerine, bütün dinlerin mensuplarının doğayla ekosofik bir bilgelikle ilişki kurması gerektiğini ileri sürer. Böylece bu iki teorisyen, çevre kuramından dine dönüşen bir çizgide ilerlemektedirler. Capra ve Naess ekosofi düşünceleriyle en tanınan düşünürler olup elbette başka teorisyenler de bu kavramı tartışmışlardır.

4. Eko-Teolojiler

Eko-teoloji, dinlerin kutsal kitaplarından ve peygamberlerin söylem ve eylemlerinden, doğanın değeri ve doğa ile insan arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiğine ilişkin inşa

³⁰²¹ Capra, “Ecology and Community”.

³⁰²² Fritjof Capra, *Fiziğin Taosu*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991), 57.

³⁰²³ Tuna vd. *Çevre Sosyolojisi*.

³⁰²⁴ Jan van Boeckel, *The Call of The Mountain: Arne Naess and the Deep Ecology Movement* (1997), 05.11.11-10.20.10.

³⁰²⁵ Jan van Boeckel, “Interview with Norwegian Eco-philosopher Arne Naess”, *Naturearteducation* (15.06.2021).

edilen etik ilkelerdir. Bugün bütün geleneksel dinlerin ekolojik sorunlara kayıtsız kalmadıkları ve kendi dini öğretilerine dayanan bir eko-teoloji geliştirdiği görülmektedir. Bu eko-teolojik etikler kısaca aşağıdaki gibidir.

4.1. Budist Eko-Teolojisi (Eko-Dharma): Budizm öğretisine göre, her şey birbiri ile bağımlıdır ve bir diğerinden bağımsız hiçbir varlık yoktur. Şeyler sadece diğer şeyler ile ilişki içinde varlığını sürdürür. Bu görüş özellikle de Çin Budizmi'ndeki Huayen ekolünün ilkeleri ile örtüşmektedir. Budizm eko-teolojisine göre, insan teknoloji geliştirme gücü nedeniyle doğaya karşı kibirli davrandı ve kendini üstün kabul etti, dolayısıyla sonuç doğanın tahribi oldu. Birçok Budist ekolündeki inanç, bir insanın başka canlılara karşı hiyerarşik hakimiyetini reddetmekte ve biyolojik çeşitlilik ve sosyal adalete saygı duyan bir şefkat etiğini kabul etmektedir. Budist eko-teolojisinin bu temelde geliştirildiği görülmektedir.³⁰²⁶

4.2. Hindu Eko-Teolojisi: Sundaral Bahuguna'nın liderliğindeki *Chipko Hareketi* gibi pek çok Hindu çevre hareketi bulunmaktadır. Gopal Patel gibi Hindu teologlar, Hinduizm ve Budizm gibi Dharmik dinlerin takipçilerinin iklim değişikliğiyle mücadelede uzun süredir İbrahimi inançlardan farklı bir model savunduklarını belirtmektedir. Onlara göre Hindu felsefesi, iklim değişikliğine bir insan hakları meselesi olarak değil, "tüm yaşamın hakları sorunu" olarak bakmakta, yani doğa merkezci bir noktada durmaktadırlar.³⁰²⁷ Hinduizm'in eko-teolojisine göre, tüm canlılar Tanrı'nın birer parçasıdır ve bu yüzden kutsaldır. Bu nedenle canlılara saygı ve şefkatle davranılması gerekir. Bunun bir diğer sebebi de, Hinduizm'deki reenkarnasyon inancıdır. Ruhun ölümden sonra herhangi bir yaşam biçimine reenkarne olabilmesi, bütün canlılara saygıyı zorunlu kılar. Pek çok Hindu, diğer canlıların yaşamının kutsallığına inancından dolayı vejeteryandır. Yalnızca hayvanların değil, ağaç, nehir, dağ gibi doğanın bütün unsurlarının ruhu olduğuna ve hepsinin bu nedenle onurlandırılmaları ve saygı görmeleri gerektiğine inanılmaktadır. Hindu eko-teolojisi bütün bu inanç ilkelerinden kurulmaktadır.³⁰²⁸

4.3. Yahudi Eko-Teolojisi: Haham Katy Allen'in liderliğindeki *Yahudi İklim Eylem Ağı*; Mirele Goldsmith'in kurucusu olduğu *Halkın İklimi Yürüyüşü/ Halkın İklimi Şabat*, Madi Hirschland'ın Yedinci Gün Girişimi adlı hareketi ve *Yahudi Yaşamı ve Çevre İşbirliği (COEJL)* ve daha pek çoğu³⁰²⁹, Yahudilik inançlarına göre düzenlenmiş çevre teolojileriyle etkinlikler yapıp, söylemler geliştirmektedirler. Bu eko-teolojiye göre Tanrı insana, içinde yaşadığı

³⁰²⁶ Rita M. Gross, (1997) "Toward A Buddhist Environmental Ethic", *Journal of the American Academy of Religion*, 65/2 (Summer 1997), 333-353.

³⁰²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://news.yale.edu/2019/02/15/hindu-climate-activists-take-lead-combating-climate-change>

³⁰²⁸ Klaus Klostermaier, "Ecology and Religion: Christian and Hindu Paradigms", *Journal of Hindu-Christian Studies*, 6/6 (1993), 1-5.

³⁰²⁹ Bazıları için bkz. <https://www.timesofisrael.com/the-12-jews-who-are-leading-the-green-movement/>

çevreyi emanet etmiştir ve bu nedenle çevrenin tahribine karşı durmak aynı zamanda dini bir gerekliliktir. Tanrı'nın ruhundan aldığı nefesle can bulan insan kendisine verilenlere şükürle karşılık vermeli, doğanın kıymetini bilmeli, israf etmeden tüketmeli, ormanları korumalı, suyu boşa harcamamalı, toprağı dinlendirmeli; kısacası çevreyi yaşanabilir bir halde tutmaya çalışmalıdır.³⁰³⁰

4.4. Hıristiyan Eko-Teolojisi: Hıristiyan eko-teolojisinin önde gelen isimleri Paul Tillich, Jurgen Moltmann, Radford Luether, Salli McFague, Leanordo Boff, Gustaff Wingren Lars Larsen gibi ilahiyatçılardır. Bu düşünürler elbette homojen bir yaklaşım içerisinde değillerdir. Nasıl ki ekolojik yaklaşımlar kendi içerisinde perspektifleri bakımından farklılaşıyorsa, teolojik tartışmalar da kutsal metnin yorumlanış tarzı açısından farklılaşabilmektedir. Fakat ortak noktalar şunlardır: (1) Dünya ve tüm bileşenleri içsel bir değere sahiptir; (2) dünyadaki her şey birbiriyle bağlantılıdır; (3) dünya adaletsizliğe karşı ses çıkartır; (4) dünyadaki her şeyin kozmik bir plana için bir var olma nedeni vardır; (5) dünya herkesin ortaklaşa sorumlu olduğu bir alandır; (6) dünya insanoğlunun adaletsizliğine direnir.³⁰³¹ Hıristiyan teolojisi bu ilkeler ışığında bir ekolojik düşünce yaklaşımı geliştirmektedir.

4.5. İslam Eko-Teolojisi: 1960-70'li yıllarda İslam düşünürleri de çevre ve ekoloji konusuyla daha fazla ilgilenmeye başlamışlardır. Seyyid Hüseyin Nasr bu konuya dikkat çeken ilk isimlerdendir. Nasr, Batının sanayileşme ve gelişme hedefinin öncelikli kabul edilmesi yüzünden ekolojik sorunların üstünün örtüldüğünü, dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan Müslümanların ya da diğer din mensuplarının da, Batıdaki çevre sorunlarının kendilerini ilgilendirmeyip sadece Batının sorunu zannettiklerini belirtmektedir. Fakat sorunların küreselleşmesiyle birlikte, sorunun bütün dünyayı ilgilendirdiğinin farkına varıldığını ve Batı dışındaki toplumlardan da tepkiler yükselmeye başladığını ifade eder. Ona göre de çevresel krizlerin temeli, doğanın materyalist bir tarzla nesneleştirilmesi ve hammadde kaynağı olarak görülmesidir. Doğanın kutsallığına ilişkin kozmolojik bakış her şeye rağmen bugün dünyanın pek çok yerinde hala varlığını sürdürmektedir.³⁰³² Çevre sorunlarının çözülebilmesi için de bu kozmolojik bakışa ihtiyaç vardır. Bu noktada Nasr, doğal dünyanın da içerisinde olduğu varlık katmanları olduğu düşüncesinin pek çok dinin kozmolojisinde mevcut olduğunu; ancak bu farkındalık ile ekolojik krizlerin aşılabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, eko-teolojilere büyük bir görev düştüğünü, dini öğretilerin ve din adamlarının doğayı koruma yönündeki uyarılarının, diğer kişi ya da kuruluşların uyarılarından çok daha etkili olacağını düşünmektedir. Ona göre dini etik kurallarına bağlı

³⁰³⁰ Necati Sümer, "Yahudilikte Çevre Ahlakı", *3rd International Symposium on Environment and Morality*, 4-6 Kasım 2016, Alanya.

³⁰³¹ David G. Horrel vd. "Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: a Typology of Hermeneutical Stances", *Studies in Christian Ethics*, 21/2 (2008), 8.

³⁰³² Seyyid Hüseyin Nasr, "Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 13/50 (2013), 83.

bir çevresel etik de aynı şekilde diğer etiklerden daha çok etki edecektir. Aynı zamanda Nasr, dini içerikte olmayan seküler doğa etiği ya da savunucularının da aslında, doğanın ve yaşamın kutsal olduğu şeklindeki din ve değer içerikli söylemler kullandıklarını, fakat dini içerikli olsun olmasın her türlü ekolojik korumacı tavrı desteklediğini belirtmektedir.³⁰³³ Nasr'a göre, ABD ve Avrupa'da, çevre sorunlarına çözümü, sekülerleşme sürecinde gerileyen Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi geleneksel dinler yerine, Amerika yerlilerinin inançlarında, Taoizm, Budizm, Hinduizm gibi Doğu dinlerinde ve yeni çağ dinlerinde aramalarına neden olmuştur.³⁰³⁴ Ona göre Taoizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi geleneksel dinlerin kutsal metinlerinde, insanın insanlara ve insan dışındaki bütün varlıklara saygıyla davranması gerektiğine ve yük hayvanlarından ağaçlara kadar her canlının hakları olduğuna dair pek çok uyarı ve tavsiye vardır. Fakat bugün gelinen noktada dinlerin kurumsallaşmasıyla birlikte, dinlerin mistik ve yasal öğretileri ayırmaya uğramış ve doğanın kutsallığı gibi konular daha çok dinin mistik tarafında varlığını devam ettirmiştir. Musevilik'te Kabalalar, Hıristiyanlıktaki mistikler ve İslam'daki sûfilerin doğanın kutsallığı inancına vurguya yapan kesimler olarak daha fazla ön plana çıktığını belirtmektedir.³⁰³⁵ Nasr'a göre, diğer geleneksel dinler gibi İslam da, doğanın korunması, doğaya saygı duyulması ve tahrip edilmemesi konusunda gerekli bütün inanç muhtevasını taşımaktadır.

Heriyanto'ya göre de, İslam eko-teolojisi, çevre problemlerine felsefe, kozmoloji, tasavvuf, etik, dini hukuk gibi alanlarıyla çok boyutlu ve çok disiplinli bir yaklaşım sağlayabilir. Ona göre, İslam eko-teolojisi, sosyal adalet, eşitlik, ayrımcılıkla mücadele, kapitalizmin egemenliğe karşı direniş, eşitsiz gelir dağılımı konularında toplumsal ekoloji teorisi ile; doğanın kutsallığı ve doğal unsurların birbiriyle sıkı bağlantısı gibi konularda ise derin ekoloji teorisi ile benzer ilkelere sahiptir.³⁰³⁶ İslam eko-teolojisinin bir diğer önemli ismi ve aynı zamanda Ekoloji ve Çevre Bilimleri İslam Vakfı kurucusu Fazlun Khalid, İslam İklim Değişikliği Deklarasyonu'nu hazırlayan isimlerden biridir. Khalid, İslam'ın eko-etik prensiplerini şöyle sıralamaktadır: Birlik prensibi (tevhid), sorumluluk prensibi (halifelik), denge prensibi (mizan), yaratılış prensibi (fitrat). Bu prensipler çerçevesinde Khalid, insanın İslam'a göre dünyanın efendisi olmadığını, sadece bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Çevre sorunlarının görünenin ötesinde ekonomik ve istihdama yönelik sorunların da temelinde yattığını, kendi ülkelerinde bu sorunlar yüzünden göç etmek zorunda kalan insanların sayısının fazla olduğunu, bu nedenle çevre duyarlılığının ahlaki bir sorumluluk yarattığını düşünmektedir. Bu temel prensibin Kur'an'ın doğa-insan

³⁰³³ Nasr, "Din ve Çevre Üzerine", 85-86.

³⁰³⁴ Nasr, "Din ve Çevre Üzerine", 89.

³⁰³⁵ Nasr, "Din ve Çevre Üzerine", 90.

³⁰³⁶ Heriyanto'dan akt. Nur Fazreena Jusnaidi-Mohd Zuhdi Marsuki, "Islamic EcoTheology vs Deep Ecology: An Outlook of Basic Principles", *Jurnal Pengajian Islam*, 1/1, 112-130.

ilişkinde getirdiği ilkesel kavramlar olduğunu belirtmektedir.³⁰³⁷ M. Cemal Sofuoğlu, İlhami Güler, İbrahim Özdemir, Azizan Baharuddin gibi daha pek çok İslam eko-teolojisi üzerine düşünen ve yazan Türkiye’den ve dünyadan akademisyen ve mütefekkirin fikirlerine ilgili literatürden erişilebilir.

5. Eko-Teolojilerde Merkez Sorunu Tartışmaları

Çevre sosyolojisi kuramları, doğaya ve dolayısıyla ekolojik problemlere hangi noktadan bakıldığına önemiyle ilgili pek çok tartışmaya alan oluşturmaktadır. Naess gibi düşünürlerin, ekolojik sorunların çözümünün “ne için” istendiğinin kritik bir soru olduğuna işaret ettiği belirtilmişti. Buna göre, doğanın sağlığı eğer insanın çıkarları için gerekli görülüyorsa bu sığ bir perspektiftir ve geminin karaya saplanmasına yol açar. Ama doğa insanın çıkarlarından bağımsız kendisi için kurtarılmak isteniyorsa, daha derinleri görebiliyoruz demektir. Bu doğrultuda ekolojinin sosyal boyutuna ilişkin tartışmalarda insan-merkezlilik (antropo-centricism), doğa-merkezlilik (eco-centricism), tanrı-merkezlilik (teocentricism) ve metafizik insan-merkezlilik gibi farklı duruşlardan söz edilebilir. İnsan merkezli ve doğa merkezli perspektifler hakkında yukarıda bilgi verilmişti. Tanrı-merkezlilik teorisini ortaya atanlar,³⁰³⁸ dini bağlamda merkezin insan ve doğa dışında, insanın ve doğanın da üzerinde, her ikisine de hükmeden kadir bir güç olarak Tanrı’nın merkezde olduğunu ileri sürmektedirler. Zira özellikle İbrahimi/semavi dinlere göre, doğayı ve insanı Tanrı yaratmıştır. İnsana üretme, inşa etme, oluşturma, uyarlanma gibi yeteneklerle akıl bahşetmiş olmasından dolayı da doğayı insana emanet etmiştir. Doğanın emanet olması konusu Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam eko-teolojilerinde sıkça vurgulanan bir ilkedir. Bu inanışlarda insan her en kadar özgür ise de, yapıp etmeleri emir ve yasaklarla sınırlanmış ve pratikler dizisiyle sorumlu tutulmuştur. Dolayısıyla insan Tanrı’nın emirlerini yerine getirme yükümlülüğüyle merkezde olamaz, merkezde olan Tanrı’dır ve insanın kendine emanet olan doğayı tahrip etmesi, bozması, bozgunculuk yapması, aslında Tanrı’ya saygısızlık olacaktır. Teosentrizmin İslam için de uygun bir yaklaşım olduğunu ileri sürenler bu perspektifi, çevreye verilen herhangi bir zararın, evrenin bütünlüğüne ve Tanrı’nın ayetlerine³⁰³⁹ zarar vermek anlamına geldiğini ifade etmesi nedeniyle bütüncül bir çevre etiği sunduğunu ileri sürmektedirler.³⁰⁴⁰ Metafizik insan-merkezlilik perspektifi ise,

³⁰³⁷ Fazlun Khalid, “Islam and The Environment: Ethics and Practice An Assessment”, *Religion Compass*, 4/11(2010), 711.

³⁰³⁸ John Hoffman-Lloyd Sandelands, “Getting Right With Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism”, *Organization & Environment*, 18/2 (2005), 141-162.

³⁰³⁹ Kur’an’da yaratılmış her şeyin Allah’a ait olduğu ve her birinin onun varlığına işaret eden ayetler olduğuna ilişkin mesela bkz. Kur’an, 2:284; 3:26; 3:189; 5:40; 5:120.

³⁰⁴⁰ Mesela bkz. Jaroslav Krejci, “Modifications of Theocentrism”, *The Human Predicament*, Palgrave Macmillan, 40-46; Ahmad Abedi-Sarvestani-Mansoor Shahvali, “Environmental Ethics: Toward an Islamic Perspective”, *American-Eurasian J. Agric. & Environ. Sci.*, 3/4 (2008), 609-617; Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010); Mustafa Ünverdi, “Çevre

yine insanın merkezde olmadığını, insanın anlam üretebilmesi için doğaya ihtiyacı olduğunu ve doğa dolayısıyla bunu sağlayabildiğini ileri sürerler. En temel yapılar veya nesnel gerçeklik her zaman insan varoluşunun anlamı hakkında bir kavrayışı gerektirir ve dolayısıyla bu sav, doğanın, insanın uyum sağlaması gereken anlamlı bir bağlam olduğu kabulü üzerine kuruludur. Başka deyişle, teoloji doğa aracılığıyla insana kendini gösterir ve doğa, insanla konuşan anlam taşıyıcısıdır.³⁰⁴¹ Kısacası, doğa da insan da merkezde değildir; merkezde olan metafizik anlamdır. Merkez konusunda doğa ve insan arasına sıkışmış teorilerin, bu iki yeni perspektifle aşılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Dharmik gelenekteki dinler ise, daha ziyade doğa merkezliliğe yakın kabul edildiğinden, benzer eleştirilerin pek yöneltilmediği söylenebilir. Zira Capra gibi ekosofistler, doğayı merkeze alan inanç ve öğretilerin zaten bulunduğu gerekçesiyle Budizm, Taoizm gibi Uzak Doğu dinlerine ilgi göstermektedirler. Hinduizm'in de doğa merkezli bir din olduğu ve bu nedenle doğa ile barışçıl bir ilişkide olduğuna dair yayınlar yapılmaktadır.³⁰⁴² Dolayısıyla merkez sorunu büyük ölçüde İbrahimi gelenekten gelen dinler için söz konusu olduğu söylenebilir.

Bu tartışmaların bu denli önem taşımalarının sebeplerinden biri de, Lynn White'ın çevre sorunlarının temelinde Hristiyanlığın insan merkezli (antropocentric/antropocentrism) inanç disiplini olduğunu ileri sürdüğü *Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri* (1967) başlıklı yazısıdır. Bu iddia, insan-merkezli bakışın yol açtığı ekolojik yıkımdan Hristiyanlığı sorumlu tutmakla, diğer İbrahimi dinlerin eko-teolojilerinin de merkez konusunu tartışmaya açmış olmaktadır. White, Kutsal Kitap'taki "Tanrı, 'kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım" dedi, "Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun."³⁰⁴³ ayetini göstererek, Hristiyanlığın insanı diğer canlılara egemen olarak tanımladığını, dolayısıyla ekolojik krizin ve çevreciliğin eleştiride bulunduğu insan merkezli bakış açısının köklerinin bu kültürel tarihsel kozmolojide yattığını ileri sürdü. Bu nedenle White, insan refahı için sürekli teknoloji geliştirme paradigmasının, Hristiyanlığın dünyaya hükmetme görevi verilmiş insan nosyonu ile son derece uyumlu olduğunu; dolayısıyla sorunun köklerinin esas itibarıyla dinsel olduğunu belirtti. Bu noktada White, Hristiyanlığa yönelttiği eleştiriyi, eko-teolojik yoruma yönlendirerek, Saint Francis'in doğayla eşitlik içeren alternatif bir Hristiyan doğa görüşü ortaya koyduğunu fakat bu görüşün benimsenmemesi nedeniyle başarısız olduğunu söyledi.³⁰⁴⁴ Başka deyişle White, kökeni dinde olan sorunun çözümünün

Sorumluluğunun Teolojik Gerekçeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (2013), 189-221.

³⁰⁴¹ Martin Drenthen, "Ecocentrism as Anthropocentrism", *Ethics Policy & Environment*, 14/2 (2011), 2.

³⁰⁴² Bkz. Mesela, Kumar Guatam ve Anand Rajan, "Ecocentrism in India: An Incredible Model of Peaceful Model of Nature", *Universal Journal of Environmental Research & Technology* 4/2 (2014), 90-99.

³⁰⁴³ *Kitabı-ı Mukaddes* (Erişim 21.05.2021), Tekvin, 26.

³⁰⁴⁴ Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155/3767 (1967), 1207.

yine dinsel olması gerektiği çıkarımı yapmakta ve uygun bir eko-teolojik yorumun inşa edilmesi çözümünü önermektedir. White'ın Weberci bir bakışla, insanların dünya görüşlerini şekillendiren temel unsurun değer ve fikirler olduğu ve bu nedenle bir anlamda dinlerin mevcut ekolojik sorunlar karşısında insan merkezli bakışın dışına çıkan yorumlarla güncellenmesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira Warde, White'ın dindar bir Hıristiyan olduğunu ve bu makalesini Hıristiyanlığa saldırıyı değil, bu konunun ekolojik açıdan tartışmaya açılmasını hedeflediğini belirtir.³⁰⁴⁵

White'ın bu yazısında Hıristiyanlıkla ilgili tespitleri, elbette beraberinde pek çok tartışma cevabı da getirmiştir. Bu cevap ve tartışmaların bir kısmı, ekolojik sorunların Hıristiyanlıkla ilgili olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Mesela Meganck, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tek tanrılı dinlerde doğanın kutsaldışılaştırıldığı (desacralization) tespitini yapan ilk kişinin White olmadığını, pek çok filozof ve ilahiyatçının bu konuyu zaten ele aldıklarını yazmaktadır. White'ın bu tespitlerinin bu kadar tepki toplamasının nedeninin, Hıristiyanlığı ekolojik krizden sorumlu tutan bir bağlam kurması olduğunu yazmaktadır. Meganck, orijinal İbranice metinde aynı ayette kullanılan kelimeleri inceleyerek, insanın doğayı gözetleme ve korumayla görevlendirildiği, egemenlik anlamının olmadığını açıklar.³⁰⁴⁶ Cevapların bir kısmı da Hıristiyanlığın insan merkezli bir din olmadığını odaklanır. Bu cevap türüne en iyi örnek, Hayward'ın *Yanlış Anlaşılmış Bir Problem: İnsan Merkezçilik* (1997)³⁰⁴⁷ başlıklı yazısıdır. Hayward, insan merkezlilik teriminin, insan olmayanların aleyhine türcülük ve insan şovenizmi anlamında kullanıldığını, halbuki bu anlamın daha çok hümanizmde mevcut olduğunu; dolayısıyla diğer canlılar açısından olumsuz sonuçlar doğuran yaklaşımın da, insan şovenizminden kaynaklandığını savunur. Bu bağlamda ekolojik sorunların temelinde, White'ın iddiasından farklı olarak, Batı kültürünün gerisindeki insan merkezci yaklaşımın değil, insan şovenizmiyle nitelenebilecek sömürgecilerin olduğunu ve sömürgeciliğin herkese genellenemeyeceğini ileri sürer.³⁰⁴⁸ Son cevap tipi ise, dinin insan merkezli olmasının ekolojik sorunlar üreteceğine dair bir kesinlik taşımadığı şeklindedir. Örnek olarak, Barr, Doğu Ortodoks Hıristiyanlığında aynı yaratılış anlatıları olmasına rağmen, Batı'daki gibi bir sonucun ortaya çıkmadığını; dolayısıyla sorunun, Hıristiyanlığın orijinal kökenlerinde değil, sonraki Protestan yorumuna ve daha çok da sekülerleşme süreçlerine dayandığını belirtir.³⁰⁴⁹ Bu bağlamda White'ın bu görüşüne

³⁰⁴⁵ Emily Warde, "Christianity and The Environment: The Lynn White Controversy", *Historyofsu.edu* (Erişim:01.04.2021), 46.

³⁰⁴⁶ Martin Meganck, "Lynn White Revisited: Religious and Cultural Backgrounds for Technological Development", *Engineering, Development and Philosophy*, 11 (2012), 382.

³⁰⁴⁷ Tim Hayward, "Anthropocentrism: A Misunderstood Problem", *Environmental Values* 6/1 (1997), 49–63.

³⁰⁴⁸ Helen Kopnina vd. "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 31 (2018), 112.

³⁰⁴⁹ Warde, "Environment", 52.

karşıt olarak belirtilen bir diğer argüman da, Kutsal Kitap'ın başka ayetlerinde, mesela yine Tekvin'de, Tanrı'nın Nuh Peygamber'le ve bütün canlılarla (hepsinden birer çift olarak türlerinin devamını kurtarmak üzerine) anlaşma yaptığı ifadesinin (Yaratılış:9), insan ya da hayvan bütün canlıları korumak üzerine olduğu ve insanın egemenliğini ifade etmediği şeklindedir.³⁰⁵⁰ White'ın bu iddiası, büyük yankı bulmuş ve tartışılmış olması bakımından önemlidir. Öncü bir çevreci olan Max Nicholson White'ın savına işaretlerle, ekolojik sorunların çözümü için atılması gereken ilk adımın, kendini dünyanın en zararlısı olarak davranması için Tanrı tarafından yetkilendirilmiş insan imajının reddi ve temizlenmesi olmalıdır, demektedir.³⁰⁵¹ Bu çerçevede, White'ın tezini irdeleyen, cevaplayan, eleştiren daha pek çok yayına literatürde rastlamak mümkündür.

İbrahimi gelenekten gelen İslam'ın da insan merkezli bir din olduğu, dolayısıyla İslam eko-teolojisinin ve Müslüman çevreci hareketlerin de gerçekte uyumsuz olduğu eleştirileri yapılmaktadır. İslam medeniyetinin, Yahudi ve Hıristiyanlıkla aynı gelenekten gelmesinin yanısıra Yunan felsefesinden oldukça etkilenmiş olmasından dolayı İslam kültürünün Batı'nın bir parçası, tamamlayıcısı ve dengeleyicisi olduğu görüşünü savunanlar da vardır.³⁰⁵² Başka deyişle, bu üç din, kültürel ve tarihsel arka plan olarak birbiriyle sıkı ilişki içerisinde. Hatta Toynbee, White'ın başlığına benzer bir yazısında, Hıristiyanlığın teslis inancıyla tek tanrıcı inancı bir nebze yumuşattığını, fakat Yahudilik ve İslam'ın güçlü tek tanrı vurgusundan dolayı çevre krizi konusunda çok daha uzlaşmaz olduklarını ileri sürmektedir.³⁰⁵³

White'ın, Hıristiyanlığa yönelttiği insan merkezlik eleştirisi, doğa merkezli ve insan merkezli etik tartışmalarında da gündeme gelmektedir. Burms, insan merkezli perspektifleri eleştirenlerin, dünyaya yönelik herhangi bir değerlendirmenin insan tarafından yapıldığı/yapılacağı ve bu nedenle kaçınılmaz olarak insani bir ifade olacağı gerçeğini unutmaya meyilli olduklarını söyleyerek, insan olmayan hakkında bir takdirde bulunacağımız zaman zorunlu olarak hayranlık, sempati, saygı gibi tipik insani duygularımız tarafından yönlendirildiğimizi belirtir. Başka deyişle, insani bakış açısından bağımsız, nesnel, tarafsız bir değer ölçüsü aramak anlamsızdır. Çünkü insan bakış açısının dışında değer ve takdir gibi kavramların bir anlamı yoktur; dolayısıyla doğa merkezlik zaten bu açıdan sorunludur.³⁰⁵⁴ Ekolojik sorunların müsebbibi insan olduğu gibi, sorunlara çözüm üreten, üretmesi gereken de insandır. Dolayısıyla her halükarda perspektifin insan kaynaklı olması kaçınılmazdır. İnsanın bilincini bir şeye yönelttiğinde, bilinç onun bilinci olacağından, bir dağ ya da kuş bilinci ile bakabilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan, insan

³⁰⁵⁰ Warde, "Environment", 54.

³⁰⁵¹ Sam Berry, "Is Religion Bad for Environment", *Dialogue*. 20 (2006), 6-9.

³⁰⁵² Ahmad Afzaal, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal". *Worldviews*, 16/3 (2012), 240.

³⁰⁵³ Afzaal, Crisis, 240.

³⁰⁵⁴ Drenthen, "Ecocentrism", 3.

merkezci perspektif, her ne kadar tek tip bir duruşa işaret ediyor gibi görünse de, kendi içerisinde yorumsal farklılıkların olması doğaldır. Bu durum, çevreye verilen zararın topyekün bir geleneğe çıkarılmasını sorunlu hale getirmektedir.

6. Sonuç

Çevre problemleri karşısında kendisine çeki düzen vermesi gerektiğini anlayan insan ve bu duyarlılıkta bir araya gelenlerden oluşan hareketler arasında dini nitelik kazananlar veya belli bir dinden inşa edilen çevre teolojileri vardır. Bu bildiride bu bağlamda ortaya çıkan ekosofiler ve eko-teolojilerin kurmaya giriştiği çevre etikleri incelenmeye çalışılmıştır. Çevre etiklerinin, içerisinde buldukları kültürün doğaya ilişkin dayanak noktalarını ön plana çıkartarak, vurgulayarak, önemine işaret ederek daha görünür, duyulur hale getirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dünyada pek çok mensubu bulunan Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Budizm, Hinduizm gibi dinlerin bu konulara duyarlı ve farkındalık sahibi bilim insanları, ilahiyatçıları ve din adamları, dinlerinin kutsal metinlerinden, peygamberlerinin söz ve eylemlerinden ve tarih içerisinde kurulan gelenekten, ekolojik bir söylem inşa etmeye çalışmakta ve din mensuplarını bu eko-teolojik ilkelere kulak kabartmaya davet etmektedirler. Çevre sorunlarının bu denli görünür ve tehditkâr olmadığı dönemlerde, Nasr'ın da belirttiği gibi pek ciddiye alınmayan ve kendi sorunu gibi kavranmayan bu tehlikenin, son yıllarda daha fazla kavranmaya başlandığı gözlenmektedir. Din bağlamı olsun ya da olmasın çevre hareketlerinin söylemlerini güçlendirmek için kültüre dönmeleri ve kültürden güç almaya çalışmaları son derece makuldür.

Eko-teolojilerin hangi merkezden durarak sorunlara çözüm aradığına ilişkin tartışmaların da oldukça yoğun olduğu literatürde görülmektedir.³⁰⁵⁵ Kanaatime göre, eko-teolojilerin ya da diğer çevre hareketlerinin, insan, doğa ya da tanrı merkezli olmalarından ziyade, sorunlar için ürettikleri söylemler ve faaliyetlerle siyasi ve ekonomik politikalar üzerinde yaratacakları baskının ve kamuoyu oluşturma gücü daha önemli gibi görünmektedir. Kapitalist sistem ve daha sonra neoliberal politikalarla doğayı metalaştırıcı ve tüketici anlayışın yaygınlaşması, doğanın ekonomik kazanımlar için tahakküm altına alınması zirve noktaya ulaşmıştır. Dini kültürün bireye söylediklerini, ekonomik ve siyasi kazanımlar için göz ardı eden ve maddi çıkarları ön plana koyan politikalar, bu anlayışın hakim olduğu hemen her yeri kasıp kavurmaktadır. Bu bağlamda Covid-19 salgınının, doğanın sınırsız sömürüsünün yarattığı felaketlerin görünürlüğünü sağlamak için ciddi bir dönüm noktası olduğu söylenebilir.³⁰⁵⁶ Yine 2021 yılı yaz aylarında dünyada 1,5 santigrat

³⁰⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nilgün Sofuoğlu Kılıç, "Dinsellik Çevreciliği Baltıyor mu?" *İnsan ve Toplum Bilimlerinde Akademik Çalışmalar*, ed. Türkan Erdoğan-Fatih Sansar (Fransa: Livre de Lyon Yayınları, 2021), 153-170.

³⁰⁵⁶ Dinsel çevre hareketlerinin Covid-19 salgınına verdikleri tepkiler için bkz. Nilgün Sofuoğlu Kılıç, "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme" *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 116- 127.

derecelik sıcaklık artışından etkilenen bölgelerde, hektarlarca orman ve hatta yerleşim bölgelerinin yangınlarla yok oluşuna tanıklık edildi. Şişe, çöp ve diğer bütün kirleticilerin fazlalığı, ağaçlardan dökülen yaprakların toprağın üzerini örtmesini engelleyen hayvanların³⁰⁵⁷ ormanlarda bulunmasını teşvik edici uygulamaların terk edilmesi³⁰⁵⁸ vb. bireysel, toplumsal ve siyasi, bürokratik uygulamalar, ekolojik denge gözetilmeden sürdürülen yaşamın ağır sonuçlarını çarpıcı bir şekilde göstermiştir. Salgın, yangınlar, göl ve nehirlerin kuruması ya da aşırı kirletilmesi, denizlerde kirlilik sorununun tehdit edici boyutlara ulaşması gibi daha pek çok problem, büyük ölçüde 1980li yıllardan beri süregelen ve giderek yaygınlık ve gücünü artıran neoliberal politikalarla ilişkili görünmektedir. Kültürel ve eko-teolojik olarak doğanın korunması, gözetilmesi, bütün canlıların yaşam hakkına saygı gösterilmesini emreden ilkeler dünyadaki hemen bütün dinlerde güçlü bir çevre etiği sağladığı halde, bu ilkeleri göz ardı eden politik uygulamaların ve ekonomik sistemin sorunun kaynağında bulunduğu açıktır. Dolayısıyla çevre sorunları için inşa edilen eko-teolojiler ve etik ilkelerinin, yalnızca kültür ve dolayısıyla dinle ilgili olmadığı, ekonomik ve siyasi düzenleme, politika ve söylemlerle daha fazla bağlantılı olduğu ve bu nedenle de sorunun dini ve bireyi aşan çok katmanlı bir problemler yumağı olduğu açıktır. Yine de dinlerin kendiçlerinde çevre sorunlarına duyarsız kalmamaları, yeni yorumlarla koruyucu fıkhi hükümler ve fetvalar vererek inananlarını bilinçlendirmeleri gerekli ve önemlidir. Aksi durum, dünyanın güncel sorunlarıyla bağlantısız, ilgisiz, duyarsız bir dine dönüşme riski de taşımaktadır.

Son yıllarda AB kararlarıyla Avrupa ülkelerinde³⁰⁵⁹, doğanın korunması ile ilgili hususları gözetilen uygulamalar hayata geçirilmeye başlanmıştır. Özellikle küresel olarak ısı artışını önleyebilmek amacıyla fosil yakıtların tüketimine son verecek güneş, rüzgar ve su enerjisini kullanan teknolojilere geçiş yapılmaktadır.³⁰⁶⁰ Siyaset ve politikalar üzerinde dünyadaki bütün diğer çevre hareketleri ve örgütlenmeleri gibi eko-teolojiler ve öngördükleri çevre etiklerinin daha fazla baskı kurması, söylemlerini güçlendirmesi ve etkili hale getirecek yöntemler izlemeleri beklenebilir. Zira çevre problemlerinin, gün geçtikçe daha dikkat çekici biçimde önlenmesi, tedbirler alınması, politikalar yoluyla düzenlemeler yapılmasını zorunlu kılan bir hal aldığı ve artık kaybedilecek zaman kalmadığı açıktır.

Kaynakça

³⁰⁵⁷ Bkz. Adnan Bilgili-Okan Demir-Ahmet Daşçı, “Orman Yangınlarının Önlenmesinde Sürdürülebilir Uygulama: Kontrollü Hayvan Otlatma” *ADÜ Ziraat Dergisi*,14/1 (2017) 87-93.

³⁰⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.seydisehirhaber.com/m-haber-9764.html>

³⁰⁵⁹ Bkz. <https://www.ntv.com.tr/dunya/abdeelektrik-uretimi-yenilenebilir-kaynaklar-fosil-yakitlari-gecti,zrTK-NAykkQ212D0GDwZA>

³⁰⁶⁰ Mesela Almanya 2020 yılında aldığı kararlarla, 2038 yılına kadar bütün fosil yakıt/kömür tüketimlerini durduracağını bildirdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://www.dw.com/tr/almanya-2038e-kadar-k%C3%B6m%C3%BCr%C3%BC-terk-edecek/a-54044394>

Afzaal, Ahmad, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal". *Worldviews*, 16/3 (2012), 240.

Ahmad Abedi-Sarvestani-Mansoor Shahvali, "Environmental Ethics: Toward an Islamic Perspective", *American-Eurasian J. Agric. & Environ. Sci.*, 3/4 (2008), 609-617;

Berry, Sam, "Is Religion Bad for Environment", *Dialogue*. 20 (2006), 6-9.

Bilgili, Adnan - Demir, Okan - Daşçı, Ahmet, "Orman Yangınlarının Önlenmesinde Sürdürülebilir Uygulama: Kontrollü Hayvan Otlatma" *ADÜ Ziraat Dergisi*,14/1 (2017) 87-93.

Boeckel, Jan van, *Interview with Norwegian Eco-philosopher Arne Naess*, 1995. http://www.naturearteducation.org/Interview_Arne_Naess_1995.pdf

Boeckel, Jan van, *The Call of The Mountain: Arne Naess and the Deep Ecology Movement* (1997).

Capra, Fritjof, *Fiziğin Taosu*. Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991.

Capra, Fritjof, *Ecology and Community*. Erişim: <http://www.lebendig.org/community.pdf> (E. T. 20.05.2020).

Drenthen, Martin, "Ecocentrism as Anthropocentrism", *Ethics Policy & Environment*, 14/2 (2011), 2.

John Hoffman-Lloyd Sandelands, "Getting Right With Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism", *Organization & Environment*, 18/2 (2005), 141-162.

Horrel, David G., "Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: a Typology of Hermeneutical Stances", *Studies in Christian Ethics*, 21/2 (2008), 8.

Elkins, Stephan (1994). "Mistik Ekolojik Politika," *Birikim Dergisi*. Çev. Sevda Alankuş Kural, 57-58, Ocak-Şubat. Erişim: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-57-58-ocak-subat-1994/2260/mistik-ekolojik-politika/5660>

Jaroslav Krejci, "Modifications of Theocentrism", *The Human Predicament*, Palgrave Macmillan, 40-46, 1993.

Hayward, Tim, "Anthropocentrism: A Misunderstood Problem", *Environmental Values* 6/1 (1997), 49-63.

Kopnina, Helen vd. "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 31 (2018), 112.

Kumar Guatam ve Anand Rajan, "Ecocentrism in India: An Incredible Model of Peaceful Model of Nature", *Universal Journal of Environmental Research & Technology* 4/2 (2014), 90-99.

Kitabı-ı Mukaddes, www.kitabimukaddes.com

Jusnaidi, Nur Fazreena - Marsuki, Mohd Zuhdi, "Islamic EcoTheology vs Deep Ecology: An Outlook of Basic Principles", *Jurnal Pengajian Islam*, 1/1, 112-130.

Khalid , Fazlun, “Islam and The Environment:Ethics and Practice An Assessment”, *Religion Compass*, 4/11(2010), 711.

Klaus Klostermaier, “Ecology and Religion: Christian and Hindu Paradigms”, *Journal of Hindu-Christian Studies*, 6/6 (1993), 1-5.

Meganck, Martin, “Lynn White Revisited: Religious and Cultural Backgrounds for Technological Development”, *Engineering, Development and Philosophy*, 11 (2012), 382.

Nasr, Seyyid Hüseyin, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 13/50 (2013), 83.

Tuna, M., Gül, S.S., Gül, H., Kahraman, H. (2012). *Çevre Sosyolojisi*. Ed. M. Tuna, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Naess, A. (1997). *The Call of the Mountain: Arne Naess and the Deep Ecology Movement (Transcript of The Film)* Erişim: <http://www.naturearteducation.org/R/Artikelen/CalloftheMountain.htm>

Rita M. Gross, “Toward A Buddhist Environmental Ethic”, *Journal of the American Academy of Religion*, 65/2 (Summer 1997), 333–353.

Sofuoğlu Kılıç, Nilgün, “Dinsellik Çevreciliği Baltıyor mu?” *İnsan ve Toplum Bilimlerinde Akademik Çalışmalar*, ed. Türkan Erdoğan-Fatih Sansar (Fransa: Livre de Lyon Yayınları, 2021), 153-170.

Sofuoğlu Kılıç, Nilgün, “Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme” *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 116- 127.

Sümer, Necati, “Yahudilikte Çevre Ahlakı”, *3rd International Symposium on Environment and Morality*, 4-6 Kasım 2016, Alanya.

Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Ünverdi, Mustafa, “Çevre Sorumluluğunun Teolojik Gerekçeleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (2013), 189–221.

Warde, Emily, “Christianity and The Environment: The Lynn White Controversy”, www.history.sfsu.edu.org.

White, Lynn, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*, 155/3767 (1967), 1207.

Yüce Kur'an ve Açıklamalı Yorumlu Meali, Çev. A. Şener, M.C. Sofuoğlu, M. Yıldırım, Ankara: Diyanet Vakfı Yayinevi, 2008.

İNANÇ-EYLEM İLİŞKİSİNDE ZORUNLULUK MESELESİ: “AHLAKI ASKIYA ALMA”NIN İMKANINurgül BULUT³⁰⁶¹**Giriş³⁰⁶²**

Modern öncesi Batı düşüncesinde teolojiden bağımsız görülmeyen Tanrı ve vahiy ile ilintili ahlak, Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte yaşanan kırılmalarla yerini Tanrı'dan uzak bir anlayışa bırakmıştır. Tanrı dini söylemden çıkarılarak tabiata ve matematiksel hakikatlere indirgenen bir hale dönüşmüştür. Yaşanan bu değişimlerden hareketle modern düşünce sisteminde varlık, insan, bilgi, Tanrı ve ahlak anlayışlarına esas teşkil eden felsefi düşüncelerin temelinde, ilâhî olana meydan okuyup insanı merkeze alan hümanizm, akli mutlaklaştırıcı rasyonalizm, aşkın olanı reddeden pozitivizm ve materyalizm gibi fikir akımlarının yer aldığı görülmektedir. Bahsi geçen bu yaklaşımlar özü itibarıyla akıl ile üretilen modern seküler bilimsel bilginin evrensel, yegâne doğru ve hakikatin şaşmaz ölçüsü olduğu iddiasını taşımanın yanı sıra insanı da mutlaklaştırıcı eğilimine sahiptir. Buna göre Tanrı'nın yerine insan, vahyin yerine akıl, tanrısal hakikatin yerine ise beşerî hakikat geçmiştir. Artık insanın epistemolojik dayanağı Tanrı olmadığı gibi yaşam biçimini etkileyen, kendisine yön veren ve davranışlarında belirleyici olan güçlü bağların kurulduğu bir Tanrı anlayışından söz etmek de mümkün değildir.

Bu dönüşüm süreci hakikat tasavvurunda da birtakım değişimlere yol açmış, hakikat³⁰⁶³ Tanrı ya da insan merkezli kurgulanarak otorite probleminin oluşmasına sebep olmuştur. Hakikatini Tanrı'dan bağımsız bir biçimde akli ile kuran insan, ahlakî davranışlarını kendi perspektifi ve yorumuyla belirlemektedir. Bununla birlikte salt akıl ile ahlakî olunabileceği ve Tanrı'ya ihtiyacın kalmadığı görüşü de hâkim olmaya başlamıştır. Bu duruş ise aşkın olana karşı mesafe koyan, ondan uzaklaşan, kendi doğrusunu kendisinden hareketle temellendiren, aklın ilâhî vahiy ile irtibatını en aza indiren, duygularını, hazlarını, sezgilerini ve deneyimlerini ahlakî olana karar vermede merkeze koyan bir bakış açısını

³⁰⁶¹ Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, nurgul.bulut@istanbul.edu.tr

³⁰⁶² Bu çalışma "Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı doktora tezi bağlamında hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Relationship Between Belief In God And Morality: A Study In The Context Of Religious Education" (PhD Dissertation, Istanbul University, Istanbul/Turkey, 2020.)

³⁰⁶³ Modern düşüncede mihenk taşı olan hakikat, bir boyutuyla ontoloji, diğer boyutuyla epistemolojiyle ilintilidir. Nitekim Tanrı'nın varlığı itibarıyla her türlü eksiklikten uzak bir varlık olması; dünya, eşya ve insanın varlığının kendisinden kaynaklanması, bir yandan Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkı, diğer yandan da aralarındaki ilişkinin mahiyetini belirler. Dolayısıyla bu farklardan kaynaklanan bir hiyerarşi söz konusudur. Diğer yandan epistemolojik anlamda da, eşya, insan ve evren bilgisi, birbirleriyle olan ilişkilerinin bilgisi ve bunların Tanrı ile olan ilişkilerinin "bilgi"si, ontolojiyi tamamlayan ve anlaşılır kılan hakikatin ihata ettiği bir parçadır. Bk. Mustafa Tekin, "Postmodernizmin Din Sorunu", *Milel ve Nihal Dergisi* 12/2 (2015), 10-11.

doğurmuştur. Günümüzde modernleşme ve sekülerleşme kıskacındaki insan için, inanç-ahlak bağının zayıflaması veya ortadan kalkması dindarlık anlayışının değişmesine sebep olurken, günlük hayatta kişinin tercihlerini etkilemekte ve davranışlarına yön veren unsurları farklılaştırmaktadır. Bu çerçevede din ise hayatı anlamlı kılmada ciddi bir rol üstlenmezken, ahlakî kuralların uygulanmasına etki etme noktasında da alt sıralarda yer almaktadır.³⁰⁶⁴ Allah inancı ile ahlak arasındaki bu zayıf ilişkinin cinsel istismar, adam öldürme, intihar, yaralama, gasp, rüşvet verip-alma, kural ihlalleri, haksız kazanç, şiddet, uyuşturucu kullanma, çevreye zarar verme, inanç sapkınlıkları, menfaat/çıkar odaklı yaşama ve buna benzer birçok ahlakî zaafiyetin yaşanmasına sebep olabileceği söylenebilir.

Çalışma inanç ile eylem ilişkisini, ahlakî ilkelerin kaynağı olarak Tanrı'yı ve dolayısıyla ilâhî vahyi kabul eden "İlahî Emir Ahlakı" teorisi bağlamında ele almaktadır. Bu teori, Allah'ın buyruklarını ahlakî ilkelerin kaynağı olarak görmekle birlikte eylemleri yerine getirmede Allah'ın rızasını gözetmeyi ve O'na olan sevginin gereği olarak davranmayı esas almaktadır. Dolayısıyla Allah inancı veya iman ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta inanç ahlaka tesir ettiği gibi ahlaklı davranmak da inancın güçlenmesine vesile görülmektedir. Teorik zemini ilâhî buyruk teorisine dayanan çalışmada, pratikte inanç ile ahlak arasındaki zorunlu ilişkinin gerçekleşme imkanını araştırmak amacıyla İstanbul'da yaşayan, Allah inancına sahip 25-35 yaş arası farklı meslek gruplarına dâhil ve farklı sosyokültürel düzeylerdeki kadın ve erkeklerle nitel durum çalışması yürütülmüş ve bulgular içerik analizi ile değerlendirilmiştir.

3. Allah İnancının Ahlakî Tezahürü

Allah inancı, genel manada kalbin tasdiki ve kabulü olarak görülmekle birlikte inancın ikrar, marifet ve amele ilişkin yönleri bulunmaktadır. Nitekim bilinmeyen bir varlık tasdik edilemeyeceği gibi, amele yansımayan bir kabulün de anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla kamil bir iman, ancak içinde bilgi, tasdik, ikrar ve amel boyutlarını barındırması şartıyla mümkündür. Bu yönüyle iman, amele dönüşmeyen salt zihni bir bilgi olmadığı gibi kalpte

³⁰⁶⁴ SEKAM tarafından 2014 yılında gençler üzerinde yapılan araştırmada gençliğe yöneltilen dinî inanç ve pratiklerle ilgili bazı sorulara alınan cevaplar laik-seküler bir hayat tarzının ve din algısının yaygınlık kazandığını ortaya koymaktadır. Dini önemseyen ve ölçü kabul eden, hatta başta namaz olmak üzere; bazı ibadetleri düzenli olarak yerine getirdiğini söyleyen gençlerin bir kısmının dinî-ahlakî değerler, din-aile değerleri, din-bireyler arası ilişkiler gibi birçok konuda dinden bağımsızlaştıkları görülmektedir. Onların, dini hayattan uzaklaştırarak onu daha çok vicdanî bir yapıya dönüştürdükleri anlaşılmaktadır (s. 74-75). Araştırmadaki ilginç tespitlerden birisi de gençlerin "Hayatta kişiye değer katan en önemli ilk dört özellik nedir?" sorusundaki tercihleri olmuştur. Buna göre sırasıyla eğitim (%51), aile (%21), din/ahlak (%15), para/zenginlik (%7) şeklinde cevap vermiş olmaları ahlakın ne kadar az önemsendiğinin göstergesidir. Nitekim araştırma gençlerin dinî, ahlakî, kültürel değerlere yabancılaşmaya başladığını; küreselleşme ile artan Batı medeniyetinden ve değerlerinden ciddi bir şekilde etkilendiğini ortaya koymaktadır. (Detaylı bilgi için bk. Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), Türkiye Gençlik Raporu (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2014).

sıkışıp kalan bir inanç da değildir. Aksine iman, insanın hayatı ile düşünsel ve duygusal bağ kurmasına aracılık eden, hem kendi varoluşunu hem diğer varlıkları anlamlandırmasına imkân sunan çok boyutlu ve insan için kıymetli bir olgudur. İman, öncelikle Rabbinin bilmeyi ve O'na yönelmeyi gerektirir ki zaten insan yaratılışı itibarıyla bu niteliğe sahiptir.³⁰⁶⁵ Bilmenin yanında, kendisine güvenmeyi, sevmeyi, tevekkül etmeyi, bağışlanma dilemeyi, kısacası Allah ile duygusal bağ kurmayı gerçekleştirebilecek potansiyele sahiptir. Buradan hareketle insanın varlık dünyasında ilk sorumluluğunun kuşkusuz kendisini Yaratan Rabbinin varlığını ve birliğini kabul etmek olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, gerek ferdî yücelişinin gerekse hemcinsleriyle olan münasebetlerinin insanî değerlere uygun bir şekilde gelişmesinin ancak Allah'a bağlılıkla mümkün olabileceğini bilir.³⁰⁶⁶

Allah, insanın kendisine inanmasını isterken aynı zamanda kendisini de insana tanıtmaktadır. Bunu vahyin işaret ettiği Allah'a ait bütün isimler, sıfatlar ve benzetmeler ile yaptığı gibi evrendeki diğer yaratılmışlar aracılığıyla da gerçekleştirmektedir. İnsan, Rabbinin bu sıfatlarla birlikte tanır ve iman eder. İman, bu yönüyle boşluğa, belirsizliğe ve karanlığa yönelen bir eylem değil aksine vahiy ile Yaratıcı'ya ilişkin bir tasavvurun geliştirildiği bilgiye dayanır. Dolayısıyla imanın bilmeye dayalı ya da bilgi ile ilişkili olduğu yer tam olarak burasıdır ki,³⁰⁶⁷ insandan bilmediği ve tanımadığı bir şeye inanmasını, O'na karşı ilgi, sevgi ve yönelme gibi duygularını harekete geçirmesini beklemek mümkün değildir.³⁰⁶⁸ Dolayısıyla bilgi, sadece bir bilme aktivitesi olmayıp, amele bakan yönleri olan, eylemi anlamlandırırken, eylemle anlam kazanan ve Allah'a insanı yaklaştıran bir olgudur. Gazzâlî, kendisiyle Allah'a yaklaşılacak bilgi içinde ilim ve amelden mürekkep ahiret yolunun

³⁰⁶⁵ “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” Araf 7/172; “İşte size vâdedilen cennet! Ki o, Allah'a yönelen, emirlerine riayet eden, görmediği halde Rahmân'dan korkan ve Allah'a yönelmiş bir kalp ile gelen kimselere mahsustur.” Kaf 50/32,33.

³⁰⁶⁶ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/474.

³⁰⁶⁷ Bilgi, erken dönemlerden başlamak suretiyle çoğunlukla Mu'tezile âlimleri tarafından itikad kavramı ile ifade edilmektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebu Ali ve Ebu Haşim ilmin itikad olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Kâdî, mukallidin bilgi sahibi olmasına imkân taşıdığını iddia ederek “ilim, bir şeye olduğu gibi inanmaktır” tanımını reddetmiştir. Bz. Kâdî *Abcülcebbar, el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Âdl*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye), XII, 1-25. Bu sebeple bilgi ile mukallidin imanı arasında kurulan ilişki, zamanla bilginin bir iman meselesi olarak yorumlanmasına kapı aralamıştır. Bunun yanı sıra bilgi, bir şeye öylece inanmaktan ziyâde, o şeye vakiadaki hakikate uygun bir şekilde inanmak şeklinde de yorumlanmaktadır. “Aslında bu, bir bakıma, modern epistemolojide çokça kabul gören bilginin doğrulanmış inanç şeklindeki tanımına da oldukça uygun görünmektedir.” Bk. M. Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı) 10 (2003), 41.

³⁰⁶⁸ Mehmet Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 57.

ilmini sayar ki bu da bilginin ancak amelle bütünleştiğinde kıymet kazandığına işaret eder. O'na göre insanın hem dünya hem ahiret saadetini sağlayan şey ilim ve ilim ile yapılan ameldir. Çünkü kişi ilmin neticesinde yüksek makamlara erişir ve Allah Teâlâ'ya yaklaşır. Bu da ilimle ortaya çıkan eylemin kıymetini ortaya koymaktadır.³⁰⁶⁹

Allah'a inanan, bütün kalbiyle varlığını tasdik eden insan, bu inancın bir gereği olarak hayatına imanı aktif bir katılımla yansıtmakta ve buna göre eylemektedir. Teorik olarak inancın amaçları ile iç içe geçmiş olan ahlak, pratik açıdan imanın gereği olan amel ile bu noktada keşişmektedir. İnsanın eylem alanına konu olan ahlak ile ameller aynı düzlemde yer almakta³⁰⁷⁰, inanç ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. İman ile amel arasındaki sıkı ilişkinin mutlaklığı, İslâm âlimleri arasında dinî hayatın bütünlüğü gerekçesiyle ihtilaf olmaksızın kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet tarafından ayetlerde 'iman edenler ve sâlih amel işleyenler' ifadesinin sıklıkla tekrarlanması iman amel ilişkisinin varlığına işaret eden güçlü delillerdendir. Zira dinin temel hükümlerine iman edilmesi, hayatın bu hükümlere göre düzenlenmesini gerektirir.

Yaratıcı ile inanan insan arasındaki ilişki Rab-kul ilişkisidir ve bu ilişki insanı Rabbinin karşısında onun buyruklarına göre yaşamasını zorunlu kılar. Nitekim akıl sahibi insanlar, Allah'a itaat etmekle³⁰⁷¹, emir ve yasaklarına boyun eğmekle (inkiyâd),³⁰⁷² mükellef oldukları gibi örnek davranışlarına tâbi olmakla (ittibâ),³⁰⁷³ onu rehber edinmekle (iktidâ)³⁰⁷⁴ ve onu örnek almakla (teessî)³⁰⁷⁵ emrolunmuşlardır. Dolayısıyla Yaratıcı-yaratılan insan arasındaki en asli ilişki yol gösterme-sorumluluk alma³⁰⁷⁶ şeklinde tezahür etmektedir. Kural koyan, insanın yaratılışa uygun biçimde yaşamasını emreden tek ve mutlak Tanrı karşısında insan, sorumluluk üstlenen fakat ilkelere göre yaşama konusunda irade sahibi bir varlık konumundadır. Eylemleriyle insan, Allah'ın yarattıkları içinde sadece kendisine nimet olarak verdiği akli doğru kullanıp, O'nun çizdiği yoldan çıkmazsa kurtuluşa erecek, aksini yaparsa yoldan çıkacak ve bunun karşılığını görecektir.³⁰⁷⁷ Bu yalnızca iman ve küfür

³⁰⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ Ulumi'd-dîn*, trc. Trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), I/39.

³⁰⁷⁰ Genellikle eylem, amel kelimesi ile tabir edilmiştir. Ancak Arapça sözlüklerde fiil ve amel birbirleriyle açıklanan kelimelerdir ve insan söz konusu olduğunda eş anlamlı görünmektedirler. Dolayısıyla burada eylemle kastedilen, fiil ve amel kelimelerinin ikisini de ihata edecek ve varoluşunu bir bütünlük içerisinde ifade edecek bir şekilde insana dair kalbî, zihnî veya bedenî iş-oluş, hal ve davranışların hepsidir. Amel kelimesinin anlamları için Bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, "Aml", *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1986), 530-531. Fiil kelimesinin anlamları için bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, "Fiil", s. 588.

³⁰⁷¹ Nisa 4/64.

³⁰⁷² Haşr 59/7.

³⁰⁷³ Al-i İmran 3/31.

³⁰⁷⁴ En'am 6/90.

³⁰⁷⁵ Ahzab 33/21.

³⁰⁷⁶ Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, 63.

³⁰⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kuran*, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), XIII/449.

meselesinde değil aynı zamanda Allah'ın insanın yaşamasını dilediği dünya hayatı ile ilgili ilkeleri yaşayıp reddetmesi konusunda da geçerlidir. Bu yönüyle insanın ahlaklığı, kulluğunu etkileyen ve inancı ile iç içe bir konumda yer almaktadır.

İnsanın kendi kaderine ve kâinata hakim olan bir kudreti hissetmesi, Allah'ın himayesi altında olduğunu bilmesi, O'na içsel ve deruni bağlarla bağlanmayı gerektirir. Bu bağlanış ne kadar güçlüyse davranış da ona göre ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla insan, inancının dışında bir eylemeye fırsat vermeyecektir.³⁰⁷⁸ Bu bakımdan Allah'a inanan bir insan, evrendeki yaratılmış her varlıkla münasebetinin sınırlarını koyanın Allah olduğunu kabul etmektedir. Çünkü inanan insanın hayatı, ölümü, ibadetleri, bütün söz ve davranışları yalnızca Allah içindir.³⁰⁷⁹ İnsanın ilk sorumluluğu Rabbine karşıdır ve birliğini kabul etmekle birlikte kulluğunu yerine getirmektir. Allah'a karşı sorumluluk, yalnızca onun varlığını kabullenmek, bilmek ve O'na iman etmekle sınırlı değildir. İnsanın O'nu bütün kalbiyle sevmesi, bağlanması, ona sığınması ve verdiklerine şükretmesi de sorumlulukları arasındadır. Ayrıca Allah'a olan yakınlığın bir gereği olarak, yarattıklarına adalet ve şefkat göstermek, merhametli davranmak, kullarına yardım ve hizmet göstermek gerekir.³⁰⁸⁰ Bu yönüyle Allah'ın varlığına, birliğine, Yaratıcı olduğuna, her şeyi bildiğine ve işittiğine, güç ve kudretinin her şeyi kuşattığına inanmak, insanın kendisine ve kendisi dışındaki her şeye karşı bir bakış geliştirmesine sebep olur. İnsanın başta kendisi olmak üzere Rabbiyle, evrenle ve tabiatla geliştireceği her bir ilişki biçimi Allah'a inancıyla paralel biçimde gelişecek ve insan, O'nunla ilgili tasavvuru nispetinde eylemde bulunacaktır. Sahih bir Allah inancına sahip insan, en güzel isimlerin sahibi olan Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma ya da onun boyasıyla boyanma yoluna gidecektir. Rabbine bağlanan, O'nun ipine sarılan insan, iradî olarak itaat ederek hükmüne rıza gösterecek, emirlerine uyarken yasaklarından kaçınacaktır. Bu bağlamda '...Sen, Rabbinden sana vahyedilene uy...' (Kur'an-ı Kerim 6/106) ve '...Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir.' (Kur'an-ı Kerim 59/7) ayetleri insanın nasıl davranacağını sınırlarını belirlemektedir.

Bunlara göre yaşayan ve inancını eylemlerine yansıtan insan, hiç kuşkusuz merhametli, şefkatli, adaletli, iyiliksever olacak; zulmeden, cimri ve zalim olmaktan uzak kalacaktır. Nitekim Allah, ahlakî ilke olarak her türlü zulmü, zinayı, sefahati, adaletsizliği, cehaleti, kibri, haseti, dedikoduyu, hırsızlığı, sui zannı, riyayı, israfı, yalanı, hileyi yasaklamakta, çalışmayı, ilmi, iyiliği, düşünlere vermeyi, ahde vefayı, zayıfı gözetmeyi, yetimi korumayı, emanete sadakati, anne babaya ikramı, infaki, adaleti, iffeti korumayı, affetmeyi, tevazuyu

³⁰⁷⁸ Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 14.

³⁰⁷⁹ "Ey Muhammed! De ki: "Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir." En'am 6/162.

³⁰⁸⁰ Hayati Hökelekli, "Kendini Bilmek", *İslam'a Giriş : Gençliğin İslam Bilgisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 28.

emretmektedir. Herhangi bir söz ve fiilin bir inancın tezahürü ve gereği olarak ortaya çıktığı düşünülürse, vahyi ilkeler ışığında meydana gelen ve gerek insana gerek diğer varlıklara fayda sağlayan ve güzellik getiren her eylemin bu bağlamda Allah inancından beslendiğini söylemek mümkündür.

Allah inancının ahlaklı yaşamayı gerektirdiği bu anlayışın başka bir türü ise ahlaktan Allah inancına ulaşmaktır. İslam düşüncesinde daha çok iman amel ilişkisi bağlamında değerlendirilen bu ilişki ‘iman amele dönüşür’ veya ‘bilgi eylemi gerektirir’ şeklindedir. Fakat kelam ve fıkıh düşüncesinde bilgiden eyleme/imandan amele ilkesi, tasavvufta farklı bir ilkeye dönüşerek amelden imana/eylemden bilgiye doğru bir seyir takip etmeye başlamıştır. Bu durumda eylem, bilgiye ulaşmadaki araçtır. Başka bir ifadeyle bilgilenmek eyleminin neticesidir.³⁰⁸¹ Bu bağlamda sufilerin çokça kullandığı “Bildiği ile amel eden Allah tarafından bilmediklerine varis kılınır” ya da “Bildiğiyle amel edene Allah bilmediklerini öğretir” ifadelerin bu düşünceyi pekiştirdiği görülmektedir.³⁰⁸² Bunun yanı sıra tasavvufta bilgi-eylem ilişkisi ‘haller ve makamlar’ çatısı altına tartışılmaktadır. Buna göre ‘hal’ kalplere inen bir durum olduğu için kişinin edilgenliğine işaret eden bir kavram olarak ele alınırken ‘makam’ ameller türünden kabul edilmekte mücadele, ibadet, riyazet ve uzleti neticesinde Allah’ın huzurundaki manevî yeri³⁰⁸³ olarak tanımlanmakta ve kişinin aktif oluşunu ifade etmektedir. Bu teoride en bilgili olan başka bir ifadeyle inancı en güçlü olan, ‘makamı’ en yüksek olandır. Bu teoriyi kıymetli kılan şey ise bilgiye ulaşmada ahlakın veya eylemlerin rol üstlenmesidir. O halde ahlaklı yaşamak suretiyle Marifetullah’a ulaşılabilen, dolayısıyla Allah inancının oluşmasında ya da güçlenmesinde amellerin gücünden söz etmek mümkün hale gelmektedir. Tam tersi biçimde eylemlerde ahlakilikten uzaklık ise nakıs ya da eksik bir imanın yani Allah’tan uzaklaşmanın ve O’nunla kurulan bağın zayıflamasının bir göstergesi olacaktır.

4. Dini Ahlakta İnanç-Eylem İlişkisi

Dini ahlakta inanç ile eylem arasındaki tutarlılık, ahlak tartışmalarının temel konularındandır. Burada ahlaki bilginin kaynağı Tanrı veya vahiydir ve ahlaki eylemleri gerçekleştirirken ilahi emir ve yasaklara ittibâ edilmesi gerekir. Bu bağlamda çalışmada iki sorunun cevabı aranmaktadır: I. Ahlakî birtakım ilkelerin bilgisi (vahye dayanan ahlaki ilkeler), insanı eylemeye götürür mü? II. Kişi inancının gerektiği biçimde yaşamayı her koşulda gerçekleştirebilir mi? Derinlemesine görüşmeler neticesinde elde edilen katılımcı söylemleri bu sorular ışığında değerlendirilmiş ve ahlakın inanç-eylem ilişkisi tartışması a. İnanç ile eylem arasında zorunluluk ilişkisi b. İnanç ile eylem arasında zorunluluk ilişkisinin bozulması başlıklarıyla ele alınmıştır.

³⁰⁸¹ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 159.

³⁰⁸² Ebû Talîb el-Mekkî, *Kalplerin Auzu*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), II/35.

³⁰⁸³ Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 41.

2.1. İnanç-Eylem İlişkisinde Zorunluluk

Ahlak düşüncesinde kökeni Sokrates'e ait olan 'bilgi erdemdir' teorisi, insanın doğru bilgisinin onu doğru davranışa götüreceği fikrini taşır. Bilgi ile erdemi eşitleyen Sokrates'e göre amaç, bilme ile birlikte eylemektir. Bilgi ile eylem arasındaki zorunlu ilişkiyi esas alan bu düşünce İbn Miskeveyh tarafından şöyle dile getirilmektedir³⁰⁸⁴:

"Zira ilim bir başlangıç, uygulama da onu bütünleyen şeydir. Bütünlenmeyen başlangıç bir kayıp olur. Başlangıçsız bütünleme ise imkânsızdır. İşte biz bu mükemmelliğe amaç adını veriyoruz. Çünkü bu amaç ve mükemmellik öz bakımından tek şey olup, birbirinden izafi olarak ayrılırlar. Bu henüz nefiste iken ve fiil haline çıkmadan amaçtır. Fiil haline çıkıp bütünlendiği zaman mükemmelliktir. Her şeyde durum böyledir."

İnanca dayalı ahlaki bilgi ile eylem arasındaki güçlü bağın varlığını savunan katılımcılardan bazıları, ahlaki kişinin doğrunun bilgisine sahip olduğunu varsayarak, kişinin bilgisinin zorunlu bir ahlakî davranışı beraberinde getireceğini ifade etmişlerdir. Katılımcıların ahlak tasavvurunda bilmek ile yapmak aynı şeye karşılık gelmektedir³⁰⁸⁵; doğru bilgi doğru davranışı, eksik ya da yanlış bilgi ise ya yanlış davranışı ya da eylemsizliği doğurmaktadır. Dolayısıyla insanların ahlakî olmaları, bilgisini ne kadar eyleme dönüştürdüğü üzerinden gerçekleşmektedir.³⁰⁸⁶

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu³⁰⁸⁷, bilginin mutlaka davranışa dönüşmesi gerektiğini düşünürken, bilginin ancak eylemle tezahür ettiğinde kıymetli olduğunu savunmaktadır. "Bence bildiğini yaşamalı insan. Düşündüğünü, doğru olduğuna inandığını." (Katılımcı 13) diyen bir ev hanımı katılımcı, kişinin bildiğinin ve inandığının muhakkak görünür kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Başka bir katılımcı görünmeyen bir ahlakın nasıl anlaşılabilir olacağını sorgulamakta ve iyi ahlak varsa bunun diğer insanlara sunulması gerektiğini düşünmektedir:

³⁰⁸⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l Ahlak*, çev. A. Şener - İ. Kayaoğlu, C. Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 57-58.

³⁰⁸⁵ Katılımcı 40: "Ahlaklı olmak, ahlak kurallarını bilmek ve buna uygun yaşamaktır. Ama konuyu bilmek sadece yeterli olmaz, buna göre davranmak da gerekir."

Katılımcı 41: "Yani ahlakı bilmenin kapsamında ahlaklı yaşamak da var tabii. Onu içeren bir şey. İkişi bir arada."

³⁰⁸⁶ Katılımcı 36: "Eğer ahlaklı kavramını tabirini bir insan için kullanmak istiyorsak onu davranışa dökmeli. Zaten davranışa dökmeyeği sürece yani onun bilgisinin hiçbir hükmü, önemi yoktur benim düşünceme göre."

³⁰⁸⁷ Katılımcı 9: "Doğru olan o. Diğerleri de mümkün ama eğer ahlakı biliyor ise ahlaklı yaşıyor olmak zorundadır."

Katılımcı 11: "Herkes artık bilgiyi veriyor, güzel güzel anlatıyor. Alimler var, ulular var. Tamam oraya da kabul ama bilgiyi uygulamıyorsa hiçbir şey ifade etmiyor."

Katılımcı 9: "Evet, mesela herkes 'Giybet etme, birinin arkasından konuşma.' der ama herkes konuşur. Bunu her ortamda, her şartta yapabilmektir ahlaklı olmak."

"Göstermeyince nasıl anlayacaklar o insanın iyi ahlaklı olduğunu? ...Davranışa aktarılmayan ahlak, anlaşılabilir gibi geliyor bana. Güzel ahlak varsa bu mutlaka yansıtılmalı." (Katılımcı 3)

"Ağızla ahlak olmaz"³⁰⁸⁸ örneğinde olduğu gibi ahlakî bilginin yalnızca söylemde ya da teoride var olmasının hiçbir hükmünün olmadığını ifade eden katılımcılar, nasihatvari boş ahlak söylemlerinden³⁰⁸⁹ ziyade bu bilginin ancak toplum için fayda gözeten ahlakî davranışlarla pratiğe dönüştüğünde³⁰⁹⁰ değer kazanacağına dikkat çekmektedir. Ahlakî bilgi ile eylem arasındaki zorunlu münasebetin her ne olursa olsun gerçekleşmesinin mutlaklığına işaret eden mühendis bir katılımcı³⁰⁹¹ bu ilişkinin zaman gerektirse de bir şekilde görünür olacağına inanmaktadır. Aksi halde süreç içinde de olsa bu münasebeti kurmak zorunda olan insan için 'bilmek fakat yapmamak' imkânsız bir düşüncedir. Kişi, ahlakî prensiplerinden ödün vermemek adına bir başkası ile ahlakî düşüncesini aktarma veya yaşatma adına çatışmaya girebilmeli, işinden ya da hayat düzeninden kolayca vazgeçebilmeyi göze alabilmelidir.³⁰⁹² Nitekim farklı kimliklere ve rollere göre hareket etmediğini söyleyen, kendisini zorlayan bir durumla karşı karşıya kalsa bile bilgisini eyleme yansıtacağını ve kendinden taviz vermeyeceğini dile getiren bankacı bir katılımcı şunları söylemektedir:

"İnsanın toplumdaki konumuna göre kimliği de değişiyor. Ama ben, her girdiğim yerde orada benimsemem gereken zorunlu bir kimliğim var demiyorum. Yani sorumluluğum ve görevim itibarıyla oradaki vazifeyi yerine getirmem gerekiyor. Yani aile içindeki davranışlarla, iş hayatımdakinde bir çelişki yok. Hayat tarzımla çelişecek bir işim yok şu an.

³⁰⁸⁸ Katılımcı 10: "Şöyle bir şey söyleyeyim - beni kafir ilan etmeyin - dinden imandan bahsediyor karısıyla yemeğe geliyor; bir kahvaltı tabağı sipariş veriyor, beş çocuğuyla yiyor. Sevgiliyle geliyor beş kahvaltı söylüyor. Şimdi adam ağızla ahlaklı ama kalben ahlaklı değil. Adam ağızla hacı, hoca, Müslüman, dört dörtlük gidiyor, eee sonra?! Yani bence ağızla ahlak yok."

³⁰⁸⁹ Katılımcı 7: "Kesinlikle ilişkili görürüm. Ötesi şeye benzer bence hani ele verir talkını kendi yutar salkımı gibi bir şey olur. Sadece söylemde ahlak olmaz, ahlak eylemdir. Orada ortaya çıkar zaten yoksa sadece teoride orada var olan ahlak yok."

³⁰⁹⁰ Katılımcı 24: "Şöyle, şimdi ahlakı bilip belli kriterlere, prensiplere sahip olup, bunları toplum yaşamına hani yani göstermediğinde bunu bizzat yaşamadığında fiilen bunu ortaya koyamadığında hani sonuç doğurmadığı için, bu kişi o ahlakî standardına uygun yaşamadığından bir anlam ifade etmez."

³⁰⁹¹ Katılımcı 14: "Hem ahlakı bilip, hem ahlaklı yaşayamamak olmaz herhalde. Mutlaka bildiğini eyleme dökmesi lazım ya da o çizgide değildir, yavaş yavaş o çizgiye gelebilir ama bir şekilde birbirine bağlıdır yani."

³⁰⁹² Katılımcı 13: "Ben şu an rahat söyleyebilirim mesela bundan dolayı aç kalmıyorum ama birçok insan iş bulamıyor, aç kalma raddesine gelebiliyor. O insan belki de bunlardan taviz verebilir. Yapılamayabiliyor bazen ama ben o kadar büyük zorlukla karşılaşmadığım için belki bu kadar rahat söylüyorum. Bilmiyorum, belki daha zor bir durumda... Ama ne olursa olsun bence değişmemesi gerekiyor. Ne kadar zorluklar içinde olursa olsun ahlakının değişmemesi gerekiyor."

Ama olası senaryoda da büyük ihtimalle, tabii ki rahatsız olacağım bir durum olduğunda artık iş değiştiririm, belli bir tavır koyarım muhakkak." (Katılımcı 2)

Katılımcılar ahlakî bilginin kaynağı olarak Tanrı'yı kabul ederek dinî bilgiyi kast etmekte³⁰⁹³; dinî bilgiyi ise Kur'an-ı Kerim ve dinî bilginin en yoğun verildiği İmam Hatip Okulları özelinde açıkladıkları görülmektedir. Konuyla ilgili olarak katılımcılardan birine göre kişi, ahlakın kaynağı ilahî metni/Kuran'ı okuyorsa ve dinî bilgiye sahipse nasıl ahlaklı yaşayacağını bilgisine sahiptir; ona göre yaşamalıdır. Ayrıca İmam Hatip Okulları mezunu bir kişi dinî bilgiye yüksek düzeyde ulaşan birisi olarak kabul edilmekte, özellikle burada eğitim gören kişilerden ahlaklı yaşanması beklenmektedir.³⁰⁹⁴ Bu bağlamda bilginin kaynağının kutsallığı sebebiyle bilgi ile eylem arasındaki zorunluluk ilişkisi daha güçlü görülmekte ve katılımcılar tarafından ahlak, kutsal ile özdeşleştirilerek tavizden kaçınılması gereken bir zeminde kabul edilmektedir.

2.3. Zorunluluğun Bozulması: "Ahlakı Askıya Alma"

Ahlakî bilgi ile davranış arasında zorunlu bir ilişki kurduğunu söyleyen katılımcılar, zaman zaman doğru bilginin doğru eylem ile neticelenmesinin istisnai durumları olduğunu dile getirmişlerdir. Bu düşünce, inanca dayalı bilginin mutlaka eyleme dönüşeceğine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Katılımcılar bildikleri halde yapmadıklarını düşünmekte ve eylemlerinde yaşanan tavizleri dışarıdan kendilerine yapılan müdahaleler bağlamında istisna olarak kabul etmektedirler. Eylemde ahlakî olanı bilme ve buna yönelme ile ilgili yaşanan problemin farkında olan ve buna dönük sorgulamalara sahip katılımcıların, kendilerini ahlakî iyiyi eylemekten men eden faktörleri ifade ederken çatı bir kavram olarak 'mecburiyet' kavramını kullandıkları görülmektedir. Bu bağlamda katılımcı görüşleri, siyasi ve kamusal düzen, maddî konular, sosyal çevre ve roller ile kişisel fayda başlıkları altında ele alınmıştır.

Görüşmelerde dile getirilen önemli bir konu, şartların zorlanması³⁰⁹⁵ ve siyasi koşulların etkisi ile kişinin doğru bilginin aksi yönünde davranışını gerçekleştirmesidir. Bu durumu Türkiye'de var olan düzenin insanı belli kalıplar içinde davranmaya mecbur bırakması üzerinden örnekleyen hukukçu bir katılımcı, kendi işlerinin yolunda olmasını isteyen herkesin işleyen mekanizmanın gerektirdiği şekilde davranmak -problem yaşamadan

³⁰⁹³ Katılımcı 21: "Tabii ki eyleme dökülmeden ahlak, ahlak olmaz yani. Sonuçta istediğiniz kadar dini bilginiz olsun ona göre işlem yapmadığınızda öbür tarafta (ahirette) çözülüyor."

³⁰⁹⁴ Katılımcı 20: "Ben ahlakın ne olduğunu biliyorum. Ahlakı uygulamadıkten sonra bir anlamı var mı, ahlaklı diyebilir misin bir adama? Şimdi imam hatip mezunu dünya kadar insan var, imam hatipte görülen şeyleri-müfredatına baktığında her şeyi bilir- ama yaptığı işe baktığın zaman hiç alakası yoktur."

³⁰⁹⁵ Katılımcı 28: "Ya mesela hani herkes hırsızlığın kötü bir şey olduğunu bilir, ama ihtiyaç halinde -zor durumda kaldı atıyorum- birisi o davranışın kötü olduğunu bile bile yapabilir. Yani yapmak zorunda olduğunu hissederek ya da işte kendi savunma mekanizmalarıyla. Yani ahlakı bilmek ve ahlaklı yaşamak bazen olmayabilir."

sıkıntısını gidermek için adam kayırma, rüşvet vb. şeyleri kullanma- zorunda bırakıldığını ifade etmektedir.

"Tek başına bu sistemi değiştiremiyorsunuz. Mecburen sistemin çarklarına siz de dahil olup, o canavara dönüşüyorsunuz maalesef. Hepimiz bir şeyi halletmek için birilerini araya koyarız. Herkese sokaktan geçip sorsak -politik konuşmak için söylemiyorum yanlış anlamayın-yanlış olduğunu ahlaken doğru olmadığını ifade eder, bunu bilir ama kişi bir işini halletmek istediğinde başı zora düştüğünde ne yapacaktır? Bunu hani mecburen, mecburen değil aslında, mecburi değiliz ama bunun ne kadar ahlaka uygun olmadığını görse de bilse de sistem bunu ona zorunlu kıldığı için ahlaklı olmayan bir şekilde bu yolu tercih edebiliyor." (Katılımcı 24)

"Hakikaten çok güzel bir kadro gelmiştir ve ben çoktan beri arzu ediyorum. Karşımdaki rakip benden çok daha iyi. Ben birilerini araya sokarak işe girebilirim." (Katılımcı 16)

"Şöyle, bazı işlerin tabii ki gayri resmi tarafları var. Ahlakla ilgili başlayıp bunları da itiraf etmek başka ama tamamen ticari kafayla baktığımızdan yani. Vergilerin çok fazla olması, sigorta primlerinin çok fazla olması. Mecburen yapıyoruz yani." (Katılımcı 5)

Mecburiyet adı altında dile getirilen unsurlardan ikincisi, toplumsal çevreye uyum ve sosyal düzenin bir parçası olarak davranmanın gerekliliğidir. Katılımcılar toplumdaki ahlak dışı düzene uymak zorunda kalmaları neticesinde ilkesel davranmadıklarını, ahlakî tavizler vererek gün geçtikçe 'olumsuza uyma'ya başladıklarını ifade etmekte ve ahlakın toplumsal yönüne işaret etmektedirler. Ahlakî eylemlerden uzak olan çevresinin kendisini inandığı gibi yaşamaktan men ettiğini söyleyen bir katılımcı bunu "toplum manipülesi" olarak ifade ediyor.

"Yani yalnızken daha rahatım, daha kendimle iç içeyim. O zaman daha ahlaklıyım. ama başkası olduğu zaman başka şeyler manipüle ettiği için olamıyorum. " (Katılımcı 14)

"Şu an çalıştığım iş sektöründe yanımdaki adam hırsız olsa, "yapma kardeşim, etme kardeşim" belli bir zamandan sonra şikayet edersin ama baktın olmuyor, çaresi yok, artık ben de yapıcım diyorsun. Bizde de öyle oluyor ve çalmaya başlıyoruz." (Katılımcı 39)

"Herkes aynı şeyi yaparken ben farklı şey yaptığım zaman 'sen bu ne böyle..yok işte bunlar eskide kaldı. Burası şöyle böyle...çağdaş bir ilçe falan.' gibi söylemler ve toplumsal baskılar yüzünden yapmaya başlıyorsun. Ahlaksızlığa doğru toplumsal baskı daha çok bence." (Katılımcı 14)

Görüldüğü üzere insanlar içinde buldukları sosyal şartlara göre kendilerini konumlandırmakta ve davranışlarını şekillendirebilmektedir. Böyle zamanlarda kişinin ahlakîliğinin ölçüsünü belirleyen şey ise herhangi bir ahlakî ilke değil, bulunduğu sosyal çevreye mensup kişilerin ahlakî duruşlarıdır. Dolayısıyla 'ötekiler' için ahlakî olarak kabul edilen şeyler, bağlayıcı bir ahlakî müeyyide oluşturmakta ve sosyal çevrenin çeşitliliği nispetinde ahlak anlayışında çeşitlilik yaşanabilmektedir.

"Duyarsızlık oluyor mesela. Daha çok kopuyorsunuz ahlakî kurallarınızdan. Çünkü artık yeni bir ortamdasınız. Yeni ortamdaki ahlakî durum neyse ona göre orası daha iyiyse daha

iyi olabilir ama tam tersi daha kötü bir ortamdaysanız sonuçta insan bulunduğu ortama göre adapte oluyor, daha da kötüleşir." (Katılımcı 14)

"Şöyle ki politik davranmak diyorum ben ona. Mesela daha kibar davranırım ama öbür türlü kendim gibi olsam daha kestirip atabilirim, sert konuşabilirim." (Katılımcı 18)

Katılımcıların dile getirdiği üçüncü husus, maddî konularda kendi çıkarlarının devamlılığı adına ahlaki tavizlerde bulunma meselesidir. Toplumsal statülerle elde edilen prestiji, konforu, saygınlığı ve maddî olanakları kaybetme korkusu, ahlak dışı bazı davranışların yaşanmasına sebep olabilmektedir. Örneğin doktorluk statüsünün kazandırdığı rolü gereği maddî meselelerde zorlandığını dile getiren bir katılımcı, değişken ahlak yapısının izlerini sunmaktadır:

"Parayla ilgili olaylarda zorlanabilir insan. Mesela biz devlette çalışıyoruz ve kendi yaptığımız işi puanlıyoruz örneğin. Onunla ilgili bazen sorunlar oluyor. Az puanladığın zaman gelirin düşüyor, fazla puanlama şansın var. O hassasiyeti yakalamak kolay olmuyor her zaman." (Katılımcı 41)

"Yani iş hayatında çok yalan söylüyorum, iş alırken de çok söylüyorum. O yüzden de çok ahlakla bağdaştıramıyorum kendi çalışma hayatımı. Çünkü atıyorum müşteriye 6000 TL ye yapacağım dediğim işi ben 1000 TL filan yapıyorum ve böyle bir sürü kar noktası sağlıyorum yani yalan söylüyorum" (Katılımcı 17)

Siyasetin içinde olan ve elde ettiği statü ve prestiji kaybetmemek adına farklı duruşlar sergilediğini dile getiren bir katılımcının söylemleri dikkat çekici başka bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır:

"Mesela ben siyaset ile ilgileniyorum; siyasetteki görevim gereği farklı bir kimliğe bürünmek durumunda kalıyorum. Bu yapının ideolojik düşüncesine göre ahlakı en üst düzeyde yaşamam gerekiyor. Günün dünyasında oradaki ben ile dışarıda, arkadaşlarının arasında ya da ailesinin içerisindeki ben kesinlikle aynı değil." (Katılımcı 8)

Katılımcılar, eylemlerinde ahlakiliği gözetme konusunda kendilerini zorlayan son faktör olarak kişisel faydayı vurgulamaktadır. Bu fayda ise kişinin hazzı, mutluluğu, huzuru ya da dünyevi menfaatlerini içermektedir. Bu başlık altında insanın bencilliği sebebiyle çoğunlukla içinde bulunduğu şartları menfaati doğrultusunda kendi lehine organize etmeye çalışması öne çıkmaktadır:

"Zorunluluklar buna sebep oluyor. Mesela işimle alakalı sıkıntılar yaşamamak gibi. Bitlis'te olduğum dönemde sokak köpeklerini, kampüsün içerisindeki köpekleri besliyorum. O sebeple de dekanımdan azar işitiyorum, fırça yiyorum. Ben de başka şeylere yöneliyorum." (Katılımcı 7)

"İnsan doğru bildiği şeyi saklayıp yapmayabiliyor. Çıkar söz konusu olduğu zaman insanlar normalde ses çıkarmaları gereken bir şeyi görmezden gelebiliyorlar." (Katılımcı 12)

Her koşulda ve herkese karşı doğru olanın yapılmasını salık veren dini ahlak anlayışın aksine bazı katılımcıların kendilerini merkeze alarak kişiye ve şartlara göre davranma biçimini esas aldıklarını söylemeleri dikkat çeken başka bir konudur.

"Şöyle ki bazen insan kendini çok kullanılmış hissediyor. Orda bir dur diyebilir. Tamam,

gerçekten ahlakî anlamda böyle olmam gerekir: Cömert olmam lazım, daha iyi olmam lazım. Ama o insana bakarım, eğer kullanıldığımı hissedersen ahlakî gözetmeyebilirim." (Katılımcı 31)

"Ahlakım hemen her muhatabıma göre değişiyor, cinsiyete göre de değişiyor. Mesela erkek olduğum için hayatıma giren partnerlerime zaman zaman ahlakî olarak doğru olmasa bile yalanlar atabiliyorum. Eğer bunu ahlakla bağdaştıracaksak ahlaksız mı oluyorum? Bence hayır duruma göre sadece nabza göre şerbet veriyorum. Bu benim ahlaksız olduğumu göstermiyor." (Katılımcı 8)

Sonuç

Aşkın ile kurulan bağ insan için bir ahlakî değer kaynağı olmanın yanında ona yaşam biçimi öğretilerine dair bilgiler sunmaktadır. Böyle bir ilişkide kişinin Allah inancı ile yaşantısı arasında bir bütünlük ve uyum beklenmektedir. Çünkü inancın ruhsal ve fiziksel işaretleri içerisinde kişi, Tanrısal gerçekliğe kendi sosyal konumu içinde bağlanarak dini kendi yaşamının bir göstergesi haline getirmektedir. Nitekim kişi günlük yaşamında dine atfedilen emir ve yasaklara bireysel düzlemde uymakta ve dini toplumsal yaşamın merkezine koyarak gündelik hayatını denetlemektedir.³⁰⁹⁶ Ayrıca inanç ile hem insan hayatının anlamlandırılması ve beden-ruh dengesinin oluşturulması hem de ahlakın güçlü bir şahsiyetle bu temel üzere kurulması amaçlanmaktadır. Fakat günümüz toplumunda modernleşme ve sekülerleşmenin etkisinin gün geçtikçe arttığı ve inanç ile ahlak arasındaki zorunlu münasebetin gerçekleşemediği görülmektedir. İnsanların dinin emir ve yasaklarının bağlayıcılığını göz ardı ederek eylemde buldukları, ahlakî ilkeleri uygulamada gerekli hassasiyeti göstermedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada inanç ile ahlak arasındaki zayıflayan bağın güçlendirilmesi gerekir ki bu da ancak Yaratıcı ile kul ilişkisinin sahil bir temel üzere kurulmasına dayanır. Sahil inanç ile ahlakîlik arasındaki bu ilişkiyi tesis etmenin ve bunun sürekliliğini sağlamanın yolu ise ancak belli eğitim metotlarının benimsenmesi halinde mümkündür. Bu bağlamda "îlâhî isimlerin tezahürü", "Allah'a benzeme", "peygamberler ve ahlakî kâmil kimselerin örneklenmesi/temessül", "her an Allah görüyor gibi davranma/ihsan ile eylemde bulunma" olarak tasnif edilen metotlar Allah inancına dayalı ahlak eğitimi için işlevsel görünmektedir. Bunların yanı sıra ahlaklanmanın bir formasyon olarak görüldüğü gelenekte "eylemde süreklilik", "ben söyleminden vazgeçerek davranma", "sâlih amelde bulunma" ve "nefis muhasebesi"ni inanç gelişimini destekleyen eğitim metotları olarak zikretmek mümkündür. Bu metotların modern insanın günümüzün pozitivist-seküler koşullarında tecrübe ettiği ahlak-inanç krizine çözüm üretebilmesi ve inanç gelişimi ile ahlakî yetkinleşme arasındaki paralel gelişime katkı sağlaması hedeflenmektedir.

KAYNAKÇA

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

³⁰⁹⁶ Necdet Subaşı, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2001), 250.

Ebû Nasr Serrâc. *İslam Tasavvufu: Lüma'*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Ebû Talib el-Mekkî. *Kalplerin Azağı*. çev. Muharrem Tan. II. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Evkuran, Mehmet. *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-dîn*. trc. Trc. Ahmed Serdaroğlu. I. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.

Hökekleli, Hayati. "Kendini Bilmek", *İslam'a Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi*, ed. Hayati Hökekleli. 15-39. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

İbn Miskeveyh. *Tehzibü'l Ahlak*. çev. A. Şener - İ. Kayaoğlu, C. Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.

Kâdî Abcülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl*. thk. İbrahim Medkûr. XII, 1-25. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye.

Konuk, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf. "Aml". *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1986.

Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kuran*. çev. Kemal Sandıkçı. XIII. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Özervarlı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı) 10 (2003), 39-63.

SEKAM, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Türkiye Gençlik Raporu*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2014.

Tekin, Mustafa. "Postmodernizmin Din Sorunu". *Milel ve Nihal Dergisi* 12/2 (2015), 7-24.

Topaloğlu Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. II/471-498. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

İNSAN YAŞAMI BAĞLAMINDA AHLAKİ DEĞERLERİN GÖRECELİĞİ VEYA EVRENSELLİĞİ PROBLEMİ ÜZERİNE

Havva Sümevra Altınsoy³⁰⁹⁷
İsmail Taş³⁰⁹⁸

Giriş

Görecelik ya da evrensellik problemi niçin tartışılmakta ve bu durum neden ahlakla ilişkilendirilmektedir? Demek ki hayatımızda hem görece değişen ya da görece farklı anlamlandırılabilen hem de değişmeyen, sabit ya da sabit bir değer ifade eden evrensel dogmatik şeylerin var olduğunu varsayıyoruz. Örneğin doğa yasaları, hareketin yasası, güneş sistemindeki süreklilik evrenseldir. Bunların tespiti yapıldıktan sonra değişip değişmedikleri tartışılmaz. Yine sağlık bakımından birtakım yiyecekleri yemenin insan sağlığına zararlı olduğu hatta yenildiği takdirde zehirleyip insanı öldüreceği tespit edilmişse söz konusu yiyeceğin insan sağlığına zararlı olduğunu artık tartışmaz, kabul ederiz. Dahası, belirli ölçütlerde kullanıldığında ya da ilaç sanayinde farklı karışımlarla belirli hastalıkların tedavisinde kullanılması da durumu değiştirmez; çünkü artık farklı ölçütlerin devreye girmesiyle söz konusu yiyecek farklı bir bağlama oturmuştur. O artık bir yiyecek değil bir ilaçtır; onun değerlendirilmesi gereken kategori bir gıda kategorisi değil sağlık birimindeki ilaç kategorisidir. Bunlar yaşam tecrübesi doğrultusunda ve göreceli olarak ulaştığımız tecrübelerdir ve gelecekte de bilgi ve tecrübeler doğrultusunda gelişen yeni bağlamlara göre potansiyel olarak değişimi kabul edecek olgulardır. Şunu demek istiyoruz: bir şeyin bizatihi iyi ya da kötü olması iyi ya da kötü kategorisine dahil olmak için yeterli değildir, aynı zamanda onun bizatihi kendi varlığının dışında bir başka şey için ifade ettiği anlam da önemlidir. Burada hem bizatihi kötü diyebileceğimiz şeylerin bağlamsal olarak izafi bir anlam kazandığını hem de yaşamımızda doğası gereği bağlamsal olan ve hem iyi hem de kötü diyebileceğimiz olguların varlığını kabul etmek zorundayız O halde tartışmamız gereken şey bu iki kategorik olgunun ahlak için ne ifade ettiği.

Burada söz konusu kesin kategorik değerlerin var olduğunu varsaysak bile bunların nasıl ahlaka konu olacağı sorunu da bir diğer sorundur. Tercihler özü itibarıyla iyi ya da kötü olmasıyla mı yoksa özü itibarıyla kesin olarak iyi ya da kötü olmasına rağmen insan tercihinin bunlarla uyumlu ya da uyumsuz olmasıyla mı ilişkilendirilecektir? Bunların

³⁰⁹⁷ Arş. Gör. (Doktora Öğrencisi) / Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi/ İslam Felsefesi Anabilim Dalı, hsaltinsoy@erbakan.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0003-1913-6592

³⁰⁹⁸ Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi/ İslam Felsefesi Anabilim Dalı/Department of Islamic Philosophy hacili1965@hotmail.com, ORCID orcid.org/0000-0001-7365-8207

insan tercihinin göre ahlakileşeceği kesindir. O zaman kendi olarak iyi ya da kötü oldukları bilenen ya da bilinmeyen olgularda da insan tercihi geçerli olabiliyor. Burada bir sorun görünmüyor; çünkü ahlakın bireysel eylem temelinde gerçekleşmesi söz konusudur. Ancak bunun ahlaki bir ilkeye bağlanması, biraz önce ifade ettiğimiz bilgi boyutundan bağımsız düşünülemez. O halde burada tek tek insanların ahlakılığı ile objektif olarak var olduğu ya da olabileceği iddia edilen ahlak ilkelerini birbirinden ayırmamız gerekmektedir.

Bu anlamda tartışılması gereken sorun insanın ahlakılığı sorunu değildir. Sonuçta ahlak, insan eylemlerinin karşılaştığı ikilem ve tercihlerle ilişkilidir. Demek ki, insanın ahlakılığı sorunu ahlakın hem göreceliği ile hem de evrenselliği ile ilgilidir. Bu anlamda Erich Fromm'un (ö. 1980) dediği gibi "insan için iyi ya da kötünün ne olduğunu bilmek istiyorsak insan doğasını bilmek zorundayız."³⁰⁹⁹ O halde insanın ahlakılığı, onun bizatihi doğasıyla ilişkilidir. Çünkü insan ne diğer doğal varlıklar gibi determine edilmiş ne de hayvanlar gibi güdysel yanı ağır basan bir varlıktır. İnsan hem güdülerini olan hem de aklı olan bir varlıktır. Dolayısıyla insanın ahlaki yaşamını hem onun güdüselliği hem aklılığı hem de insan ilişkileri; adet, gelenek, görenekler, dini inançlar vb. yaşam tecrübesi ve deneyimler belirler. Bu anlamda sadece ahlakilik değil, aynı zamanda töre, hukuk, adet, gelenek ve göreneklerle birlikte insanın yaşama tutunma biçimi olan "kurallı yaşam" insan yaşamının antropolojik bir zorunluluğudur. Bu anlamda insan kurallı yaşama mahkûmdur.

Kurallı yaşam ne demektir? Esas itibarıyla kurallı yaşam, diğer hayvanların doğasına göre insanın kendi hayvanlığındaki bir "eksiklik" in farklı insani yetilerle telafisinden başka bir şey değildir. Şunu demek istiyoruz: İnsan dışındaki bütün hayvanlar kendi doğalarına göre nasıl yaşayacaklarını kusursuz bir şekilde "bilirler"; yani yaşama tutunma biçimleri güdysel olduğu için onlardaki bu doğa, diğer doğa yasalarına benzer bir şekilde hayvanlara bir tercih bırakmayacak kadar güçlüdür. Çünkü onlar tabiata insandan daha tamamlanmış olarak gelir. Diğer bir ifadeyle hayvanlar bütün potansiyelleri neredeyse belirlenmiş olarak dünyaya gelir. Fiziki gelişmenin dışında onların gelişecek yetileri oldukça sınırlıdır. Söz konusu fiziki varlıklarını yönetecek olan güdü ise doğuştan verilidir. İnsan doğasını diğer hayvanlardan farklılaştıran şey ise akıl yetisidir. Hayvani yaşam ve insani yaşam formlarını değiştiren şey işte budur. Hayvan yaşamı yeme, içme ve üremeden ibaret olduğu için güdysel özellik onların hayatını devam ettirmek için yeterlidir. Güdüler sayesinde hayvanlar yaşamlarını kayıtlı ama düzenli bir şekilde devam ettirir. Buna karşın insan yaşamda sadece hayvani yönü olan bir varlık olmadığı için onun yaşamı yeme, içme ve üremeden ibaret olmadığı gibi; bu tür yaşam faaliyetlerini de bütün olarak güdülerıyla gerçekleştiriyor değildir. Kısaca yaşamsal olan unsurlar insanlar için hayvanlarda olduğu gibi "tek seçeneqli" değildir. Neredeyse bütün insan eylemleri, diğer bir ifadeyle pratik yaşam, insan için seçeneqli bir yaşamdır.

İnsan hayatında pratik yaşam neye tekabül eder? Bizce insan hayatında pratik yaşam ne tam olarak hayvani ne de tam olarak akli olana tekabül eder. İnsanın pratik

³⁰⁹⁹ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 16.

yaşamı, bedensel ve duyuşsal olan hayvanilik ile aklilik ortasında kalan ya da gerilen bir yaşamdır. Esas itibarıyla seçenekli yaşam dediğimiz yaşam bundan başkası değildir. İşte insanla ilgili olarak “ahlaki” dediğimiz yaşam bu alanla ilgilidir. Seçenekli olmasının nedeni de akli yaşamla hayvani yaşamın gerilimlerini barındırmasıdır. Bu anlamda söz konusu alanda ne hayvanilik (bedensellik ve duyusalılık) ne de mutlak anlamda aklilik iktidara sahiptir. Bundan dolayı pratik yaşamında insan, belki de hiçbir zaman seçenekli yaşamın dışında bir yaşam üretmeyecektir. İnsan bu yapısından dolayı karşılaşmış olduğu maddi ve manevi fenomenler karşısında nasıl davranacağını bilme ve belirleme hususunda birlikte yaşadığı toplumun diğer üyeleriyle birlikte tereddüt ve gerilim içindedir. İşte söz konusu bu gerilimleri güdüsel varlıklarda olduğu gibi belki sıfırlamayacak ama birlikte yaşamı devam ettirecek kadar azaltacak yegane yaşam “kurallı yaşam”dır. Bu anlamda insan, toplumsal bir varlıktır ve bir toplumun üyesi olmadan hayatını devam ettirme şansı yoktur. O halde üyeleri toplumsallıkları bakımından birbirine muhtaç; ancak bir taraftan da her bir üyesi gerilimli olan bir toplumun üzerinde ittifak ettiği kurallı yaşam oldukça kompleks ve anlaşılması güç süreçlerin ürünü olmalıdır. Bir bakıma kurallı yaşam bedensel olanla ruhi olanın bir uzlaşısına işaret etmektedir. İnsan varlığının yapısını ifade eden “insan beden ve ruhtan mürekkep bir varlıktır” hükmünün izahı budur. Hem maddi hem de manevi (akli ve ruhi) olarak insan eylemleriyle birlikte gerçeklik kazanan insan yaşamını gizemli, belirsiz ve tedirginlik verici olduğu kadar ilginç, yaratıcı, umut verici ve gelişmeye açık kılan insan doğası budur. Bu yaşam biçimi aynı zamanda hem antropolojik bir varlık hem de ahlaki bir varlık olarak onun doğasına denk düşmektedir.

Burada insanın ahlaki bir varlık olmasının dışında çözümlenmesi gereken sorun yukarıda saymış olduğumuz öğelerin hem tek başına hem de insani bir toplum tecrübesi olarak diğerleriyle birlikte meydana gelen ilişkilerin belirledikleri ahlakın ve ahlaki ilkelerin doğası sorunudur. Diğer bir ifadeyle ahlaki ilkeler ve kurallar, evrensel kurallar ve ilkeler midir yoksa göreceli midir ya da bir kısmı, evrensel; bir kısmı, göreceli midir? Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılmalıdır ki insani yaşam, sadece ahlaki ve hukuki yaşamda olduğu gibi kurallı yaşamdan ibaret değildir. İnsan bunların dışında da kendini seçenek ve tercihler karşısında bulur. Nitekim insan her şeyden önce bir kültür varlığıdır. Kültürel yaşam ise hem imkanlar alanıyla hem de seçenekler karşısında toplumların ya da bireylerin gerçekleştirmiş olduğu tercihlerle hayat bulan bir fenomendir. Bu anlamda insanın maddi ve manevi tecrübeleri olan kültürel unsurların dogmatiklik anlamında evrensel olup olmamalarını tartışmanın anlamsız olacağını düşünüyoruz; zira bunu hem geçmiş yaşam tecrübesi hem de kültürü meydana getiren yaşamın doğası reddeder. Çünkü kültür, insan yaşamının kurallara ve yargılara bağlı olarak ürettiği bir yaşam formu değil, daha çok hem yaşam şartları hem de söz konusu şartlarla birlikte insanın potansiyel kuvvelerinin bir araya gelerek ürettiği sürekli imkan durumlarına bağlı olarak gelişen ve değişen ahlaki da hukuku da içine alan ve Orta Çağ kozmolojisinde evrene ilk hareketini veren “evreni kuşatan ilk felek” (el-felek el-muhît) gibi insan yaşamını yöneten bir üst yaşam formudur. Bunun mutlak doğruları ya da yanlışları yoktur; güzeli çirkinini yoktur, iyisi kötüsü yoktur,

sadece zaman, mekan, şartlar, ortam ve bunları anlamlandıran kişi ya da belirli bir grup insanın kendi tercihi ya da ortak tercihleriyle göreceli olarak doğru ya da yanlış, güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü görenleri vardır.

Bunun dışında ahlakın evrenselliğini tartışmamızı gerektiren birkaç olgudan daha söz edebiliriz. Bunlardan biri insanın akli da içine alan doğası, diğeri de dinlerin ahlakı ya da ahlaki ilkeleri evrenselleştirip evrenselleştirmemeleri sorunudur.

Önce insanın doğasını ele alarak başlayabiliriz. Geleneksel olarak “insan nedir?” diye sorulduğunda “insan akıllı bir hayvandır” diye tanımlanır. Bu ifade elbette yanlış bir ifade değildir; ancak bu ifadenin bir tanım olduğunu ve insanın akıyla diğer hayvanlardan ayrıldığını öne çıkaran bir ifade olduğunu unutmamak gerekir. Gerçi bizim için bu ifade de insan doğası üzerine konuşmak için yanlış bir zemin değildir. Çünkü insan doğasını tartışmadan insan aklını tartışamayız. Evet her hayvanda akıl yoktur ama akıllı olmak da bir anlamda hayvan olmakla ilişkilidir. En azından şöyle diyebiliriz. Akıllı olmak belli bir hayvan türü ile ilişkilidir. Acaba sözü ettiğimiz varlığın hayvanlardan farklı bir varlık olarak yarattığı değerler alanını nasıl çözümleyebiliriz?

Yukarıdaki ifadelerimizin de işaret ettiği gibi insan esas itibarıyla tarihsel bir varlıktır ve dolayısıyla doğası gereği her şeyiyle birlikte değişmeye tabidir. Belki de insanoğlu için yaşamın en anlamlı, en zor ve gelişmeye en elverişli yapısı da budur. Varlık bir bütündür belki ama varlığı oluşturan unsurlar tek tek ve cüzlerden ibarettir. Biz varlığı cansızlar, canlılar, akıllılar, akılsızlar, insanlar ve hayvanlar diye cins ve türlere ayırıyoruz fakat her ayırdığımız birimi tekrar kendi arasında ayırmaya devam ediyor ve nihayet ayırdığımız şeylerin en basitinde duruyoruz. İnsan diyoruz ama insan tümelinin Ahmet'ten, Ayşe'den, Fatma'dan vb. ibaret olduğunu biliyoruz. Söz konusu ettiğimiz şey esas itibarıyla klasik mantığın mukaddime kısmına ait ve evrensellik sorununun temel problemi olan “tümeller” sorunudur. Şayet tümeller olmasaydı mantık disiplini olmazdı desek yeridir. Bu nedenle evrensellik ya da tikellik tartışmasının tarihsel referanslarına göz atmak önümüzde duran ahlakın ya da ahlaki eylemlerin evrenselliği ya da göreceliği sorununu her şeyden önce kendi bağlamında anlamamıza ve değerlendirmemize yardım edecektir. Özellikle görecelik/öznellik sorununun arkasındaki bakış açısının, doğa filozoflarıyla birlikte kabul gören, bilginin kaynağını daha çok insanın dışında doğa ve doğal hadiselerde arama şeklindeki bakış açısından bir özneye bağlanmasının, felsefi düşünceyi oldukça etkilediğini söylemeliyiz. Tümeller, tarihsellik, görecelik vb. sorunların kökenleri felsefe tarihindeki bu değişme ve gelişmeye bağlıdır. Bundan dolayı ahlakın evrenselliği ya da göreceliği sorununun tarihsel, sosyolojik, epistemik ve etik bağlamlarına göz atmanın sorunu kavramak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Felsefe tarihinde insan felsefesiyle doğrudan ilgilenen ilk filozoflar MÖ. 5. yüzyılda Sokrates'in (ö. MÖ. 399) de içlerinde sayıldığı Sofistlerdir. Felsefe tarihinde rölativizmin ilk temsilcileri sayılan Sofistlerin Protagoras'ın (ö. MÖ. 411) “İnsan her şeyin ölçütüdür”³¹⁰⁰

³¹⁰⁰ Platon, *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 2/193.

sözünden de anlaşılacağı üzere öznelci bir felsefi tutum sergiledikleri açıktır. Değerler sorununda da Sofistler, değeri; insanın nitelemesi ve yüklemeler yapması yani nesneyi veya olguyu anlamlandırması olarak kabul etmiştir. Değerler sorununu doğrudan ele alıp tartışmamış olsalar da aslında, rölativist anlayışları onların değer göreceliğinin ilk savunucuları olduklarını salık vermektedir. Sofistler, doğal olan, *physei* ile sonradan insan eliyle konulan, *thesei* ayrımı doğrultusunda, başta eşitlik ve adalet olmak üzere, değerlerin *thesei* alanına yani insani ve sosyal alana bağlı olduklarını savunmuşlardır. Bu bağlamda değerler doğa yasaları gibi genel geçer bir bağlayıcılığa değil, insan eliyle sonradan belirlenmiş olmaları dolayısıyla, herkes için her zaman geçerli olmayan bir düşünceye indirgenmiştir. Dolayısıyla bu durum Sofistler açısından toplumsal yaşamdaki değerler çokluğunu, değerler konusunda fiilen yaşanan rölativizmi göstermektedir.³¹⁰¹

Doğrusu sürekli olarak Sokrates, Platon (ö. MÖ. 348) ve Aristoteles (ö. MÖ. 322) felsefesinin dile getirdikleri eleştirel dokunuşlarla onların gölgesinde kalan Sofistler, gerçekte insan felsefesi bağlamında madde, ruh, bilgi, dil, düşünce ve etik varlığı olarak insanın potansiyellerini sorgulamış ve yukarıdaki filozoflarda büyük tesirler bırakarak felsefenin gümümüze kadar ulaşan teknik kodlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Gerçekte Sofistlerle birlikte dil, düşünce, etik ve siyaset konularındaki tartışmaların merkezinde ana sorunun bilgi felsefesi olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek sorun şuydu: “İnsan neyi bilebilir?” Bilgiyi, etiği, siyaseti vb. belirleyecek temel sorun buydu. Burada şu soruyu sormanın tam zamanıdır diye düşünüyoruz. Bizce Sofistlerle ilgili düşüncemizi ifade etmeden önce insan felsefesi, insanın potansiyelleri ve özellikle insanın neyi, nasıl bilebileceği ve onu nasıl dile getirebileceği sorununun neden MÖ. 5. yüzyılda felsefi bir sorun olarak dahil olduğunu sormalıyız. Felsefe, bir düşünce ve yaşam biçimi kültürünün adıdır. Dolayısıyla bir çevre ve ortamda varlığa gelir. Yaşamdan kopuk ya da yaşamın dışında bir düşünce fenomeninden söz edemeyiz. O halde Doğa Filozoflarının tartıştığı teorik sorunların aksine daha pratik olan yukarıdaki söz konusu problemler MÖ. 5. yüzyılda hangi nedenlerden dolayı Yunan yaşam ve düşünce biçimine dahil edilmiştir? Diğer bir ifadeyle Sofistleri hangi yaşam ve düşünce biçimi var etmiştir? Bu soruların cevabını 5. yüzyılın sosyal, siyasal ve kültürel yaşamında aramak gerekir. Bu yüzyılda Yunanlıların yaşam ve düşünce biçimlerinin kurucu unsurlarını gözden geçirdiğimizde, en temel unsurların Kent/Polis, Demokrasi, Vatandaşlık ve Felsefe olduğunu görürüz. Bu anlamda ancak bir çevre, ortam ve maddi unsurlarda kendini ifade edebilen felsefe; polislin bir ruhu, bir “dini”, diğer bir ifade ile maddi olan çevreyi yöneten ve anlamlandıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu ortam ve insan genel olarak şudur: Bir Yunanlı yurttaş için önemli olan şey mal, mülk değildir. Onun için en önemli gereksinim, “artık zaman”dır; onun neredeyse yegâne amacı, sahip olduğu artık zamanla kentin varlığına, yaşamına katılmak ve onun politik varlığında rol almaktır. O, sabah kalktığımda, kentin gündemini oluşturan ve

³¹⁰¹ Özlem Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri 1* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002), 205-206.

yöneten *agorada* (kent meydanında, pazar yerinde) yapılan sohbetlere ve tartışmalara katılmak ister. *Agoranın* Sokrates gibi müdavimi olan “kadrolu” konuşmacılarından öğrenecekleri çok şeyler vardır. Aynı şekilde o, *agorada* yapılan tartışmalardaki düşüncelerin yalın ve açıklığını, *gymnasion*’da (okulda) spor yaparken sergilenen bedenlerin çıplaklığını izleyerek *agora*’yı tamamlamak; *ekklesia*’da (birtakım karar alma meclislerinde) devlet işlerine katkıda bulunmak, mahkemelerdeki davaları izlerken, iddialardaki ve savunmalardaki tutarlılığı ve tutarsızlığı, hak ve haksızlığı yakalayarak davalının lehinde ya da aleyhinde kanaat edinmek ve nihayet zamanın medyası olarak kabul edebileceğimiz tiyatrolarda, Aristophanes (ö. MÖ. 380) gibi oyun yazarlarının eserlerinden uyarlanan ve inceden inceye toplumun gülünecek hallerini iğneleyen bir toplum ve siyaset eleştirmeni olan bir aristokratın komedilerinden önemli mesajlar çıkarmak ister. Onun için en büyük zenginlik, kentin etkinliklerine katılabilme olanaklarına sahip olmak; yani kentli olmaktır.³¹⁰²

Yukarıda tasvir edilen yaşam tarzı ve düşünce biçimi doğal olarak felsefenin insana dönmesini zorunlu kılmaktadır. Bugün de teknik anlamda anladığımız felsefe, esas itibarıyla söz konusu yaşam tarzı ve düşünce biçiminin yarattığı felsefedir ve bunun birinci aktörleri Sofistler olarak görünmektedir. Sadece Aristoteles’in kaleme almış olduğu eserlerin adlarını bile gözden geçirmek felsefenin gündemini değiştiren Sofistlerin Aristoteles’i bile ne kadar etkilediğini anlamak için yeterlidir. Aristoteles’in *Retorik*, *Politika* ve *Poetika*, hatta *Organon* gibi eserlerinin tamamı 5. yüzyıl Yunan kültürü ve gündelik yaşamının merkezinde yer almaktadır ve her birinin konusunu Sofistlerin gündeme getirdiği sorunların etraflı bir şekilde gözden geçirilerek daha sistemli bir şekilde tartışılması teşkil eder.

Yukarıdaki yaşam ve düşünce biçiminin özellikle de demokratik yaşamın bir gereği olarak Sofistler kısaca “insan her şeyin ölçütüdür” demişti. İşte Sokrates’in “Daimon”unun, Platon’un “İdealar”ının ve Aristoteles’in “Tümeller”inin arkasında yatan ve onları oldukça uğraştırmış görünen Protagoras ile özdeşleşen iddia buydu. Söz konusu iddianın sorusu şudur: İnsan neyi ve nasıl bilebilir? Sofistlerce ulaşılan sonuç, mutlak görecelik; yani bilginin objektif değerinin imkansızlığıdır. İşte ahlakın evrenselliği ya da göreceliği sorununun arkasında yatan temel sorunun ve sosyal, siyasal, kültürel ve felsefi bağlam budur. Bu bağlam dikkate alınmadan ne Sokrates’in ne Platon’un ne de Aristoteles’in felsefesinden hareketle iddia edilen ahlakın evrenselliği sorunu anlaşılabilir.

Yukarıda sıraladığımız filozoflar Sofistlerin görecelik sorununa nasıl cevap vermişlerdi? Söz konusu sorun ve Sofistlere cevap olarak oluşturulan çözümler, bugün de dinin ya da ahlakın, tarihselliği, evrenselliği veya göreceliği sorununun felsefi sınırlarını belirlemiş görünmektedir. Bundan dolayı ilk önce Protagoras’ın “insan her şeyin ölçütüdür” önermesinin analizini yapmamız gerekmektedir. Buna göre Sofistlerde de Yunan

³¹⁰² İsmail Taş, “Antik Yunan’da Şehirlilik”, *II. Uluslararası Şehir, Çevre ve Sağlık Kongresi Tam Metinler Kitabı* (PDF: y.y., 2018), 547-555.

felsefesinin en temel hareket noktası olan “varlık vardır” ve söz konusu olan “varlık” benim şu anda haberdar olduğum ve karşımda duran şeydir, düşüncesinin hareket noktası olduğunu ve insan bilgisine konu olan şeyin de bu doğrultuda öncelikli olarak duyumculuk doğrultusunda değerlendirilmesi gerektiğini varsayabiliriz.

Sokrates bu soruna karşılık insanın dışında objektif bir hakikatin olduğu düşüncesini temellendirmeye çalışmış, Platon aynı düşünceyi idealarla daha kompleks bir düşünceyle daha güvenli hale getirmiş, Aristoteles buna insan bilgisine konu olan fizik, metafizik ve pratik felsefe olan etik alanında “ilk muharrik”, “ilk neden” ve “orta hal” çözümlenmeleriyle ve aynı geleneğin devam ettiricileri olan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam Meşşâî filozofları ise Yeni Platoncu içermeler ve içerisinde buldukları dinî kültürün yönlendirmeleriyle birlikte “Faal Akıl” ziyadesiyle karşılık vermişti. Şimdi söz konusu görecelik düşüncesine karşı geliştirilen felsefenin ahlaki değerler ve hükümlerin görecelik ve evrensellik bağlamında neye karşılık geldiğini anlamaya çalışalım.

1. Sokrates'te İyi ve Ahlaki Değerler

Sofistlere karşı Sokrates, evrensel bir yaklaşım sergileyerek ahlaksal yaşamda tümel doğrular olduğunu, bunların maiotik (akılda zaten mevcut olanı uyarma, hatırlatma yoluyla açığa çıkarma, doğurtma) yollardan ortaya çıkarılabileceğini iddia eder. Ona göre iyinin, doğrunun, erdem, cesaretin, adaletin vd. birer özü vardır. Bu özün her an ve durumda bilincinde değilizdir; o örtük olarak bilincimizin ve belleğimizin derinliklerine saklanmış gibidir. Fakat rasyonel irdeleme, doğruyu ortaya çıkarma amaçlı konuşma (diyalektik) yoluyla, tıpkı bir ebeğin çocuğu doğurtması gibi (maiotik), bu özler, tümel tanımlarıyla ortaya çıkarılabilir ve insanın ahlaksal yaşamı bu tümel tanımlarda ifade edilen tümel doğrulara göre düzenlenebilir. Dolayısıyla Sokrates, herkesin iyiden, erdemden vd. söz ettiğini, fakat kimsenin bunların tümel tanımlarını yapmadıklarını belirterek, insanların bunların toplumca benimsenmiş töre, görenek ve alışkanlıklara göre yapılagelen ve fakat hiçbir genel geçerlik taşımayan tanımlarıyla yetindiklerini söyler. Oysa yapılması gereken, ahlaksal yaşama yön veren temel kavramların tek, herkesçe kabul edilebilir, bu anlamda evrensel olan tanımlarını ortaya koymak olmalıdır.³¹⁰³

“Sokrates, bireyler üstü bir kuralın varlığına kuvvetle inanıyor. Ona göre erdemlerin tümü bilgeliğe dayanıyor. Bilgi, insanları doğru eyleme, bilgisizlik de yanlış eyleme götürüyor. Bu nedenle ahlaksal eylemlerimizin kaynağı bilgi oluyor. Bu bilginin içeriği ise, Sokrates'e göre, iyidir.”³¹⁰⁴ Ayrıca Sokrates'e göre “mutluluk insan eylemlerinin en son hedefi, en yüksek iyidir. En yüksek iyi olarak mutluluk, aynı zamanda en yüksek değer olarak anılır.”³¹⁰⁵ Ona göre “tıpkı evrensel doğa yasaları gibi ve onların örneğinde, bir evrensel ahlak yasası da vardır. Bu demektir ki bireylerin ahlaksal eylemlerini her durumda

³¹⁰³ Özlem Doğan, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 20-21.

³¹⁰⁴ Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler* (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1996), 19.

³¹⁰⁵ Doğan, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 42.

tartabileceğimiz, yargılayabileceğimiz evrensel ölçütler, nesnel, değişmez, mutlak özler mevcuttur.”³¹⁰⁶ Sokrates’in evrensel özler bulma çabası, seçim yapmak durumunda kaldığımızda hangi seçeneğin bizim için daha iyi olacağı konusunda yardımcı olma çabası olarak görülebilir; ancak daha iyinin ne olduğu diğer iyilerle kıyaslandığında ortaya çıkacağından seçeneklerin değişimi, tercihlerimizin değişimini de gündeme getirmektedir. Her etik problemde seçenekler sabit kalmayacağı ve seçim yapan özne de farklılaşacağı için her durumda belirli, paketlenmiş, hazır çözümler olmayacaktır. Öyleyse “ikilemlerin hiçbir hazır çözümü yoktur. Seçme zorunluluğu, doğru seçimin su götürmez reçetesi olmadan ortaya çıkar.”³¹⁰⁷

2. Platon’da İyi ve Ahlaki Değerler

Sokrates’in öğrencisi “Platon, huzursuz ve dengesiz bir siyasal çatışma ve savaşlar döneminde yaşamış olduğu için”³¹⁰⁸ yedinci mektubunda “her şeyin akıntıya kapılıp değiştiğini gördüğümde sersemlemiştım”³¹⁰⁹ diyor. O, “görelî değerlere, insanın ölçü olduğu değişen değerlere karşı salt değişmeyen değerleri savunuyor, böylece insan yaşamını tutarlı ve güvenilir bir temele dayandırmak, yaşamın ereği olan mutluluğa erişebilmek için insanı Tanrı’ya yaklaştırmak, ona Tanrı’yı, iyi-güzel-salt olanı göstermek istiyordu.”³¹¹⁰ Platon’a göre, ahlakın temeli, iyilik idesidir. İyi, bilginin de doğruluğun da kaynağıdır. Bilgi nesnelere kendi doğruluklarını ve bilene de bilme gücünü veren bu gerçeklik iyilik ideasıdır. O aynı zamanda bilginin ve bilinebildiği ölçüde doğruluğun nedenidir. Ama bilgi de doğruluk da ne kadar güzel olurlarsa olsunlar iyi ideası onların çok üstündedir.³¹¹¹

Platon, inanır ki bir kriter var olmak zorundadır. O, mevcut toplumsal yapıdan ve kurumlardan, arzularımızdan çıkarsanamaz. O zaman evrensel olan idealerin reel insan hayatında mutlak bir değer olarak gerçeklik kazanması mümkün olmayıp sadece onun yansıması şeklinde varlık kazanabilir. Bu itibarla, bu kriterlerin, olduğu şekliyle insan hayatından ayrı başına mevcut olan bir düzenden çıkarsanmak zorunda olduğu sonucuna varmak kolaydır. Platon’un söz konusu kriteri aşkın olarak görmesine karşılık, Aristoteles bu kriteri tikel türden bir pratiğe ve toplumsal düzenlenişe gömülü olarak görür.³¹¹²

Buna göre Platon evrensel bir ahlaki ilkenin olmasını arzu eder ve buna inanır fakat varlığına inandığı ve arzu ettiği söz konusu ilkenin nasıl elde edileceğini bize söylemez, belki de sadece böyle bir imkanın var olduğuna inanmak ve inandırmak ister

³¹⁰⁶ Doğan, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 43.

³¹⁰⁷ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 11.

³¹⁰⁸ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 21.

³¹⁰⁹ Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1999), 15.

³¹¹⁰ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 186.

³¹¹¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 225.

³¹¹² Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 101.

çünkü onun idealist felsefesi bir taraftan da bunun pratik anlamda mutlak imkanının olmadığını da ima etmektedir. Aristoteles'in ahlak felsefesi tam da bu anlamda hocasının idealar düşüncesiyle mutlak evrensel yasaların imkanını öngören fakat evrensel idealar ve onların yansımaları olan gölgeler alemi arasındaki bağlantı eksikliğini reel insan yaşamında ortaya koymaya çalışan bir çözümlenme olarak kabul edilebilir.

Birey ve toplumlar iç dinamiklerine, yapılarına, koşullarına, arzu ve ihtiyaçlarına göre tercihlerde bulunmuşlardır. Bu yüzden, bu noktada genel geçer ve evrensel değerler arayan bir felsefi girişimden artık yardım beklenemez. Bakılacak yer tarihtir. Tarih bize, birey, grup, zümre ve sınıfların değişik ve çok kez karşıt ilke ve değerler çerçevesinde sürekli çatıştıklarını öğretiyor. Öyle ki, değerler, birbirlerine indirgenemez ve birbirleriyle bağdaşmaz bir çokluk göstermektedir. Değerler çokluğu ve çoğulluğu, bir tarihsel realitedir.³¹¹³ Ahlaki değerler Tanrısal olmaktan uzak, insana ait bir üretim faaliyetidir. Ksenophanes (ö. MÖ. 475) da "Tanrılar insanlara her şeyi başlangıçtan itibaren vermemişlerdir. İnsanlar araştırma yaparak zamanla en iyiyi bulmuşlardır"³¹¹⁴ diyerek ahlakın, son tahlilde insan ürünü olduğunu söylemektedir. "Ahlak, tam olarak bir insan icadı, insan deneyiminden çıkarılan ve durumumuzun belli başlı kazalarına çare bulmaya yönelik bir tür bilimdir."³¹¹⁵ Diğer bilim dalları gibi etik de birleştirilmiş ve sistematikleştirilmiş bir tümevarım ve sonuçlar bütününe ulaşmayı hedeflemektedir.³¹¹⁶

3. Aristoteles'te İyi ve Ahlaki Değerler

İyi, başlangıçta, bir şeyin ya da bir kimsenin kendisine doğru hareket ettiği hedef, gaye veya amaç çerçevesinde tanımlanır. Bir şeyi iyi diye adlandırmak, belli koşullar altında onun arandığını veya amaçlandığını söylemektir. Çok sayıda etkinlik, çok sayıda amaç ve bu itibarla da çok sayıda iyi vardır.³¹¹⁷

Aristoteles'in dediği gibi üzerinde konuştuğumuz ve kendi başına var olduğunu iddia ettiğimiz ahlaki değerler insan tarafından ulaşılabilecek ve yapılacak bir şey olmalıdır. Yani insani dilde ortaya çıktığı anlamda iyi, insanların aradığı veya arzuladığı şey anlamında iyi, transcendental bir nesnenin adı olamaz.³¹¹⁸ Aristoteles'e göre söz konusu Platoncu iyi, bir anlamda insan ve insani yaşamdan yalıtılmış evrensel bir değer olduğu için ona insanın ulaşabilmesi mümkün değildir.³¹¹⁹ Nitekim Aristoteles'in Platon felsefesinde

³¹¹³ Doğan, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 190.

³¹¹⁴ Diels ve Kranz 1974 akt. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/175.

³¹¹⁵ André Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı*, çev. Kerem Kurtgözü (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004), 1/182-183.

³¹¹⁶ Henry Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, çev. Mehmet Aydın - Recep Tapramaz (Ankara: Liberte Yayınları, 2006), 5.

³¹¹⁷ MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, 68.

³¹¹⁸ MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, 72.

³¹¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 8.

dikkat çekmiş olduğu husus sadece ahlak felsefesiyle ilgili olmayıp idealar bağlamında onun felsefesinin geneliyle ilişkilidir.

Burada esas itibarıyla durulması gereken husus sadece Aristoteles'in yönelttiği eleştiri değil, bizatihi Platon'un kendi iddiasının ne anlama geldiği hususudur. Buna göre Aristoteles, Platoncu kendi başına var olan objektif, nesnel bir ahlak yasasını hangi bağlamda iddia etmektedir? Aristoteles'in Platon'a yönlendirdiği eleştiri sadece iddia edilen yalıtılmış ve insan yaşamıyla ilgi ve ilişkisi izah edilemeyen objektif bir iyinin ya da ahlakın ya da bilginin imkansız ya da en azından izah edilemezliğine dayanmaktadır.³¹²⁰

Aristoteles tarafından Platon'a yöneltilen eleştiri yanlış değildir; zira Platon gerçek evren olan idealar evreniyle varlığı gerçek olmayan ve bir "doxa" olarak değerlendirilen evren arasındaki ilişkiyi muğlak bırakmıştır. Bu nedenle "ideaların dışındaki varlıklar gerçek varlıklar olmayıp idealardan pay aldıkları kadar vardırılar" hükmü onların aralarındaki ilişkinin nasıllığını izah etmemektedir. Bunun dışında Platon'un felsefesinde çözümlenmesi gereken ve onun ahlak ilkelerinin evrenselliğini doğrudan ilgilendiren husus, idealar dışında yani insan yaşamında "doxa" düzeyinde gerçekleşecek ahlakın ya da ahlak ilkelerinin evrenselliği sorunudur. Dolayısıyla temelde Platon'un bilgi felsefesiyle ilişkili olan sorun doğal olarak doğrudan ahlakla da ilişkilidir. Sokrates'ten Platon'a bilmek ahlaki anlamda doğru ve iyi, bilmemek yanlış ve kötü anlamına geldiğine göre o zaman "doksa ve episteme" düzeyindeki iki farklı kategorik düzeyin evrenselliğe tekabül eden yüzünü tartışmamız gerekmektedir. Bu düşünceye göre "gerçek, değişmez ve evrensel olan idealar" dünyası mutlak evrenselliği temsil ederken, aşağıda "yanılsamadan ibaret olan ve değişenlerin hüküm sürdüğü evren" yukarıya ne kadar benziyorsa ya da ondan ne kadar pay aldıysa o kadar var ve o kadar değişmezdir anlamına gelmektedir. O halde Platon'da ahlaki ilkelerin evrenselliğini mutlak bir evrensellik olarak değerlendirmek mümkün değildir. Platon'un söz konusu ikileminin arkasında Sofistlerin insanı nihilizme ve ümitsizliğe götürecektir objektif bilginin imkanını ortadan kaldıran düşüncelerini aramak gerekmektedir. Buna göre genel geçer bir bilgi imkansızsa, genel geçer ahlak da imkansızdır.

Belki ahlaki evrensel ilkelerden değil de Platon'un kavramsalından yardım alarak söyleyecek olursak hakikat, adalet, iyilik vb. gibi ahlaki tümel/evrensel idealardan bahsetmemiz mümkündür. Ancak yine Platon felsefesini izleyerek söylemeliyiz ki, ideaların reel bir karşılığı yoktur. Pratik yaşamda bunların realize edilmeleri ise görece olarak eksiktir. Dolayısıyla bu türden elde edilen ilkeler de eksik olacağı için değişim kaçınılmazdır. Nitekim Aristoteles ve Platoncu dünya görüşündeki tümeller sorunu da bu türden bir ayrıma işaret etmektedir. Nitekim Aristoteles'in bilgi felsefesindeki teorik ve pratik akıl ayrımı³¹²¹ ile onun *Nikhomakhos*'ta erdemler çerçevesinde kurmuş olduğu ahlakın özellikle

³¹²⁰ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 39, 53.

³¹²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 63.

“orta hal” teorisi³¹²² hocası Platon’un belirlemeye çalıştığı fakat reel dünyada imkanı olmayan felsefi yaşamın teorik olarak gerçekleştirilme teşebbüsüdür. Aristoteles, söz konusu ahlak felsefesinde her ne kadar “orta hal” teorisi çerçevesinde birtakım ahlaki ilkelerin oluşturulabileceğini iddia etse de hem bilgi felsefesinde gösterdiği gibi hem de ahlak felsefesinde iddia ettiği gibi pratik felsefede matematiksel anlamda ya da nazari anlamda mutlak ilkelere ulaşamayacağını da teslim ederek bir anlamda da hocasının iddiasını boşa çıkarmamış olmaktadır. Çünkü “orta hal” teorisi zaten teorik anlamda belirlenemeyen ilkenin en azından formal anlamda toplumsal olanla birlikte ortaya konabileceğini fakat kişilere uygulanmasında ise kişiselleşerek göreceli hale geleceği anlamını taşır. Ancak bu görecelik, Sofistlerde olduğu gibi mutlak bir görecelik olmayıp Aristotelesçi tümelliği de ifade edebilecek “orta hal” teorisi³¹²³ şeklinde ortaya çıkan ve bir anlamda Aristoteles’in hocasının mutlak idealizmini rasyonelleştirmekle birlikte realist bir tutum olarak da görülebilecek bir yaklaşım olacaktır.

4. İslam Felsefesinde İyi ve Ahlakî Değerlerin Örnekleme: Fârâbî

Fârâbî’nin varlık, bilgi ve değer felsefesinde hem Platon hem Aristoteles hem de Yeni Platonculuk’un yansımalarını görmek zor değildir. O bir taraftan kevn ve fesat aleminde fizik alemin kanunları, insan varlığı, bilgisi ve insan ilişkilerine dayalı ahlakı, Aristotelesçi felsefeyle izah ederken diğer bir taraftan söz konusu izahın metafiziksel nedenlerini izah etmeye çalışır. O, ulvi ve süfli alemin bağlantısını nedensellikte izah ederken çokluk evreni olan maddi dünyanın maddi-formal, bilkuvve-bilfiil şeklindeki varlığı izah tarzıyla, Aristoteles’in iç ve dış duyuyla insanın nasıl bildiğini izah girişimini yetersiz görmüş olmalı ki, hem varlık felsefesinde hem de bilgi felsefesinde İslami bir figürü refere eden “Faal Akl”ı kendine has bir şekilde felsefi çözümlemesine eklemiştir. Fârâbî, Aristoteles’in *Fizik* ve *De Anima*’sında, doğa felsefesinin diliyle çözmeye çalıştığı sorunlarla, *Metafizik*’te bu bilimlerin üst ilkeleriyle çözmeye çalıştığı varlık felsefesi sorunlarını mezmetmiş görünmektedir. Dolayısıyla Fârâbî’nin felsefesinde varlık, bilgi, değer felsefeleri; yani teorik felsefeyle insan eylemleriyle ilgilenen ahlak ve siyaset felsefesini ele alan pratik felsefe birbiriyle ayrıştırılamaz bir vaziyette ele alınmış görünmektedir. Aşağıda ele alacağımız çözümlmelerde yukarıda işaret ettiğimiz bağlam dikkatten kaçırılmamalıdır.

Fârâbî’ye göre “algılanan nesneye duyulan eğilim iradedir; ancak [bu yönelme] genel olarak düşünüp taşınmanın, akılsal düşüncenin sonucu ise seçmedir.”³¹²⁴ Benzer şekilde Aristoteles de irade/istek ve seçimin arasını ayırmış ve seçmenin olanaklı nesnelere arasında ve kendine egemen olan kişi tarafından gerçekleştirilebilecek bir eylem olduğunu söylemiştir.³¹²⁵ Örneğin hayvanlarda ve çocuklarda seçme, söz konusu değildir. “Belirtilen

³¹²² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 26, 31-39.

³¹²³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 23-26.

³¹²⁴ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla* (Beyrut: Matbaatü’l-Katolikiyye, 1959), 85.

³¹²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 44.

anlamda seçme yetisi insana özgüdür ve insanın, övüleni, kınananı, iyi ve kötü yapmaya gücü yeter.”³¹²⁶ Fârâbî'nin bu ifadeleri onun Aristotelesçi yaklaşımlarını yansıtır. O halde ahlaki kavramlar Aristoteles'te olduğu gibi insan ve toplumun eseridir yahut “insanlar ahlak kaidelerini iradelerine göre değiştirir”³¹²⁷ ve kavramların tümel nitelik kazanması da zaman içerisinde gerçekleşir yani ahlaki kavramlar içerik olarak tarihseldir. Tarihsel olması ise, ahlaki değerlerin ve tümel kavramlardan yola çıkarak ulaşılan ilkelerin zorunlu olmayıp imkânına işaret etmektedir. Denebilir ki ahlaki kavramların içeriğinin bulunduğu hal üzere olması bir imkân halidir; bulunduğu formdan başka türlü de olması mümkündür. Nitekim insanlığın başlangıcından bu yana nesilden nesile anlam aktarımı gerçekleşirken aynı insanların bir nesneye, olaya, olguya, eyleme yükledikleri anlamın değişebilmesinin yanında ayrı ayrı insanların aynı nesneye, olaya, olguya, eyleme yükledikleri anlam da değişebilmektedir.

Bununla birlikte Fârâbî felsefesi yukarıda dikkat çektiğimiz gibi sadece bu şekilde tamamlanamamaktadır. Fârâbî, Aristotelesçi çözümlemenin yanında Platon gibi ahlaki değerlerin mutlaklığına da inanır; çünkü onun felsefesindeki akıllar teorisi ve Faal Akıl böyle bir kabulü zorunlu kılmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin felsefesine göre Faal Akılla ittisal eden yetkin aklın ulaştığı bilgi ve mutluluk gerçek bilgi ve mutluluktur ki bu niteliği kendinde bulunduran kişi şayet bu duruma mütehayyile gücüyle ulaşıyorsa Peygamber müfekkire gücüyle ulaşıyorsa Filozoftur. Fakat nazari olarak elde edilen bu bilginin maddi olan dünya ile irtibata geçmesiyle birlikte kendinden bir şeyler yitirdiğini ifade etmektedir.³¹²⁸ Fârâbî'nin bu düşüncesi onu ahlaki ilkeleri Faal Akıl'dan salt olarak alan kimseye bağlı olarak bir taraftan Platon'un idealizmine yaklaştırmakla, diğer taraftan söz konusu salt teorinin uygulaması söz konusu olduğunda Aristoteles'in tümevarımcı realizmine yaklaştırmaktadır.

Sonuç

Teorik olanın dışında mutlak evrensellik görüldüğü gibi insan eylemleriyle ilişkilendirildiği zaman neredeyse mümkün değildir. Ancak bu, insan eylemlerine dayalı ahlaki değerlerin ve ahlak ilkelerinin mutlak göreceliği anlamına da gelmemektedir; zira değerler felsefesinde mutlak görecelik, kaos ve nihilizm demektir. Kaldı ki insani tecrübeler mutlak olmasa da tarihsel şartlar ve bağlama göre insanların tümel bazı insani değerler ve ilkeler üzerinde birleştiklerini, şartlar ve bağlamlar değişince bunların da değişebileceğini göstermiştir. Bununla birlikte Platoncu ahlak felsefesi ve Fârâbî gibi düşünürlerin ahlaki eylemlerle ilgili olarak teorik olarak belirlenebilen evrensel ilkelerinin ancak dış bir güce yaslanarak elde edilebileceği; fakat bu ilkelerin de uygulamalarda mutlak evrensellik

³¹²⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitâbus-siyâseti'l-medeniyye* (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1993), 72.

³¹²⁷ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 11.

³¹²⁸ Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, “Fûsûlül-medeni”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 52, 53, 123.

niteliklerini yitirecekleri anlaşılmıştır. Dini ahlak ve dini ahlak ilkeleri de kelamcılar üzerinden tartışmayı hak ediyor görünmekle birlikte bu düşünceyle aynı karaktere sahip olması nedeniyle dini ahlakın evrensel ya da göreceliği sorunu üzerinde ayrıca durmaya gerek görülmemiştir. Zira Tanrı tarafından iletilen evrensel ahlaki değerler ve ilkenin de hem kutsal metinler ve diller çerçevesinde bize ulaşması ve tarihselleşmesi hem de genel hükümlerin bireylerde öznelleşmesi ve uygulaması benzer şekilde onu Platoncu ve Fârâbîci düşüncenin neticeleriyle benzeştirmiştir. Aristotelesçi yaklaşım ise hem insan akli ve tecrübesinin hem de toplumsal gerçekliğin yardımıyla birtakım değerler ve ilkelerin tümel olarak tespit edilebileceği ancak bunların da bireysel uygulamalarda öznelleşeceğini göstermiştir.

Kaynakça

- Arat, Necla. *Etik ve Estetik Değerler*. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1. Basım, 1996.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1. Basım, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bonnard, André. *Antik Yunan Uygarlığı*. çev. Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Doğan, Özlem. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1. Basım, 2004.
- Doğan, Özlem. *Kavramlar ve Tarihleri 1*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1. Basım, 2002.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. “Fusûlül-medeni”. çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbu ârâi'ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1959.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbus-siyâseti'l-medeniyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1993.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 1997.
- Hazlitt, Henry. *Ahlakın Temelleri*. çev. Mehmet Aydın - Recep Tapramaz. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 35. Basım, 2018.
- Platon. *Diyaloglar*. çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1999.
- Platon. *Mektuplar*. çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999.
- Taş, İsmail. “Antik Yunan'da Şehirlilik”. *II. Uluslararası Şehir, Çevre ve Sağlık Kongresi Tam Metinler Kitabı*. 547-555. PDF: y.y., 2018.

BİLDİRİ ÖZETLERİ

Olmak ve Yapmak: Erdem Etiği ve İlke Etiği İkilemi Arasında Ahlak
Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Olmak mı yapmak mı? Yani ahlaki öncelikle belirli ilkelerin takip edilmesi olarak mı yoksa öncelikle belirli eğilimlerin ve özelliklerin bir uygulaması olarak mı yorumlamalıyız? Erdem Etiği ile İlke Etiği tarzındaki etik anlayışlarını birbirine karşıtmış gibi göstermek ve ‘ilke varsa erdem yok’, ‘erdem varsa ilke yok’ gibi bir ikileme kalmak zorunda mıyız? Ahlâkı “belli ilkeleri izlemek olarak mı yorumlamamız gerekir, yoksa belli huyları ve özellikleri geliştirmek olarak mı”? Ya da başka bir ifadeyle ahlaki fiilleri değerlendirmede fiil yerine onun yapan faili, onun karakter özelliklerini mi dikkate almalıyız? Aslında daha temel bir soru: Bunlardan birini seçmek zorunda mıyız? İster deontolojist isterse teleolojist olsun ilkeler ahlakına baktığımızda, sahip olduğu ilkelere göre hareket etme eğilimlerimizi geliştirme dışında bu etik kuramların nasıl bir temelden hareket ettiğini ya da edeceğini anlamak zordur. Yani bu ilkelere göre hareket etmemizi sağlayan bütün motivasyon özgeci ya da geçici olabilir. Diğer taraftan bu ahlak anlayışı (ilkelere bağlı etik kuramları) belirli durumlarda belirli davranma şekilleri içermesi dışında belli bir karakter özelliği tasavvur edemez. İşte bu yüzden ilkeler ahlaki ve erdem ahlakını ikisinden birini seçmek durumunda olduğumuz rakip ahlak türleri olarak görmemeliyiz. Onları aynı ahlakın iki tamamlayıcı yönü olarak görmeliyiz. İlke olmadan erdem bilinemez ve öğretilemez, erdem olmadan da ilke uygulanamaz ve yeterli yarar sağlamaz. Peki böyle görmenin bize ne faydası olacaktır? Bu durumda her ilke için, genellikle aynı adı taşıyan, ona göre hareket etme isteğinden veya eğiliminden oluşan ahlaki açıdan iyi bir erdem ortaya çıkacak ve ahlaki açıdan iyi olan her özellik için, hangi tür eylemin içinde olduğunu tanımlayarak kendini onun içinde ifade eden bir de ilke olacaktır. Bu durumun daha iyi anlaşılması için Kant’ın “Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.” meşhur sözünün çağrışımıyla “İlkesiz erdemler kör, erdemsiz ilkeler yetersizdir” diyebiliriz. Ahlak, belirli şekillerde hareket etmemizle ilgilenirse ve bu yollar onun tarafından daha açık bir şekilde tanımlanabilse bile, o tam olarak bize şöyle ya da böyle hareket etmemiz konusunda ısrar edip sert bir çizgi çekemez. Bazı kritik durumlar dışında gerçekten bir kişinin ısrar edebileceği tek şey, doğru şeyin ne olduğunu bulmak ve mümkünse yapmak için sabit eğilimler geliştirip tezahür ettirmektir. Bu anlamda bir kişi "bir şeyi yapmak" yerine "bir şey" olmalıdır. Ancak "var olmanın" en azından "yapmaya" çalışmayı içerdiğini de unutmamalıyız. Yapmadan var olmak, pasif inanç gibi, ölüdür. En azından bu tartışmadan açıkça görülecektir ki bir ödev ahlaki veya ilkeler aynı zamanda erdem ahlaki için de önemli bir yere sahiptir ve ahlaki eğitim ve gelişimin bir parçası olarak uygulanmalıdır.

Ne yapacağımız veya yapmayacağımız sorusunu sordüğümüzde yani bir rehberliğe ihtiyacımız olduğunda cevabın en azından öncelikle iki deontik ilkede yer aldığını söyleyebiliriz: Bunlar iyilikseverlik ve adalet ilkeleridir. Bu iki deontik ilkeyle, düşünce ve olgusal bilginin gerekli olduğunu da göz önüne alarak, ahlaki olarak ne yapıp yapmamamız gerektiğini bilebiliriz. İki erdem geliştirmemiz gerektiğini düşünüyoruz: Yararlı olma eğilimi (yani iyilikseverlik) ve insanlara eşit davranma eğilimi (bir özellik olarak adalet). Ancak bu erdemleri edinmenin amacı daha fazla rehberlik veya talimat değildir; Bir ödev ahlakında erdemlerin işlevi, bize ne yapacağımızı söylemek değil, karşılaştığımız her durumda bunu isteyerek yapmamızı sağlamaktır. Oysa bir erdem etiğinde, erdemler ikili bir rol oynarlar: bizi sadece yaptığımız şeyi yapmaya sevk etmez, aynı zamanda bize ne yapacağımızı da söylerler. Bu çalışmada erdem etiği ile kural ya da ilke temelli etikler arasında nasıl bir ilişki olduğunu, erdem ve ilke arasında bir ilişki var ise bunun nasıl olması gerektiği soruları etrafında çağımızın en büyük sorunu olan ahlakın eyleme dönüştürülmemesi meselesini irdeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Erdem etiği, ilke etiği, ödev etiği, faydacı etik, eylem.

To Be and Do: The Morality Between The Dichotomy of Virtue Ethics And Principle Ethics

To be or to do? So should we interpret morality primarily as the following of certain principles or primarily as an application of certain tendencies and characteristics? Do we have to show the ethical understanding in the style of Virtue Ethics and Principle Ethics as opposed to each other and stay in a dilemma such as "if there is a principle, there is no virtue", "if there is virtue, there is no principle"? Should we interpret morality as "following certain principles, or as developing certain habits and traits"? Or, in other words, should we consider the character traits of the acting agent instead of the action when evaluating moral actions? It's actually a more fundamental question: do we have to choose one of these? When we look at the ethics of principles, be it a deontologist or a teleologist, it is difficult to understand how these ethical theories operate or will act, except to develop our tendencies to act according to their principles. So all the motivation that allows us to act according to these principles can be altruistic or temporary. On the other hand, this understanding of morality (ethical theories based on principles) cannot envision a certain character trait, except that it includes certain ways of behaving in certain situations. That is why we should not see morality of principle and virtue morality as competing types of morality from which we have to choose either. We should see them as two complementary aspects of the same morality. Without principle, virtue cannot be known and taught, and without virtue the principle cannot be applied and does not provide sufficient benefit.

So what will it do us to see this way? In this case, a morally good virtue will emerge for each principle, usually the same name, consisting of the will or tendency to act accordingly, and for every morally good trait there will also be a principle that expresses itself in it by defining what kind of action is involved. To understand this situation better, Kant's "Perceptual concepts are empty, conceptless perceptions are blind." In the connotation of his famous phrase, we can say that "unprincipled virtues are blind, virtueless principles are insufficient."

If morality is concerned with the way we act in certain ways, and even if those paths can be more clearly defined by it, morality cannot exactly insist on us to act one way or another and draw a hard line. Except for some critical situations, the only thing one can truly insist is to develop and manifest fixed tendencies to find out what the right thing is and, if possible, do it. In this sense, a person should be "something" instead of "doing something". However, we must not forget that "being" includes at least trying to "do". Being without doing is dead, like passive belief. At least from this discussion it will be clear that a duty ethic or principles also have an important place in the morality of virtue and should be practiced as part of moral education and development.

When we ask the question of what to do or not to do, that is, when we need guidance, we can say that the answer lies primarily in two deontic principles: These are the principles of beneficent and justice. With these two deontic principles, we can know morally what we should and should not do, taking into account that thought and factual knowledge are necessary. We think we should develop two virtues: the propensity to be helpful (i.e. benevolence) and the tendency to treat people equally (justice as a feature). But the purpose of acquiring these virtues is no further guidance or instruction; The function of virtues in an ethics of duty is not to tell us what to do, but to enable us to do it willingly in every situation we encounter. On the other hand, in an ethics of virtue, virtues play a dual role: they not only prompt us to do what we do, but also tell us what to do.

In this study, we will examine the question of what kind of relationship is between virtue ethics and rule or principle-based ethics, and if there is a relationship between virtue and principle, how it should be, which is the biggest problem of our age, not turning morality into action.

Keywords: Virtue ethics, principle ethics, deontological ethics, pragmatic ethics, action.

Tanrısız Ahlak, Ahlaksız Tanrı Mümkün Müdür?

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Özellikle teistik dinlerde Tanrı-insan ilişkisi yaratan-yaratılan bağlamında temellendirilir. Bu ilişkide her iki varlık da düşünen, akleden, tasarlayan ve eylemlerini iradeyle gerçekleştiren varlıktır. İkincisi, varoluşu açısından birincisine bağlıdır. Yaşamını, değerlerini, hem Tanrı hem de diğer insanlarla ilişkisini varlık nedeni üzerinden tanımlar. Buna göre inanan insan açısından eylemlerinin hangisinin ahlaken iyi, hangisinin kötü olduğunu belirleyen yegâne ilke ilişkinin temel unsuru olan Tanrı ve onun buyruklarıdır. Onun yapılmasını istediği her şey iyi, yasakladığı her şey ise ahlaken kötüdür. Dolayısıyla din ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki vardır. Tanrı'nın varlığına inanç olmadan ahlakın, ahlak olmadan da dinin bir anlamı olamayacaktır. Dostoyevski'nin Ivan Karamazov karakterine söylediği, 'Tanrı yoksa her şey mubahtır', ilkesinde özetlenebilecek bu yaklaşımda insanın ahlaki eylemlerinin kaynağında Tanrı ve öte âlem inancı vardır. Bu noktada Tanrı'dan gelen buyruklar, yaşanan dünyanın sadece andan ibaret olmadığı, yapılan tüm eylemlerin öte bir âlemde karşılığının bulunacağı düşüncesi, Tanrı'nın her yerde her şeyi görüp gözettiği, bildiği inancı ahlaki eylemlerinin kaynağını oluşturmaktadır.

Diğer yandan Tanrı-insan ilişkisinde birincisinin eylemleri, genelde kudret niteliği temelinde dilediğini dilediği şekilde emretmesi biçiminde açıklanmıştır. Ancak böyle bir açıklama biçimi onun eylemlerinde keyfi bir şekilde davrandığı, ahlaki hiçbir niteliğin söz konusu olmadığı eleştirisini beraberinde getirmiştir. İslam geleneğinde Eşari düşüncesinde yer alan, 'Yalan, sadece Allah kötü dediği için kötü, şayet iyi deseydi şüphesiz iyi olurdu', Batı Hristiyan düşüncesinde Calvin'in, 'Tanrı'nın dilediği her şey iyi, dilemediği ise kötüdür', sözü bu anlayışın yansımasıdır. Oysa Tanrı'nın eylemde bulunurken tek ilkenin onun kudret niteliği olarak düşünülmesi onu, ahlaki ilkeleri keyfine göre, gelişi güzel şekilde belirleyen despot bir kral konumuna düşürmektedir. Zira bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirleyen tek ilkenin kudret niteliği üzerinden tanımlanması, keyfi şekilde hiçbir ahlaki kaygı gütmeksizin dilediği şeyin yapılmasını iyi, dilediğini de kötü olarak buyurması sorununu doğurmuştur. Örneğin, tecavüz, hırsızlık gibi kötülükleri iyi bir eylem olarak nitelemenin Tanrı için imkân dâhilinde olduğu söylenebilir. Halbuki tanrısal buyruklar sadece kudret sıfatı çerçevesinde gerçekleşmez. Yani Tanrı'nın buyruklarına yönelik sadece kudret sıfatını öne çıkarıp diğer niteliklerinin dikkate alınmaması, neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair buyruklarda bir keyfiliğin olduğu eleştirisini haklı çıkarabilmektedir. Tüm eylemlerinde olduğu gibi Tanrı'nın ahlak konusundaki buyrukları da ilim, irade, mutlak iyilik, mükemmellik ve kudret gibi diğer tüm sıfatları da dâhil olmak üzere onun doğası tarafından gerçekleştirilir. Buna göre onun bir eylemi ahlaki olarak iyi veya kötü olarak nitelemesi ya da emretmesi veya yasaklaması, tüm sıfatlarının oluşturduğu doğasına/tanrısallığına uygun şekilde gerçekleşir. Tanrısallık ise failin eylemde bulunurken ahlaki davranmasını gerekli kılar. Zira ahlakiliğin söz konusu olmadığı failin buyruklarında, 'Tecavüzü veya aldatmayı iyi eylem olarak nitelemek', imkân dahilindedir.

Çalışmada tüm ahlaki eylemlerin kaynağını salt Tanrı düşüncesiyle temellendirmeye çalışan, teolojik ahlaki ileri sürenlerin Tanrı'nın kudretine halel getirmemek adına onu ahlaki eylemde bulunmayan bir varlık konumuna düşürmeleri eleştirilecek, onun tüm eylemlerini/buyruklarını sonsuz sıfatlarıyla oluşan mükemmel doğasına göre gerçekleştirdiği savunulacaktır. Diğer yandan Tanrı inancı olmadan da ahlakın mümkünlüğü tartışılacaktır. Yani Tanrısız ahlak mümkün; ahlaksız Tanrı'nın ise imkânsız olduğu vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnsan, Ahlak.

İslâm Dâvetçisinin Eylemsel ve Sözel Üslûbunda Kur'anî ve Peygamberî Söylemlerde Ahlâkî Öğretileri

Doç. Dr. Mustafa KARABACAK

İnsanlık tarihi boyunca Allah, değişik zaman ve coğrafyalarda insanlığa dinî ve ahlâkî anlamda rehberlikte bulunmak üzere birçok peygamber görevlendirmiştir. Bu peygamberler Allah'tan aldıkları dinî ve ahlâkî öğretileri kendi kılavuzluklarında insanlara iletmışlerdir. Peygamberlik halkasının son zinciri dolayısıyla dini ve ahlâkî eğitimin de son temsilcisi Hz. Peygamber'dir.

Bu meyanda Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an, birçok ahlaki ilkeler içermektedir. Ahlâkını kendisine indirilen Kitap'tan alan Hz. Peygamber, bu görevini yerine getirirken Kur'anî yönlendirmelerden esinlenmektedir. Kur'an'ın sunduğu ve Hz. Peygamber'in şahsında müşahhas hale gelmiş olan bu ahlâkî ilkeler İslam ahlakının da temel esasları arasında sayılmaktadır.

Hz. Peygamber, Kur'an'dan aldığı temel ahlâkî esaslarla vahye muhatap olan topluma en güzel örnek olmuştur. Onun, Kur'an'da üstün ahlak sahibi (el-Kalem, 68/4) ve inananlar için güzel bir model oluşuna vurgu yapılmaktadır (el-Ahzâb, 33/21). Kendisini en iyi tanıyanlardan biri olan eşi de Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an olduğunu bildirmektedir (Müslim, "Misâfirin", 139).

Kur'an'da, Allah Teâlâ Peygamber'ine muhâtaplarını, hikmet ve güzel öğütlerle çağırmasını ve onlarla en güzel şekilde mücadele (Nahl, 16/125) etmesi gerektiğini belirtmektedir. "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" (Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 19) ilkesi gereğince peygamberlerde olduğu gibi İslâm davetçisi de çağrısında Kur'an'da Allah Teâlâ'nın belirttiği davet üslûbuna uymalıdır. Diğer peygamberlerde olduğu gibi Allah Rasûlü de insanları davette gerek eylemsel gerekse de sözlü üslubunda ahlâkî ilkeleri koruduğu görülmektedir. Fakat Hz. Peygamber'in önceki hayatı gönderildiği toplum tarafından bilindiği için peygamberliğin ilk yıllarında eylemsel davetten daha çok sözlü davete ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Bu gerekçe ile Allah Rasûlü'nün ahlakının eylemsel ve sözel ahlâkî ilkeler şeklinde ayırım yapılmasının daha uygun olacağı öngörülmüştür.

Çalışmada âyet ve hadisler ışığında peygamberlerin özellikle de Hz. Peygamber'in özelinde bir İslam davetçisinin insanlarla eylemsel ve sözel ahlâkî üslûbunun nasıl olması gerektiği araştırılacaktır. Bunun için öncelikle âyet ve hadislerden temel ilkeler belirlenecektir. Temel ilkeler belirlenirken bunları günümüze yansımaları nasıl olmalı ve bunları nasıl okumalıyız ve hangi argümanları kullanmalıyız ki daha başarılı sonuçlar elde edilsin.

Araştırma temel iki başlık altında toplanacaktır: Bunlardan biri "Davetçide Eylemsel Ahlâkî Özellikler"; ikincisi ise "Davetçide Sözel Ahlâkî Özellikler"dir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Dâvet, Ahlak, üslûb, âyet, hadis.

Hız. Peygamber'in (S.A.V.) Örnek Ahlakı Özelinde Uyumlu Kişilik

Dr. Öğretim Üyesi Serkan ÇELİKAN

Hız. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'ân-ı Kerim'in talim ettiği ahlak nizamının canlı ve pratik bir örneği olduğu malumdur. Hız. Âişe'ye Rasûlullah'ın ahlakı sorulduğunda “Siz Kur'ân okumuyor musunuz? Onun ahlâkı Kur'ân idi.” şeklinde verdiği cevap bu hususta oldukça açıktır. Bazı rivayetlerde Hız. Âişe'nin “Şüphesiz sen büyük bir ahlâka sahipsin.” âyetini okuduğu da yer alır ki bu onun Rasûlullah'ın ahlakının kaynağıyla ilgili tespitini Kur'ân âyetiyle temellendirme çabasını göstermesi bakımından önemlidir.

Rasûlullah, Kur'ân'ın öngördüğü bütün ahlakî özellikleri kuşkusuz en ideal bir şekilde pratize etmiştir. Fakat kanaatimizce onun sahip olduğu birçok ahlakî erdem içerisinde “çevresindeki insanlarla ilişkilerinde her zaman olumlu ve yapıcı bir tutum sergilemesi” şeklinde tanımlanabilecek uyumlu kişiliği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim hadis kaynaklarında Hız. Peygamber'den bir şey istenildiğinde kesinlikle hayır demediğini, toplumdaki en alt statüdeki insanların dahi isteğine olumlu cevap verdiğini, en basit hediyeleri dahi kabul ettiğini ve herkesin davetine icabet ettiğini gösteren birçok rivayet bulunmaktadır. Hız. Peygamber'in uyumlu kişiliğinin göstergesi olarak belirlediğimiz bu özellikler onun tevazuu, cömertliği, şefkatli ve merhametli tabiatıyla da doğrudan ilişkili olup adeta bunların toplamı mahiyetindedir.

Rasûlullah'ın (s.a.v.) mevzu bahis olan erdemi, Kur'ân-ı Kerim'den beslenmesi yanında kanaatimizce onun cibillî yönüyle de ilgilidir. Bu noktada Hız. Peygamber ilk âyetlerle Hira mağarasından döndüğünde ve yaşadığı tecrübeyi anlattığında Hız. Hatice'nin (r.a.) söylediği sözler oldukça dikkat çekicidir. Rasûlullah'ın nübüvvetten önceki şahsiyetini tasvir eden bu sözler “Hayır! Allah'a yemin ederim ki o seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabalık bağlarını gözetirsin, âcizlerin yükünü taşırsın, yoksula kazandırırısın, misafiri ağırlarsın, hak yolunda meydana gelen sıkıntılarda insanlara yardım edersin.” şeklindedir. Hız. Peygamber'in söz konusu ahlakî erdemini son derece veciz bir şekilde ortaya koyan bu ifadeler İslâm öncesi dönemi anlatması bakımından mezkûr hasletlerin onda yaratılış özelliği olarak bulunduğu hususunda önemli bir göstergedir.

Hız. Peygamber'in mevzu bahis olan ahlakî özelliğinin, çağımız insanı için oldukça büyük değer taşıdığı da ifade edilmelidir. Nitekim modernitenin ürettiği benmerkezci tutum insanı yalnızlaştırmış ve yalnızlaşan insan neticede kendi huzurunu ve mutluluğunu kaybettiği gibi başkaları için de huzur ve mutluluk kaynağı olamamıştır. Günümüzde bireysel ve toplumsal birçok problemin temelinde insanî ilişkilerin, çıkar ve menfaate dayalı hazcı yaklaşımlar çerçevesinde şekillenmesinin bulunduğu da her zaman görülmektedir.

Mezkûr sorunlar kanaatimizce, Kur'ân-ı Kerim'de inananlar için güzel bir örnek olarak tanımlanan Hız. Peygamber'in bütün ahlakî erdemleri yanında özellikle çalışma konumuz olan erdeminin toplumsal ahlak haline gelmesiyle çözüme kavuşabilecektir. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in anlatıldığı veya genel olarak dinî tedrisat ve eğitimin yapıldığı her platformda onun söz konusu özellikleri üzerinde bilhassa durulmalıdır. Daha da önemlisi tıpkı Rasûlullah'ın yaptığı gibi onun üstün ahlakını pratize edecek şahsiyetli nesiller yetiştirmektir. Nitekim toplumların ahlakî değişimleri/dönüşümleri üzerinde rol modellerin yaptığı etki gayet açıktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Uyumlu Kişilik, Rivayet, Rol Model, Modernite.

Harmonious Personality Specific to the Exemplary Morality of the Prophet (saw)

It is well-known that the Prophet (SAW) is a vivid and practical example of the moral order instructed by the Quran. The answer of Aisha (RA) in the form of *“Have you not read the Quran? Verily, the character of the Prophet of Allah was the Quran.”*, when asked about the morality of Rasūlallāh, is quite clear on this matter. In some riwayat, it is also mentioned that Aisha read the verse *“And indeed, you are of a great moral character.”* This is important in terms of displaying her effort to base her determination of the source of the Prophet's morality on the verse of the Quran.

Rasūlallāh practiced all the moral characteristics commanded by the Quran, undoubtedly in the most ideal way. However, in our opinion, his harmonious personality, which can be defined as "always having a positive and constructive attitude in his relations with the people around him", among many of his moral virtues is quite remarkable. Indeed, there are many riwayat in the hadith sources accounting that the Prophet did not utter "no" when asked for something, that he responded positively even to the wishes of those of the lowest status, accepted even the simplest of gifts, and responded to everyone's invitation. These characteristics, which we have determined as the indicators of the Prophet's harmonious personality, are directly related to his humility, generosity, and compassionate and merciful nature, and are almost the sum of them.

In our opinion, the virtue of Rasūlallāh (SAW) is not only nourished by the Quran, but also stems from his own nature. At this point, the words of Khadija (RA), when Rasūlallāh returned from the cave of Hira' and described his experience with the first verses, are quite striking. Her phrase that describes the personality of Rasūlallāh before the prophethood is *“Never! By Allah, Allah will never disgrace you. You keep good relations with your kith and kin, help the poor and the destitute, serve your guests generously and assist the deserving calamity-afflicted ones.”* These words, which reveal the moral virtue of the Prophet in a very succinct way, are an important indication that the aforementioned qualities were inherent in him even when in the pre-Islamic period.

It should also be stated that the moral character of the Prophet is of great value for modern people. As a matter of fact, the self-centered attitude produced by modernity has made people lonely and people who become lonely have lost their peace and happiness as a result, and they have not been a source of peace and happiness for others either. Today, it is apparent that the basis of many individual and social problems is the formation of human relations within the framework of hedonistic approaches based on interest.

In our opinion, the aforementioned problems can be solved by the morality of the Prophet, which is defined as a good example for believers in the Holy Quran and is the subject of this study, becoming the societal morality. Therefore, on every platform where Rasūlallāh is mentioned or where religious education or education-in-general is carried out, particular emphasis should be placed on his aforementioned features. What is even more important is to raise generations who have the personality to practice the superior morality of the Messenger of Allah. Indeed, the impact of role models on the moral changes/transformations of societies is quite evident.

Keywords: Morality, Harmonious Personality, Riwayat, Role Model, Modernity.

Hadisler Bağlamında Ahlak Öğretileri: Dürüstlük Örneğinin Gençliğe Yansımaları

Meryem BASUĞUY - Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK

İslam dünyasında Hz. Peygamber'den aktarılan ve büyük bir miras olarak kabul edilen hadisler, örnek bir yaşamın prototipi formunda görülürken Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci ana kaynak kabul edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de insan hayatına dair her konunun detaylı bir biçimde yer almadığı, hadislerin ise daha fazla konuyu detaylı bir biçimde içerdiği bilinmektedir. Bu anlamda hadislerin birçok konuya açıklık getirdiğini söylemek mümkündür. Hadislerin diğer birçok konu gibi ahlak konusu ile ilgili de kapsamlı bir külliyatı barındırdığı görülmektedir. Bu bağlamda hadisler ahlaki değerleri aks ettiren bir takım ahlaki öğretiler ortaya koymuştur. Ahlak öğretileri barındıran hadislerin temel insani değerler olarak kabul edilen birçok ilkeyi ihtiva ettiği söylenebilir. Hadislerde iyilik, iyi niyet, güvenilirlik, yalan söylememe, saygı, diğerkâmlık, hoşgörü, dayanışma, adalet, merhamet, yardımlaşma, doğruluk ve dürüstlük gibi birçok değere dair teşvik edici söylemlere rastlanmak mümkündür. Söz konusu değerlerden dürüstlük öğretisi ise birçok hadiste ana tema olarak ön plana çıkmıştır. Bu araştırmaya hadislerde sıklıkla bahsi geçen dürüstlük ahlaki öğretisinin incelenmesi ve bahis konusu olan hadisler bağlamında gençlerin dürüstlük ile ilgili bilgi düzeyleri, bu bilgilerinin günlük yaşamdaki tezahürüne açıklık getirebilmek amacıyla gerek duyulmuştur. Araştırma, birçok hadiste yer alan ve önemsenen dürüstlük ahlaki öğretisi ile ilgili gençlerin bilgilerini ortaya koymayı ve bu bilgilerin günlük yaşama yani uygulamaya nasıl bir yansımalarının olduğunu belirlemeyi hedeflemektedir. Araştırmada, dürüstlük temasını içeren sahih hadis-i şerifler baz alınarak içerik analizi yapılması planlanmaktadır. Bu bağlamda gençlerle görüşmeler gerçekleştirilerek bu hadislerin gençlere yansımaları irdelenmeye çalışılacaktır. Araştırma, genellemeler sunmayı var olan bir olguyu derinlemesine inceleyeceğinden ötürü nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desende çalışılması uygun görülmüştür. Araştırmada veri toplama aracı olarak doküman incelemesi ve görüşme kullanılırken, veri analiz yöntemi olarak ise içerik analizi kullanılacaktır. Araştırmada amaçlı bir örneklem seçilmiş olup konu genç ilahiyat öğrencileri ile sınırlı olacaktır. Bu doğrultuda genç yaş aralığı olarak kabul edilen 18-24 yaş skalasına tabi olunacaktır. Bu nedenle de araştırmanın ortaya koyacağı değerlendirmelerin sınırlılık taşıdığını belirtmek yerinde olacaktır. Ahlaki öğretiler içeren hadisler bağlamında dürüstlük temasının incelenip bu temadan yola çıkılarak dürüstlük ile ilgili gençlerin bilgi düzeyi ve bu bilginin uygulamaya yansımaları ile ilgili olarak herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu araştırmanın alandaki söz konusu boşluğu doldurması temenni edilmektedir. Konuyla ilgili olarak herhangi bir çalışma bulunmaması sebebiyle konunun özgünlük değeri vardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Din Sosyolojisi, Dürüstlük, Ahlak, Ahlak Öğretileri.

Moral Teachings in the Context of Hadiths: Reflections of the Honesty on Youth

The hadiths transferred from the Prophet and accepted as a great legacy were regarded as the prototype of an exemplary life and were accepted as the second main source after the Quran in the Islamic World. Although not every subject about human life is included in the Quran in detail, the hadiths include more subjects in detail. Therefore, it is possible to say that the hadiths clarify many issues. It is seen that the hadiths contain a comprehensive corpus of morality, just like other subjects. In this context, while the hadiths reflect moral values, they also reveal a number of moral teachings. It can be said that the hadiths that contain moral teachings contain many principles that are accepted as basic human values. There are encouraging discourses in the hadiths about many moral values such as goodness, goodwill, reliability, non-lying, respect, altruism, tolerance, justice, compassion, solidarity, righteousness and honesty. Among these values, honesty comes to the fore as the main theme in many hadiths. This research was needed to examine the moral doctrine of honesty, which is extensively covered in hadiths. In addition, this research is needed in order to clarify the knowledge level of young people about honesty and the reflections of this information in the daily life in the context of these hadiths. The research aims to reveal the knowledge of young people about the moral doctrine of honesty in the hadiths and to determine how this information is reflected in daily life. In the research, content analysis is planned based on sahih hadiths that contain the theme of honesty. In this context, interviews will be held with young people and the reflections of these hadiths on young people will be examined. Since the study does not present generalizations and will examine an existing phenomenon in depth, it has been deemed appropriate to study in a phenomenological pattern, one of the qualitative research methods. Document analysis and interview will be used as data collection tools in the research, while content analysis will be used as data analysis method. A purposeful sample was chosen in the study, the subject will be limited to young theology students and will be subject to the 18-24 age scale, which is accepted as the young age range. Therefore, it would be appropriate to state that the evaluations to be revealed by the research are limited. There is no study on the level of knowledge of young people about honesty and the reflection of this knowledge in practice, by examining the theme of honesty in the context of hadiths that contain moral teachings. It is hoped that this research will fill this gap in the field. Since there is no study on the subject, the subject has an originality value.

Keywords: Hadith, Sociology of Religion, Honesty, Morality, Moral Teachings.

Ahlâk Merkezli Şahsiyet İnşasında Hadîslerin Rolü
-El-Edebü'l-Müfred Bağlamında Bir İnceleme-

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AYDEMİR

Her bir peygamberin aynı kaynaktan beslenmesi sebebiyle aralarında inanç esasları yönünden var olan bütünlük gibi ahlâk alanında da amaç ve kapsam birliğinden söz etmek mümkündür. İlahî dinlerde var olan bu görüşe paralel olarak insanlık tarihi boyunca ahlâkî meseleler ve bunlara bağlı olarak yaşananlar arasında şekil yönünden bazı farklılıklar olmakla birlikte mahiyet açısından daha fazla benzerlik gösterdiği kabul edilmektedir. İslâm dininin ana hedefleri doğrultusunda Allah Rasûlü de mekârim-i ahlâk olarak ifade buyurduğu en güzel ahlâkî vasıfların insan ve toplumu süslemesi, Müslümanın huy ve tabiatına yerleşerek bütünlüyci bir parçası olması ve sonraki nesillere tevarüs ederek kalıcı olması yolunda ümmetine rehberlik yapmıştır. Yine ahlâk sahibi şeklinde bir niteleme için ahlâka dair gerekliliklerin küllî olarak hayata geçirilmesi karşılığında ifadesi imkân dâhilinde olan bir durumun cüzi yaklaşımlar yoluyla kullanımının yeterli olamayacağını tespit edebilmek için üsve-i hasene ve numûne-i imtisâl olan Hz. Peygamber'in ahlâka yaklaşımını bir bütün olarak görmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı insanlığın ahlâkî çöküş yaşadığı dönemlerde daha fazla gündeme gelen bu yüce değerlerin tamamlayıcısı konumunda bulunan nebevî ahlâkın temel ilkelerini tespit etmek, bu ana esasları ön plana çıkarmak ve onları insanlığın dikkatine sunabilmek büyük bir önem arz etmektedir.

Mütekaddim ve müteahhir bazı âlimler *Hadîs ve Ahlâk Edebiyatı* alanında Hz. Peygamber'in ahlâkî özelliklerini pek çok eserde kaleme alarak İslâm kültüründe önemli bir literatürün oluşmasına katkı sağlamışlardır. Bunlardan biri de hadîs alanında mümtaz bir konumu olan Buhârî'nin ahlâk hadîslerini derlediği *el-Edebü'l-müfred* adlı eseridir. Edep ve ahlâk alanında İslâm toplumu için başucu kaynaklarından biri kabul edilen bu kitap, ilmî bir yapıt olmasının ötesinde insanların hayatla irtibat kurmasını sağlayan bir eser olarak ön plana çıkmaktadır. Nebevî kaynaklı bilgi ile beşerî hayat arasında bu ilgi ve uyum yakalandığında yaşamı anlamlandırma imkânı elbette daha kolay olacaktır. Böylece Müslümanlar için yaşayan Kur'ân ve en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in rol modelliği ile kişisel özelliklere bağlı var olan ahlâkî değerlere yaklaşım, onları benimseme ve hayata geçirme gibi farklılıkların asgarî seviyeye düşürülmesi de mümkün olacaktır. Çünkü insan, Allah Rasûlü'nün güzel ahlâkını bilmesi ve tanınması neticesinde sünnete uygun ahlâkî davranışlar sergileyecek, bu durum insana zamanla içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevreyi etkileme ve yönlendirme fırsatı da sunacaktır. Bu bağlamda Buhârî'nin ahlâkî konulara dair derlediği *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde yer alan hadîslerden hareketle kişilik inşasında hadîslerin rolü incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Ahlâk, Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, Şahsiyet.

***The Role of the Ḥadīths in the Construction of Moral Personality
-An Analysis Within the Context of al-Adabu'l-Mufrad -***

It sounds possible to mention the purpose and scope union within the field of ethics; similarly, there already exists belief principles union among prophets as each of them is fed by the same source. In conjunction with this view provided by divine religious, it is simply accepted that throughout the history of humanity, as for ethical issues and associated experiences, there are more resemblances in terms of scope despite some differences about form. In compliance with the basic aims of Islam, the Rasul guided his ummah in the process of adorning individuals and communities with the greatest moral characteristics which he called mekârim-i ahlâk, letting them get established in the personality traits of Muslims and become an indispensable part of them and enabling these characteristics to be permanent by passing over next generations. It seems to be of great significance to view holistically how the Prophet who is a good example “good example (usvah ḥasene)” and a role model “numûne-i imtişâl” approaches the ethics in order to ascertain that for a description such as “with a moral sense”, any situation that is to be fully explained if all necessities regarding the ethics are implemented will not be referenced satisfactorily through individual approaches. For this reason, it is of great significance to determine the basic principles of prophecy ethics which are essentially complementary to that of these high values becoming a hot topic more during times of ethical collapse, and bring them to the forefront of public attention.

Some muteqaddim and mutaakhhir scholars have contributed to the formation of an important literature in Islamic culture by penning moral traits of the Prophet in many works within the field of Ḥadīth and Ethic literature. One of them is al-Adabu'l-mufrad by Bukhârî in which he compiled the ḥadīths related to ethics and it has a special position in the field of Ḥadīth. One of the reference books for Islamic communities within the fields of ethics and morality, this work, along with being far beyond an academic source, comes to the forefront as it enables individuals to gain an insight into life. Once this interest and harmony is realized between prophecy-based knowledge and human life, an opportunity to interpret life will necessarily be more straightforward. Therefore, thanks to the Prophet's being a role model for Muslims who regard him as the best example and the live Quran, differences such as an approach to moral values that exist in accordance with personal traits, adopting and realizing them will be lowered to a minimum level. Since, individuals will demonstrate moral behaviours that are in accordance with the sunnah as a consequence of that they know the Rasul's personal morality. This situation will also provide individuals with opportunities to impact and guide the socio-cultural environment they live in as time goes by. In this context, the role of the ḥadīths in the construction of personality will be analysed by means of the Ḥadīths included in the work of Bukhârî entitled al-Adabu'l-mufrad in which he compiled the ones related to ethics.

Keywords: Ḥadīth, Ethics, Bukhârî, al-Adabu'l-mufrad, Personality.

Evrensel Bir Budist Ahlak Sisteminden Söz Edilebilir Mi?
Pancasila Bağlamında Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Hammet ARSLAN

Budizm, ahlaki ilkelere yaptığı vurguyla tanınan bir dindir. Budist kutsal metinlerinin orijinal dili Palicede *pancasila* “beş ahlaki ilke” anlamına gelir. Beş temel ilke, MÖ altıncı yüzyılda Hindistan'ın dini ortamında oldukça yaygın bir anlayıştı. “Budizm'e inanan bütün herkesin uyması ve takip etmesi gereken temel etik kurallar” olarak tanımlanan beş ilke, Budizm'de hem din adamları sınıfı hem de onların dışındaki insanlar için en önemli ahlak sistemini oluşturur. Beş temel ilke, canlıları öldürmekten, çalmaktan, uygun olmayan cinsel ilişkiden, yalan söylemekten ve sarhoş olmaktan kaçınmayı ihtiva eder. Beş ilkenin temeli ve ilk olanı *ahimsa*, hiçbir canlıya fiili, sözel, hatta düşünsel olarak zarar vermemektir. İkinci ilke, hiçbir koşulda başkasına ait olan bir eşyayı almamayı önerir. Üçüncü ilke, hiçbir şekilde eşin veya hayat arkadaşının aldatılmaması anlamına gelir. Modern bilim adamları bu ilkeyi tanımlamak için “cinsel sorumluluk” ve “uzun süreli bir ilişki için birbirine söz verme” gibi ifadeler kullanmıştır. Dördüncü ilke, yalan söylemenin yanı sıra art niyetli, kaba, boş, imalı konuşmama ve dedikodu yapmamayı içerir. Beşinci ilke alkol, uyuşturucu veya diğer yollarla zehirlenmeyi yasaklar. Budist öğretisi dikkate alındığında, beş temel ilke bireyin aydınlanma yolunda ilerlemesi için zihinsel ve karakter olarak geliştirmesine katkı sağlamayı amaçlar. Budizm'in ilk dönemlerinde beş ilke, istenmeyen eğilimleri ortadan kaldırmak ve böylece aydınlanmaya ulaşılması sürecinde zihinsel, fiziksel ve spiritüel olarak arındırmak için bir kısıtlama veya frenleme etiği olarak kabul edilmiştir. Beş ilke, hem dindarların hem de manastır hayatını tercih eden keşişlerin uyması gereken kuralların genel olarak temelini oluşturur. Budist ahlakındaki temel rolleri itibarıyla, diğer dinlerdeki ahlaki emirlerle veya Konfüçyüsçülüğün ahlak kuralları ile karşılaştırılmışlardır. Bu bildirimizde, Budist ahlak ilkelerinin evrenselliğini ve çevrenin, tabiatın, denizlerin, hayvanların ve diğer canlıların korunması bağlamında etkilerini tartışacağız.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Ahlak, Pancasila, Beş İlke.

Can We Speak of a Universal Buddhist Moral System? An Evaluation in the Context of Pancasila

Buddhism is a religion known for its emphasis on moral principles. In the original language of the Buddhist scriptures, Pali, *pancasila* means “five moral principles”. The five fundamental principles were quite common in India's religious setting in the sixth century BC. The five principles defined as “the basic ethical rules that all believers in Buddhism should obey and follow”. They constitute the most important moral system in Buddhism for both the *bikkhus* (monks and nuns) and the people outside them. The five basic principles include avoiding killing, stealing, inappropriate sexual intercourse, lying and being drunk. *Ahimsa*, which is the basis and the first of the five principles, is not to harm any living creature verbally, by action or even intellectually. The second principle suggests that under no circumstances should you get an item that belongs to someone else. The third principle means that spouse or partner should not be deceived in any way. Modern scientists have used expressions such as “sexual responsibility” and “promise to each other for a long-term relationship” to describe this principle. The fourth principle, in addition to lying, includes not speaking abusively, rudely, vainly, implicitly, or gossiping. The fifth principle prohibits poisoning by alcohol, drugs, or other means. Considering the Buddhist teaching, five basic principles aim to contribute to the mental and character development of the individual in order to progress on the path of enlightenment. In the early stages of Buddhism, the five principles were adopted as an ethic of restraint in order to eliminate unwanted inclinations and thus purify mentally, physically and spiritually in the process of attaining enlightenment. The five principles form the general basis of the rules to be obeyed by both religious and monks who prefer monastic life. They have been compared to the moral precepts of other religions or the moral code of Confucianism in terms of their essential role in Buddhist morality. In this paper, we will discuss the universality of Buddhist moral principles and their impact on the protection of the environment, nature, seas, animals and other living things.

Keywords: Buddhism, Morality, Pancasila, Five Principles

Rönesans Ütopyalarından 20. Yüzyıl Distopyalarına: Ahlak-Teknoloji-Toplum İlişkilerinin Kurgusu Nasıl Değişti?

Dr. Öğretim Üyesi Tuba Nur UMUT

Ortaçağ'ın sonu ile başlayan paradigma değişimleri birçok alanda olduğu gibi bilimde de hem içerik hem de yöntem açısından köklü değişikliklere sebebiyet vermiştir. Kadim ve klasik dönemin bilginin amacına, anlamına ve kullanımına ilişkin dünya görüşünden farklı bir tasavvur Rönesans düşünürlerinin ideallerine ve dolayısıyla dönemin ütopyalarına yansımıştır. Gerek Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde (1602) gerekse Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde (1627) teori ve pratiğin yarar için bir araya getirildiği ve teknolojiye önemli bir misyon yüklendiği görülmektedir. Dönemin ütopyalarında teknolojinin kullanımı yoluyla dünyayı manipüle etme ile toplumun refahı ve ahlaki gelişim arasında olumlu bir korelasyon olduğu düşüncesi yer bulmaktadır. Söz konusu eserlere yansıdığı şekliyle bilim dediğimiz etkinlik tabiatı itibariyle teknolojik görülmekte ve yeni yaklaşıma dair ilerlemeci ve iyimser bir gelecek tasavvuru sunulmaktadır. Ancak bu tasavvur teknolojik gelişmeleri temin etse de ahlaka ve toplumsal düzene taalluk eden hususlarda beklenen etkiyi oluşturmamıştır. Başlangıcını 18. ve 19. Yüzyıla kadar götürebileceğimiz; fakat dünya savaşlarıyla birlikte yaygınlaşan, iyimserliğin sonu olarak niteleyebileceğimiz eleştirel görüşler 20.yüzyılın ilk yarısında literatürde sıklıkla yer bulmaya başlamıştır. Nitekim dönemin distopyaları, Rönesans döneminde ortaya konulan paradigmanın, bireysel ve toplumsal açıdan yaşamı iyi kılacak kendinde yeterli bir kaynağa sahip olmadığını ifşa eden eserler olarak görülebilir. Hususen Zamyatin'in *Biz*'i (1920), Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı (1932) ve Orwell'in *1984*'ü (1947) ele aldıkları başka hususlar yanında, teknolojik ürünlerin ahlaki ve toplumsal açıdan sebep olduğu ve olacağı muhtemel sorunlara da işaret etmektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan tektipleşme ve özgürlüğün ihlali, hakikatin tahrifi, yabancılaşma, otantik olanın yitimi, insanın bir nicelik olarak addedilmesi, adil olmayan bir toplumun doğması, metinlerde dikkat çekilen sorunlardan bazılarıdır. Bu çalışma, yeni paradigmanın ortaya çıkış sürecinde ortaya konulan ütöpik örnekleri ve geldiği/geleceği yer itibariyle sonuçlarına dikkat çeken distöpik örnekleri konu edinecektir. Çalışmada söz konusu metinler analiz edilerek teknoloji, ahlak ve toplum arasında kurulan ilişkilere odaklanılacak; ele alınan ilişkilerin kurgulanmasındaki farklılıklar, farklılıkların altında yatan felsefi zemine de dikkat çekilerek ortaya konacaktır. Ayrıca ütopya ve distopyalar bağlamında yer bulan meselelerin, günümüzde teknolojiye dair felsefi değerlendirmelerde karşılık bulduğu *teknolojik determinizm*, *biyopolitika*, *gözetleme teknolojileri* gibi kavramsallaştırmalara işaret edilecektir. Ele alınan mesele hem tarihsel dönüşümü hem de günümüzde teknoloji ile ilişkili ahlaki sorunları çözümlenmede alana katkı sunabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ütopya, distopya, teknoloji felsefesi, ahlaki problemler.

From Renaissance Utopias to 20th-Century Dystopias: How the Fiction of Relations Among Morality, Technology, and Society Changed?

The paradigm shifts that started with the end of the Middle Ages led to radical changes in science, both in terms of its content and method. A different perspective from the worldview of the ancient and classical period regarding the purpose, meaning and use of knowledge was reflected in the ideals of Renaissance thinkers and thus in the utopias of the period. For example, in Campanella's *The City of Sun* (1602) and Bacon's *New Atlantis* (1627), theory and practice were brought together for its usefulness and technology was assigned an important mission. In the utopias of the period, the idea that there is a positive correlation between manipulating the world through technology and the well-being of society and moral development has been found. Science, as reflected in these works, is seen as technological. Besides, a progressive and optimistic vision of the future is presented in these texts. However, although this conception provided advances in technology, it did not have the expected impact on issues related to morality and social order. As a matter of fact, critical views reflecting the end of optimism became widespread in the first half of the 20th-century. In this context, 20th-century dystopias can be seen as works that reveal that the paradigm put forward in the Renaissance did not have sufficient resources in itself to make life good at the individual and social level. Especially Zamyatin's *We* (1920), Huxley's *Brave New World* (1932) and, Orwell's *1984* (1947) pointed to the possible moral and social problems posed by technologies. The violation of freedom as a result of standardization, distortion of truth, alienation, loss of authenticity, the emergence of an unfair society are some problems highlighted in these texts. This study will focus on the utopian texts written during the emergence of the new paradigm and the dystopian texts that draw attention to the current and possible consequences of the paradigm. These texts will be analyzed by focusing on the relations among technology, morality, and society. The differences in the construction of the relations will be revealed by drawing attention to the underlying philosophical grounds of the differences. In addition, it will be pointed out to conceptualizations such as *technological determinism*, *bio-politics*, and *surveillance technologies*, in which the issues in utopias and dystopias are reflected in today's philosophical evaluations of technology. This study will contribute to the field both in understanding the historical transformation and in analyzing the moral problems associated with today's technology.

Keywords: Utopia, Dystopia, the philosophy of technology, moral problems.

XV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Arnavutluk'unda Hıristiyan Din Adamlarında Ahlâkî Sorunlar

Dr. Öğr. Üyesi İlır RRUGA

Özet

Arnavutlar, Osmanlı Devleti için her zaman ayrı bir öneme sahip olmuştur. Arnavutların ve Osmanlıların beş asırdan (1385-1912) fazla süren birlik ve beraberlik içerisinde yaşamasının bir sonucu olarak Arnavutların ekseriyeti İslâm dinini benimsemiştir. İslâm dininin benimsenmesi konusu uzun yıllar içerisinde ve yavaş ama devamlı bir yükseliş (Arnavutluk'ta %70-75 ve Kosova'da %95 civarında) içerisinde olan bir durum arz etmektedir. Bu durum tarih içerisinde yazar ve araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bundan hareketle objektif ve sübjektif bir bakış açısıyla farklı çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmaların büyük bir çoğunluğu Osmanlılar'ın Arnavutlar'a bu dini, değişik baskı ve zorlamalar yoluyla empoze ettiği şeklinde bir yaklaşımı içermektedir. Fakat cesaret ve kararlılığı ile bilinen Arnavutlara baskı ve zorlama ile bir inancın empoze edilemeyeceği bir gerçektir. Arnavut halkının İslâm dinini kendi rıza ve istekleri doğrultusunda benimsemesine sebep teşkil eden iki ana unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri, İslâm dininin cazibeliğinin yanında Osmanlıların başarılı istimâlet ve İslamlaştırma politikalarının etkileridir. İkinci unsur ise Arnavutluk'taki Hıristiyanların söz konusu dönemdeki içyapısı ve halka yönelik bazı uygulamalarıdır. Bu konuda Hıristiyan din adamlarının ahlaka aykırı davranışları, uygulamaları, bazı bölgelerin dini hizmetten 40-50 yıl boyunca yoksun kalması, eğitimsizlik ve benzeri nedenler de bu duruma etki eden faktörlerdendir. İşte bu çalışmada ele alınan konu Hıristiyan din adamlarının XV-XVII. yüzyıllar arasında görülen ahlâkî zaafiyetleri, aykırı davranışları ve benzeri uygulamalarıdır. Çalışma objektif bir yaklaşımla yerli ve yabancı arşiv belgeleri ışığında ele alınmıştır. Çalışmada Dinler Tarihi'nin önemli metotları arasında yer alan *tarihsel*, *karşılaştırma*, *nitelendirme* ve *hermeneutik* vb. metotlar kullanılarak gerçeklerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Ahlâkî Problemler, Hıristiyan, Din Adamı, Arnavut, Osmanlı.

Moral Problems of Christian Clergy in the Centuries XV-XVII. in Ottoman Albania**Abstract**

Albanians during the Ottoman State have always had a special importance. Roughly more than five centuries (1385-1912) of living together Albanians and Ottomans enjoyed unity and solidarity, as result of which the majority of Albanians adopted the religion of Islam. The adoption of Islam throughout these centuries, it has been in a slow but steady rise (70-75% in Albania and 95% in Kosovo). Throughout history this situation has attracted the attention of writers and researchers. Based on this, different studies have been put forward with an objective and subjective point of view. The majority of these studies supports the approach that the Ottomans through various pressures and coercions imposed their religion on the Albanians. However, it is a fact that a belief cannot be imposed by pressure and coercion on Albanians, who are known for their courage and determination. There are two main factors that cause the Albanian people to adopt the religion of Islam in line with their own consent and wishes. One of them is the attractiveness of the religion of Islam besides the successful use of the Ottomans effective Islamization policies. The second element during those times the internal structure of the Christians in Albania and some of their practices towards the people. In this regard, the neglective behavior and practices of the Christian clergy, the deprivation of religious services for 40-50 years in some regions, lack of education and similar reasons are among the factors affecting this situation. The subject discussed in this research is the XV-XVII centuries of the Christian clergy, and centuries long moral declining and the unconventional behaviors and similar practices seen among the clergy. The study has been handled with an objective approach in the light of domestic and foreign archive documents. In the study, the important methods of the *History of Religions* such as *historical, comparison, characterization and hermeneutic* and similar methods which are used with the aim to reveal the truth.

Keywords: Morality, Moral Problems, Christian, Religious Man/Cleric, Albanian, Ottoman

**Kadızzade-Sivasilerin Birbirlerini Katletmeleri Bağlamında Mizanü'l-Hak Eserinin Yazılmasının
Din-Ahlak Bağlamında Değeri**

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ
Nazlı KARABULUT

Bu bildirimizde öncelikle Katip Çelebi dönemi fakihlerin mücadelesi sonucu meydana gelen Kadızzadeliler ile Sivasiler adlı iki fanatik gruplaşmanın tarihsel arka planını Din-Ahlak ekseninde aktarmak istiyoruz.

Çok basit meseleler üzerinden birbirini boğazlamaya ve Sultan Ahmet meydanından Çemberlitaş'a kadar sokakların cesetlerle dolması sonucuna kadar varan meseleler nelerdir? Bunlar dinin emri midir? Emriyse bunun sonucu bu kadar Müslüman kanı dökmek dinin emrettiği ahlaki tavsiyelerde var mıdır?

“Fıravun'un imanı, kahvenin caizliği, Yezide lanet olayı, kabir ziyareti, teğanninin caizliği” gibi konular üzerinden iki grubun birbirini boğazlaması ve sonuçta devletin bu konular konusunda ortayolu bulan bir tavır içine girmesi gerekiyordu.

İşte bu görevi o dönemin mümtaz bilgin ve tarihçisi Katip Çelebi üstlendi. Bu iki fanatik grubun görüşlerini “Mizanü'l - Hakk Fi İhtiyari'l-Ehakk” adlı eserini yazarak teker teker izah etti ve bu tür meselelerden yorulmuş olan Osmanlı toplumunu rahatlattı.

Çalışmamızda Din-Ahlak dengesi bağlamında bu örnek üzerinden bazı temel bilgiler ve yorumlar sunacağız.

II. Meşrutiyet Dönemi Sonrası “Ahlâk-ı Dinî” Türü Eserlerin Tahlili

Dr. Öğretim Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ

Osmanlı Devleti’nde anayasal düzene geçişte önemli bir aşama olan II. Meşrutiyet Dönemi’nin başlamasıyla birlikte yönetim anlayışında değişikliğe gidilmiştir. Yeni bir yönetim anlayışının beraberinde çeşitli siyasî, fikrî ve edebî akımları ortaya çıkarması yayın dünyasının da hareketlenmesine vesile olmuştur. Bu minval üzere II. Meşrutiyet Dönemi’nde özellikle ahlâk alanı ile ilgili hem ders kitabı hem de telif türü eserlerin de arttığı görülmektedir. Dönemin ibtidaiye, rüşdiye, idadiye ve sultaniye mekteplerinin her kademesinde ahlâk eğitiminin verildiği de göz önünde bulundurulduğunda bu alana ilişkin eserlerin sayısı bir hayli fazladır. Mekteplerde okutulan ahlâk eserleri, müstakil “ahlâk” başlığında kitaplar şeklinde basıldığı gibi vatandaşlık eğitiminin ve yeni yönetim biçiminin esaslarının anlatıldığı “malumat-ı medeniye ve ahlâk” başlığında da basılmıştır. İkinci tür eserlerin okutulduğu derslerde vatandaşlık eğitimi ve ahlâk bir aradadır. Mekteplerde okutulan ahlâk kitapları, yeni yönetim anlayışının hedeflediği yeni tip insanın özelliklerinin ne olacağına dair fikir vermektedir. Vazife bilincini ön planda tutan, pragmatik bir tutumu önceleyen, yapması gerekenleri insanlık namına yerine getiren, devletin yeni oluşan düzenini benimseyen bir ahlâk yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bunlarında yanında dönemde yayımlanan birçok ahlâk kitabının içeriğine bakıldığında dinî ya da islâmî olandan özellikle arındırıldığı; bunların yerine ise özellikle seküler olanın ikâme edildiği bir manzara ile karşılaşılıyor. Bütün bunlara bir tepki olarak bu dönemde ortaya yeni bir ahlâk eseri türünün çıktığı görülmektedir. Bu tür eserlerin telif sebebinin açıklandığı bölümde tepkiler açıkça belirtilmektedir. Genelde “din” kelimesiyle birlikte ele alınarak “Ahlâk-ı Dinî” şeklinde isimlendirilen bu türler eserler çalışmamızın da konusunu oluşturmaktadır. Ahlâk-ı Dinî türü eserleri incelemedeki amacımız II. Meşrutiyet Dönemi’nin oluşturmaya çalıştığı ahlâk algısının karşısına ne tür bir içerikle çıktığını ortaya koymaktır. Çalışmada izlenen yöntemde, nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yolu esas alınmıştır. Çalışmanın hedefleri kapsamında öncelikli olarak literatürde Ahlâk-ı Dinî türü eserlerden üç adet belirlenmiştir. İkinci olarak bu eserlerin içerik analizi yapılarak terkipteki “dinî” kavramıyla “ahlâk” kavramı arasında nasıl bir ilişki kurulduğu tespiti edilecektir. Üçüncü olarak II. Meşrutiyet Dönemi’nde mekteplerde okutulan ahlâk kitaplarından seçilenlerin içeriği ile Ahlâk-ı Dinî eserlerinin içeriği mukayese edilecektir. Ahlâk-ı Dinî türü eserlerin ayrıntılı bir şekilde içeriğinin ortaya konulmasıyla, günümüzdeki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin içeriği üzerinde yapılan tartışmalara ve ahlâk derslerinin içeriğini geliştirmeye yönelik çabalara fikrî bir katkı sunulması umulmaktadır.

Anahtar kelimeler: II. Meşrutiyet Dönemi, Ahlâk Eğitimi, Ahlâk Dersleri, Ahlâk-ı Dinî.

Analysis of "Religious Moral" Type of Works After the Second Constitutional Period

With the beginning of the Second Constitutional Period, which was an important stage in the transition to the constitutional order in the Ottoman State, the understanding of administration was changed. The emergence of various political, intellectual and literary movements along with a new management approach caused the publishing world to become active. In this respect, it is seen that in the Second Constitutional Period, both textbooks and copyrighted works related to the field of morality also increased. Considering that moral education was given at all levels of ibtidaiye, rushdiye, idadiye and sultaniye schools of the period, the number of works related to this area is quite large. The works of moral taught in schools were published in the form of books under the title of "moral", as well as under the heading "information about civilization and morals", which explains the principles of citizenship education and the new management style. Citizenship education and moral coexist in the courses in which the second type of works are taught. Morality books taught in schools give an idea of what the characteristics of a new type of person will be aimed at by a new understanding of management. A morality that prioritizes duty consciousness, prioritizes a pragmatic attitude, performs what it must do in the name of humanity, and adopts the newly formed order of the state is being tried to be placed. In addition to these, when looking at the content of many morality books published in the period, it was especially purified from the religious or Islamic; Instead, a landscape is encountered in which the secular is substituted. As a reaction to all this, it is seen that a new type of morality emerged in this period. These types of works, which are generally considered together with the word "religion" and named as " Religious Moral", form the subject of our study. Our goal in studying works of the religious moral is to show what kind of content came before the perception of morality that the Second Constitutional period tried to create. In the method followed in the study, document analysis method, one of the qualitative data collection methods, was taken as basis in accordance with the qualitative research design. Within the scope of the aims of the study, three works of the type of Religious Moral were determined in the literature. Secondly, by analyzing the content of these works, it will be determined what kind of relationship is established between the concept of "religious" and the concept of "moral" in the composition. Thirdly, the content of the moral books taught in the schools during the Second Constitutional period will be compared with the content of the Religious Moral works. It is hoped that, by presenting the content of the works of the type of the Religious Moral, an intellectual contribution will be made to the discussions on the content of the current Religious Culture and Ethics course and to the efforts to improve the content of the moral lessons.

Keywords: The Second Constitutional Period, moral education, moral lessons, Religious Moral.

Papa Francis'in "Fratelli Tutti" (Bütün Kardeşlere) Başlıklı Kardeşlik ve Toplumsal Dostluk Hakkındaki Kilise Genelgesinin Değerlendirilmesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil TEMİZTÜRK

Encyclical adı verilen genelgeler, Katolik Kilisesi'nin ruhani liderleri olan Papaların, özelde piskopos ve rahiplere, genelde ise tüm insanlara hitap ettiği bildirilerdir. Yunanca "daire", "döngü" ve "bütün" gibi anlamlara gelen ἐγκύκλιος (enkuklios) kökenine dayanan bu kelime, Latince'ye *encyclus*, İngilizceye ise *encyclical* olarak geçmiştir. Böylece metnin "tüm dünya dairesini" ilgilendirdiğine işaret edilmiştir. Bu genelgelerin ilk örneği 1740 yılında Papa XIV. Benediktus tarafından yayınlanmıştır. Erken dönemde esasen din adamlarına yönelik genelgeler, yakın dönemde "iyi yürekli tüm insanlara" başlığı ile tüm insanlara hitap etmektedir. Ayrıca geçmişte teoloji ağırlıklı genelgelerin, yakın dönemde ahlak, diyalog, küresel ısınma, savaş ve hukuk gibi sosyal konulara ağırlık verdiğini ifade etmek mümkündür.

Vatikan'ın aynı zamanda bir devlet olması nedeniyle bu genelgelerin hem dinî hem de siyasi yönleri olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda günümüzde görev yapan Papa Francis'in kendi ismini aldığı Orta Çağlı bir mistik olan Aziz Francis'in mezarı başında 3 Ekim 2020 tarihinde yazdığı genelge birçok açıdan önem taşımaktadır. Çünkü Aziz Francis Haçlı Seferleri sırasında dönemin hükümdarı Sultan Malik el-Kâmil ile görüşmüştür. Genelgede bu durum şu şekilde geçmektedir:

"Aziz Francis'in hayatında, kökenlerin, milliyetlerin, ten renginin ya da dinlerin yarattığı mesafenin ötesine gidebilme gücünün olduğunu gösteren bir bölüm vardır. Mısır'da Sultan Malik al-Kamil'i ziyareti, yoksulluk, sahip olduğu kaynakların azlığı, mesafe, dilin, kültürün ve dinin farklı ve birbirine uzak olması nedeniyle büyük emek gerektiren bir ziyarettir. Haçlı Seferlerinin damga vurduğu tarihi bir anda bu yolculuk, herkesi kucaklayacak sevgisinin büyüklüğünü gösterdi. Rabbine olan sadakati, erkek ve kız kardeşlerine duyduğu sevgi ile orantılıydı. Öğrencilerinden göstermelerini istediği aynı tutumla, tehlike ve zorlukları hiçe sayarak Sultan ile buluşmaya gitti."

Dolayısıyla genelgenin yazılış yeri, Aziz Francis'in ahlaki yönlerine vurgu yapılması, onun yolundan gidecek öğrencilere atıf yapılması, ayrıca Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında ahlaki konularda müşterek hareket edilmesi yönünde Papa'nın yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. Genelgenin 2019 Şubat ayında Papa'nın Abu Dabi'de El-Ezher Üniversitesinden İmam-ı Azam Ahmed al-Tayyib ile görüşmesinden sonra yayınlanması ve metinde her ikisinin üzerinde ittifak ettikleri insan hakları konusunda dünyaya mesaj vermeleri bilhassa önemlidir. Ancak bununla beraber metinde dinler arası diyalogun sıklıkla geçmesi, Müslümanlar kelimesi yerine Orta Çağ'a ait olumsuz bir anlam ifade eden "sarazen" kelimesinin kullanılması temkinli bir yaklaşımı gerektirmektedir. Ayrıca metinde ekonomik sistemlere ilişkin eleştiriler, Birleşmiş Milletlerin insan hakları ihlallerini engellemede yetersiz kaldığı gibi konulara değinilmesi genelgenin ahlak, hukuk, inanç ve siyaset açısından ele alınmasını elzem kılmaktadır.

Genelgenin Covid-19 pandemi döneminde yayınlanması ve bu süreçte yaşanan problemler konusunda Kilise'nin görüşlerini içermesi dikkat çekicidir. Bu bakımdan çalışmanın hem güncel bir meseleye ışık tutması hem de Katolik Kilisesinin ahlaki konulardaki görüşlerini anlamamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Bu tebliğde 287 başlıktan oluşan, internette altı farklı dilde yayınlanan ve kitap olarak basılan genelgenin analizinin yapılması ve çeşitli kesimlerdeki yankılarının değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Katolik Kilisesi, Hukuk, Ahlak.

Encyclical Letter of Pope Francis Entitled "Fratelli Tutti" on Fraternity and Social Friendship

Encyclicals are statements published by the Popes, who are the spiritual leaders of the Catholic Church, that address the officials in particular and all the people in general. This notion, which means "circle", "loop" and "whole", is based on the Greek word ἐνκύκλιος (enkuklios) and it translated into Latin as encyclius and into English as an encyclical. Thus, it is pointed out that the text concerns "the whole world". Although the encyclical mainly addressed clergy in the early period, it has addressed to all people recently using the title "all people of goodwill". It is possible to state that encyclicals cared about theology in the past, but now they include social issues such as morals, dialogue, global warming, war, and law.

We can state that encyclicals have both religious and political aspects since the Vatican is a state at the same time. In this context, the encyclical dated October 3, 2020, written by the Pope at the tomb of Saint Francis, a medieval mystic, is important in many ways. Because St. Francis met with the ruler Sultan Malik al-Kamil, during the Crusades. This situation in the encyclical worded as follows:

“There is an episode in the life of Saint Francis that shows his openness of heart, which knew no bounds and transcended differences of origin, nationality, colour or religion. It was his visit to Sultan Malik-el-Kamil, in Egypt, which entailed considerable hardship, given Francis’ poverty, his scarce resources, the great distances to be travelled and their differences of language, culture and religion. That journey, undertaken at the time of the Crusades, further demonstrated the breadth and grandeur of his love, which sought to embrace everyone. Francis’ fidelity to his Lord was commensurate with his love for his brothers and sisters. Unconcerned for the hardships and dangers involved, Francis went to meet the Sultan with the same attitude that he instilled in his disciples”

Therefore, it is important to the place where the text is written, the emphasis on the moral aspect of Saint Francis, the reference to the disciples who would follow his way, and the Pope's emphasis on the moral cooperation between Muslims and Christians. The encyclical was published after the meeting of the Pope and Imam-i Azam Ahmed al-Tayyib from Al-Azhar University in February 2019, they had sent a message to the world about human rights on which they both agreed. However, we must have a cautious approach to the word "interfaith dialogue" and "Sarazen", which has a negative meaning of the Middle Ages. Besides, due to the criticisms of the economic systems and the inadequacy of the United Nations in preventing human rights violations, it is necessary to handle the text in terms of morals, law, belief, and politics.

It is noteworthy that the circular was published during the Covid-19 pandemic period and included the Church's views on humanity problems in this process. In this respect, we believe that the study will both shed light on a current issue and help us understand the views of the Catholic Church on moral issues. It is aimed to analyze the encyclical, which consists of 287 titles, published on the internet in six different languages and printed as a book, and evaluate its repercussions in various segments in this study.

Keywords: History of Religion, Christianity, Catholic Church, Law, Morals.

Siyâsetnâmelerdeki Ahlakî Tavrın Dinî Referansları Çalışmanın Amacı ve Önemi

Arş. Gör. Ayşe GÖZEL

İnsanın birlikte yaşama serüveni bir süreci gerektirdiğinden yönetim konusu tarihin her döneminde önem arz ettiği gibi İslam medeniyetinin de her daim gündeminde olmuştur. Bu konuda yöneticilere yol göstermek, devlet adamını, devlet hayatını idealize etmek amacıyla birçok eser yazılmıştır. İslam düşünürleri de en genel anlamda yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin mahiyetine, düzeyine ve ideal haline değinen “siyâsetnâme” türünde eserler kaleme almışlardır.

Siyâsetnâmelerde hem tavsiyeleri güçlendirmek hem de eseri okumayı daha cazip hale getirmek için birtakım tamamlayıcı öğelere başvurulur. En önemli tamamlayıcı unsur ise Kur’an ayetleri ve hadisler olarak göze çarpmaktadır. Burada iki farklı yaklaşım vardır. İlk olarak ayetleri ve hadisleri esas alıp onların yorum ve açıklamalarından hareketle tavsiyeler yapma yaklaşımıdır. Burada müellif samimi olarak Kur’an ve sünneti rehber alır ve tavsiyelerini bu çerçevede yapar. İkincisi ise kendi tavsiyelerine ayet ve hadislerden destek arama şeklindeki yaklaşımdır. İktidarın siyasî meşruiyetini veya geçersizliğini ispat etmek için kutsal metinlerden dayanaklar aramak bunun örneğidir.

Biz de bu çalışmada İslam kültür ve medeniyetinin en önemli devirlerinden biri olan Selçuklu devrinin siyâsetnâmelerini ele alacağız. Çalışmada dönem siyasetnamelerindeki ayet ve hadis atıflarını tespit etmeye çalışarak, bu ifade ve atıflara hangi konuları izah ederken başvurulduğu, hangi gerekçeyle bu atfa gerek duyulduğunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç çalışmamızda özellikle ahlakî erdemler bahislerinde müelliflerin Kur’an-ı Kerim ayet ve hadis literatürüne atıflarını incelemeye yöneliktir.

Yöntem

Çalışmamıza örneklem olarak Nizâmülmülk’ün (ö.485-1092) *Siyâsetnâme* adlı eseri, Gazzâlî’nin (ö.505-1111) *Nasihatül-Mülük* adlı eseri, Keykâvus b. İskender’in (ö.475- 1082) *Kabusname*’si, ez-Zencânî’nin (ö. 660-1262) *el-Letâifil-Alâiyye* adlı eseri, Necmeddin-i Dâye’nin (ö. 654-1256) *Mirsâdü’l-İbâd* adlı siyâsetnâme türündeki eserlerini belirleyerek onların mezkûr eserlerde Kur’an-ı Kerim ayetlerine ve hadis literatürüne olan atıflarını ahlakî erdemler özelinde incelemeye çalışacağız. Bu yöntemle elde ettiğimiz bulguları yorumsamacı bir perspektif üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

Gözlem ve Bulgular

Siyasetnâme müellifleri kanaatlerini ifade ederken sahip oldukları sahip oldukları görüşü destekleme ve vurgusunu kuvvetlendirme adına âyet ve hadislere de eserlerinde yer vermişlerdir. Siyasetnâmelerde âyet ve hadislere olan atıfların önemli oranda bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Bunun sebebi olarak ele aldığımız dönemde din-devlet ilişkisi hususunda siyâsetnâme müelliflerinin her iki kurumu birbirinin tamamlayıcısı olarak görmeleri söylenebilir.

Sonuç

İncelediğimiz siyâsetnâmelerde, müelliflerin temelde yöneticileri, adaletli olmaya davet edişleri, işlerini danişarak yapmaları gerektiği, toplumda düzeni itidalli ve ölçülü bir şekilde sağlamaya teşvik edişleri, cömertlik, yardımseverlik, sabır, doğruluk gibi iyi hasletlere çağrı yapışları bakımından verdikleri mesajların birbirlerine çok benzediği görülmektedir. Bu mesajları verirken de ifadelerini kuvvetlendirme yöntemi olarak sıkça dinî referanslara başvurmayı tercih ettikleri göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyâsetnâme, Ahlak, Selçuklu, Kur’an-ı Kerim, Hadis.

Religious References of the Moral Attitude in Siyâsetnâmes The Purpose and Importance of The Work

Due the fact that the adventure of people living together requires a process, the subject of management have been on the agenda of Islam civilization like being important in all history. Many works have been written to guide managers in this topic, to idealize politician life. Also Islam philosophers have written works in the “siyâsetnâme” type, which refers to the nature, level and ideal state of the relationship between the ruler and the ruled in the most general sense.

Some complementary elements are applied in siyâsetnâmes both to strengthen the recommendations and to make reading the work more attractive. The most important factor attracts the attention as verses of the Qur'an and hadiths. There are two different approaches. The firstly, it is the approach of advice based on verses and hadiths and their comments and explanations. In there, the writer takes the Quran and sunnah as a guide and she or he gives her/his recommendation in this frame. The second one is an approach of searching support from verses and hadiths to her/his recommendation. Seeking support from scriptures to prove political legitimacy or invalidity of power is an example. We also in this work will handle the siyâsetnâmes of Seljuk period which the one of the most important periods of Islam's culture and civilization. In this study, it is aimed to determine which subjects these expressions and references were used in explaining the issues and the reason why this reference is needed by trying to determine the references to verses and hadiths in this period's siyasetnames. This purpose is to investigate in especially the mention of ethics writers references to literature of verses and hadiths.

Method

While we determine Nizâmülmülk's (d. 485-1092) *Siyâsetnâme*, Gazzâli's (d. 505- 1111) *Nasihatü'l-Mülûk*, Keykâvus b. İskender's (d. 475-1082) *Kabusname*, ez- Zencânî's (d. 660-1262) *el-Letâifil-Alâiyye* and Necmeddîn-i Dâye's (d. 654-1256) *Mirsâdü'l-İbâd* as an example to our work we'll try to investigate their references to Quran verses and hadiths in mentioned works. We'll try to evaluate finding which we obtain with this method with an interpretive perspective.

Observation and Findings

The writers of siyâsetnâmes included in their works to support their idea while expressing her/his opinion and to strengthen its emphasis. While an individual searches a siyasetname, the individual would realize that a siyâsetnâmes consists of a mount the references of verses and hadiths. Siyâsetnâmes writers considering both two institutions as complementary to each other about the relationship of religion-state as we mentioned by the reason of its period may be accepted.

Conclusion

In siyâsetnâmes which we investigate, it is seen that the message which they give are very similar to each other in terms of the authors basically inviting the rulers to be fair, they should do their work in consultation, encourage the society to maintain order in a moderate and measured manner, generosity, benevolence, patience and righteousness. It is striking that while giving these messages, they frequently resort to religious references as a method to reinforce their expressions.

Keywords: Siyâsetnâme, Morality, Seljuk, Qur'an, Hadith.

İslâm Ahlâk Düşüncesinde ‘İnsan Olma’nın (İnsâniyyet) İmkânı

Doç. Dr. Bülent Çelikel

İslam düşünce geleneğinde ahlâka dair teorik fikirleri bu alanda ortaya konulan eserlerde bulmak mümkündür. Gelişim seyri itibarıyla, ‘karşılaşılan yeni kültüre etkin bir mukabele’ olarak okunabilecek bu eserlerde, ‘insan olma’ya (İnsâniyyet) dair geniş bir tartışma yer alır. Söz konusu eserlerde ahlâk konusundan önce, ‘İnsâni Nefs’ başlığı altında, bu nefis ve hususiyetlerine dair ayrıntılı izahlarda bulunulur. ‘Faziletler’den önce ‘nefis’ konusunun işlenmesi zımnen, erdemlerin kazanılmasında hazırbulunmuşluk düzeyinin yüksek olması gerektiği fikrini destekler. Bu yaklaşım aynı zamanda insanla ilgili herhangi bir model öngörmeden önce o modelin gerektirdiği yeterliliğin ya da farkındalığın insanlara kazandırılması gerektiğinin de göstergesidir. Bu yeterlilik ya da farkındalık İslâm ahlâk literatüründe ‘İnsâniyyet’ kavramı etrafında işlenmekte, faziletlerin kazanılmasından önce ‘verili’ bir durum olarak ‘insan olma’nın imkânı vurgulanmaktadır.

Doğu düşüncesinde büyük oranda yer bulan ‘kendini bil’ formülasyonu da insana bu imkânı hatırlatmaktadır. İçinde bulunduğumuz çağ, ‘endişe çağı’ olarak isimlendiren Batılı hümanist psikoloji çevresince temel sorun olarak gösterilen ‘benlik bilincinin yitimi’, bu formülasyonun farklı bir açıdan dillendirilmesinden başka bir şey değildir. Hangi düşünce geleneğine ait olursa olsun, ‘insan olma’ya dair her tartışma aslında ‘kendini bilme’nin, ‘ne’ ya da ‘nasıl’ olduğu yönündeki fikrimizi geliştirici bir işleve sahiptir. Bu bakımdan İslâm ahlâk düşüncesi geleneği içinde yer alan eserlerde, ‘insan olma’ (İnsâniyyet) konusunun daha çok onun imkânına dair bir farkındalık oluşturacak şekilde ele alınması dikkat çekicidir. Bu farkındalık, özellikle ‘nasıl bir insan’ sorusuna verilecek cevap bakımından kayda değer uzanımlara sahiptir. Bu soru dahilinde, en genel manada ‘iyi’ şeklinde yapılan tanımlamaların mahiyeti son derece önemlidir. Zira bu tanımlamalar sadece insan anlayışımızda değil, insanla ilgili din eğitimi, ahlâk eğitimi gibi ilişki düzeylerinde de belirleyici olmaktadır. Ayrıca bu tanımlamalardaki ‘görecelik’ sorunu da yaklaşım tarzımızın ‘insana uygunluk’ düzeyiyle ilişkisini sorgulamayı gerektirmektedir. İslam düşüncesinde bu tip bir sorgulama yapan M. İkbâl, Müslümanların uyanışını benliğin tasdikinden ziyade inkârında bularak miskinliği besleyen anlayışları eleştirmiş ve dinamik bir insan anlayışı ortaya koymuştur. İslam ahlâk felsefesi teorilerinden mühlhem bu tip sorgulamalar, bu teorilerin aktüel değerini ortaya koyan yaklaşımlar olarak da belirginleşmektedir. Bildiride, günümüz verilerinden hareketle, yine bu tip bir sorgulama eşliğinde İslâm ahlâk felsefesi ile ilgili eserlerde ‘insan olma’ (İnsâniyyet) ile ilgili yaklaşım tarzı betimlenecek ve bu yaklaşımın, özellikle din eğitimi bakımından, aktüel değeri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, İslâm, insan olma, din eğitimi.

The Possibility of 'Being Human' (Al İnsâniyya) in the Islamic Ethics

It is possible to find ethical theories from an Islamic perspective in the literature about this subject. This literature can be read as 'an effective response to the new culture encountered' in terms of its development process. In this literature, there is a wide discussion about 'being human' (insâniyya). Besides the soul (al nafs) and its qualities are explained in detail under the title of the rational soul (al nafs al insan) before mentioning the issue of morality (akhlâq) in this literature. Examining the subject of the soul (al nafs) before addressing the issue of virtues (al fadâil) implicitly supports the idea that the readiness level should be high in the acquisition of virtues. This approach also reveals that the competence or awareness required for the realization of the model should be provided to people before predicting any human model. The competence or awareness is studied in the context of the concept of 'being human' (insâniyya) and the possibility of 'being human' is emphasized as an inherent quality before achieving virtues in the literature of Islamic ethics. The "knowing yourself" which has a great place in Eastern thought, also reminds people of this possibility.

Western humanist psychologists have named the age they live in as the "age of anxiety" and they said that the main reason for this anxiety was 'loss of self-consciousness'. This statement is nothing more than a different expression of "knowing yourself". Every discussion about 'being human' actually has a function to improve our idea of 'what' or 'how' is 'self-knowledge' in every tradition in the ethical thoughts. In this respect, it is remarkable that the subject of 'being human' is mostly handled in a way to create an awareness of its possibility in the literature of Islamic ethics. This awareness has remarkable implications, especially in terms of the answer to the question of 'what is human'. In this context, the nature of the definitions made as 'good' in the most general sense is extremely important. Because these definitions are determinant not only in our understanding of humans but also in relational levels such as religious education and moral education. Besides, the 'relativity' problem in these definitions necessitates questioning the relationship of our approach style with the level of 'conformity to human'. M. Iqbal made such an inquiry. He criticized the ideas that caused indolence by showing the reason for the awakening of Muslims in denial rather than an affirmation of the self and presented a dynamic human understanding. Such inquiries are inspired by the ethical theories in Islam and these also become apparent as approaches that reveal the actual value of these theories. In this paper, the approach to 'being human' will be described in the literature of Islamic ethics and the actual value of this approach, especially in terms of religious education, will be discussed.

Keywords: Morality, Islam, being human, religious education.

Nasîrüddîn Tûsî'de Bireyden Topluma Ahlâk ve Yetkinleşme

Arş. Gör. Armağan ATAR

İslam düşünce geleneğinde felsefe, teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve ahlâk felsefesi bu iki kısımdan pratik felsefeye karşılık gelmektedir. Ahlâk felsefesinin amacı; insanın iradî fiil ve davranışlarını, kendisini ahlakî yetkinliğe ulaştıracak şekilde düzenlemek ve nihayetinde insanın hakiki mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda İslam ahlâk felsefesi, nefis teorisini temel alarak, insanın hem bilgi hem de pratik açıdan kendisini nasıl yetkinleştirmesi gerektiğini felsefî perspektiften ortaya koymaya çalışmaktadır. Müslüman ahlakçılar açısından bilgi ve pratik birlikteliği oldukça önemlidir. Çünkü insanın ahlakî gelişim sürecinin bu ikisinden bağımsız olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu bir anlamda ahlakî yetkinleşmeyi de kendi içerisinde teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İnsan bir yandan teorik yetkinleşme ile kuvve halinde akıldan müstefad akıl seviyesine ulaşmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan da pratik anlamda yetkinleşme için insan, ahlakî erdem ve davranışların neler olduğunu bilerek bunları alışkanlık haline getirmeye çalışmakta ve ahlakî olmayan, erdemsiz davranışlardan da kaçınmaya çalışmaktadır. Bu noktada birey için ifrat ve tefritten kaçınarak 'itidalli olma' ilkesi önem kazanmaktadır. İslam ahlâk felsefesinin en önemli isimlerinden birisi olan Nasîrüddîn Tûsî de İslam ahlâk düşüncesindeki bu genel çizgiyi takip ederek, bireyden topluma uzanan bir anlayışla kendi ahlâk felsefesini ortaya koymuştur. Bu anlayış paralelinde bireyin kendisinden başlayıp, aile ve çevresini içine alarak toplumsal yaşama uzanan tedbirü'n-nefs, tedbirü'l-menazil ve tedbirü'l-müdünden oluşan üçlü tasnife felsefesinde geniş yer vermiştir. Çünkü Tûsî'ye göre insan, yaratılışı itibarıyla toplumsal bir varlıktır ve nihai mutluluğa ulaşmak yalnızca birey için değil toplum için de bir amaçtır. Dolayısıyla ahlâk hem bilgi ve ameli hem de birey ve toplumu içine aldığı anda gerçek anlamda bir yetkinleşmeye imkân sunacaktır. Bu noktada Tûsî'nin felsefesinde insanın ve toplumun mutluluğunu gerçekleştirmek için adalet ve sevgi gibi bazı erdemler diğerlerinden daha çok ön plana çıkmaktadır.

Nasîrüddîn Tûsî'yi yeniden okuduğumuzda fizik, psikoloji, etik, siyaset ve metafizik bağlamında bu ahlakî yetkinliğin aşamalarının izini sürebiliriz. Biz de bu tebliğimizde insanı yaratılış itibarıyla insanı toplumsal bir varlık olarak gören Tûsî açısından ahlakî yaşamın ne olduğunu, bireyden topluma uzanan yetkinleşme sürecinin Tûsî felsefesinde nasıl şekillendiğini ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca ahlakî gelişim ve yetkinleşme için insanın sahip olması ve alışkanlık haline getirmesi gereken ve ilkelerin neler olduğu, aynı şekilde toplumu bir araya getirip insanları bir arada tutacak olan erdem ve davranışların, ahlakî sorumlulukların neler olması gerektiği ve bu ahlakî erdem ve davranışların nasıl kazanılması gerektiği tebliğimizde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Ahlakı, Ahlakî yetkinleşme, hakiki mutluluk, erdem.

Ethics and Moral Excellence from Individual to Society on Nasir Al-Din Al-Tusi

In the tradition of Islamic thought, philosophy is divided into two parts as theoretical and practical, and moral philosophy corresponds to practical philosophy from these two parts. The purpose of moral philosophy is to arrange the voluntary actions and behaviors of people to bring them to moral competence. So humans ultimately attain true happiness. In this context, Islamic moral philosophy provides information about how people should be competent in terms of knowledge and practice. The combination of knowledge and practice is very important for Muslim moralists. Because both are necessary for moral development. In a sense, this divides moral excellence into two parts as theoretical and practical. And human improves yourself in terms of both knowledge and moral action and behavior. Nasir al-Din al-Tusi, one of the Islamic moral philosophers, also revealed an understanding of morality that extends from individual to society. According to Tusi, human beings are social beings in terms of creation and, reaching ultimate happiness is a goal not only for the individual but also for the society. Therefore, when morality includes both knowledge and deeds, and the individual and society, it will provide a real opportunity for empowerment.

In this paper, we will try to reveal what moral life is for Tusi and how the process of empowerment from individuals to society is shaped in Tusi's philosophy. We also discuss what are the moral virtues and behaviors that are necessary for human beings and society for moral development and empowerment.

Keywords: Islamic morality, moral excellence, true happiness, virtue.

İnsan-Mekân Etkileşiminin Meydana Getirdiği Bilişsel Çağrışımların Metafizik Boyutu

Uzman Sinan DOĞAN

İnsan-mekân etkileşimi ve animistik temelli din anlayışı, dini hayat kültürümüzün temel unsurlardan biridir. Bu kültürün alt bileşenleri olan “sırrı” ve “vecdî”, “aklı” unsurlar, mitolojik tasavvurlar şeklinde tezahür etmiştir. “Senkretik” ve hatta “sentetik” bir mozaik formun temelleri üzerinde varlığını sürdürmüştür. İnsana, insanüstü değer ve anlamlar yüklemiştir. Canlı varlığın zihni kabiliyetlerini ve fonksiyonlarını kuşatan ruh kavramı ile tanımlanmıştır. Fiziksel ortam-insan etkileşiminin doğurduğu ruhsal inanış, ritüel ve uygulamaları Tanrıya ulaşma ve Tanrı ile bütünleşme bilincine getirilmiştir. Bu bilince ulaşanlar, dini hayat kültüründe karizmatik otorite görülmüş ve toplum tarafından itibar edilmiştir. Genellikle mekân-insan etkileşimi ile Tanrı-insan bütünleşmenin sonucunda, insanın kendisinde pozitif manevî -ruhî değişim, gerçekleşmiştir. Mekân unsurlardan biri olan mağara, insanın kendi içinde dönüşüm yaşatarak, kendi ben’ine ulaşmasını sağlamaktadır. Bu şekilde, aslında mağara, bir doğum noktasıdır. Mağara içinde taşıdığı bilinmezliklerle/gizlerle yeni bir yaşama kapı açan özellikleriyle kültürel bir taşıyıcıdır. Mağara fiziksel bir varlıktan öte içsel bir derinlik hâlinde metafizik bir algının sunulduğu, kendine ait hususiyetleri ile bilişsel çağrışımlar yaratan bir özelliğe sahiptir. Mağara, dini anlatılarda ve dini motiflerde kutsal bir yeri temsil eder. Hz. Muhammed’e ilk vahiy, Hira Dağı’nda bulunan mağarada gerçekleşmiştir. Saltukname’de mağara, ilahî buyruğun tebliği edildiği bir mekândır. Hoca Ahmet Yesevî, dergâhın bir tarafına mağara şeklinde çukur kazdırır ve burada yıllarca kalır. Hacı Bektaşî Veli, mağarada kendisiyle baş başa kalır ve kendi nefsiyle hesaplaşır. İbn Sina mağarada kemale erer, ilmin zirvesine çıkar ve kendini tamamlar. Büyük Hun ve Göktürk Devletleri’nde ileri gelenlerinin, “Ata mağarasına” saygı duymaları, Türklerin mağarayı atadan kalan ruhsal bir mekân olarak algıladıklarını göstermektedir. Mağara bütün bu özellikleriyle bir kült evi. Mağara içsel yolculuğun yaşandığı ruhsal bilimlerin mekânı olarak ezoterik bilgilerin öğretiltiği mabetler gibidir. Mağara dışı bir imgedir. Mağara bu yönüyle düşünüldüğünde, insanın varoluşunun tamamlandığı sırası ruhsal mekândır. Eflatun: mağara: görünürler dünyası, yücelere çıkan tutsak, meseller (idealar) âlemine yükselen ruhtur. Makalemizde, dini hayat kültürümüzde; mekânın insandaki ruhsal değişim ve dönüşüme etkisinin temellendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, mekân, ruh, ahlak, bilişsel, Tanrı.

**Hanefî Hukuk Düşüncesinin Etik-Rasyonel Temeli ve Bunun Dinî Düşünce Bakımından Değeri:
Hanefî Usûlündeki “Husn-Kubh” Meselesinin Tahlili**

Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI

Hanefî hukuk düşüncesinin “iyilik-kötülük” meselesine yaklaşımında iki hususun dikkati çektiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, bu çizginin orta yolcu ve eklektik karakteri; ikincisi ise, etik-rasyonel bir temele dayanma gayretidir. “*Me'mur bih*’in hasen sıfatı” ve “*menhiyy anh*’in kubh sıfatı” konuları çerçevesinde ele alınan söz konusu problematikte, ilk dikkati çeken, emrin konusunun iyi (hasen) olmasının “Şari’in hakîm olması”na bağlanmasıdır. Buna göre, emrin konusunun iyi (hasen) olması, Mutezile’nin savunduğu üzere, Tanrı için bir zorunluluk olmayıp, O’nun bir lütfudur. Ancak, bu kez Eş’arilerin düşüncesinin aksine “iyilik (ve kötülük)” niteliklerinin “verili” olduğu kabul edilmiş olmaktadır. İşte ortayolcu/eklektik diye nitelenebilecek bu tutum teoriden çok pratiği esas almış görünmektedir. Söz konusu orta yolcu yaklaşımın yansımalarını Hanefîlerin “kudret” konusuna bakışlarında da görmek mümkündür. Buna göre kudret bir yandan, Mutezile’nin savunduğu gibi teklifin şartıdır. Ama diğer yandan Hanefîler -tıpkı Eş’ariler gibi- kulun, filinin yaratıcısı olmasını kabul etmemeleri hasebiyle, teklif için kudretin hakikatini değil, tevehhümünü yeterli görmüşlerdir.

Hanefî (-Maturidî) düşüncesinin husn-kubh meselesindeki etik-rasyonel temelli bakışları ise kendisini husn ve kubhun kısımlarında ele vermektedir. Bilindiği üzere, temelde *liaynihî* ve *ligayrihî* olarak ikiye ayrılan husn niteliğinin ilk kategorisini “bizatihi iyi olup da mazeret kabul etmeyen (لايقبل الصلاة)” başlığı oluşturmaktadır. Bu kısmın örneği -kalp ile tasdik anlamında- “iman”dır. Maturidî düşüncesinin fetret ehlinin imanı bağlamındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında, “bizatihi iyi olup da mazeret kabul etmeyen” kategorisi, yani Tanrı’nın varlığını kabul, hem rasyonel bir gerekliliktir; zira “mazeret kabul etmez” hem de etik bir gerekliliktir; çünkü “bizatihi iyidir”. Buradan ikinci kategoriye, yani mazeret kabul etmekle birlikte yine de bizatihi iyi olan kısma geçildiğinde, bu kısmın namazla örneklendirildiği görülmektedir. Namaz ibadetinin de etik-rasyonel bir gereklilik taşıdığı, özellikle taabbudîlik niteliğinden dolayı güç görünse de Neseî gibi kimi müelliflerin namazı rasyonel temellendirmeleri bu noktada çok dikkat çekicidir. Bu yaklaşıma göre, akl-ı selim sahibi bir kimse Yaradan’ımı bulup, O’na şükranımı ifade etmek istese ve bunun en uygun formunu arasa, ulaşacağı biçim namazdan başka bir şey olmayacaktır. Bu durum akla -vahyin kabulü bağlamındaki ciddi ayrışma bir yana- doğal din/hukuk tartışmalarını getirmektedir. Namazın etik temeli ise “li aynihî hasen” kategorisinde yer almasından açıkça anlaşılmalıdır. Bütünüyle etik-rasyonel karakterle muttasıf olma, ibadetler içinde yalnızca namaza mahsus olup, oruç, hac ve zekât ibadetlerinde gerek etik gerekse rasyonel temellendirme noktasında zorluk çekildiği ve son tahlilde dogmatik bir tavırla bu ibadetlerin “(li gayrihi hasene benzeyen) li aynihî hasen” kategorisine dâhil edildiği görülmektedir. Tebarüz ettirmeye çalıştığımız mantığın isabetini destekleyen önemli bir husus, Hanefî usûl düşüncesinde yer alan “li gayrihî hasen” kategorisidir. Şiddet içerikli olması hasebiyle cihat ve hadlerin etik temellendirmesinde yaşanan zorluk böyle bir kategori ihdasına yol açmış görünmektedir. Gerek bu konularda gerekse aile hukukundan ceza hukukuna kadar birçok furû meselesinde Hanefî usûlcüler, -mümin birer hukukçu olmaları bir yana- karşımıza bir Erasmus ya da Zweig gibi hümanist düşünürler gibi çıkmaktadırlar.

Hanefî düşüncede inancın şükran-ı nimetle irtibatlandırılması gayet doğaldır; zira bunun mukabili olan küfrân-ı nimet (nankörlük), şer’î bildirimden bağımsız olarak “vaz’en kötü” olan bir davranıştır. Bu yönüyle bütünüyle etik-rasyonel temellidir. Pratik bakımdan gayet makul ve işlevsel görünen bu yaklaşım, felsefî bakımdan “tutarsızlık” olmakla, dinî düşünce bakımından ise “kulun tatmini” yönünü “Tanrı’nın kudreti” tarafına tercih etmekle eşleştirilebilir mi? Bildiride bütün olarak bu problematik üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî usulü, Husn-kubh, hukuk-ahlâk ilişkisi, din-akıl ilişkisi.

Ankebût Sûresi 45. Âyet Bağlamında Namazın Hikmetine Dair Bir Değerlendirme

Meryem Yerli

Usûcülere göre hikmet, hükmün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat anlamındadır. Mefsedetin giderilmesi de esasen maslahatın sağlanmasının bir sonucudur. Bu durumda bir hükmün konulmasının amacı maslahatın celbi mefseletin def'i olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın her fiili hikmetlidir. O hikmetsiz bir fiilde bulunmaz.

Hikmet anlamı derin olan bir kavram olduğu için tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi ilimlerin ilgi alanına girmiş ve her bir ilim de kendi bakış açısına göre hikmeti tanımlama yoluna gitmiştir.

Tanımlara baktığımız zaman hikmete verilen anlamlardan biri de, olayların arkasındaki sır perdesinin kalkması, eşyanın hakikatine vâkıf olmaktır. Hikmetin bahşedilmesi için kişinin Yaradan'ıyla baş başa kalması gerekir. Kulun ise Yaradan'ıyla baş başa kaldığı zamanlar sabır, dua ve namaz vakitleridir. Gerçekten de kendisini sarsan bir olaya tepki vermeyip sabrettiği zaman er ya da geç hikmet perdesi açılarak insanda o olayın neden başına geldiğine dair belki de yalnızca kendisinin anlayabileceği bir bilgi ya da ilhamla berralık ve sükûnet hali meydana gelir. Dua ise kulun Rabb'ine yalvarıp yakarmasıdır. Namaz konusuna gelince namaz sabır ve duaya göre daha farklı olup belli şekilde yapılan bir ibadettir. Hz. Peygamber'in, namaz için "dinin direği" buyurması ve Kur'ân-ı Kerîm'de namazın ve öneminin sıklıkla anılması bu ibadetin önemini göstermektedir. Bizi namazın hikmeti konusunu araştırmaya sevk eden de bu olmuştur.

Ankebût sûresi 45. âyette "*Öyleyse ey Peygamber! Sana vahyolunan kitabı oku, anlat; namazı hakkıyla kılmaya devam et. Çünkü namaz hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoyar. Bil ki Allah'ı zikir; her an O'nu hatırdâ tutmak en büyük ibadettir.*" buyurulmaktadır. Âyet okunduğunda şu soruları akla getirmektedir: Allah namazı neden emretmiştir? Namazı hakkıyla kılmak ne demektir? Hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoyan namaz nasıl bir namazdır? Âyet böyle buyurduğuna göre hayâsızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden alıkoymayan namazı nasıl tanımlamak gerekir?

Kaynaklara baktığımızda namazın huşû içerisinde kılınması gerektiği söylenirken yapılması gerekenlerle ilgili, âyetlerin anlamının düşünülmesi, Allah'a karşı tevazu içinde olunması gerektiği gibi ifadelerin dışında huşûnun nasıl bir şey olduğu ile ilgili pek bir şey söylenmemekte ve insanın bu huşû hâlini nasıl yakalayabileceğine dair tatmin edici ifadeler bulunmamaktadır. Günahlardan sakınan insanın namazından huşû duyabileceği söylendiği takdirde âyette bahsi geçen, namazın kötülüklerden ve çirkin işlerden alıkoyacağı ifadesi dayanaktan yoksun kalmış olmaktadır.

Tebliğimizde hikmetin farklı ilimlerdeki tanımlarına değinildikten sonra kavramın ortak özellikleri tespit edilecek, daha sonra bu ortak anlamların namazdaki yansımalarının neler olabileceğine dair tespitlere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Namaz, Hikmet, Kur'ân, Âyet.

A Consideration in Relation to Profundity of the Salaat in the Context of Verse 45 of Surat Al-Ankabut

According to the modalists wisdom is purpose of the provision or in the meaning of benefit desired to be achieved with this provision. The removal of misdemeanor is essentially a consequence of the benefit. In this case purpose of the a provision is happening subpoena of interest, chase of misdemeanor. According to Maturidi every act of Allah is with wisdom. He does not do anything without wisdom.

Because it is a concept with deep meaning, wisdom has been in the field of sciences such as tafsir, hadith, fiqh, theology and philosophy and each science has defined wisdom according to its own point of view.

When we look at the definitions, one of the meanings given to wisdom is the lifting of the veil of secret behind events and the knowledge of the truth of things. For wisdom to be bestowed, one must remain alone with her/his Creator. The times when the creature is alone with her/his Creator are the times of patience, prayer and salaat. So indeed sooner or later veil of wisdom opens when he/she doesn't react and patient to an event that shook her/his. Thus, a state of clarity and tranquility occurs in a person with a knowledge or inspiration that perhaps only he/she can understand about why the event happened to her/him. Prayer is that creature begs and invokes her/his Creator. As for he topic of salaat, it is different than patience and prayer and it is a performed in a certain way. The Prophet's saying "the pillar of the religion" for salaat and the frequent mention of salaat and its importance in the Qur'an show the importance of this worship. This is what prompted me to investigate the wisdom of salaat.

The following is stated in verse 45 of Surat al-Ankabut "So Prophet! Read the book revealed to you, tell about it, and continue to perform your salaat properly. Because salaat prevents immorality, stinginess and ugly deeds. Know that remembering Allah at all times is the greatest act of worship." When the verse is read, it is suggestive of the following questions: Why did Allah order salaat? What does it mean to perform salaat properly? What kind of salaat is salaat that prevents immorality, stinginess and ugly deeds? Since the verse states in this way, how should one define salaat that does not prevent immorality, stinginess and ugly deeds?

When we look at the sources, it is said that salaat should be performed in awe. However, not much is said about what awe is like about what needs to be done, apart from expressions such as the meaning of the verses to be considered, to be humble towards Allah and there are no satisfactory statements about how one can achieve this state of awe.

If it is said that a person who avoids sins can feel awe at her/his salaat, the statement mentioned in the verse that salaat will prevent evil and ugly deeds is devoid of foundation.

After mentioning the definitions of wisdom in different sciences in our paper the common features of the concept will be determined. Then, determinations about what the reflections of these common meanings might be in salaat will be given.

Keywords: Salaat, Wisdom, Qur'an, Verse.

İslam Hukukunda Niyet- Eylem İlişkisinde Niyetin Geri Planda Kalması

Doç. Dr. Ahmet AYDIN

Çalışmanın Amacı ve Önemi: Bildiri İslam hukukunda niyetin geri planda kaldığı maddi unsurun, şeklin öne çıktığı meseleleri inceleyip şekilci yaklaşımın fıkıhtaki etkisini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Öz ve şeklin birlikte dikkate alındığı İslam hukukunda bazı meselelerde şeklin, maddi unsurun öne çıktığı niyet, kast gibi hususların geri planda kaldığı görülmektedir. Formalist yaklaşımın sergilendiği bu tür meselelere fıkıhın birçok alanında rastlanmaktadır. Öldürme suçunda cezai mesuliyetin eylemin icra şekline ve kullanılan alete göre belirlenmesi, hırsızlık suçunda belli şekil şartlarına uymayan fiillerde suç failine had cezasının uygulanmaması, boşanma hukukunda Arap dilini bilmeyen kişiye Arapça boşanma lafızlarının okutturulması sonucu boşamanın gerçekleşmesi, borçlar hukukunda icap ile kabul arasında kabul tarafının ayağa kalkması gibi bir eylemin girmesi halinde icap-kabul uygunluğunun bozulması gerekçesiyle akdin kurulmadığına dair değerlendirmeler; şeklin itibara alındığı meselelere örnek teşkil etmektedir. Hukukta şekil unsuru hukuki istikrarın sağlanmasında etkili olmakla birlikte, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere tam anlamıyla formalist yaklaşımın ön plana çıktığı birtakım meselelerde ortaya konan hükümlerin temel gerekçelerinin tespiti önem arz etmektedir. Ayrıca, şeklin etkili olduğu konuların mezhep içinde sonraki hukukçular tarafından ele alınırken formalist yaklaşımın yumuşayıp yumuşamadığı üzerinde durulması gereken bir husustur.

Bildiride, niyet-amel ilişkisinin hile-i şeriyye tatbikatiyle alakası incelenecektir. Niyete vurgu yapan naslara rağmen birtakım meselelerde maddi unsurun ön plana çıkmasının kuralları aşmada birtakım hile-i şeriyye uygulamalarına kapı araladığı söylenebilir. Bu bağlamda şekle itibar ederken özün kaybolduğu durumların analiz edilmesi önemlidir. Amel-niyet ilişkisi bağlamında önemli bir konu, şekil unsurunun ön plana çıkışının ahlak açısından değerlendirilmesidir. Geçmişte hile-i şeriyye uygulamalarında şekle itibar edilirken, özün kaybolmasının ahlakın erozyonuna sebep olup olmadığı ve yarattığı ikilem, üzerinde durulacak hususlardandır. Bu bağlamda, günümüzde imam nikahı, vb. uygulamaları değerlendirmek gerekmektedir. Şekli açıdan sağlanan şartların her zaman ve koşulda aynı geçerlilik müeyyidesine tabi olmayacağı değerlendirilmelidir. Bu bağlamda meşruyet ölçütünün sadece şekil açısından gerçekleşmesinin yeterli olmadığı özün de korunabilmesi için her döneme ait psiko-sosyal şartların itibara alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bildiride incelenecek hususlardan biri, niyet-amel ilişkisinin soyut hukuk düşüncesiyle ilişkisidir. Niyet iç; amel ise dış aleme özgüdür. Niyet, kast gibi kavramların baskın olduğu kanuni sistemlerde soyut hukuk düşüncesinin ön planda olduğu söylenebilir. Bu bakımdan fıkıhta maddi unsurun ön plana çıkışıyla meseleci metod arasında ilişkinin mevcudiyeti düşünülebilir.

Çalışmanın Yöntemi: Fıkıhın çeşitli alanlarını öz-şekil dengesi açısından inceleme, şeklin ön plana çıktığı meseleleri tespit etme, hukukun değişik konularında aynı mezhep içinde şekil açısından farklı yaklaşımların olup olmadığını belirleme önem arz etmektedir. İslam hukuk ekollerinin şekil hususunda görüşleri mukayeseli metotla incelenerek benzerlik ve farklılıklar ortaya konacaktır.

Yapılan Gözlem ve Elde Edilen Bulgular: Araştırmamız sürecinde yukarıda belirtilen katı şekilciliğin ön plana çıktığı bazı meselelerde manevî unsurun, niyetin göz ardı edildiği ve özün kaybolduğu tespit edilmiştir. Özün şekil karşısında kaybolması, fıkıhta soyut hukuk düşüncesinde zayıflık doğurmuştur. Ayrıca hukuk kurallarını şekli açıdan gerçekleştirmeyi yeterli görmenin ahlaki bakımdan problemli olduğu söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler: Fıkıhta şekil konusu master veya doktora tezi olacak nitelikte kapsamlı bir konu olarak durmaktadır. Fıkıhta bazı mezheplerde veya bazı meselelerde şeklin ön plana çıkmasının gerekçelerinin ayrıntılı tespiti ileri araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Niyet, Eylem, Manevî Unsur, Şekil, Şekilcilik.

Lack of Intent in the Relationship of Intention-Action in Islamic Law

The Purpose and Importance of the Study: This paper aims to analyze the effects of formalist approach on fiqh by examining the material element in which the intention is in the background in Islamic law and the issues in which the form comes to the fore. In Islamic law, in which essence and form are considered together, it is seen that matters such as intention and mental element, in which the form and the material element come to the fore, remain in the background in some issues. Such issues, where the formalist approach is displayed, are present in many areas of fiqh. Determining the criminal liability in murder crimes according to the execution method and the device used, not applying the hudud punishment to the perpetrator in the acts that do not comply with certain form conditions in the crime of theft, the realization of divorce as a result of having the person who does not speak Arabic in the divorce law read Arabic language divorce words, in the law of obligations the evaluations that the contract was not established on the grounds of offer-acceptance inconvenience in the event that an act such as the offeree stands up between the offer and the acceptance, are matters for which the figure is respected. Although the form element in law is effective in ensuring legal stability, as can be seen in the examples above, it is important to determine the basic reasons of the provisions put forward in certain issues in which a fully formalist approach is at the forefront. In addition, it is an issue that should be emphasized whether the formalist approach softened or not softened while the issues on which the form was effective were handled by the next jurists within the same law school. In the paper, the relevance of the intention-deed relationship with the practice of hiyel (legal stratagems) will be examined. Despite the Quranic verses that emphasize intent, it can be said that the fact that the material element comes to the forefront in some issues opens the door to some trickery practices to tackle the rules. In this context, it is important to analyze the situations in which the essence is lost while respecting the shape. An important issue in the context of the relationship between deed and intention is the evaluation of the element of form in terms of morality. In the past, while the form was respected in hiyel practices, whether the loss of essence caused the erosion of morality and the dilemma it created are among the issues to be emphasized. It is possible to evaluate the applications such as religious marriage contract made by an religious officer (imam) in the same context. It should be considered that the formally provided conditions cannot be subject to the same sanction of validity at all times and conditions. In this context, it is revealed that the realization of the legitimacy criterion is not sufficient only in terms of form, but also the psycho-social conditions of each period should be taken into consideration in order to protect the essence. One of the issues to be examined in the paper is the relationship between intention-deeds and abstract legal thought. Intention is peculiar to the inner world and deeds to the outer world. It can be said that abstract legal thought is at the forefront in legal systems where concepts such as intention and mental element are dominant. In this respect, it can be thought that there is a relationship between the fact that the material element comes to the fore in fiqh and the casuistry method.

Method of the Study: It is important to examine various fields of fiqh in terms of mental-material element, to identify the issues in which the form comes to the fore, to determine whether there are different approaches in the same sect in different subjects of law. The similarities and differences will be revealed by examining the views of Islamic law schools on the issue of form by using a comparative method.

Observations and Findings Obtained: During our research, it was determined that the mental element and intention were ignored and the essence was lost in some issues where the solid formalism mentioned above came to the fore. The disappearance of the essence in the face of form has created a weakness in the abstract legal thought in fiqh. In addition, it can be said that it is morally problematic to see legal rules adequate in terms of form.

Conclusion and Suggestions: The subject of form in fiqh stands as a comprehensive subject that can be a master's or doctoral thesis. The detailed determination of the reasons why the form comes to the fore in some sects or some issues in fiqh requires further research.

Keywords: Intent, Action, Mental Element, Form, Formalism.

Hukuki İşlemlerde Niyet-Beyan İlişkisi ve Fıkha Yansıması: Sözleşmelerin Ahlakiliği

Doç. Dr. Fatih ORHAN

Beşerî ya da semavî tüm hukuk sistemleri hukukilik vasfı taşıyan tasarrufları eylem ve söz şeklinde bir ayrıma tabi tutmuşlardır. Medeni hukuk, eylem düzeyindeki tasarrufları hukuki fiiller başlığı altında ele alırken sözlü tasarrufları hukuki işlemler başlığı altında ele almıştır. İslam hukuku ise sözlü tasarrufları fiili tasarruflardan ilke olarak ayırmakla birlikte söz ve fiillere ilişkin hükümleri bu şekilde bir başlıklandırma altında toplamamış, kazuistik yapısına uygun olarak her birine ilgili oldukları başlıklar altında temas etmeyi tercih etmiştir. Sözlü tasarruflara ilişkin hükümlerin büyük çoğunluğu fıkıhta akitlerin işlendiği “kitâbü'l-büyü” bölümünde toplanmıştır.

İslam hukuku da dahil tüm hukuk sistemlerinin hukuki tasarrufları söz ve fiil şeklinde bir ayrıma tabi tutmalarındaki temel etken niyet/iradedir. Çünkü fiillerin hukuki bir sonuç doğurabilmesi için o fiilin gerçekleşmesinde bir iradenin varlığından söz etmek mutlak şart değildir. Buna mukabil sözlü tasarrufların hukuki sonuç doğurması için o sözün bir irade neticesinde söylenmiş olması zorunludur. Bu nedendir ki tüm hukuk sistemlerinde niyet akdin kurucu unsuru kabul edilmiş, ancak kişinin iç dünyasına ait bir olgu olması sebebiyle niyet yerine onun dışı vurumu olan “irade beyanı” esas alınarak akitlerde objektiflik sağlanmıştır. Fakat akitlerde iç irade/niyet asıl olduğu için onun dışı yansıması olan irade beyanın niyete uyumlu olması zorunlu görülmüştür. Oysa hukuki işlemlere bakıldığında her zaman bu uyumun bulunmadığı görülür. Bu uyumsuzluk bazen kişinin yapacağı bir hatadan kaynaklanırken bazen karşı tarafı kandırmak amacıyla bilinçli olarak meydana getirilebilmektedir.

İster kasten isterse hata ile yapılsın irade ile beyan arasındaki uyumsuzluklarda o hukuki işlemin geçerliliği tüm hukuk sistemlerinde bir sorun olmuştur. Günümüz beşerî hukuk sistemleri “irade prensibi”, “beyan prensibi” ve “itimat prensibi” gibi çeşitli nazariyeler ile bu sorunu çözmeye çalışırken İslam hukukçuları bu tür akitlerin geçerliliğini, niyet-beyan uyumsuzluğunun akdin mahallinde ya da mahallin mülazım vasıflarında oluşuna bağlı olarak belirlemeye çalışmışlardır. Biz bu tebliğde iç irade ile irade beyanı arasındaki uyumsuzluklarından sadece art niyetli olanları konu edineceğiz. Bu bağlamda hukuki olan işlemlere ahlakilik kazandırmak adına fakihlerin, art niyeti dikkate alarak akdi geçersiz kılmak ile akitlerde güven ve istikrarı temin etmek arasında nasıl bir denge gözettiklerine, bunu yaparken modern dönemde kullanılan akit nazariyelerine o dönem için hangi düzeyde yer verdiklerine, müçtehidin benimsediği mezhep sistematigi ile kullandığı nazariye arasında nasıl bir ilişki olduğuna temas edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hukuk, Ahlak, Sözleşme, Niyet, Beyan.

The Relationship of Intention-Statement in Legal Transactions and Its Reflection on Law: The Morality of Contracts

All legal systems of human or divine origin have classified the acts of legality as action and word. Civil law has discussed action-level dispositions under the heading of legal acts, and verbal dispositions under the title of legal transactions. Islamic law also distinguishes verbal disposition from actual disposition as a principle. but he did not collect the provisions regarding words and deeds under such a heading. In accordance with its casuistic structure, it preferred to contact each of them under the related headings. Most of the provisions regarding verbal savings are gathered in the "kitâbü'l-büyû" section where the contracts are processed.

The main reason why all legal systems, including Islamic law, classify legal acts as words and acts is intention. Because it is not an absolute necessity to talk about the existence of a will for actions to have legal consequences. On the other hand, in order for verbal acts to have legal consequences, that word must be said as a result of a will. For this reason, intention has been accepted as the founding element of the contract in all legal systems. However, since it is a phenomenon belonging to the inner world of the person, the declaration was taken as basis instead of intention and objectivity was provided in the contracts. However, since the inner will is essential in the contracts, the declaration has to be compatible with the intention. However, when looking at legal transactions, it is always seen that this compatible does not exist. While this incompatibility is sometimes caused by a mistake made by the person, sometimes it can be created consciously in order to deceive the other party.

Whether it is done intentionally or by mistake, the validity of that legal transaction has been a problem in all legal systems in the incompatibility between the will and the declaration. Today's human legal systems have tried to solve this problem with various theories such as "principle of will", "principle of declaration" and "principle of trust". Islamic jurists have tried to determine the validity of such contracts depending on whether the intention-declaration mismatch is in the subject of the contract or the qualifications of the subject. In this paper, we will focus on the incompatibilities between the inner will and the declaration of will, only those with malicious intentions. In this context, we will touch on the following; what a balance the jurists observed between invalidating the contract and ensuring the trust and stability in the contracts in order to give morality to the legal transactions, in doing so, at what level did they give place to the theories of contracts used in the modern period for that period? What kind of a relation is there between the sectarian systematic adopted by the mujtahid and the theology he used?

Keywords: Fiqh, Law, Morality, Contract, Intention, Declaration.

Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ında Niyet-Eylem İlişkisinin Hukukî Sonuca Etkisi

Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz

Hukuk-ahlâk birlikteliği, İslam dini-insan ilişkisi açısından tartışma götürmez bir ehemmiyete sahiptir. Zira İslam, insanın düşünce dünyasıyla birlikte hem dış davranışlarını hem de içini düzenleyen bütüncül bir değer sistemine sahiptir. Hukuk-ahlâk ilişkisinde öne çıkan hususlardan biri de niyet-eylem ilişkisidir. İnsanın niyetleri, eylemler halinde tezahür edince hukuka konu olur; onun eylemleri ise, niyetleriyle ilişkisine göre farklı hukukî nitelikler kazanır. Bir taraftan, ahlâka aykırı düşen hukukî sonuçların insanı kuşatan bütüncül değer sisteminin parçalanmasına yol açması nedeniyle himaye edilmemesinin, diğer taraftansa insan varlığının en önemli özelliklerinden biri olan eylem özgürlüğünün muhafazasının gerekliliği, fakihlerimizi, niyet-eylem ilişkisinin hukukî sonuca etkisi konusunda dakik ölçütler aramaya sevk etmiştir. Bu ölçütleri konu edinen bildirimizde konu, Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât fi-usûli's-şerî'a* adlı eseri esas alınmak suretiyle işlenecektir. Bu tercihimizin sebebi, müellifin makâsîd-i şeria eksenli eserinde, Batı-İslam dünyasında baskın mezhep olan Mâlikîlikle, Doğu-İslam dünyasında baskın Hanefîlik arasında uyum sağlamayı hedeflemiş olmasıdır. Bizzat müellifi tarafından dile getirilen bu özelliğine ilave olarak eseri konumuz açısından önemli kılan başka bir husus da onun fıkıh usulü tarihinde yeni bir dönüm noktası olduğu iddiasıdır. Niyet-eylem ilişkisi bağlamında Şâtıbî, klasik fıkıh düşüncesinin hangi problemlerine nasıl bir çözüm önermiştir? Genellikle Mâlik (ö. 179/795) ve Gazâlî'ye (ö. 505/1111) aykırı düşmemeye özen gösterdiği gözlenen Şâtıbî, çözüm önerilerinde özgün bir sonuç ortaya koyabilmiş midir? Klasik fıkıh düşüncesine yönelik eleştirilerini genellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) üzerinden yapmakla o, neyi hedeflemiştir? Fıkıh usulünde mantık dilinin hâkim olduğu Cüveynî-Gazâlî çizgisinden Râzî'yi farklılaştıran nedir? Şâtıbî, gerçekte bu çizgiyi hedef aldığı halde acaba gizlenmek için mi Râzî'yi hedef tahtasına yerleştirmiştir? Fıkıh usulü ilmüne ilişkin hangi düşünceleriyle Şâtıbî, İslam hukuk tarihinde çığır açıcı bir âlim olarak nitelenmeyi hak etmiştir? Şâtıbî'nin niyet-eylem ilişkisinin hukukî sonuca etkisi konusundaki yaklaşımı ve benimsediği ölçütler ile günümüz hukuk felsefesindeki hangi yaklaşımlar ve ölçütler arasında nasıl bir benzerlik kurulabilir? Bir yönüyle hukuk felsefesi niteliğine sahip olan bu eser ile modern yaklaşımlar arasında teorik düzeyle sınırlı da olsa bir bağlantı bulunduğu iddia edilebilir mi? Bu türden sorulara niyet-eylem ilişkisi bağlamında cevap arayacak olan bildirinin üç ana başlıkta sunulması planlanmıştır. Birinci başlıkta niyet-eylem ilişkisinin klasik fıkıh usulündeki yeri ve çerçevesinin tespiti yapılacak, ikinci başlıkta konunun *el-Muvâfakât*'taki işlenişi sunulacak, üçüncü başlıkta ise elde edilen verilerin değerlendirilmesine çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, niyet-eylem ilişkisi, Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Gazâlî, makâsîd-i şeria.

The Effect of Intention-Action Relationship on the Legal Result in al-Shāṭibī's al-Muwāfaqāt

The unity of law-morality has an indisputable significance in terms of the relationship between Islam and religion. For, Islam has a holistic value system that regulates both external behaviors and inside of humans together with the world of thought. One of the prominent points in the relationship between law and ethics is the intention-action relationship. When human intention emerges as an action, it is subject to legal evaluation; his action acquires different legal qualities according to his intention and relationship. On the one hand, the fact that legal consequences that are contrary to morality cause the breakdown of the whole value system that encompasses human beings, and on the other hand, the necessity of preserving freedom of action, which is one of the most important features of human existence, has prompted our jurists to seek punctual criterias about the effect of the intention-action relationship on the legal result. In our paper dealing with these criteria, the subject will be discussed on the basis of al-Shāṭibī's (d. 790/1388) work named *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-Sharī'ah*. The reason for our preference is that the author aimed to harmonize the dominant madhhab in the Western-Islamic world with Mālikiyya, which is the dominant sect in the Western-Islamic world, and the dominant Hanafīyya in the Eastern-Islamic world. In addition to this feature expressed by the author himself, another aspect that makes the work important for our subject is its claim that it is a new turning point in the history of fiqh. In the context of the relationship of intention and action, what kind of a solution did al-Shāṭibī offer to which problems of classical fiqh thought? Could al-Shāṭibī, who was observed to be careful not to contradict Mālik (d. 179/795) and al-Ghazālī (d. 505/1111), have been able to present an original result in his solution proposals? What did he aim for by making his criticisms of the classical fiqh thought on Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210)? What differentiates al-Rāzī from the line of al-Djuwaynī-al-Ghazālī, where the language of logic is dominant in fiqh method? Although al-Shāṭibī aimed at this line, did he place al-Rāzī on the target board to hide? With what thoughts on the uṣūl al-fikh, al-Shāṭibī deserved to be called a groundbreaking scholar in the history of Islamic law? What kind of similarity can be established between al-Shāṭibī's approach on the effect of the intention-action relationship on the legal result and the criteria he adopts and which approaches and criteria in today's legal philosophy? Can it be claimed that there is a connection between this work, which has the quality of philosophy of law in one aspect, and modern approaches, albeit limited to the theoretical level? The declaration, which will seek answers to such questions in the context of the intention-action relationship, is planned to be presented under three main headings. In the first title, the place and frame of the intention-action relationship in the classical Uṣūl al-fikh will be determined. In the second title, the processing of the subject in *al-Muwāfaqāt* will be presented, and in the third title, the data obtained will be evaluated.

Keywords: Uṣūl al-fikh, intention-action relationship, al-Ghazālī, *al-Muwāfaqāt*, maḳāṣid al-sharī'a.

Mâlikî Fıkıh Doktrinde İyiniyetin Korunması: Gasp ve İstihkâk Bölümleri Çerçevesinde

Arş. Gör. Abdurrahman BULUT

Türk Medeni Hukuku'nda önemli bazı hükümlerin esasını teşkil eden *iyiniyet* kısaca "mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik" olarak tarif edilmektedir. Kişinin yapmış olduğu hukuki işleme dair mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmaması bu şahsın hukuk kurallarını ihlal etme veya başkasına zarar verme kastı taşımadığını gösterir. Bu nedenle hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumu ahlâkî bir özelliğe işaret eden "iyiniyet" kavramı ile ifade edilmiş ve bazı durumlarda iyiniyetli şahıs lehine iyiniyetli olmayan kişiye nispetle daha avantajlı hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Hukuki eksikliğin olumsuz sonuçlarını kısmen veya tamamen ortadan kaldıran bu düzenlemeler "iyiniyetin korunması" olarak ifade edilmektedir. İslam Hukuku'nda da şahısların hukuki işlem yaparken ve/veya bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliklerinin bazı durumlarda dikkate alındığı ve bu şahıslar lehine aynı durumdaki hukuki eksikliği bilen kişiye nispetle daha avantajlı hukuki sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Bu hükümler birlikte değerlendirildiğinde temelde dikkate alınan şeyin kişinin ahlâkî niteliği olduğu ifade edilebilir. Nitekim klasik fıkıh doktrinde ilgili bazı meselelerde hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin haksızlık kastetmediği ve kötüniyetli olmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu da "hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliğin" kişinin "şerî hükme/hukuk kurallarına aykırı davranmayı veya bir başkasına zarar vermeyi kastetmemesi"nin somut bir göstergesi olarak dikkate alındığını göstermektedir. Dolayısıyla İslam Hukuku açısından da hukuki işlem yaparken veya bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumunu ifade etmek üzere "iyiniyet" kavramının kullanılması isabetli olacaktır.

Bu çalışmada, hukuk-ahlak ilişkisine dair önemli bir yeri olan "iyiniyet" kavramı Mâlikî fıkıh doktrini açısından incelenecektir. Mâlikî fıkıh doktrinde "iyiniyet" konusuyla ilgili dikkat çeken önemli bir husus şudur. Mâlikî fūrû fıkıh literatüründe istihkâk meseleleri gasp bölümünün sonunda bir bâb veya gasp bölümünden hemen sonra müstakil bir bölüm olarak işlenmektedir. Mâlikî fakihleri "istihkâk" başlığı altında genelde gaspa nispetle iyiniyetli haksız zilyedlik hükümlerini ele almaktadır. Nitekim Mâlikî mezhebi fıkıh düşüncesinde gasp terimi başkasının malına bilinçli ve kötüniyetli bir el koymayı ifade etmek üzere kullanılmakla birlikte bir hukuki işleme binaen başkasının malına gerçekte mevcut bir hukuki eksiklik dolayısıyla haksız olarak el koyma işlemi ise kişinin müşteri vb. durumuna da işaret etmek üzere hak sahibinin hakkını ispat etmesi doğrultusunda istihkâk terimiyle (müstehak minh) ifade edilmektedir. Bu doğrultuda gasp teriminin mukabilinde objektif olarak haksız bir zilyedliği ifade etmekle birlikte genelde zilyedin iyiniyetini göstermesi bakımından önemli bir ayrıma işaret eden "şüph" terimi üretilmiştir. Bu terim "zâhiren meşru bir hukuki işlemde doğan tasarruf sahibi lehine mevcut bir şüph" anlamında kullanılmaktadır. Kişinin sonradan istihkâka konu olacak bir eşya üzerinde zâhiren hukuki yetkisine binaen yaptığı tasarruflarla ilgili kullanılan "şüph" terimi kastlı olarak yapılan haksızlığın mukabili olarak takdim edilir. Bu da kişinin iyiniyetini gösteren bir kullanım olarak dikkat çekmektedir. Bundan dolayı Mâlikî mezhebine göre müteaddî ve zâlim olmayan iyiniyetli şahıs bazı haklara sahiptir. Hâlbuki bilinçli bir şekilde haksızlık yapan kişi için ise aynı haklardan söz edilemez.

Preservation of Goodness in the Doctrine of the Mâlikî Fiqh: Within the Framework of Extortion (Ghasb) and Replevin (Istihqaq) Departments

The good faith, which is the basis of some important provisions in Turkish Civil Law, is briefly described as “ignorance of the current legal deficiencies”. The fact that the person is not aware of the current legal deficiency regarding his legal action indicates that this person does not intend to violate the rules of law or harm anyone else. Therefore, this situation of the person who is not aware of the legal deficiency is expressed with the concept of “good faith”, which indicates a moral feature, and in some cases more advantageous legal arrangements were made in favor of the person who is not in good faith in favor of the good faith person. These regulations, which partially or completely eliminate the negative consequences of legal deficiency, are expressed as “protection of good faith”. In Islamic Law, it is seen that the ignorance of individuals regarding the current legal deficiency is taken into account in some cases when taking legal action and/or making a saving, and more advantageous legal results are reached in favor of these individuals compared to the person who knows the legal deficiency in the same situation. When these provisions are evaluated together, it can be stated that what is fundamentally taken into account is the moral nature of the person. As a matter of fact, it is clearly stated that the person who is not aware of the legal deficiency in some related issues in the classical fiqh doctrine does not mean injustice and is not malignant. This suggests that “ignorance of legal deficiencies” is taken into account as a concrete indication that the person “does not intend to violate the rules of evil or harm anyone else”. Therefore, in terms of Islamic Law, it would be appropriate to use the concept of “good faith” to express this situation of the person who is not aware of the current legal deficiency when taking legal action or making a savings.

In this study, the concept of “goodness”, which has an important place in the legal-moral relationship, will be examined in terms of the doctrine of the Mâlikî fiqh. An important point about the issue of “good faith” in the doctrine of the financial fiqh is this. In the literature of the Mâlikî fūrû fiqh, ration issues are processed as a standalone section immediately after a section of extortion or extortion at the end of the extortion section. Under the heading of “rationing”, the financial fascists usually address the provisions of unjustified wrongdoing in accordance with extortion. As a matter of fact, the term extortion is used to refer to a conscious and malignant seizure of someone else’s property, but the unfair seizure of someone else’s property due to a legal deficiency that actually exists is expressed in the term rationing (obscene minh) in order to prove the right of the beneficiary to indicate the client status of the person, etc. In this respect, the term “doubt” has been produced, which refers objectively to an unfair mention in response to the term extortion, but usually indicates an important distinction in terms of showing the goodness of the humiliation. This term is used in the sense of “an existing doubt in favor of the saver arising from a legitimate legal action”. The term “doubt” used in relation to the savings made by the person in accordance with the legal authority of the person on an item that will later be the subject of rationing is presented as a response to the intentional wrongdoing. This is noted as a use that shows the well-being of the person. Therefore, according to the Mâlikî sect, the self-righteous and non-persecuted person has certain rights. However, the same rights cannot be mentioned for the person who has consciously committed injustice.

Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin "Mensur Şiir"i Bağlamında Anâsır-I Erbaa İle "İnsan" Olma Arasında Kurulan İlişkide Ahlakî Öğelerin Rolü

Dr. Dilek YILMAZ

Ahlak, sağlam temeller üzerine kurulabilmesi adına yeryüzünde var olan farklı toplumlar ve toplumları meydana getiren bireyler için vazgeçilmez bir unsurdur. Nefsin terbiyeye muhtaç olması ve huyların değiştirilerek geliştirilebileceği kabulünden hareketle bu alanda pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu konuyla derinlemesine ilgilenen Müslüman filozofların ve mutasavvıfların yanında edebiyatımız içinde pek çok şair ve yazar da ahlakî öğeleri içeren manzum ya da mensur eserler meydana getirmişlerdir.

Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi (1874-1960), Kastamonu'da yetişmiş âlim, tüccar, yazar ve şair kimliğine sahip çok yönlü bir şahsiyettir. Sofuzâde'nin Hz. Mevlânâ'nın rubâîlerinden bazılarını şerh ettiği *Rubâyyât-ı Mevlânâ*; vahdet-i vücûda dair *Sırru'l-Velâye* ve ahlaka dair *Miyârü'ş-Şemîm fi Ahlak'il-Ümem* adlı mensur eserleri olduğu bilinmektedir. Klasik şiir geleneğinin XX. yüzyıldaki temsilcilerinden biri olan Sofuzâde başta dinî, tasavvufî ve hikemî olmak üzere farklı muhtevaya sahip değişik nazım şekillerinde 1500'den fazla şiir kaleme almıştır. Bunlardan bir kısmı *Hulviyyât* adıyla 1911 yılında basılmıştır. "İnsan" olmayı, temelini dinden alan bir ahlak anlayışı üzerine inşa eden Sofuzâde, kâmil bir insan olabilmek için gerekli erdemleri şiirlerinde ayrıntılı biçimde dile getirmiştir. Bu çalışmada, Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin "Mensur Şiir"i bağlamında, Antik Yunan felsefesinden İslam tasavvufuna kadar insan ve kâinatın var oluşunda mevcut olduğu kabul edilen "hava, su, ateş ve toprak"tan oluşan dört temel unsur/anâsır-ı erbaa ile "insan" olma arasında kurulan ilişki ele alınacaktır. Ayrıca "Bu ilişkide ahlakın rolü nedir?", sorusuna cevap aranacaktır. Öncelikle edebî açıdan mensur şiir kavramı üzerinde durularak Sofuzâde'nin "Mensur Şiir"ini nesirden ziyade nazma yaklaştırmasından bahsedilecektir. Çalışmamızın kapsamı Mehmet Tevfik Efendi'nin "Mensur Şiir"i ile sınırlandırılmış olmakla beraber şiiri anlamlandırmada katkı sağlayacağı düşüncesinden hareketle şairin diğer şiirlerinde görülen ahlakî öğeler de zikredilecektir. Anâsır-ı erbaadan her birinin mizaca etkileri, mensur şiirde bu unsurlara yüklenen anlamlar üzerinden değerlendirilecek ve Müslüman filozoflar tarafından tanımlanan erdemler ve erdemsizliklerle bağlantıları irdelenecektir. Sofuzâde'nin şekli olarak mensur şiiri inşa da bu unsurları nasıl kullandığı ve ne yolla tavsîf ettiği ortaya konularak sonuçta bir "insan"ın tabii mizaç olarak kabul edilen anâsır-ı erbaadan kaynaklanabileceği varsayılan vasıflarını, huylarını ifrat ve tefritten uzak, dengede tutmasının "insan" olabilmek için gerekliliği üzerinde durulacaktır. Mehmet Tevfik Efendi'nin, farklı bir bakışla, unsurlardan birinin diğerine olan üstünlüğünü öngörmek yerine her bir unsurun kendi içinde sahip olduğu niteliklerin insan için olumlu ya da olumsuz olabileceğini vurgulaması bu çalışmada göze çarpan hususlardandır. Ayrıca bir anlamda "insan" terkinin meydana getiren bu unsurların oranına, manzum- mensur bir terkipte, didaktik bir muhtevaya estetik ve fonetik unsurların bir arada kullanıldığı bir söyleyişle işaret etmesi oldukça manidar görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Anâsır-ı Erbaa, Ahlak, Mensur Şiir, Sofuzâde.

The Role of Moral Elements in the Relationship Between AnâSır-I Erbaa and Being “Human” in the Context of “Mensur Şiir” Written by Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi

Morality is an indispensable element for individuals who compose the societies and for societies in order to build them on solid foundations all over the world. Many works have been written in this field, based on the acceptance that soul needs training and habits can be improved by changing. In addition to Muslim philosophers and Sufis who are deeply interested in this subject, many poets and writers in our literature have given poetic or prose works that contain moral elements.

Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi (1874-1960), who grew up in Kastamonu, is a versatile person with the identity of a scholar, merchant, writer and poet. He has three books written in prose form; first is *Rubâyyât-ı Mevlânâ*, written on some of Mevlana’s rubai’s as a commentary, second is *Sırru’l-Velâye* about “vahdet-i vücûd”/the transcendent unity of being doctrine and third is *Miyârü’ş-Şemîm fi Ahlakî’l-Ümem* about morality. One of the representatives of classical poetry tradition in 20th century Mehmet Tevfik Efendi, wrote more than 1500 poems in different types of poetry with different contents especially religious, mystical and about wisdom. Some of them were printed under the name of *Hulviyyât* in 1911. Sofuzâde who builds being “human” on a moral understanding based on religion, expresses the virtues which are necessary for perfect/kâmil human in his poems.

In this study, in the context of Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi’s “Mensur Şiir”/prose-poetry, the relationship between being “human” and four basic elements earth, water, air, fire named anâsır-ı erbaa that is accepted as essence of all humanity and cosmos from the Ancient Greek philosophy to Islamic mysticism, will be scrutinized. Also, an answer will be sought to the question of what is the role of morality in this relationship. First of all, prose-poetry as a literary term is handled and how Sofuzâde bring closer this term to poetry from prose is mentioned. Although, the scope of this article is restricted of Mehmet Tevfik Efendi’s “Mensur Şiir”/prose-poetry, moral words, terms and factors in his other poems will be subjected based on the idea that they will contribute to understanding the meaning of this poem. The effects of four elements to human temperament will be evaluated with the meanings given by Sofuzâde and their links will try to be established with the virtues and inferiorities determined by Muslim philosophers. What kind of a form used by Sofuzâde to shape the poem and how he describes the elements will be explained. In the conclusion, because of the acceptance of anâsır-ı erbaa/four elements as a natural temperament the question which qualifications could be occurred is subjected. Also, as a need to be “human”, how important to maintain stability of these qualifications far from the extreme ends, will be discussed. It is a striking point of this study that Mehmet Tevfik Efendi, with a different perspective, does not see one element superior than the others. Instead of this, he sees both negative and positive sides of each element and for human emphasizes if it is good. In addition, when he puts forth a special combination of elements, in a really purposeful way, combines two different writing form (prose and poetry) and presents didactic content with aesthetic and fonetic components.

Keywords: Anâsır-ı Erbaa (Four Elements), Morality, Prose-Poetry, Sofuzade.

Yunus Emre'nin Ahlak Anlayışı: Ahlak-İbadet İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TANRIVERDİ

Yunus Emre yaklaşık olarak 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın ilk çeyreğini içine alan bir dönemde Anadolu'da yaşamış, değer ve hikmet yüklü mesajları ile adından söz ettirmiş önemli bir şahsiyettir. Anadolu'nun siyasî ve ictimâî açıdan en buhranlı dönemlerinde bölgede etkin bir faaliyet yürütmüş; irfanî birikimi ve ahlakî öğütleri ile toplumu aydınlatmıştır. Sade ve gösterişten uzak bir yaşantı biçimini benimseyen Yunus Emre, tevarüs ettiği tasavvufî kimliği sayesinde etkileri hala devam eden bir ahlakî bir örneklik ortaya koymuştur.

Bu bildiriye Yunus Emre'nin ahlak telakkisi, ahlak-ibadet ilişkisi özelinde ele alınacaktır. Tebliğde öncelikle Yunus'un ahlak anlayışı incelenmeye çalışılacak ve İslam düşünce geleneğinin ürettiği ahlak anlayışları içerisindeki yerine değinilecektir. Yunus'un Dîvân adlı eseri taranarak ahlak-ibadet birlikteliğine gönderme yapan beyitler değerlendirilecektir. Buradan hareketle onun ahlak-ibadet birlikteliğine ilişkin görüşleri, temel referanslarıyla birlikte ana hatlarıyla ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Öyle ki Yunus, ibadetlerin insana ahlakî bir bilinç ve farkındalık kazandırması gerektiği iddiasındadır. İbadetlerin şekil ve merasim boyutundan ziyade onların insanı güzel ahlakî davranışlara taşıyan yönüne odaklanmaktadır. Ona göre ibadet, insanı ahlaken eğiten, donatan ve bütünüyle dönüştüren bir anlama sahiptir. Yunus beyitlerinde her fırsatta buna dikkat çekmekte; namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin insanı kötü hasletlerden, çirkin söz ve eylemlerden, yakıksız tutum ve davranışlardan uzaklaştırıp arındırması gerektiğini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Yunus'un ahlak telakkisinde ibadet ve ahlakın birbirinden bağımsız kategorik ayrımlar olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu kavramlar geçişlilik arz etmesi ve birbirlerini pekiştirmesi gereken kavramlardır. Yunus, teknik anlamda ibadetin ubüdiyyete sevk ederek insana ahlakî olgunluk bilinci kazandırması gerektiği üzerinde durmaktadır.

Yunus'un ibadetler ile ahlakî tutum ve davranışlar arasındaki sıkı irtibata vurgu yapan yaklaşımı, teorik yönü Kur'an'a pratik yönü Sünnet malzemesine dayanan bir çerçeveye sahiptir. Zira benimsediği yaşantı biçiminin örnekliğinin yanı sıra ve yol gösterici ahlakî mesajları sayesinde onun, insana ve topluma sevgi ve hoşgörü temelli bir ahlak anlayışı sunduğu anlaşılmaktadır. Eserlerindeki hâkim tema incelendiğinde, İslam'ın temel kaynaklarıyla örtüşen mutedil bir din anlayışına sahip olduğu ve doğrudan doğruya insanı merkeze alan bir ahlak anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Yunus'un ahlak telakkisinin temel dinamiklerinin tespiti, onun doğru anlaşılması bakımından büyük önem taşımaktadır. Ahlak-ibadet ilişkisine dair onun nasıl bir tutuma sahip olduğunun tespit edilmesi, bireysel ve toplumsal hayatta karşı karşıya kalınan birçok problemin çözümüne ilişkin insanı ve ihtiyaçlarını önceleyen bir perspektif ortaya koymada referans alınabilecek bir çerçeve belirlemede yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, İslam Ahlakı, Ahlak, İbadet.

Yunus Emre's Understanding of Ethics: A Study in the Context of the Relationship Between

Yunus Emre is an important person who lived in Anatolia in a period that included the last half of the 13th century and the first quarter of the 14th century and made a name for himself with his messages full of value and wisdom. It carried out an active activity in the region during the most depressed periods of Anatolia in terms of politics and socialism; he enlightened the society with his knowledge and moral advice. Adopting a simple and unpretentious way of life, Yunus Emre has demonstrated a moral exemplary whose effects are still continuing thanks to the Sufi identity he inherited.

In this declaration, Yunus Emre's understanding of morality will be discussed in terms of the relationship between morality and worship. In the paper, first of all, Yunus' understanding of morality will be examined and its place in the moral conceptions produced by the tradition of Islamic thought will be mentioned. By examining the work of Yunus named *Dīvân*, couplets referring to the unity of morality and worship will be evaluated. From this point of view, his views on the unity of morality and worship will be tried to be outlined together with their basic references.

So much so that Yunus claims that worshiping should bring moral consciousness and awareness to a person. It focuses on the aspect of worship that carries people to good moral behavior rather than the form and ritual dimension. According to him, worship has a meaning that morally educates, equips and totally transforms people. Yunus draws attention to this at every opportunity in his couplets; he reminds people that prayers, fasting, and hajj acts should keep people away from bad traits, ugly words and deeds, and unseemly attitudes and behaviors. Therefore, it is understood that worship and morality do not have independent categorical distinctions in Yunus's understanding of morality. These concepts are concepts that must be transitive and reinforce each other. Yunus emphasizes that worship should give a sense of moral maturity by encouraging worshiping in a technical sense.

Yunus's approach emphasizing the tight connection between worship and moral attitudes and behaviors has a framework based on the theoretical aspect of the Qur'an and the practical aspect of the Sunnah material. It is understood that besides the exemplary life style he adopts and thanks to his guiding moral messages, he offers people and society a moral understanding based on love and tolerance. When the dominant theme in his works is examined, it is seen that he has a moderate understanding of religion that coincides with the basic sources of Islam and that he has developed a moral understanding that directly centers people. In this context, determining the basic dynamics of Yunus's moral understanding is of great importance for his correct understanding. Determining what kind of attitude he has regarding the relationship of morality-worship will help in determining a frame that can be taken as a reference in putting forward a perspective that prioritizes the human and his needs regarding the solution of many problems encountered in individual and social life.

Keywords: Yunus Emre, Islamic Ethics, Morality, Worship.

Ankebût Sûresinin 45. Ayeti Bağlamında İbadet-Ahlâk İlişkisi

Dr. Salih Eryiğit

İbadet ve ahlâk dinin üzerine bina edildiği iki önemli kavramdır. Bu iki kavramdan her birinin kendi başına taşıdığı önem aşikar olmakla birlikte aralarındaki ilişkinin hangi boyutta olduğu meselesi ise ayrıca önem arz etmektedir. Temel ibadetler olarak kabul ettiğimiz namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetlerin yalnızca şekilden mi ibaret olduğu ve emredilen bir fiili yerine getirerek sadece Allah'ın rızasını kazanmaktan başka bir amacının olup olmadığı da tartışma konusudur. İbadetlerin bireyin ya da toplumun ahlâkî seviyesine ve gelişimine bir katkı sağlayıp sağlamadığı, Müslümanlar açısından meselenin ahlâkî boyutunun nasıl anlaşıldığı, üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim günümüzde ibadetlerin yapılma gerekçesi çoğunlukla Allah'ın emirlerini yerine getirip rızasını kazanma bağlamında ele alınmış, ibadetin ahlâkla olan bağlantısı geri planda kalmıştır. Gerek geçmişte gerekse günümüz toplumunda başta namaz olmak üzere ibadetlerini yerine getirdiği halde bunu ahlâki davranışa dönüştüremeyen birçok Müslüman'ın var olduğu bir hakikattir. Bir başka ifadeyle, din ve Müslüman açısından günümüzün önemli problemlerinden bir tanesi de ibadetlerini yerine getirdiği halde kendisini kötülüklerden koruyamayan insan tiplerinin toplumda sayısının çoğalmasındır. Ortaya koymuş olduğu emir ve yasaklarla dinin insanı ahlaki olgunluğa ulaştırmayı hedeflediği muhakkaktır. Hz. Peygamberin (s.a.s.) tebliğinin esası, Allah'ın varlığı ve birliği iken güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderildiğini ifade etmesi, bu temeli tamamlayan önemli bir parçadır. Bir müminin imanının kemale erdirebilmesinin şartlarından bir tanesi de imanına ve ibadetine dayalı olarak çevresiyle kurmuş olduğu ilişkiyi ahlaki bir temel üzerine inşa etmesidir. Dolayısıyla burada vurgulanması gereken en önemli husus ibadetlerin bireysel ve toplumsal ahlâkî inşayı gerçekleştirme amacının olduğudur. Durum böyle olmakla birlikte güzel ahlakin, ibadetin yegane gayesi olmayıp önemli gayelerinden bir tanesi olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. İbadet ve güzel ahlaktan esas gaye, Allah'ın rızasına ulaşmaktır. İbadetlerin edasının, sırf Allah emrettiği için, cenneti kazanıp cehennemden korunma ve sevap elde etme gibi amaçla olsa da bunların en makbul olanı, Allah'ın ibadete layık olduğu ve ibadeti kendisi emrettiği için yapmaktır. Bu hakikati göremediğimiz takdirde farz olan ibadetleri yerine getiren fakat ahlaki davranış biçimi geliştiremeyen bireylerin bu ibadetlerinin din açısından herhangi bir anlam ifade etmediği gibi bir neticeye varırız. Biz bu çalışmamızda Ankebût sûresinin 45. ayeti bağlamında ve namaz ibadeti özelinde ibadetin amacının ne olduğunu inceleyeceğiz. İbadetlerin amacının yalnızca kulu ahlaki bireyler haline getirmek mi olduğunu, böyle ise ibadetleri yerine getirdiği halde gayri ahlaki davranışlar sergilemeye devam eden insanların yaptığı ibadetlerin herhangi bir değer ifade edip etmediği, ibadetin Müslüman bireyde ahlâkî bir davranış ortaya çıkarmamasının sebeplerinin neler olduğu sorularına yanıt arayacağız. Araştırmamızı Ankebût sûresinin 45. ayeti bağlamında ibadet-ahlak ilişkisini ilk dönem klasik tefsirlerden başlamak suretiyle günümüze doğru bir seyir takip ederek gerçekleştireceğiz. Böylece geçmişten günümüze ayetin yorumunda herhangi bir farklılaşmanın gerçekleşip gerçekleşmediğini, gerçekleşmişse bunun ipuçlarını tespiti çalışacağız. Netice olarak ibadet-ahlak ilişkisinde beliren önemli hedeflerden bir tanesinin Müslüman bireyi ahlaki davranışa sevk etmek olduğunu, fakat bunun ibadette yegâne maksat olmadığını ortaya koyacağız. Ayrıca ibadetin ahlaki davranışla neticelenebilmesi için belli şartların olduğunu ve bu şartlara riayet edildiğinde ahlaki sonucun elde edilebileceğini, ahlaki bir sonuç doğurmasa bile bu ibadetin Allah katında bir değeri olduğu sonucuna ulaşacağız.

Anahtar Kelimeler: Din, İbadet, Ahlak, Namaz, Ankebût Sûresi.

The Relationship Between Worship and Morality in the Context of The 45th Verse of Surat Al-Ankabût

Worship and morality are two important concepts on which religion is built. Although the importance of each of these two concepts on its own is obvious, the issue of the extent of the relationship between them is also important. It is also a matter of debate whether the prayers, fasting, zakat and hajj, which we regard as basic worship, consist only of form and whether they have any other purpose than merely gaining the consent of Allah by performing an order. Whether or not worshipping contributes to the moral level and development of the individual or society and how the moral dimension of the issue is understood for Muslims is an issue that needs to be dwelled on. As a matter of fact, the rationale for worshipping today is mostly considered in the context of fulfilling Allah's orders and gaining his consent, and the connection of worship with morality has remained in the background. It is a fact that there are many Muslims, both in the past and in today's society, who have performed their prayers, especially prayer, but cannot turn this into a moral behavior. In other words, one of the most important problems of today in terms of religion and Muslims is the increase in the number of people in the society who cannot protect themselves from bad deeds even though they fulfill their prayers. It is certain that religion aims to bring people to moral maturity with the orders and prohibitions it has put forth. Hz. The essence of the Prophet's message is the existence and unity of God, but his statement that he was sent to complete the good morality is an important part that completes this foundation. One of the conditions for a believer to fulfill his faith is that he builds his relationship with his environment based on his faith and worship on a moral basis. Therefore, the most important point that should be emphasized here is that the worship has the purpose of realizing individual and social moral construction. Although this is the case, it should be stated that good morality is not the only purpose of worship, but one of its important purposes. The main purpose of worship and good morals is to attain Allah's approval. Even though the way of worshipping is only for the purpose of gaining Paradise and protection from Hell and obtaining good deeds just because Allah has ordered, the most desirable of them is to do it because Allah is worthy of worshipping and that worship has been ordered by Himself. If we cannot see this truth, we come to the conclusion that the worship of the individuals who fulfill the obligatory prayers but cannot develop a moral behavior pattern does not make any sense in terms of religion. In this study, we will examine the purpose of prayer in the context of the 45th verse of Surat al-Ankabût and in particular prayer. We will seek answers to the questions whether the purpose of worship is to turn the servant into moral individuals, if that is the case, whether the prayers performed by people who continue to perform immoral behaviors despite performing their prayers have any value, and what are the reasons why worship cannot bring about a moral behavior in a Muslim individual. We will carry out our research in the context of the 45th verse of Surat al-Ankabût, starting from the classical commentaries of the first period and following a course towards the present. Thus, we will try to determine whether there has been any differentiation in the interpretation of the verse from the past to the present, and if so, the clues. In conclusion, we will reveal that one of the important goals emerging in the relationship between worship and morality is to encourage a Muslim individual to act in morality, but this is not the only purpose in worship. In addition, we will come to the conclusion that there are certain conditions for worship to result in moral behavior, and that moral outcome can be achieved when these conditions are obeyed, and even if it does not have a moral result, this worship has a value in the eye of Allah.

Keywords: Religion, Worship, Morality, Prayer, Surah Ankebût.

Gazali'nin Ahlak Anlayışı

Aysel TAN

Gazali'nin ahlak anlayışını doğru değerlendirmek için temel kavramları nasıl ele aldığına ve ahiret hayatına nasıl baktığına dikkat etmeliyiz. Gazali, iyi, kötü ve abes gibi ahlaki nitelermeleri "akılda önceden mevcut bir bilgi" olarak görmekte ve insanın iyilik yapmasının ve kötülükten kaçınmasının fitrî olduğuna inanmaktadır. Akıl, insanı fitri olarak zarardan kaçınmaya teşvik etmektedir. Akıl, iyinin ve kötünün tümel bilgisine sahiptir. Ahlaki iyi ve kötü kavramları akılda zorunlu mevcut olup, tek tek fiillerin iyi ve kötü olduğu (tikel) akılla bilinemez. Tikeller, örneğin yalanın kötü olduğu ise 'tecrübe' ile bilinir. Bu yönüyle o ahlakın akıl yönüne işaret eden açıklamalarında filozofların etkisinde kalmıştır.

Gazali'nin ahlak görüşünü belirleyen ikinci önemli etken ise tasavvuttur. O tasavvufî hayat anlayışına uygun olarak dünyadan uzak durmayı tavsiye eden, uzlet ve riyazet ile biçimlenmiş bir ahlakı benimser. Gazali'de ahlak bu yönüyle bireysel bir niteliğe bürünmüş ve toplumsal nitelikli ahlak anlayışı ikinci plana itilmiştir. Böyle bireysel bir ahlak anlayışında ahiret ve ahiretin kazanılmasına yönelik iş ve faaliyetler önemli görülmektedir. Bu amaca yönelik olarak ibadetler ahlaki bir niteliğe bürünmekte ve Allah'a karşı sorumluluklarımıza işaret etmektedir. İbadetlerini yerine getirenler ahlaklı olmakta ve kurtuluşu hak etmektedirler. İbadet böylece ahlak kazanımında bir 'araç' değil bir 'amaç' haline gelmiş olmaktadır. Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirenler ahlaklı davranmış olurlar.

Sonuç olarak Gazali ahlak anlayışını oluşturan iki temel dayanak, felsefî akıl ve tasavvufî dünya görüşüdür. Akıl, insanın doğuştan fitrî bir özelliği olması dolayısıyla insan iyi ve kötüyü tümel olarak bilir ve bu bilgisiyyle ahlaklı davranabilir. Yine insan bu dünyanın geçici bir yer olduğunu bilerek ahirete odaklı çalışıp, Allah'a ibadet ederek ahlaklı yaşamış olur.

Anahtar Kelimeler: Fıtrat, akıl, iyi-kötü, tasavvufî ahlak, ahiret, ibadet.

Moral Understanding of Al-Ghazali

In order to evaluate the moral understanding of Ghazali correctly, we should pay attention to how he handles the basic concepts and how he views the life of the hereafter. Ghazali sees moral descriptions such as good, bad and absurd as “knowledge pre-existing in the mind” and believes that it is inherent to do good and avoid evil. Reason naturally encourages people to avoid harm. Reason has the universal knowledge of good and evil. The concepts of moral good and bad are necessary in the mind, and it cannot be known with the mind that individual verbs are good and bad (particular). Particulars, for example, if lying is bad, it is known by 'experience'. In this respect, he has been influenced by philosophers in his statements pointing to the rational aspect of morality.

The second important factor that determines Ghazali's view of morality is Sufism. He adopts a morality that advises to stay away from the world in accordance with the mystical understanding of life, and is shaped by compassion and consent. In Ghazali, morality has assumed an individual character with this aspect and the social ethics understanding has been pushed to the second plan. In such an individual understanding of morality, activities and activities aimed at achieving the hereafter and the hereafter are considered important. For this purpose, worship takes on a moral character and points out our responsibilities towards Allah. Those who worship are moral and deserve salvation. Thus, worship becomes a "goal", not a "tool" in the acquisition of morality. Those who fulfill their responsibilities to God behave morally.

As a result, the two main pillars that make up the Ghazali understanding of morality are philosophical reason and mystical world view. Since reason is an innate feature of human beings, man knows the good and the bad as a fundamental and can behave morally with this knowledge. Again, knowing that this world is a temporary place, people will work with the focus on the hereafter and live morally by worshipping Allah.

Keywords: Creation, mind, good-evil, Sufist morality, afterlife, worship.

Ahkâm Âyetlerindeki Dinî Ve Ahlâkî Boyutlar (Boşanma Âyetleri Örneği)

Dr. Öğr. Üyesi Bahaeddin ALJASEM

Kur'ân âyetlerinin amaçları ve maksatları çeşitlilik göstermekte olup, bazıları imanî ve doğru inancı inşa etmeyi hedeflerken, bazıları ahlâk ve değerlere davet ederken, bazıları ise hukukî ve fikhî hükümleri detaylandırmayı amaçlamaktadır. Bu çeşitliliğe dayanarak kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin bölümleri ve uzmanlık alanları ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, bu çeşitlilik çoğu zaman âyetin bir yönünün incelenmesine ve tamamlayıcı olan diğer yönlerin bulunamamasına yol açmıştır. Örnek olarak; bazı ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eserlerde âyetlerin dinî ya da ahlâkî yönleri ele alınmamış iken, kelim veya ahlâk ile ilgili âyetlerin de tefsirinde hukukî yönlerine dikkat çekilmemiştir.

Bu araştırma; Kur'ân âyetlerinin tamamlayıcılığını ve bütüncül bakış açısını, fikhî hükümleri açıklığa kavuşturmak için ahkâm âyetlerinde öngörülen veya atıfta bulunulan inanç ve ahlâkî yönlere ışık tutarak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Böyle bir çalışmada hükümlerle alakalı tüm âyetleri gözden geçirmek mümkün olmadığından seçim, boşanma konusu ile ilgili âyetlere düşmüştür. Çünkü bu konuyla ilgili fikhî hükümler çok geniştir ve çoğu, Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılı olarak zikredilmemiştir. Öte yandan da boşanmaların çoğu; evlilik içi kavgalar ve anlaşmazlıklar anında, nefislerin hakiki yüzünün ortaya çıktığı ve en çok teziyeye muhtaç olunan anlarda gerçekleştirilir.

Bu araştırmanın önemi, Kur'ân-ı Kerîm'in bütün âyetlerinin, özellikle ahkâm âyetlerinin sadece bir boyutla sınırlı değil; dinî, hukukî ve ahlâkî boyutlara da sahip olduğunu vurgulayarak ve âyetlerin üzerinde durularak bu hususlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada kullanılan yöntem ise, tümevarımlı analitik yöntemdir. Bu sayede boşanma ile ilgili ahkâm âyetlerini bir araya getireceğiz, sonrasında bu âyetleri inceleyeceğiz ve bunlardaki dinî ve ahlâkî yönlere ışık tutacağız.

Araştırmadan beklenen sonuçlara gelince, Kur'ân-ı Kerîm'in bütün âyetlerinin temel amacı; doğru inanç, öz disiplin ve arınma çağrısıdır. Bu amaçları her âyette bulmak mümkündür. Ahkâm âyetleri, ne kadar ayrıntılı ve çeşitli olursa olsun, asıl amaçları Allah'a mutlak kulluk ile insan nefisini arındırmaktır. Böylece insanın Rabbine tatmin edici bir şekilde dönmesini sağlamak ve hükümlerin temel amacını oluşturan “adalet” ve “hak” kavramlarının dinî ve ahlâkî bir kavram olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ahkâm Âyetleri, İmân, Ahlâk, Boşanma, Adalet.

الأبعاد الدينية والأخلاقية في آيات الأحكام – آيات الطلاق نموذجاً

ملخص موسّع:

تتنوع مقاصد الآيات القرآنية وتوجيهاتها، فمنها ما يهدف إلى بناء الإيمان والعقيدة الصحيحة، ومنها ما يرمي إلى تهذيب الأخلاق والقيم، ومنها ما جاء ليفصّل الأحكام التشريعية والحقوقية، وبناءً على هذا التنوع فقد تعددت أقسام العلوم الإسلامية ومجالات اختصاصاتها، فصار منها علم التوحيد والكلام، وعلم الفقه والأحكام، وعلم الأخلاق والتزكية. إلا أنّ هذا التنوع قد أدى في كثير من الأحيان إلى دراسة جانب واحد في الآية، وغياب الجوانب الأخرى التي تعدّ مكملة ومتممة لبعضها البعض، لذلك يُرى في بعض كتب آيات الأحكام غياب الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي تتناولها الآية، وكذلك يُلاحظ في بعض الكتب التي تبحث في الأخلاق والتزكية غياب الجوانب الفقهية والحقوقية.

يهدف هذا البحث إلى بيان التكامل والنظرة الشمولية في الآيات القرآنية، وذلك من خلال تسليط الضوء على الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي نصت عليها أو أشارت إليها الآيات التي سبقت لبيان الأحكام الفقهية. ولما كان استعراض جميع آيات الأحكام في مثل هذه الدراسة غير ممكن، فقد وقع الاختيار على الآيات المتعلقة بموضوع الطلاق، وذلك لأن الأحكام الفقهية المتعلقة بهذا الباب واسعة جداً، وقد جاء تفصيل أكثرها في القرآن الكريم، إضافةً إلى أنّ الطلاق في أغلب الأحيان لا يقع إلا في حالة الخصومات والخلافات الزوجية، أي الحالات التي تظهر فيها النفوس على حقيقتها، وأحوج ما تكون إليه في هذه الحالات هو التزكية والتهذيب، وإنكفاء الوازع الديني فيها.

وتبرز أهمية البحث من خلال عرض الصورة المتكاملة لآيات القرآن الكريم عموماً، وآيات الأحكام خصوصاً، والتي تجمع بين الأبعاد الحقوقية، والأبعاد الأخلاقية والإيمانية فيها، والوقوف على مقاصد القرآن الكريم في بيان الأحكام الفقهية، وعدم الإقتصار على الجانب الحقوقي فقط.

وأما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث ساقوم باستقراء آيات الأحكام المتعلقة بالطلاق، ثم تحليل هذه الآيات وتسليط الضوء على الجوانب الإيمانية والأخلاقية فيها.

وأما النتائج المتوقعة من البحث، فهي أنّ المحور الأساسي لجميع آيات القرآن الكريم هو الدعوة إلى الإيمان الصحيح، وتهذيب النفس وتزكيتها، وهذا المحور لم يغيب عن أي آية من آياته. وأنّ آيات الأحكام مهما كانت مفصلة ومتنوعة، إلا أنّ مقصدها الأساسي هو التحقق بالعبودية المطلقة لله سبحانه، وتهذيب النفس البشرية وتزكيتها، حتى ترجع إلى ربها راضية مرضية. وأنّ مفهوم "العدل" ومفهوم "الحق" اللذين يشكلان الهدف الأساسي من الأحكام الفقهية إنما هما مفهومان إيمانيان أخلاقيان، فهما من أسماء الله الحسنى، إضافةً إلى أنّ الله تعالى قد قرن العدل بخلق الإحسان، وإيتاء ذي القربى، في آية تُعدّ من أشمل آيات القرآن.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، آيات الأحكام، الإيمان، الأخلاق، الطلاق، العدل.

البعد الأخلاقي لأحكام توثيق الدين في ضوء آية المدابنة

Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin HAYAT

لا شك بأن هناك ترابطا وثيقا بين أحكام الشريعة الإسلامية والأخلاق، سواء أكانت هذه الأحكام متعلقة بالأصول أم: الملخص بالفروع، وهذا ما نجده جليا في الآية رقم 282 من سورة البقرة والتي يطلق عليها اسم آية المدابنة حيث تتضمن هذه الآية أحكام وفوائد عظيمة متعلقة بكتابة الدين والإشهاد عليه، كما تعتبر الآية الأطول في القرآن الكريم، وسيتم العمل في هذا البحث على تناول الجانب الأخلاقي لأحكام الـدين في إطار هذا الآية الجليلة، فقدور دفيها الكثير منالأوامر والمسائل المتعلقة بأحكامالدينوكتابتهاوالإشهاد عليه والتي تحمل في طياتها

بعدا أخلاقيا رفيعا يدل على سمو رسالة الإسلام و عدالتها، ففي قوله تعالى

فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب" أمر للقادر على الكتابة بكتابة وثيقة الدين تجنبنا لضياح" الحقوق، وأن يكون كاتب الوثيقة عدلا يعتبر بقوله وكتابتها، وأن يكتب بالعدل فلا يظلم في كتابته ولا يبخس الناس حقوقهم، وأن يكون على اطلاع بقواعد كتابة الوثائق وما تحتاجه بغية تحقيق العدل، ويستخرج من هذه الآية أيضا وجوب قبول الوثيقة المكتوبة والتي عثر عليها بخط العدل الذي تحققت فيه الشروط السابقة ولو كان كاتبها ميتا، ويستنبط أيضا عدم جواز امتناع القادر على الكتابة من الكتابة للمتدابين، وفي قوله تعالى: "فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا" أمر بأن يكون إملاء الوثيقة من قبل المدين لأنه الطرف الأضعف لكن بشرط ألا يغير من مقدار وصفة الحق الذي عليه، وفي قوله تعالى: "فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل" أمر باشتراط عدالة ولي الصغير أو السفيه في إملاء الدين وعدم البخس، أما قوله تعالى: "ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا" ففيه أمر للشاهد بأن يؤدي الشهادة إن كان غير معذور، وفي قوله تعالى: "ألا يرتابو" أمر بأن يكون الإقدام على الشهادة بناء على اليقين لا على الشك، وفي قوله تعالى: "ولا يضار كاتب ولا شهيد" نهي عن مضارة الكاتب أو الشاهد بدعوته إلى الكتابة أو تحمل الشهادة أو أدائها في حالة مرضه أو اشتغاله، وسيكون هدف البحث بيان مدى ارتباط

ال: الكلمات المفتاحية. الجانب الفقهي بالجانب الأخلاقي في ضوء أحكامكتابة الدين والإشهاد عليه المنصوص عليها في الآية. الدين، الأخلاق، الوثيقة، العدل، الشهادة، الفقه

The Moral Dimension of the Provisions for Documenting A Debt in Light of the Verse of Debt

There is no doubt that there is a close correlation between the provisions of Islamic law and ethics, whether these rulings are related to origins or branches, this is what we find clearly in verse No. 282 of Surat Al-Baqarah, which is called the verse of *Al-Dayn* or *Mudayanah*. This verse includes great rulings and benefits related to writing the debt and witnessing it, It is also considered the longest verse in the Holy Quran. The paper will deal with the ethical aspect of debt rulings within the framework of this noble verse, Many orders and matters related to the provisions of the loan, its writing, and its testimony have been mentioned in it, which carry a high moral dimension indicating the nobility and justice of the message of Islam In the Allah's saying, "So write it, and let a writer write with justice, and a writer does not refuse to write as God taught him, let him write," an order for the one who is able to write to write a document of debt to avoid losing rights, And that the author of the document is justly considered by his speech and writing, and that he writes with justice, so that his writing is not wronged and people do not underestimate their rights, and to be aware of the rules for writing documents and what is needed in order to achieve justice, It also extracts from this verse the necessity of accepting the written document that was found in the notary handwriting in which the previous conditions are fulfilled even if its writer was dead It is also deduced that the one who is able to write is not permissible to refrain from writing to the creditor and debtor, and in the Allah's saying: "Let him write and let him be bored with the truth, and God fear his Allah and do not underestimate him." He commanded that the document be dictated by the debtor because it is the weaker party, but on the condition that it does not change the amount and description of the truth that he owes. and in the Allah's saying: "If the one who owes the truth is foolish, weak, or unable to get bored, let him bored him with justice. An order requiring the justice of the guardian of the minor or the foolish in dictating debt and not underestimating, As for the words of the Allah: "He does not refuse the martyrs if they are called." In it there is an order for the witness to give testimony if he is not excused. And in the Allah's saying: "Do they not mistrust" he commanded that taking testimony be based on certainty and not on suspicion. And in the words of the Allah: "And neither a writer nor a witness will be harmed." It is forbidden to harm the writer or witness by calling him to write, bear testimony, or perform it in the event of his illness or work. The aim of the research will be to show the extent to which the doctrinal aspect is related to the ethical aspect, in light of the provisions for writing the loan and testifying to it stipulated in the verse.

Keywords: Debt, ethics, document, justice, testimony, jurisprudence.

Konuşma Bilimindeki Sabit ve Ahlaki Değişkenin Problematikliği

Assoc. Prof. Dr. Bellil ABDULKARIM

İslami bilişsel mirasımız, etiği toplumun güvenliği ve misyonunun sürdürülmesi için bir sütun olarak görmektedir. Bu nedenle, ahlaki zorunluluk tüm toplumların karşılaştığı bir sorun olduğu için, alimlerin etik boyutu destekleme isteklerini görüyoruz, ancak dini topluluklar; Ahlak ve din bunun içinde birleşir, laikliğe gelince, önce ahlaki eylemin kaynaklarını, sonra ahlaki eylemin temellerini arar. İlk Müslüman ülkedeki kültürel karışım, ulusların normlarının ve ahlaki davranışlarının dikkate alınmasına neden olan entelektüel ve kültürel sürtüşmeye neden oldu. Ford, ahlak ve değerler kavramları ile bunların kökenleri ve bunların dinle ilişkileri hakkında tartıştı, insanların gelenek ve görenekleri onları sınıflandırıyor mu? Sınıflandırılması zamana ve yere bağlı mı? Ya da iyi ve kötü, doğru ve yanlış, sadece vahiy değerlendirmesine tabi midir? Vahiy ahlaki bir standart olmasına rağmen; Gelmeden önce nasıl olur?

Metinleri okumada tarihsel itirazlar taşıyan felsefi bir derinlikle kültürel bir etkileşimi öngören anlatılarla konuşmacılar tarafından yayınlanan bu sorunlar.

1. İyileştirme ve güvensizlik sorunu, 2. Görevlendirme konusu, 3. İnsan eylemleri konusu, 4. İlahi adalet sorunu, 5. Kader meselesi, 6. Muhakeme konusu, 7. Bilgelik sorunu.

Bu konular konuşmacılar tarafından tartışıldı ve ahlaki değerler kavramının, insan ahlaki boyutunun, ahlaki yükümlülük teorisinin, erdem kavramının belirlenmesine ulaşmak için doktrinsel inançlarının kökenleri üzerine inşa ettikleri önermeler sundu. ve diğerleri.

Totdidat'ları birkaç sorun üzerine inşa edildi: Olan:

Eylemlerin iyi veya kötü olarak etiketlenmesi için nesnel standart nedir?

Yasal atama hedef ve gerçekten emanet mi yoksa kanunda ahlaki değer yaratıyor mu?

- Övgü, ödül veya iftira ve ceza şeriata tabi midir? Ahlakın annesi; Veya birlikte?

- Fiil, iyilik ya da çirkinlik gerektiren bir sıfat içeriyor mu, yani değer kökeni tarafından belirleniyor mu? Veya ondan veya şeriat kuralından ne sonuçlandı? Ana aktör hangisi: din mi yoksa kültür mü?

Konunun önemi, İslâm düşüncesini doktrinel, hukuksal ve felsefi uzantıları boyunca işgal etmiş olması ve dinî metni okuma yöntemlerine göre vizyonlarının farklılık göstermesidir. Konuşmacılar, İslami siyasi düşüncenin ve genel insan ahlakının ahlaki boyutunu tartıştılar ve İslami ceza mevzuatının etik yönünü incelediler.

Bu nedenle, ahlaki sabit ve değişken ile ilgili raporlarında sözlü ilkeleri, zihinsel ve yasal sınıflandırma kontrollerini incelemekle ilgileniyoruz.

Kullanılan metodoloji, karşılaştırmalı bir çalışma ile etik meselesinin köklenmesinde konuşmacıların metinlerinin tümevarımlı, tanımlayıcı ve analitik bir analizidir.

Ahlak ve değerler meselesi, Müslüman halkların kültürleri arasındaki rekabetin yönlerini vurguladı.

- Yeni kültürler Arap kültürüyle harmanlanarak büyük bir İslam kültürü oluşturuldu.

Etik kavramdaki ve kaynaklarındaki farklılığın biçimi; Kültürlerin dini tezahürlerinde, grup ve mezhep biçimlerinde ve dinin dini ve sosyal faaliyet formlarında tezahüründe bir farklılık.

İslami mirasın tahmin edilmesini ve sorunları daha da kontrol etmek için sözlü anlaşmazlıkların ayrıntılarının izini sürmenizi ve bunları modernist ve postmodern tezlerle karşılaştırarak İslami düğüm mirasından gelen Müslüman topluluğa sunulan birçok benzerliği ödeme öneriyoruz. hayali ortak ve akışkan bir kavram olan ortak insana dayalı insan dini kavramını oluşturma çabası. Tek tanrılı dini destekçiyi ve baskın vahiy kaynağını dışlamaya çalışır ve monistik bir bilişsel yaklaşım oluşturmak için bir montaj olarak manevi ve seküler tek tanrılı önermelerden alan tek bir materyalist evrenselci felsefeyle tek tanrılı dine bir alternatif yaratmayı amaçlar. Uzun bir bilimsel tartışmanın ardından mayalanan etik teorilerden yararlanmanızı ve politik, sosyal, psikolojik, kültürel ve dini uygulamalarını açıklamaları öneririz.

Anahtar Kelimeler: İslami inanç, teoloji, ahlak, istikrar, değişim.

The Problematic of The Fixed and Moral Variable

Our Islamic cognitive heritage views ethics as a pillar for the security of society and the continuation of the performance of its mission. Therefore, we find the scholars' keenness to support the ethical dimension, because moral imperative is a problem faced by all societies, but religious societies are; Ethics and religion are united in it. As for secularism, it searches first for the sources of moral action, then the pillars of moral action. The cultural mixing - in the first Muslim country - resulted in intellectual and cultural friction, which stimulated consideration of nations' norms and moral behavior. Ford argued about the concepts of morality and values and their origins, and their relationship to religion. Does the custom and customs of people classify them? Is its classification subject to time and place? Or is good and bad, right and wrong, subject to revelation evaluation only? Although the revelation was a moral standard; How come before it comes?

It was among the verbal problems; Issues of the constant and moral variable that occupied a space of theorizing in philosophical, verbal, mystical and jurisprudential thinking from the first century to our era, and it is a matter linked to others, namely:

1. The issue of improvement and sanctification, 2. The issue of assignment, 3. The issue of human actions, 4. The issue of divine justice, 5. The matter of fates, 6. The issue of reasoning, 7. The question of wisdom.

These issues were debated by the speakers and presented propositions that they built on the origins of their doctrinal beliefs, in order to arrive at the determination of the concept of moral values, the human moral dimension, the theory of moral obligation, the concept of virtue and others.

Their Totdidat was built on several problems: Of which:

What is the objective standard for actions to be branded good or evil?

Is the legal assignment objective and actually entrusted, or does it create the moral value in the act?

- Are praise, reward or slander and punishment subject to Sharia? The mother of morals; Or together?

- Does the verb contain an adjective that requires good or ugliness, so the value is determined by its origin? Or what resulted from it or the rule of Sharia? Which is the main actor: religion or culture?

The importance of the topic lies in the fact that it occupied Islamic thought throughout its doctrinal, jurisprudential and philosophical extensions, and visions varied according to the methods of reading the religious text. The speakers discussed the moral dimension of Islamic political thought and general human morals, and examined the ethical aspect of Islamic criminal legislation.

That is why we are interested in examining the verbal principles in their reports on the moral constant and variable, and the mental and legal classification controls. The methodology used is an inductive, descriptive, and analytical analysis of the texts of the speakers in rooting the issue of ethics, with a comparative study. The issue of morals and values highlighted the aspects of competition between the cultures of Muslim peoples.

- The new cultures blended with each other with the Arab culture, to form a major Islamic culture.

The form of difference in the ethical concept and its sources; A difference in the religious manifestation of cultures, in the forms of groups and sects, and the manifestation of religion in forms of religious and social activity. We recommend extrapolating the Islamic heritage and tracing the details of the verbal disagreements to control the issues further, and comparing them with modernist and postmodern theses to pay a lot of the similarities presented to the Muslim community as being from the Islamic nodal heritage, in an effort to form the concept of human religion based on the common human being, which is an imaginary common and fluid concept. It seeks to exclude the monotheistic religious subscriber and the dominant source of revelation, and aims to create an alternative to the monotheistic religion with a single materialistic universalist philosophy that takes from the spiritual and secular monotheistic propositions as a way to build a monistic approach to knowledge. We recommend that you benefit from the ethical theories that fermented after a long scientific debate, and explain their political, social, psychological, cultural and religious applications in the theology.

Keywords: Islamic faith, theology, morals, fixed, changeable.

Modern Dönemde İslam Dünyasında Dini Radikalizmin Şiddeti Meşrulaştırma Yolları

Dr. Nurullah ÇAKMAKTAŞ

Modern dönemde Müslüman toplumlarda 1960'lı yıllardan sonra neşvünema bulan dini radikal düşünce ve hareket, devletin ve toplumun İslamlaşması yolunda şiddetli bir değişim ve dönüşüm aracı olarak görmüş ve onu takip edilmesi gereken bir yöntem olarak benimsemiştir. Müslüman toplumlara temas eden gerek dâhili ve gerekse hârici kaynaklı sorunlarla baş etme hususunda dini radikal gruplar “cihat” şiarı altında silahlı mücadeleyi savunurken, pek çok başka İslami grup ve yapı ise şiddet dışında farklı yollar takip edilmesi gerektiğini salık vermiştir. Modern dini gruplar arasındaki bu yöntem ayrışmasından kaynaklı ihtilaf her bir grubun neşrettiği metinlere de yansımış ve gruplar bu metinlerde birbirlerine sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Dini radikalizmin öncü isimleri de takip edilmesi gereken yöntem hususunda diğer dini gruplarla girdiği tartışmalarda kendi görüşlerinin daha İslami olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan da Müslüman toplumların kahir ekseriyeti nezdinde bir ahlak sorunu olarak görülen şiddet eylemlerini, çeşitli argümanlarla meşrulaştırma çabası içinde olmuşlardır.

Dini radikal düşünce ve bu düşünceyi üreten öncü isimler büyük oranda geleneksel fıkıh anlayışına muhalif bir cihat düşüncesine sahip olmakla birlikte sert düşüncelerini ve şiddet eylemlerini meşrulaştırmak için her daim ilk etapta dini naslardan, geleneksel ulemeden ve İslam tarihinden referanslar bulma çabası içinde olmuşlardır. Bunun yanında zaman zaman Müslüman toplumların maruz kaldığı sosyal, siyasal ve askeri sorunları nedenselleştirerek analogik çıkarımlarda bulunmak suretiyle çeşitli akıl yürütme yollarına da şiddetli meşrulaştırma amacıyla başvurmuşlardır.

1960 ve 70'li yıllarda tedavüle giren ve dini radikalizme her daim ilham kaynağı olmuş “modern cahiliye”, “tağut”, “hakimiyet”, “dâru'l-İslam”, “dâru'l-harb” ve “yitik farz” gibi kurucu terminolojinin etkisiyle içeriden düşmanların icat edilmesi; seksenli yıllarda Afgan cihadı esansında deklare edilen fetvalarla cihat amelîyesinin bireyselleştirilmesi; doksanlı yıllardan sonra yaygınlaşmaya başlayan ve sivil kayıplara neden olan şiddet eylemlerinin, Filistin başta olmak üzere Müslüman toplumlarda vuku bulan kayıplara karşı mütekabiliyet prensibi öne sürülerek gerekçelendirilmesi; yine bu dönemde sadece gayr-ı Müslim unsurların değil aynı zamanda kendileri gibi düşünmeyen diğer Müslüman grupların da “el-Velâ ve'l-Berâ” Vehhabi ilkesi mucibince ötekileştirilmesi; Irak gibi işgale uğramış ülkelerde Müslüman vatandaşların da kurban verdiği intihar saldırılarının, “Türs fetvası” gibi İslam tarihinden örneklerle fetvalandırılması vb. teşebbüsler, modern dönemde dini radikalizmin şiddetli meşrulaştırmak amacıyla başvurduğu yollar olarak dikkat çekmektedir. İslam dünyasında modern bir olgu olarak dini radikalizm gerçeği, cihat ahkamı ve ahlakı üzerine düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dini Radikalizm, Cihadi Selefilik, Şiddet.

The Ways of Religious Radicalism to Justify Violence in the Islamic World in the Modern Period

The religious radical thought and movement that emerged in Muslim societies after the 1960s in the modern period saw violence as a means of change and transformation in the way of Islamization of the state and society and adopted it as a method to be followed. While religious radical groups advocate armed struggle under the slogan of “jihad” in dealing with the internal and external problems faced by Muslim societies, many other Islamic groups have recommended that other ways should be followed other than violence. The disagreement arising from this method divergence between modern religious groups has also been reflected in the texts published by each group, and the groups have directed each other harsh criticism in these texts. The ideologues of religious radicalism also tried to prove that their views were more Islamic in discussions with other religious groups about the method to be followed. On the other hand, they also tried to legitimize the acts of violence, which are seen as a moral problem by the overwhelming majority of Muslim societies, with various arguments.

The religious radical thought and the ideologues that produced this thought have always sought references from religious texts, traditional scholars, and Islamic history to legitimize their harsh thoughts and acts of violence. In addition, they sometimes resorted to various ways of reasoning to justify violence by making analogical inferences by reasoning the social, political and military problems faced by Muslim societies.

Keywords: Religious Radicalism, Jihadi Salafism, Violence.

Adaletin Teolojisi: Teolojik Adalet

Dr. K. Ali KAHVECİ

Adalet vurgusu ve arayışı geçmişten bugüne hep olagelmıştır. Ancak adaletin zemini neresidir? Acaba adaletin, teolojik bir özü, metafizik bir kökü olabilir mi?

Adalet kavramı genel olarak ahenk, denge, düzen, eşitlik, doğruluk ve dürüstlük gibi anlamlara gelmektedir. Ahlâk felsefesinde üç temel erdemın bir araya gelmesi ile ortaya çıkan en üst ve merkezi bir kavramdır. Bu yönüyle adalet, ahlâkî bir yetkinlik/kemâl halidir diyebilir miyiz? İnsanın nihai hedefi en mükemmel olan varlığa benzemeye çalışmaktır. Bu arzu onu, mutlak bir adalet arayışına ve onun tesisinin imkan yollarını bulmaya sevk etmiştir. İnsanın görevi, ilâhî adaleti örnek almak, bunu önce ruhunda/nefsinde, sonra da yaşadığı toplumda bilfiil gerçekleştirmektir. Adil olmanın, adalete uygun fiillerde bulunmanın ve adaleti tam olarak gerçekleştirebilmenin yolu ancak ilahi erdemleri hayata geçirmekle mümkün olabilecektir. İnsanın insanca bir yaşam sürmesinin devamı da adalet erdemi üzerinde sebat etmesiyle mümkündür.

Adalet, felsefî olduğu kadar dinî ve ahlâkî bir kavramdır. Etik anlamda adaletin varlığı bir yönüyle teolojiktir. Eğer adalet, değer olarak kaynağını metafizikten alıyorsa bu anlamda ilahî bir yapıya vardır. İşte bu çalışma, adaletin özünün nerede olduğuna yönelik bir belirleme ve teolojik temelli üstün bir erdem olarak nasıl şekilleneceğinin yollarını arama çabasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Teolojik Adalet, Erdem, Akıl, Denge /İtidal, Ölçülü Olma.

Theology of Justice: Theological Justice

The emphasis and search for justice has always been from past to present. But where is the ground for justice? Could justice have a theological essence, a metaphysical root? The concept of justice generally means harmony, balance, order, equality, truthfulness and honesty. It is the highest and central concept that emerged with the combination of three basic virtues in moral philosophy. In this respect, can we say that justice is a moral perfection / perfection?

The ultimate goal of man is to try to emulate the most perfect being. This desire prompted him to seek absolute justice and to find the means of its establishment.

The duty of man is to imitate divine justice, to do this first in his soul / soul and then in the society he lives in. If justice derives its value from metaphysics, it has a divine nature in this sense. He only way to be just, to behave in a proper manner and to realize justice can only be possible by realizing divine virtues. The continuation of human life will be possible by persevering on the virtue of justice.

Justice is a philosophical as well as a religious and moral concept. The existence of justice in an ethical sense is theological in one aspect. This study is an attempt to determine where the essence of justice is and how to shape it as a theologically based superior virtue.

Keywords: God, Theological Justice, Virtue, Intellect, Balance /Sobriety, Moderation.

Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU

Günümüzde hukuk çalışmalarında insan hakları ve bu hakların korunması, en fazla tartışılan aktüel konulardan birini teşkil etmektedir. İnsan hakları, insanın sırf insan olması itibarıyla doğuştan sahip olduğu, devlet ya da diğer insanlar tarafından baştan tanınması gereken, dokunulmaz, devredilemez ve ortadan kaldırılamaz haklarıdır. Tüm insanlığın ortak paydası olma niteliği taşıyan bu haklar, birçok ulusal ve uluslararası anlaşma metinlerinde yer almaktadır. Evrensel bir din olarak gönderilen İslam, beşeri münasebetlerin tanzimi için önemli esaslar ortaya koyarak birbirine yabancı milletlerle ve devletlerle ilişkilerin normalleştirilmesinde önemli katkılar yapmış, barış ve savaş ilişkilerinde uygulanacak dinî, ahlâkî ve hukukî ilkeleri ortaya koymuştur. İslam'da güvence altına alınan bu evrensel haklardan yararlanma bakımından insanlar arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. Ayrıca insan haklarının sağlanması ve korunması için özgürlük ve eşitliğin olması yeterli görülmemiş ve bu haklar adalete dayalı bir sistemle de korunmuştur.

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları, herhangi bir kayda gerek duyulmaksızın insanın, saygın ve dokunulmaz olduğu hususunda açık hükümler içermektedir. İnsanın doğuştan getirdiği bu saygınlık ve dokunulmaz oluşu, onu hukukun muhatabı yaparak haklara sahip kılmıştır. Bununla birlikte devletlerarası ilişkilerin savaşa dönüştüğü ortamlarda düşmanca hisler ve kuvvete dayalı muameleler hâkim olacağı için insanî, ahlâkî değerlere bağlı kalarak hareket edilmesi güçleşebilir. İşte şartların ağırlaştığı veya düşmanın fena muamelesi karşısında bile İslam'ın oluşturduğu ve pratiğe yansıtığı dinî, ahlâkî ilkelerin devreye alınarak sadece sivil insanlara değil, aynı zamanda savaşan insanlara karşı da ortaya konan ilkesel duruş, Kur'an'ın Müslümanlara haksızlık yapmamak, karşı tarafın kötü muamelelerine rağmen adaleten ayrılmamak hususundaki uyarı ve emirlerinden anlaşılmalıdır. Bu çalışmada insan haklarının korunması kapsamında İslam'da yasaklanmış olan savaşta muharip olmayan kişilere saldırma veya vücut bütünlüğüne karşı saldırı, savaşta işkence, rehinelere ve savaş esirlerine gayr-i insanî davranma veya öldürme; savaş esnasında öldürülen muhariplere kötü muamele, kadınları, çocukları ve din adamlarını öldürme gibi meselelere gerekçeleriyle birlikte yer verilecektir.

Batı toplumlarda ise insan haklarının güvenceye alınabilmesi için gerek düşünce gerekse uygulama noktasında büyük mücadeleler verilmiş ve nihayetinde uluslararası nitelikte anlaşmalar, sözleşmeler, protokol veya bildirimler hazırlanmıştır. Buna rağmen günümüzde yapılan savaşlarda savaş hukuku kuralları ihlal edilerek misilleme adı altında masum insanların öldürüldüğü veya uluslararası hukuk kuralları ihlal edilmek suretiyle orantısız güç kullanıldığı görülmektedir. İslam'ın savaşta insan haklarının korunmasına gösterdiği hassasiyetin dinî ve ahlâkî boyutu olduğu ve benimsediği bu uygulamayı asırlar boyunca din, dil, renk ve ırk ayrımı yapmaksızın uyguladığı bir gerçektir. Belirttiğimiz hususlar dinî ve ahlâkî gerekçeleriyle birlikte ele alınarak değerlendirilmesiyle İslam'ın savaşta insan haklarının korunmasına dair yaklaşımının modern dünyaya ışık tutması yönünde bir perspektif ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din, Hukuk, İnsan Hakları, Savaş, Ahlâk.

Religious and Moral Foundations of the Protection of Human Rights in War: An Evaluation in Terms of Islamic Law

Today, human rights and the protection of these rights constitute one of the most discussed current issues in legal studies. Human rights are inviolable, inalienable and inalienable rights that human beings are born with just because they are human, and should be recognized by the state or other people. These rights, which are the common denominator of all humanity, are included in many national and international agreements. Islam, which was sent as a universal religion, made important contributions to the normalization of relations with foreign nations and states by setting important principles for the regulation of human relations, and revealed the religious, moral and legal principles to be applied in peace and war relations. There is no difference between people in terms of enjoying these universal rights guaranteed in Islam. In addition, freedom and equality were not considered sufficient to ensure and protect human rights, and these rights were also protected by a system based on justice.

The Quran and Hz. The words and practices of the Prophet contain clear provisions regarding the dignity and inviolability of human beings without any need for any record. This dignity and being inviolable that man is born with has made him the addressee of the law, and he has rights. However, in environments where inter-state relations turn into war, hostile feelings and acts based on force will prevail, so it may be difficult to act by adhering to humanitarian and moral values. Here, even in the face of harsh conditions or the bad treatment of the enemy, the principle stance put forward against not only civilian people but also people who fight by taking into account the religious and moral principles created by Islam and it is understood from his warnings and orders about not leaving justice despite his treatment. In this study, attacking or attacking non-combatants in the war prohibited in Islam within the scope of the protection of human rights, torture in war, inhumane treatment or killing of hostages and prisoners of war; Issues such as ill-treatment of combatants killed during the war, killing of women, children and clergy will be included with their reasons.

In Western societies, great struggles have been made in terms of both thought and implementation in order to secure human rights, and eventually, international agreements, conventions, protocols or declarations have been prepared. In spite of this, it is seen that innocent people are killed under the name of retaliation by violating the laws of war or disproportionate force is used by violating the rules of international law in today's wars. It is a fact that Islam's sensitivity to the protection of human rights in war has a religious and moral dimension and has been practicing this practice for centuries without discriminating between religion, language, color and race. We will try to put forward a perspective that will shed light on the modern world of Islam's approach to the protection of human rights in war by considering the issues we have mentioned together with their religious and moral reasons.

Keywords: Religion, Law, Human Rights, War, Morality.

Hayatın Olağan Akışına Aykırı Davaların Reddedilmesinin İslam Hukuku ve Ahlâkî Bakımından Temellendirilmesi

Doç. Dr. Ayhan HIRA

Hakkına tecavüz edilen kişinin talebinin sonuçsuz kalması ve istisnai haller dışında ihkak-ı hakka müsaade edilmemesi, dava yetkisini muhâkeme usulünün en temel konularından biri haline getirmektedir. Bu öneminden dolayı da söz konusu yetkinin geçerli bir şekilde kullanılabilmesi için davalının ikrarının bağlayıcı sonuç doğurup doğurmadığı dikkate alınmakta ve birtakım şartlar koşulmaktadır. Bu tebliğin doğrudan konusu olan şartlar, zâhir halin davaya tanıklık etmesi ve davanın örf/âdet tarafından yalanlanmamış olmasıdır. Bu şartlar, görünen durumun hilafına olan iddianın sahibini iddiasını ispatlamakla yükümlü tutmada ölçü sayılmakta, beraat-i zimmet ilkesi bağlamında istishâb deliliyle ve kusur sorumluluğunda niyet-eylem ilişkisi bakımından haksız fiille alaka kurmayı gerektirmekte, aynı zamanda konunun ahlâkî boyutuna da işaret etmektedir. Örf ve âdetin fıkıh-ahlâk bütünlüğüne işaret etmesi, İslam ahlâkını temsil eden temel kavramlardan biri olan hikmet ile bağlantısından kaynaklanmaktadır. Hikmet, harici varlıkları oldukları hal üzere bilmektir ve hüküm verebilmek için dava konusu vakayı olduğu hal üzere bilmeyi gerektirmektedir. Dava konularının meydana gelmesinde insanın fiilî müdahalesinin bulunduğu malumdur. Dolayısıyla İslam muhâkeme usulü ile İslam ahlâkındaki amelî hikmet, insanın gücünün ve iradesinin etkisiyle meydana gelen haricî varlıklar konusunda buluşmaktadır. Hak iddia eden kişiye ancak lehine karar verildikten sonra muhik adının verilmesi, ahlâkî olanı (moralite) ve hukukî olanı (legalite) bir arada görme imkânını somut örnek olarak sunmaktadır. Bu tür hikmette önce fert düzeyinde salih ve makbul nitelikli fiillerden bahsedilerek erdemli kişilerin yetiştirilmesi hedeflenmekte, bu halka daha sonra aileyi ve toplumu kapsayacak şekilde genişletilerek ahlâkın ve hukukun hedefleri gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. İslam hukukunda toplum düzeyindeki amelî hikmet, yürürlükteki beşerî hukukta hayatın olağan akışı ifadesiyle karşılanmaktadır. Hayatın olağan akışı da nitelikli ve genel tecrübe kurallarını ifade etmekte ve tanıklıkta asıl kabul edilmektedir. Buna göre aslın hilafını iddia eden tarafın ispat yükümlülüğü bulunmaktadır. Hayatın olağan akışının aksini iddia eden tarafın ispat etmek zorunda olması, bir yönden fiilî karîne kuralıyla ilgilidir. Zira bilinenden bilinmeyi çıkarmaya yarayan hukukî istidlalin doğrudan kanun yerine hayat tecrübelerinden yararlanarak hâkim tarafından yapılması durumunda fiilî karîneden bahsedilmektedir. Tecrübe kuralları ise, mana ve şekil bakımından çok sayıda benzerlik taşıyan, sık tekrarlandığı için gelecekte tekerrür etmesi beklenen iş ve oluşların değerlendirilmesinden çıkan, kesinlik bildirmeyen soyut ve genel sonuçlardır. Bahsedilen ispat yükümlülüğü diğer yönden iyiniyet kuralıyla da yakından ilişkilidir. Zira hukukta ispat yükü dağıtılırken iyiniyet kuralı dikkate alınmaktadır. Çünkü iddianın aykırı olduğunu söyleyebilmek için genel hayat tecrübeleri ve o çevredeki genel kabuller ölçü alınmaktadır. Bu tebliğde, teorik çerçeve çizilirken ve sorunlar buna göre tahlil edilirken, İslam düşüncesinde ahlâkî olan ve hukukî olan ayrımının bulunmadığı kabulünden hareket edilecektir. Tebliğ, konunun fıkıh ve fıkıh usulü ile maddi hukuk ve usul hukuku boyutlarının incelenmesinin ardından bulguların değerlendirilmesiyle sonuçlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ahlâk, Dava, Hayatın Olağan Akışı, Zâhirin Hilafı.

Grounding the Rejection of Cases Contrary to the Ordinary Course of Life in Terms of Islamic Law and Ethics

Failure to finalize the request of the person whose right has been violated and the refusal to allow the right to arbitration, except in exceptional cases, makes the jurisdiction one of the most fundamental issues of the procedure. On account of this importance, it has been taken into account whether the confession of the defendant has a binding effect in order to use the said authority in a valid way, and certain conditions have been stipulated. The conditions that are the direct subject of this paper are that the apparent state witnesses the case and that the case is not rejected by the tradition. These conditions are considered as a measure in holding an obligation to prove his claim the owner of the claim contrary the apparent situation. These require an establish a connection with Istishab evidence in the context of the principle of acquittal (The presumption of innocence) and with tort in terms of intention-action relationship in fault liability, and also point to the moral dimension of the issue. The fact that customs and traditions point to the integrity of fiqh and morality stems from its connection with wisdom which it is one of the fundamental concepts representing Islamic morality. Wisdom is to know external entities as they are, and it is necessary to know the subject of the case as it is in order to make a judgment. It is known that there is an actual intervention of man in the occurrence of the subjects of the case. Therefore, Islamic procedure and the practical wisdom in Islamic morality meet about the external entities that come into existence with the effect of human power and will. Giving the claimant the name muhik only after a decision has been made in his favor presents presents the possibility of seeing the moral and legal together as an epitome. In this kind of wisdom, it is aimed to raise virtuous people by talking about righteous and acceptable qualified behavior at the individual level. Then, by expanding this circle to include the family and society, the goals of morality and law are tried to be achieved. The practice of wisdom at the social level in Islamic law is met with the expression of the ordinary course of life in current human law. Ordinary course of life also the rules of qualified and general expresses experience and is considered main in testimony. Accordingly, the person who claims the opposite of the original of something has an obligation to prove it. The fact that the party claiming the opposite of the ordinary course of life must prove is somehow related to the actual rule of presumption. In the case that the legal deduction trying to extract the unknown from the known is made by the judge by using life experiences rather than the law, the actual presumption is mentioned. The rules of experience are intangible and general results that do not declare certainty, and bear many similarities in terms of meaning and form, and come from the evaluation of works and occurrences that are expected to repeat in the future due to their frequent repetition. The mentioned obligation of proof is also closely related to the rule of good intent on the other hand. Therefore, the rule of good intent is considered when distributing the obligation of proof in the law. Because, general life experiences and general acceptances in that environment are taken as a measure in order to be able to say that the claim is contrary. In this paper, the theoretical framework will be presented and the problems will be analyzed accordingly. However, it will be set out from the acceptance that there is no distinction between the moral and the legal in Islamic thought. In addition, the subject will be dealt with in terms of fiqh and fiqh procedure, material law and procedural law, and then it will be concluded with the evaluation of the findings.

Keywords: Islamic Law, Morality, Lawsuit, Ordinary Course of Life, Contrary the Apparent Situation.

İslam Ceza Hukukunda Ahlaki İlke ve Uygulamalar

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR

İslam ceza hukukuna umumî bir şekilde bakıldığında asıl amacın insanları cezalandırmak olmadığı anlaşılır. Cezalandırma İslam'ın gerçekleştirmek istediği huzurlu bir toplum hedefine ulaşmak için başvurulan nihai çözüm yoludur. İslam ceza hukukunda cezalandırmanın üç amacından bahsetmek mümkündür. Birincisi; suçluya işlediği suçun karşılığı olan cezayı vermek. Böylece o kişinin bir daha aynı suçu işlemesinin önüne geçmek ve suçluyu islah etmektir. Buna modern hukukta özel önleme de denilmektedir. İkincisi; suçluya verilen cezanın toplumun diğer fertleri için ibret olması ve bu vesile ile aynı suçu işlemeye niyet edenlerin niyetlerinin eyleme dönüşmesinin önüne geçmek. Bu da genel önleme şeklinde isimlendirilmiştir. Üçüncüsü ise birçok ceza hukuku sisteminde dikkate alınmayan ancak İslam ceza hukukunda oldukça önem verilen mağduru tatmindir. Mağduru tatmin etmeyen cezalar daha sonra kişisel hesaplaşmaların kapısını aralamaktadır.

İslam ceza hukuku bu üç amacı da aynı anda gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve aralarında bir denge kurmaya gayret göstermiştir. Bu amaçları gerçekleştirirken belli başlı ahlaki ilke ve prensipleri de göz ardı etmemiştir. Bu kapsamda suçlu ile değil daha çok suç ile mücadele prensibini esas almıştır. Mağduru tatmin etmeyi önemserken suçlunun da bir insan olduğunu göz ardı etmemiştir. Cezalandırma sürecinden üçüncü şahısların etkilenmemesi için temel ilkeler belirlemiştir. Dikkatli bakılınca bu ilkelerin ahlaki saiklerle belirlendiği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda hamile kadına ceza infaz edileceği zaman çocuğun hayatının her şeyin önünde tutulmasını, celde cezası infaz edilecek şahsın infaz esnasında avret yerlerini açılmaması için gösterilen hassasiyet, mahkûmun çarptırıldığı cezadan fazlasıyla cezalandırılmaması için aşırı sıcak ve aşırı soğuk havalarda infazın yapılmayıp ertelenmesi gibi durumları zikretmek mümkündür. Ayrıca cezaların infazı sürecinde mahkûmun haysiyet ve şerefine zedeleyecek birçok davranışın yasaklanmış olması da aynı ahlaki kaygı ile belirlenmiş ilkelere aittir.

Bu çalışma ile cezalandırma sürecinde dikkat edilen ahlaki ilkeleri belirlemeye ve bu ilkelerin uygulanmasına yönelik fıkıh kitaplarından örnekler sunmaya çalışacağız. Malum olduğu üzere İslam ceza hukukunun ağır bedeni yaptırımlar içermesi ve günümüzde İslam ceza hukukunu uyguladığını iddia eden ülkelerden servis edilen görüntüler nedeni ile modern toplum İslam hukukuna karşı olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Ortaya koyduğumuz bu veriler ile esasında durumun böyle olmadığını ortaya koymayı ve yukarıda bahsettiğimiz sebeplerle oluşan olumsuz bakış açısını tadil etmek için bir nebze de olsa katkı sunmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Ceza Hukuku, İnfaz, Ahlak.

Moral Principles and Practices in Islamic Criminal Law

When Islamic criminal law is examined in general, it is understood that the main purpose is not to punish people. Punishment is the ultimate solution to reach the goal of a peaceful society that Islam wants to achieve. It is possible to talk about three purposes of punishment in Islamic criminal law. First; to give the offender the punishment for the crime committed. Thus, it is to prevent that person from committing the same crime again and to correct the criminal. This is also called special prevention in modern law. Latter; the punishment given to the criminal is a lesson for other members of the society and to prevent the intentions of those who intend to commit the same crime from turning into action. This is named general prevention. Third, victim satisfaction, which is not taken into account in many criminal law systems but is highly regarded in Islamic criminal law. The punishments that do not satisfy the victim later open the door for personal reckonings.

Islamic criminal law aimed to realize these three goals at the same time and tried to find a balance between them. While achieving these goals, it did not ignore certain moral principles. In this context, it is based on the principle of fighting crime rather than the criminal. While it cared about satisfying the victim, it did not ignore that the criminal was also a human being. It has determined basic principles to prevent third parties from being affected by the punishment process. When looked carefully, it is striking that these principles are determined by moral motives. In this context, it is possible to mention situations such as keeping the life of the child before everything when the pregnant woman is to be sentenced, the sensitivity shown to prevent the person to be sentenced to open the private parts of the body during the execution, the prisoners not to be punished more than the punishment they were sentenced to, but to postpone the execution in extremely hot and cold weather. Besides, the prohibition of many behaviors that would damage the prisoner's dignity and honor during the execution of penalties is also a principle determined with the same moral concern.

With this study, we will try to determine the moral principles that are considered in the process of punishment and to present examples from fiqh books for the implementation of these principles. As it is known, modern society has a negative view of Islamic law due to the fact that Islamic criminal law includes severe sanctions and the images served from countries claiming to apply Islamic criminal law today. With the data we have put forward, we aim to reveal that this is not the case, and to contribute to some extent in order to modify the negative viewpoint formed due to the reasons we mentioned above.

Keywords: Islamic Law, Islamic Criminal Law, Execution, Morality.

Günümüz Beşerî Ceza Hukukunun Ahlak ile İlişkisine Suç İhdas Etme Bağlamında Genel Bir Bakış

Öğr. Gör. Dr. Semih YUMAK

Çalışmanın amacı ve önemi:

Hukuki Değer Öğretisi (Rechtsgutslehre), günümüz ceza hukuku suç ihdas etme öğretisinin çıkış noktası ve en büyük dayanağı olarak görülmektedir. Bu öğretiye göre suç haline getirilmiş her davranış ya da tutum, hukuk düzeni tarafından korunacak bir değer ya da menfaate dayanır. Ceza normu koyucusunu bir bakıma sınırlandıran ve aynı zamanda da kanun koyucuyu meşrulaştıran bu öğretinin kökenleri toplumsal zeminde yeşermektedir. Çalışmamızda günümüz ceza hukukunun suç haline getirme ölçütlerinin ahlak ile ilişkisi, normlar teorisi bağlamında ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu tebliğ aynı zamanda pozitif ceza hukukunun ne kadar seküler olduğu ya da olması gerektiği sorusuna da cevap niteliğinde olacaktır.

Kullanılan yöntem veya yöntemler:

Çalışmamızda yöntembilim türü olarak betimsel araştırma, kısmen de tarihsel gelişim ortaya konularak tarihsel araştırma türü; yöntem olarak nicel araştırma; normatif yöntem, tümdengelim benimsenmiştir. Konuyu somutlaştırma bağlamında ise belirli suç tipleri (zina, fuhuş, ensest, eşcinsel ilişki ve rüşvet suçu) incelenmiştir. Betimsel anlatımda özellikle Alman hukuku öğretisine başvurulmuştur.

Yapılan gözlem ve elde edilen bulgular:

❖ Hukuki değerler öğretisi ile ceza hukuku düzeninin saf akla dayalı bir yöntem izlemediği; manevi ve insani yapısını hala günümüzde sürdürdüğü, toplumsal ahlak anlayışını terk etmediği gözlemlenmektedir.

❖ Günümüz ceza hukukunun her ne kadar rasyonel ve seküler temellere dayandığı ifade ediliyor olsa da, ceza hukukçuları muhafazakar ve metafizik yanlı kimliklerini oldum olası sürdürmüşlerdir.

❖ Yürürlükte olan Alman Ceza Kanunu (StGB) ve Türk Ceza Kanunu (TCK) özel hükümler çerçevesinde gözlemlerde bulunulmuş ve birtakım sonuçlara varılmıştır.

❖ Toplumun değerleri ve kültürü ile örtüşmeyen ve bu sebeple zararlı addedilen her davranış, pozitif ceza hukukunda yer bulmaz; çünkü ceza hukuku sosyal kontrol araçları arasında yer alıp, en son kullanılacak yöntemdir (ultima ratio işlevi).

❖ Hukuki menfaatin ihlal boyutuna ulaşmış olmadığı meselesi, günümüz ceza hukukçusunun vereceği bir cevaptır. Bu cevap arayışı ceza normunu kısmen göreceli kılmaktadır; çünkü gündeme gelen davranış ya da tutumun yorumlanması gerekecektir.

❖ Günümüz ceza hukukunun her ne kadar rasyonel ve seküler temellere dayandığı ifade ediliyor olsa da, suç ihdas etmenin meşru temelleri toplumun temel değerlerinde aranması bir paradoksu ortaya koyar; çünkü pozitif ceza hukuku bireysel ahlak anlayışını tam anlamıyla terk etmiş değildir. Ayrıca toplumun değerleri teolojik olan kutsal ve/veya kutsalları korumayı da gerektirebilir. Bu sorun metodik olarak yeni Kantçı yaklaşım ile çözülür ve bu sayede ceza hukukunun hukuk bilimleri içerisindeki bilimsel konumu korunmak istenir.

Anahtar Kelimeler: Hukuki Değer, Ahlak, Norm, Suç, Kantçı Yaklaşım.

An Overview of Today's Criminal Law's Relationship With Morality in the Context of Criminalization

The purpose and importance of the study:

The Legal Interest Doctrine (Rechtsgutslehre) is seen as the starting point and the mainstay of today's criminal law criminalization doctrine. According to this doctrine, every criminal act or attitude is based on a value or interest to be protected by the legal order. The origins of this doctrine, which limits the punishment norm conservator in a way and at the same time legitimate the legislator, are growing on the social ground.

In our study, revealing the relation of the criminalization criteria of today's criminal law with morality in the context of the theory of norms will be attempted. This communiqué will also serve as an answer to the question of how secular the positive criminal law is or should be.

Method or methods used:

As the methodology in our study, descriptive research and historical research presenting historical development to a certain extent, were employed; and for the method, quantitative research, the normative method, and deduction were adopted. Certain types of crimes (adultery, prostitution, incest, homosexuality and bribery) were examined within the context of concretizing the topic. In the descriptive narration, particularly German law doctrine was applied.

Observations made and findings obtained:

❖ It is observed that the legal interest doctrine and the criminal law order do not follow a purely rational method, still maintain their spiritual and humanitarian structure today, and do not abandon the understanding of social moral sentiment.

❖ Although today's criminal law is stated to be based on rational and secular bases, criminal lawyers have always maintained their conservative and pro-metaphysical identities.

❖ Observations were made within the framework of special provisions of the German Penal Code (StGB) and the Turkish Penal Code (TCK), and some conclusions were reached.

Results and Suggestions:

❖ Any behavior that does not overlap with the values and culture of a society and is deemed harmful for this reason is not included in positive criminal law, because criminal law is one of the social control tools and is the last method to be used (ultima ratio function).

❖ The question of whether legal interest has reached the level of violation or not is one that today's criminal lawyers must answer. This search for answers makes the criminal norm partially relative, because the behavior or attitude displayed must be interpreted.

❖ Even though it is stated that modern-day criminal law is based on rational and secular bases, seeking the legitimate foundations of criminality in the core values of society sets forth a paradox; because positive criminal law has not completely abandoned the mentality of individual moral sentiment. Furthermore, the values of society may also require the preservation of the sacred one and/or sacred ones, which are theological. This problem is solved methodically with the neo-Kantianism approach, and thus, the protection of the scientific position of criminal law in juridical science is desired.

Keywords: Legal Interest, Moral, Norm, Crime, Neo-Kantianism.

2018 Yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İlkokul 4-8. Sınıflar ve Ortaokul 9-12. Sınıflar Öğretim Programının Sorumluluk Kazanımlarına Yer Vermesi Bakımından İncelenmesi

Dr. Öğretim Üyesi Fatih KAYA
Rumeysa Zeynep TEL

Sorumluluk kavramı genel olarak bireyin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren bir olayın sonuçlarını üstlenmesi olarak tanımlanır. Dini literatürde mükellefiyet olarak ifade edilen ve sosyal, ahlaki ve dini açıdan çok yönlü boyutları olan sorumluluk değeri, insanın fitri özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Akıl ve irade sahibi olan insanın sosyal, hukuki, ahlaki ve dini açıdan üstlenmiş olduğu görevleri yerine getirmesi istenir ve bu konularda sorumlu tutulur. İslam dininde çok önemli bir yere sahip olan sorumluluk değeri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (DKAB) öğretim programlarında yer alan “kök değerler”den biridir. Bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi öğretim programlarında yer alan kazanımları, sorumluluk değeri açısından incelemektir. Ayrıca programların sorumluluk değerine ne oranda yer verdiğini tespit etmektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemine dayalı doküman inceleme deseni tercih edilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmış olan 2018 ilkokul 4, ortaokul ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (DKAB) öğretim programları doküman olarak incelenmiştir. İçerik analizi aracılığıyla elde edilen veriler çözümlenmiştir. Araştırmanın sonucunda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ilkokul 4, ortaokul ve ortaöğretim öğretim programında toplam 214 kazanım tespit edilmiştir. Sorumluluk değeri ile ilgili tespit edilen kazanımlardan 62’sinin dolaylı, 1 kazanımın ise doğrudan sorumluluk değeriyle ilgili olduğu tespit edilmiştir. Bazı kazanımların açıklamalarında sorumluluk değerine yer verildiği tespit edilen bulgular arasındadır. Öğretim programında sorumlulukla ilgili kazanımların programdaki toplam kazanımlara oranı ise %42,52 olarak belirlenmiştir. Kazanımların sınıf düzeylerine göre dağılımı incelendiğinde ise en fazla kazanımın 5. Sınıf düzeyinde en az kazanımın ise 12. Sınıf düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Sorumlulukla ilişkilendirildiği alan açısından ise en fazla kazanımın İnanç alanında olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sorumluluk, Değerler Eğitimi, Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı

Examination of 2018 Year Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum (Primary School 4th And Middle School 5th, 6th, 7th And 8th Grades And Secondary School Grades 9-12) In Terms of Including Responsibility Acquisitions

The concept of responsibility is generally defined as the individual undertaking the responsibility of a certain job and the consequences of the work he has done. The value of responsibility, which is expressed as obligation in religious literature and has multiple dimensions in terms of social, cultural, moral and religious aspects, is accepted as one of the inherent characteristics of human beings. A person with reason and will is held responsible for fulfilling his social, legal, moral and religious duties. The value of responsibility, which has a very important place in the religion of Islam, is one of the "root values" in the curricula of the Religious Culture and Ethics Knowledge curriculum. For this reason, responsibility value, which is one of our important values, has been examined in the curriculum of the 2018 Religious Culture and Ethics Knowledge curriculum. The aim of this study is to examine the learning outcomes of the 2018 Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum (Primary School 4th and Middle School 5th, 6th, 7th and 8th Grades and Secondary School Grades 9-12) in terms of Including Responsibility Learning Outcomes. In addition, it is to determine to what extent both programs include the value of responsibility. In this research, it was used document analysis design which is one of the qualitative data collection methods. As documents, in the curriculum of the 2018 Religious Culture and Ethics Knowledge curricula (4th to 12th grades), prepared by Ministry of Turkish National Education, were examined. The data obtained from the study were analyzed through content analysis. As a result of the study, a total of 214 lesson outcomes were determined in the secondary and high school curricula on Religious Culture and Moral Knowledge. The learning outcome directly related to the value of responsibility could not be determined in the program. 62 indirectly learning outcomes regarding responsibility were found. It is among the findings that it includes the value of responsibility in the explanations of some learning outcomes. The ratio of learning outcomes regarding responsibility in the curriculum to the total achievements in the program was determined as %42,52. Examining the distribution of the %outcomes by grade levels, it was found that the highest learning outcome was at the 5th grade level and the least at the 12th grade level. In terms of the field associated with responsibility, it was determined that the highest learning outcome was in the field of faith.

Keywords: Responsibility, Values Education, Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum.

Ahlaki Bir Değer Olarak Adaletin Eğitim Ortamında Tesis Edilmesinin Önemi Ve Eğitim Sürecindeki Adaletsiz Tutumlara Dair Çözüm Teklifleri

Öğr. Gör. Dr. Emrullah TUNCEL

İnsanı güçlü ve yetkin kılan değerlerin başında hiç şüphesiz bilgi gelmektedir. Eğitim yoluyla nesilden nesile aktarılan bilginin ediniminde baş aktör ise öğretmendir. Sahibini diğer varlıklar karşısında güçlü ve yetkin kılan bu değer, muhataplara mutlaka “bilgi ahlakı” çerçevesinde takdim edilmesi elzemdir. Zira böyle bir gücün ve yetkinliğin, ahlaktan arındırılmış bir şekilde aktarılması, genelde canlıların özelde ise insanların yaşam alanlarının tehlikeye girmesi anlamına gelecektir ki, gerek son birkaç asırdır yaşananlar, gerekse son birkaç yıldır -pandemi sebebiyle- yaşadıklarımız, yukarıdaki tespitimizi teyit eder niteliktedir. Mamefih, insanlığın bilgisinin artması karşısında dünyanın daha sorunlu bir gezegen haline gelmesindeki temel sâik, bilgi-ahlak terazisindeki dengenin ahlâkın aleyhine, madde-mana terazisindeki dengenin ise mananın aleyhine bozulmasıdır.

Bilginin kazanımında olduğu gibi, ahlaki kazanımlar konusunda da insanın öğretmenlerin rehberliğine duyduğu ihtiyaç, izahtan vareste bir durumdur. Ahlâkî rehberliğini eylem-söylem bütünlüğü içerisinde yerine getirmesi beklenen öğretmenlerin bu alanda asla taviz veremeyeceği temel parametre ise adalet olgusudur. Zira iyi (fazilet) ve kötü (rezilet) düalizmini bünyesinde barındıran ahlakî niteliklerin, her türlü aşırılıklardan (ifrat-tefrit) uzak bir şekilde öğretilmesinde vücut bulması (itidal), ancak adalet unsurunun varlığıyla kaim olacaktır. Dolayısıyla tüm güzelliklerin mikro

ve makro ölçekte yeşerip gelişmesi; tüm çirkinliklerin de okul ve toplum zemininde zamanla azalarak ortadan kalkması, öncelikle adaletin tesis edilmesine bağlıdır. Mülkûn ve toplumsal yapının temel değeri olan adaletin, toplumun her kesiminden insanın bünyesinde ahlaki bir meleke haline gelmesinde veya aksi bir durumun oluşmasında ise en büyük pay, öğretmenlere aittir. Çünkü hukuktan ekonomiye, siyasetten ticarete, eğitimden sanata varıncaya kadar her türden meslek erbabı, öğretmenin rahle-i tedrisinden geçmekte; dolayısıyla toplumda adalet ağacının kök salarak güzel meyveler vermesi, öğretmenin ektiği/ekteceği tohumların kalitesiyle doğru orantılı olmaktadır.

Toplumun muhtelif katmanlarında yer alacak olan insanlarda adalet duygusunun henüz onlar küçük yaşta kalıcı bir şekilde yer edinebilmesi için, öğretmenlerin bu değeri sadece aktaran konumunda kalmayıp bizzat yaşayarak göstermeleri ve aynı zamanda adaleti tüm eylem ve söylemlerine hâkim bir meleke haline getirmeleri elzemdir. Bunun olabilmesi için öğretmen öncelikle kendisini adaletsizliğe sevk edecek olan iç ve dış faktörleri fark etmeli, sonra da bunlara mahal vermemek için gerekli tedbirleri almalıdır. Bu gerekçelerden hareketle bizim bu çalışmamıza vücut verecek olan şey, ilköğretimden üniversiteye kadar eğitimin çeşitli kademelerinde eğitimcilerde gözlemlediğimiz kimi adaletsiz tutumların sebepleri ve bunlara dair çözüm teklifleridir. Bu bağlamda öncelikle eğitimciyi adaletsiz tutumlara sevk eden dış (âfâkî/sosyal) faktörler ve iç (enfûsî/psikolojik) faktörler tespit edilerek alt başlıklar altında ta'dâd edilecek; ardından bu tür adaletsiz tutumların eğitim ortamlarında yaşanmamasına dair çözüm teklifleri sunulacaktır. Ayrıca her bir başlık kendi gözlem ve deneyimlerimizden hareketle örnekler eşliğinde açıklanacak; akabinde çözüme dair yine bize ait olan manevî/ahlakî değerlerimize atıflar yapılacaktır. Netice olarak bu çalışmanın amacı, ahlaki erdemlerin temeli ve sigortası hükmünde olan adaletli yaklaşımların eğitim ortamında öğretmen vesilesiyle hayat bulmasına ve böylece özelde adaletin, genelde ise ahlâkî normların toplumun tüm katmanlarında kök salıp gelişmesine bir nebze de olsa katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Adalet, Eğitim, Öğretmen, Meslek Ahlakı.

The Importance of Establishing Justice as a Moral Value in Educational Settings and Proposals for Solutions Regarding the Unfair Attitudes During the Education Process

Knowledge is undoubtedly one of the primary values that makes human beings powerful and competent. The teacher is the main actor in the acquisition of knowledge passed from one generation to another through education. It is essential to present this value, which makes its owner powerful and competent against other beings, within the scope of 'morality of knowledge'. Transferring such a power and competence in an immoral way will endanger the lives of all creatures in general and the lives of people in particular. What we have experienced for the past few centuries and past few years, because of Covid-19 pandemic, confirms our opinion above. The main reason which makes the world more problematic planet in the face of increase in human knowledge is shifting the balance between knowledge and morality against the morality and the balance between spirit and matter against spirit.

It is obvious that just as in the acquisition of knowledge, one needs the guidance of teachers for the acquisition of morality. The main parameter that teachers, who are expected to fulfill their moral guidance in action-discourse integrity, can never make concessions is the phenomenon of justice. Because for being a teacher who have the moral qualities, which contain the duality of good (virtue) and bad (disgrace) in a way that is away from all kinds of excesses (ifrat and tafrit) is only possible with the existence of justice. Therefore, growing and developing of all beauties in micro and macro scales, the disappearance of all ugliness at school and in society over time depends primarily on establishing justice. The major role in making people internalize the sense of justice, which is the basic value of a social structure and state, or in the occurrence of an opposite situation belongs to the teachers. Because, from law to economy, from politics to trade, from education to art, all kinds of professions' members are trained by the teachers. Therefore, the fact that the justice tree takes root in the society and yields the fruits will be directly proportional to the quality of the seeds sown by the teachers.

In order to make the sense of justice gain a place within the lives of people, who will be in various layers of society, at very young age, it is essential for teachers not only to convey this value, but also experience it in their lives and apply it to all their actions and discourses. To achieve this, a teacher must first recognize the internal and external factors which could lead him to injustice and take necessary precautions to avoid it. Based on these grounds, the main focus of this study is discussing the reasons for some unfair attitudes that we observe in educators in various levels of education from primary education to university and offering proposals for solutions. In this context, external (outer/social) factors and internal (inner/psychological) factors that lead the educator to unfair attitudes will be identified and presented under subheadings; then proposals for solutions to avoid such unfair attitudes in educational settings will be presented. In addition, each heading will be explained with the examples based on our own observations and experiences, and then the reference to our spiritual/moral values will be made regarding the solution. In conclusion, the aim of this study is to contribute to establishing fair attitudes, which are the basis and insurance of moral values, in the educational settings via teachers and in this way, to contribute to the development of justice in particular and moral standards in general, in all layers of society.

Key Words: Morality, Justice, Education, Teacher, Professional Ethics.

Din Ve Ahlak Eğitimi Eksikliğinin Çocuk İstismarına Etkisi

Dr. Rukiye GÖGEN

Çocuk istismarı, ülkemizin ve dünyanın önemli sosyal sorunlarından biridir. “Çocuğun sorumluluğunda bulunduğu insanlar tarafından kötü davranışa maruz kalması, ihmal edilmesi, cinsel anlamda sömürülmesi, fiziksel ve zihinsel açıdan incitilmesi” olarak tanımlanan çocuk istismarı ile ilgili yapılan araştırmalar, bu soruna yol açan önemli bir faktörün eğitim eksikliği olduğunu göstermiştir. Özellikle bireyin yaşamına anlam katan, davranışlarına ve başkalarıyla ilişkilerine yön veren din ve ahlak eğitiminden hem çocuğun hem onu yetiştiren ailenin yoksun olması, çocuk istismar olaylarına yol açan önemli faktörlerdendir.

Çocukları yetiştiren ebeveynlerin din ve ahlak eğitiminden yoksun olması, onların farkında olarak ya da olmayarak çocuklarını mağdur etmelerine yol açmaktadır. Din ve ahlak eğitimi eksikliği, ebeveynlerin şiddeti normal ve sıradan görmesi sebebiyle çocuklarını fiziksel istismara; ahlak dışı davranışlar sergileyerek cinsel istismara; ailenin geçimini sağlama işini çocuğa yükleyerek ve bu amaçla onu suça dahi bulaştırarak ekonomik istismara; ona hak ettiği ilgi, sevgi ve saygıyı göstermeyerek duygusal istismara ve ihmale uğratmalarına yol açmaktadır. Bu durum ailelerin din ve ahlak eğitimi eksikliğinin çocuğun sağlıklı bir şekilde büyümesini önleyen büyük bir etken olduğunu göstermektedir.

Çocuğun kendisini yetiştirmekle sorumlu olan ebeveynlerinin din ve ahlak eğitiminden yoksun olması ve bu nedenle onu da bu eğitimden mahrum bırakması, kendisine yönelik olumsuz davranışları fark edememesine yol açmaktadır. Bu durum onun fiziksel, duygusal ve cinsel açıdan istismarına yol açmaktadır. Din ve ahlak eğitimi eksikliğinin çocuk üzerindeki olumsuz etkisi onun istismara uğramasına neden olmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda çocuğun bu eğitim eksikliği, onu başkalarının haklarına saygı duymayarak onlara zarar vermesine de neden olabilecek bir durumdur. Dolayısıyla din ve ahlak eğitimi eksikliği, çocuğun istismarcı olmasına da neden olabilmektedir.

Din ve ahlak eğitimi çocukluk çağından itibaren sağlıklı bir şekilde verildiğinde kendi haklarının bilincinde olan ve başkalarının haklarına saygı duyan, sözlerine ve davranışlarına yön veren, ahlaklı, topluma yararlı bireylerin oluşmasına katkı sağlayabilmektedir. Aynı zamanda bu eğitim, çocuk istismara uğradıktan sonra da onun hayata sağlam bir şekilde tutunmasında, yaşadığı kötü olayların acısını başkalarına zarar vermeden atlatmasında, kötü niyetli insanların emellerine alet olmamasında ve zararlı alışkanlıklardan kendisini uzak tutabilmesinde etkili olan bir unsurdur. Dolayısıyla din ve ahlak eğitimi, çocuğa ve onu yetiştiren ebeveynlere sağlıklı bir şekilde verildiğinde çocuğun bedensel, ruhsal, zihinsel ve cinsel açıdan mağdur edilmesini engelleyerek her açıdan sağlıklı bir neslin yetişmesine katkı sunabilir.

The Effect of The Lack of Religion and Ethics Education on Child Abuse

Child abuse is one of the important social problems of our country and the world. Research on child abuse, which is defined as "the child's exposure to bad behavior, neglect, sexual exploitation, physical and mental injury by the people for whom he is responsible," has shown that an important factor causing this problem is the lack of education. The lack of religious and moral education, which gives meaning to the life of the individual and directs his behavior and relations with others, is one of the important factors that lead to child abuse incidents.

The lack of religious and moral education of parents raising their children causes them to victimize their children consciously or unconsciously. Due to the lack of religious and moral education, parents seeing violence as normal and ordinary, physical abuse of their children; sexual abuse by displaying immoral behavior; to economic exploitation by putting the child in charge of providing for the family and for this purpose involving him in crime; By not showing him the attention, love and respect he deserves, this leads to emotional abuse and neglect. This shows that the lack of religious and moral education in families is a major factor preventing the healthy growth of the child.

The fact that the parents, who are responsible for raising the child, are deprived of religious and moral education and therefore deprive him of this education, causes him not to notice the negative behaviors towards him. This situation leads to his physical, emotional and sexual abuse. The negative effect of the lack of religious and moral education on the child is not limited to causing him to be abused. At the same time, the child's lack of education is a situation that may cause him to harm others by not respecting their rights. Therefore, the lack of religious and moral education can cause the child to be an abuser.

When religious and moral education is given in a healthy way from childhood, it can contribute to the formation of moral and socially beneficial individuals who are aware of their own rights, respect the rights of others, direct their words and behaviors. At the same time, this education is an effective factor in keeping the child firmly in life after being abused, overcoming the pain of bad events without harming others, not being an instrument of malicious people's ambitions, and keeping himself away from harmful habits. Therefore, when religious and moral education is given to the child and the parents who raise him in a healthy way, it can contribute to the growth of a healthy generation in every respect by preventing the child from being victimized physically, spiritually, mentally and sexually.

Ortaokul Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Ahlaki Davranışlarına Etkisinin İncelenmesi

Fatih GÜDÜRÜ

Aile bireyin ilk sosyal ortamı olmanın yanında, bireyin hayatının geri kalanını etkileyebilecek davranışların temellerinin atıldığı en küçük kurumdur. Ailede başlayan eğitim yolculuğu çocuğun gelişim özelliklerine göre okullarda devam etmektedir. Okul, aileden sonraki ilk sosyalleşme ortamıdır. Birey sosyal bir varlık olarak ailede edindiği kazanımları okulda uygulayarak, davranışlarının doğru ve yanlışlığını sınama imkânı bulur. Okulda verilen eğitimler ile okuldaki öğretmenlerin dönütlerine bağlı olarak davranışlarını pekiştirir veya değiştirir. Bu bireyin ahlaki gelişimine katkı sağlayan bir durumdur. Ahlaki davranışların kazandırılması, okullarda ders konularının yanında, değerler eğitimi çalışmaları içinde de yer almaktadır. Farklı değer öğretim yaklaşımlarına bağlı olarak ortak noktayı öğrencilerin ahlaki davranışı edinmesi ve hayatında uygulaması oluşturmaktadır.

Okul, çocukların ahlaki gelişim özelliklerine etkisi en az aile kadar önemli olan bir kurumdur. Çocukların ahlaki kimliklerinin şekillenmesinde okulda verilen dersler ve konular önemli bir etkidir. Okullarda verilecek ahlaki eğitimlerin nasıl ve ne şekilde verileceği ülkenin eğitim felsefesi ile ilgilidir. Ülkenin eğitim felsefesi ve eğitim politikalarına bakıldığında Cumhuriyet döneminden itibaren din kaynaklı bir ahlak eğitimi ve öğretiminin etkisi görülmektedir. Ahlak eğitimi, ideal vatandaş/birey yetiştirme hedefine hizmet etmesi beklenen bir konu olması hasebiyle her toplumun önemseydiği, üzerinde durduğu bir eğitimidir. Bunun yanında sağlıklı bir okul ortamının oluşmasında öğrencilerin ahlaki davranışlar sergilemesi elzemdir. Bu doğrultuda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders kitaplarında yer verilen içeriklerin ve etkinliklerin öğrencilerin ahlaki gelişim özelliklerine uygun olması gerekmektedir.

Bu düşüncelerle çalışmada 2020/2021 eğitim öğretim yılı ile sınırlı olmak şartıyla, ortaokul öğrencilerine verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine etkisini tespit etmek amacıyla bir araştırma yapılmıştır. Araştırmanın evrenini Afyonkarahisar ili, İncehisar ilçesinde öğrenim gören ortaokul öğrencileri oluştururken; örneklemini de Çalışlar köyü ortaokulunda öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Nicel araştırma modellerinden anketin kullanıldığı çalışmada “Ahlaki Davranış Envanteri” kullanılmıştır. Araştırma ortaokulda 5-6-7 ve 8. Sınıfta öğrenim gören 130 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. Bulgular frekans, t-testi, tek yönlü varyans analizi kullanılarak yorumlanmıştır.

Araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde işlenen ahlaki konuların, öğrencilerin ahlaki davranışları üzerindeki etkisi; cinsiyet, ders başarısı, ders ve öğretmene karşı tutum, dersin işleniş yöntemlerinden memnuniyet düzeyi, derste kullanılan yöntem ve araç-gereçler gibi değişkenler açısından incelenmiştir. Elde edilen sonuçlarda değişkenlere göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencilerin ahlaki gelişiminde önemli bir etken olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Ahlak.

Investigation of the Effect of the Middle School Religious Culture and Moral Knowledge Course on Students' Moral Behaviors

In addition to being the first social environment of the individual, the family is the smallest institution where the foundations of the behaviors that can affect the rest of the life of the individual are laid. The educational journey that started in the family continues in schools according to the developmental characteristics of the child. School is the first socialization environment after family. As a social entity, the individual finds the opportunity to test the right and wrong behaviors by applying the gains he has acquired in the family at school. It reinforces or changes their behaviors depending on the feedback of the teachers in the school with the education given in the school. This is a situation that contributes to the moral development of the individual. The acquisition of moral behavior is included in the education of values in addition to the course subjects in schools. Depending on different value teaching approaches, the common point is that students acquire moral behavior and apply it in their lives.

School is an institution whose impact on the moral development of children is at least as important as the family. The lessons and subjects given at school are an important factor in shaping the moral identities of children. How and in what way the moral education to be given in schools is related to the educational philosophy of the country. Considering the educational philosophy and educational policies of the country, the effect of a religious-based moral education and teaching can be seen since the Republic period. Since moral education is a subject that is expected to serve the goal of raising the ideal citizen / individual, it is an education that every society cares about and emphasizes. In addition, it is essential for students to exhibit moral behaviors in the formation of a healthy school environment. Accordingly, the contents and activities in the Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks should be in accordance with the moral development characteristics of the students.

In this study, a study was conducted to determine the effect of the Religious Culture and Moral Knowledge course given to secondary school students on the moral development of the students, provided that it is limited to the 2020/2021 academic year. While the universe of the study was formed by secondary school students studying in Afyonkarahisar province, İncehisar district; Students from Calıslar village secondary school constitute the sample. The "Moral Behavior Inventory" was used in the study, in which the questionnaire, one of the quantitative research models, was used. The research was carried out on 130 students studying in 5th, 6th, 7th and 8th grade in secondary school. Findings were interpreted using frequency, t-test, one-way analysis of variance.

The effect of the moral issues covered in the Religious Culture and Moral Knowledge course on the moral behavior of the students; It was examined in terms of variables such as gender, course success, attitude towards the course and the teacher, the level of satisfaction with the teaching methods of the course, the method and equipment used in the course. According to the results obtained, it was seen that the Religious Culture and Moral Knowledge course was an important factor in the moral development of the students.

Keywords: Religious Education, Values Education, Moral Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Morality.

Türk Toplumunda Ahlak Algısı: Bir Alan Araştırması

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DAĞCI

İslamî kaynaklarda, en çok üzerinde durulan konulardan biri de ahlakıdır. Hadis kitaplarında kitabü'l-edebe ve kitabü hüsnü'l-hulk gibi ahlak ile ilgili başlıkların yer alması, kırk hadis geleneğinde ahlâkî konulara çok fazla yer verilmesi, İbn Arabî'nin önemli eserleri arasında Tehzîbü'l-Ahlâk'ın bulunması gibi göstergelerin ahlak konusuna verilen bu öneme işaret ettiği söylenebilir. Kitabî bilgiler ile düşünceler arasında ilişkiler kurulması, ahlakın mevcut düşünsel arkaplanının keşfedilmesi ve literatürdeki ahlak anlayışı ile zihinlerdeki ahlak algısı arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi ise ahlak konusunun daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını sağlayabilir. Ayrıca günümüz insanının ahlak algısının incelenmesinin, konuyla ilgili yeni perspektifler edinme bakımından oldukça önemli olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmanın amacı bireylerin ahlaka yönelik algılarını tespit ederek onların ahlaka ilişkin ifadelerini kategorilendirmektir. Bu amaçla üniversitelerde öğrenim gören 19 ile 26 yaş arası öğrenciler örneklem olarak seçilmiştir. Araştırmadaki veriler, mecazlar yoluyla veri toplama tekniği ile elde edilmiştir. Katılımcılara “Ahlak... gibidir/benzer, çünkü...” ifadesini, sosyo-demografik değişkenlere (cinsiyet, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik durum algısı) dair soruları ve bireysel dindarlık algısı ile ilgili soruları içeren bir form uygulanmıştır. Bu form aracılığıyla ulaşılan veriler, içerik analizi ile incelenmiştir. Değerlendirmelerin daha iyi analiz edilebilmesi için elde edilen bu veriler, frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları üzerinden sunulmuştur. Çalışma kapsamında 153 katılımcı anket formunu doldurduğu halde, metafor üretmeyen 21 katılımcının formu araştırmaya dahil edilmemiş ve 132 anket formundan elde edilen veriler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Katılımcılar tarafından ahlaka yönelik üretilen metaforlar, ortak özelliklerine göre sınıflandırılmıştır. Elde edilen ham veriler ise araştırmanın amaçları, alanyazın taraması ve alan uzmanlarının katkıları ile analiz edilerek kategoriler belirlenmiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre örneklem tarafından ahlaka yönelik olarak çok farklı metaforlar sunulmuştur. Bu metaforlar ortak özelliklerine göre incelenmiş ve ilgili literatürde göz önüne alınarak; ‘görgü kuralları’, ‘gündelik hayat’, ‘davranış biçimleri’, ‘manevi unsurlar’, ‘edepli olma’, ‘dini hayat’, ‘adet ve gelenekler’, ‘yaratılış’, ‘toplumsal hayat’, ‘uhrevi yaptırım’ kategorileri oluşturulmuştur. Ayrıca bu kategoriler ile katılımcıların bireysel dindarlık algıları arasındaki ilişki de incelenmiştir. Ahlak ile ilgili olarak katılımcılar tarafından sunulan düşüncelerin gerekçelendirilmesi de analize tabi tutulmuş ve katılımcıların geniş yelpazede gerekçelendirmeleri olduğu görülmüştür. Sonuç olarak katılımcıların ahlaka yaptıkları atıfların gerek Kur’an ayetlerinde ve hadislerde gerekse diğer İslamî kaynaklarda geçen ahlak ile ilgili ifadelerle paralellik gösterdiğine ulaşılmıştır. Ayrıca ahlaka yönelik olarak toplumsal düzeydeki atıfların oldukça fazla olduğu da tespit edilmiştir. Bu sonuçlardan yola çıkarak İslam geleneğindeki ahlak algısının, nesilden nesle zihinlerde korunarak geldiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Ahlak, Algı, Metafor, Dindarlık.

Perception of Morality in Turkish Society: A Field Study

One of the most emphasized issues in Islamic sources is morality. There are titles related to morality such as kitabü'l-edebe and kitabü hüsnü'l-hulk in hadith books, it is interested in moral issues of the tradition of forty hadiths, the presence of Tehzîbü'l-Ahlâk among the important works of Ibn Arabi. It is able to be said that these indicators point to this importance given to the issue of morality. Establishing relationships between literary knowledge and thoughts, discovering the existing intellectual background of morality, and determining the similarities and differences between the moral understanding in the literature and the moral perception in the mind are able to provide a more detailed discussion on morality. In addition, it is able to be stated that examining the moral perception of today's people is very important in terms of gaining new perspectives on the subject. Within this context, the purpose of this study, conducted on university students, is to identify individuals' perceptions about morality and to categorize their expressions about morality. For this purpose, students between the ages of 19 and 26 studying at universities were selected as a sample. The data in the research were obtained by data collection technique through metaphors. A form was given to participants that containing the statement "Morality is like / similar because ...", questions about socio-demographic variables (gender, place of residence, perception of socio-economic status) and questions about perception of individual religiosity. The data obtained through this form were analyzed with content analysis. In order to analyze the evaluations better, these data obtained were presented as frequency (f) and percentage (%) distributions. Within the scope of the study, 153 participants filled out the questionnaire form, but the forms of 21 participants who could not produce metaphors were not included in the study and the data obtained from 132 questionnaires were evaluated. The metaphors, produced for morality by the participants, were classified according to their common features. Through the aims of the research, the literature review and the contributions of the field experts, the categories were determined by analyzing the raw data obtained. According to the study results, many different metaphors regarding morality were presented by the sample. These metaphors were examined according to their common features and considering the related literature; 'etiquette', 'daily life', 'behavior patterns', 'spiritual elements', 'decency', 'religious life', 'customs and traditions', 'creation', 'social life', 'afterlife sanction' categories has been created. In addition, the relationship between these categories and the participants' individual religiosity perceptions was also examined. The justification of the opinions, presented by the participants regarding morality, was also analyzed and it was observed that the participants had a wide range of justifications. As a result, it was found that the references, made by the participants to morality, are in line with the statements about morality in the Quranic verses, hadith books and other Islamic sources. In addition, it is determined that there are quite a lot of references about morality at the social level. Based on these results, it is able to be said that the perception of morality in the Islamic tradition has been preserved in minds from one generation to another generation.

Keywords: Psychology of religion, Morality, Perception, Metaphor, Religiosity.

Kuran'daki Yusuf Kıssası'nın Kardeşlik Ahlakı Bağlamında Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Arş. Gör. Dr. Rabia YILDIRIM

Hikâyeler, insanları etkilemede ve yönlendirmede evrensel ve genel geçer bir form olarak görülebilir. Çünkü üstün akıl ve duygu ile donanımlı insan, fıtratı gereği hikâye dinlemekten hoşlanır. Geçmiş insanların başından geçen tecrübeler hikayeleştirildiğinde dinleyicilerde merak ve öğrenme arzusu geliştirmekte, onların hikaye kahramanları ile kendisini özedeştirilerek olay ve olguları anlayıp değerlendirme yapmasını sağlamaktadır. Hikayeleştirme, ferdi ve toplumsal karakter eğitimi başta olmak üzere hemen hemen her alanda eğitim yöntemi olarak tercih edilmektedir. Hikâyeleştirme sayesinde eğitimci, birçok mesajı bir anda verebilmekte; soyut olan olguları somutlaştırarak sunabilmekte, muhataplarının akılları yanında duygularına hitap edebilmekte, dinleyicinin dikkatini uzun süre çekebilme, kısa zamanda kalıcı öğrenmeyi sağlayabilmektedir. Doğası gereği inananlar için hayat rehberi olan Kuran-ı Kerim tam anlamıyla bir eğitim öğretim kitabıdır. Kuran inananlarını çeşitli yöntemler kullanarak eğitime tabi tutmaktadır. Bu eğitim öğretim inşa, irşat, terbiye girişiminde kullandığı yöntemlerden birisi de kıssalardan yararlanmasıdır. Mümin bir şahsiyeti inşa etmek dinî ve ahlâkî erdemleri kazandırmak ve kötü ahlakî özelliklerini terbiye etmek için Kuran'da bazı gerçek hikâyeler yanında mesellere de yer verilmektedir. Kuran'da yer alan her kıssa birçok mesaj içerebilmektedir. Kuran'ın en güzel kıssa olarak nitelediği "Yusuf kıssası" da Kuran'da anlatılan en bilinen kıssalardan biridir. Hz. Yusuf'un Allah korkusuyla iffetini muhafazası ve zindanı medreseye çevirmesi ile meşhur Yusuf kıssası, otoritenin tebaa ilişkilerine ve kardeşlik ahlakına yönelik mesajlar da içeren çok boyutu olan bir kıssadır. Teorik araştırmaya dayalı olan bu çalışmada söz konusu kıssa kardeşlik ahlakı açısından incelenecektir. Kıssalarda, din eğitimi ve öğretiminde materyal olarak kullanılacak eğitici ve ahlaki birçok içerik bulundurmaktadır. Bu nedenle din eğitimi açısından din ve kan bağı kardeşliğinin önemi ve kardeşlik ahlakı boyutunda kıssadan elde edilen sonuçlar ve önerilere yer verilecektir. Bu kıssa çerçevesinde babanın evlatları arasındaki masumane ve doğal görülen sevgi adaletsizliğinin bireysel ve toplumsal açıdan nasıl sonuçlar doğurduğu ele alınacaktır. Normal olsa da adaletsiz görülen bu tutum karşısında din ve kan bağı ile bağlanmış olan kardeşlerin diğerini nasıl bertaraf etmeye yöneldiği geniş şekilde ele alınacaktır. Sonuçta ise bir zamanlar kardeşleri tarafından dışlanan, istenmeyen, kıskanılan Yusuf'un, kuyuya atılması, köle pazarında satılması ve zindana düşmesi gibi onca eziyet çekmesine neden olan bu kardeşlerine karşı takındığı tutum Kuran ahlakı yönünden irdelenerek günümüz Müslümanlarına nasıl yansımaları gerektiği değerlendirilecektir. Bu bağlamda ailede, okulda ve yaygın din eğitimi kurumlarında bireylere verilecek din eğitiminde kardeşlik ahlakının öğretiminde bu kıssadan elde edilen çıkarımlar ile bazı tavsiyeler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Öğretimi, Yusuf Kıssası, Kardeşlik Ahlakı.

Haneî Fakihî Bir Eğitimi Olarak Burhânü'lislâm Ez-Zernûcî (V. Vî/Xı Yy) Ve Ahlak Eğitimi

Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ

Din insan hayatının tamamı ile ilgilenmekte ve belirli yönleri ile onu düzenlemektedir. İnanç, uygulama ya da pratik hayat diyebileceğimiz amel ve bu ikisinin ruhu olarak ahlak, hayatın üç ana kolunu oluşturmaktadır. İslam âlimleri de bu üç alana her daim duyarlı olmuşlar ve hem tedris faaliyetleri hem de telif faaliyetleri ile büyük bir medeniyetin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Medrese dışında da hayatın içinde olmuşlar, dinin koyduğu kuralları hukukun müeyyide gücü ile desteklemişler ve ahlak ile bunların içselleştirilmesine gayret göstermişlerdir.

Fethinden daha önce başlayan ilişkileri fetih ile birlikte İslam dini ile daha yakından tanışan Orta Asya halkları da buna kayıtsız kalmamışlardır. Bölgenin Müslümanları da bu gelişime katkı sağlamışlardır. Özellikle Mâverâünnehir bölgesinin Haneî-Mâtürîdî çevresinde yetişen ve bu gelişime katkı sunan pek çok ismi saymak mümkündür. Gerek Mâtürîdî akaidi üzerine gerek Haneî fıkhı üzerine yapılan tedris ve telif faaliyetleri ile Orta Asya coğrafyasında değerli bir ilmi miras oluşturulmuştur. Özellikle hicri IV-VIII asırları içerisine alan zaman diliminde Mâverâünnehir bölgesi bu gelişime, tabiri yerinde ise, merkez olmuştur.

Çalışma, sözü edilen çevre içerisinde yetişen bir Haneî fakihî olan Burhânü'lislâm ez-Zernûcî (v. VI/XII yy) ve onun *Ta'limü'l-müte'allim* başlığını taşıyan eseri hakkında olacaktır. Eser, müellifinin hukukçu bir yanı olmasının yanında eğitim hakkında yazılan ilk eserlerden olmasına rağmen hitap ettiği kitleye karşı önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bunun en büyük göstergesi ise kütüphanelerimizde eserin büyük bir sayıda yazma nüshalarının bulunuyor olmasıdır. Kitabın diğer bir özelliği, eserin ilgi çekiciliğini artırmaktadır. Şöyle ki; müellifinin mukaddimede ifade edildiği üzere müellif ilim yoluna girenlerin yaptığı hataları görmüş, onların neden amaçlarına ulaşamadıklarını teşhis etmiş ve bu yolun "nasıl" tahsil edileceği üzerine eğilmiştir. Bir diğer tabir ile Zernûcî, eğitimin ahlaki boyutuna yönelmiştir.

Araştırmanın amacı ise bir fakih gözünden eğitimin ahlaki yönünü incelemek ve bugünün araştırmacıları ile bunu tekrar paylaşabilmektir. Araştırma konusunun önemi de tam olarak bu noktada yatmaktadır. Zira Müslüman araştırmacıların asıl niyetlerinin, ulaşmak istedikleri hedeflerinin ne olması gerektiği, bu eserde anlatılmaktadır. Ayrıca bu yola girip öğrenme yolculuğuna koyuldukları zaman bunu nasıl yapmaları gerektiğine dair cevaplar sunulmaktadır.

Araştırmada kaynak taraması ve tarama sonucunda elde edilen verilerin değerlendirilmesi yöntemine müracaat edilecektir. Öncelikle *Ta'limü'l-müte'allim*'in müellifi Zernûcî hakkında az sayıdaki tercüme bilgileri incelenecek ve tabakat kitaplarından elde edilen bilgiler derlenecektir. Daha sonra ise eserin mevcut baskısı dikkatli bir şekilde gözden geçirilecektir. Gerek olması halinde eserin İbrahim b. İsmâil ve Osmanpazarî tarafından kaleme alınan meşhur iki şerhi incelenecektir. Ayrıca eser üzerine daha önce yapılmış gerek tercüme şeklinde gerek akademik düzeyde yapılan çalışmalara da kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Haneî, Zernûcî, Ahlak, *Ta'limü'l-müte'allim*, Eğitim.

Burhan al-Islam al-Zarnuji (VI / XII century) and Moral Education as a Hanafi Jurist Educator

Religion deals with the whole of human life and regulates it with certain aspects. Belief, deeds which we can call practice, and morality as the spirit of these two, constitute the three main branches of life. Islamic scholars have always been sensitive to these three areas and contributed to the formation of a great civilization with both their education activities and written works.

The peoples of Central Asia, whose relations that started before the Islamic conquest, became more acquainted with the religion of Islam after the conquest. They did not remain indifferent to the religion. It is possible to list many names who grew up around Hanafi-Maturidi area of the Transoxiana region and contributed to this development. A valuable religious heritage has been created in the Central Asian geography with the education and writing activities on both the Maturidi creed and the Hanafi fiqh. Especially in the period between IV and VIII centuries in Hijri, the Transoxiana region became the center of this development.

The study will be about Burhan al-Islam al-Zarnuji (VI / XII century), a Hanafi scholar who grew up in the aforementioned environment, and his work titled *Ta'lim al-Muta'allim*. Although the work was one of the first written about education and the author had a legalistic side to him, it had a significant impact on the audience it addressed. The most significant proof for this is the fact that we have vast number of manuscript copies of this work in our present libraries. Another feature of the book increases the attractiveness of the work. Which is, as stated in the preface of the author, the author saw the mistakes made by those who entered the path of knowledge, diagnosed why they could not achieve their goals, and focused on how the path should be pursued. In other words, Zarnuji turned towards the moral dimension of education.

The aim of the study is to examine the moral aspect of education from the perspective of a jurist and to share it with today's researchers. The importance of the research subject lies precisely at this point. Because, the answer of what should be the real intentions of Muslim researchers and the goals they want to achieve is explained in this work. It is also explained how to enter and follow the path of knowledge.

In the research, literature review and evaluation of scanned data methods will be used. First of all, the few translation information about Zarnuji, the author of *Ta'lim al-Muta'allim*, will be examined and the information obtained from the books of tanat will be compiled. Later, the current edition of the work will be carefully reviewed. If necessary, two famous commentaries of the work written by Ibrahim b. Ismail and Osmanpazari will be examined. In addition, previous translations and academic studies on the work will be briefly mentioned.

Keywords: Hanafi, al-Zarnuji, Morality, *Ta'lim al-Muta'allim*, Education.

Türk Aydınlarının Ahlakın Temeli Üzerine Olan Düşüncelerinin Cumhuriyet Dönemi Ahlak Eğitimi Etkileri

Dr. Zehra GELİCİ

İnsanın doğuştan getirdiği veya sonradan çeşitli yollarla kazandığı huy, tabiat veya mizaç olarak tanımlanan ahlakın temellendirilmesi konusunda insanlık tarihi boyunca antropolojik, sosyolojik, felsefi ve dini tezler ortaya atılıp tartışılmıştır. Her ne kadar İslam düşüncesinde ahlakın kaynağı Kur'an ve sünnet yani din kabul edilse de ahlak eğitiminde ahlakın kaynağını farklı gören ve buna göre eğitim modelleri geliştiren fikirler de mevcuttur. Bu konuda Türk aydınları arasında yapılan tartışmaların da Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren eğitim politikalarına yansıdığı ve günümüze kadar ahlakın kaynağı bağlamında üç farklı ahlak eğitiminin uygulandığı görülmektedir. Bunlardan ilki Ziya Gökalp'in milliyetçilik fikirlerinin etkisiyle cumhuriyetin ilk yıllarında tercih edilen milli ahlak anlayışıdır. İkincisi II. Dünya savaşıyla birlikte yükselen hümanizm anlayışının Hasan Ali Yücel'in de etkisiyle okullarda uygulanan ahlak eğitimine yansımalarıdır. Üçüncüsü ise, Şemsettin Günaltay'ın fikirlerinin de etkisiyle birlikte uygulanan ve çok partili döneme geçilmesinden günümüze kadar devam eden ahlakın kaynağını din kabul eden ahlak eğitimidir. Bizim bu çalışmamızın konusu Türk eğitim sistemine görüşleriyle etki eden bu üç düşünürün ahlak hakkındaki görüşleri ve ahlak eğitimine etkilerini incelemektir. Nitel bir araştırma olan çalışmamızda özellikle doküman analizi yapılmış ve tarama modeliyle bu üç aydınımızın ahlak görüşlerinin yer aldığı kitap, makale gibi dokümanlar incelenmiştir. Sonuç olarak Ziya Gökalp'in fikirleriyle Mustafa Kemal üzerinde bir etki yarattığı bunun da Cumhuriyet'in ilk yıllarında Milli Eğitim ve milli ahlak anlayışını doğurduğu, 1940'lı yıllarla birlikte eğitime yaptığı icraatlarla damga vuran Hasan Ali Yücel'in fikirleri doğrultusunda millilikten hümanizme kayıldığı görülmüştür. Son olarak Şemsettin Günaltay'ın siyasette aktif olarak bulunmasıyla din ve ahlak eğitimi konusunda önemli düzenlemeler yapıldığı ve dine dayalı bir ahlak eğitiminin tercih edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Ahlakın temeli, Ahlak eğitimi, Cumhuriyet Dönemi

The Effects of Turkish Intellectuals' Thoughts Regarding the Foundation of Ethics on the Education of Ethics in the Republican Period

Regarding the basis of ethics, which is defined as the habits, nature, nature, or temperament people are born with or acquire in various ways, anthropological, sociological, philosophical, and religious theses were claimed and discussed throughout the history of humanity. Although the Qur'an and the Sunnah, namely, religion, are considered to be the source of ethics in Islamic thought, there are also ideas in ethics education that consider the source of ethics differently and develop educational models in this respect. It was seen that the discussions among Turkish intellectuals on this subject were also reflected in the education policies since the foundation of the Republic, and so far, three different moral education models were applied in the context of the source of ethics. The first of these was the understanding of the national ethics preferred in the early years of the republic under the influence of Ziya Gökalp's nationalist ideas. The second was the ethics education that was used at schools under the influence of Hasan Ali Yücel based on the understanding of humanism that gained momentum with World War II. The third one was ethics education which was applied under the influence of Şemsettin Günaltay's ideas, and which considered religion as the source of ethics, and has continued since the transition to the multi-party period. The subject of the present study is to examine the opinions of these three thinkers, who influenced the Turkish Educational System with their opinions on ethics, and their effects on ethics education. In our study, which has a qualitative study design, especially document analysis was used, and documents such as books and articles, which included the ethics views of these three intellectuals, were examined with the document scanning method. As a result, it was found that Ziya Gökalp had effects on Mustafa Kemal with his ideas, and this gave birth to the understanding of National Education and national ethics in the early years of the Republic; and then there was a shift from nationalism to humanism in line with the ideas of Hasan Ali Yücel, who left his mark on education with his actions in the 1940s. Finally, after the active involvement of Şemsettin Günaltay in politics, it was determined that important regulations were made on religion and ethics education, and an ethics education that was based on religion was preferred.

Keywords: Ethics, The basis of ethics, Ethics education, Republican Era.

Adalet, Ahlâk ve Hukukun Meczedildiği Reel Pozisyon: Ömer Müslümanlığı

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

İnsan ve de insanlık için daima iyiyi istemenin diğer bir adı olan Din'in beşer aynasında görünür olduğu en değerli aşama, hiç şüphesiz ki onun şahsiyetler üzerinde kalıcı etkisini gösterdiği zamanlardır diyebiliriz. İşbu netlikten hareketle, Müslüman dünyanın bugün itibariyle içinde bulunduğu dramın ana noktası, dün onları ihyâ ve inşâ eden değerlerin bugün için ortalıkta görülmemesidir. Kanaatimizce genelde insanlığı özelde ise Müslümanlığı görünür bir değer kümesi hâline getiren seviye, adalet, ahlâk ve hukukun birey ve toplumun hayatına nakşedildiği aşamalardır. Bu nakşın sadece inananlar nezdinde değil, diğer bütün kişiler nezdinde de örneklik alınabilecek güçlü bir yanı bulunmaktadır. Öyle ki bedevî toplumdaki medeniyet kuran toplumlara dönüşmenin en değerli unsuru, az önce bahsedilen değerlerin içselleştirilmesidir. Dün için, öldürmeye gittiği şahsiyetin derinliğinde hayata tutunan Ömer'in bugün için bize bırakılan bir yaşam örneği ya da Müslümanlığın en değerli parçalarından birisi olduğu unutulmamalıdır. İnsanın sadece ilkeler üzerinden değil, yaşanmış örneklikler üzerinden de hayatı inşâ edebildiği düşünülürse, bugünün dünyasında eksikliği çekilen adalet, ahlâk ve onların temellük ettirdiği hukuk anlayışını temin ve tedarik etmenin kalıcı örnekliklerinden birisi de "Ömer Müslümanlığı"dır. Eğer ki dünün dünyasında parlak bir ışık ve örnek alınması bir yaşanmışlık üreten bu anlayışın, aynı yollar takip edilirse bugün için de yaşanılabilir örneklik kümesine vesile olacağı unutulmamalıdır. İşte bu sebeptendir ki, yaşanabilir olan değerler üzerinde ikame edilen bu örneğin temel ilkeleri olan adalet, ahlâk ve hukukun bugün itibariyle biz insanları da ihyâ edebileceği düşünülmelidir. Çalışmanın bu minvalde yürütülmesi akabinde, günü inşâ etme adına insanlık için son derece kolay bir yaşanmışlığa bakabileceği söylenmelidir. İşte bu sebeptendir ki, medeniyet perspektifi denildiğinde akla gelecek olan bu kavramların yine medeniyet inşâ eden örneklikleri dikkate alarak yeniden ve çağa uygun bir versiyonunu bulmak ve beşeriyetin hafsalasına sunmak durumundayız. Dün için Ömer Müslümanlığı olan bu yaşanmışlığın bugün ve yarın için Din'in temel değerlerinin daha da yaşanabilir değişik örnekliklere kolaylıkla ulaşılabileceği bilinmelidir. O nedenle çalışmanın omurgasını oluşturan adım, dünü inşâ eden değerlerin bugünü de inşâ edebileceği savından hareketle, Hz. Ömer ve onun değer dünyasının adı geçen kavramlar üzerinden kalıcı değerlerin tedarikinde yeniden irdelenmesi hususundan ibarettir. Bu irdelenmenin olası pek çok soruna ışık tutacağı ve analitik çözümlemenin zamanla olan başına katkı sunacağı düşünülmektedir. İnsan olmağımız bakımından dün üretilen her olumlu değer bugün de kullanılabilir olması hasebiyle, beşerin birbirini örnek alabilmesine imkân sunduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira yaşayan her değer hem beslenme kaynağı itibariyle ve hem de uygulama ve örneklik aşaması gereği beşerin hazinesi hükmünde görülmesi lazımdır. Belki de sırf bu sebeple düne hayat veren her örneğin insan ve toplum bazında adalet, ahlâk ve hukuk olgularını daha bir yaşanabilir kılmaları muhtemeldir. Sonuç olarak, çalışmanın bu minvaldeki seyri, dün, bugün ve yarın üçgeninde hayat süren insan için son derece ibretlik bir takibi de açıkça ortaya koyacak gibidir.

Anahtar Kelimeler: *Adalet, ahlâk, hukuk, birey, toplum, örneklik, organizasyon.*

Real Position Involving Justice, Morality and Law: Omar Muslimism

Religion, which is another name for always wanting the good for man and humanity, has its most valuable stage in visible World or in human mirrors when it shows its lasting effect on personalities. Based on this clarity, the main point of the drama of the Muslim world as of today is that the values that enlivened and built them yesterday are not seen around today. In our opinion; the level that makes Muslimism and the humanity in general, a particular visible set of values are the stages in which justice, morality and law are embedded in the life of the individual and society. This embroidery has a strong side that can be taken as an example not only by believers but also by all other people. So much so that the most valuable element of transformation from Bedouin society to civilized societies is the internalization of the values just mentioned. It should not be forgotten that Omar, who clung to life in the depth of the person he went to kill yesterday, is an example of life or maybe one of the most valuable parts of Islam that left to us for today. Considering that man can build life not only through principles but also through lived examples; one of the permanent examples of ensuring and procuring the understanding of justice, morality and the law they appropriated in today's world is the "Islam of Omar". It should not be forgotten that this understanding, which has produced a brilliant light and an exemplary experience in the world of yesterday, will be a means to live an example for today, if the same paths are followed. It is for this reason that it should be thought that justice, morality and law, which are the basic principles of this example and are based on habitable values, can also enliven us as of today. It should be said that after this work is carried out in this manner, it will take a look at a life that is extremely easy to follow for humanity in order to build the day. It is for this reason that we have to find a new and contemporary version of these concepts that come to mind when the perspective of civilization is mentioned, we have to take into account the examples that build civilization, and present it to the memory of the humanity. It should be known that this experience, which was the Islam of Omar for yesterday, and the basic values of the religion for today and tomorrow can be reached easily. For this reason, the step that forms the backbone of the study is the argument that the values that built the past can also construct the present. It consists of re-examination of Omar and his value world in the supply of permanent values through the aforementioned concepts. It is thought that this examination will shed light on many possible problems and contribute to the connection of analytical analysis with time. It can be easily said that -since it is possible for human beings to take each other as an example - every positive value produced yesterday can still be used today in terms of our humanity. Because every living value should be regarded as the treasure of human beings, both in terms of its source of nutrition and in the application and exemplary phase. Perhaps for this reason alone, every example that gave life to the past is likely to make the facts of justice, morality and law more livable on the basis of human and society. As a result, the course of the work in this manner seems to clearly reveal an exemplary follow-up for the human who lives in the triangle of yesterday, today and tomorrow.

Keywords: Justice, morality, law, individual, society, exemplary, organisation.

**Ahi Fütüvvetnâmelerindeki Ahlâkî Değerlerin Osmanlı'da Üretim ve Ticaret Mevzuatına Tesiri
Meselesine Bir Bakış**

Doç. Dr. Adil ŞEN

Peygamberler Hakk ve hakikata davet ederken her zaman ilkeli ve tutarlı hareket etmişlerdir. En ufak bir zelle'ye düşüklerinde de Cenâb-ı Hakk tarafından uyarılmışlardır. Peygamberler ve insanlık tarihi bu davetin şahididir. Peygamber olarak bu kutlu zincirin son halkası Efendimiz Hazret-i Muhammed'(sav)in hakk ve hidayet çağrısı insanlık için, özellikle Müslümanlar ve İslâm davetçileri için 'güzel örnekler (Ahzâb33/21)' teşkil etmektedir. Hz. Peygamber nübüvvet hayatı boyunca çevresini ve ulaşabildiği herkesi hakk ve hidayetle tanıştırmak için bütün imkanlarını seferber etmiştir. Hidayete erenleri/sahabelerini de fikren, itikaden, ahlaken ve amelen geliştirebilmek için onlarla birçok çalışma yapmıştır. İslâmın talim, tahsil, terbiye, davet, tebliğ, temsil ve neşr edilmesi gibi faaliyetleri Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonraki hayatının her safhasında müşahede etmemiz mümkündür. Nübüvvetle görevlendirilen Hz. Peygamber'in en mühim vasıflarından birisi şüphesiz 'Nebi'lik sıfatıdır. Çünkü O, 'De ki: 'Bu (Kur'an), büyük bir haberdir.'(Sâd 38/67) ayetinde belirtildiği üzere ötelere ötesinden haber veren kutlu bir nebi/habercidir. Bu büyük/kutlu haberin şanına yakışır bir habercilik/nübüvvet görevi ifa etmiştir. Hz. Peygamber bu ulvi görevi ifa ederken "Beni Rabbim terbiye etti. Edebimi, terbiyemi güzel eyledi." (Câmiu's-Sağır, I, 14-15) hadis-i şerifine uygun bir üslupla muhatablarına hitap etmiş yine bu yönlendirmeğe uygun bir yol ve yordamla hareket etmiştir. Davet için her bir vesileyi kullanmış çevre kabile reislerine İslama davet için hey'etler yollamış, komşu devlet başkanlarına mektublar yazmıştır. Herkese seviyesine göre hitap ederek, taviz vermeden yaklaşımcı, sulandırmadan kolaylaştırıcı, izzetini koruyarak cezbedici üslupla, insanları hüsn-i muameleyle Hakk'a çağırmış, çağırının, davet ve irşadın temel esasların ortaya koymuştur.

**İş Ahlakında Küresel Hibrit Bir Modelleme: Kapitalist Ruh'a Ahilik Elbisesi Giydirmenin Adı:
İslami Kapitalizm**

Dr. Musa GELİCİ

Türkiye'de 2000'li yıllar, İslami olarak nitelenen sermayenin güçlendiği ve dikkati çektiği yıllar olmuştur. Mezkûr dönem içerisinde “İslam ve kapitalizm” başlıklarında çokça tartışma gündeme gelmiştir. Özellikle MÜSİAD gibi Müslüman, mütebedeyin iş adamlarının üyesi olduğu örgütlenmelerin ani yükselişi ve kamusal alanda fazlaca görünürlüğü medyanın “İslami kapitalistler” şeklinde bir nitelendirmeyi medyada ele almasına sebep olmuştur. O dönemde bu yakıştırmaların odağındaki “İslami, muhafazakâr dindar çevre” ise kendilerine kapitalist Müslüman denilmesini reddetmiş ve kendilerinin İslami kimlikleriyle mütenasip, kendi iş ahlakı değerlerine rengini veren ve geçmişte var olmuş Ahilik değerleri üst başlığı ile birlikte zikredilmesinin uygun olacağını belirtmişlerdi.

Biz de bu çalışmamızda tartışmaların olduğu tarihten bu güne aradan geçen yaklaşık 15 yılda değişen ve dönüşen şartlar içerisinde Türkiye'de yeşil sermaye olarak tanımlanan İslami kesimin işaret ettiği referans değerlerin “İslami” olarak zikredilmesinin ekonomik anlamda “İslami” bir değeri üretmeye yetmediği, üstelik etkinliğini ve varlığını yitirmiş bir örgüt olan Ahilik örgütü ve onun iş ahlakı değerlerinin günümüz İslami sermayesince referans gösterilmesinin sadece romantizm yapmak ve ütopya inşa etmek olacağına işaret eden bir yaklaşımı merkeze alarak “İslami kapitalizm” denilen hibrit modelin mahiyetine ve ontolojik evrenine dikkatleri çekeceğiz.

Hıristiyanlığın reforme edilmiş dinsel ilkeleri ile üretilmiş kapitalist ekonominin gerçekleri ile, bir dönem Türk Tarihinde çok önemli mesleki örgütlenme modeli olarak işlevsel olmuş ve İslami bir iş ahlakı modeli kurmuş olan Ahilik Örgütlenmesinin ilkelerini karşılaştırarak, İslami Kapitalizm'i tartışacağız.

Çalışma, teorik çerçevede 'tarama türü araştırma' ile ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Protestan, Kapitalizm, İslam, Ahilik, İş Ahlakı.

*A Global Hybrid Modeling In Business Ethics: The Name Of Clothing The Capitalist Spirit With Ahkism
Dress: Islamic Capitalism*

In Turkey, the 2000s were the years when the capital that was described as Islamic gained momentum and attracted attention. Plenty of discussions came to the forefront during the abovementioned period regarding the topics of “Islam and capitalism”. Especially the sudden elevation of organizations such as MUSIAD, to which Muslim and pious businessmen are members, and their high visibility in the public arena caused that the media adopted the term “Islamic capitalists”. In those times, the “Islamic and conservative religious circles” who were at the very center of these descriptions refused to be called “capitalist Muslims”, and stated that it would be appropriate to refer to them along with the subheading of “Akhism” values, which were consistent with their Islamic identities, which gave color to their work ethic values, and which also existed in the past.

In the present study, we believe that, in the changing and transforming conditions in the 15 years that passed since the date of these debates, referring to the values as “Islamic”, which is defined as green capital in Turkey, is not enough to produce an “Islamic” value in economic terms, and also, we will draw attention to the nature and ontological universe of the hybrid model that is called “Islamic capitalism” by centering an approach, which points out that Akhism, which is an organization that has lost its existence and effectiveness, and its business ethics values referenced by the Islamic capital today, will only be a kind of romanticism and building utopia.

We will also discuss Islamic Capitalism by comparing the realities of the capitalist economy that were produced by the reformed religious principles of Christianity with the principles of the Akhism Organization, which had been a very important professional organization model in Turkish History for a period, and which had established an Islamic business ethics model.

The study was conducted in the theoretical framework with the “screening design”.

Keywords: Protestant, Capitalism, Islam, Akhism, Business Ethics.

Hadis İlimleri Işığında Haber Ahlakı

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

İslâm dininde ideal bir mümin olabilmek için doğruluk ve haberi doğru nakletmek önemli bir yer tutmaktadır. Müslüman âlimler özelde sünnetin genelde ise haberlerin doğru nakli için hadis usûlü ilmini geliştirmişlerdir. Hadis usûlü ilmi Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbîne ait sözlerin sened ve metni kapsamlı olarak sıhhat ve zayıflık açısından değerlendiren bir ilimdir. Hadis usûlü, nakledilen söz ve eylemin olduğu gibi aktarılmasını hedeflediği için ilk olarak habercinin güvenilirlik ve hafıza açısından tetkik edilmesini zorunlu görür. Muhaddisler bu alanda titiz çalışmalar yaparak cerh ve ta'dil ilminde çok değerli eserler meydana getirmişlerdir. Hadis tenkidinde naklin doğruluğu açısından habercinin tetkiki edilmesi dışında ölçütler de yer almaktadır. Bunlar; habercinin haber naklinde takip ettiği yöntem, haber zincirindeki bulunan problemler veya metnin içinde bulunan kusurlardır. Bu sayılan unsurlar haberin doğruluğunu etkileyen kıstaslardır. Hadisçiler haberler hakkında hüküm verirken tespit ettikleri bu kusurlardan hareketle genellemeye gitmezler. Onlar her bir haberin kendi özelinde ve kusurun derecesine göre kavramlar kullanmaktadırlar. Hadis usûlünde hadis öğreticisi ve öğrencisinin gözeteceği ilim ahlakı müstakil başlıklarla ele alınmış ve hadisçinin özel ve sosyal hayatında dikkat edeceği hususlar üzerinde durularak bir bilim etiği oluşturulmuştur. Hadis usûlü kaynaklarında hadisçilerin eğitim ve öğretimdeki amaç ve gayesinden, kullanacağı araçlara kadar birçok konu ele alınmıştır. Müslüman toplumlarında, haber etiği ve doğruluğu hakkında farkındalık oluşturmak için hadis usûlü ilminin katkısı kaçınılmazdır. Bunun için de eğitim sistemimizde ve düşünce dünyamızda hadis usûlü ilminin genel kriterleri gözetilerek İslâm haber anlayışının yeniden şekillendirilmesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Haber, Doğruluk, Ahlak.

News Ethics in the Light of Hadith Sciences

The authenticity and conveying the khabar (news) properly have an important place in the formation of the role model in Islam. Islamic scholars have developed hadith methodology discipline in order to establish a proper hadith narration method and determine the authenticity of hadith and Sunnah, which is regarded as the second source of Islam after Qur'an. The matn (text) and sanad (narrator chain) for statements of The Prophet (pbuh), his companions, and followers of the companions are analyzed comprehensively in terms of authenticity by means of hadith methodology and its sub-disciplines. The main purpose of hadith methodology is the narration of the hadith as heard by the narrator, which first necessitates the reconnoiter of the narrator from righteousness and memory perspectives. In hadith methodology, scientific customs and rulesets, which are required to be followed by hadith teachers and students, are considered as independent topics. In this way, scientific ethics are formed by issues on which hadith scholars should be sensitive in their private and social affairs, that span a wide scope from scientific tools to the purpose of education & training. In addition to authenticating the prophetic statements, hadith methodology considers all kinds of khabar as its topic. It is evident that hadith methodology contributes towards establishing the awareness of ethics for news and its authenticity is evident. For this reason, by taking the general criteria of hadith methodology into account, it is quite important to reshape the Islamic understanding of news in our world of thought and education system.

Keywords: Hadith, Hadith Methodology, Khabar, Righteousness, Ethics.

UZUN FİRDEVSİ'NİN FARŞÇA MANZUM KIRK HADİSİ

Çetin KASKA

Öz

Kırk hadîs tercümeleri Peygamberimiz ile ilgili edebî türlerden biridir. Dinî, ahlakî, öğretici, edebî ve sosyal yönleriyle İslam'ın dünya ve hayat görüşünü yansıtan kırk hadîs tercümelerinin ortaya çıkış sebebi Peygamberimiz'in "Her kim benim hadîslerimden kırk tanesini öğrenip, başkalarına da öğretirse, kıyamet gününde Allah onu bilginler ve fakihler arasında diriltsin" anlamına gelen hadîsidir. Peygamberimiz'in kırk hadîsinin toplanması ve toplanan hadîslerin tercüme ve şerh edilmesi hicri ikinci yüzyıldan sonra gelişmiştir. Hicri ikinci yüzyıldan sonra rahmetle anılmak, Peygamber'in şefaatine nail olmak, hayır dua almak, iyilikle hatırlanmak ve insanlara yararlı olmak gibi nedenlerle kırk hadîs tercümeleri yaygınlaşmıştır. Kırk hadîs tercümeleri manzum, mensur ve manzum-mensur karışık bir tarzda kaleme alınmıştır. Müslümanların bulunduğu her coğrafyada kırk hadîs tercümelerine rağbet gösterilmiş, Arapça, Farsça ve Türkçe birçok kırk hadîs tercümesi yazılmıştır. En meşhur manzum kırk hadîs tercümesi Mollâ Câmî'ye aittir, bu eser asırlarca Türk ve Fars edebiyatında etkisini yitirmemiştir. Bu eseri Türk edebiyatında başta İdrîs-i Bitlisî ve Fuzûlî olmak üzere birçok şair ve yazar örnek almıştır. Mollâ Câmî'nin kırk hadîs tercümesini örnek alıp, Farsça manzum bir kırk hadîs yazan bilginlerimizden biri de Uzun Firdevsî'dir. Uzun Firdevsî'nin Farsça manzum kırk hadîs tercümesi mensur bir mukaddime ve kırk hadîsin ikişer beyitle tercümesinden oluşmaktadır. Bu çalışmada Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan Uzun Firdevsî'nin Farsça manzum kırk hadîs tercümesi ilk defa ele alınacak, eserin Farsça'sı yazılacak ve Türkçe tercümesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Uzun Firdevsî, Kırk Hadîs, Manzum Kırk Hadîs, Farsça Kırk Hadîs.

The Forty Hadiths of Uzun Ferdowsi in Persian Verse

Abstract

Translations of forty hadiths are one of the literary genres related to our Prophet. The reason for the emergence of forty hadith translations reflecting the world and life view of Islam with religious, moral, instructive, literary and social aspects is that the Prophet said, "Whoever learns forty of my hadiths and teaches others, may Allah revive him among scholars and jurists on the Day of Judgment." It means hadith. The collection of forty hadiths of our Prophet and the translation and annotation of the collected hadiths developed after the second century of Hijri. After the second century of Hijri, translations of forty hadiths became widespread for reasons such as being remembered with mercy, attaining the intercession of the Prophet, receiving blessings, being remembered with goodness and being beneficial to people. Translations of forty hadiths were written in a mixed verse, prose and verse-prosaic style. Translations of forty hadiths were popular in every geography where Muslims were present, and many translations of forty hadiths in Arabic, Persian and Turkish were written. The most famous translation of forty hadiths in verse belongs to Mollâ Jami, this work has not lost its influence in Turkish and Persian literatures for centuries. Many poets and writers, especially İdris Bitlisi and Fuzuli, took this work as an example in Turkish literature. One of our scholars who took the translations of Mollâ Jami's forty hadiths and wrote one forty hadiths in Persian verse is Uzun Ferdowsi. Uzun Ferdowsi's translation of forty hadiths in Persian verse consists of a prose muqaddime and the translation of forty hadiths with two couplets. In this study, the translation of Uzun Ferdowsi's Persian verse forty hadiths in Istanbul Suleymaniye Manuscript Library will be discussed for the first time, the work will be written in Persian and translated into Turkish.

Keywords: Uzun Ferdowsi, Forty Hadiths, Verse Forty Hadiths, Persian Forty Hadiths.

Musikî ve Şiirin Fıkhî Hükümüne Ahlakçı Yaklaşım
-Kınalızade Örneği-

Öğr. Gör. Gülşen KILIÇ

Musikî ve şiir insanla birlikte var olmuştur. Bu sebeple her iki kavram da insan fitratındandır. İnsan fitratı ise Allah'ın insanları yaratmış olduğu tertemiz aslı yapıdır (Rûm 30/30). İslam dini bu aslı yapının, yani fitratın gereğinin yerine getirilmesini önemser ve makasid-ı şer'iyeye denilen dinin amaçlarının "hâciyyât" kısmına olmasa bile "tahsiniyyat" kısmına dâhil eder. Fakat insan fitratındaki tevhid inancının şirk, küfür vb. yollarla yozlaşması gibi fitri bir gerçeklik olan musiki ve şiir de zaman zaman kötüye kullanılmış ve bu sebeple fıkhın da konusu olmuştur.

Musikî ve şiir konusuna, ahlaka dair eserler veren müellifler de eserlerinde yer vermişler ve konuyu daha çok "dilin âfetleri" başlığı altında incelemişlerdir. Kınalızade de aynı yolu izlemiştir. Konunun böyle bir başlık altında işlenmesi dahi bu iki kavrama olumsuz yaklaştığı kanaatini uyandırmaktadır. Ancak ahlakçı müelliflerin insan fitratını ve makasid-ı şer'iyeyi en az fakihler kadar önemseydiği düşünüldüğünde tamamıyla olumsuz bir yaklaşım içinde olmaları söz konusu değildir.

Kınalızade'ye göre "Güzel ses ve tatlı ezgiler sadece insanı değil, hayvanları bile çok etkiler. Arap kervancıları deveye uygun şarkılar söyleyince deve kulağını kaldırır, yorgunluk ve bitkinliği unuttur, dere tepe demez, hatırına açlık ve susuzluk gelmez, sahraları, dağları ve bayırları aşar, yük ve ağırlıklara katlanır. Onsuz arkadaşlarıyla iyi ilişki kuramaz ve asgari düzeyde tahammül gösteremez." Musikînin insan ruhunu etkilemesi hususunda ise, vezinli şarkı ile insan gönlünün ünsiyet bulduğunu, güzel ezgi ve hoş sestene etkilenmeyen ve gizli şevkle tahrik olmayan kimsenin insanlık mertebesinden uzak bir şekilde hayvanlardan bile alçak olduğunu düşünen Kınalızade, bu tip kimselerin kâmil insan nazarında da mutlak cansız hükmünde bulunduğunu belirtmektedir.

Şiir konusunda da benzer kanaate sahip olan müellif, şiiri aynı zamanda ilimlerin derleyicisi, incelik ve bilgilerin kaynağı olarak da görmektedir. Bununla birlikte o, fıkhî görüşleri dikkate alarak konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bir yandan musikînin ve şiirin yukarıda belirttiğimiz insan fitratıyla ne kadar uyumlu olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan konuyla ilgili fıkhî görüş ve yaklaşımları da dikkate alarak kapsamlı bir değerlendirme yapmaya çalışmaktadır.

Biz bu tebliğimizde konuyu fıkhî ve ahlakçı müelliflerin gözüyle genel olarak değerlendirip özel olarak da Kınalızade'nin konuyla ilgili düşüncelerini ele alacağız. Sonuçta her iki disiplin açısından ortak noktaları tespit edip fıkhî-ahlak ekseninde bir sonuca varmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ahlak, Kınalızade, Musikî, Şiir.

Moralist Approach to Jurisprudence of Music and Poetry -Kinalizade Example-

Music and poetry coexisted with man. For this reason, both concepts are from human nature. Human nature, on the other hand, is the immaculate essential structure that God created human beings (Rûm 30/30). The religion of Islam attaches importance to the fulfillment of this essential structure, namely the nature, and includes it in the "tahsiniyyat" part, if not in the "hajiyyat" part of the aims of the religion called maqad al-shar'iyya. However, the belief of oneness in human nature is shirk, unbelief, etc. music and poetry, which are an inherent reality like their corruption by means of ways, have also been abused from time to time and have been the subject of fiqh for this reason.

The authors who wrote works on the subject of music and poetry and morality also included them in their works and examined the subject mostly under the heading of "the abominations of the language". Kinalizade has followed the same path. Even handling the subject under such a heading suggests that these two concepts are approached negatively. However, when it is considered that moralist authors attach importance to human nature and scrutiny as much as the jurists, it is out of question that they have a completely negative approach.

According to Kinalizade, *"Beautiful voices and sweet melodies affect not only humans, but even animals. When Arab caravans sing songs suitable for the camel, the camel raises its ears, forgets the tiredness and exhaustion, does not call the creek hill, it does not come to mind hunger and thirst, it crosses the fields, mountains and slopes, and puts up with burdens and weights. Without him, he cannot establish good relations with his friends and show minimum tolerance."* Concerning the effect of music on the human soul, Kinalizade believes that a person who is not affected by beautiful melody and pleasant sound and who is not provoked with secret enthusiasm is inferior to animals in a way that is far from the level of humanity. states.

The author, who has a similar opinion on poetry, also sees poetry as a compiler of sciences, subtlety and a source of knowledge. However, she tries to clarify the issue by taking into account the fiqh views. On the one hand, it reveals how compatible music and poetry are with the human nature we mentioned above, on the other hand, it tries to make a comprehensive evaluation by taking into account the juridical views and approaches on the subject.

In this paper, we will evaluate the subject in general from the eyes of fiqhist and moralist. authors and specifically discuss the thoughts of Kinalizade on the subject. As a result, we will try to find common points in terms of both disciplines and reach a conclusion in the axis of fiqh-morality.

Keywords: Fiqh, Morality, Kinalizade, Music, Poetry.

Geleneksel ve Çağdaş Tefsirlerde Kadının Şahitliği Meselesi

Arş. Gör. Tuğba UYDAŞ

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bakara sûresi 282. âyet şahitlik mevzuundan bahsetmektedir. Âyette geçen eğer iki erkek olmazsa yerine bir erkek ve iki kadının şahit tutulması literatürde çok fazla tartışmalara yol açmıştır. Bir erkeğin yerini iki kadın doldurabiliyorsa o zaman Allah katında erkekler kadınlardan daha mı üstündür? şeklinde yapılan yersiz saldırılara cevap verilmeye çalışılmıştır. Biz burada Bakara sûresi 282. âyette “kadının şahitliği” konusunun geleneksel ve çağdaş tefsirlerde nasıl incelendiğini aktaracağız. Bunu yaparken faklı görüşleri göz önüne serebilmek amacıyla Sünnî-Şîî karşılaştırması yapacağız.

Kullanılan Yöntem

Bakara sûresi 282. âyet alış-verişle ilgili uzun bir âyettir. Biz sadece âyetin “(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir” kısmında geçen bir erkek- iki kadın şahit mevzuunda geleneksel ve çağdaş tefsirlerde neler söylendiğini karşılaştırmalı olarak ele alıp inceleyeceğiz.

Yapılan Gözlem Ve Elde Edilen Bulgular

Geleneksel tefsirlere baktığımızda bir erkeğe-iki kadın şahit istenilmesinin sebebi; Kadınların yaratılış itibarıyla erkeklere nazaran unutmaya daha yatkın olmaları, çağdaş tefsirlerde ise; Kadınların erkeklere göre daha hassas olup olaylardan fazla etkilenmeleri ve asıl görevleri olmaması sebebiyle malî ve buna benzer işlerle çok meşgul olmadıkları için unutmaya ihtimallerinin yüksek olmasıdır. Ayrıca şahitlik yapmak ağır bir sorumluluk olduğu için bütün tefsirlerde kadınlara bu görev verilmeyerek yüklerinin hafifletildiği vurgulanmıştır. Geleneksel tefsirlerde âyetin kadın şahitlerle ilgili kısmına dair açıklama çok fazla yer teşkil etmezken, çağdaş tefsirlerde zamanla değişen kültürel ortamdan dolayı ‘neden bir erkek yerine iki kadın şahit olması gerektiğinin’ açıklamasına yoğunlaşmıştır.

Geleneksel tefsirlerde konuya, yaratılış bakımından kadın-erkek üstünlüğü bağlamında değinilirken; *çağdaş tefsirlerde* zamanın getirdiği ortam gereği İslâm’da kadın hakları konularına dair açıklama yapılmıştır.

Sonuçlar Ve Öneriler

Bu âyet selem (yani; parayı peşin verip karşılığı olan malî ilerde belirlenmiş bir vakitte almak üzere yapılan alış verişi akıtları) hakkında inmiş iken esas amacından saptırılarak, kadın-erkek eşitliği meselesinde değerlendirilmeye alınmıştır. Bu sebeple âyeti iyi idrak edebilmek için öncelikle vurguladığı noktaya odaklanıp, esas verilen mesajı gözden kaçırmamalıyız. On dokuzuncu asrın çağdaş Müslümanları hukuk, toplum, siyaset, kadınların durumu, çağdaş eğitim, reformlar, Allah, kâinat, insan hürriyeti gibi konulara daha çok ağırlık vermişlerdir. Bu sebeple geleneksel tefsirlerde çok fazla derinlemesine açıklama yapılmazken, çağdaş tefsirlerde bir erkek-iki kadın konusu sebepleriyle anlatılmaya çalışılmıştır. Zamanın değişmesiyle gerçekleşen bu sosyo-kültürel değişim, incelediğimiz âyette yapılan yorum farklılıklarına neden olmuştur.

Bütün bunların sonucunda bu âyetin farklı yorumlanmaya müsait bir âyet olduğunu çıkarıyoruz. Ancak kadın ya da erkeğin birbirlerinden üstün ya da eşit olup olmadığı tartışmasını bu âyete dayandıramayız. Bu âyet, üstünde farklı yorumlar yapılan âyetlerden biri haline gelmiştir. Günümüzün çağdaş verilerine göre bu âyetin yeniden yorumlanması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir, Kadının Şahitliği, Eşitlik, Adâlet.

The Issue of Women's Testimony in Classical and Modern Interpretations of the Qur'an

Purpose and Significance of the Study

Surah Al-Baqarah, verse 282 mentions the topic of testimony. The verse mentions that if there are not two men to act as a witness one man and two women should give testimony instead and this issue has caused a lot of controversy in the literature. Attempts have been made to respond to unwarranted attacks such as the question "If two women can replace one man, then are men superior to women before Allah?". Here, we will explain how the subject of "women's testimony" from verse 282 of Surah al-Baqara is examined in classical and modern interpretations. While doing this, we will make a Sunni-Shiite comparison in order to show different views.

Method

The 282th verse of Surah al-Baqara is a long verse about shopping. We will only refer to the section where it says "*And get two witnesses out of your own men. And if there are not two men (available), then a man and two women, such as you agree for witnesses, so that if one of them (two women) errs, the other can remind her.*" We will comparatively examine what is said in classical and modern interpretations on the subject of one man-two women witness in this section.

Observations and Findings

When we look at classical interpretations, the reason why two women are requested instead of one man is the fact that women are more prone to forget than men by creation; and in modern interpretations; since women are more sensitive than men, they are more affected by events and they are more likely to forget because they do not participate in financial and similar affairs and do not have duties in those affairs. In addition, as witnessing is a heavy responsibility, it is emphasized in all commentaries that women are not given this duty and their burdens are lightened. While the explanation about the part of the verse regarding female witnesses does not constitute a large place in classical interpretations, modern interpretations focus on explaining "why there should be two women witnesses instead of one man" due to the changing cultural environment.

While in classical interpretations, the subject is mentioned in the context of the superiority of men-women in terms of creation; in modern interpretations, explanations were made on women's rights in Islam due to the environment brought by the time.

Results and Recommendations

While this verse was sent down about the salam (i.e., the dealings made in order to give money in advance and buy the goods at a certain time in the future), it was deviated from its main purpose and was taken in to consideration in the issue of equality between women and men. For this reason, in order to understand the verse well, we must focus on the point which was emphasized and not overlook the main message. Modern Muslims of the nineteenth century focused more on issues such as law, society, politics, women's situation, contemporary education, reforms, Allah, the universe, and human freedom. For this reason, while there are not many in-depth explanations in classical interpretations, the issue of one man and two women is tried to be explained in modern interpretations. This socio-cultural change that occurred with the change of time caused differences in the interpretation made in the verse we examined.

As a result of all these, we deduce that this verse is a verse that can be interpreted in different ways. However, we can not base the debate on whether a woman or a man is superior or equal to each other on this verse. This verse has become one of the verses on which different interpretations are made. This verse needs to be reinterpreted according to today's contemporary data.

Keywords: The Qur'an, Interpretation, Women's Testimony, Equality, Justice.

Mekkî Dönemde Ahlakî İlkelerin Toplum Değişimi Üzerindeki Etkisi

Halime Zeynep KOCAYUSUFOĞLU YAŞAR

Kur'an'ın indiği dönemde Cahiliye müşriklerinin bazı ahlakî erdemlere sahip olduğu bir gerçektir. Bununla beraber gerek inanç açısından gerekse ahlakî ilkeler noktasında birçok problem mevcuttu. Taassup ve asabiyetin hakim olduğu bu toplumda güçlü olan haklıydı; keyfi ve nefsanî uygulamalar ön plandaydı. Cahiliyenin her yönüyle hakim olduğu bu toplumda birçok açıdan ahlakî sorunlar söz konusuydu. Diri diri kızlarını gömüyorlar, kadını dışlıyorlardı. İçki, kumar, faiz, zina bariz bir şekilde yaygındı. Köle ve cariyelere eziyet etme ve mazlumun malına zorla sahip olma söz konusuydu. Haksız da olsa kabileleri için büyük savaşlara giriyorlar, hak ve hakikate hiçbir değer biçmiyorlardı.

Bu sebeple de vahiy, muhataplarını İslam'a davet ettiğinde inanç ve ahlak eksenini göz önünde bulundurmıştır. Mezkûr sorunların daha yaygın olduğu Mekkî dönemde, vahyin önceliğini inancın ve ahlakî ilkelerin yerleşmesine ayırması son derece anlamlıdır. Bu sebeple de birçok âyet muhataplarını içerisinde buldukları yanlışlara vurgu yapmıştır. Ahlakî ilkeleri ön plana çıkarmış İslam'ın onların hayat tarzlarını onaylamadığını ifade etmiştir. Elbette bu davetin aktarıcısı olarak en büyük sorumluluk Hz. Peygamber'in nezdinde olmuştur. Allah kendisine vahiy göndermeden önce bile "emin" vasıflı olması, anne ve babasına saygı ve sevgide kusur etmemesi, ahlakî erdemleri taşıması, ezilenleri koruması, zulmedenlere başkaldırması gibi faziletleri toplum nezdinde ona büyük bir teveccühün oluşmasını sağlamıştır. Vahiy sonrası ise Hz. Peygamber'in kişiliği daha bir anlam kazanmıştır, zira vahiy onun ahlakî duruşunu İslam'la güzelleştirmiş ve ona inanç-ahlak bütünlüğü ekseninde bir konum yüklemiştir.

Bu sebeple de Hz. Peygamber en başta kendisini vahiyle doğrultmuştur. Ardından da İslam'ın doğru gördüğü ahlakî ilkeler çerçevesinde toplumu eğitmiştir. Nitekim süreç içerisinde kendisine iman eden kişiler sadece inanç noktasında değil, ahlak noktasında da ciddi bir değişim yaşamıştır. Ne var ki sahâbilerin Cahiliye kalıntılarından, kötülüklerinden uzaklaşmaları kolay olmamıştır. İnanç onları harekete geçirmiş ve zorlu bir süreçle beraber büyük bir değişim yaşamışlardır. Ve bunun neticesinde toplumun içerisinde buldukları kötülüklerin azalmasına da katkı sağlamışlardır.

Bu çalışmada Mekkî dönemde inanç- ahlak ilişkisinin yansımalarına odaklanacağız. Vahyin, toplumu eğitirken dikkate aldığı ahlakî ilkelerin muhataplarca nasıl kabul karşılandığı ve muhatapları ikna sürecinde nasıl bir üslûp takındığına yer vereceğiz. Davetin başarılı olmasında ahlakî duruşun ne denli etkili olduğunu ve vahyin topluma ne denli katkı sunduğunu örnekler üzerinden ele alacağız. Ayrıca imanın insan davranışları üzerindeki etkisine yer vereceğiz. İman eden kişinin ahlakî ilkelere karşı nasıl bir tutum içerisinde olması gerektiğini örnekler üzerinden ele alacağız.

Bunu yaparken de Kur'an, Sünnet, insan ve toplum psikolojisi ağırlıklı okumalar ekseninde çalışmamızı şekillendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Mekkî Dönem, Toplum, Vahiy, Ahlak, Peygamber.

The Effect of Moral Principles on Social Change in the Mecca Period

It is a fact that the polytheists had some moral virtues during the Qur'an. However, there were many problems in terms of both belief and moral principles. In this society dominated by fanaticism, the righteous person was considered strong. arbitrary practices were in the foreground. There were many moral problems in this society where ignorance prevailed in every respect. they buried their girls while they were alive. Drinks, gambling, adultery were very common. Tormenting slaves and concubines and extorting their goods was considered normal. Even if they were unfair, they fought great battles for their tribes and acted unfairly.

For this reason, when revelation invites its interlocutors to Islam, it has taken the belief and moral axis into consideration. In the period of Mecca, where the problems we said are more common, it is very meaningful that the revelation prioritizes the establishment of belief and moral principles. For this reason, many verses emphasized the mistakes made by the interlocutors. He emphasized moral principles and stated that Islam does not approve of their way of life. Of course, the greatest responsibility belongs to the Prophet. Even before Allah sent revelation to him, his virtues such as being "secure", not defecting his mother and father in respect and love, carrying moral virtues, protecting the oppressed, and rebelling against those who persecute him, provided him with a great favor. After the revelation, the personality of the Prophet has gained more significance, because revelation has beautified his moral stance with Islam and placed him on the axis of belief-moral integrity.

For this reason, the Prophet first corrected himself with revelation. Then he trained the society within the framework of the moral principles that Islam considers correct. As a matter of fact, the people who believed in him in the process experienced a serious change not only in the point of faith but also in the point of morality. However, it was not easy for the Companions to move away from their evil in the Ignorance period. Faith mobilized them and they experienced a great change with a difficult process. And as a result, they have contributed to the reduction of the evil they are in.

In this study, we will focus on the reflections of the relationship between faith and morality in the Mecca period. We will include how the revelation was accepted by the interlocutors, and how the moral principles that he considered while educating the society were accepted, and what style he had in the process of persuading the interlocutors. We will examine how moral stance is effective in the success of the invitation and how the revelation contributes to society. We will also include the effect of faith on human behavior. We will look at examples of how the believer should have an attitude towards moral principles.

We will shape this study on the basis of the Quran, Sunnah, human and social psychology based readings.

Keywords: Mecca Period, Society, Revelation, Morality, Prophet.

Zahir ve Bâtını Birleştirici Çok Yönlü Bir Kavram Olarak “İhsan”

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Ruhun ilk şehâdeti olan gayb âlemindeki, başka bir deyişle Elest Bezmi’ndeki itikat, ruha hangi âlemde bulunursa bulunsun, içinde bulunduğu anda ve gelecekte, sadece yaratıcısına kulluk görevini yerine getireceğine dair Rabbine misak vermesini temin etmiştir. Bundan dolayı ruhun hafızasına resmedilen ilk şey, [Elest Bezmi’ndeki] misaktır. Bu misak, [Rabbinin mutlak rubûbiyetine ve biricik vahdâniyetine] yönelik ruhun, metafizik ya da şuhûdî olarak gerçekleştirdiği şehâdetin yanı sıra, yine ruhun, [Elest Bezmi’ndeki] misaktaki sözüne şehâdetini ve nihayet yüce Allah’ın bu şehâdete şahitliğini beraberce ifade eder. Böylece ruh, gayb âlemindeki varlığı itibarıyla tamamen özgür iradesi ile ve icbar edilmeden bu misakı benimsemiş, bu misak ruhun fitratına ve özüne yerleştirilmiştir. Bu noktada Elest Bezmi’ndeki misakı hatırlama (tezekkür) ile Allah’ı görüyormuş gibi yapılan ibadet (ihsan) arasında benzer bir ilişki vardır. Her ikisi de yakînî bilginin bir ifadesi olarak insanın imanî şuurunu ifade etmektedir. İnsan Allah’a dair her tanıklığında ve literal olarak getirdiği her kelime-i şehâdette bir ölçüde ilk şehâdetinin gücüne yaklaşabilir. Bu anlayışın temeline şuhûdiyet kavramı yerleştirilmiştir. Bu noktada Taha Abdurrahman metafizik düzlemdeki tanıklığı ifade ederken ruhu ya da fitratı hak ve adalete götüren bir matrix olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla şuhûd’un Cibril hadisinde tarifi yapılan ihsan ile yakın ilgisi vardır. Şehâdet kavramı ise daha çok dünyevî tanıklığın bir ifadesidir ve “şehâdet âlemi” terkibi, gayb âleminin karşıtı olarak bu dünya hayatını ifade eder.

İnsan, yapıp ede geldiği işlerin vasıtalarını ve etkilerini salt fizikî dünya ya da başka bir deyişle şehâdet âlemi ile sınırlı görüyorsa maddî ve teknolojik kusursuzluk (itkân) ilkesini esas alır. İnsan bu ilke doğrultusunda, metafizik âlemin bu dünyada konumlandırılmasını isteyip durur, nihayetinde yapıp ettiği işler en yüksek metafizik âlemdeki özgün yapıya uygun arketipler gerçekliğine büründürülür. Böylece maddî ve teknolojik kusursuzluğu kendisine misyon edinmiş kişinin ilk arzusu, metafizik âlemin idealizmi ile bağlantı kurmaktır. “Etik ve estetik mükemmeliyet (ihsân)” ilkesi ile ilgili olarak ise insan, ahlâkî değerleri ve ruhanî manaları, metafizik âlemden iktibas ettiğinde ahlâkındaki yükselme sayesinde daima bu dünya hayatı olan şehâdet âleminde kendisini içinde bulunduğu hâlden daha üstün bir hâle taşıyacak manevî vasıtaları inşa eder. Nihayetinde onun bu davranışı, sanki en süflî dünya hayatında, aslen sadece mevcut zorunlulukları yerine getirmekten ibarettir. Böylece etik ve estetik mükemmeliyet misyonunu, başka bir deyişle ihsânı benimsemiş olan insanın ilk arzusu, fizikî âlemin gerçekliğinden kopmaktır. İnsan şuhûdî (metafizik) âlemin değerlerini bu dünyaya taşıdığına teşhîd olgusunu gerçekleştirmiş olur. Bu noktada şehitliği ifade eden istişhâd kavramının şehâdet ve şuhûd kavramları ile bağı da hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu cihetle İslâm düşüncesinde şehitlik, dipdiri hayatta olma kavramı ile birlikte konumlandırılmıştır (Bakara, 2/154). Bu bağlamda müşâhede, şuhûd ve mükâşefe kavramlarının yanında yer yer “ihsanın misli ile veya ziyadesi ile karşılığı” manasında mükâfaat kavramının da ihsanla bağlantılı olarak kabul edilmesi oldukça manidardır. Şuhûdî ya da metafizik bir mertebe olarak ihsan, ahlâkî değerlerin bütünüdür. İhsan kavramı, sadece insanın, kendisine zulüm ve haksızlık yapanı affetmesi ve ona ihsanda bulunması değil, temelde adaleti talep ederek, bütün insanlar ve canlılar ve hatta cemadat hakkındaki Allah’ın adaletine şahit olmasıdır. Estetik ve ontolojik mükemmeliyet ilkesi olarak ihsan, kendi hayatını bu dünya hayatı (şehâdet âlemi) ile sınırlı görmeyen ve bu doğrultuda hayatın metafizik boyutunu da gözeten insanın eylemidir. Bu çerçevede insan, ahlâkî değerleri ve ruhanî manaları, metafizik âlemden iktibas ettiğinde ahlâkındaki yükselme sayesinde bu dünya hayatı olan şehâdet âleminde, kendisini içinde bulunduğu hâlden daha üstün bir hâle taşıyacak manevî vasıtaları inşa etmektedir. İfade edildiği üzere estetik ve ontolojik

mükemmeliyet misyonunu benimsemiş olan insanın ilk arzusu, fizikî âlemin gerçekliğinden kopmaktır. İtkân, her ne kadar ihsan kavramının bir alt anlamını ifade etse de buradaki anlamıyla ihsan kavramının zıddı durumundadır. İtkân kavramı Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle *teknik bilginin ve araçsal aklın esiri* olmaktadır.

İhsan kavramı bir yönüyle doğrudan akılla da ilgilidir, fakat o, aklın salt maddî gayeye ulaşmak için istihdamını reddeder. İhsan kavramı, iyilik ve güzellik ve sevap (hasenât) ekseninde şekillenmiş semantik ağı ile şühûd ve şehâdet âlemlerini ya da başka bir deyişle fiziksel ve metafizik âlemleri birleştiren bir olgudur. Cibril hadisi bu doğrultuda okunabilir. İnsan Rabbini görmese de Rabbi onu görmektedir. Bu anlamda ihsan, insanın, kendisini Rabbinin gördüğü bilinci (tezekkür) ile Allah'ın onu her an gördüyorması (rü'yet) olgularını birleştirir. Modern dönemde araçsal akli eleştirenler, araçsal akılcılığın (instrumental rationalism) yol açtığı tahribatın nedenini, insan doğasının parçalanması, ahlâkî değerlerin görmezden gelinmesi ve başarının maddî ve teknik başarı olarak değerlendirilmesi şeklinde açıklamaktadırlar. Ne var ki bu eleştiriyi getirenlerin pek çoğu, pratik akılcılık şekli olarak araçsal aklın yol açtığı sorunları, ancak iletişimsel aklın çözebileceği kanaatini ileri sürmektedirler. Hatta bunlardan biri olan Jürgen Habermas, iletişimsel eylem kuramı adıyla bir teori dahi geliştirmiştir. Kendine özgü yapısıyla kültürel uzlaşmaları ve terminolojik ölçütleri aşan genel geçer evrensel bir yeterliliği hedefleyen bu anlayış, argümantasyon (müzakere) kuralları adını verdiği birtakım ilkelere dayanmak suretiyle toplumsal müzakereyi esas alırken, ilahî tezekkürü dışlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kavram Hiyerarşisi, Adalet, İhsan, Müşâhede, Hayâ, İnzî'âc.

“İhsan” as a Versatile Concept Uniting Physics and Metaphysics

The belief in the unseen realm, which is the first witness of the soul, in other words, Bezm-i Elest, has ensured that the soul will give a covenant to its Lord that it will fulfill its duty of worship to its creator in the moment and in the future regardless of the realm. Therefore, this covenant is the first thing pictured in the memory of the soul. This treaty expresses the witness of the soul, metaphysically or consciously, as well as the witness of the soul, the promise of the pact [in Elest Bezmi] and finally the witness of the Almighty God to this martyrdom. Thus, the soul, as of its existence in the unseen realm, has adopted this pact with its free will and without being coerced, and this pact is placed in the nature and essence of the soul. At this point, there is a similar relationship between remembering the altar (devotion) in Elest Bezmi and worshipping as if seeing Allah (ihsân). Both express the human consciousness as an expression of close knowledge. In every testimony of God and literally every word-i martyrdom, a person can approach the power of his first martyrdom to some extent. The concept of consciousness has been placed on the basis of this understanding. At this point, Taha Abdurrahman evaluates the spirit or nature as a matrix that leads to right and justice while expressing the testimony in the metaphysical plane. Therefore, Shuhud has a close relationship with the ihsân described in the Jibril hadith. The concept of martyrdom, on the other hand, is more an expression of worldly testimony. The composition of "the realm of martyrdom" expresses the life of this world as opposed to the realm of unseen. If a person sees the means and effects of his deeds as limited only to the physical world or, in other words, the realm of martyrdom, he bases on the principle of material and technological perfection. In line with this principle, man keeps asking for the positioning of the metaphysical world in this world, and his works are transformed into the reality of archetypes in accordance with the original structure in the highest metaphysical realm. Thus, the first desire of the person who takes material and technological perfection as a mission is to establish a connection with the idealism of the metaphysical world. Regarding the principle of "ethical and aesthetic excellence

(iḥsān)”, when man derives his moral values and spiritual meanings from the metaphysical world, he always constructs the spiritual means that will carry him to a higher state in this world of martyrdom, which is the life of this world. After all, this behavior of him, as if in the most rudimentary worldly life, essentially consists only of fulfilling existing requirements. Thus, the first desire of man, who has adopted the mission of ethical and aesthetic perfection, in other words, is to break away from the reality of the physical world. When man carries the values of the metaphysical world to this world, he realizes the fact of tashid. At this point, the connection between the concept of istiḥād, which expresses martyrdom, with the concepts of martyrdom and suhūd, should not be forgotten. In this context, it is quite meaningful that the concept of reward, in the sense of “the more or more reward of iḥsān”, is considered in connection with the bestowal, in addition to the concepts of suhd and mukashafa. Iḥsān, as a sufi or metaphysical rank, is the totality of moral values. “The concept of iḥsān” is not only for a person to forgive and bestow upon those who wronged and wronged him, but basically demanding justice and witnessing the justice of God about all people and living things and even the congregation. As a principle of aesthetic and ontological perfection, bestowal is the action of a person who does not see his own life limited to this worldly life (the realm of martyrdom) and, in this direction, also observes the metaphysical dimension of life. In this context, when man derives his moral values and spiritual meanings from the metaphysical world, he constructs the spiritual means that will carry him to a higher state than he is in, in this world of life, the world of martyrdom, thanks to the rise in his morals. As stated, the first desire of man, who has adopted the mission of aesthetic and ontological perfection, is to break away from the reality of the physical world. Even though it refers to a sub-meaning of the concept of iḥsān, it is the opposite of the concept of iḥsān in its meaning here. The concept of itqarah, in the words of Taha Abdurrahman, is to be the prisoner of technical knowledge and instrumental mind. The concept of iḥsān is in one way also directly related to reason, but it rejects the employment of reason to achieve purely material purpose. The concept of iḥsān is a phenomenon that unites the realms of suhd and martyrdom, or in other words, the physical and metaphysical realms, with its semantic network shaped on the axis of goodness and beauty and good deeds (hasanāt). The hadith of Jibril can be read accordingly. Although man does not see his Lord, his Lord sees him. In this sense, iḥsān combines the human consciousness (devotion) that his Lord sees himself (devotion) and the fact that God sees him at all times (ru’yah). Critics of instrumental reason in the modern period explain the reason for the destruction caused by instrumental rationalism as the fragmentation of human nature, ignoring moral values, and the evaluation of success as material and technical success. However, many of those who bring this criticism argue that the problems caused by instrumental reason as a form of practical rationality can only be solved by communicative reason. One of them, Jürgen Habermas, even developed a theory called communicative action theory. Aiming at a universal competence that surpasses cultural conventions and terminological criteria with its unique structure, this understanding is based on social negotiation by relying on some principles called argumentation (negotiation) rules and excludes divine contemplation.

Keywords: Sufism, Hierarchy of Concept, Justice, Iḥsān, Mushāhadah, Hayā, Inzi’āc.

Kur'an'da Hukukun ve Ahlakın Temelini Oluşturan İki Ana Kavram: Adalet ve İhsan

Doç. Dr. İskender ŞAHİN

Cahiliye hukukun sürekli zulüm, zalim ve mazlum üretmesi neticesinde bireylerin toplumda yaşama imkanını ortadan kaldırması ve dini, ekonomik ve siyasi yapının güç elitlerinin güçlü ellerinde birer tahakküme dönüşürmesi gerçekleri ahlakın varlığını sorgulanabilir hale getirmiştir. Cahiliye döneminde zaman zaman “erdemli insanlar/hilfu'l-fudul” gibi yapıların ortaya çıkması da hukukun işlevselliğini ve yaptırım gücünü yitirdiğini ve aynı zamanda ahlaki alt yapısının olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Toplumun ve bireyin varlığının teminatı olan hukuk ve ahlak, Kur'an-ı Kerim'de önemli bir yere sahiptir. Hemen her ayet bir şekilde doğrudan veya dolaylı bir şekilde hukuk ve ahlakla ilişkilidir. Kur'an'ın, İlk muhataplarını değiştirip dönüştürmesi esasen hukuk ve ahlak üzerinden olmuştur. Kimi zaman kıssalarla, kimi zaman emir ve nehiyeler vasıtasıyla hukuki ve ahlaki alt yapı oluşturulmaya çalışılmış ve böylece bireyi ve toplumu düzenli, yaşanabilir sağlam bir sisteme geçirme faaliyeti başlamıştır. Vahyin iniş sürecinin ikinci safhası olan Medine'de hukuk ve ahlakın pratize edilme aşamasına geçilmiş ve model bir birey ve toplum bu şekilde inşa edilmiştir.

Birey ve toplum için oldukça önemli olan hukukun ve ahlakın, Kur'an çerçevesinden baktığımızda iki ana prensip üzerine inşa edilmiş olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi “adalet”, diğeri de “ihsan”dır. Nahl suresinin doksan altıncı ayetinde peş peşe zikredilen ve gerçekleştirilmesi emredilen bu iki prensip, inzal sonrası dönemlerde de Farabi gibi mütefekkirler tarafından “el-medinetü'l-fazıla/ faziletli şehir”in inşasında temel alınmıştır.

Toplumda mutlak manada adalete dayanmayan, adaleti tesis edemeyen hukukun bireyde ve toplumda ihsanı oluşturması mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde adaletin geliştirilmediği ahlaki sistemlerin de bireyde ve toplumda ihsanı açığa çıkarmaları bir hayalden ibaret kalacaktır. Bu sebeplere binaen adaletin ve ihsanın Kur'an'da Allah tarafından hayata geçirilmesi emredilmiş ve böylece oluşabilecek ahlaki ve hukuki sorunlar bertaraf edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Adalet, İhsan Hukuk, Ahlak.

Two Main Concepts that Become the Foundation of Law and Morality in the Qur'an: Justice and Ihsan

As a result of the continuous cruelty, cruelty and oppression of the law of ignorance, eliminating the opportunity for individuals to live in the society and turning the religious, economic and political structure into domination in the powerful hands of the power elites, the facts have made the existence of morality questionable. The emergence of structures such as "virtuous people / hilfre-fudul" from time to time in the period of ignorance is also very important in terms of showing that the law has lost its functionality and sanction power and at the same time it has no moral infrastructure.

Law and morality, which are the guarantees of the existence of the society and the individual, have an important place in the Quran. Almost every verse is directly or indirectly related to law and morality in some way. The Qur'an changes and transforms its first addressees mainly through law and morality. A legal and moral infrastructure was tried to be established, sometimes by means of stories, sometimes by orders and prohibitions, and thus the activity of transferring the individual and society to a regular, livable and sound system began. In Medina, which is the second stage of the process of the descent of revelation, the stage of practicing law and morality has started and a model individual and society has been built in this way.

When we look from the framework of the Quran, we see that law and morality, which is very important for the individual and society, are built on two main principles. The first of these is "justice" and the other is "ihsan". These two principles, which are mentioned consecutively in the ninety-sixth verse of Surat an-Nahl and were ordered to be implemented, were taken as a basis in the construction of "al-medinetu'l-fazila / virtuous city" by thinkers such as Farabi in the post-privileged periods.

It does not seem possible for the law, which does not rely on absolute justice in the society and cannot establish justice, to create bestowal in the individual and the society. Likewise, the moral systems in which justice is not developed to reveal the righteousness in the individual and society will remain merely a dream. Due to these reasons, the realization of justice and grants was ordered by God in the Quran and thus moral and legal problems that may arise were eliminated.

Keywords: Quran, Adalet, Ihsan Law, Moral.

Kur’ân’ın Ahlakî Bir Kavram Olan Takvaya Dair Teşbihleri ve Muttakilerle İlgili Beyanları Üzerine

Dr. Cumhur DEMİREL

İnsanoğlu tarih boyunca soy, millet, renk farklılığı gibi çeşitli unsurların üstünlük sebebi olduğunu vehmetmiştir. Kur’ân, tüm bu unsurların Allah (c.c.) katında herhangi bir değer ifade etmeyip insanın istifadesine sunulmuş şeyler olduklarını, gerçek üstünlük sebebinin ise takva olduğunu açıklamıştır. Soyut bir kavram olan takva, Kur’ân’da, bazı nesnelere teşbih edilmiştir. Bu çalışmada söz konusu nesnelere ve takva arasındaki benzer yönlerle dair tespitlerde bulunulması amaçlanmaktadır. Ayrıca, konuyla ilgili âyetler muvacehesinde, takva sahiplerinin haiz oldukları nitelikler ve bu niteliklerin takva halinin devamına etkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Kur’ân’ın, takvayı teşbih ettiği nesnelere biri azıktır. Azık, özellikle eski dönemlerdeki yolculuklarda olmazsa olmaz bir tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira maddi hayatın idamesi yeme içme ile mümkün olabilmektedir. Kâinatta bir yolcu mesabesinde olan kulun bu dünyada hazırlayacağı, ahirette istifade edeceği bir azığa da ihtiyacı vardır. Bu azık ise takvadır. Kur’ân’ın takva ile müşabehet ilişkisi kurduğu bir diğer nesne ise giysidir. Giysi, sahibini haram bakışlardan ve soğuk sıcak gibi iklimsel faktörlerden koruduğu gibi takva da kişiyi dinin çirkin saydığı şeylerden korur.

Kur’ân, takva ehlini muttakiler olarak isimlendirmiştir. Bu zümrenin özellikleri çeşitli âyetlerde tafsilatlı olarak sunulmuştur. Gayba, meleklerle, peygamberlere, Kur’ân’a ve ondan önce gönderilen kitaplara ve ahirete inanmak, namazı ikame etmek, kendilerine bahsedilen rızıklardan infakta bulunmak, öfkesine hâkim olmak, affediciler olmak bu özelliklerden bazılarıdır. Muttakilerde bulunan bu nitelikler aynı zamanda onlara keyfiyet bakımından katkı sağlamakta, takvalarını ziyadeleştirmektedir. Örneğin namaz bir insanın muttaki olduğunun somut göstergelerinden biri olmakla birlikte onun takvasını güçlendirici bir fonksiyon icra etmektedir. Zira Kur’ân namazın kişiye fuhşiyattan ve münkerden uzaklaşma hususunda katkı sağlayacağını beyan etmektedir. Nitekim takva kavramına dair tanıklarda, onun, hayatı kötülöklere bulaşmadan yaşama çabası olduğuna vurgu yapılır.

Kur’ân takvayı üç derecede zikretmiştir. Bu derecelerden ilki şirkten, küfürden ve nifaktan korunarak imana sarılmaktır. Fetih suresinde geçen “takva kelimesi” ifadesi bu anlamda olup, bu ifadeyle kelime-i tevhit kastedilmektedir. İkinci derece, işlemek veya terk etmek suretiyle yüklenilebilecek günahlardan sakınmaktır. A’râf suresinin doksan altıncı âyetinde geçen “takva” lafzı bu anlamı muhtevlidir. Âli imrân suresinin yüz ikinci âyetinde zikredilen “takva” lafzıyla ifade edilen üçüncü derece ise kalbi Allah’tan (c.c.) meşgul edecek tüm şeylerden arındırıp, insanın bütün varlığıyla O’na (c.c.) yönelmesidir. Kur’ân, insanların takvaca en üstünleri olan peygamberlerin, ümmetlerini, şirkten, küfürden, nifaktan, günahlardan uzak durmaya, tüm varlıklarıyla Allah’a yönelmeye, yani takvaya çağırıldıklarına sıkça vurgu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Takva, Teşbih, Müttaki.

Based on the Quran's Comparisons Regarding Taqwa, which is a Moral Concept, and Statements About Mottakis

Throughout history, human beings have become suspicious of various factors such as lineage, nation, and colour difference are the reasons for their superiority. The Quran explains that all these factors are offered to the benefit of human beings and do not have any value in the presence of Allah (c.c.) and the only real reason for superiority is taqwa. Taqwa, which is an abstract concept, has been compared to some objects in the Quran. In this study, it is aimed to determine the similar aspects between the aforesaid objects and taqwa. In addition, the qualities possessed by the pious ones and the effect of these qualities on the continuation of the state of taqwa will be tried to be revealed pursuant to verses concerning this subject.

One of the objects which the Quran compares taqwa is provisions. Provisions appear as an indispensable precaution, especially in old travels. Because the continuation of physical life is possible with eating and drinking. A man, who has a traveler degree in the universe, also needs provisions which he will prepare in this world and will benefit in the afterlife. These provisions are taqwa. Another object which the Quran establishes a similitude relationship with taqwa is clothing. As clothing protects its owner from ill-gotten eyes and climatic factors such as cold and heat, taqwa also protects the person from what religion regards as unseemly.

The Quran has entitled the pious ones as mottakis. The features of this group have been presented in various verses in detail. Believing in invisible, angels, prophets, the Quran and the sacred books sent before it and afterlife, performing the salat properly, granting the livelihood of someone with the livelihoods endowed upon them, being in possession of his anger, being merciful are some of these features. These qualities found in the mottakis also contribute to them in terms of qualification and ascend their taqwas. For example, salaah is one of the concrete indicators that a person is mottaki as well as it performs a function to strengthen his taqwa. Because the Quran states that the salat will contribute to the person in respect of staying away from obscenity and evil. As a matter of fact, in the definitions regarding the concept of taqwa, it is emphasized that it is an effort to live life without getting involved in evil.

The Quran mentions taqwa in three degrees. The first of these degrees is to hold on to faith by being protected from polytheism, blasphemy and discord. The word "taqwa" in the Surah Al-Fath is in this sense, and the word tawhid is referred by this expression. The second degree is to avoid sins which could be imposed by means of committing or abandoning them. The word "taqwa" in the ninety-sixth verse of the Surah Al-A'raf contents this meaning. The third degree expressed by the word "taqwa" mentioned in the hundred-second verse of the Surah Ali 'Imran is to cleanse the heart from all things that keep it busy from Allah (c.c.) and turn to Him (c.c.) with man's all existence. The Quran frequently emphasizes that the prophets, who are the most superior of people in taqwa, invite their ummah to stay away from polytheism, blasphemy, discord and sins, to turn to Allah with all their beings, in a word, to taqwa.

Keywords: Tafsir, Quran, Taqwa, Comparison, Mottaki.

Nâsır Mekârim Şîrâz'e Göre Kur'an Ahlakının Esasları

Ahlak kelimesi Arapçada Halk veya huluk kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen halk kelimesi gözle görülebilen şekil biçim için, Huluk kelimesi ise basiretle anlaşılan kuvve ve seciyeleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Ahlak konusu insan ile bağlantılı temel konulardan olması hasebiyle insan üzerine araştırma yapan bütün ilimlerin araştırma sahasında yer almaktadır. Bu bağlamda başta felsefe, sosyoloji olmak üzere din ilimleri alanında da çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir.

Ahlak konusuna ilahi kitapların da odak noktasını oluşturmaktadır. Buradan hareketle

Kur'an ve onun yorumlanması hususunda faaliyetlerini yürüten müfessirler de Kur'an'ın çerçevesi bağlamında ahlak konusundaki görüşlerini tefsir eserlerinde zikretmişlerdir. Bunlardan biri de modern tefsirciler, hem de şia âlimleri arasında müstesna bir konuma sahip olan Mekarim Şirazi (1926-...)dir. O, Kur'an'ın ahlak ilkelerini, konuyla alakalı diğer ilim dallarında yazılmış eserlerden farklı işlediğini belirtmiştir. Ahlak alanında yazılmış eserler konuyu belli bir sistematik içinde bütünsel işlerken, ilahi kitaplar özellikle Kur'ânın yirmi üç senelik tenzil sürecine bağlı olarak tedrici bir şekilde ele aldığını vurgulamıştır. Şirazi Kur'an'ın ahlak ilkelerinin ayetlerden yola çıkarak dört başlık altında sınıflandırılabilir eğini belirtmiştir.

- 1.Yaratıcı ile ilişki bağlamında ahlak
2. Ziyaretin anlarda ilişki bağlamında ahlak
3. Kendi ile ilişki bağlamında ahlak
4. Evren ile ilişki bağlamında ahlak

Allah' a Karşı şükür, tevazu ve O'nun buyruklarına rıza,teslimiyet gösterme birinci kısımda yer almaktadır. İkinci kısımda ise fedakârlık, sevgi, güzel ahlak, dert ortaklığı, gönüldaslık bulunmaktadır. Üçüncü grupta kalbin hertürlü kötülük ve çirkinlikten arınmasını, israf, Allah'ın bahşettiği evren ve yaratıkları tahripten uzak durma ise dördüncü kısmı oluşturmaktadır. Müfessire göre bu taksim aynı zamanda insanın Allah'a doğru olan ontolojik seyri sulukunun aşamalarıdır. İnsanın Kemal'e ermesi bunları gerçekleştirmesine bağlıdır. Müfessir yaptığı bu sınıflandırmanın Kur'ân-ı Kerim âyetleri incelendiğinde kolay bir şekilde idrak edileceğine inanmaktadır. O, bu düşüncesini Lokman Süresinde Allah'ın Hz Lokman'a lütfettiği hikmet ve onun oğullarına olan nasihatları bağlamında delillendirmektedir.

Bu çalışmada çok farklı alanlarda eser yazmış olan günümüz şia müfessirlerinden Nasır Mekarim Şirazi'nin Kur'an'da ahlak esaslarına yaklaşımı ele alınacaktır. Çünkü müfessir hem yazılı hem de şifahi olarak dijital platformlarda yaptığı faaliyetleri özellikle ahlak konusu üzerinde temellendirmektedir. Bu nedenle müellifin özellikle Tefsîr-i Nümûne ve Ahlâk der-Kur'ân eserleri başta olmak üzere diğer telifleri ve dijital platformlardaki konuşmalarının incelenmesi suretiyle konuyla alakalı fikirleri verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Tefsir, Mekârim Şîrâzî, Kur'ân, Âyet

Principles of the Ethics of the Quran According to Nâsir Mekârim Şîrâz

The word morality is used as the plural of the word Halk or huluk in Arabic. The word folk, which comes from the same root, is used for the form and form that can be seen with the eye, and the word Huluk is used to express the forces and prominences understood with prudence. Since the subject of morality is one of the basic issues related to human, it is in the research field of all sciences that make research on human. In this context, studies have been carried out in the field of religious sciences, especially in philosophy, sociology, and continue to be done.

It also constitutes the focal point of the divine books on the subject of morality. Starting from here

The commentators who carry out their activities regarding the Quran and its interpretation have mentioned their views on morality within the framework of the Quran in their tafsir works. One of them is Mekarim Shirazi (1926-...), who has an exceptional position among modern commentators as well as shia scholars. He stated that the Quran's moral principles are different from those written in other branches of science related to the subject. While the works written in the field of ethics dealt with the subject in a certain systematic manner, the divine books emphasized that the Qur'an dealt with gradually depending on the deduction process of twenty-three years. Shirazi stated that the moral principles of the Quran can be classified under four headings based on the verses.

1. Morality in the context of the relationship with the creator
2. Morality in the context of the relationship at the moments of the visit
3. Morality in the context of self-relation
4. Morality in the context of relationship with the universe

Thanks to Allah, humility and consent and submission to His commands are in the first part. In the second part, there is sacrifice, love, good morality, trouble sharing, and compassion. In the third group, the purification of the heart from all kinds of evil and ugliness, wasting, and avoiding the destruction of the universe and creatures bestowed by Allah constitute the fourth part. According to the commentator, this division is also the stages of a person's ontological course towards God. The reaching of man to Kemal depends on his realization. The commentator believes that this classification will be easily understood when the Quran verses are examined. He proves this thought in the context of the wisdom Allah bestowed on the Prophet Lokman and his advice to his sons in the Surah Lokman.

In this study, the approach of Nasir Mekarim Shirazi, one of the contemporary shia interpreters who wrote works in many different fields, to the principles of morality in the Quran will be discussed. Because the commentator bases his activities on digital platforms both in writing and verbally, especially on the subject of morality. For this reason, it will be tried to give ideas related to the subject by examining the author's works of Tafsir-i Nümuna and Ahlâk Der-Qur'an in particular, other copyrights and speeches on digital platforms.

Keywords: Morality, Tefsir, Mekârim Şîrâzî, Kur'ân, Âyat

Kur'an Kıssalarının Ahlâkî Boyutları

Dr. İshak DOĞAN

İslam ahlâkı, hayatın tüm yönleri ve alanlarını kapsar, her yerde ve zamanda evrensel ilkeler taşır. Müminlerin bu dünyadaki varoluş amacına uygun şekilde davranışlarını ve başkalarıyla ilişkisini düzenler. Kaynağı vahiy olan İslam ahlâkının amacı, ortaya koyduğu ilkeler ile insanı Allah'ın razı olduğu bir seviyeye çıkarmaktır.

Kur'an, ortaya koyduğu itikad, ibadet ve ahlâk prensiplerinin zihinlere yerleşip kalplerde etkili olabilmesi için en üstün anlatım ve eğitim metodlarını kullanmıştır. Bu anlatım metodlarının en önemlilerinden biri de, inanç, ahlâk ve karakter eğitiminde Kur'an'ın etkin şekilde kullandığı ve kıyamete kadar ahlâk eğitiminde değerini asla kaybetmeyecek olan kısas anlatım metodudur. Kur'an, itikad ve ibadet anlamında yeni bir birey oluştururken ahlâkı da ihmal etmez, özellikle kıssalar yoluyla müslüman ahlâkını da oluşturmanın işaretlerini taşır. Bir anlamda Kur'an kıssaları, İslam ahlâk değerlerinin somutlaşmış hâlidir.

Kur'an'ın yaklaşık dörtte birini oluşturan ve belli bir hedefi olan kıssalar, didaktik yani öğretici mahiyette kullanılmış olup herhangi bir olayı sadece anlatma gayesi taşımazlar. Kıssaların bu kadar geniş bir yer işgal etmesi, Kur'an'ın sadece emir ve yasaklardan ibaret olmayıp aynı zamanda edebî bir yöne sahip olduğunu gösterirken, diğer yandan özellikle ahlâkî değerlerin kıssalar yoluyla anlatımında insan fıtratına seslenen bir kitap olduğunu gösterir. Kur'an kıssalarındaki ahlâkî eğitim, insanları tek bir kalıba sokmaya çalışan zorunlu ve baskıcı eğitim yerine, insanın içinden kaynaklanan gücü geliştirmeye çalışır. Dolayısıyla Kur'an kıssaları, insandaki doğuştan gelen bu eğilimi kontrol etmek, onu yönlendirmek ve yaratılış gayesini gerçekleştirme yolunu izler.

Tarih boyunca Kur'an kıssaları ya peygamber kıssaları şeklinde ele alınmış ya da çoğu zaman tefsir yönünden ele alınıp incelenmiş, ahlâk açısından incelenmesi ihmal edilmiştir. Oysa Kur'an kıssaları, özellikle ahlâk eğitimi ve kısas dilinin kullanım şekli açısından günümüzde etkin şekilde kullanılabilir. Nitekim kıyamete kadar bâki kalacak olan Kur'an'da, eğitim ve kültür seviyeleri farklılık gösterse de Allah'ın insanlara itikadî ya da ahlâkî olsun birtakım öğretileri kıssalar yoluyla anlatmış olması, bu metodun ilelebet kullanılabilir olduğunun ve evrensel ahlâk ilkelerini taşıdığıнын bir göstergesidir. Özellikle peygamberlerin fiilî örnekliğinin işlenmiş olduğu kıssalardaki ahlâk eğitimi, olması gerektiği şekilde müminin kişiliğini tamamlar. Bu yönüyle Kur'an kıssaları, İslam ahlâk değerlerinin somutlaşmış hâli ve kalıcı bir ahlâk eğitimi metodudur.

Çalışmamızda, doğrudan ve dolaylı olmak üzere inananları güzel ahlâka sevk edip kötü ahlâktan uzak durmaya çağıran kıssaların ahlâkî boyutları ele alınmıştır. Bu anlamda çoğunluğunu peygamberlerin oluşturduğu model şahsiyetlerle ve diyaloglar yoluyla ahlâk eğitimine katkıda bulunan kıssaların, bireysel, ailevî, iktisadî, ictimai ve siyasî ahlâka dair taşıdığı ilkelere örnekleriyle işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıssa, ahlâk, eğitim, evrensel, değer.

Moral Dimensions of Qur'anic Stories

Islamic morality encompasses all aspects and areas of life and carries universal principles everywhere and in time. It regulates the behavior and relationship of believers with others in accordance with the purpose of existence in this world. The purpose of Islamic morality, which is based on revelation, is to raise human beings to a level that Allah is pleased with with the principles it put forward.

The Quran has used the most superior methods of expression and education in order for the principles of creed, worship and morality it put forward to settle in the minds and be effective in the hearts. One of the most important of these narrative methods is the method of storytelling, which the Quran effectively uses in belief, moral and character education and will never lose its value in moral education until the Day of Judgment. While the Quran creates a new individual in terms of creed and worship, it does not neglect morality, especially it bears the signs of establishing Muslim morality through stories. In a sense, the stories of the Quran are the embodiment of Islamic moral values.

Stories, which make up about a quarter of the Quran and have a certain goal, have been used didactic, that is, instructive, and do not only mean to tell any event. The fact that the stories occupy such a wide place shows that the Quran is not only composed of orders and prohibitions but also has a literary aspect, on the other hand, it is a book that addresses human nature, especially in the expression of moral values through stories. The moral education in the stories of the Qur'an tries to develop the power stemming from within the human being, instead of the compulsory and repressive education that tries to put people in a single mold. Therefore, the stories of the Qur'an follow the way of controlling this innate tendency in man, directing it and realizing the purpose of creation.

Throughout history, the stories of the Qur'an were either handled in the form of prophet stories, or were often handled and analyzed in terms of commentary, and their examination in terms of morality was neglected. However, the stories of the Quran can be used effectively today, especially in terms of moral education and the way of using the language of stories. As a matter of fact, in the Quran, which will be eternal until the Day of Judgment, the fact that God has told people of certain teachings, be they religious or moral, is an indication that this method can be used forever and carries the universal moral principles. Especially the moral education in the stories in which the actual example of the prophets is depicted completes the believer's personality as it should be. In this respect, the stories of the Qur'an are the embodiment of Islamic moral values and a permanent method of moral education.

In our study, the moral dimensions of the stories that direct believers to good morality and avoid bad morality are discussed. In this sense, the stories that contributed to moral education through dialogues and model personalities, mostly of prophets, are pointed out with examples of principles related to individual, familial, economic, social and political morality.

Keywords: Story, morality, education, universal, value.

Dindarlık Algısı İle Ahlaki Olgunluk İlişkisinin İncelenmesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞENGÜN

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinin dindarlık algıları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini incelemek ve bu düzeyleri etkilediği düşünülen dindarlık algısı değişkenleri ile üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir ilişkinin olup-olmadığını betimsel tarama modeli ile araştırmaktır.

Dindarlık, bireyin duygu, düşünce ve davranışlarındaki dini etkiyi, hayatın her alanına yansıtan bir olgudur. Dinlerin, ahlâkî bir amacı ve misyonu vardır. Dinî ve ahlâkî değerler birbirini tamamlar. Bu nedenle dinî değer ve uygulamaların, aynı zamanda ahlâkî bir zemini vardır. Hal böyle olunca, ahlâkî niteliklerden yoksun bir dindarlık, bireyin tavırlarında, tutum ve davranışlarında çelişkilere neden olabilir. Dindarlık ile ahlâkî olgunluk, birbirine paralel olarak gelişir. Bu gelişim, paralel olmadığı takdirde “dindar” görünen birey, dinî erdemleri tam içselleştirememiş olması nedeniyle bir yandan ahlâkî zafiyetler yaşayabilmekte, diğer yandan bu ahlâkî eksiklikler toplumda “dinî eksiklik” gibi algılanabilmekte ya da bu tür dindarlık bahane edilerek dinin kendisi itham edilebilmektedir. Böyle bir zafiyet yaşamamak ve toplumda yanlış algılamalara sebebiyet vermemek için, dindar bireylerin kendi davranışlarını dinî ve ahlâkî bir bakış açısıyla sürekli gözden geçirmeleri gerekli ve din-ahlâk bütünleşmesini davranışlarında gerçekleştirebilmeleri önemlidir.

Yöntem

Bu çalışmada, nicel araştırma modellerinden biri olan betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, 19 Mayıs Üniversitesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmuştur. Araştırmaya 2015-2016 eğitim-öğretim yılında öğrenim gören öğrencilerden tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 300 üniversite öğrencisi katılmıştır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeği ve Kişisel Bilgi Anketi ile toplanmıştır. Verilerin istatistiksel işlemleri ise SPSS paket programı kullanılarak varyans analizi, t-testi ve LSD testleri ile yapılmıştır.

Bulgular ve Yorum

Verilerin analizi neticesinde elde edilen istatistiksel bulgular, tablolar haline getirilerek bu bölümde sunulmuş ve tablolar yorumlanmıştır. Bütün karşılaştırmalarda anlamlılık düzeyi $p<0,05$ olarak alınmıştır. Hipotezler test edilmiştir. Yapılan analizlerde, üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu ve dindarlık algısı değişkenlerine göre ise $p<0,01$ olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulgularına ulaşılmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Verilerin analizi neticesinde elde edilen bulgulara göre hipotezler test edilerek bu bölümde sonuçlar belirtilmiştir. Bu sonuçlara dayanılarak da çeşitli öneriler getirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Dindarlık Algısı, Ahlaki Olgunluk, Diin Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Ahlaki Gelişim.

Examining the Relationship of Religious Perception and Moral Maturity

Purpose and Importance of the Study

The aim of this study is to reveal what kind of relationship is between university students' perceptions of religiousness and their level of moral maturity. To examine the moral maturity levels of university students and to investigate with a descriptive survey model whether there is a significant relationship between the perception of religiosity variables that are thought to affect these levels and the moral maturity levels of university students.

Religiousness is a phenomenon that reflects the religious influence on an individual's feelings, thoughts and behaviors in all areas of life. Religions have a moral purpose and mission. Religious and moral values complement each other. Therefore, religious values and practices also have a moral basis. As such, a religiousness devoid of moral qualities can cause contradictions in the individual's attitudes, attitudes and behaviors. Religiousness and moral maturity develop in parallel. Unless this development is parallel, the individual who appears to be "religious" may experience moral weaknesses on the one hand because of his inability to fully internalize religious virtues, on the other hand, these moral deficiencies can be perceived as "religious deficiencies" in the society, or religion itself can be accused by using such religiosity as an excuse. In order not to experience such a weakness and to cause misperceptions in the society, it is important for religious individuals to constantly review their own behavior from a religious and moral point of view, and to realize the integration of religion-morality in their behavior.

Method

In this study, descriptive survey model, which is one of the quantitative research models, was used. The sample of the study consisted of students studying at 19 Mayıs University. 300 university students selected by random sampling method from the students studying in the 2018-2019 academic year participated in the study. The research data were collected with the Moral Maturity Scale and Personal Information Questionnaire developed by the researcher. The statistical processes of the data were performed using SPSS software, variance analysis, t-test, and LSD tests.

Findings and Interpretation

The statistical findings obtained as a result of the analysis of the data are presented in tables and presented in this section and the tables are interpreted. The significance level was taken as $p < 0.05$ in all comparisons. Hypotheses have been tested. In the analysis, it was found that the moral maturity levels of university students were above average and that they differed significantly according to the variables of religiousness perception as $p < 0.01$.

Result and Suggestions

Hypotheses are tested according to the findings obtained as a result of the analysis of the data, and the results are stated in this section. Various suggestions have been made based on these results.

Keywords: Perception of Religiosity, Moral Maturity, Religion Education, Moral Education, Moral Development.

Ahlaki Olgunluk ve Dini Yönelim İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR

Ahlak, Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi anlamlara gelen hulk ya da huluk kelimesinin çoğuludur (Çağrıci, 1989). İslami kaynaklarda hulk ve ahlak terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek için kullanılmıştır (Çağrıci, 1989). Ahlak, "insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenlemek amacıyla uydıkları kurallar sistemi; başka insanların davranışlarını olumlu ya da olumsuz biçimde yargılamakta kullanılan ölçütler bütünü" olarak tanımlanmıştır (Bakırcıoğlu, 2012). Ahlaki olgunluk ise "kişinin ahlaki davranışının ortaya çıkış sürecinde rol oynayan akli, duygusal ve davranışa dönük becerileri bir bütünlük içerisinde geliştirmesi suretiyle, benimsenen ahlak anlayışına uygun tavır geliştireceği bir yetkinleşme süreci" olarak tanımlanmıştır (Tekin, 2018).

Dini yönelim en basit şekliyle bireyin dinini yaşama biçimi olarak tanımlanabilir. Bu kapsamda dini yönelimi Alport (1966) "içsel" ve "dışsal" olmak üzere iki boyutta ele almıştır. İç güdümlü dini yönelim bir kimsenin dini inancı uğruna yaşaması olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda birey dini, bizzat bir amaç olarak değerlendirilmektedir. Dış güdümlü dini yönelimine sahip olan bir kimse için din, genellikle araçsal bir değere sahiptir. Bu durumda ise birey dini, güvenlik, rahatlık, statü ya da kendisine toplumsal destek sağlamak için kullanır (Allport ve Ross, 1967). Batson ve Ventis (1982) ise "amaç", "araç" ve "arayış" adını verdikleri üç boyutlu bir kavramlaştırma teklif etmişlerdir. Bu kavramlaştırmada iç güdümlü dini yönelime karşılık olarak amaç, dış güdümlü dini yönelime karşılık olarak araç ve bunlara ilave olarak ise varoluşsal sorgulamalar üzerine odaklanan arayış boyutunu dahil etmişlerdir. Bütün dinlerde bir takım ahlaki kurallar bulunmaktadır. Bu noktada İslam dini kendini güzel ahlak olarak tanımlarken (Kalem, 68/4), İslam peygamberi Hz. Muhammed de kendisinin güzel ahlaki tamamlamak için gönderildiğini ifade etmiştir (el-Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II-381). Bunun yanı sıra İslam dini müntesiplerine ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyiliği (Bakara, 2/83-84), adaleti (Nahl, 16/90), alçak gönüllülüğü (Şuarâ, 26/215), kibirden kaçınmayı (Lokman, 31/18-19), üstünlük taslamamayı (İsrâ, 17/37-38; Nisa, 4/36), yardımlaşmayı (Şûrâ, 42/39) tavsiye etmektedir. Diğer taraftan da birçok ayette "O (Allah), büyüklük taslayanları sevmez" (Nahl, 16/23), "Bil ki Allah şमारıkları sevmez" (Kasas, 28/76) vb. gibi uyarılarda bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinin ahlaki olgunluğa önemli bir motivasyon sağladığı söylenebilir. Bu kapsamda dini bir amaç olarak gören yani iç güdümlü dini yönelime sahip dindar bireylerin ahlaki olgunluk düzeyine ulaşması beklenmektedir. Bu durumun aksine dini bir araç olarak gören yani dış güdümlü dini yönelime sahip dindar bireylerin ise ahlaki olgunluk düzeyine ulaşması beklenmemektedir.

Bu araştırmanın amacı ahlaki olgunluk ile dini yönelim arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bu kapsamda dini yönelim, iç güdümlü ve dış güdümlü olmak üzere iki boyutta ele alınmıştır. Ayrıca araştırmada ahlaki olgunluk; cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi ve algılanan sosyoekonomik düzey şeklindeki demografik değişkenler açısından da incelenmiştir. Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Araştırmada ahlaki olgunluk düzeyini belirleyebilmek için Ay (2020) tarafından geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeği; dini yönelim düzeyini belirlemek için Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilen ve Kayıklık (2000) tarafından Türkçeye uyarlanan Dini Yönelim Ölçeği ve bağımsız değişkenlerle ilgili bilgileri elde etmek için araştırmacı tarafından geliştirilen Demografik Bilgi Formu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, ahlaki olgunluk, dini yönelim, iç güdümlü dini yönelim, dış güdümlü dini yönelim.

A Study on Moral Maturity and Religious Orientation

Morals (Akhlak) is the plural form for the word khulq or khuluq which has meanings such as “disposition, nature, temper” in Arabic (Çağrı, 1989). In Islamic sources, the terms khulq and akhlak are generally used to connote good and bad manners, virtues and disgraces (Çağrı, 1989). Morals is defined as “the system of rules which people obey in order to organize their actions in the society and their relationships between each other; and the body of standards to judge the behaviours of others in negative or positive ways” (Bakırcıoğlu, 2012). As for moral maturity, it is defined as “a maturation process during which an individual will develop an attitude in accordance with the adopted moral understanding by developing mental, emotional and behaviour oriented skills which play a role in an individual’s process of developing moral conducts in an integrity” (Tekin, 2018).

In its simplest terms, religious orientation can be defined as the way one lives his/her religion. In this context, Allport (1966) discusses religious orientation in two dimensions as “intrinsic” and “extrinsic”. Intrinsic religious orientation is defined as one’s living for the sake of his/her religious belief. In this case, the individual considers the religion as the aim itself. For an individual with extrinsic religious orientation, religion usually has an instrumental value. In this case, the individual uses religion to ensure safety, comfort, status or social support for himself/herself (Allport and Ross, 1967). Batson and Ventis (1982) suggested a three-dimensional conceptualization which they named “intrinsic”, “extrinsic” and “quest”. In this conceptualization, they included purpose in return for intrinsic religious orientation, instrument for extrinsic religious orientation and in addition to these they included the quest dimension, which focuses on the existential questionings.

There are certain moral principles in all religions. At this juncture, as Islam defines itself as the sublime morality (Surah al-Qalam, 68/4), the Prophet of Islam, Muhammad states that he was sent to perfect the good character (Al-Muwatta, Husn al-Hulq, 8; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, II-381). Along with that, the religion of Islam advises its followers to do favours to close relatives, to orphans and to the needy (Surah al-Baqarah, 2/83-84), justice (Surah an-Nahl, 16/90), humbleness (Surah ash-Shu’ara, 26/215), to be away from pride (Surah al-Luqman, 31/18-19), not to walk with arrogance (Surah al-Isra, 17/37-38; Surah an-Nisa, 4/36), and to help each other (Surah al-Shuraa, 42/39). On the other hand, there are warnings made such as “He (Allah) does not like those who act arrogantly” (Surah an-Nahl, 16/23), and “Do not exult, surely Allah does not love the exultant” (Surah al-Qasas, 28/76) in many verses. When viewed from this aspect, it can be said that religion provides an important motivation in terms of moral maturity. Within this context, the devout individuals who consider religion as a purpose, in other words those with intrinsic religious orientation are expected to reach the level of moral maturity. On the contrary, the religious individuals who consider the religion as an instrument, or those with extrinsic religious orientation are not expected to reach the level of moral maturity.

The aim of this study is to analyse the relationship between moral maturity and religious orientation. Within this scope, religious orientation is addressed in two different dimensions, namely as intrinsic and extrinsic. In addition, moral maturity is examined in terms of demographical variables such as gender, age, marital status, educational level and perceived socioeconomic levels in the study. The study was designed according to correlational survey model which is one of the quantitative research methods. In the study, Moral Maturity Scale developed by Ay (2020) was used to determine the moral maturity levels; Religious Orientation Scale developed by Allport and Ross (1967) and adapted to Turkish by Kayıklık (2000) was used to determine the level of religious orientation, and Demographical Information Form developed by the researcher was used to obtain the data about independent variables.

Keywords: Morals, moral maturity, religious orientation, intrinsic religious orientation, extrinsic religious orientation.

Dindarlık Tipolojileri ve Ahlaki Olgunluk Arasındaki İlişkisi

Hatice GÜVEN

İslam düşüncesine göre insan kendisine akıl bahşedilen ve eşref-i mahlukat olarak nitelendirilen bir varlıktır. O, aklın bir uzantısı olarak iradeye ve kendisini koruma yani hayatta kalma güdüsüne de sahiptir. İnsana bahşedilen bu irade ona seçim alanı sunarken, hayatta kalma güdüsü onu bencil bir varlık haline getirmektedir. Bu bencilliği tehlikeli hale getiren ise insanın aynı zamanda sosyal bir varlık olmasıdır. Birlikte yaşama mecburiyeti insanın özgürlüğünü başka insanların hakları doğrultusunda sınırlandırmayı gerektirmektedir. İşte bu noktada insanı dizginleyen, toplumu garanti altına alan din, hukuk gibi kurumlar ve ahlak olgusudur. Ahlak insanın bizzatı kendisiyle, diğer insanlarla ve tüm varlık alemiyle ilişkisini belirleyen değerler bütünüdür. Ahlakın amacı bu ilişkiyi sağlayarak huzurlu ve iyilerden müteşekkil bir toplum oluşturmaktır. Düşünce geleneğinde ahlakın kökeni hususunda ortak bir kabul söz konusu değildir. Fakat İslam felsefesi geleneğinde kabul bulmuş görüş ahlakın din neticesinde var olduğu ve şekillendiğidir. Nitekim yapılan çalışmalarda insanı ahlaklı davranışa iten ana sebebin din olduğu, görev ahlakı ve diğer kategorinin durumu açıklamakta yetersiz kaldığı görülmektedir. Dinden bağımsız bir ahlakın kabul edilemeyeceği iddiaları beraberinde birtakım soruları gündeme getirmektedir. Bunlardan birisi de “ahlak dinle beraber var ise bir dine mensup her insanın iyi bir ahlaka sahip olduğunu söylemek mümkün müdür” sorusudur. Aslında ahlakın dinle temellendirilmesi iddiası aynı zamanda din mensubu her bireyin iyi bir ahlaka sahip olduğu, bir dine mensup olmayan kişilerin ise kötü bir ahlaklı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü din her insan için farklı bir anlam ifade etmekte, her insanın hayatına değişik oranlarda müdahil olabilmektedir. Bu durum din psikolojisi literatüründe dindarlık kavramıyla açıklanmaktadır. Dindarlık, dini inanç ve öğretilerin çeşitli tutum ve davranışlarla belli zaman ve şartlarda yaşantıya aktarılmasıdır. Ahlakın dinden kaynaklandığı görüşünün bir neticesi olarak dinin insanın ahlakına etkisinin araştırılması gerekmektedir. İlgili literatürde dindarlık ve ahlak üzerine çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bazı çalışmalarda dini inancın ahlaka etkisinin ölçülmesi hedeflenirken bazılarında iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlığın ahlaki davranışa yansımaları ölçülmeye çalışılmıştır. Yapılan bu araştırmalar gençler üzerine yoğunlaşmıştır. Fakat din ve ahlakın belli bir sosyal düzen ve eğitim neticesinde bireyden bireye aktarıldığı düşünüldüğünde üzerinde çalışılması gereken asıl grubun toplum tarafından dinin temsilcisi olarak kabul edilen kişiler olması gerektiği açıktır. Bu görevi ülkemizdeki okullarda DKAB öğretmenleri, toplumda diyanet personelleri ve her ikisi de yetiştiren yükseköğrenim elamanları yerine getirmektedir.

Bu araştırmada DKAB öğretmenleri ve diyanet personelinin din karşısındaki tutumlarını ve dini unsurları ele alış tarzlarını belirleyerek bu seçimin ahlaki davranışla ilişkisini ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Çalışmada nicel yöntemlerden ilişkisel desen kullanılacaktır. Örneklemin yetiştiren ve yaşlılardan oluşacağı ve dindarlığı çeşitli tipolojilerde ele almanın araştırmanın amaçları ve geliştirilecek öneriler açısından daha güvenilir olacağı düşünüldüğünden İhsan Topuz'un Gazali'nin dini tutum ve davranışlarından yola çıkarak geliştirdiği dini gelişim seviyeleri ölçeği ve Mustafa Fatih Ay tarafından geliştirilmiş ahlaki olgunluk ölçeği kullanılacaktır. Dini sosyalizasyon için aileden sonraki etkili grup olan din görevlileri ve eğitimcilerinin ahlaki olgunluğunun sosyal ilişki içerisinde bulunduğu tüm bireylere sirayeti kesindir. Onların ahlaki düzeylerinin dinle ilişkisinin saptanması bu açıdan önemlidir. Yapılacak çalışma neticesinde dindarlık tipolojileri ve ahlaki olgunluk arasında anlamlı bir ilişki bulunması neticesinde ilgili meslek grubunun öğrenim faaliyetlerine sunulabilecek öneriler saptanmaya çalışılacaktır. Değişkenler arası bir ilişkinin olmadığı sonucuna varılması halinde dindar olduğu halde ahlaki olgunluğu erişememenin nedeni olarak düşünülebilecek dindarlık tipolojilerin (dini gelişim seviyelerinin) durumu ilişkisinin olmadığı ortaya çıkarılarak gelecek çalışmalara ışık olması umut edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Dindarlık Tipolojileri, Ahlak, Ahlaki Olgunluk, Din Psikolojisi, Din Eğitimi.

The Relationship Between Religious Typologies and Moral Maturity

According to Islamic thought, man is a creature to whom intelligence is endowed and described as an honorable creature. It has the will as an extension of the mind and the drive to protect itself, that is to survive. While this will bestowed upon man gives him a choice, his survival drive turns him into a selfish being. What makes this selfishness dangerous is that man is also a social being. The obligation to live together requires restricting human freedom in line with other people's rights. At this point, it is the institutions such as religion, law and morality that restrain people and guarantee society. Morality is the set of values that determine the relationship of man with himself, with other people and with the whole world of existence. The purpose of morality is to create a society that is peaceful and composed of the good by providing this relationship. There is no common acceptance of the origin of morality in the tradition of thought. However, the accepted view in the tradition of Islamic philosophy is that morality exists and is shaped as a result of religion. As a matter of fact, it is seen in the studies that the main reason that drives people to moral behavior is religion, and the ethics of duty and the other category are insufficient to explain the situation. The claims that a morality independent of religion cannot be accepted raise a number of questions. One of them is the question, "If morality coexists with religion, is it possible to say that every person belonging to a religion has a good moral?" In fact, the claim that morality is based on religion does not mean that every individual who is a member of a religion has a good morality, and that people who do not belong to a religion have a bad morality. Because religion has a different meaning for each person, and it can interfere with each person's life at different rates. This situation is explained by the concept of religiosity in the psychology of religion literature. Religiosity is the transfer of religious beliefs and teachings to life under certain times and conditions with various attitudes and behaviors. As a result of the view that morality stems from religion, it is necessary to investigate the effect of religion on human morality. Various studies have been conducted on religiosity and morality in the relevant literature. While some studies aimed to measure the effect of religious belief on morality, others tried to measure the reflection of intrinsic and extrinsic religiosity on moral behavior. These studies have focused on young people. However, considering that religion and morality are transferred from individual to individual as a result of a certain social order and education, it is clear that the main group to be studied should be those who are accepted as the representatives of religion by the society. This task is fulfilled by the teachers of Religious Culture and Moral Knowledge in schools in our country, religious personnel in the community and higher education personnel who both train them.

In this study, it is aimed to reveal the relationship between this choice and moral behavior by determining the attitudes towards religion and the way they handle religious elements teachers of Religious Culture and Moral Knowledge and religious personnel. The relational design, one of the quantitative methods, will be used in the study. Since it is thought that the sample will consist of adults and the elderly and that it will be more reliable in terms of the aims of the research and the suggestions to be developed, considering the religiousness in various typologies, the religious development levels scale developed by İhsan Topuz based on the religious attitudes and behaviors of Gazali and the moral maturity scale developed by Mustafa Fatih Ay will be used. The moral maturity of the religious officials and educators, who are the most influential group after the family for religious socialization, is certain to spread to all individuals with whom they have a social relationship. It is important in this respect to determine the relationship between their moral levels and religion. As a result of the work to be done, as a result of finding a meaningful relationship between religiousness typologies and moral maturity, suggestions that can be presented to the learning activities of the relevant professional group will be tried to be determined. In the event of a relationship between variables, it is hoped that typologies of religiosity (religious development levels), which can be considered as the reason for not reaching moral maturity despite being religious, will bring light to future studies by revealing the relationship with the situation.

Keywords: Religion, Religiosity Typologies, Morality, Moral Maturity, Psychology of Religion, Religious Education.

Çevre ve Din Sosyolojisi Kesişiminden Eko-Teolojiler ve Çevre Etikleri

Dr. Öğr. Ü. Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ

İnsanlığın ilk çağlarda doğa ile iç içe oluşu, kendini, kutsal addettiği doğanın bir parçası sayması ve bu kutsiyet niteliğinden dolayı doğaya ve doğadaki canlılara saygı duyması sonucunu zorunlu kılıyordu. Fakat avcı-toplayıcı toplumun bu egemen doğa paradigması, medeniyetin şafağı kabul edilen tarım toplumu ve yerleşik hayata geçişle bir değişim geçirmeye ve Aydınlanma'nın insanı doğadan üstün gören bir insan kavrayışı yaratmasıyla birlikte, geçmiş dönemlerdeki doğa-insan ilişkisi, doğanın aleyhine bozulmaya başladı. Modern insanın, konforu ve ilerlemesi için gerekli gördüğü her türlü etkinlik ve uygulamanın meşru görülmesi ve doğanın her şeyiyle nesneleştirilmesi, küresel çevre sorunlarına yol açacak yıkıcı süreci hızlandırıcı bir etki yarattı. Diğer taraftan Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm, Budizm, Taoizm gibi kadim dinlerin kutsal metinleri ve gelenekle aktarılan doğa kavrayışları, bugün ekoloji odaklı kurum ve hareketlerin bir başvuru zemini olarak işaret ettikleri çözüm kaynakları haline geldiler. Zira ekolojik sorunlara ilişkin üretilen çözümlerin etik dayanaklarının zayıf olması ve diğer bütün çözüm önerilerinin bu küresel ve devasa sorun karşısında yetersiz kalması iki sosyolojik sonuç doğurdu: Söz konusu kurum ve hareketleri, dinlerin doğa perspektiflerinin sunduğu güçlü inanç ve etik ilkelerinden yardım almaya sevk etmesi; ve bu dinlerin ekolojik sorunlara duyarlı mensupları tarafından, eko-teoloji olarak kısaltılabilecek kutsal metinlerden ve dini gelenekten çıkarsanan ekolojik duyarlılığa işaret eden teolojik ilkelere dayalı dinsel-çevre hareketlerinin organize edilmesi. Dolayısıyla modern paradigmanın ekolojik sorunlara kaynaklık etmesi ve çözüm üretmede sıkıntı yaşaması, sosyal ekoloji teorisyenlerinin modernitenin doğa ve insan kavrayışını sert eleştirilere tabi tutarak, geleneksel halk kültürlerine ve dinlere bu çerçevede yaklaşımlarına neden olmuştur. Dini metinlerin ve peygamberlerinin doğa ve canlılar hakkında vaz ettikleri yasaların, yerkürenin ekolojik çıkmazlarının önüne geçilebilmesi için güçlü bir etik dayanak sunabileceği ve ilgili kurumlarla işbirliği kurularak birlikte hareket etmenin olumlu sonuçlar doğurabileceği kanaatinin neticeleri, Batı'da, özellikle de ABD'de resmi işbirliği anlaşmaları ile görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bütün bu gelişmelerin, hem modernitenin insan kavrayışını eleştiren, hem bu paradigmanın modern çağda dine ihtiyacın kalmayacağına ilişkin varsayımlarını silkeleyen etkileri bakımından sosyolojik açıdan değerlendirilmesi, ekolojik etik ya da çevre etiği tartışmalarına bir katkı sunabilir. Türkiye'de bu konuda yapılan mevcut araştırmaların genel olarak iki hatta ilerlediği görülmektedir: Birincisi sosyal çevre bilimlerinin çevre hareketlerini ve ekolojik sorunların farklı toplumsal yönlerini incelemesi; ikincisi ise, İslami ilimler açısından İslam'ın çevre ve doğaya yaklaşımının ortaya konulması. Her iki çizgideki çalışmalardan farklı olarak, bu iki yaklaşımı birleştirerek çevre sosyolojisine din sosyolojik açıdan yaklaşan yeni bir bakış açısı sunması, bu araştırmayı özgün kılmaktadır. Bu minvalde bu tebliğde, eko-teolojiler ve inşa ettikleri çevre etiği, resmi yayımları, bildirileri ve etkinlikleri üzerinden sosyolojik olarak bu tartışmalar çerçevesinde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çevre etiği, Eko-Teoloji, Çevre Sosyolojisi, Din Sosyolojisi.

Eco-Theologies and Environmental Ethics from the Intersection of the Sociology of Environment and Religion

Humanity was intertwined with nature in the early ages required the result that human regarded him/herself as a part of the nature, which it considered sacred, and that he/she respected nature and the creatures due to this holiness. However, this dominant nature paradigm of the hunter-gatherer society has undergone a change with the transition to the agricultural society and settled life, which is accepted as the dawn of civilization, and with the Enlightenment's creation of a human conception that considers humans superior to nature, the nature-human relationship in the past began to deteriorate against nature. The legitimacy of all kinds of activities and practices that modern people deem necessary for their comfort and progress, and the objectification of nature with everything, created an accelerating effect on the destructive process that would lead to global environmental problems. On the other hand, the sacred texts of ancient religions such as Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism and Taoism have become the solution sources that today ecology-oriented institutions and movements point to as a ground of reference. Because the weak ethical foundations of the solutions produced for ecological problems and the inadequacy of all other solution proposals against this global and gigantic problem had two sociological consequences: The said institutions and movements encouraged them to seek help from the strong belief and ethical principles offered by the natural perspectives of religions; and the organization of religious-environmental movements based on theological principles that point to ecological sensitivity inherited from scriptures and religious tradition, which can be abbreviated as eco-theology, by members of these religions who are sensitive to ecological problems. Therefore, the fact that the modern paradigm is the source of ecological problems and has difficulties in finding solutions has caused social ecology theorists to approach traditional folk cultures and religions within this framework, by subjecting the understanding of nature and human to modernity to harsh criticism. The results of the belief that the laws preached by religious texts and prophets about nature and living things can provide a strong ethical basis to prevent the ecological dilemmas of the earth and that cooperation with relevant institutions can have positive results, with official cooperation agreements in the West, especially in the USA. has begun to be seen. Therefore, the sociological evaluation of all these developments in terms of both criticizing the human conception of modernity and shaking the assumptions of this paradigm that there will be no need for religion in the modern age can contribute to the debates on ecological ethics or environmental ethics. In Turkey generally the existing research on this subject shows that even advanced two: First, different social aspects of the examination of the environmental movement for social and ecological problems of environmental sciences; The second is to reveal Islam's approach to the environment and nature in terms of Islamic sciences. Unlike the studies on both lines, combining these two approaches and presenting a new perspective approaching environmental sociology from the sociological aspect of religion makes this study unique. In this way, in this paper, eco-theologies and the environmental ethics they have built will be evaluated sociologically within the framework of these discussions through their official publications, notifications and activities.

Keywords: Environmental ethics, Eco-Theology, Environmental Sociology, Sociology of Religion.

İnanç-Eylem İlişkisinde Zorunluluk Meselesi: “Ahlaki Askıya Alma”nın İmkanı

Arş. Gör. Dr. Nurgül BULUT

Bu çalışma, günümüz insanının inanç ile eylem arasındaki ilişkiyi nasıl algıladığını konu edinmesinin yanı sıra ilahi emir ahlaki teorisinde ahlaki ilke ve değerlerin kaynağı olarak görülen vahyin eylemler üzerindeki etkisini sorgulamaktadır. İslam inancında ahlakilik, Allah'ın emir ve yasalarının insan davranışlarına yansımaları ifade eder. Yaratıcı'nın buyrukları, eylemlerde rehberlik edici ilkeler bütünü olarak kabul edilmesi sebebiyle davranışlar ilahi müeyyideye bağlı gerçekleşmektedir. Rab-kul temeline dayanan ilişkide vahyi esas alan, Rabbine kulluğunun göstergesi olarak eylemde bulunan insan aynı zamanda ahlaki olanı da gerçekleştirmiş olur. Böylece Allah ile insan arasındaki ontolojik hiyerarşi, ahlaki epistemolojinin kaynağını teşkil etmiş olur. İlahi emir ahlaki teorisine dayanan bu kavrayışta inanç ile ahlak arasında doğrudan bir bağ kurulmakta ve kişi inancının gerekliliklerini hayatına yansıtmaktadır. Fakat modernleşme ve sekülerleşmenin tezahürlerinin görünür olduğu günümüz dünyasında varlık, bilgi ve değer anlayışlarının değiştiği; ilahi olanın giderek ötelendiği gözlemlenmektedir. Allah ile insan arasındaki bağı zayıflatan bu durum; vicdan, akıl, haz ve fayda gibi unsurların ahlaki bilginin kaynağı olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Seküler unsurların görünürlük kazanmasına bağlı olarak hakimiyetini yitiren vahiy temelli anlayış, inancın eyleme yansımada zorluklar yaşanması biçiminde kendini göstermeye başlamıştır. Bunun tezahürlerini kişilerin hayat pratiklerinde görebilmek maksadıyla nitel araştırma yapılarak İstanbul'da yaşayan 25-35 yaş arası 42 kişi ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş, bulgular yapısal içerik analizi ile yorumlanmıştır. Araştırmada katılımcılar tarafından bildirildiği gibi eylem gerektirdiği savunulsa da “ahlaki askıya alma” biçiminde tutum sergiledikleri ve bunu birtakım sebeplere dayandırdıkları görülmektedir. Bilgi ile eylem arasındaki zorunluluk ilişkisinin bozulduğu durumları siyasi ve kamusal düzene uyum, maddî menfaatin gözetilmesi, sosyal çevrenin beklentisine uygun hareket etme, toplumsal rollerin gerekliliğini yerine getirme ve kişisel faydanın öncelenmesi şeklinde sıralamak mümkündür. Kişiyi ahlak dışı eylemlere sürükleyen ya da bildiği ile amel etmekten alıkoyan bu faktörlerin tartışılması Müslüman bir toplumun düşünce, inanç, bilgi ve eylem pratiklerini kavramak açısından önem arz etmektedir. Buradan hareketle öncelikle inanç ile ahlak arasındaki zorunlu ilişki üzerinde durulacak, ardından bu ilişki biçiminin –gerçekleşmesine ket vuran etkenlere karşı- imkanı tartışılacaktır. Modern insanın yaşadığı handikaplara yer verildikten sonra “ahlaki askıya alma”ya sebep olan faktörler detaylı biçimde incelenecektir. Netice itibarıyla çalışmada görünürlüğü gün geçtikçe artan ahlakiliğin göz ardı edilmesi durumunun sebep ve sonuçları üzerinde durularak, teorik ve pratik açıdan bütüncül bir perspektifle inanç-eylem ilişkisi tartışmasının yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: inanç, ahlak, ahlak teorileri, modernleşme, sekülerleşme.

The Matter of Obligation in Belief – Action Relation: The Possibility of "Suspension of the Morality"

This study examines how today's people perceive the relationship between belief and action as well as it interrogates the effect of revelation which is seen as the source of moral principles and values in divine command theory, on human actions. Morality in Islamic belief refers to the reflection of God's orders and prohibitions on human behaviour. Since the commands of the Creator are accepted as a set of guiding principles in actions, the behaviours are carried out taking into account the divine sanctions. Man accepting the revelation as the ground in the relationship based on lord-servant basis; acting as an indicator of his servitude to his Lord also put into practice the moral one. Thus, the ontological hierarchy between God and man constitutes the source of moral epistemology. In this comprehension, which is based on the divine command theory, a direct link is established between belief and morality and the person reflects the requirements of her belief in her life. However, in today's world where the manifestations of modernization and secularization are more visible, understanding towards existence, knowledge and value has changed; it is observed that the divine things are gradually thrown out of focus. This situation, which weakens the relationship between God and man led to the fact that conscience, reason, pleasure and utility were accepted as the source of moral knowledge. Revelation-based understanding, which lost its dominance due to the emergence of secular elements, began to manifest itself in the form of difficulties when reflecting belief into action. To see the manifestations of this proposition in the life practices of the people, in-depth interviews were conducted with 42 people between the ages of 25-35 living in Istanbul by conducting qualitative research and the findings were interpreted with structural content analysis. In the research, even though it is advocated by the participants that they should act as they know & believe, it is seen that they have an attitude of "suspending morality" and that they grounded this 'suspension' on a number of reasons. It is possible to list the situations in which the *obligation* relationship between knowledge and action is disrupted as adaptation to the political and public order, foregrounding material interests, acting per the expectations of the social environment, fulfilling the necessity of social roles and prioritizing personal benefit. Discussion of these factors that lead the person to immoral acts or prevent her from acting in accordance with what she knows is important in terms of understanding the thought, belief, knowledge and action practices of a Muslim society. Based on this, first of all, the obligatory relationship between belief and morality will be dwelled on, and then the possibility of this form of relationship — against the factors that inhibit its realization — will be discussed. After mentioning the handicaps experienced by modern people, the factors that cause "suspending morality" will be examined in detail. In conclusion, in the study, it is aimed to discuss the relationship between belief and action from a theoretical and practical perspective, by focusing on the causes and consequences of ignoring morality, whose visibility is increasing day by day.

Keywords: Belief, Morality, Moral Theories, Modernization, Secularization.

**Türk Din Musikisinde Ahlaki Değerlerin Aktarımı (Bestelenmiş Yunus Emre İlahileri
Çerçevesinde Bir İnceleme)**

Arş. Gör. Ubeydullah İŞLER

Diğer dinlerde olduğu gibi İslam dininde de dini, kültürel, ahlaki vs. öğretilerin aktarım sisteminin başında musiki şüphesiz en etkin rolü oynamıştır. Bu noktada Türk din musikisi sahasında bestekârlar Yunus Emre, Aziz Mahmud Hüdayi, Niyazi Mısıri gibi pek çok İslam şairin şiirlerini besteleyerek söz konusu değerleri aktarmışlardır. Hiç şüphesiz bu şairlerin arasında Yunus Emre en önde gelen şairler arasındadır. Bestekârlar Yunus Emre ilahilerini adeta yarışarcasına bestelemişler ve Türk-İslam kültürünün hakimiyetinde olan hemen hemen her köşede okuna gelen yüzlerce beste ortaya koymuşlardır. Bestelenmiş olan bu eserler gerek cami musikisinin icra edildiği ibadethanelerde gerek tekke musikisinin icra edildiği tekke, âsithane gibi yapılarda okunarak dini ve ahlaki öğelerin aktarımı yüzyıllar boyunca sağlanmıştır.

Bu noktada yapılması hedeflenen çalışmada gözetilen amaç; Türk-İslam şairi olan Yunus Emre'nin şiirlerinden bestelenmiş olan ilahi formundaki eserlerden karma yöntem ile derlenecek olan 10 (sayı değişebilir) İlahi'deki ahlaki değerlerin nasıl ve ne şekilde aktarım sağladığı husus irdelenecektir. Ayrıca bu ilahilerde hangi ahlaki unsurların aktarıldığı hususu anlamsal açıdan analize tabi tutulacak olup musikinin aktarım sistemindeki etkin rolü açıklanmaya çalışılacaktır.

Yapılacak olan çalışmanın önemi; dini ve ahlaki hususların musiki sanatı ile ifade edildiğinde hem daha öğretici hem daha tesirli bir şekilde aktarımın gerçekleştiğini açıklaması ve nesilden nesile yüzyıllar boyunca aktarımın sürdüğünü göstermesi olacaktır. XIV. yüzyıldan günümüze gelen şiirlerin hala bestelenerek ifade ediliyor olması ise bu hususun en açık göstergesidir. Özelde ise bu sempozyumun Eskişehir'de yapılacak olması; bu bağlamda bazı tarihi kaynakların onun bu şehirde doğmuş olduğunu belirtmesi dolayısı ile ayrı bir önem kazanmaktadır.

Kullanılması hedeflenen yöntemler belirtilecek olursa; öncelikle belgesel tarama ve literatür araştırması yöntemleri ile Yunus Emre hakkında genel bilgiler elde edilecek olup bu konu aydınlatılacaktır. Devam eden süreçte, Yunus Emre'nin ilahi formunda bestelenmiş eserleri müzik ve nota arşivlerinden tespit edilip bir araya getirilerek incelenecek ve karma bir şekilde bu eserlerden 10 (sayı değişebilir) tanesi seçilerek Mus2 nota yazım programı ile yeniden yazılarak kullanılan makamlar ve usuller müzikal analiz yöntemi ile değerlendirilecek ve bu eserlerdeki ahlaki aktarım örgüsü anlamsal analize tabi tutularak değerlendirilecektir.

Son olarak elde edilecek olan bulgular, öneriler ve sonuçlar tüm bu analizler neticesinde elde edilecek verilerden yola çıkarak şekillendirilecek olup yapılacak olan çalışmada ifade edilecektir. Yunus Emre'nin şiirlerinin bestelenerek ahlaki öğelerin aktarımında musikinin oynadığı önemli rol ve aktarımın musiki ile yüzyıllar boyunca nasıl etkin bir şekilde sağlandığı hususu tartışılarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Ahlak, Musiki, Yunus Emre, İlahi Title of Your Paper.

Transmission of Moral Values in Turkish Religious Music (A Study within the Frame of Composed Yunus Emre Hymns)

As in other religions, in the religion of Islam, religious, cultural, moral, etc. Music undoubtedly played the most effective role in the transmission of teachings. This time, in the field of Turkish religious music, the composers composed the poems of many Islamic poets such as Yunus Emre, Aziz Mahmud Hüdai and Niyazi Mısrî. Undoubtedly, among these poets, Yunus Emre is the most prominent poets advertisements. The composers composed Yunus Emre hymns almost competitively and brought out the best that can be heard in almost every corner under the domination of Turkish and Islamic owners. For centuries, the transfer of religious and moral values has been ensured through these composed works, both in places of worship where mosque music is performed, and the music of the tekke is performed in structures such as a dervish lodge and a theater.

At this point, the aim of the study aimed at; It will be examined how and in what way the moral elements in the 10 (number may vary) Hymn, which will be compiled from the poems of Yunus Emre, who is a Turkish-Islamic poet, in hymn form, will be compiled with mixed method. In addition, the issue of which moral elements are conveyed in these hymns will be analyzed in terms of semantics and the effective role of music in the transmission system will be explained.

The importance of the work to be done; When religious and moral issues are expressed in the art of music, it will explain that the transmission takes place in a more instructive and effective way and shows that the transmission continues from generation to generation for centuries. XIV. The fact that poems from the century to the present are still composed and expressed is the clearest indicator of this issue. In particular, this symposium is held in Eskişehir; In this context, it gains a special importance as some historical sources show that he was born in this city.

If the methods aimed to be used are specified; First of all, general data about Yunus Emre will be obtained through documentary scanning and literature research methods, and this issue will be enlightened. In the ongoing process, the works of Yunus Emre composed in the Hymn form will be identified from the music and note archives and analyzed, and 10 of these works (the number may vary) are selected in a mixed way, and the makams and methods used by rewriting with the Mus2 note writing program are used with musical analysis method. It will be evaluated and the moral transmission pattern in these works will be evaluated by semantic analysis.

Finally, the findings, suggestions and results to be obtained will be shaped by the data to be obtained as a result of all these analyzes and will be expressed in the study to be conducted. The effects of the composition of Yunus Emre's poems in the transfer process and how the transference has been effectively provided for centuries and the role of music in this issue will be discussed by discussing.

Keywords: Religious, Moral, Music, Yunus Emre, Hymn.

İnsan Yaşamı Bağlamında Ahlaki Değerlerin Göreceliği veya Evrenselliği Problemi Üzerine

Arş. Gör. Havva Sümeýra ALTINSOY

Prof. Dr. İsmail Taş

Evrensellik ve görecelik/tarihsellik problemi pek çok tartışmaya konu olmakla beraber bu sorunun niçin ve hangi bağlamda tartışıldığı açıklığa kavuşturulmadan bu konu hakkında herhangi bir değerlendirme yapılması imkansızdır. Bu nedenle insanı doğrudan konu edinmeleriyle Sofistler, Yunan'ın 5. yüzyıldaki demokratik yaşam ve düşünce biçimini, tarihsel bağlamını, buna karşı geliştirilen büyük filozofların aristokrat tavırlarını ve düşünce biçimlerini göz önüne almadan görecelik/tümellik sorununun bağlamını anlama imkânımız kalmaz. Bu kavramlar yaşamdan, sosyal felsefeden kopuk bir zihnin ürettiği salt zihni teknik kavramlar değildir. Kavramların yanlış değerlendirilmesinin de en önemli nedenlerinden birisi budur. Nitekim Yunan felsefesinden aktarılan ve sadece metinler üzerinden teknik, zihni unsurlar olarak anlamlandırılan bu terimler, doğduğu yaşamsal bağlamdan koparılıp sadece mantığın mukaddimleri sadedinde ve tanımlar üzerinden değerlendirilmiştir ve hiç de ilişkili olmadığı anlam ve bağlamlarda oldukça farklı ve yanıltıcı bağlarda kullanılmıştır. Bu, Orta Çağ felsefe metinleri için söz konusu olduğu kadar bugün de özellikle dini metinlere uygulanırken sıkça rastlanmış olduğumuz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Sorunun tarihsel bağlamı gerçekte Sofistlerle başlayan, "insanın neyi bilebileceği"ne ilişkin bir sorun olarak görünmektedir. Onların, mutlak göreceliğe varan iddiaları dil, düşünce, siyaset ve etiğe dek uzanmaktaydı. Bu anlamda insanın her şeyin ölçütü olduğu şeklinde formülize edilebilecek yaklaşımlarına karşı sonraki filozoflar insanın dışında objektif bilginin imkanıyla ilgilenmiş ve bunun bir neticesi olarak Sokrates "Daimon"u, Platon "İdealar"ı ve nihayet Aristoteles "tümeller"i ortaya koymuştu. Böyle yapmakla esasen onlar, insanların anlaşabilecekleri, paylaşabilecekleri, aktarabilecekleri nesnel bir bilginin imkanını ispat etmek istemişlerdi. Nitekim Aristoteles'in bilgi felsefesine baktığımızda tümelleri her ne kadar eşyadan bağımsız olarak görünüyorsa da tek tek eşyadan soyutlanarak elde edilmişlerdir. Bu anlamda tümeller için dahi salt zihnidir diyemiyor, onların, yine toplumdaki çıkarılmış olduğunu ifade ediyoruz. Peki tümeller, teorinin dışına çıkılıp pratik yaşamla ilişkilendirildiğinde ne anlam ifade eder?

Bu soruyu yanıtlamak öncelikle insan doğasını tartışmayı gerekli kılmaktadır. Geleneksel olarak "akıllı bir hayvan" olarak ifade edilen insan, hayvanlarla birçok benzerlik taşır. Bununla birlikte hayvanlar yaşama güdülerle, insanlar kurullarla tutunur. Bu bakımdan hayvanlar, insanlardan daha avantajlıdır. Zira nasıl yaşayacaklarını insandan daha iyi "bilir", eylemlerinde hiçbir ikilem yaşamazlar. Buna mukabil, çoğu insani eylem, ikilemlere maruz kalmadan gerçekleştirilemez ve ahlakın insan yaşamına dahil olduğu nokta da tam burası olmaktadır. İnsan, ikilemler karşısında birtakım argümanlarla tercihler yapar. Ahlakta siyasete bütün kültürel veya tinsel yaşamın temelinde bu antropolojik durum söz konusudur. Nitekim her şeyden önce insan bir kültür varlığıdır ve bu anlamda insanın maddi ve manevi tecrübeleri olan kültürel unsurların dogmatiklik anlamında evrensel olup olmamalarını tartışmak anlamsızdır. Zira hem geçmiş yaşam tecrübesi hem de kültürü meydana getiren yaşamın doğası bunu reddeder. O halde gerek Platon'un İdeaları gerek Aristoteles'in tümelleri; mutlak, zaman dışı bir evrensellikten ziyade Sofistlerin nihilizme giden fikirleri ile birlikte düşünülme durumundadır. O halde insani tecrübeler, mutlak olmasa da tarihsel bağlama göre insanın bazı tümel değerler ve ilkeler üzerinde birleştiklerini ve şartlar, bağlamlar değişince bu ilkelerin de değişebildiğini göstermiştir. Kısaca, tümellik, evrensellik ve tarihsellik kavramlarının tarihsel bağlamları tartışılmadan bugün ahlaki değerlerin ya da ilkelerin evrenselliğini ve göreceliğini çözümleyemeyiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, görecelik/tarihsellik, evrensellik/tümellik, insan doğası, Sofistler, Sokrates, Platon, Aristoteles.

On the Problem of Relativity or Universality of Moral Values in the Context of Human Life

Although the problem of universality and relativity/historicity is the subject of many discussions, it is impossible to make any assessment without clarifying why and in which context this problem is discussed. For this reason, we will not be able to perceive the context of the problem of relativity/universality without considering the Sophists with their direct subject of human being, also thought style of the Greeks in the 5th century, the historical context, the aristocratic attitudes and ways of thinking of the great philosophers developed against it. Indeed, these terms, which were transferred from Greek philosophy and interpreted only as technical and mental elements through texts, have been detached from the historical context from which they were born. This is a situation that we come across frequently, especially when it is applied to religious texts, as it is for medieval philosophical texts. The historical context of the problem appears to be a question of "what humans can know", which actually started with the Sophists. Their claims to absolute relativism extended to language, thought, politics and ethics. In this sense, against the approaches that can be formulated as man is the criterion of everything, later philosophers were interested in the possibility of objective knowledge outside of man, and as a result of this, Socrates "Daimon", Plato "Ideas" and finally Aristotle "Universals". By doing so, they wanted to prove the possibility of objective knowledge that people could understand, share and convey. As a matter of fact, when we look at Aristotle's epistemology, though the universals seem to be separate of the things, they were acquired by intellectual abstraction from the particular things. In this sense, we cannot say that even universals are purely mental. Then what do universals mean when they go beyond theory and relate to practical experiences?

Answering this question requires first of all to discuss human nature. While animals cling to life instincts, humans cling to rules. Most human actions cannot be performed without facing dilemmas, and this is where morality enters human life. This anthropological situation is the basis of all cultural or spiritual life, from morality to politics. As a matter of fact, first of all, man is a cultural being, and in this regard, it is meaningless to discuss whether the cultural elements, which are the material and spiritual experiences of man, are universal in the sense of dogmatics. Both the life experiences and the nature of life that constitutes culture deny this, and thus both Plato's Ideas and Aristotle's universals; rather than universality, it has to be considered together with the ideas of the Sophists leading to nihilism. In that case, human experiences have shown that although not absolute, people are united on some universal values and principles according to the historical context, and that these principles can also change when conditions and contexts change. In short, we cannot analyze the universality and relativity of moral values or principles today without being discussed the historical contexts of the concepts of universality, universality and historicity.

Keywords: Islamic Philosophy, relativism, universalism, human nature, Sophists, Socrates, Plato, Aristotle.

Sempozyuma Katkı Sunanlar

Sempozyum Düzenleme Kurulu

- Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN SÜVÜT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / SAKARYA
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ERZURUM
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Fatih AY, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANTALYA
Öğr. Gör. Ömer Faruk BAYRAKÇI, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Öğr. Gör. Nehri AYDINÇE, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Fatma HAZAR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Ayşe YORULMAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Esma TÜRKMEN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Sempozyum Yürütme Kurulu

- Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı / ESKİŞEHİR (Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLİĆ, Saraybosna Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi / BOSNA HERSEK
Prof. Dr. Dilorom HAMROEVA, Bilimler Akademisi / ÖZBEKİSTAN
Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi, / KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Ferit USLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Matanat KURBANOVA, Azerbaycan Eğitim Enstitüsü / AZERBAJYAN
Prof. Dr. Nasser WAHDAN, Arish University Faculty of Arts and Human Sciences / MISIR
Prof. Dr. Osama Ali ALFAKEER, Yarmouk University Faculty of Islamic Sciences / ÜRDÜN
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY, Frankfurt Goethe Üniversitesi İslam Kültür ve Din Araştırmaları Enstitüsü / ALMANYA
Prof. Dr. Süleyman GEZER, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Naci KULA, Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi / BURSA
Doç. Dr. Süleyman BAKI, Tetova (Kalkandelen) Üniversitesi Felsefe Tarihi / MAKEDONYA
Doç. Dr. Fatih TOK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Sezai ENGİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Bakıt MURZARAIMOVA, Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KIRGIZİSTAN
Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Dr. Hatice AVCI, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Ayşe YORULMAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Dr. Şeyma ALTAY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Dr. Fatma HAZAR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Dr. Aynur KURT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Kevser AY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Kübra YILDIZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Arş. Gör. Sercan YAVUZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Sempozyum Bilim Ve Hakem Kurulu

Prof. Dr. Adem APAK, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
 Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ISPARTA
 Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (KURAMER Müdürü)/ İSTANBUL
 Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR
 Prof. Dr. Ali KAYA, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
 Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. Bejadin AMETİ, Üsküp İslami Bilimler Fakültesi / MAKEDONYA
 Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
 Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIĆ, Saraybosna Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi / BOSNA HERSEK
 Prof. Dr. Davut YAYLALI, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ERZURUM
 Prof. Dr. Dilorom HAMROEVA, Bilimler Akademisi / ÖZBEKİSTAN
 Prof. Dr. Dursun HAZER, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. Erdoğan BOZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. Fahrush REXHEPI, Priştine İslami İlimler Fakültesi / KOSOVA
 Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. Ferit USLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. Hasan el-OSMAN, Camiatu Ummu'l-Kura / SUUDİ ARABİSTAN
 Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
 Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA
 Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi / KONYA
 Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN
 Prof. Dr. Matanat KURBANNOVA, Azerbaycan Eğitim Enstitüsü / AZERBAJCAN
 Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İSTANBUL
 Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA

- Prof. Dr. Mesude Canan ÖZTÜRK, Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Muhammet TASA, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi / KONYA
Prof. Dr. Murat ÖZCAN, Hacı Bayram Veli Üniversitesi / ANKARA
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi / ANKARA
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Nasi ASLAN, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ADANA
Prof. Dr. Nasser WAHDAN, Arish University, Faculty of Arts and Human Sciences / MISIR
Prof. Dr. Osama Ali ALFAKEER, Yarmouk University Faculty of Islamic Sciences / ÜRDÜN
Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY, Frankfurt / ALMANYA
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA
Prof. Dr. Süleyman GEZER, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA
Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / İSTANBUL
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İSTANBUL
Prof. Dr. Zakir AVŞAR, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi / ANKARA
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
Prof. Dr. Zija ABDULLAHU, Priştine İslami İlimler Fakültesi / KOSOVA
Doç. Dr. Adem ÇATAK, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / NEVŞEHİR
Doç. Dr. Adil ŞEN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Ali PAJAZİTİ, Güney Doğu Avrupa Üniversitesi Çağdaş Sosyal Bilimler Fakültesi / MAKEDONYA
Doç. Dr. Ayhan AK, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / SAMSUN
Doç. Dr. Ayşe Elif EMRE KAYA, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi / ANKARA
Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ORDU
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi / ANKARA
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / AFYON
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / YOZGAT
Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Naci KULA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Süleyman BAKI, Tetova (Kalkandelen) Üniversitesi Felsefe Tarihi / MAKEDONYA
Doç. Dr. Şenol KORKUT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Zikiriya JANDARBEK, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN
Doç. Dr. Fatih TOK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Doç. Dr. Sezai ENGİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Assistant Prof. Dr. Muhammed Jaber THALGY, Yarmouk University, Faculty of İslamic Sciences / ÜRDÜN

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir KIYAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / MALATYA

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir MACİT, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KOCAELİ

Dr. Öğr. Üyesi Ali EŞLİK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / VAN

Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN SÜVÜT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / AFYON

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Kadir ALTANSOY, Yarmouk University Faculty of İslamic Sciences / ÜRDÜN

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTOPRAK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / VAN

Dr. Öğr. Üyesi Sevde DÜZGÜNER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İSTANBUL

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi TURGUT AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ERZİNCAN

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Ziya POLAT, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / MARDİN

Dr. Bakıt MURZARAIMOVA, Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KIRGIZİSTAN

Dr. Fatih KURT, Diyanet İşleri Başkanlığı / ANKARA

Dr. İmaduddin er-Reşid, Başakşehir İslamî İlimler Akademisi / İSTANBUL

Öğr. Gör. Adam Tag El- Nasr SHETA EL-ASHRY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Öğr. Gör. Ayşe SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi / ESKİŞEHİR

Öğr. Gör. Ömer Faruk BAYRAKÇI, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Oturum Başkanları

Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Dursun HAZER / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Erdoğan BOZ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Fahri YETİM / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ferit USLU / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kadir DEMİRCİ / Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kemal POLAT / Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet TOPAL / Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdullah ACAR / Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Adil ŞEN / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fatih TOK / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yunus ARAZ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK / Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tebliğ Sahipleri

Prof. Dr. İsmail TAŞ / Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ / Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI / Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet AYDIN / İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Assoc. Prof. Bellil ABDULKARİM, / Chadli Bendjedid University Faculty of Social and Human
Doç. Dr. Adil ŞEN / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU / Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan HIRA / Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Fatih ORHAN / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ / Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Hammet ARSLAN / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. İskender ŞAHİN / İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK / Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Mücahit YÜKSEL / Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Tuncay AKGÜN / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Yakup AKYÜZ / Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK / Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DAĞCI / Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK / Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Bahaeddin ALJASEM / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Gör. Emrullah TUNCEL / Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ / Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇİMEN / Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA / Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Dr. Öğr. Üyesi Halil TEMİZTÜRK / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İtir RRUGA / Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ŞAHİN / Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ / Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR / Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞENGÜN / Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TANRIVERDİ / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ / Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Serkan ÇELİKAN / Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AYDEMİR / Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur UMUT / Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin HAYAT / Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK / Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Aysel TAN / Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dr. Cumhur DEMİREL / Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr. Dilek YILMAZ
Dr. Faruk Emrah ORUÇ / Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. İshak DOĞAN / MEB, Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL
Dr. K. Ali KAHVECİ
Dr. Musa GELİCİ / Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr. Nurgül BULUT / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Nurullah ÇAKMAKTAŞ / Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü
Dr. Rukiye GÖGEN / Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Salih ERYİĞİT / Diyanet İşleri Başkanlığı Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Dr. Semih YUMAK / Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Dr. Yusuf Erdem GEZGİN / Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Zehra GELİCİ / Diyanet İşleri Başkanlığı
Öğr. Gör. Meryem YERLİ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Gülşen KILIÇ / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Abdurrahman BULUT / Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Alime ÇELİK / Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Armağan ATAR / Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Ayşe GÖZEL / Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Çetin KASKA / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY / Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Mehmet YAŞAR / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Arş. Gör. Rabia YILDIRIM / Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Selma ÇAKMAK / Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Tuğba UYDAŞ / Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Ubeydullah İŞLER / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Uzman Sinan DOĞAN

Hatice GÜVEN / Atatürk Üniversitesi

Halime Zeynep KOCAYUSUFOĞLU YAŞAR / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Fatih GÜDÜRÜ / MEB, Çalışlar Şehit Halil Kemal Efendi Ortaokulu

Meryem BASUĞUY / Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Nazlı KARABULUT / Hitit Ün. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Rumeysa Zeynep TEL / Yüksek Lisans Öğrencisi, MEB Erzurum Çat Yeni Parmaksız Ortaokulu



SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48
İskitler 06070 ANKARA
T: (312) 341 36 67
soncagyayincilik@gmail.com
www.soncagyayincilik.com.tr

