

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ALLAH İNANCI-AHLAK İLİŞKİSİ: DİN EĞİTİMİ
BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

NURGÜL BULUT
2502130433

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. HAMİT ER

İSTANBUL-2020

ÖZ

ALLAH İNANCI-AHLAK İLİŞKİSİ: DİN EĞİTİMİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

NURGÜL BULUT

Bu çalışma İslam düşüncesi doğrultusunda inanç ile ahlak arasındaki ilişkiyi ve bunun günümüz insanındaki tezahür biçimlerini din eğitimi bağlamında tartışmayı amaçlamaktadır. Bu ilişkinin mahiyetinin biri düşünsel, diğeri pratik olmak üzere iki şekilde açığa çıkarılması mümkündür. Allah inancı ile ahlak arasında güçlü bir bağ kuran kadim geleneğimize ait yaklaşımlar tezin teorik çerçevesini oluşturmaktadır. Buradan hareketle çalışma Allah inancının ahlakî eylemlere pozitif etki ettiği, ahlakî eylemlerin de Allah inancını güçlendirdiği iddiasını taşımaktadır. Bu doğrultuda gerçekleşen Allah inancına dayalı ahlak eğitimi ve ahlaka dayalı inanç gelişiminin ise din eğitimine inanç-ahlak ilişkisini pratikte kurma imkânı sunabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda tabakalı örnekleme ve kartopu örnekleme yöntemleriyle belirlenen Allah'a inanan, çeşitli öğrenim düzeylerine sahip, farklı meslek gruplarından, İstanbul'da yaşayan 25-35 yaş arası kadın ve erkeklerden oluşan 42 genç yetişkin ile mülakat tekniğiyle görüşmeler yapılarak nitel araştırma gerçekleştirilmiş, bulgular yapılandırıcı içerik analiziyle değerlendirilmiştir. Tezin pratik kısmını oluşturan nitel araştırma bulguları, inanç ile ahlak arasındaki ilişkinin günümüz insanında yeterince kurulamadığını ve din eğitiminin bu hususta olumlu bir etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Allah inancının yanında vicdan, fayda, haz ve akıl gibi beşerî faktörlerin de ahlakın kaynağı olarak kabul edildiği, dolayısıyla inanç-ahlak ilişkisinde “parçalı ahlak anlayışı”nın ortaya çıktığı görülmektedir. Mevcut ahlak teorilerinin dışında yeni, özgün ve karma bir form kazanan bu anlayışta, inanç ile eylem ya da bilgi ile eylem arasındaki ilişkinin mutlaklığı ahlaka yansımazken bazen inanç paranteze alınarak eylemde bulunulup bazen de şartlara göre ahlakilik askıya alınabilmektedir. İnancın aklî temellendirmelerden uzak, taklit aşamasında kalması Yaratıcı ile yeterince güçlü bir bağ kurulmasına, dolayısıyla inancın ahlaka pozitif etki etmesine engel teşkil etmektedir. Yaratıcı ile kurulan ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik irtibatın gerçekleş/e/memesine bağlı olarak

ortaya çıkan bu durumda ise ahlakilik, çoğunlukla Allah'ın insan ile ilişkisindeki mütakabiliyetlik esasına dayandırılarak gerçekleşmektedir. İslam düşünce geleneğinden beslenerek kişinin inanç-ahlak tasavvurunu inşa eden ve onun, yaratılışına uygun biçimde yetkinleşmesine olanak tanıyan bir din eğitimi yaklaşımı ise bu bağın güçlendirilmesinin bir imkânı olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: inanç, iman, ahlak, Allah (Tanrı), din eğitimi, genç yetişkin, ahlak eğitimi, inanç gelişimi.



ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN BELIEF IN GOD AND MORALITY: A STUDY IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS EDUCATION

NURGÜL BULUT

This study aims to discuss the relationship between belief and morality in line with the Islamic thought along with the manifestation forms of this relationship on today's human in the context of religious education. It is possible to reveal the nature of this relationship in two ways; one as intellectual and the other as practical. The approaches of our ancient tradition establishing a strong link between the belief in God and morality constitute the theoretical framework of this study. Based on this, this study claims that the belief in God has a positive effect on moral actions and those moral actions strengthen the belief in Allah. Thus, it is envisaged that moral education based on the belief in Allah and development of belief based on morality may provide an opportunity to establish the relationship between belief and morality in practice. In this context, a qualitative research was conducted by interviewing 42 young adults who were determined by stratified sampling and snowball sampling methods. The interviewees are women and men aged 25-35 who live in Istanbul, believe in God and have various education levels. The results have been evaluated by using constructive content analysis. Qualitative research findings, which constitute the practical side of the study, indicate that the correlation between belief and morality is not sufficiently established in today's human and that religious education does not have a positive effect on this relationship. In addition to the belief in God, human factors such as conscience, utility, pleasure and reason are also accepted as the source of morality, and therefore a “fragmented understanding of morality” has emerged in the relationship between belief and morality. While, in this approach gaining a new, original and mixed morality form apart from the current moral theories, the absolute relationship between belief and action or between knowledge and action is not fully reflected in personal morality; sometimes the action is conducted by bracketing the belief is, and sometimes morality can be suspended

according to the conditions. The facts that belief remains on the level of imitation and that it lacks rational foundations prevent the establishment of a strong bond with the Creator and thus overshadow the positive effect of the belief on morality. In this case, stemming from the failure at establishing the ontological, epistemological and axiological connection with God, morality is mostly based on the principle of reciprocity in God's relationship with human beings. An approach to religious education feeding on Islamic thought tradition building one's belief-moral imagination and enabling him to become competent in accordance with his creation can be regarded as an opportunity to strengthen this bond.

Keywords: belief, faith, morality, God, religious education, young adult, moral education, faith development.

ÖNSÖZ

Bu çalışma insanın varoluşsal meselelerinden olan inanç ve ahlaka ilişkin kapsamlı bir incelemenin yanı sıra bu iki fenomen arasındaki ilişkinin günümüz dünyasındaki tezahürlerini içerir. İslam inancının ahlakla olan güçlü münasebetinin ahlakî yansımalarının beklenen/arzulanan düzeyde görülememesi ve din eğitiminin bu konudaki rolü çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmuştur. Nitekim Müslüman toplumlara bakıldığında birçok ahlakî zaafiyete inançla ilgili sorunların eşlik ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Allah ile insan arasındaki bağın zayıflığı ahlak anlayışını olumsuz biçimde etkilemekte ahlak, ilahî olanı ötelemektedir. Ahlakın kaynağına vahyin yanı sıra haz, akıl, vicdan, duygu ve menfaat gibi unsurlar eklemlenince insan davranışları çoklu ahlakî ilkelere göre şekillenmektedir. Bu bağlamda çalışma, seküler ahlak teorilerinin aksine ilahî emir ahlakı teorisini esas alarak inanç, ahlak ve eğitim konularını bu teori zemininde irdelemektedir. Ayrıca inanç ile ahlak arasındaki irtibatın sağlıklı bir biçimde teşekkülü halinde iki olgunun birbirini besleyeceği ve güçlü inancın güzel ahlakı, güzel ahlakın da güçlü bir inancı ortaya çıkaracağı iddiasını savunmaktadır. Teorik zeminde ele alınan konu, İstanbul'da yaşayan farklı niteliklerde kırk iki genç yetişkinle gerçekleştirilen mülakatlarla birleştirilerek inanç-ahlak ilişkisinin mahiyeti sahada da sorgulanmıştır. Böylelikle her iki olguyla ilgili derinlemesine bir analiz yapılmış, mevcut teorilerin günümüz insanındaki tezahür biçimleri ele alınarak din eğitiminin inanç ve ahlak gelişimindeki rolü incelenmiştir.

Fedakârlığın ve özverinin somutlaşmış hali olan çalışmamda birçok kişinin emeği olduğunu belirtmem gerekir. En çözümsüz kaldığım zamanlarda bana çıkış yolu gösteren, sabrı, anlayışı, ilgisi ve rehberliği ile tezimi neticelendirme konusunda beni gayretlendiren kıymetli hocam tez danışmanım Prof. Dr. Hamit ER'e sonsuz teşekkür ediyorum. Tez izleme komitesinde yer alarak en başından beri değerli fikirleriyle çalışmama katkı sunan, büyük bir titizlikle yazılanları değerlendiren ve yoluma ışık tutan Prof. Dr. Ahmet KOÇ ve Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT hocalarıma müteşekkirim. Tezin her aşamasında müzakerede bulunduğum, farklı düşünme tarzı ve yaklaşımlarıyla ufku açan, yardımını ve desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ'ye teşekkür ediyorum. Tez savunmasında

bulunan, eleştirel bakış açısı ve yorumlarıyla teze katkı sunan Prof. Dr. Hasan KAPLAN'a, çalışmamı dikkatle okuyarak metodolojik değerlendirmelerde bulunan ve destek veren Doç. Dr. Ümit HOROZCU'ya minnettarım. Tezden savunma aşamasında haberdar olduğu halde değerli vaktini ayırarak çalışmamı okuyan ve görüşleriyle tezimin nihai hale gelmesinde emeği geçen Doç. Dr. Veysel KAYA'ya teşekkürü borç bilirim. Tezin başlangıcında fikir veren Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU, tezin saha çalışmasında yönlendirmelerde bulunan Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN, tezin sonuç kısmının yazımında kendisiyle istişarede bulunduğum Prof. Dr. Ömer TÜRKER hocalarıma şükranlarımı sunarım. Leuven'da bulunduğum süre boyunca çalışmamla ilgili fikirlerine başvurduğum Prof. Johan De TAVERNIER ve Prof. Mehdi AZAIEZ'e minnettarım.

Akademik meseleleri rahatça tartışabildiğim, zamanını ve fikirlerini cömertçe sunan, hemdert olmaktan geri durmayan değerli arkadaşlarım Dr. Öğretim Üyesi Fatih YAMAN'a, Dr. Öğretim Üyesi Ahmet ÖZALP'a, Dr. Hatice AYAR'a, Arife GÜMÜŞ'e, Dr. Hilal MENKÜÇ'e, Dr. Öğretim Üyesi Süleyman GÜMÜŞ'e teşekkürlerimi sunuyorum. Sunduğu konforlu çalışma şartları ve kitap koleksiyonuyla İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) minnet borçluyum. En önemlisi, saha çalışmasında görüşleriyle araştırmama katkı sağlayan ismini sayamadığım kıymetli mülakat katılımcılarına çok teşekkür ediyorum.

Ve ailem... Akademik yolculuğumda heyecanımı paylaştan ve bu yola çıkmamın en büyük müsebbibi sayılan babam, varlığıyla bana güç veren annem, her sıkıntıda yanımda olan kardeşlerim, aile büyüklerim dualarınızı hep hissettim, sonsuz teşekkür. Akademik çalışmaların kuşattığı zihin, beden ve duygulardan arta kalanlarla yetinen, tezimle birlikte büyüyen kızıma, maddî-manevî varlığını ve desteğini her zaman hissettiğim eşime özür ve teşekkür borçluyum.

İstanbul, 2020

Nurgül BULUT

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ.....	xii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNANÇ, AHLAK VE EĞİTİM

1.1. Tanrı ve İnsan İlişkisi Bağlamında İnanç/İman	20
1.1.1. Allah’a Bağlanma Biçimleri	33
1.1.1.1. Allah İnancı Merkezli Yaratılış: Fıtrat.....	34
1.1.1.2. İnançın Sosyalleşme ile Kurulumu: ‘Taklit’ Eden İnsan	38
1.1.1.3. Akılla Temellendirme ve ‘Tahkikî İman’	42
1.1.1.4. Keşfî ve Duygusal Bir Bağ Olarak İman	48
1.2. Ahlak Tasavvurları ve Ahlakın Temellendirilmesi	54
1.2.1. Ahlak Tasavvurları.....	54
1.2.1.1. İlkeler Bütünü ve Bir İlim Olarak Ahlak.....	56
1.2.1.2. Ahlak-Tanrı İlişkisi: Yaratılışa Uygun Eyleme.....	61
1.2.1.2.1. Yaratılışa Uygun Nitelikler Bütünü Olarak Ahlak (Hulk).....	62
1.2.1.2.2. Dinî İlkeler Bütünü ve Uygulaması Olarak Ahlak.....	66
1.2.2. Ahlakın Temellendirilmesi	68
1.2.2.1. Ahlakın Seküler Temellendirilmesi.....	73
1.2.2.1.1. Teleolojik Ahlak: Hazcılık, Bencillik ve Faydacılık.....	73
1.2.2.1.2. Deontolojik Ahlak: Ödevcilik	81
1.2.2.1.3. Erdem Ahlakı: Kendini Gerçekleştirme ve İyi Karakter.....	88
1.2.2.2. Ahlakın Dinî Temellendirilmesi.....	98
1.2.2.2.1. İlahî Emir Ahlakı: Akıl, Vahiy ve Tanrı’nın Sevgisi.....	98
1.3. Eğitimde Allah İnancı ile Ahlak İlişkisi	110
1.3.1. İnanç Gelişimi ve Ahlakî Yetkinleşme	111
1.3.2. Allah İnancına Dayalı Ahlak Eğitimi ve Metodu	115
1.3.2.1. İlahî İsimler ve Allah’a Benzeme Yoluyla Ahlak Eğitimi	119
1.3.2.2. Peygamberler ve Ahlakî Kâmil Kimselere Benzeme: ‘Temessül’.	123
1.3.2.3. O’nunla Olmak Hali: ‘İhsan’	126
1.3.3. Ahlaka Dayalı İnanç Eğitimi ve Metodu	129
1.3.3.1. ‘Ben’ Söylemini Terkederek Davranma.....	133
1.3.3.2. Salih Amel ve Eylemde Süreklilik	135
1.3.3.3. Dünyevî İsteklerden Sınırlarak Eyleme.....	138

1.3.3.4. Nefis Muhasebesinde Bulunma.....	140

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TANRI, İNSAN VE AHLAK İLİŞKİSİ

2.1. Tanrı ile İnsan İlişkiselliğinde Ahlak	143
2.1.1. Ahlakın Ontolojik ve Epistemolojik Kaynağı: Tanrı	144
2.1.2. Ahlakî Sorumlu Varlık ‘İnsan’	147
2.1.3. Allah İnancının Ahlakî Tezahürü.....	155
2.2. Ahlak- İbadet İlişkisi	163
2.3. Ahlak-Ahiret İlişkisi: Eylemlerde Kurucu İlke ‘Öte Dünya’	169
2.3.1. Eylemlerle Yüzleşme: Cennet ve Cehennem	175
2.3.2. Ahlakta Müeyyide Sorunu	183

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GENÇ YETİŞKİNLERDE ALLAH İNANCI AHLAK İLİŞKİSİ: İSTANBUL ÖRNEĞİ

3.1. Yöntem	192
3.1.1. Araştırmanın Modeli	192
3.1.2. Çalışma Grubu	195
3.1.3. Veri Toplama Aracı.....	201
3.1.4. Verilerin Toplanması	202
3.1.5. Verilerin Çözümlemesi ve Raporlama	204
3.2. Bulgular ve Tartışma	208
3.2.1. Genç Yetişkinlerin Ahlak Tasavvurları	208
3.2.1.1. Ahlak Tasavvuru	208
3.2.1.1.1. İlahî Ahlak Tasavvuru.....	210
3.2.1.1.1.1. Tanrısal-kozmik İlkeye Uyum	211
3.2.1.1.1.2. Allah’ın Emir ve Yasaklarına Uyum	213
3.2.1.1.2. Beşerî Ahlak Tasavvuru.....	215
3.2.1.1.2.1. Kişisel Özelliklerin Toplamı.....	215
3.2.1.1.2.2. Kurallar Bütünü	216
3.2.1.2. Ahlakta Bilgi-Eylem İlişkisi Sorunu	220
3.2.1.2.1. Bilgi ile Eylem Arasında Zorunluluk İlişkisi	221
3.2.1.2.2. Bilgi ile Eylem Arasında Zorunluluk İlişkisinin Bozulması.....	229
3.2.1.3. Ahlak İlkelerinde Nesnellik ve Görecelik	237
3.2.1.3.1. Ahlakî Nesnellik/Objektivizm	237
3.2.1.3.2. Ahlakî Görecelik/Rölativizm	241
3.2.2. Ahlakî İlke ve Önergelerin Kaynağı	247
3.2.2.1. İyi-Kötünün Mahiyeti ve Kaynağı	247
3.2.2.1.1. Hazcılık ve Faydacılık.....	248
3.2.2.1.2. Ahlakî Yükümlülük: Ödev Ahlakı	253
3.2.2.1.3. Erdem Ahlakı	260

3.2.2.1.4. İlahî Emir Ahlakı.....	263
3.2.3. Tanrı Tasavvuru ve Ahlakî Varlık Olarak İnsan	269
3.2.3.1. Allah Tasavvuru	269
3.2.3.1.1. Mutlak Otorite: ‘Ben-O’ İlişkisi.....	269
3.2.3.1.2. Duygusal Bağ: ‘Ben-Sen’ İlişkisi	272
3.2.3.2. Allah’a Bağlanma Biçimleri.....	277
3.2.3.2.1. Fıtrat Gereği İnanma: “İçimde Var”	277
3.2.3.2.2. Geleneksel İman: Taklit Etme.....	279
3.2.3.2.3. Rasyonel Temellendirme ve Tahkiki İman	284
3.2.3.2.4. Keşf ve Duygusal Bağlanma	289
3.2.3.3. Allah İnancı ve Ahlakî Özgürlük İlişkisi	290
3.2.3.3.1. Allah ile Özgürce Eyleyen İnsan	290
3.2.3.3.2. Allah’a Karşı Özgürce Eyleyen İnsan	295
3.2.4. Allah İnancı Ahlak İlişkisi.....	297
3.2.4.1. Niyet ve Eylemin Allah’a Bakan Yönü.....	298
3.2.4.1.1. Allah’ın Buyruklarına Uyma.....	299
3.2.4.1.2. Allah Rızası İçin Eyleme ve İhsan	301
3.2.4.1.3. Allah’tan Korkarak Yapma(ma): Cehennem	304
3.2.4.1.4. Allah’tan ve Allah’ı Umarak Yapma: Cennet.....	309
3.2.4.1.5. Dünyada Ödül-Ceza	311
3.2.4.2. Ahlak Dışı Davranışın Allah ile İlişkiye Yansıması	317
3.2.4.2.1. Pişmanlık ve Sığınma.....	318
3.2.4.2.2. Vicdan Azabı ve Telafi Etme Çabası	321
3.2.4.2.3. Kayıtsızlık	323
3.2.4.3. Kadim Tartışma: Ahlak-İbadet İlişkisi.....	326
3.2.4.3.1. İbadet ile Ahlak Arasında Zorunluluk İlişkisi.....	328
3.2.4.3.2. İbadet ile Ahlakın İlişkisizliği	337
3.2.4.3.3. Ahlakın İbadete Öncelenmesi	340
3.2.5. Eğitim ve Ahlak İlişkisi.....	341
3.2.5.1. Ahlakın Değişebilirliği Tartışması	341
3.2.5.1.1. Ebeveyn Tutumu	346
3.2.5.1.2. Aile/Evlilik Hayatı	348
3.2.5.1.3. Ahlakî Bilgi Birikimi	350
3.2.5.1.4. Arkadaş ve Akran Grubu	352
3.2.5.1.5. Toplum ve Çevre.....	353
3.2.5.1.6. Sosyoekonomik Şartlar	355
3.2.5.2. Din Eğitiminin Genç Yetişkinlerin Ahlakına Etkisi.....	357
3.2.5.2.1. Din Eğitiminin Ahlaka Pozitif Etkisi	358
3.2.5.2.2. Din Eğitiminin Ahlaka Olumsuz Etkisi	360
3.2.5.2.3. Ahlak Konusunda Din Eğitiminin Nötrlüğü	365
3.2.5.3. Ahlakın ‘Ahlak’ İle Öğrenimi	367
3.2.5.4. Ahlak ve İnanç Eğitimine İlişkin Tartışmalar	371
3.2.5.4.1. İnancın ve Ahlakın Hayatla İrtibatının Kurulması.....	372
3.2.5.4.2. Nefs Terbiyesi ile Ahlak ve İnancın Tekâmülü	374

3.2.5.4.3. Otoriteden Uzak Öznel Ahlakın İnşası	375
3.2.5.4.4. Toplumda Ahlakî Rol Modellerin Artması	378
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	381
KAYNAKÇA	398
EKLER.....	433
ÖZGEÇMİŞ.....	436



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Katılımcılara İlişkin Bilgiler	199
Tablo 2: Yapılandırıcı İçerik Çözümlemesi Kodlama Cetvelinden Örnek.....	207



KISALTMALAR

A.e.	Aynı eser
Akt.	Aktaran
Bs.	Baskı
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Drl.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
K.	Katılımcı
Krş.	Karşılaştırınız
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	Ölüm tarihi
p.	Sayfa
pp.	Sayfa aralığı
s.	Sayfa
sy.	Sayı
ss.	Sayfa aralığı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik
Trans.	Çeviren
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
T.y.	Tarih yok
Yay.	Yayınları
Y.y	Yayın yeri yok
Vol.	Volume (Cilt)

GİRİŞ

Ahlakın her asırda güncelliğini koruduğu ve farklı disiplinlerde kendisine muhtelif veçhelerle yer verildiği görülmektedir. Felsefî ve teolojik tartışmaların konusu olan ahlakın düşünsel paradigma içinde yerini kavrayabilmek bu köklü geçmişin izlerini sürmeyi gerektirir. Yanı sıra ahlak hakkında konuşabilmek/yazabilmek ahlakın tartışıldığı disiplinlerin kavram ve metinlerine aşina olmayı ve bu ilimlerin düşünsel arka planındaki tasavvurlara vâkıf olmayı zorunlu kılar. Dolayısıyla ahlak hangi disiplin ya da düşünce bağlamında ele alınırsa alınsın mezkûr mirastan bağımsız hareket etmek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple din eğitimi bağlamında çalışmada kendisine yer verilen ahlakın öncelikle tarihsel seyir içindeki kavranış biçimlerinden, geçirdiği değişim ve dönüşümden söz etmek gerekecektir.

Düşünce tarihinde ahlakla ilgili tasvirlerden biri genelde onun ilişki içinde olduğu teolojinin nasıl konumlandığı bilgisine, özelde ise Tanrı tasavvuruna dayanır. Nitekim modern öncesi Batı düşüncesinde teolojiden bağımsız görülmeyen Tanrı ve vahiy ile ilintili ahlak sonrasında yerini Tanrı'dan uzak bir anlayışa bırakmıştır. İnsan hayatının her alanına hâkim olan Tanrı inancında zayıflama ve ahlakın teolojiden uzaklaşması ani bir kırılma ile gerçekleşmemiştir. Bu kırılmanın başlangıcının Rönesans'a kadar götürülmesi mümkündür. Akabinde Aydınlanma ile birlikte kilise öğretilerine ve otoritesine dair eleştiriler, fikir kaynaşmaları ve zihinsel yapının değişimi bağlamında yapılan tartışmalar bu kırılmayı iyice derinleştirmiştir. Böylece tartışmalardaki zeminini genişleterek süregelen bu süreç Tanrı ile ilgili tasavvurda da birtakım değişimlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Söz gelimi Aydınlanma'dan önceki dönemde Tanrı vardır ve hakikat de Tanrı merkezli yani Tanrı kaynaklıdır. Her şeyin ölçüsü din ve dinî değerlerdir; Tanrı inancı hayatın her alanına sirayet etmiştir.¹ Sonradan Rönesans ile birlikte Tanrı, kendisini ve iradesini vahiy ile değil, doğa ile ifade eden bir varlığa bürünmüştür. Bu anlayış Tanrı'yı kavramanın yolunu

¹ Warren A. Nord, **Religion and American Education: Rethinking the Dilemma**, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1995, s. 17-18.

doğal düzeni anlamaya dayandırmaktadır. Doğayı anlamadaki bu teolojik temellendirme Aydınlanma ile birlikte etkisini arttırarak dinden ve vahiyden bağımsız, Tanrı'ya hiç yer vermeyen doğa bilimlerinin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Artık doğanın kendisi dışında bir şey ile açıklanamayacağı gerçeğine dayanan pozitivist bilim anlayışı hâkimiyet sahibidir. Rasyonalist bilgi teorisi ve ampirist yaklaşımlar ile Tanrı, dinî bir söylemden çıkarılıp 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 felsefî 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. Bu doğrultuda bir yandan Francis Bacon ve Thomas Hobbes'un deneyci ve materyalist felsefeleri, diğer yandan Rene Descartes'ın rasyonalist ve idealist felsefesi hem modern felsefe denilen düşünce biçimini inşa etmiş hem de modern dönem boyunca varlığını sürdürecektir.² 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 anlayışla birlikte artık Tanrı ve vahiy kaynaklı metafizik bilgiler değil; insanın aklıyla elde ettiği fiziğe dayalı bilgiler, kendi belirlediği değer yargıları ve duyuları ile ulaştığı bilgiler dikkate alınmaktadır. Buna bağlı olarak insanın hakikat tasavvuru da farklılaşmış, akla/akılcılığa hapsedilen Tanrı'nın varlığı bilimsel gerçekliklerle ispat edildiği kadarıyla kabul edilmiştir. Akli öne çıkaran bu yaklaşım ilâhî olanın alanını daraltmakta ve hayatın her alanına nüfuz eden Tanrı'nın

² Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi Felsefî Temeller**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 124.

konumunu daraltmaktadır. Nitekim insanın mutluluk ve ilerlemesinin akıl ve bilimle gerçekleşebileceği kabulünün hâkim olduğu bu süreçte neredeyse bütün metafizik değerler zarar görmüş, "kutsal" önemli ölçüde etkisini yitirmiştir. Bu dönemde bilgiler metafizik bağlam dikkate alınmaksızın yorumlanmış, bu yorumlardan beslenen birtakım fikrî ya da felsefî akımlarla bütün ilâhî dinlerin temel zeminini teşkil eden "ulûhiyet" tasavvuru sarsılmaya başlamıştır. Bunun beraberinde din anlayışı ve dinî değerler de değişime uğramıştır. Dinin hayat içerisinde kurucu bir unsur olarak kabulü giderek zayıflamıştır. Değer üretme, insan yetiştirme gibi klasik özelliklerinden tecrit edilen dinin yerine akıl ve bilim ikâme edilmiştir.

Bu dönüşüm süreci din-bilim çatışmasının yanı sıra hakikat tasavvurunda da birtakım değişimlere yol açmış, hakikat³ Tanrı ya da insan merkezli kurgulanarak otorite probleminin oluşmasına sebep olmuştur. Bu zeminde kendi özerkliğini kazanan insan, vahiy yerine aklı öne çıkarmış, dinin yerine de bilimi yerleştirmiştir. Dolayısıyla kendi hakikatini Tanrı'dan bağımsız bir biçimde aklı 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. Dolayısıyla ahlak başta olmak üzere birçok alanda Tanrı'ya ihtiyaç duyulmayan seküler bir anlayışın temelleri atılmıştır. Bu sebeple yalnızca bilgi ve varlık teorisi değil, modern düşüncenin ahlak teorisinin de bu düşüncelerle şekillenmesi inanç-ahlak ilişkisinin ele alındığı çalışma açısından önem arz etmektedir.

Modern dönemin ahlak anlayışı, ne İlkçağ ahlak felsefelerinde olduğu gibi kozmolojik ne de İslâm⁴ ve Ortaçağ Hristiyan ahlak felsefelerinde olduğu gibi

³ 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. Bkz: Mustafa Tekin, "Postmodernizmin Din Sorunu", **Milel ve Nihal Dergisi**, C. 12, Sy. 2, 2015, s. 10-11.

⁴ Modern dönemin insan merkezli ve Tanrı'dan uzak bu ahlak anlayışının, İslâm düşünce geleneğine aykırı olduğu gayet açıktır. Nitekim İslâm düşüncesinde Allah, iyi ve kötünün bilgisini vahiy vasıtasıyla insanlığa bildirmiştir. Buna göre insanın başta kendisi ile olan ilişkisi olmak üzere, evren ve Tanrı ile ilişkisinde belirleyici rol üstlenen ahlak anlayışı, modernizmin sunduğu insan kaynaklı ahlak tasavvuru yerine Tanrı merkezli olmaktadır. Bu bağlamda Tanrı tasavvurunun, insanın din ile

teolojik bir temele sahiptir. Hatta günümüzde modern düşüncenin de ötesinde yavaş yavaş postmodern anlayışla şekillenmeye başlayan ahlak, aşkın bir alandan hareketle değil de, doğrudan doğruya insandan hareketle kavramlaştırıldığı için insan merkezli bir karaktere sahiptir.⁵ Buradaki insan merkezlilik, aşkın bir tanrı düşüncesini dışarıda bıraktığı için modern ahlak anlayışının aynı zamanda seküler bir karaktere sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Nitekim sekülerleşme; “dinî düşünce, muamelat ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç; dinî inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlakî hayatından uzaklaştırılması; mistisizm dâhil tüm dinî konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme; yan paganlaşma; kilisesizleşme” gibi farklı tanımlarla ifade edilmektedir.⁶ Bu bağlamda sekülerizm gerek bireyi, gerekse toplumsal normları düzenleyen ilke ve kuralların Aşkın Varlık’tan bağımsız hale getirilmesinin yanı sıra aklın, din ve metafizik alanın güdümünden kurtulması anlamına gelmektedir.⁷ Dolayısıyla sekülerleşmenin bu yorumları XXI. yüzyıl insanını, hakikat kavrayışını ve ahlakî bilginin kaynağını anlayabilmek açısından önem ifade etmektedir. Nitekim bu kavrayışa göre modernliğin temel sorunu kabul edilen ‘inanç’ ahlak alanına yansımış, ahlakî bilginin kaynağını Tanrı’dan almayan seküler/insan odaklı ahlak teorileri benimsenmeye başlanmış ve yaygınlık kazanmıştır.

ilişkisini belirleyen temel mefkûresi olduğu gibi onun varlıklar arasındaki ilişkilere dair düşüncesini de belirlediği görülmektedir. Tanrı tasavvuru kişinin hayata, sanata, bilime, siyasete hatta kendisine bakışına yön veren bir özelliğe sahiptir. Bkz. Mehmet Aydın, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Aklılığı”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, C. 1, Sy. 2, 1986, s. 20-21. Batının modernlikle birlikte yaşadığı etkili dönüşümün sadece kendi sınırları içinde kalmaması, mezkûr Tanrı tasavvurunun değişmesi ve bozulması ile sonuçlanmıştır. Bkz. William Montgomery Watt, **Religious Truth for Our Time**, Oxford, Oneworld, 1995, s. 96-97. Günümüzde hümanist, seküler, akılcı ve Tanrı’ya mesafeli anlayışın artık Müslüman coğrafyada da hâkim olduğu, ülkemizde ise bunun birtakım inanç-ahlak sorgulamaları ile tezahür ettiği görülmektedir. Nitekim yapılan bir araştırmada gençlerin yüzde 50 oranında inanç temelli sorun yaşadıkları görülmektedir. Bkz. Mehmet Bayyigit, “Gençliğin Dini İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış”, **Gençlik Dönemi ve Din Eğitimi II** içinde, Edit. Hayati Hökelekli, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2003, ss. 221-241. Başka bir çalışmada gençlerde inanç ile davranışlar arasında uyumsuzlukların olduğu tespit edilmiş, dinî bilginin davranışa dönüşmediği, yaşıntıya yansımadağı tespit edilmiştir. Bkz. M. Doğan Karacoşkun, Psiko-Sosyal Açından İman (Dini İnanç) ve Amel (Dinî Davranış) İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Samsun, 1998.

⁵ Derda Küçükaltı, **Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma**, İstanbul, Alfa Aktüel, 2005, s. 80.

⁶ Brayn Wilson, Viktor Lidz, Daniel L. Edwards, El Wood, Peter L. Berger gibi düşünürlerin sekülerleşme ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Armağan, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, s. 87.

⁷ Charles Taylor, **Seküler Çağ**, Çev. Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 3-6.

Mahiyetleri bakımından ele alındığında seküler modern ahlakın temelinin, insan için neyin iyi veya kötü olduğu sorusuna verilen cevaba göre farklılaştığı görülmektedir. Rasyonalist ahlakçılara göre akıl, sezgici ahlak felsefesine göre sezgi, natüralist ahlakçılara göre ise insanın sahip olduğu doğal arzular ahlakın belirleyici hususları olarak görülmektedir.⁸ Bu gibi yaklaşımlardan yola çıkılarak bakış açısına göre ahlakî kavram ve yargıların gerekçelendirilmesi haz, duygu, sezgi, tabiat, vicdan, tecrübe ve akıl gibi çeşitli unsurlar üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla insan için iyi ve kötünün bilgisini verdiği düşünülen kaynağa göre ahlakî temellendirme farklılık göstermektedir. Bunun bir sonucu olarak seküler ahlak anlayışının insanî unsurları merkeze alarak ahlakı temelde daha çok psikolojik ve sosyal bir fenomen olarak yorumladığı görülmektedir.⁹

Bütün bunların yanında geçmişten günümüze süregelen, iyi ve kötünün bilgisinin kutsal kitaplardan edinilebileceğini iddia eden ve dolayısıyla ahlakın kaynağını Tanrı olarak kabul eden bazı anlayışlar da mevcuttur. Buna göre ahlaklı eylem Tanrı tarafından konulan ahlak yasasının içeriğine ve O'nun koyduğu kurallara itaat etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesi ahlakî değer ve ahlak kanununun temeli olmanın yanında, ahlak alanına tamamlayıcı ve teşvik edici bir unsur olarak dâhil olur.

Muhakkak ki günümüz dünyasının hayat pratiklerini, Tanrı'ya ve insana dair düşünce sistemlerini, farklı temellendirmelere dayanan mezkûr ahlak anlayışlarını ve bunların felsefî arka planlarını kavrayabilmek için bu süreçlerin parametrelerinin tartışılmasına ihtiyaç vardır. Yukarıda da muhtelif ifadelerle söz edildiği gibi modern insan öncelerde evrenin bütünlüğü içerisinde kendisini evrenin bir parçası olarak görürken, modern dönemde hakikatin kendisinden hareketle inşa edileceği müktedir bir karaktere bürünmüştür.¹⁰ 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

⁸ Küçükaltı ve Cevizci, **Batı Düşüncesi Felsefî Temeller**, s. 155.

⁹ Alfred Jules Ayer, **Dil Doğruluk ve Mantık**, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 88.

¹⁰ Gregory Bruce Smith, **Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernity**, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996, s. 22.

olana karar vermede merkeze koyan bir bakış açısını doğurmuştur. Allah inancı ile ahlak arasındaki bu zayıf ilişkinin insan ve toplum üzerinde birtakım olumsuz tezahürleri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çağdaş ahlak düşünürlerinden Jon Nuttall, dinî inancın zayıflamasını modern toplumda ahlakî meselelerin ön plana çıkmasına etki eden temel faktör olarak görmekte ve ahlakî tavrın dayandığı dinî temellerin aşındığını ifade etmektedir.¹¹ Hâlbuki dinler; kendilerini, bireyle Tanrı arasında gerçekleşen karşılıklı bir ilişkiyi koordine eden hiyerarşi, teoloji ve davranış çerçevesinde tarif ederler. Bu durumda din bir inanç alanı olmanın yanında aynı zamanda ibadet ve ahlak gibi alanları da kuşatır. İnanç davranışa doğrudan etki etmekte ve bu şekilde din yalnızca bireysel düzeyde kalmayıp topluma da yansımaktadır.¹² Dinî inanç kişiyi eyleme hazırlayan, insanın fiillerini belirleyen ve dolayısıyla da inancın pratiğe dönüşmesinde varoluşsal zorunluluğa sahip bir yapıyı oluşturur.¹³ Bu bakımdan zayıflayınca ya da mahiyeti değişince inancın eylemlere yansması da bu nispette azalmakta ve problemlili bir ahlak yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra insanın Allah inancından hareket etmeden ve/veya ilâhî vahye başvurmaksızın ahlaki bir yargıda bulunması, dinin beraberinde getirdiği ahlakî yükümlülükleri de reddetmek anlamına gelir ki bu da ahlak anlayışının olumsuz betimlemesini pekiştirir. Muhakkak ki toplum nezdinde ahlakî iyi ve kötü eylemlerinin sebebi olarak yalnızca Allah inancını veya dinî düşünceyi görmek doğru değildir. Fakat nasıl ki samimi bağlarla kurulan Allah inancı kişiyi birtakım olumsuzluklardan koruyup ahlaklı davranma yönünde pekiştirici rol üstlenebiliyorsa, aynı şekilde ahlakî eylemleri yerine getirmek suretiyle Allah inancı güçlenmektedir. Bu durum inanç ile ahlak arasında güçlü ve reddedilemez bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu noktada günümüzde 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 ahlak meselesinin temelinde insanın dinî otorite dışında başkaca unsurlarla ahlakını temellendirmesi ya da Allah ile kurduğu bağın zayıflaması ve bu

¹¹ Jon Nuttall, **Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 17.

¹² Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s. 95.

¹³ Ed. By Justus Buchler, "How To Make Our Ideas Clear", **Philosophical Writings of Peirce**, New York, Dover Publications, 1955, s. 28-30.

zayıf bağın ahlak anlayışına yansımalarının yattığını söylemek mümkündür. Nitekim modern toplum hedonizm ve özdeşleştirme üretmekte köklü ahlakî düzen ve kuvvetli sosyal bağlarla desteklenmeye muhtaç inanç boşluğu oluşturmaktadır.¹⁴ İnançtaki bu gerileme ve boşluk ise toplumsal bütünleşmenin ve bağın zedelenmesini zorunlu olarak beraberinde getirmektedir.¹⁵ Bu sebeple insanlarda Allah tarafından kişide ikâme edilmesi istenen dürüstlük, aldatmama, bencil davranmama, iffetli olma, cömertlik, hak ve adaleti gözetme, zulme karşı çıkma, ahde vefa, doğruluk, sorumlulukları yerine getirme, merhamet ve tevazu gibi ahlakî normların yerine getirilmesinde birtakım zorluklar görülebilmektedir.

Aşkın Varlık ile bağların bu şekilde zayıflaması veya kopması sonucunda dünyevîleşmenin yaygınlaştığı, hırs ve ihtirasların egemen olduğu, insan varlığının amaç olmaktan çıkıp araç haline dönüştüğü, bilgi-hikmet bağlantısının koptuğu, insan ilişkilerinde dengelerin bozulduğu dönemlerin aslında insanın kendisine yabancılaştığı ve bir şeylerin mahkûmu haline geldiği dönemler olduğu ifade edilmektedir.¹⁶ Kişinin bunlar karşısında mücadeleci ve iradî bir tavır alarak direnebilmesi ancak bulunduğu şartların dışında bir referans noktası ile mümkün görünmektedir. Çünkü seküler ve modern dünyanın yıkıcı etkisini azaltabilecek dünya ötesi bir prensip yoksunluğunda insan; varoluşu, manevî ve ahlakî özerkliği için gerçek bir neden bulma konusunda güçlük yaşayabilir. Ayrıca Allah ile güçlü bağlar kuramayan birinin, dünyanın potansiyel ahlaki kısırtıcılığına kendi kaynakları ile direnmesi zor görünmektedir. Bunu başarabilmesi ise kendisini kitlelerin içinde boğulmaktan koruyan içsel ve/veya aşkın bir deneyime bağlıdır.¹⁷

Aşkın ile kurulan bağ insan için bir ahlakî değer kaynağı olmanın yanında ona yaşam biçimi öğretilerine dair bilgiler de 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.

¹⁴ Daniel Bell, **The Cultural Contradictions of Capitalism**, London, Heinemann, 1976, s. 156.

¹⁵ Mike Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 193.

¹⁶ Sadık Kılıç, **Yabancılaşma: İnsana Karşı Toplumsal Süreç**, İstanbul, Rahmet Yayıncılık, 1988, s. 13.

¹⁷ Carl G. Jung, **Keşfedilmemiş Benlik**, Çev. C.E. Silay, İstanbul, İlhan Yayınları, 1999, s. 114-115.

Nitekim kişi günlük yaşamında dine atfedilen emir ve yasaklara bireysel düzlemde uymakta ve dini toplumsal yaşamın merkezine koyarak gündelik hayatını denetlemektedir.¹⁸ Ayrıca inanç ile hem insan hayatının anlamlandırılması ve beden-ruh dengesinin oluşturulması hem de ahlakın güçlü bir şahsiyetle bu temel üzere kurulması amaçlanmaktadır.

Günümüzde modernleşme ve sekülerleşme kısı kacındaki insan için, inanç-ahlak bağı nın zayı flaması veya ortadan kalkması dindarlık anlayış ının değişmesine sebep olurken, günlük hayatta kişinin tercihlerini etkilemekte ve davranış larına yön veren motivleri farklı laştırmaktadır. Bu çerçeve de din ise hayatı anlamlı kı lmada ciddi bir rol stlenmezken, ahlakî kuralların uygulanmasına etki etme noktasında da alt sıralarda yer almaktadır.¹⁹ Türkiye'nin gündelik hayatında da din ile dünya arasındaki bu kopukluğun yansımalarını görmek mümkündür. Nitekim kişi, dini klasik ibadet ve ritüellere indirgeyerek bunlar üzerinden bir dindarlık biçimi üretirken, iş hayatını liberalizm ve kapitalizmin değerleri ile inşa edip ahlakîliği dinsel içerikten uzak görebilmektedir. Dolayısıyla dinîlik, hukukîlik ve ahlakîlik

¹⁸ Necdet Subaşı, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sy. 2, 2001, s. 250.

¹⁹ SEKAM tarafından 2014 yılında gençler üzerinde yapılan araştırmada gençlerin birbirinden farklı birçok siyasi, ideolojik ve dinî kimliğe mensubiyetlerine rağmen onların ortalama %90'ın üstünde Allah'ın varlığına inandıkları tespit edilmiştir (s. 35). Bununla birlikte araştırmanın bulguları, gençlikte zihinsel bir bölünmüşlüğün güçlü işaretlerini vermekte, teorik olarak bir arada bulunmaması gereken dindarlık ile seklerliğin gençlerin yaşamında bir arada bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun başlı başına bir sorun olduğu; ferdin psikolojisinde, insanlarla ilişkilerinde, hayatı anlamlandırış tarzında vb. çatışma ve gerilimlere yol açacağı açıktır. Ayrıca araştırma sonuçları göz önüne alındığında, söz konusu dindarlık anlayış ının laik-seküler bir dindarlık olduğu görülmektedir. Çünkü 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. Din-ahlak tercihinin önem sıralamasında alt sıralara düşmesi, Türkiye'de dinin özüne, muhtevasına ilişkin yanlış bir algı ve anlayış ın varlığı ile topluma, hayattan koparılmış bir din algısının yerleştirilmiş olmasından dolayı olabilir. Bu durum ülkede seküler bir din anlayış ının yerleştiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (s. 111). Nitekim araştırma gençlerin dinî, ahlakî, kültürel değerlere yabancılaşmaya başladığını; küreselleşme ile artan Batı medeniyetinden ve değerlerinden ciddi bir şekilde etkilendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca gençliğin değerlerle ilgili önceliklerinin değiştiği, benimsedikleri kimlikler ve din anlayış ı ile nceledikleri ve nemstedikleri değerler arasında tutarsızlık eğilimi olduğu da ortaya çıkmıştır (s. 112). (Detaylı bilgi için bkz: **Türkiye Gençlik Raporu**, İstanbul, SEKAM Yayınları, 2014.)

arasında sıkışan insan; ibadetleri nispetinde dindar olmakta, bu da iş ve gündelik hayatında başkaca değerlere göre yaşama durumunun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.²⁰

Bu noktada insanın kendisi başta olmak üzere, çevresi ve Mutlak Varlık ile olan bağı ve bu bağın mahiyetini konu edinen din eğitimi modern düşüncenin beraberinde getirdiği birçok teolojik ve ahlakî tartışmanın içinde yer almaktadır. Din eğitimi, sekülerleşmenin etkisinin hissedildiği bu tartışma ortamında öncelikle Allah tasavvurunun oluşmasına etki eden gelenek, nakil ve kişisel tecrübe üzerine yoğunlaşarak inancın kaynağını araştırıp kişinin ona dönük sorgulama yapmasını sağlayabilir.²¹ Anlam arayışında; Yaratıcı, varoluş nedeni ve hayatın amacı gibi varoluşsal sorgulamalar insanı kutsal ile ilişkiye yöneltmektedir.²² Bu arayış ve Kutsal ile ilişki ise kişiyi etrafına yönelmek suretiyle başkasını düşünmeye, sorumluluk üstlenmeye yani güzel ahlak edinmeye sevk eder.²³ Din eğitimi bu anlamda inanç ve ahlak gelişiminde, inanç-eylem bütünlüğünün güçlendirilmesinde ve ahlakî ilkelerin inanç temelli bir kimlik kazanması noktasında önemli bir role sahip olabilecek teorik ve pratik bir alanda yer almaktadır. Bu bağlamda disiplinimizden beklenen; seküler perspektife sahip hümanist, pragmatist ya da hedonist anlayışlar tarafından şekillendirilen ahlak anlayışlarına karşı onun ilâhî bilgiyi merkeze alan ahlak anlayışını kazandıracak güçlü teoriler sunması ve bu teorilerin uygulanabilirliğini sağlamasıdır.²⁴ Zira yapılan araştırmalarda ülkemizde

²⁰ Mustafa Tekin, “Yeni Seküler ve Dinsel Formlar”, Ed. Berkehan Kıran, **Toplumsal Değişim**, 2016, s. 345.

²¹ Beyza Bilgin, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 29.

²² Abdulkadir Bahadır, **İnsanın Anlam Arayışı ve Din**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002, s. 141.

²³ Bilgin, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, s. 29.

²⁴ Hümanist ve evrensel değerler merkeze alınarak kurgulanan, karakter eğitiminden hareketle aslında erdem ahlakı teorisine dayanan ülkemizde de değerler eğitimi adı altında uygulanan ahlak eğitimi yaklaşımı bu bağlamda incelenmeye değerdir. Zira “değerler (eğitimi)” hem din eğitiminin hem de ahlak eğitiminin konusu olması bakımından önem arz etmektedir. Türkiye’de 2003 yılından bu yana Milli Eğitim sistemi içinde uygulanan ve özellikle 2010 yılından sonra ivme kazanan değerler eğitimi ya da karakter eğitimi “barış, sevgi, saygı, sorumluluk, hoşgörü, dürüstlük, alçakgönüllülük, mutluluk, işbirliği, sadelik, özgürlük ve birlik” gibi hümanist değerlere göre şekillenmektedir. UNESCO tarafından belirlenmiş temel insanî değerler olan bunlar insan yaşamını, davranışlarını, ilişkilerini ve etkileşimlerini belirlemeye ve daha da derinleştirmeye yarayan evrensel değerler olarak kabul görmektedir (<http://livingvalues.net/values/> erişim 06.09.2019). MEB 2018 DKAB öğretim programında “Temel insanî özelliklerimizi oluşturan değerlerimiz, hayatımızın rutin akışında ve karşılaştığımız sorunlarla başa çıkmada eyleme geçmemizi sağlayan kudretin ve gücün kaynağıdır.” ifadesi yer almakta ve adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk,

Allah'a inandığını, Müslüman olduğunu söyleyen kimselerin, bilinçli ya da bilinçsizce, ahlak anlayışlarını inançlarından bağımsız şekillendirdikleri ve iman ile ahlakî davranışların ilişkiselliğine dönük herhangi bir fikir beyan etmedikleri görülmektedir.²⁵ Bu durum, toplumda iman amel ilişkisinin zayıfladığının,

vatanseverlik, yardımseverlik gibi kök değerlerden söz edilmektedir (**MEB İlköğretim DKAB Öğretim Programı**, 2018, s. 2-3; **MEB Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler Öğretim Programı**, 2018, s. 2-3.). Bununla birlikte söz konusu değerlerin kaynağına ilişkin herhangi bir bilgiden söz edilmemesi ve bunlara “değerlerimiz” başlığı altında yer verilmesi, değerlerin dinî kaynaklı olmasından ziyade hümanist ve evrensel anlayışa dayandığını düşündürmektedir.

Eğitim felsefesi açısından bakıldığında ise değerler eğitimi yaklaşımlarının idealizm ve realist eğitim felsefesinin hâkim olduğu bir anlayışa dayandığını söylemek mümkündür (Nesrin Kale, “Nasıl Bir Değerler Eğitimi?”, Edit. R. Kaymakcan vd., **Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu**, İstanbul, Dem Yayınları, 2007, ss. 314-322). Bu bağlamda ele alındığında idealist yaklaşım değerlerin insanî tercihlerle ve salt beğeniyle ilgili şeyler olmayıp, onların nesnel dünyanın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunur. İdealist aksiyoloji, bu değer ya da özlerin evrenin yapısı içinde aslî olarak mevcut olduklarını ileri sürer. Bu değer anlayışı ahlakî eylemlerin kültürel ve toplumsal geleneğin kalıcı ve değişmez yönlerinden çıkması gerektiğini savunur. Buna göre felsefe, teoloji, edebiyat, tarih ve sanat hem değer yüklü olmaları hem de kültürel miras taşımaları sebebiyle idealist müfredatın en belirleyici konularını meydana getirir (Ahmet Cevizci, **Eğitim Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 26, 30). Realist değer telakkisinde ise değerler nesnel bir zeminde yer almakta, objektif bir dünya düzeninde bulunması sebebiyle de insanın değerlemesinden bağımsız biçimde var olmaktadır. Gerek değerleri gerekse evrendeki düzen ve amaçlılığı keşfedecek şey ise yalnızca insan aklıdır. Realizme göre insanlar hayatlarını insan türünün nihaî amacına göre şekillendirebilir, bilgi sayesinde hayatlarıyla ilgili sağlam ve rasyonel tercihler yaparak anlamlı ve değerli bir hayat sürebilirler (Ahmet Cevizci, **Eğitim Felsefesi**, s. 47- 48.). Görüldüğü gibi ülkemizde benimsenen değerler eğitimi anlayışı, gerek yaklaşımın temelinde yer alan değerlerin kaynağı itibarıyla gerekse felsefesi itibarıyla insanî, nesnel ve akılcı bir anlayış taşıırken, teolojiden uzak bir perspektife sahiptir. Bir taraftan nesnel değerler ve akılcılık savunulurken, diğer taraftan kişiye değer kazandırılması bağlamında öznel bir yaklaşım benimsenmesi ve kültürel değerlerin değer öğretiminin kaynağında merkezî bir rol üstlenmesi ise eleştirilebilecek noktalar arasındadır. Bununla birlikte İslâmî değerlerin zaten insanî ve nesnel değerler sunduğu, kişinin hem bilişsel hem duyuşsal yönüne hitap ettiği dikkate alındığında, din eğitimi özelinde, Batı merkezli bu anlayışa ihtiyaç duyulmayacağını söylemek de mümkün görünmektedir.

²⁵ Günümüzde Allah inancının, ahlak anlayışı ve bu anlayışın pratik hayattaki karşılığı ile paralellik göstermediği bilimsel araştırmaların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında TÜİK'e yaptırdığı “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” konulu bir araştırmada ankete katılanlar, %99,2 oranıyla kendisini Müslüman olarak tanımlamıştır. Allah'ın gerçekten var ve bir olduğuna inanan ve bunda hiçbir şüphe duymayanların oranı %98,7 olarak saptanmıştır. Fakat bu araştırmada ahlak-inanç ilişkisine dair yöneltilen soruya inanç ile ahlak arasında bir ilişki kurulmadığı ve %20,9 oranında katılımcı tarafından “ahlaklı olduğum sürece neye, nasıl inandığım o kadar önemli değildir” görüşünün ifade edildiği görülmektedir. Ayrıca günlük hayatında karar verirken tercihinden Allah'ın hoşnutluğunu düşündüğünü söyleyenlerin oranı 18-24 yaş arasında %70,9 olmakla birlikte yaş ilerledikçe oran artmaktadır. Hayatını ara sıra dinin emirlerine göre şekillendirenlerin oranı %28,3, hayatını hiçbir zaman dinin emirlerine göre şekillendirmeyenlerin oranı ise %4,6'dır. Eğitim düzeyi arttıkça hayatını dinin emirleri doğrultusunda şekillendirenlerin sayısı ise giderek azalmaktadır. Bununla birlikte dini inancının kararlarını etkilemesine izin vermediğini söyleyenlerin oranı %25,5'tir. Dindarlığın en önemli kriteri % 37,2 oranında katılımcı tarafından Allah'a inanıp kalbi temiz tutmak, %7,9'u tarafından mübarek gün ve gecelerde ibadet etmek, %1,1'i tarafından da ibadetleri eksiksiz yerine getirmek olarak dile getirilmektedir. Bu katılımcıların ahlaka işaret etmemeleri ise dikkat çekicidir. Farklı birçok konunun ele alındığı araştırma verileri inanç eylem ilişkisini de tartışmaya açmaktadır. (Detaylı bilgi için bkz: **Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2014, 1-259).

eylemlerin inançların tezahür ettiği bir alan olarak görülmediğinin ve ahlakî eylemlerin başkaca saikler sebebiyle gerçekleştiğinin güçlü bir göstergesidir.

Bu noktada çözüm olarak inanç-ahlak bütünlüğünü sağlaması, inanç ile kişinin ahlakî/manevî gelişimini desteklemesi ve pekiştirmesi beklenen din eğitiminin, İslâm düşünce mirasından hareketle ahlak eğitimi için teorik bir zemin oluşturması mümkündür.²⁶ Burada gözden kaçırılmaması gereken husus ise dinin teorik bir hakikatten ibaret addedilmeyip insanın dünyevî yaşamı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğudur. Günümüzün felsefî ve bilimsel çevrelerinde bu hakikat göz ardı edilerek pratik değerinden daha çok dinin teorik önem ve işlevine vurgu yapılmaktadır. Hâlbuki dinî önermelerin nazarî doğruluğu ispat edildiğinde maksada ulaşılmadığı bilinmeli, dine hem teorik hem pratik açıdan yaklaşılmalıdır. Bu yönüyle dinin akli ve duyuları tatmin ederek insan yaşamına güç ve canlılık kazandıracağı muhakkaktır.²⁷

Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere İslâmî kaynaklar, hayata aktarılmayan ve davranışları müspet yolda etkilemeyen bilgiye fazla önem vermemektedir. Buna göre bilgi ve bilgiye ulaştıran delil, iman ve amelle bağlantılı kabul edilmektedir. Şayet kişi bir şeyi yapması gerektiğine inandığını söyleyip, fırsat bulduğunda bahsi geçen eylemi yerine getirmezse, bu durumdan da üzüntü ve pişmanlık duymazsa, kesinlikle kişinin söylediği şeye gerçekten inanmadığı sonucu çıkar.²⁸ Bu doğrultuda kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinler teorik bilgilerin davranışa ilişkin yönünü öne çıkarmış, özellikle ahlakla ilgili tartışmalarda buna dikkat çekmişlerdir. Ahlak konularının kelâmda iman-amel bağlamında tartışılması, felsefede ahlakın ameli felsefe (hikmet-i ameliyye) olarak tanımlanması ve tasavvufta diğer ilimlere göre biraz daha belirginleşerek ahlakın nefis tezkiyesi şeklindeki uygulamaya dönük kabulleri söz konusu disiplinlerin teorik bilginin pratiğine yönelik kaygılar taşıdığının delili sayılabilir. Buradan hareketle disiplinlerin aslında sadece bir düşünce sisteminden ibaret olmadığı, aksine kişide düşünceyle birlikte davranış

²⁶ Muhammet Şevki Aydın, “İslâm Ahlak Eğitimi”, **İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar**, Ed. Muhammet Şevki Aydın, Ahmet Hadi Adanalı, İstanbul, DİB Yayınları, 2014, s. 203.

²⁷ Muhammed Müctehid Şebusteri, **Hermenötik Kuran ve Sünnet**, İstanbul, Mana Yayınları, 2012, s. 315-317.

²⁸ Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2001, s. 29.

değişikliğini hedeflemeleri açısından bir yönüyle eğitim niteliği taşıdığını söylemek de mümkündür. Dolayısıyla gelenekteki teori ile pratiği bütünleştiren kavrayışların günümüz ahlak-inanç ilişkisine yeni, farklı ve işlevsel bir boyut kazandırabilecek, inanç ve ahlak eğitime dönük teori oluşturabilecek potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bunun gerçekleşebilmesi İslâm düşünce geleneğinin teori, veri ve materyallerinin araştırılması, bunların günümüze ışık tutacak şekilde yeniden yorumlanması ve güncellenmesine muhtaçtır. Ahlak eğitiminde teorik, felsefi bir perspektife ihtiyaç duyan din eğitiminin, ahlakî verileri ilâhî anlayışa dayanarak teolojik temellendirme²⁹ yapan İslâm düşünce mirasıyla ilişkiler kurmanın yollarını araması bu gereksinimin bir parçası olarak düşünülebilir. Böyle kabul edildiğinde din eğitimi, din ile yaşamsal alanı ayırıştıran modern hayatın seküler konseptine karşı, hayatın her alanını dinî ve ahlakî mâlûmatlarla kuşatmak yerine, tüm davranışlara yön veren ahlakî özü vurgulayarak buna uygun davranışın ortaya çıkmasında etkin olan bilgi, duygu ve inanç arasında bir uyum sağlamanın ve bağlantı kurmanın güzergâhlarını belirginleştirmek durumundadır. Bunu sağlayacak yegâne güç Allah ile kurulacak sağlam bir bağdır. Allah inancı bu bağın kurulması, ibadet pekişmesi, ahlak ise bunun kanıtlanmasıdır.³⁰

Bu bağlamda çalışma, ahlakî ilkelerin kaynağı olarak Tanrı'yı ve dolayısıyla ilâhî vahyi kabul eden “İlahî Emir Ahlakı” teorisinden hareketle ele alınmakta ve spiritüalist³¹ bir yaklaşım benimsenmektedir. Bu teori, Allah'ın buyruklarını ahlakî ilkelerin kaynağı olarak görmekle birlikte, eylemleri yerine getirmede Allah'ın

²⁹ Recep Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s. 14.

³⁰ İrfan Başkurt, “Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, Sy.6, s. 100.

³¹ Günümüzde spiritüalist yaklaşım, dinî referans alan bakışından koparak geleneksel ve kurumsal dinin karşısında cephe alan bir pozisyona evrilmiş, zaman içinde yüce bir kudretin aşkınlığı fikrini dışarda bırakarak tamamıyla içkinliği ve insanı yüceltmeyi temel almıştır. (Detaylı bilgi için bkz. Yurdağül Mehmedoğlu ve Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma: Ruhsallık (Spirituality)”, XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu, 2012, Sayı: 1, s. 147-166.) Spiritüalist yaklaşımın geçirdiği dönüşüm dikkate alınmakla birlikte çalışmada gelenekte kullanıldığı gibi bilginin kaynağını dinden alan haliyle yer verilmektedir. Benimsenen bu anlayışın temelinde yegâne varlığın Allah olduğu ve bütün gerçekliğin O'nun varlığının hesaba katılmasıyla anlamlandırılmasının zorunluluğu yatar. Spiritüalist değer felsefesinin esas olduğu bu anlayışta Tanrı, değer kaynağı ve aktarıcısıdır. Bu bağlamda ahlak, her ne kadar kendisine tabiatı itibarıyla akıl ve irade verilmiş olsa da Yaratıcısının rehberliğine ihtiyaç duyan insanın, yaşadığı dünyada uyması gereken kuralların ve değerlerin bütününe temsil eder. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, **Eğitim Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 62-83. Dolayısıyla inanç gelişimini ve inanca dayalı ahlak anlayışının ele alındığı çalışmada, eğitim felsefesi bağlamında spiritüalist yaklaşımın arka planda var olması gerekmektedir.

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 olmaktadır. Bu sebeple özü itibarıyla vahyin ahlaka nasıl etki ettiğini araştıran bu çalışma, Allah inancına dayalı ahlak anlayışının mahiyetine ve ahlakî tutumların kaynağına ilişkin bir tartışma düzlemine sahiptir. Fakat araştırmada, bütün inançları kuşatan bir bakış açısıyla Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişkinin zorunluluğunu iddia ederek İlahî emir ahlakının mutlak doğruluğunu savunan ve başkaca ahlak teorilerinin imkânını tartışan felsefî bir yaklaşım benimsenmemiştir. Aksine çalışmada yalnızca ilâhî emir ahlakı merkeze alınarak Allah inancının oluşumu, inanç gelişimine etki eden faktörler, Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişkisellik tartışılmış, diğer ahlak teorilerine ise çalışmanın uygulama kısmına katkı sunması açısından sadece kuramsal olarak yer verilmiştir.

Bu doğrultuda çalışmamız ile din eğitiminin problemleri ve amaçları arasındaki yakın ilişki önem arz etmektedir. Nitekim din eğitiminin iki temel problem alanından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki insanların duygu ve düşüncelerindeki çeşitlilik sebebiyle farklılık gösteren Allah tasavvuru (iman/inanç) meselesi, yani Allah ile kurulan duygusal (ve zihinsel) ilişki, yaşamın onunla ilişkilendirilmesi ve hayatın O'ndan hareketle kavranması sorunsalıdır. İkinci mesele ise inanılan dine (Allah'a), bilgi muhtevasına ve değer yargılarına göre nasıl davranış geliştirileceğidir. Bu meseleler karşısında din eğitiminin görevi konuları inanç ve ahlak olan bu iki alana ilişkin araştırmalar yapmak ve sorunlara çözüm üretmektir.³² Bu görev, muhtevasını din ve ahlaktan alan din eğitiminin, kişinin dinî inancını içinde duyan, inancının talepleri doğrultusunda hayatına istikamet çizen mümin olmasını sağlama ve kişiye ahlakî şahsiyet kazandırma gayesi ile örtüşmektedir.³³ Dolayısıyla kişinin ilâhî iradeye uygun davranışlar geliştirmesine yardımcı olmayı misyon edinen din eğitimi açısından inancın ahlak üzerindeki etkisini araştıran bu çalışma, din eğitime katkı sağlayacak bir içerik sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışma, alanyazında Türkçe, Arapça ve İngilizce kitap, makale, tez, süreli

³² Suat Cebeci, **Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi**, Ankara, Akçağ Yayınevi, 1996, s. 31.

³³ Kerim Yavuz, **Günümüzde Din Eğitimi**, Adana, 1998, s. 77-78.

yayın, web sayfaları, eğitim raporları gibi kaynaklardan yararlanılarak oluşturulan teorik boyuta sahip olmakla birlikte genç yetişkinlerde inanç-ahlak ilişkisinin incelendiği görüşme tekniğine dayalı nitel bir araştırmaya yer vererek pratik bir boyut taşımaktadır. Araştırmamızın pratik boyutunu oluşturan durum çalışması, 2017-2018 yıllarında İstanbul’da yaşayan, Allah inancına sahip 25-35 yaş arası farklı meslek gruplarına dâhil ve farklı sosyokültürel düzeylerdeki kadın ve erkeklerle yürütülmüştür. Tezin amacı ise genç yetişkinlerde Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişkinin mahiyetini tartışmaktır. Ayrıca genç yetişkin bir kişinin ahlakın kaynağı olarak neyi kabul ettiğini, Allah’a inanan bir insanın inancını ahlak anlayışına ve davranışlarına yansıtıp yansıtmadığını, inanca dayalı bir ahlak anlayışına sahipse onun bunu hangi saiklere dayanarak gerçekleştirdiğini, bu anlayışa sahip değilse inanç yerine neleri ikame ettiğini sorgulamaktadır.

Bunun yanı sıra çalışma, Allah inancının ahlakî eylemlere pozitif etki ettiği, ahlakî eylemlerin de Allah inancını güçlendirdiği tezini taşımaktadır.³⁴ Bu tez bağlamında güçlü ve sahih bir Allah inancı ile ahlakî ilkelere uygun yaşama arasındaki münasebetin, zayıflığı durumunda ise inanç ve ahlak alanında çözümlere sebep olmasından hareketle tezimizde gerek Allah’a bağlanma biçimleri gerekse ahlak teorileri dikkate alınarak inanç ve ahlak arasındaki ilişkinin boyutlarının açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. İki fenomen arasındaki çok yönlü ilişkinin tartışıldığı bu araştırma ilişkinin mahiyetini açığa çıkarma gayreti taşıyan şu sorulardan yola çıkmaktadır:

P. Genç yetişkinlerin sahip olduğu Allah inancı ile ahlak anlayışları ve eylemleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Din eğitiminin inanç ve ahlak gelişimine etkisi nedir?

P.1. İnanç ve iman oluşumu nasıl gerçekleşmektedir?

P.2. Düşünce tarihinde ahlak nasıl tanımlanmakta ve temellendirilmektedir?

P.3. İnanç ve ahlak eğitimi bağlamında değerlendirildiğinde Allah inancı ile ahlak

³⁴ Ahlakî yetkinlik, güçlü imanın bir göstergesi olarak kabul edilirken, ahlaktaki zaafiyette imandaki zaafın bir delili sayılmaktadır. Dolayısıyla inanç ile ahlak arasında güçlü bir ilişkinin var olduğu iddia edilmektedir. İman ve ahlak arasındaki irtibatı farklı bağlamlarda ele alan son dönem yazarlarından Muhammed Gazâlî de eserinde ayet ve hadislerden hareketle bu iddiayı desteklemektedir. Bkz. Muhammed Gazâlî, **Müslümanın Ahlakı**, Trc. Abdulcelil Candan, Konya, Ribat Yayınları, 1997, s. 17-21.

arasındaki ilişki eğitime nasıl yansımaktadır?

P.4. Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişki dikkate alındığında din eğitimi için nasıl bir öğretim modeli benimsenmelidir?

P.5. İslam düşüncesinde Tanrı, insan ve ahlak arasındaki ilişkinin boyutları nasıldır?

P.6. Genç yetişkinlerin sahip olduğu Allah inancı ile bilgi, duygu ve davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?

P.6.1. Genç yetişkinlerde Allah’a bağlanma biçimleri nelerdir?

P.6.2. Genç yetişkinlerin ahlak tasavvurları nasıldır? Genç yetişkinlerde ahlakî ilke ve önermelerin kaynağı nedir?

P.6.3. Genç yetişkinler eylemlerin ahlakî olup olmadığına neye göre karar verirler? Bilgi ve eylem ya da inanç ile eylem arasında nasıl bir ilişki kurmaktadırlar?

P.6.4. Genç yetişkinler ahlakî bir varlık olarak kendilerini Allah karşısında nasıl konumlandırmaktadır?

P.6.5. Allah ile insan arasındaki bağ davranışa nasıl yansımaktadır? Allah’a inanan genç yetişkin hangi ahlakî eylemleri yerine getirmektedir?

P.6.6. Genç yetişkinlerin Allah inancının güçlü ya da zayıf olması ahlaka nasıl etki etmektedir?

P.6.7. İbadet ile ahlakî davranış arasında ilişki var mıdır? Ahlak dışı davranışlar Allah ile münasebete nasıl yansımaktadır?

P.6.8. Din eğitimi genç yetişkinlerin inanç ve ahlak gelişimine nasıl etki etmektedir?

Bu problemler ışığında ele alınan çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde “inanç, ahlak ve eğitim” başlığı altında kavram ve kuram tartışması yapılacaktır. Öncelikle Tanrı insan ilişkisi bağlamında inanç ve iman konusu ele alınarak, Allah’a bağlanma biçimleri başlığı altında inanç gelişiminde aklın, fitratın, taklidin ve keşfin değeri tartışılacaktır. Daha sonra literatürdeki ahlak tanımlamalarına bağlı olarak ahlak gerek ilim ve ilkeler bütünü

olarak, gerekse onun Tanrı ile ilişkisi bağlamında “hulk” kavramı öne çıkarılarak açıklanacak; kavram, dinî emir ve yasak boyutuyla ele alınacaktır. Bu bölümde ahlak kaynağı itibarıyla sorgulanacak, söz konusu kaynak unsurlar “seküler” ve “dinî” temellendirme şeklinde tasnif edilecektir. Seküler ahlak anlayışları teleolojik, deontolojik ve erdem ahlakı adı altında incelenirken; dinî ahlak anlayışı ise ilâhî emir ahlakı bağlamında, “hüsün ve kubuh” tartışması merkezinde itikâdî mezheplerden Eş’arî, Mâtürîdî ve Mu’tezile’den hareketle değerlendirilecektir. Eğitim başlığında ise ahlak eğitiminin imkânı tartışılacak, inanç temelli ahlak eğitime ilişkin teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Allah inancına dayalı ahlak eğitimi için “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanma”, “ahlakî kâmil kimselere benzeme”, “ihsân şuuru ile eylemde bulunma” gibi metotlar önerilecektir. Ahlaka dayalı inanç eğitimi içinse “ben’likten sıyrılarak davranmak”, “salih amelde bulunma ve süreklilik gösterme”, “nefis muhasebesi yapmak” ve “dünyevî isteklerden uzaklaşarak eylemde bulunmak” gibi metotlar önerilecek ve detaylandırılacaktır.

İkinci bölümde İslâm düşüncesinde Tanrı, insan ve ahlak ilişkisi ele alınacaktır. Burada ahlakın ontolojik ve epistemolojik kaynağı olarak Tanrı, ahlakî bir varlık olarak insan, inancın ahlakî tezahürü olarak ahlak tartışılacaktır. Ayrıca ahlak ve ibadet ilişkiselliği ele alınırken ahiretin bir inanç esası olarak ahlaka etkisi üzerinde durulacak, dünya hayatında ve eylemlerde tezahürü itibarıyla Allah inancı değerlendirilecektir. Ahlakta müeyyide sorunu bu bölümde ele alınan konulardan bir diğeri olacaktır.

Üçüncü bölüm tezin uygulama boyutunu oluşturmakta ve genç yetişkinlerin inanç ahlak ilişkisini konu edinmektedir. Öncelikle araştırmanın modeline, çalışma grubuna, veri toplama araçlarına, verilerin toplanma sürecine ve çözümlemeye ilişkin bilgiler verilecektir. Daha sonra birinci ve ikinci bölümde yer verilen kuramlar ve değerlendirmeler ışığında araştırmanın bulguları tartışılacaktır. Araştırma bulguları genç yetişkinlerin ahlak tasavvurları, ahlakî ilke ve önermelerin kaynağı, Tanrı tasavvuru ve ahlakî bir varlık olarak insan, Allah inancı ahlak ilişkisi ve din eğitiminin inanç ve ahlak gelişimine etkisi şeklinde beş başlık altında değerlendirilecektir.

Sonuç ve değerlendirme bölümünde ise inanç ve ahlak ilişkisi, kuramsal yaklaşımlar ve araştırma bulgularının ışığında din eğitimi bağlamında tartışılacak, inanç ve ahlak eğitimi konusunda alternatif yöntemlerin geliştirilmesine dönük önerilere yer verilecektir.

Bilimsel alanyazın incelendiğinde ahlak ile inanç arasındaki ilişkiyi konu edinen benzer bir çalışmaya rastlanmamıştır. Her ne kadar ahlak ve inanç gelişimi ya da ahlak eğitimi ile alakalı kelâm, felsefe, tasavvuf, psikoloji ve din eğitimi disiplinlerinde müstakil eser ve makaleler bulunsa da bu çalışma din eğitimi perspektifiyle hem iki fenomen arasındaki ilişkiyi merkeze alması, hem de teorik ve pratik boyutlar taşıması sebebiyle farklı bir yaklaşıma sahiptir. Daha çok kelâm literatüründe iman-amel ilişkisi veya Allah inancının ahlakî boyutuna ilişkin çalışmalar yapılmış olmakla birlikte içerikleri itibarıyla bunların din eğitimine katkı sunmaları noktasında değerlendirilmedikleri söylenebilir. İlhami Güler’in **İman-Ahlak İlişkisi** adlı eseri, Ömer Aydın’ın **Kur’ân-ı Kerim’de İman-Amel İlişkisi** adlı çalışması, Murat Sülün’ün **Kur’ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi** adlı eseri, Hamza Yazıcı’nın **Kur’an’da İman-Ahlak İlişkisi** adlı doktora tezi, Mustafa Acar’ın **Allah’a İmanın Ahlaki Boyutu** isimli çalışması, Walter Sinnott-Armstrong’un **Tanrısız Ahlak** kitabı, Celal Büyük’ün **Tanrısız Ahlak-Eleştirel Bir Bakış** kitabı araştırmanın konusu ile benzer içerikler taşıyan eserlere birkaç örnektir. Din eğitimi alanında ise Muhammed Şevki Aydın’ın **İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar** isimli edisyon çalışmada yer alan “İslam Ahlak Eğitimi” başlıklı inanç temelli ahlak yaklaşımını benimseyen makalesi ve İklima Betül Ertürk’ün 2019 yılında **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Allah’a İman Penceresinden Değerler Eğitimi** adıyla yaptığı yüksek lisans tezi inanç-ahlak ilişkisi veya imanın ahlakî boyutuna ilişkin çalışmalar arasındadır. Bunun yanı sıra Ahmet Koç’un **Eleştirel açıdan Kur’an-ı Kerim’de Müşriklerin Ahlaki Vasıfları** isimli yüksek lisans tezini, “**Cehalet ve Tezahürlerine Karşı Din Eğitiminin Hedefleri**” başlıklı makalesini; Banu Gürer’in **Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci** kitabını, Hamit Er’in “**Kur’an’a Göre Düşünen İnsan Yetiştirme**”, Cemil Osmanoglu’nun “**Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç**” ve İrfan Başkurt’un “**İman, Dayandığı Temel İlkeler ve Eğitim**” başlıklı makalelerini din

eğitimi bağlamında araştırma ile ilişkisi olan diğer çalışmalar arasında değerlendirmek mümkündür. Yukarıda adı geçen çalışmaların yanısıra çalışmamızın din eğitimine gerek inanç/inanç eğitimi, gerek ahlak/ahlak eğitimi, gerekse inanç-ahlak ilişkiselliğine dönük katkı sunacağı düşünülmektedir.

Farklı disiplinler tarafından konu edinilen inanç ve ahlaka ilişkin geniş kapsamlı literatür dikkate alındığında çalışmanın bazı sınırlılıklara ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu bağlamda tezin teori ve kuram çerçevesini oluşturan inanç/iman konusu, Allah'a bağlanma meselesinde vasıta olarak kabul edilebilecek fitrat, taklit, akıl ve keşf gibi unsurlar dikkate alınarak İslâm düşünce geleneğinde bu kavramları merkeze alarak tartışan Ebü'l Hasan Eş'arî, Ebû Mansûr Mâtürîdî, Bakıllânî, Kâdî Abdulcebbar, Hücvîrî, Kuşeyrî, Cüveynî, İmam Gazzâlî, Sadreddin Konevî, Cürcânî gibi isimlerin görüşleri ışığında değerlendirilmiştir. Ahlak konusu ise ahlaka kaynaklık eden unsurlar bağlamında daraltılmış, dinî ve seküler temellendirme şeklinde tasnif edilmiştir. Seküler ahlak teorisi Epikuros, Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Stuart Mill'in düşünceleri ışığında teleolojik ahlak teorisi; Kant ve William David Ross'un görüşlerinden hareketle deontolojik ahlak teorisi; Aristoteles ve McIntyre'dan hareketle erdem ahlakı teorisi çatısı altında ele alınmıştır. İlahî emir ahlakı teorisi ise Hristiyan teolojisinden Thomas Aquinas, İslâm düşüncesinden ise Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile ekollerinin öncü isimleri ile kısıtlı tutulmuştur. Eğitimde Allah inancı ile ahlak ilişkisi ise eğitim, tasavvuf ve amelî felsefe metinlerinden hareketle ele alınmış, inanç temelli ahlak eğitimi ve ahlaka dayalı inanç eğitimi için bir takım metot önerilerinde bulunulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde Kur'an-ı Kerim ve hadisler bağlamında Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişki tartışılmış, insanın ahlakî bir varlık olarak konumu incelenmiştir. Spiritüalist yaklaşımın³⁵ benimsendiği bu bölümde, ahlakî bilginin kaynağı Tanrı olarak kabul edilmekte ahlak ise akıl ve irade sahibi yaratılmakla birlikte Yaratıcı'nın rehberliğine ihtiyaç duyan insanın, hayata geçirmesi gereken değerler bütünü ifade etmektedir.

Tezin uygulama kısmı ise Allah inancına sahip, İstanbul'da yaşayan 25-35

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, **Eğitim Felsefesi**, s. 62-83.

yaş arası genç yetişkinlerle sınırlandırılmıştır. Her ne kadar bu yaş aralığındaki kimselere ulaşmak kolay gibi gözükse de çalışmanın ahlak ve inanç gibi hassas konuları içermesi sebebiyle katılımcı bulma konusunda güçlükler yaşanmıştır. Araştırmada tabakalı örnekleme kullanılarak toplumun her kesimini temsil eden katılımcıya ulaşmak hedeflendiğinden belli kriterlere sahip, görüşmeyi kabul edip ses kaydı alınmasına izin veren katılımcı bulmak oldukça zor olmuştur. Bunun yanı sıra görüşmeci sayısı dikkate alındığında katılımcıların adreslerine ulaşmak, görüşme için zaman ayırmak, ses kayıtlarını çözümlemek ve veri analizi yapmak araştırmacı açısından düşünüldüğünden daha fazla güçlük oluşturmuştur. Ayrıca veri çeşitliliği amaçlanarak tabakalı örnekleme yöntemi seçilmiş olsa bile inanç-ahlak ilişkisinin keyfiyetine ilişkin çeşitlilik, görüşmeci sayısı ve niteliği ile sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda farklı meslek gruplarından, muhtelif öğrenim düzeylerinde ve yaş aralığında kimseler ile görüşülmüş olsa dahi kırk iki kişi ile İstanbul'da yaşayan genç yetişkinlerin inanç ahlak ilişkisi ile alakalı kapsamlı bir veri elde edildiğini söylemek mümkün değildir. Çalışmanın içeriği kuşkusuz katılımcıların araştırmacıya sunduğu zaman ve bilgi ile sınırlıdır. Bu sınırlılıklara rağmen araştırma, inanç-ahlak ilişkisini din eğitimi bağlamında tartışması ve din eğitiminin her iki alana etkisini konu edinmesi sebebiyle kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık etmeyi hedeflemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNANÇ, AHLAK VE EĞİTİM

1.1. Tanrı ve İnsan İlişkisi Bağlamında İnanç/İman

İnsan soru soran, anlam/a ve anlamlandırma gayreti içinde olan bir varlıktır. İlk asırlardan itibaren kendisine, evrene ve yaşama ilişkin sorular yöneltmekle kalmayıp aynı zamanda her şeye kaynaklık eden, evreni var eden ve var ettiklerini idare eden başka yüce bir varlığın bulunup bulunmadığı düşüncesi ile de meşgul olmuştur. Bu sorgulamalarla kendi gerçekliğini kavramaya çalışan ve anlamını sorgulayan insan, diyalektik düşüncenin başında ilk ilke olarak Tanrı'yı ele almıştır. Zaman içinde Tanrı tasavvuru, insan zihninin çeşitli sorgulamalar neticesinde elde ettiği, zorunlu bir açıklama ilkesi biçiminde dile getirdiği, mantıkî ve ahlakî bir gereklilik olarak her zaman ifade etmek zorunda hissettiği bir tasavvur halini almıştır.³⁶ Bu bağlamda Tanrı, çeşitli disiplinlerde kendisine yüklenilen anlam ve sınırlılıklar çerçevesinde ele alınmış, farklı yorumlar ışığında incelenmiştir. Tanrı, bazen insana tesir etmekten uzak, yalnızca teologların metafiziksel muhakeme yoluyla varlığının ve yokluğunun tartışıldığı ya da filozofların felsefî öncüllerin nedenselliği bağlamında ulaştıkları bir kavram olarak görülürken, bazen de psikolojide insan hayatının bütününe atıfta bulunulan, insanın bilişsel düşüncesinden ziyade duygusal tecrübesi olarak yorumlanan bir tasavvur olarak kabul edilmiştir.³⁷

Felsefe, psikoloji ya da teoloji gibi farklı disiplinler her ne kadar Tanrı'yı bir kavram ya da tasavvur adı altında ele alıyor olsa da Tanrı, ne varlığının ve yokluğunun tartışıldığı bilişsel bir sürecin teması olan 'kavram' olarak sınırlı tutulabilir, ne de sadece kişinin duygusal tarafına atıfta bulunan psikanalitik bakış açısının 'tasavvur' kabulüne hapsedilebilir. Bu düşünceden hareketle çalışmada Tanrı, insan ile ilişki içinde olan bir varlık olmasından hareketle söz konusu kabul dışarıda bırakılmadan fakat bunların bütününe kuşatan bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Nitekim din eğitimi de Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin mahiyetini ve

³⁶ Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014, s. 15.

³⁷ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2011, s. 29-31.

niteliğini konu edinen bir disiplindir ve bu perspektife sahiptir. Tanrı-insan ilişkisi insanın Yaratıcı'yı kabûlü ile başlar, sonrasında O'nu hayatının kaynağı ve sonlandırıcısı, ilke ve kural koyucusu, eylemlerinin yargılayıcısı olarak kabul ederek buna göre yaşamını sürdürmesi ile devam eder. Bu süreçte muhakkak ki Allah'a dair bir tasavvur oluşturur ve bu tasavvur onun duygu ve düşüncelerine etki eder. Örneğin İzutsu, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dört ana ilişki bağlamında analiz etmektedir. Ona göre bunların ilki Tanrı ve insan arasındaki yaratan ve yaratılan ilişkisinin dayandığı ontolojik ilişkidir. Bu, Tanrı'nın insana varlığını ve benliğini bahşeden, hayat vererek onun kaderini belirleyen bir Yaratıcı olarak kabul edilmesini içerir. İkincisi iletişimsel ilişki olup, Allah'ın insana vahiy göndermesi ya da işaretler indirmesi, insanın ise O'na dua, salat gibi genel anlamda ibadetlerde bulunmasına dayanan karşılıklı ilişkiyi ifade eder. Üçüncüsü Rab-kul ilişkisidir ki burada Rab, azameti, egemenliği, mutlak gücü, insan ise acziyeti, tevazuyu, tam itaati ve kuldan istenen diğer vasıfların tamamını ifade eder. Dördüncüsü ise etik ilişkidir. Bu ilişkide Allah hem lütuf, mağfiret, ihsan sahibi hem de gazap ve tam mutlak adaletin sağlayıcısıdır. Dolayısıyla insanın nimetlere şükretmesinin yanı sıra Allah'tan ve ilahî azabından korkarak hareket etmesi beklenir. Allah ile insan arasındaki bu ilişkinin, basit ve tek yönlü değil, çoklu, çift yönlü yani karşılıklı bir ilişki olduğu görülür.³⁸ İzutsu'nun kurduğu bu ilişki ağındaki her bir bağlam bir diğeri ile ilintilidir. Aynı zamanda bir ilişki bağlamı ötekinin hem sebebi hem sonucu olarak da kabul edilebilir. Fakat bu sistematik içinde ilk sırada ontolojik ilişkinin var olduğunu ve bunun diğerleri için bir başlangıç oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Başlangıç olan aynı zamanda kendisinden sonra olana eşlik etmektedir. Yaratan ve yaratılan arasındaki ontolojik ilişki ve buna dayanan hiyerarşi, kuşkusuz epitemolojik ve etik ilişkiye de ilke olarak yansıyacak ve diğer ilişki biçimlerinde etkili olacaktır. Buna göre en üstün bilgi Tanrı'ya ait olduğu gibi en yüce ahlakî davranış ve iyinin kaynağı da Tanrı'ya dayanmaktadır.

Allah inancının ya da imanın ise tam olarak bu ontolojik ilişkinin kabulü noktasında gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Allah ile insan arasındaki ontolojik

³⁸ Toshihiko Izutsu, **Kuran'da Tanrı ve İnsan**, Çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2012, s. 125-127.

farkın nasıl algılandığı, söz konusu ilişkinin kabulü veya reddi, bu sürece etki eden faktörleri ve kabul edilmesi halinde Yaraticı'ya ilişkin tasavvurun mahiyeti üzerine konuşmak aynı zamanda inanç ve iman hakkında konuşmak anlamına gelmektedir.

İnanç ve iman kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan hem birbirileri ile ilişkili hem de mahiyetleri itibarıyla birtakım farklılıklara sahip iki kavramdır. Bu farklılaşmanın sebebi ise bir kısmı Türkçe bir kısmı Arapça olan inanç, iman, inanma, inan ve itikat gibi kelimelerin dil, köken ve kültür itibarıyla farklı anlamlar taşımasıdır³⁹. Genel manada inanç, fikri yönü bulunan fakat daha çok dinî konularla ilgili olan iman⁴⁰ aksine din ile ilişkili olsun/olmasın herhangi bir konuda fikrî/teorik bağlılığı ifade eder. İnanç kavramı değişik anlamlarda ve birbirinden çok farklı şeyler (örneğin, kişiler, önermeler, politikalar, kurumlar vb.)

³⁹ Sözlüklerde bu kelimelerin birbiri yerine kullanılması, aralarındaki ayrımı net bir biçimde dile getirmeyi güçleştirmektedir. Fakat burada kelimelerin lügavî tanımlarından hareketle aralarındaki farka işaret edilecektir. İnanç, Türkçe sözlükte “a. Allah’a, bir dine veya üstün bir güce inanma, iman b. bir düşünceye bağlı bulunma c. bir kimseye duyulana güven, inanma duygusu, itimat. d. görüş, kanaat” gibi anlamlara gelmektedir. İncanın kullanımı itibarıyla hem imanı da kapsayacak şekilde dinî bir karşılığının olduğu hem de duygu ifade eden anlamlar yüklenerek din dışı anlamlar içerdiği görülmektedir. İman ise Türkçe sözlükte “a. kuvvetli inanç b. Allah’a inanma, dini inanç” olarak kullanılmakta ve kuvvetli inanç anlamı itibarıyla din dışı unsurlar için de kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Bkz. İlhan Ayverdi, “İman-İnanç”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Lügatı, C. 2, 2006, s. 1395-1396, 1402. Dolayısıyla iman kavramı dini anlamı itibarıyla “Allah’a, peygamberlere, meleklerle... iman” olarak yorumlanabilirken, inanç ise “Allah’a, dine inanma” anlamı dikkate alındığında iman kavramı ile benzer anlamlar taşımaktadır. Bununla birlikte Arapça “e-m-n” kökünden gelen iman⁴⁰ın Arapça sözlüklerde karşılığı ise “korkunun zıddı, güven duygusu içinde tasdik etmek, emin olmak, inanmak, emniyette olmak manasında korkunun, küfrün ve yalanlamanın zıttı, tasdik” olarak geçmektedir. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, Thk. S. Adnan Ravâvî, Beyrut, 1992, s. 91; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, C. XIII, t.y., s. 21; Muhammed Murtazâ Zebîdî, **Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus**, Thk. İbrâhim Terzi, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, C. IX, s. 124. İtikatın ise sözlükte inanç, inanma ve inan olarak kullanıldığı görülmektedir. Arapça sözlüklerde itikad kelimesi birşeyin uçlarını bir araya getirmek demektir ve sert cisimler için kullanılır; mesela ip akdetmek/düğümlemek ya da çimento vb. maddelerle taşları birbirine bağlayarak bina akdetmek buna örnektir. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, “a-k-d” , **el- Müfredat**, s. 341. Bazı sözlüklerde inanç için daha çok “belief” kavramı kullanılırken “faith” kelimesinin ise iman⁴⁰ın karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Serdar Mutçalı, “belief”, “faith” , **İngilizce Türkçe Arapça Sözlük**, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 2001, s. 39, s. 159. Bazı İngilizce sözlüklerde ise iman, inanç ve itikat kavramları birbirilerinin yerine kullanılmaktadır. Bu bağlamda fatih, gerçekliğe olan güven tutumu ve Tanrı'nın varlığına imanda olduğu gibi kesinlikle kanıtlamayan bir şeye güvenilirlik anlamı taşımaktadır. Ed. By. S. Mathews and G. B. Smith, “Faith”, **Dictionary of Religion and Ethics**, London, Waverley Book Company, 1921, s. 161. Belief ise dini inanç, kanıt olmaksızın doğru kabul edilen bir ilke, güven ve kanaat anlamlarında kullanılmaktadır. Manager Ed. Marian Makins, “Belief”, **Collins Concise Dictionary**, Glasgow, Harper Collins Publishers, 1995, s. 115.

⁴⁰ Terence Penelhum, **Problems of Religious Knowledge**, Glasgow, 1971, s. 120.

için kullanılabilir. ⁴¹ (i) Başka evrenlerin var olduğuna inanıyorum, (ii) Allah'a inanıyorum, (iii) Ayşe'ye inanıyorum, (iv) kapitalist rejime inanıyorum (v) yağmur yağacağına inanıyorum şeklindeki ifadeler inanç kavramının kullanıldığı bağlamların sınırlı sayıdaki örneklerinden birkaçıdır. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere inancın sanmak, kabul etmek, güvenmek, doğru diye bakmak, kanmak, kanaati olmak gibi birçok anlama karşılık geldiği görülür.

İnanç, felsefî literatürde daha çok önermesel bağlamda ve zan, kanaat, tahmin gibi ne objektif ne de subjektif kesinlik içeren tasdik ya da doğru saymalar için kullanılmaktadır. ⁴² Bunun yanı sıra objektif açıdan kesinliği olmamasına rağmen subjektif açıdan kesinliğe sahip doğru sayma ya da tasdik anlamında kullanıldığı da görülmektedir. ⁴³ Bu anlamda kullanıldığında inanç, hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunmayan bir şeye bağlanma anlamına gelir. Dolayısıyla bu durumda ancak (subjektif) duygular, birer kanıt olarak kabul edildiğinde inanmadan söz etmek mümkün hale gelmektedir. ⁴⁴ Her iki kullanım anlamıyla inanç, bilgidен düşük değerde bir tasdik türü olarak kabul edilmektedir. ⁴⁵

Buradan hareketle iki tür inanç durumunun ortaya çıktığı görülür. Bunlardan ilki önermelere yönelik inanç yani önermesel inançtır. Buradaki inanç, önermede söz konusu edilen içeriğin “doğruluk” ya da “yanlışığının” onaylanmasını ifade etmektedir. Bu yönüyle inanç bir tutum olarak kullanıldığında *tasdik* anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla önermeye ilişkin bilişsel bir tavır geliştirilir, önermenin doğruluğu ile ilgili bir sorgulama süreci ve karar verme durumu söz konusudur. Bu süreçte kişi, karşı karşıya kaldığı şeyin doğruluğu ya da gerçekliği konusunda bir kanaat ve kabule sahiptir. Bu kanaat ve kabul ise inancı oluşturmaktadır. ⁴⁶ İkinci inanç ise kişilere ya da nesnelere yönelik inanç yani önermesel-olmayan inançtır.

⁴¹ Henry H. Price, **Belief**, New York, Humanities Press, 1969, s. 427-428.

⁴² Keith Lehrer, **Knowledge**, Oxford, 1974, s. 12.

⁴³ Eflâtun, **Gorgias**, Çev. Reyhan Erben, İstanbul, MEB Yayınları, 1997, s. 15-16.

⁴⁴ Mehmet S. Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1991, s. 189.

⁴⁵ Bir yargı, hem subjektif hem objektif olarak yetersizse burada ‘zan’ söz konusudur. Eğer bir yargı subjektif olarak yeterli fakat objektif yeterliliğe sahip değilse ‘inanma’ söz konusudur. Yargı hem subjektif hem de objektif olarak kesinlik arz eden bir gerçekliğe sahipse bu yargı ‘bilgi’nin konusudur. Mehmet S. Aydın, **a.e.**, s. 50; Ferit Uslu, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 40.

⁴⁶ Lehrer, **Knowledge**, s. 12.

Şayet inancın objesi kişiler yada canlı/cansız varlıklar olursa bu durumda inanç, *güven* anlamına gelmektedir. İncin objesi önerme olunca, bu önerme kendisine yönelen kişinin tasdik ya da inkarını gerektirir. Hâlbuki inancın objesi kişi ya da varlıklar olursa, burada söz konusu obje tasdik ya da inkarın konusu olamaz, ancak güvenin, teslimiyetin, bağlanmanın, sevginin ya da saygısızlığın, kopmanın ve nefretin konusu olabilir.⁴⁷ Önermesel olmayan inançta doğruluğunun yanlışlığının tartışılacağı, nesnesi bilgi olan bir durum söz konusu değildir, aksine bilişsel bir durumdan ziyade kişiye ya da nesneye güven vardır. Bu bağlamda ‘inanıyorum’ söylemi önermeler için geliştirildiği gibi insanlara, olaylara ya da canlı cansız varlıklara hatta Tanrı’ya yönelik olabilmektedir.

İnanç diğer varlıklar dışında Tanrı’ya yönelik olduğunda ise imanla ilişkili olarak yorumlanmakta ve dinî muhteva taşıyan anlamı ile irtibatlandırılmaktadır. Her dinin doğru kabul edilen ve inanılması gereken birtakım hüküm, önerme ve ilkeler üzerine kurulu olduğu düşünüldüğünde inanç kavramının dinî bir kimliğe büründüğü ve dinî inanç biçiminde yorumlandığı görülmektedir. İnanç dinî bir anlam yüklendiğinde ise farklı bir kavram ile ifade edilmekte ve İslam Kelâm’ında ‘itikad’ olarak kullanılmaktadır. İtikad (inanç) kavramı, epistemolojik açıdan düşünüldüğünde objektif kesinliği olmayan bir düşünce ya da önermenin subjektif kanıtlarla tasdiki anlamına gelmektedir.⁴⁸ Şayet inanç yeterli gerekçelendirme ve doğrulanma aşamasına gelir ve objektif kesinliğe ulaşırsa bu artık bilgi adını alacaktır.⁴⁹ İnanç aynı zamanda bu yönüyle iman öncesinde ulaşılması gereken bir başlangıç noktasını da ifade etmektedir. Zira insanın öncelikle iman ettiği şeye dair bir inanç taşıması beklenir.⁵⁰ Bu durumda inancın hem bilgiden hem de imandan

⁴⁷ Uslu, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 51-56.

⁴⁸ Ebu’l Muîn en-Nesefi, **Tebsiratü’l-edille fi Usul’d-din**, Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C. I, s. 45. Nesefi’nin, “tasdik, delille beraber olmadığı zaman mücerred itikad olur” ifadesini başkasından naklettiği görülmektedir. Nitekim kendisi imanın iman olması için müdellel olması gerekmediğini düşünmektedir.

⁴⁹ Bilginin öğeleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Mehmet Sait Reçber, **Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 13-33.

⁵⁰ Gazzâlî insanın sahip olacağı kanaat ve inancın, en zayıftan kuvvetliye doğru altı aşamada gerçekleştiğini savunmaktadır. (İnançla başlayan bu aşamalı süreçte en son aşamanın iman olduğunu söylemek mümkündür.) Zayıftan kuvvetliye doğru inanç aşamaları şöyledir: 1. Haber verenin güvenilirliğine bakılmaksızın sadece onun sözlerine inanmayı istediği için onları kabul etmesine dayanan inanç 2. Tatminkar olarak kabul edilen şartlarda ortaya konan ifadelere inanç 3. Güvenilen bir kimsenin ifadesine inanç 4. Hitabet sanatıyla ortaya konulan bir delile dayanan inanç 5. Tam

önce ortaya çıkan ve onlara kaynaklık eden zihnî bir hal olduğunu söylemek mümkündür.⁵¹

İtikadın ikinci bir kullanımı da vardır ki bu, inancın dinî bağlamına işaret etmekte, daha dar ve özel bir anlam ifade etmektedir. Bu yönüyle itikad, bir müslümanın inanması gereken dinî esas ve öğretiler demektir ve çoğul olarak akaid terimiyle karşılık bulmaktadır.⁵² Aynı zamanda inanç belli bir sistemi ifade etmekle birlite bu inanç sistemleri dünyanın kendisiyle görüldüğü kavramsal çatılar olarak kabul edilmektedir.⁵³ İnanç (itikad) ile iman arasında bu bakımdan umum-husus ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira inanç, inanılması gereken öğretileri ifade etmek suretiyle genel bir anlam taşımakta iken iman, bu öğretilerin kişinin bütün hayatına yansımaya işaret etmekte ve özel bir hale atıf yapmaktadır. Ayrıca her imanın bünyesinde bir inanç taşıdığı söylenebilirken, her inancın imana karşılık geldiğini söylemek mümkün değildir.⁵⁴ Başka bir ifadeyle inanç, bir şeyin hikmetine ve hikmetini tecrübe etmeye yönelik olan tutumlar sergilemek suretiyle birtakım özellik ve nitelikler kazanmakta ve iman haline gelebilmektedir.⁵⁵ Bu açıdan inancın,

manasıyla ispat edilemeyen fakat alimler tarafından kabul edilen öncülleri esas alan delile dayanan inanç 6. Her aşamada tam olan, sağlam bir delile dayanan inanç. Bkz. Gazzâlî, **İlcamü'l-avam an İmi'l-kelam**, Çev. D. Sabit Ünal, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987, s. 118-125. İnancın imana doğru evrilen başka bir biçimi de Gordon Allport'a aittir. Allport inancın gelişmesini yani inancın iman haline gelmesini tartışırken üç evre üzerinde durmaktadır: "Birinci evre, duyularına, hayallerine ve işittiklerine ayırım yapmaksızın inanan çocuklarda görülür ve bu evre, deneyimsizlik ve saflık evresidir. Çocuğun ilk inançları duyduklarından oluşur. Yetişkinler arasında varlığını sürdüren bazı inançlar, bu sorgulanmayan çocuksu ve irrasyonel inançla ilgilidir. İnanç gelişiminin ikinci evresi, birinci evrenin yeniden şekillenmesi ile oluşur. İnsanın sahip olduğu çok çeşitli şüpheler, onun yaşamını alt üst eder ve onlar zekice düşünmenin olmazsa olmazlarıdır. Nitekim bir kişi herhangi bir teslimiyette olasılıkları ortadan kaldırmaya kadar yaratıcı düşünce ve gözleme dayanan bağımsız bir inanç oluşturma konusunda özgür değildir. Üçüncü evre, olgun inanç evresidir. Olgun inanç, şüphenin dışında gelişir ve yaratıcı düşünce onda önemli bir konuma sahiptir. Biz değerlerimiz ve duygularımıza koşut olarak önemli inançlarımızı da geliştiririz. Örneğin "ben eğitime, insan haklarına inanıyorum" dediğim zaman, fiziksel varlığı olmayan bu objeler, benim tarafımdan sadece varlık olarak değil arzu edilir ve kişisel duygusal yapımla tamamen ahenkli olarak algılanır. Bu arzu ederek duygusal yapıyla ahenk içinde gelişme, iman için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle, gelişimin üçüncü evresinde, inancın nesnesi (İslam dini bağlamında Allah), bireyin yaratıcı düşünce ve duygularıyla ilişkiye girdiği bir varlık haline gelir." Gordon William Allport, **The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation**, London, 1950, s. 139-140.'tan akt: Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", **AÜİFD**, XLVI, 2005, Sy.1, s. 139.

⁵¹ İsmail Çetin, **İman ve İnkârın Felsefi Temelleri**, Bursa, Emin Yayınları, 2010, s. 43.

⁵² R. M. Frank, "Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religions Belief in Classical Ash'arism", **Journal of American Oriental Society**, Vol 109/1, 1989, s. 41-42.

⁵³ Wilfred Cantwell Smith, **Faith and Belief**, Princeton, Princeton University, 1979, s. 120.

⁵⁴ M. Abdullah Şerkavi, **el-İman**, Kahire, 1989, s. 77.

⁵⁵ Hanefi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, İstanbul, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2014, s. 56.

iman için bir temel oluşturduğu ve daha hususi olan imanın bunun üzerine inşa edildiği görülmektedir.

İmanın, inanç kavramında olduğu gibi farklı anlamlarda kullanıma sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Genel olarak iman, bilişsel ya da kalbi bir tasdik anlamı taşımasının yanı sıra güven, teslimiyet, sevgi, korku vb. duygulara sahiplik yapan, kalbin, aklın ve duyguların birbiriyle irtibatlı olduğu ve bütün bu unsurlardan beslenen eylemlerin tezahürüne imkân sunan bir fenomene karşılık gelir. Arapça “e-m-n” kökünden türetilen iman, korkunun zıddı, güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak, emin olmak, emniyette olmak manasında korkunun, küfrün ve tekzibin zıttı, tasdik manasındadır.⁵⁶ İman, “dil ile ikrar, kalp ile tasdik”⁵⁷, “inanılan şeye gönülden haz duyma(yakîn), inanılan şeyi bilme(marifet) ve inanç doğrultusunda yaşamı düzenleme(İslam)”⁵⁸ şeklinde beş unsuru barındırmaktadır. Bu ibareye göre kişi, telaffuz imkânı bulduğu halde ikrar etmezse mümin sayılmayacağı gibi dil ile ikrar ettiği halde kalp ile tasdik etmediği müddetçe de mümin olarak kabul edilmeyecektir.⁵⁹ Allah’a iman anlamında ‘âmene’ fiiline dayanan iman kavramının, İslam düşüncesinde ıstılahe anlamının ise bir kimsenin Hz. Peygamberin getirdiği vahiyleri, kalben doğrulama, bilme, açıkça veya kapalı olarak dile getirme, baş eğme ve özümsemeyi, gönülden tereddütsüz inanmayı hatta ibadet ve dua gibi harici davranışları da yerine getirmeyi içerdiği ve bu açıdan tamamıyla dinî bir muhtevaya sahip olduğu görülür.⁶⁰ İslam düşüncesi dışında da birçok filozof ve teolog tarafından tartışılan iman kavramı farklı biçimlerde fakat yine dinî bir boyutta ele alınır. Nitekim Yahudî ve Hristiyan geleneğinde iman, dinî bir muhtevaya sahiptir. İbrânîce’de “emunah” kelimesiyle karşılanan imanın Tanrı’ya imanı ve insanlara güvenmeyi ifade ettiği görülür. Benzer biçimde Hristiyan öğretisinde iman “ilâhî vahiy yoluyla gelen ve kilise tarafından doğru olarak takdim edilen öğretileri

⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l- Kur’an*, s. 91; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. XIII, s. 21; Zebîdî, *Tacü’l-Arus*, C. IX, s. 124.

⁵⁷ Beyazizade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin İtikadi Görüşleri*, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, İFAV Yayınları, 2000, s. 19.

⁵⁸ Şinasi Gündüz, “İman”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, Vadi Yayınları, 1998, s. 189.

⁵⁹ Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2000, s. 93.

⁶⁰ İmam-ı Azam Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, Çev. Mustafa Öz, İmamı Azam’ın Beş Eseri, İstanbul, Kalem Yayınevi, 1981, s. 62; Üzeyir Ok, *İnanç Psikolojisi*, Ankara, Birleşik Kitabevi, 2007, s. 71.

(dogma) kabul etmek”⁶¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca imanın tanımı yapılırken daha çok “X’e iman” olarak dile getirilmekte ve iman edilen şeyin ne olduğu bildirilmektedir. Bu durum imanın, iman edilen nesne ile birlikte telaffuzunu zorunlu kılmaktadır ki bu da Tanrı ile ilişkili bir kavram oluşunu açığa çıkarır. Mesela Cibril hadisi olarak bilinen rivayette “iman nedir?” sorusunun karşılığı “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, ahirete ve kadere, hayır ve şerre inanma”⁶² olarak belirtilmektedir. Burada dikkat çeken husus ise hadisin imanın ne olduğunu değil, neye olduğunu açıklar mahiyette olması ve Yaratıcı’yı öne çıkarmasıdır. İnsanın bir ilişki varlığı olduğu düşünüldüğünde iman eden ve iman ettiği varlığa yönelen insan ile Allah arasındaki her bir ilişki biçimi imanın farklı vechelerini açığa çıkarır. Bu yönüyle iman, bilişsel unsurlarla kurulan soyut ve durağan Tanrı-insan ilişkisini, daha dinamik ve aktif bir forma dönüştürerek bu haliyle yaşanmasını mümkün kılar. İmana yönelik bütün bu kavrayışlar ve birbirinden farklı tanımlar, dinî anlama sahip imanın akıl ve irade sahibi, birçok duygunun taşıyıcısı olan ve eyleyen insanda birbirini besleyen çok boyutlu ve karmaşık bir yapı olarak tezahür ettiğini göstermekte ve imanı, insan için anlamlandırmayı güçleştirmektedir.

İmanın, inançtan daha kompleks olan çok boyutlu yapısı, kuşkusuz hem bilişsel hem de duygusal yönünün varlığından söz etmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Zira iman, hem doğrulamaya ilişkin bilişsel öğelerin yer aldığı hem de korku, güven, tanıma, tecrübe etme, sevmeye ve teslim olma gibi duygusal yönü barındıran girift bir yapıdır. İmanın bu yapısı filozof ve teologları iki farklı iman anlayışına sevk etmiştir. Buna göre iman, doğrulanabilirlik anlamında tasdike işaret eden önermesel imanın yanı sıra duygusal ilişkiyi gerektiren ve daha çok ‘güven’ unsuruna dayanan önermesel olmayan iman olarak tasnif edilmiştir. Bununla birlikte her iki modelde de bilgi, duygu, irade ve davranış boyutlarının yer aldığı muhakkaktır. Fakat bu modellemelerin arasındaki temel fark, ilkinde diğer boyutlar için ilke olarak bilişsel yön kabul edilirken, ikincisinde duygusal yönün ilke olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

⁶¹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, İstanbul, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXII, 2000, s. 212.

⁶² Buhârî, İman, 37.

İmanın bilişsel yönü, önermesel inanç ile benzerlik göstermekte ve bununla imanın içeriği ile ilgili birtakım önermesel iddiaların doğrulanması (tasdik) gündeme gelmektedir.⁶³ İmanın bilişsel yönü ile kişinin Tanrı ve Tanrı ile ilişkili olan aşkın alana ait önermelerin gerçekliğini kabul etmesi ve bu önermelerin doğruluğunu onaylaması kast edilir. Bu, Tanrı ile insan arasında şekilci ve gayri kişisel ‘Ben-O ilişkisi’ne dayanan bir tutum geliştirilmesine sebep olur.⁶⁴ Böyle bir tasavvur ise delile ihtiyaç duyan bir bilgi alanını ortaya çıkarmaktadır. Bununla imanın bilişsel yönüne karşılık gelen (gerçek ve doğru önermelerden oluşan) vahiy hakkında bilgi sahibi olma⁶⁵ durumunun anlaşılması gerekir. İnsanın aşkın alana ait bilginin (vahyin) doğruluğunu nasıl elde ettiği sorusu ise bilişsel alanın tartışma konusu olarak tam da bu noktada gündeme gelmektedir. İmanın önermesel bir tasdik (bilgi) olduğunu kabul edenler, bilginin doğruluğu konusunda iki yaklaşımı benimsemektedir. Bunlardan ilki, imanın içerdiği asli unsurun doğruluğunun, kendinden apaçık olduğu ve herhangi bir temellendirmeye ihtiyaç duymadığı düşüncesine dayanmaktadır.⁶⁶ Bunu kabul edenler, imanın bedihi oluşuna dikkat çekmekte ve ‘Allah vardır’ önermesinin ‘Bütün parçalardan oluşur’ önermesi gibi kendinden apaçık olduğuna vurgu yapmaktadır.

İkinci görüş ise insanın aşkın alana ait bilginin (vahyin) doğruluğunu kanıtlara dayandırması ve bu bilginin istidlâlî oluşudur.⁶⁷ Bu anlayış, imanın akli temellendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü bilinmeyen bir şeye iman edilemeyeceği gibi imanın hakikati, bilgidен dolayı tasdik oluşuna dayanmaktadır.⁶⁸ İslam düşüncesinde imanın bilişsel yönü Kur’an-ı Kerim’de zikredilmekte ve

⁶³ Terence Penelhum, **Reason and Religious Faith**, New York, Westview Press, 1995, s. 67-68.

⁶⁴ Ferit Uslu, “İbn Teymiyye’nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirileri”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. IV, Sy. 3, 2004, s. 18-19.

⁶⁵ Hülya Alper, **İmanın Psikolojik Yapısı**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, 4. Bs, s. 78.

⁶⁶ Uslu, **Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 82.

⁶⁷ İstidlâl, “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” diye tarif edilebilir. Bunun yanı sıra taakkul, tedebbür, tezekkür, tefekkür, nazar ve i’tibar gibi istidlâl ile aynı veya yakın manadaki kelimeler Kur’an-ı Kerim’de sık sık kullanılmış, kişinin İslâm’ın getirdiği mesajlar konusunda düşünüp isabetli sonuçlara varılması istenmiştir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXIII, 2001, s. 325.

⁶⁸ Hanefi Özcan, **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998, s. 141-142; Uslu, **Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 83.

‘bilme’⁶⁹ kelimesi kullanılmaktadır. İmanın, birtakım hükümlerin doğruluklarının tasdiki olarak görülmesi, imanın bilişsel yönünü öne çıkarmayı gerektirir ki ehl-i sünnet kelmacılarının böyle yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda Eş’arî ve Mâtürîdîler, ‘iman kesin kanıtlara dayanması sebebiyle kesin doğrulara sahiptir ve böyle olması sebebiyle de bilgidir’ demektedir, böylelikle imanı objektif açıdan sallantılı, doğruluğundan şüphe edilir, subjektif bir inanç konumundan uzaklaştırmaktadırlar.⁷⁰ Çünkü genel manada İslam düşüncesinde iman, zan ve istidlâlî bilgidir. ⁷¹ Bu anlayış sahih iman ancak insaf sahibi her insanın kabul edebileceği ya da konuya önyargıdan uzak ciddiyetle eğilen herkesin kabul edebileceği türden kanıtlara dayanması halinde ortaya çıkacağını savunmaktadır. Aksi halde kişi, delilden uzak iradî bir sıçrayışla iman ederse bu keyfî bir davranış olur ve küfrün temel niteliğini oluşturur. ⁷² Nitekim kanıtlara rağmen kişi, iradî bir inanç gösteriyorsa bu ancak ‘yanlış bir inanç’ olabilir. Şayet delile rağmen başkaca inancın benimsenmesi dinî konularda gerçekleşiyor ise bunun adı küfür olmaktadır.⁷³ İslam düşüncesinde Allah insan ilişkisinde, teklif varlığı olarak insanın sorumlu görülmesinin ilk dayanağı akıl sahibi oluşudur. Buna göre iman etmek, makul her insanın gerçekleştirebileceği bir eylem olmalıdır ki Allah’ın adaleti burada gerçekleşsin. Aksi halde insanın aklıyla bulamayacağı bir Tanrı, bununla yükümlü olan insanı bir bilinmezlikle karşı karşıya bırakır ki bu da Allah’ın iyiliğine ve adaletine aykırıdır. Öyle görünüyor ki kelmacıların katı bir tutumla aklı delillerle imanı gerekçelendirerek objektif kesinlik ve doğruluk sağlamalarının altında bu teolojik neden yer almaktadır. ⁷⁴

⁶⁹ “Onlar bilmiyorlar mı ki, Allah onların gizli tuttuklarını da bilir, açığa vurduklarını da.” Kur’an-ı Kerim 2/77; “Bir de kendilerine ilim verilmiş olanlar onun, Rabbinden gelen hak olduğunu bilsinler, böylece ona iman etsinler ve sonuçta da kalpleri ona saygı duysun diye Allah böyle yapar. Hiç şüphe yok ki Allah, iman edenleri doğru yola iletir.” Kur’an-ı Kerim 22/54.

⁷⁰ Uslu, **Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 362-363.

⁷¹ Wilfred Cantwell Smith, **Faith as Tasdiq, Islamic Philosophical Theology**, New York, 1979, s. 109.

⁷² Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhid**, Trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 10. Bs., 2017, s. 62-65, 634; Uslu, **Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 364-365.

⁷³ “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.” Kur’an-ı Kerim 2/146; “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!” Kur’an-ı Kerim 27/14.

⁷⁴ Uslu, **Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 366-369.

İmanın (aklî) delillerle doğruluğunun tasdik edilmesine gerek olmadığını ve bu doğrulamanın kişisel güvene dayanarak kabul veya reddetmeye dayandığını⁷⁵ savunan ikinci iman modeli ise önermesel olmayan imandır. Bu sebeple iman eden birinin “Tanrı’nın varlığını hissediyorum” veya “Biliyorum Tanrı benimledir” gibi ifadeleri bir duygu ifadesi olması sebebiyle itiraz kabul etmeyen bir noktada durmakta⁷⁶ ve ‘ben-sen ilişkisi’ denebilecek doğrudan ve kişisel bir ilişkiye dayanmaktadır.⁷⁷ Bu önerme modelinde, iman edilen şeylerin doğruluğunun güçlendirilmesi ve bu doğruluğa bağlılığın pekiştirilmesi ile ilgili her şey, imanın önermesel olmayan yönü yani duygusal tarafı ile ilintilidir. İmanın duygusal yönünü ise sevmek, aşık olmak, korkmak, güvenmek, kendini adanmak, teslim olmak ya da tanımak, görmek ve tecrübe etmek gibi varoluşsal tutum ya da fiiller oluşturur. Bunlar imana konu olan Tanrı için düşünüldüğünde onunla kurulabilecek varoluşsal ilişkiyi ifade eden duygusal durumu tarif eder.⁷⁸ İmanın “kalp ile tasdik”⁷⁹ olduğuna yer veren anlayış, insanın Allah’ı ve ondan gelen her şeyi onaylamasını gönüllü bir kabul etmeye dayandırır. Kabulün bir gönül işi olması da insanın zihnî/bilişsel bir gerçeklik dışında Allah ile farklı bir boyutta kurduğu bağa ve imanın duygusal unsurlarına vurgu yapar. Benzer biçimde imanın tanımında yer alan ‘güven’ kavramı duygusal temele dayanan bir iman anlayışını güçlendirmektedir. Nitekim mümin kimse öyle esaslar kabul etmiştir ki bunlar onun ruhunu ve kafasını, sulh ve sukûna ulaştırır, korkularını yok ederek emniyet hissi verir.⁸⁰

Doğudakine benzer bu iman modeli, M. Luther’in (ö. 1546) öncülüğünde kuramsallaştırılmış Kierkegaard, John Hick gibi çağdaş pekçok isim tarafından

⁷⁵ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1979, s. 101.

⁷⁶ Fraser Watts, Mark Williams, **The Psychology of Religious Knowing**, London, Cambridge University Press, 2004, s. 47.

⁷⁷ Uslu, “İbn Teymiyye’nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirileri”, s. 18-19.

⁷⁸ Uslu, **Felsefi Açısından İmanı Temellendirme**, s. 80.

⁷⁹ İman tasdiktir ve tasdikini yeri kalptir. Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, C. IX, 2008, s. 423; Tasdik lafzı kullanıldığında ilk olarak kalbî tasdik anlaşılmaktadır. Fakat imanı salt tasdik olarak kabul edenler dahi tasdikini lisanî tasdiki de içermesi sebebiyle yalnızca kalbî tasdik manasına çekilmeyeceğini düşünmektedir. Fakat Razi zihnî bir hükmün ayrı lafızlarla ifade edildiğinden hareketle imanı kalbî tasdikten ibaret görmektedir. Bkz. Murat Sülün, **Kuran-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015, s. 87. “Bedevîler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (Öyle ise, “iman ettik” demeyin.) “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir. Eğer Allah’a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” Kur’an-ı Kerim 49/14.

⁸⁰ Muhammed Ali Mevlana, **İslam Dini**, Trc. Naciye Hamdi Akseki, İstanbul, C. II, 1946, s. 4.

savunulmuştur. Bu iman anlayışını benimseyenler, herhangi bir aklî delillendirmenin Tanrı'nın varlığını ispat etmede yetersiz olduğunu, imanın akılla temellendirilmeye ihtiyaç duymadığını, iki suje arasındaki karşılıklı ilişkiye dayandığını ve iman için sadece Aşkın Varlıkla kurulacak güçlü duygusal bağın tecrübe edilmesinin yeterli olacağını savunmaktadırlar.⁸¹ Kierkegaard için Tanrı, bir kıyasın sonucu olan bir düşünme olmadığı gibi iman da zihin tarafından tasdik edilen bir önermeler topluluğu değildir. Tanrı, inanan kişinin kendisini sürekli huzurunda hissettiği, güvenip, teslim olduğu bir Zat, bir 'Sen' ve Mutlak bir sujedir. Bu sebeple O'na ancak içtenliğin sonsuz tutkusuyla ulaşılabilir.⁸²

İslam düşüncesinde ise akılla delillendirmeye ihtiyaç duyulmayan iman modeline İshrakî geleneğinde rastlanmaktadır. Buna göre aşkın olan alanın bilgisine mantıkî istidlâl ile ulaşılmaz, önce daima müşahede vardır ve ardından mantıkî deliller gelmektedir. Dolayısıyla iman etmede bilgi, rasyonel düzlemde gerçekleşmez, ruhaniyat müşahede edilir ve 'teori' bu gözlemler üzerine inşa edilir.⁸³ Nitekim imana konu olan Allah, melekler, kader ve kaza gibi konularda elde edilen bilgi, bilimsel bilginin yani deneyin dışında aşkın alana ait bilgi sunmaktadır. İnsanın aşkın alana yönelik bilgisi ise subjektif, daha derunî ve keşfe açık bir zeminde gerçekleşmektedir.⁸⁴ (Bilginin) aşkın alana ilişkin olması sebebiyle kesinliğini sağlayan şeyin, hüccet ve burhan olmadığı, aksine keşif ve gözlem olduğu görülmektedir. Ayrıca bilgi, delil ile biliniyor olmadığı gibi delil olmadığında hakkında şüphe duyulan bir şey değildir.⁸⁵ Bu bağlamda İslam düşüncesindeki mevcut görüş, varoluşsal bir tercih olarak iman etme ve bunun neticesi olarak Aşkın Varlığı tecrübe, Yaratıcı ile münasebetini deliller dışında müşahhas duygular aracılığıyla kurma, O'na bağlanma ve yüzünü O'na çevirmeye dayalı bir söylem geliştirmektedir.

⁸¹ John Hick, "Rational Theistic Belief without Proofs", **A John Hick Reader**, Ed. Paul Badham, London, The Macmillan Press, 1990, s. 49; Soren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, Çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul, 1990, s. 68-69; Hick, **Faith and Knowledge**, s. 95.

⁸² Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 68-69.

⁸³ İlhan Kutluer, **İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 111.

⁸⁴ Ali Köse, "İman", İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, 2000, s. 214.

⁸⁵ Kutluer, **İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 121.

Söz konusu bütün söylemler değerlendirildiğinde düşünce tarihinde inanç ve imana ilişkin çeşitli tasniflendirmeler yapıldığı, bilişsel ve duygusal durumun önceliğine göre imanın ve inancın önermesel ve önermesel olmayan modelinden bahsedildiği görülmektedir. Fakat her ne kadar inanç ve iman birbirinden farklı yorumlansa da her ikisi de özü itibarıyla Allah ile insan arasındaki ontolojik ilişkinin gerekçelendirilme biçimine, akla ve duygulara yüklenen rollere, irade ve eylem ilişkisine dönük manalar içermektedir. Dolayısıyla dinî inançla, imanı birbirinden çok keskin çizgilerle ayırmak çok güç görünmektedir. Bu durum dikkate alınarak çalışmada, dini anlamı itibarıyla imanın kendisi üzerine bina edildiği temel ve imandan daha genel bir durum olarak kabul edilmesinden hareketle inanç kavramı kullanılmıştır. Burada ‘Allah’a inanıyorum’ ifadesinin bilişsel bir kabul ve tasdik olmasının yanı sıra ‘Allah’a iman ediyorum’ cümlesindeki gibi duygusal, bilişsel ve davranışsal çok boyutlu bir anlam içerebilme imkânı taşıdığı önkabulü vardır. Her ne kadar inancın imana dönük anlamları barındırma potansiyeli olsa da herkes için bunun mümkün olmadığı düşünüldükçe, çalışmanın gerek teorik ve gerekse pratik bölümlerinde bütünsel ve kuşatıcı bir kavramsal dil kullanma amacı güdülmüş ve inanç kavramı tercih edilmiştir.⁸⁶ Nitekim Kuran’da inanan insan ile iman eden kast edilmektedir. Çünkü dinî bir kategori olarak Kuran’da, inanmak değil iman etmek vardır. Seküler ve gündelik kullanımda inanma, güven ve kesinlik yoksunluğunu ifade eder ve antroposentriktir. Hâlbuki Kuran’da iman, insanın en kesin niteliğidir ve inanma kavramı teosentrik⁸⁷ bir kavramdır.⁸⁸ Bu perspektifle inanç ve iman kavramları teorik açıdan detaylı biçimde incelenerek saha araştırması için zemin hazırlanmıştır. Allah’a inanmak, bir dine mensup olup, süregelen belli bir sisteme dâhil olmak anlamına gelirken iman için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu sebeple ‘inanıyorum’ ifadesi ‘iman ediyorum’a göre daha ölçülebilir ve anlaşılabilir

⁸⁶ İnanç, doğrulanmış bilgi olarak kabul edilen iman anlayışında yani tasdike dayalı önermesel imanda imanın alt deresi olarak kabul edilmektedir. Subjektif duyguları esas alan ve güven ilişkisine dayanan önermesel olmayan iman modelinde ise inanç (dini inanç) subjektif kesinlik taşıması sebebiyle iman ile aynı aşamada yer almaktadır. Saha araştırmasında her iki grubu temsil eden katılımcılar mevcuttur ve inanç, gerek imandan önceki aşamayı içermesi gerekse imanın kişisel kesinliğe dayanan duygu boyutunu bünyesinde barındırması sebebiyle daha kuşatıcı bir kavram olarak görülmüş ve bu sebeplerle çalışmada inanç kavramı kullanılmıştır.

⁸⁷ Tanrı merkezli.

⁸⁸ Wilfred Cantwell Smith, **On understanding Islam**, The Hague, Mouton Publishers, 1981, 119, 132-133.

bir şeydir. Buradan hareketle çalışmanın pratik kısmında insanların ‘Allah’a inanıyorum’ söylemlerinin Allah’a imanın muhtevasındaki çok boyutlu yapıyı ne derece taşıdıkları sorgulanmakta, imandaki bilgi, duygu ve davranış bütünlüğünün kurulup kurulamadığı tartışılmaktadır.

1.1.1. Allah’a Bağlanma Biçimleri

İman, inanan (süje) ile inanılan (obje) arasındaki bir ilişki, bir bağ olarak görülmektedir. Bu durumda imanın mahiyetini ve özünü bu ilişki ve bu bağ oluşturmaktadır. İman etme eylemi tek başına var olabilen bir şey değildir. Birisi inanan; diğeri de inanılan olmak üzere iki şeye muhtaçtır. Bir başka deyişle, inanan ile inanılan şeyler, imanın varlık şartlarıdır. Dolayısıyla Allah-insan arasındaki ilişkinin meydana gelmesindeki etkili unsurlardan olan inanan, inanılan şeyler ve inancı sağlayan vasıtaları dikkate almak gerekecektir. Zira bu vasıtaların türü ve gücü ilişkiye yansımakta ve imanı olumlu ya da olumsuz anlamda etkilemektedir.⁸⁹ Bu bağlamda Allah inancı, insanın fitratının bir gereği olarak zaruri ve fitri biçimde ortaya çıkabildiği gibi aklî temellendirmeye dayalı ve bilişsel metodların kullanılmasıyla ya da duygusal bir bağlanma yoluyla da oluşabilir. Bununla birlikte fitratta bil kuvve halinde yer alan Yaratıcı’yı kabule meyyal yapı ya da akılla Tanrı’nın varlığını gerekçelendirme gerekli koşulların sağlanmaması sebebiyle gerçekleşemeyebilir. Bu durumda insanın Allah’a inanması ve bağlanması aile, sosyal çevre, dinî kurumlar ve araçlar vasıtasıyla yapay (sorgulamadan ve hissetmeden) bir şekilde gerçekleşir ki bu da inancın taklit edilmesi anlamı taşımaktadır. Bunun yanı sıra peygamberlerin veya sahih inanca sahip kimseleri taklit etmek yoluyla da Allah’a bağlanılabilmekte ve taklit olumlu bir anlam yüklenebilmektedir. Dolayısıyla Allah ile insan arasındaki ilişkiyi kuran çeşitli metodların varlığından ve bağlanma biçimlerinin bunlara bağlı olarak farklılaştığından söz etmek mümkün hale gelmektedir. Fakat önemli olan husus marifetullah için bunların birer vasıta olduğu ve her insan için bu vasıtanın

⁸⁹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 13.

farklılaşabileceği gerçeğidir. Zira Allah alemleri farklı farklı yarattığı gibi kendisini bilmeye ulaştıran yolları da çoğaltmıştır.⁹⁰

1.1.1.1. Allah İnancı Merkezli Yaratılış: Fıtrat

İslâm düşüncesinde çeşitli disiplinler kendi konuları kapsamında insanın özü, yaratılış hali ile ilgilenmişlerdir. Kelâm ilmi insanı Allah-kul ilişkisi açısından ele almış, fıkıh ilmi insanı Yaratanına, kendine ve çevresine karşı birtakım yükümlülükler taşıyan, buna uygun hak ve yetkilerle donatılmış sorumlu bir varlık olarak ele almıştır. Tasavvuf ise, insan-ı kâmil idealini merkez alarak onu hem ilahî tecellinin mazharı, hem evrensel insan idesi, hem de âlemin var edilişindeki gaye olarak işlemiştir. Filozoflar ise, ‘nefs’⁹¹ (ruh) kavramından hareketle insanın metafizik boyutunu, biyopsişik yapısını, bir akıl ve irade varlığı olarak mahiyetini incelemiş, en yukarıda peygamber olmak üzere insanı yaratılmışlar hiyerarşisinin en üstüne yerleştirmişlerdir.⁹² Bu ilmi disiplinler içinde kendi içlerindeki fikir akımları ve görüş farklılıklarına göre fıtrat üzerine farklı tasnifler ve yorumlamalar yapılmıştır.

İslâm düşünürlerinin yaptıkları değerlendirmeler fıtratın bu dört grup altında tanımlanabileceği görülmektedir. Bunlar; “İslâm dini”, “iman ve küfür üzere yaratılış”, “doğuştan tevhit üzere yaratılış” ve “doğuştan dine yetenekli olarak yaratılış”tır.

İnsanın yaratılışını anlama ve anlamlandırma çabası taşıyan fıtrat kavramı, genel kabul olarak ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahşettiği Yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği gibi olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade etmektedir.⁹³ İbn Manzur fıtrat kelimesini (ö.711/1311) Allah’ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hâl, bir kabiliyet üzere yaratması şeklinde

⁹⁰ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. VIII, s. 109.

⁹¹ Nefs kavramı Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde muhtelif manalarda kullanılmaktadır. Bu bağlamda nefis, Allah’ın zatı, insanın ruhu, kalp, insan bedeni, bedenle birlikte bulunan ruh, insanın bedeninde bulunan şer ve fesata teşvik eden bir kuvvet, zat ve cins manalarında kullanılmaktadır. Bkz. Mehmet Ali Ayni, “Nefs Kelimesinin Manaları”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, C. IV. Sy. 14, 1930, ss. 46-52.

⁹² İlhan Kutluer, “İnsan”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, 2000, s. 323.

⁹³ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIII, 1996, s. 47-48.

açıklamıştır.⁹⁴ Bu anlayışa göre insanda yaratılıştan sahip olduğu, tabiatında içkin ve değiştirilemez bir inanma yeteneği bulunmaktadır. Genellikle hilkat (yaratılış) olarak değerlendirilen fitrat, bir şeyi yoktan var etme,⁹⁵ eşi benzeri olmayan bir yaratma olarak ifade edilmekte, bu yaratma ile insanı yoktan var eden Allah'ın, onun içine kendini ve imanı tanıma melekesi yerleştirdiği kast edilmektedir. Fıtratı *tevhit üzere yaratılış* şeklinde açıklayan bu görüş, mîsâk âyetini esas almakta, fitratın Yaratan'ın kullarından aldığı mîsâka delâlet ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Kuran'da bu misakı anlatan “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” (Kuran 7/172) ayetleri insanın Allah hakkında hâsıl olan marifetten dolayı O'nun rububiyetini ve vahdaniyetini tasdik ettiğini göstermektedir. Allah insanların yaratılışını bu marifet ve ikrar (iman) üzere belirlemiş ve gerçekleştirmiştir.⁹⁶ Bütün insanların tevhit şuuruyla dünyaya geldiğini savunan bu düşünceye göre elest bezmindeki ikrar ve şehadet, insanın imanı kabule meyyal yapısını açığa çıkaran en büyük delildir. İslam düşünürlerinden Ebû Hanîfe (ö. 767), İbn Hazm (ö. 1064), Fahreddîn Râzî (ö. 1210) ve İbn Arabî gibi âlimlerin de fıtratı bu şekilde yorumladığı görülmektedir.⁹⁷

Fıtratın, insanın inançla ilgili varlık yapısına işaret edenlerden biri de “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Kuran 30/30) ayetleridir. Burada geçen ‘fıtratullah’ ifadesi, insanın doğuştan sahip olduğu özelliklerden biri olan ve dinî nitelik taşıyan yapısına vurgu yapmaktadır. İnsanın dinî karakterini fıtrat kavramı ile açıklayan ayet, birçok nitelik taşıyan insanın genel tabiatı içinde sadece

⁹⁴ İbn Manzûr, **Lisanü'l-Arab**, “f-t-r”, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., c. V, s. 55.

⁹⁵ “Gerçek şu ki, ben yüzümü, yeri ve gökleri yaratana (fâtır edene) çevirdim.” (Kur'an-ı Kerim 6/79); “Hayır, dedi; sizin Rabbiniz yerin ve göklerin Rabbi olup, onları yaratandır (fâtır edendir).” (Kur'an-ı Kerim 21/56)

⁹⁶ Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, **Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sy. 1, 1996, s. 280.

⁹⁷ Mustafa Akçay, **Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu: Fetret Ehli Örneği**, İstanbul, Işık Yayınları, 2002, s. 75.

Allah'ın varlığını kabul edebilecek potansiyele sahip oluşuna işaret etmektedir. Bu durum, insanın Allah tarafından ve Allah'ın dilediği gibi yaratıldığının, Allah ile insan arasındaki ontolojik farkın açığa çıkarıldığının, evrendeki her mevcudatın tevhid esasını onaylaması gibi insanın da söz konusu ontolojik farka dayanan hiyerarşi gereği tevhidi onaylayan tabiatının yani fitratının bir göstergesidir.

Elmalılı Hamdi Yazır 'yaratılış hikmetine yönelik meyil' olarak kabul ettiği fitratın, Fatır'a (Yaratan) tabi olduğunu, dolayısıyla her insanın fitratında derin bir Hak duygusu ve marifetullah olduğunu söylemektedir. Buna dayanarak fitratın hep Hakka ve hayra müteveccih bir yol takip ettiğini, insan ruhunun ve zekasının fitratının hakkı tanımayı ve O'na kul olmayı gerektirdiğini vurgulamaktadır.⁹⁸ Mâtürîdî ise fitratı, 'Allah'ın insanların yaratılışına, varlığına ilişkin olarak koyduğu bilgi' olarak görmektedir. Mâtürîdî'ye göre, Allah her çocuğa Rabbinin birliği ve rububiyetini bilecek bir bilgi yerleştirmiştir ve Allah'ın bu yaratmasında bir değişiklik olması imkânsızdır. Ayrıca insan aklını tam olarak kullanmayı başardığında fitrat açığa çıkacak ve Allah'ın varlığını ve birliğini idrak edecektir.⁹⁹ Seyyid Kutub da fitrat ile 'evrenin tabiatına yerleştirilen birlik ilkesi' arasında bağlantı kurarak insanın tevhide meyyal yapısını öne çıkarmaktadır. Buna göre fitrat, Allah'ı birleme hususunda misak ayetlerinde de görüldüğü üzere Allah'a söz vermiştir. Bu söz, dünyaya gelen her insanın fitratında bunun gömülü olduğunu, fitratı bozacak bir şeyle karşılaşmadığı sürece tevhid şuuru taşıyacağını ve potansiyelinin inkişaf edeceğini savunmaktadır. Ayrıca insanın tevhid ilkesini anlayabilmek için herhangi bir duygusal ya da rasyonel bir temellendirmeye de ihtiyacı yoktur. Zira insan fitratı, tabiatı bozulmadığı sürece bu birliği algılayıp ona uygun eyleyebilmektedir.¹⁰⁰ Son dönem düşünürlerinden Yasian Mohamed'e göre ise fitrat, insanın evrensel ve sabit olan metafizik yapısına karşılık gelir ki bu hiçbir durumda bozulamaz ve değiştirilemez. Hiçbir kötü fiilin, Allah'ın insana üflediği ruhu kirletmesi söz konusu değildir. İnsanın küfür ve isyanı ise sadece kendi tabiatını inkâr anlamına gelir. İnsanın 'doğuştan iyiliği' anlamında fitrat, iyi ve doğru olana

⁹⁸ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, İstanbul, Eser Neşriyat, C. VI, s. 3822-3823.

⁹⁹ Mâtürîdî, **Tevilatü'l Kuran**, Çev. Fadıl Aygün, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. XI, 2018, s. 218-219.

¹⁰⁰ Seyyid Kutub, **Fi Zilali'l-Kur'an**, Çev. M. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa, İstanbul, Beyan Yayınları, C. XVI, t.y., s. 232.

yönelik sadece pasif bir kabulleniş değil, Allah'ı bilme, O'na bağlanma ve doğru olanı yapma konusunda aktif bir eğilim ve tabii bir iç yatkınlık olarak kabul edilmektedir.¹⁰¹

Fıtratın, tevhid şuuru üzere yaratılış, bir ve tek olanı kabule meyilli bir yapı olarak kabulünün en güzel örneği ise felsefi roman türünde İslam düşünürlerinden İbn Tufeyl (ö. 1185) tarafından yazılmış olan **Hay b. Yakzan** isimli eserdir. Bu eser, yalnız büyüyen bir insanın fıtratından hareketle Yaratıcı'yı nasıl bulabileceğini konu edinmektedir. Eserde tabiatın bağrında herhangi bir eğitim görmeden, yardım alabileceği sosyokültürel muhitte uzakta olan bir insanın, sadece fitrî yahut tabii aklın tecrübi ve nazarî yönelişleri sayesinde Allah'ın varlığına ulaşabilmesi işlenmektedir. Bozulmamış fitrî aklın yönelişleriyle ulaşılan hakikatin, vahyedilmiş gerçek hakikatle münasebetine değinen İbn Tufeyl, selim bir aklın doğruları ile sahih bir dinin doğruları arasında hiçbir zıtlık bulunmadığını göstermektedir.¹⁰² Dolayısıyla insan tecrübe, keşf, ilham ve tefekkür gibi çeşitli bilme türleriyle fıtratının inkişaf etmesine imkân sunabilmekte ve tevhide meyyal yapısını kendi başına açığa çıkarabilmektedir. Öyle görünüyor ki böyle bir imkânın varlığı, insanın misak ayetlerindeki şahadet ve fıtratın Allah'ın birliğini onaylaması, tevhide ilişkin herhangi bir delile ihtiyaç duyulmasını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim insanın fıtratındaki bu meyil, kendisini doğru yoldan saptıracak unsurları bertaraf ettiği gibi elinde hiçbir delil olmadığı halde fıtratı gereği Yaratıcı'yı bulmasına imkân sunmakta ve mazeretleri yok etmektedir.¹⁰³ İbn Teymiyye'ye göre insan fıtratındaki çizgi, Allah'ın dini yani Allah'ın tanınması ve ikrar edilmesi yönündedir. Bu sebeple çocuğun bu yönde gelişmesi için yeni şartların hazırlanmasına bile ihtiyaç bulunmadığını söylemektedir. Zira tevhidin ortaya çıkması ve fitrî kabiliyetinin

¹⁰¹ Yasien Mohamed, **Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature**, London: Ta-Ha Publishers, 1996, s. 17, 21-24, akt. Şeyma Arslan, "Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği' Sorusu", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üni. SBE, 2006, s. 31.

¹⁰² İlhan Kutluer, Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakzân", İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XVI, 1997, s. 552-553.

¹⁰³ "Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? Hâlbuki O, sizin günahlarınızdan bir kısmını bağışlamak ve sizi muayyen bir vakte kadar yaşatmak için sizi (hak dine) çağırıyor. Onlar dediler ki: Siz de bizim gibi bir insandan başka bir şey değilsiniz. Siz bizi atalarımızın tapmış olduğu şeylerden döndürmek istiyorsunuz. Öyleyse bize, apaçık bir delil getirin!" Kur'an-ı Kerim 14/10.

önünün açılması için çocuğun fıtratında bulunan doğru çizgide yetişmesine engel teşkil edebilecek olumsuz etkenlerin giderilmesi yeterli olacaktır.¹⁰⁴

Netice itibarıyla İslam düşüncesinde Allah'ı bilmek, insanda zarûrî ve fitrî bir durum olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın varlığını kanıtlamak için harici deliller arayıp, akıl yürütmeye gerek yoktur. Allah düşüncesi, insanlığa sonradan aşılınmış bir şey olmayıp insanın kendisiyle birlikte doğan, insan ruhunun fitrî bir özelliğidir. O, bütün insanları, kendisinin aşkın ve yüce olan varlığını ve birliğini tanıma yeteneğine sahip biçimde yaratmıştır. Bu, tüm insanlarda ortak olan bir doğal kabiliyet ve fıtrattır. Kısacası her insan doğarken Allah duygusu ile doğar ve sonra da Allah'ın varlığını içinde hisseder. Başkalarının tesiri altında kalmayan, selim akıl taşıyan bir insan bizzat kendine ve etrafına dikkatle bakacak olursa, o yüce varlığın mevcudiyetini kolayca kavrar ve iman eder.¹⁰⁵

1.1.1.2. İnancın Sosyalleşme ile Kurulumu: 'Taklit' Eden İnsan

Allah inancında, insanın Allah'ı kabul eden temiz ve iyi bir fıtratın etkili olduğunu savunanların yanı sıra çevrenin etkisiyle inancın şekilleneceğini düşünenler de vardır. Bu anlayış, fıtratın anlamlarından biri olan insanın nötr yapısına işaret etmekte, dünyaya yeni gelen çocuğun herhangi bir inanca ya da küfre meyilli olamayacağını, fakat sonradan ebeveyni tarafından inancının şekillendirileceğini savunmaktadır.

Bu görüş, "Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fıtrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsi yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu sapasağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?"¹⁰⁶ hadisini esas almakta, çocukların doğduklarında inanca ilişkin bir anlam ve belirti taşımadıklarına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra hadis, doğduktan sonra (mükellef olana kadar) anne babasını taklit etmeleri ya da onların yönlendirmeleri suretiyle birtakım inançları benimseyebilecekleri düşüncesini

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, **Der'ü Te'ârûzi'l-'akl ve'n-Nakl**, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, C. VIII, s. 453-455, 462-463. Fıtratın eğitimle ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhiddin Okumuşlar, **Fıtrattan Dine: Din Fıtrat Eğitimi İlişkisi**, Konya, Yediveren Yayınları, 2002.

¹⁰⁵ Bekir Topaloğlu, **Allah İnancı**, İstanbul, İsam Yayınları, 2006, s. 32-33.

¹⁰⁶ Buharî, Cenâiz, 80, 93; Müslim, Kader, 6; Ahmed b. Hanbel, II, 275.

içermektedir.¹⁰⁷ Allah'ın insana dinî bir anlam yüklediğine ve iman yada küfür üzere değil, hiçbir şey bilmez olarak yaratıldığına işaret eden “Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.” (Kuran 16/78) ayeti de bu anlayışı desteklemektedir. Buna göre kişi, her ne kadar dinî olarak nötr ve sıfır noktasında doğsa da böyle kalması mümkün olmadığından zamanla başta ailesi olmak üzere çevresinin de etkisiyle inanca dönük anlamlar yüklenmektedir. Zira insanın mutlak yalnızlığının ve toplumdan uzak kalmasının imkânsızlığı, Allah inancının oluşması hususunda sosyal bağlamı dikkate almayı gerektirmektedir.

Doğduğunda hiçbir suret ve kademedede sosyalleşmesi gerçekleşmemiş¹⁰⁸, bu yönüyle nakıs halde bulunan ve gerek psikolojik gerekse biyolojik evrelerini tamamlayamamış insan, zamanla sosyal teşkilat ve ilişkiler ağı olan toplumda¹⁰⁹ çok boyutlu bir gelişim göstermektedir. Bunu yaparken toplumun kültüründen beslenerek kendi benliğini oluşturmaktadır.¹¹⁰ Bununla birlikte kendisine sunulan kültürel form, dinî duygu ve davranışlarına etki etmektedir. Nitekim hemen her toplumda, çocuğun sosyal eğitimi onu, milli kültürde yer alan değerleri şahsî alışkanlıklara dönüştürmeye sevk etmektedir.¹¹¹ Dinî inancını şekillendirmede toplumun etkisini yadsıyamayan Müslüman insan için mükellef olması ile birlikte iki durum ortaya çıkmaktadır. Kendini bulma sürecinde aklî temellendirmeyi kullanarak ya da fitratındaki Yaratıcı'yı kabule meyilli tarafı destekleyerek Allah inancını benimsemek bunlardan ilki ve olması gerekendir. İkincisi ise toplumun kendisine dayattığı ve doğru olarak kabul ettirdiği inanç ve değerleri taklit etmektir. Bu durum, kişisel iman gelişimini ifade eden tahkikî (farkındalık/temellendirilmiş) ve taklidî (farkındalısız/temellendirilmemiş) imanla ilgilidir.

İnsanların dinsel tavırları ile -aile en güçlüsü olmak üzere- içinde yaşadıkları çevre arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.¹¹² Bu duruma vurgu yapan Gazzâlî (ö.

¹⁰⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta minel-Meânî ve'l-Esânîd**, Nşr. Said Ahmed E'rab, Tıtvân, Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1990, s.69.

¹⁰⁸ İzzet Er, **Sosyalleşme Sosyal Gelişme ve İslam**, Bursa, Furkan Yayınevi, 1988, s. 3.

¹⁰⁹ Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Genel Sosyoloji**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974, s. 4.

¹¹⁰ İ. Özdemir, M.Yükselmiş, **Çevre Sorunları ve İslam**, Ankara, DİB Yayınları, 1995, s. 63.

¹¹¹ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1993, s. 118.

¹¹² Neda Armaner, **Din Psikolojisine Giriş**, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1980, s. 76.

1111), Hristiyanların çocuklarının yalnız Hristiyanlık üzere, Yahudilerin çocuklarının yalnız Yahudiliğe göre, Müslüman çocukların da İslam üzere yetiştiklerini müşahade ettiğini söylemekte, kendisinde anne, baba ve öğretmenlerinden taklit sonucu ârizî olarak oluşan inançların hakikatini öğrenmeye yöneldiğini söylemektedir.¹¹³ Rousseau (ö. 1778) da insanların inançlarının coğrafya bilgisi gibi olduğunu söylemekte, herkesin yaşadığı yerin dinini benimsediğini belirtmektedir.¹¹⁴ Yaşanan coğrafyanın dinî kimliği, kişinin dinî inancını şekillendirdiği gibi aynı inanca sahip kimseler arasında da coğrafyanın inanç üzerinde belirleyici etkisinden söz etmek mümkündür. Örneğin müslüman bir coğrafya olan Türkiye’de, muhafazakar bölgelerde (doğu illeri) yaşayan kimselerin dinî tutumları ile daha az muhafazakar bölgelerdeki(batı illeri) kimselerin tutumları değişkenlik göstermektedir.¹¹⁵ Bu tespit inancın coğrafyaya göre değiştiğini vurgulamakla birlikte yetişkinler tarafından aktarılan inancın benimsenmesini ve bunun taklit edilmesi suretiyle süreklilik göstermesini de ifade etmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere insanların inançları, anne babalarından, hocalarından, çevrelerinden öğrenerek elde ettikleri ile oluşmaktadır ve insanlar bu inançla eylemektedir ki bu da imanın taklidî olanına karşılık gelmektedir.¹¹⁶

İslam düşüncesinde taklit özellikle kelam disiplinde ‘günah’ olarak değerlendirilip mukallid bundan sorumlu görülürken, tasavvufta peygamberlerin ve hak dostlarının taklit edilebileceği bildirilmiş ve taklitle olumsuz bir mana yüklenmemiştir. İmam-ı A’zam Ebu Hanife (ö. 150/767), İmam Malik (ö.179/795), İmam Evzai (ö.157/774), Süfyan-ı Sevri (ö.161/778), İmam Şafii (ö.204/820) gibi bütün ehl-i sünnet alimleri, mukallidin (taklit eden) imanını sahih olarak değerlendirmekte fakat delile dayalı imanı terk ettiği için kendisini günahkar olarak görmektedir. Mu’tezile’ye göre ise kişi, her bir meseleyi aklın yardımıyla şüpheleri yok edebilecek şekilde bilemedikçe kendisine mümin demek mümkün değildir, o kişi

¹¹³ Gazzâlî, **el-Munkız Mine’ d-dalal**, Trc. ve Thk. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 3.

¹¹⁴ J. J. Rousseau, **Emil Yahut Terbiyeye Dair**, Trc. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1956, s. 260.

¹¹⁵ Mehmet Emin Ay, “Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerinde Etkileri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sy. 1, 1994, s. 166.

¹¹⁶ A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1987, s. 33.

ya fasık ya da kâfirdir.¹¹⁷ Bu katı tutumun yanı sıra Mevlana gibi pek çok sufi, hakikat yolunda kılavuzların gerekli olduğunu vurgumakta ve taklitle kelamcılar gibi olumsuz bir anlam vermekten imtina etmektedir. Zira insan, anne babasından edindiği taklidî imanı ancak kendilerine peygamberleri ve hak dostlarını rehber edinip onları taklit etmek suretiyle tahkikî imana dönüştürebilir. Bu yüzden kılavuz olmadan hakikat yolunun bulunması ve doğru bilginin kazanılması için taklit gerekli görülmektedir.¹¹⁸ Ancak burada önemli olan ancak taklit edilmeyi hak edecek kimselerin taklit edilmesidir, aksi halde körü körüne ve bilinçsizce taklidin hiçbir manası olmayacak ve kişi yine imanını tahkik seviyesine çıkaramayacaktır.

İnançla ilgili geliştirilen kuramlar, taklit ve tahkik aşamasında olan imanın nitelikleri hakkında bilgi vermekte ve taklit aşamasındaki imanın gerçekten bilinçsizce gerçekleştiğini ve bireysel düşünce eksikliğine dayandığını göstermektedir. İman gelişimi konusunda araştırmalar yapan ve ‘altı evreli iman’ kuramını geliştiren Fowler’ın, herhangi bir din ya da iman anlayışından bağımsız olarak kişinin psikolojik anlamda dini anlamlandırmasına dayandırdığı kuramında taklidî iman, imanın üçüncü evresi ile eşleşmektedir. Bu, yapay-geleneksel iman evresi olarak isimlendirilmektedir. Bu evrede kişi, başkalarının beklentilerine uyma ve ötekinin yargılarını dikkate alma konusunda hassastır. Bağımsız bir perspektif oluşturma ve bunu sürdürme ile ilintili olarak kendi kimliğini ve otonom yargısını edinme anlamında yeterli bir kavrayışa sahip değildir. Dolayısıyla bu kavrayış yoksunluğu kişide etrafına karşı uyum olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁹ Aslında bu durum, kişinin aklî temellendirme ile anlamlandıramadığı dinî alanın, çevresinin dinî yönelimi ile uyum sağlaması şeklinde neticelenmesi ve taklidî imanın gerçekleşmesidir. Taklidî iman ise halk imanı olarak kabul edilmekte ve toplumların çoğunluğunda bu imanın hakim olduğu görülmektedir.¹²⁰ Çünkü insanların birçoğu çevre otoritesinin sarsıldığı, inanç, değer ve bağlılıkların kritik edildiği, daha soyut

¹¹⁷ Abdülkahir el-Bağdadî, *Usulü’l-Dîn*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981, s. 254-255. Mu’tezile insanları inanç bakımından üçe ayırır. Mümin, kafir ve fasık. Onlara göre fasık, ne mümin ne kafir olup üçüncü bir kategoriye (el-menzile beyne’l menzileteyn) temsil eder. (s.255)

¹¹⁸ William C. Chittick, “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, Trc. Vahit Göktaş, *AÜİFD*, C. XLIX, Sy. 2, 2008, s. 379-380.

¹¹⁹ James Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*, San Francisco, Harper and Row, 1981, s. 172-173.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Tevilatü’l-Kuran*, *Tevilatü’l-Kuran*, Çev. B. Topaloğlu, K. Sandıkçı, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. II, 2018, s. 413.

ve evrensel düşüncenin oluştuğu ‘bireysel düşünmeye dayalı inanç’ evresi olan dördüncü evreye¹²¹ geçememektedir. Bu sorunsal, Üzeyir Ok tarafından Türkiye’nin toplumsal yapısının öteden beri bireyselliğe karşı direnç göstermiş olması ve bunun beraberinde ortak değerler etrafında toplu yaşam biçimini koruyabilmiş olmasına dayandırılmaktadır.¹²² Bu bağlamda günümüzde insanların birçoğu için neye, niçin ve nasıl inandıkları sorusunun karşılığının olmadığını söylemek abartı olmayacaktır. Nitekim Türkiye’de az sayıda katılımcı ile yapılan nitel bir araştırmada katılımcıların yarısından çoğunun yapay-geleneksel iman evresinde olduğu tespit edilmiştir.¹²³ Kuşkusuz bu araştırma, yekûn hakkında güçlü bir veri sunmasa da en azından insanların taklidî ya da tahkikî imana sahip olma durumlarının tespitinde ve taklidî imanın çoğunlukta olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

1.1.1.3. Akılla Temellendirme ve ‘Tahkikî İman’

Müslüman kelamında bilginin (marifet-ilim)¹²⁴ kaynakları sağlam duyular, doğru haber (haber-i sadık) ve akıl olarak kabul edilmektedir. Zorunlu/zaruri bilgi, aklın doğruluğuna istidlâlde bulunmaksızın karar verdiği bilgi demektir ve beş duyu ile elde edilen bilgiler bu gruptadır. Doğru haber, gerçeğe uygun olan haber anlamındadır ki, mütevâtir haber ve peygamberin haberi olarak ikiye ayrılır. Mütevâtir haberle elde edilen bilgiler zarûrî bilgi olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu bilgi, istidlâle güç yetiremeyen çocuk ve deliler için de kesin bilgidir. Ayrıca akıl yürütmeye elde edilen delile değil, peygamberliği mucize ile doğrulanmış elçinin haberi olduğunu kabule dayanan peygamberin haberi de zarûrî bilgi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu bilgi türü, ispat gerektirmeyen, reddine imkân olmayan, başkalarının şüpheyi düşürmesiyle yok olmayan ve zorunlu olarak sabit olan zarûrî bilgidir. Bu bilgi edinmenin yanı sıra bir diğeri ise akıl yürütmeye dayalı olarak

¹²¹ Fowler, **Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning**, s. 177-182.

¹²² Ok, **İnanç Psikolojisi**, s. 273.

¹²³ Üzeyir Ok, “Faith Development And Perception Of Diversity Among Muslims In Turkey: Construction And Initial Test Of A Measure For Religious Diversity In Islam”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. VI, Sy. 3, 2006, ss. 221-247.

¹²⁴ Bilginin marifet ile aynı anlamı taşıyıp taşımadığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Muhit Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, **AÜİFD**, C. XLIV, Sy. 1, 2003, ss. 41-67.

gerçekleşen ve akıl ile elde edilen bilgidir. Bunlardan birincisine zarûrî, ikincisine de istidlâlî/nazarî veya kesbî denir.¹²⁵

İslam düşüncede geleneğinde Tanrı, her şeyin yaratıcısı Allah'tır; varlık tüm anlam ve hakikatini Allah'tan alır. Her şey Allah'tan neş'et eder ve sonunda yine O'na döner. Zira O hem “evvel”, hem de “âhir”dir.¹²⁶ Buradan hareketle Allah, bilinmesi vacip olan bir varlık olarak karşımıza çıkar ve kesbi bilgiyle ulaşılan bir konumda yer alır. Bu bağlamda Allah'a dair bilgi ise Mâtürîdî (ö. 944) ve Eş'arî'de (ö. 936) “alemden Allah'a gitme”¹²⁷ yani istidlâlî olarak elde edilirken, Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'da (ö. 1025) ise zihnin aksiyonu olarak nazar metoduyla elde edilmektedir. Böylece metodolojileri farklı olsa da kelamcılar imana rasyonel temeller aramış ve Allah'a bağlanma aracı olarak akli kullanmışlardır. Böylelikle insan içine doğduğu ailenin, çevrenin ya da kültürün inanç kodlarını benimsemenin ve taklit etmenin ötesine, Fowler'ın kuramında yer alan dördüncü aşamaya yani tahkikî imana istidlâl ve nazar ile geçiş sağlayabilmektedir.

Eş'arî (324/935)'ye göre mükellefe ilk vâcip olan şey ma'rifetullah'tır (Allah'ı bilme). Çünkü Allah'ı bilmek, bütün dinî bilgilerin ve inançların aslıdır ve şer'î vaciplerden herbirinin vacipliği de onun üzerine kuruludur. Eş'arî düşünürlerden Bakillânî (ö. 1013), İbn Fûrek (ö. 1015) ve Cüveynî'ye (ö. 1085) göre Allah'ı bilmeye götüren şey ise nazara yönelmektir. Çünkü Eş'arî'ye göre Allah'ın bilgisi, doğuştan elde edilen, kendiliğinden apaçık olan (bedihi) ya da duyulara apaçık olan zorunlu bilgi türlerinden biri değildir. Şayet Allah'ı bilmek zorunlu bilgilerden biri olsaydı, tüm insanlar bunu bilmek zorunda kalırlardı. Bu sebeple Eş'arî, Allah'ı bilmenin yolunun kesb ile olduğunu belirtir ve kesb ile bilmeyi, işaret eden şeyler üzerinde sonuca ulaşmaya kadar akıl yürütmek (nazar) ve istidlâlde bulunmak şeklinde açıklar.¹²⁸ Bu anlayışa göre Eş'arîler nazar ve istidlâl yoluyla yani kanıtlara dayanarak geçerli bir çıkarsama ile elde ettikleri bilgi ile Allah'ın varlığını

¹²⁵ Emrullah Yüksel, **Amidi'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991, s. 70-89; Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998, s. 98-101.

¹²⁶ “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.” Kur'an-ı Kerim 57/3.

¹²⁷ Şaban Ali Düzgün, **Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları**, Ankara, Beyaz Kule, 2008, s. 245-246.

¹²⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C. I, 2015, s. 336-340, 366.

kanıtlayarak aklî bir temel oluşturmakta ve O'na bağlanmaktadırlar. O halde Eş'arîlerin iman anlayışlarının bu bağlamda akılcı olduğunu ve aklın Allah inancının oluşmasında temel vasıta olduğunu söylemek mümkündür. Cürcânî, nazar edecek vakti varken ve bu kimsenin marifetullahı ulaşması mümkünken herhangi bir özür olmadığı halde nazar etmemesini, başka bir ifadeyle kendisine vacip olan Allah'ı bilmekten ve O'na iman etmekten geri durmasını isyankarlık olarak tanımlamakta ve aklın imanın oluşumundaki güçlü rolüne işaret etmektedir.¹²⁹

Eş'arîler, Allah'ın var olduğunu aklen bilinebilecekler arasında görürlerken bunun kişiye vacip olmasının bilgisinin ise vahiy olmadan bilinemeyeceği görüşündedirler.¹³⁰ Bu yönüyle Eş'arîler, "Tebliğ ulaşmasa da kişi Allah'ı bilmekle mükelleftir" diyen Mâtürîdî ve Mu'tezile'den ayrılırlar. Dolayısıyla akıl yoluyla Allah'ı bilmek, mümkün olmakla birlikte ancak sem' yoluyla vâcip olur. Zira hüküm sahibi ancak Allah'tır. Eş'arî bunu şöyle ifade eder: "Tüm vâcipler sem'idir. Akıl bir şeyi vâcip kılmaz; bir şeyin iyi ve kötü olmasını gerektirmez. Bu bakımdan Allah'ı bilmek akılla meydana gelir, sem' ile vâcip olur."¹³¹ Buna delil olarak ise "Biz bir peygamber göndermeden (hiçbir kavme) azap edici değiliz."¹³² ayeti gösterilmiştir. Bu ayetten de anlaşılacağı gibi Peygamberlerin haberleriyle karşılaşmadıkları sürece topluluklar sorumlu tutulmazlar. Oysa akıl bu alanda belirleyici ve yeterli bir fonksiyon sahibi olsaydı bunların sorumlu tutulması gerekirdi. Zaten bu insanların akılsız olduklarından ayette bahsedilmediği gibi, akıllı olmalarına rağmen bazı şeyleri vahiy ile bilmeye muhtaç oldukları bildirilmektedir. Akıl verdiği için değil, fakat kendilerine peygamber gönderdiği için insanların sonradan ileri sürecekleri tüm mazeretleri Allah'ın geçersiz sayacağını ifade etmesi¹³³ ve yine peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap etmeyeceğini haber vermesi, Eş'arîler'e göre tüm

¹²⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, a.e., s. 370.

¹³⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, a.e., s. 338.

¹³¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, a.e., s. 362.

¹³² "Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtmışsa kendi aleyhine sapıtmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz." Kur'an-ı Kerim 17/15.

¹³³ "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." Kur'an-ı Kerim 4/165; "Ey kitap ehli! Peygamberlerin arası kesildiği bir sırada, "Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı" demeyesiniz diye, işte size (hakikatı) açıklayan elçimiz (Muhammed) geldi. (Evet,) size bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmiştir. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir." Kur'an-ı Kerim 5/19.

konularda vâcip hükmünün ancak şariat tarafından verilebileceğinin kesin delilleridir.

Mâtürîdî (333/945) eşyanın hakikatine dair bilginin sağlam duyular, haber ve nazar yoluyla elde edileceğini, bununla birlikte duyular ve haberle ulaşılan verilerin ancak akıl tarafından bilgiye dönüştürülebileceğini ifade ederek akıl ve nazarın merkezi önemine atıf yapmaktadır.¹³⁴ Mâtürîdî'ye göre bu ayetler ile Allah insanı istidlâle teşvik etmiş, duyulur alem aracılığıyla duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiştir. Nitekim evrende varlığın kaynağına yani Yaratıcı'ya ilişkin bilgiler içkin halde bulunmaktadır. Bilinmesi zaruri olan ve Allah'ın varlığını kanıtlayan bu şeylerin bilgisi ise ancak istidlâlî olarak elde edilebilir, akli kullanarak nazar etmek dışında başka bir yoldan söz etmek mümkün değildir.¹³⁵ Bu durum, eşyanın hakikatinin ve Yaratıcı'nın ancak akılla anlaşılıp, bilgisine akılla ulaşılabileceğine delalet etmektedir. Bu durumda Allah'a bağlanma ve marifetullah, akli ve nazari perspektifle sağlanabilir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah mahlukatı, hikmetine ve vahdaniyete delalet etmesi için yaratmış, bunu da insanın akıl yoluyla elde etmesini istemiştir.¹³⁶ İnsanın Allah'ı tanınması ise sadece tabiatın ona kılavuzluk etmesi ile mümkündür, çünkü duyular yoluyla ya da naklin mevcudiyetiyle O'nun bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Tabiatı gözlenen ve hükmünü her durumda geçirme olayının sadece kudretli yöneticide bulunması, büyük bir yekün teşkil etmelerine rağmen akıl bağlamında değerlendirildiğinde yönetimdeki ahengin görülmesi ve hiçbir uyumsuzluğun bulunmayışı, alemin tanınmasına –dolayısıyla onu yaratan Allah'ın tanınmasına– vesile olacak zihni idrakin şaşmaz kılavuzudur.¹³⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî imanı, kişiyi tasdiğe sevkeden marifetin bulunması halinde tasdikten ibaret olarak

¹³⁴ “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” Kur'an-ı Kerim 41/53; “Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?” Kur'an-ı Kerim 88/17-20; “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.” Kur'an-ı Kerim 2/164

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 57-65.

¹³⁶ Mâtürîdî, *a.e.*, s. 265.

¹³⁷ Mâtürîdî, *a.e.*, s. 268-269.

tanımlamaktadır.¹³⁸ Bu durumda iman, bir biçimde insanın istidlâl yoluyla gerçekleştirdiği bir bilmeye dayanan doğrulama anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî Allah'ı bilme konusunda şeriatın önüne aklı koymakta, Eş'arîler'in bir şeyin vacip olmasının ancak vahiyle bilinebileceği görüşüne aykırı bir tutum sergilemektedir. Zira Mâtürîdî'nin, peygamber göndermeksizin Allah'ın bir topluluğu helak edebileceğini söylemesi, şeriat yerine aklın merkeze alındığının bir göstergesidir. Bu görüş, Allah'ın insana, delil olarak aklı verdiğini ve aklı kullanarak iyi bir düşünme neticesinde Allah'ın insan üzerindeki hakkının anlaşılıp idrak edilebileceğini savunmaktadır.¹³⁹ Şayet onlar düşünseler ve nazar etselerdi, mutlaka Allah'ı bilip O'na iman etme hakkını idrak ederlerdi. Buradan aklın şeriat öncesinde Allah'ı bilmekle mükellef olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Allah inancının oluşmasında aklın önemine işaret eden Mu'tezile geleneği de insana vacip kılınan ilk şeyin Marifetullah'a insanı ulaştıran akıl yürütme olduğunu söylemekte, 'şayet akıl yürütmeden bilgi edinilmenin başka yolları olsaydı Marifetullah konusunda nazar insana vacip olmazdı' demektedir. Bu anlayış, Allah'ın müşahede ve zaruri bilgi ile değil, akıl yürütme(nazar) ve düşünme(tefekkür) ile bilinebileceğini savunmaktadır.¹⁴⁰ Nazarın farklı anlamlara geldiğini söyleyen Kadi, kalp ile nazar etmenin, tefkir(derinlemesine düşünmek), bahs(araştırmak), teemmül(derin düşünmek), tedebbür(düşünüp taşınmak), rü'yet(bilmek) anlamlar taşıdığını vurgulamaktadır. Marifetullah'a ulaştıran nazar ise, gerçek deliller üzerinde akıl yürütme olarak görülmektedir.¹⁴¹ Bu bilme ise, Allah Teâlâ'yı kendisine layık olan sıfatlarla bilmek, O'nun bu sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyetini anlamak, bu sıfatlardan O'nun için her an gerekli olanlarla, O'nun hiçbir zaman nitelenmesi mümkün olmayan sıfatları ve O'na atfedilmesi caiz olmayan husuları bilmektir. Tevhid, bu sıfatlara sahip olan Zat'ın

¹³⁸ Mâtürîdî, **a.e.**, s. 724.

¹³⁹ Mâtürîdî, **Tevilatü'l Kuran**, Çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. IX, 2018, s. 335, 336.

¹⁴⁰ Kâdî Abcülcebbâr, **Şerhu'l Usulî'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C.I, 2013, s. 64-65, 78-79, 110-111.

¹⁴¹ Kâdî Abcülcebbâr, **a.e.**, s. 74-75.

zat, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığını bilme¹⁴² ve Allah-kul arasındaki bağın bu bilgi ile şekillenmesi anlamı taşımaktadır.

Aklı temel alan Mu'tezile geleneği, taklidi geçersiz bulur ve mutlaka Allah'ın istidlâl yoluyla bilinmesi gerektiğini salık verir. Mukallidin imanının geçersiz olduğuna delil olarak ise taklit edilen kişinin itikadının hatalardan münezze olduğunu ve kötü bir cehalet içerdiğinden emin olma durumunun yaşanmasıdır. Bundan emin olmayan kimse için taklit ve bir şeye yönelmek onu doğru kabul ederek o şeye yönelmek¹⁴³ anlamına gelir ki bu da anlamsızdır. Peygamberi taklit etmeyi bunun dışında tutan Kadi, oradaki taklitin körü körüne sorgulamadan kabul edildiği anlamı taşımadığını söylemektedir. Zira peygamberi aklî ve nakli delillere dayanarak, onda muciz bir bilginin zuhuru sebebiyle kabul etme söz konusudur.¹⁴⁴ İmanı da buna dayandıran Mutezili gelenek, insanın Allah'ın var ve bir olduğunu bilmesine ve bunu ikrar etmesine dayandırmaktadır.¹⁴⁵ Bu düşünceye göre iman, kişinin ikrarı olsa bile Allah'a bağlanmayı ancak varlığını deliller vasıtasıyla akıl yürütmeye dayandırması ile sağlaması halinde makbuldür. Aksi halde bu kişiye muvahhid denmez.

Öyle görünüyor ki gelenekte delillere, kavramaya ve nitelikli araştırmaya dayalı olarak aklı kullanmayı esas alan mevcut görüşlerin hepsi taklidî imandan tahkikî imana geçişin ancak bu surette gerçekleşeceği fikrine sahiptir. Kainattaki delillerin yekününün Allah'ın varlığına ve birliğine işaret ettiğine, bu delillere ilişkin derinlemesine düşünme yoluyla Marifetullah'ın elde edileceğine vurgu yapan düşünce sistemleri, imanın bu sağlam temelleri dayanması halinde kişinin mukallid olmaktan uzaklaşacağını bildirmektedir. Allah Kuran'da insanları düşünmeye, tefekküre sevk etmekte ve kainattaki her bir delilin varlığının apaçık göstergesi olduğunu bildirmektedir.¹⁴⁶ İmanda taklit ise yalnızca peygamberlerin ve hak

¹⁴² Kâdî Abcülcebbâr, a.e., s. 210-211.

¹⁴³ Kâdî Abcülcebbâr, a.e., s. 102-103.

¹⁴⁴ Kâdî Abcülcebbâr, a.e., s. 104-105.

¹⁴⁵ Kâdî Abcülcebbâr, a.e., s. 208-209.

¹⁴⁶ “Korku ve ümit kaynağı olarak şimşegi size göstermesi, gökten yağmur indirip onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesi, O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için elbette ibretler vardır.” Kur’an-ı Kerim 30/24; “O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O’nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır.” Kur’an-ı Kerim 16/12.

dostlarının taklit edilmesi ile kabul edilebilir ki kelamcılar peygamberin taklidinin aslında bir biçimde akletmeye dayandığını vurgulayarak onun da tam anlamıyla taklit olmadığını söylemektedirler.

Tahkikî imanın Kur'an-ı Kerim, peygamberler ya da hak dostları gibi salih kimseleri taklitle başladığını, akıl ve naklin yanında sağlam duyu organlarının müşahede ve araştırmalarıyla olgunlaştığını söylemek mümkündür. Bu süreçte gösterilen sabır ve sebatla birlikte ibadet ve salih amellerdeki devamlılık ise tahkikî imanı fıtratla bütünleştirerek sağlam bir zemine oturmasını sağlayacaktır. Böylece iman kalpte sezilen, bizatihi duyulan, basiretle müşahede edilen, yaşayarak tecrübe edilen bir mertebeye yükselir.¹⁴⁷ Buna dayanarak kişi imanını duyuşsal ve eylemsel anlamda hakiki olarak yaşamaya başlar ki bu da imanın ulaşılması arzulanan mertebesidir.

1.1.1.4. Keşfi ve Duygusal Bir Bağ Olarak İman

İslam düşüncesinde Tanrı, mahiyeti itibarıyla mahlukattan ayrılan yönleri bulunan aşkın ilahî sıfatlara sahip Yüce Varlık olarak kabul edilirken aynı zamanda yarattıkları ile ilişki içinde bulunan bir varlık olarak da tasavvur edilebilmektedir. Zira Allah hem gören, işiten, arşında oturan, melekleri olan, ezelî, ebedî, yaratıcı ve aşkın bir Tanrıdır hem de razı olan, memnuniyetsizlik gösterebilen, seven, nefret eden, yardım eden beşere ait niteliklerde de tavsif edilebilen bir varlıktır.¹⁴⁸ Bu açıdan değerlendirildiğinde Allah inancı iki farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. İlkinde Yaratıcı delillerle ispat edilen insandan uzak bir yerde konumlandırılırken, ikincisinde ispattan uzak, hissedilen ve tecrübe edilen bir varlık olarak kabul edilmekte ve insana yakınlaştırılmaktadır. İmanı, bir nazar ve istidlâl olarak görmeyen söz konusu ikinci görüş, keşfe açık, ilahî bir tecelli olarak kendisine bahşedilen, nefsinde hazır bulduğu, insana yakîn derecesinde bir Tanrı tasavvuruna dayanmaktadır.

¹⁴⁷ Hasan Kurt, "Taklidî İmanın Tahkikî İmana Dönüşmesi", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, Sy.2, 2012, s. 13.

¹⁴⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 30-31.

Allah’a akıl ve nazardan uzak bir bağlanmayı temel alan ve daha çok tasavvuf geleneğinde izlerine rastlanan bu anlayışta, Allah’ı bilmek ve O’na iman etmek gibi meselelerde akılla istidlâle dayanan yöntemler yetersiz görülmüştür.¹⁴⁹ Sufilerin bilgiye ulaşmada kullandıkları yolu diğerlerine nazaran öne çıkaran Konevi’nin tezkiye ve tasfiye yoluyla ehl-i nazarın akıl ve düşünce gücü sayesinde asla elde edemeyeceği bilgilere ulaşabileceğini söylemesi bu anlamda dikkat çekicidir. Konevi, *bu ilim teemmül ile elde edilmiş değildir*,¹⁵⁰ derken tasavvufi bilginin bu niteliğini öne çıkarır ve sufinin bilgisini, diğer akılcıların bilgilerine göre daha kapsayıcı ve üst mertebede görür.¹⁵¹ İlk dönem tasavvuf eserlerinde aklın imkânına dönük eleştiriler yapıldığı görülmektedir. Mesela Hücviri, akılla Tanrı’nın bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ileri süren Mu’tezile kelamcılarını şiddetle eleştirir ve çeşitli delillerle görüşlerine karşı çıkar. Ona göre bizzat akıl tanımlanabilen bir şey değildir. Bu yüzden kendisi bilinmeyen bir şeyin başka bir şeyi nasıl bilebileceğini sorgular. Aklın Tanrı’yı bilmede yeterli olduğunu kabul edildiğinde bütün akıl sahiplerinin Tanrı’yı bilmeleri gerektiğini kabul etmek gerekir ki tecrübeler bu konuda bir zorunluluğun olmadığını gösterir. Nitekim aklın Tanrı’yı bilmede yeterli ve bu bilginin zorunlu bir bilgi olduğunun kabul edilmesi, hiçbir insanın Tanrı’yı bilmekten mahrum kalmaması gereğini kabul etmek anlamı taşır ki bu da insanın özgürce seçebilme keyfiyetine aykırı bir durumdur.¹⁵² Aklî kanıtlarla Tanrı’nın zatının mutlak bilgisine ulaşmanın imkânsız olduğunu ortaya koyan isimlerden bir diğeri de İbn Arabî’dir. Aklın bir sınırlama olduğunu söyleyen İbn Arabî, “Şüphesiz bunda, akılı olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır” ayetindeki akıl ifadesini kalp olarak yorumlamaktadır. Nitekim kalp aklın sınırlı

¹⁴⁹ Kelamcılar, insanın bilişsel yönü ile ilgilenip imanın aklî temellendirmeler ile gerçekleşeceğini savunmaktadır. Bu bağlamda onlar, iman amel ilişkisi bağlamında ele aldıkları şeriatın uygulanması da ayrıca önem verdiler. Hâlbuki sufi gelenek, kalbi imanın mekânı olarak tanımlayarak, insanın daha çok manevî ve ahlakî boyutu ile ilgilendiler. Bu sebeple dini uygulamalarda kalbi vechesi itibariyle ihlas, ihsan ve takvayı daha çok ön plana çıkardılar.

¹⁵⁰ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizîği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.11.

¹⁵¹ Sadreddin Konevî, **Fatiha Suresi Tefsiri**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 98-99.

¹⁵² El-Hücvîrî, **Keşfu’l Mahcûb**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2010, s. 332-333.

yapısının aksine, her türlü suret ve niteliklerde şekilden şekle girmektedir. Hakikat ise kendiliğinde sınırlanmaya direnmesi sebebiyle yalnızca kalple kavranabilir.¹⁵³

Bununla birlikte sufilerin aklı, cüzî (meaş) ve küllî (evvel) akıl olarak ikiye ayırdıkları görülmektedir.¹⁵⁴ Onlara göre sınırlayıcı ve indirgeyici olarak kabul edilen akıl ise metafizik alemin sırlı dünyasını keşfetmekte aciz olan akl-ı cüzî veya meaş denilen akıldır. Bu bağlamda madde ve duyu alemi aşan, ezeli ve ebedi yüce hakikate ilişkin hüküm veren nazari ve metafizik akıl olarak görülen küllî akıldır.¹⁵⁵ Dolayısıyla sufilerin aklı kötülediğini ve tamamen devre dışı bıraktığını söylemek zor görünmektedir. Fakat Allah’a dair bilgi elde etme meselesinde, cüzî akılla karşılık bulan nazari aklın yetersiz olduğu düşüncesinde hemfikir olunduğu söylenebilir. Akıl bu şekilde sınırlandıran ve çeşitlendiren sufi anlayış, Marifetullah’ı kalp üzerine kurmakta ve Allah’a ilişkin en sağlam bilgiyi keşf, ilham ve müşahade yoluyla kalpte oluşan bilgi olarak kabul etmektedir.¹⁵⁶ Bu bağlamda sufiler hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gaib olan bazı şeyleri bilme” hem de “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamı taşıyan keşfi yöntemi benimsemektedirler.¹⁵⁷ Keşif ise insanda ya duygusal bir bağ ile Yaratıcı’yla kurulan

¹⁵³ Muhyiddin İbn Arabî, **Füsûsu’l-Hikem**, Çev. ve Şerh Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 131.

¹⁵⁴ Abdulkerim Cîlî, insanın Marifetullah’a dair bilgi ile fizik alemine ilişkin bilgi elde etmesinde farklı akılların işlevsel olduğuna vurgu yaptığı, Allah’ın küllî/evvel akıl ile bilinebileceğini, akl-ı meaş’ın marifetullaha ilişkin vereceği bilginin hatalı olacağını söylediği görülmektedir. Nitekim kendisi ‘Akıl ile Allah idrak edilemez dediğimizde buradaki akıldan muradımız akl-ı meaş’tır. Allah akıl ile bilinir dediğimizde ise bu akılla kastedilen akl-ı evveldir.’ diyerek bu duruma açıklık getirmektedir. Bkz. Abdulkerim el-Cîlî, **İnsan-ı Kamil**, Trc. Abdulaziz Mecdi Torun, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 300-301; Muhasibi de aklı Allah tarafından insanın kalbine yerleştirilen ilahî bir lütuf olarak görmekte, bu akılla insanın doğruyu ve yanlış ayırt ettiğini, bu aklın cisim veya duyu olmadığını söylemektedir. Ayrıca aklın iki türlü olduğunu, birincisinin Allah tarafından verilen akıl, ikincisinin ise Allah’ın verdiği ilk akılla kazandığı tecrübi akıl olduğunu bildirmektedir. Öyle görünüyor ki Muhasibi’nin bir nur olarak gördüğü ilk akıl, Allah’ı bilmeye götüren akl-ı küllîdir. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, **Allah’ı Arayış**, Çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul, İlke Yayınları, 2001, s.43-45.

¹⁵⁵ Kazım Muhammedi, **Mevlana ve Akıl**, Trc. Vahdettin İnce, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007, s. 57.

¹⁵⁶ Sühreverdî, **Avârifu’l-Meârif**, Çev. Dilaver Selvi, Yahya Pakiş, İstanbul, Umran Yayınları, 1988, s. 5-16.

¹⁵⁷ Süleyman Uludağ, “Keşf”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXV, 2002, ss. 315-317; Sufilerin keşf yöntemiyle elde edilen bir tür bilgiyi aklın ötesinde ve akli bilgiden daha üstün kabul etmesi ise bu bilginin nasıl değerlendirileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Zira ilham, keşf, vehb veya başka bir şekilde isimlendirilen ve doğru bilgi kaynağı olarak kabul edilen şeylerin, akli ve istidlâlî olan ve kabul edilemeyen şeylerden ayrılmasında kullanılan ölçütün ne olacağı ciddi bir muammadır. Nitekim sufilerin subjektif tecrübelerine dayanan ilmin, objektif ölçütlerle değerlendirmenin zorluğu İslam geleneğinin başlangıcından itibaren tartışma gündeminden düşmeyen meselelerden biridir. Bkz. Muammer İskenderoğlu, “Fahredden Râzî ve İbn Arabî’de Tanrı’yı

münasebet neticesinde kalbin keşfe hazır olması ile ya da herhangi bir hazırlık gerektirmeksizin ansızın kalpte vuku bulmaktadır. Her iki durumda da kalp, Marifetullah’a ilişkin bilginin hem kaynağı hem meskeni olmaktadır.

İlkinde göre keşif, arındırılan ve temizlenen kalpte bir nurun zuhur etmesi veya ilâhiyyâtla ilgili hususlarda perdenin açılıp şüpheye mahal kalmayacak biçimde hak olanın apaçık ortaya çıkması şeklindedir.¹⁵⁸ Bu durumda kişi, iktisab ettiği hakikati gözle görerek ayne’l-yakîn müşahade ederek Allah’ın cemalinin güzelliğine muttali olmakta¹⁵⁹ ve apaçık şekilde Marifetullah’a ulaşmaktadır. Böylece kişi akıl, zihinsel faaliyetler ve beş duyu ile elde edemediği bilgiyi, “feyz yoluyla kalbe atılan şey”¹⁶⁰ olarak kendisinde yerleşik halde bulmaktadır. Fakat burada kalbi Marifetullah’a hazırlayan şey, kişinin Rabbine karşı beslediği duygular, imanını bu duygusal bağ üzerine kurması ve buna göre davranmasıdır. Nitekim Muhasibi, dünyanın geçici zevk ve arzularına karşı soğuk ve isteksiz davranan, kalbini ve organlarını bozulmaya karşı koruyan, kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk eden, dürüst ve samimi olan, dikkatini toparlayan ve hakikati almaya açık olan kimsenin kalbinde şüpheden arınmış kesin doğru ve sağlam inancın zuhur edeceğini söylemektedir.¹⁶¹ Gazzâlî de kalbin melekut alemine açılmasının yalnızca Allah’ı zikir ve fikir edenlere mahsus olduğunu bildirmektedir.¹⁶² İnsanın tefekkür ve tezekkürü, nefsin terbiye etmesi ise kuşkusuz Yaratıcı ile insan arasındaki münasebeti besleyen ve canlı kılan korku, sabır, sevgi, rıza, tevekkül, güven, şefkat, merhamet, tevazu, fedakarlık ve saygı gibi birçok duyguya¹⁶³ bağlıdır. Bu duyguları taşıyan, kalbini Allah dışındaki her şeyden boşaltan, bedeni ve maddî kuvvetleri zaafa uğratarak manevî ve ruhî kuvvetlerini güçlendiren, hırslarından ve dünya zevklerinden kurtulan kimselerde Rabbine karşı derin bir bağlılık oluşur ve Rabbine yaklaşır.¹⁶⁴ İnsanın

Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, 2014, Sy. 22, s. 185.

¹⁵⁸ Uludağ, “Keşf”, ss. 315-317; Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2005, s. 213-215.

¹⁵⁹ Abdülkerim el-Cîlî, **İnsan-ı Kamil**, s. 287-289.

¹⁶⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, **et-Ta’rifat**, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, s. 34.

¹⁶¹ Hâris el-Muhâsibî, **Allah’ı Arayış**, s. 93.

¹⁶² Gazzâlî, **İhyâu Ulumi’d-dîn**, Trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974, C. III, s. 45.

¹⁶³ Yurdagül Mehmedoğlu, **Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci**, İstanbul, Dem Yayınları, 2005, s. 84-85.

¹⁶⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 728-746.

kendine ait isteklerinden vazgeçerek benliğini bütünüyle Allah'a hasretmesi ise ancak sevgi ve fedakarlığa dayalı güdüsel bir etkinlikle mümkündür. Zira insanın bir kul olarak Rabbine bağlılığını sürekli hale getiren duygu sadece sevgi olabilir. Allah'tan korkmak ise O'nun rızasını kaybetme ya da kazanamama korkusu olarak ortaya çıkar ki bu da itaat ve teslimiyetin gerektirdiği sorumluluğu layıkıyla yerine getirememeye anlamı taşır. Buna göre imanda ulaşılabilecek en son mertebe Allah aşkıdır ki kişi, ilahî irade için kendisinden vazgeçebilmekte ve başkalarını kendisine tercih edebilmektedir. Aşk denilen psikolojik hali yaşayan insan, böylece teslimiyet ve bağlılığın zirvesine ulaşmaktadır.¹⁶⁵ Takvaya ulaşan bu kişi ise kendisi için değer taşıyan aile, mal-mülk, huzur, konfor, itibar gibi şeylerden vazgeçerek¹⁶⁶ hayatını yalnızca Allah'ı tanımaya, O'nu bilmeye ve O'na bağlanmaya adanmıştır. İşte Kuran, bu duyguları içine alan takvanın, hidayet ve keşfin anahtarı olduğuna şahitlik etmektedir.¹⁶⁷ Bu manada duygulardan, insanları keşfe açık hale getiren unsurlar olarak söz etmek mümkün hale gelmektedir. Nitekim keşfin kesbî yönüne işaret eden İbn Haldûn da duygulardan oluşan perdenin riyâzet, halvet ve zikirle yavaş yavaş açıldığını, böylece keşf halinin gerçekleştiğini ve varlığın hakikatinin idrak edildiğini söylemektedir. İbn Haldûn, keşfin sağlıklı ve geçerli olması için sûfilerin takvâya ve istikamete dayanmayı şart koştuklarını ifade etmekte¹⁶⁸ ve böylece Allah'la kurulan duygusal ve manevî bağın insanı takvaya sevkettiğini, takvanın ise beraberinde keşfi ve Marifetullah'ı getirdiğini vurgulamaktadır. Bu durum ise kişinin istidlâl, taklit ya da başka bir öğrenme olmaksızın ilim sahibi olması anlamına gelir ki, Allah'ın varlığını bilme ve O'na bağlanma biçimlerinden birisi de budur. Bu, herhangi bir öğrenme gerçekleşmeksizin Allah'a ilişkin ilim sahibi olmak demektir. Zira doğru bilgi, Allah'ın bilenin kalbine attığı şeydir. Başka bir ifadeyle o, melek, peygamber,

¹⁶⁵ Hökelelekleli, **Din Psikolojisi**, s. 166-168.

¹⁶⁶ “De ki: “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez.” Kur'an-ı Kerim 9/24.

¹⁶⁷ “Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötünden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah, büyük lütuf sahibidir.” Kur'an-ı Kerim 8/29; “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.” Kur'an-ı Kerim 29/69; “Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah'ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler.” Kur'an-ı Kerim 39/22.

¹⁶⁸ İbn Haldun, **Şifau's-Sail li-Tehzibi'l-Mesail**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1984, s. 56-57.

veli ve mümin gibi Allah'ın dilediği kullarına tahsis ettiği ilahî bir nurdur. İbn Arabî'ye göre keşif olmadan bilgi sahibi olmak mümkün değildir.(men lâ keşfe leh lâ ilme leh).¹⁶⁹

İkinci manada keşif ise vehbî nitelik taşımakta, herhangi bir önhazırlığa, duygusal bir bağa, kalbin tasfiyesine ve riyazete ihtiyaç duymaksızın gerçekleşmektedir. Nitekim bu verili(vehbi) bilgi(ilham), Allah'ın dilediği kullarının kalbine tahsis ettiği bir tür vahiydir.¹⁷⁰ Bu durum, vehbi bilginin herhangi bir sebepten meydana gelmediğini ve Allah tarafından insanın kalbine yerleştirilen bu bilginin tasarrufunun yalnızca O'na ait olduğunu göstermektedir.¹⁷¹ Dolayısıyla insanın kalbinin keşfe açık hale gelmesi, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi, keşfin meydana gelmesi zorunluluğunu doğurmaz. Kuran'da "Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?..." (Kuran 39/22) ayeti de imanın Allah tarafından kalplerde yaratılan bir nur ile mümkün olduğunu göstermekte ve insanın bu konudaki çabasının yeterli olmayacağına dönük anlamlar taşımaktadır. İbn Arabî de 'Hak kulun yeteneği ölçüsünde değil, aksine Hakkın kula tecelli ettiği suret ölçüsünde kendisinde zuhur eder' diyerek kişinin bu konuda belirleyici bir etkiye sahip olmadığını vurgulamaktadır.¹⁷²

Allah'ın dilemesi ile gerçekleşen bu keşif neticesinde Marifetullah'a ulaşan insan ile Yaratıcı arasında keşfin sonrasında hissî bir bağın kurulduğunu söylemek mümkündür. Hâlbuki ilkinde kalbin keşfe hazırlanması ve yaşanan duygusal bağ önceliklenmekteydi. Buna göre keşif, bazen insanın bedensel ve ruhsal hazırlığı, gayba ve ilahiyyat alanına ilişkin bilgi ile neticelenirken bazen de tıpkı ateist birinin inanması ve Allah'ın varlığını şüpheden uzak biçimde kabulü gibi herhangi bir çaba ve yönelim olmaksızın ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra ise kalbe tecelli eden Hak ile insan arasında muhabbet, sevgi, güven ve benzeri duygular oluşarak aralarındaki yakınlık artacak ve duygusal bir bağlanma gerçekleşecektir. Zira tanınmayan ve

¹⁶⁹ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. II, s. 175.

¹⁷⁰ Abdurrezzak Kâşânî, **Mu'cemu Islahatu's-sûfiyye**, Thk. Abdul'al Şahin, Kahire, Daru'l Menâr, 1992, s. 298.

¹⁷¹ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. II, s. 277. "Allah, hikmeti dilediğine verir..." Kur'an-ı Kerim 2/269.

¹⁷² Muhyiddin İbn Arabî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 129.

hakkında bilgi sahibi olunmayan bir varlıkla duygusal bir bağ kurulması da beklenemez. İmanın böyle bir bağ ile kurulması ise kişiyi ‘ben-sen ilişkisi’nde olduğu gibi Yaratıcı’yı içsel ve derunî bir iletişimin muhatabı yapmaktadır. Bu tür yaklaşımda iman için belirleyici olan şey, herhangi bir önermenin geçerliliği ve aklı ispatı değil, Aşkın varlığa karşı hissedilen duyguların mahiyeti ve gücü olmaktadır. Burada Allah’a bağlanmanın vasıtasının kalp olduğu görülmekte, delillerin insana sunamadığı mutmainliği kalp ile elde ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim kalp, tasavvufun genelinde gerçek bilgiyi, kapsamlı sezgiyi, Hakk’ın ve İlahî gizemlerin marifetini üreten, başka bir ifadeyle ‘batınî ilim’ terimiyle ifade edilen her şeyin organıdır.¹⁷³ Nitekim İbrahim (as) Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istediğinde, Allah’ın ona “İnanmıyor musun?” sorusuna “Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için”(Kur’an-ı Kerim 2/260) cevabını vermişti. Buradan da anlaşılabacağı gibi kalp, insana yakîn mertebesinde bir bilgi sunmaktadır. İmanın ‘kalp ile tasdik’ olarak kabul edilen anlamını pekiştiren bu anlayış, Gazzâlî’nin Allah’ı bilme, O’nu düşünme, O’nu zikretme, O’na bağlanma konusunda vazifeli olarak gördüğü, yaratılışı itibarıyla eşyanın hakikatini marifete salahiyyetli, alim ve arif olan ‘kalp tasavvuru’¹⁷⁴ ile örtüşmektedir. Buradan hareketle Allah’ın, ötede duran, insandan münezzeh bir varlık olmadığı, aksine varlığı her an hissedilen, hayatın her anında insanla bütünleşik, kendisiyle derin bağlar kurulan¹⁷⁵ bir ilişki varlığı olduğu görülmektedir.

1.2. Ahlak Tasavvurları ve Ahlakın Temellendirilmesi

1.2.1. Ahlak Tasavvurları

Ahlak, davranışların yanlış-doğru, iyi-kötü, erdem-kusur gibi değerler açısından ele alınması ve eylemlerin sonuçlarının değerlendirilmesi ile ilgilidir.¹⁷⁶ Her ferdin gündelik hayatında karşılaştığı, üzerine düşündüğü, eylemlerin nasıllığına ve niçinliğine dair yargılarda bulunduğu bir zeminde yer alması sebebiyle de insanla

¹⁷³ Henry Corbin, **Bir’le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, Çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2013, s. 236.

¹⁷⁴ Gazzâlî, **İhyâu Ulumi’d-dîn**, C. III, s. 9, 32.

¹⁷⁵ İnsanın Allah’a yönelimi ve kendisiyle kurduğu duygusal münasebet, ilah kavramının ‘gönülden bağlanılıp sığınılan’ anlamı ile örtüşmekte ve bu duruma açıklık kazandırmaktadır.

¹⁷⁶ Jon Nuttall, **Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, s. 15.

birebir ilişkili bir kavramdır. İnsan nesneleri ve olguları seyreden, karşılaştıran, nesneler ve olgular arasında bağıntı kuran yani bilen/akıl sahibi bir varlıktır. Bilen bir varlık olmasının yanı sıra aynı zamanda tasarlayan, amaca uygun araç yapan, seçim/tercihlerde bulunan ve bunlara bağlı olarak eylemde bulunmaktadır.¹⁷⁷ İnsanın düşünen, sorgulayan, irade gösteren ve eylemde bulunan bir varlık olması onu ahlak meselesinin öznesi yapmaktadır. Bu sebeple eylem varlığı olan insan ahlakî meselelerle, ahlakî yargı, ilke ve değerlerle her an iç içedir ve bunlardan kaçması mümkün değildir.

İnsanlar eylemlerini ‘iyi’, ‘kötü’, ‘doğru’, ‘yanlış’ gibi ifadelerle değerlendirme yapmak suretiyle yönlendirirler. Dolayısıyla herhangi bir ahlakî yargıda bulunmak veya herhangi bir eylemin ahlakiliğinden bahsedebilmek için öncelikle ahlak kavramı ile ilintili olan bazı kavramların açıklık kazanması ve zihnî birtakım soruların yanıtlanması gerekir. Bu durum ‘İyi-kötü, doğru-yanlış, erdem-kusur ne anlama gelir? Neden eylemleri bu kavramlarla değerlendirmeye ihtiyaç duyuyoruz? İnsan neden doğru ve iyi olanı tercih etmelidir? Eylemleri etkileyen onlara yön veren güçler nelerdir? İnsanın davranışlarının belirleyicisi olan ahlakî iyi ve kötünün bilgisine nasıl ulaşılır? Yapıp etmelerde herkes için ortak bir ölçüden söz etmek mümkün müdür?’ gibi insana ve davranışlarına dönük amaç, mahiyet ve hedeften söz etmeyi gerektiren belli başlı sorgulamaları beraberinde getirmektedir.

Her tarihsel dönemde, her toplumda ve her kültürde bahsi geçen sorulara verilen yanıtlar insanlar tarafından ahlaka dair bir tasavvur oluşturmuş, birbirinden farklı ahlak tanımlarının yapılmasına ve ahlak teorilerinin oluşmasına sebep olmuştur. Ahlak tanımlarına genel manada bakıldığında ‘ahlak’ın insanda ontik ve ontolojik olarak farklı tezahürler bulduğu, bunun neticesinde ise farklı ahlak anlayışlarının doğduğu ve bu anlayışlara bağlı çeşitli ahlak teorilerinin ortaya çıktığı görülmüştür.

Ahlak, iyi ve kötünün bilgisi, sorumluluk, eylemde ihtiyar ve özgürlük, insanın ruhî-fizikî yapısı, davranış değişikliğinin imkânı ve ahlak eğitimi gibi birçok tartışma alanı ile irtibatlı olarak felsefe, eğitim, sosyoloji ve psikoloji gibi

¹⁷⁷ Doğan Özlem, **Etik Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2004, s. 13-17.

disiplinlerce ele alınmış olmakla birlikte günümüze kadar aktarılagelen ciddi bir literatür birikimine sahiptir. Her bir disiplin, ahlaka kendi perspektifinden bakmakla birlikte ahlakı tanımlarken de bu perspektifi muhafaza etmiştir. Bu bağlamda ahlakın din eğitimi disiplini çerçevesinde ve konumuz gereği inançla irtibatlı olarak ele alınması önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra ahlakın bir bilim olarak ve ilahî temelden uzak yorumlama biçimlerini tespit etmek, çalışmada seküler ve dinî ahlak tasavvurlarını karşılaştırma ve mukayese etme imkânı sunma açısından kıymet kazanmaktadır. Bu sebeple ahlakın seküler ve dinî perspektifle farklı tasvir, anlam ve yorumlamalarına yer verilecek ve ahlaka dair kuşatıcı bir çerçeve çizilecektir.

1.2.1.1. İlkeler Bütünü ve Bir İlim Olarak Ahlak

Ahlak kavramına ilişkin tanımlara bakıldığında bunların üç başlık altında toplandığı görülmektedir. Buna göre ahlak; a) Bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü ya da huy b) İnsanların kendisine göre yaşadıkları kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamı c) İnsanın eylemleri ve kişiliği ile toplumsal normları inceleyerek geliştiren bir ilim ya da sanat olarak tanımlanmaktadır.

Bu tanımlardan hareketle sözlüklerde ahlakın yüklendiği manalardan ilkinde işaret eden “yaratılış, tabiat, huy anlamına gelen hulk’un çoğulu olan ahlak, insandaki iyi ve kötü huylar, insanı manen yükselten iyi tabiatlar, iyi huylar, faziletler”¹⁷⁸ şeklinde tarif edilmektedir. Ahlakın insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları, bunlara bağlı olarak sergilediği davranışları, insan ruhunda iyice yerleşerek meleke ve karakter halini alan yetenekler bütünü olarak kabul eden bakış açısına daha çok İslam düşünce geleneğinde rastlanır. İslam düşüncesinde ahlak, nefsanî fiillerin kendisinden kolayca, düşünüp taşınmaksızın(gayenin gaye olmasını tasdik etmek/bu gayenin başlanılmış bir işi gerektirmiş olduğuna inanmak¹⁷⁹) sadır olduğu bir meleke¹⁸⁰

¹⁷⁸ İlhan Ayverdi, “Ahlak”, **Misallı Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Lügatı, 2006, C. I, s. 58.

¹⁷⁹ İsmail Müfid İstanbulî, **Şerhu’l Ahlakî’l-Adudiyye**, Çev. Selime Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 34.

¹⁸⁰ Nasîruddin Tusî, **Ahlak-ı Nâsirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007, s. 81; Adudüddin el-Îcî, **Ahlak-u Adudüddin**, Trc. İlyas Çelebi, Ankara, TDV Yayınları, 2015, s. 39; İbn Miskeveyh, **Tehzibü’l Ahlak**, Çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, İstanbul, Büyüyen Ay

olarak tarif edilmektedir. Gazzâlî'nin ahlakı "sahip olan insandan iyi fiillerin kolaylıkla sadır olmasını ve kötü fiillerden de uzak durmasını sağlayan nefste yerleşmiş bir melekeler bütünü"¹⁸¹ olarak görmesi, ahlakın bu tanımıyla örtüşmektedir. Cürcânî de ahlakı "fikir ve görüşe ihtiyaç olmaksızın eylemlerin kendisinden kolaylıkla sadır olduğu nefste yerleşik halde bulunan bir heyet"¹⁸² olarak tarif etmiş, meleke yerine hal/durum ifadesini kullanmıştır. Eğer bu meleke veya heyet, kendisinden aklen ve şer'an güzel ve övülen fiillerin ortaya çıkması şeklinde tezahür ederse, bu duruma güzel ahlak, eğer ondan çirkin fiiller sâdır olursa, bu duruma da kötü ahlak denir.¹⁸³ Bu ibareye göre, bir şeyin ahlakî olabilmesi için ahlakî faziletin nefsin melekesi haline gelmesi, bir bakıma karakterinde yerleşik halde bulunması gerekir. Öyle ki yardımseverlik, herhangi bir korku, utanma, menfaat veya beklenti gibi dinamiklerle gerçekleşiyorsa o kimse için yardımsever denmesi doğru değildir. Zira kişi, bir zorlama neticesinde istemeksizin eylemde bulunduğu için o eylem ahlakî sayılmayacaktır. Dolayısıyla ahlak hem kişide yerleşik halde bulunan iyi ve kötü huyları hem de davranışları ifade etmektedir. İbn Arabî de ahlakı, nefsin bir hali olarak kabul etmekte, insanın düşünmeksizin ve seçim yapmaksızın fiillerini bu hal esasında yaptığını söylemektedir.¹⁸⁴ Ahlakı diğer düşünürler gibi nefsin bir hali olarak kabul eden İbn Miskeveyh, ahlaken mükemmelliğe ulaşmayı ise ancak kişinin güçlerini ve fiillerini birbiriyle örtüşecek şekilde düzene koyması ile mümkün görür.¹⁸⁵ Nefsin bir hali ya da meleke olarak kabul eden bütün bu ibareler netice itibarıyla ahlakın, karakterin oluşumuna etki ettiğini göstermekte ve ahlakla karakter arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Zira insanların güzel veya kötü ahlak sahibi olmaları ve bunun yerleşik hale gelmesi, zamanla karakterlerinin de buna bağlı olarak isimlendirilmelerine sebep olmaktadır.

Yayınları, 2013, s. 49; Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlak-ı Alâ'î**, Hzl. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 194.

¹⁸¹ Gazzâlî, **İhyâu Ulumi'd-dîn**, C. III, s. 125, Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm**, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. VI, s. 64.

¹⁸² Seyyid Şerîf Cürcânî, **et-Ta'rifat**, s. 101.

¹⁸³ Seyyid Şerîf Cürcânî, **et-Ta'rifat**, s. 101, Gazzâlî, **İhyâu Ulumi'd-dîn**, C. III, s. 125.

¹⁸⁴ Muhyiddin İbn Arabî, **Mekârimu'l-ahlak**, Trc. Vahdettin İnce, İstanbul, Kitsan Yayınları, t.y., s. 30.

¹⁸⁵ İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l Ahlak**, s. 58.

Ahlakın anlam katmanlarından ikincisi “bir toplumda kişilerin davranışlarını düzenleyen ve herkesin uyması gereken kurallar bütünü”¹⁸⁶ veya kendilerine rehber aldıkları ilkeler toplamı şeklindedir. Çünkü insanlar eylemlerini ‘iyi’, ‘kötü’, ‘doğru’, ‘yanlış’ gibi ifadelerle değerlendirme yapmak suretiyle gerçekleştirirler. Bu değerlendirmeler her toplumda bulunabilecek duygusal kökenli eğilimler, yerleşik düşünceler, inançlar, töreler ve alışkanlıklara dayandırılarak yapılır. Bu durum, insanların ne yapmaları gerektiği, ne yapmaya izinli oldukları ya da yasaklandıkları hakkında buyurucu bir nitelik taşır. Buna bağlı olarak insanlar belli değer, buyruk ve normların altında iyi veya kötü olarak adlandırılan eylemlerde bulunurlar. İşte tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem içinde belli düşünce, eğilim, alışkanlık, inanç ve bunlarda içerilmiş değer, buyruk ve normlara göre düzenlenmiş ve bu haliyle yerleşmiş olan yaşama biçimine ‘ahlak’ denir.¹⁸⁷ Bu bağlamda ahlak, kişinin doğru ya da yanlış bir hareket tarzını seçmesine sebep olan etmenleri, yapılması veya yapılmaması gereken hususları belirleyen kuralları kapsamaktadır.¹⁸⁸ Bu düşünceye paralel olarak Batılı düşünür Annemarie Pieper ahlakı, insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemi¹⁸⁹ olarak kabul eder. Köknel’in ahlakı, bir toplumda bireylerin benimsedikleri, uymak zorunda oldukları ilkelerin, kuralların tümünü anlatmaya yarayan bir kavram olarak görmesi ve insanların birbirlerine göstermesi gerekli olan, duyularla sezilebilen, görünmeyen, soyut, tinsel, manevî düşünce ve davranış kalıplarını içerdiğini¹⁹⁰ ifade etmesi de ahlakın bir kurallar bütünü olduğu düşüncesini destekler mahiyettedir.

Ahlakın bir diğer yorumlanma biçimi ise diğer iki ahlak tarifini de içine alacak şekilde kendisinin ahlak olaylarını inceleyen ve geliştirmeye çalışan bir sanat ya da disiplin olarak görülmesidir. Geleneksel ilimler tasnifinde ilimler tasavvuf, kelam, tefsir, hadis gibi nakli(şer’i/dinî) ve aklî(felsefî/hikemî) ilimler olmak üzere

¹⁸⁶ Ayverdi, “Ahlak”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, C. I, s. 58.

¹⁸⁷ Özlem, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 13-17.

¹⁸⁸ H. Nowell-Smith, Religion and Morality, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. P. Edwards, C. VII, London, Macmillan Company, 1967, s. 150.

¹⁸⁹ Annemarie Pieper, **Etik Giriş**, Çev. V. Atayman, G. Sezer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 47.

¹⁹⁰ Özcan Köknel, “Mutluluğun Kaynağı Ahlak ve Akıl”, **Küreselleşme Ahlak ve Değerler**, Ed. Yurdağül Mehmedoğlu, Ali Ulvi Mehmedoğlu, İstanbul, Litera Yayınları, 2006, s. 111.

ikiye ayrılır. Aklî ilimler ise nazari hikmet(teorik felsefe) ve ameli hikmet(pratik felsefe) olmak üzere iki grupta ele alınmaktadır. Nazari hikmet, varoldukları ya da varolacakları şekliyle eşyanın durumu hakkında bilgi verirken, ameli hikmet insanın iradesine bağlı fiillerin nasıl iyi ve kötü olacağının bilgisini vermektedir. Bu bağlamda ahlak, bir ilim olarak ameli hikmet başlığı altında ele alınmaktadır. İslam kaynaklarında X. yüzyıldan itibaren ameli hikmetin, ahlak ilmi, ev işletmesi ilmi ve siyaset ilmi altında incelendiği ve literatürde ilm-i tedbiri'n-nefs, ilm-i tedbiri'l menzil ve ilm-i tedbiri'l medine başlıklarıyla yer bulduğu görülmektedir. Bununla birlikte düşünce tarihinde ahlakı, dinî bir ilim olarak kabul eden isimlere de rastlamak mümkündür. Ahlakı tamamen pratik felsefenin altında ya da dinî bir ilim olarak değerlendiren kimseler olduğu gibi, ahlakı pratik felsefedeki içeriğiyle kabul edip fakat yine de onun dinî bir ilim olduğunu söyleyenler de mevcuttur.¹⁹¹ Bu görüş çeşitliliği içinde Tehânevî ilm-i ahlakı, sülûk ilmi olarak tanımlamakta amelî hikmetin türlerinden biri olarak görmektedir. Aynı zamanda amelî hikmet yerine tehzibü'l ahlak ve el-hikmetü'l ameliyye'nin de kullanılabileceğini söylemektedir.¹⁹² İslam filozoflarından İbn Sînâ, ahlakı “nefsin tezkiyesi için reziletlerin ve onlardan nasıl korunacağının bilinmesini sağlayan ilim”¹⁹³ şeklinde tanımlayarak ahlakın insanın nasıl olması gerektiğine dönük bir mana içerdiğine işaret eder. Alexis Bertrand benzer bir tanım yaparak ahlakı, hem insan hayatının düzenlenmesi ve idaresi ilmi hem de hürriyeti iyi kullanma ilmi olarak yorumlamaktadır. Ahlak bir ilim olmasının yanında aynı zamanda iyi olma sanatı olarak da tarif edilmektedir.¹⁹⁴ Balaban'a göre ahlak, insanlara vazifelerini ve doğru yolu gösteren bir ilimdir.¹⁹⁵ Seyyidi de ahlakı insana, iyi ve kötünün ne olduğunu, hayatın gayesinin ne olması gerektiğini öğreten, maddî ve manevî görevlerini bildiren insanı dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak yolu gösteren yasa ve kurallardan bahseden bir ilim¹⁹⁶

¹⁹¹ Ahlak literatürde felsefî ve dinî olarak iki biçimde tasnif edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, **Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. VII, Sy. 1, 2016, ss. 1-29.

¹⁹² Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm**, C. VI, s. 64.

¹⁹³ İbn Sînâ, **Uyûnu'l-Hikme**, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Lübnan, 1980, s. 16.

¹⁹⁴ Alexis Bertrand, **Ahlak felsefesi**, Sdl. Hayrani Altıntaş, Ankara, Seba Yayınları, 1999, s. 1.

¹⁹⁵ Mustafa Rahmi, **Ahlak**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1342, s. 3.

¹⁹⁶ Ali Seyyidi, **Ahlak-ı Dinî ve Vezaif-i İslamiyye**, Dersaadet, Kanaat Matbaası, 1329, s. 3-4.

olarak tanımlar. Bu tanımlarla örtüşen başka bir tanım da Öymen ahlakı, iyiliğin, ödevin ve ideal hayat düzeninin bilimi¹⁹⁷ olarak gördüğünü ifade eder.

Ahlak, en iyi hareket tarzının ve en iyi yaşama biçiminin ne olduğunu belirten bir ilim olarak kabul edildiğinde zaman zaman ahlak ile âdâb (edeb)¹⁹⁸ kavramlarının aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Edep kavramı baştan beri “ahlakî-dinî kurallar, gelenek ve görenek, muaşeret kuralları” gibi anlamlara gelmekte ahlakî ve sosyal içerikli bir kavram olarak kullanılmaktadır.¹⁹⁹ Her ne kadar anlamları açısından düşünüldüğünde edeb ile ahlak kavramlarının manaları arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülse de edeb kelimesinin ahlaka göre daha geniş bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür.²⁰⁰

Ahlakın bir disiplin/bilim olarak kabul edilmesi halinde yerine kullanılan bir başka kavram ise ‘etik’ tir. Aristoteles’ten bu yana bir felsefi disiplinin adı olan etik, köken olarak Yunanca ‘ahlak, ahlakî olan, ahlakî karakter’ olan êthikos kelimesine dayanmaktadır. Bu kelime ise ‘âdet, alışkanlık, huy’ anlamlarına gelen ethos’tan türemiştir.²⁰¹ İngilizce’de ‘ethic’ olarak kullanılan kelime hem ahlak kavramını hem de ‘ahlaklılığın felsefesini’ karşılamaktadır.²⁰² Bununla birlikte etik, bireysel ve toplumsal değer, ilke kurallarla ilgilenen ahlak ilmi olarak da kabul edilmektedir. Anlam olarak etik ve ahlak arasında bazı düşünürler tarafından ayırım yapılmakta fakat buna rağmen günlük dilde hatta felsefede her iki sözcüğün birbirinin yerine kullanılageldiği sık sık görülmektedir. İkisi arasında anlamca farklılık olduğunu

¹⁹⁷ Münir Raşit Öymen, **Ahlak Eğitimi ve Ahlakın Testle Ölçülmesi: Psikolojik ve Sosyolojik Açından**, İstanbul, Murat Matbaacılık, 1975, s. 7.

¹⁹⁸ Ahlak ilminin yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlerle ve bu sözlerin derlendiği eserlere *edep* veya *âdâb* denilmektedir. Fakat edep kavramı, özel davranış alanları hakkında kullanılırken ahlak, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhî ve manevî melekeleri, insanın ruhî kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, “Ahlak”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. II, 1989, s. 1.

¹⁹⁹ Mustafa Çağrı, “Edep”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. X, 1994, ss. 412-414.

²⁰⁰ Recep Kılıç, “İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı”, **İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar**, Ed. Muhammet Şevki Aydın, A. H. Adanalı, İstanbul, DİB Yayınları, 2014, s. 20-21.

²⁰¹ Etik ve ahlak kavramları hakkında detaylı açıklamalar için bkz: Hümeysra Özturan, “Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Felsefe Tarihi Sayısı**, C. IX, Sy. 17, 2011, ss. 169-202.

²⁰² James A. Baer, “Ethics/Morality Distinction”, **Ethics**, Ed. John. K. Roth, California, Salem Press, 2005, ss. 479.

düşünenlere göre ahlak, fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal ve toplumsal düzeyde yaşanan bir şey bir fenomen olmasına karşılık; etik bu fenomeni ele alan ahlak görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefi disiplinin adıdır.²⁰³ Fakat bu durumun yine de bir disiplin olarak kabul edilen ahlak ve etik tasavvuruna aykırı bir anlayış taşıdığını söylemek mümkün değildir.

Muazzam ahlak literatürü düşünüldüğünde burada zikredilen üç tasnifin, bütünsel bir biçimde ahlakın her yönüne temas ettiği iddia edilmese de, çeşitli anlam katmanlarına açıklık getirdiği söylenebilir. Ahlakın genellikle bir yönünü öne çıkarmak suretiyle tanımının yapılması, onu bütün bakış açılarını içeren bir şekilde tarif etmenin güçlüğü ile yorumlanabilir. Fakat ahlakın farklı veçhelerine temas eden kuşatıcı tanımlar geliştirmek de mümkündür. Bunlardan birinde Yaran, ahlakı ‘insanın fıtratındaki/doğasındaki kötülük yönünün arındırılması ve iyilik yönünün geliştirilmesi; ve böylece insanlar arası ilişkilerin daha barışçıl bir biçimde sürdürülmesi için; ilahî inayet ve insanî deneyimlere dayalı olarak oluşturulmuş bulunan; insanların/toplumun ve vicdanların çoğunluğunun değerini/önemini/faydasını kabul ettiği; düşünsel ve duygusal huylar/haller, (faydalı) davranışsal ve eylemsel etkinlikler ve bunların gerçekleşmesine yönelik değerler (değerleri belirten normlar/ilkeler/kurallar ve öğütler)’²⁰⁴ ve bunları konu edinen ilim olarak ifade etmektedir.²⁰⁵ Bu bağlamda farklı ahlak tanımlarının varlığını, ahlakın çeşitli din ve dünya görüşleri tarafından farklı şekillerde görülmesi ve yorumlanması olarak kabul etmek mümkündür.

1.2.1.2. Ahlak-Tanrı İlişkisi: Yaratılışa Uygun Eyleme

İslam düşüncesinde ahlak, Tanrı ile irtibatlı olarak ele alınmış ve hüsün-kubuh bağlamında tartışılmıştır. Bu düşünce, ahlakî iyi/hüsün ve kötünün/kubuh kaynağının Tanrı olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Buna göre Tanrı bir şey özü itibarıyla iyi olduğu için onu emretmekte ya da Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyi olmaktadır. Her iki durumda da Tanrı ile ahlak arasında bir irtibat kurulduğu

²⁰³ Özlem, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 22-23.

²⁰⁴ Cafer Sadık Yaran, **Ahlak ve Etik**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, 2. Bs., s. 9.

²⁰⁵ Cafer Sadık Yaran, **İslam’da Ahlakın Şartı Kaç?(Dört İslami Erdem)**, İstanbul, Elif Yayınları, 2005, s. 71.

görülmektedir. Ahlakî ilkelerin Tanrı ile ilişkisi kurulduğunda ise insan tarafından üç temel soru/n gündeme gelmektedir: Bunlar, a. Allah'ın insana sunduğu ahlakî ilkelerin mahiyeti, b. Allah'ın insanın ahlakîliği konusunda beklentisi ve c. Yaratılışı/tabiâtı itibarıyla insanın ahlakîliğe uygunluğu meselesidir. Bu üç soru/n/un cevabı da kudret sahibi tek olan Allah'ın Mutlak Yaratıcı oluşuna dayanmaktadır. Zira a. Allah, yarattığı varlıkların yaratılış amacına uygun eylemesini gerektirecek ilkeler koymuştur. b. Allah, insandan yaratılış amacına uygun eylemesini beklemektedir ve c. Allah insanı yaratılış amacına uygun eyleyecek bedensel ve zihinsel tabiatta yaratmıştır.

Bu doğrultuda, bir amaç üzere yaratılan insan ile Yaratıcı ve onun koyduğu ilkeler arasındaki irtibatın ahlak kavramı etrafında örgüldendiği görülmektedir. Ahlakın tekili olan Allah'ın yaratması anlamındaki hulk, insanın yaratılışına uygun eyleyecek potansiyelini ifade etmesi itibarıyla ahlakla irtibatlandırılırken, dinî emir ve yasaklar ise tanrısal ilkelerin teorik ve pratik boyutuna işaret etmesi sebebiyle ahlak ile ilişkilendirilmektedir.²⁰⁶ Bu durumda hulk kavramının insanın Allah karşısında 'yaratılan' konumunu öne çıkarması sebebiyle ontolojik bir boyuta sahip olduğunu, kaynağını Tanrı'dan alan ahlakın ise yaratılmışlar arasındaki ilkesel çerçeveyi belirlemesi itibarıyla toplumsal bir boyut taşıdığını söylemek mümkündür.

1.2.1.2.1. Yaratılışa Uygun Nitelikler Bütünü Olarak Ahlak (Hulk)

Hulk asıl anlamı "takdir" olan h-l-k kökünden türetilmiştir. Halk, Arapçada bir şeyin öncesinde örneği olmadığı şekilde yaratmaktır. Nisa suresi 119. Ayette "Allah'ın yarattığını" anlamında, Rum suresi 30. ayette ise "Allah'ın yaratması değiştirelemez." anlamında kullanılan "halk" kelimesi Hasan-ı Basrî tarafından Allah'ın dini olarak yorumlanmıştır. İbn Manzûr ahlakı, din olarak kullanımı dışında tabiat ve seciye olarak da tanımlamaktadır.²⁰⁷ Tehânevî de ahlakı, adet, tabiat, din ve yiğitlik olarak tarif etmektedir.²⁰⁸ Bu da hulkun çoğulu olan ahlakın yaratılış ve din

²⁰⁶ Bu bağlamda Halstead, İslam ahlakının üç kategoriye ayrılabilirliğini söyler: (a) şeriatla belirtilen yükümlülükler, görev ve sorumluluklar; (b) değerler ve iyi yetişme ile ilişkili davranışlar; ve (c) bir Müslümanın günlük hayatta göstermesi beklenen karakterine uygun kişisel nitelikleri. Bkz: J. Mark Halstead, "Islamic Values: A Distinctive Framework for Moral Education?", **Journal of Moral Education**, Vol. 36, No. 3, 2007, s. 287.

²⁰⁷ İbn Manzûr, "h-l-k", **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, Dâru's-Sadr, t.y., c. X, s. 85.

²⁰⁸ Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm**, C. VI, s. 64.

olarak yorumlanabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte İsfahani halk ile hulk kelimelerinin asıl itibarıyla aynı olduklarını vurgulamaktadır. Fakat ‘halk’ gözle idrak edilen suret, şekil ve durumlara tahsis edilmişken, ‘hulk’un basiretle idrak edilen seciye ve kuvvelere has olduğunu söylemektedir.²⁰⁹ Bu bağlamda ahlakın hakikati insanın batını suretini ifade etmektedir. Batını suretler ise nefis ve nefsin anlamları ile sıfatlarıdır. Nefsin iyi ve kötü gibi sıfatları ise zahiri suretten çok batını suretin sıfatlarına ilişkindir. “Müminlerin imanı en kamil olanları ahlakı en güzel olanlardır.” hadisi bu batını surete ilişkindir.²¹⁰ Zebîdî ise hulk kavramını “insanın üzerine yaratıldığı tabiat” ve din olarak tarif etmektedir.²¹¹ Hulk, genel kullanımı itibarıyla Türkçe sözlükte “doğuştan olan huy, yaratılış, tabiat”²¹² manasına gelmekte ve bir bakıma Allah’ın yaratmasını ifade etmektedir. Ahlak kelimesi ise Kuran’da yer almadıkça, “hulk” kelimesi biri âdet ve gelenek²¹³ diğeri ahlak ve huy²¹⁴ mânâsında olmak üzere iki ayette geçmektedir. Bununla birlikte ayetlerde güzel ahlakı ya da yaratılışı ifade eden *salih amel, takva, hayır, sırat-ı müstakim, hasene, sıdk, birr, maruf, hidayet, ihsan* ve *istikamet* gibi pek çok kavramın yanı sıra kötü ahlaka karşılık gelen *seyyie, fücür, fiske, fahşa, zulüm, bağy, dalalet, heva ve münker* gibi birçok ifade kullanılmaktadır.²¹⁵ Bu kavramların yanı sıra hulk ve ahlak kavramlarının hadislerde de yer aldığı görülmektedir.

Bu tanımlamalar dikkate alındığında ‘hulk’ kelimesinin Tanrı ile ilişkilendirilmesi ve ahlakın gerek kavramsal çerçevede gerekse ıstılahı manada inançla bağlantısının kurulması mümkün görünmektedir. Nitekim hulk, ‘yaratılış’ anlamı temel alındığında kişinin Allah tarafından yaratıldığı hakikatini ortaya koymakta, bu yaratılışın ise ahlakî bir anlam taşıdığını gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu sebeple ahlakın tekili olan ‘hulk’ ile bir bakıma insanın yaratılışı gereği ahlakî davranmaya kodlanmış olması kast edilmektedir. Başka bir ifadeyle insan öyle bir yapıda yaratılmıştır ki bu yapı, ahlakî olanı yerine getirmek üzere inşa edilmiştir.

²⁰⁹ Râgıb El-İsfahânî, “h-l-k”, **Müfredât El-fazîl-Kur’ân**, Thk. Safvan Adnan Davudi, Dimaşk, Dârü'l-Kalem, 1992, s. 297.

²¹⁰ İbn Manzûr, “h-l-k”, **Lisânu'l-Arab**, s. 86-87.

²¹¹ Muhammed Murtazâ Zebîdî, **Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus**, Thk. İbrâhim Terzi, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975, C. XXV, s. 252.

²¹² Ayverdi, “hulk”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, C. II, s. 1295.

²¹³ “Bu, öncekilerin geleneklerinden başka bir şey değildir.” Kur’an-ı Kerim 26/137

²¹⁴ “Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin.” Kur’an-ı Kerim 68/4.

²¹⁵ Bkz. Kur’an-ı Kerim 58/9; 2/189; 29/45; 41/30; 13/29; 25/70; 54/47; 3/19; 5/79; 7/157.

Nitekim Allah, insanı iyiye, doğruyu, faydalıyı ve güzeli tercih etme ve aynı zamanda bu seçimine uygun biçimde davranma potansiyeli ile yaratmıştır.²¹⁶ Bu yaratış, insanın diğer yaratılmışlar içinde Allah'ın dilediği biçimde hareket etmesi, yani Allah'ın kanun ve nizamına uygun eylemesi anlamına gelmektedir. Zaten Allah'ın yaratmasında, insanın dünyada varolma amacına uygunluğu ile bu amaca uygun davranacak bir yaratma dışında bir şey olması da mümkün değildir. Tabii burada yalnızca insanın iyiye meyyal yaratılışı değil, aynı zamanda özgür bir varlık olarak yaratılması da kast edilmektedir. Bu sebeple 'hulk', kişinin iyi olanı gerçekleştirecek özüne/tabiatına işaret ederken ahlak varlığı olan insanın bunu özgürce yapabilmesine dönük anlamları da içermektedir.

Hulk'un Allah'ın yaratmasındaki iyiye meyyal yapıyı ifade etmesi, yani tabiatındaki potansiyellerini gerçekleştirmek suretiyle ahlakî bir anlam kazanacağı yönünde bir alt yapıya sahip olduğunu Fârâbî'nin 'ilahî insan' söyleminde görmek mümkündür. Fârâbî, insanın tabiatının bilkuvve halinde faziletlerle donatıldığını ve bu faziletlerin sıklıkla tekrarlanarak adet haline gelmesi durumunda ahlakî olanın ortaya çıkacağını söylemektedir. Bu kimseler, bütün erdemlere doğuştan yatkın olup, bu erdemleri eyleme dönüştürerek yerleşik hale getiren kimselerdir ki bunlar en üst mertebeye yerleşen 'ilahî insan'lardır.²¹⁷ Her ne kadar Fârâbî böyle kimselerin az olduğunu söylese de insandaki söz konusu iyi yaratılış görmezden gelinemeyeceği gibi bu yaratışın failinin Allah olduğu reddedilemeyecek bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, ahlakî olanın gerçekleşmesi hem hulkta mevcut olan iyi potansiyelin inkişafı hem de (Allah'ın yaratmasına) hulka uygun davranılması anlamına gelmektedir.

Hulk'un Allah'ın yaratması ile irtibatlandırılması, ahlakın kişide varoluş amacına/yaratılışa uygun şekilde davranması ile ortaya çıkacağını göstermektedir ki bu durum insanın her şeyden bağımsız salt insan olması halinde ahlakî olanın vuku bulacağını göstermektedir. Ahlaka ilişkin bu anlam ufku, vicdan, deneyim ya da

²¹⁶ "Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız." Kur'an-ı Kerim 4/83; "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşa ermiştir." Kur'an-ı Kerim 91/7-9.

²¹⁷ Ebu Nasr el-Fârâbî, **Fusûlü'l Medenî**, Çev. Hanefi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 32.

akılla temellendirilen ve genelgeçer evrensel ahlakî ilkeler olarak kabul edilen kuralların arkasındaki gerçekliğe işaret etmektedir. Çünkü evrensel olan insanî her değer arkasında hümanist bir söylem yer almaktadır.²¹⁸ Hümanist seküler ahlak söylemi, ahlakî olanın Tanrı'dan bağımsız gerçekleştiği iddiası taşımakla birlikte aslında kişinin Aşkın olanı reddetse dahi yaratılışına uygun davranarak insanî kriterleri gerçekleştirdiği ve örtük biçimde Tanrı'yı kabul ettiği gerçeğini de göz ardı etmektedir. Çünkü "bozulmamış her fitratın kabul edebileceği değerleri, evrensel insanî değerler olarak kabul etmek mümkündür."²¹⁹ Zira fitrat, insanî her değeri barındıran Allah'ın insana özgü yaratılışına karşılık gelmektedir. Bu bakış açısı, inancı olmayan kimselerin ahlaklı olabileceğine dair bir gerçeklik sunmakta, aslında 'insan merkezli' hümanist ahlak anlayışının arkasında Allah'ın yaratmasındaki iyiye meyyal yapının var olduğunu göstermektedir. Allah'a inanmayan kişinin, insanî ilkelere uygun eylemesinin farkında olmadan Allah'ın yaratmasına uygunluk anlamı taşıdığını ve bu ahlakî tutumun bir biçimde Allah inancı ile neticelenebileceğine yönelik hadis bu konuyu açıklar mahiyettedir. Hadiste Hakîm b. Hizâm(ra)'ın Hz. Peygamber'e cahiliye devrinde sadaka vermek, köle azad etmek ve akraba ziyaretinde bulunmak gibi hayırlardan kendisine sevap gelip gelmeyeceği ile ilgili soru sorduğu aktarılmaktadır. Hz. Peygamber ise kendisine "Sen, zaten daha önce yaptığın bu iyiliklerin vesilesiyle Müslüman olmuşsun."²²⁰ şeklinde cevap vermiştir. Öyle anlaşıyor ki sahabe, tabiatı gereği insanî/ahlakî değerleri zaten müslüman olmadan önce de gerçekleştirmektedir. Bu ahlakî tavrının neticesi ise Allah'ı tanıması/inanması gerçekleşmiş, bir bakıma ahlak inancı doğurmuştur. Buradan hareketle Allah inancının olmadığı kimselerde ahlakî tutuma bağlı olarak insanın yaratılış hakikatine ve özüne uygun davranarak örtük biçimde Allah'ın insanı var etme amacına uygun yaşadığı görülmektedir. Allah'a inanan kimselerde ise zaten tabiatı gereği iyiye meyilli olan kişi Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate alarak hem insanî hem dinî sorumlulukları yerine getirerek ahlakîliğinin seviyesini arttırmakta, inancının tezahürü olan ahlakî hayatı hem dünyada hem ahirette pozitif karşılık

²¹⁸ Don Evans, "Humanism Historical and Contemporary Perspectives", **Humanism and Religion**, Ed. D. Evans, Washington DC, Washington Area Secular Humanists, 1999, s. 2-3.

²¹⁹ İsmail Sağlam, "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XI, 2002, Sy. 2, s.169.

²²⁰ Buhârî, Zekat 24.

bulmaktadır. Sonuç olarak insanın tabiatına(hulk) atıfla ele alınan ahlak, Tanrısal olandır ve Tanrı'nın yaratmasına uygun olandır. Bu durumda ahlak bazen salt insanî değerlere bazen de Allah inancına dayanarak gerçekleşmektedir.

1.2.1.2.2. Dinî İlkeler Bütünü ve Uygulaması Olarak Ahlak

Din, taşıdığı insan ve evren yorumu ile birlikte yarattığı değerler dizgesi sayesinde geniş bir etkinlik alanı oluşturmaktadır. Bütün insanların Rabbi olarak tanımlanan Allah'ın, İslam dini ile insanların can ve mal güvenliğini, inancını yaşama hakkını, düşünce hürriyetini koruma altına almak suretiyle kucaklayıcı ve bütüncül bir tavır oluşturduğu dikkate alındığında söz konusu etkinlik alanının genişliğinin ciddiyeti daha çok anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dinin yalnızca kişi özelinde değil toplum düzeyinde bir gerçeklik taşıdığı görülmekte, adalet, eşitlik, hürriyet gibi evrensel insanî hakikatleri inşa etme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.²²¹ Buradan hareketle İslam'ın tanrısı Allah, insana yol gösteren, ilke ve değerlerin koyucusu olmakla birlikte İslam dini de bu değer ve ilkelere ev sahipliği yaparak, bunların yaşanması konusunda motive edici ve nasihat verici rol üstlenmektedir. Söz konusu evrensel insanî değerler ise din tarafından ahlakî ilkeler olarak kabul görmekte, dinin uygulama alanı içinde konumlanmaktadır. Dolayısıyla dinî emir ve yasak olarak değerlendirilebilecek her insanî evrensel hakikat, ahlakî bir anlam yüklenmektedir. Bu haliyle ahlak, dinî ilkeleri taşıması itibarıyla teorik/malumat hem de onların eyleme dönüştürülmesini gerçekleştirmek suretiyle pratik/uygulamalı bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle kelim literatüründe iman-amel ilişkisi bağlamında amel ile kast edilen dinî ibadetlerin yanı sıra ahlakın da amel olarak karşılanması gerektiğini söylemek mümkündür. Zira Kuran'da birçok ayette ahlakî hükümlerin salih amel olarak ifade edildiği ve imanla ilişkili olarak dinin muhtevası içinde yer aldığı görülmektedir.²²² Bu durumda Kuran'da yer alan dinî buyruklar ile ahlakî buyruklar arasında hiçbir bir fark olmadığını söylemek mümkündür. Zira ahlakın sözlüklerde tanımlarından birinin din olması da bu gerçeği pekiştirmektedir. Mesela birine zarar vermenin ya da başkasına ait olan bir şeyi gasp etmenin kötü olduğu, bir

²²¹ Şaban Ali Düzgün, **Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2012, s. 19.

²²² “İman edip de salih amel işleyenler var ya, biz onları mutlaka salihler (iyiler) arasına sokacağız.” Kur'an-ı Kerim 29/9; “Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır.” Kur'an-ı Kerim 98/7.

ahlak ilkesi olarak kabul edilmektedir. Bu kaide, ilahî vahiyde yer aldığı anda ise hem dinî hem ahlakî bir nitelik kazanmaktadır. Bu durum dinî bir otorite olarak kabul edilen Tanrı'nın ahlak ilkelerinin belirleyicisi olarak görülmesine, buna bağlı olarak eylemlerde ahlakî kurallara, dinî kurallar gibi ittiba edilmesine kapı açmaktadır.

Dinin içinde kabul edilen ve vahyi hakikate dayanan ahlakî buyruklar, başta kişinin kendisi olmak üzere, Yaraticı'yla, evrenle, tabiatla ve diğer insanlarla ilişkisini belirlemek suretiyle eyleme dayalı aktif bir yaşantının tesis edilmesini sağlamaktadır. Kuran'da ve hadislerde yer alan ahlakî buyruklar, bu ilişki biçimlerinin her birine yer vermekle hayatın her alanını kuşatan rehberlik edici ilkeler sunar. Ayrıca bu ilkelerin tamamı kişinin nefsinin kaldıracabileceği ve yapabileceği niteliktedir.²²³

Kuran'da dinî emir ve yasaklar bağlamında değerlendirilebilecek ahlakî ilkeler, insan ilişkilerine yön vererek kişinin nasıl davranacağını sınırlarını çizmektedir. Bu bağlamda yalan söylememek²²⁴, dürüst olmak ve insanları aldatmamak²²⁵, herkese karşı adaletli olmak²²⁶, kimseye düşmanlık beslemeden haksızlık etmeden yaşamak²²⁷, başkasına ait olanı çalmamak²²⁸, bir işi sadece ehline vermek, başkaları hakkında konuşmamak ve söz taşımamak²²⁹, ihtiyaç sahibini gözetmek ve cömertlikle başkalarına ikramda bulunmak²³⁰, anne babaya hürmet ve

²²³ "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararına..." Kur'an-ı Kerim 2/286.

²²⁴ "Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir." Kur'an-ı Kerim 61/3.

²²⁵ "Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar." Kur'an-ı Kerim 11/112.

²²⁶ "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor." Kur'an-ı Kerim 16/90

²²⁷ "Kim düşmanlık ve haksızlık ile bunu (haram yemeyi veya öldürmeyi) yaparsa (bilsin ki) onu ateşe koyacağız; bu ise Allah'a çok kolaydır." Kur'an-ı Kerim 4/30.

²²⁸ "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." Kur'an-ı Kerim 60/12.

²²⁹ "Yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba; bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme." Kur'an-ı Kerim 68/10-14.

²³⁰ "Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler." Kur'an-ı Kerim 76/8.

iyilik göstermek²³¹, akrabayı gözetmek²³², verilen söze sadakat göstermek²³³, israf etmemek²³⁴, kibirden kaçınmak ve her zaman tevazu göstermek²³⁵ gibi ahlakî prensipler dinî bir anlama bürünmekte ve bu ilkelerden hareketle davranış geliştirildiğinde hem ahlakî olan yerine getirilmiş olmakta hem de karşılığında sevap elde edilerek Allah'ın hoşnutluğu ve rızası kazanılmaktadır. Kuran'daki ahlakî ilkelerin yanı sıra Hz. Peygamberde birçok hadisinde kişinin davranışlarının ahlakîliğini konu edinmiş ve insanlara rehberlik etmiştir.²³⁶

1.2.2. Ahlakın Temellendirilmesi

Ahlaka yüklenen anlam, iyi ve kötüye dair bilginin kaynağı ve ahlakî doğruya yönelik temellendirmeler toplumdan topluma farklılık gösterdiği gibi zamana göre de değişkenlik gösterebilmektedir. Bunun yanı sıra aynı toplumda yer alan kişilerin inanç, sosyal yapı ve gelenek anlayışına bağlı olarak farklı ahlak anlayışlarına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu değişken ahlak anlayışı içinde insan, ahlakî bir tercihte bulunurken ve davranışa dönüştürme iradesi gösterirken, kendisini motive edecek ve harekete geçirecek bir güce ihtiyaç duyar. Kendisini eylemeye sevk eden bu güç, ahlakın temeli olarak kabul ettiği motive edici unsurdur. Bu bağlamda kişinin

²³¹ “Biz, insana, ana-babasına iyilik etmesini emrettik. Şâyet onlar seni, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, bu takdirde onlara itaat etme. Dönüşünüz ancak bana olacaktır ve ben yapmakta olduklarınızı size haber vereceğim.” Kur'an-ı Kerim 29/8.

²³² “Onlar, Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği haklara (akrabalık ve komşuluk) riâyet eden, Rablerine saygı besleyen ve kötü hesaptan korkanlardır.” Kur'an-ı Kerim 13/21.

²³³ “Rüşdüne erişinceye kadar, yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın, verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur.” Kur'an-ı Kerim 17/34.

²³⁴ “Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.” Kur'an-ı Kerim 7/31.

²³⁵ “Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, “selâm!” der (geçer)ler.” Kur'an-ı Kerim 25/63.

²³⁶ Burada ahlakî konuları mevzu edinen hadislerin tamamına yer vermek mümkün olmadığından yalnızca toplumsal ilişkilere değinen birkaç hadise örnek verilecektir. “Müslüman, dilinden ve elinden insanların selâmette olduğu kişidir. Mümin ise insanların canları ve malları konusunda (kendilerine zarar vermeyeceğinden) emin oldukları kişidir.” Nesâî, İmân, 8; “Zandan sakının! Zira zan, yalanın ta kendisidir. Birbirinizin sözlerine kulak kabartmayın. Birbirinizin özel hâllerini araştırmayın. Birbirinizle üstünlük yarışı içine girmeyin. Birbirinize haset etmeyin. Birbirinize kin beslemeyin. Birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olun!” Müslim, Birr, 28; “Arsızlık nerede ve kimde olursa olsun çirkinleştirir; hayâ ise nerede ve kimde olursa olsun zarifleştirir” Tirmizî, Birr, 47; “Sizden biriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.” Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 59; “İsraf ve savurganlığa kaçmadan, böbürlenmeden yiyiniz, içiniz, giyiniz ve sadaka veriniz.” Nesâî, Zekât, 66; “...Müslüman, Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz ve onu hor görmez...” Müslim, Birr, 32. Ayrıca ahlak ile ilgili hadisler için Bkz. **Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu**, Ed. M. E. Özafşar vd., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, C. 3.

ahlakî ilke, değer ve bilgisinin kaynağı/temeli bazen din, bazen de din dışı faktörler olabilmektedir. Buradaki temel mesele insanın ahlakın kökenine yani ahlakî olarak tanımlanan şeylerin bilgisine kaynaklık eden şeyin ne olduğu sorusuna verdiği cevapların farklılaşmasıdır. Çünkü ister dinî, ister seküler olsun kişinin ahlaken iyi olarak tanımladığı şeye dönük elde edeceği bilgi ve bu bilginin kaynağına ilişkin cevaplar, aynı zamanda onun ahlaklı oluşunun kaynağını/temelini oluşturmaktadır.

Dinî temellendirmeler, ahlakî bilginin kaynağı ve eylemlerin belirleyicisi olarak ilahî otoriteyi kabul eder. Din dışı temellendirmeler ise insana ve insanın oluşturduğu topluma dayalı olarak yapılır. Muhakkak ki burada felsefe tarihi boyunca ahlakın temeliyle ilgili sunulan önerileri tek tek zikretmek ve detaylandırmak mümkün değildir. Fakat ahlakın temeli olarak kabul edilen şeyler, ahlak teorilerinin belirleyicisi olması bakımından önem arz ettiğinden kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Düşünce tarihinde ahlakî yargı içeren ve eylemlere yönelik hüküm barındıran önermelerin neye dayandığı ile ilgili tartışmalar gerçekleşmiş ve birbirinden farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Mesela ‘yalan söylemek kötüdür.’ ifadesi bir ahlakî önerme olarak kabul edildiğinde bu önermeye kaynaklık eden şeyin ne olduğuna yani bu bilginin insana nereden geldiği sorusuna muhtelif cevaplar verilmiştir. Bu görüşler içinde ahlakî bilginin kaynağı olarak Tanrı/ilahî vahyi kabul edip dinî temellendirmeler yapanlar olduğu gibi din dışı temellendirme ile haz, duygu, sezgi, tabiat, vicdan, tecrübe ve akıl gibi unsurları kabul eden görüşler de mevcuttur.²³⁷

Ahlakın kaynağı olarak ilahî vahyi ve Tanrı’yı kabul eden ahlak anlayışında iyi ve kötünün bilgisi kutsal kitapta bulunur. Nitekim ahlaklı eylem, Tanrı tarafından konulan ahlak yasasının içeriğine ve onun koyduğu kurallara itaat etmek demektir. Bu düşünceye göre Tanrı’nın iradesi, ahlakî değerler veya ahlak kanununun sebebi olmakla birlikte, ahlak alanına tamamlayıcı ve teşvik edici olarak dâhil olan bir unsurdur.²³⁸ İslam düşüncesinde ahlakın temel değerleri olan iyi ve kötünün kaynağı düşünürler tarafından zaman zaman icma, kıyas, felsefî ahlak görüşleri, örf ve adetler

²³⁷ Hümeysra Özturan, **Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri**, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, s. 65-74.

²³⁸ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007, s. 309.

gibi farklı unsurlar olarak kabul edilse de netice itibarıyla ahlakın kurucu ve temel kaynaklarının Kuran ve Sünnet olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.²³⁹

Ahlakî değerlerin kaynağında ilahî unsurları kabul eden bu görüşün yanında ahlakî değerleri dinî bir temele dayandırmayan seküler bir ahlakî boyut da vardır. Bu anlayış genelde insanî unsurları merkeze alarak ahlakîliği onun dışında başka bir ilkeye dayandırmak istemez. Bu düşünceler ahlakın din kaynaklı değil de temelde psikolojik ve sosyal bir fenomen olduğu yönündedir. Ayrıca ahlak sorunlarının tartışılmasını ancak bir değerler dizgesinin ön kabulü durumunda olanaklı görür.²⁴⁰ Buna göre ahlakı din dışında temellendirme düşüncesini, doğruyu ve yanlış haz ve acı üzerinden tanımlama yoluna giden Aristippos ve Epikuros(MÖ. 270) tarafından temsil edilen İlkçağ *hazcılığı* ile başlatmak mümkündür. Onlar ‘en yüksek iyunin kişinin hazzı olduğunu’²⁴¹ ileri sürmekte diğer her şeyin buna hizmet ettiği ölçüde iyi ve değerli olduğunu savunmaktadır. Ahlakın kaynağını *duygu*(emotion) olarak gören David Hume(1711-1776) ahlakî değerlerin aslında duygularımızın bir ifadesi olduğunu savunmaktadır.²⁴² Ahlakî iyunin analiz edilemez ve betimlenemez bir şey olduğunu²⁴³ yani ampirik gözlem, bilimsel deney ya da deneyimle ortaya çıkamayacağını düşünen Edward Moore(1873-1958) ise ona *sezgi* yoluyla ulaşılabilceğini söylemektedir. Ahlakın kaynağını *tabiat* olarak kabul edenler, ahlakî hayat ile kozmik düzen arasında bir uyum görmüşler ve bu düşünceye göre insanın eylemlerine yön verecek olan şeyin zaten tabiatın kendisinde mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre şayet kişi tabiatı bir ahlak kitabı olarak okursa ancak o zaman ahlakî olan yerine getirilmiş olacaktır.²⁴⁴ Vicdan da ahlaka kaynaklık eden yetilerden bir diğeri olarak kabul edilmektedir. Buna göre vicdan bazen iyilikleri yapmakla ilgili sezgisel ses, işaret, rehberlik, mahkeme ve ödöl bazen de iyiliğı yapmamakla ilgili üzüntü, pişmanlık ve kınamadan oluşan duygusal bir

²³⁹ Hüseyin Karaman, İslam Ahlakının Kaynakları, **İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar**, Ed. Muhammet Şevki Aydın, A. H. Adanalı, İstanbul, DİB Yayınları, 2014, s. 52.

²⁴⁰ Alfred Jules Ayer, **Dil Doğruluk ve Mantık**, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 88.

²⁴¹ R. B. Heizer, “Hedonism”, **Ethics**, Ed. John K. Roth, California, Salem Press, 2005, ss. 630.

²⁴² David Hume, **A Treatise of Human Nature**, Ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978, s. 413-415.

²⁴³ George Edward Moore, **Principia Ethica**, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, s. 6.

²⁴⁴ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 17-18.

ceza olarak yorumlanır.²⁴⁵ İnsanların olumlu ya da olumsuz tecrübelerinin ahlakî yargılar için kaynaklık edebileceğini savunanlar da olmuştur. İbn Sînâ'ya göre bazı ahlakî önermelerin elde edilmesi tamamen insanların yarar ve zarar üzerine gözlemlerinden ve vardıkları ortak kanaatten kaynaklanmaktadır.²⁴⁶ Ahlak kaynaklık ettiği düşünülen ve kaynak olma biçimi hakkında çeşitli fikirler dile getirilen bir başka şey ise *akıldır*. Kuran'da akıldan bir bilgi yetisi olarak bahsedilmekte ve akıl, Allah tarafından insan bedeninde yaratılan baş veya kalpte bulunan soyut ve nuranî bir cevher olarak görülmektedir. İslam düşüncesinde aklın işlevi bazen doğru ve yanlışın bilinmesine yardımcı olmak iken bazen de doğrudan bu bilgiye ulaşacak mahiyette bir yapının faaliyetidir.²⁴⁷ Fârâbî ve Aristoteles aklı, ahlakî bilgileri almayı mümkün kılan nefsin bir yetisi olarak görür.²⁴⁸ Ahlaklı olmayı Tanrı ve ilahî irade ile temellendiren ortaçağ düşünürlerine karşı çıkan ve ahlakın kaynağını akla bağlayan düşünürlerden biri de Kant'tır. Ona göre duygu, güdü ve eğilimlere göre hareket edildiğinde ahlaklılık ortaya çıkmaz, aksine ahlak insanın rasyonel boyutu üzerine inşa edilir.²⁴⁹

Ahlaka bir temel teşkil eden bütün bu görüşlerle bağlantılı olarak çeşitli ahlak teorileri geliştirildiği görülmektedir. Bu teoriler insana neyin doğru ve yanlış, neyin iyi ve kötü olduğunu bildiren, belirli durumlarda ne yapıp ne yapmamaları gerektiğini söyleyen ahlak ilkelerini içerir ki bu da normatif ahlak demektir. Bununla ahlakî kavramların varlığının ve anlamının metaetik anlamda nasıl karşılık bulduğundan daha çok 'iyi ahlak nasıl olmalı?', 'nasıl huylar ve karakterler edinmeliyiz?' ve 'ahlakî davranışlara iyi sıfatı kazandıran ölçüt nedir' sorularına normatif cevaplar verilmesi amaçlanır.

Normatif ahlak, ahlakî eylemler için normlar ve düzenleyici ilkeler getirerek, insanlara hayatta hangi nihaî amaçların peşinden gitmek durumunda oldukları, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi vermektedir. Dolayısıyla kural

²⁴⁵ Cafer Sadık Yaran, "Ahlakın Temelleri ve Hak'la Kal Önerisi", **Ahlakın Temeli**, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, s. 74.

²⁴⁶ Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2008, s. 198.

²⁴⁷ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, **İslam Ahlak Felsefesi**, Ankara, Elis Yayınları, 2013, s. 95-96.

²⁴⁸ Hümeysra Özturan, **Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 37.

²⁴⁹ William S. Sahakian, **Ethics: An Introduction to Theories and Problems**, New York, 1974, s. 106.

koyan, yaşama biçimi geliştiren, belli bir hayat tarzı sunan ve rehberlik eden bir yapıya sahiptir.²⁵⁰

Normatif ahlak anlayışı, ‘insanların hangi amaçları seçmeleri ve hangi ideallerin peşinden koşmaları gerektiği’, ‘seçimlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlakî ilkelerin neler olduğu’ ve ‘sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsünün ne olduğu’ ile ilgili üç temel soruya verilen cevaba göre şekillenmiş²⁵¹ ve buna bağlı olarak farklı normatif ahlak teorileri ortaya çıkmıştır. Nitekim bunlardan birinci soru, genellikle insan için gerçek mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir araştırmayla sonuçlanmıştır. İkincisi, filozofları bir ödev ya da değer teorisine götürürken, üçüncüsü erdem ahlakını ortaya çıkarmıştır. Teorileri sırasıyla ahlakî değer belirleyicisi olarak sonuçları kabul eden teleolojik ahlak teorisi, doğru eylem ve yükümlülük odaklı deontolojik ahlak teorisi, ahlakî karakter ya da erdemler üzerinde yoğunlaşan erdem ahlakı teorisi olacak şekilde üç ana kategoride toplamak mümkündür. Ayrıca her bir teori farklı unsurları ahlakın temeli olarak kabul etmesi yönüyle alt ekollere ayrılmıştır. Bunlar içinde en öne çıkan ekoller, teleolojik ahlak içinde yer alan Hobbes’un bencillik ahlakı, Bentham’ın faydacılığı ve Mill’in yararcılığı; erdem ahlakı olarak bilinen Sokratik Eudaimonizm, Platon’un kendini gerçekleştirme ahlakı ve Aristo’nun erdem ahlakı; deontolojik ahlak olarak değerlendirilen Kant’ın ödev ahlakı ve dinî ahlakıdır.

Çalışmamız ahlakın din ile temellendirilmesi düşüncesinden hareketle inanç ile ahlak arasındaki ilişkinin mahiyetini ele almaktadır. Bu sebeple literatürde deontolojik ahlak içinde yer verilen dinî etik ya da ilahî emir ahlakı teorisi (divine command theory) ayrı bir başlık açılarak tartışılacaktır. Kanaatimizce teorilerin oluşmasında etkili olduğu düşünülen üç farklı soruya verilen cevapların hemen hepsinin ilahî emir ahlakının oluşmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ilahî emir ahlakı, hem eylemlerin sonuçları hem insan davranışlarına yön veren doğru ilkeler ve eylemler, hem de ahlakî karakter ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla konuyu bu perspektifle değerlendirebilmek ve diğer teorilerin aksine insanî temelden değil ilahî olandan hareketle ele alınması bakımından farkını

²⁵⁰ Ahmet Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 42-43.

²⁵¹ Cevizci, **a.e.**, s. 44.

tartışabilmek için çalışmada kendisinden ayrı bir teori olarak söz etmek yerinde olacaktır.

1.2.2.1.Ahlakın Seküler Temellendirilmesi

Ahlakın seküler temellendirilmesi, ahlakî ilke ve önermelerin kaynağını dinî unsurlar dışında gören hazcılık, bencillik ve faydacılığı içine alan teleolojik ahlak teorisi, ödevciliği içeren deontolojik ahlak teorisi, kendini gerçekleştirme ve iyi karaktere odaklanan erdem ahlakı teorisi bağlamında ele alınmaktadır.

1.2.2.1.1. Teleolojik Ahlak: Hazcılık, Bencillik ve Faydacılık

Teleolojik ahlak anlayışı eylemin ya da hayatın sonucu ve amacı üzerinde yoğunlaşan sonuççu ahlak teorisidir. Sonuççuluk, eylemin normatif statüsünü tamamen eylemin sonuçlarına ve alternatiflerinin sağlayacağı sonuçlara dayalı olarak değerlendiren bir ahlak ilkesi olarak görülmektedir.²⁵² Bu teoriye göre ahlakî eylemin değerini belirleyen nihaî öge sadece eylemin ürettiği sonuç olmak durumundadır. Eğer bir davranış sonucu itibarıyla iyi ise değerli ve doğru, tam tersi ise değersiz ve yanlış kabul edilmektedir. O halde insana zarar verme ile neticelenen bir eylemin ahlak ilkelerine uygun nitelikte olmasının ya da iyi niyetle gerçekleştirilmesinin hiçbir önemi yoktur.

Varlık ve olayları yönlendiren gâyeleri araştıran felsefî disiplinin adı olan teleoloji²⁵³, ahlak için kullanıldığında insanı iyi gâyesine ulaştıran şey anlamına gelmektedir ve vazife, iyiye ulaşmanın vesilesi olarak görülmektedir.²⁵⁴ Bu bakış açısı, eylemlerin sadece iyi olarak sonuçlanacak şekilde gerçekleşirse kıymet kazanacağı fikrini pekiştirir. Nitekim bu durum teorinin temel problematiğini ortaya çıkarır ki bu da ‘en yüksek iyi nedir’ sorusuna cevaplar arayan bir sorgulamaya dayanır. Teleolojik teorilerin ekolleri en yüksek iyiyi, bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi farklı

²⁵² Fred Feldman, **Etik Nedir?**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s. 47.

²⁵³ David L. Hull, “Teleology”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Nşr. Robert Audi, New York, Cambridge University Press, 1995, s. 791.

²⁵⁴ Christine M. Korsgaard, “Teleological Ethics”, **Routledge Encyclopedia Philosophy**, Vol. IX, New York, 1998, s. 294-295; Robert G. Olson, “Teleological Ethics”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol. VII, Nşr. Paul Edwards, New York, 1972, s. 88.

biçimlerde yorumlamış ve bunları insan hayatında ulaşılması gereken nihai amaçlar olarak konumlandırmışlardır.²⁵⁵ Bu yönüyle teleolojik ahlak, olayları, nesneleri, eylemleri, öznelere ve kendilerine biçilen değerleri yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar doğrultusunda açıklamayı anlamlı bulan bir teoridir.

Sonuççu ahlak düşüncesinin temsilcileri içinde doğru ve yanlış haz ve acı üzerinden tanımlayan hazzcılık, hayatın amacı veya sonucu olarak insanın kişisel çıkarlarını gören Hobbes'un egoizm ahlak tasavvuru ve en yüksek sayıda insana en büyük mutluluğu sunmayı hayatın amacı kabul eden Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in faydacılığı yer almaktadır.

Hazzcılığın ilk temsilcisi Sokratik okullardan Kyrene Okulu ve onun büyük düşünürlerinden biri olan Aristippos'tur[M.Ö 435- 356]. Hazzı, insan doğasına ve onun psikolojik yapısına dayandıran Aristippos, hazzın en yüksek iyi olduğunu ve insan davranışını motive eden şeyin haz arayışı ve acıdan sakınma olduğunu ilk dile getirenlerdendir. Düşünöre göre, sadece 'haz' kendi başına bir erektir, bütün başka şeyler ancak hazza araç olabildikleri ölçüde arzuya değerlidir.²⁵⁶ İlkçağın diğer hazzcı düşünürü ve hazzcılığın biraz daha gelişmiş versiyonunun temsilcisi ise Epikurostur[M.Ö.341- 270]. Materyalist²⁵⁷ gelenek içerisinde yer alan Epiküros varlık aleminde determinist bir görüşü benimsemez ve tesadüflere yer verir. Bunun temel nedeni ise ahlak alanında özgürlüğe zemin oluşturmaktır. Düşünür, ahlakta kayıtsız bir özgürlüğün var olması gerektiğine inanmış ve 'en yüksek iyi'yi haz olarak konumlamıştır. Fakat Aristippos'un niceliksel hazzcılığını niteliksel hazzcılığa dönüştürerek, bu hazzın geçici bir durumla gelen haz değil, sürekli ve kalıcı olan haz olduğunu ısrarla savunmuştur. Dolayısıyla zihin zevkleri, şehvete göre daha çok tercih edilecek bir konumda yer alır. Aristippos'un aksine Epiküros, bedensel haz ve

²⁵⁵ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 45.

²⁵⁶ Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Çev. Vural Okur, İstanbul, İm Yayın Tasarım, 1999, s. 134-137.

²⁵⁷ Epiküros'un hazzcılık düşüncesinin temelinde, materyalist veya atomcu bir varlık görüşü ve insan anlayışı, deneyimci bir bilgi görüşüne dayanan kendi felsefesi bulunur. Bu sebeple, kesinlikten yoksun ve belirsiz bir dünyada, deneyimleriyle duyularının haz ve acıya duyarlı olduğunu ifade etmektedir. J. Annas, **The Morality of Happiness**, London, Cambridge University Press, 1995, s. 236.

zevklerden daha kalıcı, fiziki ve maddî koşullardan daha bağımsız olduklarını düşündüğü manevî ve ruhsal zevklere öncelik vermiştir.²⁵⁸

Epiküros'a göre insan, yeme içme gibi doğal arzularını büyük bir çaba sarf etmeksizin elde edebileceğini ve bu hazların doğal ve kısa süreli olduğunu bilirse aklı başında davranmış olacaktır. Ona göre, mutlu bir hayatı meydana getiren şey ne içki, ne güzel kadınların verecekleri zevk ne de zengin bir sofranın sunabileceği nefis lezzetlerin hazzıdır. İnsanı mutlu kılan, seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunu kargaşaya iten sanılardan uzaklaştıran ölçülü bir muhakemedir.²⁵⁹ Dolayısıyla bedensel hazlar yok sayılamayacağı gibi bunlara aşırı düşkünlük göstermek de doğru olmayacaktır. Dengeyi sağlamak ve orta yolu bulmak yapılması en doğru olan şeydir.

Epiküros'un aklı, bilgeliği ve basireti önceleyen bakış açısına benzer bir yaklaşıma İslam düşünce geleneğinde de rastlanır. Bedenî hazların kontrol altına alınmasını aklî ve ahlakî hayatın erdemi için gerekli gören ve bunun gerçekleşmesinde mutluluk kavramını esas alan bir düşünce hakimdir. Kindî gelip geçici şeyleri arzulayan ve bunu elde etme yolunda çaba sarf eden kimselerin mutsuz olacağını, herkesin kendi yapısıyla örtüşen ve aklın uygun gördüğü şeyleri arzulaması gerektiğini söyler.²⁶⁰ Râzî ise yaratılışın en yüksek gayesi olarak bedenî lezzetlerin tatminini değil, bilgi ve adalet erdemlerini kabul etmektedir. Ayrıca bu dünyadaki sonlu lezzetlerin, ölümsüzlük âleminin kesintisiz lezzetlerine tercih edilmesini de anlamsız bulmaktadır.²⁶¹ Gerçek mutluluğun kaynağı olarak hissî lezzetlerden ziyade aklî veya ruhanî lezzetleri gören İbn Sina da benzer görüşün savunucularından birisidir. İbn Sînâ'nın felsefesinde aklî lezzetlerin varlığı, hissî lezzetler karşısında tartışılmaz bir üstünlüğe sahiptir ve bu fikirler bir yönüyle dünya hayatının erdemlerine atıfta bulunurken diğer taraftan uhrevî hayattaki aklî lezzetlerin insan tasavvurunu aşan yapısına işaret etmektedir.²⁶² Fakat İslam

²⁵⁸ Pieper, **Etîğe Giriş**, s. 236.

²⁵⁹ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 519-520

²⁶⁰ Kindî, **Felsefî Risaleler**, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 296-297.

²⁶¹ Ebû Bekir er-Râzî, **Resâ'il-felsefiyye**, Nşr. Paulus Kraus, Kahire, Câmiatu Fuad el-Evvel, 1939, s. 101-102.

²⁶² Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 230-242.

düşüncesinde her ne kadar mutluluk, lezzet ve elem, haz gibi kavramlara yer verilse de mutluluk kavramına yüklenen anlam ve erdem fikrine atfedilen üstün değer sebebiyle adına hazcılık denen felsefî bir ahlak ekolü gelişme imkânı bulamamıştır. Sadece erdemli olmak ve iyilik yapmaktan duyulan lezzetin ahlakî hayat üzerindeki yapıcı tesirine dikkat çekmekle yetinilmiştir.²⁶³

Teleolojik ahlakın temsilcilerinden bir diğeri, 20. yüzyıla kadar etkisini sürdüren bireyci ve faydacı ahlak anlayışının temellerini atan ve ahlak anlayışını kendi menfaatinin peşinden koşan özneye dayandıran İngiliz filozof Thomas Hobbes'tur[1588-1679]. Modern seküler ahlakın kurucusu olarak kabul edilen Hobbes, Ortaçağ'ın dinî ve deontolojik ahlak anlayışını, yani Tanrı'yı ahlakî eylemlerin kaynağı kabul eden görüşü reddederek maddeci (materyalist) ve deneyci bir ahlak anlayışı sunmaktadır. Bununla Antik Yunan düşüncesindeki hazcılığın Yeniçağ'da yerini daha çok faydacılığa (utilitarizm) bıraktığı görülmektedir.

Madde dışında varlık kabul etmeyen Hobbes, Tanrı'nın varlığını inkâr etmemekle birlikte onu cisimsel olmayışı sebebiyle felsefenin dışına çıkarır. Ona göre insan, duyu organlarıyla algılayamadığı bir şeyi tasarlayamaz. Bu açıdan Tanrı algılanamayan, yalnızca iman edilen bir varlıktır. Tanrı'yı bu şekilde konumlandıran Hobbes, ahlakî ilkelerin hiçbirini teolojik ya da metafizik bir temele dayandırmaz. Ona göre ahlakî ilkeler, bir kutsal kitaptan ya da doğaüstü bir kaynaktan değil, doğal akıldan çıkarılan ilkelerdir.²⁶⁴ Dolayısıyla ahlakî yasalar tamamen insanın kendi doğasına²⁶⁵ dayanmaktadır. İnsanın doğası, ahlakî değerlerin kaynağı olduğu için öznel ve herkes kendine uygun olanı ahlakî kabul eder. Ayrıca her insanın doğası gereği aynı istek ve arzuları duyması mümkün olmadığından ortak bir değerler sisteminden söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden ahlakî değerler kişiden kişiye değişen bir özellik taşımaktadır.

²⁶³ İlhan Kutluer, "Lezzet", İstanbul, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXVII, 2003, s. 172.

²⁶⁴ Thomas Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 248-253.

²⁶⁵ İnsanın kendi doğasının ahlakî olanın çerçevesini belirlemesi, ahlaklılığın insana dışarıdan bir otorite tarafından empoze edilmesi fikrini reddeden bir bakış açısı taşır ki bu da modern ahlak anlayışının oluşumunda temel görüş olarak kabul edilmektedir. Bkz: Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 62.

Hobbes'a göre haz ve acı arasında gidip gelen insanın duyguları, onun ahlakî yargılarının kaynağıdır. Nitekim kişi haz duyduğu şeye ahlakî olarak 'iyi' sıfatını verirken, sadece kendisine acı verdiği için bir başka şeye 'kötü' demektir.²⁶⁶ Dolayısıyla iyiyi arzulayan ve kötünden uzak duran insan, sürekli olarak haz veren şeye yönelirken, acı veren şeyden kaçınmaya çalışır.

İnsan davranışlarındaki bu yönelme ve kaçınmaların temelinde ise 'hayatta kalma arzusu ve varlığını devam ettirme isteği' yatmaktadır. İnsandaki en temel dürtü, ondaki arzu ve nefretlerin nihaî amacı 'hayatta kalmak'tır. Çünkü insan, en büyük korkusu olan ölüm korkusuna karşı sürekli tetikte olma ihtiyacı hisseder ve varlığını korumaya çalışır.²⁶⁷ Bu sebeple Hobbes, 'kendi hayatını korumak için her şeyi yapma özgürlüğü'nü insanın en temel hakkı olarak görür.²⁶⁸ O halde ahlakın kaynağı, insanın 'hayatta kalma' dürtüsüyle hareket eden doğasıdır. Dolayısıyla insan kendisini tehdit eden her şeyi kötü, varlığını devam ettirmesini sağlayan her şeyi iyi olarak kabul etmektedir. Bu anlayışa göre insan eylemlerine değer kazandıran şeyin temelinde kişinin kendi hayatını koruması yer almaktadır. Ben merkezli bir perspektif taşıyan bu bakış açısına göre insanın kendi hayatını korumayı esas alan her eylem ahlakî kabul edilmektedir.

Herkesin kendi varlığını korumaya odaklandığı ve amacına ulaşmaya çalıştığı bir ortamda birinin diğeri için bir şey yapmasını beklemenin ve kendisini feda etmenin mümkün olmayacağını düşünen Hobbes, ahlakî egoizm yanlısı bir tavır gösterir. Bu egoizmin temelinde ise 'Homo homini lupus' (insan insanın kurdudur) düşüncesi yatmaktadır. Ona göre iki insan aynı amaç uğruna savaştığında kendi çıkarını önceleyip bir başkasına hak tanımayacağı için kavga ve kaos ortamı oluşacaktır. Kendisini sürekli tehdit altında hisseden insanın böyle bir ortamda varlığını sürdürmesi ise sadece kendi çıkarını gözetmesine ve yalnız yararına olanı yapmasına bağlıdır.²⁶⁹ Hobbes insana bunun bilgisini sağlayan şeyin ise akıl olduğunun vurgusunu yaparak onu rasyonel bir zemine oturtur. Bu düşünceye göre

²⁶⁶ Hobbes, **a.e.**, s. 48-49.

²⁶⁷ Hobbes, **a.e.**, s. 76.

²⁶⁸ Hobbes, **a.e.**, s. 96.

²⁶⁹ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 64; Hobbes, **Leviathan**, s. 93.

akıl, hayatta kalma mücadelesi veren insana tatmin edici yollar sunabilecek bir mâhiyete sahiptir.

Teleolojik ahlakın Hobbes'tan sonraki hali ise 18. ve 19. yüzyılda Jeremy Bentham [1748–1832] ve John Stuart Mill [1806–1873] tarafından sistemleştirilmiş olan faydacılık (utilitarianism) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Faydacılık ahlakı, eylemlerin tercihinde insana 'fayda'yı amaçlamasını salık veren bir ahlak teorisi. Buna göre bir eylemin ahlaken doğru bir eylem olarak görülmesi, eylemin neticesinde kişiye alternatif diğer eylemlerden daha fazla fayda üretmesine dayandırılır. Bu teorinin temelinde yer alan 'en yüksek mutluluk ilkesi' olarak da kabul edilen fayda ilkesi ile mümkün olan en yüksek sayıda insanın, mümkün olan en yüksek miktarda mutluluğu kastedilmektedir.²⁷⁰ Bununla birlikte faydacılık ahlakı, diğerlerinde olduğu gibi mutluluğu hazzın elde edilmesi ve acının yokluğuyla tanımlamaktadır.²⁷¹ Yani ahlakî iyi, insana haz veren ve onu mutlu eden şeydir. Bu yüzden sonucu yarar olan eylem, insana haz vermesi sebebiyle iyi olarak kabul edilmektedir.

Bentham'ın faydacı ahlak anlayışı, insanın eylem sonunda elde edeceği hazların niceliksel, dolayısıyla hazların ölçümlenebilir veya hesaplanabilir olmasına dayanır. Ona göre bir eylemin doğurduğu acı veya haz miktarı ölçüldüğünde, elde edilecek yarar da ölçülmüş olacaktır ve kişi ne yapıp ne yapmaması gerektiğini basit bir toplama çıkarma yoluyla bulmuş olacaktır. Ayrıca mutluluğa odaklanan Bentham, toplumun genelinin mutluluğunu arttırdığı veya azalttığı ölçüde eylemin doğru ve yanlışlığından söz edilebileceğini ifade ederken pozitif bir yararcılık anlayışı sunar.²⁷² Bu anlayış, en yüksek sayıda insanın en fazla yararı elde etmesi düşüncesi ile birlikte düşünüldüğünde egoizmi ortadan kaldıracaktır. Nitekim Bentham, bireysel mutluluktan ve bencil ahlaktan, toplumsal ahlaka ve toplumsal yarara pozitif yararcılık üzerinden bir geçiş yapar. Fakat Bentham, her eylemin duruma göre özgül olduğundan hareket ederek evrensel ahlak ilkelerinin uygulanmasını imkânsız hale getirir ve eylem yararcılığını dikkate alır.

²⁷⁰ Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, London, Cambridge University Press, 1999, s. 942; Gordon Graham, **Eight Theories of Ethics**, London, Routledge, 2004, s. 128.

²⁷¹ Sahakian, **Ethics: An Introduction to Theories and Problems**, s. 29.

²⁷² Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 81.

Bentham'ın faydacı ahlak teorisini oldukça yalın ve sınırlı bulan Mill, faydacılığa karşı yapılan eleştirilere cevap vermeyi hedefleyen birtakım değişikliklere giderek faydacılık ahlakına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Mill'in faydacı ahlak anlayışını 'en yüksek iyi' kavramı etrafında şekillendirdiği görülmektedir. Ahlakın temelini fayda yahut en yüce mutluluk olduğu öğretisi, eylemlerin mutluluğa ulaştırma eğilimi nispetinde ahlaken doğru, mutluluğun tersine şeyler ortaya çıkarma eğilimi nispetinde ise ahlaken yanlış olduğu iddiasını taşımaktadır. Dolayısıyla Mill, ahlak için en yüksek iyi olarak 'hazzın varlığı, acının yokluğu'²⁷³ olarak tanımladığı 'mutluluk' kavramını göstermektedir.

Mill'in savunduğu ahlak görüşünde mutluluk hazla özdeştir. Bu yüzden mutluluğu da kişinin arzularının ahenkli bir tatmini olarak görür. Fakat mutluluğu hiçbir ayırım gözetmeden hazla ölçmek, hazzı salt bedensel duyuma indirgemek olur. Bu yüzden Mill, Bentham'ın bayağı tensel arzuların tatmininin önemsendiği ve insanlara haz verenin ne olursa olsun değerli sayıldığı ahlak anlayışını reddetmiştir.²⁷⁴ Buradan hareketle Mill, Bentham gibi hazcı-faydacı bir ahlak teorisyeni olmasına rağmen, iyi kavramını önemli ölçüde değiştirerek, iyi olanın entelektüel hazlar olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre bu entelektüel hazlar kısa vadede daha az mutluluk getiriyor olsalar bile, nitelik olarak diğer hazlara göre daha üstündürler. Ona göre entelektüel, bilimsel, politik ve sanatsal faaliyetlerin sunacağı hazlar bu gruba girmektedir.²⁷⁵ Ayrıca Bentham'ın düşüncelerine dayanan hazlar arsasında hesap yöntemine bağlı olarak, sadece sayısal anlaşmazlığın var olabildiğini sanmak bir yanılgıdır. Çünkü hazlar arasında farklar nitelikselidirler.²⁷⁶ Bunların sayı olarak takdiri imkânsızdır. Düşünür, hazların tür olarak birbirinden farklılık gösterdiklerini ve bunların takdirinin sadece sayı meselesi değil, aksine nitelik meselesi olduğunu ifade etmiştir.

Mill'in faydacı ahlak görüşü, bireyin mutluluğuna dayanmaktadır. Böyle olunca onu bireyci bir tutum içinde değerlendirmek olanaklı gibi görünse de onun için söz konusu edilen birey, toplumdan soyutlanmış ya da tek başına ele alınan bir

²⁷³ John Stuart Mill, **Faydacılık**, Çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul, Meb. Yayınları, 1986, s.11.

²⁷⁴ Cengiz Çağla, **Mill**, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s.41-63.

²⁷⁵ Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 203.

²⁷⁶ Bertrand, **Ahlak felsefesi**, s. 93.

varlığı göstermez. Mill için birey önemlidir ve kişi kendi mutluluğu için dilediği yaşam biçimini seçebilmelidir. Ancak o burada bireye tanıdığı hakkı, başka bireylerin hakları ile sınırlar. İnsanın yalnız başına yaşayan bir varlık olmadığı düşünüldüğünde, kişiler ve toplum arasında doğacak çatışmaları en aza indirmek için bir takım ilkeler, normlar ile birlikte akılcı bir tutumla elde edilecek uzlaşmaya ihtiyaç duyulacağını söyler. Bu noktada çözümü ise faydacılık olarak ifade edilen ahlak görüşü ile elde eder.²⁷⁷ Böylece hem bireyin özgürlüğünü koruyan hem de toplumun mutluluğunu amaçlayan bir bakış açısıyla konuya yaklaşır.

Toplumsal ahlaka fayda temelli bir vurgu yapan ve ahlaklılığı, insan davranışlarındaki normların toplamı olarak tanımlayan Mill, ancak bu normların yerine getirilmesiyle mutluluk durumunun daha geniş bir çevreye yayılacağını ifade eder. Yoksa insan yaşamında gerçekten bir mutluluğa erişip erişemeyeceği Mill'e göre büyük bir sorunsaldır.²⁷⁸ Bu sebeple gerçek bir mutlulukçu elinden geldiğince normlara uyarak dünyayı acıdan kurtarmaya çalışmalı ve en yüksek sayıda insanın mutluluğunu hedeflemelidir.

Sonuç olarak Mill, Bentham'ın niceliksel haz anlayışı yerine niteliksel bir haz anlayışı sunmaktadır. Ayrıca Bentham'ın mutluluğu arttırmayı amaçlayan pozitif faydacılığa dayanan ahlak anlayışı, Mill'de mevcut mutsuzluğun ortadan kaldırılmasını ya da en azından azaltılmasını öngören negatif faydacılığa dönüşür. Bir diğer önemli farklılık ise Bentham eylem faydacılığını ön plana çıkarırken, Mill kural faydacılığını benimsemiş ve normlarla tanımlanan toplumsal ahlak tasavvuruna daha çok vurgu yapmıştır.²⁷⁹ Kuşkusuz burada yararcılığın Mill'e özgü biçiminin dikkate değer yanı, Bentham'dan devraldığı faydacı ahlaka dair düşüncelerde değil, kendisinin bunlara eklediği ve başlangıçtaki çerçeveyi köktenci bir biçimde değiştirip yeniden biçimlendirmesindedir.²⁸⁰ Eylemlerin ahlakîliğini sonuçlarındaki yararları ile ölçen bu teori, insanlara nasıl davranacaklarını salık verse de her zaman net bir şey sunmada yeterli görülmemeyebilir. Nitekim iyi sonuçlar verse dahi bazı eylemlerin

²⁷⁷ Sibel Öztürk Güntöre, **John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı**, İzmir, İlya İzmir Yayınevi, 2004, s. 141-142.

²⁷⁸ Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri: Mutluluk Ahlakı**, İstanbul, İnkılâp Kitapevi, C. I, 1998, s. 174.

²⁷⁹ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s.82

²⁸⁰ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi- Yararcılık ve Pragmatizm**, Çev. Deniz Canefe, İstanbul, İdea Yayınları, 2000, s. 33.

özünde yanlış ve kötü olduğu bilinmektedir. Bu sebeple faydacılık, özünde ahlakî olmayan bir takım eylem ve tutumlara karşı taviz gösterdiği hatta bunlara teşvik ettiği sebebiyle suçlamalara maruz kalmıştır.

Sonuç olarak, teleolojik ahlak teorisi, mutluluğu insan eylemlerinin nihâî amacı ve ahlak normu olarak kabul eder. Bu bağlamda ister hazzı, ister egoizmi, isterse faydayı en yüksek iyi ya da mutluluk olarak kabul etsin, bu teori ahlakîliği eylemlerin sonucuna göre belirleyen bir anlayış sunmaktadır. Ayrıca teleolojik teorilerde insan her şeyin ölçüsüdür ve dışarıdan insan üzerinde ahlak adına kurulmaya çalışılan otoriteye karşı bizatihi kendisi güçlü bir ölçüt sunmaktadır. Ahlakî sorunların çözümünde doğru cevabı bulmak için dinî bir referansa dayanmak ya da gelenekleri bağlayıcı bir unsur olarak kabul etmek yerine, insan mutluluğu ve eylemlerinin neticesi dikkate alınmaktadır.

1.2.2.1.2. Deontolojik Ahlak: Ödevcilik

Grekçe ‘deon’ kelimesinden türetilen deontolojik terimi, ödev ya da sorumluluk anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak deontolojik yaklaşım herhangi bir değer ya da belli bir iyi telakkisinden önce, yapılması gerekene yani ödevde vurgu yapar.²⁸¹ Deontolojik ahlak, doğru eylem problemi üzerine yoğunlaşır. Ahlakî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı ise (ahlakî iyiyi eylemin ürettiği sonuca bağlayan teleolojik ahlak tasavvurundan bağımsız olarak) onun birtakım ahlakî ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlenir. Ayrıca bu teoride eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirilen ödev, eylemin sonucundan daha önemlidir.²⁸² Bu ahlak düşüncesinde ahlakî eylemlerin taşıdığı değer, birer emir hükmünde olduğu için eylemlerin sonucunda birilerinin zarar görmesi söz konusu olsa bile bu eylemin iyiliğinden bir eksilme meydana getirmez.

Deontolojik ahlak anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlakın temeline ödevi yerleştirir. Bu teori eylemlerin belli ilkelere dayanarak ya da asli olarak doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunur. Ahlakî eylem ölçütü

²⁸¹ David Mcnaughton, Piers Rawling, “Deontology”, **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. by D. Copp, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 425.

²⁸² Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s.90.

olarak eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirebilirlik gibi formel ölçütler getiren deontolojik teoriler bir veya birçok ölçütten söz eder.²⁸³

Deontolojik ahlak teorisi içinde ödev ve yükümlülük kavramları bağlamında akla ilk gelen isim muhakkak ki Kant ve onun ahlak anlayışını 20. yüzyılda devam ettiren David Ross'tur. Doğru eylem, ilkelere bağlı yaşama ve sorumluluk taşıma gibi hususları içine alan dinî ahlak da deontolojik ahlak içerisinde değerlendirilmektedir. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi çalışmamız, inanç-ahlak ilişkisini farklı yönleriyle tartışmayı amaçladığından dinî ahlak, ilahî emir ahlakı teorisi olarak müstakil bir başlık altında ele alınacaktır. Bu sebeple deontolojik ahlak anlayışı, Kant ve Ross'un görüşleri ile sınırlı tutulacaktır.

Deontolojik ahlakın en güçlü örneği Kant'ın[1724-1804] ödev ahlakıdır. Kant, ahlakla ilgili tartışmasına, sıradan bir insanın bile sahip olduğunu düşündüğü ahlak bilinci ile başlar. Ona göre her insanda bir ahlak bilinci bulunur ve ahlaklılığın temeli olarak kabul edilebilecek tek bir iyi vardır o da 'iyi istenci'dir. Nitekim Kant, kendisinden önce 'iyi' olarak zikredilen doğru düşünme, erdemler, sağlık, onur, zenginlik gibi değerlerin hiç birini, 'iyi istenci' gibi kendi başına iyi olarak kabul etmez. Çünkü bu değerler, iyi bir istenç tarafından yönlendirilmediklerinde değer ifade etmezler.²⁸⁴ 'İyi istenç' kavramının daha iyi anlaşılması için Kant, 'ödev' kavramına başvurur. Ona göre, iyi istenç esas itibarıyla ödevin ne olduğunu bilen, yani pratik aklın buyruklarını tanıyan ve ödevini ödev olduğu için yapan iradeden başkası değildir.²⁸⁵ Ödevden dolayı yapılan bir eylem, sonucu ne olursa olsun iyi olarak kabul edilir ve böylelikle ona ahlakî bir değer atfedilir. Elbette ki, her ahlakî eylemin amaçları ve sonuçları olacaktır, ama bunların eylemin ahlakîliği üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Kant, ahlakta temel olanın eylemin sonucundan çok ahlak yasasına saygı, ödev duygusu ve insanın rasyonalitesine hitap eden ödevleri gerçekleştirme olduğunu kabul eder.²⁸⁶ Ona göre bir eylem, salt 'ödev' olduğu için yapılyorsa, eylemi belirleyen neden herhangi bir dürtü, eğilim değil de 'ödev' duygusuysa ancak o zaman ahlakî olabilir. Çünkü ödevden dolayı yapılan bir eylem,

²⁸³ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s.91.

²⁸⁴ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1999, s. 92.

²⁸⁵ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Bursa, Ezgi Kitabevi, 2002, s. 255.

²⁸⁶ Cevizci, **Etîğe Giriş**, s.181.

ahlaksal değerini, onunla ulaşılabacak amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur. Dolayısıyla ahlaklı insan, ödevde uygun eyleyen değil, ödevden dolayı eyleyen insandır.²⁸⁷ Bu anlayışa göre ödevden dolayı yani yasaya saygıdan gerçekleşen ve bir zorunluluk gereği ortaya konan eylem ancak ahlakî bir değer kazanacaktır.

Kant'ın ahlak anlayışı, insanın rasyonel ve özgür bir varlık olmasından yola çıkarak, bütün insanların uyması gereken ahlak ilkelerini empirik tecrübelerden bağımsız bir biçimde saf akıldan çıkarmaya dayanır. Kant, ahlak anlayışını a) empirik olana ilişkin tutumların evrensel olanı dile getiremeyeceği b) yararcıların savunduğu iyi anlayışının ahlakî bir ilke olarak kabul edilemeyeceği düşüncelerine dayanan iki temel önerme üzerine kurar.

Bu temellendirmeye bağlı olarak Kant, deneyimden gelen ve doğa yasalarınca belirlenmiş yargıları ahlaklılığın dışına itmiştir. Çünkü ona göre, empirik yoldan elde edilen inançlar aracılığıyla hiçbir evrensel yasaya varmak mümkün değildir. Bu yüzden kendisi yalnız duylara bağlı olmadan ahlakî eylemlerin nasıl icra edileceği üzerine değerlendirmelerde bulunarak salt pratik akla dayalı çeşitli ahlak yasaları ortaya koyar.²⁸⁸ Bu genel yasalar, eylemlerin ahlaka uygun olup olmadıkları hususunda bir ölçüt olarak kabul edilir. Kategorik buyruklar (ahlak yasaları) 'hep öyle hareket et ki....' ile başlar. Kant, bu şekilde evrensel bir prensip olarak kabul edilebilecek bir ahlak yasası ortaya koymaya çalışır. Kant'a göre ahlakî olarak neyin gerçekleşmesi gerektiğini ifade eden kural/buyruklar; ya öznel, pragmatik ve şartlı olarak buyururlar ya da nesnel, hiçbir şart içermeksizin şartsız olarak buyururlar. Ahlak kanunu olarak geçerli olabilmesi ve bir yükümlülük doğurabilmesi için ise mutlak zorunluluk taşıyan bir buyruk, kanun ya da kuraldan söz etmek gerekir. Bu anlamda tek bir şartsız buyruk vardır: 'Öyle davranışta bulun ki davranışın herkesin uymak zorunda kaldığı evrensel bir hareket olsun'.²⁸⁹ Çünkü kişiye göre değişmeyen temel ilke ancak herkes tarafından benimsenen bir kural olarak kabul görür. Kant

²⁸⁷ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 14-15.

²⁸⁸ Heinz Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993, s. 131.

²⁸⁹ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 46; Immanuel Kant, **Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 1994, s.12-15.

burada eylemlerin basit bazı sonuçlarıyla ilgilenmez, onların temelinde yatan asıl niyet ya da ödevin önemine vurgu yapar.²⁹⁰ Buna bağlı olarak Kant, ahlakî bir eylemi, sonuçlarının ortaya çıkardığı ödül ve ceza olarak değil, iyi niyetle yerine getirilen ödev olarak tanımlar. Çünkü onun ahlak teorisinde ceza korkusu ve ödül beklentisiyle yapılan eylemlerin ahlaksal değeri yoktur. Yapılması gereken şey, ahlakî eylemin basit bir fayda ve çıkar ilişkisinden soyutlanması, ödül ve ceza düşüncesinin ahlakî davranışta bulunan bir kimseden uzak tutulmasıdır.²⁹¹

Kant, ahlakî yargıların ve eylemlerin temelinde yer alan evrensel prensip olarak kabul edilebilecek buyrukların kaynağını ise Tanrı ya da tecrübe gibi kendi dışımızda bir dünyada değil, saf aklın aktivitesinde bulur. Ona göre insan ahlaksal bir bilince sahiptir ve bu bilinç duygu, çıkar ve din dâhil her şeyden bağımsızdır. Bu bilinç, kendi a priori biçimiyle yani kategorik buyrukla belirlenir ve bu kategorik buyruk/ahlak yasalarına uyan bir pratik akıl vardır.²⁹² Buyrukları özgür iradesi ile ve akıl sahibi bir varlık olarak kendisi koyan insan, netice itibarıyla buyruklara uymakla da yükümlüdür. Bu durum Kant'ın ödev ile özgürlük arasında kurduğu bağın zorunluluğuna işaret etmektedir. Nitekim ödevin varlığı, özgürlüğü zorunlu kılmaktadır, çünkü özgür olmayan birisinin ahlakî ödevlerini yerine getirebilmesi ve eylemde bulunması mümkün değildir.²⁹³ Ayrıca Kant'ın ödev ahlakı, ahlakî eylemin kaynağını özgür insanın ortaya koyduğu ahlak yasasına dayandırması sebebiyle seküler bir bakış açısı taşır. Bu yönüyle Kant, ahlakı ilahî iradeyle temellendiren Ortaçağ düşünürlerine karşı çıkararak, akılcılığı öne çıkarmak suretiyle saf pratik aklın ahlaka kaynaklık edebileceğini savunur.

Kant'tan sonra deontolojik ahlakı savunan bir diğer isim ise deontolojik sezgici ahlak teorisi ile bilinen William David Ross'tur[1877-1971]. Kant'ın ödev ahlakının izinde olan deontolojik ahlak görüşünün 20. yüzyıldaki temsilcilerinden

²⁹⁰ R. M. Kidder, **How Good People Make Tough Choices: Resolving The Dilemmas of Ethical Living**, New York, Simon – Schuster, 1996, s. 24.

²⁹¹ Bertrand, **Ahlak Felsefesi**, s. 44.

²⁹² Theodor I. Oizerman, **Felsefe Tarihinin Sorunları**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 267.

²⁹³ Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason (Pratik Aklın Eleştirisi)**, İng. Çev. L. W. Beck), New York, Macmillan Pub. Co., 1956, s. 4.

biri olan Ross, eylemlerin sonuçlarından çok niyetin ve ilkelerin önemli olduğunu savunduğu için Bentham ve Mill'in yararcılığını şiddetle eleştirmiştir.

Ross'un ahlak anlayışı, ödev ve yükümlülük kavramlarını öne çıkarması ve temel ahlakî terim olarak 'iyi' den ziyade 'doğru' veya 'doğruluk' kavramını kabul etmesi ile bilinmektedir. Ona göre ahlakın üzerine bina edilmesi gereken şey yükümlülük/ödev veya ahlakî doğruluktur. Ross, bir eylemin doğruluk ya da yanlışlığını ne eylemi ortaya çıkaran motive ne de eylemin sonuçlarına bağlar, yalnızca onun ne tür bir eylem olduğuna bağlar. Örneğin sözünü yerine getirmek ahlaken iyi ve doğrudur. Fakat kişi, sözünü yerine getirirken eylemin sonucunu düşünerek ya da gerçekleştirip gerçekleştirmediğinde hangisinin daha fazla değer üreteceğini hesaba katarak bunu yapmaz. Burada belirleyici şey o eylem tipinin kendi doğasıdır.²⁹⁴

Ross, bu bağlamda sonuççu ahlak anlayışından uzak durup Kant'ın bir takipçisi olarak ödev ahlakını benimsemiş olsa da bazı konularda onu eleştirerek deontolojik ahlak anlayışını farklı bir biçimde şekillendirmiştir. Ross, Kant'ın öne sürdüğü 'ahlakî bir eylemin doğruluğunun onun ahlak yasasının kapsamına girme' ölçütüyle kesin olarak belirlenebileceğine, eyleme geçmede iyi irade gibi tek bir motifin etkili olduğuna ve ahlak yasalarını mutlak otoriteye sahip kurallar olarak görmesine karşı çıkar.²⁹⁵ Bu konularda eleştirilerde bulunan Ross'un ahlak teorisi, sezgicilik, değer çoğulculuğu ve ilk elden ödevler anlayışına dayanan yeni bir ödev ahlakını ortaya çıkarmıştır.

Ross insanlara dışarıdan bir çeşit müdahale ile nasıl davranılması gerektiğinin söylenmesine tepki gösterir. Çünkü ona göre birçok sıradan insan, herhangi biri tarafından bildirilmese de nasıl hareket edeceğinin bilincindedir. Ross, ahlakî doğruluğun insanın birtakım ahlakî ödev veya ahlakî yükümlülüklerinde cisimleştiğini ve kişinin bu ödevleri apaçık bir kavrayışla idrak ettiği inancını taşır.²⁹⁶ Ona göre insanlar, bilimlerdeki nesnel doğrularla birçok bakımdan benzerlik gösteren ahlaklılık ilkelerini, ahlakî ödevleri, eylemlerin ahlaken doğru olmaklık

²⁹⁴ William David Ross, **The Right and The Good**, Ed. By Philip Stratton Lake, NewYork, Clarendon Press, 2002, s. 18.

²⁹⁵ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 209-210.

²⁹⁶ William David Ross, **Foundations of Ethics**, Oxford, Clarendon Press, 1939, s.311.

niteliğini apaçık ve sezgisel bir kavrayışla bilebilirler.²⁹⁷ Buradan hareketle Ross aslında ahlakî doğrunun ve değerlerin bilgisini insana kazandıran şeyin sezgi olduğunu, kişinin bununla temel ödevlerini bilebileceğini ve ödev çatışması yaşadığında hangisini seçeceğini kavrayabileceğini iddia etmektedir.

Ahlakî ödevlerin bilim dünyasının nesnel verileriyle benzeştiğine işaret eden Ross'a göre aynen duyu algılarının doğal bilimlerin verisini oluşturması gibi düşünceli ve iyi eğitilmiş insanların ahlakî inançları da etiğin verisini oluşturur.²⁹⁸ Ona göre kişi, ancak olgun ve eğitilmiş ise tikel olaylarda ahlakî iyiyi, ödev ve kuralları sezgisel olarak bilir.²⁹⁹ Dolayısıyla Ross, ahlakî sezgiye sahip olma yeteneğinin, sadece belli bir olgunluğa erişmiş zihinler için mümkün olduğunu ve bu yeteneğin insanın yetiştirme şartları, alışkanlıkları ve ahlakî olarak gösterdiği gelişim ile bağlantılı olduğunu ifade eder.

Ödevi, ahlakî değer üreten bir şey olması sebebiyle teorisinin merkezine yerleştiren Ross, kişinin ödev olarak gördüğü her eylemin gerçekleşmesinde sadece bir tek değer gerekeceğini dile getirir. O, bir eylemi yerine getirirken motiv unsuru olarak farklı etkenlerin ve ilkelerin yer alabileceği anlayışına sahiptir. Hayattaki tek değerli şey, hazzı ve yararcıların savunduğu gibi hazz ve mutluluk olmadığı gibi ahlakî eylemlerin doğruluğunu belirlemede tek ölçüt o eylemin üreteceği değer miktarı da değildir. Buradan hareketle Ross, değer çoğulcuğu anlayışını ortaya koyarak; ahlakî doğruluğa katkıda bulunan birçok değer veya ilke olduğunu ve bunların özü itibarıyla zaten iyi olduklarını iddia eder. Bu ilkelerin kişinin nasıl davranması gerektiği konusunda kendisine rehberlik ettiğini ve ahlakî sezgilerin altyapısını meydana getirdiğini düşünür. Ross'un bakış açısına göre bu ilkeler; önem sırasına göre erdem, bilgi, adalet ve hazzdır.³⁰⁰

Söz konusu ilke ve değerlere göre eylem tercihinde bulunulmasını gerektiğini düşünen Ross'a göre ahlakî görevler, birincil öncelikli veya ilk elden ödevler ve asıl

²⁹⁷ Philip Wheelwright, *A Critical Introduction to Ethics*, New York, Odyssey Press, 1959, s.34

²⁹⁸ Ross, *The Right and The Good*, s. 40-41.

²⁹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.786.

³⁰⁰ Ross, *The Right and The Good*, s. 16-18. Ross, bu eserinde her ne kadar hazzdan özü itibarıyla iyi olan bir değer olarak söz etmiş olsa da daha sonra kaleme aldığı "Foundations of Ethics" isimli eserinde bu görüşünün aksine hazzın bir değer olamayacağını ifade etmiştir.

ödevler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre, yeterli aklî olgunluğa sahip her birey için aşîkar bir takım ahlakî görevler mevcuttur ve bunlar ilk elden ödevlerdir. İlk elden ödevler; 1) Önceden verilmiş bir söze dayanan sadakat ödevi ve başkasına daha önce yapılan yanlış bir eylemden kaynaklanan tazmin ödevi 2) Başka insanların daha önceden kendimiz için yapmış oldukları iyiliklerden kaynaklanan minnettarlık ödevi 3) Mutluluk ve erdemin kişilerin hak ettikleri şekilde dağıtılmasına dayanan ve liyakatî gözetilen adalet ödevi 4) İnsanların erdem, akıl ve mutluluk açısından mevcut durumlarının daha da iyileştirilebileceğine dayanan yardım ödevi 5) Kişinin kendi durumunu değerli şeyler açısından daha çok geliştirebileceği olgusuna dayanan kendini geliştirme ödevi ve son olarak 6) Başkalarına zarar vermeme ödevidir.³⁰¹

Bu ödevler eylemden önce başka önemli bir ahlakî durum meydana gelmezse mutlaka hayata geçirilmesi gereken, eylemin bütünsel doğasının zorunlu sonucu olan eylemlerdir.³⁰² Bu ödevlerden herhangi birinin asıl ödev haline gelmesi, bir diğerk birincil ödevle çatışma içerisinde olup olmamasına bağlıdır. Herhangi bir çatışma olmaması halinde söz konusu görev asıl görev olarak kabul edilecektir. Bir çatışma olduğu takdirde ise görevlerden en önemli olanı diğerkine baskın gelerek asıl görev olarak değerlendirilecektir.³⁰³ Ross'a göre, iki veya daha çok ödev arasında bir çatışma ortaya çıktığı zaman, ödevlerden hangisinin o andaki gerçek/asıl ödev olduğuna yine kişi sezgileri yoluyla karar verir. Dolayısıyla gerçek ödevlerin tam olarak ne olduğunu, önceden a priori olarak belirlemek, Ross açısından ne mümkün ne de doğru olan bir şeydir. Nitekim ahlaka uygun düşen farklı değerlerin veya ahlaklılığın ayrılmaz bir parçası olan pek çok farklı mütalaanın olması kaçınılmaz bir şeydir.³⁰⁴ Bu düşünceye göre, görevlerin çatıştığı durumlarda bağlı kalınması gereken tek bir kural yerine, duruma göre birbirine baskın gelebilen kurallar mevcuttur ve koşullara bağlı olarak bir esneklik gösterilebilmesi söz konusudur.

Ross, klasik deontolojik ahlakçılarından kural değil de bir eylem deontolojizmini savunması yönüyle yani doğru ve yanlış olanın, ahlakî ilkelerden

³⁰¹ Ross, **The Right and The Good**, s. 24.

³⁰² Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 215..

³⁰³ G. D. Chryssides, J. H. Kaler, **An Introduction To Business Ethics**, London, Thomson Learning, 1993, s. 100.

³⁰⁴ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 213.

çok öncelikle eylemlerde sezildiğini, ahlak yasalarının mutlak yasalar olmayıp, doğruluğa yönelen kurallar olduğunu öne sürmek bakımından farklılık göstermektedir. Bununla birlikte ilk elden ödevler arasında çatışma yaşandığında sezgisel bir seçimi savunması ortak bir ahlakî doğrudan söz etmeyi güçleştirmektedir. Çünkü herkeste ortak bir sezgi algısının varlığı pek mümkün gözükmemektedir.

1.2.2.1.3. Erdem Ahlakı: Kendini Gerçekleştirme ve İyi Karakter

Teleolojik ahlakın iyi ve faydalı sonuca yaptığı vurgunun veya deontolojik ahlakın, haklar, ödevler, sorumluluklar gibi düşüncelere yer vermesinin aksine erdem ahlakı, alışkanlıkları, eğilimlerin içsel durumunu ve kişinin karakteri olarak bilinen gelişmiş bir kişisel bütünlüğü merkeze alır. Bu açıdan erdem ahlakı, bir bütün olarak ahlakî özneye odaklanır ve insanın ne yapması gerektiğinden ziyade nasıl biri olması gerektiği üzerinde durur.³⁰⁵ Başka bir ifadeyle, bu teori, eylemi iyi kılan şeyden ziyade, insanı iyi bir insan kılan şey üzerine odaklanır.

Erdem ahlakı teorisi, diğer iki ahlak teorisinin karakter kavramına yer vermediğine vurgu yaparak ahlak felsefesinin amacını, değişik karakter özelliklerinin ahlak üzerindeki etkilerini araştırmak olarak belirlemiştir.³⁰⁶ Bu bağlamda söz konusu teori, diğer ahlak teorilerden farklı olarak, erdeme merkezî bir yer verir ve ahlakî çözümlemelerin/değerlendirmelerin temeline eylemi değil kişinin kendisini, daha doğrusu karakterini koyar.³⁰⁷ Nihayetinde bu teori, eylem merkezli ahlaktan ziyade, eyleyen merkezli bir ahlak anlayışına sahip; yapmaktan ziyade olmak ile ilgilenen; doğruluk, ödev, yükümlülük gibi deontik kavramlar yerine iyilik, üstünlük, mükemmellik gibi aretik³⁰⁸ (erdem temelli) kavramları ele alan; ne tür eylemde

³⁰⁵ Nisigandha Bhuyan, “The Role of Character in Ethical Decision Making”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 41(1), 2007, s. 45.

³⁰⁶ Greg Pence, “Virtue Theory”, *A Companion to Ethics*, Ed. Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, s. 249.

³⁰⁷ Audi, “Virtue Ethics”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 840.

³⁰⁸ Arete kelimesi klasik Yunanca’da “bir şeyin işlevi”, “mükemmellik” ve “erdem” anlamlarına gelmektedir. Yunan filozoflarının, erdemlerin eyleme yönlendirilen ve arzulanan eylemlerin yapılmasında etkili olan bir yapıda olduğu, erdemlerin bir bütün olarak insanda bulunamayabileceği, insanların farklı koşullarına ve toplumsal rollerine karşılık gelen farklı erdemlere sahip olabileceği, erdemlerin iyi olmaları sebebiyle övgüye layık oldukları, erdemlerin öğretilebileceği vb. konularda görüşlerde bulundukları ve bu görüşlerden bazılarını reddederken bazılarını kabul ettikleri görülmektedir. Bkz: Terence Henry Irwin, “The Virtues: Theory and Common Sense in Greek

bulunacağından daha çok ne tür insan olunacağına kılavuzluk eden bir teori olarak tanımlanmaktadır.³⁰⁹ Bu tanımdan hareketle ahlakî haz, fayda, mutluluk gibi öznel tercihlere veya aklın soyut ilkelerine dayandıran diğer ahlak teorilerinin tersine, erdem ahlakının daha somut bir anlayışa sahip olduğunu ve ahlakî yaşamı sadece eylemlerle sınırlı tutmadığını söylemek mümkündür.³¹⁰ Ayrıca erdem ahlakının farklı unsurlar yerine karakter ve erdem üzerinde yoğunlaştığı ve eylem yerine ‘olma’yı öne çıkaran bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkan erdem ahlakı teorisinin savunucularının yaptığı öncelikli şey, ahlaklı kişilerin hayata geçirmeleri gereken karakter özelliklerini ve cisimleştirilmesi gereken erdemleri belirlemektir. Çünkü bu anlayışa göre kişiyi ahlaklı kılan şey aslında erdemlerdir ve eylemler ancak kişinin içsel ahlakının bir yansımasıdır.³¹¹ Nitekim erdem ahlakını savunan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler de insanın ahlaklı olmasının ve mükemmelleşmesinin belirli erdemler vasıtasıyla gerçekleşebileceğini savunmuş ve ancak bu erdemleri kendi karakter özellikleri haline getirmeleri ile telos/amaçları olan doğal iyilerine ulaşabileceklerini kabul etmişlerdir.³¹² Erdeme ve karaktere verilen bu önem ise fail/eyleyen merkezli bir ahlak tasavvurunun oluşmasıyla neticelenmiştir. Dolayısıyla bir davranışın doğruluğundan ya da ahlaken iyiliğinden ancak onu gerçekleştiren kişinin erdemli biri olması halinde bahsedilebilir. Burada esas olan şey, karakter ile ilgili yargıların, eylemler hakkındaki yargıları öncelediğidir. Buna dayanarak karakteri öne çıkaran, insanlar arasındaki farklılıklara ve öznelliğe vurgu yapan erdem ahlakının, insanlar arasındaki ahlakî ilişkileri açıklama noktasında diğer teorilere göre daha uygun olduğu³¹³ sonucuna varılır.

Erdem ahlakında ölçüt, kişinin erdemli olmadan erdemli bir davranışta bulunamayacağıdır. Demek ki kişinin eylemlerini değerlendirirken, salt olarak eylem temele alınamaz ve ancak eyleyenin karakter özellikleriyle birlikte bir değerlendirme yapmak mümkün olabilir. Ayrıca diğer teorilerde öncelik verilen eylem, eylemi

Philosophy,” **How Should One Live?**, Ed., Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, s. 37-39.

³⁰⁹ Rosalind Hursthouse, **On Virtue Ethics**, Oxford, Oxford University Press, 2001, s.25.

³¹⁰ Audi, “Virtue Ethics”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, s. 841.

³¹¹ Annas, **The Morality of Happiness**, s. 4.

³¹² Audi, “Virtue Ethics”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, s. 841.

³¹³ Daniel Statman, **Virtue Ethics: A Critical Reader**, Washington, Georgetown University Press, 1997, s. 8-10.

gerçekleştirirken uyulan kural, insanın niyeti ve eylemin sonucu bu teoride yerini erdeme daha doğrusu erdemli bir karaktere ve bununla ortaya çıkacak eyleme bırakmaktadır. Kişi için önemli olan ise erdeme uygun olarak davranışta bulunmak değil, erdemli bir karakterden dolayı davranışta bulunabilmektir. Bu yüzden erdem ahlakı teorisine göre ulaşılması gereken şey, ideal bir ilke ya da kural değil erdemli bir karaktere sahip olmaktır.

Erdem ahlakının biri klasik diğeri modern olmak üzere iki versiyonundan söz edilebilir. Kökleri Antik Yunan politika ve ahlak felsefesinde bulunan klasik erdem ahlakı, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi üç filozofun yer aldığı Yunan düşüncesi geleneği tarafından oluşturulmuştur. Kurucusu Sokrates olarak kabul edilen klasik teorinin sistematik formuna ise bu felsefenin en önemli temsilcisi olan Aristoteles'in düşünceleri ile kavuştuğu görülmektedir. Bunun yanı sıra teorinin, 20. yüzyılın son yarısında Aristoteles ahlakının yeniden/modern bir okumayla yorumlanması ve antik dönem ahlak anlayışının ihyası olarak kabul edilen ikinci bir modern versiyonu da vardır. Erdem ahlak teorisinin modern versiyonunun temsilcileri arasında Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Michael Slote, Rosalind Hursthouse, Alasdair MacIntyre ve Roger Crisp gibi Platon ya da Aristoteles'in görüşlerini özümseyen düşünürler bulunmaktadır. Bunlardan bazılarına göre erdem ahlakı hem eski hem de yeni bir teoridir. Eskidir çünkü Platon ve Aristoteles'in fikirlerine geri dönüştür yani bir tür geri-okumadır; yenidir çünkü eski olan bu yaklaşımları(geleneği) canlandırmayı hedeflemektedir.³¹⁴ Burada bütün düşünürlerin erdem teorilerine yer vermek mümkün olmadığından sadece modern dönem erdem ahlakı savunucuları tarafından da vazgeçilmez bir isim olarak kabul edilen Aristoteles ve modern dönem erdem ahlakı yorumcularından biri olan Alasdair MacIntyre'in düşünceleri ile sınırlandırılacaktır.

Yunan ahlak düşüncesinin zirvesini oluşturduğu düşünülen ve erdem ahlakının en güçlü temsilcisi olarak görülen Aristoteles'in[M.Ö. 384-322] ahlak düşüncesi “en iyi yaşam nedir?” sorusuna ve bu soruya verdiği cevaplara dayanır.³¹⁵ Filozof ahlak ile ilgili görüşlerine derinlemesine yer verdiği Nikomakhos'a Etik adlı kitabında

³¹⁴ Hursthouse, **On Virtue Ethics**, s. 1.

³¹⁵ Sarah Broadie, **Ethics with Aristotle**, New York, Oxford University Press, 2003, s. 3.

iyiyi, her sanat ve araştırmanın, insanın her eyleminin ve tercihinin ‘iyi olanı’ arzulamasından hareketle, “her şeyin arzuladığı şey” olarak tanımlamaktadır.³¹⁶ Dolayısıyla iyi, diğer bütün şeylerin onun uğruna yapıldığı ve kendisi amaç olan bir şey olarak kabul edilir.

Ahlak anlayışında iyiyi, her şeyin kendisi için istendiği bir amaç olarak gören Aristoteles, bu amacı ifade etmek için ‘eudaimonia’ kavramını kullanır. Dilimize mutluluk diye çevrilen eudaimonia kelimesinin, kavram olarak en basit anlamda sadece mutluluğu ya da iyiyi ifade etmediğini söylemek mümkündür. Nitekim Aristoteles’te eudaimonia, iyi veya mutlu bir hayat olarak nitelendirdiği belli bir yaşam tarzına³¹⁷ karşılık gelir. Aristoteles’in bununla daha çok insanın kendi doğasına uygun olarak yaşamasını ve potansiyellerini gerçekleştiren insanın yaşadığı iyi ve başarılı bir hayatı kastettiği görülür.³¹⁸ O halde iyi, bir amaç olmasının yanı sıra aynı zamanda insanın doğasına uygun etkinliği(erdemli davranış) ve bu türlü etkinlik ile kişinin elde ettiği mutluluk ya da haz anlamına da gelmektedir. Buradan hareketle filozof, insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi yoluyla akla uygun ve erdemli davranarak mutluluğu mümkün kılmasını ahlakın en üst gayesi olarak görür.

Aristoteles, mutluluğun elde edilmesini ise kendi ifadesiyle ‘insanın işinin ne olduğunun kavranmasına’³¹⁹ bağlar. Buna göre, insanın ne olduğu tespit edildiğinde mutluluğun ne olduğu da tespit edilmiş ve mutluluk gerçekleşmiş olacaktır. Aristoteles’in insan tasavvurunda, bir bütün olarak düşünüldüğünde kendine has işlevi olan bir varlık³²⁰ olarak onu özel kılan şey, ruhunun rasyonel yaşamıdır. Çünkü

³¹⁶ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2007, 1094a1.

³¹⁷ Robert L. Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1998, s. 71.

³¹⁸ Julia Annas, “Ancient Ethics and Modern Morality,” **Philosophical Perspectives**, C. VI, 1992, s. 119.

³¹⁹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1097b24.

³²⁰ “Yoksa gözün elin ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyularla ilgili yaşam geliyor, ama buda at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın –bununda akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü “daha önemli” diye ona dendiği düşünülüyor. 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, bunu da genel olarak her iş konusunda

diğer özellikleri insanın kendisine has olmasından ziyade bitki ya da hayvanlarla paylaştığı ortak özelliklerdir. Buradan hareketle insanı diğer varlıklardan ayıran ve yalnızca ona özgü olan akıl, ayrı bir öneme sahip olmaktadır.

Filozof insanın kendisine has bu niteliğinden, akıl sahibi bir varlık olmasından yola çıkarak mutluluğa ulaşmayı belli şartların gerçekleşmesine dayandırmaktadır. Bunlardan ilki diğer canlılarda bulunmayan ve insanı mutluluğa ulaştırma vasfına sahip olan aklını, iyi ve doğru olan şeylere kullanmasıdır. Aristoteles akıl sahibi, düşünen ve akla boyun eğen insanın, ancak hayatı boyunca aklını iyi ve doğru şeylere kullanması ile mutluluğa ulaşacağını söyler. İnsanın aklını gerektiği biçimde kullanması ise erdemi gerektirir. Nitekim filozof erdemi, “bir varlığın işlevini en iyi şekilde yerine getirme/eyleme dönüştürme durumu”³²¹ olarak ifade eder ki bu da aklın erdeme uygun eylemde bulunmasıdır. Çünkü bir şey erdeme uygun bir biçimde gerçekleşmiş ise ancak o zaman o şey iyi yapılmış ve mutluluğu sağlayacak nitelikte demektir. O halde ikinci şey, kişinin erdemli bir insan olarak davranışta bulunmasıdır. Ayrıca bu durum, erdemlerin salt bir potansiyel olarak insanda var olmasından ziyade eyleme dönüşmesini değerli kılan bir bakış açısına sahiptir. Bu durumda mutluluğa ulaştıran üçüncü şey ise erdemi dışı vuran, erdemi somutlaştıran eylem ya da etkinliklerin ömür boyu sürecek bir işlevsellik içermesidir.³²² Bu işlevsellik ile tüm bir yaşama yayılan, bilinçli, rasyonel tercihlere bağlı ve alışkanlığı ihtiva eden bir süreç kastedilmektedir.

Aristoteles’in ahlak anlayışında akıl, önemli bir yere sahip olmakla birlikte insanın söz konusu rasyonelliğinin iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki faal

söylüyorsa –buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu öyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamında ruhun akla uygun etkinliği ve böyle erdemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olur –üstelik yaşamın sonuna kadar olan etkinliği. Çünkü tek bir kırlangıç baharı getirmez, ne de tek bir gün; aynı şekilde tek bir gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz, iyi, ana çizgileriyle bu şekilde betimlenmiş olsun.” Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1097b30-1098a20.

³²¹ “Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini gerçekleştirmesini sağlar. Söz gelişi gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi de atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmasını sağlar. Bu her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı.” Bkz: Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1106a13-23.

³²² Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 170-171.

akıl/teorik akıldır. Bu akıl, insan ruhunun rasyonel olabilme hali olarak karakterize edilir, yani tefekkür veya nedenlerin bilgisi ile ilgilendir. İkincisi ise münfail akıl/pratik akıldır. Bu ise ruhun rasyonel olmayan kısmını kontrol eden, ona eylemlerinde yön veren, istek ve arzuların denetlenmesiyle meşgul olan akıldır. Aristoteles'in söz konusu teorik ve pratik akıl düşüncesi ise ortaya iki tür erdem anlayışını çıkarmıştır: Dianoetik/entelektüel erdemler ve eudaimonik/karakter erdemleri.³²³ Başka bir ifadeyle düşünme yetisine ait erdemler ve daha çok eylemler ile ilgili olan karakter erdemleri. Örneğin aklın salt teoriyle ilgilenen kısmının işlevi ile ortaya çıkan bilgelik erdemi ve doğru yargılama dianoetik erdemlerden biri iken, duygu ve eylemle ilgili olan ihtiyatlılık, cesaret, cömertlik karakter erdemlerindendir.

Aristoteles'in ikili akıl anlayışı ve erdem tasnifinin onun erdeme yüklediği anlam ile örtüştüğü görülmektedir. Kendisi erdemi, akıl tarafından ve akıllı başında insanın belirleyiciliğiyle belirlenen, tercihlere ilişkin ve kişiye göre orta olanda bulunma huyu³²⁴ olarak tarif etmektedir. O halde erdemler, kişinin rasyonel bir fail olarak ortaya koyduğu, kişisel seçimlerle ortaya çıktığı için bizatihi kendisini sorumlu kılan ve eylemlerinde orta yol üzere olmayı/ölçülülüğü ifade eden huylardır. Filozofa göre gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir.³²⁵ Bu anlayış, eyleyen özneye odaklanan erdem ahlakı teorisi için önem arz etmektedir. Çünkü kişi eylemde bulunurken yaşamsal durumuna ve rolüne uygun davranış sergileyecektir ki bu durum göreceli bir bakış açısıyla zamana, mekâna ve kişiye bağlı olarak değişkenlik göstermeyi ve farklı eylemlerde bulunmayı beraberinde getirecektir. Fakat bu durum, eylemin doğru olabilmesinin ancak kişinin erdemlere göre ve erdemlerden dolayı bunu gerçekleştirmesine bağlı olması şartını değiştirmeyecektir. Çünkü iyi ve ahlakî olan, erdeme göre eylemenin yanı sıra her insanın rasyonelliğinin kendi erdemine göre gerçekleşmesi anlamı taşımaktadır.

Ayrıca erdemler, ruhun edindiği ya da sonradan edinilen huylardır fakat bu huylar insanın doğasına da aykırı değildir. O halde erdemler, insanın doğuştan getirdiği özellikler olmamakla birlikte eğitim ile elde edilebileceği gibi sürekli

³²³ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 172.

³²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105a25-1105b5, 1107a.

³²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b20.

yapmak suretiyle alışkanlık³²⁶ ile de kazanılabilen türden ve insan için edinilmesi mümkün olan/olanaklı şeylerdir. Bu noktada Aristoteles akılla ilgili veya entelektüel erdemlerin daha çok eğitimle elde edilen bir yapıda iken, karakter erdemlerinin alışkanlıkla kazanılan ve eylem sürecine ihtiyaç duyan bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir.³²⁷ Yukarıda aktarılanlardan hareketle insanın bilmekten ziyade eylemeye dönük yönü ile ilgili olan ahlakın, pratik aklın alanına girdiğini ve karakter erdemlerini konu edindiğini söylemek mümkündür. Nitekim pratik akıl insanın duygusal yönü ile ilgilenmesi, hissetme, alışkanlık kazanmasına katkı sunacak eylemde bulunması ile meşgul olması yönüyle ahlakî erdemleri yani karakter erdemlerini yönlendirir ve orta yolun bulunmasını sağlar. Fakat bu durum tam anlamıyla teorik aklın saf dışı kalması olarak da yorumlanmamalıdır. Nitekim akıl bir bütün olarak düşünüldüğünde teorik aklın bilgi sunması ve pratik aklın bu bilgiyi değerlendirerek eyleme dönüştürmesi ile iki akıl türünün birbirlerini tamamlayan bir hüviyet kazandıkları görülmektedir.³²⁸ Demek ki erdemler, salt bilgi ile değil, bilgiyi de içeren eylemle ortaya çıkmaktadırlar. Bu da erdemli olmak için bilginin gerekli olduğunu fakat tek başına yeterli olmayacağını gösterir. Bu durumda erdemli insan, erdemli eylemin bilgisine sahip, buna yatkınlığı olan ve eylemlerini isteyerek, irade göstererek gerçekleştiren kişidir.

Aristotelesçi gelenekten beslenen ve klasik erdem teorisinin çağdaş temsilcilerinden biri olan McIntyre [1929-] ise günümüzde modernleşme sürecinin sebep olduğu ahlak krizinden yola çıkarak ahlakın yeniden yorumlanması gerektiğini düşünür ve buna yönelik bir erdem ahlakı anlayışı geliştirir. MacIntyre, Aydınlanma zihniyetinin ve liberalizmin hakim olduğu modern toplumlarda bireysel tercih ve özgürlüklerin ön plana çıktığını, kişinin geleneksel çizgide hakim olan toplumsal kimliğin ve belli amaçlara yöneltilmiş insan yaşamı kavrayışının dışına çıktığını savunmaktadır. Modern insan, özgür ve keyfî seçimlerinin egemen olduğu yaşam biçimi ile bürokrasinin tamamen kişinin özgür ve keyfî seçimlerini engelleyebileceği

³²⁶ Filozof alışkanlık ile uzun bir sürecin sonunda artık insanda düşünmeksizin gerçekleşen otomatik davranışlar yerine, bilinçli ve rasyonel tercihlere dayalı davranışları kastetmektedir.

³²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a15.

³²⁸ Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s. 158-159.

şekilde egemen olduğu yaşam biçimi arasında sıkışmış durumdadır.³²⁹ Dolayısıyla bürokrasinin ahlakî otoritesine ve ona karşı ahlakî yükümlülüğe mesafeli duruş sergileyen ve keyfî seçimlerde bulunan modern insan, hem kendisinden önceki birçok düşünürün ortaya koyduğu ahlakî kavramlara ve değer yargılarına hem de kendisine ve toplumuna yabancılaşmakta, bu durum ise kişiyi nasıl davranması gerektiği konusunda büyük bir ahlakî krize itmektedir. Buna göre toplumsal ve kültürel yapının çözüldüğü modern toplumlarda ortaya koyulan ahlakî temellendirmeler birey için anlamını kaybetmekte ve ahlakî dünyasını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. MacIntyre yaşanan krize karşı öne sürülen ve evrensellik iddiasındaki çağdaş ahlak argümanlarının ise düşünürlerin kendi yargı, sezgi veya aklına dayandığını ve bunların birbirleriyle çatıştığını düşünmektedir. Büyük bir karmaşa içinde olan ahlak, kendisine belirli bir anlam ve önem kazandıran bağlamlarından kopmuş, parçalı bir halde bulunmakta ve mevcut olan şey ahlakın kendisi değil ancak sureti olmaktadır. Ahlak konusunda büyük ölçüde pratik ve teorik kavrayışın kaybedildiğini savunan MacIntyre, modern dünyanın ahlak tasavvurlarının rasyonel, tutarlı ve ortak bir ahlakî söylem geliştirmekten uzak olduğunu vurgulamaktadır.³³⁰

Yaşanan krize çözüm bulma noktasında MacIntyre, temsilcisi olduğu erdem ahlakı teorisinin bugüne kadar diğer ahlak teorilerinin sunamadığı çekirdek bir tasarım özelliği taşıdığı iddiasındadır. Bu bağlamda Alasdair MacIntyre'ın Aristoteles felsefesinin modern dünyaya yeniden uyarlanması olarak sunduğu erdem ahlakı teorisi üç temel kavram üzerinde temellendirilir. Bunlar sırasıyla sosyal pratik, bireyin yaşamsal anlatısı ve ahlakî gelenektir.³³¹

Düşünür ahlak anlayışında ilk sıraya koyduğu ve diğerlerinin ona bağlı olduğunu öne sürdüğü sosyal pratiği “toplumsal olarak tesis edilmiş yardımlaşmacı insansal etkinliğin, o etkinliğe içsel olan iyilerin, etkinlik biçimine uygun ve üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, iyinin ve üstünlüğün tesisi için gerekli

³²⁹ Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 61-62.

³³⁰ MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 15, 79-80.

³³¹ T. K. Seung, “Virtues and Values: A Platonic Account,” **Social Theory and Practice**, Vol. 17, No. 2, 1991, s. 207; Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 277.

olan insansal gücün düzenli olarak genişletildiği tutarlı ve karmaşık bir etkinlik biçimi”³³² olarak tarif eder. Fakat MacIntyre için bir pratiğe katılmak ve bununla iştigal etmek, yalın bir faaliyetten daha ziyade bireyin içsel diye nitelendirdiği bazı iyileri ve değerleri hayata geçirmesi anlamı taşımaktadır.³³³ MacIntyre pratikteki içsel iyi ile erdem arasında kurduğu ilişkiden hareketle erdemi “Sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir nitelik”³³⁴ olarak tanımlar. Dolayısıyla içsel iyi demek başka yollardan elde edilemeyecek ancak herhangi bir pratiğin gerçekleştirilmesiyle elde edilebilecek türden iyilerdir. Ayrıca MacIntyre, içsel iyileri elde etmemize olanak tanıyan ve erdemlerin pratikte gerçekleşmesinde merkezi rolleri olan dürüstlük, adalet, cesaret ve güvenilirlik erdemlerinin de kişide mutlaka bulunması gerektiğini savunur.³³⁵

MacIntyre’ın erdem teorisinde ikinci sırada yer verdiği yaşamsal anlatı, antik dönemlerin bütüncül insan modelinin modern insana uyarlanması bakımından önemli bir aşamadır. Düşünür modernitenin parçalanmış benliğine karşı, hayatı doğumdan ölüme kadar birbiri ile ilintili ve öyküsel bir birlik içinde yaşayan benliği ikame etmeye çalışır.³³⁶ Parçalanmış benlikten maksat, modern bireylerin farklı sosyal kademelerde, farklı düşünme ve eylemde bulunma zorunluluğuna maruz kalması sonucu hayatını birbirinden bağımsız farklı rollerin gerçekleşmesi olarak algılamasıdır. Nitekim bu algı, erdemlerin birbirine bağlı, bir örüntü içinde ve bütünsel bir bakış açısıyla anlaşılmasına ve pratiğe dönüşmesine engel olmaktadır.³³⁷ Anlatıya yapılan bu vurgu, modern ahlak teorilerinde özneyi hayatın bütünsel anlamı dışında yalnız ahlakî eylem anında kural uygulayıcısı olarak görmesine bir tepki olarak da yorumlanabilir. Çünkü o bireyin hayatını anlamlı kılan şeyin kesintisiz ve bütüncül benliğe sahip anlatsal yapısıyla erdemli bir yaşam sürmek olduğunu varsayar.

³³² MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 278.

³³³ Cevizci, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 394.

³³⁴ S. Zelyüt Hünler, **İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 156.

³³⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 284-285.

³³⁶ Ross Poole, **Ahlak ve Modernlik**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 200.

³³⁷ MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 287-288, 301.

MacIntyre bireysel bir hayatın birliğinin ise tek bir hayatta cisimleşen anlatısal bir birlikten ibaret olduğunu düşünür. Bu birliği en iyi nasıl yaşayabileceği ve tamamlayabileceği aynı zamanda iyi olanın ne olduğu sorusunun da cevabıdır.³³⁸ Fakat iyi hayatın ne olduğunu arayan ve bulan insan için bu bir keşif değil yaratım anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla MacIntyre’ın erdem ahlakı teorisi aslında teleolojiyi reddeden ve ahlakî failleri kendi hayatlarının yapıcılarını olarak görmek isteyen bir tasavvura sahiptir.³³⁹

MacIntyre’ın sırasıyla ele aldığı aşamalı erdem anlayışında ahlakî gelenek, kişinin kendi yaşantısal öyküsünün ve sosyal pratiklerinin gerçekleştiği bir zemin olması bakımından kıymetlidir. Ona göre ahlakî eylemler ve erdemli bir karakter ancak bir ahlakî gelenek dâhilinde okunursa anlaşılabilir olacaktır. Ayrıca erdemlere sahip olma, kişinin bir geleneğin ve o geleneğin öncüllerinin parçası olduğunun bilincinde olmaktır. Geleneğin toplumlarda ortaya çıkan bir olgu olduğu düşünüldüğünde MacIntyre’ın erdem anlayışında ahlakî geleneğe dolayısıyla topluma sıklıkla vurgu yaptığı görülür. Çünkü düşünür modern dünyadaki ahlakî failin kendi parçalanmış hayatında keyfî ahlakî yargılarda bulunmasına karşı çıkar. Ona göre insan nasıl davranması gerektiği konusunda içinde bulunduğu durumun sorumluluklarını gözeterek hareket etmeli, yaşadığı sosyal çevrenin geleneklerini ve diğer insanlarla ilişkileri dikkate almalıdır. Nitekim ahlaklılık toplum dışında bir yerde ve kişinin sosyal çevresinden bağımsız düşünülemez. Bu perspektiften hareketle MacIntyre çağdaş erdem ahlakı anlayışında, bireyin iyiliğini ve çıkarını önceleyen modernist ahlak teorilerinin aksine ahlakî fail ile mensubu olduğu topluluğun iyilik ve çıkarları arasında doğrudan bir ilişki kurar ve birbiriyle ilintili görür.³⁴⁰

Sonuç olarak MacIntyre erdem ahlakı teorisini, her pratiğe içsel olan iyilerin ortaya çıkmasına ve en iyiye ulaşmanın bir amaç haline gelmesine, bireyin anlatısal bütünlük bilinci içinde toplumun bir parçası olduğu şuuruyla bunu

³³⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 297.

³³⁹ Poole, **Ahlak ve Modernlik**, s. 203.

³⁴⁰ J. L. A. Garcia, “Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique”, **Alasdair MacIntyre**, Ed. Mark C. Murphy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 100.

gerçekleştirmesine ve yaşadığı ahlakî geleneğe dair bir anlayış oluşturmaları temeline dayandırır. Bütün bunları ise erdemli bir yaşamın öğeleri olarak kabul eder.

1.2.2.2. Ahlakın Dinî Temellendirilmesi

1.2.2.2.1. İlahî Emir Ahlakı: Akıl, Vahiy ve Tanrı'nın Sevgisi

Ahlakî iyyinin belirleyicisi olarak eylemin sonucunu dikkate alan teleolojik ahlak teorisi, eylemin doğru olması ve kişinin bu doğru eylemi yerine getirmeye yükümlü olması ile ilgilenen deontolojik ahlak teorisi ve ahlakî iyiye erdemli bir karakter ile ulaşmayı mümkün gören erdem ahlakı teorisi nesnelci ahlak teorileri olup teistik bir temele dayanmamaktadır. Bunun aksine ahlakî iyi ile Tanrı arasında ilişki kuran, vahyi merkeze alan ve eylemlerin gerçekleşmesinde belirleyici olarak Tanrı'ya atıf yapan dinî bir teori mevcuttur ki bu, ilahî emir ahlakı teorisidir.

İlahî emir ahlakı teorisi “Ahlakî açıdan doğru olan eylemleri doğru kılan nedir?” sorusuna dinî referansları temel alarak “Tanrı'nın emirleri” şeklinde cevap verir. Bu teoride ahlakî eylemde bulunan insana yön veren ve onun bütün yapıp etmelerini şekillendiren yegâne unsur, inandığı Tanrı'nın veya O'nun elçisi olan peygamberlerin emir ve yasaklamalarıdır. Ahlakî otoritenin kaynağı, tek ve yüce olan varlık yani Tanrı'dır. Bu bağlamda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi ilahî vahyi temellere dayanan dinlerde ilahî emir ahlakı anlayışı hakimdir. Dinî referanslarla oluşan ahlak tasavvurları daha önce zikredilen nesnel ahlak teorilerinin ilk prensip olarak kabul ettikleri insanı ve insana ait değerleri merkeze almazlar. Eylemin ve ahlakî değerin belirleyicisi aynı zamanda da yargılayıcısı/değerlendiricisi olarak insanı ve rasyonel yapısını yeterli gören ahlak teorilerinin aksine ilahî emir ahlakı, kural koyucu ve hüküm verici olarak Tanrı'yı ve otoritesini kabul eder. Bu durumda insan ilahî emirler dışında herhangi bir ahlakî yargıda bulunamayacağı gibi onlardan bağımsız gerçekleştireceği eylemlerde de ahlakîlikten söz edilemeyecektir.

Bu ahlak anlayışı zaman içerisinde Yahudi, Hristiyan ve İslam düşünürleri tarafından sistemleştirilmiş ve çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Mesela Yahudi-Hristiyan ahlakında, ahlakî davranışlar kutsal metinlerde belirtilmiştir (On emir gibi) ve bu tanrısal kuralları/buyrukları koyan ilahî bir varlık vardır. Doğru davranış bu kurallara uygun davranışta bulunma, yanlışlar ise kuralların ihlal edilmesinde

yatmaktadır. Bunun yanında ilahî emir ahlakı, hayatın Tanrı'nın sevgisine dayandığını ve bunu kazanmanın ise ancak insanın doğru eylemleri yerine getirmesi ile mümkün olacağını ileri sürer.³⁴¹ Ayrıca kutsal kitap olan Kitabı Mukaddes insana neyin doğru neyin yanlış olduğu ile ilgili istenen bütün bilgileri sunmaktadır. Dolayısıyla kişinin herhangi bir ahlakî eylemi yerine getirme hususunda şüphe yaşaması söz konusu değildir. Doğru olan şey, Tanrı tarafından irade edilen ve istenen şeydir, ahlakî olan ise buna uygun eylemde bulunmaktır. Dolayısıyla Hristiyan için ahlak, bir dış otorite yani Tanrı'nın emirlerine itaat etmekle ilgili bir konudur. Örneğin adam öldürmek, ahlakî eylem olması bakımından Tanrı tarafından yasaklandığı için doğru değildir.³⁴² Bu durumda ahlakî eylem, yalnızca bilen ve yapan insanın tezahürü değil aynı zamanda bunu aşkın bir varlıkla birleştiren bir zeminde yer almaktadır.

Hristiyan Teolojisinde İlahî Emir Ahlakı

İlahî emir ahlakının Hristiyan öğretisindeki en önemli temsilcilerinden biri, hiç kuşkusuz Thomas Aquinas[1225-1274]'tır. Otoritesi sadece yaşadığı ortaçağ Hristiyanlığı ile sınırlı kalmayan ve sonrasında da düşünceleri ile bütün Hristiyan dünyasına etki etmiş olan Aquinas, ahlak anlayışı ile yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Sentezci bir yaklaşımla hareket eden düşünür, Aristoteles'in ahlak anlayışının temelinde yer alan kendini gerçekleştirme ve mutluluk hedefine, ebedi saadet anlayışını da eklemleyerek ahlak anlayışına teolojik bir nüfuz kazandırmıştır.

Aquinas, tüm insanlar için ulaşılabilir tek bir son/amaç olduğunu ve bunun da mutluluk olduğunu savunur. Aquinas'ın tıpkı diğer ahlak teorilerindeki gibi insanın nihai bir amaç yani mutluluk için yaşadığını düşündüğü görülür. Fakat onun mutluluk anlayışı diğer seküler ahlak tasavvurlarından farklı olarak ancak Tanrı sevgisinde ve dünyadaki erdemli bir yaşam neticesinde yine ilahî olanın inayetiyle erişilebilecek türden bir mutluluktur. Dolayısıyla mutluluğa ulaşmak isteyen insan gerek güç gerekse iyilik açısından Tanrı'ya benzemek suretiyle bunu başarabilir.³⁴³

³⁴¹ R. H. Popkin, A. Stroll, "Hristiyan Etiği", **Etik Kuramları**, Çev. M. Türkeri, Ankara, Lotus Yayınları, 2008, s. 73.

³⁴² Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 141.

³⁴³ Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", **Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy. 11, 2005, s.101-102.

Bu bağlamda Aquinas'ın mutluluk kavrayışının hem dünyaya hem de öteki dünyaya bakan iki yönü bulunur. Birincisinde insanın erdemli yaşamak suretiyle kendini gerçekleştirmesi ve dünyada mutluluğu kazanması, diğesinde ise bu erdemli yaşayışın neticesinde asıl saadete erişeceği öteki dünyayı kazanması ve Tanrı'ya ulaşması kastedilir. Bu mutluluğun Tanrı'nın yardımıyla elde edilebileceğini savunan düşünür, aynı zamanda *Summa Theologiae* isimli eserinde hayatın kusurlu/geçici mutluluğu ile insanın Tanrı ya da İlahî olanla birleşmesi/kavuşması ile ulaşacağı mükemmel/sonsuz mutluluk arasında ayrım yapar.³⁴⁴ Dolayısıyla dünya hayatında elde edilen mutluluk asla gerçek bir mutluluk anlamına gelmez. Çünkü insanın ahlaklı bir eyleme ile geçireceği mutlu bir dünya hayatı yalnızca ilahî olana ulaşması için kavuşacağı hakiki mutluluğa ön hazırlık olacaktır.³⁴⁵

İnsan mutluluğunu esas alan Thomas Aquinas, ahlak anlayışını da bu zemin üzerine inşa eder. Nitekim aşkın olana ve İlahî gücün yüceliğine vurgu yapan düşünür, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın, yarattıkları ile olan münasebetinden hareketle ahlak kurallarını da insanda doğal olarak yarattığını yani insan doğasında ahlakî ilkelerin verili olduğunu söyler. Bununla kastedilen şey, rasyonel bir canlı olan insanın, ezeli yasayla uyumlu olana karşı doğal bir eğilime sahip olması ve doğası itibarıyla erdemin alıcısı/erdemli davranmaya kabiliyetli olarak yaratılmış olmasıdır.³⁴⁶ Burada karşımıza insanın verili olan doğası ve ezeli yasa olmak üzere iki kavram çıkmaktadır. Aquinas'a göre bir şeyin doğası o şeyin yaratılma, var olma amacıdır.³⁴⁷ Thomas bütün varlıklar özellikle insan için bu amacın Tanrı olduğunu söyler.³⁴⁸ İnsan için bu amaç Tanrı'nın bilgisine erişmek, Tanrı'yı temaşa etmek, hakiki mutluluğa ulaşabilme için kaynağına yönelmek ve Tanrı'nın görüşüne sahip olmaktır.³⁴⁹ Buna göre insanın doğası ile anlaşılması gereken şey, var olma amacına

³⁴⁴ “Moral Doctrine” “Saint Thomas Aquinas”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, U. Nodelman, C. Allen, Stanford University, 2016. 09.07.2017.(çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/#MorDoc>

³⁴⁵ Wernon J. Bourke, “Aquinas”, *Ethics In The History of Western Philosophy*, Ed. R.J. Cavalier vd., Oxford, Macmillan Press, 1989, s. 112.

³⁴⁶ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Translated by The Fathers of the English Dominican Province, New York, 1948, First part of the second part, Q 93, art. 6.

³⁴⁷ Michael Bertram Crowe, *The Changing Profile of Natural Law*, Hague, Martinus Nijhoff, 1977, s. 265.

³⁴⁸ St. Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, Ed. T. McDermott, Oxford, 1998, s. 337.

³⁴⁹ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 96.

uygun eylemde bulunacak potansiyele sahip olmasıdır. Mesela insan beden ve ruhen Tanrı tarafından yaratılan bir varlık olması sebebiyle ancak Tanrı'ya ulaşması ile huzura erecek bir şekilde yaratılmıştır.³⁵⁰ Aquinas'ın ezeli yasa ile kastettiği ise kural koyucudan yayılan emirlerdir.³⁵¹ Aynı zamanda Kutsal kitapta insanların sonsuz mutluluğu elde etmeleri için uymaları gereken kuralların bütünü ifade eder. Nitekim Tanrı'nın yarattığı her şey ilahî bir yasayla var olmakta, evrendeki bütün varlıklar tanrısal bir düzen ile yürümekte ve aynı şekilde hangi amaç üzere yaratılmışsa ona göre hareket etmektedir.

Aquinas insan davranışlarının yönlendirilmesinde İlahî bir kanun olması gerektiğini dört nedene dayandırır. Birincisi insanın ezeli bir mutluluğa yani Tanrı'ya ulaşma amacının olması ve bu sebeple insanın İlahî olanın vereceği emirlerle yine İlahî olana yönlendirilmeye ihtiyaç duymasıdır. İkincisi farklı insanların insan fiilleri üzerinde birbirinden farklı yargılara sahip olması ve bundan dolayı ne yapması ve nelerden kaçınması hususunda Tanrı tarafından verilen bir yasayla davranışlarına yön verilmesi gerektiğidir. Üçüncüsü insan sadece yargılama yetkisine sahip olduğu konularda kanun çıkarabilir ki bu da insanın dışa dönük eylemleri ile ilgilidir. Hâlbuki insanın bir de içsel yönü vardır ki erdemlerin kusursuzluğu için bu yönünün de eyleme yansması gerekir. İnsanların koyduğu kanunlar içsel eylemleri engelleyemez ve yönlendiremez. Dolayısıyla İlahî bir yasanın gözetilmesi gerekir. Dördüncüsü ise insan hukukunun bütün kötülükleri yasaklama ve cezalandırma noktasında yetersiz kalmasıdır. Oysa İlahî bir yasa her şartta ve koşulda gözetilmesi gereken bir özelliğe sahiptir ve bundan dolayı bütün günahlar yasaklanmıştır.³⁵² Aquinas'a göre insanın kendi amacına ulaşabilmesi ve ne yapması gerektiğini açıkça bilmesi için Tanrısal yasaya ihtiyacı vardır. Çünkü insan her ne kadar rasyonel bir yapıya sahip olsa da kendi kendine nasıl davranacağıyla ilgili kanun koyamaz. Fakat Tanrı kendisine tabi rasyonel varlıklara yani insanlara ya emir ya da herhangi bir şekilde ilan etme ile doğru/iyi eylemlerin ilkelerini bildirir.³⁵³ İnsanlara bildirilen iyi, Tanrı'ya bağlanmak ve ezeli yasaya uygun olarak eylemde bulunmak iken kötü olan

³⁵⁰ Aquinas, **Selected Philosophical Writings**, s. 128.

³⁵¹ Aquinas, **Summa Theologica**, First part of the second part, Q 91, art. 1.

³⁵² Aquinas, **Summa Theologica**, First part of the second part, Q 91, art. 4.

³⁵³ Aquinas, **Summa Theologica**, First part of the second part, Q 93, art. 5.

ise Tanrı'nın isteklerine ve koyduğu kurallara karşı olmak ve ona uygun eylemde bulunmayı reddetmektir. Ahlakî olarak ortaya çıkan kötülük doğal iyilikten uzaklaşma ile olur. İnsanın yüce iyiliği istemekten yani Tanrı'dan uzaklaşarak onun dışında herhangi bir maddî şeye yönelmesi ve eylemde bulunması kötülük olarak görülür. Dolayısıyla Tanrı'nın insana verili olan doğasına, İlahî olana ulaşma amacına ve ezeli yasaya aykırı hareket etmek ahlakî olarak kötü olarak değerlendirilir.³⁵⁴ Ayrıca Aquinas'ın ahlak anlayışında iyi ve kötünün bilgisinin Tanrı tarafından bildirilmesi insan aklına aykırılık ya da aklın işlevselliğini göz ardı etmek olarak nitelendirilmez. Zaten akıl ve vahiy netice itibarıyla aynı sonuca varmak durumundadır. Düzgün işleyen bir akıl, kutsal şeylere ilişkin bilgi düzeyine ulaşmak suretiyle vahyin mantık dışı olamayacağını görecektir.³⁵⁵ Buna göre insanı sadece rasyonel bir zeminde değerlendirmenin eksiklik olduğunu gören düşünürün vahyi, aklın yetersiz kaldığı alanlarda bir tamamlayıcı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İnsan doğasının ahlakî iyi olana meyilli olması, Tanrı'nın emirlerinin de zaten verili olan iyiyi ortaya çıkarma amacında olması ve aklın vahiy ile örtüşen bir aralıkta bulunması Aquinas'ın ilahî emir ahlakı teorisini doğası itibarıyla iyi olan insana dayandırdığını gösterir. Böylelikle insanı, Aristoteles'ten devraldığı rasyonellikten tümüyle uzak tutarak onu İlahî emir güdümüne sokmaktan kaçınır. Dolayısıyla hem ilahî vahye bağlı bir biçimde ve ezeli yasaya göre hareket etme hem de iyi insan doğasına uygun olarak rasyonel eylemde bulunma söz konusudur.

İslam Düşüncesinde İlahî Emir Ahlakı Teorisi ve Tanrı-Ahlak Tasavvuru

İslam düşüncesinde iyi ve kötü, eylemlerin ahlakî ve dinî değerini ifade eden hüsün-kubuh kavramları bağlamında ele alınmaktadır. Bu tartışma iyi ve kötünün akıl ile mi vahiy ile mi bilindiği meselesi üzerinedir. Diğer bir tartışma konusu ise eylemleri gerçekleştiren mükellefin, ahlakî iyiyi yapma kötünden kaçınma konusunda aklen mi dinen mi zorunlu olduğu meselesidir. Bu tartışmalar, ahlakî iyi ve kötünün

³⁵⁴ St. Thomas Aquinas, *On Evil*, Çev. Richard Regan, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 101, 137.

³⁵⁵ Champagnel Jean, *Aziz Louis'nin Yaşamı, Batıya Yön Veren Metinler*, Drl. Alev Alathı, İstanbul, 2010, s. 208.

Yaratıcı tarafından belirlenmesi ile eylemlerin mahiyetinde bulunan zati nitelikler olması arasında yaşanan gerilimi, yani Euthyphron ikilemini akıllara getirir: “Allah bir şeyi iyi olduğu (nesnel olarak zatında bunu taşıdığı) için mi emretmiştir?” yoksa “Allah bir şeyi emrettiği için mi o şey iyidir?” İşte bu ikilem, inanç-ahlak ilişkisinde üç farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuş, vahyi önceleyen Eş’arî, akli önceleyen Mu’tezile, akıl ve vahyi birleştiren Mâtürîdî’nin görüşlerini şekillendirmiştir. Bunun yanı sıra “bir fiil zatında iyi ve kötü müdür, insan akli bunu bilecek mahiyette midir, vahiy iyi ve kötünün bilgisini verir mi, bu vasıfların fiillere ilişmesinde belirleyici rol kimindir” şeklinde farklı sorulara verilen cevaplar bu görüşlerin farklılaşmasına etki etmiştir.

Bunlardan birincisi el-Eş’arî’nin (ö. 935) temsil ettiği vahyi önceleyen ‘İradecilik’ akımıdır. İkincisi ise Mu’tezile kelamcılarınca savunulan ‘Nesnelcilik’ adı verilen akım olup, önemli temsilcileri Bîşr b. Mu’temir (ö. 825), Nazzam (ö. 845), Muammer b. Abbad (ö. 9. Asrın ilk yarısı), Ebu’l Huzeyl (ö. 935) ve Mutezili ahlakın en kapsamlı ve sistematik sunumunu veren Kâdî Abdülcebbar’dır (ö. 1025). Eş’arî okulunun el-Eş’arî dışındaki diğer önemli temsilcileri ise Bâkılânî (ö. 1013), Abdülkahir el-Bağdadî (ö. 1037), Cüveynî (ö. 1085), Gazzâlî (ö. 1111) ve Fahreddin Razi’dir (ö. 1210).

İlahî otoriteye ve vahye öncelik veren Eş’arî’ye göre bir şeyin iyi veya kötü olması şer’idir, bu değerler fiilin zatına ait bir vasıf olmadıkları için ancak vahyin tespiti ve tayini ile bilinebilir. Dolayısıyla bir şey sadece kendisi, türü ve ayrılmaz niteliği itibarıyla iyi ya da kötü değildir. Bazen kendisinde bulunan özellikleri itibarıyla kötü olan bir şey şer’an iyi olabilir. Bu durumda bir şeyin iyi ya da kötü olması cins ve sıfatına bağlı değildir. İyi, onu yapan kişinin şeriat/vahiy tarafından övülmesine bağlıken, kötü de failini şeriatın kınadığı şey olarak karşılık bulur.³⁵⁶ Dolayısıyla iyi ve kötü fiil tamamen dinî emir ve yasaklar tarafından belirlenmektedir. Dinî mahiyete sahip iyi ve kötü ise ancak Allah’ın haber vermesiyle bilinebilir, akıl tarafından tespit edilemez. Buna göre bir şey özü itibarıyla iyi ve kötü olamaz, iyi ve kötü yalnızca dinî buyruklar tarafından

³⁵⁶ El-Cüveynî, **Kitabu’l İrşad, Kitabu’l İrşad**, Trc. A. B. Baloglu vd., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 214.

belirlenmektedir.³⁵⁷ Mesela dinî bir emir nesh edilmeden önce Allah tarafından emredilmesi sebebiyle hüsün olarak kabul edilir. Fakat nesh edildikten sonra Allah'ın emri olmaktan çıkar ve artık hüsün olarak kabul edilmez. O halde bir şey şer'an iyi iken daha sonra kötü olabilmektedir.³⁵⁸

Bununla birlikte insan aklı, bir şeyi hüsün ve kubuh olarak nitelendirebilecek niteliğe sahip olmadığı gibi aklî istidlâl de bir şeyin vacip olmasına hüküm kılacak bir güce sahip değildir. Bir şeyin vacip olması tamamen vahiy ile alakalıdır. Bu bağlamda Eş'arîler, Allah'ın varlığını istidlâl yoluyla aklî olarak bilinmek suretiyle mümkün görürken bunun ancak vahiy yoluyla vacip kılınacağını savunmaktadır.³⁵⁹

Eş'arîler'e göre insanın bütün fiillerinin yaratıcısı yalnızca kadim kudretle bunu yapan Allah'tır. Fakat bu yaratma Allah için iyi ve kötü niteliklerini tartışmayı gerektirmez. Çünkü Allah'ın eylemleri için böyle bir şey söz konusu değildir. Hüsün ve kubuh insana özgü olup, teklif varlığı olan insanın muhdes kudretle kesbettiği fiilleri ile ilgilidir. Bu sebeple insanın itaatle gerçekleştirdiği fiilleri iyi, masiyetle gerçekleştirdiği fiilleri kötü olarak vasıflandırılmaktadır.³⁶⁰

Eş'arîler Mu'tezile'nin akıl sahibi kimseler tarafından kendilerine şer'i bir haber verilmese de iyilikte bulunmanın, boğulmakta olan birini ya da ölmek üzere olan birini kurtarmanın iyilik olduğunu, zulüm ve saldırganlığın/tecavüzün kötü olduğunu bildiklerini söyler. Hâlbuki Cüveynî'ye göre bu durum sadece bir aldatmaca ve hiledir. Cüveynî insan tabiatının haz veren şeylere meyyledip, acı veren şeylerden uzaklaştığını reddetmediğini söylemektedir. Fakat ona göre böylesi eylemlerin iyiliği ve kötülüğü alışlagelen adetlerden başka bir ifadeyle meşhurattan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle kendisinin, akıl sahibi kimselerin reddedip

³⁵⁷ İbn Fûrek, **Makâlatu's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmâmi Ehli's-Sunna**, Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetu Sakâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2005, s. 100.

³⁵⁸ El-Cüveynî, **el-Akidetü'n-Nizâmiyyefî'l-Erkânî'l-İslamiyye**, Thk. Muhammed Zahid el Kevserî, Kahire, el Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1992, s. 13-14, 16-18; İbn Fûrek, **Makâlatu's-şeyh**, s. 308.

³⁵⁹ El-Cüveynî, **Kitabu'l İrşad**, s. 215, 222-223; El-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul, Matbaatu Devlet, 1928, s. 263.

³⁶⁰ Bâkılânî, **Kitabu Temhidi'l-evâil ve Telhîsu'd-delâil**, Beyrut, Müessesetü Kutubi's-sakafiyye, 1987, s. 346-347.

kötü addebileceği bazı eylemlerin şariat tarafından mübah kılındığını söyleyerek Mu'tezile'nin akılcı görüşlerini reddettiği görülmektedir.³⁶¹

Ayrıca insan aklı, kişiye, anlayışlara ve amaçlara göre iyi ve kötüye ilişkin bir değişim gösterebilmektedir. Söz gelimi bir iş birinin maksadına ve tabiatına uygun düşerken ve akıl tarafından güzel olarak kabul görürken, aynı iş bir başkasına aykırı gelebilmekte ve aklı onu çirkin bulabilmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi insan aklı her ne kadar doğru ve faydalı olanı salık verse de “kişi doğrulukta elde edeceği faydadan daha fazlasını yalan söylemekle elde edeceğini bildiği menfaat temin edeceği bir durumla karşılaştığında aklı, yalanı tercih etme”³⁶² durumu sergileyebilir. Bu durum aklın şartlara, zamana ve duruma göre subjektif ahlakî ilkeler üretme ihtimalini barındırmaktadır. Eş'arîlerin ise bu bağlamda ilahî emir ve yasaklarla evrensel ve nesnel bir ahlak anlayışı taşıdıklarını söylemek mümkün görünmektedir. Zira her insanın akletme durumunun başkalaşmasına ve çeşitliliğine bağlı olarak kişiye göre üretilen subjektif ahlakî ilkelerin varlığı günümüzde aklın ortak evrensel ahlakî ilkeler üretmekten yoksun olduğunu göstermektedir. Bu durumda genelgeçer ve evrensel ilkelere ancak son din olan İslam'ın emir ve yasakları ile ulaşılabilir. Dolayısıyla Eş'arî ekolü İlahî emir ahlakı teorisinden hareketle değerlendirildiğinde ahlak-inanç ilişkisinin kurulmasında merkezi bir konumda yer almaktadır.

Değer konusunda nesnelci anlayışı ve akla dayalı izahı öne çıkaran Mu'tezile anlayışında ise Eş'arîlerin tam zıttı bir anlayış hakimdir. Buna göre iyilik ve kötülük eylemlerin mahiyetinde bulunan zâtî vasıflardır ve akıl, bu hüsn-kubuh bilgisini elde edecek mahiyettedir.³⁶³ Dolayısıyla bu değerler, akıl yürütme ile bilinebilir ve insanın mükellefiyeti de aklî bilgilere dayanmaktadır. Ayrıca Mutezili anlayış, aklın iyi, kötü ve vacip oluşla ilgili sahip olduğu bilgileri insanın doğuştan elde ettiğini, bunların her insanda eşit şekilde bulunduğunu ve Allah tarafından yaratıldığını kabul

³⁶¹ El-Cüveynî, *Kitabu'l İrşad*, s. 219-220.

³⁶² El-Cüveynî, *Kitabu'l İrşad*, s. 217-218.

³⁶³ Kâdî Abcülcebbâr, *Şerhu'l Usuli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. I., s. 114-118.

etmektedir. Bu yönüyle ahlakî hükümlerin kaynağı akıl olsa da bu hükümler Allah tarafından verilir.³⁶⁴

Vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanan Mu'tezile anlayışı, vahyin yalnızca aklın elde ettiği hüsn kubuh bilgisini tekrar etmek için var olduğunu savunmaktadır. Zira akıl bir şeyin iyi olduğunu bilmektedir ve şer'an vacip olan iyi şey, o şeyin tabiatındaki iyiliğinden dolayıdır, yasakladığı şey de yine o şeyin tabiatındaki kötülük gereğidir.³⁶⁵ Bu durum, ahlakî önermeler konusunda vahyin akılla açıklandığının bir göstergesidir. Fakat insan vahyî bilginin olmadığı bir ortamda bir fiilden yükümlü olduğunu ancak akıl ile bilebilir. Aklın bu bilmeyi gerçekleştiremeyeceğini savunmak ise vahyin iyi ve kötüyü bildirmeyeceği sürece insanın ahlaken sorumlu olmayacağı anlamını taşımaktadır. Bu durum Allah'ın bazı kimselere vahiy göndererek hidayet verip ahlakî davranmaya sevk ettiğini, bazılarını bundan mahrum ettiğini kabul etmek anlamına gelir ki bu da Allah'ın adil sıfatıyla bağdaşmamaktadır. Bu durumda vahiy, ahlakî bilgi için zorunluluk değil lütuftur.³⁶⁶

Maruf olarak tanımlanan iyi, yapanın güzelliğini bildiği veya iyilik ve güzelliğinin kendisine gösterildiği her türlü iyidir. Münker olarak tanımlanan kötü ise yapanın çirkinliğini bildiği veya bu yönü kendisine gösterildiği için tasvip edilmeyen her fiildir. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker vacip olmakla birlikte asıl ihtilaf bunun naklen mi aklen mi bilineceği meselesi hakkındadır. Ebû Ali Cübbâi onların hem aklen hem naklen bilineceğini söylemiştir. Ebû Hâşim Cübbâi ise onların bir yer dışında sadece naklen bilinebileceğini savunmuştur. İstisna tutulan husus ise "birini bir başkasına haksızlık ederken gördüğünde önce bundan dolayı bir acı ve hüzn duyma ardından da söz konusu kişinin diğerine vereceği zararı engellemek için onun bu fiili yapmasının gerekliliğidir." Mu'tezile alimleri, vahiy-akıl açısından bir denge kurmaya çalışmış, akıl yürütme ile bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü bilinebilse de bütün fiillerin iyilik ve kötülük açısından isabetli tahlilinin mümkün olamayacağını söyleyerek fiilin bütün bağlamlarını ve sonuçlarını bilebilmek için

³⁶⁴ İbrahim Aslan, **Kadi Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu**, Ankara, Otto Yayınları, 2014, s. 311.

³⁶⁵ Kâdî Abcülcebbâr, **Şerhu'l Usulî'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C. I., s. 124; Kâdî Abcülcebbâr, **el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl**, Thk. İbrahim Medkûr, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, C. VI, I. Kısım, 1963, s. 102.

³⁶⁶ Kâdî Abcülcebbâr, **el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl**, C. VI, II. Kısım, s. 238.

vahye ve peygambere ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadırlar.³⁶⁷ Mesela oruç, zekat, hac ve namaz gibi ibadetlerin iyiliği, içki içmek, faiz yemek, zina yapmak gibi eylemlerin için kötü olduğu ancak şeriat aracılığıyla bildirilir.³⁶⁸ Fakat Mutezili anlayış, bunların yine de tabiatı gereği kötü olduklarının akıl tarafından bilinebileceği, vahyin görevinin bunları açığa çıkarmak olduğunu bildirir.

Ahlakî hükümlerde rasyonalist olarak kabul edilen Mu'tezile anlayışı, aklın değerler hakkındaki bilgisini kesin ve güvenilir bilgilerden saymaktadır. Bu şekilde kabulü ise fiillerin değişmez niteliklere sahip olmasına bağlıdır. Eylemlerin objektif niteliklere sahip olduğunu söyleyen ve böylelikle değerleri izafilikten kurtaran Mu'tezile, aklın rolünü yalnızca fiillerde var olan bu ontik değerleri açığa çıkarmak olarak görür. Akıl, bir değer biçmek yerine sadece var olanı açığa çıkarmakla görevlidir.³⁶⁹ Bu düşünce Mu'tezile'de ahlakî değerlerin dışardan bir fail tarafından nesneye yüklenen değerler olmadığını, aksine değerlerin bizzat kendilerine has durumlardan kaynaklı olarak ortaya çıktığını fikrine dayanır. Bu durum, ahlakî iyi ve kötünün nesnel ve genelgeçer bir vasfa sahip olduğunu açıklamaktadır.³⁷⁰ Yani iyi ve kötü nitelikleri, eşyada zaten mevcuttur, akıl sadece bu bilgiyi açığa çıkaracak mahiyette bir araç vazifesi görmektedir.

Allah'ın tevhid ve adalet sıfatlarını ahlak anlayışının merkezine yerleştiren Mu'tezile'ye göre, hüsün kubuh akıl tarafından zorunlu ve doğrudan bilgi olarak bilinirken, benzer biçimde adalet ve adaletin iyiliği de aynı şekilde akıl yoluyla bilinir. Mu'tezile, aklımızın adil olanı zorunlu olarak kavramasına benzer biçimde Tanrı'nın zorunlu olarak adil olduğunu savunur.³⁷¹ Buna göre bir şey özünde iyi olduğu için Allah onu emretmekte kötü olduğu için yasaklamaktadır. Allah adildir ve adil olan Allah eşyanın özündeki niteliğe uygun hüküm vermek durumdadır.

³⁶⁷ Kâdî Abcülcebbar, *Şerhu'l Usulî'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. I, s. 230.

³⁶⁸ El-Hârezmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Redd ale'l-Felâsife*, Nşr. Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Tahrân&Berlin, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008, s. 135.

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl*, C. VI, I. Kısım, s. 113.

³⁷⁰ Hulusi Arslan, "Ahlakî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu'tezile Ve Eş'arilik", *Hikmet Yurdu*, C. IX, Sy. 17, 2016, s. 13.

³⁷¹ Mariam al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, New York, Routledge, 2010, s. 58.

Ahlakî değerlerin akıl ve vahiyle ilişkisinde son görüş ise iradeci Eş'arî ve akılcı Mu'tezile düşüncesinde orta yolu bulmaya çalışan Mâtürîdî'ye aittir. Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayış benimseyen Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre hüsun ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer'îdir. İyilik ve kötülüğün fiillerin zatî bir vasfı olduğunu ve bunun aklen idrak edildiğini düşünen Mâtürîdî anlayış, bu durumu gerek insanlar gerekse fiiller bakımından bazı özel şartlarla sınırlandırır. Esas itibarıyla aklın, fiillerin bütün iyiliğini ve kötülüğünü kavrayamadığını ve bunların bazı şartlarda kişilere göre farklılaştığını savunmaktadır.³⁷²

Mâtürîdî, insanın akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanıdığını ve bu sayede diğer varlıklardan üstünlüğünü kavradığını bildirmektedir. Aklın iyiyi ve kötüyü bilme gücünde olduğunu savunurken, akıl tarafından kınanmayı hak eden zararlı davranışların kötü, övgüyü hak eden yararlı davranışların ise iyi kılındığını söylemektedir. Ayrıca insan zihninin kötüyü iyiye tercih ederek, övgüye değer bulunanın aksine yergiye layık olanı istemesinin kabul edilemez olduğunu söylemektedir.³⁷³ Dolayısıyla iyi ve kötünün bilinmesinde akıl belirleyici bir rol oynarken, aynı zamanda insan bunları tercih edip etmemenin gerekliliğini de bilmekle sorumludur. Burada aklın hikmete uygun hareket etmesi söz konusudur ki hikmet, Allah'ın yarattığı her şeyin yaratılış amacına göre hareket etmesi anlamına gelmektedir.³⁷⁴ Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında hikmet kavramının öne çıktığını söylemek mümkündür. Nitekim bir eylemde, varlıkta veya olayda hikmetin var olması halinde hikmetin tersi olan amaçsızlık, anlamsızlık yani kötünün 'sefeh'in olması imkânsızdır.³⁷⁵ O halde insan, aklını kullandığında ve akıl hikmete uygun işlevsellik gösterdiğinde her zaman iyinin var olması ve kötülükten kaçınılması söz konusudur.

Mâtürîdî her ne kadar bu söylemlerle aklı öne çıkaran bir bakış açısına sahip görünse de bazı durumlarda nesne ve olayların zatında olmayan iyilik ve

³⁷² İlyas Çelebi, "Hüsun ve Kubuh", İstanbul, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XIX, 1999, s. 59-63.

³⁷³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 278-279; 328-329.

³⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kuran*, Çev. Mehmet Erdoğan, C. X, s. 492.

³⁷⁵ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 59.

kötülüğünün olabileceğini söyleyerek bunun akılla bilinemeyeceğine işaret etmiş, aklın alanını sınırlandırmıştır. Buna göre bazı şeylerin övülüp-yerilme ve ihtiyaca uygunluğunun tespiti konusunda delillerin varlığına göre hareket etmek gerekir. Bu da ancak delilleri, övgü ve kınamanın hallerini tam manasıyla bilen hükmüne göre gerçekleşmektedir.³⁷⁶ Vahiy ve nübüvveti işaret eden bu söylem, ihtiyaca ve doğacak sonuçlara göre aklın bedihi olarak iyiyi ve kötüyü her zaman bütün ayrıntılarıyla kavrayamacağını ve nebevi bilgiye ihtiyaç duyulacağını göstermektedir. Bu bağlamda emir ve yasaklar, özendirme ve sakındırma türünden olup delili duyuya dayanmayan husularda idrak ancak haberle yani vahiy ile mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla mübah, haram ve konumu aynı çizgide bulunan diğer haller buna örnek gösterilebilir.³⁷⁷

Mâtürîdî nesne ve olayları ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki, li-zatihi güzel olup zıddı ve bütün karşıtları çirkin olandır. İkincisi de ona olan ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de karşıtı güzel olandır. İkincisi ancak iyi ve kötü sonuçları tam manasıyla bilen peygamberler sayesinde mümkündür. Bazı durumlarda ‘hüsün ve kubuh’un peygamber aklının dikkate alınmasıyla farklılaştığını düşünen Mâtürîdî, buna örnek olarak hayvan kesme örneğini vermektedir. Nitekim bazıları için hayvan kesmek li-zatihi çirkin olarak kabul edilse de bir hayvanın acısını dindirmek ya da insanlara iyi sonuçlar sağlamak için bunun gerçekleştirilmesi bu fiili kötü olarak nitelendirmez. Bazı hallerde yasak olan bu eylem, bazı durumlarda serbest olabilmektedir ki bu da kesimin mübah sayıldığının göstergesidir.³⁷⁸

Akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi denge kurarak izah etmeye çalışan Mâtürîdî, tanrısal eylemlerle ahlak arasındaki güçlü bağa atıf yapmaktadır. Nitekim iyiye meyletmeye kabiliyetli olan akıl bunu gerçekleştirebileceği gibi kişisel ve sosyal ilişkilerin karmaşık yönlerini tam anlamıyla kavrayamadığı için vahye ihtiyaç duyar. Fakat fiillerin zatındaki niteliklere ilişkin hüküm koyan Allah, hikmet sahibi olduğu için her şeyi yerli yerine koyup, adaleti gözeterek bu hikmete uygun davranmaktadır. O’nun eylemlerinde özgür olmakla birlikte hikmetin dışına çıkmaması ahlakî bir

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 358-360.

³⁷⁷ Mâtürîdî, *a.e.*, s. 359.

³⁷⁸ Mâtürîdî, *a.e.*, s. 390.

varlık oluşunu göstermektedir.³⁷⁹ Mâtürîdî'nin Tanrı anlayışı bu manada ahlakî ve iradeci bir anlayıştır. Fakat Eş'arî'de olduğu gibi katı iradecilik değildir. Allah kendi gücünü, ahlakî olan iyilik ve adalet nitelikleriyle hikmete uygun davranmak bağlamında sınırlandırmıştır. Dolayısıyla hem hikmete uygun yarattığı insan ve ona verdiği akıl ahlakî bir nitelik taşımakta hem de kendisi bu hikmete uygun eyleyerek ahlakî bir varlık olmaktadır.

1.3. Eğitimde Allah İnancı ile Ahlak İlişkisi

Ahlak ile Allah inancı arasındaki ilişki, eğitim bağlamında değerlendirildiğinde iki boyutlu bir tasavvur oluşturmaktadır. Ahlak eğitiminde ahlakın kaynağına ve mahiyetine ilişkin meselelerin Allah inancı ekseninde tartışılması bu tasavvurlardan ilkidir. İkinci tasavvur ise inanç eğitiminde ahlakın nasıl bir rol üstlendiği ile ilgilidir. Bu iki tasavvur, ahlak ve inanç eğitiminde iki unsurun birbirlerine olumlu veya olumsuz etkisinin aralarındaki ilişkiselliğe yansımaya dairdir. Mütakabiliyet ilkesine dayalı bu anlayışa göre güçlü bir inanç kişiyi ahlakî eylemleri gerçekleştirmede pozitif yönde etkilerken, ahlakî eylemleri yerine getirmede gösterilen süreklilik ve tutarlılık da Allah inancını güçlendirmektedir. Dolayısıyla ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesini sağlayacak Allah inancını ortaya koyan bir inanç eğitimi ne kadar önemli ise güçlü Allah inancının eylemlerde ahlakîliğin artmasına etki edeceği ahlak eğitiminin hayata geçirilmesi de o kadar önem arz etmektedir. Eğitimin amacının yalnızca bilgi aktarımı yapmak değil aynı zamanda bu bilginin kişide duygu ve davranış yönlerini de beslemek olduğu dikkate alındığında Din Eğitimi'nin inanç ve ahlak eğitiminde her ikisinin de gerek teorik gerekse pratik boyutunu göz ardı etmeden hareket etmesi gerekecektir. Bu noktada teori ile pratik bütünlüğünü sağlama imkânı sunacak olan ise kuşkusuz 'İslam düşünce geleneği' mirasıdır. Buradan hareketle çalışmanın bu bölümü, inanç ve ahlak eğitimi, iki unsur arasındaki ilişkinin güçlendirilmesini esas alan eğitim tasavvurunu ve buna imkân sunabilecek olan eğitim yaklaşımlarını konu edinecektir.

³⁷⁹ Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2003, s. 119.

1.3.1. İnanç Gelişimi ve Ahlakî Yetkinleşme

Her düşünsel çaba, insanın varlık dünyasındaki yerini ve değerini konu edinmektedir. Bu çaba ise kişinin inançla ilgili oluşumlarına kapı aralarken aynı zamanda ahlakî bir varlık olarak yetkinleşmesini de ele almaktadır. Evrene, hayata ve kendisine ilişkin sorgulamalarda bulunan ve değerini araştıran insan sorgulamalarının ve anlamlandırma gayretinin neticesinde inanç olgusu ile karşılaşır. İnsani bir deneyim olarak elde ettiği inancında ulaştığı asıl ve yegâne Varlık ise Tanrı'dır. Peki insan nasıl bir deneyimle Tanrı'ya ulaşmakta ve inanmaktadır?

İnanç gelişim sürecini esas alan bu sorunun İslam düşünce tarihinde farklı yollarla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Mesela Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, Tanrı'nın varlığı meselesini metafizik bir sorun olarak görmüş, metafiziğin 'varlık' ilkesinden hareketle zorunlu varlık olarak kanıtlanmasını hedeflemiştir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın varlığı burhani öncüllerle kanıtlanarak inancın ana dayanak noktası haline gelmektedir. Buna benzer biçimde Mu'tezile kelimcileri de akılcı kanıtlama yani nazar yöntemiyle tanrının varlığını kanıtlamanın bir yükümlölük olduğunu savunmakta ve inancı bunun üzerinde temellendirmektedir. Ehl-i sünnet ve daha sonra onun etkisi altında gelişen sufilerin ise bu konudaki düşünceleri nispeten daha belirsizdir. Nitekim insanın Allah'ı kabule meyyal fitratını kabul eden Mâtürîdî ve Eş'arî Allah'ın varlığının bilinmesini vacip görseler dahi bunda aklın mı yoksa naklin(vahiy) mi hakim olması gerektiği ile ilgili görüşlerinde farklılık göstermektedirler. Sufilerde ise mesele daha da karmaşık hale gelmektedir. Zira mutasavvıflar, Allah'ın varlığını ispat için akli yetersiz görmekte ve kalbi bir bilmeden söz ederek keşf ve ilham gibi başka bilmelere kapı açmaktadırlar. Bunun yanı sıra başta Peygamberler olmak üzere velilerin ve kamillerin inanç gelişiminde rol üstlendiklerini kabul etmekte ve takliti Allah'ı bilme aracı olarak meşru kabul etmektedirler.

Bu durumda İslam düşünce geleneğinde Allah inancının oluşumu veya gelişimi meselesinde çalışmanın birinci bölümünde ele alındığı üzere dört farklı unsurdan söz etmek mümkün hale gelmektedir. Bunlar i. insanın Allah'ın varlığını kabule meyyal yapısını ifade eden fitrat ii. başta ailesi olmak üzere çevrenin ve dinî

figürlerin örnek alınmasına dayanan taklit iii. akıl yürütme veya delillendirme ve iv. kişinin kalbinde hazır bulduğu Marifetullah'a ilişkin bilgiyi esas alan keşf ve ilham'dır. İnanç gelişiminde başka bir ifadeyle Allah'a bağlanmada bunlardan her birinin birer vasıta olarak kullanıldığı ve inancın edinilmesi sürecine pozitif etki ettiği görülmektedir.

Söz konusu unsurlar aracılığıyla edinilen inanç ise kişinin onaylama, güvenme, sığınma, bağlanma gibi psikolojik yönüne işaret eden bir kavram olmasının yanı sıra dinî anlamı itibarıyla iman kavramına karşılık gelmekte, Allah'ı kabul, tasdik, O'na güvenme, sığınma gibi bilişsel ve duygusal manalara bürünmektedir. Bu haliyle Allah inancı bir bilme aktivitesi olmanın ötesine geçmekte insanın duygusal ve davranışsal alanları ile ortaya çıkan bir edinime dönüşmektedir. Aynı zamanda bu edinim, salt kişiye özgü alanda gerçekleşmeyip ötekilerle ilişkilerde de kendini gösteren bir olgu olarak varolmaktadır. 'İnsanın Aşkın güç ile irtibatı' anlamı taşıyan inanç, "insanın anlam bulmasına, dünyayı şekillendirmesine, kişiliğini oluşturmaya etki eden ve imkân sunan anlam-yapıcı bir insan faaliyeti olmakta"³⁸⁰ böylece hayatının her alanına yansımaktadır.

Allah ile insan arasındaki bağ olan inanç, insanın diğer varlıklarla ilişkilerine tezahür ederek bilişsel, sosyal, duyuşsal alanlarda farklı boyutların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu boyutlara inanç teorisinde detaylı yer veren James Fowler, inancın ilişkili olduğu alanlara açıklık kazandırmaktadır. Buna göre inanç, mantık biçimi, sosyal görünge edinme biçimi, ahlakî yargılama biçimi, sosyal farkındalık, otorite merkezi, dünyayı ahenkli görme biçimi ve sembollere yüklenen işlevsellik gibi konularla irtibatlıdır ve bunlarla karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Bu içerik alanları kişinin inancın etki ettiği alanları ne, nasıl, niçin gibi sorulardan hareketle tanımlama yapmasına imkân sağlar.³⁸¹ Dolayısıyla kişinin yaşam alanı, değerleri, dini ve ilişkileri ile ilgili herbir soru, inancın anlam alanına ilişkin derinlemesine bilgi vererek inançla ilişkili olan her alanın sınırlılıklarını ortaya çıkarmaktadır. İncanın insan hayatının bütününe yayıldığı kabul eden bu tasavvur ikinci bir soruyu

³⁸⁰ Craig Dykstra, "What Is Faith?: An Experiment in the Hypothetical Mode", Ed. Craig Dykstra, Sharon Parks, **Faith Development and Fowler**, Alabama, Religious Education Press, 1986, s. 49-50.

³⁸¹ Ed. James Fowler, W. H. Streib ve B. Keller, **Manual for Faith Development Research**, 2004, s. 22-25.

ortaya çıkarmaktadır. Allah'ı bir biçimde ispat eden ve O'nun varlığını kabul eden insan için sahip olduğu Allah inancı alemle ve insanlarla olan çoklu ilişkisinde nasıl bir yükümlülük meydana getirmektedir? İşte tam olarak burada insanın ahlakiliği gündeme gelmektedir.

İnsanın Allah karşısında bir kul olarak konumlanması ve O'na karşı yükümlü bir varlık olması ahlakî olarak kendisini bu minvalde yetkinleştirmesini gerektirir. Ahlakî yetkinleşmenin nasıl gerçekleşeceğinin anlaşılabilmesi içinse İslam düşüncesindeki ahlak tanımlarına yeniden bakmak gerekecektir. Ahlak, nefsanî³⁸² fiillerin kendisinden kolayca, düşünüp taşınmaksızın(gayenin gaye olmasını tasdik etmek/bu gayenin başlanılmış bir işi gerektirmiş olduğuna inanmak³⁸³) sadır olduğu bir meleke³⁸⁴ olarak tarif edilir. Burada ahlaka ilişkin üç husus önem arz etmektedir. Bunlardan ilki, ahlakın insanın iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasına yol açacak manevî nitelikleri kuşatması, ikincisi özgür iradeye sahip fail nefisten bilinçli ve seçime dayalı olarak ortaya çıkan ihtiyari fiiller olması, üçüncüsü ise kişide bunun sürekli yapılması suretiyle yerleşik nefsanî bir hal durumuna gelmesidir.³⁸⁵

İslam düşünürlerinden Câbirî'ye göre ahlak bazı insanlarda yaratılıştan ve doğal bir şekilde vardır, bazı insanlarda ise nefsin riyazetle arındırılması ve özel bir çalışma yapılmasıyla gerçekleşir. Örneğin bazı insanlarda cömertlik, cesaret, iffet, adalet, diğer övgüye değer ahlakî özellikler eğitim ve arındırma ile gerçekleşmez, çünkü bunlar insanlarda doğuştan bulunur. İnsanların çoğunda ise bu güzel ahlakî nitelikler doğuştan mevcut değildir. Bu durumda bazı kimseler eğitim ve riyazetle bu ahlakî güzelliklere ulaşırken bazıları hiçbir eğitim sürecinden geçmediği için oldukları gibi kalırlar. Cimrilik, başkalarının gizli hallerini araştırmak, kuralları çiğnemek, zulüm gibi kötü ahlakî özellikler de tabiatı itibarıyla birçok insanda

³⁸² Kınalızade insanî nefsi, cisimsel olmayan basit bir cevher olarak görür. O, bizzat akledilir şeyleri idrak eder ve tanır, üstün gücü sebebiyle hissedilir (fizikî) bedende tedbir ve tasarrufta bulunur. Nefis, öfke, gazap ve hikmet olmak üzere üç güçten oluşur. Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlak-ı Alâ'î**, s. 106.

³⁸³ İsmail Müfid İstanbulî, **Şerhu'l Ahlakî'l-Adudiyye**, s. 34.

³⁸⁴ Nasîruddin Tusî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s. 81; Adudüddin el-Îcî, **Ahlak-u Adudüddin**, s. 39; İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l Ahlak**, s. 49; Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlak-ı Alâ'î**, s. 194.

³⁸⁵ İsmail Müfid İstanbulî, **Şerhu'l Ahlakî'l-Adudiyye**, s. 32-34; Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlak-ı Alâ'î**, s. 194.

mevcuttur.³⁸⁶ Yine kişi nefis terbiyesi yapmak suretiyle bunlardan arınıp ahlakını güzelleştireceği gibi eğitimden yoksunlukla mevcut potansiyelini devam ettirebilir. Bu söylemler insanın tabîî ve kazanılmış ahlakına işaret etmekle birlikte ahlak eğitimi de imkân dâhilinde görmektedir. Bu durumda ahlak eğitimi ile sağlıklı düşünen, hisseden ve davranan fertlerin yetişmesi amacı taşıyan eğitim kastedilmektedir.³⁸⁷ Zaten “İslam ahlak eğitimi de bireyin kendi yaşantısı yoluyla ahlakî davranışlarında değişiklik oluşturmanın, ahlakî gelişimini kılavuzlamanın ilkeleri ve kuramıyla ilgilenmektedir.”³⁸⁸

O halde insanın güzel ahlak edinebilmesi yani Allah’ın istediği biçimde yükümlülükleri doğrultusunda davranabilmesi için öncelikle nefsindeki gazap, şehvet ve düşünme kuvvelerini terbiye etmek suretiyle bu kuvvelere itidali kazandırması gerekir. Buradan hareketle ahlak eğitimi, kişinin herhangi bir dış etkenden uzak, özgür bir irade ile eylemesi ve kendisinden sadır olan bu eylemleri de sürekli tekrar etmek suretiyle adet haline getirerek davranmasını içerir. Dolayısıyla aslında ahlakın kendisini, kişinin nefsinin, iradesinin, kuvvelerini dikkate alarak gerçekleştirdiği yetişim ya da biçimlenme yani bir tür formasyon³⁸⁹ olarak kabul etmek mümkündür. Bu haliyle ‘ahlaklanma’ olarak ifade edebileceğimiz bir ahlakî yetkinleşme yaşanmakta, kavram olarak öğrenimi ifade etmektedir. Kişinin merkezde olduğu bu ahlakî yetkinleşmede ise mürebbi ya da muallim vasıtasıyla kazanılan formel bir öğrenme değil, kişinin potansiyellerini merkeze alarak kendi çabalarıyla gerçekleştirdiği informel bir eğitim gerçekleşmektedir. Zira her insanın arzulayan, öfke duyan ve akleden nefis gücü birbirinden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bu güçlerin kontrol altına alınması ve güçlerin nispetinin tespiti en iyi ancak kişinin kendisi tarafından yapılabilir. Ayrıca burada kişinin icbar edici otoriter etkilere duyarsız kalan gönüllü edinimi söz konusudur.

³⁸⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakî Aklı**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 413-414.

³⁸⁷ Mehmet Zeki Aydın, **Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi**, İstanbul, Dem Yayınları, 2005, s. 21

³⁸⁸ Muhammed Şevki Aydın, “İslâm Ahlak Eğitimi”, s. 204.

³⁸⁹ Formasyon, sözlükte yetişim ve biçimlenme olarak yer almaktadır. **Türkçe Sözlük**, “Formasyon” Ankara, TDK Yayınları, 11. bs., 2010, s. 887. Bu ise formasyon olarak ‘ahlaklanma’nın, resmi ve örgün eğitim dışında tamamen kişinin kendi kendisinin değişimini ve dönüşümünü içerdiği farklı bir şekillenmeye tekabül ettiğini göstermektedir.

1.3.2. Allah İnancına Dayalı Ahlak Eğitimi ve Metodu

Ahlakî faziletler, güzel ahlak üzere doğan peygamberlerde ve velilerde olduğu gibi tabii olarak yer alırken, birçok insan bu faziletlere çalışma ve çabalamayla –ki genel olarak böyledir- ulaşır.³⁹⁰ Çaba sonucu elde edilen ahlakın oluşması sürecindeki en önemli mesele, herhangi bir eylemin meydana gelmesinden önce o eylemin doğru ve iyi olduğuna ilişkin bilginin kaynağını tespit etmektir. Ahlakî ilkeye kaynaklık eden şeyin tespiti, eylemde bulunmaya sevk eden en güçlü etmenlerden birisidir. Zira insan, davranışlarına yön veren ve eylemlerinde ahlakî olanı belirleyen ilkeye ulaşırsa, bu ahlakî olanın yerine getirilmesi konusundaki bütün çelişkili alternatif yönergeleri anlamsız hale getirecektir. Dolayısıyla insan ahlakî ilkeyi elde ettiğinde artık tek bir doğru vardır ve onun için ahlakî olan budur. Günümüzde ahlak eğitiminde, insanın nasıl davranacağını belirleyen ilke ve kriterlerde yaşanan çeşitlilik göze çarpmaktadır. Bu bağlamda seküler temellere dayanan değer yüklü karakter, hazcılık, faydacılık, ödev bilinci ve vahiy bu ilkelere örnektir. Bu bölümde ilk olarak ‘hangi ahlakî ilkelere göre eylemeliyim’ sorusu, ikinci olarak ‘neden ahlaklı olmalıyım’ sorusunun yanıtlanması hedeflenirken üçüncü bir mesele olarak ‘nasıl ahlaklı olmalıyım’ın cevabı aranmaktadır. Bu sorular ışığında Allah inancının ahlak eğitimine kaynaklık etmesi ele alınacak, bu eğitimin içeriği ve metotları tartışılacaktır.

İslam ahlak eğitiminde ahlakî ilkelerin kaynağı Tanrı’dır.³⁹¹ Dolayısıyla ‘*hangi ilkelere göre eylemeliyim*’ sorusunun cevabı ilahî vahiy olmaktadır. Zira Allah’ın bilgi, irade, kudret ve hayat gibi sıfatları O’nu mebd-i evvel olarak bırakmayıp, aynı zamanda hali hazırda ve nihayette de alem hakkında kararı veren ve uygulayan olarak görülmesine sebep olur. Şayet Allah, irade, kudret ve hayat sahibi olmasaydı insanı yükümlü kılabilecek bir şariat veya ilahî kitap olmazdı, bunda tereddüt edilmemektedir.³⁹² Tanrı alemini yaratmıştır, yönetmektedir ve bitimine de karar verecek olandır. Üstelik burada alem, filozofların düşündüğü gibi tümel bir varlık

³⁹⁰ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu’l Ahlakî’l-Adudiyye*, s. 94-96.

³⁹¹ Spiritüalist değer felsefesinin esas olduğu bu anlayışta Tanrı, değer kaynağı ve aktarıcısıdır. Bu bağlamda ahlak, her ne kadar kendisine tabiatı itibarıyla akıl ve irade verilmiş olsa da Yaratıcısının rehberliğine ihtiyaç duyan insanın, yaşadığı dünyada uyması gereken kuralların ve değerlerin bütününe temsil eder. Bkz. Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 64.

³⁹² Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. X, s. 95.

tarzı değil alem içindeki her bir tikeli ve onun kaderini de ilgilendirmektedir. Bu durumda Allah'a ilişkin etkin, güçlü ve tikellerle irtibatlı bir alem-varlık telakkisi ortaya çıkmaktadır.

Yaratıcı ile ilişkinin sınırlarını belirleyen böyle bir telakki insanı yükümlülük kavramıyla tesis eder. Allah dince belirlenmiş ölçüler ile iyi ve doğru insan olmayı emreder ve bu insan için iradî bir şey veya bir tercih değil, bir yükümlülük haline gelmiş olur. Dinin felsefi geleneklerden ayrıştığı temel noktalardan birisi burasıdır: iyiliği bir yükümlülük olarak vaz etmesi. Üstelik buna dünyada ve ahirette bir takım hükümler dayandırmakla din bütünüyle felsefeden ayrışır. Buna göre kişi ancak Yaratıcı'nın doğru ve iyi olarak emrettiği şeyleri yerine getirip, yasakladığı şeylerden kaçınarak ahlaklı olmaktadır. Bu durum her şeyin yaratıcısı olan İlk İlke'nin en faziletli ve mutlak iyi olarak kabul edilmesine dayanmaktadır.

Nitekim Tanrı ilk iyiliktir, sonsuzluk, ölümsüzlük ve bütünlük gibi ilahî iyiliklerin kaynağı O'dur.³⁹³ Ahlak ise iyi olanı istemek ve iyi olana yönelmektir. Dolayısıyla Yaratıcı'nın ilk iyilik oluşu ve ahlakî ilkelere kaynaklık edecek mahiyeti, insanın O'na benzemesine ve O'na tabi olmasını mümkün kılar. Buna göre ahlakî iyi, ister Allah onu emrettiği için iyi olsun, isterse iyi olduğu için Allah onu emretmiş olsa her iki durumda da ahlakın kaynağı Tanrı'ya ve O'nun mutlak iyi olduğuna bağlanmaktadır.

Hakikatte insanın Yaratıcı için yaptığı her eylem, ilk amaca veya ilk ilkeye göre hareket edilmesidir, aksi halde başkası için yapılan her bir davranışın arkasında ikincil amaçlar vardır ki bunlar bir menfaat sağlamak, bir zararı def etmek, öğünmek ya da şeref kazanmak gibi doğrudan doğruya bir fazilet ve iyilik amacı gütmeyen şeylerdir.³⁹⁴ Buna göre İlahî ilkeler, ahlakî olanın ölçüsünü belirlemekte ve kişi ahlakını bu sınırlar etrafında çizmektedir. Kişi ilahî buyruklara ne kadar yakınsa ve bunlara göre 'öteki' ile ilişki geliştiriyorsa o kadar ahlakî olurken, ilahî buyruklardan uzaklaştıkça ahlakî olandan da uzaklaşmaktadır.

³⁹³ İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l Ahlak**, s. 95-96.

³⁹⁴ İbn Miskeveyh, **a.e.**, s. 107.

Bununla birlikte din dışı temellere dayanan ahlak anlayışlarında iyi ve kötüye ilişkin sabit bir ölçütün olmayışı önemli bir eksikliktir. Hâlbuki inanca dayalı ahlak anlayışında vahiy sabit bir ölçüttür ve evrensellik iddiası taşımaktadır.³⁹⁵ Çünkü her ne kadar bazı noktalarda hususi ahlakından söz etsek de Tanrı'nın ahlakı her şeyi kapsar ve genel olarak Allah bütün yaratıkların Rabbi olarak kabul edilir. Bu durumda Tanrı her şeyin Yaratıcı olduğu için her varlık ile irtibatı da bir uluhiyet hakkıdır. Alemdeki her varlıkla münasebet uluhiyeti gereği belirlediği ilkeler bağlamında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bütün varlığın Rabbi olan Allah, ilkesel manada her bir varlık için en iyi olanı seçip, her şeyi kuşatan evrensel ve değişmez ahlakî kurallar koymak durumundadır.

Ahlak eğitiminde ikinci mesele ise kişinin '*neden ahlaklı davranması gerektiğinin*' temellendirilmesidir. İnanç temelli ahlak anlayışında bunun cevabı, Allah'ın rızasını kazanmak, dünya ve ahiret saadetine ulaşmaktır. Her fiilin bir gayesi ve amacı olduğu gibi insanın ahlakî anlamda yetkinleşmesinin de bir amacı vardır. Bu amaç, Aristoteles'in ifade ettiği gibi 'fikrin başlangıcı eylemin sonudur ve fikrin sonu eylemin başlangıcıdır' cümlesinde yatmaktadır.³⁹⁶ Buna göre insan bir eyleme başlamadan önce neticesinde neler elde edeceğini ve onu yapmanın maksadını düşünmediği sürece o eylemin mahiyeti hakkında zihninde bir şey belirmeyecektir. Aynı şekilde eylemin neticesinde ulaşacağı mutluluğu ve eylemin mahiyetindeki iyiyi tahayyül etmedikçe de o eylemi gerçekleştiremeyecektir. Bu düşüncelerle eyleyen insan, ilahî/mutlak gaye ve mutluluk için ahlaklı davrandığını anlayacak, neticesinde bu iyilik ve mutluluğu kazanacaktır/hissedecektir.

Allah'ın emrettiği şekilde eyleyen insan Rabbine yaklaşıp ahlakî olanı gerçekleştirirken, fiillerinin mutlak iyiyi ortaya çıkarması sebebiyle bu fiilleri vasıtasıyla O'nu tanımaktadır. Örneğin Allah'ın adil, merhametli, affedici, cömert olduğunu bilen bir insan bu sıfatların kendi eylemlerinde tezahürünü gördüğünde Rabbini sıfatları yoluyla tanıyacak ve bu sıfatların sahibi olan Yaratıcı'ya yaklaşacaktır. Çünkü Allah, bütün iyiliklerin ve gayelerin zirvesidir ve O'nda bulunan her şey asıl gaye ve mutlak iyiliktir. Dolayısıyla ahlakî iyinin

³⁹⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy. 35, 2011, s. 12.

³⁹⁶ Nasîruddin Tusî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s. 60.

gerçekleşmesiyle oluşan bu yakınlaşma ve sevgi bağı Allah'ın rızasını kazandırırken, dünyevî bir mutluluk ve haz yaşatmakta, ahirette de ebedi saadet olarak karşısına çıkmaktadır. Bu ise kişinin ahlakını inşa ederken gerek ilkesel anlamda gerekse maksat itibarıyla nasıl bir tutum sergileyeceğine dönük anlamlar ihtiva etmektedir.

Ahlak eğitimindeki üçüncü mesele ise '*ahlakın nasıl şekilleneceği*' meselesidir. Burada ahlak ile Allah inancı ilişkisinin bir sonucu olarak ahlakî olanın nasıl tahakkuk edeceği kast edilmektedir. Dolayısıyla ilk iki meselede teorik olarak ele alınan ilke ve amaç, pratiğe yansiyarak ahlakın keyfiyetini oluşturmaktadır. Allah inancının etkisi ile şekillenen ahlak anlayışına göre kişi, Kuran ve hadislerde yer alan ahlakî ilkeleri temel kabul ederek hayatına aktarır. Mesela Kuran'da dinî emir ve yasaklar bağlamında değerlendirilebilecek ahlakî ilkeler, insan ilişkilerine yön vererek kişinin nasıl davranacağını sınırlarını çizmektedir. Bu bağlamda kişi, bireysel ve toplumsal anlamda birtakım ilkelere riayet edip, yalan söylemenin, düşmanlık beslemenin, haksızlık etmenin, çalmanın, söz taşımanın, israfın, kibirli olmanın kötü olduğunu bilmektedir. Bunun yanı sıra dürüstlüğü, ahde vefayı, sadakati, saygıyı, cömertliği, yardım etmeyi, tevazuyu, paylaşmayı ve adaleti iyi olmayı sağlayan prensipler olarak kabul eder ve bütün bunları hayatına yansıtır. Kuşkusuz insan, emredileni yerine getirip, yasaklarından uzak dururken Rabbi ile olan ilişkisini ihlas, samimiyet, takva, ümit ve korku üzere düzenler. Çünkü böyle bir motivasyon ahlakî eylemlerde sürekliliği sağlarken aynı zamanda Allah ile kul arasındaki ilişkiyi de canlı ve aktif tutar.

Allah inancını bu temeller üzere kuran ahlak eğitimi, inancı ahlakî yetkinleşme için bir araç olarak kabul etmektedir. Bu tasavvur kişinin herhangi bir eylemde bulunmadan önce bunun iyi-kötü olması, neden bu eylemde bulunması ya da nasıl davranması gerektiği konusunda kendisine rehberlik eden kaynağı yani ilahî vahyi dikkate almasını gerektirir. Yani kişi Allah'ı her şeyin merkezine yerleştirirken diğer bütün faktörleri çevreye yerleştirmektedir. İnancın bütünüyle ahlakı şekillendirdiği bu yaklaşımın temel iddiası ise Allah inancının güçlü olması halinde ahlakın da o nispette güçleneceğidir. Güçlü inancın güçlü ahlak tasavvurunu oluşturduğuna ilişkin bu kabul insanın zaafı göz önüne alındığında bizi başka bir soru sormaya sevk etmektedir: Allah inancına dayalı ahlak anlayışını güçlendirmek

için nasıl bir eğitim metodu benimsenmelidir? Bu bağlamda tarafımızca ahlak eğitiminde birtakım metotlar ortaya konularak, inanç temelli ahlakî yetkinleşme hedeflenmektedir.

1.3.2.1. İlahî İsimler ve Allah’a Benzeme Yoluyla Ahlak Eğitimi

İslam düşüncesinde kelam ve felsefe, Allah’ın gizli ve ulaşılmaz olduğunu ifade eden batını yönünü öne çıkarırken, tasavvuf Allah’ın insana hem uzak(baîd) hem yakın(karîb) oluşunu kabul eder. Bu bağlamda tasavvuf, Allah’ın her şeyden münezzeh oluşu itibarıyla batın tarafı ile her şeye yakın ve her şeyde mevcut olması itibarıyla de zahir tarafı arasında denge kurar. Allah’ın görünür yönüne odaklanan bu yaklaşım, tek bir Tanrı’nın varlığına vurgu yapan ‘tevhid’ söyleminin ötesine geçerek, tevhidi O’nun alemdeki her bir varlıkla ilişkili olmasına taşımaktadır. Bu anlayışa göre evren, Tanrı’nın isimlerinin tecelli ettiği dev bir meydan olarak görülürken evrendeki her şey farklı ölçülerde Allah’ın sıfatlarını yansıtmaktadır. Bir şeyin ilahî olanı yansıtmaya derecesi ise aynı zamanda onun hakikiliğinin de bir göstergesi olmaktadır.³⁹⁷ Peki ‘ilahî isimlerin’³⁹⁸ mevcudat ile münasebetini kabul etmek, Allah’a inanan ve ahlakını inancı bağlamında şekillendiren birisi için ne anlama gelmektedir?

Buna cevap verebilmek için öncelikle alemin ilahî isimler yoluyla zahir olduğunun ve evrendeki herşeyin bu isimlerin ahlakıyla ahlaklandığının bilinmesi gerekir. Başka bir ifadeyle görünür olan mevcudun tümü, Allah’ın sıfatları ve O’nun ahlakıyla uyum içindedir.³⁹⁹ Bu, Allah, insan ve alem ilişkisi bakımından iki tür bilgiyi ihtiva etmektedir. İnsanın diğer varlıklar gibi Allah’ın isimlerinin tecelligahı olarak yüklendiği anlam bunlardan ilkidir. İkincisi ise vücuda gelen her varlığın

³⁹⁷ William C. Chittick, **13. Yy. Sufi Metinlerinde İman ve Amel**, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016, s.61- 68.

³⁹⁸ “İbnü’l-Arabî, beşerî dilde kullandığımız şekliyle harflerin terkibinden oluşan ve lisânımızda duâ ve niyâzda bulunduğumuz lafzî isimleri, bizzat kendi ifadesiyle “ilâhî isimlerin isimlerini” (esmâü’lesmâ) değil tecellîsi ile âleme varlık veren sonsuz güzellikteki isimleri, yani onların hakikatlerini kasteder.” M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü’l-Arabî’ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, , C. XIV, Sy. 31, 2013, s. 4; Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. IX, s. 216.

³⁹⁹ William C. Chittick, **Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Trc. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999, s. 60-66.

Allah'ın isimlerinin tecelligahı olmasının, ahlakî bir varlık olarak insanın alemle irtibatında kurucu unsur olmasıdır.

İnsan diğer varlıklar gibi Hakk'ın tecelligahı olarak kabul edilirken, Hak ise alemin hakikatlerinin ruhuyla birlikte yansıdığı ayna olarak görülür.⁴⁰⁰ Burada ruh ile kast edilen insandır ki alem bir beden olarak düşünüldüğünde insan bu bedenin ruhu olmaktadır. Ruh yani insan olmadan ise alem bir ceset hükmünü almaktadır. Bu sebeple varlıklar içerisinde 'Hakk'ı kendisine sığdıran ve ilahî suretleri kabul eden yegâne varlık'⁴⁰¹ olarak yaratılan insanla birlikte Allah "benim bütün isimlerim insanın yaratılışında ortaya çıkmıştır" diyerek⁴⁰², insanın yaratılmasıyla adeta varlık alemini kemale ulaşmış kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in "Allah Adem'i kendi suretine göre yaratmıştır."⁴⁰³ ifadesi de yaratılış itibarıyla Allah'ın insana verdiği değeri göstermekle birlikte aynı zamanda insanın ilahî isimlerin tamamını taşıma vazifesini de açık etmektedir. Çünkü Allah kendisine böylesine değer verdiği insana, bütün varlıkların kendilerinden meydana geldiği ilahî isimleri öğretmiş⁴⁰⁴ ve insanı bu isimleri bilmek ve hayatına tatbik etmekle mükellef kılmıştır. Dolayısıyla insanın alemle irtibatını belirleyen ölçü, insanın Tanrı'yla irtibatından doğmaktadır. Bu durumda insanın, Allah'ı alemdeki her nesne ile irtibatlı görmesi ve kendisini ilahî isimlerin tecelligahı olarak kabul etmesi, alemdeki her varlıkla kurduğu ilişki biçimini etkileyerek ahlakî tutumunu buradan hareketle oluşturmaya sebep olmaktadır.

Sûfilerin teorisine göre ilahî isimler, nihai olarak insanın ulaşabileceği ideal ve bilfiil ahlakı temsil eder. Çünkü ilahî isimler Tanrı'da bilfiil iken insanda bilkuvv ve halinde bulunmakta dolayısıyla açığa çıkmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda ilahî isimlerden ve onların içerdiği ahlaktan söz etmek aynı zamanda insanın kemalinden ve kim olabileceğinden söz etmeyi de içermektedir. İnanca dayalı böyle bir ahlakî yetkinleşmede temel amaç, insanın kendisindeki ilahî isimlerin kemal ve

⁴⁰⁰ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. IX, s. 162-163.

⁴⁰¹ "Beni arzım ve semam sığdıramadı, mü'min kulumun kalbi sığdırdı" Suad el-Hakim, **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005, s. 364.

⁴⁰² Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. II, s. 168-169.

⁴⁰³ Müslim, Birr, 115.

⁴⁰⁴ "Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, 'Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin.' dedi." Kur'an-ı Kerim 2/31.

eksikliğini farkına vararak bu tespiti uygun biçimde Allah'ın "ahlakı" ile ahlaklanmadır. Yani kişinin öncelikle kendi imkân ve potansiyellerini bilmesi, ilahî isimlerin hakikatlerine vakıf olması ve ardından bu hakikatlere uygun eyleyerek ahlakî kemale ulaşması hedeflenmektedir. Dolayısıyla 'Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma'⁴⁰⁵ mükemmel olmak, yani insanın içinde bulunan ilahî nitelikleri ortaya çıkartıp kendisinde gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bu açıdan ahlakta kemale ulaşmanın yolu Allah'ın insan suretine bürünmesi halinde nasıl olacağının, nasıl bilip, nasıl davranacağının düşünülmesi ve kişinin de aynı şekilde olması, bilmesi ve davranmasından geçmektedir.⁴⁰⁶

Ahlaklanma sürecinde ilk olarak Allah'ın isimleri ve onların taşıdığı ahlakî önermeler, dinî ve ahlakî hayat için ilke haline gelerek insanı yola çıkartırlar. Zira Allah'ın rahmetinden, cömertliğinden, adaletinden söz etmek insana bir hedef gösterir ve artık insanın maksadı ilahî isimlerde beyan edilen ahlaka ulaşmak olur. Bu bağlamda Allah'ın isimlerinde ortaya çıkan ahlakın belli başlı özellikleri vardır. Bunların en önemlisi evrenselliğidir. Zira Allah'ın sadece insanla değil, evrendeki her varlıkla ilişkisi vardır. Her şey O'nun hamdini tespih etmekte, her varlık onun rızısıyla ayakta durmaktadır. Allah'ın isimleri her şeyde tecelli etmekte ve ahlakı her şeyi kapsamaktadır. Böyle olunca ahlak, 'varlığa' karşı muamele haline gelerek sınırlı bir seviyeden evrensele taşınmıştır. Dolayısıyla İlahî isimlerle ahlak, herkese ulaşan ve her yere yayılan bir ahlaktan söz etmeyi, yani herkese karşı, her zaman ve her yerde ahlaklı olmayı gerektirmektedir. İlahî isimlere dayalı ahlakın bir diğer özelliği ahlaktaki değişmezliktir. Bunu isimlerin Allah'ta sübutu ile açıklamak mümkündür. Nitekim O'nun ahlakı sabittir, insanların ve yarattıklarının davranışlarıyla değişmez. O bizatihi iyi olduğu için iyilikleri de karşılıksızdır. Allah herkese rızık vermesi itibarıyla cömert, herkese yol göstermesi itibarıyla hâdî, herkese öğretmesi itibarıyla Rab'dır. Bu durumda ne Allah'ın isimleri değişmekte ne de bu isimler kişiye göre farklılaşmaktadır. İlahî isimlerdeki ahlakın başka bir özelliği ise ahlakın nihayetsiz olmasıdır. Zira Allah'ın keremi, adaleti, bilgisi,

⁴⁰⁵ Allah'ın ahlakı, ilahî isimlerin aynısı olarak görülmektedir. Örneğin ilahî isimlerden el-Hafız aynı zamanda ahlakilik ifade etmekte, Allah'ın varlıkları koruyan ve onlara fayda veren yönüne işaret etmektedir.

⁴⁰⁶ Chittick, 13. Yy. Sufi Metinlerinde İman ve Amel, s. 37.

hikmeti ve bunun gibi bütün isimleri sınırsız ve sonsuzdur. Bu sonsuzluk ise ilahî isimlerle ahlaklanan insanın ahlakının bir noktada karar etmemesine sebep olması açısından önemlidir. Nitekim insan ahlaklanma sürecinde daimi bir yolcudur. Bu yolculuk, insanın Allah'ın isimlerindeki miracının sınırsızlığına ve sürekliliğine işaret etmektedir. Bütün bu özellikler dikkate alındığında ise ahlaklı olmak ve kemali elde etmek, Allah gibi gerçek ve hakiki niteliklere ulaşmak anlamına gelmektedir. İnsanı saadete ulaştıracak olan da budur.

İkinci merhalede ise Tanrı'nın isimleri (ahlakı) bu kez maksat haline gelerek insanın varacağı yeri gösterirler. Ahlakta ölçü Tanrı gibi olmak olacaktır. Ahlakî ilkelerin kaynağına Tanrı'yı koyan insan kendisini, bedensel ve nefsanî yarar ve menfaatlerden arındırarak irade ve girişimini yalnızca ilahî olana yöneltir. Bu durumdaki insan, aklî iyiliğin faaliyetine göre en yüksek fazilet derecesinde hareket eder ki o da Tanrı'dır. İnsan ilahî şeylere önem verir, onlar için sıkıntıya katlanır, hiçbir karşılık beklemezsin onlar için çalışır. Böylece İlk Sebep'e benzer, O'na uyar ve O'nun fiillerini taklit eder. Yaratıcı'nın fiillerinin mutlak iyilik olması, insan fiillerinin bunlara benzemesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Zira insan istenen ve arzulanan mutlak iyiliğe ulaşmak için ve o gayeyi elde etmek için fiillerini sadece mutlak iyi fiil amacı ile yapmaktadır⁴⁰⁷ ki bu, Allah'ın emrettiği şekilde eylemlerin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.

Üçüncü aşamada ise Tanrı'nın isimleri bu kez ikincilleşerek ahlak, insanın kuvvesini ortaya çıkartan bir saik haline gelmektedir. Çünkü kişi ahlaklı davranmak ve ilahî isimlerin tecellilerini kendinde görmek suretiyle hakikate ulaşacaktır. Kişi ahlakî yetkinleşme sürecinin sonunda Allah'ın isimleri kişide tam anlamıyla tecelli ettiğinde artık hakka'l yakîn gerçekleşecek ve böylelikle kişi iman ve ahlakta kemale ulaşarak o zaman gerçek bir insan haline gelecektir. Çünkü alemdeki hakikatlerin toplamı olan insan, bu hakikatleri -başkasıyla değil- Allah'ın ilahî sıfatları ile tanımış, O'na benzemek ve O'nunla olmak için O'nun ahlakıyla ahlaklanmıştır.

Bütün bu sürecin en önemli meselesi ise Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmanın dinî ve ahlakî anlayışta önemli bir değişim meydana getirmesidir. Zira daha önce

⁴⁰⁷ İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l Ahlak**, s. 104-106.

teklif kavramıyla şekillenen dinî hayattaki mecburilik yerini gönüllülüğe (farz ve vacip ibadetlerin yanı sıra nafîle ibadetlere yer verme/tatavvu) ve arzuyla ahlaklanmaya bırakmıştır. Bu yaklaşım dine göre şekillenen ahlak anlayışına dışardan yöneltilen eleştirilerin aşılmasında mühim bir role sahiptir. Çünkü mecburi ahlaklanmak veya iyi insan olmak yerine ‘gönüllüce’ iyi insan olmak ahlakın ana gayesi olmakta ve böylece inanç temelli ahlak tasavvurunun üzerindeki baskıcı yapı değişmektedir. Bu nedenle tasavvuf, erken dönemden itibaren ilahî aşk teorisi üzerinden gönüllüce ahlaklanmak meselesini sistemin özüne yerleştirmiştir. Özellikle Rabiâtü’l-Adeviyye gibi sufilerin öne çıktığı bu akıma göre insanın Allah ile ilişkisini kar-zarar ilişkisi veya ceza-ödül ilişkisinin dışına çıkartmak uluhiyete saygının bir gereğidir. Allah’a dünyada veya ahirette bir şey umarak ibadet etmek insanın ihlasını bozar ve onu ahlalı kılmaz. Bu durum, insanın Allah ile arasındaki ilişkiyi dünyevî ve uhrevî sebeplerden soyutlayarak organize etmesine ve salt olarak Allah’a benzemeyi gönüllüce isteyerek ahlakî kemale erişmesine imkân sunmaktadır.

1.3.2.2. Peygamberler ve Ahlakî Kâmil Kimselere Benzeme: ‘Temessül’

İlahî isimler Allah’ta bilfiil var olan ahlaka karşılık gelmektedir. Rahman denildiğinde bunun izlerini alemde merhamet ile bulmak mümkünken, Allah’ın kereminden söz ederken alemde izleri takip edilen bir cömertlikten söz edilebilmektedir. Buradan hareketle bazı Müslüman düşünürler âlemi, olabilecek âlemlerin en iyisi kabul ederek Tanrı’nın cömertliğinin bir delili saymış, böylece Tanrı’nın isimlerindeki yetkinliğinin delili olarak âlemi kabul etmişlerdir. Alem Tanrı ilişkisinin insan bakımından anlamı düşünüldüğünde ise şu sorular kendini açık etmektedir: Allah’ın isimlerinin insan için anlamı nedir? İlahî isimler bağlamında insanın yetkinliğe ulaşması mümkün müdür? İnsan bilkuvve ahlakî faziletleri bilfiil hale getirebilir mi? Bu soruların cevabı olumludur. Zira peygamberler aracılığıyla ilahî vahyin gönderilmesi, en azından bu kimselerin Allah’ın isimleriyle ahlaklanarak evrensel, değişmez ve nihayetsiz olan ahlakî tanımış ve taşımış olmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan dinî hayat, nübüvvet üzerine kurularak Hz. Peygamber’in ahlakî Yaratıcı’yı tanımada insanın ilk aynası haline gelmektedir.

Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin aynası olarak kabul edilen insan-ı kamil⁴⁰⁸ Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını bilfiil kendisinde gerçekleştiren tek varlık olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda övgüye değer her bir insanî sıfatın somutlaşmasını tam manasıyla gerçekleştiren ve buna ulaşan isim Hz. Peygamber olmuştur.⁴⁰⁹ Bunun en güçlü delili ise “ahlakının Kuran ahlakı olması”⁴¹⁰ ve Hz. Peygamber'in “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim”⁴¹¹ demesidir. Bu iki ibare, ahlakî yetkinliği içermekle birlikte aynı zamanda başkasına örnek olabilecek ahlakî yetkinliğin taşıyıcısı olduğu anlamına da gelmektedir. Nitekim hadiste geçen ‘tamamlama’ kelimesi, Peygamberin şahsında zirveye ulaşan ahlakîliğin eksik, bozulmuş ya da yok olmuş ahlakî değer ve ilkelerin tamamlanması ve diriltilmesi için en güzel rehber olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda O, Allah'ın tüm esma ve sıfatlarını en mükemmel şekilde yansıtan bir aynadır. Ahlakı, bu yönüyle alemde varolan bütün ilahî isimleri cem ve tevhid etmiştir. Dolayısıyla bütün ilahî hakikatleri kendisinde toplayan Hz. Peygamber insanlık için üsve-i hasene⁴¹² ve ahlak modeli olarak kabul edilmektedir. Çünkü takva, hilm, adalet, isar, sabır, vefa, sadakat, cömertlik, zühd ve samimiyet gibi bütün ahlakî faziletlerin tamamı kendisinde mevcuttur. Zaten söz konusu ahlakî vasıfların taşıyıcısı olan Allah Resulü'nün gönderiliş gayesi de tevhid dinini anlatmanın yanı sıra ahlak-ı hamideyi en güzel biçimde yaşamak ve insanlığa bunu öğretmek ahlakta kemale ulaşmayı sağlamaktır. Bu açıdan Allah'ın sıfatlarını kendisinde toplayarak ahlakını mükemmelleştiren “Peygamber'e itaat, Allah'a itaat”⁴¹³ anlamına gelmekte, Peygamber'e benzemek de Allah'a benzemek olarak kabul edilmektedir.

Peygamber ahlakı ve ilahî isimlerin özdeşliğine dayanan bu kavrayış, imanın bir gereği olarak peygambere uymayı şart koşmaktadır. Buna bağlı olarak Allah inancını esas alan bir ahlak eğitimi de Allah Resulü'nün ‘örnekliğini’ temel almayı gerektirmektedir. Bu durumda ahlakın kaynağına ilahî emir ve yasakları koyan ahlak

⁴⁰⁸ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2004, s. 188.

⁴⁰⁹ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. X, s. 96.

⁴¹⁰ Müslim, **Müsâfirîn**, 139.

⁴¹¹ Muvatta, **Husnû'l Hulk**, 1.

⁴¹² “Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.” Kur'an-ı Kerim 33/21

⁴¹³ “Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.” Kur'an-ı Kerim 4/80.

eğitiminin amacı Peygamberin yüce ahlakını⁴¹⁴ hayata taşımak, onları içselleştirmek ve uygulamalarla tatbik etmektir. Fakat bu, bilinçsiz taklit ya da benzemeye çalışmanın(teşebbüh)⁴¹⁵ aksine bilinçli ve özümsemeye dayalı bir uyma yani ‘temessül’ ile mümkündür. Temessülü “Hz. Peygamber’in eylemleri hangi sebep ve maksada dayalı olarak hangi şekilde gerçekleştirmişse, kişinin de benzer eylemleri aynı amaç ve niyetle aynı şekilde yapması veya bir fiili hangi sebep ve gaye ile terk etmişse, kişinin benzer amaçlarla o eylemi terk etmesi”⁴¹⁶ şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim gaye ve maksat bilinmeksizin bir eylemi yapmayı ya da terk etmeyi temessül olarak nitelendirmek doğru değildir.

Temessülde vasıta olarak kabul edilebilecek en önemli şey ise Hz. Peygamber’in sünnetidir. Hz. Peygamber’in bütün söz ve fiilleri, Allah’ın emir ve yasakları bağlamında sırat-ı müstakimi temsil etmekte, bunların benimsenmesi ve davranışa dökülmesi ile de sünnete tâbi olunmaktadır. Bu açıdan sünneti gerçekleştirmek, kişiye inancını yaşama imkânı sunarken aynı zamanda kuvve halindeki ahlakî faziletlerini bilfiil hale getirmesine vesile olmaktadır. Böylelikle eğitimde bir metod olan temessül, bir yönüyle güçlü inancın tezahür etmesine, başka bir yönüyle de ahlakî gelişimin pozitif seyrine katkıda bulunmaktadır. Sahabelerin, Peygamber’in gerek ahlakî gerekse dinî uygulamalarının mahiyetini ve keyfiyetini dikkate alarak özümseyip hayat pratiklerine yansıtmaları temessülün bu bağlamda ele alınabileceğinin en güçlü göstergelerinden biridir.

Temessül gerçekleştiğinde inanç temelli ahlak anlayışı gelişerek ilahî emir ve yasaklara dayanan ahlakî ilkeler kolaylıkla yerine getirilmiş olmaktadır. Bu, temessülde gönüllü ve bilinçli bir ittibanın meydana geldiğine işaret etmektedir. Zira insan ancak neyi niçin yaptığını bilmesi ve örnek aldığı kişiyle gönül bağı kurması

⁴¹⁴ “Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin.” Kur’an-ı Kerim 68/4.

⁴¹⁵ Hz. Peygamber’i örnek alma ile ilgili kullanılan kavram çeşitliliği ile detaylı bilgi için bkz. Ali Çelik, “Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler”, **İslami Araştırmalar**, C. XIII, Sy. 1, 2000, s. 75-92.

⁴¹⁶ Amidi iki kişinin davranışının aynı olması haline -niyet ve maksada bakılmaksızın- muvafakat demektir. Bununla birlikte mutabea’t kavramına değinen ve muvafakat ile farkına değinen Amidi’ye göre sözde, eylemde ve birşeyin terkinde başka birine uymaya mutabea’t denir. Şayet birisi başka birinin eylemine niyet, maksat ve şekil bakımından uyarsa ya da eylemi terk ederse buna teessi denir ki bu mutebea’tın eylem kısmına karşılık gelir. Seyfeddin el-Amidi, **El-İhkam fi Usul’il-Ahkam**, Kahire, Dârü’l-Kütübi’l-Hidiviyye, 1914, C. I, s. 245-246. Amidi’de gaye ve şekil olarak eylemsel bir benzerliği ifade eden ‘teessi’ kavramı tarafımızca ‘temessül’ kavramı ile ifade edilmiş, söz ve davranış fark etmeksizin Hz. Peygamber’e bütün yönleriyle uyulması kast edilmiştir.

halinde onun rol model oluşunu kabul edip, zorlanmaksızın benzerlikleri hayatına aksettirebilmektedir. Böylelikle insanın sevdiği, hayranlık duyduğu ve idealize ettiği ahlak modeline sahip Hz. Peygamber'e benzeme gayretinin, birçok ahlakî zaafi asgari düzeye indirerek ahlakî kemale doğru yol alınmasına vesile olacağını iddia etmek mümkündür. Zira eğri bir cetvelin doğru çizgi çizmesinin imkânsızlığına işaret eden Comenius'un⁴¹⁷ düşüncesinde olduğu gibi ahlakî mükemmellik ancak Hz. Peygamber gibi doğru bir örneğe benzemek ve ona uymakla tesis edilebilir. Fakat temessül başlangıç itibarıyla Peygamber'e uyma şeklinde görülse de yalnızca bununla sınırlandırmak devam eden hayat için eksik kalabilir. Çünkü ashabla başlayan ahlaklanma zincirinin süregeldiğini ve peygamberler dışında farklı insanlarda da bilfiil ahlaklanmanın kemal seviyelere ulaştığını görmek gerekir. Aksi halde ahlakî yetkinlik belli kişiler ve dönemler ile sınırlı kalan bir ütopyaya dönüşecektir. Buradan hareketle tasavvufi gelenekte sufilerin, Hz. Peygamber'in ahlakının halifesi olarak kabul ettikleri mürşide uymalarını ahlakî yetkinleşmede temessülün başkaları üzerinden devam edebileceğinin göstergesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu sebeple her dönemde ve her ortamda Peygamber'in yüce ahlakına tâbi olan kimselerin var olacağı dikkate alınmalı, bu kimselerin örnek alınması yoluyla ahlakî yetkinleşmenin gerçekleşebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Zira ahlakta sınır yoktur, hayat sürekli bir arayış, değişim ve mücadele halinde geçmektedir. İnsanın sürekli ahlakî yetkinlik peşinde koşma çabası varsayıldığında ise peygamber örnekliğinde kimseleri arayış ve talep içine girmesi kaçınılmaz olacaktır. Böyle olduğunda ise temessül, yaşayan ve hayatın içinde olan güzel ahlaklı kimselere uyma şeklinde gerçekleşir. Bu haliyle gönüllü ve bilinçli bir girişim olan temessül, süreç içinde irade gelişimini güçlendirerek kişiyi ahlakî ilkeleri benimsemeye ve içselleştirmeye götüren güçlü bir metod olmaktadır.

1.3.2.3. O'nunla Olmak Hali: 'İhsan'

İnsan, ilahî isimlerin eylemde tezahürü yoluyla ya da ahlakı kamil kimselere uyma (temessül) vasıtasıyla ahlaklanma yolunu tercih edebilmektedir. Fakat ahlakî

⁴¹⁷ "Hiç bir kimse, eğri bir cetvel tahtası ile nasıl doğru bir çizgi çizemezse, orijinal hatalı olduğu zaman da, yani yanlış bir örnekle, onun doğru benzerini meydana getirmeye de muvaffak olamaz." Johann Amos Comenius, **Büyük Didaktika**, Çev. Hasip A. Aytuna, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1964, s. 191.

ilkelerin kaynağına ve bilgisine ilişkin veriler sunan bu metotların yanı sıra kişinin duygu boyutunu tatmin eden başka bir metoda daha ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Zira kişinin gerek Allah'ın sıfatlarıyla ahlaklanmak gerekse Hz. Peygamber'i ya da ahlakı kamil kimseleri örnek alarak ahlaklanmak biçiminde gerçekleşen her iki türde de 'benzenen'e duyulan sevgi, muhabbet, bağlılık ve hürmet gibi hisler önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü kişi, emir ve yasak bağlamında ahlakî olana riayet etse bile davranışlarında sürekliliğin sağlanması ve samimi bir şekilde fiillerin tekrar edilebilmesi ancak 'benzenen' ile 'benzeyen' arasındaki deruni iletişimin kurulması ile gerçekleşmektedir. Şayet ahlakına benzenen Allah ise bu durumda, insanın kalbi yönünü besleyen ve O'nunla hem duygusal hem eylemsel ilişkiyi canlı kılan bir hal olarak 'ihsan'dan söz etmek zorunluluk haline gelir.

İhsan, ayet ve hadislerde hem Allah'a hem de insana nispet edilerek kullanılan bir kavramdır. Allah'a nispet edildiğinde fiillerinin güzelliği ve mükemmelliğini⁴¹⁸ ifade eden kavram aynı zamanda O'nun lütufkârlığına⁴¹⁹ da işaret etmektedir. Bu yönüyle ihsan, Allah'ın insana sayısız nimetler vermesini, cömertçe davranıp insana maddî ve manevî birçok şeyi bahsettiğini ifade eder. Allah "ihsanın karşılığının ihsan olduğunu"⁴²⁰ bildirerek kavramın insana bakan yönünü açıklamaktadır. Buna göre insan da Allah'ın kendisine muamelesi gibi muamelede bulunmakla, ihsana ihsanla karşılık vermekle mükellef kılınmıştır. Buradan hareketle ihsan kavramının insana nispet edilmesi halinde iki manada kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki, ihsanın ikram etme, bağışlama, güzel davranma, lütuf, yardım ve cömertlik gibi güzel ahlaka ilişkin kullanımıdır. İkinci olarak ise bir işte uygun ve güzel olanı en mükemmel şekilde yapma şeklinde tanımlanmasıdır.⁴²¹ Bu manalarının yanı sıra ihsan, Cibril hadisinde geçtiği haliyle ıstılahi bir mana kazanmış, iman amel ilişkisini ortaya koyan güçlü bir anlama bürünmüştür. İhsan

⁴¹⁸ "O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı." Kur'an-ı Kerim 32/7; "Gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. Sizi şekillendirdi ve şekillerinizi de güzel yaptı. Dönüş yalnız O'nadır." Kur'an-ı Kerim 64/3.

⁴¹⁹ "...Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme..." Kur'an-ı Kerim 28/77; "...Allah, gerçekten ona güzel bir rızık vermiştir." Kur'an-ı Kerim 65/11.

⁴²⁰ "İyiliğin(ihsan) karşılığı, yalnız (ihsandır) iyiliktir." Kur'an-ı Kerim 55/60.

⁴²¹ İbn Manzûr, "h-s-n", *Lisânu'l-Arab*, C. XII, s. 115-116.

kavramının en kuşatıcı anlamının Hz. Peygamber'in "Cibrîl hadisi"nde⁴²² yaptığı tanımda bulunduğu iddia edilebilir. Bu rivayete göre Cebrail (as) "İhsan nedir?" diye sormuş, Hz. Peygamber (s.a.v) bu soruya "İhsan, Allah'ı görür gibi O'na ibadet etmendir. Çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir" şeklinde cevap vermiştir.⁴²³ Bu ibareye göre ihsan, mevcut haliyle gerek bir işi en güzel biçimde yapmak olsun gerekse ahlakî güzellikler olsun her ikisini de ihtiva eden geniş bir tasvire kavuşmuşmuştur.

Allah'a inanan insanın ahlakî ilkeleri yerine getirirken benimseyeceği bu hal sayesinde kişi bir taraftan güzellik ve iyilikle kendisine, çevresine, doğaya ve hayvanlara muamelede bulunmakta öte taraftan Allah'a kulluk vazifesini yerine getirirken ahlakî bir tutumla bununla gerçekleştirmiş olmaktadır. Burada bir kul olarak insanın ihsan düşüncesi bağlamında iki türlü tutum geliştirdiğini söylemek mümkündür. Allah'ın kendisine gösterdiği ihsan ile insanlara ihsanda bulunması bunlardan ilkidir. Bu düşünce Allah'ın insanla kurduğu irtibatın çerçevesini çizerken insanın da O'nunla ve alemle kuracağı ilişkinin keyfiyetini belirlemektedir. Kuran'da ihsan ayetleri incelendiğinde bunun kimlere karşı ve hangi biçimde gerçekleşmesi gerektiğine ilişkin malumatların yer aldığı görülmektedir.⁴²⁴ Bu bağlamda ihsan muhtevasında cömertlik, affetme, merhamet gösterme, nezaket, hoşgörü, bencil olmama ve adalet gibi ilkeleri barındırmaktadır. Dolayısıyla ihsan, dengeli ve sağlıklı bir toplumun mükemmelliğe erişmesi olarak kabul edilmektedir. İhsan şuurunun gelişmediği bir toplumda ise sevgi, samimiyet, cömertlik, müsamaha, şükran, sempati ve fedakârlık gibi yaşama zevkini geliştiren değerlerin oluşmasını mümkün kılan insanî vasıflar oluşamaz.⁴²⁵ İnsanın ihsan bağlamında geliştirdiği tutumun ikincisi ise Allah'ın kendisini her an gördüğünü bilerek murakabede bulunması ve bu

⁴²² Cibrîl hadisi olarak bilinen hadiste bazı sahabilerin bulunduğu bir mecliste Cebrail (as) insan suretinde görünmüş ve Peygamberimiz (sav) ile aralarında bir diyalog yaşanmıştır. Bu konuşmada Cebrail (as) "İslâm nedir?" diye sormuş, Hz. Peygamber bu soruya "...İslâm, Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resûlü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Kâbe'yi hacetmendir." diye cevap vermiştir. (Müslim, İman 1.) Cebrail'in "İman nedir?" sorusuna ise "Allah'a iman etmendir." şeklinde başlayarak ardından diğer iman esaslarını sıralamak suretiyle cevaplandırmıştır. (Buhârî, İman 37.)

⁴²³ Buhârî, Tefsir (Lokman) 2; Buhârî, İman 37.

⁴²⁴ Kur'an-ı Kerim 2/178, 261, 229; 4/36; 17/7; 16/30; 6/160; 55/60.

⁴²⁵ Mevdudî, **Tefhîmu'l-Kur'ân**, trc. Muhammed Han Kayani vd., İstanbul, İnsan Yayınları, 1986, C. III, s. 48-49.

şuurla ahlakî tavır geliştirmesidir. Bu ise bir kul olarak insanın Rabbi ile arasındaki kurbiyetin sınırlarına ve imkânlarına dönük ibareler barındırmaktadır. İhsanın Allah, insan ve alem ilişkisini belirleyen bir noktada olduğunu vurgulayan bu perspektif, ihsanın iman ve ahlakın bir tezahür biçimi olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Nitekim güçlü bir iman, insanı ihsan şuuruyla eylemeye sevk ederken ihsan şuuruyla gerçekleşen her eylem de imanı güçlendirmektedir. Bu bakımdan ihsan, iman ile eylem arasındaki karşılıklı ilişkide önemli bir role sahiptir. İhsan ise kişinin Rabbi ile kurduğu duygusal yakınlığı nispetinde görünürlük kazanmaktadır ki bu, iman gelişimi ile paraleldir. O halde kişi Allah’a yaklaştıkça imanı güçlenecek, imanı güçlendikçe ihsan şuru artacak, ihsanla eyleyince de salih amelde bulunup ahlakîlik vasfı kazanacaktır. Netice itibarıyla Rabbinin her an kendisini gördüğünü düşünen bir insan, dinî ve ahlakî kusurda bulunmamaya gayret gösterecek, her eylemini ve her sözünü Rabbinin rızasını ve sevgisini kazanacak şekilde tazim edecektir. Bu da kişiyi ihlaslı bir biçimde eylemeye, düşündüğü ve hissettiği gibi davranmaya sevk ederek riya ve gösterişten uzaklaştıracaktır. Nitekim insanın eylemlerinde belirleyici olan tek etken yalnızca O’nu her an gören ve bilen Rabbi’dir.

İhsanın sözü geçen bütün anlam katmanları göz önünde bulundurulduğunda ihsan kavramının Hz. Peygamber’de müşahhas hale gelerek vücut bulduğu görülür. Nitekim O’nun bütün eylemleri, ahlakı, ilişkileri ve mahlukata karşı tutumu ihsan şuuruyla hareket ettiğinin güçlü bir göstergesidir. Bu açıdan O’ndan sadır olan her bir sünnetin ya da ona nispet edilen her bir hadisin bir yönüyle ihsanın tanımı, tasviri ya da örneği olduğunu söylemek mümkündür.⁴²⁶

1.3.3. Ahlaka Dayalı İnanç Eğitimi ve Metodu

İslam düşüncesi, alem ve Tanrı ile ilişkisi bağlamında insanın daha çok düşünen ve akıl sahibi bir varlık oluşunu öne çıkarmakla birlikte yükümlülüğünü de düşünme ve ayırt etme gücüne dayandırır. Bu tasavvur insanın düşünce ve akletme de gösterdiği gelişim nispetinde inancında da gelişim göstereceğini varsaymaktadır. Çünkü imanın tahkik boyutuna ulaşması ancak doğru düşünme ve sağlam delillerle ispat ile mümkün görülmektedir. Hâlbuki inanç denilen olgu, hayatın her alanında ve

⁴²⁶ N. Şeker, F. Yeksek, “Hadislerde İhsan Kavramı”, *Akademik-Us: Artvin Çoruh Üni. İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. III, Sy. 1, 2019, s. 24.

her anında aktif biçimde yer almakta ve ömür boyu süren bir gelişim göstermektedir. İnancın bu dinamik yapısını sağlayan şey ise kuşkusuz insanın eylemsel bir varlık olmasından kaynaklanır. Çünkü insan her an hareket halindedir ve diğer varlıklarla ilişki kurmaktadır. Bu haliyle insan değişimi ve dönüşümü arzulayan bir yapıya sahiptir. Onun bu yapısı, inanç gelişiminde ahlakîliğini kuşatan fiilin öne çıkarılması gerektiğine dönük izler taşımaktadır. Bu durum insanı marifetullahı nazarî ve istidlâlî metodlarla ulaştırmanın yanına bir yenisini eklemekte ve ahlakî eylemlerin inanç gelişiminde bir araç olabileceğini göstermektedir. Bu kabul, inancın eylemler üzerinde etkili olduğuna ilişkin teorinin tam tersi biçimde bir söylem geliştirilebileceğine işaret eder. Yani, inançtan eyleme doğru gerçekleşen seyrin yönü, eylemden inanca olacak biçimde değişmekte ve inanç eylem ilişkisine mütakabiliyet kazandırılmaktadır. Ayrıca bu, eylemin inancı doğurduğu ve güçlendirdiği, ahlakî eylemlerin neticesinde marifetullahı ulaşmanın mümkün olduğu iddiasını barındırmaktadır.

İnsanın eylemselliğini öne çıkaran bu perspektif, İslam düşüncesinde Allah’a bağlanma vasıtaları olarak kabul edilen fitrat, taklit, istidlâl ya da keşf gibi unsurların bu bağlamda nasıl değerlendirilebileceğini aklara getirmektedir. Bu unsurlar zahiri ve batını eylemleri içermeleri sebebiyle söz konusu iddiayı açığa çıkaracak mahiyete sahiptirler. Nitekim ahlak ile yalnızca davranışı ifade eden eylemler değil, zihni ve kalbi eylemler de kastedilmektedir. Bu durum zihni bir eylem olarak istidlâlî, kalbi bir eylem olarak keşfi, davranışsal olarak takliti ve içsel bir eylem olarak fitratı anlamlandırma imkânı vermektedir. Dolayısıyla kişi nazar ederken aklî eylem gerçekleştirmekte, kalbine gelen bilgi ile münasebetinde kalbi eylemde bulunmakta, inanç ve ahlaken kamil kimseleri taklit ederken de davranışsal eylem sergilemektedir. Burada kişinin salt zihni aksiyomu yerine eyleme kabiliyeti nazar-ı dikkate alınmakta sahih inanca ulaşabilmenin yolu kalbi eylemler, ibadetler, ahlakî davranışlar, riyazet ve nefis tezkiyesine dayandırılmaktadır.

İslam düşüncesinde ahlaka dayalı inanç eğitimi, ahlak ile ilgili meseleleri temellendirme çabası içinde olan, hatta ‘ahlak’ ilmi olarak tanımlanan tasavvuf disiplininin teorilerinde bulmak mümkündür. Nitekim kelam ve felsefe gibi disiplinlerde her bilgi, akıl yürütmelerin neticesinde tümevarım ya da tümdengelim

yöntemleri kullanılarak elde edilirken, tasavvufu bu durum tam tersi yönde işlemektedir. Yani tatbiki ve tecrübesel olan bu disiplinde bilgi, ‘hal’den yani pratikten doğmaktadır. Dolayısıyla Allah’a ilişkin bilgiye, O’na inanmaya ve imana doğru gerçekleşen seyrir, akıl yürütme ile değil eylem ile gerçekleşmektedir. Tasavvufun hal dilini, pratiği ve eylemselliği öne çıkaran bu bakış açısı, inanç eğitiminde ahlakın bir araç olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Nitekim İbn Arabî de Allah inancının edinilmesinde şeriat, düşünce ve fikir gücü dışında başkaca yöntemlerin kullanılabileceğini söylemektedir. Buna göre amel, takva ve sülûk bir yöntem olarak kabul edildiğinde, bunların neticesinde marifetullahı ulaşmak mümkündür.⁴²⁷

Tasavvuf, Cibril hadisinden yola çıkarak iman ve İslam’ın fıkıh ve kelam tarafından konu edildiğini söyleyerek, kendisinin imanının yakînî bir kıvamda yaşanmasını sağlayan ihsan boyutuna ilişkin olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Marifetullah tasavvufî bilginin konusunu oluştururken, O’na ulaşmayı hedefleyen seyr u sülûk yani eylem alanı da tasavvufun eğitim boyutuna işaret etmektedir. Tevekkül, murâkabe, ihlas, rıza gibi pek çok kavramı konu edinen seyr u sülûk⁴²⁸, Allah inancının oluşmasında ya da inancın merteye kazanmasında nasıl bir yol izleneceğine dair bir yöntem sunar ki bu yöntemde kişisel çaba ve eylem çok kıymetlidir. Bu manevî eğitim, Kuran ve sünnetten hareketle takva, zikir, huşu, tövbe ve rıza gibi kalp eylemlerinin yanı sıra ibadetler ve salih ameller gibi zahiri eylemlerin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin malumatlar içerir.⁴²⁹ Bu zahiri ve batını eylemlerin amacı ise kişiyi gerek ahlak gerekse inanç açısından en üst mertebeye ulaştırmaktır. Dolayısıyla kişi hem Allah inancını esas alarak eylemlerde bulunmakta hem de eylemlerindeki süreklilik ile Allah’a merteye merteye yaklaşmaktadır.⁴³⁰ Bu

⁴²⁷ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. I, s. 79-82; C. VIII, s. 105.

⁴²⁸ Sülûk, seyirden ibarettir. Bu seyrir ya Allah’a doğru ya Allah’ta olur. Allah’a seyrir sonu vardır fakat Allah’ta seyrir sonu yoktur. Allah’a doğru seyrir, kişinin kendi varlığından sıyrılıp Allah’ın varlığıyla var olması, Allah ile diri, bilen, gören, işiten ve söyleyen olmasıdır. Azüzziddin Nesefî, **Tasavvufu İnsan Meselesi**, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Dergah Yayınları, 2013, s. 24.

⁴²⁹ Ebû Nasr Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lûma**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1996, s. 444-445.

⁴³⁰ Tasavvufu haller ve makamlar bahsinde değerlendirilen vera‘, fakr, muhabbet, havf, recâ gibi kişinin çabasının ve eylemlerinin görünür olduğu seyrir u sülûk aşamalarının asıl gayesi, bu aşamalardan geçerek ‘ihlas’a ulaşmak ve inanç gelişiminde son aşamaya gelmektir. Bu aşamalı yapıdan söz etmek, her eylemin farklı bir inanma mertebesi ile neticelenebileceğinin bilgisini vermektedir. Zira Allah’a dair bilmenin yani inanmanın farklı dereceleri bulunmaktadır. Buna göre

da inanç ile ahlakın birbirini besleyen ve pekiştiren ilişkiselliğinin güçlü bir göstergesidir.

İnanç gelişiminde ahlakî bir araç olarak kullanan tasavvufun, nefis kavramını öne çıkardığı ve nefis tezkiyesi olarak gördüğü ahlaklanma ile Allah inancında kemale ulaşmayı hedeflediği görülmektedir. İslam düşüncesinde nefsin terbiyesi, nefsin zaafı, hastalıkları, tedavi yöntemleri, nefis ile mücadele gibi konuların iki disiplin tarafından ele alındığı görülmektedir. Bunlar i. nefsin reziletleri ve faziletleri üzerinde durarak nefsi terbiye etmeyi amaçlayan, literatürde *tehzibü'l ahlak* adı altında değerlendirilen, ahlak eğitiminin teorisine dönük eserler kaleme alan *amel-i felsefe*. ii. Ahlak eğitiminde teoriden daha çok uygulamanın nasıl olacağına ilişkin bilgi aktaran ve nefsi terbiye esasları üzerine kurulu olan *tasavvuf*.⁴³¹ Her iki disiplin de kişinin ahlakî gelişimini konu edinmesi sebebiyle önemli olmakla birlikte tasavvuf, ahlak eğitimi konu edinirken bunu Allah inancı ile ilişkilendirmesi, inanç gelişimi ile ahlakî gelişim arasındaki paralelliği esas alması ve en önemlisi bu eğitimin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili malumat sunması açısından kıymet ifade etmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî(ö. 986), Kelâbâzî(ö. 990), Serrâc(ö. 988), Hücverî(ö. 1072), Kâşânî (ö. 1335) gibi birçok mutasavvıf tarafından haller ve makamlar başlığı altında ele alınan ve Allah'a yakınlaşma esasları üzerine kurulu olan riyazet ve mücahedeye ilişkin tövbe, ibadet, salih amel, korku duymak, ümit beslemek, nafileleri yapmak, rıza, zühd gibi kavramsal ve olgusal söylemleri bir eğitim metodu biçiminde aktarmak bir gerekliliktir. Buna göre ahlaka dayanan inanç eğitimi metotları ağırlıklı olarak tasavvuf ve felsefenin ahlakın amelî yönüne işaret eden metinlerinden

kişi, Allah'ın varlığını kabul etmek, emirlerin hükümleri ve dünyevî muameleler hakkında bilgi elde etmek suretiyle sadece ilme'l yakîn bilgi düzeyinde iken, sonrasında sırasıyla ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn derecesine ulaşmaktadır. Bkz. Osman Nuri Küçük, "Tatbiki Bir İlim Oluşu", **Tasavvuf**, Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 36-37. Ayne'l yakîn dünyadan ayrılma/ölüm için hazırlıklı olmalarının sonucu olarak ariflerin makamı iken, hakka'al yakîn tüm varlıklardan yüz çevirmenin hükmü olarak dostların fena buldukları mahaldir. Bkz. el-Hücvîrî, **Keşfu'l Mahcûb**, s. 439. Bu durum kişinin manevî eğitimde gösterdiği eylemleri ile paralel olarak inanç gelişimi gösterdiğini, hal'den kal'e ulaştığını ve pratiğin teorik bilgi doğruluğunu göstermektedir.

⁴³¹ Câbirî, felsefenin yürüdüğü yolla tasavvufun yolu arasındaki farkı, türdeki değil, derecedeki fark olarak tanımlamaktadır. Buna göre felsefede yöntem, nefsin tanrının/akılın bir parçası veya uzantısı olan beşerî akla boyun eğmesiyle adaleti gerçekleştirmek suretiyle denge sağlamaz. Tasavvufta ise yöntem fena gerçekleştirilerek nefsin bastırılması ve tanrıyla/akılla bir tür bütünleşmeyi sağlayan birleşmenin gerçekleşmesidir. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakî Akli**, s. 776-777.

tarafımızca derlenmiş, ahlakî eylemler aracılığıyla Allah inancını güçlendiren metotlara görünürlük kazandırmak hedeflenmiştir.

1.3.3.1. 'Ben' Söylemini Terkederek Davranma

İnsan, dünyaya gelip nefsi beden ile örtüldüğünde, ayetteki ifadesiyle “Ruhlar (bedenlerle) eşleştirildiğinde”⁴³² ilk defa ‘ben’liğinin farkına varır. Dünya hayatında gelişip büyürken bu izafî benliğini tamamen kendine mal ederek ‘ben’ dediği varlığı, diğer bütün varlıklardan ayırma yoluna gider. Her mevcudu birer birer mülhaza ederek dünyasını çokluk alemine dönüştürür. İnsan fiziksel olarak hayat bulsa da bu haliyle ‘bir olan Hakk’ın’ zatından ayrılarak nefsi hakikatinin üstünü örtmüş, gayrılığa ve benliğinin peşine düşmüştür.⁴³³ İnsandaki ‘benlik’ ve bu benliğin ifadesi olan nefis, sufilerce herşeyin kendisine muhtaç olmasını arzulayan, ilahlık davası güden, üstünlük tutkusu taşıyan, inat, azgınlık, ahdi bozma gibi kötü adetlere sahip sıkıntılarla dolu bir yapı olarak kabul edilmektedir.⁴³⁴ Bununla birlikte Kuran’da nefsin, kötülüğü emretme⁴³⁵ gibi olumsuz özelliğinin yanı sıra kendisini kınama⁴³⁶ ve itmi’nana erme⁴³⁷ gibi olumlu birtakım niteliklerinden de söz edilmiştir. Bu bağlamda nefis ya da benlik, insanın biricikliğine atıf yapan kavramlar olmakla birlikte iki zıt potansiyeli bir arada bulundurmaktadır. Bu yapısı itibarıyla bir yandan insanın kötüye meyyal yönünü öne çıkarıp onu Hakk’tan uzaklaştırabilecekken, diğer taraftan iyi bir terbiye ve tezkiye ile insanın Rabbi’ni hakiki anlamda keşfedebilmesine imkân sunabilmektedir. O halde ‘ben’in iki yüzünden söz etmek mümkündür: Bir yüzü hayra ve Hakk’a bakarken diğer yüzü batıla ve şerre bakar. Bu durumda insan, yaratılış maksadına uygun hareket ederse, bütün mevcudatın ne vazife üzere olduğunu kavrar. Dışardan kendisine ulaşan bilgi, nefiste nur ve hikmete dönüşür. Fakat yaratılış hikmetini unutup, fitri vazifesini terk ederse bencilliği

⁴³² Kur’an-ı Kerim 81/7.

⁴³³ Mehmet İzzet Aslın, **Tasavvufta Tevhid ve Nefsi İrfan Yolu**, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2016, s. 50.

⁴³⁴ İmâm-ı Rabbânî, **Mektûbât-ı Rabbânî**, Trc. Talha Hakan Alp vd., İstanbul, Semerkand Yayınları, 2013, C. I, s. 273-275.

⁴³⁵ “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” dedi.” Kur’an-ı Kerim 12/53.

⁴³⁶ “(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz).” Kur’an-ı Kerim 75/2.

⁴³⁷ “Allah, şöyle der: ‘Ey huzur içinde olan nefis!’” Kur’an-ı Kerim 89/27.

sebebiyle enamete hıyanet etmiş olur. Nefsin hakikatinin ve mahiyetinin bilinmemesi anlamına gelen bu durum ise bütün kötülüklerin, şirklerin sebebidir.⁴³⁸ Dolayısıyla ahlakî eğitim ile nefis terbiye edildiğinde özüne ve hakikatine ulaşan nefis gerek zatını gerekse Rabb'ini idrak eder hale gelmektedir.

Nefsi terbiye etme üzerine temellendirilen bu eğitimde, kişinin nefsini tanınması şarttır. Çünkü ancak nefsine layıkıyla vakıf, nefsinin imkân ve sınırlılıklarını bilen birisi bu yolda başarılı olacaktır. Başarı ise yalnızca nefsi eğitmekle sınırlı kalmayıp, Rabbini tanımayı ve ona yakınlaşmayı da beraberinde getirmektedir. Birçok tasavvuf metninde yer alan “Kim ki nefsine ârif oldu ancak o Rabbine ârif oldu.”⁴³⁹ ifadesiyle de buna dikkat çekilmektedir. Nefs, terbiye edilmek suretiyle kendisinin acz ve noksanlığını, bilgisizliğini, yok olacağını bildiğinde buradan hareketle Rabbini de kudret, yücelik, kemal, bilgi ve varlık ile bilmektedir.⁴⁴⁰ Kendisine malik olmayan bir varlık olarak insan, yaratılmışlardan birisi olarak ne kadar aciz olduğunu hissettiğinde her işinde ‘ben’ demekten vazgeçecek ve Mutlak güç sahibini idrak edecektir. Eylemde bulunan kendisi olsa dahi eyleme gücünü verenin Allah olduğunu hatırlayarak benliğinden ve egolarından sıyrılacaktır. Dolayısıyla dünya hayatında vasıflandığı şeytanî niteliklerden kurtulup tam manasıyla özünü idrak ettiğinde nefis, Allah’a yakınlaşmakta ve böylelikle iman güçlenmektedir. Yaratılış gayesine uygun olarak davranan insan, ‘Tevhid’i başta kendi varlığında sonra da yaratılmışlarla olan ilişkilerinde asıl maksat haline getirerek eylemektedir. O halde insanın ancak kendi sınırlarını bilip Allah karşısında değerini ve konumunu kavradığında, buna uygun tutum geliştirdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Zira insan böylelikle her davranışında ‘ben’ söylemini terk ederek eylemde bulunmakta, bu da Hakikat’in gözetilmesine ve Rabbi ile münasebetinin güçlenmesine vesile olmaktadır.

⁴³⁸ Aslın, **Tasavvufta Tevhid ve Nefsi İrfan Yolu**, s. 52.

⁴³⁹ Bu sözün hadis olduğuna ilişkin iddialar bulunmakla birlikte genel kanaat yaygın kullanılan veciz bir söz olduğu yönündedir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Açıkel, “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, Sy. 5, s. 173-200.

⁴⁴⁰ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anka Yayınları, 2004, s. 472-473.

Bu noktada insanın kendi varlığından vazgeçerek yaptığı her salih amel, yöneldiği Tevhid anlayışı için bir vesile olabilmektedir. İnsanın dinî ve ahlakî bütün eylemlerinde gözettiği bu amaç, Rabbi ile arasındaki muhabbetin artmasına ve nefsi örten şeylerden sıyrılarak Allah’a yakınlaşmasına araç olmaktadır. Nitekim bu ameller, dinî yükümlülük ve müeyyideden daha çok Allah için yapılması sebebiyle kıymetlidirler. İbn Muaz “alaka olmadan amel işlemeyi, zühdün hakikati için gerekli”⁴⁴¹ görerek Allah için amelde bulunmayı Allah’a teveccüh ve nefis terbiyesinin şartı olarak kabul eder. Bu durumda kişinin ‘kendi’sinden bağımsız olarak, menfaat ve karşılık gözetmeden bazen bir teşekkür bile beklemeden gerçekleştirdiği her eylem inançta mertebe kazanmanın bir yolu olabilmektedir. Hüzünlü iken birine gülümsemek, gideceği yere geç kalma pahasına yolda kalan birine yardım etmek, sadece kendine yetecek kadar parası varken ihtiyacı olanla paylaşmak, sabrını zorlayan birilerine karşı sessiz kalmak gibi eylemleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu tavır, insanın Mülk sahibi Varlık tarafından kendisine verilen emanetlere layıkıyla muamele etmesine dönük anlamlar taşımaktadır. Çünkü insan hiçbir şeyin sahibi değildir ve evrendeki her şey Allah’ın mülkündedir. Dolayısıyla mükellef olarak insan bencil bir kavrayıştan uzak bir biçimde her şeyin asıl sahibini gözeterek eylemek durumundadır. Buradaki asıl gaye ise insanı yücelten ‘ben’ söylemini terk ederek sergilediği her amelin, kendisini Allah’a yaklaştırdığı bilincine ulaşmasını sağlamaktır.

1.3.3.2. Salih Amel ve Eylemde Süreklilik

Ahlakî eylem ve ibadet olarak tanımlanan salih ameller ve bu amellerdeki süreklilik Allah inancını güçlendirmekte ve insanın Allah’a olan yakınlığını arttırmaktadır. “Sana yakîn gelinceye kadar Rabb’ine ibadet et.”⁴⁴² mealindeki ayet de insanın Rabbi ile olan münasebetindeki sürekliliğe işaret etmekte ve kesin bilgi ya da ölüm gelinceye kadar Allah’a yönelerek kişinin eylemde bulunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Kuşkusuz ibadet ile yalnızca farz olan namaz, oruç, zekatla birlikte nafîle ibadetler kast edilmemekte, ahlakî her türlü davranışı içeren salih ameller de bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bu bağlamda iyiliğin emredilmesi

⁴⁴¹ Cebecioğlu, a.e., s. 134.

⁴⁴² Kur’an-ı Kerim 15/99.

kötülüğün yasaklanması, acizlere haklarını vermek, mazlumlara destek olmak, ihtiyaç sahiplerinin sıkıntılarını gidermek, yetimlerin ya da delilerin hakkını korumak, terk edilmiş çocukları koruma altına almak, insanların ayıplarını örtmek, borç isteyenlere para vermek, saygılı davranmak, insanlara yemek yedirmek, muhabbeti devam ettirmek, başkasının hakkını gözetmek, zulmedeni affetmek, komuşulara iyilik yapmak, insanların dünya ve ahiret maslahatlarını yerine getirmelerine yardımcı olmak gibi eylemleri salih amel kapsamında değerlendirmek mümkündür.⁴⁴³ Salih amelin Kuran’da sıklıkla iman kavramı ile birlikte kullanımı dikkate alındığında ise söz konusu bütün bu eylemler imanın bir tezahürü olmaktadır.

Eylemleri yerine getirirken ‘ben’likten sıyrılan insan, niyetinde samimiyet gözettiği ve salih amelde süreklilik gösterdiği sürece imanı güçlenecektir. Bu durumda ahlakî her bir eylem inanç gelişimine pozitif etki ederek kişinin Allah’a yaklaşması ve Marifetullah için birer vesile olmaktadır. Bu bağlamda sufiler tarafından sıklıkla dile getirilen ‘Bildikleriyle amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir’⁴⁴⁴ hadisi, kişinin yoğunluk ve süreklilik gösteren amellerinin Allah’ın bilgi ihсан etmesi veya kendisine yakın bir mertebeye ulaşması ile neticeleneceğini ifade etmesi açısından dikkat çekicidir. Zira bu söylem Allah’ı başka biçimlerde bilmeye ilişkin anlamlar taşımakta ve bunu açığa çıkarmanın yolu olarak amelleri öne sürmektedir. Birçok sufi tarafından Allah ile kul arasındaki ilişkide eylemin önemi ‘ateş ve pervane’ metaforu üzerinden anlatılmakta ve kulun eylemselliği öne çıkarılmaktadır. Bilme, O’na yaklaştıkça tecrübe üzerinden yeni anlamlar kazanmakta ve böylece yakîn mertebesine ulaşan insan bilmenin başka türlerine kapı açmaktadır:

“Aşkın gerçeği belirdiğinde, aşık maşukun avı, öğünü olur, maşuk aşkın değil. Çünkü maşuk aşığın havsalasına sığamaz. Kelebek(pervane) alevin ışığı olduğunda, uzakta olduğu sürece bu ışımanın ışığından yararlanır. Tan atması ve ilk ışıma onu çağırır ve karşılar. Fakat onun ışığa kavuşuncaya kadar uçmayı sürdürmesi gerekir. Eriştiğinde de artık o aleve doğru hamle ediyor, ilerliyor değildir. Alev onda ilerliyor harekete geçiyordur. Alev onun öğünü gıdası olmamış, o alevin gıdası olmuştur. Burada büyük bir sır vardır.

⁴⁴³ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakî Aklı**, s. 771-772.

⁴⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988, C. X, s. 15.

Bir lahzada, bir nefeste o bizzat maşuku olmuştur. Onun(aşığın) kemali olgunluğu buradadır.”⁴⁴⁵

Bu anlatıda olduğu gibi Allah’a ilişkin bilmelerin farklı mertebelerde farklı şekillerde yaşanacağını bilgisini veren tasavvuf, ahlakî ve manevî gelişimde ameli bir yöntem olarak mücahede ve riyazeti kullanır. Mücahede masivadan sıyrılmak suretiyle nefsin, Hakk’ın rızasını kazanmak yolunda kullanılması, riyazet ise nefsi terbiye etmek için onu sevdiği şeylerden mahrum bırakmak⁴⁴⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Bunlar, ahlak eğitimi yaparken inanç gelişiminin gerçekleşeceğini açığa çıkaran önemli terimlerdir. Nitekim Marifetullah’a ulaşmak ancak Hak yolunda azim ve sebatla amel etmek, gayret göstermek, istikamet ve hak üzere gitmekle mümkündür. Aksi halde amelden uzak gevşek kimselere, kusur içinde kalmış tembellere, cemal ve rahmet tecellisi olarak marifet meyveleri nasip olmaz.⁴⁴⁷ Buna göre kişi, başlangıçta nefsinin sülûke başlatarak, hazları ve şehvetleri talepten vazgeçer. Yok olucu ve geçici hayvani zevkleri işlemekten uzaklaşarak ‘İslam Makamı’na ulaşır. Daha sonra nefsinin alışkanlıklardan kurtarır, hayvanlık mertebesinden kopar, hakikatinin itidal ve birliğiyle birleşerek ‘iman makamı’na ulaşır. Nihayetinde kişi öyle bir makama gelir ki nefs burada müşahedeye ulaşarak tevhidin hakikatini elde eder. Burası ‘ihsan makamı’dır.⁴⁴⁸ Makamları⁴⁴⁹ elde etmek için gösterilen bu çaba ve nefsin terbiyesi için gerçekleştirilen aktif eylemsellik, inanç gelişimini her an canlı tutmaktadır. Ahlak eğitimi bağlamında düşünüldüğünde süreçteki kişisel çabaya(kesbîyet) yapılan vurgu ise kişinin değer alanını, ahlakını kendi iç dünyasında yani aklında ve kalbinde kılavuzlama konusunda tek sorumlu olduğuna işaret eder. Nitekim kişi bu süreçte sorgulama, araştırma, analizlerler yapma, yeni bilgi üretme ve problemlere çözüm bulma, ahlakî iyi olanı yapmaya istek göstererek içtenlikli davranma, ahlakî öznenin yapması gereken iş ve

⁴⁴⁵ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 352.

⁴⁴⁶ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 448,521.

⁴⁴⁷ İbn Acîbe el-Hasenî, **İlahi Fetihler**, Trc. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2014, s. 116.

⁴⁴⁸ Abdurrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 530.

⁴⁴⁹ Kişisel ahlak gelişimini esas alan, kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği şeye tasavvufta makam denir. Makamlar kişinin Allah’a ulaşma yolunda kuşandıkları ahlakî sıfatlardır ve çalışarak elde edildiği için kesbîdirler ve bu sebeple kalıcıdırlar. Bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 410.

işlemlerdir.⁴⁵⁰ Bu, insanın kendi gayreti ve fiilleri neticesinde Allah’a doğru yol alacağını göstermesi ve kişisel gayreti ön plana çıkarması bakımından önem arz etmektedir. Zira insanın değişmesi ve hakikate ulaşması için istek ve arzunun yanı sıra eyleme geçmesi şarttır ki bunun için de birçok eylemsel uygulama mevcuttur.⁴⁵¹

1.3.3.3. Dünyevî İsteklerden Sıyrılarak Eyleme

Tasavvuf, ‘nefs’ kavramını merkeze alarak, kişinin nefsini terbiye etmesi suretiyle Hakk ile arasına giren bütün perdelerin kalkmasını, O’na yakınlaşmasını, aslından uzaklaşmış nefsin kendi hakikatine dönmesini hedefler.⁴⁵² Nefis terbiyesindeki ilk aşamayı ise kişinin günah ve yanlış içinde olduğunu bilip nefsini kınadıktan sonra kendisini bu ortamdan soyutlaması olarak görür. Uzlet ve zühd olarak tanımlanan bu aşama, bir nevi kişinin dünya hayatındaki cezbedici bütün unsurları terk etmesi ve bunlardan yüz çevirmesidir.⁴⁵³ Nitekim nefsanî arzu ve istekleri terk etmenin yolu, kişinin dünyaya tamah etmemesinden geçmektedir. Bu sebeple seyr-i sülûk olarak adlandırılan bu eğitimi yaparken riyazet ve mücahede gerekli görülmekte, nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, şan şöhrat, makam mevki gibi dünyevî talep ve arzularını kontrol altında tutmak amaçlanmaktadır. Bunun için yemeyi, içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlandırmak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak esas alınmaktadır.⁴⁵⁴

Bu esaslar, insanın dünyevî isteklerden uzaklaşmak yoluyla yaptığı nefis terbiyesinde eylemselliğin ne kadar ön planda olduğunu göstermektedir. Kişinin sürekli eylediği ve eyleyerek nefsiyle mücadele ettiği manevî değişimi amaçlayan bu eğitimde, insanın ruhunu kalp üzerinde hakim kılmak ve nefsi de bunun emri altına sokmak hedeflenir. Kişi bunu gerçekleştirdiğinde ise ruh kalbe hâkimiyet kurmakta, ardından bedenî yönetimi ruhun hakim olduğu kalbe geçmektedir.⁴⁵⁵ Böyle bir kalp

⁴⁵⁰ Abdullah Draz, **Kuran Ahlakı**, Çev. E. Yüksel, Ü. Günay, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 403-404; Muhammet Şevki Aydın, “İslâm Ahlak Eğitimi”, s. 234.

⁴⁵¹ Hasan Kayıklık, **Tasavvuf Psikolojisi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2011, s. 152.

⁴⁵² Aslın, **Tasavvufta Tevhid ve Nefsi İrfan Yolu**, s. 35.

⁴⁵³ Ramazan Muslu, “Usûl-i Aşere”, **Tasavvuf**, Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 329-330.

⁴⁵⁴ Süleyman Uludağ, “Riyazet”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXXV, 2008, s. 143-144.

⁴⁵⁵ Osman Nuri Küçük, “Nefsin Mertebeleri”, **Tasavvuf**, Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 54-55.

ile de Allah’a ulaşıp kavuşulur. Kişi bunu gerçekleştirdiği nispette ahlakı güzelleşip yerleşik hale gelmekle birlikte zahiri ve batını eylemleri sayesinde Allah’a yaklaşıp kurbîyyet kazanmaktadır. Kuşeyrî(ö. 986) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Kişi, yasaklanan şeylerden uzaklaşarak, aslında nefsinden uzaklaşmaktadır. Nefisten uzaklaştığı, nefsin isteklerini terkettiği ve nefsin aksine amelde bulunduğu nispette de yakîne ulaşmaktadır. Yakîn, mûkaşefe halidir ki, bu mûkaşefe hallerinden biri de imanın hakikatine ulaşmaktır.”⁴⁵⁶

Dolayısıyla tasavvuf, nefsin hastalıklarını tedavi edip, faziletleri insana kazandırırken insanın ahlakî olarak olgunlaşmasını sağlamakta ve bir tür ahlak eğitimi gerçekleştirmektedir. Fakat ahlak eğitimi aynı zamanda kişinin inanç gelişimini de etkilemekte, ahlakî gelişim gösterdiği nispette inanç olarak da kemale ulaştırmaktadır. Nitekim nefis terbiyesi için yapılan mücahede insanın kendisini nefsin etki alanından ruhun etki alanına taşımak için çaba göstermeyi içermekte ve duygu, düşünce, tutum ve davranışların saflaşp arınmasını sağlayan tövbe, sabır, rıza, kanaat, şükür ve tevekkül gibi pek çok unsuru barındırmaktadır.⁴⁵⁷ Dolayısıyla bu yönüyle riyazet ve mücahede, bir taraftan kişinin beşerî his ve niteliklerini terbiye ederek ahlakî gelişimini, diğer taraftan bu gelişimin neticesinde kişinin Hakk’a ulaşmasını sağlayarak da inanç gelişimini pozitif yönde etkilemektedir. Aksi durumda ise şayet kişi nefsinden razı olur, nefsinin dediği işleri ve nefsinin arzularını gerçekleştirirse bunlar hevasına uygun olmakla kalmaz, aynı zamanda yakîn zayıflığına da sebep olur. Hâlbuki kişi ancak kötü huylarından temizlenince ilahî huzura girmeye nail olabilmektedir. Bu sebeple kişi Allah’a bağlanmak ve O’na yaklaşmak istiyorsa günahıta ısrar etmeyi ortadan kaldıran tövbeye yönelmeli, ileride yaparım düşüncesini yok eden korkuyu duymalı ve kendisini amel yollarına sevkedecek bir ümit besleyerek nefsin itaat altına almalıdır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 373.

⁴⁵⁷ Kayıklık, **Tasavvuf Psikolojisi**, s. 148-149.

⁴⁵⁸ İbn Acîbe el-Hasenî, **İlahi Fetihler**, s. 160-162.

1.3.3.4. Nefis Muhasebesinde Bulunma

Özdenetim olarak değerlendirilen nefis muhasebesi, kişinin kendi üzerinde denetim yapması, nefsanî arzu ve isteklerini kontrol ederek bunlar arasında denge sağlayabilmesi ve bedenine söz geçirebilmesidir.⁴⁵⁹ Tasavvufta ise nefsin yaptığı iyi ve kötü işlerden kişinin kendisini hesaba çekmesi⁴⁶⁰ ve dikkatini eylemlerinde her an diri tutması olarak görülür. Yaptıkları ve yapacakları ile ilgili muhasebe yapan ve kendisini hesaba çeken insandan hadiste övgüyle bahsedilmiş, nefsine uyan ve ahiretini düşünmeden yaşayan insan ise yerilmiştir. Buna göre “Akıllı kişi, nefsinin küçük gören (kendini hesaba çeken) ve ölümden sonrası için çalışandır. Âciz kişi ise nefsinin arzularına uyan ve (bu hâline bakmadan bir de) Allah’tan (bağışlanma ve cennet) isteyen kimsedir.”⁴⁶¹ Kişinin nefsinin muhasebe etmesine ve davranışlarını sorgulamasına dayanan bu anlayış, Allah’ın kulunu her durumda gözetlediğine, kalbinde bulunan şeylere muttali olduğuna ilişkin bilince dayanır.⁴⁶² İhsan ile ilişkili olan bu tasavvur, kulun kalbiyle Rabbini müşahade etmesi veya kalbiyle Allah’ın kendisini gördüğünü görmesi ile açıklanabilir.⁴⁶³ Zira insan ancak davranışlarının hesabını vereceği kimse tarafından gözetlendiğine inanırsa kendisini özeleştirir ve güçlü bir kontrol mekanizması geliştirir. Aksi halde yaptıkları ile ilgili herhangi bir geridönüt almayacağını bilen insanın kendisini hesaba çekmesinin de bir anlamı olmayacaktır.

İnsanın kendisini gözetten Allah’ın varlığını bilerek ve hissederek kendisini özdenetime tabi tutmasını sağlaması Allah ile kul arasındaki murakabenin iki yönlü olduğunu göstermektedir. Nitekim Allah’ın Kuran’da her şeye şahit olduğunu ve bildiğini, muhafaza ettiğini, işittiğini, gördüğünü, gözettiğini, takip ve kontrol ettiğini kullarına bildirerek yukarıdan aşağıya kullarını her daim murâkabe ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Allah, kullarının kendisini birlemelerini, kendisine ortak koşmamalarını, Yaraticı’nın varlığının bilinciyle hareket etmelerini, kendisini zikretmelerini, şükür ve duada bulunmalarını isteyerek aşağıdan yukarıya

⁴⁵⁹ Hamdi Kızıler, **Tasavvufta Karakter Eğitimi**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2017, s. 153-154.

⁴⁶⁰ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 442.

⁴⁶¹ Tirmizî, Sıfatü’l Kıyâme, 25.

⁴⁶² Muslu, “Usûl-i Aşere”, s. 332.

⁴⁶³ Hakim Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2006, s. 65.

murâkabeyi gerekli görmüştür.⁴⁶⁴ Fakat burada önemsenmesi gereken husus, kulun murakabe düşüncesini canlı tutarak, kendisini kontrol ve muhasebe etmesi yoluyla ahlakî davranışlar sergilemesi ve bunun Allah inancını güçlendirmek için bir yol olabileceğini göstermektir.

Kişinin söz konusu özdenetimi sağlayabilmesi ise kendisine beslediği sevginin dozunu ayarlamasına ve bu sevginin kusurlarını görmezden gelecek bir seviyeye ulaşmasına engel olmasına bağlıdır. Aksi halde kişi kendisine olan sevgisi ve hayranlığı sebebiyle yanlışlarını fark edemeyerek, yaptığı hatada ısrarcı olabilmektedir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in Kindî'den yaptığı aktarım nefis muhasebesinin nasıl yapılacağı ile ilgili detaylı bilgi vermekte ve kişinin kendi denetimini ayna metaforu üzerinden açıklamaktadır:⁴⁶⁵

“Kendisi için fazilet isteyen kimse, bütün tanıdığı insanların suretlerini birer ayna olarak görmelidir. Kötülükleri doğuran isteklerin acılarıyla karşılaştığı zaman, bu aynalar onlardan her birinin suretini kendisine gösterir. Buna dikkat eden kimse her gün her gece bütün fiillerini dikkatle gözden geçirir. Kötü bir fiil yaptığı zaman kendisini kınar ve ceza verir. Başkası kötülük yaptığında kendisi yapmış gibi çıkışır. Böylece nefis kötülüklerden uzaklaşır iyiliklere ısınır.”

Kindî, insanın sosyal ilişkilerinin ve bu ilişkilerde sergilenen davranışlarının nefis muhasebesi için bir imkân olduğunu söyler. Buna göre insan, başta kendisi olmak üzere toplumsal anlamda ahlakî eylemlerin gerçekleşmesi için çaba gösterir, kendisini ve etrafını denetler. Ahlakîlik vasfı yerine getirilmeyen her eylem için nefisini kınar. Burada önemli olan mesele, ahlakîliğin öteki üzerinden kurulmasıdır. Zira ötekini ayna olarak kabul eden herkes için bu durum, eylemler ile yüzleşme ve itidali yakalamak için bir vasıta olarak görülebilir.

Sahih fitratı koruma mücadelesi gösteren insan, yerleşik bir karakter kazanana kadar eylemlerinde sorgulamalar yaşar ve bu sorgulamalar ile nefisini kontrol altına almaya çalışır. İyiye gözetken, nefisini iyiye yönelme noktasında

⁴⁶⁴ Mevlüt Ertan, “Kuran’da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murakabe”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, Sy. 2, 2014, s. 320.

⁴⁶⁵ İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l Ahlak**, s. 210-212.

denetleyen insan, eylemlerinde bu durumu gözetmek ve her an muhasebe yapmak
koşuluyla Allah’a yaklaşır. Zira insan, ancak iyiyi gerçekleştirerek Mutlak İyi’ye
doğru yol alır.



İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TANRI, İNSAN VE AHLAK İLİŞKİSİ

2.1. Tanrı ile İnsan İlişkiselliğinde Ahlak

Ontolojinin temeli, mutlak varlık düşüncesine dayanmaktadır ki Mutlak Varlık ile en yüce, bilgili, mükemmel ve değişmeyen Tanrı kast edilir. Tanrı, evrende her şeyi yaratan ilk ve temel nedendir.¹ Her şeyi yaratan zorunlu ve mutlak bir Tanrı fikri, insanın mümkün bir varlık olduğu fikrine karşılık gelmektedir. Bu düşünce her mümkün varlık gibi insanın da Tanrı'nın var etmesiyle vücuda geleceği anlamı taşır.² Sadece insan değil, evren, eşya ve Tanrı dışındaki her varlık, mümkünler dünyasında kabul edilir. Dolayısıyla bu durum, Mutlak Varlık olan Yaratıcı Tanrı ile mümkünler dünyasındaki yaratılan insan arasında ontolojik bir farkın varlığını açığa çıkarmaktadır. Tanrı hakkındaki bu yetkinlik düşüncesi, aralarındaki bütün ilişki biçimlerini şekillendirecek hiyerarşik bir sistemin gerekliliğini ortaya koyarken aynı zamanda bu ilişkinin mahiyetini belirlemektedir. Nitekim belli fiillerin ve sıfatların sahibi olan bir Tanrı tasavvuru, ahlak alanında çeşitli izdüşümler oluşturmaktadır. Buna göre insanın ahlakî sorumlulukları konusunda söz sahibi olan Allah, onun eylem ve davranışlarını belirleyebilmekte, insanın nasıl olması, nasıl davranması, ne

¹ “İlk mevcud diğer mevcudların sebebidir. O, bütün eksikliklerden münezzehtir. Ondaki başkasının bir veya birden fazla eksikliği bulunur; hâlbuki onun hiç eksikliği yoktur. Onun varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir; varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkân yoktur. O, varlık faziletinin en yüksek nahiyesinde ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesinde. ... İlk mevcud ne bîkuvve ne başka tarzda varolmuştur. Onun herhangi bir vecihle mevcut bulunmamasına da imkân yoktur. Bu yüzden o ezelidir. Cevher ve zatı ile daima var olduğundan, ezelî olması için, başkasına yardım edecek hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Onun cevheri, bekası ile varlığının devamı için, kâfidir. Onun varlığı gibi bir varlığın asla, bulunmasına imkân yoktur.... Onun varolması için hiçbir maksad ve hiçbir gaye yoktur ki o gaye ve maksad için varolsun.” Ebu Nasr el-Fârâbî, **El-Medinetü'l Fâzıla**, Trc. Nafiz Danışman, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s.15-16.

² “Her varolan (mevcud), başka bir yönü değil de zatı dikkate alındığında, ya (onun sahip olduğu) bu varlık (vücut) onun için kendinde (fi nefsihi) zorunludur ya da değildir. Eğer zorunluysa, o halde bizatihi Tanrı'dır; kendinden Zorunlu Varlık' tır.... Eğer nedeninin ne varlığı ne de yokluğu şeklinde bir şart ona iktiran etmezse onun zatında üçüncü bir durum söz konusu olur ki, bu da imkândır. Ve böylece o, zatı itibarıyla ne zorunlu ne de imkânsızdır. O halde her varolan ya bizatihi zorunlu varlıktır ya da bizatihi mümkün varlıktır.” İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 127.

istememesi ve nelerden kaçınması gerektiği hususunda ahlakî ilkelere kaynaklık etmekte, diğer varlıklarla olan münasebetinin sınırlarını çizmekte ve insana yön verebilmektedir. Fakat buna dayanarak Allah ile insan arasında yalnızca güç ve otoriteye dayalı bir ilişki biçiminin olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira ahlak, Tanrı ile insan arasında bağlanma, yaratma, bilgi, irade, sığınma, korkma, merhamet etme gibi çeşitli kavramları içinde barındıran gerek zihinsel gerek duygusal olsun daha dinamik bir ilişkiye karşılık gelmektedir. Buna göre Allah, insan ve eşya arasında sürekli bir ilişki ve iletişim söz konusudur ve bu ilişkisellik aktif bir katılımı gerektirmektedir. İnsanın Yaratıcı ile irtibatında, O'na ilişkin her tasavvur ve tahayyül bu bağın mahiyetini belirlerken, Allah tasavvurundaki zenginlik ve teolojik derinlik, gerek Tanrı ile ilişkisine gerekse diğer varlıklarla ilişkisine yansımakta ve davranışlarının ahlakîliğine etki etmektedir.

2.1.1. Ahlakın Ontolojik ve Epistemolojik Kaynağı: Tanrı

İnsanın başta kendisi olmak üzere varlık ve varlığın bilgisine ilişkin soruları, zihnin temel meşguliyet alanlarını oluşturmaktadır. Zira insan, varlıkların mahiyetlerini ve konumlarını merak ederken, aynı zamanda varlıklar dünyasını anlamlandırarak kendini konumlandırma ihtiyacı da hissetmektedir. İslam öğretisi, insanın söz konusu bütün sorgulamalarına insanı³, melekleri⁴, cinleri⁵, güneşi, ayı, gece ve gündüzü,⁶ dağları, nehirleri,⁷ ağaçları, meyveleri,⁸ bütün hayvan türlerine⁹

³ “Andolsun ki biz insanı kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yarattık.” Kur'an-ı Kerim 15/26

⁴ “Bunun üzerine, meleklerin hepsi birden secde ettiler.” Kur'an-ı Kerim 15/30

⁵ “Cinleri öz ateşten yarattı.” Kur'an-ı Kerim 55/15

⁶ “Karanlığı yarıp tanyerini ağartan O'dur. Geceyi, dinlenmek için; Güneş'i, Ay'ı (vakitlerinizi) hesaplamak için yaratmıştır. İşte bu, her şeye galip gelen ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.” Kur'an-ı Kerim 6/96; “Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize O verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Şüphesiz ki bunda aklını kullanan bir toplum için ibretler vardır.” Kur'an-ı Kerim 16/12; “Gece, gündüz, güneş ve ay Allah'ın varlığının delillerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah'a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah'a secde edin.” Kur'an-ı Kerim 41/37

⁷ “O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır.[289] O, geceyi gündüze bürüyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren) deliller vardır.” Kur'an-ı Kerim 13/3

⁸ “Orada meyveler ve salkımlı hurma ağaçları, filizlenip dal veren taneler, hoş kokulu bitkiler vardır.” Kur'an-ı Kerim 55/11-12

⁹ “Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür... Allah dilediğini yaratır; şüphesiz Allah her şeye kadirdir.” Kur'an-ı Kerim 24/45

kadar her şeyi¹⁰ yaratan Allah cevabını vermektedir. Bu öğretiyeye göre varlığın tek bir kaynağı vardır ve her şey ondan vücut bulmaktadır. İslam'ın merkezinde âlemin yaratıcısı ve devam ettiricisi, rahman ve rahim olan, bir bakıma apaçık bir bakıma gizli (zâhir ve bâtın) (Hadid 57/3), insanın büyük olarak tahayyül ve idrak ettiği her şeyden daha büyük, insanı şekillendiren ve ona ruhundan üfleyen (Ali İmran 3/6, Araf 7/11, Hicr 15/29, İnfitar 82/7-8), insana yarattığı her varlıktan daha yakın (şah damarından/Kaf 50/16), tek, mutlak, sonsuz olan Tanrı hakikati yer almaktadır. Allah, bütün varoluşun, bütün kozmik ve beşerî niteliklerin kaynağı ile her şeyin kendisine döndüğü nihai Gaye'dir.¹¹

İlk Neden veya İlk Varlık kavramı üzerinden bir Tanrı tasavvuru geliştirmenin temelinde, Allah'ın varlığını bu kavram üzerinden ispat etmek ve muhafaza etmek düşüncesi yer almaktadır. Nitekim bu kabul, Tanrı-âlem ilişkisinin yanı sıra Tanrı-insan ilişkisinin de belirleyicisi olmakta ve bu ilişki biçiminin mahiyetine dönük izler barındırmaktadır. Buna göre Allah, her şeyin kendinden sudur ettiği yüce, kudret sahibi bir Varlık olmakla birlikte, aynı zamanda yarattıklarının da devam ettiricisidir. Bu tasavvurun bir neticesi olarak yarattıklarıyla ilişki içinde olan, onları duyan, cevap veren bir Allah anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu tasavvurda, yarattığı varlıklar ile münasebet kuran, bağışlayan-bağışlanan, seven-sevilen gibi kişisel modellemelerin yanı sıra korku, haşyet, sürekli bilinç hali, vecd gibi kişisel olmayan ilişki biçimleri ortaya çıkmaktadır. Buna göre Allah tasavvurunu, varlık, aktiflik ve karşılıklı bağlılık/bağımlılık şeklinde üç temel kavram altında ele almak mümkündür.¹² O halde Mutlak Tanrı fikri, güç ve otoriteden beslenen aşkınlığa karşılık gelmesinin yanı sıra aynı zamanda insanla ilişki kurması bağlamında içkinliği de kendisinde barındırmaktadır.

Allah'ın insana kendinden bile yakın olduğu ve her yerde mevcut olduğu gerçeği, ilişkinin ne kadar içkin olduğunun bir göstergesidir.¹³ Bu Yaratıcı'yı

¹⁰ “İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözeten)dir.” Kur'an-ı Kerim 6/102

¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslamın Kalbi**, Trc. Ahmet Demirhan, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2002, s. 17.

¹² Şaban Ali Düzgün, “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği”, **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, Sakarya, SÜİFY, 2005, s. 81.

¹³ “Her nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır.” Kur'an-ı Kerim 2/115.

profesyonel bir tasarımcı, ulu bir mimar ve harika bir matematikçi olmaktan öteye taşıyarak O’nu insanın duygularını anlayan, onu bilen, işiten, gözetten ve her an iş başında olan bir misyon yükler.¹⁴ Dolayısıyla Allah’ın varlığını, O’nun kudretini, kendisiyle arasındaki ontolojik farkın hakikatini kabul eden ve bir Rabbi ile duygusal bağ kurarak hisseden insanın, Yaratıcısı ile kuracağı ilişkinin biçimi buna göre şekillenecektir. Böyle bir ilişki ise aşkınlık ile içkinlik, korku ile ümit, adalet ve affedicilik, cezalandırılma ile sevgisine dayalı merhamet arasında ritmik bir harekette gerçekleşmektedir.¹⁵ Bunu canlı tutan şey, insanın Yaratıcı’nın varlığını kabul etmesinden daha çok birliğine inanması ve bunu tasdik etmesine bağlıdır. İnsanın selim yaratılışı, zaten Allah’ın varlığının insan tarafından benimsenmesini gerekli kılmaktadır.¹⁶ Fakat birliğini kabul etmek, bunu inanç, ibadet, düşünce ve uygulamada göstermek, Allah’ın varlığını kabul etmekten daha zordur. Bu sebeple Allah’ın birliğine ve tekliğine işaret eden uluhiyetini benimsemek, Allah’tan başkasına tapınmamak ve sığınmak anlamına gelen rububiyetini içselleştirmekten daha zor gibi görünmektedir. Çünkü uluhiyet anlayışı zihni bir süreci gerektirirken, kulluk ve teslimiyet yani rububiyet, insanın irade ve duygu boyutlarını aktif kılması ile bağlantılıdır.¹⁷ O halde, ontolojik ve epistemolojik yegâne kaynak olan Tanrı hakikati karşısında insan, Yaratıcı’nın varlığını ve bilgisini onaylarken, aynı zamanda O’na itaat edip, sadece kendisini Rab edinmelidir.¹⁸ Seçme hürriyetini doğru şekilde kullanan insan ikili bir anlayışın varlığını unutmadan hareket etmelidir. Burada insanın her türlü müdahalesini anlamsız kılacak şekilde kaderciliğe, insanı mutlak acziyete sevk edecek bir düşünceye yer verilmemesi gerektiği gibi tam tersi insanı özgürleştiren ve Allah’ı reddeden bir kavrayıştan da uzak kalınmalıdır.¹⁹

Allah’ın birliğine şehadet eden insan, O’na inanmış , iman etmiş ve O’ndan gelen vahyi hakikati onaylamış demektir. Bu onaylama, Yaratıcı’nın insanın her türlü ilişkisinde takip etmesi gereken aklî, ameli ve ahlakî ilkelerin bilgisine kaynaklık

¹⁴ Mehmet Evkuran, **Ahlak, Hakikat ve Kimlik**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013, s. 206.

¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslamın Kalbi**, s. 18-19.

¹⁶ “Ancak Allah’a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur).” Kur’an-ı Kerim 26/89; “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.” Kur’an-ı Kerim 50/32-33

¹⁷ Bekir Topaloğlu, **Allah İnancı**, İstanbul, İsam Yayınları, 2006, s. 48-49.

¹⁸ “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” Kur’an-ı Kerim 51/56.

¹⁹ Abdullah Draz, **Kuran’a Giriş**, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Kitabiyat, 2000, s. 62.

ettiğini ve kendisinin nihai yargılayıcı olduğu düşüncesini kabul etmektir. Allah, vahiyler aracılığıyla bütün insanlıkla ve kainatla ezelden ebede süregelen ilişkisinin hikâyesini paylaşarak, insana kuşatıcı bir teleolojik çerçeve çizmektedir.²⁰ Bu noktada vahiy, Tanrı ile insan arasında iletişim aracı olmakla birlikte hiyerarşik sistemin bir gereği olarak tek taraflı bir iletişimi ifade eder. Dolayısıyla kaynağı açısından Hak olan vahiy, Allah'ın emir ve yasaklarını insana ileten, insanın sorumluluk alanını çizen, nasıl davranması gerektiğini bildiren bir konumda yer almakta ve ahlakın epistemolojik kaynağı olmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Allah, sadece insanın zihinsel bir çaba ile ulaştığı yüce bir varlık olmasının ötesinde, vahiy ile bildirilene insanın uyması suretiyle tecrübe ve duygu yoluyla varlığını tanıdığı içkin bir Varlık konumundadır. Ahlak ise Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ilişkiyi canlı tutan bir alanda yer almakta, mütekabiliyeti her an aktif kılacak bir zeminde bulunmaktadır. Zira insan, inandığı ve bağlandığı Allah'a ve onun bildirdiklerine uygun davranmak suretiyle iletişimini canlı tutmakta ve ilişkide sürekliliği sağladığı müddetçe aralarındaki bağı güçlendirmektedir.

2.1.2. Ahlakî Sorumlu Varlık 'İnsan'

Bütün varlığı bir ölçüye ve dengeye göre yaratan²¹ Allah, yarattıklarına emirler göndermekte ve tabiata, evrene ve insana ilişkin birtakım ilkeler koymaktadır. Bu ilkeler, evren ve tabiat söz konusu olduğunda düzen ve yasa olurken, irade ve akıl sahibi insanlar için ahlakî emir ve talimatlar halini almaktadır.²² Bu bağlamda insanın akıl sahibi olması ile ahlakîliği arasında zorunlu bir ilişki meydana gelmektedir. Zira akıllı olmak, yükümlü olmak anlamına geldiği gibi yükümlülük ise ahlakın ortaya çıktığı yerde konumlanmaktadır. Buna göre insanın akıl sahibi oluşu, hem teklif varlığı olmasını anlamlandırmakta hem de Tanrı ve insan arasındaki çok yönlü ilişkiyi açıklamaktadır. Nitekim insanın akıllı oluşu, ahlakî birtakım ilkeleri yerine getirme sorumluluğu doğurmakla birlikte yükümlü bir varlık olması da aklın bir gereği olarak davranmayı gerektirir.

²⁰ Ali Ulvi Mehmedoğlu, **Tanrı'yı Tasavvur Etmek**, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2011, s. 148.

²¹ "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık." Kur'an-ı Kerim 54/49.

²² Fazlurrahman, **Ana Hatlarıyla Kuran**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 45.

Akıl sahibi insanlar, Allah’a itaat etmekle²³, emir ve yasaklarına boyun eğmekle (inkiyâd)²⁴, mükellef oldukları gibi örnek davranışlarına tâbi olmakla (ittibâ),²⁵ onu rehber edinmekle (iktidâ)²⁶ ve onu örnek almakla (teessî) emrolunmuşlardır.²⁷ Dolayısıyla Yaratıcı-yaratılan insan arasındaki en asli ilişki yol gösterme-sorumluluk alma²⁸ 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. Evrendeki hiçbir varlık düzene ve yasalara itaatsizlik gösteremezken, yaratılışı itibarıyla insan, iyiye ve kötüye meyyal çift kutuplu yapısı sebebiyle her eylemi gerçekleştirebilecek bir imkân aralığında bulunur. Bu Yaratıcı’ya itaatsizlik edeceği anlamı taşır ki işte, seçme özgürlüğüne sahip bir varlık olarak insanın, ahlakın merkezinde sorumlu bir varlık olarak bulunmasının sebebi budur. Bu konumda yer alan ve varlık sahnesine ancak Allah’ın yaratması ile gelebilecek insan ile ontolojik ve epistemolojik anlamda mutlak ve zorunlu bir alanda konumlandığı Allah arasındaki bu değişmez hakikati başkalaştırma gücü yine insanın aklî ve iradî oluşuna dayanır. Nitekim insan, hiyerarşik düzenin bir gereği olarak kendisine emir veren karşısında, emredileni uygulamak veya reddetmek suretiyle özgür bir alana geçiş yapmakta ve Tanrı karşısındaki yaratılıştan gelen zorunlu konumlamayı değiştirebilmektedir. Hâlbuki Allah, hiçbir varlığı boşuna yaratmadığı²⁹ gibi her birinin yaratılış gayesine uygun hareket etmesi için uyarılarda bulunmuş ve bunun bir karşılığının olduğunu³⁰ beyan etmiştir. Buna rağmen insan, imtihan olarak bulunduğu dünya hayatında emredilenin dışında hareket edebilmekte ve yaratılma gayesini unutarak eyleyebilmektedir. Bu bağlamda iman, Allah’a verilen sözün imtihanlarla sınanması anlamına gelir. İnsan, darlık ve sıkıntılarla, zor olan ibadetlerle ya da bolluk ve rafahta imtihan edilerek Allah’a imanının yalan mı doğru mu olduğunu

²³ Kur’an-ı Kerim 4/64.

²⁴ Kur’an-ı Kerim 59/7.

²⁵ Kur’an-ı Kerim 3/31.

²⁶ Kur’an-ı Kerim 6/90.

²⁷ Kur’an-ı Kerim 33/21.

²⁸ Evkuran, **Ahlak, Hakikat ve Kimlik**, s. 63.

²⁹ “Sizi boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?” Kur’an-ı Kerim 23/115.

³⁰ “İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder.” Kur’an-ı Kerim 75/36; “O gün insanlar amellerini görmeleri (karşılığını almaları) için gruplar halinde geri dönüp gelirler. Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.” Kur’an-ı Kerim 99/6-8.

göstermekle mükelleftir ve bunu ancak amelleriyle yansıtabilmektedir.³¹ Görüldüğü gibi her ne kadar Allah'ın varlığını kabul etmek, akidevi bir mesele olarak görülse bile sonuçları itibarıyla insanın bütün hayatını kuşatan ve başta kendisi olmak üzere, Yaratıcı'yla, evrenle ve tabiatla belli emir ve yasakları gözeterek ahlak ilkelerine dayalı ilişki kurmayı gerektirmektedir. Allah insanı, somut, açık ve anlaşılır kurallarla belli bir yaşam tarzı edinmeye çağırır. İnsan ya sıkıntılı zamanında isyan yada rahat zamanında nankörlük hallerinden uzak olup, imanını canlı tutacak ya da aksini yapıp cezasını görecektir. Bu gerilimi ömrü boyunca aktif olarak yaşayan insanoğlu ise söz konusu ilkeleri temel alarak bir düzen kurma ile görevli olmasının yanı sıra bu görevi yüklenme konusunda da çekinmemiş ve büyük sorumluluk almıştır.³²

İnsanın emaneti yüklenme ile ilgili mesuliyeti ve biyopsikososyal bir varlık oluşu arasında ciddi bir münasebet söz konusudur. Nitekim insanın yaratılışı³³, psikolojik durumu ve sosyal yaşantısı içe içedir ve bunlar birbirine etki etmektedir. Çok boyutlu bir varlık olan insan, maddî ve ilahî, dünyevî ve tabiat ötesi unsurların bir bileşimidir. Evrendeki maddî ve ruhani varlıkların, güç ve yeteneklerin, basit ve bileşik unsurların, yoktan var edilen ve belli bir maddeden yaratılan tüm varlıkların vasıfları insanda toplanmıştır. Bu sebeple insan başlı başına bir alemdir. Kainatta yaratılan her varlıktan bir nüsha taşımaktadır, kainatın özü, küçük bir örneği gibidir.³⁴

İnsana bu kadar kıymet veren ve kainatın bir minyatürü olarak yaratan Allah, biyolojik anlamda kendisine tamlik, kuvvet ve yetkinlik vermekle birlikte, hastalık ve sakatlık yoluyla bunu eksiltmekte ya da ihtiyarlık ve çocukluk gibi yaş dönemleriyle acizlik ve güçsüzlük zamanları yaşatmaktadır. Buna göre insan,

³¹ Mâtürîdî, **Tevilatü'l Kuran**, Çev. Fadıl Aygün, C. XI, s. 112-113.

³² “Biz emâneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.” Kur'an-ı Kerim 33/72.

³³ “Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu “alaka” hâline getirdik. Alakayı da “mudga” yaptık. Bu “mudga”yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratılanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir! Sonra (ey insanlar) siz bunun ardından muhakkak öleceksiniz. Sonra yine muhakkak siz, kıyamet gününde (tekrar) diriltileceksiniz.” Kur'an-ı Kerim 23/12-16.

³⁴ Hayati Hökelekli, “İnsanın Değeri ve Şerefi”, **İslam'a Giriş**, İstanbul, DİB Yayınları, 2007, s. 205.

hayatının her döneminde bedensel anlamda eşit şartlarda var olamayacağını ve dönemler arası geçişler yaşayacağını bilincine sahiptir.³⁵ Psikolojik açıdan düşünüldüğünde ise insanın olumlu ve olumsuz özellikleri içinde barındıran girift bir yapısı olduğunu söylemek mümkündür. Sahip olduğu vasıflar ile varlıkların en üstünü kılınan insan, Allah tarafından en güzel şekilde yaratılmıştır.³⁶ İlk yaratılış itibarıyla insan, en güzel niteliklerle donatılarak yaratılmıştır. O, yaşayan (hayy), kudret ve irade sahibi (kâdir ve mürîd), ilim sahibi (âlim), işiten (semî), gören (basîr), konuşan (mütekellim), idare eden (müdebbir) ve hükmeden (hakîm) bir varlıktır. Bu durum, Allah'ın sıfatlarını kendinde taşıyan insan için Yaratıcı katındaki değerini ortaya koymakla birlikte "Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yaratması"³⁷ şeklindeki teveccühünün de bir tezahürüdür. Bütün bu güzel niteliklerin yanında insan zayıf³⁸, aceleci³⁹, nankör⁴⁰, cimri⁴¹, unutkan⁴², kibirli⁴³ ve daha birçok zaafı olan bir varlıktır. Bu özellikleri sebebiyle insan, Rabbine karşı isyan ederek emir ve yasaklarını çiğnediği gibi O'nun çizdiği yoldan sapabilmektedir. Kendine malik olduğunu ve bir üstün güce ihtiyaç duymadığını söyleyebilmekte, Firavun'un kendisini Tanrı ilan etmesinde⁴⁴ olduğu gibi sapkınlığa düşebilmekte ve Allah katında aşağıların en aşağısına düşebilmektedir.⁴⁵ İnsanı doğru yoldan uzaklaştıran

³⁵ "Sizi güçsüz yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından kuvvet veren ve sonra kuvvetin ardından güçsüzlük ve ihtiyarlık veren, Allah'tır. O, dilediğini yaratır. O, hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir." Kur'an-ı Kerim 30/54.

³⁶ "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık." Kur'an-ı Kerim 17/70.

³⁷ Buhârî, İsti'zân, 1; Müslim, Birr, 115.

³⁸ "Allah, sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır." Kur'an-ı Kerim 4/28.

³⁹ "İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecidir." Kur'an-ı Kerim 17/11.

⁴⁰ "İnsan, Rabbine karşı pek nankördür." Kur'an-ı Kerim 100/6.

⁴¹ "De ki: "Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, o zaman da tükenir korkusuyla cimrilik ederiniz. Zaten insan çok cimridir." Kur'an-ı Kerim 17/100.

⁴² "İnsana bir zarar dokunduğu zaman Rabbine yönelerek O'na yalvarır. Sonra kendi tarafından ona bir nimet verdiği zaman daha önce O'na yalvardığını unuttur ve Allah'ın yolundan saptırmak için O'na eşler koşar. De ki: "Küfrünle az bir süre yaşayıp geçin! Şüphesiz sen cehennemliklerdensin." Kur'an-ı Kerim 39/8; "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsık kimselerin ta kendileridir." Kur'an-ı Kerim 59/19.

⁴³ "Ama kendisine dokunan bir sıkıntıdan sonra, ona bir nimet tattırırsak mutlaka, "Kötülükler benden gitti" diyecektir. Çünkü o, şımarık ve böbürlenendir." Kur'an-ı Kerim 11/10.

⁴⁴ "Sizin en büyük Rabbiniz benim." Kur'an-ı Kerim 79/24.

⁴⁵ "İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emîn beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik." Kur'an-ı Kerim 95/1-5.

şey ise şeytanın oyunlarıdır.⁴⁶ Eğer kişi, bu vesvese ve oyunlara galip gelemeyen ve şeytanın dediklerine uyarsa Allah tarafından bunun karşılığını cehennemle göreceğini bilir.⁴⁷ Fakat salih ameller işleyip, Rabbinin rızasını gözeterek hayatını sürdürürse kendisine eksilmeyen bir mükafat verileceğinin de farkındadır.⁴⁸ Bu bağlamda insanın seçenekler arasında tercihte bulunması, eyleme gücü yetebilmesi, eylemi gerçekleştirecek donanımına sahip olması ve eylemin mahiyetine ilişkin bilgi sahibi olması anlamına gelmektedir. İlk örneğine Hz. Adem'in cennette yasak meyveden yemesi ile rastlanan özgürlük, insanın kendi hürriyetine ve iradesine dönük anlamlar barındırmaktadır.

Bu özgürlüğü nedeniyle insan, kendi tarihinin baş mimarıdır, yıkar, inşa eder, yanılır, bilmenin gurur dolu onurunu yaşar; kimi zamanlarda zirveye tırmanır, kimi zaman da dipleri vurur, hor hakir kalır. Seçme hürriyeti ile tam bir kader işçisi gibidir, kadere yeni boyutlar ekler, kaderden yeni kader formu şekillendirir. Allah irade ile insanı tam manasıyla kendini gerçekleştirme özgürlüğü tanımakta ve kendisinin insanı olmaya çağırılmaktadır.⁴⁹ Mükellef insan, bu özgürlüğü ile iyiyi ve kötüyü herhangi bir dış etkene maruz kalmadan gerçekleştirebilmekte ve ahlakîlik için gerekli şartları taşımaktadır.

Yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlık olan⁵⁰ ve insanlarla bir arada yaşama mecburiyetinde kalan insan, ilişkilerini biyolojik ve psikolojik yapısından hareketle geliştirmekte ve topluma entegre olmaktadır. Mevcut biyopsikolojik yapısı, insanın sosyal ilişkilerinin mahiyetini ve dolayısıyla ahlakî yönünü belirlemekte ve bunlara etki etmektedir. Nitekim sosyal çevre, insanın ahlakî eylemlerinin hem muhatabı

⁴⁶ “Şeytan dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. “Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın.” Kur’an-ı Kerim 7/16-17.

⁴⁷ “Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler. Onların orada şiddetli bir soluğu vardır.” Kur’an-ı Kerim 11/106; “İnkâr edenlere de cehennem ateşi vardır. Öldürülmezler ki ölsünler, cehennem azabı da onlara biraz olsun hafifletilmez. İşte biz, küfürde ileri giden her nankörü böyle cezalandırırız.” Kur’an-ı Kerim 35/36.

⁴⁸ “Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar için devamlı bir mükâfat vardır.” Kur’an-ı Kerim 95/6.

⁴⁹ Temel Yeşilyurt, “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Elazığ, C. X, Sy. 1, 2005, s.42.

⁵⁰ “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.” Kur’an-ı Kerim 49/13.

hem de neticelerinin yansımasına şahitlik etmektedir. Bu yönüyle gerek insanın ahlakî yapısına etki eden biyopsikolojik yönünün gerekse ahlakî eylemlerinin tezahür alanı olan sosyolojik yönünün bir bütün olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla herhangi birinde meydana gelebilecek bir arıza insanın bütüncül yapısına etki edip kendisine zarar verebilmektedir. O halde insanın mevcut yapısının sağlıklı işlevselliği, huzurlu bir sosyal hayat ve ahlakî yapının canlılığı için insanın tabiatına uygun eylemesi, hem kendisine hem çevresine hem de Rabbine karşı sorumlu bir varlık olarak inancının gerektirdiği ilke ve kurallara tam itaat göstermesi gerekir.

İnsanın gerek ahlak gerekse inanç yönüyle mükellef bir varlık olması, fiillerine uygun karşılığın verilmesini gerekli kılmaktadır. Bu sebeple insan, dünya hayatında bir imtihan içindedir. Allah'ın kendisine verdiği nimetler veya başına gelen musibet ve sıkıntılar karşısında insanın sergilediği tavırlar, bu imtihanın belirleyicisi olmaktadır. Eylemleriyle insan, Allah'ın yarattıkları içinde sadece kendisine nimet olarak verdiği aklı doğru kullanıp, O'nun çizdiği yoldan çıkmazsa kurtuluşa erecek, aksini yaparsa yoldan çıkacak ve bunun karşılığını görecektir.⁵¹ 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 ahlakîliği, kulluğunu etkileyen ve inancı ile iç içe bir konumda yer almaktadır.

Biyopsikososyal bir varlık olan insanın gerek dünya imtihanını başarıyla tamamlayabilmesi gerekse ahlakî ilkelere uygun bir yaşam sürdürebilmesi için yaratılışı itibarıyla sahip olduğu belli kuvvelerin/gücün orta yol (itidal) üzere hareket etmesini sağlaması gerekir. Zira insan, iyi ve kötüyü algılayarak bununla ilgili bir seçim yapmakta ve bedenini buna doğru yöneltmek eylemleri ile ilgili sorumluluk almaktadır. İnsan nefsi, yaşamasını, beslenmesini, ilerleyip yükselmesini sağlayan, davranışlarına büyük ölçüde hakim olan bir enerji kaynağı, gazap ve şehvet gibi bütün vasıfları bünyesinde toplayan, kişiliğin temelidir.⁵² Aynı zamanda nefis, iç

⁵¹ Mâtürîdî, **Tevîlatü'l-Kuran**, Çev. Kemal Sandıkçı, C. XIII, s. 449.

⁵² Hayati Aydın, **Kuran'da İnsan Psikolojisi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 1999, s. 120.

aleminin duygusal değişikliklerinde etken ve edilgen⁵³ olmasının yanı sıra emredici bir kuvvet⁵⁴ veya güç⁵⁵ olarak da yorumlanmaktadır. Bu bağlamda insan, düşünme ve temyîz gücü(Nefs-i nâtika), şehvet ve arzulama gücü (Nefs-i behîmiyye veya şehviyye), zararlı şeyleri defetmeyi mümkün kılan gadab, öfke gücüne (Nefs-i gadabiyye) sahiptir.⁵⁶ Şayet insan bu güçlerini orta yol üzere kullanabilirse ahlakî olanı elde etmiş ve hem yaratılışına ve hem ilkesel buyruklara uygun hareket etmiş olacaktır. Aksi halde İbn Arabî'ye göre bu ahlak mücadelesini vermeyen ve behimî duygularının kontrolünden çıkmayan insana sadece “sözde insan” denilebilir. Bu durumda o, eşref-i mahluk olmaya layık değildir.⁵⁷

- ✓ Nefs-i Nâtika ile ilim ve hikmet erdemi elde edilir ve bu itidal olandır. Bu, düşünce gücünü gereksiz yere kullanma (sefihlik) ile apaçık gerçekleri bile kavrayamama, iyi ile kötüyü birbirinden ayıramamayı ifade eden aptallık(belâdet) arasındaki orta yoldur.
- ✓ Nefs-i Şehviyye ile iffet erdemi elde edilir. Bu, zevklere dalıp aklî ve dinî ölçülerin dışına çıkma ve fuhşîyyâta düşme (fücûr) ile aklın ve vahyin mübah kıldığı, bedenın tabiatı gereği ihtiyaç duyduğu zevklere karşı tepkisiz ve isteksiz kalmak suretiyle bedenın yok olmasına ya da neslin devamını engellemeye sebep olma(cümûd) arasında elde edilen orta yoldur.
- ✓ Nefs-i gadabiyye ile şecaat erdemi kazanılır. Bu itidal ise korkulmaması gereken şeyden korkmak(cübn) ile gereksiz yerlerde atılganlık yapma(tehevvür) arasındadır.

⁵³ “(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz).” Kur’an-ı Kerim 75/2; “(Allah, şöyle der:) “Ey huzur içinde olan nefis!” Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!” Kur’an-ı Kerim 89/27-28.

⁵⁴ “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” dedi.” Kur’an-ı Kerim 12/53.

⁵⁵ Gazzâlî, **İhyâu Ulumi’d-dîn**, Trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974, C. III, s. 126-129.

⁵⁶ Yahya İbn Adî, **Tehzîbü’l-Ahlak**, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. s. 14-25; Kınalızade, **Ahlak-ı Alâ’î**, Hzl. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 196-204; Adudüddin el-İcî, **Ahlak-u Adudüddin**, Trc. İlyas Çelebi, Ankara, TDV Yayınları, 2015, s. 41.

⁵⁷ Ekrem Demirli, **İbnü’l Arabî Metafizîği**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 293.

İnsan, bütün bu kuvvelerde itidal üzere orantılı ve dengeli bir biçimde hareket eder ve orta yolu bulursa buradan da adalet erdemi ortaya çıkar ki bu, temel erdem olarak kabul edilmektedir.⁵⁸ Buradan hareketle insanın ahlakî ilkelere, yaratılışa, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hususunda çift kutuplu yapısı⁵⁹ sebebiyle iyiliğe(fazilet) ve kötülüğe(rezilet) meyyal olduğunu söylemek mümkündür. İnsana, Tanrı karşısında bir ahlak varlığı olarak kıymet kazandıran şey tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan ahlakî olanı gerçekleştirecek yaratılışa, Allah'ın emir-yasaklarına uygun hareket edebilecek potansiyele ve akla sahiptir. O, disharmonik yapısı sebebiyle hem iyinin hem kötünün hem haklılığın hem haksızlığın, hem melek hem de şeytan olmanın birbirine zıt çekirdeklerini içinde taşır.⁶⁰ Bu yönüyle insan, iyi ve kötü duyguların çatışma alanını oluşturur. Paradoksal bir varlık olarak insan, birbirine zıt özellikleri taşıması sebebiyle İbn Arabî tarafından 'kevn-i cami'(toplayıcı varlık) olarak isimlendirilir.⁶¹ Her şeye açık olan insan, dilerse varlıktaki konumu gereği Yaratıcısı olan Tanrı karşısında bu realiteye göre davranıp cenneti kazanır, dilerse hiyerarşik düzeni reddedip ilkelere aykırı hareket eder ve cehennemi hak eder.

İnsan topraktan yaratılması sebebiyle bir boyutuyla balçığa karşı meyillidir. Tabiatında ve mayasında durmaya, bir yerde çöküp kalmaya, durgunluğa karşı bir temayül vardır. Diğer boyutuyla ise Allah'ın ruhundan insana üflemesi sebebiyle Tanrı'nın ruhu gibi yüceliğe meyyaldir. Birinci boyutun aksine, yükselmeye, düşünülebilen en yüksek zirvelere tırmanmaya meyli vardır. İşte insan birisi balçık diğeri Tanrı'nın ruhu olmak üzere iki zıtlıktan yaratılmıştır ve onun büyüklüğü ve önemi böyle bir varlık oluşundan kaynaklanmaktadır.⁶² Bu bağlamda düşünüldüğünde insan varlığı, ancak zahiri ile batını eşlendiği zaman kıymet kazanmaktadır. İnsanın batını uluhiyet hakikatleri, zahiri ise alemin (kevn) hakikatleridir. İnsan batınına ve ilahî suret üzere olan varlığına nazar ettiğinde

⁵⁸ Gazzâlî, **İhyâu Ulumi'd-dîn**, C. III, s. 127; Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s. 202, 226-236.

⁵⁹ "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşa ermiştir." Kur'an-ı Kerim 91/7-9.; "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız." Kur'an-ı Kerim 50/16.

⁶⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 23.

⁶¹ Demirli, **İbnü'l Arabî Metafizigi**, s. 294.

⁶² Ali Şeriati, **İnsan**, Çev. Şamil Öcal, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997, s.14-15.

gururlanır, kendisine kibir bulaşır ve kevnî-maddî zahirini aşar. Bu durum onu uluhiyet iddiasına götürür. İnsan ilahî batınını görmezden gelerek maddî-kevnî yönüne nazar ettiğinde ise maddî ihtiyaçları kendisini kuşatır ve marifet açısından hayvan ve donuklar (cemad) derecesinden daha aşağılara düşer. Problemin çözümü her iki boyuttan birini görmezlikten gelerek veya birini diğerinin lehine inkar ederek değil, iki boyutun birbirine uygunluğunun ve uyumunun zorunluluğunda ortaya çıkar.⁶³ Dolayısıyla kişi için sorumluluk bilinciyle hak ve batıl arasında seçim yapmak, tercihlere göre bir yaşam sürmek ve zahir ile batını birleştirerek ilahî tecelligah olarak teşekkül etmek insan olmasının gereği olarak kendisiyle nihayet bulacak bir hakikattir. Nitekim hayat ve ölümün yaratılış hikmeti, yalnızca kimin iyi kimin kötü işler yapacağını denemesi üzerinedir.⁶⁴

2.1.3. 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 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 Rabbini bilmeyi ve O'na yönelmeyi gerektirir ki zaten insan yaratılışı itibarıyla bu niteliğe sahiptir.⁶⁵ 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

⁶³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, “İbn Arabî'ye Göre Te'vil ve Marifet”, Çev. Semih Ceyhan, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sy. 26, 2010, s. 253.

⁶⁴ “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.” Kur'an-ı Kerim 67/2.

⁶⁵ “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” Kur'an-ı Kerim 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.” Kur'an-ı Kerim 50/32,33.

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.⁶⁶

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,⁶⁷ insandan bilmediği ve tanımadığı bir şeye inanmasını, O'na karşı ilgi, sevgi ve yönelme gibi duygularını harekete geçirmesini beklemek mümkün değildir.⁶⁸ 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 yaklaşılan 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 saadetine 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.⁶⁹

⁶⁶ Bekir Topaloğlu, "Allah", İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. II, 1989, s. 474.

⁶⁷ 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. Bkz. Kâdî Abcülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl**, Thk. İbrahim Medkûr, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, C. XII, s. 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 vakıadaki 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." Bkz: M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sy. 10 (Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı), 2003, s. 41.

⁶⁸ Evkuran, **Ahlak, Hakikat ve Kimlik**, s. 57.

⁶⁹ Gazzâlî, **İhyâu Ulumi'd-dîn**, C. I, s. 39.

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 iman gereği olan amel ile bu noktada kesişmektedir. İnsanın eylem alanına konu olan ahlak ile ameller aynı düzlemde yer almakta⁷⁰, 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.

İman, kişinin duygusal, zihnî, ruhî ve bedenî olmak üzere bütün yönlerini birleştirecek bir mahiyettedir. İnsan, birbirinden ayrılmaz şekilde bu unsurların bir araya gelmesinden oluşmaktadır. İman, bu unsurların her biriyle bağlantılı olduğu gibi her biri üzerine de etki etmektedir. Dolayısıyla iman sadece zihnin bir ürünü olarak görülemeyeceği gibi iradenin çabası ya da duygusal hareketlerin sonucu olarak yorumlanamaz. Zira iman bunların hepsini kuşatan gerek şahsiyetimizi gerekse hayatımızı kapsayan manevî bir kuvvettir.⁷¹ Bu açıdan imanın akıl, kalp ve irade ile güçlü bir ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür. İmanın oluşumunda etkili olan akıl ve kalp vazifelerini yerine getirmek suretiyle mutmain olurken, insanın iradesi de iman gerektirdiği gibi eyleyecek şekilde sevk olunmaktadır. Bununla birlikte daha önce de zikredildiği gibi fıtrat, taklit, istidlâl ve keşf gibi unsurlar inancın oluşumunda birer vasıta vazifesi görmektedir. Bunlar akıl, kalp ve irade ile nispet bakımından ilişki kurmakta ve hakiki/sahih bir Allah inancının oluşmasına etki etmektedir. Bu vasıtaların herhangi birini ötekilere tercih etmek veya üstünlüğünden söz etmek de mümkün değildir. İslam düşüncesinde hepsinin doğru

⁷⁰ 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**, 28. Baskı, Beyrut, el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1986, s. 530-531. Fiil kelimesinin anlamları için bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, "Fiil", s. 588.

⁷¹ Hülya Alper, **İmanın Psikolojik Yapısı**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, 4. Bs, s. 69-70.

kullanılması halinde güçlü bir Allah tasavvurunun elde edildiği ve sahih imanın oluşmasında güçlü bir rol üstlendiği görülmektedir.

İnsan ruhunu kuşatan güçlü bir Allah inancına dayanan iman, her yönüyle hayata yansımaktadır. Nitekim iman, amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir konuma getirdiği gibi amel de imanı kuvvetlendirmektedir.⁷² Bu yönüyle iman ile amelin, olumlu ya da olumsuz yönde birbirlerini etkileyebildiği ve bu açıdan güçlü bir ilişkiye sahip oldukları yadsınamaz bir gerçektir.⁷³ İman insanın kalbi ve içsel yönüne işaret ederken, amel dıştaki görünür tarafına dönük anlamlar taşımakta, içsel olan iman dışa eylemler yoluyla tezahür etmektedir. Dolayısıyla sahih temellere dayanan Allah ile insan arasındaki güçlü bir bağlanma, kamil bir iman olarak vücut bulacak ve eylemlere bu haliyle yansıyacaktır. O halde iman eden insan, inancının gereği olarak davranma sorumluluğunu kabul ederek ve bunu taahhüt ederek eylemek durumundadır. İman, gücüne göre kişiyi amele sürüklemektedir. Amele götürmeyen imanın varlığı ile yokluğu arasında bir fark aranmaz. Bu açıdan dirilerle ölülerin arasını canlılığın ayırdığı gibi, imanlılarla imansızların arasını da amel ayırmaktadır.⁷⁴

⁷² İslam Düşüncesinde iman ile amel arasındaki ilişki, amel ve imanın birbirlerinin varlığını ve yokluğunu ispat edip-edemeyeceği, amel ve imanın birbirlerini varlık sahnesine çıkarıp çıkaramayacağı şeklinde iki boyutlu olarak ele alınmaktadır. Murat Sülün, iman ile amel arasındaki ilişkinin birinci boyutunu zat-sıfat ilişkisi olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda ikisi arasındaki ilişki, zatın sıfatlardan ayrılıp ayrılamayacağı ve onlar olmaksızın varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği sorusuna verilecek cevaba göre farklılaşmaktadır. Yüce Allah'a sıfat izafe etmeyerek bütün ilahî fiilleri 'zat'a yükleyenler açısından 'imandan bağımsız bir amel düşünmek mümkün değildir'. İlahi sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır ilkesine göre de 'ameller, iman ne aynısıdır ne de gayrisidir.' Bununla birlikte zahiri amellerde imana aykırı fiiller gerçekleştirmek zat'ın yokluğu değil, zatın tecellisinin bulunmadığı anlamına gelir. Bu kabul, amelin imana dahil edilip edilmemesi tartışmasını ortaya çıkarmakta, iman artıp eksilmesinin amelle ilişkisini ele almayı gerektirmektedir. Buna göre iki temel görüş vardır: I. İman tasdikten ibarettir, ne artar ne eksilir. II. İman tasdikten ibaret değildir, artıp eksilebilir. İkinci görüşte kendi içinde a. iman artabilir, fakat eksilmez ve b. iman hem artabilir hem eksilebilir şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Fakat lafzi tartışmalar neticesinde elde edilen bütün bu tasnifler iman aslı olan tasdikle ve kamil manadaki imanla ilgili görülmektedir. Dolayısıyla iman I. İman edilen şeyin gerçekliğine dair delillerin apaçıklığına ve kapalılığına, kuvvet ve zaafına göre, II. Taklitçinin taklit ettiği kişiye olan inancının kuvvet ve zaafına göre nitelik(kuvvet-zaaf) olarak değişebilir. Bu değişim de amellere yansımakta, ameller iman artışının ya da zaafının göstergesi olmaktadır.

Amel iman arasındaki ilişkinin söz konusu ikinci boyutu ise iman ve amelin birbirlerini varlık sahnesine çıkarmalarıdır ki çalışmanın bu bölümünde, iman amele amelin imana etkisinin tartışıldığı bu mesele ele alınmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Murat Sülün, **Kuran'ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015, s. 293-334.

⁷³ Mustafa Sinanoğlu, "İman", İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, 2000, s. 213.

⁷⁴ Mikdat Yalçın, **İman ve Ahlakın Hayati Değerleri**, İstanbul, Hikmet Yayınları, 1981, s.102-106.

Yaratıcı ile inanan insan arasındaki ilişki Rab-kul ilişkisidir ve bu ilişki insanı Rabbinin karşısında onun buyruklarına göre yaşamasını zorunlu kılar. 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.⁷⁵ 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.⁷⁶ 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.⁷⁷ 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 veriyse 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 davranacağına sınırlarını belirlemektedir.

⁷⁵ Yurdağül Konuk, **Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi**, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 14.

⁷⁶ "Ey Muhammed! De ki: "Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir." Kur'an-ı Kerim 6/162.

⁷⁷ Hayati Hökelekli, "Kendini Bilmek", **İslam'a Giriş : Gençliğin İslam Bilgisi**, Ed. Hayati Hökelekli, Ankara, DİB Yayınları, 2006, s. 28.

Bunlara göre yaşayan ve inancını eylemlerine yansıtan insan, hiç kuşkusuz merhametli, şefkatli, adaletli, iyiliksever olacak; zulmeden, cimri, gaddar olmaktan uzak kalacaktır. Nitekim Allah, ahlakî ilke olarak her türlü zulmü, zinayı, sefahati, adaletsizliği, cehaleti, kibri, haseti, dedikoduyu, hırsızlığı, sui zannı, riwayı, israfı, yalanı, hileyi yasaklamakta, 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.

Güçlü bir iletişime dayalı Rab-kul ilişkisinde insan, yakın ilah tasavvuruna sahiptir ve Allah'ın her an iş ve oluştaki olduğunu, devamlı olarak insanları gözetim ve denetim altında bulundurduğunu bilmektedir.⁷⁸ Bu bilince sahip, Allah ile her an kalben birlikte olan bir müminin bu durum karşısında ahlaksız davranması beklenemez.⁷⁹ Allah'ın yaptıklarından her an haberdar olduğunu, kendisini gördüğünü ve işittiğini bilen bir insanın, bu bilgi karşısında duyarsız kalarak ahlakîlikten uzak eylemesi çok zor görünmektedir.

Allah'la olan münasebetinden hareketle eyleyen bir insanın yaptıklarından sorumlu olacağını bilmesi, ahlakîliği için bir müeyyide anlamı taşımaktadır. Dünyada işlediklerinden, ahirette hesap vereceğine iman etmeyen bir kişinin tüm şerleri ve fenalıkları işlemesine hiçbir şey engel değildir. Allah'a ve ahiret gününe iman edenler Allah'tan korkup, yasakladığı eylemleri yapmazlar. Kuvvetli iman, bütün şerlere engel olan çok ehemmiyetli bir etken olduğu gibi, bütün iyi-güzel ahlakın da kaynağıdır.⁸⁰ Buna göre Allah'an korkan iman sahibi insan, iradesini dikkatli kullanır ve şüpheli, kötü olma ihtimali olan şeylerden kaçınır. Bu korku durumu insanda müspet ideal bir durum meydana getirir ki buna takva denilir.⁸¹ İnsan takva üzere

⁷⁸ “Ey kullarım sana Benim hakkımda sorular sorarlarsa bilsinler ki Ben çok yakıным; dua edenin yakarışına her zaman karşılık veririm”Kur'an-ı Kerim, 2/186.

⁷⁹ Ömer Aydın, **Kur'an-Kerim'de İman Ahlak İlişkisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 2007, s. 42-51.

⁸⁰ Mustafa Sönmez, “İmanın Ahlakî Yaptırım Gücü”, **SÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIII, Sy. 23, 2011, s. 133.

⁸¹ Hayati Aydın, **Kuran'da İnsan Psikolojisi**, s. 91.

hareket ettiğinde Allah'tan korkarak eylemlerinde dikkatli olmakta, rahmetini ve sevabını umarak ümitvar olmakta ve itidalli hareket etmektedir. Bu itidal aslında ahlakî olanın gerçekleşmesine de imkân sunmaktadır.

İnsan, üstün yaratılışı sebebiyle yeryüzünde 'Allah'ın halifesi'⁸² olarak tayin edilmiştir. Bu durumda kendisi, Allah adına dünyadaki işlerini yürüten ve yöneten bir vekildir. O'nun adına hükmetme ve görev verme yetkisiyle donatılmıştır. Kendisine verilen bu yüce görevi yerine getirmesi için Allah'ın emir ve yasaklarına uygun hareket etmesi gerekmektedir. Nitekim insanın değeri bu sorumluluğun yerine getirilmesine göre artmakta ya da azalmaktadır.⁸³ İmanı derinleşen insanın sorumluluk duygusu artar ve bu durum bütün eylemlerine yansır. Böylece ahlakî duyarlılık keskinleşir ve eylemler ahlakî ilkelere göre gerçekleşir.⁸⁴ Allah'a inanan insan, imanının ve güzel ahlakının bir tezahür biçimi olarak 'sâlih amel' işler.⁸⁵ Sâlih amel, Allah'a ve ahirete iman eden, O'nun peygamberler aracılığıyla indirdiği hükümlere uygun olarak, ihlas ve iyi niyetle yapılan, Allah'ın rızasının olduğu her türlü hayırlı faaliyete denmektedir.⁸⁶ Amellerin niyetlere göre kıymet kazandığı⁸⁷ düşünüldüğünde, güzel bir davranış, iman sahibi biri tarafından Allah rızası için yapıldığında salih amele dönüşür ve sevap kazandırır. Dolayısıyla ahlakî olan her eylemin, dinî bir anlam kazanması, sevapla karşılık bulması ve ahirete dönük boyutlar taşıması mümkündür. Buna göre inanan insan, davranışlarında her koşulda ve herkese karşı niyet-fiil bütünlüğü içindedir ve hayır üzeredir.

Allah için yapılan salih ameller, ibadet, dua, af dileme, Allah'a yönelme, O'na şükretme, O'na dayanma, O'nu sevme ve O'ndan korkma şeklinde karşılık bulur. Fakat bunun yanı sıra insanın, kendisine, anne babasına, eşine, çocuklarına, yakın ve uzak akrabalarına, komşusuna, çevresindeki insanlara, topluma, devletine

⁸² "Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti..." Kur'an-ı Kerim 2/30.

⁸³ "...Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır." Kur'an-ı Kerim 49/13.

⁸⁴ Mustafa Acar, **Allah'a İmanın Ahlakî Boyutu**, İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları, 2017, s. 150.

⁸⁵ "İnanan ve salih amel işleyenler için, mutluluk ve güzel bir dönüş yeri vardır." Kur'an-ı Kerim 13/29; "Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır." Kur'an-ı Kerim 98/7.

⁸⁶ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, İstanbul, Eser Neşriyat, ty., C: VII, s.4554.

⁸⁷ Ebu Davud, Talak, 10-11; Müslim, İmare, 155; Buhârî, Bedü'l'vahy, 1.

ve insanlığa karşı birtakım sorumlulukları vardır.⁸⁸ Bunlar için düşünüldüğünde ise salih amel, söz konusu kimselere karşı yapılacak her türlü sözlü, kalbi ve ameli güzel, hayırlı ve iyi eylemi içermektedir. Ahlakî olanı yerine getiren ve güzel amellerde bulunan insan, Allah ile her zaman rıza ilişkisi kurmayı hedefler. Allah'ın kendisinden razı olacağı şekilde sürekli iyi hal üzere hareket eder.

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 eyleminin neticesidir.⁸⁹ Bu bağlamda sufilerin çokça kullandığı "Bildigi ile amel eden Allah tarafından bilmediklerine varis kılınır" ya da "Bildigiyle amel edene Allah bilmediklerini öğretir" ifadelerin bu düşünceyi pekiştirdiği görülmektedir.⁹⁰ 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 mücahede, ibadet, riyazet ve uzleti neticesinde Allah'ın huzurundaki manevî yeri⁹¹ 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 ahlakîlikten uzaklık ise nakıs ya da eksik bir iman olan Allah'tan uzaklaşmanın ve O'nunla kurulan bağın

⁸⁸ "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez." Kur'an-ı Kerim 4/36.

⁸⁹ Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 159.

⁹⁰ Ebû Talîb el-Mekkî, **Kalplerin Azığı**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, C. II, s. 35.

⁹¹ Ebû Nasr Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma'**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1996, s. 41.

zayıflamasının bir göstergesi olacaktır. Tasavvufi geleneğin sunduğu bu malumat, inanç gelişiminde ‘ahlakî eyleme’nin bir metod olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Bu durum gerek inanç eğitimi gerekse ahlak eğitiminde yeni bilme ve öğrenme yöntemlerinin varolabileceğini açığa çıkarması açısından önem arz etmektedir.

2.2. Ahlak- İbadet İlişkisi

Her şeyin Allah’tan var olduğu ve yine O’na döneceğine dönük bir Tanrı tasavvuru, ilk olarak insanın ahlakî eylemlerine yön verirken, hemen arkasından insanı, Yaratıcı’nın ihsanına karşı şükretmeye ve ibadet etmeye yönlendirmektedir. Zira yücelik, büyüklük, cömertlik gibi sıfatların sahibi olan Allah’a karşı ilk mükellefiyet, insanın ahlakî bir yaşam sürmesi, ardından O’nun karşısında yaratılmışlardan sadece biri olarak bu sıfatların ve mutlak gücün sahibi olan Allah’a, büyüklüğünü ibadet ve dua ile göstermesidir. Nitekim insan, her ne kadar akla ve üstün kabiliyetlere sahip olsa bile kendisine yetkilerinin sınırları hatırlatılarak ibadet etmesi emredilmiş⁹² ve sorumlulukları bildirilmiştir. Allah ile insan arasındaki karşılıklı ilişkinin bir türü olan ‘yakarış’ anlamına gelen dua, Yaratıcı’dan lütfunu ve yardımını talep eden insanın O’nunla kalben konuşmasına tekabül eder. Duanın çeşitlerinden biri olan ibadetler ise insandan Kadir-i Mutlak’a doğru gerçekleşen, huzurundaki kulun hissettiği derin huşunun formel bir ifadesidir.⁹³ İslâmî literatürde ibadetin, iki farklı manada ele alındığı görülmektedir. Bunlardan ilki, mükellefin yaratana karşı saygısını ve itaatini gösteren, Allah ve resulü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimlerine karşılık gelir. İkincisi ise mükellefin Allah’a karşı duyduğu saygı ve sevginin sonucu olarak O’nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları ifade eder. Buna göre kişinin dinî yükümlülükleri dışında Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yaptığı her fiil ibadet olarak nitelendirilir ve ödüllendirilir. Bu yönüyle fert ve toplum yararına gerçekleştirilen her olumlu davranış dinî ve mânevî bir anlam kazanmaktadır.⁹⁴ O

⁹² “Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse O’na ibadet edin. İşte bu, doğru yoldur.” Kur’an-ı Kerim 3/51.

⁹³ Toshihiko Izutsu, **Kuran’da Tanrı ve İnsan**, Çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2012, s. 224.

⁹⁴ Ferhat Koca, “İbadet”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIX, 1999, s. 240-241.

halde namaz, oruç, zekat gibi ibadetlerin yanı sıra çalışma, helalinden kazanç sağlama, insanların hayvanların ya da bitkilerin yararına iyi işler yapma gibi ameller de ibadet içinde değerlendirilmekte ve Allah'a kulluğun(ubudiyet) bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde ahlak ve ibadet, Allah'a olan imanın tezahürünün iki farklı biçimi olarak ortaya çıkarken, aralarındaki umumi-husus ilişkisi de göze çarpmaktadır. Buna göre ibadet genel anlamda belirli formlardaki dinî ritüellere karşılık gelirken, ahlakî eylemler Allah'ın rızası için yapıldığında ibadet bağlamında değerlendirilmekte ve ahlak, ibadetin bir türü olmaktadır.

Gerek ibadetler gerekse dua, Allah ile insan arasındaki münasebetin canlılığını korurken, insanın Yaratıcı ile doğrudan iletişim kurmasında güçlü bir vesile olmaktadır. İnsanın yükümlü olduğu ibadetler, kul olarak insanı Rabbine yaklaştırmakta, rızasını kazanmak için insana bir yol sunmaktadır. Aynı zamanda ibadetler, inanan insanın hayatının bütününe kuşatan, her an Rabbi ile birlikte olduğunu hissettiren, davranışlarına rehberlik eden, Yaratıcı ile kurduğu bağı diğer yaratılmışlara eylemleriyle yansıtması hususunda motive eden, dikkatli ve sistemli bir yaşantı öğütleyen güçlü bir etkidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ibadetler, Allah-insan iletişiminde salt bir araç olmanın ötesinde ahlakî ilkeleri gerçekleştirmede destekleyici bir rol üstlenmektedir. Bu durumda insanın ibadetler vasıtasıyla Allah ile kurduğu bağ, ahlakın eklemlenmesiyle yeni bir boyut kazanmaktadır. İbadet ile ahlak arasındaki ilişki inancın iki farklı tezahürü olmasının ötesine giderek birbirleri için destekleyici, güçlendirici ve pekiştirici etkenler olma durumu kazanmaktadır. Zira Allah, kendisine inanmasını ve ibadet etmesini beklerken, aynı zamanda ibadetleri ile örtüşen ve inancına uygun ahlakî eylemleri sergilemesini istemektedir. İbadetlere ve kulluğa ihtiyacı olmayan Allah⁹⁵, bununla insanın hem kendisinin hem de içinde bulunduğu toplumun ahlakî ilkeler üzere hareket etmesini istemektedir.⁹⁶ Bu durum karşısında ise insan, sözlü ve fiili olarak Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirirken, ibadet alanının ötesinde bu

⁹⁵ “Her kim cihad ederse, ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah, âlemlere muhtaç değildir. (kimsenin ibadetine ihtiyacı yoktur!)” Kur'an-ı Kerim 29/6

⁹⁶ İbrahim Kutluay, “Güzel Ahlaka Dönüştürülemeyen ve Adetleşen İbadetler Sorunu: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, **Geçmişten Geleceğe Ahlak**, Ed. Asife Ünal, Bartın, 2015, s. 315.

sorumluluğun dışında eylemler gerçekleştirmekten imtina etmektedir. Çünkü O'nunla kurduğu bağ, hayatının her anında aktiftir, bütünsel bir bakış açısıyla hareket etmeyi gerektirmektedir. Aynı biçimde ahlakî ilkelere göre eyleyen sorumlu bir insanın, ibadet alanında gevşeklik göstermesi de imkânsızdır. Çünkü inanç, ibadet ve ahlak arasındaki güçlü münasebet bunu gerektirmektedir.

Ahlak ile ibadetler arasındaki destekleyici ve pekiştirici bu ilişkiyi kabul etmek, insanı ilahî iradenin isteklerine ve ilkelerine uygun davranma ile kendi güçlerini kontrol altına alarak itidali bulma konusunda bir gerilim yaşamaya itmektedir. Zira dilsel ve bedensel yönleri olan ibadet ve ahlak, emir ve yasaklar bağlamında insanı belli şeyleri yapmaya mecbur bırakırken, insan varolan güçlerini itidal seviyesinde tutarak, nefsinin doğru eyleme sevk etmek zorunda kalmaktadır. İnsan her ne kadar zihnen ahlakî olanın bilgisine ve onu gerçekleştirmesi gerektiği hususunda bilince sahip olsa da bunu devam ettirme ile ilgili zaafı göstermektedir. Bu noktada ibadetlerde gösterilen devamlılık⁹⁷, ahlakî eylemlerin gerçekleşmesi ve nefsin terbiyesi için önemli bir etkidir. Sürekliliği olan ibadet, kişiye doğru ve yanlışın bilgisini hatırlatmakta ve iyinin gerçekleşmesi kötünden kaçınılması için uyarıcı olmaktadır.⁹⁸ Böylelikle ibadetler vasıtasıyla elde edilen 'kendi kendini denetleme' sistemi, dengeli bir kişilik gelişiminin önemli bir faktörü olarak ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak insanın şahsiyeti ve iradesi güçlenir; sabır, merhamet, cesaret, yardımseverlik gibi duyguları pekişir ve gelişir.⁹⁹ Aynı zamanda insanın dinî şuuru ve zihinsel tutarlılık ihtiyacı, insanın eylemlerinde bir ahenk ve uyum meydana gerektirir.¹⁰⁰ Dolayısıyla insan, Allah'a yaklaşma ve rızasını kazanma gibi aynı amacı taşıyan ibadet ve ahlakın birbiri ile ilişkisini dikkate almalı, her ikisini eş zamanlı yaşamaya gayret göstermelidir. Bunu yaparken kuşkusuz insanın potansiyeli, ahlakî olanı ve emredileni yapmaya dönük biçimde

⁹⁷ "Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et." Kur'an-ı Kerim 15/99; "Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır. Ancak şunlar öyle değildir: Namaz kılanlar, ki onlar namazlarında devamlıdır. (ihmal göstermezler)" Kur'an-ı Kerim 70/19-23.

⁹⁸ Sami Şekeroğlu, Mâtürîdî'de Ahlak Problemi, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Dokuz Eylül Üni. SBE, 2007, s. 111.

⁹⁹ Eyüp Şimşek, "İbadet Fenomenine Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım", **Oş Devlet Üni. İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi**, Sy. 5, 2004, s. 140.

¹⁰⁰ Erol Güngör, **Değerler Psikolojisi**, Amsterdam, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993, s. 54.

evrilecek ve Rab-kul ilişkisi her geçen gün daha fazla güçlenecektir. Bununla kişide kalp, söylem ve eylem bütünlüğü sağlanacak, kişi inancının gereği olarak ibadet ederken, ibadetleri ahlakî bir değere dönüşecek ve eylemlerinde belirleyici olacaktır.

İbadetler, ahlakî anlamda insana temizlenme, terbiye etme, düzene sokma, kuvvet aşılama gibi birçok kazanım elde etme imkânı sunmaktadır. Örneğin namaz ibadetinin insana kazandıracağı en önemli ahlakî değer hayasızlıktan, cimrilikten ve çirkin işlerden uzak bir hayat tarzı oluşturmak olduğu bildirilmektedir.¹⁰¹ Buradaki 'çirkin iş' ifadesi pek çok olumsuzluğu içine almaktadır. O halde 'Allah'ın razı olmayacağı her türlü olumsuzluktan uzak olma' durumunu namazın kabul şartları arasında saymak mümkündür.¹⁰² Buna benzer biçimde oruç ibadetinin insanı yalandan ve yalanla iş yapmaktan men ettiği ve ahlakî anlamda doğruluğa sevk ettiği görülmektedir.¹⁰³ Zekat ibadetiyle insanın malını arıtıp temizleyeceğine¹⁰⁴ dikkat çekilirken, hac ibadeti esnasında cinsel dürtüleri, kötü duyguları ve öfkeyi kontrol etme güç ve bilincinin oluşturulması¹⁰⁵ önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra hac, insana mahşeri hatırlatmakta, kendisine amellerinin muhasebesini yaparak dünya hayatının geçiciliğine aldanmamasını ve dünya hayatında kültür, ırk, dil, ekonomik düzey, makam ve mevki ne olursa olsun herkesin eşit olduğunu, kimsenin kimseye bu anlamda bir üstünlüğünün olmadığını öğütlemektedir. Öyle görünüyor ki birçok ibadet, insanı belirli formlarda davranmaya sevk etmekte ve ahlakî olanı gerçekleştirme hususunda motive etmektedir.

İbadetler, günün ya da yılın belli zamanlarında yerine getirilmesi zorunluluğu olduğu için kişiyi disipline ederek, başboşluktan ve sorumsuzluktan kurtarmaktadır.

¹⁰¹ "(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülüktan alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor." Kur'an-ı Kerim 29/45.

¹⁰² Mustafa Yıldırım, "Usûl Hatasının İbadet-Ahlak İlişkisine Olumsuz Etkileri", **Geçmişten Geleceğe Ahlak**, Ed. Asife Ünal, Bartın, 2015, s. 25.

¹⁰³ "Bir kimse yalan söylemeyi ve yalanla iş görmeyi bırakmazsa, o kimsenin yemesini içmesini terk etmesine Allah'ın ihtiyacı yoktur." Tirmizi, Savm, 16.

¹⁰⁴ "Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." Kur'an-ı Kerim 9/103.

¹⁰⁵ "Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavgaya etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir. (Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının." Kur'an-ı Kerim 2/197.

İbadetlerini vaktinde yapabilen insan, hayatını disipline eder ve yaşamının diğer alanlarında ve ilişkilerinde disiplinli davranır.¹⁰⁶ Böylece ibadetlerde devamlılığın sağlanması koşuluyla ahlakî eylemlerde de devamlılık ortaya çıkacak, ibadetin ahlak üzerindeki pozitif etkisi daha da görünür hale gelecektir. İbadetler insanın yapısında var olan bencillik ve menfaatçilik gibi negatif duygularını, gönüllü ve karşılıksız iş yapma, birine fedakarlıkta bulunma gibi pozitif duygulara evirir. Allah'ın her an kendisini denetlediğini bilen insan, ibadetler aracılığıyla bencil duygularını frenler ve ilgi ve dikkatini, başkalarının durum ve sorunlarıyla karşı karşıya gelmeye ve bunlara çözüm üretmeye yönelterek diğerkâm bir karakter kazanır.¹⁰⁷ Zekat, oruç, sadaka, kurban ibadetlerinde ihtiyaç sahiplerini düşünmeye bağlı olarak, insanın davranışlarında ahlakîliğe ulaşması mümkündür.

İbadetlerin ahlakî olumlu yönde etkilemesinin yanı sıra ahlakî tamlik ve devamlılık, ibadetlerin kıymetini ve ecrini arttırmaktadır. Ayrıca insanda ahlakî ilkeler tam olarak oturmadan ibadetlerde ya da dinî uygulamalarda olgunluk seviyesine ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim ibadet ile ahlak arasındaki bağın güçlü izlerine Mekke ve Medine döneminde inen ayetlerde rastlamak mümkündür. Çünkü Mekke döneminde ilk olarak ilişkilere esas olan ahlak oluşmuş, sonrasında Medine döneminde ahkam oluşmuştur. Buna göre, namaz, oruç, zekat ya da hac gibi ibadetlerden önce Allâh'a eş koşturma ve sadece Allâh'a kulluk etme, Ana-babaya iyi davranma ve saygılı olma, yakınlar, yoksullar ve yolda kalmışlara hakkını verme, incitmeme ve gönül alıcı söz söyleme, serveti hayra kullanma, şeytanı sevindirecek yollara harcamama, harrarken de orta yolu tutma, cimrilik ve savurganlıktan uzak olma, dengeyi gözetme, açlık korkusuyla çocukları öldürmeme ve yaşam hakkına saygı duyma, zinaya yaklaşmama, namusa saygı gösterme, gizli açık her türlü hayasızlıktan uzak durma, insan hayatına saygı, insan öldürmeme, yetim malını koruma, ölçü-tartıda adalet ve hakkaniyeti gözetme, bilgi sahibi olunmayan şeylerin peşine düşmeme gibi ahlakî hükümlerle ilgili ayetler nazil olmuş ve topluma yerleştirilmiştir. Bunun arkasından hukuk inşa edilmiştir. Zira

¹⁰⁶ Lütfi Şentürk, "İslamda İbadet Kavramı ve Namaz", **Diyanet İlmi Dergi**, C. XXXIII, Sy. 3, 1997, s. 20.

¹⁰⁷ Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s. 244-245.

ahlakî oluşturulamamış ahkâmın işlevsellik göstermesi mümkün değildir.¹⁰⁸ Bu bağlamda ahlakî yetkinliğin gerek ibadet hayatına gerekse hukuki hayata yansıdığını ve ancak ahlaken kamil olan insanla bunların güçleneceğini söylemek mümkündür. Bu düşünceyi destekleyen birçok hadiste ahlakî anlamda zaaf içinde olan insanların yaptığı ibadetlerin bir kıymet bulmayacağı bildirilmektedir. Ayrıca yanlış işlerle meşgul olan ya da niyeti ve karakteri kötü insanların mümin/müslüman vasfını taşımadıkları ve ibadetlerinin de Allah nazarında bir hükmünün olmadığı aktarılmaktadır. “Müslüman, elinden ve dilinden müslümanların emin olduğu kimsedir.”, “Hile eden, aldatan kimse, bizden değildir”, “Münafığın alameti üçtür: Söz söylerken yalan söyler, va'd ettiği vakit sözünde durmaz, kendisine bir şey emanet edildiği zaman hıyanet eder.” ve “Komşusu, şerrinden emin olmayan kimse cennete giremez.” hadislerinde olduğu gibi ahlakî ilkelere uygun davranışlar sergilemeyen kimseler, cennetten men edilmekte, müslümanlıktan uzak görülmekte ve münafık olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁹ Dolayısıyla kişi, ibadet ve ahlak hayatını birbirinden ayırmadan, ikisini de imanının bir gereği olarak uyum ve denge içinde yaşamalı, gerek davranışlarında gerekse ibadetlerinde yalnızca Allah'ın rızasını gözetmelidir. Hesap gününde ahlak ile ibadet arasında bir fark görülmeyeceği ve insanın bütün eylemleriyle sorguya çekileceğini bildiren hadiste bu durum açıkça sunulmaktadır.¹¹⁰ Öyleyse ahlakî bir eylem, sahih, güçlü bir inanç ve ibadet arasındaki irtibat muhafaza edilmeli ve bu ilişki ağının motivleri her an canlı tutulmalıdır. Aksi halde herhangi birinde meydana gelecek eksiklik diğerlerini etkileyecek, hem dünya hem de ahiret hayatında olumsuz neticelerle insanı karşı karşıya getirecektir.

¹⁰⁸ Saffet Köse, “Hukuk Mu Ahlak Mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sy.17, 2011, s. 34-35.

¹⁰⁹ Mustafa Yıldırım, “Usûl Hatasının İbadet-Ahlak İlişkisine Olumsuz Etkileri”, s. 24.

¹¹⁰ Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İflas eden kimdir, biliyor musunuz?” Ashab: “Ey Allah'ın Rasulü! Bize göre, müflis, parası ve malı olmayan kimsedir” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (as) şöyle buyurdu: “Ümmetimin müflisi o kimsedir ki kıyamet günü kıldığı namazıyla, tuttuğu orucuyla ve verdiği zekatıyla getirilecek aynı zamanda işlediği günahlardan; sövdüğü, zina isnadında bulunduğu, haksız yere mal yediği ve haksız yere kan akıttığı ve ona buna vurduğu şerhler de ortaya konacaktır. Böylece o kişi yaptıklarının hesabını vermeye oturacak ve yaptığı kötülüklerle karşılık iyilikleri takas edilecektir. İyilikleri bitince takas işlemi, kötülükte bulunduğu kimselerin günahlarının buna verilmesi bunun sevaplarının da ona verilmesiyle devam edecektir. Sonucunda cezasını ateşle çekmek üzere cehenneme atılacaktır. İşte müflis budur.” Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyame, 2.

2.3. Ahlak-Ahiret İlişkisi: Eylemlerde Kurucu İlke ‘Öte Dünya’

Allah’ın kudretinin tezahürü olarak açıklanan ahiret inancı, Allah’a imanla bütünlük arz etmekte, pek çok ayette ikisinin bir arada zikredilmesi ancak birarada olduklarında anlam kazanacakları düşüncesini pekiştirmektedir.¹¹¹ Nitekim Allah’ın adaletine inanarak O’na iman eden insanın inancı, ahirete imanı gerektirirken, aynı şekilde her şeyin adil bir biçimde karşılık bulacağı ahiret gününün varlığına inanç da, adalet sıfatına sahip olan Allah’a inanmayı beraberinde gerektirecektir.¹¹² Ayrıca Allah’a ve ahiret gününe (kıyamete) iman, ilkinin mebde’ e (her şeyin başlangıcına), ötekinin ise meâda (her şeyin sonuna) işaret etmesi açısından önem taşımakta ve bu açıdan diğer iman esaslarını içeren bir konumda yer almaktadır.¹¹³ Allah’a ve ahirete imanın birbirini gerektirmesine ve aralarındaki ilişkiselliğe vurgu yapan “Ahiret de dünya da Allah'ındır.”¹¹⁴ mealindeki ayet, insanın kendi başlangıcını, sonunu ve ikisi arasındakileri anlamlandırması açısından da kıymetlidir. Nitekim bu ayet, Allah’ın hüküm ve iradesine bağlı olarak varlık alemine gelen insanın aynı şekilde sonunun da kendi elinde olmadığını ve O’nun hüküm ve kanunları çerçevesinde cereyan ettiğini göstermektedir.¹¹⁵ Bu durumda Allah’a ve ahirete inanmak, varlığı ve yokluğu Allah’ın elinde olan insana, O’nun emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürmeyi ve akıbetinin iyi olmasını umarak eylemlerini gerçekleştirmeyi salık vermektedir.

¹¹¹ “Onlar, Allah’a ve ahiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbirleriyle yarışır. İşte onlar salihlerdendir.” Kur’an-ı Kerim 3/114; “Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiilerden[20] (her bir grubun kendi şeriatında) “Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır. Kur’an-ı Kerim 2/62; “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah’a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.” Kur’an-ı Kerim 2/177. ”

¹¹² “İşte bu (Kur’an) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilâhî kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke’yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarсын diye indirdiğimiz bir kitaptır. Ahirete iman edenler, ona da inanırlar. Onlar namazlarını vaktinde kılarlar.” Kur’an-ı Kerim 6/92.

¹¹³ Bedreddin Aynî, *Umdetu’l-kârî fi şerhi Sahihî’l-Buhârî*, Kahire, İdaretü’t-Tıbaati’l-Müniriyye, t.y., C. II, s. 145.

¹¹⁴ “Oysa, Ahiret de dünya da Allah'ındır.” Kur’an-ı Kerim 53/25.

¹¹⁵ Ülker Abuzarova, “Ahiret İnancının Dinî-Felsefî Temelleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007, s. 31.

Ahiret inancı, eylemleri hususunda insanın Yaratıcı'ya karşı sorumluluk bilincini sürekli canlı tutan bir etkidir. Bu inanca sahip bir insanın ise sergilediği her davranışın bir gün muhakkak karşılık bulacağı kanaatine uygun bir biçimde hayatını sürdürmesi beklenir. Bu bilinç, var olmanın sadece bu hayat ile sınırlı olmadığı, aksine ontolojik olarak öteki dünyanın mevcut yaşamın hem bir devamı hem de sonucu olduğu hususunda insanı daima uyarır ve diri tutar. Hayatın ve mevcudiyetin içinde bulunan kesitten ibaret olmaması, aksine bir süreklilik içerisinde birbirine eklemlenen yaşamlar olması sebebiyle ahiret, bu evrenin bir devamıdır. Bu hayatta gerçekleştirilen her davranışın, her eylemin karşılığının bulunacağı bir evre olması açısından ise ahiret bu hayatın bir sonucudur.

Hayatın bu sürekliliği, ahlakın ahiretle olan iki türden ilişkisini açığa çıkaracak güçtedir. İnsanın bu hayattaki tutum ve eylemlerinin ahireti de kurduğu veya onu biçimlendirdiği düşünüldüğünde bu ikisi arasında bir sebep-sonuç ilişkisi mevcuttur. Bunun tersine ahirete olan inancın insanın bu hayattaki eylemlerine etki ettiği, onu dönüştürdüğü açısından bakıldığında ise ortaya bir illet-malul ilişkisi çıkar. Birincisine göre hayatındaki müeyyideler; cennet ve cehennem insanın bu yaşamındaki tavırlarının bir sonucu olmaktadır. İkinci durumda ise insanın bu hayattaki filleri onun ahiret hayatı için bir gerekçe konumundadır. Daha açık bir ifadeyle; birincisine göre ahlak, ahiret içindir; ikincisine göre ise ahlak, ahiret sebebiyledir. Bu anlayışa göre ahlak, ahirette karşılığının alınacağı davranışlar bütünü de olsa ahirete imanın bir gereği olarak sergilenen eylemler de olsa her iki ilişki, insana davranışları ile ilgili bir sorumluluk yüklemektedir.

Bu sorumluluğun bilincinde olan ve Allah tarafından yaratıldığına iman eden insan, kendisine verilen imkân ve potansiyellerine göre eylemlerinden yükümlü olduğunun farkında olarak yaşamak durumundadır.¹¹⁶ Bu yönüyle ahlakî sorumluluğun yaşamdan daha çok ölüm ve sonrası ile ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ölüm insana hem hayatın anlamını hissettirmekte hem de hayata

¹¹⁶ “İnsanlar, “İnadık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah, doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir. Yoksa kötülük yapanlar, bizden kaçıp kurtulacaklarını mı sandılar. Ne kötü hükmediyorlar! Her kim Allah’a kavuşmayı umarsa, bilsin ki Allah’ın tayin ettiği o vakit elbette gelecektir. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” Kur’an-ı Kerim 29/2-5.

anlam veren sonu açıklamaktadır. Zaten yaşamı değerli kılan şey, insanın her şeyin bir sonu olduğunu, ölüm sonrasında daha yüksek bir hayat yaşayacağını bilmesi ve bu bilinçle hayatını sürdürmesidir. Aksi halde ölüm ve sonrası olmasaydı insan hayatı ucuz ve anlamsız olurdu.¹¹⁷ Bu bağlamda dünya hayatı, ahlakî yükümlülük taşımadığını düşünen ve ahirete inanmayanlar için bir oyun/oyalanma yeri, geçici bir mekân iken inanan kimseler için öte dünyayı kazanma gayesi taşıyan bir imtihan yurduur.¹¹⁸ Allah'a ve ahirete inanan kimse, bu inancı tam manasıyla kalbine yerleştirmişse yaptığı her şeyin mutlaka karşılığı olduğunu¹¹⁹ ve hiçbir eyleminin dikkatten kaçmadığını bilir. Allah, insanın iyi veya kötü bütün konuşma ve davranışlarının görevliler vasıtasıyla kayıt altına alındığını¹²⁰, ahirette bu somut delillerden¹²¹ hareketle insanın hesaba çekileceğini ve öldükten sonra ebedi bir cennet/cehennem hayatının var olduğunu¹²² insanlara bildirerek, ahlakî davranışlar sergileme konusunda farkındalık oluşturur. Her şeyin bir amaç için yaratıldığını bilen insan, Allah'ın kural koyucu, ahlakî ilkeye kaynaklık edici ve emir verici olarak tekliğini kabul etmek ve buna göre eylemek amacı taşımalıdır. Böyle bir Tanrı tasavvuruna sahip insan için ahiret, eylemleriyle kendisini sorumlu kılan Allah'ın adil sıfatının gereğidir.¹²³ Nitekim karşılığı olmayan bir eylem için insanın davranışlarından sorumlu tutulması beklenemez. Dolayısıyla insan, ilkelere uyma hususunda Allah'ın, insanı yaptıklarıyla yüzleştireceğini ve bunu adaleti gereği yapacağını bilmek durumundadır. Zira Kur'an-ı Kerim, insanın iradesiyle sergilediği her davranışından dolayı sorumluluk taşıdığını, bu ahlakî sorumluluğun ise ahiret

¹¹⁷ Nicolas Berdyaev, "Human Destiny", **Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion**, Ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett, New York, 1967, s. 486.

¹¹⁸ "Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir. Elbette ki ahiret yurdu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?" Kur'an-ı Kerim 6/32.

¹¹⁹ "O gün kimseye, hiç mi hiç zulmedilmez. Size ancak işlemekte olduğunuz şeylerin karşılığı verilir." Kur'an-ı Kerim 36/54.

¹²⁰ "Hayır! Bütün bunlara rağmen siz yine de dini yalanlıyorsunuz. Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır; onlar, yapmakta olduklarınızı bilir." Kur'an-ı Kerim 82/9-12.

¹²¹ "Küçük, büyük her şey satır satır yazılmıştır." Kur'an-ı Kerim 54/53.

¹²² "Toplanma vakti için Allah'ın sizi toplayacağı günü düşün. O gün aldanişın ortaya çıkacağı gündür. Kim Allah'a inanır ve salih amel işlerse, Allah onun kötülüklerini örter ve onu içinden ırmaklar akan, ebedî kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır. İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte onlar, içinde ebedî kalmak üzere cehennemliklerdir. Ne kötü varılacak yerdir orası!" Kur'an-ı Kerim 64/9-10.

¹²³ İsmâil Râcî Fârûkî, **Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması**, Trc. Dilaver Yardım, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, s. 24-27.

hayatında kendisine iyi ya da kötü kaçınılmaz sonuçlar doğuracağını sıklıkla vurgulamaktadır.¹²⁴

İslam alimleri, Allah'ın “mutlak adalet sahibi, aşırılığa meyletmeyen ve aslâ zulmetmeyen” bir varlık olarak adil sıfatına sahip olduğu hakkında ittifak etmişlerdir.¹²⁵ Fakat beşerî anlamda adaletin gerçekleşmesi ve mutlak adaletin hüküm sürmesi söz konusu değildir. İslâmiyetin emrettiği adaletin hassasiyeti ve insanların vicdanlarında ve kalplerinde olan şeylerin gizli kalması adaletin insanlar arasında dünyada tatbik edilmesini güçleştirmektedir. Ayrıca dışa akseden, insanların bedensel hareketlerinin küçük bir kısmı dahi olsa hakimlerin ve kanun koyanların gözünden kaçabilmektedir.¹²⁶ Buna bağlı olarak haksızlık gören ve bunu kabullenemeyen insan, öte dünyanın varlığına ve ilahî adaletin gerçekleşeceğine inanmak ister.¹²⁷ Öte yandan insanların kabiliyet, zeka, servet, sağlık gibi durumlara bağlı olarak yaşam şartlarının farklılaştığı, eşitliğin olmadığı hatta birbirine zıt noktalarda olan insanların bu durumu hayatları boyunca devam ettirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla insanlar, sadece kanun eşitliği değil, aynı zamanda hayat mücadelesinde de eşitlik aramakta¹²⁸ ve adaletin gerçekleşeceği başka bir hayat istemektedirler.

Dünya hayatında Allah sıhhat, mal, sahip olunan nimetler noktasında inanan ile inanmayan arasında bir ayrım gözetmemiş, iyilere de kötülere de eşit şartlarda dünya nimetlerini istifade imkânı sunmuştur.¹²⁹ Aynı zamanda insan, iman edip inancının gerektirdiği gibi belli hükümleri ve sorumlulukları yerine getirmek, yasaklananlardan uzak durmak suretiyle imtihana tabi tutulmaktadır.¹³⁰ İnanan insan, inancı sebebiyle birtakım dünyevî haz ve lezzetlerden uzak kalmakta, inançsız olan ise rahatı için hiçbir sınır tanımamaktadır. Ahlak açısından değerlendirildiğinde, inanan insan ile inanmayan arasında ahlakî otoriteye bakışın farklılaştığı görülür.

¹²⁴ Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, Ttrc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 1996, C. III, s. 1330.

¹²⁵ Bekir Topaloğlu, “Allah”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. II, 1989, s. 484; Bekir Topaloğlu, “Adl”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. I, 1988, s. 387.

¹²⁶ Hüseyin Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, Ankara, Atay Yayınevi, 1998, s. 85.

¹²⁷ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. I, 1988, s. 544-545.

¹²⁸ Erol Güngör, **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1995, s. 174.

¹²⁹ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. B. Topaloğlu, K. Sandıkçı, C. II, s. 420-421.

¹³⁰ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Bekir Topaloğlu, C. I, s. 254.

İnanan kimse için ‘yapmalıyım’ sadece bir ahlakî yükümlülük ifadesi değil aynı zamanda dinî bir görev olmaktadır. Dolayısıyla ahlakî ilkelere uymamanın karşılığı insanlar için ‘ahlaksızlık’ olarak görülürken, inanan kimseler için hem ahlaksızlık hem de ‘Allah’a isyan’ anlamı taşımaktadır.¹³¹ Dolayısıyla bu gerçek, iman eden insanla inançsız insanın eylemleri arasındaki ayrışmanın yaşanacağı, iyiler ile kötülerin birbirinden ayrılacağı, herkesin eylemleriyle yüzleşeceği ve ilahî adaletin gerçekleşeceği bir hayatı gerekli kılmaktadır.¹³² Buradan hareketle Allah’ın adil yargılamasına ve yaptıklarının öte dünyada karşılığını göreceğine inanan insan, iyi-kötü veya hayır-şer ayrımı yaparak ahlakî davranmakta ve ahlakî olgunlaşma için gayret göstermektedir.

Ebedi olan ahiret aleminin varlığının bilinciyle hareket insan, nihai bir amacının olduğunu ve dünya hayatının yalnızca ahireti kazanmak için kıymet taşıdığını bilerek davranır. Allah’ın ahireti yaratması, insanın iyi bir çalışma gayretiyle Allah’ın mülkünde güzel bir işçi, yüksek bir görevli olmak üzere yarış için bir imtihan meydanına çıkarılmaları hikmetine, başka bir ifadeyle hayattan hayata, güzellikten güzelliğe bir yükseliş nizamı ve en güzel amellere daha güzeliyle mükafat vererek ileride bambaşka bir hayata ulaştırılmaları gayesine yöneliktir. Aksi halde insanlar, hayat adına akıl ve zekadan, çalışma ve iradeden, iş değerinden, hürriyetten mahrum olarak yaşar, ne ölüm ne de bir tür kurtuluş ümidi olmayan, her taraftan çaresizlikle kuşatılmış, bıkırtıcı zelil bir ızdırıp, üzüntü verici bir sefaletle mahkum olurdu.¹³³ Bu durumda insana kıymet kazandıran şey, kendine özgü olanlarla bu dünyada yetkinliğini tamamlaması ve ölüm sonrasını düşünerek ebedî mutluluğunu kazandıracak biçimde eylemesidir. Nitekim İslam, dünya ve âhiret mutluluğunu kazanmak isteyen bir insan için yalnızca imanı ve ahlakı (salih ameller) şart koşturmuştur. O halde ahirete iman, akleden ve düşünen insanın hem yaşamını hayırla imar etme, güzelleştirme, kendini ıslah etme, mutlu etme hem de dünyada işlediği salih ameller vasıtasıyla onu ebedi saadete ulaştırma gücüne sahiptir. Bu açıdan ahiret inancı, öte dünya mutluluğunu arzulayan insanın ahlakî davranması için

¹³¹ Mehmet S. Aydın, **Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1991, s. 220.

¹³² Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhid**, Trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 10. Bs., 2017, s. 216-219; Mâtürîdî, **Tevilatü’l-Kuran**, Çev. Bekir Topaloğlu, C. I, s. 98-99.

¹³³ Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, C. VII, s. 5155-5156.

güçlü bir etken olmasıyla birlikte dünya hayatını kuran bir ilke olarak da kabul edilebilir. Ahiret inancı, insanın ebedi hayatı dışında, dünya hayatını düşünerek yaşamını iyilik, güzellik ve zenginliklerle donatmasına sebep olması yönüyle kıymetlidir.

İyi olanı elde etme gayesini pekiştiren ahiret inancı, insana yaşamını anlamlandırması için mutlak adalete dayanan ferdi bir mesuliyet yüklemektedir. İnanan kimseye kendi değerini öğreten ve iç aleminde onu uyanık kılan bu prensibin, eylemlerde itidali bulmaya yönlendirdiği, haksızlık, fitne, fesat, cinayet gibi zulümlere engel olduğu ve insanı hayır işlemeye, hak ve adaleti gözetmeye, kötülükleri terk ederek ahlakî olanı gözeterek davranmaya sevk ettiği görülmektedir.¹³⁴ Ayrıca insanın kendi nefis ve ahlakını ıslah etmesi, dünyevî haz ve isteklerinden arınması, doğruluk, adalet ve ihsanı ayakta tutmaya sevk eden nefsindeki ahlakî hisleri kuvvetlendirmesi ve düşünce biçimini güzelleştirmesi mümkündür.¹³⁵ Bu açıdan değerlendirildiğinde hem insanın bedensel birtakım davranışlarının ahlakî amel olarak ele alındığı hem de sevgi, nefret, acıma, sabır, tevekkül gibi beslediği duyguların ahlakî amel olarak nitelendirildiği görülmektedir.¹³⁶

Ahirete inanan insan, herkese karşı sevgi doludur ve herkesin iyiliğini ister. Öfkesini kontrol altında tutar ve başkalarına karşı düşmanlık, eziyet, haset etmez. Mütevazı, merhametli, sabırlı, günah durumunda tövbe eden ve pişmanlık duyan bir yapıya sahiptir. İlim ve marifet istemesinin yanı sıra zanna tabi olmadan yalnızca gerçeği anlatır. Sevgi, şefkat ve başkalarını kendi nefesine tercih etme duygusunun gelişmesiyle toplum içinde önemli bir kişilik modeli oluşturur.¹³⁷

Ahiret inancı namaz, oruç, zekât, hac, Allah yolunda savaşma gibi farzları yerine getirmeye insanı teşvik ederken, salih amellerle hayatı bütün olarak ibadete çevirmenin yollarını sunar. Öldükten sonra hesap vereceğine inanan kimseler, insanlarla iyi ilişkiler kurarlar, onlara iyilik ve ihsanlarda bulunurlar, başkalarıyla yardımlaşır, hatalara karşı affedici olurlar. İyiliği emretmeyi kötülükten korunmayı

¹³⁴ Süleyman Toprak, **Ahirete İman**, Ankara, DİB Yayınları, 2014, s. 25-26.

¹³⁵ Mevdudî, **İslami Kavramlar**, Trc. Süleyman Akyüz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2002, s. 128.

¹³⁶ Sülün, **Kuran'ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi**, s. 129.

¹³⁷ Yusuf Kardavi, **İman ve Hayat**, Trc. Abdülvahap Öztürk, İstanbul, Hilal Yayınları, 1979, s. 180.

kendilerine vazife bilir, boş şeylerden yüz çevirirler. Anne, baba ve akrabaya iyilik yaparlar, eş ve çocuklarıyla iyi ilişkiler kurar, onlar için harcamada bulunurlar. Allah’a ve insanlara verdikleri sözlerde dururlar, affedici ve tevazu sahibidirler.¹³⁸

Buradan hareketle ‘öte dünya’ inancının insanın, yaşamını, ilişkilerini, davranışlarını ve duygularını ahlakî bir bilinçle geliştirmeye teşvik ettiği görülmektedir. Zira insanın, dünya hayatındaki duygu, düşünce, söz ve eylemlerinin bütün şeffaflığıyla gözler önüne serileceği hesap gününü düşünerek ve hissederek yaşaması halinde ahlakî gelişiminde bir aksaklık meydana gelmesi asla söz konusu değildir. Kendi nefsinin, ölmeden önce sıklıkla muhasebe eden ve hesap verilebilir bir yaşam süren insanın, ahiret hayatı ile ilgili herhangi bir endişe yaşaması da beklenmez. Bu bağlamda dünya hayatının sonluluğu ve ebedi alem fikri, kuşkusuz insanda derinlemesine düşünme meydana getirmektedir. Tefekkür ve taakkül eden insan, fiillerinin yalnızca kendi çabasının ürünü olarak sorgulanacağını ve özgürce eylemesinin tezahürü olarak cennet ya da cehennemde ebedi bir hayat elde edeceğinin farkında olarak yaşamaktadır.

2.3.1. Eylemlerle Yüzleşme: Cennet ve Cehennem

İnsanın varoluşu, bir amaç üzere olduğu gibi emir ve yasaklar, insanın ahlaklı yaşaması ve evrendeki düzenin bir parçası olarak hayatını kurması gibi meseleler de ancak bu amaç ile anlam kazanmaktadır. Allah’ın insanı yaratmasındaki asıl gaye, insanın hem bu dünyasına dönük hem de dünya hayatının neticesi olan ebedi ahiret hayatına dönük anlamlar taşımaktadır. İnsanı bu bağlamda psikolojik ve sosyolojik yönden rahatlatan şey, varlığının bir gaye taşıması ve sonucu olan bir hayat sürmesidir. Bu amaç ve sonuç odaklı hayat tasavvuru ise eylemlerin, insanın dünya hayatını kurmasının ötesinde ahiretini de imar etmesi ve sonuçlarını orada görmesi açısından eylemlerine kıymet kazandırmaktadır. Dolayısıyla insanın hiçbir ameli dünya hayatının son bulmasıyla yok olmazken aksine ona ebedi hayatının yolunu çizecek mahiyette sonuçlar doğurmaktadır. Dünya hayatında imtihan olan insan için asıl önemli olan ise yaşamı sonra erdiğinde ve Tanrı ile karşılaştığında elinde nelerin var olduğudur.

¹³⁸ M. Osman Necati, **Kuran ve Psikoloji**, Çev. Hayati Aydın, Ankara, Fecr Yayınları, s. 206-208.

Allah, insan için birtakım ahlakî ilkeler koymuştur. Bu kuralların gerçekleştirilmesi ise hem Allah'ın emir ve yasaklarının yerine getirilmesi hem de bunların uygulanmasının bir sonucu olarak insanın dünya ve ahiret hayatında mutlu bir hayat elde etmesi şeklinde iki boyutlu bir anlam ihtiva etmektedir. Allah, insanlara bu ilkelerin eylemlere tezahürünün bir karşılığı ve sonucu olacağını bildirmiş, böylece ahiret hayatıyla insanı bir çeşit ceza/cehennem ve mükafat/cennet sistemi ile karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim bu karşılık, kesbeden ve irade gösteren kimsenin hak ettiği bir durumdur. Kulun seçimle yaptığı fiili, Allah'ın isteğine uygun olursa taat olup sevaba alamet teşkil eder, aksi durumda ise ceza olur.¹³⁹ Dolayısıyla insan güzel işler yaparsa cennetle ödüllendirilecek, kötü amellerde bulunursa cehennemi hak edecek ve cezalandırılacaktır.¹⁴⁰ Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun ittifak ettiği üzere ebedi olarak cennet ve cehennemde kalacaktır. Yani insan amaca uygun bir hayat sürmüştü huzur ve saadete erişecek, aksi halde pişmanlık içinde zelil bir hayata mecbur olacaktır.

Ahiretteki şiddetli azabın olduğu cehennem ya da dünyada görülmemiş lezzetlerin yer aldığı cennet tasavvuru ile yasaklanan fiillerden uzaklaştırma ve hayra teşvik etme amaçlanmaktadır. Cennet ve cehennemin asıl hikmeti ve gayesi, insanları Allah'a, gerçek yola, hayra, adalete, barışa ve faydalıya çağırarak, küfürden, şirkten, dalaletten, azgınlıktan, zulüm ve günahattan sakındırmak ve tüm insanları dünyada yaptıkları hayır ve şer nedeniyle hak ettiklerinin eksiksiz verileceği ahiret hayatı ile uyarmak ve müjdelemektir.¹⁴¹ Bu durumda ödül ve ceza sistemine dayanan öte dünya inancı, insanı dindar olmaya ve kulluğunun niteliğini arttırmaya sevk etmektedir.¹⁴² Çünkü insan, kendi yapıp ettikleriyle cennetini ya da cehennemini hazırladığını bilerek davranmaktadır. Kendisinin emir ve hizmetine verilen nimetlerin şükrünü yerine getirip imtihan¹⁴³ olarak sunulanlara karşı sabretmek

¹³⁹ Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhid**, s. 439-440.

¹⁴⁰ “Artık kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, işte onlar da kendilerini ziyana uğratanların ta kendileridir. Onlar cehennemde ebedî kalacaklardır.” Kur'an-ı Kerim 23/102-103.

¹⁴¹ İzzet Derveze, **Kuran Cevap Veriyor**, Çev. Abdullah Baykal, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 315.

¹⁴² Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. İbrahim Tüfekçi, C. XVI, s. 75-90.

¹⁴³ “Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.” Kur'an-ı Kerim 21/35; “Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık.

suretiyle, Yaratıcı'ya ve yaratılanlara karşı vazifelerinin şuuruyla hareket eden insanın, böyle bir hayatın neticesinde hem aklın hem vicdanın hem de Allah'ın adaletinin bir gereği olarak mükafatını alacaktır. Aksi durumda ise yaptığı kötülükler nispetinde cehenneminin dehşetinin ölçüsünü kendisi ayarlayacak ve kendi eliyle acı sonunu hazırlayacaktır.¹⁴⁴

İslâmî literatürde öldükten sonraki ebedî mutluluk hayatını ifade eden cennet, imân eden ve sâlih amelde bulunanlara vaad edilmiştir. Bu kimseler için “Onlar cennetliklerdir, orada ebedî kalacaklardır.”¹⁴⁵ denmekte, cennet hayatı kulluğunun karşısında ödül olarak sunulmaktadır.¹⁴⁶ Nitekim Allah'ın varlığına ve birliğine inanan ve bunun gereklerini yerine getiren insan, aynı zamanda gerçek yaşamının ahiret olduğuna inanmıştır. Böyle bir insan, ölüm sonrası hayatı göz ardı etmeden yaşamış, Allah'a ibadet ve taatte bulunmuştur. Bunun neticesinde ise Allah, muhakkak ki insanın ebedi hayatını sonsuz nimetlerle ödüllendirecektir. İman edenler, cennet hayatıyla şöyle müjdelenmektedir: “...Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatır, gider...” (Kur'an-ı Kerim 66/8)

Mükafat olarak insana sunulan cennette, asmalı çardaklar, bahçeler, üzüm bağları, köşkler, saraylar, türlü meyveler, sıra sıra odalar, çadırlarda bekleyen huriler, hizmetçiler, vildanlar, altından ve gümüşten bilezikler, inciler, ipekten elbiseler, müzik ve eğlence gibi birçok nimet¹⁴⁷ yer almaktadır. Bahsedilen güzellikler, kuşkusuz her insana hitap etmektedir. Herkesin gönlüne hoş gelen bu cennet tasviri ile insanların bunları elde etmeye vesile olacak amellere yönlendirilmesi

Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinden öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.” Kur'an-ı Kerim 7/168.

¹⁴⁴ “O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve, “İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı!” denilecek.” Kur'an-ı Kerim 9/35.

¹⁴⁵ “İman edip salih ameller işleyenlere gelince -ki biz kişiye ancak gücünün yettiğini yükleriz- işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalıcıdır.” Kur'an-ı Kerim 7/42; “(Onlar), dikensiz sidir ağaçları ve meyveleri küme küme dizili muz ağaçları altında, yayılmış sürekli bir gölgede, çağlayan bir su başında, tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler içinde ve yüksek döşekler üzerindedirler.” Kur'an-ı Kerim 56/28-34.

¹⁴⁶ “Rabbimizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun” Kur'an-ı Kerim 3/133.

¹⁴⁷ Cennet hayatı ile ilgili bkz: Ömer Kara, **Ebedi Saadet Cennet**, İstanbul, Bilge Adamlar, 2009.

amaçlanmaktadır. “Onlar için altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır. Canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey oradadır. Siz orada ebedî olarak kalacaksınız.” (Kur’an-ı Kerim 43/71) ayetiyle insanın hoşuna gidebilecek ve arzu duyacağı her şeye orada ulaşabileceği bildirilmektedir. Bununla insanı gafletten uzak tutarak söz konusu güzelliklere ulaşacak fiilleri yapmaya teşvik söz konusudur.¹⁴⁸ Cennet tasvirleriyle hedeflenen asıl gaye, insan tabiatının âhiret hayatını arzulaması sağlanarak, insanın neticesinde övgü ve takdir olan tasarruflara teşvik edilmesidir.¹⁴⁹ İnsan, cennette elde edeceği nimetleri, ancak kendi istek ve arzularından taviz vermek ve karşılaştığı sıkıntılara katlanmak suretiyle elde edebilir. Daha önce başına gelen meşakkatler gibi olumsuz şeylerle karşılaşmayacağını, cennette üzüntü, tasa, korku, kin, yorgunluk, usanç, boş söz ve yalan gibi kötülüklerin olmadığını, sadece kendisini mutlu eden güzelliklerle karşılaşacağını bilmesi insanı davranışlarında ahlakîliğe sevk etmektedir.

Öte yandan ceza olarak va'd edilen cehennem, içinde azabın bulunduğu yerin ismi olup Allah'ın koyduğu sınırları aşan kimseler için hazırlanan¹⁵⁰, küfür ve şirk ehlinin sürekli bir şekilde kalacağı, ayrıca münafıkların, zalimlerin ve gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer olarak tasvir edilmektedir.¹⁵¹ Bu yönüyle Allah ile insan arasındaki münasebet, her ne kadar rahmet ve tazim esasına dayalı olsa da kulluğunu inkar eden, emir ve yasaklara itaat etmeyen insan için cehennem cezai bir müeyyide olmaktadır. Nitekim küfrü ve sapıklığı tercih eden, kötü amellerde bulunan, uzuvlarını yaratılış hikmetine uygun hareket etmekten uzak tutan insanların cehennemi dolduracakları bildirilmektedir.¹⁵² Bunlar, kendisinden büyük birini istemeyen, otorite kabul etmeyen, haddi aşan, adalet, sevgi, şefkat, merhamet, yardımlaşma vb. olgulardan uzak, hiçbir şeyi önemsemeyen, sorumluluk almayan ve

¹⁴⁸ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Kemal Sandıkçı, C. XIII, s. 295-297.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Kemal Sandıkçı, C. XIII, s. 425-427; Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. İbrahim Tüfekçi, C. XVI, s. 332-339.

¹⁵⁰ “Kim de Allah’a ve Peygamberine isyan eder ve O’nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır.” Kur’an-ı Kerim 4/14.

¹⁵¹ Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. VII, 1993, s. 227-233; Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. VII, 1993, s. 225-226.

¹⁵² “Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.” Kur’an-ı Kerim 7/179.

din konuşulduğunda alay eden kimselerdir. Başka bir ifadeyle cehennemi hak eden insanlar, Allah'ın sevmediği, "Haddi aşan ve Rabbi'nin âyetlerine inanmayanları işte böyle cezalandırırız. Şüphesiz ahiret azabı daha şiddetli ve daha kalıcıdır."¹⁵³ ayetinin muhatabı olan günahkarlardır. Bu bakımdan cehennem, insanın sadece dünyadaki semerelerini toplayacağı yer olarak karşısına çıkmakta¹⁵⁴ ve ona her türlü azabı tadacağı sonsuz bir ceza yeri olmaktadır.

Cehennem, çoğunlukla alevlenen, sönmeye yüz tuttukça tekrar tutuşturulan¹⁵⁵, vücudu saran, tahripkâr yakıcılığı¹⁵⁶ ile bedeni pişirip parçalayan ve iç organlara kadar nüfuz eden güçlü ateşle azap veren¹⁵⁷ bir yer olarak tasvir edilmiştir. Cehennem ehlinin simalarından tanınacakları, ayaklarından ve perçemlerinden yakalanarak yüzleri üstü ateşe atılacakları¹⁵⁸, cehennemin kaynamaktan doğan uğultusunu duyacakları, hiddetli ve dehşetli görüntüsünü müşahade edecekleri bildirilmektedir. Yine cehennemlikler kaynar sular, ateşten lâleler ve zincirler¹⁵⁹, ateşten elbiselerle cezalandırılacak ve eziyet göreceklerdir. Ayrıca cehennem ehli açlık ve susuzluk hissedecek¹⁶⁰, fakat yemek olarak kendilerine, karınlarında erimiş madenler gibi kaynayacak zakkum ağacı¹⁶¹, darî denilen zehirli nebat, içecek olarak da bağırsakları parçalayan kaynar su¹⁶², kanla karışmış irin verilecektir.¹⁶³

¹⁵³ "Haddi aşan ve Rabbi'nin âyetlerine inanmayanları işte böyle cezalandırırız. Şüphesiz ahiret azabı daha şiddetli ve daha kalıcıdır." Kur'an-ı Kerim 20/127

¹⁵⁴ "Ey inkâr edenler! Bu gün özür dilemeyin! Siz ancak yapmakta olduklarınızın karşılığını görüyorsunuz." Kur'an-ı Kerim 66/7.

¹⁵⁵ "O, Allah'ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir." Kur'an-ı Kerim 104/6-7.

¹⁵⁶ "Şüphesiz cehennem, her biri saray büyüklüğünde kıvılcımlar saçar. Bunlar sanki birer kızıl devedir." Kur'an-ı Kerim 77/32-33.

¹⁵⁷ "Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." Kur'an-ı Kerim 4/56.

¹⁵⁸ "Suçlular simalarından tanınır da, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar." Kur'an-ı Kerim 55/41.

¹⁵⁹ "Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık." Kur'an-ı Kerim 76/4.

¹⁶⁰ "O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir." Kur'an-ı Kerim 88/2.

¹⁶¹ "Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir." Kur'an-ı Kerim 44/43-44.

¹⁶² "Suçluyu yakalayın, cehennemin ortasına sürükleyin, sonra başına azap olarak kaynar su dökün" denir, sonra ona: "Tad bakalım, hani şerefli olan, değerli olan yalnız sendin. İşte bu, şüphelenip durduğunuz şeydir" denir." Kur'an-ı Kerim 44/47-50.

¹⁶³ "Hüsranın ardından da cehennem vardır. Orada kendisine irinli su içirilecektir." Kur'an-ı Kerim 14/16.

İnsanı dehşete düşüren, korkutan ve hoşuna gitmeyecek betimlemelerle anlatılan cehennem hayatıyla amaç, insanın kötü eylemlerden sakındırılmasıdır.¹⁶⁴ Nitekim Allah, insanın ahlakî ilkelere ve yaratılışına aykırı her bir eyleminin kendisine azap olarak döneceğini ve bundan dolayı cezalandırılacağını bildirmektedir. Cehennemi hak edecek şeyler arasında parayı tasadduk etmek yerine biriktirmek¹⁶⁵, Allah'ın yolundan alıkoymak amacıyla malını harcamak¹⁶⁶, kibirli davranmak¹⁶⁷, ayetleri yalanlamak¹⁶⁸, kötülük yapmak¹⁶⁹, gıybet etmek ve alay etmek¹⁷⁰ gibi eylemler yer almaktadır. Bu şekilde Allah, zatını, peygamberi ve ilahî hitabı dikkate almadan bunlara muhalif gerçekleştirilecek her eylemin cezasının cehennem olduğunu bildirerek insanın ahlakîliğine rehberlik etmekte, aynı zamanda bir tür müeyyide uygulamaktadır.

Cennet ve cehennem tasvirleri karşısında insan, eşyadaki hüsün ve kubuha yönelmesinde selim akıl ile nefsinin eğilimleri arasında sürekli bir gerilim yaşamakta ve mücadele vermektedir. Bu mücadeleyi gösteren insan, hem fiillerini gerçekleştiren irade sahibi fail hususunda hem de eylemlerinin neticesinin nasıllığı konusunda iki tür yaklaşım benimsemektedir. Bu bağlamda fiillerinin faili hususunda insanlar ya kendilerini ya da Yaratıcı'yı sorumlu görmektedir. Eylemlerinin doğurduğu sonuçları kabullenebilen ve bunların neticesinin sorumluluğunu üstlenen kimseler 'kendim ettim kendim buldum' diyerek davranışlarının mesuliyetini almaktadır. Bunun aksine yaşadıkları karşısında sorumluluk almayan ve fail olarak sadece Yaratıcı'yı gören kimseler ise 'benim yüzümden değil olanlar, kaderimde bu varmış' ifadesine benzer söylemler geliştirmektedir. Hâlbuki insan hakikat manasında fiilin sahibi ve hür

¹⁶⁴ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. B. Topaloğlu, K. Sandıkçı, C. II, s. 465-468.

¹⁶⁵ "O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve, "İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı!" denilecek." Kur'an-ı Kerim 9/35.

¹⁶⁶ "Şüphe yok ki, inkâr edenler mallarını (insanları) Allah yolundan alıkoymak için harcarlar ve harcayacaklardır. Sonra bu mallar onlara bir iç acısı olacak, sonra da yenilgiye uğrayacaklardır. İnkâr edenler toplanıp cehenneme sürüleceklerdir." Kur'an-ı Kerim 8/36.

¹⁶⁷ "Andolsun, biz onları azap ile kısıvrak yakaladık da yine Rablerine boyun eğmediler ve O'na yalvarıp yakarmadılar." Kur'an-ı Kerim 23/76.

¹⁶⁸ "Ayetlerimizi yalanlayanlar ve onlara uymayı kibirlerine yediremeyenlere gelince, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır." Kur'an-ı Kerim 7/36.

¹⁶⁹ "(Dünyada) kazandıkları şeylerin kötülükleri karşılığın çıkmış, alay etmekte oldukları şey onları kuşatmıştır." Kur'an-ı Kerim 39/48.

¹⁷⁰ "Mal toplayan ve onu durmadan sayan, insanları arkadan çekiştiren, kaş göz işaretiyle alay eden her kişinin vay hâline!" Kur'an-ı Kerim 104/1-2.

iradesi ile eylemlerini gerçekleştirmektedir. Burada Tanrı'nın kontrolünde, katı bir determinist mantıkla vuku bulan olaylar silsilesinden söz etmek mümkün değildir. Ya da sadece kul olarak insanın, Tanrı karşısında sınırsız bir özgürlük ve kudret anlayışıyla sahip olduğu eyleme biçimini düşünmek de ihtimal dışıdır. İnsan, Allah tarafından kendisine verilen istitaat ve irade ile hareket etmekte ve sınırsız olmamak kaydıyla özgürce eyleyebilmektedir.¹⁷¹ Bu bağlamda fiiller zorunlu ve ihtiyari olarak ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu fiiller, insanın dilediği şekilde hareket etme, yapma ve yapmama kudret ve imkânına sahip bulunmadığı, sadece Allah'ın dilemesi ve yaratması ile meydana gelen fiillerdir. Bu fiillerden insan sorumlu olmadığı gibi onlar sebebiyle herhangi bir mükafat veya ceza görmesi de söz konusu değildir. İhtiyari fiiller ise insanın bir amaca yönelik olarak gerçekleştirdiği dolayısıyla irade, ihtiyar, kasıt ve niyetin eseri olan, eylem özgürlüğünün bulunduğu, övgü ve mükafat veya ceza ve gazabı gerektiren fiillerdir.¹⁷² Buna göre insanın eylemlerinin ahlakîliği ve bunların cennet ya da cehennemle karşılık görmesi meselesi, fiillerinin ihtiyari oluşu bağlamında ele alınmaktadır. Fiilleri konusunda birbirine zıt iki anlayışa hakim olan insan, fiillerinin neticesinde karşılaşacağı duruma ilişkin de iki farklı yaklaşım geliştirmektedir. Allah'ın adaletinin bir gereği olarak bu dünyada yapılan her şeyin merhamet ya da rahmet göstermeksizin tam karşılığının görüleceğinin düşünülmesi bunlardan ilkidir. İkincisi ise Allah'ın rahmet sıfatının, insanın akıbeti üzerinde etkili olacağı, dünyadaki davranışlarının af ve mağfiretle ahirette karşılık bulacağı inancıdır.

İslam düşüncesinde hüsün kubuh, aslah, adalet, rahmet ve mağfiret, va'd vaid, şefaet, kesb, ihtiyar gibi konuları içine alan farklı görüşlerin olduğu bilinmektedir. Buna göre Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî insanın kendi eylemlerinin ne derece sahibi olduğu, yapıp ettiklerinin öte dünyada alacağı karşılığın mahiyeti, Allah ve ehl-i sünnetin eylemlerin karşılığının nasıl olacağı ile ilgili yaklaşımları, bu iki düşünceyi temellendirmektedir. Nitekim Mu'tezile, insanın eylemlerinde tam olarak hür olduğunu, bu sebeple zulüm ve kötülükler de dâhil olmak üzere işlediği fiillerin

¹⁷¹ “De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” Kur'an-ı Kerim 18/29.

¹⁷² Ebu'l Muîn en-Nesefî, **Tebîrâtü'l-edille fi Usul'd-dîn**, Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, C. II, s. 173; Teftâzânî, **Kelâm ilmi ve İslâm akaidi: Şerhu'l-Akâid**, Trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982, s. 198-222.

tamamını kendisinin meydana getirdiğini söyler. Dolayısıyla insanın eylemlerinin tek sorumlusu kendisidir. Ayrıca Allah'ın adil¹⁷³ sıfatının ve va'd vaid¹⁷⁴ ilkesinin gereği, dünyada ne yapmışsa kulun ahirette onun karşılığını almasını gerektirmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile, şefa'at anlayışını redderken kişinin kendi yapıp ettikleriyle yüzleşmesinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Mu'tezilî kelâmcılara göre iman, kalbin marifeti, dilin ikrarı ve amelden ibarettir.¹⁷⁵ Dolayısıyla ahirette cenneti kazanabilmek için mârifet ve ikrarın yanı sıra ilâhî emirlerin yerine getirilmesi ve günahlardan kaçınma şarttır. Zira ameli terk edenin öte dünyadaki durumu Allah'ın adalet sıfatı düşünüldüğüne hiç de iyi olmayacaktır.

Mu'tezile'nin adalet esası, kulun sorumluluğunu tam olarak açıklamakla beraber Allah'ın irâde ve kudret sıfatlarını sınırlandırmakta ve 'adl' ile 'va'd vaid' ilkesi gereğince kulun yaptıklarının karşılığını tam olarak alması gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple de kul, fiilinin yaratıcısıdır demektedir. Diğer taraftan Ehl-i Sünnete göre insanı eylemlerinden sorumlu tutmak için fiillerinin yaratıcısı olarak görmek yersiz ve batıldır. İnsan zaten kasib olarak eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır.¹⁷⁶ Bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimleri, insanın fiilinin oluşumunda hem Allah'a hem insana bir etkinlik alanı oluşturmuşlardır.¹⁷⁷ Eş'arîler'in yaratma ve kesb teorisine göre kul, kendi iradesiyle yaptığı işlerde mecbur değil, muhtardır. Yani kendine mahsus irade ve kudreti vardır; yaptığı ihtiyarî fiillerin sahibidir. İrade ve güç insanı fiile yöneltir ve yakınlaştırır. Bunun üzerine Allah insanın yöneldiği fiili yaratır. Böylece insan yönelişi ile fiili kesbetmiş, Allah da fiili yaratmıştır. Fakat kulun kudreti, yaptığı işler üzerinde yaratıcı düzeyde müessir (etkin) değildir. Çünkü

¹⁷³ Allah'ın adalet sahibi olması, insanların sorumlu oldukları şeylerden cezalandırıldığını, O'nun mutlak anlamda yetkinliğini, kötülüğün ve zulmün hiçbir biçimde O'ndan ortaya çıkmayacağını esas almaktadır. Bkz. William Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Trc. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 291, 299-300.

¹⁷⁴ Allah ne vadetmişse mutlaka bunları yerine getirir. Hak etmeyene sevap vermek kabîh bir şeydir. Dolayısıyla büyük günahlar tövbe olmaksızın Allah'ın lütfuyla veya şefa'atle affedilmez. Bu söylem Peygamberin şefa'ati sayesinde günahkarların cehennemden cennete geçişinin imkânını da inkar etmek anlamına gelmektedir. Zira Şefa'at, ancak cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesi bağlamında ele alınmaktadır. Bkz. Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 288.

¹⁷⁵ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelam Sistemi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2011, s. 540-542.

¹⁷⁶ Arif Aytekin, **Ehl-i Sünnet İnanç Esasları**, İstanbul, Bereket Yayınları, 2011, s. 76.

¹⁷⁷ Teftâzânî, **Kelam ilmi ve İslam akaidi: Şerhu'l-Akâid**, s. 190-215.

Allah Teâlâ ortağı olmayan tek ve yegâne Hâlık'tır. Kudreti tamdır ve her şeyi yaratma gücüne sahiptir.¹⁷⁸

İnsanın kendi eliyle ahiretteki sonunu hazırladığını düşünen Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler, Allah isterse, kendine itaat eden mümin bir kulunu ahirette cehenneme göndereceğini ve yine isterse, kâfir bir kulunu bağışlayıp cennetine koyacağını söylemektedir. Bunu yapmak suretiyle Allah adına herhangi bir ahlaksızlık veya zülümden söz etmek mümkün değildir. Zira Allah kendi mülkünde istediği gibi tasarruf yapma hakkına sahiptir. Nitekim adaletin değil rahmetin bir tezahürü olarak yorumlanabilecek bu anlayışa göre Mâtürîdî, Allah'ın insanlara âhirette verdiği mükâfatı bir lütuf olarak kabul etmektedir. Bu anlayışa göre "Bu lütuf Allah'tandır. Hakkıyla bilen olarak Allah yeter." (Kur'an-ı Kerim 4/70) ayeti insanların cennete ancak Allah'ın rahmeti ve fazlı ile girilebileceğine işaret eder.¹⁷⁹ Yani insan ilâhi kurtuluşa kendi amelleriyle değil ancak ilâhi rahmetle ulaşabilmektedir.

2.3.2. Ahlakta Müeyyide Sorunu

Karamazov Kardeşler isimli eserinde Tanrı ve âhret inancı bulunmayan toplumda ortaya çıkacak kargaşa, anarşi ve sorumsuzluğa¹⁸⁰ dikkat çeken Dostoyevski (ö. 1881) yine aynı eserinde konuya ilişkin olarak 'eğer âhret yoksa amaç da yoktur'¹⁸¹ veya 'eğer ruhun ölümsüzlüğü yoksa değerler (in anlamı) de yoktur ve her şey mubahtır.'¹⁸² demektedir. O halde Tanrı ve hesap verme ortadan kalktığında buna bağlı olarak beraberinde ahlak da mı ortadan kalmaktadır? Tanrı dışında ahlakî otorite ve müeyyide olarak kabul edilecek başkaca şeyler var mıdır? Herhangi bir otorite ve yaptırım gücü olmazsa insan ahlakî olanı gerçekleştirmekten uzak mı kalacaktır? Yoksa tam aksine ahlakî olanın gerçekleşmesi, tam da müeyyidenin olmadığı bir alanda yani insanın doğruyu sadece doğru olmasından hareketle yapması halinde mi gerçekleşmektedir? Bütün bu soruların cevabı, ahlakın

¹⁷⁸ Bâkılânî, **et-Temhid fi'r-red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla**, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s.286; Aytekin, **Ehl-i Sünnet İnanç Esasları**, s. 71-77.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, C. III, s. 279.

¹⁸⁰ Fyodor Dostoyevsky, **The Brothers Karamazov**, London, J. M. Dent & Sons Ltd, 1938, C. II, s. 242.

¹⁸¹ Dostoyevsky, **a.e.**, C. I, s. 66.

¹⁸² Dostoyevsky, **a.e.**, C. I, s. 79.

mahiyetine ilişkin olmakla birlikte aynı zamanda ahlakî ilke koyucu olarak kimin/neyin kabul edildiği ile alakalıdır.

Ahlak, insanın özgür ve akıl sahibi bir varlık olmasına dayanan bir olgudur. İnsanın eylemleri, özgürlüğü neticesinde tercihlerine dayalı olarak ortaya çıkmakta, sorumluluk alanı da bu özgürlükle ilintili olarak var olmaktadır. Bunun beraberinde ise irade gösteren ve seçimlerde bulunan insanın tercihlerini mümkün kılan şeyin ya da onu eylemeye sevk eden motivin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu konuda kişinin eylemlerini bir müeyyide sonucu gerçekleştirdiği düşüncesinin yanı sıra insanın eylemlerinde ahlakîlikten söz edilebilmesinin ancak müeyyideden uzak gerçekleşmesine bağlı olduğunu bildiren iki görüş ortaya çıkmaktadır.

Ülken, ahlakî eylemlerin otonomluğuna ve iradî olarak gerçekleştirildiğine işaret etmekte, fakat failin hiçbir zaman nasıl eyleyeceğini belirlemesi noktasında tam anlamıyla özgür olamayacağına dikkat çekmektedir. Eğer insanlar gerçekten özgür olsalardı, ahlaklı davranmak için herhangi bir sebebe riayet etmeyeceklerdi ve ahlak alanı zorunlu olmaktan çıkacaktı. Hâlbuki insan, iyiyi yapma, kötünden uzaklaşma hususunda kendisini mecbur hissederek davranmakta, aksi halde eylemlerinin bazı reaksiyonlarla karşılaşacağını düşünmektedir. Buna göre ahlakta hem deruni hem de harici iki boyutlu bir yaptırım olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸³ İnsanın nasıl davranması gerektiğini belirleyen ve onu buna iten şeyleri, insanın bizzat kendi bedenî ya da psikolojik durumuna ilişkin olan haz, acı, fayda ya da vicdan gibi dâhili yaptırımlar ve insanın kendi dışındaki sosyal çevre, Tanrı, hukuk gibi harici yaptırımlar olarak iki başlık altında toplamak mümkündür.¹⁸⁴ Bunlar, "ahlak kurallarının, ahlakî fail olan insanı, vazifelerini yerine getirmeye zorlayan ya da özendiren gücü" anlamına gelen ahlakî müeyyidelerdir.¹⁸⁵ Bu durumda insan 'bana haz veren şey iyidir', 'bana acı çektiren şey kötüdür', 'bana faydalı olan her şey iyidir' dediğinde dışarıdan bir otoriteye değil, gücünü biyolojik ya da psikolojik durumundan alan dâhili bir müeyyide ile eylemlerini gerçekleştirir.

¹⁸³ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2016, s. 273-274.

¹⁸⁴ Hümeysra Özturan, "İdeal Bir Müeyyide Teorisi Nasıl Olabilir?", **Ahlak ve Müeyyide**, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2017, s. 143-148.

¹⁸⁵ Mustafa Çağrı, "Ahlakî Müeyyide", **İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar**, Ankara, DİB Yayınları, 2014, s. 173.

Kişinin kendi motivasyonu dışında, bir eyleminin karşılığında ödül ya da ceza alacağını bildiren ‘bunu yaparsam hapse girerim’, ‘böyle davranırsam cennete girerim’, ‘bu şekilde davranırsam kimse beni sevmez’ söylemlerini oluşturan ve bununla yaptırım uygulayan harici müeyyideler de vardır.

Bu müeyyidelerden vicdan, en güçlü dâhili müeyyidelerden biridir. İçsel olan bu yaptırım türünde pişmanlık, huzursuzluk, üzüntü, keder ve mutsuzluk şeklinde ortaya çıkan vicdan azabı ya da memnuniyet, sevinç ve mutluluk şeklinde tezahür eden vicdan huzuru eylemlerde belirleyici olmaktadır. İnsanların eylemlerinde sevk edici ya da zorlayıcı bir rol üstlenen vicdan, dinî literatürde bazen nefse bazen de kalbe karşılık gelmektedir. Buna göre “(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz).” (Kur’an-ı Kerim 75/2) ayetinde caydırıcı bir ilke olarak vicdana işaret edilirken, “Allah’a arınmış bir kalp ile gelen başka.” (Kur’an-ı Kerim 26/89) ayetinde ise huzurlu ve temiz bir vicdana dikkat çekilmektedir. Bir hadiste ise “İyilik gönlü huzura kavuşturan ve içe sinen şeydir, kötülük ise insanlar sana fetva verseler(onaylasalar) bile gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir”¹⁸⁶ ifadesiyle vicdanın eylemlerdeki karar verici rolüne vurgu yapılmaktadır.¹⁸⁷ Fakat vicdanın her insanda aynı işlevselliği göstermesini ve hemen her konuda aynı hassasiyetle yaptırım uygulamasını beklemek mümkün değildir. Zira kalp ve nefis ile karşılık bulan vicdan, zamanla fonksiyonunu yitirebildiği¹⁸⁸ gibi ahlakî eylemlerde insanı yanılgıya düşürebilecek bir etken haline de dönüşebilmektedir.

Harici müeyyideler, vicdan gibi içsel bir rol üstlenmekten daha çok kişiyi dışarıdan kontrol altına almaya çalışmakta ve yaptırım uygulamaktadır. Bunlardan biri olan toplumsal müeyyideler, insanın kendisini başkalarının gözüyle değerlendirmesine dayanır. Nitekim kişi sürekli başkalarının rızalarını kazanacak, takdir görecektir, sevgilerini elde edecek şeylere yönelirken, insanların eleştireceği, nefretlerini kazanacağı, dışlamalarına sebep olacağı, alay edeceği, ayıplayacağı

¹⁸⁶ Dârimî, Büyü’, 2.

¹⁸⁷ Cafer Sadık Yaran, “Ahlakî Müeyyide: Çoklu, Güçlü, İlkeli”, **Ahlak ve Müeyyide**, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2017, s. 168-170

¹⁸⁸ “Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yanılır da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah, yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir.” Kur’an-ı Kerim 2/74.

şeylerden kaçınmaya gayret göstermektedir.¹⁸⁹ Bununla birlikte günümüzde toplumsal müeyyideler duyarlı kimselerin ‘ahlak zabıtalığı yapması’ veya ‘mahalle baskısı kurması’ suçlamalarıyla karşı karşıya kalması sonucunda giderek zayıflamaktadır. Ayrıca hoşgörü, ilericilik, özgürlük, anlayışlılık kavramları merkeze alınarak insanların yükümlülükten uzak rahat bir hayat sürebilmeleri için telkinler yapılmaktadır.¹⁹⁰

Hukuk da harici müeyyidelerden biri olup vicdanın, toplumun ve diğer müeyyidelerin zayıf ya da etkisiz kaldığı durumlarda devletin ceza ya da yaptığı hatayı telafi etme amacı güden kanunlar yoluyla uyguladığı yaptırımlardandır. Bu müeyyide türü, aslında toplumun örf ve adetlerinin uzun süre uygulanmasının bir sonucu olarak ‘kamu vicdanı’ adıyla kanunlara dönüştürülmesidir. Devlet, kanunlara karşı insanları sorumlu görmekte, caydırıcı ve adil yapısının da tesiriyle ahlakî olanın yerine getirilmesi için hukuki yaptırımları uygulamaktadır. Kanunların yaptırım uygulayabilmesi ise bütün milleti içine alan mahiyette, objektif ve yaygın kaidelerden oluşmasına bağlıdır.¹⁹¹

Ahret inancına dayanan cennet ve cehennem ise kişinin davranışlarının ahlakîliğini belirleyen, ona ödül veya ceza vermek suretiyle yaptırım uygulayan harici müeyyidelerden dinî olanıdır. Burada kişinin neden ahlaklı olması gerektiğinin cevabı, ahirette cehennem azabından korunmak ve ebedi mutluluk kazanacağı cenneti kazanmak olmaktadır. Bu durumda insanın bütün eylemlerini belirleyen asıl gaye, hazlarının veya arzularının yönlendirdiği cennet ile kendisine vereceği elemenden veya korkudan kaçtığı cehennem olmaktadır. Böyle bir müeyyide türünde kişi, uzun vadede manevî ve uhrevî bir hesap yapmak zorunda kalır. Eğer aklî selim düşünür, cennet ve cehennem tasvirlerini hatırlayarak bunun caydırıcılığının bilinciyle hareket ederse, ahlakî olanı elde etmesi mümkündür. Aksi halde ahlakî özne olarak harici müeyyideyi saf dışı bırakması ve öfke ya da şehvet gücüne kapılarak hata yapması ihtimali her an mevcuttur.

¹⁸⁹ Güngör, **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, s. 148.

¹⁹⁰ Yaran, “Ahlakî Müeyyide: Çoklu, Güçlü, İlkeli”, s. 178.

¹⁹¹ Güngör, **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, s. 120-122.

Birbirine zıt şeyleri gerçekleştirebilecek potansiyele sahip, bu aralıkta eyleyen insanın, herhangi bir müeyyideye bağlı olarak gerçekleştirdiği fiillerini “ahlakî” olarak tanımlamanın mümkün olup olmadığı ise kadim bir tartışma konusudur. Nitekim düşünce tarihinde herhangi bir ödül isteği veya ceza korkusu karşılığında yapılan şeylerin ahlakîlikten uzak olduğu ve bahse konu olan eylemler için bu şekilde bir tanımlamanın mümkün olmadığı yönünde görüşler bulunmaktadır. Kant’ın insan aklının a priori olarak ahlaklı olmayı buyurduğu yönündeki görüşü buna örnektir. Kant, aklın kendi ahlakî ilkesini kendisinin koyduğunu ve bunun uygulanabilirliğini düşünmekte, bu sebeple ahlakın otonom olması gerektiğini savunmaktadır.¹⁹² Bu anlayışa göre insan özgürdür, hiçbir harici yaptırıma bağlı kalmadan, menfaat, korku ya da eğilim içermeyen şartsız ‘yapmalısın’ emriyle eylemde bulunmalıdır. Aksi olduğunda gerçekleşen her davranış, ahlak otonomisinin kutsallığına yakışmayacak bir davranış olacaktır. İnsan sadece aklın koşulsuz buyruğuna uygun şekilde hareket etmeli ve herhangi bir müeyyideye bağlı kalmaktan kaçınmalıdır.¹⁹³ Ancak böyle müeyyideden bağımsız olunması halinde eylemlerde ahlakîlikten söz etmek mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda Kant, monoteist teolojide ilahî yasanın ve dinî kaynakların müeyyide olarak kabulünün kırılmasında etkili olan ilk isimdir. Ona göre modern ahlak artık kaynağını insanın kendi doğasında, içeriğini de insan ilişkilerinde gördüğü bir ahlak anlayışı inşa etmeye başlamıştır. Buradaki ahlak yasaları hem özgürlüğün (doğal olmayan alan) hem de insan doğasının (irade ve akıl) kanunlarından oluşan rasyonel bir otonom oluşturmaktadır.¹⁹⁴

O halde müeyyide olarak kabul edilen korku ve ümit temelli ahiret inancına dayanan eylemlerin, ahlakîlik vasfı taşıması konusunda ne söylemek gerekir? Kuşkusuz ilahî otoriteye dayanan ve kutsal olandan kaynaklanan inançların ve ahlakî ilkelerin göz ardı edilmesi söz konusu değildir. Çünkü Yaratıcı mutlak iyidir ve onun bildirdiği her şey iyi olmak zorundadır. Bu açıdan inanan kimseler için vahiyle

¹⁹² Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason (Pratik Aklın Eleştirisi)**, İng. Çev. L. W. Beck, New York, Macmillan Pub. Co., 1956, s. 4.

¹⁹³ Theodor I. Oizerman, **Felsefe Tarihinin Sorunları**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 267.

¹⁹⁴ Yavuz Kılıç, “Daha Yaşanılır Bir Dünya Olanaklıdır, Kant’ta İnsan Doğası”, **Immanuel Kant**, Ed. Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s. 461.

bildirilen ahiretle ilgili müeyyide söylemleri reddedilemeyecek gerçeklerdir ve ahlakî davranma hususunda kişiyi hem motive etmekte hem de buna mecbur bırakmaktadır. Dolayısıyla mümin, ister cehennemden korktuğu için, isterse cennete ulaşmak için ahlakî eylemde bulunsun, her iki durumda da Mutlak Tanrı'ya dayanarak hareket edildiğinden gerçekleşen eylemler ahlakî sınırlar içinde değerlendirilir. Zira Allah, kulunun bir biçimde kendisine itaat etmesini, emir ve yasaklarına göre davranmasını istemekte ve bunun neticelerinin neler olacağını insanlara bildirmektedir. Dolayısıyla böyle bir bilgiyi dikkate almak suretiyle sergilenen davranışların ahlakîlikten uzak olduğunu söylemek hiçbir şartta mümkün değildir.

Fiillerin bir müeyyide gereği dahi olsa ahlakî kabul edilmesinin yanı sıra, bu ahlakî seviye, Kohlberg'in ahlak teorisinde yer verdiği gibi ahlakî yargı aşamalarının en altı olarak yorumlanmaktadır. Gelenek öncesi seviyede yer alan, '*ceza ve itaat eğilimi*' olarak adlandırılan bu en alt aşamada, olayın maddî sonuçları -bu sonuçların insanî değerini ve karşılığını dikkate almaksızın- o şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü belirler. Cezadan sakınma ve güç karşısında koşulsuz teslimiyet, ceza ve otorite destekli temel ahlakî düzene saygıdan değil (ki bu bahsedilen 4.aşamadır) bu aşamanın kendi doğrularını dikkate almaktan kaynaklanır.¹⁹⁵ Burada da görüldüğü üzere kişinin itaat ve cezaya dayalı davranışları için en alt seviyede bile olsa ahlakîlik söz konusu olabilmektedir. Kohlberg'in altı aşamalı ahlakî yargı teorisinde en üst aşama olan altıncı aşama ise Kant'ın ahlak teorisine dayanan '*evrensel ahlakî ilkeler eğilimi*' aşamasıdır. Bu aşamada doğru, kişinin mantıksal bütünlüğü içinde evrensellik ve tutarlılık ilkesi ile özdeşleşen, kendi tarafından seçilmiş etik ilkelere göre vicdanına bağlı olarak aldığı kararlar olarak tanımlanmaktadır.¹⁹⁶ Ahlakî doğrunun kişinin aklından hareketle bulduğu ve eylediği bu ahlakî otonom aşamasında, herhangi bir müeyyide yer almamaktadır.

İslam düşüncesinde, Kohlberg'in ahlak sınıflandırmasına benzer farklı tasnifler¹⁹⁷ olmakla birlikte aşamalardan oluşan hiyerarşik sınıflandırmaya İslam

¹⁹⁵ Lawrence Kohlberg, "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment", **The Journal of Philosophy**, Vol. 70, No. 18, s. 631.

¹⁹⁶ Kohlberg, "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment", s. 632.

¹⁹⁷ Hâris el-Muhâsibî Allah için yapılan amellerden bahsederken insanların dört şekilde amelde bulunduklarını ve bunların en değerlisinin ve üstününün birinci grup olduğunu ifade eder. Ona göre birinci grup, Allah'a hürmet ederek Allah için amel edenlerdir. Bunların amelleri Allah'a gönül ve

filozoflarından İbn Sina'da rastlanmaktadır. Ona göre Aşkın Varlık ile olan münasebetinde (müeyyidenin caydırıcılığı ya da özendiriciliği bağlamında) tutum sergileyen üç tür insandan söz etmek mümkün görünmektedir. Bunlar zâhid, âbid ve ârif insanlar olarak tanımlanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zâhid ve âbid kimselerin hareketlerinde ticari bir zihniyet hakimdir. Zâhid, ahiretin zevklerini bu dünyanın zevklerine tercih ederken, âbid kimse ise bu dünyada yaptığı iyi amelleri, ahirette karşılığını almak üzere istiflemektedir. Her iki grubun aksine ârifler, kendi derinliklerinde (aklî nefsinde) Hakikat'ın ışığının sürekli ışınlarını aramak suretiyle ilgisini düşünme yoluyla ilahî kudretin kutsiyetine çevirmektedir.¹⁹⁸ Burada insanların ceza ve ödül müeyyidesini dikkate almak suretiyle işlediği amellerinin, Allah ile olan ilişkisinin mahiyetine dönük anlamlar barındırdığı görülmektedir. Nitekim abidleri ve zahidleri eyleme sevk eden, öte dünya inancı ve mütekabiliyet düşüncesidir. Bu grupta yer alanlar, Kant'ın tasnifindeki ceza ve itaat seviyesindeki kimseler ile örtüşür biçimde hareket etmekte ve arifler sınıfının altında yer almaktadırlar. Hâlbuki arif, herhangi bir karşılık beklemeden ve mutlak iyi olan Tanrı'ya yönelerek, iyiyi sadece iyi olması sebebiyle istemekte ve buna uygun yaşamaktadır.

kalplerinde ayırdıkları miktara göre değer kazanır. İkinci gruptakiler, Allah'ın yakınlığını arzularak kuvvetlice isteyerek amel edenlerdir. Bu kimseler velayet ehli kimseler için hazırlanan büyük hayrı kaçırmaktan korkarlar. Bunun karşılığı büyük olduğu için kendilerine yasaklanan şeyleri terk etmekten başka himmet ve gayrette bulunmazlar. Üçüncü grup, Allah'tan ve O'nun cezasından korkarak amel edenlerdir. Bu kimseler sevabı arzulamaktan ziyade cezadan korktukları için amel ederler. Sevap akıllarına gelmediği gibi cehennem korkusu ve cezanın büyüklüğünden dolayı cennet de akıllarına gelmez. Dördüncü grup ise Allah'tan utanarak amel edenlerdir. Bunlar, Allah'ın gizli ve açık her şeyi gördüğünü, O'nun kendilerine şahdamarlarından daha yakın olduğunu bilirler. Gizlilikte yaptıkları bütün çirkinliklerden O'na bakıyormuş gibi utanır ve ona göre amelde bulunurlar. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, **Nefsî Terbiyesi**, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap, 2011, 125-127; Hacı Bektaş Veli'ye göre Hak Teâlâ insanı rüzgâr, ateş, su ve toprak olmak üzere dört türlü nesneden yaratmış ve insan topluluklarını abidler, zahidler, arifler ve muhibler olmak üzere dört gruba ayırmıştır. Bunlardan ilki abidlerdir. Abidler şariat topluluklarıdır, tabiatları rüzgârdandır. Rüzgâr gibi eserler. Şariat rüzgârı temiz ve güçlüdür onları temizler. Bunlar Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından sakınırlar. İkinci grup zahidlerdir. Bunlar tarikat topluluklarıdır, tabiatları ateştedir. Bu kimseler ahirette yanmadan önce dünyada nefislerini yakarlar ve türlü azaptan kurtulurlar. Üçüncü grup, ariflerdir. Bunlar, marifet topluluklarıdır, tabiatları sudandır. Su gibi temiz ve temizleyicidirler. İçlerinde pislik barınmaz ve ulaştıkları yeri temizlerler. Arifler Allah'ın sevdiği kimselerdir. Çünkü onların aslı O'ndandır. Dördüncü grup ise muhiblerdir. Bunlar, aşk topluluklarıdır, tabiatları topraktır. Toprak gibi rızaya teslim olur, Hak'ka boyun eğer, ondan gelene razı olurlar. Muhibler, Allah'ı bulmak, kendilerini O'nda kaybetmek, ve bütün halleriyle O'nunla bir olmaktır. Bkz. Hacı Bektaş-ı Velî, **Makâlât**, Hzl. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 44-56.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 183; Dimitri Gutas, **İbn Sina'nın Mirası**, Drl. Trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 171-172.

Ahlakta üst aşama olarak kabul edilebilecek bu aşama ile ilgili tasvirlerle İslam düşüncesinde daha çok tasavvuf geleneğinde rastlanmaktadır. Nitekim tasavvufta, eylemlerin ne cennet sevdası, ne de cehennem korkusu sebebiyle değil yalnızca Allah'ın rızasını ve sevgisini kazanmak amacıyla gerçekleştirildiğine dönük vurgu yapan bir anlayış hakimdir. Bu anlayışta fiiller, insanın bütün müeyyideleri dışarıda bırakarak salt olarak Allah'a duyduğu muhabbetin bir tezahürü olmaktadır. Bunun yolu ise Allah Teâlâ'yı yakinen tanımak yani marifettir. Sufilere göre marifet, Allah Teâlâ'yı ilimle bilmekten öte, zat, isim ve sıfatlarıyla yakinen tanımaktır. Bu yüzden sufiler “ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi” gibi tabirler oluşturmuş, bu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir.¹⁹⁹ Bu marifete ve müşahedeye erişen kimselere arif denmektedir ki bu mertebe, kişinin kalbiyle sürekli Mevla'sına bağlanmasını, bütün işlerinde Allah'a karşı samimi ve sadık olmasını, kötü ahlaktan temizlenmesini, nefsin isteklerinden uzak kalmasını gerektirir.²⁰⁰ Arifler bu açıdan yalnızca Allah'a olan sevgilerinin ve yakınlıklarının yansıması olarak ahlaklı olmaktadır. Bu kimselerin gerek ibadeti gerekse davranışları herhangi bir beklenti içine girmeden, tamamen karşılıksız olarak gerçekleşir. Nitekim onun, Yaratıcı başta olmak üzere bütün varlık alemi ile olan münasebeti bu ilkeye dayanmaktadır. İnsanlarla olan ilişkilerinde arifler, “iyilerin ve kötülerin üzerine basıp gittiği yer gibi (herkese tahammüllü), herkesi gölgelendiren bulut gibi (iyiliği umumi), yağmur gibi olup sevdiğine ve sevmediğine suyunu akıtan (herkese hayır ve fayda veren)”²⁰¹ kimseler olarak tarif edilmektedir. Arif kimseler, Allah'ı çok severler. Bu hal neticesinde ise Allah'ı tazim etmeye, O'nun rızasını her şeye tercih etmeye, kalben her an birlikte olmaya ünsiyet kesbederler.

Allah ile kul arasındaki böyle bir münasebette, ahlakî müeyyide ya da ceza ve mükafat, Allah sevgisi üzerinden anlam kazanmaktadır. Çünkü insanın mükafat olarak elde etmek istediği, arzuladığı ve kendisini ahlakî olana yönlendirdiği şey,

¹⁹⁹ Süleyman Uludağ, “Marifet”, İstanbul, TDV İslam Ansiklopedisi, 2003, C. XXVIII, s. 54-56.

²⁰⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2005, s. 577.

²⁰¹ Abdülkerim Kuşeyrî, **a.e.**, s. 582.

Allah'ın sevgisini ve rızasını kazanmaktır. Ahlak dışı davranmaktan men eden, korktuğu ve kendisi için ceza olabilecek şey ise Allah'ın sevgisini ve rızasını kaybetme ya da Allah'ın sevgisini ve rızasını kazanamamaktır. Bu durum, ilahî emir ahlakı bağlamında hareket eden inanan kimselerin ahlakî olanı gerçekleştirememesinin altında yatan asıl soruna işaret etmektedir. Zira temel sorun, her ne kadar ahlakî ilke olarak Allah'ın emir ve yasakları temel alınsa dahi, bunların müeyyide olmasının bir adım ötesine geçilerek Aşkın Varlıkla sevgi ve rıza ilişkisinin kurulamamasıdır. Bu şartlarda gerçekleşen Tanrı-insan münasebetinde, ahlakî emir ve yasaklar salt bir müeyyideye indirgenmiş olur ve böylece insan korku ve arzularının bir gereği olarak davranmaktan kendini alamaz. Muhakkak ki yaptığı işlerde Allah'ın rızasını arama, onun sevgisini kazanma amacını fiilinde etken olacak biçimde zihni bir unsur olarak canlı tutan kişinin yaklaştığı ve kaçındığı şeyleri O'nun sevgisi ve nefreti sebebiyle yapması ile sadece emrettiği ve yasakladığı için eylemlerini gerçekleştirmesi arasında ciddi bir fark vardır. Fiilde belirleyici olan şey, ya Aşkın olanın güç ve iradesine bağlı olarak kabul edilen mutlak emirler ya da samimiyet ve aşka dayanan ilahî muhabbet olmaktadır. Her ikisi de ahlakî olanın vücuda gelmesi için birer motiv olmakla birlikte muhabbete dayanan bir ilişki biçiminin ve bundan kaynaklanan müeyyidenin daha faziletli olduğunu söylemek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GENÇ YETİŞKİNLERDE ALLAH İNANCI AHLAK İLİŞKİSİ: İSTANBUL ÖRNEĞİ

3.1. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve verilerin çözümlenmesi konusundaki detaylara ilişkin bilgilere yer verilmektedir.

3.1.1. Araştırmanın Modeli

Allah inancı-ahlak ilişkisinin din eğitimi bağlamında incelendiği bu araştırmada, genç yetişkinlerin sahip oldukları Allah inancı ile ahlak anlayışları arasında kurdukları ilişkinin mahiyetini tartışmaya imkân sunan nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bir metodoloji benimsenmektedir. Çalışma, konusu itibarıyla katılımcı ve araştırmacı arasındaki ilişkiyi sayılara dönük, yapay bir değerlendirmeye indirgeyen nicel bir araştırma yerine meseleyi farklı açılardan çok yönlü biçimde ele alma imkânı veren, derin bulgu ve analiz seçenekleri sunan nitel araştırma yöntemi¹ kullanmayı gerekli kılmaktadır. Bu yöntem, inanç ve ahlak arasında kurulan örüntünün açığa çıkarılmasını, farklı bağlamlarda, çok boyutluluk kavrayışıyla ve derinlemesine betimleme yapılmasına imkân sunar. Nitekim, nitel araştırma yoluyla günlük yaşam dokusu ve kurgusu başta olmak üzere toplumsal hayatın birçok boyutunu; araştırmaya dâhil olanların kavrayış, tecrübe ve tahayyüllerini; toplumsal kurumların söylemlerini ve ilişkilerin işleyiş durumunu ve bunlara dayanarak ortaya çıkan anlamların önemini keşfetmek mümkündür.² Bu bağlamda çalışma, katılımcıların söylem ve bakış açılarından hareketle inanç-ahlak ilişkisini merkeze alarak düşünce ve davranışlarını betimleme iddiası taşımaktadır. Aynı zamanda inanç-ahlak ilişkisinin özellikleri ve anlam örüntülerinin oluşma

¹ S. C. Yanchar, E.E. Gantt, S.L. Clay, “On The Nature of A Critical Methodology”, **Theory and Psychology**, Vol. 15/1, 2005, s. 27-50.

² Jennifer Mason, **Qualitative Researching**, London, Sage Publications, 2. Ed., 2002, s.1.

süreci bakımından değerlendirilmesinin yanı sıra bu tema ekseninde toplumsal gerçekliklerin yeni ve farklı bir biçimde gündeme taşınması hedeflenmektedir.

Çalışmada nitel araştırma modellerinden “durum çalışması” temel alınmıştır. Bu yaklaşım, psikoloji, tıp, sosyoloji ve din konusundaki toplumsal araştırmalarda öteden beri kullanılagelen bilindik temel yaklaşımlardan biridir. Bu yaklaşım türünde araştırmacı, gerçek yaşam, güncel bir durum ya da belli bir zaman içerisindeki sınırlandırılmış çoklu durumlar veya birden fazla kişiyi araştırırken çoklu bilgi kaynakları kullanmakta, detaylı ve derinlemesine bilgi toplayarak durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koymaktadır.³ Durum çalışması, ne, niçin ve nasıl soruları temel alınarak araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ya da olayı derinlemesine incelemesine imkân veren bir araştırma yöntemidir.⁴ Duruma ilişkin derinlemesine bir anlayış sunma, iyi bir nitel durum çalışmasının ayırıcı özelliğidir. Bunu yapmak için araştırmacı, mülakatlardan gözlemlere, dokümanlardan görsel-işitsel materyallere kadar her türlü veriyi toplar. Araştırmacı yaptığı analizlerle, çalışmanın bulgular bölümünde hem bir durumun betimlemesini yapar hem de araştırmanın ortaya çıkardığı konu ve temalara yer verir.⁵

Durum çalışması modelinin kullanıldığı çalışmada, 25-35 yaş arasındaki genç yetişkinlerin de Allah inancının, evrensel bir olgu olarak kabul edilebilecek ahlak alanına dair tecrübe ve deneyimlerini nasıl etkilediği ve bu inancın kişilerde oluşturduğu algı araştırılmıştır. Kişilerin kanaat, tecrübe, anlam, yaşantı ve algıları gibi subjektif verilere ulaşmayı hedefleyen böyle bir çalışma ancak nitel bir araştırma sonrasında elde edilebilecektir. Dolayısıyla nicel araştırmalarda olduğu gibi herhangi bir hipotezden hareketle yola çıkılmamış, aksine araştırmanın varsayımlarına süreç içinde ulaşılmıştır. Araştırmanın neticesinde ise tümevarımsal olarak elde edilen veriler, kavramları ve olguyu tanımlayacak temaları oluşturmuştur.⁶ Burada

³ John Creswell, **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, Çev. Ed. M. Bütün ve Selçuk B. Demir, 2016, Ankara, Siyasal Kitabevi, s. 97.

⁴ A. Yıldırım, H. Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2000, s. 190, 191.

⁵ Creswell, **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, s. 104-105.

⁶ C. Glesne, A. Peskin, **Becoming Qualitative Researchers: An Introduction**, White Plains, Newyork, Longman, 1992.

amaçlanan şey, sosyal olay ve olguların sayısal verilerle ifade edilemeyecek yönlerini, neden ve nasıl sorularını sorarak araştırmak ve anlamlandırmaktır.⁷

Araştırmada nitel veri toplama tekniklerinden biri olan “derinlemesine görüşme/mülakat” kullanılmıştır. Mülakatlar sayesinde kişiler, kendilerini birinci elden ifade etme fırsatı elde ederken, araştırmacı da görüşme yaptığı kişilerin bakış açılarını, anlam dünyalarını, duygu, düşünce ve tecrübelerini kendi ifade biçimleriyle derinlemesine anlama imkânı bulur.⁸ Görüşmeye katılan tarafların birbirlerini etkilediği ve yönlendirdiği görüşme tekniğinde, araştırmacının görüşme yapılan kişinin günlük aktivitelerini, gerçek hayatta yaşadığı olayları ve mekânları bütün yönleriyle bilme ve anlama çabası söz konusudur.⁹ Görüşme ile amaçlanan, herhangi bir hipotezi test etmek değil görüşme yapılan kişinin deneyimlerini ve bu deneyimleri nasıl anlamlandırdıklarını kavramaktır. Bu sebeple kişinin öyküsü, betimlemeleri ve düşünceleri odak noktadır.¹⁰ Ayrıca görüşme tekniği ile elde edilen veriler, araştırma konusu ile ilgili diğer çalışmaların ulaştığı sonuçların desteklenmesinde ve bulguların doğruluğunun sınanmasında işlevsel olarak kullanılmaktadır.¹¹ Araştırmanın konusu olan inanç ve ahlak olguları, doğrudan kişinin düşünce dünyasına ve yaşamına etki etmektedir. Bu durum Allah inancı-ahlak ilişkisinin tezahür ettiği kişisel deneyim, düşünce, yorum ve anlam alanına ait geniş bir bilgi ağı oluşmaktadır. Bu verilerin açığa çıkarılmasının ve işlevsellik kazanmasının ise ancak yüz yüze derinlemesine görüşme tekniği ile mümkün olacağı düşünülmektedir. Ayrıca mülakatlar gerçekleşirken katılımcıların gözlemlenmesi mümkün hale gelmekte, böylelikle çeşitli veri toplama araçları bir arada kullanılarak durum çalışmasının sağlıklı bir biçimde yapılması sağlanmaktadır.

⁷ Murat Demirbaş, “Bilimsel Araştırma ve Özellikleri”, **Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Ed. Mustafa Metin, Ankara, Pegem Akademi, 2014, s. 15.

⁸ Grant McCracken, **The Long Interview**, London, Sage Publications, 1988, s. 9.

⁹ John M. Johnson, “In-Depth Interviewing”, **Handbook of Interview Research Context&Method** içinde, Ed. Jaber F. Gubrium, James A. Holstein, London, Sage Publications, 2001, s. 106; James A. Holstein, Jaber F. Gubrium, “Active Interview”, **Qualitative Research, Theory, Method and Practice** içinde, Ed. David Silverman, London, Sage Publications, 2004, s. 141.

¹⁰ Irving Seidman, **Interviewing As Qualitative Research: A Guide For Researchers In Education And The Social Sciences**, New York, Teachers College Press, 1991, s. 3.

¹¹ Barry J. Fraser, **Science Learning Environments: Assessment, Effects and Determinants**, Dordrecht, The Netherlands, 1998, s. 351.

3.1.2. Çalışma Grubu

Nitel araştırmalarda bilhassa mülakat gibi zaman alan teknikler kullanıldığında, konunun amacına ve sınırlılıklarına göre derinlemesine veri sunabilecek küçük araştırma gruplarının seçilmesi gerekir.¹² Fenomenolojik araştırmalar için 6, gömülü teori veya etnografik çalışmalar için 30-50 kişinin yeterli olacağı¹³ düşünülmeyle birlikte derinlemesine görüşmelerin 40 kişi ile tatmin edici olacağını söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁴ Bu çalışmada ise 42 kişi ile derinlemesine görüşmeler yapılmakla birlikte bu sayının araştırma için temsil niteliği taşıdığı ve tatmin edici olacağı düşünülmektedir. Nitekim belirlenen sayıya ulaşıldığında verilerin birbirini tekrar etmeye başlaması, araştırmanın belli bir doygunluğa ulaştığını göstermiştir. Katılımcı sayısı belirlenirken hem temsil vasfına sahip hem de zaman, maliyet ve analiz şartlarını sağlayan bir çalışma grubu olmasına dikkat edilmiştir. Araştırmada çalışma grubunun oluşturulmasında “tabakalı örnekleme” ve “kartopu örnekleme” yöntemlerinden yararlanılmıştır. Tabakalı örnekleme yöntemi, basit tesadüfi örneklemeyle oranla daha küçük bir örneklem grubu ve daha düşük bir maliyetle, evreni daha yüksek derecede temsil etme olanağı sağlamaktadır.¹⁵ Başka bir ifadeyle, büyük evreni temsil eden fakat daha küçük ve homojen evrenler oluşturulması esastır. Bu yöntemin temelinde, örnekleme seçmeden önce evrenin çeşitli alt tabakalara bölünmesi, daha sonra örneklemin bu alt tabakalardan seçilmesi yer alır.¹⁶ Tabakalı örnekleme, araştırmacının önce örnek olayların ya da kişilerin seçileceği genel kategorileri belirlediği ve daha sonra her bir kategoride önceden belirlenmiş örnek olay sayısına/kişiyeye ulaşmak için örnek olayları/kişileri seçtiği rastlantısal olmayan bir örneklemdir. Tabakalı örnekleme bazı farklılıkların örnekleme bulundmasını garantileyen örnekleme türüdür.¹⁷ Kartopu örnekleme ise kişiden kişiye, kişiden de durumlara ulaşarak farklı olguların açıklanmasıyla

¹² Ali Balcı, **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler**, Ankara, Pegem Yayıncılık, 2009, s. 103.

¹³ M. Sandelowski, “Sample Size in Qualitative Research”, **Research in Nursing and Health**, Vol. 18/2, 1995, s. 179-183.

¹⁴ Stephan Cole, **Sosyolojik Düşünme Yöntemleri, Sosyoloji Bilimine Giriş**, Çev. Bekir Demirkol, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s. 145.

¹⁵ W. L. Neuman, K. Robson, **Basics of Social Research**, Toronto, Pearson Canada, 2014.

¹⁶ A. J. Onwuegbuzie, K. M. Collins, “A Typology Of Mixed Methods Sampling Designs in Social Science Research”, **The Qualitative Report**, Vol. 12(2), 2007, 281-316.

¹⁷ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, Çev. Sedef Özge, Ankara, Yayın Odası, 2014, s. 321-322.

bilgilerin zenginleştirilmesi amacı taşıyan bir örnekleme türüdür.¹⁸ Araştırmada, tabakalı örnekleme ile belirleyici değişkenlerin tespit edilmesinin ardından kartopu örnekleme yöntemiyle zincirleme şeklinde katılımcılara ulaşılmış ve görüşmeler yapılmıştır.

Çalışma grubu 2017-2018 yıllarında İstanbul'da yaşayıp Allah inancına sahip 25-35 yaş arası farklı meslek gruplarına dâhil ve farklı sosyokültürel düzeylerdeki kadın ve erkeklerden oluşmaktadır. Metropol bir şehir olan İstanbul'un kendine özgü bir yaşam tarzına sahip olması, toplumsal profilinde birçok farklılığı barındırması, dil, kültür, inanç ve değerlerin çeşitliliğine ev sahipliği yapması araştırmanın kent seçiminde etkili olmuştur. Bununla birlikte çalışma grubunun, toplumun %98'ini oluşturan İslam dinine mensup ve Allah'a inanan müslümanlardan oluşması planlanmıştır. Çalışma, dinî şüpheleri olan, deist, ateist ya da farklı dinlere mensup kimseleri dışarıda tutmaktadır. Din eğitiminde Allah inancının ahlaka etkisinin ve ikisi arasındaki ilişkinin ele alındığı bu çalışmaya yalnızca müslüman olan ve Allah'a inandığını tasdik eden kimseler dâhil edilmiştir. Çalışma grubu oluşturulurken katılımcılara Allah'a inanıp inanmadıkları sorulmuş ve inandığını söyleyen kişilerle mülakat yapılmıştır. Araştırmada "Allah inancı", ibadet, inanç ve ahlak gibi birçok dinî unsuru içinde barındıran çatı bir kavrayış olarak kabul edilmekte ve merkeze alınmaktadır. Nitekim mümin, Müslüman ya da dindar olmayı net ve objektif bir biçimde tespit edilebilecek nitelikte ölçeklerin var olduğunu söylemek mümkün değildir. Din konusunda yapılan çalışmalarda 1960'lı yıllara kadar Tanrı'ya inanç, ibadetlere katılım ve bir dinî gruba aidiyet gibi göstergeler dindarlık işaretleri olarak kabul edilirken¹⁹ daha sonra Stark ve Glock'un (1969) dinî hayatı duygu, inanç, ibadet, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutta ele alarak kavramlaştırdığı görülür.²⁰ Bunun yanı sıra mevcut ölçeklerden faydalanılarak Müslüman dindarlığını ölçmeye

¹⁸ Creswell, **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, s. 158.

¹⁹ Wach'un (1995) dini tecrübeyi teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üçe ayırması bu bağlamda değerlendirilebilir. M. Emin Köktaş, **Türkiye'de Dini Hayat: İzmir Örneği**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1993, s. 50-51.

²⁰ Dindarlığın boyutları ile ilgili çalışmalar için bkz. Glock (1998), Stark & Glock (1969), Günay (1998), Hökelekli (1993), Köktaş (1993), Mehmedoğlu (2004), Onay (2001), Yaparel (1987), Yıldız (1998, 2001).

dönük geliştirilen birçok ölçek²¹ söz konusudur. Her ne kadar birçok dindarlık ölçeği geliştirilmiş olsa da dindarlığı tüm boyutlarıyla objektif şekilde bir arada ölçmek çok da mümkün olmamaktadır. Nitekim ibadetlerini yerine getiren bir kişinin dinî bilgi alanında problemleri olabilmekte, ibadetlerini aksatan bir kişi ise ahlakî açıdan çok güçlü kodlamalara sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri sıkıntılarla karşılaşmamak adına çalışmada herhangi bir dindarlık ya da inanç ölçeği kullanılmamış Allah inancı, mülakatın gerçekleşmesi için yeterli şart olarak kabul edilmiştir.

Çalışmada ilk tabakalamada, belirleyici değişken yaş olarak kabul edilmiş, farklı yaş aralıklarından 25-35 yaş arası tercih edilerek genç yetişkinlik dönemi seçilmiştir. Ayrıca araştırmaya katılan kişilerin 25-35 yaş aralığında bulunan farklı yaşlardan kişilerin seçilmesine dikkat edilmiş ve bu aralıktaki hemen hemen her yaştan katılımcı çalışma grubunda yer almıştır. Bilimsel alanyazın genel olarak incelendiğinde, gelişim dönemleri konusunda bir birlik sağlanamadığı ve farklı yaş gruplarının farklı isimlendirmelerle literatürde yer aldığı görülmektedir. Son yıllarda (2000 sonrası) ise insan yaşamında yeni bir dönem olduğu öne sürülmekte ve ortalama 18-25 yaş arasını kapsayan bu dönem “beliren yetişkinlik dönemi” olarak kabul edilmektedir.²² Bu yaşlar yetişkinliğe geçiş için ara bir dönem olarak görülmekte ve evden ayrılma, eğitimi bitirme, evlenme, ana-baba olma gibi demografik geçiş olaylarının zamanlamasını ve ardışıklığını vurgulamaktadır. Sorumluluk almak, bağımsız kararlar verebilmek ve ekonomik anlamda bağımsız olmak gibi psikolojik ve sosyal yetkinlikler beliren yetişkinlik döneminde kazanılmaktadır. Dolayısıyla, bir evreden diğerine geçiş yani ergenlikten çıkış ve yetişkinliğe geçiş yavaş yavaş gerçekleşmektedir. Geçiş yılları değişkenlik, kararsızlık, deneme ve kafa karışıklığı gibi durumların gözlemlendiği, bu durumların ise riskli davranışları, tutarsızlığı ve stresi beraberinde getirdiği yıllardır.²³ Bu dönemde kişiler, toplumda kendi kişiliklerini kurma çabası içinde olan, ben-merkezli

²¹ Uysal (1995), Kayıklık (2003), Bahadır (1999), Kaya (1998), Yıldız (1999), Karaca (2000, 2001), Kayıklık (2000), Gürses (2001), Onay (2002), Arslan (2002), Yapıcı (2002, 2003, 2004), Yapıcı ve Zengin (2003), Taş (2003).

²² J. J. Arnett, N. Eisenberg, “Introduction To The Special Section: Emerging Adulthood Around The World”, **Child Development Perspectives**, Vol. 1(2), 2007, s. 66- 67.

²³ Hasan Atak, Figen Çok, “İnsan Yaşamında Yeni Bir Dönem: Beliren Yetişkinlik”, **Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi**, 17 (1), 2010, s. 39-50.

dünyadan çeşitli seçenek ve değerlerin bulunduğu geniş bir dünyaya geçiş yapan, aileden uzaklaşma ile birlikte ebeveynlerden farklı bir değer sistemi kuran, sahip olduğu değerleri kişisel deneyimleri ve değerlendirmeleri ile içselleştiren, bulunduğu farklı ortamlarda sosyal rol ve davranışları ile sorumluluk üstlenen bir yapıya sahiptirler.²⁴ Dolayısıyla araştırmada söz konusu dönemin özellikleri dikkate alınmış ve her ne kadar genel bir kabulle 20-35 yaş arası genç yetişkinlik dönemi olarak görülse de “beliren yetişkinlik dönemi” sonrası yani 25-35 yaş arası kişiler çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Nitekim 25-35 yaş arası söz konusu olduğunda nispeten belirgin ve oturmuş bir inanç ve ahlak anlayışından söz etmek daha kolay olabilmektedir. Ayrıca bu dönemde ahlakî yaşama dair birtakım düşünce ve davranış biçimlerinin daha yerleşik ve tutarlı bir hal aldığını söylemek mümkündür.

İkinci tabakalamada tanımlayıcı değişken, cinsiyet olarak belirlenmiş, kadın ve erkek sayısında tabakalaşma gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya 23 erkek ve 19 kadın görüşmeci dâhil edilerek İstanbul ortalamasına (%50.06 erkek, %49.94 kadın²⁵) uygun bir seçim yapılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü tabakalama, medeni durumun tanımlayıcı değişken olarak kabul edildiği ve evli ya da bekar kimselerin orantılı bir biçimde dağılım gösterdiği tabakalamadır. Çalışma grubu içinde yer alan 42 kişiden 22 katılımcı evli, 20 katılımcı bekadır. Medeni durum, katılımcıların ahlakî tutumlarına etkisinin ve inanç ile ahlak arasındaki ilişkinin tecrübelerdeki etki boyutunun tespiti açısından araştırmada anlamlı ölçütlerden biri olarak görülmektedir.

Örneklem seçiminde dördüncü tabakalamada, tanımlayıcı değişken olarak eğitim düzeyi dikkate alınmış, hiç okumamış, ilkokul mezunu, ortaokul mezunu, lise mezunu, ön lisans, lisans, yüksek lisans ve doktora mezunu katılımcılara homojen bir şekilde yer verilmiştir. Mülakatlar, 1 hiç okumamış, 1 ilkokul, 4 ortaokul, 6 lise, 2 önlisans, 19 lisans, 8 yüksek lisans ve 1 doktora mezunu kimselerle gerçekleştirilmiştir. Böylelikle farklı meslek gruplarından olan katılımcıların

²⁴ Mustafa Köylü, “Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi”, **Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi**, Ed. Mustafa Köylü, Ankara, Nobel Yayınları, 2010, s. 121-122.

²⁵ Nüfus dağılımı için bkz. <https://www.endeksa.com.tr/analiz/istanbul/demografi> (18.09.2017)

inançlarının, ahlakî tutumlarına nasıl yansıdığı araştırılırken, aynı zamanda eğitim düzeyindeki farklılaşmanın inanç ahlak ilişkisine etkisi de ele alınmaktadır.

Beşinci ve son tabakalamada ise tanımlayıcı değişken, İstanbul'un çeşitli semtleridir. İstanbul ile sınırlı tutulan çalışmada, görüşmecilerin Anadolu ve Avrupa yakasından farklı semtlerde ikamet etmelerine dikkat edilmiş ve sosyokültürel düzeyleri farklı olan katılımcıların çalışma grubu içinde yer almasına gayret gösterilmiştir. Katılımcılar belirlenirken orantılı tabakalı örnekleme yoluna gidilmiş, toplam katılımcı sayısı dikkate alındığında her değişkenin İstanbul nüfusu ile paralel olarak orantılı yüzdelik dilimlerde yer almasına gayret gösterilmiştir. Bu bağlamda İstanbul'da büyük bir evrene sahip olan 25-35 yaş arası genç yetişkinlerin daha küçük bir grup olarak tabakalandırılması ve homojen bir biçimde dağılımı yapılarak, evrenin tamamını temsil niteliği taşıması sağlanmıştır. Çeşitli değişkenlere göre tabakalandırma yöntemi ile belirlenen katılımcı listesi şu şekildedir:

Tablo 1: Katılımcılara İlişkin Bilgiler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Meslek	Eğitim Düzeyi	Medeni Durumu	İkamet Yeri
K1	Erkek	34	Akademisyen (Sosyoloji)	Doktora	Evli	Küçükyalı
K2	Erkek	26	Bankacı	Lisans	Bekar	Altunizade
K3	Kadın	29	Bebek Bakıcısı	Lise	Evli	Küçükyalı
K4	Erkek	32	Araştırmacı	Y. Lisans	Bekar	Mecidiyeköy
K5	Erkek	30	Esnaf	Ortaokul	Evli	Beyoğlu
K6	Kadın	27	Öğretmen	Lisans	Evli	Ataşehir
K7	Kadın	33	Akademisyen (Felsefe)	Y. Lisans	Bekar	Ümraniye
K8	Erkek	31	Sosyal Medya Uzmanı	Lisans	Bekar	Fatih
K9	Kadın	30	Kimyager	Y. Lisans	Evli	Çengelköy
K10	Erkek	35	Kafe Sahibi	Lise	Bekar	Beyoğlu

K11	Kadın	35	İşletmeci	Lisans	Evli	Fatih
K12	Kadın	33	Psikolojik Danışman	Lisans	Evli	Ataşehir
K13	Kadın	32	Ev Hanımı	Lise	Evli	Beykoz
K14	Erkek	27	Mühendis	Lisans	Bekar	Sarıyer
K15	Kadın	33	Ev Hanımı	Okumamış	Evli	Yenisahra
K16	Erkek	32	Araştırmacı (Tarih)	Y. Lisans	Bekar	Üsküdar
K17	Erkek	31	Mühendis	Lisans	Bekar	Şişli
K18	Kadın	35	Veteriner Hekim	Lisans	Bekar	Ataşehir
K19	Kadın	33	Ev hanımı	Önlisans	Evli	Ümraniye
K20	Erkek	29	Polis	Lisans	Evli	Çekmeköy
K21	Erkek	35	Esnaf	Ortaokul	Evli	Beykoz
K22	Kadın	34	Kütüphaneci	Lisans	Evli	Üsküdar
K23	Kadın	25	Diyetisyen	Lisans	Evli	Üsküdar
K24	Erkek	27	Akademisyen (Hukuk)	Y. Lisans	Bekar	Kadıköy
K25	Kadın	34	Doktor	Lisans	Evli	Gaziosmanpaşa
K26	Erkek	27	İnşaat İşçisi	Ortaokul	Bekar	Kartal
K27	Erkek	35	Gazeteci	Lisans	Evli	Bahçelievler
K28	Kadın	25	Eczacı	Y. Lisans	Bekar	Üsküdar
K29	Erkek	26	Avukat	Lisans	Bekar	Bahçelievler
K30	Kadın	32	Ev Hanımı	İlkokul	Evli	Maltepe
K31	Kadın	28	Öğretmen	Lisans	Evli	Kartal
K32	Erkek	25	Pazarlama/Satış	Lise	Bekar	Maltepe
K33	Kadın	30	Araştırmacı (Sosyal Bilimler)	Y. Lisans	Evli	Maltepe
K34	Erkek	25	Avukat	Lisans	Bekar	Bostancı
K35	Erkek	25	Aşçı	Lise	Bekar	Sultangazi

K36	Erkek	29	Test Uzmanı	Ön Lisans	Bekar	Çengelköy
K37	Kadın	26	Bankacı	Lisans	Evli	Maltepe
K38	Kadın	27	Psikolog	Y. Lisans	Bekar	Halkalı
K39	Erkek	30	Pazarlama/Satış	Ortaokul	Evli	Kayışdağı
K40	Erkek	28	Muhasebeci	Lisans	Bekar	Tuzla
K41	Erkek	35	Doktor	Lisans	Evli	Küçükçekmece
K42	Erkek	35	Esnaf	Lise	Bekar	Maltepe

3.1.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada, genç yetişkinlerin Allah inancı ile ahlak anlayışlarını araştırmak amacıyla yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu, yarı-yapılandırılmış forma göre daha esnek, içinde açık uçlu sorular barındıran, yönlendirmeden uzak fakat araştırmacının mülakat esnasında alternatif sorularla mülakata katılabildiği, önceden organize edilmiş, mantıklı ve tutarlı bir formdur. Yarı yapılandırılmış görüşmelerde mülakat yapan kişi, genel anlamda bir yol haritasına sahip olmakla birlikte görüşme yaptığı kişinin ilgi ve bilgisinin durumuna göre bu genel çerçeve içinde farklı sorular sorarak konuyu çeşitli boyutlarıyla ortaya çıkarmaya çalışır.²⁶ Bununla birlikte görüşme sürecinde soruları açıklayacak farklı sorular sorabileceği gibi bazı soruları sormaktan da vazgeçebilir. Dolayısıyla yarı yapılandırılmış görüşme formu inanç ve ahlak fenomenlerinin açığa çıkarılmasında ve detaylandırılmasında daha elverişli ve kullanılabilir niteliklere sahiptir.

Bilimsel alan yazın incelendiğinde Allah inancının ahlak üzerindeki etkisinin mahiyetinin ve farklı boyutlarının ele alındığı herhangi bir nitel araştırmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu durum, araştırmacının öncelikle inanç ve ahlak konularını merkeze alarak literatür taraması yapmasına, konu ile ilişkili nitel ve nicel çalışmalarda kullanılan ölçekleri dikkate alarak uzman görüşlerin desteğiyle özgün bir görüşme formu hazırlanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda öncelikle literatür

²⁶ R. Altunışık, R. Coşkun vd., **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, Sakarya, Sakarya Yayınevi, 2004, s. 84.

taraması yapılmış, tezin çalışma problemlerinden hareketle inanç-ahlak ilişkine dönük derinlemesine veri sunacak çok boyutlu konu başlıkları elde edilmiştir. Buna göre genç yetişkinlerin ahlak tasavvurları, ahlakî ilke ve önermelerin kaynağı, inanç-davranış ilişkisi, Allah inancının ahlaka etkisi, din eğitiminin inanç ve ahlak gelişimine, ahlakî tutum ve davranışlara tezahürü gibi başlıca konular, görüşme sorularının iskeletini oluşturmuştur. İnanç ve ahlakı konu edinen nicel ve nitel çalışmalar incelenerek, kullanılan farklı ölçekler²⁷ bu bağlamda değerlendirilmiş ve soru hazırlamada söz konusu ölçeklerden istifade edilmiştir. İnanç ve ahlak konusunun birçok disiplinle ilişkili olmasından hareketle din eğitimi, psikoloji, sosyoloji, kelim ve tasavvuf alanlarından uzmanlığı olan kişilerden ve ölçme ve değerlendirme uzmanından destek alınmış, bazı sorular değiştirilmiş, bazıları çıkarılmış ve yeni sorular eklenmiştir. Öneriler ile yeniden şekillendirilen görüşme formu uygulamaya hazır hale getirilmiş ve son şeklini almıştır. Görüşme formu, araştırma konuları ışığında 15 soru olarak hazırlanmış, her soruda alt sorular olacak şekilde toplamda 27 soru olarak tamamlanmıştır. Soruların sıralanmasında kolay ve genel olandan başlanmış, ilk soruların güdüleyici ve motive edici nitelikte olmasına dikkat edilmiştir. Sorular ahlak, inanç, inancın ahlakla ilişkisi, Allah inancının boyutlarının ahlakî davranışlara etkisi ve din eğitiminin inanç ve ahlak alanına tezahürü şeklinde gruplandırılarak hazırlanmış, böylece katılımcının konuya odaklanması sağlanmıştır. Ayrıca sorular, akademik ve teorik bir dilden ziyade, günlük hayatta kullanılan kavram ve ifade biçimleriyle hazırlanmaya çalışılmıştır. Hazırlanan görüşme formu temel alınarak çalışma grubunun niteliklerini taşıyan altı kişi ile ön test amacıyla mülakatlar gerçekleştirilmiş ve sorular bu görüşmelerden hareketle kısmen revize edilmiştir. Böylece görüşme sorularının, daha anlaşılır ve cevaplanmaya yönelik sorulardan oluşması sağlanmıştır.

3.1.4. Verilerin Toplanması

Görüşmeler, Kasım 2017 ile Ağustos 2018 tarihleri arasında tamamlanmıştır. Yüz yüze mülakatlar, katılımcıların kendilerini rahat hissetmeleri ve şeffaf

²⁷ Ahlakî Temeller Ölçeği (Graham vd.,2011), Tanrı Algısı Ölçeği (Güler,2007), Ahlakî Olgunluk Ölçeği(Şengün ve Kaya, 2007), İlahi Otoriteye Dayalı Ahlak Ölçeği (Piazza ve Landy,2013), Dini Tutum Ölçeği (Ok, 2011), İç-Güdümlü Dinsel İnanç Ölçeği (Hoge, 1972), Dini Dünya Görüşü Ölçeği (Goplen ve Plant, 2015)

olabilmeleri amacıyla duruma ve tercihlerine göre farklı mekânlarda gerçekleşmiştir. Görüşmeler, ortamın sessiz olması ve ses kaydı almaya engel olmaması koşuluyla evde, kafede, hastanede, okulda, ofiste, klinikte, üniversitede, vakıf ve dernek olmak üzere çeşitli ortamlarda yapılmıştır. Kişilerin araştırılan konuyla ilgili sahip oldukları deneyimlere odaklanılmış, açık bir biçimde bunların ifade edilmesine imkân sunulmuştur.²⁸ Katılımcılara görüşme başlamadan önce çalışmanın özetinin yer aldığı, araştırma ile ilgili bilgilendirme amacı taşıyan mülakat protokolü sunulmuş, katılımları için izin istenmiştir. Araştırmacı, din eğitiminde inanç ile ahlak ilişkisini çalıştığı bir doktora tezi yürüttüğünü, bu ilişkinin mahiyeti ve davranışlara yansımaları ele aldığını, aldıkları din eğitiminin inanç ve ahlak gelişiminde nasıl bir rol üstlendiği konusunda bilgiye ihtiyaç duyduğu konusunda katılımcıyı bilgilendirmiştir. Konuşmaların dürüst ve şeffaf bir biçimde gerçekleşmesinin bilimsel bir çalışma olması sebebiyle önem taşıdığı vurgulanmıştır. Görüşmeyi kabul etmeleri halinde sahip oldukları haklar hatırlatılmış, istedikleri zaman görüşmeyi sonlandırabilecekleri bilgisi verilmiştir.

Görüşmelerin süresi 40 dakika ile 60 dakika arasında değişiklik göstermekle birlikte, ses kayıt cihazı kullanılarak kayıt altına alınmıştır. Bu durumdan tedirginliğini ifade eden birkaç görüşmeci dışında diğer katılımcılar, kimliklerinin gizli kalacağı, bilimsel bir araştırma olması sebebiyle ses kayıtlarının yalnızca araştırmacı tarafından değerlendirileceği bilgisi verildikten sonra onay vermiş ve görüşmenin kayıt altına alınmasına müsaade etmişlerdir. Katılımcılara görüşme verilerinin araştırmada kullanılırken her birine numara verileceği ve kendi isimlerinin kullanılmayacağı garantisi verilerek güvenli bir ortam sağlanmıştır.

Görüşmeler esnasında genel itibarıyla katılımcının konuşması bölünmemiş, istediği kadar ve istediği biçimde kendisini ifade etmesine müsaade edilmiştir. Fakat katılımcıların soruyu anlamadıkları fark edildiğinde ya da anlatılan bir şeyi detaylandırmaları gerektiği düşünüldüğünde araştırmacı, mülakatta daha aktif rol üstlenmiş, alternatif sorular ve açıklamalar ile doğru ve ayrıntılı bir anlatım için talepte bulunmuştur. Her katılımcıya aynı koşullarda, görüşme formundaki sırasıyla

²⁸ Creswell, **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, s. 150.

sorular sorulmaya çalışılmış, katılımcının sonraki sorulardan birine cevap vermesi halinde o soru atlanarak bir sonrakine geçilmiştir. Araştırmacı ile katılımcı arasındaki duygusal mesafe korunarak, konunun objektifliğine engel olacak herhangi bir tutumdan kaçınılmıştır. Fakat katılımcıların araştırmacıya güven duyması, inanç ve ahlak alanına ilişkin deneyimlerini olduğunca açık bir biçimde sunmaları için samimi ve içten bir yaklaşım sergilenmiştir. Mülakatlar esnasında katılımcılar, tanımadıkları biri ile muhatap olmanın rahatlığıyla hayat tecrübelerini bütün jest, mimik ve ünlemlerle yapaylıktan uzak bir biçimde araştırmacıya aktarmıştır. Böylece araştırmacıya gözlem imkânı sunan ve kendi deneyimlerini bütün yalınlığıyla anlatan katılımcıların, görüşme ilerledikçe daha da açıldıkları, zaman zaman sır niteliği taşıyan gerçekliklerini aktardıkları görülmüştür. Buradan hareketle nitel bir araştırmada ulaşılması hedeflenen zengin veri içeriğinin elde edildiğini söylemek mümkündür.

3.1.5. Verilerin Çözümlemesi ve Raporlama

Mülakatlar ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış, görüşmelerin deşifre işlemleri genellikle görüşmeden sonraki birkaç gün içinde yapılmıştır. Bununla verilerin metne aktarılması sürecinde meydana gelmesi muhtemel konunun bağlamını unutma ve anlaşılması güç kısımlarda yanlış anlama gibi olumsuzlukların önüne geçilmiştir. Elli dakikalık ortalama bir görüşmenin metne aktarılması yaklaşık beş saat sürmüştür. Görüşmeler yazıya dönüştürüldüğünde toplamda yaklaşık yedi yüz sayfa veri elde edilmiştir.

Nitel araştırmalarda veri çözümlemesi ve analizinde farklı yaklaşımlar olmakla birlikte genelde İçerik Çözümleme ve Betimsel Çözümleme olmak üzere iki tür yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir.²⁹ Çalışmada mülakat verilerinin analizi için ‘içerik çözümlemesi’ yöntemi tercih edilmiş ve kullanılmıştır. Bu yöntemin temel amacı, araştırma verilerini açıklayabilmeyi sağlayacak kavram ve ilişkileri yakalamaktır. Ayrıca içerik çözümlemesi ile araştırma öncesi belirgin olmayan temalar ortaya çıkarılabilmekte ve elde edilen veriler derinlemesine analiz

²⁹ Anselm Strauss, Juliet Corbin, **Basics of Qualitative Research**, London, Sage Publications, 1990, s. 62

edilebilmektedir.³⁰ Bu analiz türü, kendi içinde tümevarımsal, açımlayıcı ve yapılandırıcı olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Çalışmada “yapılandırıcı içerik çözümlemesi” kullanılmıştır. Bu çözümleme ile verideki belirli bir yapının ortaya çıkarılması ve belli kuramlara göre bu yapının boyutlarının incelenmesi amaçlanmıştır.³¹ Yapılandırıcı içerik çözümlemesinde öncelikle kategoriler oluşturulur ve tanımlanır. Hangi metnin hangi kategoriye bağlanacağı açıkça tanımlanır. Belli bir kategoriye bağlanan ve bu kategorinin örneklemeğinde geçerli olan somut metin örnekleri gösterilir. Ayrıca kategorileri birbirinden ayırma sorununu çözmek için düzenlemeyi olanaklı kılan kodlama kuralları oluşturulur. Çözümleme boyunca her bir kategoriye uygun örnekler alınır, ihtiyaç olduğunda yeni kodlar geliştirilir.³²

Çalışmada veriler, araştırma öncesinde belirlenen kategoriler ve kısmi kodlamalar dikkate alınarak belli bölümler halinde parça parça ele alınmıştır. Kategorileri gösteren metindeki bölümler saptanmış, bu bölümler kodlamalara uygun olarak tasnif edilmiştir. Bunlar keşif noktaları olarak tespit edilmiştir. Metnin üzerinde işaretlemelerle her bir kategori ve kodlama farklı biçimde renklendirilmiştir. Daha sonraki aşamada metin gözden geçirilerek kodlamalar ve kategorilerin oluşturduğu yapılanmaya bağlı olarak tekrar ele alınmış, özetlenmiş ve işlenmiştir. Yapılandırıcı içerik çözümlemesindeki işlemler, öncelikle her bir katılımcının görüşmesi için benzer biçimde gerçekleştirilmiştir. Daha sonra çözümlenmiş bu metinler ana yapıya uygun olarak bir araya getirilerek araştırmacı tarafından yorumlanmıştır.

Söz konusu kodlama ve kategori oluşturma işlemi, keşif metinlerinin (altın örnek) tespiti, materyalin gözden geçirilerek altın örnek gibi diğer ilgili metinlerin bulunması ve bunların bir araya getirilmesi oldukça zaman alıcı ve yorucu olacağından çalışmada veri analiz programlarından biri olan MAXQDA (2018) programı kullanılmıştır. Bu program sayesinde nitel verilerin yorumlanmasında kategori oluşturma, kodlama, belli kodları kategoriler altında toplama, örnekler

³⁰ A. Yıldırım, H. Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, s. 162.

³¹ Philipp Mayring, **Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş**, Çev. A. Gümüş, M. S. Durgun, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2011, s. 120.

³² Mayring, **a.e.**, s. 121.

arasında ilişki kurma, metin içinde karşılaştırmalar yapma, metinde hızlı düzeltmeler yapma, verilere kolaylıkla ulaşabilme ve rapor haline getirme gibi konularda birçok imkân elde edilmiş, zaman ve emek tasarrufu sağlanmıştır.



Tablo 2. Yapılandırıcı İçerik Çözümlemesi Kodlama Cetvelinden Örnek

Kategori	Kodlar	Tanım	Altın Örnekler	Kodlama Kuralı
Ahlak ilkelerinde objektivizm ve subjektivizm	1. Objektivizm (Nesnellik)	Ahlakî ilkelerin evrensel, nesnel ve mutlak olduklarını kabul eder.	"Ahlak kurallarının değişken olduğunu düşünmüyorum. Yani yalan söylemek, bir insana zarar vermek, bundan bilmem kaç sene önce, başka toplumlar için de kötü bir şeydi, benim için de öyle." (Katılımcı 12)	-evrensel ve hakiki değer - değişmezlik
	2. Subjektivizm (Görecelik) a. Bireysel rölativizm b. Kültürel rölativizm	Ahlak ilkelerinin sabit olmadığını, zamana ve şartlara göre değiştiğini iddia eder. Mutlak ve evrensel bir ahlak anlayışının olmayacağına inanır.	"Ahlak herkese göre değişebilen bir şey. Benim için bu doğrudur ve ahlak kuralları içindedir desem de başka birisi için bu ahlak kuralı değişebilir." (Katılımcı 37)	-kişiye görelilik -değişim -sabite aranmaz

3.2. Bulgular ve Tartışma

3.2.1. Genç Yetişkinlerin Ahlak Tasavvurları

3.2.1.1. Ahlak Tasavvuru

Ahlakın birçok değişkene bağlı olarak ele alındığı çalışmada, “Ahlak nedir” sorusu çalışmanın merkezinde yer almaktadır. Katılımcılara yöneltilen her bir soruda ahlaka ilişkin pek çok farklı tanım/tasvir ve yaklaşım biçimine ulaşılmıştır. Katılımcıların ahlak tasavvurları kendi düşünsel tecrübeleri, sosyokültürel durumları ve çevreleriyle kurdukları ilişki biçimlerinden hareketle farklılaşmakta ve çeşitlilik göstermektedir. Elde edilen bulgular, ahlakla ilgili her bir tasavvurun kendi bağlamında yegâne olduğunu göstermiş, netice itibarıyla ulaşılan çoklu ahlak anlayışının bir yansıması olarak kıymet kazanmıştır. Literatürde ahlakla ilgili yapılan tasnif ve temellendirmeler Tanrı, insanı aşkın Tanrısal-kozmik ilke, insanın türsel aşkın yapısı, kamusal alanın bütüncül yapısı, bireyin ve toplumun düzeni için geliştirilen kurallar bütünü bağlamında ele alınmıştır.³³ Tarih boyunca farklı tasniflerle tartışılan ahlakın genel manada Tanrı ile ilişkilendirilmesinin yanı sıra seküler bir bakış açısıyla gelenekte, tarihte ya da hukukta karşılığının bulunması da söz konusudur. Buna göre genç yetişkinlerin ‘ahlak nedir’ sorusu altında değerlendirilen görüşleri, ilahî ve beşerî ahlak tasavvuru olarak iki başlık altında tasnif edilmiştir. Bu bağlamda ahlak tanımları Tanrısal-kozmik ilkeye uyum ve Tanrı’nın emir ve yasaklarına uyum başlıklarıyla ilahî açıdan, kişisel özelliklerin toplamı ve kurallar bütünü başlıklarıyla da beşerî açıdan incelenmiştir.

Ahlaka ilişkin farklı biçimlerde tasavvurlara sahip olan katılımcılar olmakla birlikte ahlakın tanımlanamaz bir şey olduğunu daha doğru bir ifadeyle objektif ve evrensel bir tanımlamanın mümkün olmadığını söyleyen, bu sebeple herhangi bir tarif yapmakta güçlük yaşadıklarını belirten de olmuştur. Bu düşünceyi savunan görüşmeciler, ahlakî ilkeleri sorgulamadan ve ahlaka ilişkin bir bilince ve ön hazırlığa sahip olmadan birtakım kabullerden hareketle ahlakın tanımlanmasının

³³ İhsan Fazlıoğlu, “Yeni Bir Ahlak Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlak”, **Ahlakın Temeli**, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, s. 48.

mümkün olamayacağını düşünmektedirler.³⁴ Bu bilince sahip olursa bile ahlaka ilişkin evrensel, objektif ve nesnel bir dil geliştirilmediği sürece ahlakta çok çeşitli anlamların ortaya çıkacağı, bunun da ortak bir ahlak alanı oluşturma imkânını zayıflattığı düşünülmektedir. Subjektif ahlak anlayışının ahlakın tanımının yapılmasını güçleştirdiğini ifade eden bir katılımcıya³⁵ göre, insanların kendi perspektifleri ile meseleleri yorumlamaları iyi/kötü değer alanını, ahlakı ve ahlaksızlığı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü kişinin ahlak olarak tanımladığı şey - kaynağı itibarıyla örf, adet, din, akıl, toplum, hukuk gibi faktörler sebebiyle farklılık gösterdiğinden- muhatap olunan kişi ya da olgu/olayların ahlak düşüncesi ile paralellik göstermeyebilir. Bu kadar çeşitliliğin olduğu bir yerde ise ahlak, somut bir eylem alanı olmaktan çıkıp soyut bir gerçekliğe doğru itilebilmektedir. Subjektif ahlak anlayışının insanlar arasında reddetme ve çatışmaya sebep olabileceğini söyleyen başka bir katılımcı³⁶ ise insanların kendisi gibi olanları kolayca kabul ettiğini, kendisi gibi olmayanları reddettiğini ve ahlaksız olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Bu durum herkesin benzer şartlarda benzer biçimlerde eylemesini imkânsız hale getirmekte, ortak bir ahlak tanımına sahip olmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Ahlaktaki bu çeşitliliğin yansıması olarak kendisinin bir tanım yapmakta güçlük yaşadığını dile getiren esnaf bir katılımcı durumunu şöyle izah etmektedir:

"Hocam ben 35 yaşındayım. 17 yaşımdan beri ticaretle uğraşıyorum, ahlakın tanımını ben bulamadım. Sen buldun mu? Belki yaptığım iş gereği,

³⁴ Katılımcı 16: "Ben bu anlamda bir mülakata bağlı olmayan bir ilkeyi savunabilmenin ihtimalinin olmadığını düşünüyorum. O yüzden insanların gerçekten bundan ne anladığını bilmesi gerektiğini, onun ne olduğunu ortaya çıkarması gerektiğini düşünen birisiyim. Yani hakikaten bir ilkedden, eşitlikten ne anladığını sormadan eşitliğe dair bir ilke ortaya koymanın bir anlam ifade etmediğini düşünüyorum. O yüzden sizin yaptığınız ahlaka dair bu şeyin önemli olduğunu düşünüyorum. En azından ona dair bir umut."

³⁵ Katılımcı 11: "Neye göre, kime göre o ahlak. Şimdi benim kötü gördüğüm yeri eğer karşımdakinin bilinci kötü görmüyorsa ne olacak? Yani benim baktığım yerden benim altı gördüğümü dokuz görmesi onun doğrusu demek. O zaman da iyi kötü kavramı da ortadan kalkıyor. Ahlakla ahlaksız kavramı da kalkıyor. E şimdi birinde ağzımızla zikrettiğimiz şeyler çok defasında özümüzü yansıtmıyor olabilir. Ahlaksız gördüğümüzün özünü bilmediğimizden ahlaksız dediğimiz yer aslında ahlaksız olmayabilir. Sadece duruşundan ötürü ya da umursamazdır ve biz bunu ahlaksız olarak, istediğimiz gibi davranmadığı için öyle nitelendiriyor olabiliriz. O yüzden soyut bir şey bana göre ahlak, somut değil."

³⁶ Katılımcı 18: "Çoğu insanlar kendilerine benzeyen şeyleri kabul ederler. Hani farklı olanı zor kabul ederler. Çoğu da ahlaksız olarak düşünebilir. Sadece kendi yaptığının benzeri gibi yaşıyorsa ahlaklı görür ama farklıysa ahlaksız gibi görür. Genelde öyle yapıyoruz çünkü, ön yargılıyız."

bilmiyorum. Takribi on-on iki senedir bir kafe işletmeciliği yapıyorum. Doğru orantılı mı bilmiyorum ama ahlakın tanımını ben bu işte göremedim, yani etrafta da göremedim. Ahlak kime ve neye göre değişiyor? Bana göre, insanlar kendilerine göre ahlak çizgisi yapmış ve ona inanıyorlar ve bunun ahlak olduğunu düşünüyorlar." (Katılımcı 10)

Katılımcıların her birinin farklı ahlak tanımlamaları yapması, ahlaka kişiye özgü bir anlam yüklendiğini göstermektedir. Bu, herkesin kendi doğrusunu yaşaması ve mevcut doğruyu karşısındakinde görmek istemesi, kendisi gibi düşünmeyeni ve eylemeyeni reddetmesi, pozitif bir anlama sahip olan ahlakın³⁷ negatif çağrışımlar da ortaya koyduğunu göstermektedir. Ahlak bu yönüyle katılımcılar tarafından öznellik ifade eden, karmaşaya sebep olan, çoğunlukla tarif edilemez bir kavram olarak algılanmaktadır.

3.2.1.1.1. İlahî Ahlak Tasavvuru

Teolojik temelleri esas alan, Tanrı'yı, Tanrı'nın emir ve yasaklarını ahlakî ilke olarak kabul eden anlayış, ahlak tasavvuruna ilişkin tasnifin ilkinin oluşturur. Bu anlayışta, tasavvuru oluşturan Tanrı ve dinî figürler, katılımcıların ahlakî eylemlerinde otorite olarak kabul edilmektedir. Buradan hareketle görüşmecilerden bazılarının dinî kimlik üzerinden ahlakı tanımlama yoluna gittiği ve dinî referanslar olmadan ahlakın tanımının yapılamayacağı iddiasında bulunduğu görülmektedir. Her biçimde ahlakı Tanrı ile ilişkilendiren bu gruptaki katılımcılardan biri Tanrı ile insan, insan ve evren ile kurduğu ilişkiye olumlu bir anlam yüklemekte, ahlakı bunlar arasında güzel bağlar kuran güçlü bir araç olarak görmekte ve şöyle tanımlamaktadır:

"Ahlak, Allah'la ve yarattıklarıyla kurduğumuz güzel bağlantı." (Katılımcı 31)

Bu bakış açısının ilişki varlığı olan insanın, Allah ve varlık alemi ile kurduğu olumlu ilişki biçimine işaret ettiğini ve ahlakın olumsuz çağrışımlara kapalı olduğunu

³⁷ Katılımcı 1: "Bana göre ahlak, insanın bir şekilde iyi olmasıdır ve bu iyinin insanda başlayıp, topluma doğru uzanmasıdır."

Katılımcı 15: "Ahlakı nasıl tarif edebiliriz, temiz bir şekilde, güzel bir şekilde giyinmemiz, güzel bir şekilde konuşmamız, bir şey söylemek istediğimiz zaman güzel bir şekilde söylememiz. Ahlak güzel üslup bence, iyi olan güzel olan her şeyi ahlak olarak yorumlayabiliriz."

anlamı taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir. İlahî ahlak tasavvuru, katılımcıların görüşleri ışığında Tanrısal kozmik ilkeye uyum ve Tanrının emir ve yasaklarına uyum şeklinde iki başlık altında değerlendirilmektedir.

3.2.1.1.1.1. Tanrısal-kozmik İlkeye Uyum

İlkçağ filozoflarında kozmosun/evrenin düzenini ve doğayı dikkate alma şeklinde ortaya çıkan bu anlayışta, ahlak evrendeki düzen ve ahenke uygun hareket etmektir. Kozmosun büyük insan, insanın da küçük kozmos olduğu ve her ikisinin de Tanrısal düzeni yansıttığı düşünülmektedir. Bu temellendirmeye göre iki farklı bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, kişinin evrendeki düzen ve uyuma göre hareket etmesi ile ahlakî olanın gerçekleşeceği fikridir. Buna göre evren insana nasıl davranması gerektiği konusunda bilgi verirken, kişinin evrene kulak vermesi de onu ahlaklı kılmaktadır. Her şeyin belli bir düzen ve gereklilik neticesinde var olduğu inancını taşıyan bu anlayış, tabiattaki işleyişin insanın ahlakî tutumlarıyla olan ilişkisini kabul etmektedir. Ayrıca evrendeki düzen, Tanrısal düzen anlamına geldiği için kişi, kendisine sunulan varlığının sürekliliğini sağlama ve şükür amacıyla Aşkın olana karşı sorumluluğunu yerine getirmelidir: Katılımcılardan birinin bu düşünceleri pekiştirecek yorumu ise şöyledir:

"Şimdi burada görünen çiçekleri koparmak ya da onun hayatını engellemek kötü bir şey bence. Nasıl söyleyeyim insan fazla düşünüyor hayatın anlamı nedir diye. Ne olabilir, cevabı? Daha iyi, daha iyi, hep iyi olmak. Mesela bu çiçek bir hafta sonra yok olacak. O zaman onlar niye çiçekleniyor? Bir anlamı var; onlar öyle güzel güzel çiçeklendiğinde bu hayat demek. O herkese umut veriyor. Bir güç var; o güç önemli, o güç hayat gücü. Eğer biz hayat gücünün bir parçası olabilirsek bence bu ahlakî bir şey. Şayet bu güce karşı ya da ona aykırı bir şey yaparsak ahlak dışı bir şey yapmış oluruz."

(Katılımcı 4)

Katılımcı görüşünde de açıkça belirtilen bu anlayışa göre ahlak aslında doğal düzenin içinde yerleşik halde bulunan bir gerçekliktir. İnsan için hayatı ve ‘varoluşu’ muhafaza etmek ve oluşun düzenini bozmadan sürekliliğini sağlamak aynı zamanda ahlakın da ortaya çıkmasını ve görünür kılınmasını gerçekleştirmek anlamına gelecektir.

Kozmik ilkeye uyumun ikinci türü ise Sokrates'e dayanan insanın, hem doğal düzenin bir parçası, hem de kendi içinde bu düzenin taşıyıcısı olduğu düşüncesidir. Bu anlayışta ahlakî iynin ortaya çıkması, ahlakî bir varlık olan insandan hareketle ve kendisinin düzenine/tabiâtına riayetle belirlenmektedir. Buna göre insan ancak kendi doğasını ve yetilerini merkeze aldığında ahlakî olan ortaya çıkacaktır. İslam düşüncesinde ise insanın doğasına uygunluğu fitrata uygunluk olarak ifade edilmekte ve fitrat kavramının pozitif yönü öne çıkarılmaktadır. Nitekim kendi doğasına uygun hareket etmeyi, yaratılış ve iyiye olan meyli ifade eden fitrat kavramları bağlamında ele alan bir katılımcı bu bilinci taşıyor görünmektedir:

"Ahlaklı olmak, kelime itibarıyla de insanın yaratılışı, tabiatıyla ilgili bir şey. Tabiatına, fitratına uygun hareket edersen, ahlaklı olmuş olursun. "
(Katılımcı 2)

İnsan doğasını hulk kavramı çerçevesinde açıklayan başka bir katılımcı ise insanın iyiye veya kötüye olan meyli ile ahlakı ilişkilendirmekte ve insan tabiatına işaret etmektedir. Ona göre kişinin sahip olduğu iyi ve güzel yapısı, ahlakî ilkelerin üzerinde kurulacağı sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Ayrıca insanın kendi tabiatını tanıması ile gerçekleşen bir ahlakî kazanım sürecinin sonunda insandaki iyi öz ortaya çıkacak ve iyi ahlak elde edilebilecektir:

"Ahlak aslında kelime itibarıyla hulkten yaratılıştan geliyor biliyorsunuz... Birtakım huylar ediniyoruz, bunların bir kısmının alt yapısı doğuştan geliyor fakat o doğuştan geleni tanıyamaz ve üzerine birşey koyamazsan ahlak olmuyor. Orada kolaylaştırıcı ya da zorlaştırıcı doğal bir yapımız var bizim. Eylemlerin bir kısmını iyi yapmaya karşı temayülüm var. Bir kısmına karşı yapamama ya da daha kötülerini yapma temayülüm var. Bunları keşif ve iyileştirme süreçlerinin sonucunda da onun benim tabiatım haline gelme sürecinin tamamına ahlaklanma diyorum." (Katılımcı 33)

Ahlakı, insanı diğer varlık türlerinden ayıran temel nitelik³⁸ olarak kabul eden ve insan ile var kılan bu bakış açısı, kuşkusuz insan tabiatını temel alarak yaşamayı gerektirir. İnsanın özünde iyi olduğunu savunan Sokrates'in "Kendini tanı"

³⁸ Katılımcı 39: "Ahlak insanı, diğer insanlardan ayıran ve insanı diğer varlıklardan ayıran özellik, bana göre. Tabii farklı birçok şeyi vardır mesela ahlak dediğimiz zaman iç güzelliği olarak da tabir edebiliriz, iyi veya kötü, bana göre ahlak insanları ayıran bir özellik."

buyruğuyla hareket edildiğinde, kişi ruhuna dönecek ve söz konusu ahlakî doğruların kendisinde olduğunu görecektir.³⁹ Nitekim Sokrates iyi ve ahlakî bir Tanrı'ya inanmakla birlikte Tanrı'nın sözleri ve buyrukları ile insanın kendi içinde keşfettiği ahlak yasalarının da aynı türden olduğuna inanmaktadır. Bu da ahlakın antropoloji ile ilişkisini güçlendirmekte ve insan tabiatının ahlak için belirleyici olduğu düşüncesini desteklemektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus Tanrı'nın özü itibarıyla salt iyilik varlığı olduğu ve mutlak iyi olmasının bir tezahürü olarak insanı da iyi olarak yaratmasıdır. Bu durum, Tanrı-insan ilişkisini esas alarak, insanı seküler yorumlara kapalı hale getirmektedir.

3.2.1.1.1.2. Allah'ın Emir ve Yasaklarına Uyum

Ahlakî iyi ve kötüyü belirleyenin Tanrı kabul edildiği bu anlayışta, emir ve yasaklar negatif ya da pozitif ahlakî anlamlara bürünmektedir. Dinden hareketle ahlakı tanımlayan katılımcılardan biri, Müslüman birinin aynı zamanda Allah'ın emir ve yasaklarına uyan bir insan olacağını dile getirmiş, dinî müeyyidelerin ahlak ile olan ilişkisini şöyle aktarmıştır:

"Ben kendim inançlı birisi olduğum ve kendimi bir müslüman olarak tanımladığım için kendi ahlak tanımımı İslam'a göre yapıyorum. Benim için Allah'ın istediği insan modelindeki bütün davranış, niyet, tutum ve her şeyi kapsayan öz ya da şey, ahlaktır." (Katılımcı 38)

Ahlak tanımını din üzerinden yapan başka bir katılımcı⁴⁰ ise İslam'ın güzel ahlak olduğuna vurgu yapmış, güzel ahlakın en güzel örneğinin de Hz. Peygamber olduğuna işaret etmiştir. Bu durum katılımcının bütün insanlık adına ideal bir ahlak anlayışına sahip olduğunu ya da bunun ümidini taşıdığını, bunun ise dini temsil eden en iyi rol model üzerinden sağlanabileceğini düşündüğünü gösterir. Ahlakı iyi örnek üzerinden tanımlayan katılımcının aksine başka bir görüşmeci ise ahlakı dinî terminolojiyi kullanarak günah kavramı merkezinde ifade etmeye çalışmıştır.

³⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, C. II, s. 122.

⁴⁰ Katılımcı 3: "Ben dinle bağdaştırıyorum. İslamiyet bana göre çok güzel bir ahlak. Bana göre değil tüm insanlık için güzel bir ahlak. Ahlak deyince peygamber efendimiz ilk aklıma gelen insan. Onun yaptıkları, hayatı ve uyguladığımızda bizi yanlışlaandırmaması aslında yanıltmayıcı bir yön."

Nitekim kendisi için ahlak, herşeyi yapabilecek imkâna sahipken Allah'ın günah olarak bildirdiği şeyleri yapmaktan kendini men etmesidir:

"Benim için ahlak günah elinin altındayken ona elini sürmemektir. Tanımı bu." (Katılımcı 11)

Bu yorumlar, katılımcıların ahlakî ilke ve kural koyucu olarak Allah'ı kabul ettiğine ve İlahî bir ahlak tasavvuru taşıdığına işaret etmektedir.⁴¹ İlahî ahlak anlayışını benimseyenlere göre ahlak, kişinin Allah'ın iyi ve güzel olarak emrettiği şeyleri yerine getirmesi ve sevap işlemesi, başka bir ifadeyle Allah'ın yasakladığı ve yapılmasını men ettiği davranışlardan uzak durması⁴² yani günah işlememesidir. Kişinin Allah'ın emir ve yasaklarına uyması ile ahlakî değerlere sahip olması arasında paralellik gören başka bir katılımcı Allah korkusu ile ahlaklı yaşamak arasında kurduğu güçlü bağı şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Ahlak denildiği zaman ben her şeyden önce Allah korkusunun bir insanın içinde olması gerektiğini düşünüyorum. Zaten Allah korkusu içindeyse büyüğe de, küçüğe de sevgi ve saygıyı ya da eş dostun kadir kıymetini bilir. Eğer bir insanın içinde Allah korkusu yoksa ne kadar okursa okusun, ne kadar gezerse gezsin, nereye giderse gitsin hiçbir ahlakî değere sahip olmaz." (Katılımcı 26)

Katılımcıların ahlakı sevap-günah, Allah sevgisi-korkusu gibi dinî kavramlardan hareketle aktarmaları, ilahî ahlak tasavvuruna sahip olduklarının göstergesidir.

⁴¹ Katılımcı 2: "Hakiki din, hakiki ontolojik benliğini kavuşturan o din anlayışına sahip olan bir insanın kesinlikle ahlaklıdır ama yani şu anki din biraz daha organize edilmiş, biraz daha insanın eli bulaştığı bir ortam. "

Katılımcı 6: "Dinde sonuçta iyi insan olmayı, iyi bir kul olmayı öğretiyor. Yani iyi bir insan olan iyi bir kul olur mu? Onun orasını bilemem ama ikisi de birbiriyle yakın anlamlı şeylerdir ama farklı noktalar. Tüm dinlerin ortak özelliğinde bu vardır; iyi ahlaka sahip olmak. "

Katılımcı 26: "Dinin emrettiği her şeyi yaparsan güzel ahlak ortaya çıkar bence...."

Katılımcı 27: "Benim nazarımda ahlak ve din birbirinden ayrılmaz. İyi bir Müslüman ahlakı kötüyse ona iyi bir Müslüman denilmez."

Katılımcı 41: "Benim nazarımda ahlak ve din birbirinden ayrılmaz. İyi bir Müslüman ahlakı kötüyse ona iyi bir Müslüman denilmez."

⁴² Katılımcı 8: "Ahlak, mensubu olduğunuz dinin kural ve bütünlüğüne uyum göstermektir."

3.2.1.1.2. Beşerî Ahlak Tasavvuru

Aşkın olanla ilişkisini yok sayarak yalnızca insanı, onun aklını, duygularını ve iradesini temele alan, bireysel ve toplumsal huzurun sağlanması için tanrısal ilkeler dışında kabul edilen toplumsal sözleşmeler ya da hukuk kuralları gibi birtakım kurallar bütünü ahlak anlayışının merkezine koyan tasavvur biçimidir. Katılımcıların beşerî ahlak tasavvuru bağlamındaki ahlak tanımlarını, kişisel özelliklerin toplamı ve kurallar bütünü olarak iki başlık altında incelemek mümkündür.

3.2.1.1.2.1. Kişisel Özelliklerin Toplamı

Ahlakın, kişinin kendine özgü durumunu, tutum ve davranışlarını ifade eden bir kavram olarak kullanılması durumudur. Bu yoruma sahip katılımcılar akıl, düşünce, eyleme biçimi, tercihte bulunma ve duygu durumu gibi birçok kişiye özgü şeyin ahlak tarafından kuşatıldığını ya da ahlakın bu kişisel özelliklerin bir parçası olduğunu⁴³ düşünmektedir. Mühendis bir katılımcının ahlakı en iyi ifade eden şeyin kişilik olduğunu söylemesi, bu düşünceyi yansıtmaktadır:

"Ahlak daha çok kişilikle ilgili bence. Kişilerin doğru ya da yanlışları var, kendi doğrun ya da kendi yanlışın. Ona göre kendi ahlakın oluyor aslında. Tabii ki hani toplum ahlakı var, gelenek görenekler var, din var ama... yok yani ahlak, kişilikle ilgili geliyor bana, kişiliğinin bir parçasıdır diyebilirim."
(Katılımcı 17)

Kişiliğin yanı sıra karakter⁴⁴ ve huy⁴⁵ kavramları, seküler bir yorumla insanın sahip olduğu özelliklerin bütünü olarak ele alınmakta bu da ahlaka karşılık gelmektedir. Ayrıca görüşmecilerin, ahlak tanımı yaparken insanın kişiliği ile ahlakî erdemler arasında bir bağ kurdukları ve bunu ifade ettikleri görülmektedir. Çoğu katılımcı⁴⁶ ahlakı açıklarken, insanın birtakım ahlakî erdemlerin taşıyıcısı olmasını ve

⁴³ Katılımcı 19: "Ahlak kişiliğin bir parçası, ayrıyeten terbiyeyle de alakalı ahlak."

⁴⁴ Katılımcı 9: "Yani karakterimi oluşturan şeydir benim ahlakım sonuçta. Karakterim de tavırlarımdır."

⁴⁵ Katılımcı 8: "İnsanın huylarının, özelliklerinin bütününe ahlak diyorum kendi hayatımda. Benim huylarımı, özelliklerimi yansıtan şey ahlakım oluyor."

⁴⁶ Katılımcı 36: "Dürüst olmak zaten yalan söylememek, adaletli olmak, merhametli olmak...Ben kendime bakınca bütün hepsini taşımaya çalışıyorum."

bu erdemlerin insanların kişiliğinin bir parçası haline gelmesini gerekli görmektedir. Bu erdemleri kendisinde içkin halde bulunduran kişiler, bu erdemler ışığında ahlakî eylemlerde bulunmakta, iyi erdemlere sahip kişiler güzel ahlaklı olmaktadır. Öğretmen bir katılımcı, seküler ve insanî temellerle oluşturduğu ahlak tasavvurunu ahlakî değerler, kişilik ve eylem üçlüsünde şu şekilde açıklamaktadır:

"Burada inanç kavramı benim için dışarıda kalıyor, inanan inanmayan her insan ahlak sahibi olabilir. Bu bazı özelliklerin insan kişiliğinde yer etmesi meselesi. Öncelikle ahlaklı kişinin bir kere dürüst olması gerekiyor her şeyden önce. Daha çok iyi bir insan diyoruz ya, bu iyi insan toplum tarafından benimsenen, vatanına hayırlı olan, vatan için iyi bir şeyi yapabilen, sorumluluk sahibi, fedakâr bir insan olabilir." (Katılımcı 6)

Ancak ahlaka ilişkin insanı merkeze alan bu tasavvur, ciddi bir sorunu beraberinde getirmektedir. İlahî ahlak tasavvurunda ahlakî iyyinin her an varlığını gösterdiği nesnel anlayış, burada yerini öznel bir anlayışa bırakmaktadır. Her insan, kişiye özgülükten ve subjektiflikten hareketle farklı bir ahlak tanımına ulaşarak kaçınılmaz olarak ahlakî çeşitliliğe kapı aralamaktadır. Böylelikle ahlak, kişiler nispetinde görecelik kazanmakta, keyfileşmekte, ortak bir ahlakî erdem ya da değer alanı bulmak güçleşmektedir. Dolayısıyla her ne kadar katılımcılar, ahlakî erdemlerin kişilikte içkin hale gelmesi yönünde görüşlerini aktarmış olsalar da öncelik verdikleri ve dile getirdikleri birbirinden farklı ahlakî erdemlerden hareketle zihinlerindeki ahlak tanımının kişiler özelinde değiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim ilk çağlarda Sofistlere dayanan ahlakî görecelik anlayışı, ahlakî bilginin kaynağında her bir bireyin kendi algısı ve eğilimi olduğu fikrine dayanmaktadır.

3.2.1.1.2.2. Kurallar Bütünü

Ahlakın, bireysel ve toplumsal huzurun, barışın, mutluluğun ve yararın tesisi için uyulması gereken kurallar bütünü olarak yorumlanması düşüncesine dayanır. Bu

Katılımcı 24: "Bence ahlaklı olmanın ilk kriteri, insanların sırf insan olması sebebiyle kişiliğine saygı duymak. Bu kişilerin inançlarına, giyimlerine, kültürlerine sırf insan olmaları nedeniyle saygı duymaktır. İkincisi insanın adalet duygusu taşımasıdır."

Katılımcı 18: "Benim için ahlak başka canların canını yakmamak, hayvanların, insanların hakkını yememek, başkasına iftira atmamak. Bu yüzden ilk sıraya kendimden güçsüz bir insana ya da canlıya mutlaka yardım etmeyi koyuyorum yani kesinlikle."

ahlak tasavvuru, kişinin kendisinin ya da içinde yaşadığı toplumun maksimum düzeyde mutluluğunu sağlamak için sahip olunması gereken ilkeler bütününe işaret etmektedir. Bu mutluluk ise ancak insanın uymak zorunda olduğu kuralların tesisi ve uygulaması ile elde edilmektedir. Ahlakla ilgili çoğu katılımcının doğrudan ya da dolaylı olarak ifade ettiği en açık tanımlardan biri onun bir kurallar bütünü veya değerler sistemine karşılık gelmesidir. Bu bağlamda insanın nasıl bir hayat süreceğine/sürmesi gerektiğine dönük işaretler veren ahlak, kişinin kendisi ve kendisiyle ilişki halinde olduğu her varlık ile münasebetinin sınırlarını çizmektedir.

Ahlakı, kendisi dışındaki varlıklarla münasebetinin mahiyeti üzerinden yorumlayan katılımcılar⁴⁷, huzurlu, sağlıklı, mutlu ve doğru bir biçimde ilişkilerin gerçekleştiği bir ahlak tasavvuruna sahiptir. Buna göre ahlak, toplum düzeni⁴⁸ olmasının yanı sıra düzeni sağlayacak kurallar olarak yorumlanmaktadır. Bu kurallar ise örf, adet, gelenek, hukuk, toplumsal sözleşmeler gibi birey ve toplum hayatını organize eden ve eylemlerine ahlakî bir form kazandıran temellere dayanmaktadır. Katılımcıların söz konusu temellere atıf yapan ve kurallar bütünü⁴⁹, değerler sistemi, değerler bütünü⁵⁰ şeklinde farklı biçimlerde ifade ettikleri ahlak tanımını şu iki örnek özetler niteliktedir:

"Ahlak, toplumsal bir olgu bana göre. Bir topluma göre iyilik hali - belki erdemli olma hali- bir toplumun kurallarına göre kimseye zarar vermeme... Ben erdemli insan olma diyebilirim." (Katılımcı 25)

"Kabaca toplum içerisinde daha rahat, daha huzurlu yaşayabilmemiz için olması gereken davranışlar. İnsanların birbirine zarar vermeden, bir hayatı sürdürebilmemiz için olması gereken, dikkat etmemiz gereken kurallar." (Katılımcı 12)

⁴⁷ Katılımcı 32: "Ahlak insanın dış ve iç güzelliğini etkileyen bir etkidir. İnsanlara, doğaya karşı, hayvanlara karşı nasıl davranacağını belirleyen bir etken de diyebilirim."

⁴⁸ Katılımcı 4: "Bence ahlak bir toplumun düzeni."

⁴⁹ Katılımcılardan biri bunların herkes için doğru kabul edilen kurallar olması gerektiğini söyleyerek ahlakta nesnel ilkelerin var olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Katılımcı 4: "Ahlakı sanırım nasıl söylesem daha küresel, evrensel kurallar olarak kabul ediyorum. Başka yerlerde yanlış kural olabilir ama ahlak kuralları için yanlışlıktan söz edemem."

⁵⁰ Katılımcı 42: "Ahlak, bir toplumun örf, adet, aneane, dedelerimizden, büyüklerimizden öğrendiğimiz; Türk toplumunun yapısına yerleşmiş belli başlı çerçeveler içerisinde yer alan bir değerler bütünü."

Görüşmecilerin ahlak tasavvurlarını açıklarken sıklıkla vurgu yaptıkları söz konusu kurallar, erdemli insanların ikili ilişkilerini, adalet işleyişini canlı tutarak gerçekleştirdiği, fayda ilkesi ile temellendirilen⁵¹, rahat ve huzurlu bir hayatın⁵² izlerini taşır. Bu anlayışın temelini başkalarına karşı sorumluluk⁵³, saygı⁵⁴, başkasının hukukunu gözetme⁵⁵, muhatabının ne düşündüğünü ya da ne hissettiğini önemsenme⁵⁶, ötekinin canını, malını, namusunu⁵⁷ koruma gibi esaslar oluşturur.

J. J. Rousseau toplumun, herkesin eşit şekilde yükümlü olduğu, aynı haklara ve ödevlere sahip olduğu bir sözleşmeden ileri geldiğini söylemektedir.⁵⁸ Hobbes da insanın bencil olması sebebiyle toplum içinde yaşayabilmesini ancak bir sözleşme ile mümkün görmektedir.⁵⁹ Bu görüşle paralel düşüncelere sahip katılımcılar⁶⁰, toplumsal huzurun ve kural bütünlüğünün sağlanabilmesi ve iyi ahlakın ortaya çıkması için fertlerin çelişkili ahlakî tutumlara imkân vermeyecek şekilde ahlakî ilkelerin oluşturulmasını ve bunun davranışlara yansıtılmasını istemektedir.

Bu bağlamda katılımcıların, kişinin çeşitli faktörlerin etkisi ile edindiği ahlakı⁶¹, kendisi ile ilişkisi bağlamında kişisel bir perspektifle ele aldıkları görülmektedir. Kişilerin eylemlerindeki ahengi ve uyumu konu edindiği için burada ahlakın içsel yönünden söz edildiğini söylemek mümkündür. Zira kişinin iç

⁵¹ Katılımcı 40: "Ahlak toplumun bireylerinin birbirleriyle uyum içerisinde yaşamasını sağlayan genel –yazılı olmayan – kurallardır."

⁵² Katılımcı 12: "Kabaca toplum içerisinde daha rahat, daha huzurlu yaşayabilmemiz için olması gereken davranışlar. İnsanların birbirine zarar vermeden, bir hayatı sürdürebilmemiz için olması gereken, dikkat etmemiz gereken kurallar."

⁵³ Katılımcı 7: "Ahlakı daha çok kendime ve kendim olmayana karşı belki illa da tanımlamam gerekirse sorumluluklar olarak tanımlayabilirim."

Katılımcı 29: "Ahlak, birey açısından topluma karşı sorumluluk olarak hissettiği kurallardır."

⁵⁴ Katılımcı 14: "Ahlak insanlara olan saygıdır, kendine olan saygıdır. Yani kişiye özel şeylerin herkese açılmaması mesela gizli kalması diyebiliriz bu saygıya örnek olarak."

Katılımcı 21: "Ahlakî kişilerin birbirine saygısı olarak görüyorum yani her halükarda karşıdaki insanın dış görünüşü nasıl olursa olsun ona saygı duymak gerekiyor diye düşünüyorum."

⁵⁵ Katılımcı 26: "Ahlak denildiği zaman bir başkasının hakkına, hukukuna riayet edebilmek, kendini nasıl biliyorsan karşıdakini de öyle bilmek geliyor aklıma."

⁵⁶ Katılımcı 26: "Eleştirilmek istemiyorsan bir başkasını da eleştirmeyeceksin yani kısaca sana yapılmasını istemediğin şeyi bir başkasına da yapmayacaksın ve saygılı olacaksın."

⁵⁷ Katılımcı 11: "Ne diyeyim, ahlak... En önce namus tabii ki, namus olmazsa hiçbir şey olmaz..."

⁵⁸ Jean Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi, (çev. Vedat Günyol), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 14-18.

⁵⁹ Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

⁶⁰ Katılımcı 28: "Toplumun genel formuna göre iyi veya kötü davranışlar vardır. Bu iyi davranışları sergilemek güzel ahlaklı olmayı, kötü davranışları sergilemek de çirkin ahlaklı olmayı gösterir."

⁶¹ Katılımcı 41: "Ahlak kişinin yaşadığı topluma göre oluşturduğu değer sistemi diye özetlenebilir."

tutarlılığa sahip⁶², söylediğini ve düşündüğünü yapan, kendisiyle barışık bir insan olması hedeflenir. Dolayısıyla ahlakı, kurallar bütünü olarak gören katılımcılar, aynı zamanda tek tek toplumu oluşturan fertlerin doğru kabul ettiği ahlakî kurallara uyumunu merkeze almakta ve tartışmaktadır.

Ahlakı, bir insanın sahip olduğu maddî/manevî değerlere göre yaşaması ve kendisi ile çatışmaması olarak tanımlayan bir katılımcının ifadesi duruma açıklık kazandırmaktadır:

"Bir insanın doğru bulduğu, doğru bildiği şeyleri yaşaması ve uygulamasıdır ahlak. Yani bir insanın maddî ve manevî değerleri vardır; eğer o insan ahlaklıysa o maddî ve manevî değerlere uyumlu yaşar. Bu değerlerin ne olduğu önemli değil benim için. Nasıl söyleyeyim, bir solculuk, bir sağcılık ya da inançlı veya inançsız insan olması değil. Benim için ahlak hangi tarafta yer alırsa alsın, kişinin kendi değerlerine uygun davranıp, davranmamasıdır."

(Katılımcı 34)

Katılımcının bu görüşü ise kendi içinde tutarlılık gösterdiği sürece evrensel ilkelerle örtüşmeyen ahlak kurallarının benimsenebileceğini göstermekte ve bunun ne kadar kabul edilebilir olduğunu tartışmaya açmaktadır. Nitekim içsel tutarlılık ortak bir değerler dizgesi bağlamında olmadığı durumda anlamını yitirecek ve çoklu subjektif ahlak tasavvurları üretilmesine sebep olacaktır ki bu da idealden oldukça uzak görünmektedir.

Ahlakı içsel bir şey olarak yorumlayan başka bir katılımcıya⁶³ göre ise kişiliğin bir parçası haline getirilen ahlak, başkalarının fikir ve düşüncelerini dikkate almaksızın sadece kendi doğrusundan hareketle gerçekleşmelidir. Sahip olduğu ahlakî ilkeleri tutarlı bir biçimde eyleme dökmek ise öncelikle kişinin kendisine karşı

⁶² Katılımcı 16: "Bir insanın kendi içsel tutarlılığında, felsefi anlamda belirlediği bazı ilkelere göre davranması, davranabilme, bunu hem teorik hem pratik bilme, hermetik olarak en yakınlaştırbildiği an."

Katılımcı 6: "Güzel olan, doğru olan yani akla mantığa yatkın olan. Kendimizle hani çelişmediğimiz davranışlardır, aslında ahlak bana göre. Tutarlı davranmaktır açıkçası."

Katılımcı 1: "Ahlak tutarlı bir hayatla anlamlı benim için."

⁶³ Katılımcı 18: "Ahlak, toplumsal kurallara uygun olarak insanın kendiyle çelişmediği bir yer, nasıl söylenir şimdi. Belki kişiliğin bir parçası olduğunu söyleyebilirim. Hani başkaları ne der diye yapılan şey ahlaklı bir insanın yapacağı şey değil bence. Ben daha çok içsel bir şey olduğunu düşünüyorum yani.."

dürüst olmasını⁶⁴ ve her durumda aynı ahlak anlayışının savunusunu yapmayı gerektirir. Bu ise ancak yalnızken veya topluluk içindeyken benzer ahlakî tutumlar sergilemekle⁶⁵ ve riyadan uzak kalmakla mümkündür. Bütün bunlar sağlandığında kişi ahlaklı bir insan vasfı kazanabilecek ve toplumun bir ferdi olarak gerekeni yapmış olacaktır.

Kişinin sahip olduğu ahlakî ilke ve kurallar sistemine riayet etmesini ve kendisi ile çelişmeyecek şekilde eylemde bulunmasını yansıtan ahlak tasavvurunda, katılımcıların vicdan kavramına dikkat çektikleri görülmektedir. Nitekim ahlakî kural koyucu olarak kabul edilen toplum, hukuk, din gibi dışsal faktörlerin nüfuzunun yanı sıra bir tür iç kontrol mekanizmasına⁶⁶ da ihtiyaç duyulabilmektedir. Ahlakı vicdanla bağlantılı bir yapı olarak gören katılımcılar⁶⁷, eylemlerindeki tutarlılığı vicdan ile sağladıklarını aktarmaktadır. Vicdanın, eylemlerin ahlakîliğinde ne derece etkili olabileceği ise kadim bir tartışma konusu olarak günümüzde hala canlılığını korumaktadır. Görüşmeciler tarafından vicdanın yanı sıra dile getirilen ikinci bir içsel kontrol unsuru ise utanma duygusudur. Nitekim ahlakı, utanma ile bağdaştıran bir katılımcı⁶⁸ kişinin eylemlerinde ölçü olarak utanma duygusunu kullanabileceğini söylemektedir. Bu düşünceye göre insan utanmasını gerektirecek bir şey olmadığını düşünerek bir şeyleri yapabiliyorsa bu ahlakî bir şey yaptığının, utanma duygusu yaşıyorsa bu ahlakî olmayan bir şey yaptığının göstergesidir.

3.2.1.2. Ahlakta Bilgi-Eylem İlişkisi Sorunu

Ahlakta bilgi ile eylem arasındaki tutarlılık, ahlak tartışmalarının temel konularındandır. İkinci bir tartışma konusu, kişinin sadece ahlakî birtakım ilkeleri bilmesinin o kişiyi ahlaklı yapıp yapmadığıdır. Bu iki meselenin hem bilginin davranış üzerindeki etkisini hem de eylemden bağımsız bilginin ahlak açısından

⁶⁴ Katılımcı 13: "Ahlak insanın yaptıklarıyla, görüldüğüyle düşündüklerinin örtüşmesi."

⁶⁵ Katılımcı 13: "Dediğim gibi birisinin yanında nasılsan diğerinin yanında da öyle olmalı. Benim için ahlakın tanımı bu bence. Çok değişkenlik göstermemeli. Toplum içindeyken, yalnızken."

⁶⁶ Katılımcı 24: "İnsanın bence vicdanen gerçekten doğru olanı yapmasıdır. Vicdanı gerçekten doğru olduğunu kabul ediyorsa ahlaken doğrudur. Yani ahlaklıdır diyebilirim. Tabi burda kişiden kişiye vicdanen bir şeyin doğru olup olmaması değişir. Ama bence makul orta standartta düşünen bir insan vicdanen neyin doğru olduğunu düşünür. Ahlaka böyle bir tanım getirebilirim, evet."

⁶⁷ Katılımcı 37: "Ahlak insanın kendi içerisinde olan bir şey, özü itibarıyla vicdanla bağlantılı bir yapı."

⁶⁸ Katılımcı 14: "Ahlak, utanma duygusu ile alakalı bence. Yani yaptığın şeyde utanma duygusu yaşamıyorsan o şey ahlaklıdır, yaşıyorsan ahlaksız bir şey yani ahlak dışı bir şey yapıyorsundur."

kıymetini sorgulamayı amaçladığını söylemek mümkündür. Bu tartışmalar bağlamında çalışmada iki sorunun cevabı aranmaktadır: I. Ahlakî birtakım ilkelerin bilgisi, insanı eylemeye götürür mü? II. Kişinin eylemden bağımsız olarak ahlakî ilkelere ilişkin bilgi sahibi olması onu ahlaklı kılar mı? Derinlemesine görüşmeler neticesinde elde edilen katılımcı söylemleri bu sorular ışığında değerlendirilmiş ve ahlakın bilgi-eylem ilişkisi tartışması a. Bilgi ile eylem arasında zorunluluk ilişkisi b. Bilgi ile eylem arasında zorunluluk ilişkisinin bozulması başlıklarıyla ele alınmıştır.

3.2.1.2.1. Bilgi ile Eylem Arasında Zorunluluk İlişkisi

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 getirilmektedir⁶⁹:

“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.”

Bilgi ve eylem arasındaki bu bütünlüğe dikkat çeken Platon, kişinin zorlama olmaksızın iyi ya da kötü olarak kabul ettiği (bildiği) eylemleri gerçekleştirmeyişini gülünç olarak kabul eder.⁷⁰ Ayrıca ona göre bir insanın kendisini, iyiliklerden meneden zevklere, arzulara kaptırması onun iyi ya da kötüye ilişkin cehaletini (yanlış görüş veya yanılgı) gösterir.⁷¹ İki unsur arasındaki güçlü bağın varlığını savunan katılımcılardan bazıları, ahlaklı kişinin doğrunun bilgisine sahip olduğunu varsayarak, kişinin bilgisinin zorunlu bir ahlakî davranışı beraberinde getireceğini ifade etmişlerdir. Görüşmecilerin ahlak tasavvurunda bilmek ile yapmak aynı şeye

⁶⁹ İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l Ahlak**, Çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2013, s. 57-58.

⁷⁰ Plato, **Protagoras and Meno**, Trans. By. W. K. C. Guthrie, Penguin Books, 1956, s. 91-92, 355a-b.

⁷¹ Plato, **a.e.**, s. 95, 358c-d.

karşılık gelmektedir⁷²; doğru bilgi doğru davranışı, eksik ya da yanlış bilgi ise ya yanlış davranışı ya da eylemsizliği doğurmaktadır. Dolayısıyla insanların ahlaki olmaları, bilgisini ne kadar eyleme dönüştürdüğü üzerinden gerçekleşmektedir.⁷³

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu⁷⁴, 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 görüşmeci, kişinin bildiğinin ve inandığının muhakkak görünür kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Görüşmelerde eylem, insanların bilgileri konusunda fikir sahibi olmanın yegâne şartı olarak görülmektedir. Dolayısıyla katılımcılar, kişinin eylemde bulunurken niyetinin ne olduğunu dikkate almaksızın davranışlarını öncelemekte ve bilgi kriteri olarak davranışı kabul etmektedir. Araştırmacı bir katılımcı, pratiği teoriye nazaran daha çok öne çıkararak "Bir insanın kendisini tanımlamasından ziyade bazı durumlar karşısında gösterdiği tepkinin ve davranışların daha önemli olduğunu söyleyebilirim." (Katılımcı 16) demektedir. Bu düşüncüyü destekleyen başka bir görüşe göre insanın söylemleri ve ahlak hakkında dillendirdiklerinden ziyade eylemleri, hal diliyle sundukları daha önemli kabul edilmeli ve niyeti ne olursa olsun o kişi davranışlarına göre yargılanmalıdır:

⁷² 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. İkisi bir arada."

⁷³ Katılımcı 36: "Eğer ahlaklı kavramını tabirini bir insan için kullanmak istiyorsak onu davranışa dökmeli. Zaten davranışa dökmeyeceği sürece yani onun bilgisinin hiçbir hükmü, önemi yoktur benim düşünceme göre. Yani dürüstlük mesela. Dürüstlüğü biliyor ama yapmıyor hani buna ahlak sıfatıyla bir şey de söylememize gerek yok yani ahlaksız da diyemeyiz, ahlaklı da diyemeyiz diye düşünüyorum ben. Ama onu uygularsa dürüst olursa yani çok ahlaklı bir insan, çok düzgün bir insan deriz veya tam tersi dürüst olmasa ne kadar ahlaksız gibi diyebiliriz diye düşünüyorum."

⁷⁴ Katılımcı 9: "Doğru olan o. Diğerleri de mümkün ama eğer ahlakı biliyor ise ahlaklı yaşıyor olmak zorundadır. Ahlaklı bir şekilde düşünüyorsa ahlaklı yaşıyordur."

Katılımcı 11: "Bilgiyi bilmek de bir şey ifade etmiyor. Yüzlerce kitap oku. Beş sene sonra ben bilgelik noktasına geldim diyebilirsin çünkü çok güzel yazılmış kitaplar var, bir sürü görevli kadro. Herkes artık bilgiyi veriyor, güzel güzel anlatıyor. Alimler var, ulular var. Tamam oraya da kabul ama bilgiyi uygulamiyorsa 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."

"Yanılmazsam İmam Gazzali'nin bir sözü var: lisan-ı hâl lisan-ı kâlden entaktır. Hal ilmi esastır, kişinin niyeti nedir, onu Allah bilir. Ama zahiri olarak suç işliyorsa onu isterse ahlak için yapsın isterse başka bir gerekçe için yapsın o suçludur. O yüzden ameller esastır." (Katılımcı 27)

"Ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz" fikrine sahip olan, pazarlama sektöründe görev yapan bir katılımcı da aynı şeyleri söylemekte ve insanın ne dediğini değil ne yaptığını dikkate aldığını ve ona göre hüküm verdiğini belirtmektedir:

"Biliyordur, her şeyin farkındadır ama uygulamıyordur. Davranışlarına bağlı herşey, ahlaksızlık yapıyorsa ahlaklı diyemem tabii ki. Neyin ne olduğunu biliyordur, kültürlüdür vs. ama davrandığını görmezsem ahlaklı demem." (Katılımcı 32)

İnsanın herhangi bir davranışta bulunurken neden onu yapıp/yapmadığı ile ilgili bir bilgi sahibi olunamayacağını ve bunun zorunlu bir sonucu olarak -kişinin ahlakî bilgisinin ölçütü davranışı olması sebebiyle- eylemin merkeze alındığını söyleyen doktor bir görüşmeci düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

"Mesela 'Hız sınırını aşarsam birini öldürürüm, ona zarar veririm.' üstünden mi yoksa 'Aşarsam bana para cezası gelir.' üstünden mi baktığınızla ilgili bir şey. Evet, çoğu kişi 'Aşarsam ceza gelir.' fikriyle ile yapıyor ama sonuca baktığımızda ahlaklı davranıyor mu? Davranıyor. Ona ahlaklı diyoruz yaptığı şeyin sonucuna göre." (Katılımcı 41)

Başka bir katılımcı görünmeyen bir ahlakın nasıl anlaşılabilir olacağını sorgulamakta ve iyi ahlak varsa bunun diğer insanlara sunulması gerektiğini düşünmektedir:

"Göstermeyince nasıl anlayacaklar o insanın iyi ahlaklı olduğunu? Göstermeyip, kendi halinde yaşayıp ahlaklı olduğu bilinen insanlar da vardır mutlaka ama davranışa aktarılmayan ahlak, anlaşılabilir gibi geliyor bana. Güzel ahlak varsa bu mutlaka yansıtılmalı." (Katılımcı 3)

Ahlaklı olmayı 'insanın hamuru'nda var olan bir gerçeklik olarak tanımlayan esnaf bir katılımcı, eylemleri bu hamurun dışı yansıması olarak kabul etmektedir. Katılımcının bu yorumu, bilginin insanın özünde var olduğu ve öğrenme ile sadece bunu keşfettiği düşüncesi ile örtüşüyor gibi gözükmektedir. Çünkü bu düşünceye

göre erdemler hakkındaki bilgi, zaten insan ruhunda nesnel bir gerçeklik olarak bulunmaktadır.⁷⁵ Benzer şekilde insanın iyiye meyyal yapısını merkeze alan fitrat ile bu durumu açıklamak mümkündür. Her ikisinin de insanın potansiyeline dönük yaptığı vurguya odaklanan katılımcı, insanın özü itibarıyla ahlakî bilgiyi taşıdığını ve bunun tezahürü olarak eylemin ortaya çıktığını söylemektedir:

"İnsan bildiğini davranışa dökmezse tabii ki ona ahlaklı demem. Bana göre ahlak, insanın hamurunda vardır ve hayatı boyunca ahlaklı yaşamaya özen göstermelidir. Ben bunu küçüklükten beri bilip, doğruları yanlışları işine geldiği gibi kabul edip davranan, zaman zaman işine gelmediği için menfaatleri uğruna ahlaksız davranan biri değilim şahsen. Her olaya ahlakî açıdan kesinlikle bakarım. Yani benim görüşüme ters düşse bile empati yaparak anlamaya çalışırım." (Katılımcı 5)

"Ağızla ahlak olmaz"⁷⁶ örneğinde olduğu gibi ahlakî bilginin yalnızca söylemde ya da teoride var olmasının hiçbir hükmünün olmadığını ifade eden katılımcılar, nasihatvari boş ahlak söylemlerinden⁷⁷ ziyade bu bilginin ancak toplum için fayda gözeten ahlakî davranışlarla pratiğe dönüştüğünde⁷⁸ değer kazanacağına dikkat çekmektedir. Ahlakî bilgi ile eylem arasındaki zorunlu münasebetin her ne olursa olsun gerçekleşmesinin mutlaklığına işaret eden mühendis bir katılımcı⁷⁹ 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.

⁷⁵ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a**, C. II, s. 122.

⁷⁶ 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 ağzıyla ahlaklı ama kalben ahlaklı değil. Adam ağzıyla hacı, hoca, Müslüman, dört dörtlük gidiyor, eee sonra?!! Yani bence ağızla ahlak yok."

⁷⁷ 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."

⁷⁸ 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."

⁷⁹ 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."

Bununla birlikte bilgi eyleme dönüşürken mutlak bir davranış modelinden söz etmek mümkün olmayabilir. Bu konuya dikkat çeken psikolog bir katılımcı, muhatap olduğu kişilere karşı davranış biçimleri değişse de bilgisini eyleme dönüştürme hususunda prensipli davranmakta ve her durumda bu kararlılığını koruduğunu ifade etmektedir:

"İnsanlar kendilerine genellikle ön yargılı bakarlar, kendini değerlendirmek zordur. Fakat şöyle söyleyebilirim insanlara tutumum farklılaşabilir ama ilkelerimin değişmediğini düşünüyorum. Herkesle farklı bir ilişki biçimim oluyor. Annem babamla farklı, kardeşimle, arkadaşım, patronumla ama çok açık bir şekilde bir şeyden memnuniyetsizlik duyarsam ya da uygun görmezsem bunu söyleyebilirim. Gerekirse çatışmaya da girebiliyorum ilkelerimi yaşatma anlamında." (Katılımcı 38)

Başka bir katılımcıya göre zaten kişi, ahlaklı duruşunu muhatabına hissettirdiği sürece karşı taraftan bu duruşa muhalif bir beklenti içine girmesi de pek mümkün görünmemektedir.⁸⁰ Fakat yine de gerekli olduğunda 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.⁸¹ 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

⁸⁰ Katılımcı 34: "Farklı işlerimiz de var hani sadece hukuki dava olarak düşünmeyelim. Danışmanlık yaptığımız şirketler veya kişiler de var. Yabancı şahıslar da var mesela. Mesela özellikle yabancı müvekkiller, Türkiye'de işlerini halletmek için gerekirse bizim elimizden rüşvet verilmesini bile meşru görebiliyor. Diyor ki benim işimi hallet gerekirse oraya buraya para ver. Biz asla bunu kabul etmiyoruz. Yani biz yaparsak sizin işinizi resmi olarak yaparız. Bizden sizin işinizi bu yöntemle çözmemizi istiyorsanız biz bu yönteme girmeyiz. En başında konuşurken bunu anlıyoruz mesela en başta konuştuğuktan sonra da zaten bizim o duruşu gösterdikten sonra yine bize teklifte bulunmuyorlar zaten. Önemli olan bu duruşu göstermek; ya sizinle çalışmıyorlar ya da sonradan sizi o işten saptırmaya çalışmıyorlar zaten."

⁸¹ 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."

demiyorum. Yani sorumluluğum ve görevim itibarıyla oradaki vazifeyi yerine getirmem gerekiyor. Yani aile içindeki davranışım, 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 değiştiririm, belli bir tavır koyarım muhakkak." (Katılımcı 2)

Ahlakî duruşunu karakter⁸², kişilik⁸³ veya mizaç kavramları ile ilişkili olarak ele alan katılımcılar, kişiye veya duruma göre farklı tavır sergilenmemesi gerektiğini düşünmektedirler. Katılımcılar bir başkasının nazarında ahlaklı ya da ahlaksız olarak algılanmayı önemsemeksizin davranmakta, böylece eylemlerinin belirleyicisi öteki değil kendileri olmaktadır.⁸⁴ Bu anlayışa göre ahlakî eylemde bilgi ile eylem tutarlılığı, karakterin bir gereği olarak görülmektedir. Her durumda aynı olduğunu, herkese eşit mesafede yaklaştığını dile getiren doktor bir katılımcı, ahlakının kişiye göre değişmediğini şu cümlelerle aktarmaktadır:

"Ben genelde rahat mizaçlı bilirim, kişiden kişiye tavrım değişmez. Ben neysem oyumdur. Çok içimde bir şey saklamam, pata pat söylerim, renkli bir karakterim var. Kişiden kişiye göre ahlakım değişmez. Yok, düşünüyorum da istisnası yok." (Katılımcı 25)

İnsanlara farklı ahlakî ilkelerden hareketle davranmaktan kendini uzak gören bazı katılımcılar⁸⁵ bu durumu, hayatlarının merkezine yerleştirdikleri adalet ilkesi bağlamında açıklamaktadırlar. Bu ilke ile hareket etmeye gayret gösterdiğini belirten

⁸² Katılımcı 35: "Beni tanıyan insanlar G.'in nasıl bir insan olduğunu, karakterini bilir. G.'in şu hatayı yapacağını, bu hatayı yapmayacağını bilirler. Benim çevrem, iş hayatımdakiler, ev hayatımdakiler, özel hayatımdakiler "G. şöyledir, şöyle yapmaz, şöyle yapar." diye bilirim."

⁸³ Katılımcı 10: "Masada oturuyorsunuz dört kişi, hepsi "Canım abim" diyor. Birisi sonra kalkıp küfretmeye başlayınca ben de kalkıyorum; çünkü ona engel olamıyorsun o durumda. Ben kendimi bozmadan, kişiliğimin gereğini yapıyorum tabi ki. Benim kafamdaki düşünceleri kimse büzüp kapatamaz sonuçta. "

⁸⁴ Katılımcı 11: "Aslında benimki değişmez ama kişinin bana baktığı yerden şaibelidir. Karşımdakinin bakış açısına göre bana olan tutum ya da düşüncesi değişir. Dolayısıyla da bu beni ahlaklı ya da ahlaksız yapar ama karşımdakinin fikrince sadece. Benim ahlakî tavrım değişmez."

Katılımcı 26: "Benim ilkemdir, yalan söylemek beni insan eder, yalan söylememek ise üstün insan eder. Ben şimdi size nasıl söylesem ki, "Olduğum gibiyim" desem veyahut da kendi tabirimle "Kimseye eyvallahım yoktur" desem inanırsınız inanmazsınız, sizin sorunuzdur."

⁸⁵ Katılımcı 31: "Mesela öğrencilerime karşı adalet sahibi olduğumu düşünüyorum. Oğluma veya eşime de. Mesela öğrencilerimi kendi çocuğum gibi düşünüyorum. Benim çocuğumun öğretmeni, kendi çocuğuna davrandığı gibi davranmış olursa büyük memnuniyet duyarım tabi." (Katılımcı 31)

gazeteci bir katılımcı, adaleti ahlakî duruşundaki değişmezliğin temeline yerleştirmektedir:

"Bulunduğu konuma göre ya da insanlara daha faydalı olmak için ilkelerinden taviz vermezsin. Sadece ilkelerini onların anlayabileceği dilde anlatırsın. Bir baba olarak çocuğuna sert olamıyorsan dışardaki bir insana da sert olmaman gerekir ya da dışardaki insana yumuşak davranıp da aile bireyine karşı sert davranıyorsan burada bir adaletsizlik vardır. Çünkü dışardaki bir insan Müslüman kardeşin olarak, insanî kardeşin olarak iyi muameleyi hak ediyor fakat ailede senin kahrını ve sıkıntını çeken bir insana üstüne üstlük zulmediyorsun. Aileye ayrıcalık verilir ama değişiklik ya da ilkelerde taviz anlamında değil." (Katılımcı 27)

Derinlemesine görüşmelerde bilgi-eylem ilişkisi ile ilgili sorulan soruda çoğu katılımcının ahlakın kaynağına atıf yapmadığı görülmektedir. Fakat bazıları, bu ilişkide ahlakî bilginin kaynağının önemine dikkat çekerek, iyi eylem ile arasındaki irtibatın mahiyetine işaret etmektedir. Katılımcılardan bazıları, ahlakî bilginin kaynağı olarak Tanrı'yı kabul ederek dinî bilgiyi kast etmekte⁸⁶; 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.⁸⁷ Bu bağlamda bilginin kaynağının kutsallığı sebebiyle bilgi ile eylem arasındaki zorunluluk ilişkisi daha güçlü görülmekte ve görüşmeciler tarafından ahlak, kutsal ile özdeşleştirilerek tavizden kaçınılması gereken bir zeminde kabul edilmektedir:

"Biliyor fakat bilmesi bir şey ifade etmiyor. Şöyle düşünün: Kur'an'ı biliyor, okuyor. Bu kişi, Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış ya da Kur'an'ın

⁸⁶ Katılımcı 21: "Tabii ki eyleme dökülmeden ahlak, ahlak olmaz yani. Sonuçta istediğiniz kadar dini bilginiz olsun ona göre işlem yapmadığınızda öbür tarafta (ahirette) çözülüyor."

⁸⁷ 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." (Katılımcı 20)

vasıflandırdığı mümin olmuş mu oluyor? Hayır, sadece Kur'an'ı yüzünden okuyor. O da işte hasbel kader ya bir yerlerde okumuş, ya ailesinde duymuş. Bak doğru söylemen lazım. Evet, evet doğru söylemek lazım. Vardır ya hani böyle insanlar, doğru söylemek lazım der kabul eder ama hayatı yalandır yani. Tam tersine hiçbir anlam ifade etmez ahlakî bilgi." (Katılımcı 33)

Eylemlerinde ahlakî olanı dinî kurallara göre belirleyen, belli ahlakî prensiplere sahip olduğunu ve bu prensipleri kendi hayatında uyguladığını söyleyen bankacı bir katılımcının yorumu ilahî bilgi ile eylem ilişkisinin güçlü bağımlı yansıtmaktadır:

"Benim alkol alan bir arkadaşım, alkollü mekâna gidiyorsa sırf o benim arkadaşım diye ben orayı tercih etmem. Bu benim prensibimdir gitmiyorum, ahlakî yönden de kabul etmediğim bir şey. Yani prensipli bir duruşum var. Tabii Allah katında nasılım bilmiyorum." (Katılımcı 37)

Kişinin dinî bilgisinin ahlakî bilgiyi içerdiğine dikkat çeken işçi bir katılımcıya göre ise kişi zaten bildiği ile amel etmelidir. Bu bakış açısına göre Yaratıcı ile kul arasındaki ilişki, güzel ahlakın sergilenmesi ve ahlakın belirleyicisi olan Yaratıcı'nın bununla övünmesi üzerinden gerçekleşmektedir:

"Biliyor ama yapmıyorsa o bildiğinin hiçbir önemi yoktur. Bildiğini yapmak daha güzel olur – ki nasıl biz bir eserimizle övünürsek Allah da bizi yarattı, bizimle övünmek ister - biz ahlakımızı sergileyerek, hal ve hareketlerimizle örnek olmalıyız ki ahlak burada güzel ahlak olarak ortaya çıksın." (Katılımcı 26)

Örneklerde görüldüğü üzere bilgi ile eylem ilişkisinin zorunluluğuna işaret eden katılımcılar, bilen kimsenin ahlakîliği seçeceği ve eylemlerine yansıtacağı düşüncesindedirler. Bu sebeple kendilerini bildikleri gibi eylemekten men edecek her türlü etkene karşı mesafeli durmakta, gerektiğinde sahip oldukları maddî şeylerden vazgeçebilme erdemini gösterebilmektedirler. Ayrıca doğru bilgiye sahip olunduğu sürece muhataba göre davranış biçimi çeşitlilik gösterse de ahlakî ilkelerde herhangi bir tavizin verilmemesi gerektiğinin farkındadırlar.

3.2.1.2.2. Bilgi ile Eylem Arasında Zorunluluk İlişkisinin Bozulması

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, hakiki bilginin mutlaka eyleme dönüşeceğine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Katılımcıların bilgi-eylem ilişkisi ile ilgili yorumlarına bakıldığında zihinlerinde, birtakım müktesabat ile hakiki bilginin eşdeğer görüldüğü, neticede bilgiye ilişkin yanlış bir algıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Görüşmeciler⁸⁸, bildikleri halde yapmadıklarını düşünmekte ve eylemlerinde yaşanan tavizleri dışarıdan kendilerine yapılan müdahaleler bağlamında istisna olarak kabul etmektedirler. Hâlbuki bildiğini iddia eden kişinin eylememesi mümkün olmadığından, burada bilgi eksikliği⁸⁹ ya da müktesabatın bilgi zannedilmesi⁹⁰ ile eylemlerin ahlakîliğinde bazı sorunların ortaya çıktığı aşikardır. Buna rağmen kendilerini ahlaklı olarak tanımlayan katılımcıların ahlakî olmayan eylemleri yapmakla, ahlaklı olmalarına engel bir durumun oluşmadığını dile getirmeleri⁹¹, ciddi bir sorunsalın gündeme taşınması gerektiğini göstermektedir. Nitekim katılımcıların, bilgi eylem arasındaki zorunlu ilişkiye dair bir bilince sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bunların ilişkisine dair yorumlardan biri de veteriner bir katılımcıya aittir:

⁸⁸ Katılımcı 25: "Evet, bu ikisi(bilmek ve yapmak) tabii ki mutlaka farklı. Aslında hepimiz – güya hepimiz - çok rahat söze dökübiliriz ama yaşama aynı şekilde dökülmüyor. Yoksa herkes biliyor aslında nasıl davranması gerektiğini, nasıl olması gerektiğini – doğrunun ne olduğunu belki de - ama bunu yaşama dökerken elbette başka faktörler de var, hırs var, zevk var vs. Her şey yaşama motamot dökülmeyebilir elbette. Tabii ki mutlaka farklı birbirinden. Bir şeyi eyleme döküyorsan mutlaka onu önceden biliyorsun ama her bildiğini eyleme dökmebilirsin."

⁸⁹ Katılımcı 2: "O zaman ordaki bilgiyle eylem arasındaki ayırım varsa bilgi çok da hazmedilmemiştir. Ya kulaktan dolmadır o bilgi veyahutta sırf toplumsal baskıdan dolayı onaylıyordur. Dolayısıyla ahlaklı davranış da ortaya çıkmıyor yani."

⁹⁰ Katılımcı 1: "Alınan eğitimler insanın daha fazla malumat sahibi olması için güzel araçlar fakat malumat sahibi olunması doğrudan kişiyi bulunmuş olduğu noktadan daha iyi bir ahlakî noktaya getirmiyor. Yani bu konuda fikrim çok net."

Katılımcı 27: "Dindar birisi ahlaksız olabiliyor. Yani muamelatı bilmek dini bilmek değil. O yüzden Allah Kur'an-ı Kerim'de diyor ya "Şeytan sizi Allah'la aldatmasın, Allah'ın rahmetiyle aldatmasın". Karşınızda düşman diye gördüğünüz şey ilk insanın yaratılışından önce yaratılmış ve günümüze kadar milyarlarca peygamberler, siddıklar muhatap olmuş, çok tecrübeli bir varlık var. Bunun karşısında da 30 yıllık, 40 yıllık, 80 yıllık tecrübesi olan insan var. Otomatik olarak bunun zaafa düşmesi kolay olur. Zaafa düşürecek şeyler sadece cehaletten kaynaklanır."

⁹¹ Katılımcı 7:"Bu onun ahlaksız olduğu anlamına da gelmez. Tek tek eylemlere değil hayatının bütününe ve bütünündeki duruşuna göre ahlakîliğini değerlendirmek gerekir bence."

"Örneğin bir insan hırsızlık yaparak hayatını idame ediyorsa ahlaksız bir insandır. Başka bir adam da hırsızlık yapmıyordur ama hırsızlık yapanları 'Evet adam çalışıyor ama falan falan için yapıyordur' derse o da ahlaksızdır. Eyleme dökmeyip sadece düşüncesini de taşısa ahlaklı ya da ahlaksız olabilir." (Katılımcı 18)

Katılımcının kişinin bilgisini yeterli görmesi, davranışa dönüşüp dönüşmediği ile ilgilenmemesi, davranış bir kriter olarak kabul etmediğini göstermektedir. Hâlbuki ahlak, teorik bilginin pratiğe dönüşmesidir ve davranış, ahlakta önemli bir yere sahiptir. İdeal olan budur.

Eylemde ahlakî olanı bilme ve buna yönelme ile ilgili yaşanan problemin farkında olan ve buna dönük sorgulamalara sahip katılımcıların⁹², 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 zorlanması⁹³ 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 sıkıntısını gidermek için adam kayırma, rüşvet vb. şeyleri kullanma- zorunda bırakıldığını ifade etmektedir. Görüşmeci⁹⁴

⁹² Katılımcı 19: "İnsanların çoğu ahlak kurallarını biliyor. Kurallar zaten belli –kural- konulmuş, 'ahlak kurallarıdır' diye. Çoğu insan da bu ahlak kuralları biliyor ama uygulamıyor. Bilmiyorum neden? En basiti, sokakta yürürken tükürme. Bence ahlaksızlık, terbiyesizlik bu – ne bileyim aklıma gelen –"

⁹³ Katılımcı 7: "Bazen şartların zorlamasıyla da ahlaklı olduğunu düşündüğü eylemi gerçekleştiremeyebilir. Kişisel baskılar ya da başka sebeplerden ötürü."

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."

⁹⁴ Katılımcı 24: "Üzülerek olabiliyor, yani üzülerek malesef. Şöyle söyleyeyim: İdeolojik olarak -her görüşten olabilir fark etmez- fazla İslamcı olana da, fazla solcuya da, fazla laik seküler olana da farklı

‘mecburiyet’ kavramını kullanırken aslında ahlakın günlük yaşamda irade dışı bir sistemin parçası içinde yorumlandığına dikkat çekmektedir:

"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)

İş yerinde ahlak dışı davranışlara maruz kaldığında ilkesel davranmadığını ve şartların kendisini zorlamasıyla tavizler verdiğini ve ‘olumsuza uyma’ya başladığını söyleyen bir katılımcı şunları aktarmaktadır:

"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 dersin. Bizde de öyle oluyor. Hırsızlık derken para alıyor, mal alıyor tarzında değil. Bizim hırsızlığımız yanımdaki insanı çayına, çorbasına çıkarmamak şeklinde hırsızlık. Sen onun zamanını çalışıyorsun." (Katılımcı 39)

Siyasetin içinde olan ve toplumun farklı kesimlerinde rolü gereği farklı duruşlar sergilediğini dile getiren bir katılımcının söylemleri başka bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır:

"Mesela ben siyaset ile ilgileniyorum; siyasetteki görevim gereği çok sıra dışı bir kimliğe bürünmek durumunda kalıyorum. İçinde bulunduğum siyasi 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)

Görüşmecilerin değindikleri bu durum, tikel ahlak anlayışı yerine toplumsal kitlelerin bir araya gelerek oluşturduğu tümel ahlak anlayışının varlığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda toplumsal her unsurun, tek tek fertlerin sahip olduğu

davranıyorum. Açıkçası fazla ideolojik saplantılara, saplantılı olan kişilere elbette ahlakî tavrım değişken olabiliyor."

ahlak kuralları ve prensiplerinden ziyade çoğulcu; ortamın, şartların ve kişilerin etkisiyle üretilen birtakım ahlakî kuralları barındıran; özgün ve yeni bir ahlakî form kazandığını söylemek mümkündür.

Katılımcılar tarafından dile getirilen ikinci bir husus, maddî konularda kişinin kendi çıkarlarının devamlılığı adına tavizlerde bulunulması ve ahlakî olanın dışına çıkılmasıdır. Toplumsal statülerle elde edilen prestiji, konforu, saygınlığı ve maddî olanakları kaybetme korkusu, ahlak dışı bazı davranışların yaşanmasına sebep olabilmektedir. 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 bazen bizim dışımızda gelişmeler oluyor. Kendi yaptığımız işi puanlıyoruz örneğin. Onunla ilgili bazen sorunlar oluyor. Az puanladığın zaman gelirin düşüyor, fazla puanlama şansın var ama yapamıyorsun falan gibi. O hassasiyeti yakalamak kolay olmuyor her zaman. Ama aile ve arkadaş çevresi için çok zorlandığımı söyleyemem. Çünkü orada sabit bir şey, bana bağlı. Benim kontrolüm dışında sistemler olunca sorun yaşayabiliyorum."

(Katılımcı 41)

Katılımcıları ahlakî davranmaktan alıkoyan bir diğer faktör, sosyal şartların ve rollerin kişiyi belli tutumlara mecbur bırakmasıdır. Ahlakın değişkenlik göstermesine dayanan bu kavrayışta, toplumda üstlenilen roller kişilere göre farklı davranış biçimleri geliştirmeyi gerektirir. Katılımcılardan biri, olduğundan farklı tavırlar sergilemeyi 'politik davranma' olarak görmekte ve şöyle dile getirmektedir:

"Şöyle ki politik davranmak diyorum ben ona. Mesela daha kibar davranırım ama öbür türlü kendim gibi olsam daha kestirip atabilirim, sert konuşabilirim. İş gereği örneğin daha kibar anlatmaya çalışıyorsun insanlara." (Katılımcı 18)

İnsanlar içinde bulundukları sosyal şartlara göre kendilerini konumlandırmakta ve davranışlarını şekillendirebilmektedir.⁹⁵ Bunu benimseyen

⁹⁵ Katılımcı 21: "Farklılaşmaz mı, hayatın koşullarında muhakkak farklılaşır. Meclise girdiğin zaman dışarda arkadaşınla konuştuğun gibi argo konuşamazsın. Ya da şu an sizinle konuştuğum gibi ben

katılımcılar, eylemlerinde herhangi bir ahlakî ilkeyi hareket noktası olarak kabul etmeksizin eylemde bulunduklarını bildirmektedir. Böyle zamanlarda kişinin ahlakîliğinin ölçüsünü belirleyen şey, bulunduğu sosyal çevreye mensup kişilerin ahlakî duruşlarıdır.⁹⁶ Dolayısıyla 'ötekiler' için ahlakî olarak kabul edilen, bağlayıcı bir ahlakî unsur olarak görülmekte ve ortama özgü yeni bir ahlak anlayışı oluşmaktadır. Bu durum bulunulan sosyal çevrenin çeşitliliği nispetinde ahlakta çeşitlilik yaşanabileceğinin bir göstergesidir. Mühendis bir katılımcı, bilgi olarak kabul ettiği ahlakî ilkeleri yaşamakta güçlük çektiğine vurgu yapmakta ve davranışlarını sosyal çevresine göre şekillendirdiğini şöyle açıklamaktadır:

"Daha yakın tanıdığın kişilere karşı daha farklı oluyor, dışarıdan yeni tanıştığın kişilere -iş arkadaşları olabilir- oradaki durumlar daha farklı oluyor. Duyarsızlık oluyor mesela. Daha çok kopuyorsunuz ahlakî kurallarınızdan. Çünkü artık yeni bir ortamdasınız. Ondan dolayı 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 olabiliyor, daha da kötüleşir. Ne kadar kendi çizginde kalabilirsin o kişiye bağlı, ama zor tabii ki." (Katılımcı 14)

Sosyal çevrenin özelliklerine göre davrandığını söyleyen eczacı bir katılımcı, özel hayatında ve dışarıda aynı olmadığını söylemekte, bu durum ise her durumda aynı bilginin/ilkenin yaşatılması prensibinin nasıl bozulduğunu gözler önüne sermektedir:

"Bir değişkenlik tabii ki oluyor. Özel hayatımı ve dışardaki hayatımı karşılaştırdığımda dışarda daha ciddi olduğumu söyleyebilirim. Yardımseverlik örneğin bir yere kadar oluyor, çünkü karşıdakinin sana ne niyetle yaklaştığını bilmiyorsun. O yüzden bir kalem düştüğünde kaldırmıyorsun mesela ama hani samimiyetine güvendiğin bir insanın her şeyini yapabiliyorsun. Toplu taşıma araçlarında mesela muhabbet

normal arkadaşlarımla konuşmuyorumdur, argo çıkar ağzımdan, küfür çıkar vs çıkar ama her şeyin bir yeri olduğu için ona koşullanmak zorunda kalırsın. Bu normal bir şey, değişim mutlaka olacaktır."

⁹⁶ Katılımcı 20: "Yani şöyle söyleyeyim, sizi çok tanımıyorum. Size karşı davranışla -halim, şeklim, konuşmamla- bürodaki arkadaşla konuşmam bir mi? değil, gibi. Yalan söyleyip ertesi gün, yani - pembe yalan mı derler bilmiyorum da- düzeltebilirim mesela."

etmiyorsun, bir güler yüz göstermiyorsun. Neden, çünkü güvenmiyorsun, emin olamıyorsun." (Katılımcı 28)

Sosyal çevrenin ve rollerin etkisine işaret eden katılımcılar⁹⁷, ailede üstlendikleri anne baba evlat rolleri ile dışarıdaki rollerinin aynı ahlakî niteliklere sahip insan olmayı gerektirmediğini söylemektedir. Buna göre aile içinde sorumluluk sahibi, özverili, sevecen ve koruyucu olmaları ve buna göre eylemleri beklenirken, dışarı hayatında bunların hiçbirini davranışa dökmek zorunda hissetmemektedirler. Kimyager bir katılımcı ailede ve dışarıda yaşadığı başkalaşmayı şu cümlelerle açıklamaktadır:

"Bir anne olarak takındığım ahlak veya bir evlat olarak takındığım ahlak farklıyken, bir iş ortamında daha farklı. Çünkü iş ortamın senin daha kendini korumaya aldığın, belki tam olarak olduğun gibi davranamayacağın, biraz daha resmi olman gereken, seni tanımayan insanların bulunduğu bir ortam olduğu için oradaki davranışlar daha farklı oluyor. Bazı ahlak kurallarına dikkat etmek zorunda kalıyorsun aile hayatında." (Katılımcı 9)

Ayrıca katılımcılar, eylemlerinde ahlakîliği gözetme konusunda kendilerini zorlayan son faktör olarak kişisel faydayı öne sürmektedirler. Bu fayda bazen kişinin kendi hazzı, mutluluğu, huzuru ya da birtakım menfaatlerini esas aldığı gibi bazen de bir başkasını gözetmeyi esas alır. Fakat insan bencil bir varlık olması sebebiyle çoğunlukla kendi arzularını gerçekleştirme çabası taşımakta ve içinde bulunduğu şartları öncelikle menfaati doğrultusunda kendi lehine organize etmeye çalışmaktadır.⁹⁸ Kişisel faydayı temel alan katılımcılardan birisi hemen herkese karşı farklı bir ahlakî duruş sergilediğini ve kendi hazzı söz konusu olduğunda doğru olmasa bile böyle davrandığını söylemektedir:

"Ahlakım hemen her muhatabıma göre değişiyor, cinsiyete göre de değişiyor. Mesela ben normalde yalan söyleyen bir insan değilim ama filanca kişiyle muhatap olduğum zaman yalan söyleyebiliyorum. Çok basit

⁹⁷ Katılımcı 24: "Belli standartların belli kriterlerin aynı şekilde uygulanması beklenir. Ama tabi ki burda işim gereği gösterdiğim samimiyet, sevgi ile baba olarak çocuklarıma gösterdiğim samimiyet, sevgi arasında dağlar kadar fark var. İkisi bir olamaz tabi."

⁹⁸ Katılımcı 31: "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 kullanıldığımı hissedersen ahlakı gözetmeyebilirim."

bir örnek vereyim: Ben cinsiyetim gereği 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 yani." (Katılımcı 8)

Yapılan görüşmeler sırasında doğru olmadığını bildiği halde yalan söyleyen katılımcılar olduğu gibi bildiği halde çelişkiye düşen ve ahlakî davranmadığını söyleyenler de olmuştur. Bilmek ile yapmak arasındaki tartışmaya dikkat çeken bir katılımcı⁹⁹ bunun ne kadar zor olduğunu ifade etmekte, her an çelişki yaşandığını ve ikisi arasında sıkışıp kalındığını söylemektedir. Görüşmelerde bu krizden söz eden diğer bir katılımcı, eşinin ailesine yönelik duygularını, ahlakî ilkelerine ket vuran bir faktör olarak tanımlamakta, kendi mutluluğu için 'strateji kurarak' yaşadığını ve bildiği gibi davranmadığını söylemektedir:

"Elimden geldiğince neysem o olmaya çalışıyorum ama bazen tabii ki kişiye karşı duygularınız devreye girebiliyor, insansınız sonuçta. Mesela çok ince düşününce karşı taraftan da bu inceliği alamadığım zaman veya biri benim kalbimi kırmışsa kötü düşünceler birikiyor. Kalbiniz kırıldıkça kırıldıkça davranışlarınız değişiyor evet. Belki bir yerde strateji kurup ona göre yaşamınızı sürdürüyorsunuz. Daha az acı çekmek için insan böyle bir şeye de bürünüyor olabilir. Yaşanılan şey, ket vurma. Kin beslemeye başlayıp zarar vermem belki ama gerçek şu ki ahlakî olan yardımseverliğimi bir tık azaltıyor olabilirim mesela, geri planda kalabiliyor insan." (Katılımcı 12)

Kendi ilkelerinden hareketle eyleme geçemeyen kimseler için muhatap olduğu kişinin kim olduğu, ne hissettiği ayrı bir anlam taşımakta¹⁰⁰ ve eylemin doğruluğunu belirleyen, ona yön veren aslında muhatap olunan kişi olmaktadır.¹⁰¹ Bu

⁹⁹ Katılımcı 4: "Bu zaten çok tartışılır bir konu bilmek ve yapmak. Bana kalırsa bu zor; herkes bilir gibi ama yapmak zor bir şey. Yani tabii ki şimdi etrafımızda ve kendimizde öyle çok çelişki var, biliyoruz ve yaşıyoruz ki. O kötü mesela ama yine de yapıyoruz."

¹⁰⁰ Katılımcı 10: "Arabayla Şile'ye doğru gidiyorum, köylerin orada duruyorum. Köylü on liraya ürününü satıyor "Üç lira olsun hepsini alayım" diyorum. Bir restorana gidiyorum, x bir restoran, şekil bir restoran, yanımda manıyla "Getir evladım onu" diyorum, yüz lira bahşış atıyorum. Köylünün on liralık malını üç liraya almaya çalışıyorum. İlginç yani değil mi?"

¹⁰¹ Katılımcı 17: "Ha! depresyondaki arkadaşşıma yalan söylüyorum, şu anda var olan bir örneği, sırf kendini daha iyi hissetsin diye. Hani aşamayacağı problemleri var ya da hani ona güç vermek adına bazı şeyler söylüyorum ama tamamiyle destek amaçlı yalan söylüyorum."

durumu ifade ederken görüşmeciler, herkese aynı davranmanın mümkün olmadığını söylemekte, ahlakî olanı gerçekleştirmek için herhangi bir kaygı yaşamadıklarını hatta bazen eylemlerinin ahlakîliği üzerine düşünmediklerini dile getirmektedirler.¹⁰² Katılımcıların kişisine göre davranma biçiminin hemen herkeste var olduğuna yönelik inançları, aslında ahlakî olanın her zaman sergilenemeyeceğine ilişkin bir algı taşıdıklarının göstergesidir. Bunun normal olduğunu düşünen bebek bakıcısı bir katılımcı, her ne kadar muhatabına göre davranışlarının değiştiğini söylese de yaşadığı durumun ‘öteki’ni merkeze almak suretiyle faydayı gözetme ile alakalı olduğunu ve iyi niyetle yaptığını ifade etmektedir:

"Kişisine göre davranma şekli herkeste var. Hani kırmamak adına evet ama ahlakî olarak bilmiyorum doğru mu... Evlilik hayatımda olan insanlarda diyelim ki zorlanıyorum bir ilişkide. Çünkü o insanın onu anlamayacağını, anlasa bile kabul etmeyeceğini -sırf hırsından veya kendi huylarından dolayı- orada ben ona ‘hayır’ desem veya orada adaletin o değil de bu olduğunu söylesem kabul etmeyeceğini biliyorum. Orada sadece daha da olumsuz noktaya sevk etmemek için susmayı tercih ediyorum. " (Katılımcı 3)

Bu örnekte olduğu gibi kişiye göre başkalaşan davranışlar bazen sessiz kalma biçiminde kendini gösterebilmektedir. Eylemek ya da konuşmak yerine susmayı tercih eden katılımcılar, ‘öteki’nin aktarılan sözü kavrama kapasitesinin yanı sıra doğru eylemin veya sözün muhatabı olmaya layık olması durumunu da önemsemektedir.¹⁰³ Görüşmeciler için iyi bir davranışın sergilenmesi, ancak bu davranışın karşı taraf için bir anlam taşıması ve hak etmesi durumunda kıymet

Katılımcı 26: "Tabii ister istemez farklılaşmalar oluyor. Olmuyor desek yalan olur. Çok sertsen kırılırsın, çok yumuşaksan ezilirsin Hz. Ali’nin sözü. Girdiğimiz ortamlarda kişisine göre değişmek derken yapmacık değil de içten ve kimseyi kırmayacak ve sonrasında “vay bu çocuk yapmacıktı, ikiye bölündü” gibi değil. Orta yolu bulup o şeyden geçiyoruz yani."

¹⁰² Katılımcı 36: "Kesinlikle bu var, muhatap olduğumuz kişiye göre değişebiliyorduk. Hani belki biz bunun üzerine düşünmüyoruz ahlak konusunda. Yalan söylemek olarak düşünmüyoruz ama sonuçta bir yalan söylüyoruz. Örneğin izin almamız gerekiyor, mesela ben kız arkadaşım ile buluşacağım ama patrona veya müdüre kız arkadaşım ile buluşacağım diyemeyip de rahatsızım diyorum. Bu bir yalan oluyor neticede."

¹⁰³ Katılımcı 17: "Değişmemeye çalışıyorum. Sadece açık olmamaya çalıştığım, yani bazen kendimi gizlediğim ya da kendi düşüncelerimi söylemediğim ortamlar olabiliyor. Çok çekindiğim ortamlarda söylemem mesela. Yani frenlemek ya da örtmek değil de, dile getirmemek diyelim. Atıyorum karşımdaki insanla çok tartışılabilir bir ortamda değilsek ya da karşımdakinin benim söyleyeceklerimi çok algılayabileceğine inanmıyorsam zaten söylemiyorum."

kazanmaktadır.¹⁰⁴ Burada her ne sebeple olursa olsun susma ile doğrunun davranışa dönüşmesine ket vurulduğu ve katılımcıların bunu iyi niyet, fayda ve mutluluk gibi araçlarla meşrulaştırdıkları görülmektedir.

3.2.1.3. Ahlak İlkelerinde Nesnellik ve Görecelik

Ahlakî ilkelerin kültürel ve tarihsel sürecin içinde varolan insanî sözleşmelere dayalı ve değişkenlik gösteren kurallar bütünü mü yoksa mutlak, ebedi ve nesnel hakikatler mi olduğu bu başlığın temel problemini oluşturmaktadır. Ahlakî ilkelere ilişkin algıya ve değişiklik gösterip göstermediğine yönelik sorulan soruya katılımcıların büyük çoğunluğu, ahlak ilkelerinin zamana, toplumlara, kültürlere ve kişilere göre değiştiği yönünde cevap vererek ahlakî göreceliğe işaret etmiştir. Bazı katılımcılar ise ahlak ilkeleri değişmese bile tezahürlerinin/yaşanma biçimlerinin farklılaştığını ifade ederken, çok az bir kısmı ise ahlak ilkelerinin değişiklik göstermediğini ve evrensel olduğuna inandıklarını bildirmişler, ahlakî objektivizmi savunmuşlardır.

3.2.1.3.1. Ahlakî Nesnellik/Objektivizm

Ahlakî objektivizm, öznel değerlerin ötesinde ahlakî değerlerin var olduğunu ve bu değerlerin akıl sahibi her insan için tüm zamanlarda geçerli olduğunu savunmakta ahlakî ilkelerin evrensel, nesnel ve mutlak olduklarını kabul etmektedir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'e uzanan ve onların temsil ettiği ahlakî mutlakçılıkta, insanları kuşatan evrensel ve hakiki değerler vardır ve bunların değişmesi ya da farklılaşması mümkün değildir.¹⁰⁵ Bu ilke ve değerlerin kaynağı ise Tanrı, Kutsal Kitap, evren, ideoloji ya da herhangi bir felsefi anlayış olabilmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere nesnel ahlak ilkelerine kaynaklık eden şeyin çeşitlilik gösterebilmesi mümkündür. Fakat önemli olan husus, kaynağın ne olduğu fark etmeksizin ortak ahlak ilkelerin varlığını kabul etmektir.

Objektivizm düşüncesine sahip katılımcılar, ahlak kurallarının esneklikten, görecelikten ve değişimden uzak bir düzlemde kabul edilmesi gerektiğini

¹⁰⁴ Katılımcı 9: "Karşımdaki insanın bende o olumlu ahlakî davranışları hak etmediğini düşündüğüm anda - bunları önceden tecrübe etmiş olmam lazım - o zaman mesela iyi bir insan olmak yerine ya da karşıdaki insanı sonuna kadar dinlemek yerine dinlememeyi tercih edebilirim."

¹⁰⁵ Cafer Sadık Yaran, **Ahlak ve Etik**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2. Bs, 2016, s. 22.

savunmaktadır.¹⁰⁶ Ahlak kurallarının evrensel ve mutlak doğrular olduğunu düşünen görüşmeciler¹⁰⁷, ahlakî ilkelerde değişkenlik düşüncesine uzak durmaktadır. "Ahlak kurallarının değişken olduğunu düşünmüyorum. Doğru her yerde, her zaman doğrudur. Ahlakî açıdan baktığımız zaman, ahlak değerleri aslında sabittir bir yerde. Saygı, sevgi, hoşgörü bunlar..." (Katılımcı 5) diyen esnaf bir katılımcı ahlakın ilkesel anlamda doğrulara ve yanlışlara ait bir alan çizdiğine ve bunun sabitliğine işaret etmektedir. Benzer biçimde zaman ve toplumdan hareketle ahlak kurallarında herhangi bir değişimden söz edilemeyeceğini söyleyen psikolojik danışman katılımcının ifadesi şöyledir:

"Ahlak kurallarının değişken olduğunu düşünmüyorum. Yani yalan söylemek, bir insana zarar vermek, bundan bilmem kaç sene önce, başka toplumlar için de kötü bir şeydi, benim için de şimdi öyle. Bugün de kötü bir şeydir, değişken olduğunu düşünmüyorum bu anlamda." (Katılımcı 12)

Ahlakı, bir kurallar bütünü olarak değerlendiren bu anlayışa göre değişkenlikten söz etmek, kural ihlallerinin yaşanır olmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla bu anlamda sıkıntı yaşanmaması ve herkesin belli bir sabiteye göre hareket etmesi adına ahlak kuralları net olmalıdır.¹⁰⁸ Ahlakın tek olması gerektiğini düşünen aşçı bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Bence ahlak kuralı bir olmalıdır, değişmemelidir, benim görüşüm. Herkes ahlakın kuralını bilmelidir ona göre yaşamalıdır. Değişken olduğu sürece sıkıntı olur bu dünyada." (Katılımcı 35)

Otoriter temellere dayanan ve geçerliliğini her zaman koruyan ilkelerin kabul edilmesi ile ahlakın kişiye göre değişkenlik göstermesinin önüne geçilmektedir. Göreli ahlak ilkeleri yerine mutlak kuralların benimsenmesinin, kişinin ve toplumun huzuru, mutluluğu ve refahı için gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu anlayışa göre

¹⁰⁶ Katılımcı 13: "Düşünmüyorum. Yerine göre değişkenlik göstermez. Bence değişmemesi gerekir." Katılımcı 23: "Yok, onun değişken olduğunu düşünmüyorum ben. Genel itibarıyla herkes için ahlak kuralları aynı." Katılımcı 31: "Değişmez diye düşünüyorum."

¹⁰⁷ Katılımcı 26: "Ahlak kuralları bence değişken değildir. Değişken olan insan ve nesildir, çağdır. Ahlakî değerler birdir, değişmez ama günümüz insanı bunu özgüvenle karıştırır. Her şeyi yapma hakkı var diye düşünür."

¹⁰⁸ Katılımcı 7: " Ahlakın tek bir belirleyici kriteri yok ama değişmeyen şeyler her zaman, her yerde var. Yalan söylememek bence bunlardan bir tanesi. Mesela öldürmeyiniz, yalan söylemeyiniz, çalmayınız; bunlar değişmemesi gereken net şeyler diye düşünüyorum ve istisnası olmaması gereken şeyler."

ortak kuralların varlığı, toplumda birliğin sağlanmasına imkân sunacak, olası ahlakî krizlerin yaşanmasına engel olacaktır. Kişisel fikirlerin ötesinde ahlakî ilkelere mutlaklıktan söz edilmediğinde herhangi bir konuda hüküm verip yargıda bulunmak için birbiriyle çelişen çeşitli düşüncelerin ortaya atılması ve kaos yaşanması kaçınılmazdır. Hâlbuki çoğulcu bir ahlak evreninde, her ne kadar eylemde bulunmanın ve yaşamının birden çok iyi yolu olsa da belli ahlakî normların ortak olması, birbirinden farklı düşünen insanların mutlak ilkelere dayanarak birlikte yaşamasını kolaylaştıracaktır.¹⁰⁹

Bununla birlikte katılımcılar¹¹⁰, değişen ve esneyen şeylerin varlığına dikkat çekmekte fakat bunlar için ahlak yerine adet, örf veya sosyal norm gibi kavramların kullanılabileceğini dile getirmektedir. Toplumda bu tür kavramların ahlak ile karıştırıldığı ve insanların değişebilir, farklılaşabilir olarak gördükleri şeylerin aslında ahlak olmadığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Nitekim görüşmeciler, ahlak kuralları ile ilgili bir değişiklik yapma hakkına sahip olunmadığı; şartlara, duruma, zamana ve şahsi yorumlara göre bir meselenin değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Bu durumlarda ahlakın dışında farklı kavramların konuşulması gerektiği ve kişisel duruma göre konum alınıyorsa burada ahlakîlikten söz edilemeyeceği¹¹¹ düşünülmektedir:

"Ahlak değişken olamaz, bir şeye ahlak ilkesi diyorsak değişkenlik gösteremez. O yüzden insanların belirlediği şeyler bana göre daha çok sosyal

¹⁰⁹ Agnes Heller, **Bir Ahlak Kuramı**, Çev. Abdullah Yılmaz vd., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 169.

¹¹⁰ Katılımcı 3: "Kişiden kişiye değiştiğini zannediyorlar ama bence ahlak kuralları değişmez. Toplumdan topluma değişir mi? Örf, adet gibi düşünülmemeli. Bu anlamda, bir şey yanlışsa ahlakî olarak bütün toplumlarda yanlıştır. Hangi topluma giderseniz gidin başkasının parasını ya da eşyasını çalmak, kendine aitmiş gibi yaşamak yanlışsa yanlıştır. Ama bir de, bir memlekette el öpmek çok takdir edilir bir şeyse bir memlekette de çok ayıp bir şey olarak karşılanabilir."

Katılımcı 30: "İnsanın özündeki şeyi, ahlakını değiştiremezsin, özü neyse bence odur. Ama ortamdaki şeye göre ayak uydurmaya çalışırsın. Demek istediğim bazı küçük şeylerde, adetlere uymak anlamında. Mesela köye gittiğin zaman köyde normal konuşamıyorsun hani. Onlar sana değişik gözle bakıyor o zaman "Şuna bak İstanbul'dan gelmiş de bize şey yapıyor" diye. Onlara göre hareket ediyorsun, konuşuyorsun."

¹¹¹ Katılımcı 34: "Bir insan düşünün. Bir meselede nasıl davranacağını tahmin edemiyorsunuz. En basit meselede bile. Çünkü o insan menfaatine göre davranabilir veya o anki ruh haline göre davranabilir ya da o şartları görerek konum alabilir. Yani bir siyasetçi gibi davranabilir toplum hayatında. Eğer toplum hayatında sizin insanlarla olan irtibatınızda siyaset güderseniz bu ahlakî sınırları aşmanıza sebebiyet verir. Buradan da şu çıkıyor: Siyasetçiler ahlaklı mıdır? Çoğu siyasetçi ahlaksızdır o yüzden."

norm ve adet oluyor. Bugün bu toplum için bu iyi deriz bir şeye; belli bir süre sonra biz bunu işimize gelmediği için ya da koşullar değiştiği için aynı şeye yine kötü diyebiliriz. O zaman değişkenlik gösteren bu şey, ahlakî bir mesele değildir. O kanıdayım." (Katılımcı 38)

Ahlakta objektivizmi ve mutlaklığı savunan katılımcılardan bazıları için ahlakın kaynağı ancak metafizik bir üst ilke olabilir. Bu durumda ahlakî değerler, Tanrı'nın iradesinden çıkan ilahî emirlere dayanmakta, otoritesini kutsal metne/vahye dayandırmaktadır. Ahlak kurallarını dinî kurallar ile özdeşleştiren ve "İstisnaları Peygamber Efendimizin belirlediği sınırlar dışındaki değişikliği asla kabul etmiyorum." (Katılımcı 27) diyerek dinin sunduğu istisnalar dışında değişimi kabul etmeyen katılımcının görüşü buna örnektir. Bunun yanı sıra ahlakî ilkelerin ne olduğuna ilişkin insanlarda bulunan ortak anlayışı, iyilik idesine dayandıran Sokrates'in görüşünü benimseyen ve bu anlamda ahlak ilkelerini insandaki iyi öz ile ilişkilendiren katılımcılar¹¹² olmuştur. Bunu destekleyen katılımcılara göre iyi, eylemlerin ahlakîliği için ilk şart olarak görülmektedir.

Ahlak kurallarında göreceliği reddeden anlayış, ahlak kurallarının uygulamasında çeşitlilik yaşanabileceğini ve eylemdeki bu çeşitliliğin farklı ahlak kurallarının eyleme dönüşmesi olarak değerlendirilmesinin doğru olmayacağını düşünmektedir. Ahlak ilkeleri konusunda çizgi ne kadar net olursa olsun uygulamada bazı farkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Katılımcılar ilke olarak yalan söylememek, başkasının hukukunu gözetmek, adil olmak vb. gibi ahlak kurallarının doğruluğunun tespiti ve tasdiki hususunda net olduklarını fakat bunları gerçekleştirirken farklı davranış biçimleri ile çeşitleneceğini belirtmektedirler:

"Ahlak için gerekli mefhumlar var. Bu mefhumlar iyi olmak, adaletli olmak, vicdanlı olmak, yardımsever olmak, zor durumda mazluma el uzatmak. İlkeler hep aynı ama bu ilkeyi uygulama tarzı değişebilir. Yüzyıllar öncesinde belki camiye giderken bir yaşlı amcaya sadaka veriyordunuz, şu anda ise bir hayır organizasyonuna yardımcı oluyorsundur veyahahut daha

¹¹² Katılımcı 9: "Temel şeyler var tabi. İnsanların dedikleri o kalp iyiliği var ya, o genelde bence tüm toplumlarda olan bir şey." Katılımcı 34: "Mesela iyi olmak. Hiç kimseyi ahlakın temel şeylerinden birinin kötü olabileceğine ikna edemezsiniz. Ahlaklı olması için bir insanın iyi olması lazım. Mesela iyi niyet kesinlikle değişmeyecek bir şeydir, ahlakın değişken olmayan şeylerinden biridir."

uluslararası bir mecrada yardımcı oluyorsundur. İyiliğin biçimi değişir sadece." (Katılımcı 2)

Ahlak kurallarının uygulamadaki çeşitliliğini kendi ailesi özelinde açıklamaya çalışan katılımcılar, ilkesel olarak ahlakî kurallarla ilgili hiçbir soru işareti yaşamadıklarını fakat herkes için aynı ilkenin aynı eylemlerle tezahürünün mümkün olamayacağını belirtmektedirler. Nitekim bu düşünceye göre kişinin kendi annesi, babası, eşi, kardeşi vb. yakınları için söz konusu ahlakî bir eylemi yerine getirmek, başkalarına karşı aynı eylemi yerine getirmekle bir kabul edilemez:

"Ahlak yönünden net aynıdır, değişmez. Ama davranış yönünden farklılaşabilir. Kişiye göre değişebilir ama ahlak yönünden aynıdır. Mesela nasıl değişir o davranış? Kardeş olduğu için, aile olduğu için sahiplenme duygusu öne çıkar. Dolayısıyla hani davranış yönünden kendi himayesinde olduğu için sahipmiş hissiyle davranır." (Katılımcı 36)

Katılımcıların eylemlerde niteliksel bir farklılıktan söz ettikleri, bu farklılığın ahlak ilkelerindeki mutlaklığa yani doğru ve yanlışla ilişkin ahlakî standartta herhangi bir etkisi olmadığını vurguladıkları görülmektedir.

3.2.1.3.2. Ahlakî Görecelik/Rölativizm

Ahlak ilkelerinin sabit olmadığını, zamana ve şartlara göre değiştiğini iddia eden ahlakî göreceliğin (rölativizmin) temel düşüncesi mutlak ve evrensel bir ahlak anlayışının olamayacağıdır.¹¹³ Her türlü eylemi haklı çıkarmayı ve meşrulaştırmayı mümkün kılan bu teoriye göre evrensel olarak hiçbir geçerli ilkedен söz etmek mümkün değildir. Ahlakî rölativizmin iki farklı biçimi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, ahlakî ilkelerin belirleyicisi olarak kişinin kendisini gören ve her insanın kendi ahlakını kendisinin oluşturduğunu savunan anlayıştır. Mutlak iyiyi reddeden bireysel rölativizm, birine göre iyi olarak kabul edilen bir şeyin bir

¹¹³ Katılımcı 42: "Tabii, ahlak kuralları kişiye göre, yetiştirilmesine göre, topluma, aileye, arkadaş ortamına, şehrine, köyüne, kasabasına varana kadar bence hepsine göre değişir."

Katılımcı 40: "İçinde olduğumuz kültüre göre değişebilir, yaşadığımız mahalleye göre değişebilir. Yani doğu-batı gibi isimlere göre değişebilir. Eğitim seviyesine göre değişebilir."

Katılımcı 14: "Kişilere göre değişir. Kişilere göre, sistemlere göre, toplumlara göre değişir. Yani müslüman biriyle olmayan birinin ahlakı farklı, onun ahlak inancı farklı olduğu için aslında inançla ahlak baya paralel gidiyor. Ateist biriyle normal bir insanın veya sadece din olarak değil, yaşadığı şehir olarak da farklı şeyleri var. Toplamlar, ülkeler. Mahalle olarak bile değişebilir ahlak kuralları. İller arasında değişiyor."

başkasına göre kötü olabileceğini savunur. İkincisinde ise ahlakî prensiplerin temelini kişilerin tercihleri değil, içinde yaşadıkları toplumun eylemleri onaylaması veya reddetmesi oluşturur. Kültürel rölativizm olarak adlandırılan bu anlayışta, bütün ahlakî ilke ve erdemler kültüre ve çağa göre farklılık göstermektedir.

a. Bireysel Rölativizm: Bireysel rölativizm, herkesin kendi ahlakî doğrusunu kendisinin oluşturacağını, bu doğrunun ise kişinin algısına, eğilimlerine ve yaşam biçimine göre değişebileceğini savunur. Ahlak felsefesinde göreceliğin ilk temsilcileri olan Sofistler, iyi ve kötünün herkes için genel geçerliliği olan evrensel ölçütler olmadığını ve görelî şeyler olduğunu söylemektedir.¹¹⁴ Ahlak ilkelerinin esnek kurallar bütünü olduğu bu anlayışta, ortak bir ilkedен söz etmek mümkün olmadığı gibi aynı zamanda herkesin öznel ahlak kurallarını doğru görmesi ve buna göre eylemesi söz konusudur:

"Ahlak herkese göre değişebilen bir şey. Benim için bu doğrudur ve ahlak kuralları içindedir desem de başka birisi için bu ahlak kuralı değişebilir. O, kişinin kendi inanç, vicdan ve akıl yoluyla değiştirebileceği ve kabul edebileceği bir şey." (Katılımcı 37)

Göreceli ahlak anlayışında kişinin kendi duygu ve düşünceleri ahlakî ilkelerin temelini oluşturduğu için kişinin öznel bildirimi önemli kabul edilir.¹¹⁵ Yoksa toplumun herhangi bir eylemi ahlakî veya ahlakdışı değerlendirmesi kişi için bağlayıcı bir durum olarak görülmez. Zira toplumun ahlakî kriterleri nesnelliğe atıf yapmaktadır ve bu anlayış rölativistler tarafından kabul edilmemektedir. Toplumu otorite görmeyen araştırmacı bir katılımcı, ahlakın kişilikle ilişkisine değinmekte ve öznelliğini bunun üzerinden açıklamaktadır:

"Toplumun çok ayıpladığı bir şey aslında sizin için ayıp olmayabiliyor. Bu noktada, aslında, kişilikle de alakalı gibi geliyor bana. O yüzden, kişiden

¹¹⁴ Sofistler hem varlığın hem bilginin hem de ahlakî ve siyasi değerlerin nesnel imkânını ortadan kaldırmaktadırlar. Bu, Protagoras'ın ifade ettiği gibi 'İnsan her şeyin ölçüsüdür' önermesi bağlamında ahlakî değerlerde göreceliğin hakim olduğu anlayışı doğurmaktadır. Yani ahlakî değerler, insanı aşan ve sorguya çekilemez bazı varlıklara değil, insan aklı ve tecrübesi ile açıklanması mümkün olan ihtiyaç ve ilgilere dayandırılmaktadır. Bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a**, C. II, s. 76-77.

¹¹⁵ Mackie, J. L., "Ethics: Inventing Right and Wrong", **Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler**, Çev. ve Hzl. Hümeysra Özturan, İstanbul, Nobel Yayınları, 2015, s. 176.

kişiyi değişebiliyor ahlak kuralları. Ahlak daha kişisel bir şey!" (Katılımcı 16)

Ahlakî doğrunun yegâne olmadığı düşüncesini taşıyan ahlakî rölativizm, bunun sebebini farklı anlayışlara sahip insanların benimsedikleri temel ahlakî istek ve ihtiyaçların farklı olmasına bağlar. Buradan hareketle kişinin doğru olduğunu düşündüğü ya da insanın içgüdüsel olarak sahip olduğu görüş ahlakî doğrudur.¹¹⁶ Bu bağlamda herhangi bir kaynaktan bağımsız, kendi doğrusunu kendisinin inşa ettiğini iddia eden bir katılımcı, bu görüşü desteklemektedir:

"Tamamen kendim inşa ettim bu şeyleri, tek başıma. Tek başıma inandım; tek başıma bir şeylerin sınırını çizdim. Sınırsızlığı da tek başıma çizdim. Benim hayatımı bir kitap, bir adam, bir eşya, bir şey değiştiremez. Ben istersem değişir. Kendi iç dünyam, zekam, mantığım ya da duygularım ne söylüyorsa onu yapıyorum." (Katılımcı 8)

Bu düşünceyi savunan katılımcılar, vicdanın öznel bir niteliğe sahip olduğunu düşünmekte ve ahlakın bir vicdan meselesi olduğunu söyleyerek kişiden kişiye farklılaştığını ifade etmektedir. Bu durum ise bir şeyin ötekinden daha doğru olmadığına ya da ahlakî yargıların doğru veya yanlışlığının mutlak olmadığına işaret etmektedir.¹¹⁷ Ahlakta vicdanını referans alarak kişisel doğrularını oluşturan insanların varlığını olumsuzlayan bir katılımcı, öznelliğin aslında bir şekilde ahlakın kendisini tartışmaya açtığına vurgu yapmaktadır:

"Birisi kalkıp ben şurayı çeviriyorum; 'Buraya ev yaptım ya da bahçe yaptım; hiçbir kediyi köpeği sokmuyorum; girerse de öldürürüm ya da şöyle yaparım; böyle yaparım; vicdanım da tabii ki rahat eder' diyenleri hangi kategoriye almak gerektiğini bilmiyorum." (Katılımcı 7)

Ahlakî doğrunun farklılaşması ve eylemlerin ahlakî hükümlerinin değişmesi, herhangi bir konuda uzlaşa sağlanmasına engel olacağı gibi çoğu zaman krizlerin yaşanmasına da sebep olmaktadır. Doğrunun ve yanlışın belirgin olmaması, her şeyi olağan hale getirmekte bu da her şeyin ahlakî olarak nitelenebilirliğine kapı

¹¹⁶ Gilbert Harman, **Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 2000, s.77.

¹¹⁷ Jon Nuttall, **Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 43-44.

aralamaktadır. Dolayısıyla ‘bana göre’nin hakim olduğu göreceli bir ahlak anlayışı beraberinde tutarsız, çelişkili ve kavgacı bir ortam getirmektedir. Bu ortamda ise kurallar veya değerler bütününden söz etmek imkânsız hale gelmekte ahlak, kişi ve toplum için anlamını yitirmektedir. Ahlakî eylemlerle insanlığın ve sağlıklı toplumların var olduğu düşünüldüğünde mutlak ve nesnel doğruların olmadığı ve herkesin kendi doğrusundan hareketle eylediği bir dünyada, ahlakın kendisi tartışmalı hale gelmektedir.

b. Kültürel Rölativizm: Kültürel rölativizm, ahlakî ilkelerin belirlenmesini ve bir şeyin ahlakî açıdan doğru olarak değerlendirilmesini tarihsel ve sosyal bağlam çerçevesinde ele alarak kültürel temellere dayandırır. Ahlakî ilkelerin kişinin içinde bulunduğu toplum tarafından belirlendiğini savunan bu anlayışta, ahlakî doğrular ancak kendi şartları içinde değerlendirilirse anlaşılır olmaktadır. Dolayısıyla ahlakî yargıların göreceli olduğu bir yerde, eylemler hakkında herhangi bir objektif yargıda bulunmak mümkün değildir. Bu sebeple kültüre göre değişen ahlakî doğruların çeşitliliği evrensel, mutlak ve nesnel ahlak kuralları bulmayı güçleştirmekte hatta imkânsız hale getirmektedir.¹¹⁸ Ahlak kurallarının farklılığına etki eden öğeler arasında kültür kavramına sıklıkla vurgu yapan katılımcılar, insanların yaşadığı coğrafyanın ahlak anlayışlarında etkili olduğunu, bilgi, sanat, inanç, gelenek ve yasa gibi unsurları kapsayan kültürün ahlakî değerlerin oluşmasında önemli olduğunu¹¹⁹ vurgulamaktadırlar. Her toplumun, kendi ahlakını oluturduğunu düşünen katılımcılar¹²⁰, ülkelerden hareketle bu farklılığı açıklamaya çalışmaktadır:

¹¹⁸ Maria Baghramian, **The Problems of Philosophy: Relativism**, London&New York, Routledge, 2004, s. 208.

¹¹⁹ Katılımcı 1: "Ahlak çerçevesinde ele alınacak olan konuların içerikleri sürekli olarak değişir. Bu değişiklik, içerisinde bulunan tarihsel bağlama göre, kültüre göre değişiklik gösterebilir. Yani şöyle söyleyelim; örneğin yalan söylemek ahlakî bir davranış değildir veya dürüst olmak ahlakî bir davranıştır. Bu her ne kadar değişmez bir ilke gibi görülürse de zaman içerisinde ve kültürler içerisinde yalanının ne olduğu ya da dürüstlüğün ne olduğuyla alakalı farklı bakış açıları geliştirilebilir. Bu da demektir ki aslında değişmeyen bir form varmış gibi görünse de aslında onu oluşturan içerik farklılaşabiliyor."

¹²⁰ Katılımcı 19: "Çin farklı, Tayland farklı, Amerika'nın ahlakı farklı. Bizim için ayıp olanlar onlar için değil gibi. Her bölgenin ahlakı farklı tabi." Katılımcı 11: "Kime göre, neye göre, hangi topluma göre ahlak? İrlanda'da toplumun kural ve kanunlarına göre yaşadığınız şeyi alıp burada uygulamaya kalkarsanız ahlaksız ya da çok ahlaklı kalabilirsiniz, Avrupa'ya götürdüğünde keza ya da Pakistan ya da Afrika'ya."

"Toplumdan topluma değişir, insandan insana da değişir. Ahlakı zaten toplum oluşturur. Yaşadığı çevre mesela, Türkiye’de edindiğin bir ahlakla Avrupa’da edindiğin veya Afrika’da edinilen ahlak çok farklı."
(Katılımcı 9)

Kültüre göre değişimi kabul eden bu bakış açısına göre, bir kültüre mensup olmak aynı ahlakî tutumu sergilemeyi gerektirir. Fakat toplum içinde bireysel farklılıklar dikkate alındığında aynı homojenlikten söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Her kültürün kendi içinde farklı anlayışları barındırdığına işaret eden eczacı bir katılımcı, kişiler özelinde ahlak kurallarının değişiklik gösterdiğine örnek vermektedir:

"Türkiye’nin neresine gidersen git, yardımseverlik güzel bir şeydir. Ama bazı özellikler kişisine göre değişebiliyor. Bizim toplumumuzda mesela erkeğin otobüste yer vermesi ahlaklı bir şey olarak görülürken, Türkiye’nin içinde bile bu değişebiliyor. Bir teyzeye yer vermek saygısızlık olarak görülebilir. ‘Ha sen bana yaşı mı demek istiyorsun’ diye bir tepkiyle karşılaşılabılır yani." (Katılımcı 28)

Buna benzer biçimde bir kültürde kürtaj, çok eşlilik, cinsel tercihler, hayvan hakları, uyuşturucu kullanımı gibi konularda farklı görüşlere mensup kimselerin varlığı söz konusudur. Her toplumun kendi içinde düşünsel farklılıklara sahip kimseleri barındırması¹²¹ ise kültüre göre değişen rölativist ahlak anlayışını birtakım sorunlarla karşı karşıya getirmektedir. Nitekim bir kültürde farklı ahlakî kabullerin olması, davranışların hangi ahlakî ilkelerden hareketle değerlendirileceğini zorlaştırmaktadır.¹²² Örneğin müslüman bir toplumda evlilik dışı yaşantısı olan kişilerin hangi kriterlere göre değerlendirileceğı ve nasıl ortak ahlakî yargıya

¹²¹ Katılımcı 21: "Günümüzde ahlakın bazı yerlere göre değiştiğı görünen bir şey. Bebek’tekilerin ahlak görüşüyle Beykoz’dakilerin ahlak görüşü farklı oluyor tabi ki."

¹²² Katılımcı 18: "Örneğin Ö. ile beraber olduğumuzu söyledik ailemize. Şimdi niye evlenmiyorsunuz, niye evlenmiyorsunuz diye başımızı yiyorlar işte. Ha bak şimdi evleneceğiz biz, kimse kırılmasın. Hâlbuki biz üç yıldır beraber yaşıyoruz bizim için sorun yok, kaç yıllık arkadaşız. Evlenin artık, evlenin artık, toplumsal yargılar."

Katılımcı 29: "Mesela ahlak deyince insanların aklına Türk toplumunda zina gelir. Ben o şekilde bakmıyorum meseleye veyahutta kadın erkek ilişkileri. Ben insanların bireysel ilişkilerine bakıyorum. Bireysel ilişkilerinden hareketle değerlendiriyorum. Bir insanın çok rahat bir cinsel hayatının olmasını ben ahlaksızlık olarak görmüyorum. "

varılacağı ciddi bir sorundur. Ayrıca toplumların kültürel yapısı, ekonomik ve sosyal durumu zaman içinde değişmekte ve bu da ahlak anlayışında değişime sebep olmaktadır. Bu değişimden hareketle konuya açıklık getirmeye çalışan hukukçu bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Toplumdaki kültürel yapı, ekonomik yapı, sosyal yapı değiştikçe elbette ahlakî yapı değişir. Neden bunu söylüyorum, 1923 Cumhuriyeti'nde Atatürk'ün eşi çarşaflyken toplumda yadırganmazken -bunu ahlak olarak nitelendirebilir miyiz onu da bilmiyorum ama- şimdi bu şekilde bir eşi olsa çok daha farklı tepkiler alabilir....Bizim gibi hem Avrupa hem de Asya kültürünün ortasında yer alan bir kültürde çok çok daha kolay oluyor değişimler." (Katılımcı 24)

Kültürün zaman içinde değişmesi ve değişen kültür içindeki birbirinden farklı kişisel ahlak anlayışlarının varlığı¹²³, göreceli ahlak anlayışının sağlam bir temele sahip olmadığını göstermektedir. Zira bu şartlarda kültürlerin kendi içinde ortak kabul edebileceği ahlakî ilkeler bütününden söz etmek ve bunları eylemler için kriter kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Katılımcıların¹²⁴ da ahlak kurallarına ilişkin düşüncelerini paylaşırken değişimden ve farklılaşmadan söz etmeleri, esnekliğin, kişiye ve topluma göreliğin doğallığına atıf yapmaları fakat bunun ölçüsünün ne olacağına ilişkin bir sınır çizmemeleri ya ortak ilkelerin mahiyeti üzerine yeterince düşünmediklerinin ya da bu konuda soru işaretleri taşıdıklarının göstergesidir.

¹²³ Katılımcı 29: "Zamanla toplumun değer yargıları değişiyor. Yani şöyle mesela yüzyıl önce toplum genelinde orta halli bir kapalılık mesela kadınlarda vardı. Günümüzde tam tesettürlü kadınlar var. Full dekolte takılan kadınlar da var ama yüzyıl önce böyle değildi. Yani eskiden olsa mesela şu anki dekolteyle gezen kadınlar ahlaksız kadın olarak değerlendirilirdi ama ben dışarıda dekolteli gezen bir kadın gördüğümde bunu ahlaksızlık olarak görmüyorum ama çarşafı gezen bir kadının da ahlaklı olduğunu asla söylemiyorum. O da gidip dedikodu yapıyordur mesela."

¹²⁴ Katılımcı 42: "Tabii, ahlak kuralları kişiye göre, yetiştirilmesine göre, topluma, aileye, arkadaş ortamına, şehrine, köyüne, kasabasına varana kadar bence hepsine göre değişir."

Katılımcı 40: "İçinde olduğumuz kültüre göre değişebilir, yaşadığımız mahalleye göre değişebilir. Yani doğu-batı gibi ülkelere, şehirlere göre değişebilir. Eğitim seviyesine göre değişebilir."

Katılımcı 14: "Kişilere göre, sistemlere göre, toplumlara göre değişir. Ülkeler, iller arasında değişiyor. Ya da inanca göre yani müslüman biriyle olmayan birinin ahlakı farklı mesela."

3.2.2. Ahlakî İlke ve Önergelerin Kaynağı

3.2.2.1.İyi-Kötünün Mahiyeti ve Kaynağı

Hazlitt bir vakıa ve durum tespiti olarak şunu söyler: “Reçete gayet basittir, her insan sakin ve makul anlarında uzun vadeli mutluluğu arar.”¹²⁵ Platon’un neden ahlaklı olmalıyız sorusuna verdiği cevap da aynıdır: “mutlu olmak için.” İnsanın aradığı bu mutluluk, Aristoteles’in *eudaimonia* olarak isimlendirdiği, anlık mutluluklardan ziyade insanın yaşamının bütününe yansıyan kuşatıcı ve derin bir mutluluktur.¹²⁶ İlkçağ Yunan felsefesinde her şeyin yolunda gittiği ‘iyi olma hali’ olarak tanımlanan mutluluk/*eudaimonia*, insanın yazgısını belirleyen, yaşamını kuşatan güç anlamına gelen *daimondan* türetilmiştir ve iyi bir *daimona* sahip olmaya karşılık gelmektedir.¹²⁷ İnsanın *daimonu* iyi ise yanı sıra değildir ve bu iyi olma hali kendisine içsel bir huzur ve mutluluk verir. Bu açıdan iyi ile mutluluk arasında yakın bir ilişki söz konusudur.¹²⁸ Nitekim iyi, insanın arzuladığı, eylem ve tercihlerinde gözettiği şeydir. İnsanoğlu her zaman iyi olanı bulup ona yönelmek ve iyi olanı eylemek isterken, kötüyü bilip ondan kaçınmanın yollarını arar. İnsanın nihai amacı haline getirdiği *eudaimonia* yani kişinin ebedi mutluluğu ise iyyinin hatta en yüksek iyyinin içinde bulunur. İnsanların iyyinin mahiyeti ve iyyinin bilgisini veren kaynakla ilgili fikirleri farklılaşsa da nihai çabanın bir biçimde en yüksek iyiye ve mutluluğa ulaşmak¹²⁹ olduğu görülmektedir.

İyi ile kötünün kavramsal karşılığı arandığında ise buna net bir cevap mümkün değildir. Birer felsefe terimi olan bu kavramlar, tanımlanamaz karaktere sahiptirler. Somut bir varlıkları ya da değişmez pratikleri yoktur.¹³⁰ Aristoteles, *iyyinin* varolan kadar farklı şekillerde dile getirileceğini söylerken aslında tam olarak da bunu göstermektedir. Dolayısıyla iyi ve kötü olgusal değer kategorileri olarak var

¹²⁵ Henry Hazlitt, **Ahlakın Temeli**, Ankara, Liberte Yayınları, 2006, s. 17.

¹²⁶ William David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan vd., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002, s. 223-225.

¹²⁷ *Eudaimonia*, zaman içinde kişinin iyi bir alinyazısına sahip olması şeklindeki dinsel anlamından uzaklaşmış, insanın hem dış koşullara göre kendini mutlu kılması hem de insanın içinde taşıdığı, ruhunda yaşayan bir güç şeklinde yorumlanmaya başlamıştır. **Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü**, “*Eudaimonia*”, Hız A. Baki Güçlü vd., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 521.

¹²⁸ Katılımcı 8: “Benim için iyi, mutlu olduğum şeydir. Kötü mutsuz olduğum şeydir.”

¹²⁹ Katılımcı 8: “Evet mutluluğum. Benim mutluluğum, benim için çok önemli. Ben hayatta sadece onun için yaşıyorum şu an.”

¹³⁰ Şahin Filiz, **Ahlakın Aklî ve İnsani Temeli**, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 125.

olmakla birlikte ancak olaylar ve nesneler nitelediğinde bu iki kavram, bir değer anlamı yüklenmektedir. İslam düşüncesinde ise hüsün kubuh kavramları ile karşılık bulan iyi ve kötü farklı manalar taşımaktadır. Buna göre hüsün, kemali ifade ederken, kubuh ise noksanlık anlamına gelmektedir (İlmin hasen, cahilliğin kötülük olarak görülmesi). Başka bir anlamıyla iyilik, amaca uygunluk olarak görülürken, kötülük aykırı olmaktır. Buradaki iyilik ve kötülük insan tabiatına uygunluk ya da nefret uyandırma şeklinde tezahür eder. Son olarak ise iyi, dünyada övgü ahirette sevabı kazandıran fiillere, kötü ise dünyada yergi ahirette cezayı gerektiren fiilere tekabül etmektedir.¹³¹ Bu bağlamda iyi-kötü, eylemleri nitelediğinde ahlakî bir değer taşıması yönüyle önem kazanmakta, iyi-kötüye ilişkin bilgi ise insana yön vermesi sebebiyle birtakım kural ve yükümlülükleri beraberinde getirmektedir. İyinin bilgisi ve bunun kaynağını tartışan ahlak teorileri aynı zamanda bu bilgiyle eyleyen insanı da kuşatmaktadır. Ahlak teorileri incelendiğinde iyi, teleolojik ahlakta ancak eylemin haz, fayda ve mutlulukla neticelenmesi ile ortaya çıkarken, deontolojik ahlakta iyi, kişinin bir ödevden dolayı yaptığı işi yapması ile görünür olmaktadır. Erdem ahlakında iyiden söz etmek için kişinin erdem sahibi olması ve ancak erdemli bir karakterle eylemde bulunması şarttır. İlahî emir ahlakında ise iyi, Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymak ile mümkündür. Genç yetişkinlerin ahlakî ilke ve önermelere ilişkin düşüncelerinin ele alındığı bu bölümde, katılımcılara “iyi ve kötü sizin için ne anlama geliyor?” ve “İnsan bir şeyin iyi ve kötü olduğu bilgisine ya da yargısına nereden ulaşır?” şeklinde sorular yöneltilmiştir. Bununla katılımcılarda ahlakî iyi-kötü kavramlarının karşılığı aranmakta, eylemlerinin belirleyici unsuru olarak kabul ettikleri bu ilkelerin kaynağı sorgulanmaktadır. Katılımcıların görüşleri ise ahlak teorileri bağlamında hazcılık ve faydacılık, ahlakî yükümlülük ödev ahlakı, erdem ahlakı ve ilahî emir ahlakı başlıkları altında değerlendirilmiştir.

3.2.2.1.1. Hazcılık ve Faydacılık

Materyalist felsefe, tabiatın dışında maddeyi yaratan ve yönlendiren aşkın bir gücün varlığını reddeder. Bu felsefî akıma göre insanın dinî bağlardan kurtarılması

¹³¹ Tehânevî, “Hüsün”, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. I, s. 524-529.

istenirken, mutluluk da maddî hazlarda aranmaktadır.¹³² Dolayısıyla mutluluğu getiren iyi, nesnel ve metafiziksel şeyler dışında kişiye özgü zevkler, arzular ve menfaatler de bulunmaktadır. Katılımcılar, eylemlerinin amacı olarak belirttikleri mutluluğa iki farklı biçimde ulaştıklarını söylemektedirler. Bunlardan ilki ne şekilde elde edilirse edilsin kişinin kendi hazları üzerinden bencilce mutlu olmanın yollarının aranmasıdır. İkincisi ise bencillikten az da olsa sıyrılarak mutluluğun başkalarına fayda sağlanması koşulu ile ötekinin mutluluğu üzerinden kazanılmasıdır. Materyalist ahlak anlayışında a priori ahlak yoktur ve iyi-kötü kavramlarının izafiliği söz konusudur. Bu durum, Aydınlanma ile daha da belirgin hale gelen kişinin kendi aklına ve bilgisine güvenmesi, kendisini ahlakî kriterleri belirlemede otorite kabul etmesi fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla insana göre belirlenen iyi ile kötü ise fikirlere, ihtiyaçlara ve şartlara göre değişebilen bir şey olmakta, göreceli ahlak anlayışını temsil etmektedir. İnsanın bencil yapısına göre öznel kriterlerle ahlakî iyi-kötüyü şekillendirdiğine işaret eden bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Mesela benim için iyi olan bir şey sizin için iyi olmayabilir, kötü olabilir. Burada biraz da bencillik devreye giriyor. İnsanın yapısında olan bir şey bencillik. Bana göre iyi olan ya da benim için iyi olan bir şey, size kötü gelebilir. Bu bencil anlayışla ilgilidir, iyi-kötü kişiden kişiye göre değişir."
(Katılımcı 6)

Kişiye ve şartlara göre değişen ahlak anlayışında, iyi-kötüyü tanımlamak güçleşmekte, edinilen belli tanımların her an evrilebileceği ihtimali saklı tutulmaktadır:

"İyi ve kötüyü spesifik bir şekilde açıklayamayız bence. Bir şey bana göre iyidir, size göre kötüdür ya da başkasına göre kötüdür, bize göre iyidir. Hatta bugün iyidir yarın kötüdür. Bu yüzden spesifik bir örnek veremem. Sonuçta insanız fikirlerimiz, düşüncelerimiz değişir. Bugün güzeldir, iyidir; yarın değildir." (Katılımcı 40)

Değişken ahlak anlayışında iyi ve kötünün izafî olmasının sebebi, ahlakî otorite olarak kişinin kendisinin kabul edilmesidir. Kişiyi ahlakî yargıların ölçütü

¹³² Mehmet Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 26.

olarak gören bu anlayış, bir eylemin neticesinin kişi için ne anlam ifade ettiğini sorgular. Nitekim iyi ve kötü ile eylemin neticesi arasında bir ilinti vardır. Bu ahlak anlayışını benimseyen insanlar için iyi-kötü yargısı, kişinin kendisini sevmesi ve korumasına bağlı olarak ne kadar haz aldıkları ya da acı duyduklarına bağlı olarak belirlenir. Eylemleri ile yargıya ulaşırken otorite olarak kendisini gördüğünü bildiren öğretmen bir katılımcı, eylemin yalnızca kendi menfaati ile sonuçlanması durumunda iyi olacağını vurgulamıştır:

"Kendime göre belirlerim. İnsan bencildir demiştim, bana göre yaptığım şey iyi sonuçlar doğuruyorsa, daha doğrusu benim için olumlu sonuç doğuruyorsa benim için iyidir." (Katılımcı 6)

Buradaki olumlu sonuç, kişinin elde edeceği çıkarın soyut ve somut olmasına göre değişmeyecektir. Çünkü her ne olursa olsun ahlakî yargıların yegâne ölçütü, kişinin kendisidir. Olumlu ahlakî yargıya eylemlerin somut bir menfaatle neticelenmesi ile ulaşılabilceği gibi kişiye haz vermesi ve iyi hissettirmesi gibi soyut biçimlerde sonuçlanması ile de ulaşılabilir. Bunun yanı sıra çoğu zaman insanların bir eylemi gerçekleştirmeden önce onun iyiliği-kötülüğü hakkında düşünmediklerini söylemeleri, aslında sonuç odaklı ahlak anlayışı geliştirildiğinin önemli bir göstergesidir. Eylemin sonucundaki acı ya da hazza göre elde ettiği mutluluk üzerinden ahlakî yargıya ulaştığını söyleyen bir katılımcı buna açıklık getirmektedir:

"Bir şeyi yaparken pek iyi mi kötü mü diye bakmıyorum. Düşünme fırsatım olmuyor. Ama yanlış yaptığın zaman içindeki huzursuzluktan anlıyorsun ya da iyi bir şey yaptığın zaman içindeki mutluluktan anlıyorsun. Hiçbir şey bilmesen, bir davranışın sonucundaki acıdan ya da hazdan sonra mutlu mu mutsuz mu olduğuna bakarak onun iyi mi kötü mü olduğunu anlayabilirsin. Ben öyle anlıyorum şahsen." (Katılımcı 14)

Eylemlerin neticelerinin ortaya çıkardığı haz ve fayda bağlamında değerlendirilen iyi, bu haliyle yoruma açık bir alanda durmaktadır. Nitekim birisi için haz veren bir eylem, bir başkası için acı verici bir biçimde sonuçlanabilir. Aynı şekilde birisi için faydalı görülen bir eylemin bir başkasına zararı dokunabilir. Bu durumda bireysel zevkler ve faydalar, bir çıkar ve haz çatışmasına dönüşecek, herkes

kendi mutluluğunu elde etmek için bir başkasını görmezden gelebilecektir. Kimyager bir katılımcının dediği gibi "çünkü insan en çok kendini sever." (Katılımcı 9) Dolayısıyla bir başkasının mutluluğunu kendi mutluluğuna tercih etmekten ve şayet kendisi zarar göreceksen ötekinin faydasına olacak şeyi yapmaktan uzak durur. Buna örnek veren sosyal medya uzmanı katılımcı şunları söylemektedir:

"Belki yolda kalmış birine o an yardım etmek isteyebilirim ama kaçıracağım otobüsün ne kadar önemli olduğuna bağlı bu. Eğer kaçıracağım otobüsle bir yere yetişmem gerekiyorsa ve o yetişeceğim yere yetişemez olursam ve bu durum benim mutsuz huzursuz olmama sebep olarsa, başkalarının mutluluğunu kendi mutsuzluğuma tercih etmem kesinlikle. Bana haz ve mutluluk veren her şeyi yaparım. Mesela hem mutlu olacaksam hem de farklı bir kazancım olarsa ve bunun sonucunda da hesabını verebileceksem yani hapse girmeyeceksem birini bıçaklayabilirim." (Katılımcı 8)

Bencil ve özgeci duruşun başka bir türü ise başkalarının mutluluğu ile mutlu olmak ve bir başkasının çıkarını yalnızca kendine sağlayacağı mutluluk sebebiyle gözetmektir. Her ne kadar eylem, ötekini merkeze alarak gerçekleştiriliyor olsa da burada kişi yine örtük biçimde kendi hazlarını ve mutluluğunu amaçlamaktadır.¹³³ İyi bir başkasını mutlu etmek suretiyle kendi mutluluğu üzerinden tanımlayan esnaf bir katılımcı, mutluluğa ulaştıran şeyin aslında kendi mutluluğu için bir araç olduğunu itiraf etmektedir:

"İnsanlara iyilik yapıyorum. Bu durumu bencillik yapıp "Ben yapmıştım." diye söylüyorum da, bu da bir duygu belki de bilmiyorum ama yapıyorum. Örneklendirirsek bundan 15-20 gün önce bir arkadaşımın maddî sıkıntısı vardı. Benden talep etmişti, bende yok demiştim. Ama param olduğunda o kişiyi aradım, o an ihtiyacı yoktu belki veyahut bu kadar dikkate alacağımı düşünmemişti ama ben aradım. Sen benden para istiyordun. Bende şu an

¹³³ Katılımcı 17: "Aslında şöyle düşünüyorum: Burada beni tatmin eden başka başka şeyler var. Bir insana yardım etmek ya da ne bileyim buna benzer şeyler farklı bir tatmin sağlıyor. Kendini iyi hissettiriyor, hayata daha sıkı tutunmamı sağlıyor, motive ediyor. Salt iyilik yapmanın da aslında insanın egosunu okşayan bir tarafı var. Bazen zor geliyor bir iyilik mesela kendime soruyorum, niye böyle bir şey yapıyorum diye. Muhtemelen bana dokunan yerleri var bu hareketin ya da bana iyi hissettiren yerleri var ki böyle bir şeyi yapıyorum. Aslında bu iyilik, bana sağladığı fayda, tatmin, haz her neyse o..."

para var, gelip alabilirsin, dedim. Neden? Çünkü onu mutlu etmek, aslında kendimi mutlu etmek bir yerde." (Katılımcı 42)

İnsanın kendi hazlarını ve acılarını merkeze alan, mutluluğuna göre iyiyi belirlediği faydacı ahlak anlayışının evrilmiş hali, ortak faydanın gözetilmesi ve iyyinin eylemin neticesinde ulaşılan bu fayda üzerinden belirlenmesidir.¹³⁴ İnsana ben merkezli bir hayat sunan egoist ahlak anlayışının iyiye evrilmiş halinde hazların ve acıların maksimum sınırlarda yaşanabildiği bir dünyada varolmanın şartı, bir başkasının faydasını gözetmekten geçmektedir. Bentham'ın 'her haz, iyidir araştırılmalıdır; her acı kötüdür, sakınılmalıdır.' kuralı, hakikatte ötekinin hazzını ve acısını dikkate almayı, bir çeşit diğerkâmlığı gerektirir. Egoizm gibi değişken ve bencil bir ahlak söyleminde, bu ufka sahip olmak hazcılıkta evrensellik vasfını aramaktır. Katılımcılar için evrensellik anlamı taşıyan 'insanlığın faydası' söylemi ortak ve nesnel bir ahlak dili geliştirme çabasına işaret etmektedir:

"İyi, insanın -burada tekil olarak kendimden bahsetmiyorum yalnızca- insanlığın faydasına olan şeydir. Bu, iyi ya da kötünün elbette bir göreceliğinin olduğunu gösteren bir durum aslında. Fakat dediğim gibi iyyinin temel kriteri, insanlığa fayda sağlaması üzerinden geliyor. Neyin iyi, neyin kötü olacağı da buradan hareketle bu fayda, zarar üzerinden ortaya çıkıyor." (Katılımcı 1)

Katılımcıların çoğunun eylemlerin neticesinde ulaştıkları fayda ve zarar üzerinden ahlakî yargıya ulaştıkları yönündeki konuşmalarında dikkat çeken şey, tikel faydaları dışarıda bırakmadan toplumsal faydanın gözetilmesi olmuştur.¹³⁵ Egoizme dayanan bu ahlak anlayışının temelinde, mümkün maksimum sayıda kişinin, mümkün maksimum düzeydeki mutluluğunu aramak yer alır. Materyalist bir kavrayışla, yaşadığı dünya ve ikili ilişkilere bağlı olarak fayda ve zarar

¹³⁴ Katılımcı 12: "Zarar veren şey kötüdür bence. Yani birşey zarar getiriyorsa bu etrafına olabilir, kendisine ya da diğer insanlara olur, bu kötüdür. Fayda sağlıyorsa, huzur getiriyorsa, mutluluk getiriyorsa bu iyidir."

Katılımcı 13: "Bence iyi; sonuçları iyi olan, insanları rahatsız etmeyen şeyler. Kötü de sonuçları kötü olan, etraftakilere zarar veren, yaptıktan sonra kendisini ve başkalarını rahatsız eden şeyler."

¹³⁵ Katılımcı 7: "İyyinin ya da kötünün sınırını ben belki söyleyebilirim, başkasına zarar vermemek. Başkasına zarar vermediğim ölçüde yaptığım şeyleri ya da yapılan şeyleri kötü olmayan diye tanımlayabilirim. İnsana fayda sağlarken yine bir insan olan bana zarar vermemesi kaydıyla, beni de gözeterek tabi."

düşüncesinden hareketle ahlakî iyi ve kötüyü tanımlayan doktor bir katılımcı ise şunları söylemektedir:

"Bu dünyada yaşıyoruz, önemli olan bu gibi geliyor bana. Öteki dünya vardır, yoktur bilemiyoruz. Ben yine insanlardan yaklaşıcam konuya. Şu dünyada yaşıyorsak, neye iyi neye kötü diyeceğimiz çevremizle olan ilişkimize göre değişir. Ben başta kendime, insanlara ve diğer canlılara zarar veriyorsam kötüyüm, faydalı oluyorsam da iyiyim."

Kişisel ve toplumsal faydanın ve bundan kaynaklanan mutluluğun birbirine yakınlığı böyle bir alanda birey, toplum mutluluğu için ne olması gerekiyorsa o olurken, toplum da bireyin mutluluğunu gözetmek durumundadır.¹³⁶ Dolayısıyla bencilce herkesin kendi faydasını merkeze aldığı ve ötekini kullandığı bir ahlak anlayışı değil, herkesin başkasının mutluluğuna saygı duyarak, evrensel mutluluğa katkı sağladığı adil bir ahlakî yapı oluşturmak esastır.¹³⁷

3.2.2.1.2. Ahlakî Yükümlülük: Ödev Ahlakı

Doğanın karşısında kendini konumlandıran ve erdem ile mutluluk arasındaki uyumu görmezden gelen ödevci ahlak anlayışa göre iyi, ancak eylemlerin ödev duygusu bilinciyle yapılması koşuluyla elde edilir. Kişinin mutlu olması için erdemlerin yerine getirildiği teleolojik ahlak teorisinin aksine bu anlayışta, ödev bilinciyle herhangi bir eylem gerçekleştiğinde neticesi kişiyi mutsuz etse, acı verse dahi yine de yapılmalıdır. Dolayısıyla ahlakî iyi, eylemin nasıl sonuçlandığı ile değil, ilkeye bağlılık, ahlakî niyet¹³⁸ ve ödev bilincinin varlığında eylemin gerçekleşmesi ile belirlenir. Kant'ın düşüncelerinde kendisine yer bulan bu ahlak anlayışında iyi, bir eylemin herhangi bir amaç, dürtü ya da eğilim sebebiyle değil, salt ödev olarak

¹³⁶ Katılımcı 18: "İnsanların mutlu, sağlıklı, hoşgörülü olduğu, bir de herkesin birbirini gözettiği bir yerde her şey mutluluktur iyidir. İnsanların öldüğü, hor görüldüğü yani şartların adaletsiz olduğu her şey de kötüdür."

¹³⁷ Katılımcı 9: "Benim için iyi, insana, bir insanın yaşam bütünlüğüne, söz hakkına, her şeyine saygı duymak, iyi niyetli yaklaşmak, onu dinleyebilmek, onu anlamaya çalışmaktır. Bir başkasının mutluluğunu düşünmektir. Ahlak budur, adalettir."

¹³⁸ Ahlakî niyet, ödev ahlakı teorisinde nerede, ne koşulda, muhatap kim olursa olursa ödevden dolayı yani yapılması doğru olduğu için bir şeyi yapmayı ifade eder. Dolayısıyla iyi niyet/ahlakî niyet herhangi bir motivden bağımsız sadece ödevin ödevden hareketle yerine getirilmesine bağlı olarak ortaya çıkar. Katılımcı 34: "Annenin duyguları farklıdır mesela. Bir olayda anneye bırakırsanız çok farklı sonuçlar olur. Annenin kalbi her zaman kendi çocuğunun tarafındadır. Hele bir de üçüncü şahıs birilerine bırakırsanız çok çok daha farklı olur. Ama doğrular kalbe, vicdana, duyguya, sonuca göre değişmez. Doğru, doğrudur."

yapılmasıyla ortaya çıkar.¹³⁹ İnşaat işçisi bir katılımcının işini bu motivasyondan hareketle gerçekleştirdiğini söylemesi buna örnek niteliğindedir:

"Ben inşaat işçisiyim bana şu işi yap derler, yaparım. Ben alçı çekiyorum, alçının altında derz bandı dediğimiz şey var, o bandı çekmesem görünüş olarak güzel yaparım ama bir yıl sonra o duvar çatlar. Görsel olarak belki kötü imalat yapabilirim ama hayatta sağlıksız imalat yapmamışımdır. Onu yapsam da yapmasam da kimse bilmez, benim inisiyatifimde ama elimden geldiği kadar oraya derz atıyorum, işim bu sonuçta." (Katılımcı 26)

Ödev ahlakında iyi ya da iyi ile ilgili ilke, eylemin ortaya konması için bir koşul olarak görülmez, aksine insan eylemi ödev olması sebebiyle yerine getirir ve bu yüzden o şey iyi olur. Buna göre insanın ahlakî eylemleri gerçekleştirmesinde herhangi bir ceza ya da ödül mekanizması veya fayda-zarar gibi motivasyon kaynağına gerek görülmez. Ayrıca kişiyi eylemeye sevk eden duygularından arınmış olması ve ne hissettiğini bir kenara bırakarak, bir şeyi sadece yapması gerektiği için yapması beklenir.¹⁴⁰ Her türlü etkenden soyutlanarak "Yapmalısın, çünkü yapmalısın" gibi bir koşulsuzluğa dayanan bu tür ahlak anlayışını benimseyen polis katılımcı, görev bilincini ve tecrübesini şöyle anlatmaktadır:

"Biz çevik görevine gidiyoruz, gece 11'de çıkış veriyorlar, 12'de çıkış veriyorlar. Beklemek istemiyor arkadaşlar, boşu boşuna arabanın içinde bekliyoruz çünkü hiçbir şey yokken. Herkes evine gitmek istiyor, benim otobüsüm gitmek üzere, son vasıtam, binmezsem taksiye binmek zorunda kalacağım gibisinden söylenmeler oluyor. Bu görev sonuçta, beklemelisin. Bakıyorsun 20 kişi gidiyoruz, bekleyen toplasan 5 kişi. Diğerleri çoktan kaçmış oluyor." (Katılımcı 20)

¹³⁹ Katılımcı 7: "İyi olanın, yapılması gereken olduğunu bildiğim, bununla insan olarak görevimi yerine getirdiğimi düşündüğüm için yapıyorum. Mesela bir ormanda kimse de olmasa ben ağacın üzerindeki bir böceğe zarar veremem. Hani bu ahlakî bir eylemdir benim için. Böyle davranmak için başkalarına ya da herhangi bir motivasyona gerek yok."

¹⁴⁰ Katılımcı 11: "Benden müşterim bir çay istediğinde ben bana göre doğru götürdüğümü düşündüğüm çayın bardakta leke var dediğinde, özür dileyip geri aldığımda, ikinci kez götürdüğüme bu açık olmuş diye aynı müşterim söylediğinde biraz daha demli yapıp geri getirdiğimde, ay bu kaşık kirli galiba deyip üçüncü kez götürdüğümde eğer içim öfke beslemiyorsa, sadece bunun işim olduğunu düşünüp, memnuniyet oluşturmaya çalışıyorsan tam olarak doğru orası işte. Çünkü burası benim işim. Burada harcadığım mesai işim ve o benim işimin ana maddesi yani müşteri. Bu kadar basit."

Her ne kadar görev ahlakında iyi, o şeyin görev olması sebebiyle yapılıyor olsa da ahlakî bir ilkenin evrensel geçerliliğinin olabilmesi ve yükümlülük doğurabilmesi için zorunluluk taşıyan bir buyruktan söz etmek gerekecektir. Ödev ahlakında Kant tarafından formülize edilen kural ise şudur: “Öyle davranışta bulun ki davranışın herkesin uymak zorunda kaldığı evrensel bir hareket olsun”.¹⁴¹ Akıllı ve sorumluluk sahibi insanı merkeze koyan bu ahlak tasavvurunda, akıllı farklı insanların söz konusu kural gereği, müşterek ve sistematik bir ahlakî birlik oluşturmaları mümkündür. Herkesin bu kuralla hareket ettiği bir yerde, kişi kural koyarken aynı zamanda bu kurala tabi olacağından bu bilincin yüce bir ahlakı ortaya çıkarması kaçınılmazdır. Avukat bir katılımcı, evrensel ahlakî ilkelerden biri olarak “Adaletli olmalısın” ilkesini kabul etmektedir. Bu haliyle adalet tam olarak da Kant’ın kabul ettiği haliyle, akıl ve irade sahibi her insanın kabul edeceği bir ilke gibi görünmektedir:

"Ahlakın kaynağında evrensel bir değer olmalı ve bu değer adalet. Çünkü adalet değeri öyle bir şey ki her vicdandan tutun, maddî ve manevî anlamda her yaşantıya kadar eşit bir alana sahip, toplumsal bir şey. Herkesin hakkını teslim eden bir kavram ve bu yüzden adaletli olmak birinci ilke olmalı. Adalet kavramı değişken değildir. Mesela birinin vicdanına göre hüküm idam, ötekine göre hüküm başka bir şey diyemiyorsunuz. Ayrıca istisnalar kaideyi de bozmuyor. Birileri acı çekecek olsa da olması gereken oluyor."

(Katılımcı 34)

Bu ahlak anlayışında kişinin, mutluluğu ve iyiyi elde etmesi için bir başkasını vasıta olarak görmesi söz konusu değildir. Nitekim insan, başkasına karşı hem adil hem de yardımsever olmakla ötekini bir vasıta olarak kabul etmekten ziyade kendisi gibi bir gaye veya amaç olarak görür. Hem kural koyan ve hem de kurala uyan katılımcıların birçoğunun bu yükümlülük bağlamında hareket ettikleri yönündeki söylemlerini, ahlakın kaynağına ödevi yerleştirmeleri biçiminde ele almak mümkündür. Ayrıca katılımcılarda ahlakî ödevlerin, olumsuz eylemlerden sakınmakla birlikte gereklilikleri de yerine getirmeyi içeren negatif ve pozitif ahlakî

¹⁴¹ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 46; Immanuel Kant, **Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1994, s. 12-15.

ödevler olarak tasnif edildiği görülmektedir. Ross'un ilk elden ödevler olarak tanımladığı sadakat¹⁴², minnettarlık¹⁴³, adalet¹⁴⁴, yardım etme¹⁴⁵, kendini geliştirme gibi ödevler pozitif bağlamda ele alınırken, başkalarına zarar vermeme ödevi¹⁴⁶ ve buna benzer olanlar negatif ödev olarak değerlendirilmektedir.

Ödev ahlakında, ödevin ne olduğunu belirleyen şey ise Kant'a göre akıldır. İnsan, doğru bir akıl yürütmeye neyin doğru ve yanlış olduğunu bulacaktır.¹⁴⁷ Ödevci ahlakta, duyguların yanıltıcı olduğu vurgulanarak hislerin kişiyi ödevinin ne olduğu konusunda engelleyici bir rol üstlendiği üzerinde durulmaktadır. Klasik ve modern dönemde ahlakî bilinç ve idrak olarak kullanımına rastlanan vicdan kavramı da bu yönüyle ahlakın aklî yönünü ifade etmektedir. Vicdan, insanın iradî eylemleri hakkında iyi ya da kötü hükmünde bulunan pratik akıl gücünü ifade ederken, vicdaniyyat aklın iç gözlem verileri ile elde ettiği hükümlerin sözlü ifade edilmesine karşılık gelmektedir.¹⁴⁸ Ödevci ahlakın temsilcisi Kant tarafından vicdan, ahlakî bir rehber ve motivasyon olarak kabul edilmektedir. Ona göre kişi, bir tür iç mahkeme¹⁴⁹ ile ahlakî yargılara ulaşır ve bu yargılara uygun hareket etmek için vicdan kendisine

¹⁴² Katılımcı 29: "Düşünüyorum benim için birebir insan ilişkileri çok önemli. Şu an sonuçta siz bilimsel bir çalışma yapıyorsunuz ve ben size karşı dürüstüm emin olabilirsiniz. Yapmacık bir durum yok."

¹⁴³ Katılımcı 10: "Vefa ya. Vefalı olacaksın. Bir kere oğluna sen ecdadını unutturmayacaksın. Ecdadını unutursa bir adam bitmiştir. Benim mal sahibim Yahudi. İsrail dediğin devlet, kısacık bir tarihleri var ama öyle bir tarih yazıyorlarki sanki Osmanlı'dan daha eskiymiş gibi. Vefa onlarda var işte, ama bizde tartışılır."

¹⁴⁴ Katılımcı 24: "Biz ne kadar ahlakî olarak düzgün hareket edersek, adalete uygun hareket edersek, o kadar toplumun huzuru ve refahı yukarı seviyelerde olacaktır."

¹⁴⁵ Katılımcı 18: "Kendimden güçsüz bir insana ya da canlıya mutlaka yardım etmeyi koyuyorum ahlakî ödev olarak ilk sıraya kesinlikle." Katılımcı 12: "Ben mesela sadece yardım olarak para almadan da bir yerlere gidip -bir okul olabilir, bu bir kurum olabilir- orada çalışabilirim mesela."

¹⁴⁶ Katılımcı 25: "Bашkalarına zarar vermeme derim ahlakî ödev olarak herhalde. Ben onu şu şekilde değerlendiriyorum: toplumun ne düşündüğünden çok ben hakikaten -kendi görüşüme göre- diğer insanlara zarar veriyor muyum? Benim bu yaptığım bir başka insana zarar veriyor mu? Öncelikle buna bakıyorum açıkçası." Katılımcı 18: "Benim için ahlak başka canların canını yarmamak, hayvanların, insanların hakkını yememek, başkasına iftira atmamak."

¹⁴⁷ Katılımcı 42: "Tabi vicdani, zihni, mantikî kodlamalar oluşturuyor ahlakı. Yani iyi veya kötü olduğunu zihninizde hemen ayrıştırıyorsunuz. Beyninizde artık mesela sağda iyileri, solda kötülerini biriktiriyorsunuz diyelim. Hangisi ağır basıyorsa, hangisi size mantıklı ve vicdani geliyorsa, çözümleyerek iyi veya kötü olduğuna karar veriyorum yani ben."

¹⁴⁸ Ali Tekin, "Vicdan ve Vicdani Önergeler Arasındaki İlişki", **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2018, s. 33.

¹⁴⁹ Katılımcı 22: "Burada en önemli şey insanın kendi vicdanı, kendi mahkemesi bence. Başını yastığa koyduğunda eğer gerçekten bir şey yaptıysa iyi veya kötü, zaten gözünün önüne gelir."

güdü kaynağı olur.¹⁵⁰ "Bizi aslında gerçekten en çok yıpratın şey vicdanımızdır. Mutlu eden de düşündüren de kaygılandırın da vicdandır. Yaptığımız davranışlarda, söylediğimiz sözlerde her şeyimizde asıl kaynak vicdanımızdır." (Katılımcı 6) diyen öğretmen bir katılımcı vicdanı, bu haliyle hem bir düşünce ilkesi olarak görürken hem de kişinin otonomluğuna işaret eden anlamına vurgu yapmaktadır. Buna benzer biçimde ahlakî ilkelerin belirleyicisi olarak vicdanın üstlendiği rolü ve yaşadığı içsel muhasebeyi vicdandan hareketle anlatan doktor bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Bir insanın en büyük polisi kendisi olmalı. Yani birinin başında durmasıyla, vurmasıyla, "Şunu yap, bunu yap" demesiyle olacak bir şey değil. İnsanın kendi vicdanı, kendi muhasebesi olmalı. Vicdan dediğin şey burada ortaya çıkıyor, yine günün sonunda kendinle kalıyorsun. Ahlakın kaynağı kimi için dindir, kimisi için duygulardır, kimine göre kendisine olan saygısıdır ya da toplumsal baskıdır. Ama benim için vicdan kesinlikle." (Katılımcı 25)

Ahlakî olarak yükümlü olan insan, vicdanını dinleyerek doğrulara ulaşabilir.¹⁵¹ Bu bakımdan vicdan pozitif bir motivasyon ve bilgi kaynağı olduğu gibi doğal olarak insanda var olması sebebiyle de yanılmaz olduğu iddiasında bulunulabilir. Ahlakî vicdanla açıklayan bir katılımcı, akleden bir insan vicdanının her zaman doğru bilgiyi vereceğine inanmaktadır:

"İnsanın vicdanı, bir şeyin gerçekten doğru olduğunu kabul ediyorsa ahlaken doğrudur demektir. Tabi kişi de bunu yerine getiriyorsa ona da ahlaklıdır diyebilirim. Burada kişiden kişiye göre vicdanen bir şeyin doğru olup olmaması akla gelebilir. Bence makul orta standartta düşünen bir insanın vicdanen doğru olduğunu düşündüğü şey, ahlakî olandır ve bu herkeste aynıdır." (Katılımcı 24)

¹⁵⁰ Şengül Çelik, "Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan", **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık 2018, s. 87.

¹⁵¹ Katılımcı 40: "Ahlak, vicdani bir şeydir bana göre. Toplumun yüklediği şeyler değil de insanın kendisinin vicdanen doğru kabul ettiği şeyleri yapmasıdır. Ahlak kuralları yazılı olmadığı için insana dayatılmadığı için nasıl doğru hissediyorsak o şekilde yapıyoruz. Bu yüzden içimizden gelerek yapıyorsak bunu çok da sorgulamaya gerek yok diye düşünüyorum. Vicdanın rahatsa iyidir, değilse kötüdür. İnsan vicdanına kulak verirse doğruya ulaşacaktır."

Kişi bir eylemde bulunduğunda onu suçlayan, savunan ve ona doğru olanın ne olması gerektiğini söyleyen yargıç rolünde üçlü bir iç ses mekanizması vardır.¹⁵² Vicdan ancak böyle bir sistem içinde işlevsellik gösterirse tabiatına uygun ve olması gerektiği gibi olacaktır. Bu sistem içinde vicdan mutlaka hep doğru olanı gösterir ve yargıç rolündedir.¹⁵³ Bankacı bir katılımcı kendini keşfeden, tanıyan insanın, vicdanında bir noksanlık olmayacağını ve ahlakî bilgiye kaynaklık etmede asla yanılmayacağını söylemektedir. Aksi durumda Kant'ın ifade ettiği gibi doğasına aykırı marazi bir vicdanın varlığından söz etmek durumunda kalınacağını belirtmektedir:

"İnsan kendi gerçek benliğini keşfedebiliyor olduğunda, kendisinin aslında kim olduğunu keşfettiğinde zaten vicdanı doğru biçimde işlemeye başlar. Böyle bir şeyi gerçekleştirememiş biri egosuna teslim olmuştur. Bu ego da insanın farklı boyutlarını ortaya çıkardığından her şeyi yapabilir, kediye de işkence eder, küçük çocuğa da tecavüz eder. İşte bu adamın vicdanı körelmiş değil de vicdanı kat kat karanlık perdelerle örtülmüştür yani." (Katılımcı 2)

Klasik dönemde vicdaniyyatın dayanağını oluşturan öncüller, farkındalıklı akıl yürütmeyi önceleyen bir düşünmede varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla bütün vicdani öncüller söz konusu bedihi ve zorunlu idraklerin uzantısı olarak meydana gelir. Hatta vicdan, Mu'tezile'nin ahlakî önermeleri aklî ve nesnel olarak kabul etmesi sebebiyle evrensellik ve nesnellik ifade etmektedir. Eş'arîlere göre ise aklî olmadığı için nesnel kabul edilmese de dinî nesnelliği haizdir.¹⁵⁴ Bu bağlamda vicdanın ahlakî önermelere kaynaklık etmesi açısından katılımcılarca ilk sıraya alındığı ve nesnellik iddiasını koruduğu görülmektedir. Akademisyen bir katılımcı

¹⁵² Katılımcı 15: "Bazen iyilik yapmak istersin ama yapamıyorsun. İçinizdeki ses diyor ki "Yap", durumunuz müsait değil ama isteklisin. Bazen de kötülük düşünüyorsunuz "Sanki ne olacak, sanki kim görecektir". Ama aslında bir taraf da neyin doğru neyin yanlış olduğunu sana söylüyor. Sonra yapıyorsun işte ne yapacaksan!"

¹⁵³ Katılımcı 34: "Gıybet mesela bir arkadaşınızla oturuyorsunuz. Nefis şey diyor "Sana şunu yaptı ya işte, bir konuş, sen haklısın" diyor. Sonra düşünüyorsun kendi içinde, evet ya o benim arkamdan konuşmuş, bana karşı bir haksızlık yapılmış benim bunu ortaya çıkarmam lazım diyorsunuz. Sonra düşünüyorsunuz ya bir dakika hani gıybet kötü bir şeydi. Ben de yapacağım diyorsunuz ama düşünüyorsunuz vicdanınız rahat mı? Gıybetin her türlü yasak yani o senin arkandan konuştu diye senin de onun arkasından konuşman meşrurdur diye bir kural yok. Vicdanınızın sesinden sonra vazgeçiyorsunuz."

¹⁵⁴ Ömer Türker, "Hanefî Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlakî Bilincin Nesnel Doğası", **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2018, s. 29.

geleneğin, kültürün ya da başka herhangi bir unsurun iyi ve kötünün belirleyicisi olamayacağını söylerken, vicdanı uzun vadede ahlakî bilgi sunan yegâne kaynak kabul etmektedir:

"Hiçbir kültür ya da hiçbir gelenek salt ve mutlak bir şekilde iyi ve kötü standartlarını belirleyemez ve ona ulaşamaz. Ben onu ne koşulda olursa olsun sağlayabileceğini düşünmüyorum. Bir şeyin iyi veya kötü olduğuna ancak vicdan karar verebilir. Bunu bir ölçüt koymak değil de olması gerekenden hareket etmek olarak düşünmek gerekir." (Katılımcı 24)

Benzer biçimde vicdanla alınan kararların doğru ve evrensel olduğunu savunan kafe işletmecisi katılımcı, kendi ahlak anlayışını şu cümlelerle açıklamaktadır:

"En büyük kıstasım sadece vicdan. Akıl, mantık, şuur eğer üçgense, bu düz ve tam çalışıyor ise eşittiri de vicdana bağlıysa, düzgün çalışan bir ahlak mekanizması var demektir. Bende durum böyle, dolayısıyla vicdanla aldığım her kararda dönüp sadece özüme ve içime sorduğumda benim aldığım karar evrensel doğru diyorum." (Katılımcı 11)

Katılımcıların görüşlerinden hareketle vicdanı, ahlakî otorite, ahlakî bilinç, iç muhasebe, iyilik yapmaya ve kötülükten men etmeye sevk eden akletme gücü olarak değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar vicdan bazı görüşmeciler tarafından olumlu eylemler neticesinde ortaya çıkan bir rahatlama, aksi durumda yaşanan ıstırap gibi salt bir duygu durumu şeklinde aktarılsa da¹⁵⁵ daha çok aklî temellere dayanan ahlakî bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.

¹⁵⁵ Katılımcı 20: "...Belli üşüyor çocuk, belki de karnı açtır ona bir şey diyemem. Aşağı yukarı aynı yaşta kızım var, onun yerine koyuyorum vicdanım sızlıyor. Anlaşmaya çalışıyorum karnı mı aç diye, bir şey diyemiyor..."

Katılımcı 29: "...Ben davayı kaybedeceksek, müvekkilime kaybedeceğiz derim ve hatta bazen vicdanım rahat olsun diye masrafını da kendim yaparım. O benimle alakalı bir durum..."

Katılımcı 5: "Vicdanım her zaman rahat benim Allah için. Hiç bu zamana kadar çok kafama takacağım, vicdan yapacağım şey yaşamadım da, yapmadım da kötü olarak doğrusu."

Katılımcı 9: "Benim içime sinmesi, vicdanımda bir boşluk oluşturmaması bir yara oluşturmaması. Nefes alırken rahat nefes almak gibi."

3.2.2.1.3. Erdem Ahlakı

Erdem ahlakında iyi, eylemi gerçekleştiren kişinin erdemli bir karakterle bunu yapması ile ortaya çıkmaktadır. Bu ahlak anlayışında eylemin amacının, eylemi gerçekleştirirken yerine getirilmesi gereken kuralın, eylemin neticesinde ortaya çıkan fayda ve zararın ya da ahlakî niyetin bir önemi yoktur. Şayet kişi erdem sahibi biri olarak eylemde bulunuyorsa ancak o zaman eylemin iyiliğinden söz edilebilir. Erdemli kişi ise toplum tarafından kabul edilen ortak ahlakî değerlere - yardımseverlik, çalışkanlık, adalet, merhamet vb.- değerlere sahip kişidir. Katılımcılar, sıklıkla dile getirdikleri ve iyi olarak tanımladıkları bu tür erdemlerin ahlaklı bir kişide bulunması gerektiğini vurgulamaktadırlar.¹⁵⁶ Fakat ahlakî iyi, söz konusu erdemlere göre davranmakla değil, "Dürüstlük, iyilik benim içimde olan bir şey. Artık karakter olarak benimsemişim, iyilik yapmadan duramıyorum." (Katılımcı 19) diyen katılımcıda olduğu gibi erdemli bir karakterle eylemeyle mümkün olmaktadır.

Erdem ahlakında kişi, aynı zamanda kendi kimliğini ifade etmek ve doğasına uygun bir biçimde hareket edip kendini gerçekleştirmek için erdemli davranmaktadır.¹⁵⁷ Başka bir ifadeyle erdemli olmak, kişinin kendini gerçekleştirip yetkin bir varlık haline gelerek yaşamını sürdürmesini mümkün kılacak karakter özelliklerini taşıması anlamına gelmektedir. Doktor bir katılımcı, eylemlerinin ahlakî değerinin belirleyicisi olarak karakterini göstererek bu ahlak anlayışını örneklemektedir:

"Hakikaten ahlak, insanın kendisinde bitiyor. Mesela aldatma meselesi. Din insanı alıkoyar mı? Yok mu hiç dindar olup eşini aldatan insan? Ya da tam tersi, Allah'a inanmayıp da eşini aldatmayan insan yok mudur bu mantığa göre? İnsan dindar değilse herkes her şeyi yapar mı? Ben şunu söylüyorum

¹⁵⁶ Katılımcı 1: "Ahlaklı insanda ilk sırada adalet ve saygı diye özetleyebileceğim iki kavram öne çıkar."

Katılımcı 18: "Ahlaklı insan kimdir? Kimseye zarar vermeyen, kimseye kötü söz söylemeyen ya da arkasından iş çevirmeyen, kendi kazancının bir bölümünü insanlarla maddî ya da manevî paylaşabilen, adaletli olandır."

Katılımcı 32: "Babam görüp görebileceğim ahlakı en iyi adamdır. Başka da örneği yoktur, en iyisidir. Herkesin parmakla gösterdiği türden bir insandır. Hem sevecendir, saygınlığı vardır. Ben görmedim birinin başı sıkışıp da babama geldiğinde boş gittiğini, tabii ki yardımseverdir, vicdanlıdır, merhametlidir."

¹⁵⁷ Ross Poole, **Ahlak ve Modernlik**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 87.

“Ben kendimden nefret ederim, kendime saygım kalmaz”. İnsan bazı ahlakî değerlere sahiptir ve karakterine göre hareket eder." (Katılımcı 25)

Mutluluk yolunu erdemleri kendinde barındırması ve bu erdemlere uygun hareket etmesi ile bulacağına inanan bir katılımcı, erdemli bir karakter ve ahlak ilişkisini şu cümlelerle açıklamaktadır:

"Ahlak kurallarına uyarım, çünkü bu karakterimin bir gereğidir. Bir insanda zaten yalan olmayacak, doğrudan vazgeçmem ben. Kaybedeceğimi bilsem de doğrudan vazgeçmem. Vazgeçersem kişiliğim değişecek, karakterim bozulacak, saygınlığımı yitiricem. Saygım biter ve o zaman da hiçbir şeyden zevk almam, mutlu olamam." (Katılımcı 32)

Katılımcıda görüldüğü gibi bir eylemin ahlakî olarak nitelendirilmesi için onun bir erdemin gereği olarak davranışa dönüşmesinden ziyade bir karakter özelliği olarak gerçekleşmesi gerekmektedir. O halde iyiyi elde etmenin, mutlu olmanın yolu erdemi karakter haline getirmekten geçiyorsa erdemlerin kazanılması ayrı bir öneme sahip olmalıdır. Erdemler ise küçük yaşlarda ahlakî eğitim ve karakter formasyonu ile kazanıldığı gibi aynı zamanda toplumun pratikleri ile geleneğin gençlere aktarılması yoluyla sağlanabilir. Avukat bir katılımcı "Ahlak, doğuştan kazanılıp, kaybedilen bir şey değildir. Toplumsal bir şeydir." (Katılımcı 34) derken toplumun ahlakî erdemlerin elde edilmesindeki rolüne işaret etmektedir. Toplumsal pratiklerin geleneğin aktarımı şeklinde ahlaka etki ettiğini düşünen esnaf bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Edep ya da ahlak kuralları kadına, erkeğe empoze edildiği veya toplum ve mahalle baskısıyla oluştuğu için bunun üzerinden hareket ediyoruz biz de. Belli başlı şeyler vardır aklımızda hep: kadın bunu yapmaz, erkek bunu yapmaz, evli kadın yapmaz, hamile kadın yapmaz, genç kadın yapmaz, genç kız yapmaz. Artık bu mahalle baskısından mı oluşmuş bir ahlak yoksa toplumda birilerinden görüp mü aklımıza yerleşti bilmiyorum. Ama her ne olursa anneanne, dededen gelen kuralların doğru olduğuna inanıyorum." (Katılımcı 42)

Aristoteles, salt bilginin erdemlerin elde edilmesinde yeterli olamayacağını söylemekte, kişinin ait olduğu toplumsal bağlam içerisindeki pratiklerin erdemlere

sahip olmada etki ettiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁸ Polis bir katılımcı bu bağlamda eğitim ile toplumun ahlakî erdemlerin kazanılmasında üstlendiği rolü şu cümlelerle açıklamaktadır:

"Toplumda insanın yanında yöresindeki çoğu kişi ahlaklı olmadığı zaman kendisi de "Kimse yapmıyor, demek ki bir şey olmuyor." diyerek ister istemez şekil alıyor çevreye göre. O konuda bir şeyler okumamışsa, bir bilgisi veya küçüklükten birikimi yoksa ayak uyduruyor çevreye." (Katılımcı 20)

O halde erdemli bir yaşamın, topluluğun yaşamı ile ilişkisi söz konusudur. Yani insanın iyi olması, iyi bir topluluk içinde yer almasına bağlıdır ve insan iyi bir insan olarak hareket ederken topluluğun iyisine katkıda bulunmaktadır. Bu durum toplumun ahlaka kaynaklık ettiğini, insan ile toplum arasındaki ilişkiselliği göstermektedir ki uzman bir katılımcının ifadesi bunu desteklemektedir:

"Bir şey yapıyorsun. Düşünüyorsun bunu herkes yapıyor. Mesela bir yalan söyleyeceksin, yalan olarak görmüyoruz onu. Çünkü bunu zaten herkes söylüyor. Ne bileyim, saygısızlık yapıyoruz mesela ama herkes yapıyor diyoruz. Bu, işin tabiatı mantığıyla düşünüp ben de yapıyordum." (Katılımcı 36)

O halde toplum insanın iyi erdemler kazanmasına veya kötü bir insan olmasına etki eden bir yerde durmaktadır. Erdem ahlakı bu açıdan bireyin bütün niteliklerini toplumsal yaşam içerisinde kazandığını varsaydığı için birey ile toplum arasındaki ilişkiyi organik bir ilişki olarak görür. Bu noktada kişi ancak içinde bulunduğu toplumsal şartların uygunluğu ölçüsünde kendini gerçekleştirebilmektedir.¹⁵⁹ İçinde yer aldığı toplumsal koşullara göre hareket ettiğini söyleyen katılımcının sözleri, kendisi gibi davrandığı durumlar ile toplum arasındaki güçlü bağı ortaya koymaktadır:

"Burada dışarıda bikiniyle gezemiyoruz. Antalya'ya gittiğimde rahatlıkla istediğim gibi gezinebilirim, kendim gibi olabiliyorum. Burada da şortla,

¹⁵⁸ Michael J. White, **Political Philosophy: An Historical Introduction**, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 48.

¹⁵⁹ George G. Brenket, **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 37.

askılıyla çıkıp gidebiliyorum, otobüse de binebiliyorum ama orada biraz daha açık(...) Daha rahat. Niye? Oradaki herkes öyle olduğu için."
(Katılımcı 19)

Katılımcılar, kişinin ahlakî kazanımlarında toplumun üstlendiği olumsuz role işaret etmiş olsalar da erdem ahlakı iyi tasavvurunun ancak topluluk yaşamı içinde ortaya çıkacağını varsaymaktadır. Toplumda insanlar arası ilişkileri ve ortak hayatı düzenleyen kuralların arka planında, toplumda kolektif bir iyi tasavvurunun bulunduğu düşüncesi yer almaktadır.¹⁶⁰ Dolayısıyla kişi iyi bir toplumda kurallara uymak suretiyle, iyi biri olarak var olacak ve bu ortak iyiye katkıda bulunacaktır. Fakat buradaki iyi, iynin bir kural olarak yapılmasından değil erdemli karaktere sahip insanlar tarafından yapılması sebebiyle ortaya çıkmaktadır.

3.2.2.1.4. İlahî Emir Ahlakı

İlahî emir ahlakı, temelde iyi ve kötünün kaynağını diğer teorilerde olduğu gibi insandan hareketle değil, Tanrı ve Tanrı'yla irtibatlı olan akıl ile açıklayan iki görüşe dayanmaktadır. Bunlardan ilki, bu kavramların ancak Tanrı'nın irade etmesi, yasaklaması ve emretmesi ile anlamlı hale geldiğini savunan Eş'arîlere aittir. İslam düşüncesinde Eş'arî'nin temsil ettiği bu teoride, iyi, kötü ve adalet gibi kavramlar, Allah'tan bağımsız olmadıkları gibi bunlara ahlakî anlam kazandıran da yine Allah'ın emir ve yasaklarıdır.¹⁶¹ Bu anlayışa sahip katılımcılar, iyiyi ve kötüyü tanımlarken ilahî olandan hareket etmekte, ahlakî değer alanında Allah'ı otorite kabul etmektedir:

"Ahlakın kaynağında ilk sıraya, en üste dini koyarım. Zaten Allah'ın koyduğu kurallar tartışılmaz. İyi ve kötü neyse bunlara dinden hareketle hüküm verebiliyoruz.." (Katılımcı 13)

"Ahlakın kaynağında tek şey, otorite olarak Kur'an-ı Kerim olabilir. Peygamber efendimizin yaşantısı onun bize aktardıkları, zaten vahiy baştan aşağı ahlakı anlatan bir şey. Ona göre yaşasak yaşayabilsek..."
(Katılımcı 37)

¹⁶⁰ Poole, **Ahlak ve Modernlik**, s. 85.

¹⁶¹ Katılımcı 28: "Kişinin dini inançlarıyla ilgili ahlakî değerler. İslam'ı kabul ediyoruz, onun iyi ve kötü dediği şeylere göre ahlakım oluşuyor. İyi, kişisel değil de daha çok İslami olarak belirleniyor. İşte, yalan söylemek günah, dolayısıyla kötü oluyor. Dürüst olmak iyi oluyor gibi."

Eş'arî ekolünden Cüveynî (ö. 1085), iyilik ve kötülüğün tek bir ahlakî temeli olduğunu söyler ve bunun vahiy ve şariat olduğuna vurgu yapar. Buna göre iyi, şeriatın emrettiği şey, kötü de yasakladığı şey olmaktadır.¹⁶² Katılımcılardan birinin dinin helal ve haram kavramları üzerinden ahlakî iyi ve kötüyü tanımlaması, bu anlayışı taşıdığının bir göstergesidir:

"İyi ve kötüyü şöyle tanımlıyorum diyeyim: Şimdi Kur'an'ın bana bildirdiği, Allah'ın emrettiği belli helal ve haramlar var. Allah'ın kötü, çirkin dediği şeyler yani haramlar var ve Allah'ın güzel, iyi dediği helaller var."
(Katılımcı 38)

Bu anlayışa göre Allah'tan herhangi bir emir ve yasaklama olmasaydı, insan vahiy ile bilgilendirilmeseydi, insan hiçbir ahlakî yükümlülük taşımayacaktı. Buna dayanarak vahyin ahlakî bağlayıcılığına işaret eden esnaf katılımcı, kendisini yükümlü kılan şey olarak yalnızca vahiy ve dinî referansları kabul etmektedir:

"Dinin yasakladığı şeyleri otorite olarak yasaklarsa bunların hepsini kabul ederim. Yasaklama açısından sorduğunuzda, zina olur, içki olur, kumar olur. Ama din dışında atıyorum bir ahlak kuralı olarak bana 'terlik giyme' deseler niye giymeyeyim ki yani, neden kabul edeyim." (Katılımcı 21)

Eş'arî anlayışta insan, akıl yoluyla ahlakî iyi ve kötüye ilişkin bir bilgi sahibi olamaz ve aklî bilgi, insanda herhangi bir yükümlülük meydana getirmez. Ayrıca fiillerin iyiliği, akıl yoluyla sezgisel ve kesin olarak bilinen zati bir vasıf olamaz.¹⁶³ Katılımcıların da ifade ettiği gibi ahlakî bilginin kazanılması ve insanda yükümlülük meydana getirmesi ancak vahiy ile olabilir. Bu teoride akıl, eylemin kötülüğü hakkında herhangi bir önermeye sahip olmadığı gibi bunun 'Allah'ın yergisine ya da övgüsüne'¹⁶⁴ neden olacağı konusunda bir fikir de yürütemez. Aklın ahlakî bilgiye ulaşma konusundaki yetersizliğine dikkat çeken bir katılımcı, aklın istediği gibi bilgi

¹⁶² El-Cüveynî, *Kitabü'l İrşad*, Trc. A. B. Baloğlu vd., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 214.

¹⁶³ El-Cüveynî, *a.e.*, s. 214-221.

¹⁶⁴ Katılımcı 39: "İyinin nasıl tanımı olabilir ki? İyi kötü dediğiniz, sıcakla soğuk veyahut güzellikle çirkinlik diyelim. Bunlar birbirine ne kadar zıt bir şeylerse iyiyle kötü o kadar zıt. Benim için Allah'ın sevdiği şeyler iyi diyebilirim veya şeytanın sevdiği Allah'ın razı olmadığı şeyler kötü."

Katılımcı 30: "İyi olan şey Allah'ı razı ettiğin şeydir. İnsanın kendini frenlediği, Allah'ı hoşnut etmeye çalıştığı durumlarda yapılanlar iyidir, bence en güzel iyi bu zaten."

Katılımcı 27: "Allah'ın rızasına giden bütün eylemler iyidir. Allah'ın sevmediği şeyler de kötüdür. Besmeleyle başlanabiliyorsa herhalde yapılan iyi bir şeydir. Besmeleyle yapılmıyorsa ondan da uzak durursun."

üreteceğini vurgulamakta ve vahiy dışındaki kabullerin ilkesel bir temel üretemeyeceğini söylemektedir:

"Sırf akılla her şeyi rasyonalize edebilirsin. Çünkü akılla ahlaksızlığı da rasyonalize edebiliriz, kötülüğü de iyiliği de rasyonalize edebiliriz. O zaman rasyonellik eşittir ahlaktır ya da akılla bulunan her şey ahlaklıdır diyemeyeceğimiz için bir ilahî ilke olması gerekiyor. Çünkü illa ki o zaman sapmalar oluyor. Akıllı bir araç gibi düşünürsek iyi bir şeye de götürebilir, kötü bir şeye de götürebilir." (Katılımcı 38)

Her aklın izafî bir ahlakî ilke üreteceğini savunan bu anlayışa göre ilahî bir yasa ile ahlak teminat altına alınmalıdır. Zira çoğu zaman akıl tarafından bir fiile iyi ve kötü vasfı, belli bir zaman ve yerdeki kullanımına göre verilir. Buna göre insanlar doğru olduğunda elde edeceği faydadan fazlasını yalan söyleyerek elde edeceğini düşündüğünde normal durumda aklen kötü kabul ettikleri yalanı tercih ederler.¹⁶⁵

İlahî emir ahlakî teorisinde ikinci görüş, Eş'arîler'in aksine ahlakî değere sahip iyi-kötü kavramlarını daha çok akıl ile ilişkilendiren Mu'tezile'ye aittir. Mu'tezile'nin ahlak teorisinde, iyilik ve adalet gibi ahlakî değerlerin ontolojik bir gerçekliği olup, bu gerçekliğin betimsel özellikleri olan iyi ve kötü, akıl yoluyla bilinebilmektedir. Bu anlayışta ahlakî ilkelerin Allah'tan bağımsız bir karşılığı olmakla birlikte O'nun emir ve yasakları da bu ilkelere bağlıdır. Yani bir şey tabiatında iyi olduğu için Allah onu emretmekte ya da tabiatında kötü olduğu için Allah onu yasaklamaktadır. Ayrıca özerk ve kendi kendini ispatlayan bir bilgi olan aklî ahlakî bilginin, ilahî vahiy ya da delille doğrulanmaya ihtiyacı yoktur.¹⁶⁶ Ahlakî doğruların tabiatı itibarıyla doğru olduğunu ve dinlerden bağımsız olarak ele alınması gerektiğini söyleyen mühendis katılımcının ifadeleri bu anlayışı desteklemektedir:

"Ahlak kuralları daha çok aklın iyi dediği şeylerdir. Kurallar dinde de var, hani yalan söylememe falan gibi. Ama yani illa Müslüman değil Hristiyan biri olsa hatta dinsiz bile olsa doğruluk, dürüstlük bunlar akıl tarafından

¹⁶⁵ El-Cüveynî, *Kitabü'l İrşad*, s. 217-218.

¹⁶⁶ Katılımcı 42: "Kuran'ın gerektirdiği Allah'ın emrettiği şeyleri yaşıyoruz, öğreniyoruz ve öğretiliyor ama ahlak bence daha farklı bir şey. Akıl sahibi olmayla alakalı. Çünkü dine bağlı olmayan insanlar da var, çok ahlaklı olduğunu bildiğim."

kavranılabilir şeyler. İkisi aynı şeyi söyleyebilir ama inanç dışında ahlakın kendi kuralları var herkes tarafından kabul edilen. O kurallar içinde olanlar iyi, dışına çıkanlar kötü diyebiliriz." (Katılımcı 14)

Bir konuda ahlakî kural belirlemek istediğinde ya da eylemlerinin iyi-kötü olduğu konusunda ahlakî yargıda bulunacağı zaman akli referans kabul eden katılımcılardan¹⁶⁷ biri, dinin karşısına akli koyarak, aklın vahiyden bağımsız bilgi ürettiğini kabul etmektedir:

"Dinî bir süzgeçim olmadığını söyleyebilirim. Ben daha akılcıyım. Akılcılıktan kastım dine karşı akılcılık aslında. 'Bilgiyi akıl mı verir din mi?' sorusuna 'akıl verir' derim ben." (Katılımcı 25)

Aklın zaten tabiatı gereği doğruyu yanlış bilen bir vazifesi olduğunu söyleyen bankacı katılımcı, benzer biçimde aklın ahlakî belirleyici olduğunu düşünmektedir:

"Sonuçta yani bu tarz şeylerde asıl aracımız akıldır. Kullandığımız her bir aracın da bir fonksiyonu, yeri veya mekânı vardır. Aklın kullanılması gereken noktalar var. Ahlakî durumlarda tabii akıl diyeceğim ben." (Katılımcı 2)

Burada katılımcıların akli öne çıkaran yorumlarının Mu'tezile anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Fakat Allah'tan bağımsız bilme niteliğine sahip olan akli, insana Allah tarafından verildiği düşüncesini reddeden bir düzlemde değerlendirmek doğru değildir. Zira akıl, Allah'ın insana ihsanı olmasının yanı sıra, akli bilgi Allah tarafından sezgisel olarak kendisine bildirilmektedir. Dolayısıyla akıl, zorunlu olarak ahlakî iyi ve kötüyü bilmek durumundadır.

İslam düşüncesindeki ahlakın kaynağı ile ilgili üçüncü teori ise gerek Mu'tezile gerekse Eş'arî'nin görüşlerinden benzerlikler barındıran Mâtürîdî'nin (ö. 944) temsil ettiği teoridir. Mâtürîdî'ye göre akıl, insanı diğer varlıklardan üstün kılmakla birlikte ahlakî alanda bilgi kaynağı olabilecek otoriteye sahip değildir. Ona göre akıl, dünya düzenini, etik ve estetik değerleri keşfedebilir fakat vahiy olmadan

¹⁶⁷ Katılımcı 6: "Ben genelde aklımla, mantığımla hareket ederim. Önce mantığımı sorgularım, akıl süzgecinden geçiririm orada bir problem yoksa uygularım."

her şeyi kavrayamaz. Bu yönüyle sınırlı bir akıldan söz etmek mümkündür. Bunun yanı sıra Allah, insanların aklî idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş, onların zihni kapasitelerine çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye layık olanı övgüye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir.¹⁶⁸ Dolayısıyla insan, aklî bilgisini kullanmakla birlikte, buradaki sınırlılığı farkına vararak vahyi bilgiyi de kullanan yükümlülük sahibi ahlakî bir özne konumundadır:

"Ben İslam mensubuyum. Benim dinimde de hoşgörü, tevazu ve sevgi her kelimesinde, her satırında Kur'an'da akıyor. Öncelikle kıstasım bu ama sonrasına baktığım yerde zaten Allah akıl, mantık ve şuur vermiş. Oturuyorsun süzgecinden geçiriyorsun, bakıyorsun. Adam öldürmek her din, dil, ırkta kötü, tecavüz kötü. Yapana kızmamayı ama kendim yapmamayı tercih ediyorum." (Katılımcı 11)

Mâtürîdî düşüncesinde vahiy ile aklın iç içe geçmesi ve dayanışması dikkat çekmekte katılımcı yorumlarına bu durum yansımaktadır:

"Kuran'a, peygamberin sünnetine bakarım ama tabii insanın aklını da kullanması lazım. Hangisi ön planda bilemiyorum. Ahlak konusunda ikisi çok iç içe bende." (Katılımcı 30)

Bu düşünce sisteminde vahiy, insanın aklını kullanmasına engel bir konumda değil, aksine akli destekleyen, yol gösterici ve rehberlik edici bir nitelik taşımaktadır. Her ne kadar akıl, belli kabiliyetlerde, kendisine verilen yetenekleri kullanma gücüne sahip olsa da vahiy olmaksızın aklın belli sınırlarda kalacağına işaret eden katılımcının sözleri, ikisi arasındaki güçlü bağa vurgu yapmaktadır:

"Kesinlikle dini referans alırım, Kuran-ı Kerim'i ve sünneti referans alırım. Çünkü bunu artık öğrendim ve öğrenmemiş gibi davranamam. Bu böyle, bu da böyle. Allah bunu böyle söylemiş, Peygamber Efendim de böyle yapmış, bana da uyan kısmı bu. Ama aklını kullanma kısmı da var bu işin. Diyorum ki benim aklım, kalbim aslında kendi kendini yönetecek kabiliyette değil. Allah bana bu yeteneği vermiş, onun verdiği yeteneği ben onun koyduğu

¹⁶⁸ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhid**, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, TDV Yayınları, 2017, s. 278-282.

kurallarla, çizdiği çizgilerle en güzel nasıl yaşayabilirim. Aklım onun kurallarıyla yolunu buluyor aslında. " (Katılımcı 3)

Aklın mahiyeti konusunda Mâtürîdî ile Mu'tezile arasındaki fark, bu örnekle anlaşılabilir gibi akıl ile vahye verilen öncelik meselesidir. Mu'tezile akılcılığı, vahiyden bağımsız bilme ile ahlak alanında tam bir bilgi kaynağı kabul edilirken ve akla öncelik verilirken, Mâtürîdî anlayışta akıl, vahiy ile bütünlük içindedir. Vahiy, aklın ihtiyaç duyduğu alanları karşılama konusunda devreye girebilen ve akla katkı sunan bir düzlemde yer almaktadır.

Ayrıca Mâtürîdî anlayışta bir şeyin yerli yerine konulması anlamında kullanılan 'hikmet', insan aklının eksik kaldığı konularda vahyi bilginin açığa çıkması ile anlaşılır hale gelmekte, ahlakî alandaki soru işaretlerini gidermekte, ortaya çıkabilecek boşlukları doldurmaktadır. Buna değinen gazeteci bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Olgunlaşmış bir din akla, hukuka, toplumdaki geleneksel kodlara, vicdana aykırı olmaz. Aykırı diye gözüken şeylerin mahiyetine baktığımız zaman ya mahiyet tam anlaşılmamıştır ya da bahsettiğiniz hukukta, vicdanda veya adalet sisteminde bir yanlışlık vardır. Şu an için gündemde olan kadın-erkek eşitliği ya da miras paylaşımı konuları adaletsizlik olarak sunulan şeylerdir. Fakat biz kriz bölgesinde özellikle kadınların desteğe muhtaç olduğu ve erkeklerin savaştan dolayı öldüğü bir dönemde bazı şeylere şahit olduk. Mesela çocuğuna mama bulamayan bir anne kendisine koruyucu bir eş aradığı, siz de tek eşliliği öne sürdüğünüz zaman kadın ne yapacak, adam ne yapacak? İslam'da bir de zina haram. Önüne nasıl geçeceksiniz?" (Katılımcı 27)

Mâtürîdî yaklaşımı benimseyen bu katılımcının söylemi, Allah'ın yarattığı her şeyde hikmet olduğu düşüncesinin bir yansımasıdır. Bu anlayışta Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeylerin arka planında insan aklının kavrayamayacağı ve izah edemeyeceği birtakım hikmetler vardır, bunlardan her biri bir amaç üzere gerçekleşmektedir. Amaca uygun hareket yani hikmet üzere eyleme ise ahlakî olanı ortaya çıkarmakta ve kötü olanın orda vuku bulmasına engel olmaktadır.

Genel olarak bir değerlendirme yapıldığında ise katılımcıların Allah'a inandıklarını dile getirmelerine rağmen ahlakın kaynağı olarak daha çok seküler bir bakış açısı taşıdıkları görülmektedir. Nitekim iyi ve kötünün mahiyeti ve ahlakın temellendirilmesi ile ilgili sorulan sorulara katılımcılar, dinî ve ilahî bir perspektifle yaklaşımdan ziyade hazcı, pozitivist akılcı, faydacı, ödevci ya da iyi karakterli insan tipini merkeze alan bir düşünce yapısıyla cevap vermişlerdir. Bu durum, ahlakı temellendirirken, kaynağına ilişkin sorgulama yaparken ya da eylemleri gerçekleştirirken ilahî otoriteye mesafeli duruşun bir göstergesi sayılabilir.

3.2.3. Tanrı Tasavvuru ve Ahlakî Varlık Olarak İnsan

3.2.3.1. Allah Tasavvuru

Tanrı tasavvuru, bilişsel ve duygusal olmak üzere iki farklı biçimde oluşmaktadır. Bunlardan ilki, belli bir sürecin neticesinde tasdik edilen, insandan uzak bir kavrayışla ve daha çok Tanrı'nın ne olduğuna dayanan bir Tanrı düşüncesine dayanırken, ikincisi duygusal bir bağla ve tecrübe ile ulaşılan Varlık olarak Tanrı'yı tasavvur etmektir. Bu bağlamda dinî bilgilerin, Tanrı tasavvurunun bilişsel yönünü geliştiren birincil kaynaklar olarak kabul edildiği ve dinî bilgilerin niteliğinin sağlıklı ve doğru Tanrı tasavvurunun gelişmesinde önemli bir role sahip olduğu görülmektedir. Duygusal ve tecrübi temele dayanan Tanrı tasavvurunda ise dinî bilgilerden daha çok Tanrı ile insan arasındaki ilişkisellik ön plana çıkmaktadır.¹⁶⁹ Buradan hareketle görüşmelerde Tanrı'ya ilişkin temel anlamda iki farklı bakış açısının olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Tanrı'nın daha çok kural koyucu, tasdik edilen, ötede, itaat edilen, sorgulanmayan, Yüce ve Mutlak bir Tanrı olarak görülmesine dayanırken, ikinci görüş Tanrı'yı insana ait niteliklerle tavsif ederek O'nun insana hasredilen duygularla iletişim kuran bir Varlık olduğu fikrini kabul eder. Her iki tasavvur, insan ile Tanrı arasındaki ontolojik, epistemolojik ve ahlakî alanı tanımlayan ve kurgulayan bir nitelik taşımaktadır.

3.2.3.1.1. Mutlak Otorite: 'Ben-O' İlişkisi

Allah'ı kendisinden uzakta gören, kural koyan, yöneten, yaratan, her şeye kadir güç olarak kabul eden katılımcılar için Allah, mutlak otoritedir. Bu düşünce,

¹⁶⁹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, **Tanrı'yı Tasavvur Etmek**, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2011, s. 35.

inancın önermesel bir temellendirme ile Yaratıcı'nın tasdik edilmesine dayanır. Çünkü Allah, cenneti ve cehennemi yaratan, iyinin ve kötünün belirleyicisi, insanı hesaba çekecek olan, nimet veren, imtihan eden, yoklukla sınavan bir Varlıktır. Dolayısıyla yaratan, kanun koyan ve buyurgan bir Tanrı ile ancak 'Ben-O' ilişkisi kurulabilir.

Bu tasavvurdaki katılımcılar için Yaratıcı, güç ve otoritenin tek sahibidir. İnsanın dinî ve ahlakî eylemlerini belirleyen, nasıl yaşaması gerektiği konusunda kendisine yol gösteren O'dur. Dolayısıyla insanın bir kul olarak mutlaka emir ve yasaklarına itaat etmesi ve bu doğrultuda yaşaması gerekir. Bu algı, Yaratıcı'nın 'Mutlak İyi' olduğuna ve insan için en doğru olanı bilip istediğine ilişkin bir anlam da taşımaktadır. Satış sorumlusu bir katılımcının haram ve helalin Allah'tan tarafından belirlendiğini belirtmesi ve buna uygun yaşanmasının insanın kendi iyiliği için gerekli olduğunu düşünmesi bu düşünciyi pekiştirmektedir:

"Allah zaten bizim için sınavlar koyuyor, 'Şunları yaparsan ben hoşnut olurum' diyor. 'Domuz eti haramdır, yiyemezsin' diyor. Domuz etinin zararlarına baktığımızda -internette binlerce örneği var- ne kadar genetik hastalık taşıdığını görüyoruz ve dana etinin ne kadar yararlı olduğunu anlıyoruz. Allah bunun için bize o sınırı çizmiş ama Allah bizim için, iyiliğimiz için öyle şey yapmış." (Katılımcı 32)

Allah'ın kudret ve hâkimiyeti, her şeyi yaratması ve insanın bu yaratılmışlardan biri olarak Yaratıcı'ya karşı sorumluluk duyması, ona itaatin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Kendisinin Allah'a ve ondan gelene koşulsuz şartsız itaat ettiğini söyleyen katılımcı için doğru, yalnızca O'nun belirlediğidir:

"Ben koşulsuz şartsız Allah'tan gelene tabii olurum. Benim kendi görüşüm, ister inanın ister inanmayın belki şu an 'Laf olarak söylüyorsun, söyleşi yapıyoruz diye abartıyorsun' diyebilirsiniz de. Allah'ın bildirdiği doğru olan her şeyi yaparım o şey her neyse." (Katılımcı 26)

Yaratıcı'nın mutlak otorite oluşu örneklerde olduğu gibi onun emir ve yasaklarına tam itaatle birlikte buyruklarını sorgulamadan kabul etmeyi içermektedir. Nitekim insan aklı, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilebilecek mahiyette

olmadığı gibi bilgiyi elde etmedeki zaafiyeti kuralların sorgulanmadan kabul edilmesini gerektirmektedir:

"Bana göre din sorgulanmaz. Şu an günümüzde insanların yaptığı şey şu: İslam dinine uymaktansa dinin emir, yasaklarını kendilerine uydurmaya yani yumuşatmaya çalışıyorlar ama böyle bir şey olamaz. Sen mesela misal veriyorum orucunu bırakamazsın. Kendi kafana göre bırakmamalısın. Özellikle Ramazan ayında hastalık dışında. Bana göre Allah'ın emrettiği değerler var o kadar. O değerlere Peygamber Efendimiz nasıl uyduysa bizim de öyle uymamız gerekiyor." (Katılımcı 22)

Kütüphane çalışanı katılımcının yukarıdaki görüşleri ile benzer görüşe sahip ev hanımı başka bir katılımcı "Allah'ın emrettiği şeyi sorgulamam – neden örtünüyorum, neden namaz kılıyoruz- bunları sorgulamam yani." (Katılımcı 13) diyerek Allah'ın emir ve yasaklarının sorgulanmadan kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Buradan da anlaşılacağı gibi Yaratıcı'nın zatıyla ilgili beslenen bu yücelik düşüncesi, kişinin hem Tanrı tasavvurunu hem de o tasavvurdan beslenen dinî ve ahlakî ilkelere dayalı bütün eylemsel ve düşünsel durumlarını etkilemektedir. Zira insan eylemlerinin neticesinde aynı otorite tarafından yargılanacağını, dünya hayatında imtihanda olduğunu, emredilenlere tabi olması durumunda ödüllendirilip aksi durumda ise cezalandırılacağını bilir. Allah'ın insanı imtihan sebebi olarak yaratıp, onu davranışlarında özgür bırakıp, adaletinin gereği olarak yaptıklarıyla hüküm vermesi yine kişinin Mutlak Otorite tasavvuruna dayanmaktadır. Kişi kendisine varlık veren Allah'a teslim olurken aslında onu yaratması karşılığında borçluluk ile bunu yapmakta ve ona göre yaşamayı kabul etmektedir:

"Ama biz doğru düzgün mümin ve mümineler olursak, Allah'ın emrettiği, peygamberin sünnetine uygun yaşarsak Allah da mizana çıktığımız zaman bizim amel defterimizi inşallah sağ tarafımızdan verir ve amelimize göre bizi yargılar; cennete gönderir diye düşünüyorum. Allah mutlak adildir çünkü." (Katılımcı 42)

Dünya ve ahireti yaratan, insana nasıl eyleyeceğini bildiren, yaptıklarından sorumlu tutan ve adaletiyle muamele edip davranışlarının karşılığını mutlaka göreceğini bildiren Allah, kuşkusuz ki yarattığı bu düzenin tek hüküm sahibidir. Her

şey O'nun gözetiminde, bilgisi dâhilinde, iradesiyle ve isteğiyle gerçekleşmektedir. Yaratıcı'ya dönük bu tasavvura sahip psikolog bir katılımcının, bu düşüncelerin kendisi için teskin edici nitelikte olduğunu söylemesi, Mâtürîdî'nin 'hikmet' mefhumunu akla getirmektedir:

"Nefsim öfkeyle tepki verebiliyor adaletsizliklere, zulme, hak yenilmesine, dünyada insanların yaptığı ahlaksızlıklara. Ama sonra kendi içimdeki çatışmayı nasıl sakinleştiriyorum. 'Allah bunları görüyor ve biliyor. Allah zaten istese bunlar olmazdı. Burada bir hikmet olabileceğini ve benim sadece dokunabildiğim alanlara müdahale etmem gerektiğini anlıyorum. Olaylardaki hikmete belki biraz daha odaklanmak lazım. Ben bu olayların neresindeyim, ben kendimde ne değiştirebiliyorum diye sormak lazım." (Katılımcı 38)

Katılımcı görüşlerinden de anlaşılacağı gibi Allah'ın sahip olduğu ve insanı başta kendisini bilmekle sonrasında ise O'na teslim olmakla kendini gösterdiği bu ontolojik egemenlik, bütün varlık alanında kendini göstermekte, bu durum Mutlak Otorite düşüncesini güçlendirmektedir. Allah'a ilişkin böyle bir tasavvur ise kişide otorite, azamet ve saygınlık hissi oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak insanın bütün ahlakî, estetik ve epistemik yargıları ontolojik egemenliğe dayanan bu hisler ışığında gerçekleşmektedir.¹⁷⁰

3.2.3.1.2. Duygusal Bağ: 'Ben-Sen' İlişkisi

Yaratıcı'yı kendisine yakın konumlandırıran, güvendiği, bağlandığı, sığındığı, af ve yardım dilediği, korktuğu, sevdiği, aynı zamanda kendisine acıyan, onu seven, bağışlayan, inayet gösteren, merhamet eden dolayısıyla bir biçimde kendisiyle duygusal bağ kuran Aşkın Varlık olarak yorumlayan katılımcılar, tasavvurlarında Allah ile kul arasındaki ilişkiyi temel almaktadır. Böyle bir ilişki ise 'Ben-Sen' ilişkisinde olduğu gibi yakın, derunî, içsel ve samimi bir ilişki olarak tanımlanmaktadır.¹⁷¹ Katılımcıların bu tasavvurları, Yaratıcı'nın önermesel olmayan

¹⁷⁰ Şaban Ali Düzgün, **Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2012, s. 78-79.

¹⁷¹ Katılımcı 22: "O huzura vardikten sonra yani sussanız yeterli. Çünkü Allah'ın zaten sizin içinizi anladığını hissediyorsunuz."

biçimde temellendirilmesine dayanmakta, böylece inanç daha çok psikolojik dinamiklerle anlamlandırılmaktadır.

Allah ile insan arasındaki ilişkinin temel yapı taşı merhamet ve sevgidir. Nitekim Kuran'da Allah'ın yerde ve gökte yarattığı her mahlûkatla arasındaki münasebetin mahiyetine ilişkin işaretler taşıyan ayette, bu ilişkinin temelinde Allah'ın merhameti (sevgisi) olduğu bildirilmektedir.¹⁷² Merhamet veya sevgi Allah'tan insana yönelik olduğu gibi, insandan Allah'a doğru da olabilmektedir. Burada insan açısından bakıldığında dikkat edilmesi gereken husus sevgiyi Yaratıcı'ya ve O'nun var ettiği her şeye doğru biçimde kanalizetmek, arzu ve talepleri Allah'ı severek ve sevgisini kazanmayı talep ederek yalnızca O'na yönlendirmek, sevginin bir gereği olarak emredilene uymak, sevgiyle ve sevgisini umarak Allah'a sığınmak, O'ndan inayet dilemektir.

Allah ile kul arasındaki sevgi temelli münasebet, ikisi arasındaki 'akt'in yine sevgiye dayanarak anlamlandırılmasını mümkün kılar. Dolayısıyla böyle bir ilişkide insan severek inandığı Aşkın Varlığa ittiba eder, her eylemini bu sevgiden hareketle gerçekleştirir. Bununla birlikte kişinin Rabbi ile kurduğu her duygusal bağda sevgi faktörü rol oynamakta, insan şefkat beklerken, af dilerken, yardım talep ederken, sığınırken, korkarken yine sevgisinden hareketle bu duygulanımları tecrübe etmektedir. Allah'ın sevgi ve merhameti ile ilgili düşüncelerini paylaşan bir katılımcı, inanmayan fakat ahlaken iyi olan kimselerin cehennemde yanmayacağını söylemesi Allah'ın merhametinin 'sonsuzluğu ve sınırsızlığı' konusunda sahip olduğu ufku göstermektedir:

"İnanmayan insanların hiçbir zaman cennete gitmeyeceği düşüncesine katılmıyorum. Belki inanmayan ama inanan birçok arkadaşımın bence vicdanen, ahlaken çok da üstün yerde olan arkadaşları var. Benim inandığım Tanrı merhametlidir -işte cennet cehennem olduğunu düşünüyorum- cennete kabul etmeyecekse(...) Öyle bir şey yapacağına inanmıyorum." (Katılımcı 7)

¹⁷² "De ki: "Şu göklerdekilere ve yerdekilere kimindir?" "Allah'ındır" de. O, merhamet etmeyi kendine gerekli kıldı. Andolsun sizi mutlaka kıyamet gününe toplayacak. Bunda hiç şüphe yok. Kendilerini ziyana uğratanlar var ya, işte onlar inanmazlar." Kur'an-ı Kerim 6/12

İnanmayan ve kendisini reddeden insana bile merhamet gösteren ve cennetine alan Tanrı, elbette varlığını tanıyan, kendisine güvenen ve seven kulunu asla karşılıksız bırakmayacaktır.¹⁷³ Doktor bir katılımcı, beslediği sevginin karşılıklı olduğu dikkat çekerken, bu sevgi ile Allah'a sığındığını ve O'ndan gelen her şeye razı olduğu söylemektedir:

"Ben de her zor zamanımda her insan gibi Allah'a sığınıyorum. 'Allahım nolur güzel olsun, Allah'ım nolur böyle olmasın' diyorum. Ama 'Allah istemediği için böyle olmadı, o zaman Allah beni sevmiyor' gibi bir şey hiç düşünmedim. Allah'ı seviyorum, biliyorum Allah da beni seviyor."
(Katılımcı 25)

Allah'a sevgi ile O'ndan gelene rıza gösterme arasındaki ilişkinin farklı bir boyutu ise Allah'a duyulan sevgi ile O'nun rızasını kazanma arasındaki pozitif ilişkidir. Nitekim insan Allah'ı sevdiği için O'nun istediği gibi yaşamaya gönülden rıza gösterir. Böyle bir ilişkide her an Rabbi ile birlikte olduğunu, kendisini gördüğünü, ondan haberdar olduğunu hisseder.¹⁷⁴ Bu duygularla hareket eden ve "Her yerde Allah var. Allah beni neresi olursa olsun her yerde görüyor." (Katılımcı 30) diyen katılımcının 'ihsan şuuru'na¹⁷⁵ sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilince sahip başka bir katılımcı Allah'ın kendisine olan yakınlığı 'şah damarından yakın' şeklinde tarif etmekte, hayatındaki güzellikleri Allah'ın sevgisinin ve rızasının bir tezahürü olarak yorumlamaktadır:

"Zaten Allah diyor ki 'ben sana şah damarından daha yakınım.' Allah'ın mekanizmasının nerede ve nasıl işlediğini bilmediğim gibi oralara henüz çıkabildiğimi de düşünmüyorum. Ama güzel varlıklar gelmeye başlayınca

¹⁷³ Katılımcı 3: "Her konuda Allah'a yaslan... Öyle davrandığında Allah seni hiç yanıltmıyor, eksik ya da yarım bırakmıyor. Ama ne zaman kendine güvensen o konuda hep bir hata yapıyorsun."

¹⁷⁴ Katılımcı 15: "Allah korkusu var bende. Bir şey yaparsın mesela elini bir şeye uzatırsın biri görür ya da görmez ama Allah görüyor. Allah gördüğü için ben hayatta bu riski alamam. Her zaman omuzlarımızda melekler var. Bazen şaşıyorum adam öldürüyorlar, hırsızlık yapıyorlar, tövbe istiyorlar Allah'tan yardım ediyorlar. Duyduğum zaman bile elim ayağım boşalıyor, titreme başlıyor. Kimse görmüyorsa da Allah görüyor. Rabbim biliyor. Rabbim varsa insan nasıl da cesaret edip yapabilir. Kendimce böyle düşünüyorum" Katılımcı 36: "Yaratan halbuki her saniye ve her yerde. Yaratanı gökyüzünde arıyoruz ve namazda arıyoruz ama her yerde her hareketimizi görüyor. Onu unutuyoruz. Belki yaşantımızdaki eksiklik bu."

¹⁷⁵ "(...) 'Bana ihsandan haber ver?' dedi. Rasûlullah (sav): 'Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da O seni muhakkak görür.' buyurdu." Buhârî, İman, 37.

anlıyorsun ki güzel işler yapmaya, rızasını kazanmaya başlamışsın zaten.
Böyle yaparak güzel ve cemel yüzünü, sevgisini de gösteriyor Allah."
(Katılımcı 11)

Rab ile kurulan duygusal bağın gücünün nispeti, olumsuz olarak değerlendirilebilecek şeylere karşı kişiyi yine de pozitif bir bakış geliştirmeye sevk edebilmektedir. Kişi, Allah'a öylesine sağlıklı bağlanmıştır ki başına gelecek her şey Rabbinin sevgi, rahmet, adalet gibi vasıflarının bir yansıması olarak görülmektedir:

"Allah açık açık diyor 'Bunu yaparsan yanacaksın.' O cezayı da, ben Rabbimin oradaki adaletini de seviyorum. Çünkü herkes aynı değil, sana gösteriyor. Yoksa benim onca emek verdiğim ahlaklı yaşamım ne olacak?"
(Katılımcı 3)

Allah'ı yaşanmışlıklarla tecrübe eden insan, tıpkı sevgi, rahmet ve adalet gibi 'Rab' sıfatının tezahürünü de eylemlerinde görmektedir.¹⁷⁶ Yol gösteren, rehberlik eden, öğreten 'Rab' ile kul arasındaki ilişki, kişinin davranışlarında belirginleşmekte ve insan terbiye olmaktadır. Allah'ın cezalandırma değil yalnızca öğretme ve terbiye etme amacı taşıdığını, tecrübeleri üzerinden aktaran bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Doğru bildiğim şeyi yapmadığımda başıma işler geliyor ve öğretiyor Allah. Allah'ın cezalandırma programı yokmuş. Bunu otuz beşimde öğrenmek nasip oldu. Öğretme programı varmış. Öğrenmiyorsan daha da zorlaşarak geliyor. Öğrenmedi mi? Maksudı öğretmek yani, halıyı dövmek değil tozunu attırmak aslında. Bu yüzden hayır diyorum, benim Allah'ım cezalandırmaz."
(Katılımcı 11)

Öyle görünüyor ki kişinin yaşadığı olumsuz tecrübelerin ceza değil öğretme amacı taşımasına ilişkin bu düşünce, Allah'ın kula olan sevgisinden kaynaklı olarak yorumlanmaktadır. Çünkü kulunu seven bir Yaratıcı'nın onu cezalandırması katılımcı tarafından kabul edilmemektedir. Ayrıca bu öğrenme, kişinin dünya

¹⁷⁶ Katılımcı 35: "Şöyle bir şey söyleyeyim, ben beş vakit namaz kılmıyorum ama Allah'ın varlığına her zaman inanmış bir insanın. Ben askerdayken yüz felci geçirdim düzelmeyeceğini düşünüyordum. Benim bu tarafım tamamen felçti. Gözüm kapanmıyor, işlemiyor. Ama çok şükür tedaviyi gördüm. Pipetle beslenirken normalde, şu anda kaşıkla yiyebilecek vaziyete geldim. Allah bana bunu yaşattı diye düşünüyorum ama düzelten de Kendisi. Bize bu iyiliği veren, kötülüğü veren, ahlakı veren, ahlaksızlığı veren, bize bunları yaşatan, öğreten yine O."

hayatında azamet ve kudret sahibi olan Allah karşısında acziyetini kabul etmesi ve sığınacak tek varlık olarak O'nu görmesi ile mümkündür. Bu da ancak sevilen ve güven duyulan bir Rabbe sığınılacağını göstermektedir ki katılımcılardan birinin söylemleri bu düşünceyi desteklemektedir:

"Belli bir olgunluğa eriştikçe aslında ne kadar aciz ve hiçbir şey yapamayacak durumda olduğunu da görüyorsun. İstedğin kadar eğitim al, maddi durumun çok iyi olsun fark etmez. Çok aciz olmak insana sığınacak bir şey de gerektiriyor. Bu sadece Allah olabilir tabi." (Katılımcı 41)

Allah'a sığınan, O'na güven duyan¹⁷⁷ ve yalnızca onun kendisine öğretici olabileceğini kabul eden bir kul, buna bağlı olarak sadece O'ndan yardım isteyecektir. Bu durum kişinin Allah ile kurduğu yakın ilişkiye dönük anlamlar taşımakta ve insanın Yaratıcı'ya ilişkin tasavvurunun duygusal zeminine örnek teşkil etmektedir. Esnaf bir katılımcı sığındığı, hata yaptığında af ve yardım dilediği Rabbi'ne seslenişi şu sözlerle aktarmaktadır:

"Kendi kendime bir of ya da ah çekiyorum. Pişman bir şekilde "Allah'ım sen beni affet. Hayırlı bir yolda gitmemi sağla." diyorum. Belki bunu başkalarıyla paylaşamıyorsun ama kendi içinde yaşıyorsun her şeyi ve sadece Allah'a sesleniyorsun." (Katılımcı 42)

Allah ile insan arasındaki bu duygusal yakınlıkta, yetişkinlik döneminde alınan sorumluluklar karşısında insanın Allah'ın yardımına ihtiyaç duyması etkili olmaktadır. Diğer taraftan insan, sahip olduğu değerleri koruma arzusu neticesinde Allah'a yönelirken, onlara Allah'ın izni ve lütfuyla ulaştığını düşünmek suretiyle Allah'a bir adım daha yaklaşmaktadır. Bununla birlikte hayatın sınırlı ve yapılacak şeylerin çok olması da yetişkin insanın Tanrı'nın gücü ve onunla ilişkisinin önemini kavramaya yöneltmektedir. Bu bağlamda hayatın anlamlandırılmasında Allah ile kurulan böyle bir ilişki önem arz etmekle birlikte bu, ancak inançta olgunluk düzeyine ulaşan kimselerin başarabilecekleri bir durum olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Katılımcı 9: "Mesela dua ederken "hemen olsun" demem yani, O'na sırtımı dayayıp hayatı öyle yaşamayı isterim yani O'nun bana sunduğu gibi."

¹⁷⁸ Faruk Karaca, **Dini Gelişim Psikolojisi**, Trabzon, Eser Ofset, 2016, s. 207-208.

3.2.3.2.Allah’a Bağlanma Biçimleri

Allah’a inandığı söyleyen birinde inanmayı veya bağlanmayı gerçekleştiren çeşitli unsurlar vardır. İnsanın bir Yaratıcı’nın varlığını kabule meyyal yapısı yani fitratı bunlardan ilkidir. İkincisi, müslüman bir ailede ya da toplumda dünyaya gelme ve çevresel faktörlerdir. Üçüncüsü, inancın tahkikî biçimde oluşmasına etki eden akli temellendirme ve ispattır. Sonuncusu ise herhangi bir şarta ya da kişiye bağlı olmaksızın Allah’ın kişinin kalbine marifeti yerleştirmesidir. Yapılan görüşmelerde çoğunlukla –katılımcılar bunu taklit olarak dile getirmeseler de- taklit yoluyla inançlarını kazandıklarını, bazı katılımcılar sorgulamalar neticesinde rasyonel temellendirme yoluna gittiklerini, çok azı fitrat sebebiyle inandıklarını söylerken sadece bir kişi Allah inancını verili bir şey olarak tarif etmiş ve bir tür ilham olarak yorumlamıştır. Bununla birlikte taklidî imanın halk dindarlığı olarak kabulünün araştırmada doğrulandığını söylemek mümkündür. Çünkü katılımcıların çoğu Allah inancı gelişimindeki ilk ve temel unsurun aile olduğuna işaret etmiş ve taklidin geçerliliğine vurgu yapmıştır. Bu durumun akli temellendirme ile inandığını söyleyen katılımcılarda da geçerli olduğunu görmek dikkat çekicidir. Dikkat çeken hususlardan bir diğeri de inanç gelişiminde Fowler’ın inanç gelişim teorisinde dördüncü basamakta yer alan sorgulama ve temellendirme ile elde edilen kişisel inancın daha çok üniversite mezunu katılımcılarda görülmesidir. Katılımcılar arasında tasavvufi gelenekte öne çıkan keşf ve ilham yoluyla marifetullahın elde edilmesine sadece bir kişide rastlanması da araştırmada ilgi çekici başka bir konudur. Bu katılımcının herhangi bir dinî eğitim almaması, taklit edilecek örnek yoksunluğu yaşaması ve çalışmadaki tek örnek olması söz ettiği bağlanma biçimini çalışma açısından kıymetli kılmaktadır.

3.2.3.2.1. Fıtrat Gereği İnanma: “İçimde Var”

İnsan tabiatı itibarıyla Yaratan’ı tanıma eğiliminde olup, Allah tarafından kendisine O’nu bilip, idrak edecek bir kabiliyet verilmiştir. Katılımcılardan bazıları inancın oluşumunda ve gelişiminde kendilerine bahsedilen bu halin etkili olduğunu düşünmektedir. Ayrıca katılımcılar için Allah ‘Mutlak İyi’ olandır ve insanda bu iyiye meyyal bir yapı vardır. Dolayısıyla kişi her durumda iyi olanı istemek, iyi olana yönelmek, iyi olanı sevmek ve iyi olanı tercih etmek yoluna gider. İnanmanın

kendisinde ‘iyi’ye yönelme biçiminde tezahür ettiğini söyleyen bankacı bir katılımcı, yapısı itibarıyla bu yönelimin hep ağır bastığını söyleyerek, fıtrattaki Allah’ın varlığını kabule eğilimli yapıya işaret etmektedir:

"Aile yapımız gereğince muhafazakar bir aileydik. Mesela ben diğer arkadaşlarım gibi şort giymeyi istesem ailem için asla kabul edilemez bir şeydi. Küçüklüğümde giymek istediğimde o hep bastırılırdı, giyemezsin günah denirdi. Ama ben hep uygulayan tarafa yönelen bir yapıda oldum, iyi olanı tercih ettim, hala da öyle. Allah’a inanmak da böyle bir şey benim için. İnsanın içinde olan bir şey yani." (Katılımcı 37)

Doğuştan iyiye meyyal yapıya karşılık gelen fıtrat¹⁷⁹, Mâtürîdî tarafından Allah’ın her çocuğa Rabbinin birliği ve rububiyetini bilecek şekilde yerleştirdiği bilgi olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca Allah’ın bu yaratmasında bir değişiklik olması imkânsızdır.¹⁸⁰ Zira insan fıtratı, tabiatı bozulmadığı sürece bu birliği algılayıp ona uygun eyleyebilmektedir.¹⁸¹ Mühendis bir katılımcının inanç ve ahlak konusunda sonradan bozulduğunu ifade etmesi ve asıl yapısı itibarıyla böyle olmadığını söylemesi fıtratın bu manasını güçlendirmektedir:

"Önceden böyle olmadığımı, sonradan bozulduğuma göre ve hala içimde iyiye dönük bir şeyler olduğuna göre, bana göre bu fıtrat diye düşünüyorum. Aslında şöyle, üniversitede biraz fazla koptum. Ama bazı insanlarla tanıştım, bunlar beni ayakta tutan insanlar oldu inanç konusunda. Benim en yakın arkadaşlarım, en çok sevdiğim arkadaşlarım, görünce mutlu olduğum arkadaşlarımın hepsi belli inançları olan insanlar. İnançları olmayan insanların yanında hiçbir zaman mutlu olamıyorum. Sınıfımda yüz kişiydik. Hiçbirini sevmezdim." (Katılımcı 14)

Bu bakış açısına göre Allah’a inanmak ‘insanın içinde olan bir şey’ olarak değerlendirilmektedir. O içsel yapı da her zaman iyi olandır ve tercih edilmesi

¹⁷⁹ Katılımcı 34: "İnsana karşılıksız yardım ya da iyilik ettiğimde daha çok huzur bulduğumu görüyorum ilginç bir şekilde. Bu insanın fıtratına verilmiş bir şey."

¹⁸⁰ Mâtürîdî, **Tevilatü'l Kuran**, Çev. Fadıl Aygün, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2018, C. XI, s. 218-219.

¹⁸¹ Seyyid Kutub, **Fi Zilali'l-Kur'an**, Çev. M. E. Saraç vd., İstanbul, Beyan Yayınları, t.y., C. XVI, s.232.

gereken şeydir.¹⁸² Bu bağlamda Allah’a inanan kimseler arasında kurulan ilişkiler de ‘tevhid’te birleşme, tevhide yönelme olarak düşünülmektedir. Allah’a inanan kimselerle bir arada olmanın bu ruhu yaşatma ve inancı güçlendirmeye etkisi olmakla birlikte, bir katılımcının bu etkiden bağımsız olarak kişinin inancının içsel bir yönelim olarak gerçekleştiğini söylemesi fitrata bağlı olarak inanmayı anlamlı kılmaktadır:

"Tabi ki muhafazakâr bir ailede olmasaydım daha başka bir insan olabilirdim belki. Ama beni ne etkiledi, inancımın şekillenmesinde ne sebep oldu? Biraz da bu içimde var benim. Yani ben çok dini bütün bir insan olmayabilirim ama Allah’ın namaz kılmayı emrettiğini, oruç tutmayı emrettiğini biliyorum, İslam’ın şartlarına iman etmeye ve bunları yerine getirmeye özen gösteriyorum. " (Katılımcı 42)

Katılımcıların söylemlerinden anlaşılabileceği üzere Allah’ı bilmek ve tanımak fitri bir durum olarak görülmektedir. Kişi, aklî bir delil ya da çevresel bir unsur olmaksızın da Allah’ın varlığını kabul edebilecek durumdadır. Katılımcıların Allah’ı kabule meyyal fitratı, ‘içimde var’ şeklinde tanımlamaları, bunun en güçlü göstergesidir.

3.2.3.2.2. Geleneksel İman: Taklit Etme

Sosyal bir varlık olan insanın inanç gelişiminde, başta aile olmak üzere çevresel etkenler rol oynayabilmektedir. Bu durum, “Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fitrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsi yapar.”¹⁸³ hadisinde açıkça belirtilmektedir. Katılımcılar tarafından sıklıkla vurgu yapılan aile faktörü, inanç oluşumunda ve gelişimindeki rolüyle ciddi bir öneme haizdir. Bazıları bu anlamda ailesi olmadan hiçbir inanç belirtisi göstermeyeceğine işaret ederek inançlarının tamamından ailesini sorumlu tutarken, bazıları da mevcut inançlarının oluşumundaki aile rolünün kuvvetine atıf yapmıştır. Her iki durumda da aile bireyleri ve ebeveynler, taklit edilmek suretiyle benimsedikleri inançlar katılımcılar tarafından kabul edilmektedir. Bu, inançta

¹⁸² Katılımcı 31: "Yani şöyle insanlar içlerinden geldiği için, bunu tabi Allah’ın yaratışına bağlayacağım yani fitri olarak, fitrat olarak insanlar iyiye meylediyorlar."

¹⁸³ Buhârî, Cenâiz, 80, 93; Müslim, Kader, 6; Ahmed b. Hanbel, II, 275.

taklidin ya da başka bir ifadeyle örnek almanın önemini ortaya koymaktadır. Anne babanın etkisiyle oluşan ve üstüne bir şey eklemelenmeyen inancın ne kadar sahih olduğu ise tartışma konusudur. Nitekim birçok insan için dinin, çocukluk döneminde öğrenilerek üzerinde fazla düşünmeden kabul edilen kültürel bir mirastan öteye geçemediği görülmektedir. Bu haliyle ise din, kültürün bir yan ürünü şeklinde Allah'ın varlığına inanç, Kutsal ve manevî olana saygı ile daha çok seremonik tarzda gerçekleşen bazı ritüellerle sınırlı kalmaktadır.¹⁸⁴ Bu durumda içselleştirilemeyen ve aklı temellendirmeden yoksun, yalnızca verilenle ya da görülenle yetinilerek oluşan inanç, taklit düzeyinde kalmakta ve tahkikî boyuta geçememektedir. Buna sebep olan şeyin en başında ise inancın herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan kabul edilmesi gelmektedir. Ailesinden gördüğünü doğru kabul eden öğretmen katılımcı, ebeveynlerini rol model alarak inancını oluşturduğunu söylemekte ailesinden öğrenmemiş olması halinde inançla ilgili konular üzerine fazla düşünmeyeceğine dikkat çekmektedir:

"İlk ailede görüyoruz her şeyi. Eğer ben ailemde bunları görmeseydim, oruç tutmaz, ibadet yapmazdım. Çünkü her anlamda ilk anne, babayı biz model alıyoruz. Yani ailem benim yanımda Kur'an okuyarak, Ramazan aylarında orucunu tutarak, bana bunları öğretti ve bana aşılamiş oldu. Çünkü etrafımdaki başta benim kendi yakınlarım bunu yapmasa ben de bunun üzerine çok düşünmezdim yani. Demek ki doğru olan bu. Bu da doğru derdim." (Katılımcı 6)

Ailenin inanç oluşumundaki rolüne işaret eden başka bir katılımcı, kişinin anne babasından öğrendiği dinî inancı, yaşamı boyunca sürdürdüğünü iddia ederek bu konuda değişim yaşanmasının oldukça güç olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁸⁵ Nitekim ailede ya da müslüman bir toplumda inancı besleyen ve pekiştiren unsurlar, kültürel bir norm haline dönüşerek kişinin hayatı boyunca taşıdığı kodlar oluşturmaktadır.¹⁸⁶ Bu dinî unsurların bir kültür haline dönüşmesi ise kişinin

¹⁸⁴ Karaca, **Dini Gelişim Psikolojisi**, s. 187.

¹⁸⁵ Katılımcı 30: "Dini insan çocukluktan gördüyse, annesinden babasından gördüyse o insanın içine yerleşiyor."

¹⁸⁶ Katılımcı 34: "Mütedeyyin bir ailede yetiştim diyeyim. O yüzden onun pozitif etkileri çok fazla oldu. Namaz konusunda ya da bunun gibi dini konularda sınırlar koyulduğu için en başından kötü şeyleri yapmamız engellendi. Tabi ki ondan sonra üniversiteye İstanbul'a geldiğimde çok daha özgürdüm. Oralarda yanlış şeylere sapabilirdim ama yapmadım. Tabi ki ailenin etkisi var bunda. Belli

bunlardan kolaylıkla vazgeçmesine engel olmaktadır. Gazzâlî'nin (ö. 1111) Hristiyan çocukların daima Hristiyan, Yahudi çocukların Yahudi, Müslüman çocukların da Müslüman olarak yetiştiklerini müşahade ettiğini söylemesi¹⁸⁷ inancın çevre ile olan güçlü bağına işaret ederken, bu inancı değiştirmenin zorluğuna vurgu yapmaktadır:

"Yani sonradan din değiştirmek falan mümkün mü? Çok zor, aile verir her şeyi. Çünkü siz anne babanızın mutlak doğru olduğunu, iyi olduğunu düşünerek düşüncelerine itibar ediyorsunuz, itaat ediyorsunuz. Başka bir tartışması olamaz bunun kesinlikle. Kişinin inancını belirlemesinde aileden başkası ne kadar etkili olur bilmiyorum." (Katılımcı 24)

Güçlü inançlara sahip olan ebeveynlerin ya da aile bireylerinin, çocuklarının inançları üzerinde pozitif bir etki oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çünkü rol modelin eylemlerindeki süreklilik ve tutarlılık karşı tarafta olumlu intiba bırakmakta, taklit edilerek uygulama gayreti içine girilmesini sağlamaktadır.¹⁸⁸ İnançla ilgili konularda anne babasının gerek söylemleri gerekse pratikleri itibarıyla çocukluk döneminde bıraktığı izlere atıf yapan ev hanımı katılımcı, tecrübesini şu şekilde aktarmaktadır:

"Babam âlimdi, çok bilen bir insandı. Ben de seyidim, annem de babam da Peygamber Efendimizin soyundan geliyor. Şimdi nerede dinle alakalı bir şey duysam babamın küçükken söylediği şeyler aklıma geliyor. Şöyle olmayın çocuklar, böyle olun yavrularım(...) Rahmetli babam -o zamanın babaları katıymış çocuklarıyla ilgilenmezmiş- öyle değildi bizi alırdı, oynardı, hikâye anlatırdı. Çocuk gibi arkadaşı gibi oynardık. Namazım beş dakika geç kalsın

kabulleriniz oluşuyor. Tamam okumalar yapıyorsunuz, yanlış bildiğiniz şeyleri de öğreniyorsunuz ama bu kabuller kolay kolay terk edilebilen şeyler değil. Artık onlar sizde oturmuş ve kültür haline gelmiş şeyler. Şu an toplumda inanmadığı halde aslında sırf kültür dayattığı için kendinden çok sahip çıktığı değerleri vardır insanların. Hani baktığında aslında bu insan, o insan değil. Hani bu değer onun değeri değil ama öyle bir sahiplenmiş ki onun için ölür ama sorsan yapmaz."

¹⁸⁷ Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-dalal**, Trc. ve Thk. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 3.

¹⁸⁸ Katılımcı 39: "Din konusunda amcamın oğlundan öğrendim ne öğrendiysem. Muhammet abim bana öğretti namaz kılmayı, Kuran okumayı, abdest almayı. O da ilahiyat fakültesinde okuyan bir insandı sonradan bıraktı, ben her zaman o insanın ismini andığımda Allah gelir, Allah'ın sevgisi gelir aklıma. Allah'ın sevdiği insanların kim olduğunu öğrenmek istiyorsanız size Allah'ı hatırlatanlara bakın, onlar Allah'ın sevdiği kullardır. Ben de bir gün ona dedim 'Muhammet abi inanmak, din, Allah deyince sen geliyorsun aklıma'. Mesela o rol modeldir benim için."

annem “Kızım kalk namazın geç kaldı” derdi. O insanda kalıyor. Anne babanın etkisi çok büyük.” (Katılımcı 15)

Öyle görünüyor ki ebeveynin dinî ritüellerinin katılımcı tarafından taklit edilmesini sağlayan şey, anne ve babasının kendisiyle kurduğu iletişimin gücüdür. Zira insan sevdiği şeylere ilgi duyup, sevdiği insanların sözünü dikkate almaktadır ki görüşmecinin babasıyla kurduğu duygusal bağa vurgu yapması bu düşünceyi güçlendirmektedir. Aksi durumda söz ve davranışların insana tesir etmesi ve muhatapta bir etki oluşturması pek mümkün görünmemektedir. Aynı düşüncelere sahip öğretmen bir katılımcının babasını örnek almasının, inancını bu doğrultuda şekillendirmesinin altında babasına olan sevgisinin yattığını söylemesi önemlidir:

"Mesela bende Allah’a iman konusunda, tevekkül konusunda, babamın hayata bakış açısı etkili oldu. İnancıma en çok etki eden şey, babamın bakış açısıdır. Yani, onlar bende örtük bir öğrenmeye sebep olmuş onu fark ediyorum. Neden diye soruyorum, çünkü babamı çok seviyorum.” (Katılımcı 9)

Anne babaya olan sevgi ile onları taklit ederek, inancını bu doğrultuda şekillendirme arasındaki paralellik, doğru üslubu benimseme ile taklit etme arasında da bulunmaktadır.¹⁸⁹ Baskıdan uzak, özgüven aşılayan, seven ve sevdiren ebeveyn tutumu, hem Allah inancının oluşmasında hem de ailenin inançla ilgili uygulamalarının benimsenmesinde etkili olmaktadır.¹⁹⁰ Bu bağlamda eczacı katılımcı, ailesinden gördüğü pozitif tutumun inancına ve eylemlerine olumlu etki ettiğini söylemektedir :

"Ailenin tavrı, inancı oluşturan ve besleyen şey. Hiçbir zaman baskı kurmaya çalışmadılar. Belki o benim için severek yaptığım şeylere vesile oldu. Uyarırlardı, söylerlerdi ama illa böyle yapacaksın gibi bir şey yoktu.

¹⁸⁹ Katılımcı 18: "Ananem, dedem benim için örnek oldular. Onlar büyüttü zaten beni. Onlar öğretti birçok şeyi. Ben hiç öyle Kur’an kurslarına falan gitmedim. Ama ananem örneğin yarış yapardı ayet ezberleme konusunda Ayşe kuzenimle aramızda. ‘Bakalım sen bu kadar yaptın. Sen bakalım ne kadar ezberleyebileceksin hadi falan’ diye diye. ‘Ben daha çok ezberleyeceğim’ diye yarış yapardık."

¹⁹⁰ Katılımcı 41: "Birincil etken bana göre her zaman aile. Çünkü çocukluktan itibaren o kodların girmesi işi kolaylaştırıyor. Anormal, uç radikal bir şekilde değilse bu kolaylaştırıcı etken ama ailenin yanında çevre ve okul. Aşağı yukarı benzer düşüncelerle olan insanlarla bir arada olmak o davranışı pekiştirmeyi kolaylaştırıyor. Çünkü sevgi dolu bir ailede tutarlı, sabit ve baskı olmadan yaşanan bir inanç bir süre sonra çocuğu otomatikman meyil ettiriyor."

Ben mesela kuzenimde görüp, namaza özenip başlamıştım. Devam ettim sonra. Ama orada herhalde aile baskısı olsaydı, sırf zorunluluktan yapmaya başlasaydım, içimden gelmezdi. Bir iki kere yapar bırakırdım ya da onlar gördüğünde yapardım." (Katılımcı 28)

Katılımcının bu söylemleri oldukça ilgi çekicidir. Nitekim taklide dayalı olarak gerçekleşen inancın motive edici unsurunun yalnızca çevresel faktörler olması, bunun ne kadar zayıf temellendirildiğinin bir göstergesidir. Buna göre inanç gelişiminin ailenin öğretilerine dayanması, aile ile kurulan bağın zayıflaması ya da üslubun bozulmasına bağlı olarak inancın zayıflamasına ve dinî ritüellerin terk edilmesine sebep olabilmektedir. Bu sebeple kişisel anlamda güçlendirilmemiş, gerek akli gerek duygusal temelden yoksun Allah inancının, kaygan bir zeminde yer aldığını söylemek mümkündür. Bunun her zaman böyle olduğunu ve olumsuz neticeleneceğini söylemek kuşkusuz ki doğru değildir. Fakat tehlikeye açık olduğunu, çevre koşullarına göre başkalaşacağını ifade etmek yerinde olacaktır. Nitekim taklitle kazanılan, sorgulamadan uzak oluşan Allah inancı, taklit edilen çevreden uzaklaşmaya bağlı olarak zayıflayabilmekte ve sürekliliğini yitirebilmektedir. Katılımcılardan birinin küçükken anne babasının etkisiyle oluşan inancının ve dinî uygulamalardaki sürekliliğinin, onlardan uzaklaşmasının ardından son bulduğunu ifade etmesi bu anlamda oldukça dikkat çekicidir:

"Ben sekiz yaşındaydım, annem Kuran öğrenmeye namaz kılmaya merak saldı. Babam zaten yetim-öksüz büyümüş, kandillerde falan namaz kılıp, Kuran okuyan bir insan. Ne bileyim, çok dine düşkün insanlar değiller aslında. Beni de annem yönlendirirdi hep. Lise zamanına kadar zaten yaz tatillerim Kuran kursunda geçti. Kuran-ı Kerim'i bitirene kadar okudum. Arapçayı falan bilirim. Temel bir eğitim aldım ama sonrasında bıraktım. Yani anne babadan uzaklaşınca işte." (Katılımcı 19)

Mevcut örneklerden de anlaşılacağı üzere katılımcıların inanç gelişiminde daha çok anne-baba aktif rol oynamaktadır. Önemli olan husus ise taklit edilmeyi hak edecek niteliklere sahip kimselerin taklit edilmesi ve bunun bilinçli bir şekilde gerçekleşmesidir. İnancı güçlü olan, sevgi eksenli tutum benimseyen ve doğru metodu kullanan ailelerin çocuklarına pozitif yönde tesir etmeleri, hem inancında

hem de inançla ilgili eylemlerinde sürekliliği sağlamaları daha muhtemeldir. Aksi durumda bilinçsizce ve körü körüne gerçekleşen, sağlıklı iletişimden mahrum bir taklidin manası olmayacağı gibi devamı da gelmeyecektir.

3.2.3.2.3. Rasyonel Temellendirme ve Tahkikî İman

Bilişsel olgunlukla birlikte kişi inancının anlamını keşfetme ve akli temellere oturtma eğilimine girer. Buradan hareketle insanlar dinî inançları ile ilgili kendilerine makul bir açıklama tarzı geliştirir ve onunla kendilerini rahatlatırlar. Genç yetişkinlik döneminde kişi, bilişsel sistemi yeterince olgunlaşıp gerekli bilgilerle beslenmesi halinde dinî inancını dışarıdan gelecek rasyonel saldırılara karşı aklî deliller üreterek korumaya çalışır. Bu temellendirmelerle birlikte genç yetişkinlerin dinî inanç ve değerleri eleştirilmeden kabul edilmiş örtülü bağlılıklardan ziyade bilerek seçilmiş ve eleştirileriyle desteklenmiş bağlılıklara dönüşür.¹⁹¹ Böylece kişi, kendisine vacip kılınan ilk şey olan Allah'ı bilmeyi nazar ve istidlâl ile gerçekleştirmiş, inancını rasyonel temeller üzerine kurmuştur. Netice itibarıyla Fowler'ın teorisindeki dördüncü aşama gerçekleşmiş, inançta sorgulama ve rasyonelize etme ile kişisel inanç oluşmuş, taklit aşaması geçilerek tahkikî imana ulaşmak mümkün hale gelmiştir.

İnanç gelişimini sorgulama, merak ve araştırma ile başlatan muhasebeci bir katılımcı, Allah'a bu şekilde ulaştığını söylemekte ve hayatı anlamlandırma konusundaki tecrübesini şöyle aktarmaktadır:

"Her şeyin başlangıcı merak etmek ve araştırmak. Sonrasında okumaya başladığımda ben nasıl var oldum, nereden geldim, dünya nereden geldi vs. diye araştırdım. Kendin araştırıp bulduğunda inandığın zaman diyorsun ki "Evet, bir Yaratıcı var. Beni, dünyayı yarattı. Her hareketimizi izliyor. Yaptığımız güzel şeylerden nasıl mükâfatlandırılacaksa kötü şeylerden de cezalandırılacağız." (Katılımcı 40)

Avukat bir katılımcı bilimsel teorileri incelediğini, akıl yürütme metodunu kullandığını söyleyerek, bunu yapmak suretiyle merak eden herkesin hakikati elde edeceğini belirtmektedir. Kendisi nazarî metodu kullanarak 'Alemden Allah'a'

¹⁹¹ Karaca, **Dini Gelişim Psikolojisi**, s. 186-187.

ulaşmış, deliller üzerinde akıl yürüterek Allah'ın varlığını, birliğini ve gücünü kavramıştır. Allah'a ulaşmada ve O'na bağlanmada aklın rolünü öne çıkaran katılımcının, istidlâl ve nazarın etkili olduğu inanç gelişimini şöyle açıklamaktadır:

"Bilimsel şeylerin çok daha fazla etkisi var Allah'a olan inancımda. Mesela şöyle bir şey söyleyeyim. Fen lisesi mezunuyum. Ben Darwin'in ortaya attığı evrim teorisine inanıyorum. Ama ben diyorum ki bu kadar mükemmel bir sistem ancak Allah'ın iradesiyle ve bu kadar tesadüfün üst üste gelmesiyle oluşabilir. Bir külli irade var yani, inkâr edilemez. Araştıran herkes de kavrar bunu." (Katılımcı 29)

Hem akıl yürütme hem merak ve sorgulama konusunda benzer düşünceleri taşıyan başka bir katılımcı, zamanla edindiği bilinç seviyesine bağlı olarak akıl yürütme ile Allah'ı tanıdığını ve O'nu öğrendiğini söylemektedir. Bununla birlikte inanç gelişiminde ailenin etkisinin yok sayılamayacağını ifade etse de geldiği noktaya kişisel çabaları ile ulaştığına vurgu yaparak kişisel gayreti öne çıkarmaktadır:

"Ailemi tabii sıfırla çarpamam ama ailemin bizzat o anlamda etkili olduğunu düşünmüyorum. Elbette belli katkıları vardır dini bilme anlamında. Ama şu anki dinî bilinç seviyeme ailem sayesinde gelmedim. Tamamen Allah'la olan ilişkim ve merak duygusu. Kendimi ilk olarak çok meraklı ve bilgiye aç bir insan olarak tanımlıyorum. Meraklı, bilgiye aç ve rasyonel olunca böyle bir şeyleri öğrenme peşinde koşuyorsun ve öğrendikçe de daha çok içine dalıyorsun ve bu sefer öğrendiğin kalıpların dışına çıkmaya başlıyorsun. Merak duygum olmasaydı belki belli kalıplar çerçevesinde kalmış olabilirdim ama kendim merak ettiğim, araştırdığım ve sorguladığım için şimdi bu noktadayım." (Katılımcı 38)

Katılımcının söyleminde üzerinde durulması gereken en önemli husus, kişinin belli sorgulamalar ve öğrenmeler neticesinde aileden edinilen bilginin ötesine geçmesine, kalıpların dışına çıkabilmesine dikkat çekmesidir. Nitekim taklit düzeyinde körü körüne gerçekleşen inanma, kişide yaşanan bu bilinçlenme süreci ile birlikte taklit olmaktan çıkmakta, tahkikî inanca evrilmektedir. Okumaları,

sorgulamaları ve zihinsel çatışmaları neticesinde ailesinden öğrendikleri dışında farklı bir inanç edindiğini söyleyen katılımcının görüşleri de benzer doğrultudadır:

"Muhafazakâr bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş bir bireyim ve çocukluğumdan itibaren birtakım dinî eğitim süreçlerinden geçtim. Fakat şu anda bulunmuş olduğum nokta itibarıyla geriye dönüp baktığımda aslında o geçirmiş olduğum süreçlerin üzerinde ama farklı bir yerde meselelere baktığımı görüyorum. Elbette başta ailem olmak üzere yakın çevremden birtakım örneklerim oldu. Bunlar belli bir evreye kadar bana eşlik etti. Ama sonrasında benim kendi okumalarım, düşüncelerim ve zihinsel çatışmalarımın da içerisine dâhil olduğu bir süreç sonrasında inancım yeniden şekillendi, belli eleklerden geçerek bugünkü noktaya geldi."

(Katılımcı 1)

Zaten yaş ilerledikçe kişinin çevresinden gördüklerine, anne babadan duyduklarına kayıtsız kalması mümkün değildir. Zira bilişsel gelişime bağlı olarak ergenlikle birlikte sorgulama dönemi başlamakta, ilerleyen dönemlerde bu sorgulamalar kişi rasyonel çıkarımlara ulaşmaya kadar artarak devam etmektedir.¹⁹² Bazı katılımcılar tarafından özellikle üniversite döneminde inançla ilgili sorgulamaların yaşandığının dile getirilmesi, taklit unsuru olan aileden uzaklaşma ile inancın temellendirilmesinin başladığı gerçeğinin açığa çıkarılması açısından kıymetlidir.¹⁹³ Dolayısıyla akli temellendirmeye ihtiyaç duyulan ve belli çıkarsamaların yaşandığı ergenlik sonrası bu süreçte kişiyi doğru bilgiye ulaştıracak

¹⁹² Katılımcı 2: "Bu durum biraz da insanın kendisiyle ilgili. Normalde eğer düşünüp, taşınıp, kitap okuyan birisi iseniz ister istemez sorgulama yapıyorsunuz ve gerçekte olanın ne olduğunu sonradan fark ediyorsunuz. Bu da ister istemez onsekiz yaşından sonraya denk geliyor. Yoksa onsekizinden önce böyle bir sorgulama veyahutta yoğun bir okuma ve araştırma olduğunu sanmıyorum çoğu kişide."

¹⁹³ Katılımcı 12: "Çok koyudur bizim evde dini yaşantı. Benim babaannem beş vakit namazını kılardı. Babaannem bana namaz kılmayı öğretti mesela. Ha onlar da benim için güzel. İyi ki öyle bir ailede büyüdüm. Ama ben öyle bir ailede büyüyüp bir tık farklı düşünceye kaydım belki bilemiyorum. Açık konuşayım yani lisede başka düşünüyorsunuz, aileniz neye inanıyorsa ona inanıyorsunuz. Ama üniversitede farklı oluyor."

Katılımcı 16: "İnanç krizimi yaşadığım dönemler üniversitede oldu. Benim hakikaten bir Yaratıcının varlığı veya yokluğu konusunda çok şüphe ettiğim yerler oldu. Özellikle klasik eğitim almış birisi olarak tarih alanına gelip, sosyal bilimlerin kendisinin seküler bir alan olduğunu keşfettikten ve bunun söylediği şeylerin çoğunun seküler olduğunu fark ettikten sonra başladı krizlerim. Ailemde olduğu gibi İslamcı insanların anladığı gibi Tanrının insanı nasıl inşa ettiğini değil de seküler insanların Tanrıyı nasıl anladığını, Tanrıyı nasıl inşa ettiğini gördüm. Bunu gördüğümde hakikaten bir inanç krizi yaşadım."

kaynaklar ayrı bir önem kazanmaktadır.¹⁹⁴ Katılımcılardan birinin inancını sorgulama döneminde yaptığı okumaları öne çıkarması ve Kur'an-ı Kerim'in sahih bir kaynak olması itibarıyla inancına pozitif etki ettiğini söylemesi, doğru kaynağa ulaşmanın değerini ortaya koymaktadır:

"Okuyordum Tevrat'ı da, İncil'i de Zebur'u da. Hatta en son dedem benimle uğraşmayı bırakmıştı. 'Madem bir arayışta, kötü şeylerden de bahsetmiyor bu çocuk, hani şirk koşmuyor. Bizim mensup olduğumuz, inandığımız son kitap oku diyor. Zaten Kur'an'ı okumayacağım demiyor, reddetmiyor. Bırakalım okusun.' dedi. O arada Kur'an kursuna falan da gidiyorum ama ben. Arapçadan okumak istiyorum, çünkü ben bir dini öğreneceksem dilince öğrenmeye çalışıyorum. Tercümeleri çünkü kimin bilincine göre yorumlanmış bilmiyorum. Baktım kutsal kitapların hepsi aynı şeyi söylemiş. Geldiğinde hep bir parça eksikti, çünkü gelindiği kavim ve toplum işte üç bin yıl öncesi, bakıyorsun bugüne uymuyor. İncil'e en son geldiğimde hala bir şey eksik, Allah'ım ben anlamıyorum salağım herhalde dedim en sonunda. Bana öyle bir şey göster ki ben seni tam anlayayım. Hani deist diyor arkadaşlarım bana o dönemde de. Bir adı var. Ateist değilim ama çünkü her şeyi merak ediyorum, okuyorum. Nesin kızım sen? Deistim en sonunda demiştim. İslam'a gelene kadar. En son Kur'an okudum daha bütün geldi, daha huzurlaydım. Şimdi geldiğim, hepsini bütünlediğim yerde daha büyük parçayı görebiliyorum ve ötesini de görmeye çabalıyorum diyeyim."

(Katılımcı 11)

Otuz beş yaşında üniversite mezunu bu katılımcının inanç serüveninde sırasıyla Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'in derinlemesine okunması, güçlü muhakeme, akıl yürütmeler ve sorgulamaların yer aldığı görülmektedir. Bunun sonucunda ise Kur'an merkezli bir sorgulama ile Allah inancı gerçekleşmektedir ki bu durum inancın kişide yerleşik hale gelmesinde önemli bir etken olarak kabul edilmektedir.

¹⁹⁴ Katılımcı 4: "Daha önce de konuştuğumuz gibi insan büyüdükçe her şeye karşı bir fikri olacak. Ergenlik döneminde inancını sorgulamaya başlayacak. Bu doğru mu, şu doğru mu? Niye böyle, niye şöyle? O dönemde işte eğitim lazım, doğru bilgi lazım."

Sorgulamalarla yaşadığı benzer bunalımın neticesinde inancının sağlam temeller üzerine oturduğunu ifade eden başka bir katılımcı, bunu Kur'an-ı Kerim'i anlayarak okumak suretiyle gerçekleştirdiğini söylemektedir:

"Sanırım inancımın oturmasında Kur'an'ı anlayarak okumak etkili oldu. Zor oldu ama okudum. Çok sorguladığım zamanlar da oldu. Nasıl böyle bir şey yazılmış olabilir, nasıl kabul edelim şimdi bunu şeklinde konuşmalarım oldu. Gerçekten bunu emretmiş olamazsın diye sorduğum zamanlar oldu. Ama bunlar daha da kuvvetlendirdi yani. Hafiften ateistliğe kaydırıp daha da kuvvetlendiriyor ama zor bir süreç tabii" (Katılımcı 17)

Katılımcılardan birinin kişinin kimliğinde İslam yazması ile müslüman olmadığına dikkat çekmesi, sorgulanmayan ve temellendirilmeyen inancın anlamsızlığını öne çıkarmaktadır. Nitekim taklidî inanç, bu bağlamda bilinçsizce edinilmekte ve akıl yürütmeden, araştırmadan mahrum her bilgi, taklit edilenin keyfine terkedilmektedir. Bu sebeple katılımcı, kişinin geç de olsa inancını bilişsel, duygusal ve eylemsel anlamda bütüncül yaşayacağı bir mertebeye yükseltmesi gerektiğini belirtmektedir:

"Her müslüman İslam dini üzere doğuyor ama sadece kimlikte İslam yazınca olmuyor. İşte onu da ben Ömer Nasuhi Bilmen'in ilmihalinden öğrendim, araştırdım, okudum. Yani Kur'an-ı Kerim'i üniversitede öğrendim. Biraz geç kalınmış bir hayat ama çok şükür hiçbir şey için geç kalınmamalı. İnancımızı hem yaşamalı, hem hissetmeliyiz. Ama en önemlisi temelini bilmeliyiz." (Katılımcı 22)

Katılımcıların hepsi gelenekte olduğu gibi ancak delillere, kavramaya ve nitelikli araştırmaya dayalı olarak akli kullanmanın esas alınması ile taklidî imandan tahkikî imana geçişin olabileceğini düşünmektedir. Bu düşünceye sahip olan katılımcıların hepsinin üniversite mezunu olması ise dikkat çekicidir. Böyle olması ise iki önermeyi güçlendirmektedir. İlki, mukallidin taklit ettiği çevreden uzaklaşmasına bağlı olarak kendi inancı ile yüzleşmesi ve sorgulamaların başlaması. İkincisi ise üniversite hayatı ile birlikte bilişsel gelişimin ilerlemesi ve akıl yürütmenin kişinin düşünsel gelişimine bağlı olarak hızlanması. Görüşmelerde katılımcıların görüşleri, bu düşünceleri destekleyecek argümanlar sunmakla birlikte

her ne gerekçe ile olursa olsun akıl yürütme ile Allah inancının oluşumu arasındaki paralel ilişkiyi öne çıkarması bakımından önem arz etmektedir.

3.2.3.2.4. Keşf ve Duygusal Bağlanma

Allah inancı, nazar ve istidlâle gerek kalmaksızın kişinin kalbine Allah tarafından verilmesi ile oluşabilmektedir. Kişiye ilahî olarak bahşedilen bu bilgi, hiçbir çaba ve gayret olmaksızın, uzun aklî araştırmalara gereksinim duymaksızın sunulmaktadır. Sufi gelenekte keşf ve ilham olarak isimlendirilen bu olgu, katılımcıların yalnızca biri tarafından dile getirilmiştir. Çevresinde taklit edecek nitelikte dinî figürlerin olmadığını, herhangi bir dinî eğitim almadığını hatta zorunlu eğitim kapsamında din kültürü ve ahlak bilgisi dersi bile sınırlı ölçüde gördüğünü söyleyen inşaat işçisi katılımcı, inancının Allah tarafından verili olduğuna işaret etmektedir. Bu inanma/bilme, ilham veya keşf olarak kabul edilen olgu ile örtüşmektedir. Yaşadığı gerek eğitim gerekse ebeveyn tutumu noktasındaki yoksunluğu dile getiren katılımcı, bunu Allah'ın mucizesi olarak tanımladığı inancı ile giderdiğini söylemektedir:

"Bence Allah'ın mucizesi. Allah diyor ya istediğime malı mülkü veririm isteyeneye hidayeti veririm. Tamamen Allah'ın vergisi bu. Babam cumadan cumaya gider. Annem çok mütevazı bir insan, bir o kadar da asil bir insan ama annemden bir şey öğrenmedim. Herhangi bir cemaat ortamım olmadı. Zaten lise terkim. Ona eğitim bile denmez. Küçükken köyün okuluna pek hoca gelmezdi. Bir tane resim hocamız vardı sekiz tane dersimize giriyordu. Bir tane öğretmenimiz vardı Trabzonlu. Onun kardeşi vardı -Allah razı olsun- boş olduğumuz için derse giriyordu. Ondan da mekruhu, haramı, farzı öğrendim o kadar." (Katılımcı 26)

Sadece bir katılımcı da olsa Allah inancının bu şekilde oluştuğunun örneklenmesi, çalışma açısından oldukça kıymetlidir. Nitekim ezeli ve ebedi yüce hakikatin, madde ve duyu âlemini aşan bir boyutta kavranmasının dile getirilmesi önem arz etmektedir. Bu durum inancın kalbi ve duygusal boyutuna atıf yapmakla birlikte, akılcı metodların eksikliği ya da yetersizliği durumunda veyahut örnek alma metodunun gerçekleşmediği öğrenme ortamlarında başka bilme/inanma biçimlerinin

var olduğunu gün yüzüne çıkarmakta, inanç eğitiminde bunların kullanılabileceğini göstermektedir.

3.2.3.3. Allah İnancı ve Ahlakî Özgürlük İlişkisi

İnanç ile özgürlük arasındaki ilişkiyi ele almak başta özgürlük kavramını açıklamak olmak üzere birtakım sorulara cevap vermeyi gerektirir. Özgürlüğün ne olduğunu tanımlamak içinse ‘Allah’tan özgürlük ve Allah’ta özgürlük’¹⁹⁵ şeklindeki iki ifade biçiminin açığa çıkarılması gerekir. Bu bağlamda katılımcılardan bazıları, ahlakî ilkelerin bilgisini elde etme ve buna göre eylemede Yaratıcı’nın otoritesinden kendilerini soyutlamayı ve O’na karşı herhangi bir sorumluluk hissetmeden eylemde bulunmayı özgürlük olarak tanımlamakta ve Allah’tan özgürleşmektedirler. Bununla birlikte asıl özgürlüğün Allah’ın bildirdiklerine tabi olma ve O’na inanma ile gerçekleştiğini savunan Allah’ta özgürlük kapsamına giren katılımcılar da bulunmaktadır. Ayrıca Allah’ın emir ve yasaklarının insanı belli anlamda kısıtladığını ve bu sınırlılığın özgürlük fikri ile çeliştiğini düşünen kimseler de mevcuttur. Bu durum insanın ahlakî özgürlüğü ile inancı arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemekte ve insanı Allah ile özgür ya da Allah’a karşı özgür kılan iki zıt tasavvuru açığa çıkarmaktadır.

3.2.3.3.1. Allah ile Özgürce Eyleyen İnsan

Özgürlük, İslam düşüncesinde inanç ile ilişkili olarak kulun fiilleri bağlamında tartışılmış ve kişinin eylemlerinde ne kadar özgür olduğu, fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı meselesi kesb ve istitaat, cüz-î ve küllî irade kavramları ışığında ele alınmıştır. Kişinin eylemlerinde ne düzeyde ahlakî kabul edileceği ise buradan hareketle yorumlanmıştır. Nitekim bir eylemin ahlakî olması için iradî ve özgür biçimde gerçekleşmesi koşulu aranmaktadır.¹⁹⁶ Bununla birlikte insanın

¹⁹⁵ Şebusteri iman, irade ve özgürlük arasındaki ilişkiselliği ele alırken özgürlüğün tanımlanması için şu üç meselenin izahını gerekli görür: i. -den özgürlük ii. -de özgürlük iii. için özgürlük. Bu sebeple hem insanın neyden özgürleştiği, hem neyde özgürleştiği hem de hangi hedef için özgürleştiğini gösterilmesi gerekir. Muhammed Müctehid Şebusteri, **İman ve Özgürlük**, İstanbul, Mana Yayınları, 2011, s. 40

¹⁹⁶ Katılımcı 27: "Doğru ve ahlakî olanı yapıyorum ve irade gösteriyorum. Bir insana yardım edip etmeme şeyine kendin karar veriyorsun. İnsanlarla ilişkilerinde kendi ilkelerini belirleyip kendini öyle tanıtip insanların da sana karşı tavırlarının nasıl olması gerektiğini duruşunla gösteriyorsun. A şahsına farklı, B şahsına farklı diyerek kendini yalanlara hapsedmiyorsun. O zaman ben özgürüm."

imtihan için yaratıldığı düşünülduğünde özgürlük, kişinin eylemlerinden sorumlu olması ve neticesi ile yüzleşeceğini bildirmesi açısından da kıymet kazanmaktadır. Bu tartışmanın başka bir boyutu ise Allah'a inanmanın ve O'nu ahlakî ilkelerin kaynağı olarak kabul etmenin, insan davranışlarında nasıl bir bağlayıcılık meydana getirdiği ve özgürlüğün sınırlarının çizilmesindeki etkisidir. Yapılan mülakatlarda bir dine mensup olmanın, Allah'ın kural koyucu olarak kabulünün özgürlük konusunda herhangi bir negatif algı oluşturmadığı görülmektedir. Yaratıcı'nın, insanın hangi sınırlar ölçüsünde yaşayacağını takdir etmesi doğal karşılanmakta, bu bağlamda inanç insanı kısıtlayan değil aksine özgürleştiren bir konumda yer almaktadır. Zira birçok katılımcıya göre Allah'a inanmak ile özgürlük arasında birbirine zarar veren bir ilişkiden ziyade kendi içinde uyumlu, birbirini besleyen ve destekleyen bir ilişki söz konusudur:

"Benim Allah'a olan inancım eylemlerim üzerinde beni sınırlandıran bir yapıda işlemiyor ya da başka bir şekilde ifade etmem gerekirse benim kişisel özgürlük anlayışım içerisinde Allah inancı ona zarar veren bir yerde durmuyor. Bunlar birbirleriyle ilişkili ve birbirine zarar vermeyen şeyler. Ben de hiçbir kayda tabi olmayan bir özgürlük anlayışı olmadığı gibi her şeyi sınırlayan bir Allah da yoktur." (Katılımcı 1)

Gerçek anlamda Allah'a inanan insanın kendisini tam manasıyla özgür hissedeceğini söyleyen ve asıl hürriyetin gerçek bir iman ile kazanılacağını savunan katılımcılar¹⁹⁷ da bulunmaktadır:

"Bence hakiki dini bulan insan özgürdür, hürriyetine kavuşmuştur. Psikolojik dürtüleriyle hapsolmuş, bedeniyle sınırlanmış bir insan abddır, köledir, o adamın imanı da sahih değildir bence o kadar." (Katılımcı 2)

Katılımcı 34: "Fiili olarak baktığınızda, beni bunu yapmaktan yasak tutmuş, men etmiş ama aslında bana yapıp yapmama iradesini vererek de özgür kılmış, yapabilirsin demiş."

Katılımcı 16: "Özgürlük gerçekten tanımlanması çok zor bir kavram. Hakikaten insan bir sınava tabi ise bunu yapabilecek en azından irade anlamında özgür olması lazım. Hani özgürlüğü böyle irade anlamında düşünebilme, yapabilme, edebilme şeklinde kullanıyorsak doğrudur. Ama başka şekilde bir işe yarayacağını sanmam."

¹⁹⁷ Katılımcı 33: "Kesinlikle inanmayı özgürlük olarak tanımlıyorum. Müthiş bir özgürlük hem de. Allah'a bağlı olmak müthiş bir özgürlük bence, çünkü senin bütün toplumsal o insanî kayıtlardan azade kılıyor. O'na bağlısın doğrudan."

Bu kavrayış, hem Allah hem de kendisinin ilkesel buyrukları ile barışık, huzurun ve mutluluğun kaynağını Yaratıcı'ya tâbi olmada gören bir insan tipolojisi ortaya çıkarmaktadır. Buna göre insan, hayatını nasıl yaşayacağı hususunda kendisine rehberlik edip yol gösteren hiçbir dünyevî unsur dikkate almamakla¹⁹⁸ birlikte kişi için asıl huzur, saadet ve özgürlük yalnızca Allah'ı tek yol gösterici kabul ederek buna göre yaşamını sürdürmek ile sağlanmaktadır.¹⁹⁹ Aksi durumda insan ilahî buyrukları dikkate almadığı ve onları benimseyip barışmadığı sürece kendini tutsak hissedecektir.²⁰⁰ Dolayısıyla bir bakıma inançtaki zayıflık, hem mutsuzluk ve eylemlerinde kendini daha az özgür hissetmek şeklinde neticelenmektedir.²⁰¹ İnanç, özgürlük ve mutluluk arasındaki paralel ilişkiye işaret eden avukat bir katılımcı şunları aktarmaktadır:

"Din öyle bir şey ki hakikaten yasak kıldığı şeyleri yapmamak, insana mutluluk veriyor. Yapmasını zorunlu kıldığı şeyler de insana mutluluk veriyor. O yüzden yasak kıldığı şeyleri yapmamaktan imtina ediyor ve mutlu oluyorsunuz. Hatta bir hata yaparsanız mutsuz oluyorsunuz. Hem mutsuz olduğunuz bir şeyi yapmak sizin iradenizi özgür kılmıyor aslında. Asıl özgürlük emredileni yapıp, mutlu olmak.." (Katılımcı 34)

Nitekim din, insana sunduklarıyla özgürce davranma imkânı vermekte ve dinin çizdiği sınırlar, özgürlüğüne ilişkin bir kısıtlama getirmemektedir. Allah'a

¹⁹⁸ Katılımcı 13: "Ben Allah inancının insanı birçok şeyde özgürleştirdiğini düşünüyorum. Allah'ın kulu olduğunuzda başka kimseye muhtaç olmama fikri insanı daha çok özgürleştiriyor. İnancı olmayan birinin başka şeylere kayması, başkasının boyunduruğu altına girmesi daha kolay. O yüzden Allah'a inandıktan sonra en büyük özgürlüğü kazanmış oluyorsun."

¹⁹⁹ Katılımcı 3: "Hep şöyle düşünürdüm: inanıyorsan özgürsündür. İnançlı olduğum için hür hissediyorum kendimi hem de diyorum ki "Özgür olmak sınırsızlıkta –özgürlük ne demek ya?...Kesinlikle çizgilerin var, özgür olamazsın ki. Ayrıca özgür olmak insana sınırsız mutluluk getirmiyor. Aksine o sınırların (inancın) olması seni mutlu etmek için gerekli olan şeyler."

Katılımcı 20: "Şimdi insanın özgürlük anlayışına göre değişir her şey. Kimisi der "Ben özgürüm, içki de içebilirim" veya "Zina yapabilirim". Ben onu özgürlük olarak görmediğim için çok da yansımıyor hayatıma. Yani, ben onun içerisinde – yani dinin içerisinde - bir şeyler yaptığım için, dışarı çıkmak istemediğim için beni çok kısıtlamıyor din. Zaten bu çerçevede davranacağım için her ne yapacaksam, çıkmayı da düşünmediğim için dışardaki yapılanları da özgürlük olarak kabul etmediğim için sıkıntı yok, ben böyle özgürüm."

²⁰⁰ Katılımcı 14: "İnsan neye göre özgürdür? Kendi istediği şeyleri yapma ya da istemediği şeylerin yapılmaması üzerine özgürlüğünü hisseder herhalde. Ben de kendi dinimle ve ahlakî yaptırımlarla barışık biri olduğum için çok özgürüm. Kişinin tamamen o kuralları ne kadar benimseyiyle alakalı yani. Benimsedikten sonra özgürsün ama benimsemeyip zorla yapıyorsan tabi tutsak olursun."

²⁰¹ Katılımcı 4: "Allah'a inanıyorum diyen birisi daha kısıtlı yaşıyorum diyorsa o demek ki kurallara tamamen inanmamış ya da şüpheleri var. Ama bir başkası inanıyor ve daha özgür hissediyorsa o demektir ki dinle tam bir uyum sağladı. Ben de tabi hep uyum sağlıyor."

inanan ve Aşkın Varlık ile güçlü bir ilişki kuran insanın, tabi olmakla ve emredilene uymakla eylemlerinde herhangi bir kısıtlama yaşadığını söylemesi mümkün değildir. Başka bir ifadeyle emir ve yasaklar, başkaları için bağlayıcı ve sınırlayıcı olarak görülse de inanan kimseler için bu böyle olmamaktadır. "Dinî olarak bakınca çok özgürüz. Çünkü dini zaten tam anlamıyla yaşayınca yapamayacağın bir şey yok ki orada. Bazı insanlar için baktığında kısıtlama belki ama benim için bir kısıtlama yok." (Katılımcı 36) diyen katılımcının sözleri bu anlamda dikkat çekicidir. Zira modern dönemde dinin, insanı kısıtlayan ve özgürlüğünü elinden alan bir fenomen olarak kabulünün, bir inanırın zihninde hiçbir karşılığı olmadığı görülmektedir. Aksine kişi, her şeyi yapabilecek kudrette gelişigüzel ve şuursuzca hareket edip özgürce yaşamak yerine inancının eylemlerinde kontrol edici bir rol üstlenmesine ve dinin daha bilinçli eylemeye sevk etmesine fırsat vermektedir. Bu da irade sahibi özgür insanın eylemlerindeki ahlakîliğini ortaya çıkarmakta ve imtihan varlığı olmasını belirginleştirmektedir. Muhasebeci bir katılımcının ifadeleri bu durumu açıklar niteliktedir:

"Allah'a olan inancım davranış özgürlüğümü kısıtlamıyor sadece bilinçli davranmamı sağlıyor. Yani, herhangi bir şeyi ben inanışımın gereği kötü olduğunu bildiğim halde yapabiliyorum ama bunu bilinçli bir şekilde yapmış oluyorum. "Ben bunu yanlış yaptım, cezası var" bu şekilde oluyor. Kısıtlamıyor." (Katılımcı 40)

Dünya hayatını Allah inancı ile anlamlı kılan ve öte dünya fikrini de dikkate alarak olması gerektiği gibi davranmanın insanı özgür kılması için yeterli sebepler olduğunu bildiren işletmeci katılımcı şunları söylemektedir:

"İnandığımda ve ona ilerlediğimi hissettiğimde zaten özgürüm. Geldiğim yere gideceğimde zaten özgürüm. Bu küçük bedende bir şeyler öğrenmek için geldiğim yerde, yine ona geri döndüğümde özgürüm. Özgürlük burası değil ya da dünya için değil." (Katılımcı 11)

Allah inancının özgürlük, irade, bilinçli ahlakî eylem ve mutluluk ile pozitif biçimde bağlantısını kuran katılımcıların yanı sıra Allah inancının insana birtakım sınırlar koymak suretiyle kendisini kısıtladığını düşünen katılımcılar da bulunmaktadır. Ancak burada inancın, negatif bir söylemle özgürlüğe ket vuran

perspektifle yorumlanması söz konusu değildir. Yalnızca ahlakî ilke ve müeyyidelerin, insanın her şeyi yapabilme özgürlüğünü elinden alması sebebiyle sınırlayıcı misyonuna vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda insanın kendi menfaatinin ve mutluluğunun, Allah'ın emir ve yasakları ile çatıştığı bir durumda kişinin kendisini ötelemesinin bir bağlayıcılık oluşturduğu hakikati göz ardı edilemez. Dolayısıyla inanmak, özgürlüğün sınırsızca dilediğini yapma anlamı taşıması halinde aslında bir tür özgürlük yoksunluğudur. Bu düşüncüyü benimseyen katılımcılar için eylemek, Allah ile fakat sınırlı biçimde eylemek anlamına gelmektedir.²⁰² İnancın özgürlüğü kısıtlayan yapısına işaret eden hukukçu katılımcı şöyle düşünmektedir:

"Özgürlük nedir, kime göre özgürlük, neye göre özgürlük. Dinî inancı olan bir kişinin tabii ki özgürlüğü belli alanlarla sınırlıdır. Çünkü din, belli bazı standartlar kurallar getirdiği için yaşamınızı ona göre kurmak istiyorsanız, mecburen o özgürlüğünüzü kısıtlıyorsunuz." (Katılımcı 24)

Ahlakî emir ve yasakların özgürlüğü sınırladığını kabul eden fakat bu kısıtlamayı fıtrat ile yani insanın yapısı itibarıyla anlamlı olduğunu düşünen katılımcının görüşleri bu anlamda oldukça dikkat çekicidir. Zira Allah yarattığı varlığa bir ölçü koymakla ve onunla mükellef kılmakla insanı sınırlasa da bu Yaratan ve yaratılan arasındaki münasebet yönüyle gayet makuldür:

"Çok yerinde bir kısıtlama olduğunu düşünüyorum bunun. Sonuçta Allah kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemiyor. Ancak bu kadarını yapabilirdik sanki diye düşünüyorum. Yani kısıtlı bir özgürlük var ya, o tam olduğu yerde duruyormuş gibi. Fıtrata uygunluk olarak düşünüyorum bunu ben." (Katılımcı 31)

Ahlakî emir ve yasakların insana çizdiği sınırlara işaret eden doktor katılımcı, her ne kadar bunların kısıtlayıcılığına vurgu yapsa da bu kısıtlamanın kendisinde bir eksiklik oluşturmadığına dikkat çekmektedir:

²⁰² Katılımcı 9: "Allah inancım ve özgürlüğüm? Tabii ki Allah inancı, hareketleri kısıtlıyor. Atıyorum denize girmek bikiniyle. O senin yapmaman gereken bir şey, orada kısıtlayıcı. Çünkü en başta bir kulum ben. Ve bu benim özgürlüğümü kısıtlıyor. Bu anlamda çok da özgür değilim yani, belli sınırlayıcılarım var."

"Mesela içkili bir yerde yemek yemem. Bazı toplantılar oluyor içkili yerlerde oraya gitmek istemiyorum. Zorunda kalmadıkça gitmem. Bu bir kısıtlama mıdır? Evet, bu inancımın beni kısıtladığı bir şey. Belki –atıyorum – yemeği daha güzel, lezzetli olabilir ama onu da bir eksiklik olarak görmüyorum."
(Katılımcı 41)

Bu durumda özgürlük, gerek kısıtlı gerekse tam olsun her iki durumda da inanç ile ilişkisi bağlamında kıymet taşımaktadır. Kuşkusuz katılımcıların dinin sınırlayıcı etkisine yaptıkları vurgu doğru olsa da aslında inanan kimsenin Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda yaşamasının herhangi bir özgürlük kısıtlaması anlamı taşımadığı düşüncesi daha isabetlidir. Fakat bu kabul, kişinin kalbi olarak Allah'a bağlanması ve O'na olan inancının davranışlarındaki yönlendiriciliğini içselleştirmesi ile alakalıdır.

3.2.3.3.2. Allah'a Karşı Özgürce Eyleyen İnsan

Bazı katılımcılar için din, özgürlüğü kısıtlayıcı bir fenomen olarak kabul edilmekte, dolayısıyla kişi Allah'ın emir ve yasakları dışında davrandığında kendisini daha özgür hissetmektedir.²⁰³ "Ben de kendi dinimle ve ahlakî yaptırımlarla barışık biri olduğum için çok özgürüm." diyen mühendis katılımcı, bu barışıklık durumunun eylemlere dönüştüğünde özgürlük anlamı taşımadığını söyleyerek kendisi ile çelişmektedir. Zira katılımcı, ahlakî emir ve yasakları yerine getirmemesinin kendisini daha özgür hissetmesine sebep olduğunu aktarmakta, bunları gerçekleştirmesi halinde aynı özgürlüğü hissetmeme ihtimali taşıdığını söylemektedir:

"Özgürüm yani biraz da ben o yüzden özgürüm herhalde. Sanırım onları (emir ve yasakları) yerine getirirsem özgür hissetmeyebilirim kendimi. Zaten

²⁰³ Katılımcı 25: "Bana göre tabii ki Allah var ama din soru işareti. Bugün bu insanların bu dini kullanışı yüzünden soru işareti çok oluştu. "Bunu böyle yapmazsan şöyle olur, bunu böyle yaparsan böyle olur" gibi kuralcı şeyler bana göre değil. Ben daha böyle hakikaten şaka gibi gelecek ama "Kalbim temiz" diyen insanlara doğru dönüş yaptım yani, kaydım, açık söyleyeyim. Şu an rahatım mesela hiç mi huzursuz olmuyorum? Hiç huzursuz olmuyorum, hiç. Mesela 1-2 senedir namaz kılmıyorum, kılmadım da aslında kılamadığım için çok üzülmediğim dönemler, başladığım, bıraktığım, yapmaya çalıştığım, kendimi motive etmeye çalıştığım zamanlar çok oldu. Ama şu an böyle, sonra ne değişir, bilmiyorum."

dini kabulleniyorum ama onun için de bir şey yapmıyorum, yani yapmam gereken şeyleri yapmıyorum. Onda sıkıntım var." (Katılımcı 14)

Benzer şekilde inancının gerektirdiği şekilde davranmadığını söyleyen başka bir katılımcı, birtakım gerekçeler öne sürerek özgürlüğü ile inanca dayalı eylemleri arasında negatif bir ilişki kurmuştur:

"İnanıyorum ama birçok şeyi yerine getirmiyorum, bu konuda özgürüm. Birçok şeyi derken vicdanımın rahat ettiği şeyleri yapıyorum sadece. Vicdanen namaz kılmadığım için rahat değilim. Oruçlarımı çalıştığım için, çalışmama engel olacağı için tutmadım birkaç yıldır mesela. İnşallah ölmeden yaparız." (Katılımcı 19)

Ahlakî ilkelerini kendi doğrularından hareketle gerçekleştirdiğini söyleyen psikolog katılımcı, Allah'ın emir ve yasakları ile özgürlüğü arasında kısıtlayıcı ya da destekleyici bir ilişki kurmadığını söylemekte, bazı ilkelere uymanın gerekliliği meselesi üzerine düşündüğünü aktarmaktadır. Bu da aslında özgürlüğünü, Yaratıcı'dan bağımsız bir kavrayışla kurduğunu ve kendi doğruları ile yaşadığı sürece kendisini özgür olarak tanımlayacağı düşüncesi taşıdığını göstermektedir:

"Özgürlük kapsamında düşünmüyorum ben inancı. Özgürlüğüm kısıtlanıyor vs. şeklinde değil. Doğru olmadığını düşündüğüm için yapmıyorum ben bazı şeyleri. Şöyle doğru değil. Mesela sen bir yere oturmuşsun bir bardak içkini içmişsin. Bedenine de zarar veriyorsa tıp olarak, tıpsal olarak değerlendirdiğimiz zaman o yanlıştır. Ama bazı şeyler var mesela dinde, onlar olmasa ne olur diye düşündüğüm şeyler oluyor şu dönem için. Ben onun mantığını oturtamıyorum. Neden böyle bir şey istensin diye düşünüyorum" (Katılımcı 12)

Bu durumda katılımcıların Allah'a inanmakla birlikte özgürlük kavrayışlarının inancın ahlak konusunda yüklendiği ilkesel anlamından bağımsız bir yerde konumlandığı ve inanca muhalif eyleme ile ilintili olarak değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim insanın özgürlüğü, bazen Allah'ın ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesi konusunda kaynak olarak görülmemesi bazen de ahlakî ilkelerin kaynağı olarak kabul edilse bile bu kurallara riayet edilmemesi ile sağlanmaktadır.

Bu, “başka bir gücün baskısı altında bulunmama, bağımsızlık, bir kısıtlama ve şarta bağlı olmama durumu”²⁰⁴ olarak tarif edilen özgürlük kavramı ile örtüşmektedir.

3.2.4. Allah İnancı Ahlak İlişkisi

Ahlakın inançla kurulan ilişkisinde Allah, öncelikle kendisine teslim olan insanın kavramlar dünyasını (tasavvurunu), daha sonra önermeler dünyasını (aklını), ardından ise davranış melekeleri dünyası olan şahsiyetini (ahlakını) inşa etmek suretiyle bir ‘iç dünya’ kurar. Zaten vahyin esas amacı da ‘yeryüzünde varoluş amacına uygun bir hayatın inşa sorumluluğunu üstlenmiş olan insanı inşa etmektir.’²⁰⁵ Bu bağlamda din, irade sahibi ve özgür olan insanın, eylemlerinin faili ve sahibi olarak onlardan sorumlu olduğunu bildirerek, neticeleri ile yüzleşeceğini insana hatırlatır, onu bilinçli ve ahlaklı davranmaya sevk eder. Dolayısıyla Allah, yaratılış amacına uygun eyleyecek tabiatıta var ettiği insana, nasıl davranacağını göstererek kaideler koymakta, yaptıklarının öte âlemde cennet veya cehennemle karşılık bulacağını göstermektedir. Bunu da Yüce Allah, inanç, ibadet ve ahlak konularını ihtiva eden din aracılığıyla teminat altına almaktadır. Bu durumda peygamberler aracılığıyla aktarılan din/vahiy, insan eylemleri için hem rehber, uyarıcı ve hatırlatıcı hem de motive edici bir misyon yüklenmektedir.²⁰⁶ Allah inancı ile ahlak arasındaki bu bağın varolduğu kabul edilerek, çalışmada ikisi arasındaki ilişkinin mahiyeti tartışılmıştır. Katılımcıların davranışlarında rol oynayan motivlerden biri olarak inancın etki boyutu sorgulanmıştır. Bu bağlamda katılımcıların, eylemlerine yön verirken Allah’ın emir-yasakları, cennet arzusu, cehennem korkusu gibi uhrevî, dünyada ödül ya da ceza biçiminde karşılık görme, vicdan azabı ya da gönül rahatlığı gibi dünyevî unsurları gözettikleri anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra katılımcıların ahlakî yanlışlarının Allah ile münasebetlerine nasıl yansıdığı üzerine konuşulmuştur. Katılımcıların pişmanlık, kayıtsızlık ya da sığınma gibi duygusal refleksler sergiledikleri görülmüş, bazılarının tövbe etme yoluna

²⁰⁴ İlhan Ayverdi, “Özgürlük”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Lügatı, 2006, C. III, s. 2440.

²⁰⁵ Şaban Ali Düzgün, **Dini Anlama Kılavuzu**, Ankara, Otto Yayınları, 2018, s. 104.

²⁰⁶ “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Kur’an-ı Kerim 4/165; “Artık sen öğüt ver! Sen ancak bir öğüt vericisin.” Kur’an-ı Kerim 88/21.

gittikleri bazılarının ise yanlışlarını telafi etme çabası içine girdikleri tespit edilmiştir. Araştırmada ele alınan konulardan bir diğeri de ibadet ile ahlak ilişkisidir. Katılımcılara ibadet ve ahlaka yükledikleri anlam ile ikisi arasında bir bağ kurup kurmadıkları sorulmuştur. Katılımcıların çoğu ahlakla ibadet arasındaki ilişkiye değinmekle birlikte bir kısmı ilişkisizliği yönünde görüşlerini dile getirmiş, yine az bir kısmı da ahlakın dinî ritüellere öncelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Genel itibarıyla bu bölümde Allah inancının ibadet ve ahiret boyutu tartışılmış, ahlakın Allah ile ilişkisi bağlamında duygusal tezahürleri konu edilmiştir.

3.2.4.1. Niyet ve Eylemin Allah’a Bakan Yönü

Ahlakî fiiller ile inanç arasında kurulan ilişkide Yaratıcı, sevgisi, azameti, rızası ya da merhameti ile kişiye etki etmekte ve davranışlarında önemli bir rol oynamaktadır. Bu durumda ‘Neden ahlaklı davranıyorum’ sorgulaması içine giren katılımcılar için bunun cevabı Allah’a olan inançları olmaktadır. Bu inancın gücü ise kişinin kendisi ile olan ilişkisi başta olmak üzere diğer bütün varlıklarla münasebetine yansımakta ve belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bununla birlikte ahlakî ilişkilerde etkili olan Allah inancının kişide nasıl bir müeyyide oluşturduğu da önemlidir. Nitekim görüşmecilerin eylemlerinde ahlakîliği gözetmesi bazı durumlarda sadece Allah’ın emrine dayanırken, bazen sevgisini kazanmak ya da sevgisini kaybetmemek, bazen de cenneti kazanıp cehenneme gitmemek için olabilmektedir. Kuşkusuz Allah birçok ayette insanlara emir ve yasaklarına uymaları için birer müeyyide olarak cennet ve cehennem tasvirlerinde bulunsa da gözetilmesi gereken yalnızca O’nun rızasıdır. Katılımcılar arasında da buyruk ahlakı olarak emredileni yerine getirenler olduğu gibi, Allah’ın rızasını esas alan katılımcılar da söz konusudur. Fakat dikkat çekici olan husus, ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesinde dünyevî ya da uhrevî ceza ya da ödül sisteminin işlevselliğinin görünürlüğüdür. Nitekim her ne kadar katılımcılar böyle bir mekanizmanın karşılık bulmadığına ilişkin değerlendirmelerde bulunsalar da beddua ya da hayır duası ile ilgili sorulan sorulara verdikleri cevaplarla kendileriyle çelişmişlerdir. Çünkü beddua ve hayır duaya dünyada edinecekleri menfaat ya da uğrayacakları zarar nispetinde değer verdikleri ve bu bağlamda ahlakî davranışlar sergiledikleri görülmüştür. Dolayısıyla Allah inancına dayanan bir ahlak sisteminde bir tür çıkar ahlakının

ortaya çıkması, katılımcıların zihinlerinde ve tecrübelerinde buna ilişkin net çizgilerin olmadığını göstermiş, inançla ahlak arasındaki girift ilişki biçiminin tanımlanmasını ve tasnifini zorlaştırmıştır.

3.2.4.1.1. Allah'ın Buyruklarına Uyma

Ahlakın teolojik bir temellendirmeye dayanması, ahlakî ilkelerin Aşkın Varlık tarafından belirlenmesi anlamı taşır. Buna göre ahlakî 'iyi' emir ve yasaklarla belirlenen sınırlar içinde kabul edilirken, bunların dışına çıkmak da ahlakî yanlışın gerçekleşmesine sebep olur. Hüküm koyan ve karar veren Allah, ahlakî sorumlulukların alanını çizmektedir. Katılımcılar ise akletmenin ve yükümlülüğün gereği olarak kendi ontolojik hakikatleri gereği bu sınırları kabul etmekte ve buna uygun eylemektedirler. Katılımcılardan bazıları için ahlakî olanın yerine getirilmesi için Allah'ın bunu emretmesi dışında başkaca durumların gözetilmesine gerek yoktur. O hükmeder, insan da yapar:

"Din insanların yapımıyla olmadığından, Rab'larından, Yaradan'dan geldiğinden dolayı bize katıksız iman etmek düşer. Allah'ın dediğine karşı çıkabilir miyiz? Çıkamayız. Ben inanan için söylüyorum bunu, inanan için konuşuyoruz. Ahlak için sadece din kural koyar ve insan için din tutucu olabilir." (Katılımcı 39)

Bu anlayışa göre kişi Müslüman olduğunu onayladıktan sonra tercihlerinde din dışında belirleyici olabilecek başka bir alternatif söz konusu değildir. Zira din bir ikrardır ve dinin içinde yer alan bütün hükümlere tabi olmayı gerektirir. Bu bağlamda dinî bir hüküm olarak haram, helal, günah ve sevap kavramları bazıları için önem arz etmektedir²⁰⁷:

"Mesela bazı şeyleri günah olduğu için yapmazsın: içki içmek. Onu günah olduğu için içmiyorum mesela." (Katılımcı 9)

²⁰⁷ Katılımcı 28: "Kişinin dini inançlarıyla ilgili ahlakî değerler. İslam'ı kabul ediyoruz, onun iyi ve kötü dediği şeylere göre ahlakım oluşuyor. İyi, kişisel değil de daha çok İslami olarak belirleniyor. İşte, yalan söylemek günah, dolayısıyla kötü oluyor. Dürüst olmak iyi oluyor gibi."

Bazı katılımcılar içinse fiillerde sevap, günah, rıza, sevgi gibi yaptırım unsurlarını dikkate almaksızın sadece o şeyin doğru olması sebebiyle yerine getirilmesi gerekir:

"Ahlakın sınırını çizen dinî şeylerdir yani dinî müeyyidelerdir. Benim de içselleştirdiğim dinî müeyyideler bunlar. Ya bu işte sevap, bu da günah. Bunu yaparsam cennete gireceğim, bunu yaparsam cehenneme gireceğim. Bu beni hiç motive etmiyor. Bunun doğru olması sebebiyle yapılması. Çünkü sen Müslüman olduğun andan itibaren o ilahî olanın nübüvvet üzerinde tahakkuk ettiğini, bütünüyle peygamberi temsil edip sen de temsil edilmesi gerektiğini kabul ediyorsun. Bunu kabul ediyorsun. Bu da bütün bir ahlakı içine alıyor zaten." (Katılımcı 33)

Dinî terminolojide mevcut olan bu tür ifadelerin yanı sıra duygusallığın da belirleyiciliğinin olduğunu varsayan başka bir katılımcı, kişinin ahlakîliği gözettiğinde bu yapıyı gözardı etmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü insan duygusal bir varlıktır ve tecrübe ettiği şeyin oluşturduğu psikolojik durum, Allah'ın emir ve yasakları dışında başka bir ilkeyi gözetmeye sevk etme potansiyeli taşımaktadır. Dolayısıyla kişi bunları dikkate alarak sadece Allah'ın buyruklarına göre davranmalıdır:

"Bir arzu, beklenti ya da korku öyle duygusal bir şey olmamalı yani. Duygusal durumun getirdiği sonuç bence ahlaklı olmaz. Sadece o bilgi lazım insana, buna gerçekten inanıyorsan ya da o iyi olduğundan eminsen ahlakî olan odur." (Katılımcı 4)

Katılımcıların bu ifadelerine göre insan, Müslüman olduğunu kabul etmesiyle birlikte Allah'ın yaratılış gayesine uygun olarak davranmayı ve yeryüzünde Allah'ın hükmünü bir halife olarak sürdürmeyi teyid etmiş olmaktadır. Her ne kadar bazı katılımcılar bunu bir yaptırım olarak yorumlasalar da buyruk ahlakını benimseyen test uzmanı bir görüşmeci, dinin sunduğu normatif dilin kendisi için konfor oluşturduğunu dile getirerek ahlakî iyi üzerine düşünmeye gerek olmadığını vurgulamaktadır:

"Kendimi değiştirmeye ve gerçekten ahlaklı bir insan olmaya çalışıyorum ama bunu birileri ahlaklı oldu desin diye değil dinim bunu gerektirdiği için

yapıyorum. Ahlaklı olmak o kadar mantıklı, düzgün, güzel bir şey haline geliyor ki, hiç kimseyle bir sorunuz kalmıyor. Tek belirleyici, kural koyucu Allah oluyor, sen sadece yapan oluyorsun. Hani riya olmuyor, yalan olmuyor, onların getirdiği kötü sonuçlar olmuyor." (Katılımcı 36)

3.2.4.1.2. Allah Rızası İçin Eyleme ve İhsan

Ahlakî ilkelerin kaynağını Allah olarak kabul etmek, sadece ahlakî bilginin Allah'a dayandığına ilişkin malumat edinmektir. Hâlbuki bu bilginin tecrübi yönü için bilgiden çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Nitekim ahlak denilen şey bir değer alanıdır ve eylem varlığı olan insanın duygularından bağımsız olarak salt bilgi bakımından değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim ahlakî ilkeleri kavramak, buna ilişkin bilgi elde etmek kolay olsa da mevcut prensibin tikel meselelere yansıtılması ve eyleme dönüşmesi oldukça zordur. İlahî vahiyden elde edilen ahlakî bilgiyi, eyleme dönüştürme noktasında bir araç olarak Tanrı tasavvurunun önemli bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Gerek ayet ve hadisler ışığında gerekse istek, arzu, korku, nefret, umut ya da beklentileri ile oluşturulan Tanrı Tasavvuru, insanın Allah ile kurduğu ilişki biçimine yansımakta ve bilgi eylem ilişkisine yön vermektedir. Bu bağlamda görüşmelerde katılımcıların birçoğunun söz konusu duygusal tavrın tezahürü olarak edinilen Tanrı tasavvurundan hareketle davranış geliştirdikleri görülmüştür. Bilginin eyleme dönüşmesinde katılımcılar, Allah tasavvurlarına ilişkin iki kavramı öne çıkarmaktadırlar: Sevgi ve Rıza. Bu iki kavramı davranışlarında esas alan katılımcılar için Allah çok daha samimi²⁰⁸, sevilen, sevgisini kazanmak için uğraşılan, sevgisini kaybetmekten korkulan, rızasını kazanma kaygısı duyulan, insana yakın, onu gören ve yaptıklarını bilen bir konumda yer alır.

Veteriner hekim katılımcı, insanı davranışa sürükleyen tek şeyin Allah sevgisi olabileceğini "Allah'tan korkmuyorum. Ben Allah'ı seviyorum. Korktuğu için insan bir şey yapar mı? Şunun gibi düşünürüm. Dedemi ben çok severim. Dedemi kırmamak için bir şey yaparım." (Katılımcı 18) ifadeleriyle açıklamaktadır. Başka bir katılımcı ise Allah

²⁰⁸ Katılımcı 1: "İnsan eğer bir yaratıcıya inanıyorsa o yaratıcıyla kurmuş olduğu ilişkinin çok daha samimi, çok daha ödül ve cezadan uzak bir bakışla gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum."

sevgisinin gücüne inanarak, bunu samimiyetle hisseden insanın iyiye yönelip, kötülükten geri duracağını savunmaktadır:

"Bir ayet var diyor ki ‘Allah anıldığı zaman onların kalpleri titrer.’ Kötülük yapacağı bir zamanda, Allah’ın adı anıldığında o kötülükten geri çekiliyorsa kalbi titremiştir yani. Müslüman olarak bizi iyiye en fazla teşvik eden Allah sevgisidir." (Katılımcı 27)

Kuşkusuz insan sevdiği varlığın hoşuna gidecek şeylere yönelerek, onun sevgisini kazanma yoluna giderken, sevmediği şeylerden uzak durarak da sevgisini kaybetme korkusu yaşamaktadır. Bu bağlamda "Ben iyi bir insan olmalıyımı düşündüm hep. Allah’ın sevgisini ve rızasını kazanmak için." (Katılımcı 36) diyen katılımcı gibi birçok katılımcı Allah sevgisinden hareketle davrandığını söylemektedir. Allah’ın sevgisini kazanmak için ahlakî olanı gerçekleştirdiğine dikkat çeken bir katılımcı şunları söylemektedir.

"Mesela bir arkadaşınızla oturuyorsunuz. Nefis diyor ‘sana şunu yaptı ya, işte bir konuş, sen haklısın filan’ diyor böyle. Sonra düşünüyorsunuz ya bir dakika hani gıybet kötü bir şey, kendinize kalırsa yaparsınız; çünkü size karşı bir haksızlık yapılmış. Ama düşünüyorsunuz Allah bundan razı olur mu? Bir bakıyorsunuz, çok net, olmayacak. Gıybet her türlü yasak yani. Allah razı olur muydu diye düşünmek işi bitiriyor zaten. Çünkü iş Allah’a kaldığı zaman Allah tarafından da yanlış düşünmüyorsunuz." (Katılımcı 34)

Katılımcıların rıza ve sevgi kavramlarını birlikte kullanmaları²⁰⁹, ikisinin eşdeğer görüldüğüne ilişkin bir intiba oluşturmaktadır. Bu bağlamda aynı söylem içinde her iki kavramın birlikte kullanılması çabası aralarındaki ayrılık sebebiyle değil, birer pekiştirme ifadesi olarak yinelenmesi amacıyla. Avukat katılımcının söylemi bu fikri örneklemekte ve desteklemektedir:

"Tabi gerçek Müslümanın bu şekilde hareket etmesi gerekiyor. Yolda yürürken bir taşı bile kenara koyması budur aslında. Rızasını almak için

²⁰⁹ Katılımcı 9: "Benimki daha öte bir ilişki, rıza ilişkisi, sevgi ilişkisi yani ben öyle hissediyorum. Ben Allah’tan korktuğum için namaz kılmiyorum veya namaz kılayım da cennete gideyim demiyorum. Böyle bir isteğim de yok yani. Ben Allah’ın rızasına kavuşmak için yapıyorum ne yapıyorsam. O’nu hissetmek için, o bağlılık, o sevgi. Arzu da değil, korku da değil. O arada bir şey, biraz ondan biraz ondan gibi."

Allah'ın sevgisine ulaşmak için yapmak. Rıza sonuçta onun sevgisini kazanmak için yapılan bir davranıştır. Örnek açısından söyleyeyim, taşı alırsam Allah'ın sevgisine ulaşırım, rızasını alırım." (Katılımcı 24)

Allah'ın rıza ve sevgisini kazanmanın başka bir ifade biçimi de sevgisini ve rızasını kaybetmekten korkma şeklinde tezahür etmektedir.²¹⁰ Nitekim katılımcılardan bazılarının O'nun sevgisinin kaybedilmemesi, kendilerine Yaratıcı tarafından biçilen değer yok olmaması için ahlakîliğe dikkat ettiklerini söylemesi bunu açıklar mahiyettedir. "Allah'ın gözünden düşmemek" için eylemlerine azami biçimde dikkat ettiğini söyleyen bebek bakıcısı katılımcı şunları söylemektedir:

"Bir arkadaşını seviyorsan, değer veriyorsan – bir de neden senin için değerli olduğu da önemli- onun sevgisini kaybetmekten korkarsınız. Kaybetmemek için hatta onun çok bariz kırmızı noktalarına değinmezsiniz, çünkü saygı duyarsınız ona. İnsan için böyleyken senin Yaradan'ına olan sevgin var, onunla bir bağın var ve tabii ki Allah'ın sevgisini kaybetmek istemezsiniz, gözünden düşmek istemezsiniz. Allah'ın sizi değersizler arasına almasını istemezsiniz." (Katılımcı 3)

Duygu varlığı olarak tasavvur edilen böyle bir Yaratıcı, bu yönüyle insanı iyi amellere sevk ederken aynı zamanda salih amellerini görmekte, kendisinden an be an haberdar olmaktadır. Bu ise Allah her an görüyormuşçasına hareket etmek anlamında kullanılan 'ihسان' düşüncesini açığa çıkaran bir anlayıştır. Kendisini bir ahlak varlığı olarak bu şekilde tanımlayan ev hanımı katılımcı 'ihسان' şuuruyla hareket ettiğini söylemektedir:

"Bilmiyorum, ben hakikaten böyle Allah'ın gözü üstümdeymiş gibi hissediyorum, o şekilde de yaşıyorum." (Katılımcı 19)

²¹⁰ Katılımcı 30: "Cenneti görmediğimiz için kimse onu düşünmüyor da Allah'ın rızasından insan ahlaklı olabiliyor. Rız olmasa Rabbin. Cennete de girsen Rabbin rız olmasından sonra... Yani aslında onun sevgisini kaybetmek tabii ki. Sevmediği bir insana dönüşmek."

Katılımcı 31: "Kendi hayatıma baktığımda böyle düşünüyorum tamamıyla, yani cennet olarak düşünmüyorum Allah'ın rızası veya O'na saygısızlık etmekten korkmak, O'nu hoşnutsuz etmekten korkmak yani. Yoksa bana ceza verecek falan değil veya cehennem değil yani. O rız olmayacak gibi."

Benzer biçimde Allah'ın kendisini gördüğünü ve yaptıklarından dolayı başkasına değil O'na karşı sorumlu olduğunu bilen inşaat işçisi katılımcı şöyle demektedir:

"Şöyle 'Halk görmezse Hak görür.' derler bizim gelenekte. Bunu içtenlikle kabul ediyorum. Ona göre de davranmaya çalışıyorum tabi." (Katılımcı 26)

Yaratıcı ile böylesine şeffaf bir ilişki kurmak sevgi, korku, endişe, arzu gibi duyguları görünür kılmakla birlikte bazı katılımcılar tarafından dile getirilen utanma duygusunu da açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda ele alındığında utanma duygusu, Allah'a karşı mahcup olmayı ifade ederken, O'nun tarafından gözlenmenin neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. O halde kişi utanma duygusuna sahip olduğu sürece ahlakî tutum sergilemekten geri durmayacaktır:

"Şu an insanların yapmadığı çoğu şey Allah korkusuyla alakalı. Buradaki korku, Allah'ın seni yakması gibisinden değil de hani bir utanma duygusu var. Korkudan ziyade Allah utancı. Yani bir günah işleyeceğin zaman Allah'ın görüp bildiğini düşününce duruyorsun. Utanç evet utanma, mahcubiyet. Seni Yaratana karşı mahcubiyetin olsa yapmazsın. Utanç bende öyle oluyor en azından. Ben bir günah işleyeceğim zaman Allah'tan utancımdan kendimi frenleyebiliyorum." (Katılımcı 14)

3.2.4.1.3. Allah'tan Korkarak Yapma(ma): Cehennem

Allah insanlara, ahlakî ilkelere ilişkin emir ve yasaklarla birlikte bunlara uyulması ya da inkârı halinde neticeleri ile yüzleşileceğini de bildirmektedir. Nitekim Kuran'da emir ve yasaklara uymayan kimselerin cehennem azabına maruz kalacağı sıklıkla dile getirilmekte, böylece ahirete dönük ebedi ceza algısı oluşturularak bir tür müeyyide uygulanmaktadır. Ceza ve ödül sistemi birçok insan için geçerlilik göstermektedir ki bu durum insanın uhrevî boyutuna ilişkin olması sebebiyle daha ciddi bir yaptırım meydana getirmektedir. Katılımcıların görüşlerinden de anlaşılıyor ki sevgi ve rızadan ziyade yaptırımlar, ahlakî ilkelere uygun davranış geliştirme noktasında daha gerçekçi ve işe yarar görünmektedir.²¹¹ Çünkü genel bir kaide

²¹¹ Katılımcı 10: "Allah korkusu var tabi. Yoksa s.çtın zaten. Cennet falan hikâye. Adam 'Buradayız cennette zaten' diyor. Bodrum'a git, cennettesin, bikinili kızlar vs. Allah bize cehennemi gösterseydi biz burada bir b.k yapmazdık. Allah da işini biliyor göstermiyor çünkü yakacak. Önce bir yanacağız.

olarak, insan reddetme gücü gösteremediğinde kabulü ile yüzleşmeyi tercih etmek zorunda kalır. Bu da onu cehenneme gitmemek için hesabını rahatça verebileceği²¹² ahlakî iyiyi yapmaya mecbur kılar:

"Ben Allah korkusunun insanı ahlaklı kılacağını düşünüyorum çünkü sonunda hesap verme duygusu insanı birçok şeyden alıkoyar ve davranışlarının da daha ahlaklı, daha düzgün olmasını sağlar. Tamamen Allah rızası için yapıyoruz diyemeyiz. Sadece Allah için yapıyoruz desek bence biraz samimiyetsiz olur. Tam kâmil bir imanda cennet-cehennem çok önemli değil tamamen Allah'ın rızasını kazanmak. Ama o kadar kendimi şey görmüyorum. Azabını mutlaka düşünüyorum." (Katılımcı 13)

Ahirette karşılığını görme düşüncesi insana yaptıklarının bedelini ödeyeceğini hatırlatır²¹³ ve büyük mahkemenin önce kendi içinde fiillerini muhakeme etmesine ve adalet mekanizması geliştirmesine imkân verir. Bunu canlı kılan ve sağlayan şey de hakikatte Allah korkusu²¹⁴ adı altında ifade edilen cehennem azabıdır:

"Hiçbir akıllı insan ebedi hayatta cehennemi veya işte cezayı kabul edip cennetten mahrum kalmayı göze alamaz. O yüzden ben bunu yapmayayım bu günah, bu yanlış diyoruz. Çoğumuz hatta öyle yapar. Şöyle düşünelim tümevarım yerine tündengelim yapalım. Çevremize bakalım ailemize, akrabalarımıza, arkadaşlarımıza ya da kendimize bakalım. Şu anda cehennem olmasaydı insanları günah işlemekten ya da kul hakkı yemekten bu kadar alıkoyan ne olurdu?" (Katılımcı 34)

Ha, derecesi var. Sen 1000 derece, ben 3000 derece. Hırsızlık yapmadın, tecavüz etmedin, zina yapmadın. Hepsinin bir derecesi var. Orayı tatmadan cennetin değerini anlamayacağız ki."

Katılımcı 23: "Hayatın bir amacı var. Bir nedenimiz olacak ki onu yapacağız. Allah sevgisinden dolayı bunları yaşıyorum vs. şeklinde demek de doğru değil. Sadece sevgiden dolayı bir şeyler yapmak çok zor, bir korku da var bence herkeste."

²¹² Katılımcı 38: "Elimdeki bir şeyi yere atamıyorum. Çöpçüler topluyor falan. Bu benim için bir ahlakî şeydir. Müslüman temiz olacak ve çevresine dikkat edecek. Ben bunun vebalini taşıyabileceğime inandığım için o çöpü yere bırakmam. Şehir temiz oluyor mu ben atmadığım için, hayır, ama bana bakan yönüyle ben onu yapamıyorum. En önemlisi Allah'ın görmesi ve bilmesi ve bu davranışın burada da olmasa diğer tarafta bir karşılığı olabilmesi. Bu korku bir adım geriye çekiyor."

²¹³ Katılımcı 21: "Allah korkusu. Vicdanım bana yapmamam gerektiğini, yanlış olduğunu, öbür tarafta bunu ağır ödeyeceğimi söyler."

²¹⁴ Katılımcı 7: "İçinde Allah korkusu olan birisinin kesinlikle ahlakî olan eylemi yapmaya özen göstermesini beklerim. Ve şunu da söyleyebilirim eğer yapmıyorsa, hayatının bütününde ahlakî olanı gözetmiyorsa Allah korkusu da yoktur derim."

Katılımcı 29: "Benim açımdan söyleyeyim. Allah korkusu önemli hani kork Allah'tan kormayandan derler ya öyle. Ben Allah'tan korkarım yani itikadım tam ama tembel bir insanım."

Bu düşünce insanın Allah'ın vadettiği şeyin bir gün gerçekleşeceğine olan güveni ile de alakalıdır. Bu durumda ahiret düşüncesi, cennet cehennem olgusu hem insanın dünya hayatını ahlakî olarak düzenleyen bir yapıya karşılık gelmekte hem de ilahî adaletin öteki dünyada gerçekleşeceğini düşünerek kişiyi kötülük yapmaktan uzak tutan bir anlam kazanmaktadır:

"Allah korkusu. Şöyle birine diyelim ki kötülük yapmayı düşündüm. O insan hak ediyorsa bile onun cezasını bana vermek düşmüyor yani. Biraz ahiret inancıyla sanki bu beni rahatlatıyor ya da teselli ediyor. Ya da bir haksızlığa uğradığımda belki yapabileceğim bir şey yoksa orda, elimden geleni yaptıysam ve hala devam edemiyorsam bir şeylere yine Allah inancı ve ahiret inancı birlikte güç veriyor bana." (Katılımcı 31)

Bu anlayışa göre Allah'tan korkan insan, ahlak dışı davranışlarının hesabını vereceğini, hakkına girdiği kimselerle yüzleşeceğini, yaptığı yanlışların karşısına cehennem gerçekliği ile çıkacağını bilmekte daha doğru ifadeyle buna iman etmektedir.²¹⁵ Esnaf bir katılımcı ahlak dışı eylemlerin hem bu dünyada hem öteki dünyada karşılığının olduğuna dikkat çekmekte ve hesap vermeyi Allah korkusu ile özdeşleştirmektedir:

"Yani hırsızlık, başkasının malını gasp etmek suç ve bu ahlakî değil. Bir kere bunu vicdanımız, merhametimiz, dinimiz yasaklamış. Bu birincisi. İkinci olarak zaten yaparsam sonunu bilmeden gidersin yani. Yani ben zaten Allah nazarında hırsızlık yaptığım için suçlanacağım. Öbür tarafta malını çaldığım adamla tekrardan karşılaşacağız. Önce bunlar, daha sonra toplumun beni yargılaması. Toplumun yargılamasının bir önemi açıkçası yok çünkü sen Allah nazarında o adamın malını gasp ettin, çaldın. Allah'tan korkmayan, bunu düşünmeyen diğerini hiç düşünmez." (Katılımcı 42)

Allah'a karşı hissedilen korku aslında insanın hakikatine de vurgu yapmaktadır. Çünkü insan sadece Allah'ın yarattıklarından biridir ve bu hiyerarşik

²¹⁵ Katılımcı 5: "Orada Allah'tan korkarım. Benim belirleyici bir şeyim vardır, bir günahı vardır bunun. Ahireti düşünürüm yani. Çok düşünürüm, korkarım. Biraz da böyle duygusal biriyim. Allah'la insanın arasındaki bağ, iman diyebilirim. İmanım çok kuvvetlidir ibadet açısından zayıf olabilirim ama. Ahlakî güçlü yapan şey iman diyebiliriz, Allah korkusu diyebiliriz ya da yani histir yani. Çok da kelimelere dökemiyorum ama."

düzen içinde onun payına düşen kendisine sunulan prensiplere uygun fiillerde bulunmak, ebedi hayatını eylemleriyle hazırlamaktır. Yaratıcı karşısında acziyetini hisseden insanın kuşkusuz günahıtan uzak duracağını, emir ve yasaklara itaat edeceğini ifade eden ev hanımı katılımcı şunları söylemektedir:

"İnsan Allah'tan korkarsa günah işleyemez. Kendini kötülüklerden, pisliklerden, haramdan, zinadan her şeyden korur. Hem diyorsun ki 'Beni yaratan, el ayak yüz her şeyi veren Allah'. Düşüm ayağım kırıldı, Rabbim istemezse o ayak yerine gelir mi? O vermiş bana, O lütfetmiş. Gel de O'nun karşısında "Bana ne, ne yapayım" de. Başkasına normal gelebilir ama bana göre çok yanlış" (Katılımcı 15)

Bu bağlamda Allah'ın kudretini esas alan bir kavrayışın ve korkuya dayalı ahiret tasavvurlarının, inanç ve ahlak eğitimi için bir imkân olabileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Fakat bunun pedagojik bir yaklaşımdan uzak, yaş faktörü ve kişiye görelilik ilkesi dikkate alınmaksızın yanlış biçimlerde gerçekleştirilmesi ciddi bir problemi de beraberinde getirmektedir. Buna göre itidalin gözetilmediği her durum, dinî ve ahlakî müeyyide oluşturma aksine inançsızlık ya da ahlaksızlık şeklinde tezahür edebileceği gibi sorunlu bir Tanrı tasavvuruna da sebep olma potansiyeli taşımaktadır. Kendi tecrübesi üzerinden buna dikkat çeken katılımcı hatalı yaklaşımı şu sözleriyle ifade etmektedir:

"O korku bana çocukken çok fazla oturtulmuş durumda, cehennem korkusu. O konuda hatta biraz anneme söylendim "Sen neden beni bu kadar çok korkuttun?" diye. Çünkü ben çocukken, afedersiniz banyo yaparken bile "cehennemde sıcak su olacak, sıcak suyu dök alı şimdiden" diye bir kafa vardı. Bir çocuk bunu düşünebiliyorsa aşırı miktarda korkutulmuş demektir. Ben o sıcaklığı orada düşünebiliyorsam 'zaten yanacağız, daha sığağa alı şimdiden' diye -neyin günahındasın, 5 yaşında çocuksun sen daha- o bana bilinçaltında biraz fazla oturtulmuş durumda. Tabi ki bu duygu çoğu şeyde alıkoyuyor." (Katılımcı 23)

Korku odaklı yaklaşımın yerine Allah'a ilişkin sevgi temelli bir tasavvurun, ahlakî eylemlerde yaptırım gücünün daha fazla olacağını düşünen başka bir katılımcı ise şunları söylemektedir:

"Ben ne kadar inançlıyım ne kadar hâkimim bilemem ama cennete gitmeyi neden vurgulamıyoruz. Eminim o daha etkili olur. Allah korkusuyla değil de Allah'ı sevmeye neden olmuyor. Biz hep Allah'tan kork, aman yanacağız, aman kötü, Allah çarpar. Böyle değil de güzel olanı Allah sever, sen bunu iyi yaparsan Allah seni sever üzerinden niye yapmıyoruz. " (Katılımcı 24)

Benzer biçimde korku kültürü ile yetiştiğini söyleyen muhasebeci bir katılımcı²¹⁶, kendisinde korkunun artık işe yaramadığını söylemektedir. Ona göre korku insanı korktuğu kişiye karşı riya yapmaya sevk etmekte ve bazı şeyleri özümsemeden gerçekleştirmesine sebep olmaktadır. Bu sebeple Allah korkusunun da bir yerden sonra yeterli bir motivasyon sağlayamayacağını düşünmektedir. Araştırmacı tarihçi bir diğer katılımcı ise sadece cehennem ya da Allah korkusunun değil, cenneti arzulamanın da günümüzde bir karşılığı olmadığını dile getirmiş ve ahlakî davranışlar için birer müeyyide olamayacağını savunmuştur:

"İnsanları hakikaten ceza ve ödül mekanizması içerisinde bir şeye ikna edecek bir toplumsal kültürde olduğumuzu düşünmüyorum artık. O organik ve daha iç içe yaşanan insan biçimleri dağıldı, büyük şehirlerde herkes kendi kendine var oluyor. Bu sebeple korku ya da ümidin günümüzde bir şey yapayacağını sanmıyorum. Daha önceki dönemlerde ahlak ve inanç arasındaki mekanizma nasıl kuruluyordu, bilmiyorum. İnsanlar için ahlaklı olmanın tanımları o prototipler için nasıl ortaya çıkıyordu? Mesela bir insana cennete gideceksin, cennetlerin katları var, işte altından ırmaklar akıyor, ballar var, sana bu kadar hizmetçi verilecek, köşkler verilecek falan ya da cehennemde yanacaksın, ne diyelim kabir azabıdır, kabir azabının şiddeti böyledir, bu kadardır, dövecekler, vuracaklar. Hakikaten böyle olmaz. İnsanları, bu söylemlerin dünyada daha ahlaklı yapmaya yarayacağını düşünmüyorum yani." (Katılımcı 16)

²¹⁶ Katılımcı 40: "Diyelim ki ben Allah'tan korktuğum için namaz kılıyorum. Buna ne kadar devam edebilirim ki? Babamdan korktuğum için babamın yanında sigara içmiyordum küçükken, daha gençken. Gerçi şu an da içmiyorum ama o zaman bunu gizli gizli içiyordum, bir şekilde haberi olmadan içiyordum. Bu sadece bir örnek. Bunun gibi çoğaltılabilir. Korkuyla yapıldığında bir şey, korktuğumuz kişiden uzaklaştığımızda ya da anlamayacağı zamanlarda daha rahat davranmaya başlıyoruz. Daha özümüze dönüyoruz, içimizden geldiği gibi davranmaya başlıyoruz aslında. Din de böyle aslında. Korkuyla yapılan bir şey çok sağlıklı gelmez bana. Bir yere kadar olabilir ama bir yerden sonra korku yeterli motivasyon kaynağı değildir."

3.2.4.1.4. Allah'tan ve Allah'ı Umarak Yapma: Cennet

Allah, birçok ayette (Kuran 13/29, 29/9, 98/7) salih amelde bulunan kullarından razı olacağını ve onları cennetle mükâfatlandıracağını bildirmektedir. Ahlakî iyyinin eylemsel tezahürü olarak değerlendirebileceğimiz salih amel, bu açıdan ebedi ahiret hayatında cenneti kazandırmak, Allah'a²¹⁷ ve Resulüne²¹⁸ ulaşmak suretiyle insan için ödül anlamı kazanmaktadır. Bu tasavvura sahip katılımcıların bir önceki bölümde Yaratıcı ile ilgili korku üzerinden oluşturulan algının tam tersi biçimde ümit kavramı ekseninde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla Allah'a ve ahiret hayatına ilişkin beslenen bu arzu ve beklenti, onları ahlakî iyyi gerçekleştirmek için güçlü birer motivasyon aracına dönüşmektedir.

"İnsanın içerisinde fitri olan bazı istekler var, cennet arzusu da böyle bir şey. Yaptığın onca güzel şeyin karşılığı tabii ki olacak. Bu dünya üzerinde yaşadığın sorunların biteceğini, böyle bir hayatın olmadığı, aksine daha güzel bir hayatın var olduğu..." (Katılımcı 27)

Korkunun değil beslediği cennet arzusunun kendisini iyye kanalize ettiğine vurgu yapan bir diğer katılımcı için de motive edici yegâne şey bu olabilir:

"Derler ya 'Cennet ya da cehennem için değil, aslında Allah'ın rızası için davran, korkuyla olmasın.' Hangisi olmalı dersin, bence cennete girmek olmalı. Korkmaktan dolayı bir şey yapmak, içten yapmamak bana çok samimi gelemedi. 'Korktuğum için yapıyorum' değil doğru olan 'bir şeyi arzuladığım için yapıyorum.'" (Katılımcı 25)

²¹⁷ Katılımcı 41: "Mesela biz cennet vaadiyle mi inancımızı, imanımızı tutuyoruz yoksa Allah'a ulaşma çabasıyla mı? Bu ikisi birbirine geçmiş şeyler. 'Cennet olmadan ben Allah için yapıyorum' denebilir ama aslında tam bir realite oluşturmuyor işte. O biraz kişinin dini olarak ne kadar ilerlediğiyle de ilgili bir şey. İkisi de var, evet. Yani, bunu ayıramayız. Siyah beyaz gibi değil, gri gibi o aradaki çizgiler. İkisi de var."

²¹⁸ Katılımcı 22: "Ne kadar yaşayacağımızı Allah biliyor. Güzel bir şekilde yaşayalım ve öbür tarafa da hazırlık yapalım. Öbür tarafta tabii ki Peygamberimizin yanını isteriz, o da cennet zaten. İsteğimiz o, ümidimiz o."

Cenneti arzulamanın yanı sıra Allah'ın vaadinin neticesi ile yüzleşmek için davranışlarında ahlakîliği gözettiğini belirten²¹⁹ başka bir katılımcı ise şöyle söylemektedir:

"Zaten neden güzel ahlaklı olmak istiyoruz? İnsanların gözünde bir yere gelebilmek için mi yoksa iyi yaşayış stili mi yoksa Allah bana bunu emrediyor diye mi. Allah zaten insana cenneti vadetmiyor mu? O zaman bence insanlar cennet için yapıyor, ne yapıyorsa." (Katılımcı 39)

Görüşmecilerin söylemlerinde dikkat çekici olan şeylerden biri, Allah'ın vaadi olan cenneti öne çıkarırken, bunun aksine günahlarına ya da hatalarına ilişkin karşılık görecekleme fikrini görmezden gelmeleridir. Bu sebeple katılımcılar nazarında Allah kendilerini işledikleri günahlara ve yaptıkları hatalara rağmen yine de cennet nimetleriyle ödüllendirecektir. Zira onlara göre Yaratıcı engin merhamet sahibidir.²²⁰ Bu tasavvur ise kişinin 'ne yaparsam yapayım Allah affedicidir, beni bağışlar' düşüncesiyle davranış geliştirmesine sebep olur. Bu durum ise ahlaklı eylemde bulunmada motive edici rol üstlenen ümit ve arzunun tehlikeli bir yaklaşıma sebep olabileceğinin sinyallerini vermektedir. Nitekim avukat bir katılımcı, ibadetlerini eksik yapsa da yalnızca insanî ilişkilerine dikkat etmesinin kendisine olumlu dönmesi için yeterli olacağını düşünmektedir:

"Ya, ben iyi bir insanım zaten. Allah inşallah affeder diye bakıyorum herhalde o bakımdan. Allah açısından bakıyorum da benim öyle çok kullara bir zararım, ziyanım yok, yani kul hakkı bakımından. Diğer türlü zaten Allah hakkı namına bir ibadet etmiyoruz işte." (Katılımcı 29)

²¹⁹ Katılımcı 27: "Bu söylediklerim İslami sorumluluğun bana getirdiği birtakım mesuliyetler. Onun dışında Müslüman olmazsam neden ben canımın istediği bir şeyi almayayım ki? Tutacak engel ne önünde? Öte dünyada karşılığı yoksa ben neden bu insanlara iyilik yapayım ki?"

²²⁰ Katılımcı 42: " Kul Allah'tan istemeli. Yani ben bir hayır yaptım ve Allah karşılığını verecek demeli miyiz bilmiyorum açıkçası. Ama insan olarak da Allah'ın kuluyuz ve bekliyoruz. Allah'ın vermesi de çok, affı da merhameti de."

Katılımcı 21: "Dediğim gibi burası ebedi bir dünya değil göçüp gideceğiz. Son nefesinizde imanı kaybetmek de var bu demektir ki cehennemi sonsuza dek yaşayacaksınız. Ama onun dışında Allah merhamet edendir zaten, onun merhametine sığınıyoruz yaptığımız hatalarda."

Buna benzer başka bir yorum da işletmeci katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Kendisi ibadetleri yerine getirmede eksiklik yaşamasına rağmen cehenneme gideceğini düşünmemektedir.

"Cami imamı, yüzlerce kez okumuş ki imam olabilmiş ama o Allah'tan korkuyor. Ben Allah'ı düşündüğümde içime toprak kokusu geliyor, şimdi yalan mı söyleyeyim? Beni yakacağına inanmıyorum. İçimdeki öz düzgün ve doğru vicdanla çalıştığında, uygulamaya çabaladığımda ben beş vakit namaz kılmam da beni yakacağını içim hissetmiyor. Korkmuyor, seviyor."
(Katılımcı 11)

Katılımcılarda görülen bağışlayıcı Allah tasavvuru, kul olarak insanın sorumluluk alanının kendisi tarafından belirlenebileceğine ve din ile ahlak alanının ayrışabileceğine dönük anlamlar taşımaktadır. Bu durum ise kişinin dinî ve ahlakî alanlarda dilediği meselelerde esneklik yapabilme hakkı var gibi davranmasına neden olmaktadır.²²¹

3.2.4.1.5. Dünyada Ödül-Ceza

İnsanın Allah'a inanıyor ve ebedi hayata ilişkin kaygılar taşıyor olmasına rağmen dünya hayatından kendisini soyutlayarak davranması ve mutlak manada yüzünü Yaratıcı'ya dönmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim görüşmelerde katılımcıların Allah korkusu, cennet arzusu, Allah'ın rızası ya da Allah'ın emri olarak gördükleri uhrevî hayata dönük güçlü anlamlar içeren dinî kavrayışlarının dünyevî konular söz konusu olduğunda saf dışı kaldığı görülmüştür. Birçok katılımcı, kendisine ilişecek bir zarardan dolayı bir işi yapmaktan kolaylıkla vazgeçerken, dünyada erişeceği bir menfaati düşünerek de iyi işler yapabilmektedir. Katılımcılarda cennet ve cehenneme yapılan atıftan daha çok dünyada bir karşılık görme fikrinin öne çıkarılması ise ödül ve ceza mekanizmasının ahiret kazanımlarından daha çok dünya hayatı açısından bağlayıcı ve motive edici bir güce sahip olduğunu düşündürmektedir. Katılımcıların cehennem ya da cennet gibi öte

²²¹ Katılımcı 22: "Kişiden kişiye değişebilir bence yani onu esnetebilir. Günümüzde insanoğlu dini bile kendine uydurduysa ahlakî da istediği gibi sakız gibi çekebilir yani."

Katılımcı 39: "Ahlak kuralları esneyebilir. Değişemez de esneyebilir. Mesela İslamiyet'i alın. Günah var, mekruh da var. Mekruh, günah mıdır? Değildir ama kötü bir şeydir. Allah bunu esnetiyorsa biz neden esnetmeyelim. Tabii Allah'ın yerine koymak gibi olmasın ama bu bizim yaşayış tarzımız."

dünyaya ilişkin ödül ve ceza algılarının ise dünya hayatında iki farklı şekilde tezahür ettiği görülmektedir. Buna göre dünya nimetleri ve mutluluk, cennete tekabül ederken vicdan azabı ve herhangi bir şeyden mahrumiyet de cehenneme karşılık gelmektedir.

Görüşmelerdeki genel kabul, yapılanların ölmeden önce mutlaka kendilerine geri döneceğine ilişkindir. Bunu hukukçu bir katılımcı “Er ya da geç, her şey iyi veya kötü bir şekilde karşılığını buluyor.” (Katılımcı 24) ifadeleri ile açıklamaktadır. Dolayısıyla iyi ve ahlakî bir şey yapan kişi iyilikle, kötü ve ahlak dışı bir şey yapan ise kötülükle karşılık bulacaktır.²²² Bu bağlamda konuyu değerlendiren bir katılımcı şöyle söylemektedir:

"Bazen mesela yanlış bir şey yaptığıma inanıyorum. Diyorum kesin bunun sonrasında başıma bir şey gelecek, bir şey geliyor. Ama tabi o an geldiği zaman, öyle yaptım şöyle oldu aklınıza gelmiyor. Sonra böyle sükûnetle bir anda diyorsunuz ki bunun hesabını da böyle ödemek varmış ve ödüyorsunuz hesabını bir şekilde." (Katılımcı 8)

Yaptığı yanlıştan dolayı bedel ödeyeceğini düşünen bu katılımcı ile benzer düşünceleri paylaşan ev hanımı başka bir katılımcı Allah’ın istemediği bir şey yaptığında bunun karşılığını göreceğini düşünmektedir:

"Allah’ın rızası olmadan bir şey yaptığımda hemen karşıma çıkıyor. Kötü bir şey düşünüyüm ya da ne bileyim en ufak bir şey yapayım, bir şey olsun, hemen ayağım tökezliyor o anda." (Katılımcı 30)

Olumsuz davranışların olumsuz karşılığı olacağını düşünen pazarlama sektöründe çalışan katılımcı ailesi ile bedel ödemekten çok korktuğunu ifade etmektedir.

"Direkt ailem. Belki din demem gerekiyor ama kötü bir şey yaptığım zaman aileme bir şey olacak diye çok korkarım. O kötü bir şeyi yaptıktan sonra

²²² Katılımcı 35: "Niye böyle oldu diye ben şahsen kendimi sorguluyorum. Ben neyi yanlış yaptım? Bugün ne yanlış yaptım da başıma bu geldi? İyiyse iyi bir şey yapmışım, Allah beni takdir etmiş, karşılığını vermiş. Kötüyse de kendime yoruyorum, yanlış yapmışım ki böyle olmuş."

mahcup olmayı düşünmem ama ailemin başına bir iş gelecek diye çok korkarım." (Katılımcı 39)

Bu durum, öte dünyada görülecek azabın bu dünyadaki karşılığı olan yokluk düşüncesinin katılımcılar tarafından daha çok önemsendiğini göstermektedir. Buradaki yokluk, hastalık, sakatlık, fakirlik gibi maddî olabildiği gibi manevî anlamda vicdan azabı şeklinde de görülebilmektedir. Buna göre kişi vicdan azabı yaşamamak için de ahlakîliğe dikkat edebilmekte ya da yaptığı ahlakdışı bir davranışın karşılığını vicdan azabı ile ödeyebilmektedir.

"Otobüsteyim diyelim çok yorgunum ama öyle böyle değil çok yorgunum. Bir yaşlı teyze geldi ya da yaşlı bir amca ya da başka biri. Kimse yer vermiyor. Ben de yorgunum. Birinci ihtimal ben yorgun olduğum için 'ya ben de yorgunum' deyip kalkmazsam, emin olun o yolculuğun sonuna kadar vicdan azabı çekerim. 'Ya ulan yer de vermedik. Teyze de ayakta bekliyor ama ben de yorgunum.' Sürekli bir rahatsızlık, manevî bir rahatsızlık. Eve gidene kadar ya, ben o gün tükenirim. O bir de alemime yerleşir. Ama mesela ben yer verdiğim anda en fazla bir yarım saat o zorluğu çekerim. Evde gidip dinlendikten sonra olması gereken buydu derim." (Katılımcı 34)

İnsanların her zaman bu bilince sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazen yapılan yanlışlar yanlış olarak görülmeyebilmekte ve karşılığını alma fikri kişide hiç uyanmayabilmektedir. Fakat böyle durumlarda muhatabın söylemleri bir ayna vazifesi görmekte ve kişiyi yaptıkları ile yüzleştirmektedir. Bu bağlamda beddua ve hayır dua, kişinin ahlakîliğe ulaşması konusunda oldukça belirleyici olabilmektedir. Beddua bazı katılımcılar için başlarına kötü bir şey gelmemesi için almaktan korktukları bir dua hükmündedir.²²³ Bu sebeple kişi, normalde asla yapmayacağı şeyleri yapabilmekte, kendine rağmen davranışlarında ahlakî ve dinî sınırları gözetmek durumunda kalmaktadır:

"Yani bedduadan korkuyorum. Mesela doksan sekize kadar bizim evde hep yatalak bir babaanne oldu öyle düşünün. Ben o bilinçle büyüdüm. Doğal olarak beddua korkusu var bende. Benim kayınvalidem mesela eşi yok şu

²²³ Katılımcı 4: "Olur bazen öyle. Mesela yanlış bir şey yaptıktan sonra ya da başka insanlara kötü bir şey yaptıktan sonra biri beddua ederse belki başıma kötü şey gelir falan gibi."

anda. Normalde benim kat'iyen bir ortamda karşılaştığımızda merhaba merhaba diyeceğim bir insan değil, kalbimi de kırıyor çok zorlanıyoruz karakter olarak. O mesela yarın öbür gün yatalak olsa düşünüyorum naparım. Mesela bu kadına bakmamak yani hani yaşlılığında bakmamak. Benim için onun bedduası tutabilir bana yani." (Katılımcı 12)

Bu örnekte olduğu gibi bazı katılımcılar beddua alma korkusuyla başkalarının hukukuna dikkat etmekte, şayet bu sınırı ihlal ederlerse de karşılık bulacaklarını düşünmektedirler.²²⁴ Kendilerine olumsuzluk yansımaması adına her ne kadar azami gayret gösterecekler de²²⁵ yaptıkları yanlışlarla yüzleştiklerini düşünen katılımcılardan biri tecrübesini şu sözlerle paylaşmaktadır:

"Anne hengel yap, şunu yap, bunu yap dedim. Kadın saatlerce uğraştı. Sonra beni maça çağırdılar. Ben de gittim bir şey yemeden. Annem 'Allah belanı vermesin senin için yaptım' dedi, 'Tamam, maça gideyim geliyorum anne' dedim. Sonra ayağım kırılınca annem geldi aklıma. Annem camdan bakıyor, 'Senin yüzünden kırıldı sen bana bela okudun' falan dedim." (Katılımcı 39)

Katılımcıların yaptıkları hataların karşılığını, aldıkları bedduanın neticesi olarak görmeleri dikkat çekicidir.²²⁶ Nitekim avukat bir katılımcı, arkadaşlarına yaptığı hatanın bedelini beddua ile ödediğini şöyle açıklamıştır:

"Arkadaşlarımı kızdırmak için muzurluk namına bir şeyler yapmıştım, güya şaka. Çok samimi bir şekilde beddua eden de oldu hatta. Akabinde de kütüphaneden düşmüşlüğüme var yani. Aynı dakikanın içerisinde." (Katılımcı 29)

²²⁴ Katılımcı 13: "Korkarım, çok korkarım hem de. Almamak için o sınıra hiç gitmem. İnsanları o kadar üzmem, beddua ettirtecek kadar. Bence gerçekten üzülen bir insanın bedduası tutar. Gerçekten karşıdakini üzdüysem, üzülerken o bedduayı ettiyse ya da hakkını yediysem o insanın haksızlık durumunda da bedduasının tutacağını düşünüyorum."

Katılımcı 5: "Önemserim bedduayı, almamak lazım. Tutar yani belli olmaz. Mesela 'Hakkını helal et.' derim ben çok fazla, söylerim yani. Mesela biz yolu kapattık 15-20 dakika arabaya malzeme yükledik. İnsan bazen ağzından kötü şeyler çıkartabilir yani. Benim bile yapmışlığım vardır, Allah affetsin ama rahatsız oldum, 'Hakkını helal et' dedim, rahatsız hissettim kendimi. Hakkına geçmeyeyim dedim, aklımda kalır yoksa."

²²⁵ Katılımcı 15: "Beddua etmekten de korkarım, almaktan da. Beddua etmeyi hiç sevmem. Derim 'Acaba beddua mı aldım bir şey mi yaptım' gerekirse özür dilerim karşıdakinden beddua etmesin diye. Arkamdan da ederse ben onu bilmem."

²²⁶ Katılımcı 21: "Tabii bekarken falan bu sevgililerin bedduasından ben bayağı şey oldum yani. Ne kadar iyi de olsan karşıdakinin duygusunu kırmış oluyorsun. O da arkandan beddua ediyor, tutuyor."

Burada öne çıkarılması gereken husus, Allah'tan bir ecir görmek yerine insanların kendileri için hüküm verici olabilmesi ve katılımcıların ötekini önemseyen bakış açısına sahip olmalarıdır. Bu durum dünyayı önemseyen bakış açısının yanı sıra aslında Allah ile olan ilişkinin zayıflığının ve inanç zaafiyetinin de önemli bir göstergesidir. Sanki burada başkalarının düşünceleri ve hukuku Yaratıcı'nın ilkelerinden bağımsız bir şekilde gözetilmekteymiş, dolayısıyla kaynağına Allah'ı koymayan kuralların bozulması durumunda karşılığının ne olacağını muhatapların bedduası belirlemekmekteymiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Dünyevî karşılık bulmanın diğer türünde ise katılımcıların, ibadetleri yerine getirirken, kötünden uzaklaşıp ahlakî eylemlerde bulunurken gözettikleri amaç vicdani huzurun, mutluluğun ve maddî menfaatin²²⁷ insana ulaşmasıdır. Bu bağlamda polis bir katılımcı, yaptığı iyiliklerin kendisine dünyada olumlu dönüşler sağlayacağını umarak gerçekleştirdiğini söylemektedir:

"Bir de karşılık bekleme var. Nedir? İşte, Allah'tan karşılık bekleme. 'Yapıyorum, inşallah bugün işlerim rast gider, Allah sevap yazar veya işim yolunda gider, kaza bela olmaz'. Sadaka verdiğimizde de aynı şey olmuyor mu? Sadakayı neden veriyorsun? Başımızdaki kaza belayı def etmesi düşüncesiyle veriyoruz." (Katılımcı 20)

Kafe sahibi başka bir katılımcı ise mekânında alkol satmadığını ve bunun karşılığını dünyada maddî kazanç elde etmek suretiyle aldığını söylemektedir:

"Ben burayı açarken benim yerim alkolsüzdü. Bana dediler ki 'Beyoğlu'nda alkolsüz batarsın.' Burası içkisiz. Dört dörtlük Müslüman olduğumdan değil ama günahım yeterince çok. Ben şimdi alkol yapsam beş tane masa alırım dükkanı kapatırım. Sekiz aydır hiç borcum yok, karşılığını alıyorsun." (Katılımcı 10)

Yapılanların kişiye dönmesi düşüncesi, bir eylemi gerçekleştirmede güçlü bir motivasyon olmakla birlikte pozitif sonuç doğurması açısından da katılımcılar açısından kıymetli görülmektedir. Sosyal medya uzmanı katılımcı, insanları mutlu

²²⁷ Katılımcı 8: "Evet, Allah korkusu insanları daha ahlaklı kılabilir; cennet isteği, oraya girme isteği de insanları daha ahlaklı kılar. Bir de çıkarları da kılar. Çıkar da insanları daha ahlaklı kılabilir. Üçüncü madde olarak oraya eklenebilir."

etmede en etkili motivin kendisine bu mutluluğun geri döneceğine ilişkin inanç taşıması olduğunu söylemektedir:

"Bir insanı mutlu ediyorsam, bir insanın tebessüm etmesini sağlıyorsam o bana bir yerde dönüyor. Denedim mutlu edebiliyorsam ve mutlu oluyorsam bana dönüşü oluyor kesinlikle. " (Katılımcı 8)

Buna göre ahlakî eylemler, dünyada maddî karşılık getirmekle birlikte vicdan huzuru ve mutluluk da getirmekte, bu açıdan manevî bir geri dönüşü de olabilmektedir.

"Ben sadece özden ve evrensel doğrulara göre hareket ettiğimde içim huzur doluyor. Hani 'oh' demesi insanın, o zaman buradan böyle hissederek, tüm hücrelerimde hissederek, kalbimi hissederek yaptığım bir şey." (Katılımcı 11)

Birilerini sevindirerek aslında kendisinin mutluluğuna bunu aracı kılan esnaf bir katılımcı, başkalarından görmeyi beklediği manevî karşılığı şöyle dile getirmektedir:

"İnsan sevindirmek güzel bir şeydir. Ailenizden de bunu beklemez misiniz devamlı? Size teşekkür etsin, övgü versin vesaire. Bir çay verdiğinizde bile teşekkür beklersiniz." (Katılımcı 21)

Katılımcılar dünyada gördükleri bu maddî ve manevî karşılıklara, hayır dua üzerinden ulaşılabileceğini düşünmekte ve başkalarının dualarını kendi kazanımları için birer araç olarak yorumlamaktadırlar.²²⁸ Buradan hareketle beddua gibi hayır dua üzerine odaklanmak da tamamen menfaate dayalı hayır yapma anlayışını doğurmakta Allah'ın rızası için amelde bulunma amacının ikinci plana itilmesine sebep olmaktadır²²⁹:

"Bir örnek, geçen gün ben çocuğu uyuttum markete gidiyorum. Bir yaşlı teyze arabaya dayanmış, herkes yanından geçiyor. Ben dedim 'Teyze bir

²²⁸ Katılımcı 16: "Evet birilerine yardım edince, onların bir gülüşü bile güzel. Ama dua etmelerini ister insan yani. Zaten böyle tez yazan insanlarız, sürekli stres altındayız. Dualarla bir rahatlama alanı bulursun."

²²⁹ Katılımcı 2: "Yani bir insana yardımcı olabiliyor olmak hem karşı tarafı mutlu eder, hem kendin daha huzurlu olursun. Böyle bir fonksiyonu var. Yoksa böyle çok dini referansla yok bilmem hayır olsun diye insanın biraz oraları abarttığını sanıyorum inanıyorum."

ihtiyacın mı var?', 'Poşetleri taşıyor mısın?' dedi. Aldım, poşetleri taşıdım. O da arkamdan geldi. 'Allah razı olsun' dedi, 'İşim gücüm rast gider inşallah' dedim, devam ettim." (Katılımcı 19)

Katılımcının sırf 'Allah'ın rızası' için yapılan duayı teyid etmekten ziyade dünya işlerinin rast gitmesi şeklinde karşılık vermesi mevcut düşünceyi desteklemektedir. Bu anlayışa göre insanlar çoğunlukla Allah rızasının yanı sıra kendilerine menfaat iliseceğini ya da birinin duasını alarak hayatına pozitif yansımalar olacağını düşündüklerinde ahlaki bir davranışta bulunmaktadır. Bu zaafiyetin insanlarda yaygın olması, bazı durumlarda duyguların sömürülmesine neden olmaktadır.²³⁰ Zira insanlar için birinden alacağı hayır dua ihya vesilesi olabileceği gibi beddua bir kahrolma sebebi olabilmektedir.

3.2.4.2. Ahlak Dışı Davranışın Allah İle İlişkiye Yansıması

Ahlakî ilkelerin kaynağı olarak vahyi kabul edenler olmakla birlikte haz, fayda, menfaat ya da kişiliğe dayalı ahlak anlayışı geliştirenler de vardır. Araştırmada ahlakî ilkelerin kaynağı parantez içine alınarak katılımcılara yaptıkları ahlak dışı eylemlerin Yaratıcı ile münasebetlerine nasıl yansıdığı sorulmuştur. Her ne kadar başkaca unsurlardan hareketle eylemde bulunuluyor olsa da bir biçimde katılımcıların davranışlarını az ya da çok Allah ile irtibatlandığı görülmüştür. Bununla birlikte hiç bir şekilde inancı ile ahlak dışı eylemleri arasında irtibat kurmayan katılımcılar da mevcuttur. Fakat genel olarak ahlak dışı eylemler katılımcılar tarafından birer hata olarak tanımlanmakta ve bundan pişmanlık duyulduğu dile getirilmektedir. Bu pişmanlık ise bazı katılımcılarda af dileme, tövbe etme, sığınma ve yapılan yanlış telafi etme şeklinde tezahür etmiştir. Ayrıca bazı katılımcıların ahlak dışı eylemlerinde kayıtsızlık sergiledikleri ve eylemsel olarak Yaratıcı'ya bir yönelimde bulunmadıkları görülmüştür.

²³⁰ Katılımcı 18: "Bu dilencilerin söylediği şeyler. Geçen gün hastanedeyiz, arkadaşımın annesi yoğun bakımda, nasıl kötü halde. Gelmiş hastane bahçesinde Allah rızası için bir şey. Dedim ki sana buradan bir tane vururum. Burda insanların duygusunu sömürüyor. Kadın orda ne kadar kötü. Sonra orda diyorsun 'vermezsem çocuğuma bir şey olursa'. İşte o zaman öldüresim geliyor."

3.2.4.2.1. Pişmanlık ve Sığınma

İnsanın dünyada bir imtihan varlığı olarak bulunduğu düşünüldüğünde hata yapması kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu hatalar ahlak dışı eylem olarak gerçekleştiğinde ise kişide vicdan azabı, pişmanlık, huzursuzluk ve mahcubiyet şeklinde tezahür etmektedir.²³¹ Bu ise yapılan şeyin yanlışlığını kabul etmek ve neticelerinden rahatsızlık duymak anlamına gelmektedir. Kişinin hissettiği bu durum ise Yaratıcı ile münasebetine tövbe ve sığınma şeklinde yansımakta, beraberinde yapılanların itirafını ve özrünü getirmektedir.²³² Katılımcıların birçoğu ahlak dışı eylemlerinden sonrasında duydukları rahatsızlığı dile getirerek pişman olduklarını ve Allah'a sığındıklarını dile getirmiştir. Bazı katılımcılar için ahlak dışı eylem, Allah'ın hoşlanmadığı eylemdir. Bu sebeple yapılan yanlış aslında O'na yapılmıştır.²³³ Kimyager bir katılımcı ise bu durumun ancak sığınma ve yakınlaşma ile giderilebileceğini düşünmektedir:

"Vicdan azabı olur, mutsuz olurum üstüne bir de gergin olurum, sinirli olurum. Çünkü yani ne olursa olsun eğer ahlaklı olmayan bir hareket yapmışsam bunun Allah'ın da hoşuna gitmediğini bilirim. Aslında en üst perdede Allah'ın rızasını kazanmak var, en üstte O var, yani birini kırmamak, birini incitmemek ya da dürüst olmak. Bu yüzden Allah'la daha çok yakınlaşıyorum. Sığınma olur. O'na giderim, öyle aşarım." (Katılımcı 9)

Ev hanımı bir katılımcı yaptığı yanlışın Allah'a karşı yapması sebebiyle kendisinde büyük bir vicdan azabı oluşturduğunu fakat Allah'tan af ve mağfiret dileyerek bunun üstesinden gelmeye çalıştığını şöyle açıklamaktadır:

"Çok kötü bir duygu oluşuyor. Bilmiyorum, vicdanım çok kötü oluyor, vicdan azabı çekiyorum. 'Çok mu kötü insanım, çok mu yanlış yaptım, çok

²³¹ Katılımcı 25: "Mutlaka pişmanlık, rahatsızlık, özür dileme ihtiyacı, huzursuzluk, kendi kendimi yerim herhalde öbür durumda."

²³² Katılımcı 36: "Genel olarak yanlış davranış sonrasında kesinlikle sığınma olur. Kesinlikle af dileme olur. Bu tövbe etme, dua etme şeklinde olur. Ben bu yaşa kadar zaten hep öyle bir halt ettim zaten hani bu saatten sonra benden bir şey de olmaz yapsam da kabul olmaz mantığındaydım. Daha artık hiçbir şekilde öyle düşünmediğim için kesinlikle bir Yaratıcı var ve Yaratıcı'ya sığınmak lazım."

²³³ Katılımcı 1: "Eğer yapmış olduğum şeyin gerçekten ahlaki olmadığını düşünüyorsam rahatsız olurum. Bunun Allah'la olan ilişkimde olumsuz bir izinin olduğunu bilirim ve bununla alakalı bir düşünüş gerçekleşir. Bu bende bir sorgulamaya ve bununla alakalı bir öz eleştiri geliştirmeme sebep olur."

mu ileri gittim' diye üzüliyorum yani. Çok üzüliyorum nasıl O'na hesap vereceğim, O'nun huzuruna gittiğimde yüzüne nasıl bakacağım yani Rabbimin. 'Günahkârım ama Rabbim affet' diyorum. Bir şey yapıyorum, biliyorum yanlışdır ama yaptım – isteyerek ya da istemeyerek – 'Allahım sen büyüksün ya Rabbim, bağışlayıcısın, affet. ' (Katılımcı 15)

Psikolog bir katılımcı da ahlak dışı eylemlerinde duyduğu acıyı dünyada cehennemi yaşamak olarak tarif etmekte ve bunun kendisini Allah'a yönelttiğini söylemektedir:

"Kötü bir şeyler yaptığımda hissettiğim acıyı şöyle bağdaştırıyorum. Kur'an'daki cehennem kavramı ya da cehennem ateşi dışında azap kavramı geçiyor ve azabın sırf cehennem olmadığını ve azabın bu dünyada da çekilebileceğini görüyorum. O an hissettiğin o kötü psikolojik olarak ezik, karanlık hani mutsuzluk da değil daha derin bir acı çekme. Bir pişmanlık ve mahcubiyet getiriyor ama hani Allah'tan yüz çevirmiyorum. Özür diliyorum ve özrümün kabul olup olmayacağıyla ilgili bir endişe duyuyorum." (Katılımcı 38)

Hatalarla ve ahlak dışı eylemi gerçekleştirmeye sevk eden zaafiyetlerle yüzleşen katılımcıların pişmanlıklarının arkasında kendilerini suçlu görmeleri yatmaktadır. Bazı katılımcıların nefesine uyma, irade eksikliği, bile bile yanlışla düşme, gaflet, bencillik gibi sebeplerle kendilerini suçladığı ve bu zayıflıkların pişmanlıklarını daha çok arttırdığı görülmektedir. Bebek bakıcısı bir katılımcı, bildiği halde hata yaptığında iradî zayıflık²³⁴ hissettiğini söylerken hatası sonrasında hemen Allah'a sığındığını bildirmektedir:

"Önce 'Yazıklar olsun sana, bile bile yaptın. Hem biliyorsun hem yapıyorsun.' diyorum. Tövbe ediyorum. Allah beni affetsin diye dua ediyorum. Çok büyük şeylerim olmadı ama yine de oldu. Ne bileyim

²³⁴ Katılımcı 31: "Kendimi çok zayıf hissediyorum o anda. Yani 'ne kadar iradesizsin, ne kadar gaflete düşüyorsun yani hiç yakışıyor mu sana' diyorum. O muhasebeyi yapıyorum sonrasında. O anda da tatlı gelmiyor ama sanki gerekiyormuş gibi oluyor. Mesela gıybet konusunda aslında susmam lazım orayı biliyorum ama konuşmayınca da sanki çözüme bağlanmıyormuş gibi geliyor ve konuşuyorum. Ama yine de o beni rahatsız ediyor. Allah'ım ben aciz bir varlığım görüyorsun gibi oluyor. Yani yine düştüm bir hataya sen affet gibi oluyor."

çocuğuma daha sabırlı olabilecekken kızıp bağırdım. Anneme itaatsizlik oldu mesela, annemle çok uyumlu anne-kız olamadık büyük çatışmalarımız oldu. O zaman acayip bir pişmanlık kaplıyor. “Anne ayaklarını öpeyim, anne affet” diyorum ama tahammülsüzlük var.” (Katılımcı 3)

Başka bir katılımcı da bencillik sebebiyle yanlış davranışlarda bulunabildiğini fakat pişmanlık yaşayarak Allah’tan af dilediğini söylemektedir:

"Bazen o kadar bencilleşiyoruz ki zaman içerisinde ve sadece kendimizi gözetiyoruz. Mesela bir olay olduğu zaman sadece Allah yardım etsin deyip kendimize dönüyoruz. Ama sonrasında düşünüyorum, keşke diyorum, ne olacaktı sanki, bir gitseydim bir baksaydım. Niye bu kadar bencilleşiyorum. Allah'ım sen affet derim hani yapabilecekken yapmadığım bir durum olduğunda." (Katılımcı 6)

Allah’a sığınmak ve af dilemek psikolojik olarak insanı rahatlatmakta, bir daha ahlak dışı eylemleri gerçekleştirmemek için kişiye motivasyon sağlamaktadır. Bu bağlamda bazı katılımcıların yanlışlarla başa çıkmada Allah ile güçlü münasebetler geliştirmenin önemine vurgu yaptıkları görülmektedir. Mesela yardım istenen, kapısına gidilen, insanın her şeyini bilen Yaratıcı tasavvuru²³⁵ kişi için hataların üstesinden gelinmesi noktasında güçlü bir motiv olabilmektedir:

"Zamanımı boşa geçirmek, gıybet ve yalan.. Bunlar beni hem pişman eder hem de üzer. En başta zaten vakit kaybı beni en çok üzen şeylerden bir tanesi çünkü geri gelmeyecek. Çok pişmanlık duyuyorum hem de günaha girmiş olmak var. Sonrasında tövbe ederim mesela. Sadece tövbe etmek değil de bir daha yapmamak için Allah'a dua edip yardım isterim ‘İrademi güçlendir, bir daha yapmamamı nasip et’ gibi." (Katılımcı 13)

²³⁵ Katılımcı 5: "Üzülürüm ben, kafama takarım. Bir daha yapmamaya, hatalarımı tekrarlamamaya çalışırım. Allah bağışlayıcıdır, biz dua ediyoruz sürekli günahlarımızı affetsin. Bazı kötülüklerimiz oluyordur ama Allah içimizi biliyor."

Katılımcı 30: "Ben genelde duygusalım. Neden böyle oldu diye düşünüyorum. Mutlaka tövbe ediyorsunuz. Dua ederken... Yapıyorum bazı şeyleri. Ne yaptığını hesap ediyorsun bazen Rabbinden yardım istiyorsun yani. Dört dörtlük hiçbir şey yapamıyoruz açıkçası."

Allah'tan yardım istediğine dikkat çeken başka bir avukat katılımcı da nefesine uyarak, ahlak dışı bir şeyi kendisine meşrulaştırarak gerçekleştirdiğini söylemekte bunun için Allah'tan daha kuvvetli bir irade istediğini vurgulamaktadır:

"Kötü hissediyorum kendimi yani bile bile bir hata yaptım. Bir insan kolay kolay bile bile yanlış yapmaz hani. Ama kendime meşrulaştırdım, aslında iyi düşünsem biliyordum bunun hata olduğunu. O anda nefsimi yenik düştüm ve yaptım. Allah affetsin diyoruz her zaman. Ben öyle dua ediyorum. Hani daha kuvvetli bir irade, daha az günahlı bir hayat diye dua ediyoruz. İnşallah duamıza yönelik de fiiliyata döktüğümüz bir hayat yaşarız." (Katılımcı 34)

Katılımcılar her ne kadar hata veya günah adı altında pişmanlık duyacakları eylemlerde bulunsalar da Allah'a sığınarak pişmanlıklarını dile getirmekte ve sonrasında bir daha yapmamak arzusu ile tövbede bulunmaktadır.²³⁶ Bu durum ise eylemlerini bir biçimde Allah ile ilişkili olarak ele aldıklarına ve olumsuzlukları dua ve tövbe ile bertaraf edeceklerine dönük izler taşımaktadır.

3.2.4.2.2. Vicdan Azabı ve Telifi Etme Çabası

Telifi etme, yapılan bir yanlışın ardından söz konusu hatanın sebep olduğu sıkıntıların giderilmesine dönük eylemde bulunmaktır. Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun gayriahlakî eylemlerde bulunmaları halinde bunun yanlışlığını kabul ettikleri ve muhataba göre yanlışlarını telifi etme çabası taşıdıkları görülmektedir. Bu bağlamda araştırmacı bir katılımcının, yapılan hataların muhatabı olarak Yaratıcı ve diğerleri şeklinde bir tasnif yapması ve buna göre telifi biçimini farklılaştırması dikkat çekicidir. Ona göre muhatap Allah ise af dilenmeli, diğerlerine karşı ise özür dileme ve eyleme geçme şeklinde hatalar telifi edilmelidir:

"Eğer bir insana doğrudan zarar vermişsem gidip onunla konuşmak gerektiğini düşünüyorum. Bir insana doğrudan bir zarar olmuşsa hata yaptığını söylemen ve yanlışını telifi etmen gerekir diye düşünüyorum. Sadece Allah'la ilgili bir durumda hata yaptın mı tabii ki Allah'a sığınyorsun, af diliyorsun." (Katılımcı 33)

²³⁶ Katılımcı 10: "Merhametini kaybetmemiş insanda pişmanlık da olur. Sonrasında da Allah affediyor. Allah alırken bakarmış isyan ediyor mu diye verirken de azıyor mu diye bakarmış. Yine imtihan, aslında hep imtihan. Sizinle de imtihan. Sizi de benle imtihan ediyor. Aksi halde iyice yıkılırız, yaşayamayız. Napıyoruz ama Allah'ım affet diyoruz, tövbe kapısı hep açık."

Katılımcılar için telafi, esasında yapılan hatalar ile yüzleşmenin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişi, kusurlu eylemin rahatsızlığını hissetme ile beraber bunu gidermenin de yollarını aramakta ve bunun için çaba harcamaktadır. Kişinin duyduğu rahatsızlığın telafi şeklinde tezahür etmesi ise asıl amacın vicdanın rahatlatılması olduğunu akıllara getirmektedir.

"Yani kara kara düşünürüm, yaptım ama iyi mi yaptım kötü mü yaptım? Ne yapacağım şimdi? Ne edeyim? Biraz bir vicdan burukluğu olur onu tatmin etmeye çalışırım aslında, bir şekilde telafi etmeye çalışırım yani. En basitinden kalp kırdığımız zaman keşke bunu demeseydim, keşke bunu böyle yapmasaydım." (Katılımcı 6)

Öğretmen katılımcının vicdana yaptığı atıf bazı katılımcılarda farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Geçmişte yapılan ahlak dışı eylem ve muhatapla ilgisiz, bambaşka bir kişiye ve bambaşka şekilde ahlakî bir şey yapmak, güzel bir hissiyat elde etmek ya da bir başarı ortaya koymak suretiyle vicdanı susturmak buna örnektir.²³⁷ Katılımcılar için önemli olan yapılan hatanın kefaretinin ödenerek kişide vicdani rahatlamının sağlanmasıdır. Bir katılımcı bu kefaretin ödenmesi ve Allah'ın kişiye fırsatlar sunması için samimi bir pişmanlığın duyulmasını gerekli görmektedir:

"Çok mutsuz oluyorum ve aklım orada kalıyor. Yani keşke yapsaydım, niye yapmadım diye içim içimi kemiriyor. Sonra tabi araya başka şeyler girince unutup gidiyoruz ama Allah size gerçekten bir şeyi yaptırmak isterse yaptırıyor zaten. Sonrasında yani farklı bir şekilde zaten kuluna vesile oluyor. Başka bir zamanda, başka bir mekânda yaptırıyor. Ben ona çok inanıyorum." (Katılımcı 22)

Bununla birlikte insanda olumsuz nitelikler olarak kabul edebileceğimiz gurur ve kibir gibi hasletler, telafi için yapılabilecek daha anlamlı girişimlere engel olmakta, insanın kestirme bir yol seçerek Allah'a sığınma biçiminde vicdanını rahatlatma yoluna gitmesine sebep olmaktadır. Diyetisyen bir katılımcı bu duyguları

²³⁷ Katılımcı 41: "Mesela mafya babaları olur ya bin kişiye iftar verir ama aslında kazandığı parayı belki gaspla kazanmıştır ama bin kişiye yemek verir."

Katılımcı 10: "Her şeyi kefaret olarak düşünüyorum, şu an sen bile belki benim için kefaretsin. Belki bir günahımı sileceksin. Bu konuşma belki faydalı olacak..."

sebebiyle eylemsel bir telafi içine giremese de Allah’a tövbe etmekten geri durmadığını ifade etmektedir:

"Kafamın içinde akşama kadar döner durur sürekli. ‘Şöyle mi yapsam, nasıl yapabilirim?’ Sevdığım bir insanın kalbini kırdıysam özellikle. Ama biraz fazla gurur var bende, gidip özür de dilemem. Kafamın içinde sürekli sorgular dururum. ‘Günahımı işledim bir daha şey yapmamayım gitti zaten’ diye düşünmem kesinlikle. Allah’tan her türlü affımı dilerim."
(Katılımcı 23)

Yanlış, gerçek muhataba doğru yöntemlerle telafi edilse de başka biçimlerde farklı kişilere iyi bir şey yapmak suretiyle gerçekleştirilse de eylemeden sadece Allah’tan af dileme şeklinde kolay olan tercih edilse de asıl amaç kişinin bir biçimde yaşadığı iç huzursuzluğun giderilmesidir. Fakat bahse konu hata veya kusur tamamen giderilebilse ya da tamir ve tazmin edilebilse dahi, sadece düşünülen yanlışın yapılmış olması bile bir gaflet göstergesi olarak algılandığından tam anlamıyla vicdani bir rahatlama sağlanamamış olur. Bankacı bir katılımcı hatanın bir kerelik telafiyile giderilemeyeceğini sürekli tövbe etmesi ile açıklamaktadır:

"Tabi ki vicdanen çok rahatsız oluyorum. Keşke yapmasaydım niye yaptım? Günlerce hep bunu böyle sorgularım kafamda. İşte onu tersine çevirmeye çalışırım. Tersine çeviremezsem de kendimi yer bitiririm, öyle pis bir huyum var yani. Eğer geri çevrilemeyecek bir şeyse, çevrilse bile o an o hatayı yaptığınız için tövbeden başka bir şey olmaz. Tövbe yani tövbe.. O iş ne zaman aklıma gelse tövbe ederim." (Katılımcı 37)

Öyle görünüyor ki Allah’a yaklaşmak ve O’ndan af dilemek telafinin mihenk taşı olarak kabul edilmektedir. Zira hiçbir telafinin, bedelin ya da kefaretin Allah karşısında insanı aklaması mümkün görünmemektedir.

3.2.4.2.3. Kayıtsızlık

Ahlak dışı eylemler pişmanlık, vicdan azabı, huzursuzluk gibi duygular meydana getirip kişiyi tövbeye ve telafiye sevkedebilmektedir. Fakat bazı katılımcılarda gayriahlakî eylemler herhangi bir duygu meydana getirmediği gibi bu duygusuzluk da onları eylemsizliğe sürüklemektedir. Bazı durumlarda ise ahlak dışı

eylemler insanda duyarsızlaşmaya ve üzerine düşünmemeye kadar gidebilmektedir.²³⁸

Bu bağlamda esnaf bir katılımcının yaptığı hiçbir şeyden pişmanlık duymadığını söyleyerek duygusal zeminden uzaklaşması, yanlışının Allah ile münasebetine duygusal ve eylemsel tezahürünün olmaması ve bunu ‘olması gereken şey’ olarak tanımlaması ilgi çekicidir:

"Yaptığım hiçbir şeyden pişman olmadım diyebilirim. Benim şöyle bir felsefem var: Bir şey yaptıysan arkasında duracaksın. Pişmanlık duymanın mantığı yok zaten yapmışındır bunu. Pişman olman senin, onu düzeltmeyecek. Bir daha yapmam diyorsun yine yapıyorsun, oluyor yani." (Katılımcı 21)

Benzer biçimde başka bir katılımcı²³⁹ da kısmen rahatsızlık duysa da bunu asla vicdani bir mesele haline dönüştürmeyeceğine işaret etmektedir:

"Tabi rahatsızlık olur. Mesela biri yardım istedi reddettin. Yani ‘keşke yardım etseydik’ derim ama öyle vicdan azabı boyutuna gelmez o. Hiç zerre kadar bile bir şey oluşturmuyor bende." (Katılımcı 29)

Katılımcılardaki bu duygu yoksunluğu, yapılan hataların Allah ile ilişkilere kayıtsızlık olarak yansımalarına sebep olmaktadır. Fakat bu kayıtsızlık yalnızca duygu yoksunluğu sebebiyle değil aynı zamanda eylemlerdeki sıklık ve süreklilik ya da yapılan şeyin cezasının kesin olduğunun ve hak edildiğinin düşünülmesiyle de ortaya çıkabilmektedir. Nitekim akademisyen bir katılımcı bir şeyi sürekli yapıyor olmanın kişiyi Allah’ın huzuruna gidemeyecek hale getireceğini söylerken²⁴⁰ psikolojik

²³⁸ Katılımcı 14: "Gaflet oluyor herhalde. O gafleti ne etkiliyor? Her şey etkiliyor. Yediğin, içtiğin bile etkiliyor yani. Haram helal olmasına gerek yok. Nerde yediğin, nasıl yediğin ya da söylediğin her şey, söylediğin her kötü söz bile hemen senin üstüne bir bulut çekiyor, perde çekiyor ve o perde kalınlaştıkça artık onu düşünmemeye yani yanlış yapıyorsun ama artık yanlış yaptığını bile düşünmemeye başlayabilirsin ya da yanlış kime yaptığa göre neye yaptığa karşı da düşünmemeye başlıyorsun. O noktaya nasıl yavaş yavaş gidiyorsa artık yavaş yavaş yani bir şeye etki etmez hale geliyor inancın."

²³⁹ Katılımcı 2: "Yani ilk başta tabii ki insan olarak rahatsız olursun ama şöyle bir şey yani ben rahatsız olurken kendimi böyle psikolojik olarak sıkıştıran, böyle kenetlenen, böyle bunalıma giren bir tarzdan ziyade yaşanan bir tecrübeyi gözlemlerim. Oradan ders çıkarmaya çalışırım. Tekrardan yapmamak üzere yoluma devam ederim. Yani bu ilk dürtüm sığınma değildir orda. Ders çıkarmış olmam ve doğru olana tekrardan başlamaktır."

²⁴⁰ Katılımcı 24: "Yaptığınız hatanın sayısıyla alakalı bir şey. Süreklilik arz edecek şekilde yapıyorsanız huzuruna gidemeyecek konumda olursunuz artık."

danışman başka bir katılımcı da hatadan sonra af dilemenin anlamsız olduğunu vurgulamaktadır.²⁴¹ Zıt potansiyellere sahip insanda mükemmellik arayan bu anlayışa göre kişi yanlış yaptığını bile bile bunu yapıyorsa bunu hak ediyordur²⁴² ve tövbesinin hiçbir anlamı yoktur:

"Bakıyorum bu Allah katında çok yanlış, zaten yanlış yapmışım. Pişkinliğin lüzumu yok. Gideceğim Allah'a, Allah'ım ben şunu yaptım. Eeee, ne oldu? dedi, özür dilerim dedim. Yanlış bu, yaptım işte bu kadar."
(Katılımcı 8)

Kayıtsızlık başlığı altında ele alınan bir diğer konu ise kayıtsızlığın, Allah'a sığınmanın ve O'ndan af dilemenin anlamsızlığının ötesine geçerek bunun kişinin aklına bile gelmemesi durumudur. Mühendis bir katılımcı, gayriahlaki eylemlerinin kendisinde ciddi bir vicdan azabı oluşturmalarına rağmen bunu Allah ile münasebetine taşımadığını söyleyerek dikkat çekici bir söylemde bulunmuştur:

"Çok mutsuz oluyorum. Yani vicdan azabı oluyor. Bazı şeylerin etkisinden üç beş yıl kurtulamıyorum. Hala devam edenler var. Onlar ailemle alakalı olan şeyler. Kendimle alakalı olan şeyler de birkaç gün sürüyor. Üstelik Allah ile olan ilişkiye de yansımıyor. Vicdan azabını çekip de herhangi bir eylemde bulunmuyorum yani. Allah'ım affet bile çok nadiren o ortam için söylüyorum." (Katılımcı 14)

Netice itibarıyla mevcut katılımcılarda değişen derecelerdeki kayıtsızlık eğiliminin, yani yapılan hata/yanlış neticesinde Allah ile münasebet kurulmamasının neden kaynaklandığı sorusu gündeme gelmektedir. Bunun cevabı ise hissetmeme ve eylemsizlik olarak tanımlanabilecek kayıtsızlığın, en temelde katılımcıların her ne

²⁴¹ Katılımcı 12: "Hani şunu yapmıyorum. Bir şeyi yap yap ondan sonra işte Allah'ım affet. O da bana yanlış geliyor mesela."

²⁴² Katılımcı 7: "Sorumlu olan herkesin yaptığı şeyin iyi ya da kötü ama özellikle de kötü neticesine katlanması gerekir diye düşünüyorum. Yani hani ben ettim ben buldum. Buna inanırım, böyle olması gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla yaptığım bir yanlıştan ötürü bir cezaya maruz kaldıysam üzülürüm belki ama keşke de demem. Çünkü hak etmişimdir hak ettiysem ister kul ister Allah cezalandırılabilir ve yaparken de o eylemin sonucunu bilerek yaparım. Mesela işte ahlaki olarak inandığın tanrıya ibadet etmek varsa düşüncende ve etmiyorsan cezasını ya da karşılığı neyse katlanırsın."

yapılırsa yapılısın bir şeyleri değiştiremeyeceği, etkileyemeyeceği ve geri döndüremeyeceğine dönük inançlarıdır.²⁴³

Katılımcıların gerek insanî gerekse ilahî olana karşı kayıtsızlığa dayanan anlayışı besleyen iki durum söz konusudur. İlki yapılan hataya maruz kalınan kişi ya da durum açısından düşünüldüğünde olup bitmiş bir eylem için artık çok geçtir, geri dönüş namümkündür. Dünyevî meseleler, ikili ilişkiler, diğer yaratılmışlarla münasebet söz konusu olduğunda yaklaşım böyledir. İkinci yaklaşım ise işlenen ahlaka mugayir durumun Allah ile alakasının olmaması ve seküler alanda tanımlanan ahlakın, ilahî alanın sınırlarına girmemesidir.²⁴⁴ Ya da ahlak tasavvurunu ilahî olandan hareketle şekillendiriyor olsa bile kişinin ahlak dışı eylemlerde uç bir noktaya gelerek Rabbi ile bağını koparmasıdır. Bu durum, özgüven eksikliği, vereceği sözü tutmanın zorluğunu yaşamak istemeyişi ve Allah'a sığınıp tövbe ederek bir söz verse dahi aynı hataları tekrar edeceğine dair kuvvetli yöneliminden neredeyse emin oluşu gibi anlamlar barındırmaktadır. Bundan ötürü insan, Allah ile münasebetini gündemine almaktan dahi uzak durmaktadır. Hâlbuki bu durum, tövbe kapısını kapatmaya ve yapılan yanlışta ısrara kişiyi meylettirir ki bu, kayıtsızlıktan daha ciddi bir mesele olan inanç karşıtı bir söylem geliştirmeye sebep olacak tehlikeler barındırır.

3.2.4.3. Kadim Tartışma: Ahlak-İbadet İlişkisi

Modern toplumlarda Bourdieu'nun 'habitus' dediği, bir dinin kendini tecessüm ettirdiği gündelik yaşam pratiklerinin, insanlar arasında ortak bir duygu ve

²⁴³ Katılımcı 18: "Hani yanlış şeylerin hepsini engelleyemiyorsun tabi. Bazen susmak zorunda kaldığın şeylerde kendi kendimi yerim. Ay nasıl yapamadım, nasıl sustum orda, nasıl şey yaptım, niye. Hep o batar yüzüme, hep o batıyor. Allah ile ilişkiye yansımıyor bu durum, yok yani."

²⁴⁴ Katılımcı 40: "Kötü bir şey yaptığımda ne olur? Pişmanlık olur. 'Yapmasaydım' derim. Suçluluk ve pişmanlık olur. Şöyle olur, gördüm ihtiyacı vardı geçtim. Keşke yardım etseydim şeklinde düşününce, pişmanlık olur ama bunun için tekrardan 'Allah'ım ben o kediye yardım etmedim beni affet' gibi bir şey olmaz açıkçası. Ben kendi kendime düşünürüm 'yardım etseydim keşke' falan. Kendi bahanelerim varsa bunları bulmaya çalışırım 'Yardım etmedim ama acelem de vardı.' falan gibi. Yaparım bunu. Her insan yapar herhalde cevap olarak."

Katılımcı 4: "Yani ben şöyle düşünüyorum. Mesela tembellik yaparken öyle yatıyorum bundan sonra kendime kızıyorum çünkü yani insanım bir şey yapmam lazım, çalışmak lazım, hayat bunlar olunca daha güzel oluyor. Ya da bir başkasının daha iyi olmasını engelleyince o zaman kendim de mutsuz hissediyorum. Ben buna pek Yaratıcı falan diye bakmıyorum. Daha güzel, daha iyi olmak için birbirine destek vermek en güzel ahlak."

algı tesis edecek kadar tutunma şansı bulduğunu söylemek oldukça zordur. Bu sebeple artık insanlar bir dine inandığını söyleseler bile bunun pratikte ciddi bir karşılığı bulunmamaktadır.²⁴⁵ İnanç ile yaşam pratiklerinin ayrıştığı ve seküler söylemin hakim olduğu böyle bir toplumda din ile dünya arasında bir dikotomi oluşmakta, ikisi arasındaki ayrım gittikçe belirginleşmektedir. Buna göre insan gündelik yaşam pratiklerini seküler bir bakış açısıyla gerçekleştirirken dindar bir görünümle bunu yapabilmekte ya da tam tersi biçimde dinî bir amaç ve niyet taşıırken seküler bir tavırla eylemde bulunabilmektedir. Böyle bir yaklaşım, kişinin birbirinden bağımsız iki dünya kurduğunun göstergesidir. Bu dünyada hem Allah ile münasebette olunan ibadet ve dinî hayat hem de inançtan bağımsız şekillenen iş, aile ve toplum hayatı söz konusudur. Bu ikircikli yapı ise aslında kişinin düşünce, inanç, niyet ve hayat pratiği arasındaki kopuşun güçlü bir tezahürüdür.

Kişinin düşünce dünyasındaki bu parçalanma, eylemlerinde bütüncül bir yaklaşım sergilemesine engel olmaktadır. Dünyevî ve uhrevî tasnifine tabi tutulan eylemler birbirinden keskin biçimde ayrışmaktadır. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler uhrevî eylemler olarak tanımlanmakta ve dinî amaçlarla yapılan bu ibadetlerin hayatın geri kalanına etkisi beklenmemektedir. Dolayısıyla kişinin dinî ve ahlakî yaşantısını pekiştiren ibadetler, salt dinî ritüellere dönüşmekte ve günlük hayatın seküler zemininden uzak tutulmaktadır. Bu durum başta dindarlık kavramı olmak üzere dine ilişkin pek çok kavramı tartışmaya açmaktadır. Birçok insan ‘sözde dindar ama ahlaksız’ olabilmektedir ki bu da ibadet ile ahlakı birlikte değerlendiren kimseler için ciddi bir soruna dönüşmektedir. Diğer bir tartışma konusu ise günlük yaşantısında seküler davranmaktan geri durmayan kimse için ibadetlere hapsedilen dinin meşruiyetinin sorgulanmasıdır. Nitekim toplumda çoğu kimse için ahlaklı olduğu sürece herhangi bir dine mensubiyet aranmazken din, ahlak karşısında ikinci plana itilebilmektedir.

Bu sorunlar ışığında katılımcıların bir kısmı ibadet ile ahlak arasındaki ilişkinin zorunluluğuna işaret edip bunun gerçekleşmediği durumlardan örnekler vererek tepkilerini dile getirirken, bazı katılımcılar ise ahlak ile ibadet arasında bir

²⁴⁵ A. Topçuoğlu, Y. Aktay, “Giriş”, **Postmodernizm ve İslam ve Oryantalizm**, Drl. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 21.

bağın olmadığını varsaymaktadır. Birkaç katılımcının ise ibadet ile ahlak arasında öncelik tartışmasına girdiği görülmekte, kişide dinî ritüellerden önce ahlakın bulunması gerektiği kabul edilmektedir. Görüşmelerde katılımcıların kendi ibadet-ahlak ilişkilerini dile getirmekten kaçındıkları ve daha çok bu iki kavram arasındaki ilişkiye dönük beyanda bulundukları görülmektedir.

3.2.4.3.1. İbadet ile Ahlak Arasında Zorunluluk İlişkisi

İbadetler insanı Allah'ın emrettiği dinî yükümlülükler olmakla birlikte aynı zamanda insanı kendisine yaklaştıran birer araç vazifesi görmektedir. Aklî ve duygusal bir kabulün neticesinde oluşan Allah inancı, ahlakî eylemler ve ibadetler ile açığa çıkmakta ve O'na ulaşmak için imkân olmaktadır. Bu uyumu yakalayan kimselerde niyet, kalp, vicdan, akıl gibi içsel yönler davranışlarda tezahür ederek bir bütünlük oluşturabilmektedir. Bu gerçekleşmediğinde ise iman-amel ilişkisinin zayıflığı ortaya çıkmakta, söz ile davranış arasındaki tutarsızlıklar ciddi bir gerilime dönüşmektedir. Dolayısıyla gerek ibadet gerekse ahlakî eylemler inancın yansıması olması yönüyle birbiri ile ilişkili görülmekte hatta bir adım öteye taşınarak ahlak bir ibadet olarak değerlendirilmektedir:

"Yalan söylememek de aslında bir ibadet değil midir ya da zorda kalanlara yardım etmek, kötü durumda olanlara bir el uzatmak, hani bunlar da aslında ibadetin bir parçası değil mi? Hem ibadet aynı zamanda hem de iyi bir ahlak." (Katılımcı 6)

İbadeti ahlak olarak kabul eden bu anlayışın yanı sıra birçok katılımcı dinî yükümlülükleri ahlakla ilişkisi itibarıyla değerlendirmekte ve bu ilişkinin ortaya çıkmasına kişinin dinî kişiliğine dönük bir anlam yüklemektedir. Katılımcılar, kişisel yaşamlarındaki tutarsızlıkları göz ardı ederek kişinin inandığı gibi amel etmesi gerektiğini söylemektedir.²⁴⁶ Bu durumda gerçek bir İslam düşüncesi ancak kişinin

²⁴⁶ Katılımcı 25: "Mekke'de yanlış hatırlamıyorsam, tren yolu yapıyor Osmanlı Devleti. Orada tren yolu var şu an çalışmıyor ama. Oraya mesela tren yolunu keçeyle döşetiyorlar ki o ses, mezarları vs. rahatsız etmesin diye. Demeye çalıştığım, eğer dındarsan, hakikaten dinin kurallarına uyuyorsan, bunu inanarak yapıyorsan o zaman bu ahlaklı olmayı da getirir ikisi zıt olamaz."

Katılımcı 21: "Tabii ki dindar birisi ahlaklı olmak zorunda. Zaten imtihan dünyası değil mi mecbur değil mi öyle davranmaya?"

Katılımcı 26: "Bir insan "Allahtan korkuyorum, Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmek istiyorum" derse onun bütün benliğiyle koşulsuz şartsız yapmalı, örnek olmalıdır."

dinî anlayışını hayatının her alanına aktarabilmesi, ibadetlerini yerine getirmesi ve bunu yaşamının diğer alanlarına yansıtarak ahlakî tutum geliştirmesi ile ortaya çıkmaktadır:

"İslam'ın ibadetlerle insana vermek istemiş olduğu temel motivasyon ahlakın oluşumudur. Yani bu ikisi birbirinden ayrı görülebilecek bir durum değil yani bu İslamın bence tevhit anlayışını da parçalayan bir durum olur. İbadetler bir yerde işte sosyal hayat bir yerde, ahlak bir yerde duruyordur gibi bir yaklaşım İslam düşüncesine yapılabilecek zannediyorum en zararlı yaklaşımlardan bir tanesi olur. Dolayısıyla aslında insan, insan ilişkileri ve insan Tanrı ilişkilerinin düzenlenmesi adına ibadetler İslam inancında tam da bu olması gereken ideale götüren ilişkilerin adımlarının başında gelir." (Katılımcı 1)

İbadet eden ve Allah ile irtibatını ibadetler aracılığıyla güçlendiren bir insanın ahlakî eylemlerinde yanlış düşmemesi gerektiğine inanan kütüphane görevlisi katılımcı ise şunları söylemektedir:

"Namaz kılan, oruç tutan ve Allah'a inanan, ağzından Allah Peygamber çıkan insanların mümkün olduğunca mümkün mertebe küfür etmemesinin, kötü söz söylememesinin, içinden dahi düşünmemesinin gerektiğini düşünüyorum çünkü o ağızdan çok özel, güzel Allah'ın ismi çıkıyor, Peygamberin ismi çıkıyor, neden olumsuz kötü şeyler çıksın." (Katılımcı 22)

Hakiki manada içselleştirilerek yapılan her ibadetin ahlakî eylemlerde bağlayıcılığı olduğunu savunan avukat katılımcı, bu etkinin kişisel olduğu kadar toplumsal boyutu olduğunu da vurgulamaktadır:

"Ya bugün oruçlu günün, yalan söyleme hani oruçlu oruçlu. Tövbe estağfurullah deyip, insanlar yalan söylemekten imtina ediyor ya da işte rüşvet yemekten, günah işlemekten imtina ediyor aman bugün oruçlusun bakma filan. Bunlar toplumun dönüşümünü de gerçek manada etkileyen şeyler. İbadet hakikaten etkiler." (Katılımcı 34)

Katılımcı 22: "Din sahibi mümin kulların özellikle İslam dinine mensup kişilerin bence güzel ahlakî prensip edinmeleri lazım."

Veteriner bir katılımcı da dini temsil eden insanların ahlakî eylemler sergilemek suretiyle oluşturdıkları olumlu imaja atıf yapmış, dindar ve ahlaklı insan tipolojisini şu örnekle çizmiştir:

"Biz kliniği ilk açtığımızda şu caminin imamı gelmişti bizim kliniğe karısıyla. Çok bence kibar bir davranış. Hem de köpekleri çok seviyorlar. Adam köpeğim Arveni geldi sevdi. Bence o çok güzel bir davranıştı adamın yaptığı. Keşke herkes böyle yapabilse. Hani benim çok dindar, çok kedi köpek seven hasta sahibim olduğu için diyorum. Bir önyargı var ya onlar sevmez hayvanları filan diye, o doğru değil." (Katılımcı 18)

Bu katılımcılar inanç, davranış ve ibadet arasındaki bütünselliğe ve bunun gerekliliğine işaret etmekle birlikte 'ötekine' ilişkin herhangi bir yargılamadan uzaktırlar. Az sayıdaki bu katılımcıların aksine, bunu eleştiriler üzerinden anlatmaya ve detaylandırmaya çalışan katılımcı sayısı oldukça fazladır. Katılımcıların kendi hayat tecrübelerini yani ibadet-ahlak ilişkilerini öne çıkarmaksızın başkaları üzerinden bu durumu örneklemeleri ilginçtir. Bunun sebepleri arasında örtük biçimde herkesin ibadet ve davranış boyutu itibarıyla birtakım zayıflıklar taşımasını ve katılımcılar için ibadet hayatları ile davranışlarındaki ahlakîliğin sorgulanmasının ve bunun açıkça konuşulmasının rahatsız edici olmasını saymak mümkündür. Bununla birlikte katılımcılar, dinî yaşayışta bütüncül bir yaklaşım benimserken, beklentilerinin karşılığını toplumda görmediklerini dile getirmektedirler. Eleştirdikleri bu husus, 'dindar fakat ahlaksız' insan tasavvurunu ortaya çıkarırken bunu da tartışmaya açık hale getirmektedir. Sitem dolu sözlerle aktarılan düşünceler ise kendilerinde var olan eksikliğe rağmen aslında dini bütün, ahlaklı bir toplum ideali taşıdıklarının ve bunu arzuladıklarının bir göstergesidir.

İbadet ile ahlak arasındaki tutarsızlık üzerine katılımcılarla görüşülürken dikkat çektikleri en önemli husus 'dindarlık' kavramı yerine 'mümin/imanlı' kelimesinin tercih edilmesinin gerekliliği idi. Çünkü bazı katılımcılar, Allah'a kalpten iman eden ve bunu hisseden bir insanın iman sahibi olduğunu, bu kimsenin ise ibadetlerinde ve yaşayışında buna uygun eyleyeceğini düşünmekteydi. Aksi durumda ibadet ile ahlak arasındaki zayıflık, ibadetleri birer maskeye dönüştürerek,

şekilcilğe hapsedecekti.²⁴⁷ Bu da ahlakı zayıf, kendi içinde çelişkiler barındıran insanların ortaya çıkmasına sebep olacaktı. Bu bağlamda bankacı bir katılımcının insanları "dinci, dindar ve dine hakiki olarak inanan insan" olarak tasnif ettiği ve varlıktaki hakikatini keşfetmiş birine dindar demenin anlamsız olacağını savunduğu görülmektedir. Buna göre son grup mümin olarak tanımlanmalıdır ve kişide asıl olması beklenen budur:

"Mesela bence Mevlana gibi bir adama deseniz ki sen dindar mısın yani çok komik gelir o adama. Dindar biraz daha böyle toplum içindeki adamın sosyal ve siyasi kimliği gibi bir şey. Bu adam yani tamam toplumsal düzeyde dindar mı evet namazına gidiyor, bilmem zekatını veriyor ama hakiki dini bütün bir insan mı değil yani. Hoşgörü, anlayış, ahlak, o hakiki namazı idrak etme çıkmaz böylelerinden." (Katılımcı 2)

İnsanların dinci ya da dindar şeklinde tanımlanması, toplumda ibadet ile ahlak arasındaki uyumsuzluğun farklı biçimlerde kodlandığını göstermektedir. Mümin yerine dindar kavramının kullanılmasından rahatsızlık duyduğunu dile getiren kimyager bir katılımcı ise buna sebep olan iki şeye dikkat çekmektedir. İlki hakiki bir müminin inandığı gibi yaşamasının gerekliliği ve dindarlık kavramının bunu içermediği, ikincisi ise dindar insan çatısı altında birçok ahlak dışı eylemin yapıyor olmasıdır:

"Dindar nedir ya? Sevmiyorum ben bu kelimeyi. Mümin demek lazım bir kere. Niye, çünkü insanlar dindarlaştıkça ahlaksızlaşıyor. Günümüzdeki o dindarlar veya dindar olduğunu iddia eden insanlar kendilerini belli bir baskının atına sokup o kalıba girdikleri için o baskıladıkları duygular onları ahlaksızlığa itiyor. Zekât verir, gider başka bir yerden çalar çırpır veya zekât verir hakikaten ihtiyacı olan birine vermez de desinler için birine verir. Eğer gerçekten inanarak ibadetlerini yapıyorsa, Allah'a olan o bağı tamsa imanlıysa zaten insan ahlaklıdır yani. Mesela namaz kılmayan biri sırf imam hatip okulunda çalıştığı için kılıyorsa sen bu insanın yapmış olduğu ibadeti

²⁴⁷ Katılımcı 24: "Tabi ki şöyle ibadetin olması için bunun tam olması gerekiyor. Sonuçta ibadet ahlakı güzel bir insanla birleşmedikçe gerçek bir ibadet olmuyor. Çoğu zaman zaten noluyor, hacca gitmiş ama birçok şeyi yapan kişiler ortaya çıkıyor. Dolayısıyla burada yapılan ibadet aslında sadece görünüşte bir ibadet. Sadece bir maske, onun ötesine geçmeyen bir ibadet olunca da şekilcilik oluyor."

gerçekten samimi olarak yaptığını nasıl emin olabilirsiniz? Bence ibadet eğer hissi bir şekilde yapılmıyorsa, o ibadet ile ahlakın hiçbir bağlantısı olamaz yani." (Katılımcı 9)

Katılımcının ifade ettiği şekliyle toplumsal anlamda baskı olması ve kişinin yalnızca dış faktörlerin etkisiyle ibadete yönelmesi ahlakîliği arttırma anlamında beklentiyi boşa çıkarmaktadır. Bu bağlamda baskı, kişinin içsel gerçekliğinin dışa yansımaya engel olabilmektedir. Kişi dindar ya da ibadetlerini yerine getiren birisi görüntüsü oluştururken, ahlakî anlamda birçok yanlış davranış sergileyebilmekte ve parçalanmış bir dünya var etmektedir:

"Dindar insan ahlaklıdır yani normalde. Öyle bir şey yapmaz diyorsunuz ama sonradan öğreniyorsunuz ki bırak onu, senin yapmayacağın şeyleri bile yapmış olabiliyor. Mesela bir kız vardı çok dindardı yani baksan namazını kılıyor. Sonradan hani erkeklerle şeyler yaptığını falan öğrendim. Şok olmuştum yani. O dindar olan kişi baskı sonucunda ibadet ediyorsa bir yerde patlak verebiliyor." (Katılımcı 14)

Bu durumda kişi kendisine rağmen olmadığı gibi görünmekte²⁴⁸, başkalarının beklentilerine göre şekillenmektedir. Doktor bir katılımcı bu çelişkiye dikkat çekmekte ve insanların Allah'ın emrettiği bir ibadetin Allah tarafından yasaklanan şeylerle gerçekleştirilmesine örnek vermektedir:

"Adam hacca helal olmayan parayla gitmiş mesela. Rüşvet almış hacca gitmiş. Mesela mafya babaları olur ya bin kişiye iftar verir ama aslında kazandığı parayı belki gaspla kazanmıştır ama bin kişiye yemek verir...İşte burada değerler değil ne derler devreye giriyor." (Katılımcı 41)

Bu durum kişinin emir ve yasakları yerine getirirken, dinî ve ahlakî alanı bariz bir şekilde ayırdığını göstermektedir. Zira kişi her ne kadar dinî bir vazifeyi ifa ediyor gibi görünse de Allah'ın razı olmadığı başkaca şeylerle bunları birleştirerek ikisi arasına bir set çekmektedir.²⁴⁹ Mesela kişi namaz kılarken, başkalarına yalan

²⁴⁸ Katılımcı 21: "Dediğim gibi bazı ortamlara ayak uydurmaya çalıştıkları ya da özleri neyse kendileri olmadıkları için böyle şeyler oluyor. Onları da Allah ıslah etsin, ne diyelim. Ben bilmediklerini zannetmiyorum."

²⁴⁹ Katılımcı 32: "Hacca gidiyor karısını dövüyor bildiği halde...Yaşam tarzı mı desem sebebi kültürsüzlük, görgüsüzlük gibi."

söylemekten çekinmemekte, hacca giden birisi olarak haram yemekten kendini alamamaktadır. Buna komşusu üzerinden örnek veren katılımcı şöyle söylemektedir:

"Hafız ama karısını dövüyor. Ben böylelerini dindar olarak görmüyorum onlar aslında dindar falan değiller. İslamiyet'i yanlış zikreden ya da işine geldiği gibi yaşayıp her şeyi İslamiyet'e mal eden kimseler..." (Katılımcı 3)

Bu düşünceye göre istemeden, gönülsüzce, sırf başkaları nazarında dinini yaşayan biri görünmek amacıyla yapılan her ibadet, kişide eğreti olacağı gibi ahlakî anlamda bir pekiştireç vazifesi görmesi de mümkün değildir. Toplumda böyle kimseler için ikiyüzlü, münafık, cahil, şekilci, ahlaksız gibi sıfatlar kullanan katılımcılar, insanın ibadetlerini sunduğu Allah'ın ahlakî eylemlerine de etki etmesini ve bir müeyyide oluşturabilmesini beklemektedir. Böyle neticelenmeyen her durum ise katılımcıların inanç, ibadet ve ahlak algılarındaki birlikteliği zedeleyen yeni bir örnek olarak zihinlerinde yer etmektedir.

İbadetlerini yerine getiren fakat ahlakî zaafiyetleri olan kimseler için "Samimi bulmuyorum o kimseleri. Samimi bir Müslüman yalan söylememeli, söyleyemez. Eğer söylüyorsa bir problem var." (Katılımcı 13) diyen katılımcı aradaki çelişkiyi samimiyetsizlik olarak tanımlamaktadır. Psikolog bir katılımcı ise benimsediği değerler sistemine uygun hareket etmeyen birinin ikiyüzlü²⁵⁰ hatta münafık olduğunu söylemektedir:

"Dindar insanın niye ahlaklı olmasını bekliyorum çünkü onun inandığını söylediği bir değerler sistemi var. Eğer sen bu değerler sistemine uymuyorsan iki yüzlülük yapıyorsun. İnançlı olmayan birisinin ahlaklı davranması bana daha erdemli geliyor. Çünkü adam ilahî olmasa da belli bir değerler sistemi kurmuş, benimsemiş, insanların iyiliği için, kendi için düşünüp ilahî bir motivasyon olmadan bile bir ahlakî eylem sergileyebiliyor. O yüzden inanca birisinin o anlamda tutarlı olmaması bana münafıklık gibi geldiği için bana daha çirkin geliyor yani." (Katılımcı 38)

²⁵⁰ Katılımcı 7: "Mesela din vechesinden bakıldığında ahlakî olan bir şeyi bile yapmıyorsa, dini olan eylemi yaptığında da bence zaten ikiyüzlüce yapıyordur bunu."

Eylemlere etki etmeyen ya da etki etse bile Allah dışında başkaca saiklerle etki eden bir dinî tasavvuru yapmacık bulan katılımcı, dinden referansla hareket etmeyen ve tutarsız davranışlar sergileyen insanları da ahlaksız²⁵¹ olarak görmekte ve şunları söylemektedir:

"Toplumsal dertlere iniyoruz gerçekten şu an. Bence din yapmacık herkeste... Yani sırf namaz kılıyor desinler diye. Sırf hacı desinler diye. Adamın biri tüccar, babam verdi bu örneği. Adam mesela malını satarken işte bire beş koyarak satıyor ama tabi satamıyor. Mantığı şu, ben hacca gidip geleyim hacı olayım ki bana insanlar inansın. Hacılık kisvesine o şeyi kullanmak için bürünmüş adam. O yüzden bu ahlaksızlık." (Katılımcı 36)

Katılımcıya göre insanlar menfaatleri gereği olmadığı gibi yaşayıp, sadece toplumdan bir beklenti umarak dinî vecibelerini yerine getirebilmektedir. Dinî yaşantı ile ahlak arasındaki bu yapay ilişkinin oluşmasında Türkiye'nin mevcut siyasi konjonktürünün de etkisi var gibi görünmektedir.²⁵² Siyasi yapılanmadan ve mensuplarından onay almak adına ibadet ediyor gibi görünen kimseler, gerek ibadetlerini gerekse ahlakî tutumlarını olması gereken düzeyden uzak yaşamaktadırlar:

"Şu anki dönemde görüntü çok önemli. Sağ görüşe mensupsanız, şu an yaşadığımız dönemde yapının bizzat içinde olduğum için biliyorum; inanılmaz derecede güçlüsünüz ve itibar görürsünüz. Hacca gidiyor olmak bir itibardır; imam hatip mezunu olmak bir itibardır; camilerde check-in yapıyor olmanız bir itibardır yani. Ben birçok arkadaşımı tanıyorum cumaya gitmiyor Cuma günü cuma saatinde kendisini etiketliyor, cumaya gittiğini hissettirmek için. Neden? Saygı görmek için, ahlaklı olduğunu hissettirmek için." (Katılımcı 8)

Öyle görünüyor ki günümüzde dindar kimse, sadece görüntü ve biçim olarak dindar, fakat ahlakî anlamda birçok zaafiyetleri olan, hissetmeyen ve menfaatleri için

²⁵¹ Katılımcı 39: "Dindar bir insanın ahlaklı olmasını isterim, öyle düşünüyorum. Ama değilse münafık direkt münafıklık. Yapıyorsan da Allahtan kork, neden kuldan saklayasın. Hz. Peygamberimiz birbirinizi kandırmayın demiş, buğday muhabbeti malum, kardeş yanlış anlama da en büyük insan diyor bunu."

²⁵² Katılımcı 18: "Toplumda şu anda Allah'tan çok bence iktidardan korkanlar var. Hiç cumaya gitmediğini düşündüğüm insanlar cumaya gidiyor ya da gidiyorum diyor ya da yer bildiriminde bulunuyor. Adamın namazla alakası yok cuma namazında yer bildiriminde bulunuyor ya."

eyleyen bir insan algısı oluşturmaktadır.²⁵³ Bu durum dindarlık kavramının içinin boşalmasına sebep olmuş, ibadet ile ahlak arasındaki ilişkinin zayıflaması katılımcılarda ‘dindar ama ahlaksız’ yerine ‘dinsiz ama ahlaklı’ insanın daha makul görülmesine zemin hazırlamıştır.²⁵⁴ Bu toplumsal kabul, insanlarda dinin değil ahlakın önceliklenmesine sebep olurken, dindarlar ahlakî problemleri olduğu sürece güvenilirmez olarak addedilmekte²⁵⁵, düşüncelerine ve davranışlarına itibar edilmemektedir.

"Dindar insanlara çok güvenmiyorum. Çünkü dindar insanların garip ikiyüzlülüğü olabiliyor. Benim ev sahibim var çok dindar bir kadın ama kirayı elden alıyor. Hani ‘oğlum işte ben banka hesabı bilmem’ falan filan diyor ama hepimiz biliyoruz vergi kaçırıyorsun. Çok dindarsın, senin buradan bir gelirim var ve vergi kaçırıyorsun. Oğlu vardı Ömer mesela. Ömer'in bir tane Rus sevgilisi oldu, birlikte ev tuttular, eve yerleştiler. Ama diğer yandan da beş vakit namaz kılarlar falan, full donanımlı dindar. Ya da işte bize yok yere zam yapmaya çalışıyor ya da bunu isteyebiliyorlar. Çok garip..." (Katılımcı 17)

Aynı olumsuz imajın din görevlileri ve İlahiyat fakültesi hocaları için düşünülüyor olması da ciddi bir sorun gibi görünmektedir. Zira bu kimseler, toplumda dinî ve ahlakî yaşantısı ile başkalarına örnek olması beklenen ve her iki alanda da insanlara rehberlik eden kimselerdir. Bu sebeple pratiklerine en çok hassasiyet göstermesi gereken bu grubun katılımcılar tarafından eleştirilmesi dikkate

²⁵³ Katılımcı 17: "Kendi adıma ilişki kurabiliyorum ama insanların bunu kullandığını ya da hak yiyip her haltı yapıp dindar gözükmelerinden filan hoşlaşmıyorum. O yüzden çok çok Müslüman gözüken ya da gösterircesine yapan insanlara önyargılıyım."

²⁵⁴ Katılımcı 3: "Hiç tesettüre girmemiş, İslamiyet'le alakası olmayan bir sürü Alman vardı tanıdığımız. O kadar ahlaklı insanlardı ki ne çöp atarlar ne insanların haklarını yerler ne konuşurken sözünü keserler ne sıranı kaparlar... Bakıyorsun, bunlar mı Müslüman ben mi? Emredileni onlar yapıyor aslında."

Katılımcı 11: "Hiçbir dine inanmayan ateist sayılabilecek bir sürü arkadaşım baktığımda benden daha düzgün ve daha ahlaklı olabiliyor."

Katılımcı 18: "Benim ailemde çok ateist insan da var. Çok da ahlaklılar yani."

²⁵⁵ Katılımcı 35: "Adam beş vakit namazını kılıyor ama hala, özür dilerim, kariya kıza sarkıyor. Doyumsuzluk, başka hiçbir şey değil. Yani bir insan kendini tamamen her şeyden arındırmadan evlenmesin. Şu an etrafımızda yaşadığımız şey, haberlerde televizyonlarda gördüğümüz şey bu. 50 yaşında adamsın 10-11 yaşındaki kızı taciz ediyorsun. O adamın yaşadığı nasıl bir kafa ki bunu yapabiliyor. Evli mi? Evlidir. Yani Allah korkusu olmayan adamdan korkacaksın, ne kadar namaz kılsa kılsın bu adam her şeyi yapabilir."

değerdir. Ev hanımı bir katılımcı, bu durumu hem eleştirerek hem de üzülerək paylaşmaktadır:

"Eşimin işyerine gelen bir imam var. 'Her şey var adamda' diyor eşim. 'Ben onun arkasına gidip namaz kılamıyorum' diyor. Mesela camiye yardım yapıyorlar 7,5 milyarlık şey alınmış, boya için malzeme. Ne olur malzeme boyadan hariç 7 milyarlık Allah aşkına? Fırçadır, zımparadır. Ya da işte 'Hala kurbanımı yiyorum' diyormuş ama normalde kurbanın amacı nedir dağıtıp 1/3'ini fakirlere vermek, 1/3'ini evinde yemektir. Adamda hiçbir şey yok. Üçüncü karısı da gitmiş, dayanamamışlar adamın konuşmasına demek ki. Şu ana kadar benim gördüğüm hocaların çoğu öyle. Hep hocalar avantadan gelsin, bedavadan olsun, herkes bizi Ramazanda iftara davet etsin... Biliyorlar, vaaz ediyorlar. Kendileri yapmıyorlar. Sen bir şey söylüyorsan önce kendin yapmaman lazım ki başkasına öğüt verebilesin. Şeytan onlarla daha çok uğraşiyor herhalde, bilmiyorum valla." (Katılımcı 30)

Başkalarına dinî ve ahlakî anlatılarda bulunan kişilerin, hayat tecrübelerindeki eksikliğin muhatap olduğu insanlar tarafından eleştirildiği, buna bağılı olarak da söylediklerini yapmaktan geri durdukları gözlemlenmektedir. Bu durum inanç ve ahlak eğitiminde 'iyi örnek olma' prensibinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵⁶ Özellikle eğitimcilerin örnek olma durumlarının ciddiyyetine değinen bankacı bir katılımcı, dinin gereklerini bildiği ve bu alanda ihtisas yaptığı halde yerine getirmeyen kişileri anlayamadığını şöyle dile getirmektedir:

"Ahlakı ve dini ayrı ayrı yapılar olarak görüyor olabilir içselleştirememiş olabilir. Hepimiz muhakkak yapıyoruz. Ama şu durum çok garibime gidiyor. Özellikle ilahiyatçı profesörlerin, hocaların namaz kılmayışı ilginç. Hani sonuçta bir kurumda eğitimcisiniz. Onlar sizi örnek alıyor. Anlattığınız

²⁵⁶ Katılımcı 6: "Aslında bize örnek olması gereken kişilerin, din adamlarının yaptığı yanlışlar, bize ters düşen, aslında topluma ters düşen davranışlar. Bu insanların bize örnek olması gerekir, eğer bir din adamı isen sonuna kadar yaşaman lazım. Hani biz nasıl ki öğretmensek giydiğimiz kıyafete kadar, saçımıza yaptığımız makyaja kadar, her şeyi ile çocuklara bir şekilde örnek olmaya çalışıyorsak sen de öyle örnek olacaksın. Çünkü çocuklar bizi örnek alıyor. Eve gittiği zaman bu öğretmenim şöyle yapmıştı, bu öğretmenin böyle yapmıştı. Yani şimdi eğer ben bu şekilde çok zıt bir şey yaparsam ve çocuk beni örnek alırsa ne olur geleceğin hali? Olmaz."

şeyi yaşamıyorsunuz. Aslında içindesiniz herkes sizi öyle biliyor ama baktığımızda hiç de öyle değil iç yüzü." (Katılımcı 37)

Öyle görünüyor ki bu şartlar altında toplumda önderlik vasfı taşıyan her din adamının, ahlakî ve dinî yaşayış ölçülerine azami ölçüde uyması beklenmektedir.²⁵⁷ Aksi halde bilen ama yapmayan, sözde dindar kimselerin gerek kişide gerekse toplumda ciddi bir erozyona sebep olacağı muhakkaktır. Görüntü ile söylem arasındaki tutarlılık başta ibadetlerde olmak üzere bütüncül bir perspektifle her davranışta kendini sürekli yeniden varetmelidir. Nitekim katılımcıların çoğu günümüzde dinî hayatın ibadetlere terk edildiğine vurgu yapmakta, hayatın diğer alanlarının dinî bir kaygı taşımadan şekillenmesinin ciddi sorunlar oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Hemen hemen bütün katılımcıların doğrudan ya da dolaylı olarak bu konuyu dile getirdikleri ve toplumdaki bu çelişkili durumun rahatsız edici düzeyde olduğuna ilişkin bilgi verdikleri görülmektedir. Bu rahatsızlığın arkasında ise dinin hayatın her alanına dönük kurucu bir öge olarak kabul edildiği düşüncesi yer almaktadır.

3.2.4.3.2. İbadet ile Ahlakın İlişkisizliği

Ahlakı seküler temellere dayandıran kimseler için ibadetler, dinî alanın konusudur ve kişi ile Allah arasındadır. Bu sebeple toplumsal boyuta sahip, inançtan bağımsız ahlak ile ibadetlerin bir bağlantısı olması mümkün değildir. Bu bakış açısına göre ahlaklı birisinin dindar olması ve ibadet etmesi beklenemeyeceği gibi tam tersi de söz konusu değildir. Ahlakı inançla irtibatlandırmayan katılımcılar için ibadetlerini yerine getiren birisi, her türlü ahlaksızlığı yapabilir ve ikisi arasında bir bağlayıcılık söz konusu değildir. Avukat bir katılımcı toplumdaki dindar ve ahlaklı insan beklentisinin kendisinde olmadığını söylemekte, ikisi arasında bir bağ kurmadığını şöyle açıklamaktadır:

²⁵⁷ Katılımcı 11: "Ben herkesin ahlaklı olması gerektiğine inanıyorum ama toplumdaki provizyonda misyonları gereği -tabii ki her dine mensup din adamı örnek teşkil ettiği için- insanların bakış açılarında irite uyandırmaması ve toplumsal ahlak sınırları neresiyse sınır, kabul edilen o sınıra uymasını beklerim en azından. Olmayan sözde din adamları var, Adnan Oktar'ı yargılamıyorum mesela. Benim dediğim başka. "

"Şöyle söyleyeyim insanlar kafasına göre takılsın yani. Dindar birinin ahlaksız olması beni rahatsız etmez ama toplum kanaati öyle değil yani hacıya hocaya bak, suratındaki sakaldan utan gibi laflar çok karşılaştığımız şeyler. Benim açımdan öyle değil. Çünkü bir insanın Müslüman olması, ibadet etmesi, onu iyi bir insan yapmaz, ahlaklı bir insan yapmaz, dürüst bir insan yapmaz gözümde. Alaka kurmuyorum." (Katılımcı 29)

Ahlakı insanın kişiliği bağlamında ele alan başka bir katılımcı da inançlı fakat ahlaksız ya da ahlaklı ama dinsiz birinin pekala olabileceğini söyleyerek ikisi arasında bir irtibat kurmamaktadır:

"Bence herkesin kişilik örüntüleri vardır. O kişilik örüntüleri doğrultusunda insanlar yaşıyor. Bazı insanlarda din kavramı olmasaydı da acaba çok kötü şeyler yaparlardı mıydı diye düşünüyorum düşünmüyorum değilim. Bakıldığında çok dinini yaşayıp, ahlaka uygun davranmayan insanlar var veyahut tam tersi çok ahlaklı ama dinini yaşamıyor. O yüzden buna ikisi ilişkilidir diye bir şey diyemeyeceğim." (Katılımcı 12)

İbadeti yalnızca Allah'la ilişkiye indirgeyen bir katılımcı, ahlakın bu ilişkinin dışında konumlandığını varsaymaktadır. Dolayısıyla bu ilişkisizlik, kişinin dindar ya da dindar olmayan birine ilişkin herhangi bir beklentiye girmesine engel olmaktadır:

"İkisini ilişkili görmem, yok. 'Bu adam hacca gitmiş, kimsenin hakkına girmez' şeklinde düşünerek onun yanına gidip onunla çalışmam ya da 'Bu insan inançsız benim hakkımı yiyebilir' gibi düşünceye sahip değilim. Hani, namaz Allah'la kul arasında. Ama ikili ilişkilerde kişi, kendi çıkarını düşünebilir, yalan söyleyebiliyorsa söyler. Bunlara şahit oluyoruz iş hayatında, sosyal hayatta." (Katılımcı 40)

İbadet ile ahlak arasındaki ilişkisizlik yalnızca ahlakın kaynağının seküler olmasına ilişkin değildir. Başka bir türü de vardır ki bu, sadece inancın her zaman ibadet ve ahlakî eylemlerle tezahür etmeyeceğine dairdir. Bu ilişkisizlik bir öncekinde olduğu gibi keskin değildir. Zira bazı katılımcılar, inanan fakat ibadeti zayıf ya da ibadeti tam fakat ahlakî eylemlerden uzak kimselerle ilgili bir fikir sahibi olunamayacağını söylemekte, ibadet ve ahlak dünyalarına esneklik tanımaktadırlar. Bu durum katılımcıların nazarında amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmediğini

göstermektedir. Bu düşünceye göre kişinin imanı esastır ve bu kişiye ilişkin en kuşatıcı olgudur.²⁵⁸ Buna göre ne ahlakî davranışlar ne ibadetler ne de ikisi arasındaki bütünsellik kişinin inancına ilişkin doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı bir vasıf yüklenemez. Dolayısıyla bir önceki bölümde katılımcıların inandığı gibi yaşamayan kimseler için kullandıkları münafık ve Allah'tan korkmaz gibi ifadeler bu katılımcılar için anlamını yitirmektedir.

"Hani başı kapalı olsun, bu dindardır tamam, başı açık o zaman bu zaten dinsiz diyor. İnsanları bu şekilde sınıflandırmamalıyız, bu şekilde etiketlendirme yapmamalıyız. Çünkü kimin ne yaptığını, hani mini etek giyiyor belki o namaz kılıyor. Bunu bilemezsin ki. Benim annem açıktır, mini eteğini de giyer, açık da gezer, evine gittiği zaman namazını kılar, Kur'an'ını da okur, her şeyini de yapar. Belki dersiniz ki o zaman yaşadığı şeyle dış görünüşü çelişiyor diyebilirsiniz ama öyle mutlu. Bunun için kimseyi de suçlayamayız ki, kimseyi sorgulayamayız. Maalesef bu sefer gerçekten inancı ile yaşayan insanları bilemiyorsunuz, onları ayırt edemiyorsunuz yani. Ben kapanayım ama herkesin hakkına gireyim, herkesin hakkını yiyeyim, ondan sonra sınavlarda soruları çalayım da öyle olayım, atanayım, onu yapayım, bunu yapayım." (Katılımcı 6)

İman mefhumunu öne çıkaran inşaat işçisi katılımcı, görüntü ile insanları yargılamanın doğru olmadığına dikkat çekerken eylemlerin kişinin Allah'a olan yakınlığına dönük kesin bir bilgi vermeyeceğini de düşünmektedir:

"Benim haddim değil adam yargılamak. 'Adam hacca gitmiş, benim sigorta primimi yatırmıyor. Ben hacılara hocalara inanmıyorum' demek de çok mantıklı bir şey değil. İman ve faziletleri, o da bizim haddimize değil, Allah katında kim kimden üstündür onu yine Allah bilir. (Katılımcı 26)

Avukat bir katılımcı da benzer bir söylemle iman sahibi kişinin Allah huzurunda gerçek bir kıymet ifade ettiğini söyleyerek ibadet ve ahlakı bundan

²⁵⁸ Katılımcı 9: "Ben zihnen çok sorgulamam Allah'ın varlığını ya da yaşadıklarımı ya da onun isteklerini... Öyle bir sorgulama dönemim de hiç olmadı. İç huzur denen bir şey var, manevî bir şey. İnsan o manevî hazzı yaşadıkça imanı da doğru orantılı olarak artırıyor. Namaz kılmak imanı artırır mı? Hayır. Oruç tutmak artırır mı? Artırmaz. İbadet etmek imanı artıran bir şey değil, iman artması o Allah'la olan muhabbet veya efendimize karşı olan sevgi."

bağımsız değerlendirmektedir. Dolayısıyla kişi iman ettiği sürece amelleri zayıf olabilir, ibadetleri eksik olabilir, ahlakî yanlışlar içine girebilir. Bunda bir mahsur aramak doğru değildir:

"Şunu ayırmak lazım. Dindarlıkla, iman sahibini. Adamın imanı var, dindar değil ama ahlaklı ya da ibadetleri tam ahlakı zayıf. Bunlar olabilir, çünkü iman önceliklidir. Eğer imanı yoksa zaten onun hükmü verildiği için onun üzerinde bir Kur'an ayeti üzerine bizim söz söylememiz doğru olmaz."
(Katılımcı 34)

Örneklerden anlaşılacağı üzere bu tutum, insanların yapıp ettikleri ile yargılanmasına engel olmaktadır. Nasıl ki dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesi insanlara ahlaklı demek için yeterli olmuyorsa aynı şekilde ahlaklı birisi için dinini tam anlamıyla yaşıyor çıkarsaması yapmak doğru değildir. Hatta özellikle 'şekilci dindarlığın' yaşandığı günümüz Türkiye'sinde bu algının giderek yerleşik hale geldiğini söylemek abartı olmayacaktır.

3.2.4.3.3. Ahlakın İbadete Öncelenmesi

Ahlak ile ibadet arasında umum husus ilişkisi ve aynîlik ilişkisi kurulduğu gibi sebep sonuç ilişkisi de kurulmaktadır. Bazı katılımcılar ahlakı, dinî vecibelerden daha önemli görerek kişide bulunması gereken ilk özelliğin güzel ahlak olduğunu vurgulamaktadırlar. Ahlaka öncelik veren bu anlayışa göre ibadetler ancak güzel ahlakın neticesinde ortaya çıkabilmektedir. Ahlakın dinî vecibeler için birer sebep olması, ikisi arasındaki ilişkiyi anlamlı kılan yegâne unsur olarak görülmektedir:

"Birinin dindar olmasından ötürü ahlaklı davranmasını beklemiyorum. Tam tersini bekliyorum. Yani insanlara yardımı gözetken birisi ise zekatını zaten veriyordur. Yoksa onu yapmayıp sadece ötekini yapıyorsa anlamı olmaz. Ahlaksız namaz kılma, yat kalka dönüyor sonra. Zekât vermek de öyle."
(Katılımcı 7)

Toplumda ahlaklı olmayan ama ibadet eden birine dindar denilemeyeceğine değinen öğretmen katılımcı, insanın ibadetten önce ahlaklı davranmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. İnsanın sosyal bir varlık olduğuna vurgu yapan katılımcının ahlakî olmasının şart olduğuna işaret etmesi ilginçtir. Çünkü ibadetler Allah için yapılan şeyler olarak yine dinî alana hapsedilmiş ve ibadetlerin ahlak

üzerindeki olumlu etkisi görmezden gelinmiştir. Bu durumda ahlakla birlikte var olduğu sürece ibadet değer kazanırken, ibadetin ahlakîliğe etkisi de gündeme alınmamaktadır:

"Öğrencilerime hep o bilinci vermeye çalışıyorum. Önce ahlak, yani namaz kılmayı tabii ki ötelemiyorum ama ahlaklı olmadan kılınan namazın da namaz olmadığını anlatıyorum. Yani sonuçta Allah'la kurduğunuz ilişki yetmiyor. Sonuçta toplum içinde yaşıyoruz ve insanlarla kurmuş olduğunuz ilişki önemli. Ahlakî temeller olmadan birine dindar denilemeyeceğinin o vasfı bile alamadığının bilincinde olmalı insan. Mesela 'bizi aldatan bizden değildir' diyor Peygamberimiz' yani bu ne demek? Bunu bir anlamamız lazım. Sonuçta artık aldatmayana enayi diyorlar günümüzde." (Katılımcı 31)

Bu örnekler ibadet ile ahlak arasında ilişki kuran fakat ahlaka öncelik veren örneklerdir. Bu durum 'dindar ama ahlaksız' söylemini kabul etmeyen katılımcılarla benzerlik göstermekle birlikte ikisi arasındaki ilişkide ahlakı öncelemek suretiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu da 'ahlaklı ama dinsiz' değil, 'ahlaklı ve dindar' söylemini kabul edenlerin varlığını açığa çıkarmaktadır.

3.2.5. Eğitim ve Ahlak İlişkisi

3.2.5.1. Ahlakın Değişebilirliği Tartışması

Düşünce tarihinde ahlakın değişmesi meselesi, insanın doğal yapısı ve çevresel faktörlerin insan üzerindeki etkisi bağlamında tartışılmış ve bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, insanın doğuştan birtakım niteliklere sahip olarak dünyaya geldiğini, bunların ahlakına yansıdığını ve hiçbirinde değişimin yaşanmasının mümkün olmadığını savunan görüştür. Ahlakta değişimi imkânsız gören bu anlayış, kişinin verili nitelikleri yaşamaya mecbur olması anlamı taşır. İkinci görüş, insanda tabii bir yaratılışın varlığını kabul etmekle birlikte çevresel faktörlerin etkisi ile ahlakta birtakım değişimlerin yaşanabileceğini söyler. Tabii ahlak ve kazanılmış ahlak ayrımının yapıldığı bu düşüncede, ahlak süreç içinde değişime açık olmakla birlikte tabii ahlak yani huylar, bu değişimin ne derece ve nasıl olacağı konusunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Üçüncü görüş ise insanın doğuştan hiçbir niteliğe sahip olmadığını ve her türlü duygu, düşünce ve huydan

bağımsız ahlakî kazanıma/değişime açık olduğunu savunur. Ahlakın değişebileceği konusunda dış faktörlere ciddi bir misyon yükleyen bu kavrayış, insanın iyi ya da kötü her değişimini imkân dâhilinde değerlendirir.²⁵⁹ Bu bağlamda katılımcıların ahlakî değişim konusundaki düşünceleri ele alınmış, doğal yapılarının (huy) ve dış faktörlerin yaşantılarına nasıl etki ettikleri incelenmiştir.

Ahlak anlayışı ve buna bağlı olarak ahlakî tutum, insan hayatının farklı yaş dönemlerinde değişmekte, iyiden kötüye ya da kötüden iyiye bir evrilmeden söz edilebilmektedir. Bununla birlikte çocukluktan yetişkinliğe kadar hiçbir değişim yaşanmaması ve aynı ahlakî duruşun sürdürülmesi de mümkündür. Katılımcıların neredeyse hemen hepsi, ahlakî değişimleri hakkında sorulan soruya bir biçimde değişim yaşadıkları yönünde cevap vermiştir. Fakat görüşmecilerin ifadelerinden ahlakî değişime etki eden faktörlerin çeşitlilik gösterdiği ve her bir katılımcıda değişimin mahiyetinin farklılaştığı anlaşılmaktadır.

İnsan hem iyiye hem kötüye meyyal yapısı itibarıyla zıt niteliklere sahip olmakla birlikte değişme/gelişme potansiyeli de taşımaktadır. İnsanın eğitime açık olduğunu kabul eden bu bakış açısı, kendi gerçekliğini kabul ederek yola çıkmaktadır. Özgür, bilinçli ve iradî bir varlık olarak insan, öncelikle doğru bilgi ile doğru eylem arasında münasebet kurarak kendisinde bir dönüşüm başlatır. Bunu yapabilmesi ise öncelikle kendinin farkına varması ve çocukluktan çıkması ile mümkün olabilmektedir. Katılımcıların çocukluk dönemi ile ilgili kanaatleri, iyi ile kötü ayrımının net olarak fark edilemediği bir dönem olduğu yönündedir. Onlara göre bu dönemde çocuk, ahlakî doğrunun ne olduğunu kendi bilgisi ve muhakemesi sonucu tespit edebilecek durumda olmadığı²⁶⁰ ve daha çok dış etkenlerin yönlendirmesi davranışlarını belirlediği²⁶¹ için çocukluk döneminde herhangi bir

²⁵⁹ Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlak-ı Alâ'î**, Hzl. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 90.

²⁶⁰ Katılımcı 36: "Çocukken kesinlikle daha masumduk. Hani belki nasıl davranmamız gerektiğini bilmiyor olabiliydik ama içimizde art niyet yoktu ve aynıydık. Aileden ne görüyorsak, ne öğreniyorsak, gördüğümüzü uyguluyoruz. Ahlakı aileden öğrendiğimiz kadar biliyoruz. Çünkü babam yalan söylerse ben de yalan söylerim, babam dürüst olursa ben de dürüst olurum. Çocuğum sonuçta."

²⁶¹ Katılımcı 4: "Çünkü çocukluk çocukluğumda aslında çok bilgim yok ahlakla ilgili. Sadece büyükler ne derse öyle yapıyoruz ama çok bir şey de düşünmüyoruz, kurallar var 'şöyle yapma' vs. Ondan sonra zaten insan büyüyor."

ahlakî duruştan söz etmek pek mümkün görünmemektedir.²⁶² Bu durum kişinin aklı-selim olması ve irade göstermesi ile eylemlerde ahlakîliğin ortaya çıkışı arasında katılımcılar²⁶³ tarafından kurulan ilişkiyi göstermektedir.

Her yaş döneminin kendine özgü bir ahlak tasavvuru oluşturduğunu söyleyen katılımcılar²⁶⁴, çocukluk dönemindeki samimi ve masum duruşun, ergenlik ve sonrası dönemlerde değiştiğini ifade etmektedir. Ahlakî ilke ve prensipleri sorgulamak, ahlakî eylemlerin mahiyeti ve eylemeye ilişkin motivasyon unsuru üzerine düşünmek hiç kuşkusuz belirli bir yaşa ulaşınca gerçekleşebilmektedir. Çocukluk döneminde daha çok ailenin yönlendirmesi ile düşünmeksizin eylemde bulunan insan, ergenlik dönemi ile birlikte kendisini bu tür sorgulamalar yaparken bulmakta ve davranışlarını ahlakî olarak anlamlandırma konusunda çaba göstermeye başlamaktadır. Doktor bir katılımcı ergenliği bunun başlangıç dönemi kabul etmekte ve ahlakî değer kazanımını bu dönemle başlatmaktadır:

"Zaten çocuklukta çoğu zaman çok farkında olunmuyor ahlakî kaygılar, ergenlikle başlıyor. Bu yaş tabii kişinin olgunlaşmasını, edindiği ahlakî değeri ve daha birçok şeyi etkiliyor. Ergenlik döneminde ahlakî değerler yeni yeni oturmaya başlıyor ama tam olarak sindirilmiş bir durumda değil. Daha çok genç yetişkinlik döneminde artık "Ahlak nedir, ben kimim" gibi sorulara cevap verdiğiniz dönem, bu dönem." (Katılımcı 41)

İnsanın bir bilinç varlığı olarak kendini tanımaya ve anlamaya başlaması ile ahlakı kavramasının eş zamanlı gerçekleştiğini düşünen ve sorgulamayı öğrenmesine bağlı olarak ahlakî sorgulamalarının başladığını söyleyen sosyal medya uzmanı bir katılımcı, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

²⁶² Katılımcı 8: "Bence çocuklar ahlaksız. Çocuklar ahlakın ne olduğunu zaten bilmiyorlar. Anne babanın öğrettiği ahlak kavramı neyse doğrunun o olduğuna inanıyorlar. Yaş da ilerledikçe ergenlik dönemine girdikçe ahlak kavramının ne olduğunu daha yeni yeni anlamaya başlıyorlar. Çocuk olan birinden ahlaklı olmasını bekleyemezsiniz. Çünkü aile çocuğun ahlakını belirliyor."

²⁶³ Katılımcı 5: "İstanbul'da yaşıyoruz. Ben Beyoğlu'nda oturuyorum. Bizim semtimiz biraz hızlıdır. Bizim de ufak tefek cahilliklerimiz oldu ama dediğiniz gibi yaş ilerledikçe, bir şeyleri öğrendikçe doğruyu yanlış ayırt edecek aklımız erince ahlaklı tarafımız daha ağır bastı. Benim ilkokuldan arkadaşlarımdan bazıları çok kötü yolda şu anda; görüyorum, duyuyorum... Belki maddi durumları çok iyidir ama ahlaksız yoldan iş yapanlar var. Uyuşturucu olur, başka şey olur çok açmayayım ama biz orayı tercih etmedik, öyle kötü bir mahallede büyümeme rağmen."

²⁶⁴ Katılımcı 9: "Ahlak değişken bir şey zaten. Kişinin çocukluğundan başlayıp ergenlik, gençlik, farklı dönemlerde muhatap olduğu şeyler de farklı oluyor. Her bir dönemde de insan kendine yeni bir ahlak anlayışı oluşturuyor."

"Aslında insan ahlakın ne olduğunu, hayatında bir şeyleri sorgulamaya başlayınca öğreniyor, benim kişisel görüşüm bu. Biz ahlakî kitaplardan ya da anlatılan sohbetlerle öğrenen bir toplumuz ama ben öyle değilim. Ben ahlakî yaşadığım çevreye, yaşadığım ortam ve yaşadığım dengeye göre oluşturdum, sorguladım ve öğrenmeye çalıştım." (Katılımcı 8)

Ergenlik ve sonrası dönemde belli sorgulamaların sonucunda kişi yapıp/etme konusunda kendisine dayatılan otorite unsurlarını test etme yoluna gidebilmekte, karşılaştığı durumun neticesinde kaynağa ilişkin kabul ettiği otorite zamanla yıkılabilmektedir.²⁶⁵ Herhangi bir ahlakî eylemin yerine getirilmesinde ‘korku odaklı’ hareket eden çocuk, yaşı büyüdükçe bilinçlenmekte, bu korkuyu aşmanın yollarını aramakta ve bununla yüzleşmeyi isteyebilmektedir. Muhasebeci bir katılımcı çocukluktan gençliğe doğru geçişinde ‘çocukluk korkularıyla yüzleşme’nin ahlakî yol alışına nasıl etki ettiğini şu şekilde açıklamaktadır:

"Şöyle, çocukken ahlak dışı bir şey yaparken korkuyorsunuz bazı şeylerden. Kimisi büyüklerinden, kimisi Allah’tan, kimisi farklı bi tanrıya inanır ondan korkar. Daha büyüdükçe kendiniz merak ediyorsunuz: “Ben bundan korkuyorum ama yaparsam ne olur? Neden korkuyorum?” Çocukken ya da gençken yapılan şeyler daha masum şeylerken büyüdükçe yapılan şeyler daha ciddi şeyler oluyor. Zamanla bunlarla yüzleşiyorsunuz. Tabii bilinçlenmek, çocukken korktuğun şeyleri yapıp sonuçlarını tecrübe etmek değiştiriyor ve geliştiriyor insanı." (Katılımcı 40)

Buna benzer biçimde küçük yaşlarda ailesinin hegemonyası altında olan ve bunu ergenlik dönemiyle birlikte aşmaya başladığını söyleyen ev hanımı bir katılımcı, öz benliğini inşa aşamasında özgürleşmesine bağlı olarak kendine özgü ahlakî değerlerini oluşturmaya başlamıştır:

"Çocukken daha özgür değil daha masumdum. Özgürlüğüm için çok savaş verdim. Annemle çok çatıştık. Başkalarının yapmamı istediği şeyi yapmayı

²⁶⁵ Katılımcı 7: "Ailemin ahlakî olarak sunduğu mesela “yalan söylememeyin“ kuralını dini kaygılarla söylüyorsa ve ben bugün yalan söylememeyi yine bir ahlakîlik olarak görüyorsam eğer, bu aynı sebepten ötürü değil. Kadın-erkek ilişkilerinde de daha ziyade böyle olabilir; hani işte karşı cinsten olana münasebetindeki sınırlar dinsel ya da toplumsal kaygılarıyla ve bu bana ahlakî olarak sunulmuşsa ailem tarafından, şimdi ben bunu çok tasvip etmiyorum. Buna göre davranmıyor olabilirim ve bunu ahlakîlik içerisine almıyor olabilirim."

sevmiyorum. Direktmesinler istiyorum. Çok çatıştık mesela annemle. Bana göre doğruysa anlattığı da, onu da atlamıyorum. Dinliyorum, öğreniyorum ama sonuçta yine kendi bildiğimi yapıyorum.." (Katılımcı 19)

Ergenliğe atıf yapan ve ahlakî oluşumu bu döneme dayandıran katılımcılarla birlikte genellikle hayatlarında bir dönüm noktası olmasına ve ahlakî değişimin belli bir yaşta gerçekleşmesine vurgu yapan katılımcılar da olmuştur. Yaşa ve belirgin dönemlere özellikle dikkat çeken katılımcılar, onsekiz²⁶⁶, yirmi²⁶⁷, yirmibeş²⁶⁸ ve otuz²⁶⁹ gibi belirli yaşları, askere gitme²⁷⁰, üniversiteye başlama, işe başlama, evlenme, çocuk sahibi olma gibi önemli olayları öne çıkarmaktadırlar. Ayrıca ahlakî anlamda ister pozitif ister negatif yönde bir değişim olsun, bu başkalaşmada yaş faktörünün yanı sıra tecrübe, annelik, sorumluluk, sorgulamaya başlama, evlilik, maddî olanak/olanaksızlıklar, bilgi edinme ve farklı inanç, kültür ve görüşte insanlarla yaşama gibi değişkenlerin etkili olduğunu söylemektedirler.

Farklı değişkenlere bağlı olarak ahlakî değişimden söz eden katılımcılar, değişimin mahiyeti konusunda da detaylı bilgi vermektedirler. Bazıları olumlu değişim yaşadıklarını, ahlakî bir olgunlaşma göstererek aşırılıktan kaçtıklarını, kendilerinde diğerkâmlığın arttığını, sakinleşme ve dinginleşme halinin yoğunlaştığını söylemektedir. Bazıları ise ahlak dışı davranışlar sergilediklerini ve bunu yaparken herhangi bir kaygı yaşamadıklarını, ahlakî meselelere karşı duyarsızlaştıklarını ve olumsuz bir dönüşüm geçirdiklerini dile getirmektedirler. Avukat bir katılımcı ise insanın ahlakî gelişim sürecinin kendisi tarafından net bir

²⁶⁶ Katılımcı 2: " Yani bir dönüm noktası yok. Bu evrile evrile oldu ama üniversiteye geldikten sonra diyebilirim. Yani bunun üniversite adıyla kesinlikle alakası yok. Bunu not düşeyim. Boğaziçi üniversitesine geldim de öyle bir dönüşüm yaşadım, yok yani onu diyeyim. Bu yani, onsekiz yaşını geçerken insan ister istemez daha eleştirel bakar. Bu üniversitenin verdiği bir şey değildir."

²⁶⁷ Katılımcı 17: "Çocukluğumda ve gençliğimde daha çok ailemin öğrettiği doğrular çerçevesinde gittim ama 20 den sonra filan kendi doğrularımı buldum."

²⁶⁸ Katılımcı 13: "Özellikle yirmibeşimden sonra çok değişti. Aldığım sorumluluklar beni fazlasıyla olgunlaştırdı."

²⁶⁹ Katılımcı 42: "30 yaş. Bende 30 yaş. Belki bu büyüdüğüm aileye, maddî-manevî durumlara göre değişebilir. Diyelim yoklukta büyümüş bir kişi bence daha çabuk olgunlaşıyor. Anne-babası olmayan bir çocuk daha çabuk olgunlaşabilir, hayata daha erken başlıyor çünkü. Ama daha rahat müreffeh bir ailede, ortamda, mahallede büyüyen çocukta çevresel faktörlere göre değişiklik gösterebilir bence bu." Katılımcı 19: "30. yaş günümde, ekonomik olarak baktım o kadar çalışmışım vs. "Artık durulup önüme bakmalıyım, kendim için bir şeyler yapmalıyım" demiştim."

²⁷⁰ Katılımcı 39: "Askerliği yapmak iyi ahlaktan sayılabilir mi bilmiyorum. Sonuçta askerliğini yapmışsın, vatan millet borcuna da sadıksın. Benim için yani askerlikten sonra başladı her şey."

biçimde tespit edilemeyeceği ve cevap verilemeyeceği yönünde bir düşünce paylaşmaktadır:

"Benim ahlakî durumum çok iyi oldu, çok kötü oldu, ben ahlaklıydım çok ahlaksız biri oldum, çok ahlaksız biriydim çok ahlaklı biri oldum. Şey gibi bu; kötü biriydim iyi oldum, iyi biriydim kötü oldum. Hani bir kişi, çoğu zaman yüzde doksan/doksan beş kendi yaptıklarını meşru görür, meşru görmese bile meşrulaştırmaya çalışır kendi içinde. O yüzden bu soruya bir insanın kendisinin cevap verebileceğine inanmıyorum." (Katılımcı 34)

Bu anlayışa göre kişi, hemen her meselede kendi yaptıklarını meşrulaştırma ve doğru görme şeklinde psikolojik bir hal taşımaktadır. Kendi düşünce ve eylemlerine karşı böyle kusursuz bir bakış açısına sahip olan insan için evrilmeden ya da değişim/dönüşümden söz etmek mümkün görünmemektedir. Katılımcıya göre, sorulan sorunun cevabı ancak başkaları tarafından cevaplandırılırsa anlamlı olacak ve kıymet kazanacaktır.

Bununla birlikte katılımcıların ahlakî değişime işaret eden yorumları ve değerlendirmeleri, yaşadıkları değişimin mahiyetini tartışmayı gerekli kılmaktadır. Değişime etki eden faktörler bu bağlamda ebeveyn tutumu, aile/evlilik hayatı, ahlakî bilgi durumu, arkadaş ve akran grubu, toplum ve çevre ile sosyoekonomik şartlar başlıkları altında incelenmiş, ahlakî değişim farklı açılardan ele alınmıştır.

3.2.5.1.1. Ebeveyn Tutumu

Ahlakî doğru bilgiyi, küçük yaşlarda tam manada elde ettiğini düşünen katılımcılar²⁷¹, ailelerini bu bilginin temel ve yegâne kaynağı olarak kabul etmektedirler. Aile üyelerinin ahlakî ilkeleri uygulamalarına şahit olarak yaşamlarını sürdüren görüşmeciler, bilgi ile eylem arasındaki münasebeti ebeveynlerini örnek alarak çok güçlü bir biçimde kurduklarına inanmaktadırlar. Nitekim ailesinden ahlak kurallarına ilişkin hemen her bilgiyi aldığını, şimdiye kadar da ahlakî duruşunda değişme yaşamadığını ve küçükken karşı karşıya kaldığı meselelere yine benzer

²⁷¹ Katılımcı 20: "Annemin babamın etkisiyle küçükken nasılsak şimdi de öyleyiz. Ahlaken fazla bir şey değişmedi. Allaha şükür haramla işimiz olmuyor. Sıkıntımız yok."

ahlakî tepkiler geliştirdiğini²⁷² ifade eden öğretmen katılımcının sözleri bu anlayışı destekler mahiyettedir:

"Çocukken de tıpkı şimdiki gibi kurallara hep bağlı, yani gereken neyse öyle olma yolundaydım. Evrilme anlamında mesela önceden de dürüsttüm şimdi de öyle olduğumu düşünüyorum. Çok değişen bir şey olduğunu düşünmüyorum kendi hayatıma baktığımda yani. Belki ahlakî anlamda bilinçli bir şekilde yetiştirilmiş olabilirim. Annem babam bana her şeyi gerekçesiyle anlattığı için olabilir. Benim kendime 'a bunu da hiç bilmiyordum' dediğim bir şey yok gerçekten. Ya da 'bak ahlakî anlamda öyle davranmam gerekiyormuş' dediğim bir şey yok." (Katılımcı 31)

Aile, ahlakî ilke ve prensipleri elde etme ya da bunlara karşı farkındalık kazanma konusunda önemli bir yere sahiptir. Katılımcılar ailede edinilen ahlakî kodlamaların hayatları boyunca tecrübe ettikleri meselelerde yol gösterici bir rehber olarak kendileriyle birlikte olduğunu ifade etmektedirler.²⁷³ Ailede edinilen kodların kişide kalıcı izler bıraktığını ifade eden bir katılımcı, bunlardan insanın kolay vazgeçemeyeceğine değinmektedir:

"Mütedeyyin bir ailede yetiştim diyeyim. O yüzden onun pozitif etkileri çok fazla oldu. Belli sınırlar noktasında en başından kötü şeyleri yapmamız engellendi. Tabi ki ondan sonra üniversiteye İstanbul'a gelip yanlış şeylere sapabilirdik, çok daha özgürdük bu anlamda. Ama yapmadık, ailenin etkisi var bunda. Belli kabullerinizi oluşuyor. Tamam okumalar yapıyorsunuz, yanlış bildiğiniz şeyleri de öğreniyorsunuz ama bu kabuller kolay kolay terk edilebilen şeyler değil. Artık onlar size oturmuş ve kültür haline gelmiş şeyler. (Katılımcı 34)

Örneklerden anlaşılacağı üzere çocuğa nüfuzu/otoritesi güçlü olan ebeveynler, kişinin davranışlarında kontrol edici ve yönlendirici bir mekanizma

²⁷² Katılımcı 18: "Hep hakikaten iyi biriydim hiç değişmedim. Ailemden öyle gördüm çünkü hep. Mahallede birine örneğin bir küçük çocuğa haksızlık yapılsın, gider nasıl kavga ederdim. Lisede de böyle, ortaokul, üniversitede de böyle. Kimseye haksızlık yapıldığını görmemem lazım. Mutlaka müdahale ederim dayanamam. Büyüdükçe yani birazcık daha kontrollü oluyorsun o kadar ama değişmiyorsun."

²⁷³ Katılımcı 33: "Şöyle bir şey fark ediyorum: yaşadığım zorluklar, sıkıntılar, şehir dışında öğrenci olmak, ondan sonraki hayatın getirdiği belirli birtakım şeyler, çok farklı insanlarla karşılaşmak ve onlarla anlaşma pratiği geliştirme ihtiyacı. Bu konularda ailemin beni çok şeffaf yetiştirdiğini ve ona göre yaşadığımı fark ettim. Yani samimiyet, dürüstlük ve şey böyle açık olma insanlara karşı."

olarak işlevsellik göstermektedir. Ahlakında değişiklik yaşamadığını söyleyen katılımcıların davranışlarının temeline ilkesel anlamda ebeveyn tutumunu yerleştirmeleri kritik bir meseledir. Toplumda ailenin ahlakın şekillenmesine ne derece etki ettiğine ışık tutan katılımcı yorumları bu açıdan dikkat çekicidir.

3.2.5.1.2. Aile/Evlilik Hayatı

İnsanın bir yuva kurması, birtakım sorumluluklar üstlenmesi ve evlat sahibi olması ahlak anlayışına etki eden faktörler arasındadır.²⁷⁴ Nitekim davranışlarında ahlakîlikten uzak yaşadığını, evlenmeye karar verdiğinde bu kararın kendisi için bir dönüm noktası olduğunu söyleyen esnaf katılımcı, eski yaşantısına son vererek yaşadığı ahlakî değişimi şöyle anlatmaktadır:

"Olgunlaşma tabii ki var, on sene önceki halimle şimdiki halim farklı. On sene önce her şeye sinirlenebilen, tahammülsüz, sınırları olmayan, eğlenmeyi, gezmeyi seven bir insandım ama belli bir yaştan sonra bunların hiçbirisi kalmadı. Şu an çok sakinim. Mesela eşim beş altı sene önceki halimle hayatta evlenmezdi. Tabii ki hayatta insanların olgunlaştıkça ahlakî olarak değişen noktaları vardır. Ben, nasıl söyleyeyim, her zaman yaptığımı hata olduğunu biliyordum. Kanı kaynamak mı dersiniz, nasıl dersiniz. Zaten haz duymayacağımı da bunları devamlı yaptığımda bilen bir insan olduğum için o devirde – cahillik mi dersiniz, gençlik mi- yaşandı ve bırakmamı gerektiren yaşta olduğumu düşündüğüm için bıraktım. Bu yaş ne dersiniz, evlilik yaşı. Zaten otuz yaşına kadar evlenmeyi düşünmedim. Yirmi dokuz yaşında falan bunun sonu yok dedim, hovardalık olsun zart olsun zırt olsun sonu yok. Dedim, artık yuva kurmanın zamanı diye düşündüm. Kendime ev yapmaya başladım. İki senedir evliyim. 1 yaşında kız çocuğum var, Allah'a şükür mutluyuz yani." (Katılımcı 21)

²⁷⁴ Katılımcı 15: "Bazen bakıyorum, diyorum ki mesela annemin yanındayken o beni alıyordu seviyordu. Ben çocuklarıma baktığım zaman – bugün de aklıma geldi yani - “Allahım ben mi anne olmuşum da dört tane çocuğum olmuş” böyle şaşıyorum. “Ay kurban olurum kuzum benim, canım benim. Ay sen hasta olma” şöyledir böyledir. O zaman insan duygusal oluyor diyor ki “Ben de bir zamanlar böyleydim”. Kendimi çocuklarıma karşı sorumlu hisediyorum ve düzgün bir insan, ahlaklı bir insan olmalıyım diyorum."

Katılımcı 13: "Evlendikten sonra kendimi daha az düşünüyorum. Önceden kendimi düşünürken şimdi öncelik çocuklarım benim için, sonra ailem. Kendimi hiç düşünmüyordum değilim bu arada ama önceliğim değişti. Önceden daha rahat, sabırsız ve başına buyruktum. Özellikle yirmibeşimden sonra çok değişti ahlakım. Aldığım sorumluluklar beni fazlasıyla olgunlaştırdı."

Evlilik hayatının kişinin kendi ailesinden getirdiği değerlerle bir çatışma alanı olduğuna dikkat çeken bebek bakıcısı bir katılımcı, ailesinin güdümünden çıkmaya başladığında kendi ahlakî doğru/yanlış alanını inşa etmeye başladığını söylemekte ve evlilik tecrübesiyle yaşadığı değişimi şu ifadelerle paylaşmaktadır:

"Eğer anne babanız sizi hırpalayarak, üzerek, çok fazla şey yaşatarak büyütmedilerse o zaman sanki hayatta çok fazla şey öğrenemiyorsunuz. Hayat çok tozpembe geliyor size. Evlilik bana biraz hayatı öğretti ama çok kötü insanlarla yaşadığım için değil, daha fazla olay olduğu için. Önceden yargılamak benim için çok kolaydı özellikle de ahlak açısından. Çok basit bir örnek: Mesela eşini aldatmış hanım duyulduğunda, 'Eşini bırakıp gitmiş, internetten yazışmış, sevgili bulmuş' gibi kadınlar arasında geçen konuşmalara şahit olduğumda anne babamın yanındayken küçükken 'Aa ne kadar büyük ahlaksızlık, ne kadar ayıp, bir insan böyle yapar mı?' diyordum. Ama sanki söylediğin ilerde senin karşına çıkıyor, bakış açın değişiyor. Diyorsun ki 'Aslında kadın ahlaksız değil, belki o kadar çok ahlaksızlık yaşadı ki eşini aldatmadı ama aşık oldu belki.' Önyargılardan kurtulmamı açıklayabilirim. Artık insanlara 'aaa şu ahlaksız, bunu nasıl yapmış' diye değil de, 'Dinlemek lazım acaba neden yapmış' diye düşünüyorum." (Katılımcı 3)

Evliliğin ahlakî kazanımlar elde etme konusunda önemli bir kurum olduğuna vurgu yapan katılımcılara göre bu tecrübe, insana nasıl davranması gerektiğini gün be gün öğretmektedir. Nitekim kişi eskiden yalnızken, evlilik hayatında başkaları ile yaşamaya başlamakta ve onlara karşı ahlakî sorumluluk taşımaktadır. Yaşının ilerlemesi ve tecrübesinin artması ile eşine, eşinin ailesine ve çocuklarına karşı daha anlayışlı, diğerkâm ve sevecen davrandığını söyleyen bir katılımcı bu ahlakî değişimi şöyle anlatmaktadır:

"Bekârken her şey toz pembe, herkesin olduğu gibi. Evlenince eşinin tarafına göre ayak uyduruyorsun. Akrabalarına göre kendini biraz daha topluyorsun. Çocuğun olunca daha farklı oluyor. Hepsine göre değişiyor bu. Ben yirmi yaşında evlendim. Oğlum on üç yaşında. Dedim ya, sene sene değişiyor bence insanın ahlakı, tecrübe ede ede, öğreniyorum zamanla. İlk zamanlar kayınpederim, kayınvalidem geldiği zaman çok cahil kelimelerim olmuş,

onu sonra düşünüyor insan, pişman oluyor. Ondan sonra eşime de tabii ki...
Şimdi karşılık beklemeden bazı şeyleri yapmak istiyorum." (Katılımcı 30)

Ebeveynlerle yaşama, çocuk sahibi olma, evlilik ve boşanma gibi olaylar insan hayatındaki değişimin göstergeleri arasındadır. İnsanın bu olaylara bağlı olarak gerek ahlak anlayışında gerekse ahlakî tutumunda birtakım değişimler yaşanabilmektedir. Katılımcılardan biri kendi serüvenini anlatırken buna işaret etmekte ve yaşadığı pozitif ahlakî dönüşümü paylaşmaktadır:

"Gençlik dönemi, evlilik dönemi, sonra babalık dönemi, sonra boşanma dönemi, ailenin yanına geri dönme dönemi... Hepsinde farklı farklı zamanlarda, farklı farklı duygular yaşadım. Tabi ki ahlak olarak olgunlaştım, daha önceki hallerimi beğenmedim, keşkelerim oldu. Değişim fazlasıyla oldu. Daha fevriydim, sakinleştim. Daha uç kararlar alıyordum, şimdi düşünerek davranıyorum. Kendimi gerekirse başka babalarla, ailelerle, arkadaşlarla kıyaslıyorum. İyi yönlerini almaya çalışıyorum yani. Ben de böyle olmalıyım veya olabilmeliyim diyorum." (Katılımcı 42)

Bu örnek ahlakî pozitif değişimin hayat boyu devam ettiğini göstermekle birlikte seyrinin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili bilinmezliği de saklı tutmaktadır.

3.2.5.1.3. Ahlakî Bilgi Birikimi

İnsan, doğru bilgiye ulaştığı zaman bunun ahlaka bir biçimde yansması ve eyleme dönüşmesi gerekir. Ahlakın öğrenilen bir şey olduğunu ve kişinin ahlakî bilgiyi farklı şekillerde de olsa elde etmesine bağlı olarak doğru biçimde davranmayı öğrendiğini söyleyen kimyager bir katılımcı, ahlakın bu anlamda değişken olduğunu düşünmekte ve yaş ile tecrübenin bunda etkili olduğunu belirtmektedir:

"Ahlak bir kere bence öğrenilen bir şey. İlkokuldayken veya çocukken şimdiki kadar insanlara empatiyle yaklaşmayı insan bilmiyor. Bunları yaşayarak öğreniyor. Lisedeyken birine şaka yaptığında onun kalbini kırıyor olabileceğini düşünerek hareket etmiyorsun, orada daha farklı duygular baskın oluyor o yüzden bence olgunlaştıkça insan eğer olumsuz bir çevrede yaşamıyorsa – bazı insanlar ahlakî şeyleri kendine savunma mekanizması yapıp da “Çok ezildim artık ben de ezicem.” gibi olumsuzluklar geliştiriyorlar - kendine öyle bir olumsuz dönüt almıyorsa yaşadığı

çevreden, genellikle ahlak yaş ilerledikçe doğruyu öğrendikçe olumlu yönde gelişir. Ahlak değişken bir şey zaten. Benim fikrim bu." (Katılımcı 9)

Katılımcılardan bazıları²⁷⁵ için ahlakî bilgi, dinî bilgi ile eşdeğer görülmekte, dinî bilginin elde edilmesi ahlakî olarak pozitif bir değişim meydana getirmektedir. Burada kişinin eylemlerinde ahlakî otorite olarak Tanrı'nın kabul edilmesi ve ilahî emir ahlakının benimsenmesi söz konusudur. Dolayısıyla dinî bilgi ne kadar artarsa, eylemlerde ahlakîliğin ortaya çıkması da o kadar imkân dâhilindedir:

"Yani çocukken mesela daha fazla yalan vardı ama akıl kemale erdikçe dinen üzerine bir şeyler kattıkça insan kendisini çekiyor törpülüyor. Hep böyle lay lay lom çocukken... Mesela kaç yıl oldu ben kapanalı. Hep böyle içimde vardı bir kapanma isteği. Artık benim buna bir düzen, bir kural getirmem gerekiyor dedim. Bir anda oluverdi kapandım yolumu değiştirdim. Namaz olsun başka ahlakî şeyler olsun...Birdenbire yapamasak da ilerleye ilerleye..." (Katılımcı 37)

Kendisinde yaşadığı değişimi, dinî bilgiyle kurduğu bilinçli bağla açıklayan başka bir psikolog katılımcı, pozitif değişime şöyle vurgu yapmaktadır:

"Elbette bir değişim, gelişme oluyor. Tabi yaş arttıkça bazı şeyleri daha farkında ve bilinçli olarak yapıyorsun. Ahlakî tercihlerimde çocukluk ya da erken gençlik dönemine göre daha bilinçli tercihler yaptığımı düşünüyorum. Benim için İslam, Allah, Kur'an ahlakî olarak bir norm belirlemediyse o ahlakî şeye karşı durabilirim, yani toplumsal olarak kabul gören normların dışına çıkabileceğimi düşünüyorum. Yani bir şey yanlışsa onu din bana haram olarak koymuştur. Bu anlamda dine göre ahlakî çizgimi belirleme noktasında hani orada bir değişim süreci yaşadığımı düşünüyorum." (Katılımcı 38)

²⁷⁵ Katılımcı 23: "Küçükken biraz daha rahattım. Küçükken dediğim özellikle lise yılları, o zaman çok farklı bir yaşam tarzım vardı. Lise sonran sonra biraz daha üniversite yıllarımda bilinçlenmeye başladım dini açıdan ben. O zaman biraz daha değişik bir K. Hanım vardı. Herkes ben kapanınca çok şaşırdı hatta "Şaka yapıyor, kesinlikle kapanmaz." diye. Öyle bir değişiklik olmuş oldu. Daha rahattım eskiden. Bazı temel ahlakî şeyler bende yine vardı: yalan söylemek ve aldatmamak benim için önemliydi ama hayat tarzım biraz daha rahattı diyelim. Kız-erkek ilişkileri daha rahattı benim için, kıyafet konusu biraz daha rahattı ya da akşam gezmeleri vs. Ama şimdi bulunduğum ortamda ve bu yaşımda onlar biraz daha - kapalı olmanın verdiği şeyler tabi bunlar- daha sınırlı ve ahlakî açıdan değişmiş, daha mesafeli olmuş oldu."

İslamî olgunlaşma ile ahlakî olgunlaşma arasında doğrudan bağlantı kuran düşünceye göre dinî ritüellerle ahlakî eylemler aynı kategoride değerlendirilmektedir. Ergenlik dönemi ile başlayan akletme ve kendini fark etme döneminden sonra yaş ilerledikçe dinî bilgide artış olduğunu, ölçülü bir dinî yaşantının ahlakî iyileşme biçiminde bir gelişime yol açtığını söyleyen gazeteci bir katılımcının sözleri bu durumun süreç içinde gerçekleştiğine işaret etmektedir:

"İslami olgunlaşmayla birlikte ahlaktaki güzelleşme de olur. Yani, Allah "Günahları saklı tutun." der. Namaz kılmaz, oruç tutmaz, insanlara karşı biraz daha kırıcı olabilirdim, çalabilirdim de. Ama öyle değilim. Namazım, orucum benimle alakalı dinî bir şey. Hırsızlık, yalan söylemek, insanlara zarar verecek eylemlerde bulunmak ahlakî bir durum. Ancak ikisi bağlantılı, İslamî olgunlaşmayla beraber bu kötü hareketler ortadan kalkıyor. İyileşmeye yönelik gelişmeler oluyor." (Katılımcı 27)

3.2.5.1.4. Arkadaş ve Akran Grubu

Gerek pozitif gerekse negatif yönde olsun katılımcıların ahlakına etki eden faktörlerden birisi de arkadaş çevresidir. Ahlakın değişmesinde arkadaş çevresinin önemli olduğunu söyleyen bir katılımcı, aileden edindiği ahlakî bilginin onların yanında değerini yitirdiğine ve negatif olarak ahlakî değişim yaşadığına dikkat çekmektedir:

"Benim ailem muhafazakâr, dindar bir aile olduğu için ahlak konularını çok güzel bir şekilde yerleştirdiler. Çocukken çok güzel uyguluyordum ama okula gittim arkadaşlardan yalan söylemeyi öğrendim. Liseye gittim, lisede başka huyları öğrendim değiştim. Hileyi öğrendim, riyayı. Bütün kötü şeylerden biraz aldım. Haksızlığı öğrendim. Dürüst olmamayı, yalan söylemeyi. Evet bunların hepsini öğrendim. Değiştim mi değiştim." (Katılımcı 36)

Ahlakî anlamda olumsuz bir değişim tecrübesinden söz eden bu katılımcının aksine başka bir katılımcı, iyi insanlarla birlikte olmanın ahlakta iyileşmeye sebep olacağını söylemekte ve iyi arkadaşlarını kendisine ahlakî referans olarak kabul ettiğini şöyle anlatmaktadır:

"Üniversitede bazı insanlarla tanıştım. Onlar da beni ayakta tutan insanlar oldu yani ahlak konusunda. Benim en yakın arkadaşlarım, en çok sevdiğim arkadaşlarım, görünce mutlu olduğum arkadaşlarımın hepsi belli inançları olan, belli ahlak seviyesinde insanlar." (Katılımcı 14)

3.2.5.1.5. Toplum ve Çevre

Yapılan görüşmelerde, insanın içinde yaşadığı toplum ve çevreye göre başkalaşması ve ahlakî değişimler yaşaması katılımcılar tarafından dile getirilen bir diğer konudur. İnsanın her an olmakta olan bir varlık olması hasebiyle değişim, her an mümkün olabildiği gibi girilen ortama ve sosyal çevreye göre ahlakta dönüşüm yaşanabilmektedir. Süreç içinde kişinin mensubu olduğu sosyal, siyasi, iktisadi yapı değişmekte ve kişi yaşadığı her değişime bağlı olarak ahlakî yapısını değiştirebilmektedir. Hukukçu bir katılımcının ahlakî gelişim süreci bu durumu açıklar mahiyettedir:

"Yani elbette değişimler kaçınılmaz. Neden kaçınılmaz? Ben Orduluyum. Ordu'da bir ilçede liseye kadar eğitimimi tamamladım. Ben hayatım boyunca ilçede kalsaydım- ordaki standartlar bellidir- çok fazla değişim olmazdı. Dolayısıyla kendime çok fazla bir şey katamayacağım için çevre beni etkilemeyeceği için, hep o çevrenin içerisindeki kültür, ahlak yapısı her neyse onlarla yoğrulacağım için çok fazla değişim olmayabilirdi. Benim orada milliyetçi ve muhafazakar bir yapım varken, liseye geçtiğimde tabi ki Ordu'nun merkezi hani biraz daha sahil kenti olduğu için elbette arkadaş çevresi, aldığım eğitim, eğitim aldığım lise elbette bazı şeylerin değişmesine sebep olmuştur. Keza yine üniversite hayatı, çünkü ne yapıyorsunuz farklı kültürler farklı siyasi fikirler ...Orada yani ilçedeyken aşağı yukarı tek kültür tek bir siyasi bakış açısı, tekdüze bir bakış açısı olduğu için diğer görüşlere, diğer inançları diğer kültürleri tanımanız pek söz konusu olmuyor. Dolayısıyla onların iyi yönlerini kötü yönlerini veya sizin kendi inanışlarınızın iyi veya kötü yönlerini görme imkânınız biraz zayıf oluyor. Dolayısıyla ilçeden ile geldiğinde, yine ilden İstanbul'a geldiğinde farklı kültürlerde insanlar size bir şeyler katıyor. Belki bir şeyler de götürüyor hani bilemiyoruz. Hem iyi hem kötü yönde değişim gösterebiliyorsunuz." (Katılımcı 24)

Farklı kültür ve inançlara sahip kimselerle birlikte yaşamamanın ahlak yapısına etki ettiğini söyleyen mühendis katılımcı, üniversitedeki sosyal çevresinin eskiden edindiği ahlak yapısını sarsarak kendisini ahlakî değişimle karşı karşıya bıraktığını şöyle anlatmaktadır:

"Mesela çocukken hiç yalan söylemezdim. Biz altı kardeşiz, tüm kardeşlerimin açıklarını kapatmaya çalışırdım. Herkes için ne kadar iyi şeyler yapıyordum. Onların peşinde koşardım ama işte üniversiteye geldikten sonra, özellikle aile ortamından koptuktan sonra bütün bunlar biraz daha değişti. Daha rahat yalan söyleyebiliyorum, daha önce bulunmadığım ortamlarda bulunmaya başladım. Benim için ahlakî olarak sıkıntı asla yapmayacağım denilen şeylere yapmasam bile yaklaşmışımdır yani. Bu tür şeylerde gerileme oldu tabi. Denizli'deydim belki de hem şehirden uzaklaşma, hem aile bağlarının tanıdıkların kopması, hem ortam değişimi bunlarda etkili olmuştur." (Katılımcı 14)

İnsanın ailesinden ve yaşadığı çevreden uzaklaşması hem ailesinden gördüğü ve öğrendiği ilkeleri devam ettirme noktasında gerilemeye sebep olmakta hem de kişinin tanınırlığının azalması, bir kontrol mekanizmasının ortadan kalkması olarak algılanıp eylemlerine olumsuz yansiyabilmektedir. Burada kişiyi özgürleştirip kendi varlığını bağımsız bir şekilde inşa etmesinde yardımcı rol üstlenen üniversite hayatının, aynı zamanda kişinin bu dönemlerde tecrübe ettiği özgürlük kavrayışıyla ahlakî anlamda kişinin savrulmasına ve gerileme şeklinde negatif bir durumun ortaya çıkmasına sebep olabileceği görülmektedir. Özgürlüğünün düşünce dünyasına yansımalarının lise yıllarına dayandığını söyleyen başka bir avukat katılımcı, üniversite ve sonrasında ahlakî anlamda insanlara bakışında bu özgürlükçü anlayışın artarak devam ettiğini ve ahlakî bir değişim geçirdiğini söylemektedir. Katılımcının öteki ile ilgili taşıdığı bu düşünce, aslında kendi yaşantısında bunu benimsediğinin ve ahlakî çizgilerinin ne kadar esnek olduğunun örtük izlerini taşımaktadır:

"Şöyle söyleyeyim. Ben muhafazakar bir aileden geliyorum. Lisede ben fen lisesinde okudum. Bilimsel, modern zihniyetli arkadaşlarım vardı. Bu biraz beni onlara yaklaştırdı. Zamanla değiştim. Üniversiteden sonra da liberal görüşü savunuyorum yani bırakın herkes istediği gibi takılsın, yaşasın. Vicdanı rahatsa sıkıntı yok, bize ne." (Katılımcı 29)

Dindar bir ailenin çocuğu olan başka bir katılımcı ise yaşı ilerledikçe durgunlaştığını, din ile özdeşleştirdiği ahlak tasavvurunda kırılmalar yaşadığını, üniversite hayatından sonra değiştiğini dile getirmektedir. Dini bir ahlak anlayışının, daha radikal ve tutucu bir insan olmasına sebep olduğundan söz eden görüşmeci, üniversite sonrasındaki ortamının ve çevresindeki insanların etkisiyle bu katı tutumunun esnediğini şöyle anlatmaktadır:

"Olgunlaştığımı söyleyebilirim belki durgunlaştığımı söyleyebilirim. Bilmem ki insan gençken bu anlamda daha politiktir, daha siyasidir. Ben ODTÜ'deydim. İslamcı bir genç olduğum için daha kendi ilkelerime bağlıydım. O zamanlar yani daha ahlakçılık yapıyordum; en azından bazı insanların nasıl davranıp nasıl davranmaması gerektiğine dair benim sırt çantam vardı oradan çıkarıp ahlakı dağıtabiliyordum. Kutsal bir yere dayandığını düşünüyordum. O yüzden insanları etiketleme, kimin cennete cehenneme gideceğini bilme anlamında daha tutarlı idim, daha köşeliydim. En azından biliyordum, daha serttim. Benim her şeye yansırı bu, mesela ilişkilerime, insanlarla konuşmama. Bu anlamda daha tutarlıydım. Büyüdükçe, insanın çevresi ve ortamı değiştikçe bu da değişiyor, kırılıyor. Bunları böyle kodlamıyorsun." (Katılımcı 16)

Bu durum, sahip olunan ahlakî kriterlerin süreç içinde esnemesi ve tutarlılığın azalmasına sebep olması bakımından olumsuz bir çağrışım yapmakta ve ahlakî açıdan negatif bir değişim olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte geçirdiği olumsuz ahlakî değişimden söz eden katılımcıların hepsinin söylemlerinde dikkat çeken önemli bir husus, dindar/muhafazakar bir aileden yetiştiklerine yapılan vurgudur. Bu durum birbiri ile ilintili üç önermeye dikkat çekmektedir: Bunlardan ilki, ahlak ile aile arasında kurdukları bağ ve bunun dinî temellere dayanması gerçeğidir. İkincisi dinî temellere dayandırdıkları bu ahlak anlayışının aileden uzaklaşma ile nüfuzunu kaybetmesi ve dinî alanın konusu olan ahlakın yaşla birlikte edinilen olgunlukla dinin güdümünden çıkması durumudur. Üçüncüsü ise negatif değişimin yüklendiği olumsuz algının, katılımcıların dindar aile mensubu olduklarını dillendirmeleri ile olumlu bir manaya evrileceği düşüncesi taşımaları ve bu kabulün aslında kişiye kendisini iyi hissettirmesi meselesidir.

3.2.5.1.6. Sosyoekonomik Şartlar

Maddî imkânlar ya da birtakım imkânsızlıklar, sosyal statü ve roller kişiyi ahlakî anlamda belli formlarda davranmaya götürebilmektedir. Nitekim doktor

katılımcı, iş hayatına başlamasıyla birlikte maddî olarak rahatlamasını ve ayakları üzerinde durmasını ahlakî duruşu ile ilişkili görmektedir. Buna göre insanın belli olanaklar bakımından rahat olması, ahlakî endişe ve kaygılardan uzak durmasına sebep olabilmektedir:

"Tabii iş hayatıyla beraber belki otuzlu yaşlara gelmekle belli bir olgunluğa erişmeyle de alakalı, bazı şeyleri geride bırakmayla, yoğun çalışmayla birlikte paraya kavuşmayla ilgili olabilir, multi faktörler aslında. Bütün bunların etkisiyle benim de ahlakım değişti. Hem dinî hem ahlakî anlamda değiştim. Önceden mesela “Ya ben günahkâr mıyım, yanlış mı yapıyorum?” gibi kaygılarım çok oluyordu. Ama daha sonra zamanla belki de light olmaya başladım ve buna da belki de beynimde kulp buldum yani “Bana bir zararı yok, böyle iyiyim” diyerek ya da “Ben öyle olmadığını düşünüyorum” diyerek belki de hani buna “Şeytanın vesvesesi” diyebilir başkası ama bana göre ben “farkındalık halî” diyorum. Değiştim mutlaka." (Katılımcı 25)

Maddî olanaklara sahip doktor katılımcının aksine inşaat işçisi başka bir katılımcı, düşük sosyoekonomik durumun ahlakî bilinçlenmede önemli bir rol üstlendiğini ifade etmekte, yaşadığı pozitif ahlakî değişimi şöyle anlatmaktadır:

"Ben 8. sınıfı bitirirken -14 yaşında oluyoruz- liseye giderken o zaman çok hiperaktif, yaramaz, vurdumduymaz bir tiptim. Yurtta kalıyordum. Alparslan Lisesi'nde okuyorduk, imam hatip yurdunda kalıyorduk. Babam geldi. Uzun zamandır çalışmıyordu – inşaatta amelelik yapıyordu - ben kendime baktım, dedim ki “Bu kişiyle bu kişinin bir olmaması gerekiyor”. Sonra üzerime ağır kanlılık geldi. Sorumluluk duygusu, hayatın gerçek yüzü... Hayatın her zaman 13-14 yaşındaki gibi olmayacağını anladım. Para kazanmaya başladığımız zaman yavaş yavaş görüyorsunuz hayatın zorluklarını. Statüyü yükseltmek için para nasıl kazanılır veyahut diğer yollardan nasıl kazanılır, nasıl ahlaklı olunur ve güzel ahlak nasıl korunur? Ben bunu başarmaya uğraşıyorum." (Katılımcı 26)

Para kazanmak, iş öğrenmek, işverene/çalıştığınız kuruma karşı sorumluluk üstlenerek gerektiği şekilde davranmak kişiyi ahlakî olanı tercih etme konusunda bir seçim yapmaya sevk edebilmektedir. Küçük yaşlarda çalışmaya başlayan, eğitim hayatı sona eren, ailesine ve çalıştığı yere karşı sorumluluk alan katılımcıların, ahlakî

ilkelerin muhasebesini bu yaşlarda yapmaya başladıkları görülmektedir. Yaşadıklarının etkisiyle doğruyu, iyiyi, güzeli benimsemeye ve ahlakî iyileşmeye gayret eden katılımcı kendi serüvenini şöyle anlatmaktadır:

"Ben ufak yaşta ortaokulu bitirdikten sonra çalışmaya başladım. Ondan sonra liseye gidecek fırsatım olmadı işi o kadar kabullenmiş ve sevmiştim ki hiç aklıma gelmedi okumak zaten biraz da derslere vermiyordum orada buldum kendimi. On dört-on beş yaşlarında çalışmanın ne olduğunu anlayınca, hayatın gerçeklerini görünce orada insan durduruyor kendisini. Orada seçim yapmak zorunda kalıyorsunuz. O yaşlarımda kavramaya başlamıştım çünkü ustalarım falan – şimdi çok nadir öyle ustalar - eğiticiydi, öğreticiydi, kollayıcıydı, ahlaklıydı. Çok yol gösterirdi bize, biz hep iyiyi tercih ederek yaşamaya gayret ettik... Ben Beyoğlu'nda oturuyorum. Bizim semtimiz biraz hızlıdır. Bizim de ufak tefek cahilliklerimiz oldu ama yaş ilerledikçe, bir şeyleri öğrendikçe ahlaklı tarafımız daha ağır bastı...." (Katılımcı 5)

Bu örneklerde görüldüğü üzere kişinin ahlakî durumu ile sosyoekonomik düzeyi arasında negatif bir anlamlı ilişkiden söz etmek mümkün görünmektedir. Nitekim bazı katılımcılar için maddî imkânlar ve sosyal statü, kişiyi ahlaklı davranmaktan uzak tutarken, tam tersi sosyoekonomik düzeyi düşük katılımcıların ahlakî kaygılarla hareket ettikleri görülmüştür. Buna göre imkânların artması ve refah düzeyi ahlakî bozulmayı getirirken, imkânsızlıklar ahlakî iyileşmeye sebep olabilmektedir.

3.2.5.2. Din Eğitiminin Genç Yetişkinlerin Ahlakına Etkisi

Din eğitimi, okul öncesinde ailede başlamakta, süreç içerisinde gerek örgün gerek yaygın eğitim bağlamında kişinin ahlakı üzerinde etkili olmaktadır. Araştırmada katılımcılar din eğitiminin ahlaka pozitif ve negatif yöndeki etkisine ilişkin görüşlerini aktarırken aynı zamanda din eğitiminin ahlakî yaşantılarına etki etmediğine dönük yorumlarda da bulunmuşlardır.

3.2.5.2.1. Din Eğitiminin Ahlaka Pozitif Etkisi

Katılımcılardan çok azı hayatları boyunca aldıkları din eğitiminin ahlakî gelişimleri üzerinde olumlu etki bıraktığına değinmiştir. Az sayıdaki bu katılımcılarda ise dikkat çeken şey, ahlaka ilişkin bilişsel bir öğrenmeden daha çok kendilerine rol model olmak suretiyle daha çok duyuşsal anlamda öğrenme gerçekleştiren kişilerin öne çıkarılması olmuştur.²⁷⁶ Bu bağlamda eğitimin kuşkusuz ahlak gelişimine etki edeceğine fakat bunun ‘iyi örnek’ üzerinden yapılması gerektiğine vurgu yapan bir katılımcı şöyle söylemektedir:

"Ben şöyle düşünüyorum tabii ki eğitimin faydası olabilir ama çocuklar için örnek olmak daha önemli. Çünkü alınan bu kadar din dersine insanların çok ahlaklı olması beklenir mesela ama ne yazık ki olmuyor. Mesela iyi bir din kültürü öğretmeni olsun dersi nasıl işlediği çok önemli değil. Bir adam anlatıyor, anlatıyor kendi de öyle yapıyorsa o zaman inanıyor çocuklar ama öyle anlatıyor başka şekilde yapıyorsa o zaman çocuklar zaten inanmıyor."
(Katılımcı 4)

Söz konusu örnekliği okul hayatında tecrübe eden katılımcı, ahlakı üzerinde olumlu iz bırakan din eğitimcisini tanımlarken onun ahlakını da şu sözlerle detaylandırmaktadır:

"Bilgiden ziyade din hocalarının karakterleri, yaptıkları çok etkili oldu okul hayatımı soruyorsan eğer. Hiç unutmuyorum Abdullah hoca vardı, 4. ve 5. sınıfta iki yıl girmişti. Bizim için namaz tarif ediyor ama o kadar şen şakrak, o kadar hareketli. Onun eğilmesi kalkması hiç gözümün önünden gitmiyor. Çocuklara hep gülerken, sepatik bir şekilde konuşması, onlarla alakadar olurken dini o kadar özdeşleştirmiş ki kendiyle. Din hocası iyi bir hoca olur. Din hocası olup da kötü olacak algı hiç oluşturmadı. Ortaokuldaki Hamza hocanın, tipiyle falan çok dalga geçerlerdi, karizma, aktif bir adam değildi ama o duaları alırkenki o edebi, sana bir şeyi rica ederkenki tavrı...O din hocasıyla ilgili kimse kötü kelime edecek malzeme bulamazdı. Öğrettiğinden

²⁷⁶ Katılımcı 33: "Bir kere ortaokuldaki din hocamı mesela çok beğeniyordum. Çok düzgün birisiydi. Mesela onun etkili olduğunu düşünüyorum. Seküler bir okuldu bizimki. Ondan sonra zaten her yaz camiye gitme, işte Kur'an okuma ama onların çok böyle ahlakta etkili olduğunu düşünmüyorum. Hani gidiyorsun Kur'an okuyorsun falan. Ondan sonra bana imam hatibin -siyeri öğrenmek, işte peygamberin hayatını öğrenmek- bunların da birtakım etkisi mutlaka olmuştur."

ziyade hal hareketi o dinle bağdaştırınca dindar insan ahlaklı olur, iyi olur kötülük yapamaz." (Katılımcı 3)

Söz ile eylem bütünlüğünün dinî ve ahlakî gelişime olumlu yansıdığını söyleyen bir diğer katılımcı da öğretici ile kurulan bağın sevgi temelli olmasını öne çıkarmaktadır:

"Din hocamı çok severdim gerçekten. Biraz hocayı sevmemle alakalı durum. Mesela diğer din hocalarım namaz kılmayı vs. şeyleri göstermezlerdi sadece sözlü olarak konuşturlardı. Ama bu hocamız sınıfa teker teker seccadeleri getirtip namaz kılınmasını da istiyordu. Uygulama noktasında da bir şeyler yapıyordu. Sadece sözde kalmıyordu. Bildiklerini uygulayınca ben de onu daha çok seviyordum." (Katılımcı 23)

Bu katılımcının ifadesine göre sevginin hakim olduğu ilişkilerde bilgi ve duygu aktarımının daha hızlı ve kolay olduğunu söylemek mümkündür. Zira esnaf bir katılımcının çok sevdiği din kültürü öğretmenine ilişkin hatıralarını hala canlı tuttuğu ve kendisiyle görüştüğünü dile getirmesi bu görüşü desteklemektedir:

"Mustafa D. diye bir hocamız vardı, Allah selamet versin çok severim hocayı. Okul dışında da görüşüyorduk kendisiyle. O günün müfredatına göre basılmış bir kitabı, o kitabın çerçevesinde bize anlatırdı ama o dönemde Mustafa Hoca bizi cumalara götürürdü. Bu çok cesaretli bir hareketti aslında. Sınıfta salavatlar getirtirdi veya bazı duaları sınıfça sesli okutup ezberletirdi. Bir kere çok mütevazi bir adamdı. Öğrencilerine karşı yaklaşımı olsun, çok güler yüzlü bir adamdı. Hala da görüşürüm kendisiyle." (Katılımcı 42)

Din eğitiminin olumlu etkisine değinen başka bir katılımcı ise din eğitimi aldığı kişilerin bilgiyi özümsemiş olmalarına dikkat çekmektedir:

"Olumlu etki ettiğini söylerim ama şununla birlikte söylüyorum yani ailemden başlayarak bana din eğitimini veren insanlar o şeyin özünü kavrayan -çevremdeki birçok insana göre- insanlardı ve sadece dinden ötürü olduğu için değil özü itibarıyla iyi olduğu için bana bunu gösterdiklerini düşünüyorum." (Katılımcı 7)

Katılımcının bu düşüncesi bilginin ancak özümsemesi ile eyleme dönüşebileceğini açığa çıkarmaktadır. Bu da söz fiil ilişkisinde bütünlüğü sağlayan ve başkalarına tesir eden bir oluş meydana getirecektir. Dolayısıyla ahlak eğitiminde bilgi aktarımı ancak bilgisini eyleme yansıtabilen kişiden ve doğru yaklaşımlarla gerçekleştirilirse muhatapta olumlu bir karşılık bulacaktır.²⁷⁷

3.2.5.2.2. Din Eğitiminin Ahlaka Olumsuz Etkisi

Görüşmelerde katılımcıların büyük bir çoğunluğunun, aldıkları din eğitiminin ahlakî tutumlarında negatif etki ettiğine ilişkin söylemleri araştırmanın en dikkat çekici tarafını oluşturmaktadır. Türkiye’de örgün eğitim kapsamında ilkökul 4. sınıftan başlayan ve lise bitene kadar devam eden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, yaz Kur’an Kursları, ailede alınan din eğitimi ve diğer yaygın din eğitimi kurumlarının varlığı düşünüldüğünde katılımcıların bu konu hakkındaki negatif değerlendirmeleri meseleyi daha da ilginç hale getirmektedir. Bunun sebebine ilişkin katılımcılara yöneltilen sorulara ise birbirinden farklı cevaplar verdikleri görülmüştür. Bunlar arasında niteliksiz öğretmen ve din adamları ilk sırada yer alırken din eğitimi verenlerin olumsuz imajları, liyakat eksikliği, söylem eylem tutarsızlığı ve mesleki yetersizlikleri dile getirilen diğer etkenler arasındadır. Bununla birlikte din kültürü derslerinin salt bilgi aktarımı olması ve bu bilgilerin hayata uygulanabilirliğine ilişkin eğitimdeki pratik eksikliği din eğitiminin ahlak üzerindeki negatif etkileri arasında zikredilmektedir.

Katılımcılardan birisi gerek din kültürü öğretmenlerinin gerekse ilahiyatçıların yetersiz olmalarına dikkat çekerek nakil geleneği ile aktarım yapmanın muhatap için anlamsızlığına işaret etmektedir:

"Yetersiz insanlardı ilk bakışta onu söylemek gerekir. Bilmiyorum artık nasıl eğitimlerden geçiyorlar veyahutta sırf aileleri zorladığı için mi okuyorlar o bölümleri. Gerçekte dinin toplumsal düzeyde ve insanın kişisel hayatında ne manaya geldiğini, değil din kültürü öğretmenlerini hala ilahiyatçılardan bile

²⁷⁷ Katılımcı 17: "Bir tane din kültürü öğretmenim vardı. Sadece abdest alırken nasıl alacağımızı bize öğretmişti örneğin çok güzeldi, çok keyif almıştım. Hala o şekilde dua ediyorum bazen abdest alırken. Abdest almak güzel tamam ama temizleniyorsun sonuçta manevî olarak, dua okuyabiliyorsun falan orada. Ellerimi kötülük yapmaktan koru, yüzümü işte ne bileyim gözlerimi koru gibi daha insanın özüne dönük dualar vardı. İllaki daha mantıklı ve daha ahlakî."

doğru düzgün cevap bulmuş değilim. Sadece tarihteki kişilerin sözlerini nakletmek ve araştırmaktan ibaret yaptığı çalışmalar ama gel gör ki ne gençlerin, ne de toplumsal düzeydeki bir şeye merhem olacak bir fikri alt yapıları yok ve buna yönelik bir müfredat da yok yani." (Katılımcı 2)

Katılımcı güncel meselelere ve hayatın içinden konulara dokunamayan bir din eğitiminin muhataba olumlu etkisinin olmayacağını düşünmektedir. Çünkü hemen herkes gündelik hayat pratikleri içinde dinin kendisi için anlamlı rehberliğine ihtiyaç duymaktadır. Bunu sağlayamayan din, aktarımını yapamayan din görevlileri ve araç olarak kabul edilen başarısız din eğitimi birilerinin nazarında suçlu görülmeye mahkum olur. Akademisyen katılımcı bu konu üzerine yoğunlaşırken din eğitimindeki teorik ile pratik bütünlüğün eksikliğine dikkat çekmektedir:

"Benim kendi okul deneyimimden görebildiğim kadarıyla okullarımızda verilen din eğitimlerinin çok da insan hayatına dokunur bir tarafının olduğunu düşünmüyorum. Buradan hareketle şunu söylemek belki mümkün, okullarda verilen teorik bilgiler çok yavan ve hayata geçmedikçe, hayatın içerisinden karşılıkları bulunmadıkça çok ciddi eksikliklere sahip. Bence bizim Türkiye'deki din eğitimi namına örgün eğitimde en büyük görülen eksikliklerden bir tanesi bu." (Katılımcı 1)

Bu bağlamda din kültürü derslerinde sadece iman, ibadet, siyer ve dua öğretimi gibi belli konulara yoğunlaşarak hayata en çok etki etmesi beklenen ahlak konusunun göz ardı edilmesi²⁷⁸ ve buna ilaveten ahlakın sadece teorik olarak sınırlandırılması din eğitimine red gerekçesi olabilmektedir:

"Dini sadece peygamberler ya da halifeler, savaşlar işte Bedir Savaşı, Uhud Savaşı gibi literatür olarak öğreten bir din ahlakına ve din dersine karşıyım." (Katılımcı 8)

Benzer şekilde kimyager bir katılımcı da dersin ahlakı göz ardı eden tutumuna işaret ederek ciddi bir eksikliğe vurgu yapmaktadır:

²⁷⁸ Katılımcı 19: "Okullardaki din eğitiminde o dönemdeki savaşlar, - aklımda kalanları söylüyorum - , bize öğretilen dualardı...Aklıma gelmiyor. Halifeler, savaşlar vs. onları öğrendik, başka da bir şey öğrenmedik ki. Yani ahlak vs. bir şey hatırlamıyorum."

"Bence eğitimle alakalı direkt. Zaten din kültürü dersleri bir saatti. Hocalar geliyordu, kitaptan okutuyordu, sureler ezberletiliyordu ve böylece bitiyordu. Kuran kursunda da mesela kimse bana oturup da "Şöyle ol, böyle ol." diye ahlakı anlatmadı yani." (Katılımcı 9)

Din eğitimine ve din adamlarındaki yetersizliğe ilişkin olumsuz görüş bildiren katılımcılardan biri de çocukluğuna ait olumsuz cami tecrübesinin izlerini hala saklı tutan psikolog bir katılımcıya aittir:

"Benim ilk aklıma gelen çocukken bir günlüğüne bir arkadaşın gittiği camiye gitmişim. Orada büyük meleklerden bahsediyordu kadın. İşte 'sayar mısın' dedi. Ben de çocuğum 'Azrail, Mikail, Cebrail' diye sayıyorum. 'Terbiyesiz seni, Hazreti Mikail (a.s) diyeceksin, Hazreti Cebrail (a.s). Nasıl lakayt isimleri böyle sayıyorsun'. Hani hazret koymadığım için beni çarpmıştı. Aynı yerde dua ediyoruz. Böyle tutuyordum (elleri açık vaziyette yukarı doğru), böyle elini tutman gerekiyor (parmaklar ve eller kapalı). Nur aradan akıyormuş falan deyip böyle medrese usulü şeyler. Anne ben bir daha oraya gitmeyeceğim dediğimi biliyorum yani." (Katılımcı 38)

Yanlış öğretim yöntemleri²⁷⁹ ve sert üslupla eğitim²⁸⁰ sebebiyle din eğitiminin ahlaka olumsuz etkisi başka katılımcıların da özellikle belirttikleri konular arasındadır. Bir katılımcının yatılı Kuran kursunda çocukken edindiği olumsuz tecrübenin detaylarını paylaşarak, bir çocuk olarak kendisine sunulanların dinden

²⁷⁹ Katılımcı 8: "En saçma geçen ders bana soracak olursanız. Neden diyeceksiniz işte şimdi namaz kılmayı öğretiyorlar; sınıfta hocanın masasının üzerinde namaz kılmayı öğreniyorsunuz. Bunu nasıl bir beden diliyle öğrendiğinizi hissetsenize. Tüm sınıf size bakıyor ve siz masanın üstüne çıkıyorsunuz ve masanın üstünde namaz kılmayı öğreniyorsunuz. Yani dini öğretmek için bu kadar beden dilini deşifre etmeye gerek yok bütün arkadaşlarınız tarafından üstünüze gülünen bir durumdasınız yani."

Katılımcı 28: "Biz çok sıkıldık ya, hocaya bağlı herhalde ama böyle sırf elindeki müfredatı yetiştirmeye çalışan hoca profili olunca zorunluluktan olan, diğer derslerle bir olmamalı tabi din kültürü. Öyle olunca şu nedir, namaz nedir, bu nedir falan oluyor. O da hani çok sıkıcı oluyor o yaştaki çocuk için. Böyle biraz daha ne bileyim, hikâye anlatma, işte, hadislerle örnek verme daha zevkli ve ilgi çekici olabilir."

²⁸⁰ Katılımcı 5: "Evet, Cafer hocamız vardı Kuran kursunda. Dayakları meşhurdu. Sağ olsun onun bir izi var."

Katılımcı 11: "Din hocamız çok tatlı bir adamdı ama bir sürü arkadaşımın dinden soğumasına şahit oldum. O zaman da kınayan, kızan bir tavırm yoktu ama genel olarak hani şeydim. Daha yumuşak olamaz mısın hocam iç güdüsündeydim. Çünkü o da korkutarak yapıyordu, belki öyle davranması gerekiyordu, bilmiyorum."

soğumasına ve kişiliğine olumsuz etki etmesine vurgu yapması bunu örneklendirmektedir:

"Ha şunu da söyleyeyim, dine küsüp soğuduğum zamanlar da oldu. Yurda gittim yakasız tişört giymek yasak, top oynamak yasak, jöle yasak, telefon yasak, televizyon yasak... Televizyon izlemek yasak ama televizyon var. Top oynamak yasak karşımızda saha var. Her şeyi geçtim, yakasız tişört giymek neden yasak? Dayak var, sen dini kalkıp dayakla öğretebilir misin? Bu sefer gerçekten çok hırçınlaşmaya başladım ve onlar yüzünden hocalarımla kavga ediyordum. Onlar kovacaktı da ben gidiyorum dedim."
(Katılımcı 39)

Katılımcıların en çok öne çıkardıkları husus ise rol model olan ve dini temsil eden kişilerin dinin salık verdiği ahlakî ilkelerden ve güzel üsluptan uzak tutumlar sergilemeleridir.²⁸¹ Bu bağlamda kafe sahibi başka bir katılımcı din adamlarının sevgi temelli ahlak anlayışı geliştirmelerinin gerekliliğine dikkat çekmekte, başkası üzerinde olumlu iz bırakmak için bunun şart olduğunu düşünmektedir:

"Ben Heybeliada'da büyüdüm, gayrimüslim arkadaşlarım çok var. Cuma günleri genciz namaza gitmezdik, kulübe gidicez. Pazar günleri arkadaşlarım kiliseye giderlerdi. 'Biz neden gidiyoruz biliyor musun? Bizim hediyelerimizi aileler papaza götürüyor, papaz bize veriyor. O amca bize hediye verecek diye gidiyoruz.' derlerdi. Bizim cami hocasına ben bir gün götürdüm 'boş ver, çocukla ne yapıcan ya?' Allah'ın lazı bir tane, ...lu. Dedim 'Senden bir halt olmaz hocam.' Daha da arkasında namaza durmadım." (Katılımcı 10)

Bu örnekte de görüldüğü gibi ahlakî kazanımların hedeflendiği din eğitiminin ahlak dışı davranışlar sergileyen kimseler tarafından ve ahlak dışı yöntemlerle

²⁸¹ Katılımcı 29: "Gittim ben üç yıl Kur'an kursunda kaldım. Çok dövdüler beni. Sureleri ezberlettirler. Ya annem beni namaz kılmıyorum diye çok döverdi. O sırada nefret ediyordum herhalde. Bırakın ya zorlamayın insanları rahat bırakın şeyindeyim ben biraz."

Katılımcı 18: "Asla zihnimde iyi bir örnek yok. Adil hoca vardı bizim müdür muavinimiz aynı zamanda din kültürü hocamızdı. Kız çocuklarını severdi yani kötü davranmazdı da bizim erkek çocuklarını hep döverdi ya. Bir din kültürü hocasıyla daha hiç karşılaşmadım çocuklarda fark yaratacak, vardır elbette ben rastlamamışım, benim yoktu olmadı maalesef keşke olsaydı."

aktarılması ciddi bir problem olarak görülmektedir.²⁸² Bunu örneklendiren başka bir mühendis katılımcı, başkaları tarafından Kuran okuma, sure ezberleme karşılığında para verilmesini ödül şeklinde yorumlayanların aksine kendisi söz konusu din olduğu için bunu ahlak dışı bir eylem olarak tanımlamaktadır:

"Babam ilkokuldayken beş lira karşılığında sure ezberletiyordu bana. Aslında bu iş için gayet kapitalist ve ahlak dışı bir yöntem. Ne bileyim işte Kur'an'a geçersen şu kadar para. Herhangi bir ahlakî destekleyici yok, teknik öğreniyorsun nasıl Kur'an okunur nasıl namaz kılınır." (Katılımcı 17)

Başka bir esnaf katılımcı da din eğitime ilişkin hep olumsuz örneklerle karşılaştığını söyleyerek ahlakîliğin olmadığı bir ortamda ahlakla ilgili bir kazanım edinmenin imkânsızlığına işaret etmektedir:

"Valla benim gittiğim yurtlarda, çok karaktersiz insanlar olduğunu bildiğim için onların bana bir şey kazandırdığını düşünmüyorum. Dediğim gibi ilk olarak ailenin verdiği altyapı sonra insanda bitiyor iş yine. Bir tane öğretmemin oldu okulda. O da karaktersiz bir insandı. Benim okumamamın baş sebebidir yani. Ortaokulda Beykoz İmam Hatip'e gittim, okuldaki çevrenin en yararsız en etkisiz olduğu yıllardı, şimdi nasıldır bilmiyorum. Orası da öyle kötü olunca lisede komple koptuk." (Katılımcı 21)

Öğretmenin gerek akademik ve meslekî birikiminin gerekse ahlakî duruşunun din eğitimi alan muhatap için ne kadar önemli olduğunu öne çıkaran bu söylemlerin benzerleri farklı katılımcılar tarafından da dile getirilmektedir. Öğretmenin yetersizliği sebebiyle din kültürü derslerinin kendisi için utanç verici olduğunu ve dini temsil edenlerin donanımlı insanlar olması gerektiğini söyleyen bir katılımcı düşüncelerini şu sözlerle paylaşmaktadır:

"Duygusuz olmuyor, ciddiyet lazım, samimiyet lazım. O da hocaya bağlı tamamıyla. Din kültürü hocası vardı, kırk dakika zamanı vardı ama ben

²⁸² Katılımcı 29: "Çok arkadaşım bana namaz kıl derdi. Bana lafta onu söylediği için bakardım söyleyen arkadaşına namaz kılıyor ama kariya kıza laf atıyor, alkol içiyor, yalan söylüyor, sahtekarlık yapıyor, her şey yapıyor. Öyle namaz kılacaksam hiç kılmayayım. Hani söyleyenlere bakıyordum ben. Babam da babam namaz kıl diyor ama babamın yapmadığı yok. Kalp kırıyor hani, kimseyi dinlemiyor, yanlış hareketleri var. Dinde diyor ki bir kadına el kaldırma, kadın o kadar kutsal bir şey ama babam anneme yapmadığını bırakmamış hani bu nasıl hacılık? Bu nasıl din? Peygamber Efendimiz diyor kadınlar size emanettir diyor. Ne kadar güzel."

orada resmen soğudum. Keşke diyordum ki bu adam dersi vermese ve kimse bu anı görmemiş olsa. Çünkü insanın değer verdiği şeylerin lakayt bir şekilde konuşulması kötü bir şey. Herkes konuşuyor lay lay lom. Din kültürü hocasını umursaman lazım mesela, din ciddi bir konu din kültürü hocasının da ciddiye alınması gerekiyor. O ciddiye alınmayan bir hocaydı. Yani yakınlaşmak isteyen birisi bakar, 'din kültürü hocası böyleyse ben ne yapayım ki bunu' der çünkü çok lakayt sınıf. Din eğitiminin etkisi artı değil de eksi. Eksisi çok oldu." (Katılımcı 14)

Katılımcıların dile getirdikleri olumsuz örnekler din eğitimcisinin ahlakî aktarım yapabilmesi için öncelikle kendisinin ahlakî bir duruş sergilemesinin gerekliliğine dönüktür. Aksi halde eğitimciye herhangi bir zaafiyet kişinin kendisini ona kapatmasına, hatta negatif yönde tepki geliştirmesine sebep olmaktadır.

3.2.5.2.3. Ahlak Konusunda Din Eğitiminin Nötrlüğü

Din eğitimi, ahlaka pozitif ya da negatif yönde etki etmekle birlikte katılımcılardan bazıları için ahlakî gelişimlerinde rol üstlenecek kadar etki bırakmamıştır. Katılımcılar din eğitiminin nötrlüğünü, okullarda ya da Kur'an Kurslarında alınan din eğitiminin bilinen şeylerin tekrar edilmesi ve DKAB derslerinin boş geçirilmesi ile açıklamaktadır. Bu düşünceye göre din kültürü dersleri kişilerde ahlakî anlamda ufuk açacak bir niteliğe sahip değildir. Dolayısıyla kendilerinde olumlu ya da olumsuz hiçbir iz ya da etki bırakmamıştır.²⁸³

Muhasebeci bir katılımcı aileden ve diğer öğretmenlerden aldığı eğitimi öne çıkararak din kültürü derslerinde ekstra bir ahlak eğitimi almadığını vurgulamaktadır:

"Din kültürü dersinin özellikle iz bıraktığını söyleyemem çünkü okulda ahlak konusunda diğer öğretmenlerden ya da aileden örnekler gördüğümüz, nasihatler aldığımız için din kültürünün ekstra bir katkısı olduğunu düşünmüyorum. O yaşlarda zaten din kültürü öğretmeniye ahlaklı, iyi davranıyor ama matematik öğretmeniye ya da başka bir dersin öğretmeniye kötü davranıyor, ahlaksız davranıyor gibi bir şey yok. Zaten o

²⁸³ Katılımcı 22: "Hiç, hiçbir etkisi yok. Ben düz lise mezunuyum. Hiçbir etkisi yok. Belki imam hatip olsaydı farklı düşünebilirdim."

yaşlarda örnek aldığımız için öğretmenlerimizi, çevremizdeki insanları dolayısıyla çok fazla bağlantısı yoktur diye düşünüyorum." (Katılımcı 40)

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni ile ilgili özel bir yorum yapılmaması aslında öğretmenin kişide farkındalık oluşturmadığı ve hatırlanacak kadar kendisinde iz bırakmadığını göstermektedir. Bazı katılımcıların dersle ilgili çok az şey hatırlamakla²⁸⁴ birlikte öğretmene ilişkin hiçbir şey hatırlamamaları²⁸⁵ bu görüşü pekiştirir niteliktedir:

"Çok hatırlamıyorum. Ama sure falan öğreniyorduk, Din ve Ahlak Bilgisi dersiydi, adı oydu zaten...hocalar...Valla hiç yok, kalmamış aklımda. Benim matematik öğretmenimi hatırlıyorum, İngilizce öğretmenimi hatırlıyorum, feni, fiziği, resmi, bedeni... Hepsini hatırlıyorum, dini hatırlamıyorum." (Katılımcı 25)

Avukat bir katılımcı ise din eğitiminin olması gerektiği gibi verilmediğini, sure ezberleme dışında ahlakî bir kazanım sağlamadığını şöyle ifade etmektedir:

"Aldığım din eğitiminin ahlakıma hiçbir etkisi olmadı. Çünkü adam akıllı din eğitimi almadık. Yok, hiç din kültürü dersinden bir şey almadım. Sadece birkaç sure ezberlemiştik orada. Hocamızın bize kattığı, bana kattığı hiçbir şey olmadı, bir şey hatırlamıyorum." (Katılımcı 34)

Ahlak eğitiminin ahlakî davranmayı öğütleyecek bir standartta verilmediğini söyleyen bir başka katılımcı için din eğitiminin kendisine etkisi asla olmamıştır:

"Din eğitimi asla. Benim ahlakî açıdan belli bazı şeylere doğru ya da yanlış kriterleri koymam ailemin verdiği bir şey. Ben dinî eğitimin hiçbir şekilde, hiçbir şekilde diyorum bakın, ahlakî bir standartta verildiğine veya ahlaklı davranmayı öğütlediğine inanmıyorum Türkiye’de. Şimdi nasıl bilmiyorum ama benim zamanımda din eğitimi belli bazı şeyleri ezberleme, belli bazı

²⁸⁴ Katılımcı 13: "Açıkçası çok bir şey hatırlamıyorum, ahlak konusunda çok da etkili olduğunu düşünmüyorum. Belki şu an daha farklıdır ama okuldaki din kültüründen çok bir şey öğrendiğimi düşünmüyorum."

²⁸⁵ Katılımcı 36: "Benim iki üç tane din hocam olmuştur ama ben hiçbirinde bırakın etkiyi, bir şey bile öğrenmedim. Hani sadece kitap okuturdu. İsimleri bile aklıma gelmiyor. Kitap okumak yaptığı gelip, ben de şu an din hocalığı yaparım ki. Giderim okula alırım din kitabını söylerim, söyletirim hani anlatabildim mi? Eğer ki hocalık buysa bunu herkes yapabilir. Okuma yazma bilen herkes yapabilir az bir şey biliyor olması yeterli."

sınavlara girme üzerineydi yoksa bunun dışında herhangi bir eğitim verilmiyordu hiçbir zaman." (Katılımcı 24)

İçerik boş, amaç dışı gerçekleştirildiği söylenen bu derslerin, ailede alınan eğitim üzerine ahlakî anlamda kazanım sağlayacak nitelik taşıması da bu bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer meseledir.²⁸⁶ Bu açıdan ele alındığında katılımcılar nazarında din dersleri bilinen şeylerin ötesine geçemeyen, öğrenciye tesir etmeyen, kalıcı izler bırakmayan bir ders olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla böyle bir dersin ahlakîliğe etki etmesini beklemek pek mümkün görünmemektedir:

"Benim zamanımda çok boş geçen derslerdi, zaten hemen hemen bildiğim şeyleri tekrarlıyormuş gibi. Yani bana çok da bir katkısı olduğunu düşünmüyorum o dönemlerdeki din kültürü eğitiminin. Yalan söylememek işte vs. Onlar hep zaten böyle tekrarlanan, bilindik. Çünkü ben öyle bir ailenin içinde yetişmiştim. Zaten sürekli gördüğüm ya da duyduğum şeylerdi. Orda da tekrarlanıyordu işte benim için. Klasik bir din öğretmenim vardı. Sanki o vazife ona verilmiş, o da gelip bize anlatıyor. Bir kitaptan işliyorduk hatırladığım kadarıyla. Öyle yani." (Katılımcı 37)

Katılımcıların din eğitiminin ahlaka hem negatif etkisine hem etkisizliğine ilişkin mevcut değerlendirmeleri bu alanda ciddi revizyonlara ihtiyaç duyulduğunun önemli bir göstergesidir.

3.2.5.3. Ahlakın 'Ahlak' İle Öğrenimi

Ahlak eğitiminde, ahlakî ilke ve değerlerin bilgisinin elde edilmesi, her zaman ahlakî eylem ile neticelenmeyebilir. Nitekim ahlakî bilgiyi elde etmek sadece kişinin hangi eylemleri yerine getirmek suretiyle ahlaklı olacağının bilgisine ulaşması anlamı taşımaktadır. Hâlbuki eyleme geçmek için bilgiden çok daha fazlasına ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda insanı ahlakî iyiye sürükleyen ve onu motive eden en önemli faktör ise çevresinde ahlakî eylemlerde bulunan insanların varlığıdır. Kişi bu şekilde hem bilgi ile eylemi örtüşen kimseleri görerek

²⁸⁶ Katılımcı 12: "Din derslerinin benim hayatımda mesela din kültürü derslerinin böyle bir etkisi olmadı yani açık konuşmak gerekirse. Ben zaten ailemden o anlamda birçok şey almıştım, yeni bir şey öğrenmiş olmadım yani. Ahlakî şeyleri daha çok vermeye çalıştılar din eğitimi derslerinde. Güzel şeyler verdiler aslında ama hani bende böyle bir vav bunu da duydum burada falan olmadım çünkü zaten o eğitimi alttan daha da belki fazlasını almıştım."

bilgisini pekiştirmiş olur, hem de ahlakın hayata uygulanabilirliğini örneklerle görerek kendi yaşamına yansıtır. Bunun en iyi tecrübe edildiği yer ise kuşkusuz aile ortamıdır. Nitekim ahlakî değerlerin ve inancın ilk öğrenildiği sosyal kurumlar aile olmakla birlikte bu alanlara ilişkin temel ilkeler ailelerde alınmakta ve değiştirilmesi zor bir temel oluşturulmaktadır. Dolayısıyla sosyal rol modeller olan anne babalar, kişilerin ahlak eğitimindeki canlı örneklikleri ile ilk sırada yer alırlar.²⁸⁷ Buradan hareketle en ideal ahlak eğitiminin ahlaklı kimselerin ahlakı en güzel biçimde yaşaması yoluyla örnek olmasıyla gerçekleşeceğini söylemek mümkündür. Nitekim söz ve fiil bütünlüğünü sağlayan kimselerin tutumları sayesinde ahlakî iyiyi öğrendiklerini söyleyen birçok katılımcı söz konusudur. Aile faktörünü öne çıkaran katılımcıların birçoğu ilk rol modelin anne-baba olduğunu vurgulayarak ahlak eğitiminin ahlakın yaşanması ile gerçekleştiğini savunmaktadır.²⁸⁸ Gazeteci katılımcı, ailede edindiği ahlakî bilinci, ‘başkasının hakkını yememe’yi ilke edinen babasının tutumu ile örneklendirmiştir:

"Mesela benim babam uzun süre işsiz kaldı. Eve ekmek alacak parası da yoktu. Sonra bir elektrik faturası geldi zaten kullanmamışız dört aydır, tek seferde geldi. Ödemediğimizden dolayı değil, bir anda öyle yüksek fatura gelince bütün aile çıldırdı. En son dayanamadılar, abim kaçığa çevirdi. ‘Kaçık kullanılmayacak’ diye dikkat ederdi babam. Tam sigortayı açıp kaçığa çevirecekti ki babam içeri girdi, ‘Ne yapıyorsunuz?’ dedi. ‘Bu fatura böyle, bunlar bunu hak etmiyor.’ dedi abim. Aldı faturayı ‘Kimsenin hakkı kimsenin boğazından geçmeyecek, ben bu faturayı öderim ama size kaçığı

²⁸⁷ Katılımcı 32: "Babam görüp görebileceğim ahlakı en iyi adamdır. Başka da örneği yoktur, en iyisidir. Herkesin parmakla gösterdiği türden bir insandır. Hem sevecendir, saygınlığı vardır. Ben görmedim birinin başı sıkışıp da babama geldiğinde boş gittiğini, tabii ki yardımseverdir, vicdanlıdır, merhametlidir. Ben de babımdan ne gördüysem öyle yapıyorum."

²⁸⁸ Katılımcı 15: "Mesela babam ‘Kızım bu haramdır. Bir şey bulduğunuzda alıp cebinize atmayın. Önce soracaksınız, ‘Bu kimindir buldum’. Eğer sahip çıkan olursa vereceksiniz, olmazsa getirip bir sene boyunca bekleteceksiniz, ellemeyeceksiniz. Mesela para olsun, zor duruma düştün harcadin. Sahibi çıktı, bakacaksın ne kadarsa anında vereceksiniz. Harcamadıysanız bir sene tamamlandıktan sonra isterseniz camiye bir yere bağışlayacaksınız, vicdanınız kabul ediyorsa yiyeceksiniz haram değil artık. Bir sürü başka şey her zaman söylerdi, söylediğini de yaptı."

Katılımcı 13: "Annem, babam veya ailemin diğer büyükleri. Annem en önemlisi. Benim hayatımda gerçekten çok önemli kişiliğimin gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır, hiçbir durumda hiçbir şekilde yalan söylememesi beni çok etkilemiştir. Sonra öğretmenlerim, çevremdeki insanlar... Ama ilk başta bence aile."

kullandırtmam' dedi. Bu bir duruştur. Bunun gibi aile ortamı, ahlak bilincinin şekillenmesinde daha etkilidir." (Katılımcı 27)

Eğitimin teorik yönünün pratikle buluşmasının en güçlü gerçekleştiği ortamın aile olduğuna dikkat çeken başka bir ev hanımı katılımcı ahlakî uygulamanın önemine vurgu yapmaktadır:

"Tek başına eğitim yeterli değil. Görerek de çocuk öğreniyor. Teknik açıdan tamam öğret ama pratikte nasıl yapacağını aileden daha çok öğreniyor çocuk. İkisi birbirini destekliyor. Aldığım bilgileri ailemden gördüklerimle birleştirip hayatımda daha kolay uyguladım herhalde. Tek başına sadece dinî eğitim alıp da uygulayanları görmedikten sonra hayata geçecekmiş gibi gelmiyor." (Katılımcı 13)

Anne babanın rol modelliğinin ahlak eğitimindeki gücüne değinen bebek bakıcısı bir diğer katılımcı ise ahlakın yerleşik hale gelmesini ebeveynin ahlakîliğine bağlamaktadır:

"Babam hayatı boyunca kimsenin malını çalmamış, hakka hukuka çok dikkat eden bir insan. Annem mesela herkese koşan. Eğer ona faydası olacaksa gider bazen kendini heba eder gider. Onları ahlak olarak benimseyip ben kendimde oturttum. Büyüklerin de çok etkili olduğunu düşünüyorum. Anneannemin, babaannemin, diğer dedemin, daha daha büyüklerin hikâyeleri... Yaşanmışlık hikâyeleri beni çok etkiliyor çünkü hikâye değil, yaşanmış bizzat, tecrübeyle sabit. Oradaki teslimiyetler, inanç noktaları. Daha az okumuşlar ama daha iyi çocuk yetiştirmişler." (Katılımcı 3)

Öyle görünüyor ki aile figürleri öne çıkarılarak anlatılan olaylarda asıl mesele söz-eylem münasebetindeki tutarlılık ve ahlakın yaşamsal bir gerçeklik olarak sunulmasıdır. Nitekim bunu başarabilen ebeveynler dışındaki insanlar da katılımcılar için rol model olabilecek niteliğe sahip görünmekte ve davranışları örnek alınmaktadır.²⁸⁹ Bu örneklik içinde dile getirilen ilk isim Hz. Peygamber ve O'nun

²⁸⁹ Katılımcı 1: "Çünkü geriye dönüp baktığım zaman o derslerde almış olduklarımdan çok bana etki eden yakın çevremde, hocalarımda, ailemde, akrabalarımda, işte sosyal ortamlarımda hayatın içerisinde yaptıklarının gerçek olduğundan hiçbir şüphe duymamış olduğum insanlar ve onların ortaya koymuş oldukları rol modelleri öne çıkıyor."

güzel ahlakıdır.²⁹⁰ Zira ahlakî yaşantısı ile örnek olmaya en çok layık olan Hz. Peygamber'i aynı zamanda ahlak eğitimcisi olarak da kıymetli kılan söz fiil bütünlüğünü sağlayarak gerçekleştirdiği hakiki rol modelliğidir. Dolayısıyla katılımcılar bunu gerçekleştiren ve kendisine örnek olan kişilerden söz ederek ahlakî ahlak ile öğrendiklerine dikkat çekmektedirler. Avukat bir katılımcının etkisini hala hissettiği öğretmeninin ahlakîliğine ilişkin sözleri bunu açığa çıkarmaktadır:

"Mesela bizim bir Türkçe hocası vardı yani gerçek bir öğretmendi. Onun bana kattığı şey çok fazla. Tabi ki ahlakî bir örnekti, hala öyledir. Manevî değerler olarak çok fazla manevî değer kattı bana ve arkadaşlarıma. Sonuna kadar hissediyordum ahlakî yaşantısını ve hala aklımda." (Katılımcı 34)

Davranışları, üslubu ve eğitimciliği ile örnek olan edebiyat öğretmeninden söz eden başka bir katılımcı da ahlakın eylemselliğine ve bıraktığı ize vurgu yapmaktadır:

"Bana değer veren, öğrenciye 'Siz nasılsınız, halinizi hatırlamamızı anlatın, bir anlatın bana' diyen bir hocaydı. Değer vermesi, insan muamelesi yapması yani. Lisedeki hocam edebiyatla çok ilgiliydi, dergi çıkarıyordu. Çok insancıldı yani insanları mutlu etmek üzere sanki hayatını sürdürüyor gibiydi ama kendini de tabi ihmal etmeden. Kendine de kıymet veren, değer veren, başkalarına da kıymet veren. Her anlamda iyi. Akademik anlamda çok başarılı bir adamdı ama kimse bilmiyordu. Çünkü kendini ön plana çıkarmıyordu." (Katılımcı 31)

Ev hanımı bir katılımcı da kendisinde iz bırakan hala unutamadığı öğretmenlerinden söz ederken işlerini iyi yapmalarına dikkat çekmekte ve bunu ahlakî bir tavır olarak yorumlamaktadır:

"Öyle ahlaklı birkaç öğretmenim var, gerçekten hala da unutamadığım, hayatımda önemli izler bırakan öğretmenler. Bir insanın yaptığı işi iyi yapması beni gerçekten etkiliyor. Öğretmenlerimin birçoğu öyleydi, işlerini çok iyi yapıyorlardı. Öğreteyim çıkayım, paramı alayım değil, özveriyle

²⁹⁰ Katılımcı 7: "Ben Hazreti Muhammed'in çok önemli bir örnek olduğuna inanırım. Dürüstlüğü, güvenilirliği, hayvanlara olan o yaklaşımı, işte espri anlayışı. Yani bunlar hoşuma giden şeylerdir."

çocuğa bir şeyler öğretmeye çalışmaları hala aklımdadır, hala etkiler."

(Katılımcı 13)

Ahlakî niteliklerine vurgu yaparak öğretmeninden söz eden bankacı bir katılımcı kendisinden bu yönüyle etkilendiğini şöyle dile getirmektedir:

"Hiçbir öğretmenimi ahlakî anlamda örnek almıyorum. Bir tek çocuk gelişimi öğretmenlerinden ama dinen değil de iş yapış şeklinden etkilendiğim birkaç profil var. İşini düzgün yapan, gerçekten bilinçli, yaptığı işi seven, bildiği her şeyi insanlara sunabilen, fedakar ve geniş kapsamlı düşünen ve çok güzel şeyler üretebilen bir öğretmendi. O yönden seviyorum yani." (Katılımcı 37)

Katılımcıların mevcut görüşleri ahlak eğitiminin ancak ahlakın yaşanması suretiyle gerçekleşeceğini göstermektedir. Nitekim gerek aile gerekse aile dışındaki diğer kişilerde tek bir özellik önem arz etmektedir: ahlakî bilginin ahlakî eylem şeklinde tezahürü ve bunun görünürlüğü. Bu, eğitimin en etkili yoludur ki burada sözcüklerin işlevselliği yerini eylemlere bırakmaktadır.

3.2.5.4. Ahlak ve İnanç Eğitime İlişkin Tartışmalar

Allah inancının oluşması, inancın ahlak üzerindeki etkisi, güzel ahlakın kazanılması ve davranışlara tezahürünün tartışıldığı araştırmada katılımcıların bazı meselelerdeki memnuniyetsizlikleri göze çarpmaktadır. Bunun arkasında ise katılımcıların ilahî surette yaratılan insan ile topraktan yaratılan ve eksikliklerle donatılan insan arasındaki tezatlığın gerilimi yer almaktadır. Zira bir tarafta arzulanan ve 'olması gereken'in idealini taşıyan insan, öte tarafta nefsanî zaafı sebebiyle 'olan'la yetinen insan bulunmaktadır. Bu sebeple katılımcılar 'olan'ı eleştirirken 'olması gereken'e dönük yani ahlaklı insan ve toplum idealine ilişkin birtakım öneriler sunmaktadırlar. Güçlü bir inanç ve ahlak tasavvuru için yapılan tavsiyeleri dört başlık altında toplamak mümkündür: a. İnanç ve ahlakın hayatla irtibatının kurulması b. Nefs terbiyesi ile ahlak ve inancın tekâmülü c. Otoriteden uzak öznel ahlakın inşası d. Toplumda ahlakî rol modellerin artması.

3.2.5.4.1. İncanın ve Ahlakın Hayatla İrtibatının Kurulması

Ahlak ile inanç arasında ilişki kuran katılımcılar için ahlakî zaafiyetin temelinde kişinin incanınin sahih olmaması bulunmaktadır. Buna göre güçlü bir ahlak tasavvuru oluşturmanın yolu incanın sağlam bir biçimde oluşmasına bağlıdır. Doktor bir katılımcı bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Mutlaka, istisnalar hariç günümüzde insan yaşamak istiyorsa yaşar gibime geliyor benim. Aslında bizim incancımızda sıkıntı var. İncancımızı net oturtamadığımız için ahlakımız oturmuyor bence. Yani şunu söyleyeyim, inanmak önemli bir şey, inanmadığın zaman da bir şeyleri yapmak çok zor. Onu gördüm ben. " (Katılımcı 25)

İnsanın zayıflığına değinen inşaat işçisi katılımcı da günümüzde ahlakîliği yakalamanın tek koşulunun Allah ile kurulacak duygusal bağ ve güçlü bir inanç olduğunu söylemektedir:

"Şimdi insanoğlu çok ama çok zayıf. Daima bünyesini bir şeylerle yoracaktır. Günümüzde bir şeylerden beri olmak öte olmak çok ama çok zor. Bunu ancak güçlü bir imanla, inançla başarabiliriz. Aynı zamanda Allah'a duyulan hisle duyguyla da alakası var. İkisi bir arada olması lazım. " (Katılımcı 26)

İnanç ile ahlak arasında bağ kuran bu ifadelere göre Allah ile irtibatın her an canlı olması ve O'nunla kurulacak duygusal bağ²⁹¹, kişinin davranışlarına yansıtacağı için ahlakîlik kendiliğinden ortaya çıkacaktır.²⁹² Bu bağlamda inanç sadece bilişsel ve duygusal bir alan olmaktan öteye geçerek davranışsal bir boyut kazanacak ve hayatilik ilkesi gereği günlük yaşamda aktif rol üstlenecektir.²⁹³ Akademisyen bir katılımcı, gündelik hayatın içinde olmayan incanın ve ahlakın

²⁹¹ Katılımcı 22: "Gerçekten Allah'ı çok seveceksiniz, çok sayacaksınız, evet korkacaksınız ama uzaklaşmayacaksınız. Evet bazı hem manevî şeyleri, hem de ibadetlerinizi geciktirmiş olabilirsiniz ama hiçbir şey için geç değil. Özellikle Mevla'nın huzuruna varmak için asla geç değil. Bunun en güzel başlangıcı da abdestinizi alıp huzura varmak. Mevla'nın kapısı size her zaman açık. İnsanoğlunu arayamazsın ama Mevla'nın kapısını her daim açabilirsin."

²⁹² Katılımcı 30: "İşte bunu acaba nasıl başarmak lazım diye soruyoruz biz de. Allah korkusunun içe yerleşmesi lazım. Her an Allah bizi görüyor gibi."

²⁹³ Katılımcı 3: "Hisler duyguları oluşturuyor, duygular da sizi harekete geçiriyor. Önce bir şey hissetmek lazım, hissetmediğin bir şeyi nasıl yaşayabilirsin. O sizde bir duygu oluşturuyor o duygu da sizde onu eyleme döküyor. O ezan sizi neden ayağa kaldırıyor, sizi abdeste götürüyor? Allah'tan korkuyorsun çünkü orada bir his var."

hiçbir anlamı olmadığını dile getirmekte salt söyleme dayalı tavsiyelerin bir sistem geliştirmedikten yakınmakta²⁹⁴ ve ‘ahlakın yaşanarak öğrenilebileceğine’²⁹⁵ işaret etmektedir:

"Üniversitelerde sosyal hizmet projeleri falan yapılıyor. Örneğin çocuklar çocuk esirgeme kurumlarına gidiyorlar, yaşlı bakım evlerine gidiyorlar, huzur evlerine gidiyorlar, işte hastanelerde birtakım birimlerle irtibatlı olarak birtakım işler yapıyorlar falan. Şimdi işin bu kısmı gerçekten çok önemli yani sizin yaşlılara saygı göstermek, yetimin başını okşamak, işte yolda kalmışa yardım etmek gibi sadece teorik olarak vermiş olduğunuz bilgiler, doğrudan bu şekilde hayatın içerisinde ilişkilendirilmediği sürece çok da anlamlı değil." (Katılımcı 1)

Öğretmen bir katılımcıya göre insanın hayatı boyunca karşılaştığı sorulara ve sorunlarına cevap verebilen bir inanç²⁹⁶, insan için daha yaşanabilir olduğu gibi kaideleri de kolaylıkla uygulanabilir olacaktır. Nitekim kişinin hayatında soru(n)ların tek muhatabı olarak varolan Allah, kendisine saygı duyulan, emirleri yerine getirilen ve bu yapılırken mutlu olunan bir konumda yer alacaktır.²⁹⁷ Bu durum samimiyetle

²⁹⁴ Katılımcı 1: "Ahlak demiş olduğumuz şey de, inanç demiş olduğumuz şey de gündelik hayatın içerisinde yoksa hiçbir anlamı olmayan şeyler. Çünkü inanç insanı öte dünyaya hazırlamak için bir manzumeler bütünü olarak görülse dahi burada şimdi, bugün gündelik hayatın içerisinde işlerliği olmaksızın bir anlamı yok. Dolayısıyla benim bugünüm içerisinde benim şimdi karşı karşıya olmuş olduğum, yan yana olmuş olduğum insan, insan ilişkilerimde değerli kılmam gerekiyor. Yoksa kitaplarda yazılı olan veya işte sohbetlerde, vaazlarda dile getirilen şekliyle çok üst, ideal değerlerden, ilkelerden bahsediyor olmak kendi başına bir ahlak sistemi veya inanç sistemi oluşturmaya malesef yetmiyor."

²⁹⁵ Katılımcı 34: "Hâlbuki emr-i bi'l-ma'ruf, nehy-i ani'l-münker. Nehy-i ani'l-münker yani hani eylem yapmamız lazım, iyi şeyleri göstermemiz lazım. Hızlıca, pratik bir şekilde. Ne bileyim ilköğretim çocuklarıyla birlikte küçük çocuklarla birlikte çöp toplamak. Hani gidip büyük birinin attığı çöpü almak yerden onu göstere göstere çöpe atmak. O insanın aklından çıkmaz bir daha o. Benim attığım çöpü başka biri yerden aldı attı gitti. İstedğin kadar ona nasıl atarsın, niye atıyorsun kardeşim, ne biçim adamsınız. Sizin yüzünüzden dünya bu hale geldi diye söylen. Hiçbir şey demeden yapsan bunu o insana, öyle bir etkiler ki."

²⁹⁶ Katılımcı 8: "Aykırı olan benim çok arkadaşlarım var. Arkadaşlarımızın bence aileden gelen temelli bir bozuklukları var. Bu bir. İkincisi hayatlarında başlarından geçen bir olaydan dolayı bozuklukları var. Üç, çevrede inandığı dini tiplerin dini bu kadar yaygaraya kaptırmasından da yani lanet olsun böyle dine, ben inanmıyorum deyip kafasına göre bir yapı, bir düşünce seçip onun peşine giden tipler var. Yine insanî aslında etkilerle oluşan bir hal. O kişi doğduğunda öyle doğmuyor İslam'a inanarak doğuruyor, Allah'a inanarak doğuyor, peygambere inanarak doğuyor. Hatta yaşamının belli bir aşamasına kadar öyle ama sonra yaşadıkları ona yaşatılanlar, maruz kaldıkları, maruz bırakıldığı şeyler onun daha da...Başta şöyle diyor beni koruyan Allah, beni koruyan peygamber, beni koruyan İslam nerede ben bunları yaşarken diye sorgulamaya başlıyor."

²⁹⁷ Katılımcı 31: "Ben bunu düşünüyorum. Çocuklar da mesela veya yetişkinlerde temel mesele Allah'ı eksik tanıma. Bunu mesela nasıl vermeliyim diye ben düşünüyorum ara ara. Allah'ı öyle bir tanıtmalıyız ki aslında o soruların hepsi cevap bulmalı zihinlerde. Zaten sonrasında belki insan

Rabbiyle irtibat kuran insanın sadece kendinden hareketle eylemesi anlamı taşımakta, şekilci ya da riyakar ahlak anlayışını da ötelemektedir.²⁹⁸ Dolayısıyla sahih bir Tanrı tasavvuru, insanın hayatında her açıdan karşılık bulacak ve kişiyi yalnızca Allah için davranmayı esas almaya sevk edecektir.

3.2.5.4.2. Nefs Terbiyesi ile Ahlak ve İncanın Tekâmülü

Nefs, insanın mahiyetine dönük anlamlar taşımakla birlikte ahlak ve inanç eğitiminde merkezi bir konuma sahiptir. İnsanın ruhî ve bedenî yönüne işaret eden nefis, aynı zamanda insana kötülükleri salık veren farklı işlevlere sahiptir. Bu bağlamda katılımcılar karakter, kişilik gibi kavramlarla özdeşleştirerek nefis kavramına atıfta bulunmuş, nefis terbiyesini insanın tekâmülü için gerekli görerek öneriler sunmuşlardır.

Katılımcılardan biri, karakter zayıflığını kişinin imanlı ve ahlaklı yaşamasındaki engellerden birisi olarak görmekte ve bu sorun çözülmedikçe inanç ile ahlak ilişkisinin tam olarak gerçekleşemeyeceğini vurgulamaktadır:

"Karakter zayıflığı iman zayıflığıyla eşit değil belki ama karakter zayıf olduğunda o imanlı yaşamayı, ahlaklı yaşamayı zorlaştıran etkenler var. Çekingenlik gibi mesela, millet ne der, burada namaz kılırsam beni ayıplarlar mı – örnek vereyim - oruç tuttuğumu anlarsalar gülerler mi gibi. Bunlar karakter zayıflığı değil ama kişilik özelliği diyelim. Kişi ne kadar bunları kabullenip bu zayıflıklarından bunların çıktığını anlarsa - bu bazen psikiyatrik tedaviyle de olabilir – o zaman daha güçlü elindekine yapıyor." (Katılımcı 41)

Doktor katılımcının ifade ettiği karaktere ilişkin değerlendirme, ahlakın kişilik gelişimi ve nefis terbiyesi ile irtibatını açığa çıkarmaktadır. Nitekim nefis, insanın bedenini ve ruhunu tanımlayan bir kavram olmakla birlikte her ikisinin beraber gelişimi aynı zamanda kişilik gelişimi anlamı da taşımaktadır. Buna göre

istemeden bile Ona saygı duyan, onun dediğini yapan ve yapmaktan mutlu olan bir varlık haline dönüşür."

²⁹⁸ Katılımcı 41: "İncanın işte samimi olması bence anahtar nokta o aslında. Eğer samimi inancınız varsa zaten ahlaksız olma şansınız sıfır gibi bir şey. Dönemler olabilir geçmiş hayatınızda ama genel resme baktığınızda ahlaklı olduğunuz varsayılır. Oradaki samimi inanç insanın bunu sindirmesi. Başkası bunu istiyor diye değil de kendi istiyor diye buna inanması, aslında samimiyetten kasıt o."

kendi üstünlüklerini ve reziletlerini bilen ve kim olduğunu anlamlandıran insan, aynı zamanda nefsinin de tanımaktadır.²⁹⁹ Nefsinin bilen insan ise kendisindeki olumsuz nitelikleri bertaraf etmek ve nefis terbiyesi³⁰⁰ yapmak suretiyle gerek inancını gerekse ahlakını iyileştirerek kişilik gelişimi sağlamaktadır. Kişi bunu başardığında ise dışarıdan gelecek eleştirilere ve olumsuz algılara kendisini kapatacak, güçlü bir kişilik ile inancının gerektirdiği gibi davranış sergileyebilecektir.

3.2.5.4.3. Otoriteden Uzak Öznel Ahlakın İnşası

Katılımcılardan birçoğunun eleştirdiği meselelerden biri de ahlakın devletin hegemonyasında olması ve otoriteye dayalı ahlak anlayışının gerçek ahlak sahibi insanlar üretememesidir. Zira baskının hakim olduğu alanlarda kişi samimi ve öznel ahlakî davranış geliştirmekten kaçınmaktadır. Bu sebeple ahlakın birtakım baskı ve uygulamalarla otoriter güçlerin tekelinde yürütülmesi ciddi problemler doğurmaktadır. Katılımcılardan biri devletin, inanç ve ahlak alanına müdahalesini doğru bulmadığını ve bunun negatif etki doğurduğunu iddia etmektedir:

"Ben devletse anlamda ya da toplumsal anlamda devletin bu alanlara karışmasını doğru bulmuyorum. Kesinlikle negatif etki ettiğini düşünüyorum. Devlet iman meselesini işgal eder; imanı da işgal eden bir devletin kuracağı iman, erkeksi bir imandan bahsedecektir. Tanrı'nın tanımı ile erkek tanımı çok yakın olacak o zaman." (Katılımcı 16)

²⁹⁹ Katılımcı 2: "Kendini tanımakla ancak insan ahlaklı olabilir. Sen kimsin? Yani kim olduğumuzu bence keşfetmiş değiliz yani. Asıl ben kim? Üniversite okumuş biri mi? Bilmem annesinin babasının çocuğu olan biri mi? Bankada çalışan biri mi? Bunlarsa bunları çıkardığında geriye kalan kim yani hakikatte ben kimim yani? Hakikatte olanı bulabilirse bu sorunun cevabı ortaya çıkar. Hakikatte kimiz biz yani?"

Katılımcı 3: "Nefis de sonuçta düşman gibi düşünürsek aslında bizi ahlaktan çıkaracak bir sürü şeye sevk ediyor. Nerede anlıyorsun nefsinin harekete geçtiğini? En basitinden, çok güzel bir yemek yapıldı- o kadar basit bir örnek ki – makarna diyelim ki, ikimiz de yiyoruz. Sen çok tuzlu yemeyen bir insansın aslında çok ideal bir makarna, ben çok tuzlu seviyorum. O makarnaya tuz koysam da olur koymasam da. Ama ona biraz daha tuz ekle daha lezzetli olsun deme olayı bile istek bile nefsimden gelen istek. O kadar çok talebi var ki, "Canım çok tatlı çekti, bir tatlı"... Asli şeyler değil, susamak, yemek yemek, uyku ihtiyacı. Bunlardan bahsetmiyorum ama ekstra zevki şeyler var ya onlar hep nefisten doğuyor."

³⁰⁰ Katılımcı 12: "Umut sonsuzdur. Ya şöyle düşünüyorum, belki o id dediğimiz egoyu belki biraz insanın törpülemesiyle alakalı bir şey. O ahlakî gelişim evrelerini tamamlayıp, vicdanını da devreye sokup, doğruyu yanlış, yaptığı hareketleri ona göre değerlendirse bunu her insan için söylüyorum. Keşke böyle bir bilince erişsek de öyle bir dünya düzeni olsa ve ona göre ilerlesek."

Katılımcının otoriter ahlakın egemenliğine ilişkin olumsuz yorumları, inanç ve ahlak alanının devletin hegemonyasından kurtarılması ve insanların eylemlerinde yargılamalardan, dış denetimden uzak biçimde kendilerini şekillendirmelerine imkân verilmesi arzusu taşıdığını göstermektedir. Aksi halde gerek devletin gerekse toplumsal kurumların baskıcı tutumu, kişileri özlerine aykırı ahlakî tavır geliştirmeye iterek yapay ve şekilci bir görüntü oluşturulmasına sebebiyet vermektedir.³⁰¹ Bundan dolayı katılımcıların başta aile baskısı olmak üzere bütün otoriter kurumlara ilişkin negatif tavır aldıkları gözlemlenmiştir. Veteriner hekim bir katılımcının, İmam hatip okullarına aile baskısı sebebiyle giden çocuklar ve Kenan Evren dönemindeki din dışı tavrın muhatabı olan dindar kesim üzerindeki baskının olumsuz yansımalarına dikkat çekerek olasının ötesinde farklı bir dönüşüme maruz kaldıklarını söylemesi buna örnektir.³⁰² Bu düşünce, tek tek kişiler özelinde bir talep oluşmadığı sürece kurumsal anlamda gerçekleşen din eğitiminin bir karşılık bulamayacağı fikrini desteklemektedir. Çünkü devletin dindar ve ahlaklı bir toplum oluşturma ideali taşıyan çabaları öznel bir çaba ile bütünleşmedikçe gerçek amacını ve işlevini yitirmektedir. Buna işaret eden polis bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Devlet kanalıyla çok fazla bir şey yapamazsın çünkü devlet camide vaazını veriyor, camiye adam gitmiyor ki. Camiye gitmeyen adam vaazdan bir şey alamıyor ki. Dersler var mesela ekstradan ona da gitmiyor zaten, onu da boş ders gibi bir şey görüyor. Angarya görüyorlar öğrenciler." (Katılımcı 20)

Baskıdan uzaklaşarak fertlere öznel ahlak anlayışı oluşturma imkânları tanınması ve bazı şeyleri tecrübe ederek doğru-yanlışta kendilerinin karar vermeleri gerektiğini söyleyen mühendis katılımcı bunun daha kıymetli ve kalıcı etkiler bırakacağını savunmaktadır:

³⁰¹ Katılımcı 40: "Bu anlamda insanları tutan bir şey yok. İnsanlar etraftan dolanıyor, kılıfına uyduruyor. Bunun için ne yapmak gerekir? Din bu konuda yeterli olmuyor çünkü insan yeterince baskılanırsa insan inanmaktan vazgeçebilir. Çok fazla kısıtlanırsa ki bunun örneklerini aslında görebiliyoruz: ailesinden baskı gördüğü için inanan ya da inanıyormuş gibi davranan ama dışarı çıktığında inanmayan."

³⁰² Katılımcı 18: "İmam hatipli bir sürü arkadaşımız son sınıfta bizim okula gelmişti. Ama hep ailelerinin baskıları vardı. O çocuklara o aile baskıları olmasaydı bence yani hem dindar kesimin çocuklarına yaptığı baskılar, hem de bu işte Kenan Evren dönemindeki bu dindar kesime yapılan baskılar olmasaydı bence daha farklı bir Türkiye ve gençlik olabilirdi. Fethullah Gülen gibiler de ortaya çıkmazdı. Yazık ettiler bu topluma hakikaten."

"Mesela küçükken hep akşamları dışarı çıkmak isterdim. Çıkamazdım, babam göndermezdi. Sonra liseye falan gittiğimde artık çıkmaya başladım. Saçma bir örnek olacak ama bu sefer de çıkmak istemedim. Yani burada da biraz öyle bir şey var, günah işlemek istiyorsun istiyorsun günaha ulaştığın zaman aslında bunun istenmeyecek bir şey olduğunu, aslında eski halinin çok daha güzel olduğunu, o zaman daha çok huzurlu olduğunu hissediyorsun. Ona ulaştığın zaman, geldim de ne oldu, işte şunu yaptım da ne oldu, içtim de ne oldu durumuna geldiğin zaman dönüyorsun." (Katılımcı 14)

Katılımcıya göre otoriter baskıdan uzak şekillenen öznel ahlak anlayışı, kişinin kendi dönüşümüne odaklanmakta hayatların tekilliğini dikkate almaktadır. Aksi durumda insanların aynılığını esas alan kural koyucular, bu kişiselliği ve tekilliği göz ardı ederek eylemlerin türdeşliğine yoğunlaşmakta ve neticeye göre hüküm verebilmektedir. Bu ise ahlakî kuralları yerine getiren fakat eylemlerinde farklılaşan insanların öznelliğini ve bu öznelliğin temeli olan ahlakî niyeti hiçe sayan bir durumdur:

"İnsanları özgür bırakmak gerekiyor. Özgürlük şundan önemli, ben ne kadar özgür olursam sahip olduğum ahlakî duruşu o kadar yansıtabilirim. İşte işyerine geç kalmak iş yerindekilerden azar işitmek gibi bir kaygım varsa orada gördüğüm yaralı kediyi terk etme oranım daha yüksek olabilir. Dolayısıyla biraz daha esnek, biraz daha özgürlüklerin çoğalmasına ihtiyaç var ve iyi insanların ahlaklı insanların biraz daha bir şeyleri göze alarak bedelini ödemeye razı olarak bu ahlakî duruşlarını sergilemesine, bunu görmeye daha çok ihtiyacımız var."

Kamusal otoritenin yanı sıra Allah'ın da bir otorite olduğu iddiası gündeme gelebilmektedir. Fakat Yaratıcı'nın ahlakî ilke koyucu olmakla birlikte her zaman kişiler arasındaki farklılığı merkeze aldığı, her ferdin hükmünün Allah'ın katında biricik olduğu muhakkaktır. Ayrıca kişisel farklılıkları kuşanan insanlar, ortak ilkelere riayet ederek bağlılıklarını yerine getirdiğinde ise kamusal otoritenin

sağlayamadığı ahlakî tavrı elde etmeleri mümkün görünmektedir.³⁰³ Katılımcılardan biri bu tespiti şöyle açıklamaktadır:

"Herkesin Yaratan'dan ötürü sevmemiz gerektiği ilkesini dini (başkalarına) dayatmadan tabulaştırmadan alıp kabul edip uygulasak zaten dünya aydınlanırdı. Atatürk'ün herkes kendi kapısının önünü süpürsün dediği yer aslında toplumsal, kitlesel bir hareketti. Evet o zaman çöpçülere ve hizmetkarlara sadece rutin işlerde gerek duyacaktık. Bütün mahalleler ve sokaklar, yaşam alanları temiz olacaktı." (Katılımcı 11)

Öyle görünüyor ki kişilerin Allah inancı temelli öznel ahlakî eylemleri, huzurlu, mutlu, sağlıklı bir toplum inşa edebilecek potansiyeli taşımakta ve otoritenin sağlayamadığı samimi eylemeyi ortaya çıkarabilmektedir.

3.2.5.4.4. Toplumda Ahlakî Rol Modellerin Artması

Katılımcılar ahlakî zaafiyetlerin yaşandığı, davranışların tutarsızlık gösterdiği baskı odaklı toplum hayatının huzursuzluğunu sıklıkla dile getirmektedir. Bu meselenin çözümü için sunulan önerilerden bir diğeri ise hem inanç hem de ahlak eğitiminde görerek öğrenmenin güçlü etkisini varsayarak toplumda ahlakî rol modellerin artmasını sağlamaktır.³⁰⁴ Çocuklukla başlayan ahlakî kazanım dönemini öne çıkararak bu etkiyi açıklamaya çalışan katılımcı, doğru rol modelin doğru eylemleri getireceğini savunmaktadır:

"Çocuğunuzu bilirsiniz ki siz şuraya, ekmekleri toplayıp atarsanız o da, o ekmekleri toplayıp oraya atmaya başlar. Bunu yapacağını bilirsiniz. Çocuk kendi kendine davranış edinmez etrafındaki insanlara bakar. Mesela bir yerde üzüldüğünü görürse o da üzölmeye başlar yani ne bileyim bir şeye kötü davranırsanız, ekmeğin nimet olduğunu, yere atılmayacağını, öpüp başa koyulması gerektiğini, o da öyle yapar." (Katılımcı 16)

Lisan-ı hâl'in lisan-ı kâl'den üstünlüğünü temel alan bu yaklaşımın özü, sözle aktarılamayan ve kazanım elde edilemeyen meselelerde örnek davranışlarla bunun

³⁰³ Katılımcı 24: "Bu devlet politikasıyla da olacak bir iş değil. Total bir şekilde olması lazım fakat tek tek kişiler bazında elbette gerçekleşmeli. Gerçekten bir davanız olur, bir inancınız olur gerçek anlamda, prensiplerinizi olur savaşırsınız."

³⁰⁴ Katılımcı 12: "Yani toplumda güzel insanlar artsa, ahlakî anlamda daha bir yetkinlik şeyine ulaşılabilir."

başarılabilmesidir.³⁰⁵ Bu bağlamda inanç ve ahlak eğitimi yapan kişinin rol modelliğinin önemine dikkat deken katılımcı, ideal olanı şöyle açıklamaktadır:

"Arapça'da tilavet ile kıraat arasında fark var. Tilavet dilinle okursun geçersin. Kıraat satır satır okursun hocanın dizinin dibinde alırsın eğitim, sana şerh eder, anlarsın. Bu bir yıl sürer, iki yıl sürer. Bunu neden anlatıyorum? 2 yıl boyunca hocanın evine gidip eğitim alıyorsun, hocanın evi de eğitim verdiği yerde. Hocayı sosyal hayatta da görebiliyorsun, ders içerisinde de görebiliyorsun. Kibri anlattığı zaman hoca, öğrenci hocanın dışarda kibirli olmadığını da görüyor. Tasarruftan bahsettiği zaman evde yediği yemeği görüyor, birebir görüyor yani. Peygamberimiz nasıl her şeyiyle örnek olduysa hocalar da bu usulle giderek örnek oluyor fakat şu an verilen derslerde hocanın örnekliği sınırlı. Örnek olabilmek ve doğru örnekleri bulabilmek." (Katılımcı 27)

Hal diliyle ahlak ve inanç eğitimini en güzel biçimde gerçekleştiren isim ise kuşkusuz Hz. Peygamber'dir.³⁰⁶ Ahlakî zaafiyetin sebepleri arasında bu örnek ahlaka ilişkin bütüncül bir tasavvurun eksikliğini gören katılımcılar³⁰⁷ Kuran ahlakına sahip Hz. Peygamber'in yaşantısının ve uygulamalarının yine hal diliyle aktarılması gerektiğine inanmaktadırlar:

³⁰⁵ Katılımcı 34: "Lisan-ı hal ve lisan-ı kavî diye bir şey var. Eğitim sadece lisan-ı kavî'dir yani. Evet, lisan-ı hallerin sayısının artması yani küçük yaşta kişiliği oturmaya başlayan çocuklar için çok daha fazla etkili. Kahraman Hocayı bizim hocamızın adı. O hocadan bir tane daha olsaydı belki bambaşka şeyler yaşayacaktık biz. Bambaşka alışkanlıklarımız olacaktı. Daha güzel alışkanlıklarımız. O yüzden lisan-ı hal çok önemli hani dini ve ahlakî kişilik olarak görülen kişilerin toplumda çok daha dikkatli seçilmesi gerekiyor. Sadece bilgi vermekten ziyade çünkü o kişi onunla bağdaştırıyor bunu."

³⁰⁶ Katılımcı 8: "Din kültürü derslerinde kısa kısa anekdotlarla anlatılıyordu ve diyorlardı ki Peygamber Efendimizin hayatını kitaplardan okuyun. Temeli yanlış yani inandığınız ve Allah'la aranızdaki tek köprü olduğuna inandığınız Allah'ın resulü olan kişinin hayatını birilerinin gidin kitaptan öğrenin denilerek öğreniyor. Kesinlikle dinde özellikle bu olmalı. Ne bileyim Peygamber Efendimizin hayatını anlatan doğru filmler, doğru şeyler olabilirdi. Bence 7 yaşına gelmiş 8 yaşına gelmiş bir çocuk ailesi tarafından alınacak, götürülecek Mekke'ye Medine'ye, Kudüs ilk kible. Aynen işte bu şekilde siz o insanın gerçekten şu anda aradığınız soruların, sorguladığınız soruların ahlaklı oluşunun temelini atabilirsiniz belki. Çünkü şu an geldiğimiz dünyada artık kitaplarda yazılan şeyler de çok karmaşık."

³⁰⁷ Katılımcı 38: "Senin onun hayatını tatbik etmen gerekiyor ama sadece bize siyer anlatılırken peygamber o, orda duruyor, peygamber burada duruyor. Sahabeler erişilemez. Hani din o kadar bizim dışımızda bir şeymiş gibi anlatılıyor ki ben zaten böyle olamam ki deyip pes ediyorsun yani, rol model olarak sunulmuyor. Hz. Ebu Bekir bütün malını vermiş. Hz. Ömer yarısını vermiş. Ben çok kötü bir insanım. O zaman diğer sahabeleri de anlat. Peki iki hurma veren ve onu Peygamber Efendimiz'in övdüğü sahabe var, onları niye anlatmıyorsun? Peygamberi Allah diyor biz onu örnek olarak yolladık. Onun ahlakı Kur'an'dı diyor. Hep başka bir peygamber modeli, hani çocuklarıyla oyun oynayan bir peygamber anlatılmıyor. Eşiyle koşma yarışı. Hz. Aişe'yle anlatılmıyor. Hayattan uzak bir peygamber modeli ve bu din yaşanılmaz bir din olarak anlatıldığı için dışta kalıyor."

"Temelde bizim peygamberin nasıl temsile sahip olduğunu ve bunun bu dünyada bir Müslümanca temsil nasıl oluşturabileceğine dair kafamızın net olması gerekir. Eğer bu gerçekleşirse ancak ahlakî bütüncül bir tasavvuru insanlara örnek olarak sunabileceğimizi düşünüyorum ben. Çünkü şu an insanların şeyi yok, böyle bir tasavvuru yok yani gerçekten. Bütüncül de değil parçalı. Namazını kılıyor ama diğer insana o kadar acımasız davranıyor ki yani korkunç. Kendisinin orada ibadetini yerine getirdiğini, bunun kabul olduğunu düşünüyor, namaz kılmayanı tekfir edebiliyor ya da işte aşağılayabiliyor bu hakkı kendinde görüyor ve bunun ahlaklı olduğunu ve dindar olmanın gereği olduğunu da düşünebiliyor." (Katılımcı 33)

Dolayısıyla ahlakta bütüncül bir yapı oluşturmak için ahlakın en güzel formlarda ve en iyi mümessiller aracılığıyla aktarılması ve sözden daha çok eylemle eğitim yapılması gerekir. Zira insanın ahlaklı ve inançlı kimseler ile birlikteyken onlara benzemesi, bu kimselerden duygusal ve bilişsel olarak etkilenmesi, bunu davranışlara yansıtması kuvvetle muhtemeldir.³⁰⁸

³⁰⁸ Katılımcı 37: "Mesela ben hangi toplumun içerisindeysem iyi yönde dini açıdan ona daha çok ayak uydurabiliyorum. Örneğin yatılı bir Kuran kursunda kaldım. Her gün Kuran okuyan ya da işte belirli vazifeleri yerine getirebilen bir insan değilim. Ama o Kuran kursunda kaldığımda şunu düşündüm. Demek ki böyle insanların içinde bulunduğumda daha çok bunları yerine getirebiliyorum. Aslında şey çok doğru bir söz: bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim. Ya da nerde bulunuyorsanız.. O zaman böyle ortamları ve böyle insanları tercih etmemiz lazım."

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Modernleşme ve sekülerleşme süreci, Aydınlanma öncesi Tanrı merkezli insan ve yaşam anlayışını değiştirmiş, vahiyden uzak yeni bir tasavvur ortaya koymuştur. Her şeyin ölçüsünün din ve dinî değerler kabul edildiği anlayışa mesafe getirilerek, aklın ve insanın temel alındığı yeni yaklaşımlar benimsenmiştir. Bu yaklaşımlarla birlikte insan, bir bilgi kaynağı olarak reddettiği Tanrı'yı aynı zamanda davranışlarını yönlendiren bir güç olmaktan da çıkarmıştır. İnsanın otorite olarak kabul ettiği Tanrı; yerini akla, bilime, kişisel faydalara ve hazlara terk etmiştir. Günümüzde Tanrı ile insan arasındaki bu zayıf ilişkinin izlerinin görülebildiği en bariz alanlardan birisi ise ahlak olmuştur. Ahlakın epistemolojik ve ontolojik kaynağı kabul edilen Tanrı ötelenmiş, sekülerleşmeye bağlı olarak akıl, haz, iyi karakter, fayda ve ödev gibi din dışı unsurlar daha çok öne çıkmaya başlamış ve günümüzde bu düşünceler daha çok tahkim edilmiştir. Ahlakî eylemlerin belirleyicisi artık sadece teolojik değerler değil, çoğunlukla dünyevî seküler değerler olmaya başlamıştır. Bu ise insanın kendisi, çevresi ve Allah ile ilişkilerini konu edinen din eğitimi disiplini açısından bir takım önemli tartışma konularını beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle çalışma Kutsal'ın etkisinin azaldığı ve Aşkın Varlık ile bağların zayıfladığı böyle bir zeminde Allah inancı ile ahlak ilişkisini Din Eğitimi bağlamında incelemeyi hedeflemiştir.

Belirlenen bu hedefin gerçekleştirilmesi hususunda gündelik hayat pratiklerinin, Yaratıcı'ya ilişkin tasavvurların, kaynağına göre farklılaşan ahlak anlayışlarının, insanın ahlakî konumunun, inanç gelişimi ve ahlakî yetkinleşmede eğitimin rolünün ve bütün bunların düşünsel arka planının anlaşılabilmesi için bu meselelere ilişkin detaylı bir kavrayışa ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaçtan hareketle teori ile uygulamanın bütüncül bir biçimde ele alınmasını gaye edinen çalışma teorik ve pratik araştırmayı bir arada bulundurur. Çalışmanın gerek teorik gerek pratik açıdan bütününe bakılırsa din eğitiminin felsefî bir arka plana duyduğu ihtiyaç dikkate alındığında bununla disiplinin aksiyolojik temellerine katkının hedeflendiği söylenebilir. Tezin birinci ve ikinci bölümü incelemenin deskriptif ve teorik yönünü oluştururken, üçüncü bölümü ise inanç, ahlak ve eğitim konularındaki teorik çerçevenin tasniflendirilmiş açılımını sunar.

Çalışmanın birinci bölümünde inanç, iman, ahlak, inanç gelişimi ve ahlakî yetkinleşme konuları ele alınmış; araştırmanın tamamında hâkim olan bu ögelere ilişkin kavramsal ve kuramsal netlik oluşturulmaya çalışılmıştır. Birinci başlıkta ele alınan inanç ve iman kavramları Allah ile insan arasındaki ilişki bağlamında değerlendirilmiş, ancak Kur’ân’da inanan insan ile iman eden insanın kast edilmesinden hareketle iki kavram arasında keskin bir ayrım yapmanın güçlüğü kavranmıştır. Bu durum dikkate alınarak metinde hem inancın dinî anlamı itibarıyla imanın kendisi üzerine bina edildiği bir temel olmasından hem de imandan daha kuşatıcı bir anlam yüklenmesinden hareketle inanç kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Bu tercihte “Allah’a inanıyorum” ifadesinin bilişsel bir kabul ve tasdik olmasının yanı sıra “Allah’a iman ediyorum” cümlesindeki gibi duygusal, bilişsel ve davranışsal çok boyutlu bir anlam içerebilme imkânı taşıdığı da göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda insanın yaşamının her alanına yansıyan bir olgu olarak inanç veya iman, insanın Yaratıcı ile kurduğu bağın adı olmaktadır. Bu bağ ise inanç gelişimine etki eden vasıtalar bağlamında çeşitlilik gösterebilmekte ve her insanda farklı biçimlerde oluşabilmektedir. Bu sebeple tezde inanç gelişiminde Allah’a bağlanma araçlarının değişkenlik gösterebileceği iddia edilmiş, fitrat, akıl/istidlâl, taklit ve keşfin inancın oluşumu için birer vasıta olabileceği açığa çıkarılmıştır. Buna göre her insanın Allah ile irtibatının bu unsurlar bağlamında kurulabileceği gerçeği göz önünde bulundurularak söz konusu vasıtaların mahiyetleri açıklanmış ve bu araçların insanın iman etmesindeki rolü sorgulanmıştır. Fıtratın inanmaya meyyal yapısı, akletme ile marifetullaha ulaşma, taklit ederek Allah’a bağlanma ve Allah tarafından kalplere ilham edilen ya da riyazet ve mücahede ile erişilen kalbî bir hal olarak inanç ele alınmış, inanç gelişimi bu bağlamda din eğitimi açısından yeniden yorumlanmıştır.

Ahlak tasavvurlarının ve ahlakın kaynağının tartışıldığı ikinci başlıkta ahlaka ilişkin dinî ve seküler tanımlamalara yer verilmiş, ahlakın kaynağı bu perspektifle değerlendirilmiştir. Başlıkta iyi ve kötünün bilgisi, insanın sorumluluğu ve özgürlüğü, fiillerde ihtiyar, davranış değişikliğinin imkânı, insanın biyopsikososyal yapısı gibi meseleler ışığında farklı biçimlerde tasvir edilen ahlak yorumlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda ahlak, seküler bir bakış açısıyla ilkeler bütünü ve bir ilim

olması, Tanrı ile ilişkisi itibarıyla insanın yaratılışa uygun eylemesi şeklinde iki başlık altında tasnif edilmiştir. Bu sınıflandırmada ahlakın inançla ilişkisini öne çıkarması itibarıyla “hulk” kavramının, “yaratılış” anlamı temel alınmış, kişinin Allah tarafından yaratıldığı hakikati düşünüldüğünde de bu yaratılışın ahlakî bir anlam taşıdığı belirginlik kazanmıştır. Buna göre Allah, yarattığı her varlığın yaratılış amacına uygun eylemesini gerektirecek ilkeler koyarak, insandan da yaratılış amacına uygun eylemler beklemektedir. O halde Allah’ın insanı yaratılış amacına uygun eyleyecek bedensel ve zihinsel tabiatta yaratmış olması beklenmektedir. Bu haliyle ahlak, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik hiyerarşiye göre dinî bir anlam yüklenmekte ve Tanrı ile münasebeti bağlamında yeni bir tanımlama iddiası içermektedir. Söz konusu bağlamda düşünüldüğünde yeni bir mesele gündeme gelmektedir ki bu da ahlakın, Allah’ın insanın yaratılışına uygun eyleyeceği kurallar manzumesini içermesidir. Nitekim ahlak, iyi ve kötünün bilgisini verirken insanın nasıl davranacağını sınırlarını da çizmektedir. Bu durumda ahlakın Allah ile ilişkili olarak ele alındığı bir düzlemde dinî emir ve yasaklar, ahlakî ilke ve kurallar anlamı taşımaktadır. Bu haliyle ahlak hem Kur’ân ve hadiste yer alan dinî kurallar olarak görülmüş, hem de dinî kuralların uygulaması kabul edilerek yeni bir ahlak tanımı yapılmıştır. Dolayısıyla “yaratılış hakikati ve Allah’ın ahlakî ilkelerin kaynağı” olarak kabulü ahlakın insanı merkeze alan fakat aynı zamanda ilâhî temelli yorumlanmasına imkân sunmuştur.

Bu durumda dinî bir otorite olan Allah aynı zamanda ahlakî bir otorite olmakta, ahlakî ilke ve kuralların belirleyicisi konumuna gelmektedir. Bu ise ahlakın din ile temellendirilmesi anlamı taşımakta ve İlâhî emir ahlakı ile ifade edilmektedir. Çalışmada Eş’arî, Mâtürîdî ve Mu’tazile geleneğinden hareketle ahlakın dinî temellendirilmesi üzerinde durulmuş ve ahlakın kaynağı söz konusu geleneklerin düşünürlerinin görüşleri ışığında vahiy ve akıl bağlamında tartışılmıştır. Bununla birlikte ahlakın Tanrı dışında hazcılık, faydacılık, bencillik, iyi karakter sahibi olma, görev bilinci, erdemli insan olma gibi din dışı faktörlerden hareketle temellendirilmesi de söz konusudur. Seküler temellere dayanan bu anlayışlarda ahlakın kaynağı insan ve insanî unsurlar olmuş, kişiyi eylemeye sevk eden temel güce göre farklı ahlak teorileri oluşmuştur. Bu bağlamda çalışmada ahlakî ilke ve

önergelerin kaynağını haz, bencillik ve faydada bulan teleolojik ahlak teorisine, ödevciliği içeren deontolojik ahlak teorisine, kendini gerçekleştirme ve iyi karaktere odaklanan erdem ahlakı teorisine yer verilmiştir.

Eğitimde Allah inancı ile ahlak ilişkisinin değerlendirildiği üçüncü başlıkta Din Eğitimi için inanç-ahlak ilişkisine odaklanan yeni bir teorik çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Ahlakî gelişimde esas kabul edilen ‘hangi ahlakî ilkelere göre eylemeliyim’, ‘neden ahlaklı olmalıyım’ ve ‘nasıl ahlaklı olmalıyım’ sorularının cevabı ilâhî vahiy olarak kabul edilmiş, Allah inancı ahlak eğitimine kaynaklık etmesi yönüyle metodu ve içeriği bağlamında ele alınmıştır. Allah inancının ahlakı şekillendirdiği söylemine sahip bu yaklaşım, güçlü inancın ahlakî yetkinleşmeyi beraberinde getireceği iddiası taşımaktadır. Zira inanç eylemlerde belirleyici bir rol üstlenmekle birlikte teorinin pratiğe yansımada ontolojik bir zorunluluk taşımaktadır. Buna bağlı olarak inançtaki zaafiyet ya da zayıflık eylemlere yansıyacak, ahlakî çözülmeye ve yozlaşmaya sebep olacaktır. Bu yaklaşım inancın ahlaka olumlu ya da olumsuz etki edebileceğini, ahlakîliğin de inanç gelişimine tesir edebileceği düşüncesini içermektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ahlakî yetkinleşme için gösterilen bütün çaba ve eylemler, inanç gelişimine pozitif biçimde yansımakta ve Allah inancını güçlendirmektedir. Bu bağlamda ahlakî yetkinleşme ile inanç gelişimi arasında birbirini pekiştiren ya da birbirine ket vuran bir ilişkisellikten söz etmek mümkün görünmektedir. Sahih inanç ile ahlakîlik arasındaki bu ilişkiyi tesis etmenin ve bunun sürekliliğini sağlamanın yolu ise ancak belli eğitim metotlarının benimsenmesi halinde mümkündür. Bu metotların geliştirilebilmesi için İslâm düşünce geleneği ile irtibatın sağlanması ve mevcut müktesabâtın Din Eğitimi bağlamında yeniden yorumlanması gerekli görülmüştür. Zira inanç temelli bir ahlak eğitimi pozitif-seküler söylemlere başvurulmadan ancak kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf gibi disiplinlerin kaynaklığı ile gerçekleşebilecektir. Eğitim metotları bu bağlamda teolojik ve aksiyolojik bir perspektifle, gelenekle irtibatın kurulması suretiyle geliştirilmiştir. Din Eğitimi için hususî bir dil geliştirmenin güçlüğü içinde metinlerin yeniden yorumlanmasını gerektiren bu çaba din eğitime yeni bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda “İlâhî 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 de 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 hedeflenmiştir. Nitekim Din Eğitimi’nin en önemli amaçlarından birisi Aşkın Varlıkla sahih bağların kurulmasına ve insanın dünya hayatını bu bağlamda organize etmesine rehberlik etmektir.

Tezin ikinci bölümünde İslâm düşüncesi bağlamında Allah; ahlakın ontolojik ve epistemolojik kaynağı olarak ele alınırken, ontolojik hiyerarşi içinde ahlakî bir varlık olarak insanın konumu yorumlanmıştır. İlk Neden ya da İlk Varlık olarak görülen Allah güç ve otorite sahibi Aşkın bir Yaratıcı tasavvurunu ifade ederken aynı zamanda ahlakın kaynağının, insanın konumunun ve eylemlerindeki ilkelerin belirleyicisi de olmaktadır. İnsan ise bu ontolojik hiyerarşi içinde Allah’ın emir ve yasaklarına uygun eylemde bulunması gereken, bu eylemlerin ahlakîlik vasfı taşıdığı bir düzlemde yer alırken, cennet ve cehennem ile bunların karşılığını göreceği imtihan varlığı konumundadır. Akıl, nefis ve irade sahibi insan; tabiatındaki çift kutuplu yapısı sebebiyle birbirine zıt eylemleri gerçekleştirebilecek kudrete sahipken, Yaratıcı karşısındaki duruşunu belirleyebilecek seçme özgürlüğüne de sahiptir. Allah’ın insanı sorumluluk sahibi bir ahlak varlığı kılmasının sebebi de budur. Bununla birlikte öte dünya düşüncesi, insanın ahlakîliği hususunda belirleyici bir ilke olmakta yaşamın nihai bir amaca hizmet ettiği fikrini desteklemektedir. Ayrıca ahirete olan inanç, insanın eylemlerinde ahlakî ilkeleri gözetmesi konusunda dinî bir müeyyide vazifesi görerek onu doğru olanı yapmaya sevk etmektedir.

Tezin üçüncü bölümü inanç, ahlak ve eğitim tartışmalarının yer aldığı teorik çerçevenin pratik boyutunu irdelemektedir. Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişkiyi din eğitimi bağlamında inceleyen araştırma için İstanbul’da yaşayan 25-35 yaş arası farklı meslek gruplarından ve farklı eğitim düzeyinden genç yetişkinler tercih

edilmiştir. Nitel araştırma modelinin kullanıldığı araştırmada durum çalışması yapılmış, tabakalı örnekleme ve kartopu örnekleme tekniği ile seçilen 42 kişi ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın saha araştırması Allah inancının genç yetişkinlerde oluşturduğu ahlak algısını incelemenin yanı sıra inancın bu kişilerin eylem ve deneyimlerini nasıl etkilediğini ele almaktadır. Araştırmanın her bir başlığında örtük biçimde cevabı aranan asıl soru ise “ahlakî ilkelerin kaynağının ne olduğu”dur. Zira katılımcıların bütün değerlendirmelerinin arkasında aslında ahlaka kaynaklık eden unsurun nüfuzu hâkimdir. Buna göre insan için inancın, aklın, vahyin, erdemli bir karakterin, hazların, menfaatin ya da ödevlerin değerinin ve anlamının tartışıldığı her ifade aynı zamanda ahlakın nasıl temellendirildiğine ilişkin izler barındırmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın pratik boyutu Allah inancının evrensel bir olgu olan ahlakla girdiği etkileşimin sınırlarını test etme imkânı sunmuş, inancın insanın ahlak tasavvurundaki yerinin belirlenmesinde büyük rol üstlenmiştir. Zira modern söylemlerin hâkim olduğu günümüzde ahlaka kaynaklık eden diğer unsurlara nispetle inancın konumlandığı noktayı tespit etmek Din Eğitimi için önem arz etmektedir. Bu çalışma da tam manasıyla Din Eğitimi’nin hedeflediği güçlü inancın oluşumu ve sahih inancın tesir ettiği ahlakî yaşantının sınırlarını ve izlerini gün yüzüne çıkarmaktadır.

Araştırmanın bulguları genel olarak değerlendirildiğinde temel mesele Allah inancı ile insan odaklı, değişken, göreceli ve seküler dünya anlayışının arasında sıkışan insan tipolojisinin yaşadığı handikaplar üzerine odaklanmaktadır. Bir yönüyle inandığı din ve Allah ile pozitif ilişki içinde olduğunu söyleyen, buna göre yaşamını şekillendiren ya da şekillendirilmesi gerektiğini söyleyen insan, öte tarafta sahip olduğu Kutsal’a ilişkin değerleri paranteze alarak düşünmeyi ve yaşamayı tercih edebilmektedir. Modern dünyanın krizi olarak değerlendirilip yaşanan çıkmazdan söz edilse de bu durumun ahlakî bilincin ya da inançtaki zaafiyetin bir neticesi olarak göz ardı edildiği hatta hiç gündeme alınmadığı da görülebilmektedir. Bu ikircikli yapı, kendilerine yöneltilen her bir soruya farklı biçimlerde yansıyarak gerek inanç gerekse ahlak tasavvuruna ilişkin çeşitliliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Genç yetişkinlerin ahlakı dinî ve seküler bir perspektifle yorumlayarak ahlak tanımlarında gösterdikleri çeşitlilik, yaşanan krizin tezahür alanlarından ilkinin

oluşturmaktadır. Ahlak, bazıları için tanımlanması zor bir fenomen olarak kabul edilmesinin yanı sıra kimileri tarafından Allah'ın emir ve yasaklarına uymak ya da Mutlak Yaratıcı'nın kurduğu düzene uygun hareket etmek olarak ilahî bir bakış açısıyla tanımlanırken, bazıları tarafından da kişiliğin bir parçası, insanların uymak zorunda oldukları hukuki ya da geleneksel kurallar olması yönüyle de beşerî açıdan tanımlanmıştır. Ahlakın algılanma biçimleri ise hem ahlaka kaynaklık eden unsurların farklılaştığını hem de ahlakın subjektif ve objektif oluşuna ilişkin farklı kabullerin varlığını açık etmektedir. Bu bağlamda genel olarak ahlakî ilkelerin evrensel, nesnel ve mutlak olduklarını söyleyen katılımcılar, ahlakı temellendirirken dinî unsurları ahlakî bilgi için referans olarak görmektedir. Ahlakî ilkelerin kişiye, duruma ya da zamana göre başkalaşabileceğini düşünenler ise ahlakî otorite olarak kişinin kendisini temel almakta ve ahlakın kaynağını vicdan, fayda, haz, akıl gibi beşerî unsurlar olarak kabul etmektedirler.

Ahlak tasavvuru konusundaki bulgulara bakıldığında dikkat çekici bir durumla karşılaşılmaktadır. Bu, ahlakın tanımları, kaynağı, objektif ve subjektifliği ile ilgili meselelerde birbiri ile örtüşen cevaplar veren kişi sayısının azlığıdır. Başka bir ifadeyle katılımcılar her üç meselede de birbiri ile çelişen cevaplar vererek tutarsızlık sergilemektedirler. Örneğin dinin insanın ahlakîliğini hedeflediğini söyleyen bir katılımcı aynı zamanda inanç kavramını dışarıda bırakarak inanan ve inanmayan her insanın ahlak sahibi olabileceğini söyleyebilmektedir. Herkesin ortak ahlakî ilkeleri benimseyebileceğini söyleyen aynı katılımcı, ilahî ilkelerin nesnelliğe aykırı olarak iyi ve kötünün kişiye göre değişebileceğini savunmakta ve ahlakî ilkelerin göreceliğinden söz etmektedir (Katılımcı 6). Başka bir katılımcı bir yandan ahlakı mensubu olunan dinin kural ve bütünlüğüne uyum göstermek şeklinde tanımlarken, diğer yandan ahlakî eylemlerinin belirleyicisi olarak eylemlerin neticesinde ulaşacağı mutluluğu esas aldığını söylemekte ve hazcı bir bakış açısı taşımaktadır (Katılımcı 8). Kişinin dinin kurallarına uyması halinde ahlaklı olacağını söyleyen başka bir katılımcı ise ahlakî davranmadaki temel kriterinin vicdan olduğunu ifade etmekte, başka bir ifadesinde nasıl davranacağına karar verirken dinî bir süzgecinin olmadığını söylemekte ve ahlakî bilginin kaynağı olarak dine karşı aklı öncelemektedir (Katılımcı 25).

Kişilerin söylemlerinin sorulan soruya göre farklılaşması ve cevapların birbirini desteklememesi iki ihtimali gündeme getirmektedir: I. Ahlakî bilincin oluşmadığı veya II. ahlak görüşlerinin herhangi bir teori bağlamında ortaya çıkmadığı. Görüşmelerde katılımcıların büyük bir kısmının ‘ahlak’ı canlı ve işlevsel bir fenomen olarak görmesine rağmen ahlak üzerine gerçekleşen konuşmalarda çoğunlukla belirsizlik hakimdir. Ahlakî ilkelerin neliği, ahlakî özne olarak insanın konumu ve değeri, ahlakî bilginin kaynağı ve ahlakî eylemlerin mahiyeti gibi konular üzerine yeterince düşünülmendiği ve çoğunlukla anlık cevaplar verildiği tespit edilmiştir. Nitekim görüşmenin bütününde gözlemlenen çelişkili söylemler ahlakî bilince sahip olunmadığı imajını güçlendirmektedir. Bu durum aynı zamanda kişilerin ahlak tasavvurlarının belirli bir ahlak teorisi bağlamında oluşmadığının da göstergeleri arasındadır. İyi ve kötünün anlamı, değerlerin değişkenliği ya da sabitliği, insanın ahlakî rolü gibi meselelerin ele alındığı ahlak teorilerine konuşmalarda neredeyse hiç atıf yapılmaması, teorik bilgiden yoksun olunduğunun işareti olarak görülebilir. Ayrıca ilâhî ahlak anlayışını benimsediği düşünülen katılımcıların bazı ifadelerinde görülen faydacı (teleolojik) ahlak anlayışı ya da tam tersi biçimde ifadelerinden ödev ahlakını savunduğu anlaşılan katılımcıların dinî unsurları içeren ahlakî söylemlerde bulunması ve değer çatışması yaşanması mevcut iddiayı pekiştirmektedir. O halde kişilerin ahlak algılarının tamamıyla var olan ahlak teorileri bağlamında değerlendirilemeyeceğini, teorilerin kişilerin ahlak tasavvurlarını açıklamada ve ahlakî ilkelere kaynaklık etmede zaman zaman yetersiz kalacağını, benimsenen “parçalı ahlak anlayışı”nın teorilerin ötesinde yeni, özgün ve karma bir form kazandığını söylemek mümkündür.

Kişilerin inançları ile modern seküler dünyanın çatıştığı ikinci alan ise bilgi-eylem ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Katılımcıların çoğu sahip oldukları ahlak anlayışları itibarıyla ahlakî bilginin ya da inancın eyleme dönüşmesi gerektiğini savunmakta, davranışa dönüşmeyen ahlakî değer taşıyıcılığının anlamsızlığını savunmaktadır. Fakat dikkat çekici olan, kişilerin bilginin eyleme dönüşmesinin bazı istisnalarından bahsetmeleri ve ahlakîliği “mecbur kalma/olma” ifadesi altında “askıya alma”larıdır. Nitekim siyasi ve kamusal düzene uyum, maddî konuların öncelenmesi, sosyal çevre ya da toplumsal baskı, kişisel çıkarlar ve toplumsal

rollerin gerekliliklerini yerine getirme gibi sebepler bilgi-eylem ilişkisine ket vurabilmektedir. İnandığı ve bildiği gibi yaşamakta zaafiyet gösteren katılımcılar, başkaca dünyevî unsurları ahlakî tercihlerine önceleyebilmekte ve ahlakî olanı gerçekleştirmekten uzak durabilmektedirler. Ahlakın her şartta gözetilmesinin imkânsızlığına yapılan vurgu, bütüncül ve sabit ahlak anlayışına sahip olunmadığını ya da olunamayacağını göstermektedir. Ahlakî eylemlerde süreklilik gösterilmemesi, belli bir bilinç düzeyinden yoksunluğun ve teorik bağlamdan uzaklığın getirdiği olası bir durumdur. Buna ilaveten sahip olduğu iyiye ve kötüye meyyal biyopsikososyal yapısı da göz önünde bulundurularak insanın disharmonik (uyumsuzluk/çatışma/harmonik olmama) tabiatı bilgi-eylem ilişkisindeki kopukluğun sebepleri arasında zikredilebilir.

Araştırmada tespit edilen Allah'a inanan modern insanın yaşadığı handikapların üçüncüsü inancın ahlakta tezahüründeki sorunsala ilişkindir. Bu bağlamda kişinin inancının eyleme dönüşmemesini Allah'a bağlanmadaki zayıflığa, Yaratıcı ile kurulan ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik irtibatın gerçekleş/e/memesine ve netice itibarıyla vahyin yerini sıklıkla seküler unsurların almasına dayandırmak mümkün görünmektedir. Katılımcılar Allah inancının oluşumunda “içimde var” ifadesiyle fitratın imana meyyal etkisine işaret ederken çok az kişi de –özellikle yükseköğrenim düzeyine sahip olanlar- rasyonel temellendirme yoluna gittiklerini ifade etmişlerdir. Sadece bir kişi ise inancının Allah tarafından kendisine verili olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda bu kişi eğitim ve aile faktörünü inancı üzerinde devre dışı bırakması sebebiyle önemlidir. Bununla birlikte büyük bir çoğunluk, inanç gelişiminde ailenin negatif ya da pozitif etkisine vurgu yaparak inanç gelişiminde taklidin rolünü öne çıkarmaktadır. Bu, halk dindarlığı olarak dile getirilen taklit aşamasının yerleşik olduğunu gösteren argümanlardan birisi olarak daha önce yapılan çalışmaları desteklemektedir. İnancın akli temellendirmeden uzak oluşu ve taklit düzeyinde kalması ise onun kültürel bir olgu olarak var olmasına sebep olmakla birlikte verili olanla yetinilmesine ve inancın tahkik boyutuna geçmesine engel teşkil etmektedir. Allah'a inancın bu seviyede olması ise Yaratıcı ile ontolojik bağın hiyerarşik gerçekliğinin göz ardı edilmesine yol açarken beraberinde vahyin ahlakî ilkelerin kaynağı olarak görülmesine ket

vurabilmektedir. Nitekim katılımcılar davranışlarında ahlakîliği belirleyen unsurlardan söz ederken vahiyden daha çok vicdan ve akıl mefhumuna dikkat çekmektedir. Vicdan katılımcılar için ahlakî bir rehber ve motivasyon olarak görülmekte, iç muhakeme yapmak suretiyle eylemlerin ahlakîliğine karar verilmesine vesile olan bir mekanizma olarak kabul edilmektedir. Ahlakî iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın rolünü ön plana çıkaran katılımcılarda ise akıl; Yaratıcı ile irtibatlı bir akıl değil, aksine karar verme yetkisine sahip işlevselliğe sahip bir olgu olarak dile getirilmekte ve kendisine ahlakî otoriterlik misyonu yüklenmektedir. Böyle bir akıl ise ne tasavvuftaki “kalbin akletmesi”ne, ne felsefedeki faal akıl ile ittisal eden akla, ne de kelâmda şahitten gaibe ulaştıran akla benzemekte; Aydınlanma ile ortaya çıkan pozitivist rasyonel akla karşılık gelmektedir. Bu haliyle göreceli bir olgu olan vicdanın vahyin sabitliği ve değişmezliği karşısındaki rolü ile Tanrı ile irtibatlı olan akıl yerine pozitivist rasyonel aklın tercih edilmesi ise tartışma konusudur. Nitekim Allah’a inanan kimselerde ahlakın başkaca unsurlardan hareketle temellendirilmesi, inanç ile ahlakîlik arasında kurulması beklenen bağın ya hiç gerçekleşmemesine ya da gerçekleşse bile beklenen seviyeye ulaşamamasına sebep olmaktadır. Zira bazı katılımcılar inançlarının gerektirdiği gibi davranmalarının kendileri için kısıtlayıcı bir durum oluşturduğuna dönük söylemlerde bulunmakta, özgürlüğün sınırlarını inançları bağlamında tanımlamaktadırlar. Her ne kadar katılımcıların büyük bir kısmı inançlarının eylem özgürlüğüne engel teşkil etmediğini, aksine inancın özgürlük için imkân olduğunu bildirse de bazıları için İlâhî emir ve yasakların yerine getirilmesi özgürlüğe engel bir durum oluşturabilmektedir.

Çalışmada dinî ritüeller ile ahlak arasında kurulan ilişki biçimlerindeki çeşitliliği katılımcıların çıkmazlarından dördüncüsü olarak dile getirmek mümkündür. Bulgulara bakıldığında inanç ile gündelik yaşam pratiklerinin ayrıştığı ve seküler söylemlerin nüfuzunu arttırdığı günümüz dünyasında ibadet ile ahlak arasında ilişkinin zorunluluğuna işaret eden katılımcıların yanı sıra ibadet ile ahlakın ilişkisizliğini savunan kişilerin de olduğu görülmektedir. Uhrevî ve dünyevî ayrımı yapan bu yaklaşım, ibadetleri dinî hayata hapsederken inançtan ve dinî ritüellerden bağımsız aile, iş ve sosyal hayatını mümkün görebilmektedir. Bu durum düşünce,

inanç, eylem ve niyet arasındaki gerilimlerin artması ve bu unsurların birbiri ile bağının kopması anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda ibadetler ile günlük yaşamdaki davranış kalıpları arasındaki uçurumun belirginliği bulgulardaki en önemli tespitlerden birisidir. Nitekim ahlakî eylemlerin birer ibadet olarak düşünülmesi gerektiğine ilişkin algının oldukça zayıf olduğu gözlemlenmiş, dinî yaşam ibadete hapsedilirken ahlakın din dışı bir alana itildiği görülmüştür. Ahlakı inançla irtibatlandırmayan bazı katılımcılar, ibadetlerini yerine getiren herhangi birisinin her türlü ahlaksızlığı yapabileceğini söylemekte ve ikisi arasında bir bağlayıcılığın olmadığını savunmaktadır. Fakat dikkat çeken husus katılımcıların büyük bir kısmının değindiği eylem-inanç bütünlüğünde gösterilen zaafiyetin inanan insan için “zayıflık veya yanlış” olarak kabul edilip eleştiri meselesi yapılmasıdır. Nitekim katılımcıların bazıları “dindar” kavramına mesafeli durduklarını söylemekte, bunun sebebi olarak ise ibadet eden Müslüman kişilerin ahlaksız davranmalarını göstermektedirler. Günümüzde dindar görünümlü insanların namaz kılan, oruç tutan, hacca giden fakat ahlakîlikten uzak bir yaşam sürdüğüne değinen katılımcılar yapay ve şekilci “dindar” insan tasavvurunun çizdiği olumsuz imaja vurgu yapmaktadırlar. Bu anlayışa sahip olanlar -pratikte istisnaları görölse de- inandığı gibi eyleyen Müslüman insanların var olması gerektiği idealini taşımakta, hatta ahlakı dinî ritüellerin tamamlayıcısı ve gerekliliği olarak görmektedir. Bunun ötesinde ahlakı dine önceleyen katılımcıların varlığı da söz konusudur. Bu kimseler dinden hareketle ahlaklı olunması gerektiğini değil, ahlaktan hareketle dindar olunması gerektiğini düşünen “dindar ama ahlaksız” ya da “ahlaklı ama dinsiz” tanımlamalarına karşı “ahlaklı ve dindar” söylemini savunmaktadırlar. Zira bu katılımcılar ahlakîliğin zaten dindarlığı beraberinde getireceğini düşünmekte, ahlakî davranışlar olmadan ibadetlerin de anlam kazanmayacağını ifade etmektedirler.

Modern insanın yaşadığı açmazlardan beşincisini ahiret düşüncesi ile ahlak arasındaki ilişki oluşturmakta, sorunsalın temeli ise katılımcıların Yaratıcı ile ilgili tasavvurlarına ve inançlarına dayanmaktadır. İnsanın ahirette karşılaşacağı Tanrı ile ilgili dünya hayatında çizdiği imaj, onun günlük yaşamdaki davranışlarını etkilemekte ve Allah’a ilişkin tasavvur eylemlerde iki farklı şekilde tezahür etmektedir. Bunlardan ilki katılımcıların Allah’ı mutlak otorite, azamet sahibi,

adaletli, hüküm verici, kural koyucu bir biçimde tasavvur etmeleridir (Ben-O ilişkisi). İkinci tasavvurda ise Allah; kulu ile duygusal bağ kuran, merhamet, sevgi, affedicilik, bağışlayıcılık, cömertlik gibi sıfatlarla insanın hayatında var olan bir varlıktır (Ben-Sen ilişkisi). Görüşmecilerin eylemlerinde ahlakîliği gözetmesi bazı durumlarda sadece Allah'ın emrine dayanırken, bazen sevgisini kazanmak ya da sevgisini kaybetmemek, bazen de cenneti kazanıp cehenneme gitmemek için olabilmektedir. Katılımcılar arasında buyruk ahlakı olarak emredileni yerine getirenler olduğu gibi, Allah'ın rızasını esas alan katılımcılar da söz konusudur. Her iki tasavvurda da ahlakî fiiller ile Allah inancı arasında kurulan ilişkide Yaratıcı'nın sevgisi, azameti, rızası ya da merhameti kişiye etki etmektedir. Bu durumda “neden ahlaklı davranıyorum” sorgulaması içine giren katılımcılar için bunun cevabı Allah'a olan inanç olmaktadır. Bu inancın gücü ise kişinin kendisi ile olan ilişkisi başta olmak üzere onun diğer bütün varlıklarla münasebetine yansımakta ve belirleyici bir rol üstlenmektedir. Her ne sebeple olursa olsun Allah inancı, katılımcılar için bir tür müeyyide meydana getirmekte ve ahlakî eylemlerin gerçekleşmesi için bu inanca pozitif anlam yüklenmektedir. Nitekim mutlak kudret sahibi Allah cennet ve cehennemi yaratmış, insanlara yaptıkları her eylemden sorumlu olduklarını ve karşılığını göreceklerini bildirmiştir. Dolayısıyla bu kavrayış insanın bilincini her an açık tutan bir gerçeklik olarak kendisiyle var olmaktadır. Kişi adil bir Yaratıcı tarafından yargılanacağını, davranışlarında ahlakîlikten uzaklaşırsa mutlaka karşılığını göreceğini sürekli hatırında tutmaktadır. Hâlbuki öteki tasavvur biçiminde Yaratıcı'ya bu kadar katı bir tutum hasredilmemekte; kul hata etse dahi Allah onu bağışlayacak, kendisine merhamet edecek bir konumda görülmektedir. Bu sebeple katılımcılar ahlak dışı davranışlar sergilerken bu tasavvurun arkasına sığındıklarını örtük biçimde dile getirmekte ve “insanın günahkârlığı” ile “Allah'ın affediciliği”ni öne çıkarmaktadır.

Yaratıcı ile duygusal bağın tam anlamıyla kurul(a)maması neticesinde emir ve yasakların içselleştiril(e)meden gerçekleştirilmesi, katılımcıların Allah'ın korkutuculuğunun yanı sıra cehennem ve cennet kavramlarını sıklıkla dile getirmeleri, ezberci ve müeyyideye dayalı ahlak tasavvurunu görünür kılmaktadır. Eylemlerin inanç merkezli olmakla birlikte bir tür müteakiliyet ilişkisine

dayandığını gösteren ve Allah’a ilişkin bu perspektifi en çok açık eden görüşler ise dua ve beddua konusundaki sorularda belirginleşmektedir. Burada dikkat çeken husus ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesinde dünyevî ya da uhrevî ceza ya da ödül sisteminin işlevselliğinin görünürlüğüdür. Nitekim katılımcılar böyle bir mekanizmanın karşılık bulmadığına ilişkin değerlendirmelerde bulunup ahlakiliğin netice beklenmeden yapılması gerektiğini savunsalar da beddua ya da hayır duası ile ilgili sorulan sorulara verdikleri cevaplarla kendileriyle çelişmişlerdir. Çünkü beddua ve hayır duaya, dünyada edinecekleri menfaat ya da uğrayacakları zarar nispetinde değer verdikleri ve bu nispette ahlakî davranışlar sergiledikleri görülmüştür. Dolayısıyla Allah inancına dayanan bir ahlak sisteminde bir tür çıkar ahlakının ortaya çıkması, katılımcıların zihinlerinde ve tecrübelerinde buna ilişkin net bir tutum olmadığını göstermiş, inançla ahlak arasındaki girift ilişki biçiminin tanımlanmasını ve tasnifini zorlaştırmıştır.

Araştırma bulgularında da öne çıkan hususlardan altıncısı modern insanın ahlak dışı davranışlar ile Allah (inancı) arasında kurduğu irtibata ilişkindir. Ahlakî normların belirleyicisi olarak farklı unsurların varlığını kabul eden veya farkında olmaksızın seküler temellendirmelerle eylemde bulunan katılımcılar olmuştur. Fakat bulguların dikkat çekici olan tarafı söz konusu katılımcıların eylemlerini ilâhî referanslarla gerçekleştirmediklerini söylemelerine rağmen ahlak dışı davranışlar sergilemeleri durumunda pişmanlık hissettiklerini, Allah’tan af dilediklerini ve yanlışlarını telâfi etmek için Allah tarafından kendilerine imkân sunulması için dua ettiklerini dile getirmeleridir. Bu durum Müslüman kimseler için ahlakı dinden soyutlayarak yorumlamanın imkânsızlığını ortaya koyarken aynı zamanda ahlakın ilâhî olanla bütünleşik içsel bir etmene dayandığını göstermektedir. Nitekim pişmanlık, huzursuzluk, mutsuzluk ve vicdan azabı gibi duygu durumlarının Yaratıcı ile buluşarak giderilmeye çalışılması, bunu ortaya çıkaran en önemli göstergelerden biridir.

Modern insanın ahlaka ilişkin problem alanlarından yedincisini ahlakın değişebilirliği meselesi oluşturmaktadır. Katılımcıların çoğunluğunun insan yaşamının bütününde ahlakî tutarlılık göstermesi gerektiğini ifade etmesine rağmen neredeyse hepsi ahlakî bir dönüşüm yaşadıklarını dile getirerek kendileri ile

çelişmişlerdir. Hatta katılımcılar her yaş döneminin, ebeveyn tutumunun, aile/evlilik hayatının, ahlakî bilgi birikiminin, arkadaş ve akran grubunun, toplum ve çevrenin, sosyoekonomik şartların ahlak anlayışı ve ahlakî tutum üzerindeki karşı konulmaz etkisine değinerek yaşanabilecek sınırsız değişime ilişkin bilgiler aktarmaktadır. Söz konusu faktörler ahlakın pozitif biçimde evrilmesine imkan sunduğu gibi ahlak anlayışında negatif dönüşüme de neden olabilmektedir. Çocukluğun masum ve aileye bağımlı ahlak anlayışı ergenlikle birlikte değişmeye başlarken dönüşüm farklı etkenlere bağlı olarak her an varlığını sürdürmektedir. Örneğin maddî imkânlar ve sosyal statü kişiyi ahlaklı davranmaktan uzak tutarken, tam tersi sosyoekonomik düzeyi düşük katılımcıların daha çok ahlakî kaygılarla hareket ettikleri görülmektedir. Buna göre eğitim seviyesindeki artış ve refah düzeyi ahlakî bozulmayı getirirken, imkânsızlıklar ahlakî iyileşmeye sebep olabilmektedir. Bu bağlamda ahlakta değişimin tartışılması ise hem ahlakî eğitimin konusu olarak ele alma fırsatı sunmakta hem de ahlakî gelişimde sabitlikten ve tekdüzelikten bahsetmeyi güçleştirmektedir.

Ahlakın eğitim ile ilişkilendirilmesi ve bu bağlamda din eğitiminin inanç gelişimi ve ahlakî yetkinleşme üzerindeki etkisi tartışması çalışmanın sekizinci ve son meselesidir. Okul öncesinde aile ile başlayan din eğitiminin gerek inanç, gerekse ahlak gelişimine pozitif katkısından söz eden katılımcıların azlığı bazı tartışmaları gündeme getirmektedir. Türkiye’de örgün eğitim kapsamında ilkökul 4. sınıftan başlayan ve lise bitene kadar devam eden zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, yaz Kur’ân kursları, ailede alınan din eğitimi ve diğer yaygın din eğitimi kurumlarının varlığı düşünüldüğünde katılımcıların bu konu hakkındaki negatif değerlendirmeleri meseleyi dikkat çekici hale getirmektedir. Din eğitiminin negatif etkisi niteliksiz öğretmen, din adamları ve din eğitimi verenlerin olumsuz imajları, liyakat eksikliği, söylem-eylem tutarsızlığı ve mesleki yetersizlikleri gibi faktörlere dayandırılmaktadır. DKAB derslerinin salt bilgi aktarımı olarak görülmesi ve bu bilgilerin hayata uygulanabilirliğine ilişkin eğitimdeki pratik eksikliği din eğitiminin ahlak üzerindeki negatif etkileri arasında zikredilmektedir. Bununla birlikte din eğitiminin ahlakî yetkinleşmede herhangi bir etkisinden söz edilemeyeceğini aktaran katılımcılar da mevcuttur. Din eğitimi konusunda kendi tecrübelerini paylaşarak

eleştirilerde bulunan katılımcılar, ideali yaşama hayaliyle ahlak ve inanç gelişimi ile ilgili yaşadıkları olumlu öğretim yöntemlerinden de söz etmektedir.

Bunlar arasında sıklıkla dile getirilen ve en çok öne çıkan yöntem “rol model olma”dır. Bu husustaki bir faktör olarak ahlak ve inanç gelişiminde ilk sırada yer alan aile gerek inanç, gerekse ahlakî değerlerin temellerinin atıldığı bir sosyal kurum olarak varlığını göstermektedir. Bu bağlamda aile fertleri ahlakîliğin gerçekleşmesinde kişiyi motive eden ilk insanlar olmakla birlikte aynı zamanda örneklikleri ile onun yaşamında ve kişiliğinde kalıcı izler bırakmaktadır. Rol model olan ailenin inanç ve ahlak alanındaki tutarlılığı ve sürekliliği “ahlakın ahlak ile öğretilmesi”ni sağlarken, normların sözsöz aktarımından çok daha fazlasını başaramakta “lisân-ı hâl’in lisân-ı kâl’den üstünlüğünü” açık etmektedir. Dolayısıyla ailede başlayan örnek alma yönteminin daha da genişlemek suretiyle toplumda ahlakî rol modellerin artması, yaşayarak/görerek öğrenmeyi tesis ederken ahlakî yetkinleşmeyi sağlayacak nüfuzu oluşturacaktır. Nitekim insanın, inancı ve ahlakî kâmil kimseler ile birlikteyken onlardan bilişsel ve duygusal olarak pozitif anlamda etkilenmesi ve zamanla onlara benzemesi kaçınılmazdır.

Katılımcılar tarafından ahlakî yetkinleşme için dile getirilen yöntemlerden biri de ahlakın inançla temellendirilmesi suretiyle hayatla irtibatlandırılmasıdır. Bu anlayışa göre inançla ahlak arasında kurulacak güçlü bağ sayesinde kişi Allah ile olan irtibatını bilişsel, duygusal, davranışsal olarak her an canlı tutacak ve ahlakîliği gözetecektir. İnanarak yaşayan insan şekilci ya da riyakâr ahlak anlayışının ötesine geçerek yalnız Rabb’i için davranmayı esas alacaktır. Aksi halde yaşamdan kopuk bir inanç ortaya çıkarken ahlakî eylemlerde Yaratıcı ile ilişkisellikten uzaklaşılacaktır.

İnanca dayalı ahlakın oluşabilmesi ve sahih inanç-sahi ahlak anlayışının kişide yerleşik hale gelebilmesi için gerekli olan en önemli şey ise “nefis terbiyesi”dir. Kişinin bireysel gelişimini esas alan nefis terbiyesi ve sahih inancın tesisi ise ancak otoriteden uzak bir zeminde gerçekleşirse başarıya ulaşacaktır. Bu durum katılımcılar tarafından “öznel ahlakın inşası” için gerekli görülen en önemli kriterlerden biri olarak dile getirilmektedir. Nitekim ahlakın güçlü ve baskın

otoritelerin tekelinde olması kişiyi nesnel bir ahlak anlayışı oluşturmaya sevk ederken onu öznel ve içsel bir bakış açısı geliştirmekten uzaklaştırmaktadır. İnsanların aynılığını esas alan kural koyucular şahsiliği ve tekilliği göz ardı ederek eylemlerin türdeşliğine yoğunlaşmakta ve neticeye göre hüküm verebilmektedir. Bu durum yapay ve şekilci ahlakî eylemlerin ortaya çıkmasına sebep olurken aynı zamanda vicdan, kalp, inanç gibi görünür olmayan faktörleri de devre dışı bırakmaktadır. Bu sebeple katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilen husus, dış denetimden ve müeyyideden uzaklaşmak suretiyle kişinin kendi özüne dönerek ahlakî kararlar almasının gerekliliğidir. İlâhî emir ve yasaklar ise katılımcılar tarafından müeyyide olarak yorumlanmakla birlikte Yaratıcı'nın kişiler arası farklılıkları merkeze alması ve her ferdin hükmünün Allah katında biricik olması sebebiyle tam manasıyla dış bir otorite olarak algılanmamaktadır.

Netice itibariyle bütün bu değerlendirme ve bilgilerin çalışmayı ulaştırdığı nokta şudur ki Allah inancı taşıyan hedef kitle dikkate alındığında ahlakın tamamıyla inançla temellendirildiğini söylemek oldukça güçtür. İnancın yanı sıra hazların, kişisel çıkarların, ödevlerin ya da iyi/erdemli insan olmanın dikkate alındığı ve böylelikle “parçalı ahlak anlayışı”nın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu anlayış ahlakî ilkelerin dayandırıldığı herhangi bir unsura tam olarak bağlı kalmayı reddetmektedir. Şartlara göre değişen ahlak tasavvuru inancı zaman zaman içlemlerken zaman zaman da dışarı da tutmaktadır. Sahih inancın tesis etmediği her bir ahlakî eylem de diğer unsurlara hizmet etmekte ve Yaratıcı'dan kopuk bir bağlama bürünebilmektedir. Dolayısıyla inanç ve ahlakın birbirlerini pozitif ve negatif yönde etkilediği düşünüldüğünde öncelikle hedeflenmesi gereken inanç ile ahlak arasındaki bağın güçlendirilmesidir. Bunun yöntemi ise Allah'ı her an görüyor gibi davranmak, peygamberler gibi ahlakı kâmil kimselere benzemeye çalışmak, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma yolunu benimseyerek ilâhî ilkelere göre eylemde bulunmaktır. Öte taraftan dünyevî isteklerden uzaklaşarak özdenetimde bulunmak (nefis muhasebesi), sâlih amelde bulunmak ve ben söyleminden uzaklaşıp yalnızca Allah için hareket etmeyi esas alarak ahlakî eylemlerin her birinin inancı güçlendirmesini sağlamak diğer metotlardır. İslâm düşünce geleneğinden beslenen bu kavrayışlar, kişinin öznel ahlak tasavvurunu inşa ederken yaratılışına uygun biçimde yetkinleşmesini mümkün

kılacak keyfiyete sahiptir. Kuşkusuz nihâîlik iddiası taşımayan bu çaba ahlak ve inanç eğitimi gibi kapsamlı konularda bir öneri mahiyetinde olup Din Eğitimi disiplinine ve bu alanda yapılacak sonraki çalışmalara kaynaklık etmeyi amaçlamaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdulkahir el-Bağdadî: **Usulü'd-Dîn**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Abdulkerim el-Cîlî: **İnsan-ı Kamil**, Trc. Abdulaziz Mecdi Torun, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Abdurrezzak Kâşânî: **Mu'cemu Islahatu's-sûfiyye**, Thk. Abdul'al Şahin, Kahire, Daru'l Menâr, 1992.
- Abdurrezzak Kâşânî: **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- Abdülkerim Kuşeyrî: **Kuşeyrî Risalesi**, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2005.
- Abuzarova, Ülker: "Ahiret İnancının Dinî-Felsefî Temelleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007.
- Acar, Mustafa: **Allah'a İmanın Ahlakî Boyutu**, İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Açıkel, Yusuf: "“Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, Sy. 5, ss. 173-200.
- Adudüddin el-Îcî: **Ahlak-u Adudüddin**, Trc. İlyas Çelebi, Ankara, TDV Yayınları, 2015.
- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1979.
- Akarsu, Bedia: **Ahlak Öğretileri: Mutluluk Ahlakı**, İstanbul, İnkılâp Kitapevi, C. I, 1998.
- Akarsu, Bedia: **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1999.
- Akçay, Mustafa: "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", **Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sy. 1, 1996, ss. 273-

- 294.
- Akçay, Mustafa: **Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu: Fetret Ehli Örneği**, İstanbul, Işık Yayınları, 2002.
- Akgün, Mehmet: **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988.
- Al-Attar, Mariam: **Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought**, New York, Routledge, 2010.
- Ali Seyyidi: **Ahlak-ı Dinî ve Vezaif-i İslamiyye**, Dersaadet, Kanaat Matbaası, 1329.
- Allport, Gordon William: **The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation**, London, 1950.
- Alper, Hülya: **İmanın Psikolojik Yapısı**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 4. Bs., 2016.
- Altunışık, R.& Coşkun R. vd.: **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, Sakarya, Sakarya Yayınevi, 2004.
- Annas, Julia : "Ancient Ethics and Modern Morality," **Philosophical Perspectives**, C. VI, 1992, ss. 119-136.
- Annas, Julia: **The Morality of Happiness**, London, Cambridge University Press, 1995.
- Aquinas, St. Thomas: **Summa Theologica**, Trans. The Fathers of the English Dominican Province, New York, 1948.
- Aquinas, St. Thomas: **Selected Philosophical Writings**, Ed. T. McDermott, Oxford, 1998.
- Aquinas, St. Thomas: **On Evil**, Trans. Richard Regan, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Arıcı, Mustakim: "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", **Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. VII, Sy.

- 1, 2016, ss. 1-29.
- Aristoteles: **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2007.
- Armağan, Mustafa: **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.
- Armaner, Neda: **Din Psikolojisine Giriş**, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Arnett, J. J. & Eisenberg, N. : “Introduction To The Special Section: Emerging Adulthood Around The World”, **Child Development Perspectives**, Vol. 1(2), 2007, ss. 66- 67.
- Arrington, Robert L. : **Western Ethics: An Historical Introduction**, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1998.
- Arslan, Ahmet: **Felsefeye Giriş**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, C. II, 2006.
- Arslan, Hulusi: “Ahlakî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu’tezile Ve Eş’arîlik”, **Hikmet Yurdu**, C. IX, Sy. 17, 2016, ss. 9-19.
- Arslan, Şeyma: “Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde ‘İnsanın Neliği’ Sorusu”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Marmara Üni. SBE**, İstanbul, 2006.
- Aslan, İbrahim: **Kadi Abdulcebbar’a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu**, Ankara, Otto Yayınları, 2014.
- Aslın, Mehmet İzzet : **Tasavvufta Tevhid ve Nefsi İrfan Yolu**, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2016.
- Aster, Ernst Von: **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Çev. Vural Okur, İstanbul, İm Yayın Tasarım, 1999.
- Atak, Hasan& Çok, Figen: “İnsan Yaşamında Yeni Bir Dönem: Beliren

- Yetişkinlik”, **Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi**, 17 (1), 2010, ss. 39-50.
- Atay, Hüseyin: **Kur’ân’a Göre İman Esasları**, Ankara, Atay Yayınevi, 1998.
- Audi, Robert: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, London, Cambridge University Press, 1999.
- Audi, Robert: “Virtue Ethics”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge University Press, 1999.
- Ay, Mehmet Emin: “Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerinde Etkileri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sy. 1, 1994, ss. 163-170.
- Aydın, Hayati: **Kuran’da İnsan Psikolojisi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 1999.
- Aydın, İbrahim Hakkı: “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy. 35, 2011, ss. 1-23.
- Aydın, Mehmet S.: **Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet S.: “Allah’ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, C. I, Sy. 2, 1986, ss. 12-21.
- Aydın, Mehmet S.: **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Zeki: **Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi**, İstanbul, Dem Yayınları, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki: “İslâm Ahlak Eğitimi”, **İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar** içinde, Ed. Muhammet Şevki Aydın, A. H. Adanalı, İstanbul, DİB Yayınları, 2014, ss. 201-254.
- Aydın, Ömer: **Kur’an-Kerim’de İman Ahlak İlişkisi**,

- Ayer, Alfred Jules : İstanbul, İşaret Yayınları, 2007.
- Ayer, Alfred Jules : **Dil Doğruluk ve Mantık**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.
- Ayni, Mehmet Ali: “Nefs Kelimesinin Manaları”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, C. IV. Sy. 14, 1930, ss. 46-52.
- Aytekin, Arif : **Ehl-i Sünnet İnanç Esasları**, İstanbul, Bereket Yayınları, 2011.
- Ayverdi, İlhan: **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Lügatı, 2006.
- Azüziddin Nesefî: **Tasavvufta İnsan Meselesi**, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Dergah Yayınları, 2013.
- Baer, James A.: “Ethics/Morality Distinction”, **Ethics** içinde, Ed. John. K. Roth, California, Salem Press, 2005, pp. 479.
- Baghramian, Maria: **The Problems of Philosophy: Relativism**, London&New York, Routledge, 2004.
- Bahadır, Abdulkerim: **İnsanın Anlam Arayışı ve Din**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.
- Bâkılânî: **Kitabu Temhidi'l-evâil ve Telhîsu'd-delâil**, Beyrut, Müessesetü Kutubi's-sakafiyye, 1987.
- Bâkılânî: **et-Temhid fi'r-red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla**, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- Balcı, Ali: **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler**, Ankara, Pegem Yayıncılık, 2009.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Başkurt, İrfan: “Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy.6, 2002, ss. 69-100.
- Başkurt, İrfan: “İman, Dayandığı Temel İlkeler ve Eğitim”, **Din**

- Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sy. 8, 2001, ss. 183-202.
- Bayyığıt, Mehmet: “Gençliğin Dinî İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış”, **Gençlik Dönemi ve Din Eğitimi II** içinde, Ed. Hayati Hökelekli, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2003, ss. 221-241.
- Bedreddin Aynî: **Umdetu’l-kârî fî Şerhi Sahihi’l-Buhârî**, Kahire, İdaretü’t-Tıbaati’l-Müniriyye, C. II, t.y.
- Bell, Daniel: **The Cultural Contradictions of Capitalism**, London, Heinemann, 1976.
- Berdyayev, Nicolas: “Human Destiny”, **Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion** içinde, Ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett, New York, 1967.
- Bertrand, Alexis: **Ahlak felsefesi**, Sdl. Hayrani Altıntaş, Ankara, Seba Yayınları, 1999.
- Beyazizade Ahmed Efendi: **İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin İtikadi Görüşleri**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, İFAV Yayınları, 2000.
- Bhuyan, Nisigandha: “The Role of Character in Ethical Decision Making”, **The Journal of Value Inquiry**, Vol. 41(1), 2007, pp. 45-57.
- Bilgin, Beyza: **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bilgiseven, Kurtkan Amiran: **Genel Sosyoloji**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Bourke, Vernon J.: “Aquinas”, **Ethics In The History of Western Philosophy** içinde, Ed. R.J. Cavalier vd., Oxford, Macmillan Press, 1989, pp. 98-125.
- Brenket, George G.: **Marx’ın Özgürlük Etiği**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

- Broadie, Sarah: **Ethics with Aristotle**, New York, Oxford University Press, 2003.
- Büyük, Celal: **Tanrısız Ahlak-Eleştirel Bir Bakış**, Ankara, Berikan Yayınevi, 2014.
- Cebeci, Suat: **Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi**, Ankara, Akçağ Yayınevi, 1996.
- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anka Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet: **Eğitim Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet: **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet: **Etik Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet: **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Bursa, Ezgi Kitabevi, 2002.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Chittick, William C. : **Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Trc. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.
- Chittick, William C.: “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, Trc. Vahit Göktaş, **AÜİFD**, C. XLIX, Sy. 2, 2008, ss. 371-384.
- Chittick, William C.: **13. Yy. Sufi Metinlerinde İman ve Amel**, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.
- Chryssides, G. D. & Kaler, J. H. : **An Introduction To Business Ethics**, London, Thomson Learning, 1993.
- Cole, Stephan: **Sosyolojik Düşünme Yöntemleri, Sosyoloji Bilimine Giriş**, Çev. Bekir Demirkol, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- Comenius, Johann Amos: **Büyük Didaktika**, Çev. Hasip A. Aytuna,

- Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.
- Copleston, Frederick: **Felsefe Tarihi- Yararcılık ve Pragmatizm**, Çev. Deniz Canefe, İstanbul, İdea Yayınları, 2000.
- Corbin, Henry: **Bir’le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yarattıcı Muhayyile**, Çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2013.
- Corbin, Henry: **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Creswell, John: **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, Çev. Ed. M. Bütün ve Selçuk B. Demir, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2016.
- Crowe, Michael Bertram: **The Changing Profile of Natural Law**, Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Çağla, Cengiz: **Mill**, İstanbul, Say Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa: “Ahlak”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. II, 1989, ss. 1-9.
- Çağrı, Mustafa: “Edep”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. X, 1994, ss. 412-414.
- Çağrı, Mustafa: “Ahlakî Müeyyide”, **İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar** içinde, Ankara, DİB Yayınları, 2014, ss. 173-198.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa: “İbnü’l-Arabî’ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, , C. XIV, Sy. 31, 2013, ss. 1-32.
- Çelebi, İlyas: “Hüsün ve Kubuh”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIX, 1999, ss. 59-63.

- Çelik, Ali: “Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler”, **İslami Araştırmalar**, C. XIII, Sy. 1, 2000, ss. 75-92.
- Çelik, Şengül: “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı** içinde, Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık 2018, ss. 77-103.
- Çetin, İsmail: **İman ve İnkârın Felsefi Temelleri**, Bursa, Emin Yayınları, 2010.
- Demirbaş, Murat : “Bilimsel Araştırma ve Özellikleri”, **Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri** içinde, Ed. Mustafa Metin, Ankara, Pegem Akademi, 2014, ss. 3-19.
- Demirli, Ekrem: **İbnü'l Arabî Metafizîği**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.
- Derveze, İzzet: **Kuran Cevap Veriyor**, Çev. Abdullah Baykal, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988.
- Dostoyevsky, Fyodor: **The Brothers Karamazov**, London, J. M. Dent & Sons Ltd, C. I-II, 1938.
- Draz, Abdullah: **Kuran’a Giriş**, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Kitabiyat, 2000.
- Draz, Abdullah: **Kuran Ahlakı**, Çev. E. Yüksel, Ü. Günay, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- Durusoy, Ali : **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali : **Dini Anlama Kılavuzu**, Ankara, Otto Yayınları, 2018.
- Düzgün, Şaban Ali: **Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları**, Ankara, Beyaz Kule, 2008.

- Düzgün, Şaban Ali: **Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali: **Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali: “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği”, **Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu**, Sakarya, SÜİFY, 2005, ss. 60-96.
- Dykstra, Craig: “What Is Faith?: An Experiment in the Hypothetical Mode”, Ed. Craig Dykstra, Sharon Parks, **Faith Development and Fowler**, içinde, Alabama, Religious Education Press, 1986, ss. 45-64.
- Ebû Bekir er-Râzî: **Resâ'il-felsefiyye**, Nşr. Paulus Kraus, Kahire, Câmiatu'l Fuad el-Evvel, 1939.
- Ebu Nasr el-Fârâbî: **Fusûlü'l Medenî**, Çev. Hanefî Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Ebu Nasr el-Fârâbî: **El-Medinetü'l Fâzıla**, Trc. Nafiz Danışman, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Ebû Nasr Serrâc: **İslam Tasavvufu: Lüma'**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1996.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî: **Hilyetü'l-evliyâ**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. X, 1988.
- Ebû Talîb el-Mekkî: **Kalpplerin Azığı**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, C. II, 2004.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid: “İbn Arabî'ye Göre Te'vil ve Marifet”, Çev. Semih Ceyhan, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sy. 26, 2010, ss. 253-286.
- Ebu'l Muîn en-Nesefî: **Tebşiratü'l-edille fi Usul'd-din**, Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C. I-II, 2003.

- Ebu'l-Alâ Afîfî: **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- Ed. Buchler, Justus: **Philosophical Writings of Peirce**, New York, Dover Publications, 1955.
- Ed. Mathews, S.& Smith, G. B. : **Dictionary of Religion and Ethics**, London, Waverley Book Company, 1921.
- Ed. Zalta, Edward N.& Nodelman, U.: “Moral Doctrine” içinde “Saint Thomas Aquinas”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford University, 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/#MorD> oc 09.07.2017.(çevrimiçi)
- Ed. Fowler, James vd. **Manual for Faith Development Research**, 2004.
- Ed. Özafşar, M. E. Vd.: **Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, C. III, 2013.
- Eflâtun: **Gorgias**, Çev. Reyhan Erben, İstanbul, MEB Yayınları, 1997.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap Ahlakî Aklı**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- El-Cüveynî: **Kitabu'l İrşad**, Trc. A. B. Baloglu vd., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- El-Cüveynî: **el-Akidetü'n-Nizâmiyyefi'l-Erkânî'l İslamiyye**, Thk. Muhammed Zahid el Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1992.
- El-Hârezmî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Redd ale'l-Felâsife**, Nşr. Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Tahran&Berlin, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

- El-Hücvîrî: **Keşfü'l Mahcûb**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2010.
- Er, Hamit: “Kur'an'a Göre Düşünen İnsan Yetiştirme”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sy. 8, 2001, ss. 177-181.
- Er, İzzet: **Sosyalleşme Sosyal Gelişme ve İslam**, Bursa, Furkan Yayınevi, 1988.
- Erten, Mevlüt: “Kuran'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murakabe”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, Sy. 2, 2014, ss. 319-348.
- Ertürk, İklima Betül: “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Allah'a İman Penceresinden Değerler Eğitimi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, **Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü**, 2019.
- Evans, Don: “Humanism Historical and Contemporary Perspectives”, **Humanism and Religion**, Ed. D. Evans, Washington DC, Washington Area Secular Humanists, 1999, pp. 1-15.
- Evkuran, Mehmet: **Ahlak, Hakikat ve Kimlik**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Yeni Bir Ahlak Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlak”, **Ahlakın Temeli** içinde, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, ss. 41-53.
- Fazlurrahman: **Ana Hatlarıyla Kuran**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Featherstone, Mike: **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları,

- 2005.
- Feldman, Fred: **Etik Nedir?**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Filiz, Şahin: **Ahlakın Aklî ve İnsani Temeli**, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Fowler, James: **Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning**, San Francisco, Harper and Row, 1981.
- Frank, Richard. M.: “Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religions Belief in Classical Ash’arism”, **Journal of American Oriental Society**, Vol 109/1, 1989, pp. 37-62.
- Fraser, Barry J. : **Science Learning Environments: Assessment, Effects and Determinants**, Dordrecht, The Netherlands, 1998.
- Garcia, J. L. A. : “Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique”, **Alasdair MacIntyre** içinde, Ed. Mark C. Murphy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 94-113.
- Gazâlî, Muhammed: **Müslümanın Ahlakı**, Trc. Abdulcelil Candan, Konya, Ribat Yayınları, 1997.
- Gazzâlî: **İlcamü’l-avam an İlmi’l-kelam**, Çev. D. Sabit Ünal, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Gazzâlî: **el-Munkız Mine’d-dalal**, Trc. ve Thk. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî: **İhyâu Ulumi’d-dîn**, Trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974.
- Giddens, Anthony: **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Glesne, C. & Peskin, A.: **Becoming Qualitative Researchers: An**

- Introduction**, Newyork, White Plains, Longman, 1992.
- Graham, Gordon: **Eight Theories of Ethics**, London, Routledge, 2004.
- Gutas, Dimitri: **İbn Sina'nın Mirası**, Drl. Trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- Güler, İlhami: **İman Ahlak İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Gündüz, Şinasi: **Din ve İnanç Sözlüğü**, Konya, Vadi Yayınları, 1998.
- Güngör, Erol: **Değerler Psikolojisi**, Amsterdam, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.
- Güngör, Erol: **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1995.
- Gürer, Banu: **Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci**, İstanbul, 2016.
- Hacı Bektâş-ı Velî: **Makâlât**, Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Hakim Tirmizî: **Kalbin Anlamı**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2006.
- Halstead, Mark: "Islamic Values: A Distinctive Framework for Moral Education?", **Journal of Moral Education**, Vol. 36, No. 3, 2007, pp. 283-296.
- Hâris el-Muhâsibî: **Allah'ı Arayış**, Çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul, İlke Yayınları, 2001.
- Hâris el-Muhâsibî: **Nefsin Terbiyesi**, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap, 2011.
- Harman, Gilbert: **Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 2000.

- Harman, Ömer Faruk: “Cehennem”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. VII, 1993, ss. 225-226.
- Hazlitt, Henry: **Ahlakın Temeli**, Ankara, Liberte Yayınları, 2006.
- Heimsoeth, Heinz: **Immanuel Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.
- Heizer, R. B.: “Hedonism”, **Ethics** içinde, Ed. John K. Roth, California, Salem Press, 2005, ss. 630.
- Heller, Agnes: **Bir Ahlak Kuramı**, Çev. Abdullah Yılmaz vd., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Hick, John: **Faith and Knowledge**, Glasgow, 1978.
- Hick, John: “Rational Theistic Belief without Proofs”, **A John Hick Reader**, Ed. Paul Badham, London, The Macmillan Press, 1990, pp. 49-67.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Holstein, James A.& Gubrium Jaber F.: “Active Interview”, **Qualitative Research, Theory, Method and Practice** içinde, Ed. David Silverman, London, Sage Publications, 2004, pp. 140-161.
- Hökelekli, Hayati: “Fıtrat”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIII, 1996, ss. 47-48.
- Hökelekli, Hayati: **Din Psikolojisi**, Ankara, TDV Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati: “Kendini Bilmek”, **İslam’a Giriş : Gençliğin İslam Bilgisi** içinde, Ed. Hayati Hökelekli, Ankara, DİB Yayınları, 2006, ss. 15-39.
- Hökelekli, Hayati: “İslam’ı Bilmek”, **İslam’a Giriş : Gençliğin İslam Bilgisi** içinde, Ed. Hayati Hökelekli, Ankara, DİB Yayınları, 2006, ss. 199-220.
- Hull, David L.: “Teleology”, **The Cambridge Dictionary of Philosophy** içinde, Nşr. Robert Audi, New

- York, Cambridge Universty Press, 1995, pp. 791.
- Hume, David: **A Treatise of Human Nature**, Ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Hursthouse, Rosalind: **On Virtue Ethics**, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Hünler, S. Zelyüt: **İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Hızl. A. Baki Güçlü vd.: **Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Irwin, Terence Henry: “The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy,” **How Should One Live?: Essays on the Virtues**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 37-57.
- Izutsu, Toshihiko: **Kuran’da Tanrı ve İnsan**, Çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- İbn Abdülber en-Nemerî: **et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta minel-Meânî ve’l-Esânîd**, Nşr. Said Ahmed E’rab, Tıtvân, Vezaretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslamiyye, 1990.
- İbn Acîbe el-Hasenî: **İlahi Fetihler**, Trc. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2014.
- İbn Fûrek: **Makâlatu’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî İmâmi Ehli’s-Sunna**, Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetu Sakâfeti’d-Diniyye, Kahire, 2005.
- İbn Haldun: **Şifau’s-Sail li-Tehzibi’l-Mesail**, Çev.

- Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1984.
- İbn Manzûr: **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, C. V., C. X., C. XII, t.y.
- İbn Miskeveyh: **Tehzibü'l Ahlak**, Çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ: **İşaretler ve Tembihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ: **Uyûnu'l-Hikme**, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Lübnan, 1980.
- İbn Teymiyye: **Der'ü Te'ârûzi'l-'akl ve'n-Nakl**, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, C. VIII, 1981.
- İmam-ı Azam Ebû Hanife: **el-Fıkhu'l-Ekber**, Çev. Mustafa Öz, İmamı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul, Kalem Yayınevi, 1981.
- İmâm-ı Rabbânî: **Mektûbât-ı Rabbânî**, Trc. Talha Hakan Alp vd., İstanbul, Semerkand Yayınları, C. I, 2013.
- İskenderoğlu, Muammer: "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?", **Usûl: İslam Araştırmaları**, 2014, Sy. 22, ss. 169-188.
- İskenderoğlu, Muammer: "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", **Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy. 11, 2005, ss. 97-120.
- İsmail Müfid İstanbulî: **Şerhu'l Ahlakî'l-Adudiyye**, Çev. Selime Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İsmâil Râcî Fârûkî: **Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması**, Trc. Dilaver Yardım, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987.

- İzutsu, Toshihiko: **Kuranda Tanrı ve İnsan**, Çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- J. L., Mackie: “Ethics: Inventing Right and Wrong”, **Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler**, Çev. ve Haz. Hümeysra Özturan, İstanbul, Nobel Yayınları, 2015.
- Jean, Champagneli: **Aziz Louis'nin Yaşamı, Batıya Yön Veren Metinler**, Drl. Alev Alatlı, İstanbul, 2010.
- Johnson, John M.: “In-Depth Interviewing”, **Handbook of Interview Research Context&Method** içinde, Ed. Jaber F. Gubrium, James A. Holstein, London, Sage Publications, 2001, pp. 103-120.
- Jung, Carl Gustav: **Keşfedilmemiş Benlik**, Çev. C.E. Sılay, İstanbul, İlhan Yayınları, 1999.
- Kâdî Abcülcebbâr: **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl**, Thk. İbrahim Medkûr, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, C. VI, C. XII, 1963.
- Kâdî Abcülcebbâr: **Şerhu'l Usuli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C.I, 2013.
- Kale, Nesrin: “Nasıl Bir Değerler Eğitimi?”, Ed. R. Kaymakcan vd., **Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu** içinde, İstanbul, Dem Yayınları, 2007, ss. 314-322.
- Kant, Immanuel: **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel: **Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1994.
- Kant, Immanuel: **Critique of Practical Reason (Pratik Aklın**

- Eleştirisi),** İng. Çev. L. W. Beck, New York, Macmillan Pub. Co., 1956.
- Kara, Ömer : **Ebedi Saadet Cennet,** İstanbul, Bilge Adamlar, 2009.
- Karaca, Faruk : **Dinî Gelişim Psikolojisi,** Trabzon, Eser Ofset, 2016.
- Karacoşkun, M. Doğan: Psiko-Sosyal Açıdan İman (Dinî İnanç) ve Amel (Dinî Davranış) İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü,** Samsun, 1998.
- Karaman, Hüseyin: İslam Ahlakının Kaynakları, **İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar** içinde, Ed. Muhammet Şevki Aydın, A. H. Adanalı, İstanbul, DİB Yayınları, 2014, ss. 51-68.
- Kardavi, Yusuf: **İman ve Hayat,** Trc. Abdülvahap Öztürk, İstanbul, Hilal Yayınları, 1979.
- Kayıklık, Hasan: “Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe”, **AÜİFD,** C. XLVI, Sy. 1, 2005, ss. 133-155.
- Kayıklık, Hasan: **Tasavvuf Psikolojisi,** Ankara, Akçağ Yayınları, 2011.
- Kazım Muhammedi: **Mevlana ve Akıl,** Trc. Vahdettin İnce, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007.
- Keskin, Halife: **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi,** İstanbul, Beyan Yayınları, 1998.
- Kılavuz, A. Saim: **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 1987.
- Kılıç, Recep: **Ahlakın Dinî Temeli,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kılıç, Recep: “İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı”, **İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar** içinde, Ed. Muhammet Şevki Aydın, A. H.

- Adanalı, İstanbul, DİB Yayınları, 2014, ss. 17-48.
- Kılıç, Sadık: **Yabancılaşma: İnsana Karşı Toplumsal Süreç**, İstanbul, Rahmet Yayıncılık, 1988.
- Kılıç, Yavuz: “Daha Yaşanılır Bir Dünya Olanaklıdır, Kant’ta İnsan Doğası”, **Immanuel Kant**, Ed. Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, ss. 458-466.
- Kınalızâde Ali Efendi: **Ahlak-ı Alâî**, Hızl. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kızılar, Hamdi : **Tasavvufta Karakter Eğitimi**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2017.
- Kidder, R. M.: **How Good People Make Tough Choices: Resolving The Dilemmas of Ethical Living**, New York, Simon – Schuster, 1996.
- Kierkegaard, Soren: **Korku ve Titreme**, Çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul, 1990.
- Kindî: **Felsefî Risaleler**, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Koca, Ferhat: “İbadet”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XIX, 1999, ss. 240-247.
- Koç, Ahmet: “Cehalet ve Tezahürlerine Karşı Din Eğitiminin Hedefleri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sy. 5, 1998, ss. 99-128.
- Kohlberg, Lawrence: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment, **The Journal of Philosophy**, Vol. 70, No. 18, pp. 630-646.
- Koloğlu, Orhan Şener: **Cübbâîler’in Kelam Sistemi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2011.
- Konuk, Yurdağül: **Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun**

- Gelişimi ve Eğitimi**, Ankara, TDV Yayınları, 1994.
- Korsgaard, Christine M. : “Teleological Ethics”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Vol. IX, New York, 1998, pp. 294-295.
- Köknal, Özcan: “Mutluluğun Kaynağı Ahlak ve Akıl”, **Küreselleşme Ahlak ve Değerler** içinde, Ed. Yurdagül Mehmedoğlu, Ali Ulvi Mehmedoğlu, İstanbul, Litera Yayınları, 2006, ss. 111-153.
- Köktaş, M. Emin: **Türkiye’de Dinî Hayat: İzmir Örneği**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1993.
- Köse, Ali: “İman”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 22, 2000, ss. 214-216.
- Köse, Saffet: “Hukuk Mu Ahlak Mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sy.17, 2011, ss. 15-50.
- Köylü, Mustafa: “Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi”, **Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi** içinde, Ed. Mustafa Köylü, Ankara, Nobel Yayınları, 2010, ss. 105-157.
- Kurt, Hasan: “Taklidî İmanın Tahkikî İmana Dönüşmesi”, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, Sy.2, 2012, ss. 1-15.
- Kutluay, İbrahim: “Güzel Ahlaka Dönüştürülemeyen ve Adetleşen İbadetler Sorunu: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, **Geçmişten Geleceğe Ahlak**, Ed. Asife Ünal, Bartın, 2015, ss. 311-328.
- Kutluer, İlhan ve Katipoğlu, Hasan: “Hay b. Yakzân”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XVI, 1997, ss. 551-554.
- Kutluer, İlhan: **İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**,

- Kutluer, İlhan: İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan: “İnsan”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, 2000, ss. 320-323.
- Kutluer, İlhan: “Lezzet”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXVII, 2003, ss. 170-172.
- Küçük, Osman Nuri : “Nefsin Mertebeleri”, **Tasavvuf** içinde, Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 54-59.
- Küçük, Osman Nuri: “Tatbiki Bir İlim Oluşu”, **Tasavvuf**, Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 35-42.
- Küçükalp, Derda: **Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma**, İstanbul, Alfa Aktüel, 2005.
- Küçükalp, K. & Cevizci, A.: **Batı Düşüncesi Felsefi Temeller**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.
- Laertios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Lehrer, Keith: **Knowledge**, Oxford, 1974.
- Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf: “Aml”, **el-Müncid Fi'l-luga Ve'l-a'lam**, 28. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1986, ss. 530-531.
- MacIntyre, Alasdair: **Ethik'in Kısa Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2001.
- MacIntyre, Alasdair: **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Manager Ed. Makins, Marian: **Collins Concise Dictionary**, Glasgow, Harper Collins Publishers, 1995.
- Mason, Jennifer: **Qualitative Researching**, London, Sage Publications, 2. Ed., 2002.

- Mâtürîdî: **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. X, 2018.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l Kuran**, Çev. Fadıl Ayğan, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. XI, 2018.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. B. Topaloğlu, K. Sandıkçı, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. II, 2018.
- Mâtürîdî: **Kitabu't-Tevhid**, Trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 10. Bs., 2017.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l Kuran**, Çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. IX, 2018.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Kemal Sandıkçı, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. XIII, 2018.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. XVI, 2018.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. I, 2018.
- Mâtürîdî: **Tevilatü'l-Kuran**, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Ensar Neşriyat, C. III, 2018.
- Mayring, Philipp: **Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş**, Çev. A. Gümüş, M. S. Durgun, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2011.
- McCracken, Grant : **The Long Interview**, London, Sage Publications, 1988.
- McNaughton, David& Rawling, Piers: “Deontology”, **The Oxford Handbook of Ethical Theory** içinde, Ed. D. Copp, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 424-458.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi: **Tanrıyı Tasavvur Etmek**, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2011.
- Mehmedoğlu, Yurdağül: **Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci**, İstanbul, Dem Yayınları, 2005.
- Mehmedoğlu, Yurdağül& Mehmedoğlu, Ali Ulvi: “Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma:

- Ruhsallık (Spirituality)", XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu, 2012, Sy. 1, ss. 147-166.
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **İnsan Felsefesi**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Mert, Muhit: "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", **AÜİFD**, C. XLIV, Sy. 1, 2003, ss. 41-67.
- Mevdudî: **İslami Kavramlar**, Trc. Süleyman Akyüz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2002.
- Mevdudî: **Tefhîmu'l-Kur'ân**, Trc. Muhammed Han Kayani vd., İstanbul, İnsan Yayınları, C. III, 1986.
- Mevlana, Muhammed Ali: **İslam Dini**, Trc. Naciye Hamdi Akseki, İstanbul, C. II, 1946.
- Mill, John Stuart : **Faydacılık**, Çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul, MEB Yayınları, 1986.
- Mohamed, Yasien: **Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature**, London, Ta-Ha Publishers, 1996.
- Moore, George Edward: **Principia Ethica**, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Muhammed Esed: **Kur'an Mesajı**, Trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, C. III, 1996.
- Muhyiddin İbn Arabî: **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, C. I, C. II, C. VIII, C. IX, C. X, 2006-2008.
- Muhyiddin İbn Arabî: **Mekârimu'l-ahlak**, Trc. Vahdettin İnce, İstanbul, Kitsan Yayınları, t.y.
- Muhyiddin İbn Arabî: **Füsûsu'l-Hikem**, Çev. ve Şerh Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.

- Muslu, Ramazan: “Usûl-i Aşere”, **Tasavvuf** içinde, Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 328-333.
- Mustafa Rahmi: **Ahlak**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1342.
- Nasîruddin Tusî: **Ahlak-ı Nâsirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **İslamın Kalbi**, Trc. Ahmet Demirhan, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2002.
- Necati, M. Osman: **Kuran ve Psikoloji**, Çev. Hayati Aydın, Ankara, Fecr Yayınları, 1998.
- Neuman, W. Lawrence: **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, Çev. Sedef Özge, Ankara, Yayın Odası, 2014.
- Nowell-Smith, H.: Religion and Morality, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. P. Edwards, C. VII, London, Macmillan Company, 1967.
- Nuttall, Jon: **Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Oizerman, Theodor I.: **Felsefe Tarihinin Sorunları**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Ok, Üzeyir: **İnanç Psikolojisi**, Ankara, Birleşik Kitabevi, 2007.
- Ok, Üzeyir: “Faith Development And Perception Of Diversity Among Muslims In Turkey: Construction And Initial Test Of A Measure For Religious Diversity In Islam”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. VI, Sy. 3, 2006, ss. 221-247.

- Okumuşlar, Muhiddin: **Fıtrattan Dine: Din Fıtrat Eğitim İlişkisi**, Konya, Yediveren Yayınları, 2002.
- Olson, Robert G. : “Teleological Ethics”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol. VII, Nşr. Paul Edwards, New York, 1972.
- Onwuegbuzie, A. J. & Collins, K. M. : “A Typology Of Mixed Methods Sampling Designs in Social Science Research”, **The Qualitative Report**, Vol. 12(2), 2007, pp. 281-316.
- Osmanoğlu, Cemil: “Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç”, **Bilimname: Düşünce Platformu**, Sy. 27, 2014/2, ss. 177-206.
- Öymen, Münir Raşit: **Ahlak Eğitimi ve Ahlakın Testle Ölçülmesi: Psikolojik ve Sosyolojik Açıdan**, İstanbul, Murat Matbaacılık, 1975.
- Özcan, Hanefi: **Epistemolojik Açıdan İman**, İstanbul, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2014.
- Özcan, Hanefi: **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998.
- Özdemir, İ. ve Yükselmiş, M.: **Çevre Sorunları ve İslam**, Ankara, DİB Yayınları, 1995.
- Özervarlı, M. Sait: “Alâeddin el-Üsmendî’nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sy. 10 (Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı), 2003, ss. 39-63.
- Özlem, Doğan: **Etik Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2004.
- Özturan, Hümeysra: “Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı

- Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Felsefe Tarihi Sayısı**, C. IX, Sy. 17, 2011, ss. 169-202.
- Özturan, Hümeysra: **Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri**, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Özturan, Hümeysra: **Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Özturan, Hümeysra: “İdeal Bir Müeyyide Teorisi Nasıl Olabilir?”, **Ahlak ve Müeyyide içinde**, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2017, ss. 135-156.
- Öztürk Güntöre, Sibel: **John Stuart Mill’in Ahlak Anlayışı**, İzmir, İlya İzmir Yayınevi, 2004.
- Pence, Greg: “Virtue Theory”, **A Companion to Ethics** içinde, Ed. Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, pp. 249-258.
- Penelhum, Terence: **Reason and Religious Faith**, New York, Westview Press, 1995.
- Penelhum, Terence: **Problems of Religious Knowledge**, Glasgow, 1972.
- Pieper, Annemarie: **Etîge Giriş**, Çev. V. Atayman, G. Sezer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Plato: **Protagoras and Meno**, Trans. W. K. C. Guthrie, Penguin Books, 1956.
- Poole, Ross: **Ahlak ve Modernlik**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Popkin R.H.& Stroll, A. : **Etik Kuramları**, Çev. M. Türkeri, Ankara, Lotus Yayınları, 2008.
- Price, H. Henry: **Belief**, New York, Humanities Press, 1969.

- Râgıb el-İsfahânî: **el-Müfredât fî Garîbî'l- Kur'an**, Thk. S. Adnan Ravâviri, Beyrut, 1992.
- Râgıb El-İsfahânî: **Müfredât El-fazi'l-Kur'ân**, Thk. Safvan Adnan Davudi, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1992.
- Reçber, Mehmet Sait: **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Ankara, Kitâbiyât, 2004.
- Ross, William David: **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan vd., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Ross, William David: **Foundations of Ethics**, Oxford, Clarendon Press, 1939.
- Ross, William David: **The Right and The Good**, Ed. Philip Stratton Lake, NewYork, Clarendon Press, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques: **Emil Yahut Terbiyeye Dair**, Trc. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1956.
- Rousseau, Jean Jacques: **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Sadreddin Konevî: **Tasavvuf Metafiziği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Sadreddin Konevî: **Fatiha Suresi Tefsiri**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Sağlam, İsmail: "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XI, 2002, Sy. 2, ss. 167-190.
- Sahakian, William S.: **Ethics: An Introduction to Theories and Problems**, New York, 1974.
- Sandelowski, M.: "Sample Size in Qualitative Research", **Research in Nursing and Health**, Vol. 18/2, 1995, ss. 179-183.

- Seidman, Irving: **Interviewing As Qualitative Research: A Guide For Researchers In Education And The Social Sciences**, New York, Teachers College Press, 1991.
- Serdar Mutçalı, **İngilizce Türkçe Arapça Sözlük**, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 2001.
- Seung, T. K. : “Virtues and Values: A Platonic Account,” **Social Theory and Practice**, Vol. 17, No. 2, 1991, pp. 207-249
- Seyfeddin el-Âmidî: **el-İhkam fî Usulî'l-Ahkam**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, C. 1., 1914.
- Seyyid Kutub: **Fi Zilali'l-Kur'an**, Çev. M. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa, İstanbul, Beyan Yayınları, C. XVI, t.y.
- Seyyid Şerîf Cürcânî: **et-Ta'rifat**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Seyyid Şerîf Cürcânî: **Şerhu'l-Mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C. I, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa: “İman”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, 2000, ss. 212-214.
- Sinnott-Armstrong, Walter: **Tanrısız Ahlak**, Çev. Atilla Tuygan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Smith, Gregory Bruce: **Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernity**, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996.
- Smith, Wilfred Cantwell: **Faith as Tasdiq, Islamic Philosophical Theology**, New York, 1979.
- Smith, Wilfred Cantwell: **Faith and Belief**, Princeton, Princeton University, 1979.
- Smith, Wilfred Cantwell: **On Understanding Islam**, The Hague, Mouton

- Publishers, 1981.
- Sönmez, Mustafa: “İmanın Ahlakî Yaptırım Gücü”, **SÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIII, Sy. 23, 2011, ss. 117-141.
- Statman, Daniel: **Virtue Ethics: A Critical Reader**, Washington, Georgetown University Press, 1997.
- Strauss, Anselm & Corbin, Juliet: **Basics of Qualitative Research**, London, Sage Publications, 1990.
- Suad el-Hakim: **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005.
- Subaşı, Necdet: “Gündelik Hayat ve Dinsellik”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sy. 2, 2001, ss. 239-267.
- Sühreverdî: **Avârifü'l-Meârif**, Çev. Dilaver Selvi, Yahya Pakış, İstanbul, Umran Yayınları, 1988.
- Sülün, Murat: **Kuran-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid: **Hermenötik Kuran ve Sünnet**, İstanbul, Mana Yayınları, 2012.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid: **İman ve Özgürlük**, İstanbul, Mana Yayınları, 2011.
- Şeker, N. & Yeksek, F. : “Hadislerde İhsan Kavramı”, **Akademik-Us: Artvin Çoruh Üni. İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C. III, Sy. 1, 2019, ss. 15-39.
- Şekeroğlu, Sami : **Matürîdî'de Ahlak Felsefî Bir Betimleme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Şekeroğlu, Sami: “Mâtürîdî'de Ahlak Problemi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, **Dokuz Eylül Üni. SBE**, 2007.
- Şentürk, Lütfi: “İslamda İbadet Kavramı ve Namaz”, **Diyanet İlmi Dergi**, C. XXXIII, Sy. 3, 1997, ss. 19-28.

- Şeriatî, Ali: **İnsan**, Çev. Şamil Öcal, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997.
- Şerkavî, M. Abdullah: **el-İman**, Kahire, Mektebetü'z-Zehra, 1989.
- Şimşek, Eyüp: “İbadet Fenomenine Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım”, **Oş Devlet Üni. İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi**, Sy. 5, 2004, ss. 133-141.
- Taylor, Charles: **Seküler Çağ**, Çev. Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Teftâzânî: **Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid**, Trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982.
- Tehânevî: **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm**, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. VI, 1998.
- Tekin, Ali: “Vicdan ve Vicdani Önergeler Arasındaki İlişki”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı** içinde, Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2018, ss. 33-76.
- Tekin, Mustafa: “Yeni Seküler ve Dinsel Formlar”, Ed. Berkehan Kıran, **Toplumsal Değişim**, 2016, ss. 333-346.
- Tekin, Mustafa: “Postmodernizmin Din Sorunu”, **Milel ve Nihal Dergisi**, C. XII, Sy. 2, 2015, ss. 7-24.
- Topaloğlu, Aydın: **Filozofların Tanrısı**, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir : “Cehennem”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. VII, 1993, ss. 227-233.
- Topaloğlu, Bekir: **Allah İnancı**, İstanbul, İsam Yayınları, 2006.
- Topaloğlu, Bekir: “Allah”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. II, 1989, ss. 471-498.
- Topaloğlu, Bekir: “Âhîret”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. I, 1988, ss. 543-548.

- Topaloğlu, Bekir: “Adl”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. I, 1988, s. 387.
- Topçuoğlu, Abdullah & Aktay Yasin: “Giriş”, **Postmodernizm ve İslam ve Oryantalizm** içinde, Drl. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, ss. 9-34.
- Toprak, Süleyman: **Ahirete İman**, Ankara, DİB Yayınları, 2014.
- Turhan, Kasım : **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2003.
- Türker, Ömer: “Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlakî Bilincin Nesnel Doğası”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı** içinde, Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2018, ss. 3-32.
- Uludağ, Süleyman : **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2004.
- Uludağ, Süleyman: “Keşf”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXV, 2002, ss. 315-317.
- Uludağ, Süleyman: “Riyazet”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXXV, 2008, ss. 143-144.
- Uludağ, Süleyman: “Marifet”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 2003, C. XXVIII, ss. 54-56.
- Uslu, Ferit: **Felsefî Açidan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Uslu, Ferit: “İbn Teymiyye’nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirileri”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. IV, Sy. 3, 2004, ss. 18-31.
- Uyanık, Mevlüt& Akyol, Aygün: **İslam Ahlak Felsefesi**, Ankara, Elis Yayınları, 2013.

- Ülken, Hilmi Ziya: **Ahlak**, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2016.
- W. L., Neuman& Robson, K.: **Basics of Social Research**, Toronto, Pearson Canada, 2014.
- Warren, A. Nord: **Religion and American Education: Rethinking the Dilemma**, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1995.
- Watt, William Montgomery: **Religious Truth for Our Time**, Oxford, Oneworld, 1995.
- Watt, William Montgomery: **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1981.
- Watts, Fraser& Williams, Mark: **The Psychology of Religious Knowing**, London, Cambridge University Press, 2004.
- Wheelwright, Philip: **A Critical Introduction to Ethics**, New York, Odyssey Press, 1959.
- White, Michael J.: **Political Philosophy: An Historical Introduction**, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 48.
- Yahya İbn Adî: **Tehzîbü'l-Ahlak**, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yalçın, Mikdat: **İman ve Ahlakın Hayati Değerleri**, İstanbul, Hikmet Yayınları, 1981.
- Yanchar, S. C., Gantt, E.E.& Clay, S.L.: “On The Nature of A Critical Methodology”, **Theory and Psychology**, Vol. 15/1, 2005, pp. 27-50.
- Yaran, Cafer Sadık: **İslam'da Ahlakın Şartı Kaç? (Dört İslami Erdem)**, İstanbul, Elif Yayınları, 2005.

- Yaran, Cafer Sadık : “Ahlakın Temelleri ve Hak’la Kal Önerisi”, **Ahlakın Temeli** içinde, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, ss. 67-78.
- Yaran, Cafer Sadık: **Ahlak ve Etik**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2. Bs, 2016.
- Yaran, Cafer Sadık: “Ahlakî Müeyyide: Çoklu, Güçlü,İlkeli”, **Ahlak ve Müeyyide**, Ed. Ömer Türker, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2017, ss. 157-190.
- Yavuz, Kerim: **Günümüzde Din Eğitimi**, Adana, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “İstidlal”, İstanbul, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXIII, 2001, ss. 325-328.
- Yazır, Muhammed Hamdi: **Hak Dini Kuran Dili**, İstanbul, Eser Neşriyat, C. VI, C. VII, t.y.
- Yeprem, Saim: **Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2000.
- Yeşilyurt, Temel: “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Elazığ, C. X, Sy. 1, 2005, ss. 37-50.
- Yıldırım, A.& Şimşek, H. : **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2000.
- Yıldırım, Mustafa: “Usûl Hatasının İbadet-Ahlak İlişkisine Olumsuz Etkileri”, **Geçmişten Geleceğe Ahlak**, Ed. Asife Ünal, Bartın, 2015, ss. 19-27.
- Yüksel, Emrullah: **Amidi’de Bilgi Teorisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ: **Tacu’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus**, Thk. İbrâhim Terzi, Beyrut, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, C. XXV, 1975.
- (<http://livingvalues.net/values/>) Erişim

06.09.2019)

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2014.

MEB Ortaöğretim Temel Dinî Bilgiler Öğretim Programı, 2018.

MEB İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 2018.

Türkiye Gençlik Raporu, İstanbul, SEKAM Yayınları, 2014.

Türkçe Sözlük, Ankara, TDK Yayınları, 11. bs., 2010.

Nüfus dağılımı için bkz.
<https://www.endeksa.com/tr/analiz/istanbul/demografi> (18.09.2017)

EKLER

EK-1- MÜLAKAT SORULARI

1. Size göre ahlak nedir? Ahlaklı olmak ve ahlaklı yaşamak sizin için ne anlama geliyor?
 - a. Ahlak kurallarını saymanızı istesek ilk sıraya neyi koyarsanız? İkinci sırada ne olur?
2. Ahlak kurallarının değişken olduğunu düşünüyor musunuz?
 - a. Sahip olduğunuz ahlakî duruş karşılaştığınız kişiye/muhatabınıza göre değişir mi?
 - b. Mevcut ahlaki duruşunuzun kendi yaşantısal döneminizde - çocukluğunuza, gençliğinize ya da yetişkinliğinize- göre değiştiğini söyleyebilir misiniz?
 - c. Toplumda üstlendiğiniz rollere göre –anne/baba, patron/işçi- ahlakî davranışlarınız değişiklik gösterir mi?
3. Ahlaken doğru ve yanlış olarak kabul edilen şeyleri hiç sorguladığınız olur mu?
4. Size göre iyi ve kötü ne anlama gelir?
 - a. Yaptığınız şeylerin iyi veya kötü olduğuna nasıl karar verirsiniz?
 - b. Sizce bir şeyin iyi ve kötü olduğunu kim ya da ne belirler? (din, gelenek, vicdan, hukuk vs.)
5. Herhangi bir konuda karar verirken hangisine öncelik verirsiniz? Akıl mı duygular mı?
6. Ahlaken doğru olduğunu bildiğiniz halde yapmadığınız şeyler olur mu? Sizce buna ne sebep olmaktadır? (toplum baskısı, korkular, beklentiler vs.)

7. Kimsenin sizi tanımadığı bir yerde ahlak kurallarına uyma konusunda yaklaşımınız nasıl olur? Yalnız ya da insanlarla birlikte olmanız davranışlarınızı nasıl şekillendirir?
 - a. Bu konuda asla taviz vermem dediğiniz şeyler ya da sizin için vazgeçilmez olan ahlak kurallarınız var mıdır?
8. Sizi iyi bir şey yapma konusunda en çok ne teşvik eder? Sizi kötülükten uzak tutan en önemli şey nedir? (inanç, kendine saygı, sonrasında yaşayacağınız sorunlar vs.)
9. Ahlak ile din arasındaki ilişkiyi nasıl kuruyorsunuz?
 - a. Dindar bir insanın ahlaklı olması gerektiğini düşünüyor musunuz?
 - b. Ahlaka dönüşmeyen bir ibadet anlayışını nasıl değerlendirirsiniz?
10. “Allah korkusu insanları daha ahlaklı kılar veya cennet arzusu insanları daha ahlaklı kılar.” Bu ifadeler hakkında ne düşünüyorsunuz?
 - a. Bir şey yaparken Allah rızası için yapmak, insanların “Allah razı olsun” demesi veya hayır duası almak sizi motive eder mi? Neden?
 - b. Beddua almaktan korunmak için yapacağınız bir şeyden vazgeçtiğiniz olur mu? Neden?
11. Kötü olduğunu düşündüğünüz bir şey yaptığınızda mutsuz olur musunuz? Bu durumu nasıl tarif edersiniz? Yaşadığınız bu duygu Allah’la olan ilişkinize nasıl yansır?
12. Allah’a olan inancınız ile davranış özgürlüğünüz arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlarsınız?
13. İnancınızın şekillenmesinde tecrübelerinizi, aldığınız eğitimi, okumalarınızı, örnek şahsiyetleri düşündüğünüzde size en çok etki eden şeyler neler oldu?
14. Sizce aldığınız din eğitiminin davranışlarınızda ve ahlakî kararlarınızda nasıl bir etkisi olmuştur?
 - a. Daha iyi bir din eğitimi almış birinin daha ahlaklı davrandığını düşünüyor musunuz?

15. Gözlemlediğiniz kadarıyla inanç ile ahlak arasındaki ilişki nasıl daha güçlü bir biçimde kurulabilir?

EK-2- GÖRÜŞME PROTOKOLÜ

Saygıdeğer Katılımcı,

İstanbul Üniversitesi Din Eğitimi anabilim dalında Allah inancı ile ahlak arasındaki ilişkiyi konu edinen doktora çalışması yürütmekteyim. Çalışmam kapsamında inanç ve ahlak meselesiyle ilgili görüşlerinizi almak üzere sizinle mülakat yapmak istiyorum. Gönüllü olarak aktaracağınız görüş, tespit ve önerileriniz araştırmamızın temel verileri olacaktır. Görüşmenin yaklaşık olarak 40-45 dakika süreceğini tahmin ediyorum. Verilerin güvenilirliği ve geçerliliği için görüşmeyi sesli kayıt altına almak istiyorum. Böylelikle hem zaman daha iyi kullanılacak hem de görüşlerinizin kaydını daha ayrıntılı tutma fırsatı elde edilecektir. Ses kaydınız yalnızca bilimsel amaçla kullanılacak ve bu amaç dışında kimseyle paylaşılmayacaktır. Araştırma sonuçları talep etmeniz halinde size gönderilecektir. Bu araştırmaya katılıp katılmama konusunda tamamen özgürsünüz. Ayrıca araştırmaya katılmaya karar verdikten sonra fikrinizi değiştirirseniz görüşmeyi sonlandırabilirsiniz. Açıklamalar sonrasında çalışmamıza gönüllü olarak katıldığınız ve destek sunduğunuz için teşekkür ederim.

Arş. Gör. Nurgül BULUT

İstanbul Üniversitesi

Din Eğitimi Anabilim Dalı

ÖZGEÇMİŞ

Nurgül Bulut, 1986'da Erzincan'da doğdu. 2004 yılında Erzincan Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nden mezun oldu. 2013 yılında aynı üniversitede “Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı” başlıklı teze yüksek lisansını tamamladı. 2010-2014 yılları arasında öğretmenlik yaptıktan sonra İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2016-2017 Eğitim-öğretim yılı güz döneminde Belçika Katholieke Universiteit Leuven'de doktora çalışmalarına devam etti. “Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme” başlıklı çalışması ile doktorasını sürdüren Bulut'un, din eğitimi felsefesi ve ahlak eğitimi öncelikli çalışma alanlarıdır.