

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İNSANIN ARINMA İHTİYACINA DİNİ AHLÂKIN
KATKISI**

EMİNE GÖREN
2501060744

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. CAFER SADIK YARAN

İSTANBUL 2009

TEZ ONAYI

ÖZ

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan bazı varoluşsal ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlardan biri olan arınma ihtiyacı, ahlâk felsefesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri böyle bir ihtiyacı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle arınma ihtiyacını anlayabilmek için öncelikle insanın disharmonik yapısını bilmek gerekir. İnsan varoluşsal olarak iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme ve her ikisini de gerçekleştirebilme özelliğine sahiptir. İnsanın amaçlarından biri de kendi özünde varolan bu kötü eğilimlerinden arınmaktır.

Düşünce tarihinde insan, bu arınma ihtiyacına farklı alanlarda çözüm bulmaya çalışırken bu konuda farklı ahlâk türleri ve felsefe akımları ona yardımcı olmaya çalışmıştır. Ancak bu duruma perennial cevaplar verebilen tek alan dini ahlâk olmuştur. Dini ahlâkın bu konuda söyledikleri insana pratik çözümler sağlarken ortaya koyduğu erdemler de felsefe tarihinin neredeyse her döneminde referans alınan ve üzerinde tartışmalar yapılan erdemlerdir.

Arınma ihtiyacı dinlerde günahlardan arınma ile birlikte değerlendirilebilirken bizim için önemli olan ise insanın kötü eğilimlerinden arınmasıdır. Özde arınma olarak kavramsallaştırdığımız bu arınma türüne her dinde rastlamak mümkündür. Burada üç büyük dinin bu konudaki görüşlerine yer verilirken özelde İslam ahlâkının arınma ihtiyacı ile ilişkisi değerlendirilmiştir.

İnsanın özde arınmasını gerçekleştirecek erdemlerin neler olduğu, bu erdemlerin dini ahlâk ile ilişkisinin değerlendirildiği ve bu çalışmanın esasını oluşturan son bölümde; felsefe tarihinde yer alan erdemlere dinlerin de kattığı erdemler eklenerek özde arınma yolları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda içine alt erdemleri de alan üst erdemlerden öfkeye hâkim olmak, paylaşmak, iffet, adalet ve merhamet erdemlerinin kazanılmasında dini ahlâkın katkıları ele alınmıştır.

ABSTRACT

There are some existential needs making people different from other living things. The need for purification, which is one the needs mentioned, has a crucial role in moral philosophy. The spiritual qualifications of people used for naming people good or bad make this need essential. For this reason, it is necessary to know disharmonious nature of man to understand the need for purification. Human beings have the characteristic to differentiate good and bad; and to realize both of them existentially. One of the aims of human being is being purified from these wicked aptitudes.

In the history of thoughts, as man was trying to find a solution to need for purification in different fields; different kinds of morals and philosophical movements were trying to assist it. However, the only field being able to give perennial answers to the case is religious moral. On the one hand, sayings of religious morals provide human beings practical solutions. On the other hand, the virtues it sets forth are the ones taken up references and being discussed on in almost all periods of philosophical history.

While the need for purification is considered with purification from sins in religions the significant thing for us is purification from bad tendencies. It is possible to encounter this kind purification conceptualized as self purification. In this work, the views of three holy religions are assessed; especially the relation with Islam ethics' need for purification is pointed out.

What the virtues realizing self purification of man are, evaluating the relation of these virtues with religious ethics and in the final part, constituting the essence of this work, by adding virtues incorporated by religions to the virtues existing in the philosophical history, it is tried to determine self purification ways. In this sense, the contributions of religious ethics in acquiring these superior virtues, including sub-virtues; controlling anger, sharing, chastity, equity and mercy are discussed.

ÖNSÖZ

Günümüz dünyasında yaşanan bilimsel ilerlemelere, hayatımızı kolaylaştıran teknolojik icatlara rağmen insanlarda genel bir mutsuzluğun hâkim olduğunu görebilmekteyiz. Bu durum insan hayatında bazı alanlarda çatlaklıklar olduğunu göstermektedir. Bilimsel ilerlemelerin insana daha çok zarar verdiği dünyamızda belli alanlarda gerilemelerle oluşan bu çatlaklıkların zararları gün geçtikçe daha çok artmaktadır. Bu gerileme “Philosophia (bilgelik sevgisi)” olarak başlayan felsefe tanımının doğru anlaşılmasından tutun da günlük hayatımızda yaptığımız birçok şeyi kapsamaktadır. Bu nedenle bu gerilemeyi durduracak bazı hamlelerin yapılmasının aciliyeti de önem kazanmaktadır.

Bu bağlamda insanların gerek duyduğu ahlâki iyileştirmeler ve ilerlemeler düşünce dünyamızda tartışılması gereken önemli bir noktada yer almaktadır. Genelde felsefenin özelde ahlâk felsefesinin kapsamına giren bu problemin çözülmesi için bireysel ve kurumsal bazlarda harekete geçilmesi gerekmektedir.

Bu çalışma da böyle bir zeminde ortaya çıkarak insanların ihtiyaç duyduğu ahlâki ilerlemeye sağlanabilecek katkıları tartışmaktadır. Bu yapılırken, insanın varoluşsal ihtiyaçlarından biri olan ‘Arınma İhtiyacı’nın öneminin değerli oluşundan yola çıkılmış ve dinin bu alana katkıları özelinde incelenmiştir.

İnsan tabiatı gereği iyiyi ve kötüyü eyleyebilme özelliğine sahiptir. Bu, insan ile ilgilenen her disiplinin temel argümanı olarak karşımıza çıkmaktadır. İster felsefe, antropoloji veya psikoloji olsun isterse eski dönemlerden günümüze bütün dinler olsun insanın bu yapısı her zaman göz önünde tutulmuştur. Çünkü insanın çevresiyle olan bağında bu yapısının tezahürleri görünmektedir. İnsan dünya üzerinde disharmonik bir yapıya sahip olarak yaşayan tek varlıktır.

İnsanın arınma ihtiyacı da bu bağlamda insan varoluşunun önemli özelliklerinden biridir. Bütün insanlarda farklı boyutlarda görünse bile insanların böyle bir ihtiyacının var olduğu yadsınamaz. Bunu yadsımayan çeşitli alanların mevcudiyeti insana kolaylıklar sağlarken bu durumu daha yaygın bir zeminde ele alıp tartışan alanın dinler olduğunu söylemek gerekir. Din bu konuda insana perennial cevaplar sunabilmektedir. Dini ahlâk bu konuda diğer ahlâk türlerinden daha kalıcı çözümler oluşturabilmektedir.

Bu noktadan yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılan bu çalışmada insanın arınma ihtiyacına dini ahlâkın katkıları incelenmiştir. Dini ahlâkın ne olduğunun, özelliklerinin ve diğer ahlâk türlerinden farkının neler olduğunun incelendiği birinci bölümden sonra insanın arınma ihtiyacı ele alınmıştır. İkinci bölümde arınma ihtiyacını daha iyi anlayabilmek için insanın varoluşsal yapısı üzerinde durulmuştur. Son olarak da dinlerde arınmanın nasıllığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda arınma iki türlü incelenerek kötü eğilimlerden arınmanın önemi belirtilmiştir.

Son olarak bu çalışmanın ortaya konulmasında değerli katkıları olan kişilere de teşekkür etmem gerekir. Öncelikle “İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perennial Cevapları” adlı makalesiyle bu çalışmaya kaynak olan, böyle önemli bir konuya dikkatleri çekip çalışmamı sağlayan ve bu çalışmada her konuda yardımını esirgemeyen danışmanım Sayın Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran’a teşekkürü bir borç bilmekteyim. Ayrıca yüksek lisans eğitimim boyunca emeklerini gördüğüm Hocalarım Sayın Prof. Dr. Şinasi Gündüz’e, Sayın Prof. Dr. Fahri Kayadibi’ne, Sayın Doç. Dr. Ömer Mahir Alper’e de teşekkür ederken son anda beni büyük bir gafletten uyandıran Sayın Yard. Doç. Dr. Recep Alpyağıl’a da teşekkür etmek isterim. Aynı zamanda üzerimden hiçbir zaman yardımlarını eksik etmeyen Sayın Doç. Dr. Ahmet Keleş’e ve yorulduğum anlarda değerli sohbetleriyle motive olduğum Sayın Doç. Dr. Talip Atalay’a da teşekkür ederim. Tezin okunup değerlendirilmesine zaman ayıran arkadaşlarım Esra Aslan ve Abdulkadir Tanış’a ve her zaman desteklerini gördüğüm aileme de teşekkürü bir borç bilirim.

Emine GÖREN

İstanbul-2009

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: DİNİ AHLÂK.....	6
1.1. DİNİ AHLÂK NEDİR?	7
1.2. DİNİ AHLÂKIN ÖZELLİKLERİ	14
1.2.1. Dini Ahlâkın Normatif (Kural Koyucu) Olması	14
1.2.2. Dini Ahlâkın Evrensel Oluşu	17
1.2.3. Dini Ahlâkın Diğer Ahlâk Türlerinden Farkı-Ayırt Edici Özellikleri	22
1.3. DİNİ AHLÂKIN TARİHÇESİ	24
1.3.1. Ortaçağ Hristiyan Teolojisinde Dini Ahlâk	27
1.3.2. İslam Düşüncesinde Dini Ahlâk	30
1.4. ÜÇ BÜYÜK DİNDE DİNİ AHLÂK	33
1.4.1. Yahudi Ahlâkı	33
1.4.2. Hristiyan Ahlâkı	36
1.4.3. İslam Ahlâkı	39
2. BÖLÜM: İNSANIN ARINMA İHTİYACI	43
2.1. İNSAN NEDİR?	44
2.1.1. Felsefede İnsan Anlayışı	44
2.1.2. Antropolojide İnsan Anlayışı	48
2.1.3. Psikolojide İnsan Anlayışı	50
2.1.4. Dinlerde İnsan Anlayışı	52
2.1.4.1. Yahudilik	52
2.1.4.2. Hristiyanlık	54

2.1.4.3. İslam.....	56
2.2.İNSANIN DİSHARMONİK YAPISI	59
2.3.ARINMA KAVRAMI.....	65
2.3.1. Günahlardan Arınma.....	65
2.3.2. Kötü Eğilimlerden Arınma (Özde Arınma)	67
2.3.2.1. Niçin Özde Arınma?	69
2.3.2.2. Vicdan	70
3. BÖLÜM: DİNLERDE ARINMA	72
3.1. YAHUDİLİKTE ARINMA.....	73
3.1.1. Yahudilikte Özde Arınma	75
3.2. HRİSTİYANLIKTA ARINMA	76
3.2.1. Hristiyanlıkta Günahlardan Arınma.....	76
3.2.1.1. Vaftiz.....	76
3.2.1.2.Hristiyanlıkta Tövbe ve Günah Çıkarma	79
3.2.2. Hristiyanlıkta Özde Arınma	82
3.3. İSLAM’DA ARINMA	83
3.3.1.İslam’da Günahlardan Arınma.....	84
3.3.1.1. İbadet.....	85
3.3.1.2.Tövbe	88
3.3.2.İslam’da Özde Arınma	91
3.3.2.1. Tasavvufta Özde Arınma	93
3.4.DİNİ AHLÂKIN İNSANIN ÖZDE ARINMASINA KATKISI	97
3.4.1. Öfke ve Öfkeye Hâkimiyet	100
3.4.2. Sahip Olma ve Paylaşma.....	105
3.4.3. Şehvet ve İffet	109
3.4.4. Zulüm ve Adalet.....	113
3.4.5.Nefret ve Merhamet	119
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA	128

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
Çev.	: Çeviren
D.E.Ü.İ.F.Y.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Ed.	: Editör
F.Ü.İ.F.D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İ.Ü.E.F.Y.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
M.Ü.İ.F.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
s.	: Sayfa
S.Ü.İ.F.D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
t.y.	: Tarih yok
yay.	: Yayınevi
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Arınma konusu, insanlık tarihi boyunca insanın varoluşsal yapısının bir tezahürü olarak ortaya çıkmış ve insanların ondan uzak duramayacağı bir konu olarak düşünce tarihinde yer almıştır. Bu konunun bir tecrübe olarak insan hayatının içinde vazgeçilmez oluşu, arınma ile veya arınma olmaksızın insanın neler yapabileceği probleminin bir gereğidir. Bu durum arınma konusunun insan hayatında araştırılmaya değer olduğunu göstermektedir. Bu çalışma da bir nevi insan felsefesi üzerinden bu konuya yaklaşmakta ve onun dini ahlâk ile ilişkisine değinmektedir.

Arınma problemi insan hayatında teoriden öte pratik bir değere sahiptir. Çünkü arınmanın gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi insan hayatında pratik sorunlara neden olmakta veya pratik hayatında insanlara çözümler sunmaktadır. Bu problemler ve bu problemlere sunulan çözümler bu çalışmanın temel zeminini oluşturmaktadır.

Öncelikle dünya üzerinde yaşanan ahlâki bunalımlara ve insanların bunlar karşısındaki durumuna değinmek gerekir. “Postmodern dünyada etiğin kendisi artık çürümüş ve tarihin çöp sepetine gitmeye mahkûm olan tipik modern kısıtlamalardan biri olarak yerilmekte ya da alaya alınmaktadır.”¹ İnsanlar ahlâki olarak bir umursamazlık içindedirler. Özveri düşüncesi meşruluğunu yitirmiş, insanlar ahlâki ideallere ulaşmaya ve ahlâki değerleri korumaya teşvik edilmemektedirler. Ayrıca bunun içinde insanlar kendi sınırlarını zorlamaya istekli de değildirler. Oysaki etiğin en büyük meseleleri -insan hakları, toplumsal adalet, barışçıl işbirliği ile kişisel yetke arasındaki denge, bireysel davranış ile kolektif refahın uyumlulaştırılması gibi- hala güncelliğini korumaktadır.²

Aslında ister politik veya ekonomik ister bilimsel veya teknolojik terimlerle ifade edilsin aynı dünyayı paylaşan insanlar olarak birbirimize olan davranışlarımızla ilgili olması bakımından zamanımızın en önemli sorunları ahlâki sorunlardır. Her şeyin temelinde bu yatar.³

“İnsanın arınma ihtiyacı nereden gelmektedir?” sorusu da bu bağlamda önem kazanmaktadır. Öncelikle insanın ihtiyaçlarına değinirsek, insanın ihtiyaçlarını iki

¹ Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s.10.

² Bauman, a.e., s.10-13.

³ Leslie Lipson, **Uygarlığın Ahlâki Bunalımları: Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?**, 2.bs., Çev. Jale Çam Yeşiltaş, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003. s.36.

ana gruba ayırmak mümkündür. Bu ihtiyaçlar varlıksal ve varoluşsal ihtiyaçlardır. Varlıksal ihtiyaçlar insanın fizyolojik ve biyopsişik varlığını devam ettirebilmesi için gerek duyduğu ihtiyaçlara denirken⁴ varoluşsal ihtiyaçlar da “yalnız varolmadan kavranan ve yaşanılan, insanın kendi varoluşunu kavramasına ilişkin”⁵ olarak hissettiği ihtiyaçlarıdır. Varlıksal ihtiyaçlar çeşitli şekillerde karşılanırken bizim için önemli olan varoluşsal ihtiyaçların karşılanmasıdır. İnsanın varoluşsal ihtiyaçlarından biri olan arınma ihtiyacının karşılanması da tezin ana konusudur.

Arınma ihtiyacına çeşitli yollarla cevaplar verilebilirken buna verilecek cevaplar içerisinde genelde ahlâkın özelde ise dini ahlâkın neler söylediği bizim için önemli bir değere sahiptir. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümü dini ahlâkın ne olduğu üzerinedir. Ahlâkın farklı çeşitleri olduğu düşünce tarihine bakıldığında görülmektedir. Felsefi ahlâk, dini ahlâk, tasavvufi ahlâk bunlardan bir kaçıdır. Bunlar arasında çok büyük ayrımların olduğunu söylemek yerine her birinin kendilerine göre ayırt edici özellikleri olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır. Nihayetinde bu ahlâk türlerinin bazı kesiştiği noktalar da yok değildir. Özellikle tasavvufi ahlâkı dini ahlâktan ayırmak zor görünmektedir. Ama ikisinin aynı şey olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu nedenle bu çalışmada örneğin tasavvufi ahlâkın veya felsefi ahlâkın dini ahlâka benzer yönleri bazen birlikte ele alınmakta bazen de farklılıklarına dikkat çekilmektedir. Bu nedenle tezde her tür ahlâktan kesitler bulmakla birlikte bunların birbirleriyle benzer yönleri veya bir birlerine yaptıkları eleştiriler hakkında yorumlar görülecektir. Ancak bize göre dini ahlâkın bu konuda basit ve indirgenmiş bir yapısının olmadığını söylemek ve gerektiği yerde ahlâk türleriyle ilişkilerini belirlemek gerekmiştir. Dini ahlâk bu bağlamda ele alınırken özellikleri belirlenerek, dini ahlâkın felsefe tarihi açısından neler geçirdiği ele alınacaktır. Üç büyük dinde dini ahlâk denilince ne kastedildiği ve bu üç büyük dinin ahlâki özelliklerinin neler olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

İnsanın belirli varoluşsal özelliklerin bilinmesi insanı anlama ve varoluşsal ihtiyaçlarını belirlemede önemli bir etkiye sahiptir. Bu çalışmada insanın disharmonik yapısı böyle bir varoluşsal özellik olarak incelenecek ve ahlâkın da

⁴ Cafer Sadık Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, İstanbul, Elif yay., 2005, s.16.

⁵ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975, s.180.

insanın bu yapısıyla ilişkisi değerlendirilecektir. Nihayetinde ahlâk insanın varoluşsal olarak yapısında bulunan iyi ve kötü arasındaki seçimden kaynaklanmaktadır.

Çalışmada insanın disharmonik yapısı sadece ahlâki yönden değil, felsefi, antropolojik ve psikolojik yönden de ele alınmaktadır. Felsefe tarihinde insan üzerine düşünceler antikçağdan beri vardır. İnsanı çözümleme doğayı çözümlemeden daha önemli bir konuma yükseltildiğinden beri felsefe insanlık tarihinde önemli bir yere oturtulmuştur. İnsanın kendini bilmesiyle başlayan bu süreç de insan, diğer varlıklardan farklı olarak iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen ve bilgiyi kendi lehine kullanabilen bir varlık olmuştur. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in insan ile ilgili görüşleri çalışmanın ilk bölümünde incelenecektir. Felsefe tarihine dinsel bir özellik katılan ortaçağ felsefesinde insan anlayışı da bu paralellikte olsa da bu dönemde insan Tanrı'nın önceliğinin gölgesinde yer almıştır. Ayrıca Descartes ve çağdaş felsefede insanın nasıl algılandığı da incelenecektir.

Antropoloji insan ile ilgilenen bir disiplindir. Bu çalışmada özellikle Takıyyettin Mengüşoğlu'nun “felsefi antropoloji” diye kavramsallaştırdığı antropoloji bizzat insanın yapısını varoluşsal olarak ele alır ve onu diğer canlılardan ayrı kılan özelliklerini inceler.⁶ Bu çalışmanın felsefi antropoloji ile ilgisi bu bakımdan çok değerlidir. İnsana psikolojik olarak bakıldığında ise, insan her ne kadar deneysel olarak anlaşılmaya çalışılsa da bizim ortaya koymaya çalıştığımız psikologların insanın disharmonik yönüyle ilgili görüşleridir.

Düşünce tarihinde insanı en çok konu edinenlerin başında şüphesiz din gelmektedir. Çalışmada üç büyük din özelinde dinlerin insana bakışı ele alınacaktır.

Yukarıda değinilenler bağlamında insanın varoluşsal bir ihtiyacı olarak “arınma” kavramı bu çalışmada “günahlardan arınma” ve “özde arınma” olarak ikiye ayrılıp incelenecektir. Günahlardan arınma daha çok dinlerdeki ritüellerle ilgilidir. Bizim için önemli olan kavram ise “özde arınma” kavramıdır. İnsanın iyi ve kötü yönlerini bilip kendi iradesiyle kendi özünde bilinçli ve kasıtlı olarak oluşturmaya çalıştığı bu arınma türü insanlık tarihi için bizce hayati öneme sahiptir. Dünya üzerindeki kronikleşmiş yanlışların düzeltilmesinde en önemli etken olarak gördüğümüz özde arınma kavramına katkıları olabilecek durumlar incelenecektir.

⁶ Bkz: Takıyyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık**, 2. bs., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.

Yirminci yüzyılın bilim ve teknolojiadaki ilerlemelerine ahlâki davranış biçimindeki ilerlemelerin eşlik etmemiş olmasının farkındalığıyla özde arınmanın önemi daha da artmaktadır.

Çalışmanın son bölümünde insanın özde arınmasına en önemli katkıları olabilecek din kurumu ele alınmıştır. Çağdaş dünyada insanların dine karşı tutumu ve bir Tanrı'nın varlığıyla ilgili inançları, “Bu önermeye hiç ihtiyacım yok” diyen Fransız Gökbilimci ve Matematikçi Laplace'ninki gibidir. Sanayileşmiş dünyanın maddi çekiciliği bu konuda daha fazla taraftar toplamaktadır.⁷ Oysaki dinin bu bağlamda söylediklerine dikkat etmek gerekir. Burada tarihi varoluşlarına göre üç büyük dinin arınma konusu ile ilgili neler ortaya koyduklarına baktığımızda; Yahudilikte arınmada Kabala sisteminin de bu konuda söylediklerine değinilecektir. Çünkü dinler genelinde özellikle İslam dini için düşünüldüğünde tasavvuf, diğer dinler için düşünüldüğünde mistisizm “özde arınma” ile birebir ilgilidirler. Hristiyanlarda ise arınma vaftiz ile başlayan hayatın çoğu yerinde kendini göstermektedir. Vaftiz ile günah çıkarma Hristiyanlıkta incelenirken, İslam dini içerisinde de ibadetler ve tövbe kavramları incelenmiştir.

İnsanın varoluşsal ihtiyaçlarına perennial (her zaman ve mekânı kapsayan) cevaplar verebilen bir özelliğe sahip olan dinlerin, insanın arınma ihtiyacı hakkında neler söylediği tezin son bölümünün konusunu oluştururken bu konuda kişinin sahip olması gereken erdemler ifade edilecektir.

Bu çalışmaya göre özde arınma ve erdemlilik arasında kopmaz bir bağ vardır. Özde arınmayı gerçekleştirebilmenin yolu erdemli olmaktan geçmektedir. İnsan kendisinde bilkuvve olarak bulunan erdemleri açığa çıkararak ve erdemsizlikleri yok ederek özde arınmış olacaktır. Bu nedenle çalışmada dini ahlâkın erdemlerle ilişkisi ve dini ahlâkın insana kazandırabileceği erdemler önem kazanmaktadır.

Adalet, iffet, yiğitlik ve cömertlik erdemleri antikçağ felsefesinin temel dört erdemi oluşturmaktadır.⁸ Bunlar çalışmanın bu bölümünde zıtları ile birlikte farklı bir formülazasyon oluşturulabileceği düşünülmüştür. Asıl yiğitliğin öfkesine hâkim olan kişide olabileceği düşünülerek öfke ve öfkesine hâkim olma; cömertliği paylaşma erdemi ile bir sayarak sahip olma güdüsü ve paylaşma; ayrıca iffet erdemi

⁷ Lipson, **Uygarlığın Ahlâki Bunalmaları: Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?**, s.297.

⁸ Bkz: Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997.

ile şehvet duygusu ele alınacaktır. Erdemlerin en üstünü sayılagelmiş olan adalet erdemi ile adalet erdeminin karşısında zulüm de incelenecektir. Ayrıca bu dört sınıflamadan başka özellikle antikçağda hakkında hiçbir bilgi göremediğimiz ancak ortaçağda dinlerin erdemler sınıflandırmasına kattığı merhamet erdemi de ele alınacaktır. Sevgi ve merhamet başlığı altında, bu erdem hakkında dini ahlâkın görüşleri dile getirilir. Bütün bu erdemlerin, kendilerine ait alt erdemlerinin mevcut olduğu hatırlatılarak alt erdemleriyle birlikte bunların kazanılmasında dini ahlâkın katkısı incelenecektir.

Bu çalışmada, kavramsal analiz yönteminin yanında kavramsal karşılaştırmalar da yapılmıştır. Kavramlar üzerinden belirtilen durumlar, dönemlere ve disiplinlere göre ele alınarak tezin son bölümünde bu konuda yeni bir sentez oluşturulmaya çalışılmıştır. Tezin temel iskeletinin oluşmasında Cafer Sadık YARAN'ın "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perennial Cevapları" adlı makalesi ve "İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?" adlı kitabı bize yol göstermiştir. Arınma kavramına bu yönden bakan başka çalışmaların olmadığı çalışma sürecinde görülmüştür. Dini ahlâk üç büyük dinin genelinde ele alınsa da yaşadığımız toplum temeline bakılarak, İslam dini özelinde incelenmiştir. Bu nedenle genel felsefe kitapları ve ansiklopediler yanında İslam ahlâkçılarının kitaplarından faydalanılmış ve özellikle kutsal kitaplar incelenmiştir. Ayrıca çağdaş ahlâk felsefecilerin de bu konu hakkında görüşlerine değinilirken, karşıt düşüncede olan felsefecilerin eserlerinden de yararlanılmıştır.

1. BÖLÜM: DİNİ AHLÂK

1.1. DİNİ AHLÂK NEDİR?

“Dini Ahlâk” kavramı, genelde felsefe tarihinde özelde ise ahlâk felsefesi alanında incelenen ve sorgulanan bir kavramdır. Bu kavramı yakından inceleyebilmek için öncelikle ‘din’ ve ‘ahlâk’ kavramlarını açıklamak, birbirleriyle ilişkilerini ortaya koymak gerekmektedir.

Din ile ilgili ‘efradını cami ağyarını mani’ bir tanım yapmanın zorluğunu anlayabilmek için, bu konuda yapılan çalışmalara ve ortaya çıkarılmak istenen din tanımlarına bakmak yeterlidir. Herkesi tatmin edecek türden bir din tanımı yapmanın zorluğundan hareket eden düşünürler, dini tarif etmek yerine, onu karakterize eden temel özellikleri belirleme yolunu seçmişlerdir. Dini karakterize eden temel özellikler üzerinde düşünürler arasında bir uzlaşım söz konusu olmamakla birlikte üzerinde en fazla durulmuş olanları belirlemek mümkündür.

Düşünürlerden bazıları (John Ellis ve Karl Barth) dinin en temel özelliği olarak vahyi görmektedirler. Bunun yanında dini ‘ahlâki bir hayat sürdürme’ meselesine indirgeyenler de (Kant ve R. B Braithwaite) vardır. Anselmus, Charles Hartshorne ve Paul Tillich gibi farklı çağlara ve geleneklere mensup bazı düşünürler için din ‘varlık, değer ve aklilikte nihai olan şey ile ilgilenmesiyle’ bilinir. Ayrıca dinin sosyal yanına vurgu yapıp, dinin müntesiplerini cemaat halinde ibadet faaliyetine sevk etme özelliğine vurgu yapanlar olduğu gibi, S. Kierkegaard ve A. N. Whitehead gibi dinin bireysel ve özel karakterine dikkat çekenler de söz konusudur. Dinin bir başka özelliği de kutsallık ifade etmesidir. Rudolf Otto, sadece kutsallığı din alanına has olan bir değerlendirme ve yorumlama kategorisi olarak kabul eder. Çünkü ona göre kutsal olan *kendi dışındaki her şeyden başka olan, mutlak olarak ilk ve temel bir başlangıç noktasıdır*. Dinin bir özelliği de değerlerimizin somutlaştığı bir alan olmasıdır. Sayılan bu özelliklerin hepsi veya bir kısmı her dinde bulunurken kitaplı ve vahiy merkezli dinlerde bu özelliklerin hepsi bulunmaktadır.¹

İslam bilginleri ise “dini, akıl sahiplerini kendi hür iradeleriyle kendinde iyi olan işlere sevk eden ilahi bir olgu şeklinde tanımlanmıştır.”²

¹ Recep Kılıç, “Din ve Ahlâk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, c.4, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Etik Yayınları, 2006, s.483.

² Kılıç, a.e., s.484.

Bu ifadeler göstermektedir ki özellikle vahiy merkezli dinlerde, din; bütün bu tanımları kendi içinde barındırmaktadır. Onda hem metafizik bir taraf bulunurken hem de toplum içinde insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir sosyal taraf vardır. Aynı zamanda kişinin kendi bireyselliği boyutunda kişiliğiyle de ilgilenir. Dinin insanı, metafiziksel olarak tatmin eden, ahlâki yönden bireysel düzenlemeleri de öne alan bir tarafı vardır.

Teistik dinler ekseninde dinin, insanın mutlak varlık, metafizik, kutsal, aşkın veya Tanrı fikri çerçevesindeki inanç dünyasına bağlı olarak meydana gelen iman ilkelerini, ibadet şekillerini, öğretileri, davranış kalıplarını, ahlâki ilkelerini ve cemaat yapılarını ifade ettiğini söylemek mümkündür.³

Ahlâk ise “ genel anlamda mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü, insanların kendilerine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü”ne denir.⁴

Ahlâk, “insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikler ve huylar ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünüdür.”⁵ Bu tanımda ahlâk, bireyi iyi veya kötü olarak belirleyen temel etken olarak ifade edilmektedir. Bu tanımda belirtilen bu durum konumuz açısından değerlidir. “Ahlâk kendisinin ötesindeki amaçlara yönelik bir araçtır.”⁶ O toplumsal ve bireysel faydaları amaç edinen bir olgudur.

İngilizcede de ahlâk kavramı “moral” ve “ethic” kavramı ile ifade edilir. Yunanca da “ethikos” kavramı ahlâkı anlatır. Burada “insan karakterinin her zaman sistemli olarak belirli bir biçimde davranmak ve belirli bir türden yaşam sürmek için gerekli yerleşik eğilimler bütünü” ifade eden” bir terim olarak kullanılır.⁷ Etik teriminin içinde eğitim de söz konusudur. Etiğin konusu, tutkuların eğitilmesidir. Etik aklın tutkuların kölesi olmaktan nasıl kurtulabileceğini gösterir. O teorik ve pratik aklı da eğitir. Teori akıl yürütmenin telos olarak eğitilmesi, pratik akıl

³ Hüseyin Yılmaz, “Din”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Etik Yayınları, 2006, s.428.

⁴ Ahmet Cevizci, “Ahlâk”, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.17.

⁵ Mehmet Aydın, “Ahlâk”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, cilt. 2, Ankara, 1989, s.1.

⁶ Henry Hazlitt, **Ahlâkın Temelleri**, Çev. Mehmet Aydın, Recep Tapramaz, Ankara, Liberta yay., 2006, s.417.

⁷ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı yay., 2001, s.68.

yürütmenin ise belirli yer ve zamanda yapılacak doğru edim olarak belirlediği şeylerin izinde yürüme ile uyum sağlayacak şekilde eğitilmesidir.⁸ Etik Türkçede “Ahlâk Felsefesi” olarak da kullanılır. Felsefenin ana problemlerinden birinin ahlâk olduğunu tekrarlamakta fayda vardır. “Felsefe yalnızca zihinsel ve bilişsel bir varlık alanı oluşturmaz. O bunların yanında ahlâki bir varlık boyutuna da sahiptir.”⁹

Yukarıda da ifade edildiği gibi özellikle teistik dinler içerisinde din, sadece kutsalla olan bir ilişki değil, insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve insanı ahlâki bir varlık olarak gören bir kavramdır. Bu nedenle din ile ahlâk ilişkisi felsefe tarihi boyunca düşünürlerin üzerinde kafa yorduğu bir konu olagelmıştır. Bu iki fenomen ayrı ayrı düşünüldüğünde “din inançları, tavırları ve uygulamaları içerir ki bunlar insanı kutsal gerçeklikler ve doğaüstü şeylere iletir. Din ölüm ve acının anlamı, doğal dünyanın amacı ve dünyanın sonu gibi sorular içeren yorumsal problemleri de muhatap alırken ahlâk, genellikle toplumda bireyselliğin yönetiminin düzenlenmesinin bir yolu olarak düşünülür. Ve toplumdaki problemleri ve toplumsal bağlamlardan kaynaklanan tartışmaları da çözmeyi hedefler”¹⁰ diyenler de mevcuttur. Ancak dinin de böyle bir hedefinin olduğu göz ardı edilmemelidir. Dinlerde sadece kutsal gerçekliklerle doğaüstü bir ilişki yoktur, dinler aynı zamanda toplumdaki bireylerin davranışlarıyla da birebir ilgilenmektedir. Dinin talep ettiği davranışla ahlâkın talep ettiği davranış arasında çoğunlukla kayda değer bir örtüşme vardır. Fakat ahlâkın sadece davranış için bir rehber temin ettiği yerde, din her zaman bundan daha fazlasının ihtiva etmektedir.¹¹

Her dinin ahlâki bir boyutu vardır. Her dini geleneğin içinde insanları birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerinde neleri yapmaları, hangi şeylerden kaçınmaları gerektiği konusunda emirler ve yasaklar bulunur. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde erdemlerin ortaya çıkarak geliştirilmesi ve terbiye edilmesi, bütün dinlerin en önemli hedefleri arasındadır. Eğer insanlar, mutlaktan geldiğini düşündükleri şeye uygun bir karşılık vermek ve böylece gerçek kurtuluşu elde etmek istiyorlarsa onların dinin ahlâki ilkelerine uymaları zorunludur. Bu durum ibadetlerle

⁸ MacIntyre, a.e., s.242.

⁹ Ömer Mahir Alper, **Felsefenin Doğası**, İstanbul, Metropol yay., 2006, s.20.

¹⁰ Ronald M. Green, “Morality and Religion”, **Encyclopedia of Religion**, V.9, New York, Second Edition, 2005, s.6177-6178.

¹¹ Bernard Gert, “Ahlâk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Etik Yayınları, 2003, s.88.

ahlâki erdemlerin çoğu zaman içice olduğunu da göstermektedir. Dinlerdeki bu ahlâki kuralların da yine aşkın güç tarafından istendiği ve öğretildiği kabul edilir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde ve davranışlarında doğru olan davranış kodunun ne olduğunu dinin ahlâki ilkeleri belirler. Ahlâk insanın kendi dışındaki her şeyle fakat öncelikle diğer insanlarla olan ilişkisi çerçevesinde nasıl davranacağını ve hangi erdemi yansıtacağını belirler. Diğer insanlara iyi davranmak, dinin gereğinden olduğu gibi, onlara zarar verecek niyetler, duygular ve huylar da dinin kötü gördüğü özelliklerden kabul edilmiş ve yasaklanmıştır. İyi bir dindar olmanın şartlarından birisi de çevresine karşı iyi davranmaktan geçmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinin insanları, toplumda yerleştirdiği kendine özgü ahlâk yasasıyla yönlendirdiği söylenebilir.¹² Zaten din toplumda anlaşmaya dayalı bir birlikteliğin kurulmasında ve bunun sürdürülmesinde de rol oynamaktadır. Din değerlerin toplumca kabulünü sağlar, değerleri pekiştirir, değerler arasında hiyerarşik bir yapı oluşturur.¹³

Bilindiği gibi ahlâk, ahlâk felsefesinde pratik ve teorik ahlâk diye ikiye ayrılarak incelenmiştir. Din pratik ahlâkla daha çok ilgilidir, denilebilir. Çünkü din müntesiplerine pratik hayatta nasıl davranmaları gerektiğini söylerken, bu konuda insanlar üzerindeki bütün etkenlerden daha etkili bir rol oynamaktadır. “Dinler, pratik ahlâkın en canlı numuneleridir. Dinler insanın Tanrı’ya karşı kulluk vazifelerini ortaya koyarak, ferdin iyi insan olmasını sağlamak isterler. Böyle iyi fertlerden oluşan topluluklar da iyi olacak demektir. Dinlerin pratik ahlâk alanında yaptığı tesirler, dikkatle incelenmeye değer kıymette ve ehemmiyettedir.”¹⁴

Din felsefesi açısından din-ahlâk ilişkisine bakıldığında, birbirinden farklı yaklaşımların olduğu ve olabileceği görülür. Bazı dindarların (ve geniş anlamda söylendiğinde Kant gibi bazı filozofların) savunduğu bir yaklaşıma göre din, (Kant dikkate alındığında Tanrı ve ölümsüzlük inancı), ahlâk için kaçınılmazdır. Yani ılımlı felsefi haliyle ifade edildiğinde, ahlâk dini zorunlu kılar. Din yoksa ahlâk ve ahlâklılık da yoktur. Kierkegaard ve Z. Phillips gibi bazı filozof ve din felsefecilerine göre ise, din ile ahlâk arasında doğrudan organik bir ilişki yoktur; ahlâk ve din birbirlerinden bağımsız şeylerdir; birbirine zıt bile olabilmektedirler.

¹²Yılmaz, “Din”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Etik yay., 2006, s.434.

¹³ Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi**, Ankara, Vadi yay., 2000, s.112-113.

¹⁴ Hasan Ali Yücel, **Felsefe Dersleri**, İstanbul, Maarif Basımevi, 1954, s.76.

Marks, Freud ve Russell gibi bazı din karşıtı filozofların savunduğu bir başka yaklaşıma göre ise, din ahlâk için gereksizdir ve hatta zararlıdır. Ayrıca cennet ve cehennemle ilgisi dindar insanın ahlâki eyleminin değerini düşürmektedir.¹⁵ Bu filozofların ahlâk ile din ilişkisine karşı tutumları bu çalışmanın kapsamını aşacağından mezkûr filozofların ahlâk ve dinle ilgili düşünceleri yeri geldikçe belirtilecektir.

Din ile ahlâkın tanımları ve birbiriyle ilişkileri konusunda verilen bu giriş bilgisinden sonra Dini Ahlâk'ın ne olduğuna geçilebilir.

Ahlâkın dini, felsefî gibi ayrımlarında esas etken ahlâkın kaynağı problemidir. Yani “hepimiz hayatımızın neredeyse her yönünü ilgilendiren ahlâki ilkeler kabul ederiz. Diğer bir deyişle kendimizin, ailemizin, dostlarımızın ve hatta doğrudan ilişki kuramayacağımız kişilerin bile nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir anlayışımızın olduğuna inanırız. Fakat doğru olduklarına inandığımız bu ahlâki ilkelerin kökeni nedir? Bu bilgileri nasıl edindik?”¹⁶ Ahlâkın dini veya felsefî boyutunu öne çıkarmak bu soruya verilen cevapta yatmaktadır. Ahlâki ilkelerin kökenini dine dayandırmak, özellikle teistik dinlerde Allah'tan vahiy yoluyla alındığını söylemek, dini ahlâkın iskeletini oluşturmaktadır.

“Kime ya da neye karşı ahlâklı olunur, ahlâklı davranılır?” sorusuna verilen yanıtlara bağlı olarak ortaya çıkan ahlâk türlerinden biri olan “Dini Ahlâk” insanın doğaüstü varlık ya da varlıklarla olan ilişkilerinde söz konusu olan ahlâk türüdür. Yani ahlâkın kökenine Tanrı'yı koyan ahlâk anlayışıdır. Örneğin teistik dinlerden olan Yahudi ya da Hristiyan geleneğinde, on emirden ilk üçü bu tür bir ahlâkın bir parçası olarak anlaşılır. Buna göre bu üç emirden birine karşı saygısızlık etmiş olan bir kimse, söz konusu ahlâk kurallarına göre, bir insana karşı ahlâksız davranmamış olsa da Tanrı'ya ahlâken aykırı bir biçimde davranmış olur.¹⁷

Dini ahlâk felsefe tarihinde üzerinde en çok düşünülen ahlâk türüdür. Recep Kılıç, din ile ahlâk ilişkisini altı maddede toplarken bu maddelerin ikincisinde

¹⁵ Cafer S. Yaran, **İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?**, İstanbul, Elif yay., 2005, s.39.

¹⁶ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s.412.

¹⁷ Ahmet Cevizci, “Ahlâk”, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 1999, s.26.

ahlâkın dinden türeyebileceğini ancak dinin ahlâktan türeyemeyeceği görüşünü ele alır ve filozofların en fazla ilgi gösterdiği ilişki türü de budur, der.¹⁸

Dinden ahlâka giden bir yol takip eden dini ahlâкта, din vasfı ağır basan bir ahlâk anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle buna ‘teolojik ahlâk’ veya ‘teistik ahlâk’ demek mümkündür. Teolojik ahlâk tanımı daha çok teistik dinlerdeki ahlâk anlayışı için ele alınabilecek bir tanımdır. Tanrı ile ahlâk arasında doğrudan bir bağ kurmak anlamına gelir. Tanrı ile ahlâk arasında doğrudan bir bağ kurmak, iki şekilde anlaşılabilir: Tanrı’nın iradesi ahlâki değerler veya ahlâk kanunun sebebidir; ikinci olarak söz konusu irade, ahlâk alanına tamamlayıcı ve teşvik edici olarak dâhil olan bir unsurdur. Birinci anlayışa itiraz eden birçok teist düşünür ikinci anlayışı benimsemekte ve savunmaktadır.

Tanrı-ahlâk ilişkisine ‘varlık düzeyi’nde baktığımızda eğer bir insan her şeyi yaratan bir Tanrı’nın var olduğuna inanıyorsa, varlık düzeyinde hiçbir şeyin tam otonomluğa sahip olduğunu söyleyemez. Eğer bugün bildiğimiz ve tanıdığımız yapıda bir insan var olmasaydı veya topyekûn âlem bu şekilde düzenlenmemiş olsaydı, elbette ki, tanıdığımız ve bildiğimiz anlamda bir ahlâk da olmazdı. Tanrı bu kozmolojik anlamda her şeyin sebebi olduğu gibi ahlâkın da sebebidir, çünkü teizm açısından bakıldığında Tanrı olmasaydı hiçbir şey olmazdı.¹⁹

Bu görüşler dini ahlâkın teistik dinler içerisinde de farklı algılandığı anlamına gelmektedir. Dini ahlâkın tarihçesinde bu konu üzerinde tekrar durulacaktır.

“Ahlâkın Tanrı’ya karşı yerine getirilmesi gereken görevlere ayrılan bölümü”²⁰ olarak da düşünülebilen dini ahlâk için İslam dini içinde ise şöyle bir tanımla vermek mümkündür. “Ahlâk ile ilgili her türlü bilgi kaynağında öncelikle Kur’an olmak üzere Kur’an ve Sünnete yer veren ve model alınacak en ahlâklı örneği insan olarak da hiç kuşkusuz Hz. Peygamber’i gören bir İslam ahlâk anlayışı ya da teorisidir.”²¹ Dini ahlâкта dini nassların ve otoritelerin önemi kaçınılmazdır.

Dini ahlâkın insanlar üzerinde otoritesinin var olduğunu söylemek mümkündür. Dini ahlâkın hem vicdanı rahatlatıcı, hem de toplum üzerinde daha etkili bir yönü

¹⁸Kılıç, a.g.e., s. 485.

¹⁹ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, D.E.İ.F.Y., 2002, s.308.

²⁰ Orhan Hançerlioğlu, “Dini Ahlak”, **Felsefe Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976, s.323.

²¹ Yaran, **İslam’da Ahlakın Şartı Kaç?**, s.75.

vardır. Din ile ahlâk arasındaki ilişki, günümüzde daha çok onlardan her birinin somut ödevin tanımının bir bölümünü ona göre sağladıkları bir çeşit iş birliği şeklinde kendini sunmaktadır. İki işin birbirine karışmaksızın birbirini tamamladığı ve iki iş arkadaşının henüz birbirinin dışında kaldıkları ve ancak yarı yolda karşılaştıkları bir işbirliği gibi. Gerçekte daha çoğunun ve daha iyisinin mevcut olduğunu düşünenler de vardır. Şöyle ki bir yandan kutsal kanuna bağlanmak suretiyle insan vicdanı, adeta ebedi gerçeklerin yaratılışına iştirak ediyormuşçasına, kendini ona benzeter, onu savunur ve onu kendine mal eder. Öte yandan yerleşmiş farklı kuralları terkip eder ve onları insanların durumlarına göre ayarlarken kişi bunu efendinin yokluğunda değil, fakat onun patronluğunda, gözetiminde ve kontrolünde yapmaktadır. Sanki o, en küçük ayrıntısına kadar kanun koyucu rolünü bizzat insanın içimizde hala sürdürüyormuş gibi, insan daima ondan esinlenir. O şekilde ki burada denilebilir ki kanunun amili ve faili arasında yalnızca iş birliği değil, fakat birleşme vardır. Adeta iki iradenin eriyip katışması denilebilir.²²

Son olarak düşünce tarihinde dini ahlâkın yanında farklı ahlâk türlerinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Özellikle ortaçağ sonrası felsefenin dinden ayrıldığı çağdaş dönemde dini ahlâkın bazı alternatiflerinin mevcut olduğu görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde din karşıtı filozofların dini dışlayan bir ahlâk anlayışı geliştirme çabaları görülmektedir. İslam düşünce tarihinde de dini ahlâkın yanında nassî, kalamî, tasavvufî ve felsefî ahlâk anlayışları bulunmaktadır. Bu ayırımın farklı sebepleri olsa da kaynağı bakımından bu ahlâk türlerinin de dini ahlâk olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ister nassî ister kalamî ahlâk olsun kaynağını Kur'an'dan alan bu ahlâk türleriyle beraber İslam filozoflarının ortaya koyduğu felsefî ahlâkta dini ahlâkın özellikleri bulunmaktadır. Bunların içerisinde İslam Filozoflarının ortaya koyduğu felsefî ahlâkta her ne kadar Antik Yunan çağının ahlâk anlayışlarının özellikle de Aristoteles ve Platon'un ahlâk anlayışlarının etkileri olsa da onların ahlâk anlayışlarında bulunan İslam dininin çizgileri inkâr edilemez.

²²Muhammed Draz, **Kur'an Ahlâkı**, Çev. Emrullah Yüksel Ünver Günay, İstanbul, İz Yayınları, 2004, s.104.

1.2. DİNİ AHLÂKIN ÖZELLİKLERİ

1.2.1. Dini Ahlâkın Normatif (Kural Koyucu) Olması

Dini ahlâkın normatif (kural koyucu) olması konusunda farklı düşünceler bulunmasına rağmen dini ahlâkın en belirgin özelliğinin normatiflik olduğu söylenebilir. Ahlâkın böyle algılanmasının nedeni dinsel ifadelerin yapısından kaynaklanıyor denilebilir. İlâhi iradenin yer aldığı ahlâk kanunlarında yapısal olarak böyle bir görünüm arz etmektedir. Ancak bu düşüncenin tam tersini düşünenler; aslında özüne, zaten var olması gereken duruşuna yakın durmayan insanın ahlâkı böyle algıladığını düşünen ve bu durumundan yakınanlar da vardır.

“Ahlâka dinin yaklaşımı farklı tarzda olur. Burada nelerin iyi nelerin kötü olduğu dini otorite tarafından bildirilir. Yapılması ve yapılmaması gereken hususlar belirtilir ve insanların bunlara uymaları istenir. Bu, ahlâka kural koyucu (normatif) bir tarzda yaklaşmak demektir. Bütün dinler insanların nasıl olması gerektiğini öğretmeye çalışırlar. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinin, insanla ‘insanüstü’ bir varlık arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini buyruklar şeklinde ortaya koyarlar. Dinler bu amaçlara erişmek için insanın ‘ne yapması’ ve ‘ne yapmaması’, ‘ne umması’ gerektiğini ona öğretmeye çalışır.”²³ Din ile ahlâk arasındaki böyle bir ilişkide insan ve insanüstü varlık arasındaki ilişkinin boyutu ve düzeyi fark edilmektedir. Böyle bir öğreticilik çabası dini kuralların koyucusunun insan ile ontolojik olarak farkının bir tezahürüdür.

İnsan hayatının bir kurallar bütünü olarak yaşandığı da gözden kaçırılmamalıdır. Dini ahlâk bu konuda toplumları da etkilemektedir. Ahlâkî kuralları, insani görevleri, insan hayatını düzenleyen ilişkilerin dayandığı kanunları da insanlara öğreten dindir. Bu konuda milletleri mutluluk ve ilerleme duraklarına ulaştırmayı hedefleyen bu kural ve kanunlar, hangi milletin dininde daha açık ve ayrıntılı ise, o millet dünya sahnesinde daha güçlü ve sürekli olmuştur diye düşünenlere göre o millet, bütün insan cinsine faydalı olmak bakımından da daha derin izler bırakmıştır. Aynı şekilde herhangi bir millette bu kural ve kanunlar, istenilen seviyedeki mutluluğu sağlamaktan aciz kalmışsa, dinin bu yöndeki

²³ Recep Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s.4.

eksikliğini o milletin akıllıları, filozofları tamamlamaya çalışmıştır.²⁴ Ancak dinin bu yöndeki eksikliğini gidermek amacıyla o milletin akıllıları ve filozoflarının tamamlamaya çalıştığı kurallar ile dinin ortaya koyduğu kurallar arasında farklar mevcuttur. “Hangi noktadan düşünülse görülür ki; dine dayanan ahlâk; sırf akli esaslar üzerine bina edilmiş olan ahlâk felsefesinden daha sağlam, daha tesirli ve daha geneldir. Felsefi ahlâk, hiçbir zaman halkın kalbine nüfuz edememiş olduğu halde, dini ahlâk, bütün insan tabakaları üzerinde müessir ve herkes nazarında makbuldür.”²⁵

Ahlâkın emirleri ve kaideleri de tıpkı din gibi insanlara saygı emreden bir karaktere sahiptir. Ahlâk alanı da din alanı gibi kutsaldır. Çünkü zamanımızda genellikle insanlara ve diğer olaylara karşı insanlar, serbest tartışma ve tenkitler yapabildikleri halde ahlâki kaidelere karşı bu tenkitler yapılamaz. Hatta ilmi teorilere ve görüşlere karşı çıkıldığı görülse de ahlâki kaidelere ve emirlere karşı uluorta tenkitler yapılmaz. Mesela anaya, babaya karşı işlenen suçlar, zayıf ve fakire karşı yapılan bir tecavüz, ilmi bir teoriye yapılandan çok ziyade bizde nefret ve isyan uyandırır. Şu halde ahlâk alanı, insanlarda kuvvetli bir saygı ve kutsallık duvarlarıyla çevrilmiş sağlam bir alan halinde karşımıza dikilmektedir. Onun bu sağlam ve kuralcı oluşu normatif olduğunu göstermektedir.²⁶

Dini ahlâkı normatif olarak düşünmeyi ahlâka ve dine ve hatta insan özüne karşı bir hareketmiş gibi algılayan Tillich’e göre “din özünde etik olduğu gibi ahlâk da özünde dinsel olursa, hiçbirini diğerine bağımlı olmadığı gibi, hiçbirini diğerinin yerine de geçemez.”²⁷ Ona göre dini ahlâk koşulsuz olmalıdır. Olaya bir Hristiyan müntesibi gözüyle bakan Tillich’e göre, “Ahlâki emirler ilahi emirler olmalarından dolayı dinseldirler. Onlar ‘Tanrı’nın istenci’ni ifade ettiklerinden dolayı, nihai olarak ciddidirler. Sadece bu onları koşulsuz yapar.”²⁸

Tanrı’nın istenci kelimesi insanlar tarafından normatifmiş gibi algılanmaktadır. Hâlbuki ona göre, bu istenç, asli doğamıza yabancı Tanrısal bir tiran tarafından keyfi olarak oluşturulan ve bize zorla kabul ettirilen dışsal bir istenç değildir. Bizim için

²⁴ Babanzâde Ahmet Naim, **İslam Ahlâkının Esasları**, Çev. Recep Kılıç, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.8.

²⁵ Ahmet Hamdi Akseki, **Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı**, 3.bs., Ankara, Nur Yayınları, 1979, s.146.

²⁶ E. Durkheim **Ahlâk Terbiyesi**, Çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, Devlet Matbaası, 1932, s.34.

²⁷ Paul Tillich, **Ahlâk ve Ötesi**, Çev. Ruhattin Yazoglu, Tuncay İmamoglu, İstanbul, İz yay., 2006, s.11.

²⁸ Tillich, a.g.e., s.19.

Tanrı'nın istenci yaratılış mitindeki “yaptığı her şeyi gören” olarak Tanrı tarafından “çok iyi” diye bildirilen yaratılmış doğamızın bütün potansiyellikleriyle birlikte kesinlikle temel varlığımızdır. Bizim için “Tanrı'nın istenci” temel varlığımızda tezahür eder ve sadece bundan dolayı, ahlâki buyruğu geçerli olarak kabul edebiliriz. O bizim itaatimizi isteyen garip bir kanun değil, bireysel bir karakterle insan olarak kendi doğamızın “sessiz sesi”dir.²⁹ Ahlâkın kanun olarak algılanması insanla ilgili bir durumdur, dini ahlâkın bizzat kendi özelliği değildir. Ahlâki kanun, insanın asli varlığının yapısal kanununa yabancılaştığından dolayı sadece kanun olarak deneyimlenir. Bu kanun dine aittir. Dinin doğasıdır. Onun doğası olduğu müddetçe normatif bir özellik sergilemeyeceği düşünülür. İnsan, onu, ihlal etmeye çalışmasaydı, o hiçbir zaman emredici bir kanun olamayacaktı. Ancak insan ona yabancılaşırsa, kendi varlığında ona karşı çıkarsa, o, onun için kanun olur. Ve bütün insanların bu kötü durumu paylaşmasından dolayı, onların tamamı kanun altında durmaktadırlar. Ve sevgi bile onlar için kanun olur. “Sevmelisin...” Sevgi varlığımızı belirleseydi, birlik olduğumuz yapısal bir kanun olsaydı, emreden bir kanun ya da ahlâki buyruğun bir ifadesi olmazdı. O kendisine karşıt durulan değil, onunla birlik olan varlığımızın bir ifadesi olurdu.³⁰ Dinin doğası ile hakikati aynı şeylerdir. Bu insanların onu nasıl algıladığı ile ilgilidir.³¹

Özelde Dini Ahlâkı genelde ise ahlâkı, normatif değil de insanın varoluşuyla ilişkilendirenler ahlâka bir temel aramak derdinde de değillerdir. Burada önemli olan insan hayatının kendisi ve insanın insan olarak bizzatı varoluşudur, şeklinde düşünenlere göre; “Ahlâkı duyuyüstü bir öğretiyeye, metafiziğe dayatarak temellendirmek gerekmemektedir. Ahlâkın kökleri insan hayatının kendisinde ve insanın tarih içindeki faaliyetinde aranıp bulunmalıdır.”³²

Ahlâk kanunları, buyuran bir merciin, mükâfatla avlayıp ceza ile tehdit ettiği için, insanın boyun eğdiği kanunlar değildir; bu merci ister Tanrı olsun, ister devlet ya da halk efkârı olsun, bu hep böyledir. Halis ahlâk davranışı, gerçekten iyi ahlâk duygusundan çıkan ahlâk davranışı, ödev olarak bilip tanınan şey ile insanda buna

²⁹ Tillich, a.g.e., s.19.

³⁰ Tillich, a.g.e., s.40.

³¹ Bkz: Paul Tillich, **What is Religion?**, Translated James Luther Adams, New York, Harper Torchbooks, 1973, s.70-72.

³² Heinz Heimsoeth, **Ahlâk Denen Bilmece**, Çev. Nermi Uygur, İstanbul, İ.Ü.E.F.Y.,1957, s.33.

karşı ortaya çıkan şey arasındaki bütün hayat çatışmaları işte bunların hepsi insanların ne yapmaları gerektiğini kendi içlerinde bulmalarını kendi içlerine dayanarak takdir ve kabul etmelerini şart koşturur. Bu böyle olduğu zaman ancak kendi gerçeğini yansıtacaktır. Ahlâk yasaları ilkin insanın karşısına hangi dini ve sosyal formlarda çıkarsa çıksın, onların şuuruna bu formlardan hangisinde varılırsa varılsın, ahlâk yasaları, gene de, yabancı bir şey olarak, başka bir yerden gelen bir şey olarak, kendi anlamlarını yani insanın niyetini harekete getirmedeki anlamlarını gerçekleştiremez. Ahlâk kanunları daha çok insan hayatının kendi kendine çevirdiği taleplerdir. Ahlâki değerler veya değersizlikler, ahlâk değerlendirmesinin ölçüleri, insanın kendi içinde doğup gelişir.³³

Bu tür düşünceler ahlâkın normatifliğinin, onu insani bir olgu olarak ele almak ile çözülebileceğini savunur görünmektedir. Buna göre insani bir ahlâkın, insanın içinde doğup gelişen normatif bir özelliğinin olması mümkün değildir.

Sonuç olarak, dini ahlâk kanunlarını algılama biçimi insana göre değişmektedir. Eğer kendi özüne yabancı, öz duygularını bile dışarıdan kurallarla düzenleyen birileri için din veya Tanrı kural koyucu olarak ifade ediliyorsa bunun düzeltilmesi gereken bir ahlâki yanlış olduğunu düşünenler de olmuştur. Ancak kutsal kitaplardaki ahlâki ifadelerin de normatif bir yapısının olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

1.2.2. Dini Ahlâkın Evrensel Oluşu

Ahlâkın evrenselliği konusu ahlâk felsefesinin temel problemlerinden biridir. Ahlâk kanunlarının zaman ve mekanüstü oluşu temeline dayanan bu ahlâk anlayışında dinlerin tutumunu belirlemek bu bölümün temel problemidir. Öncelikle ahlâk anlayışının değişmezliği konusunda Platon'un, birbiriyle savaşan iyiler olmaz anlayışını hatırlamak gerekir.³⁴

Bir olgunun değişmez olduğunu söylemek günlük hayatımızda oldukça zor görünmektedir. Bunu ahlâk için söylediğimizde bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Ahlâkın bir şekli ve bir de muhtevası vardır. Örneğin yolda bir tanıdığımıza

³³Heimsoeth, a.e., s.34.

³⁴ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.213, Bkz Platon, **Devlet**, 3.Kitap, 15.bs., Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, Ali Cımcöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1999.

rastlayınca onu selamlarız. Hafifçe eğilmek, merhaba demek ve belki de şapka çıkarmak birer şekildir, bu şekillerle ifade edilmek istenen şey ise nezaket, dostluk ve vefa duygusudur. İşte ahlâkın muhtevası dediğimiz nokta burasıdır. Ve bunun değişmeyeceği bir ahlâk anlayışından bahsedilecektir.³⁵

Bazı ahlâkçılara göre -bunlara mutlakçılar ya da değerlerin insanların dışında bir gerçekliğe dayandığını söyledikleri için bazen nesnelciler de denir- değerli olan, herhangi bir bireyin düşündüğü ya da hoşlandığı şeyden bağımsızdır. O herhangi belli bir toplumun onayladığı şeyden bağımsızdır. Öyleyse mutlakçılar evrensel olarak gerçekten saygı gösterilsin ya da gösterilmesin, ahlâk yasalarının herkes için evrensel olarak bağlayıcı ve ebediyen doğru olduğuna inanırlar. Böylece mutlak değer anlayışı deyince ilk akla gelen, Tanrı tarafından konulan ve bir dini gelenekte yorumlanan ahlâk yasalarına olan inançtır.³⁶ Bu da dini ahlâkın bizzat kendisidir.

Dinin, ahlâka kaynaklık ettiği ve ona evrensel ahlâk ilkeleri kazandırmakta manevi bir yaptırım gücü temin ettiği söylenebilir. Böyle bir yaptırım gücü dini ahlâkın normatifliğinden kaynaklanmaktadır.³⁷

Dini ahlâkın evrenselliği hakkında onun göreceliğinin mümkün olmadığını düşünenler de vardır. Her insanca zorunluluğu hissedilen bazı ahlâk kaidelerini çıkarabilmek imkânsızdır. Onlara göre ahlâk kaideleri matematik kaideleri kadar belirgin ve değişmezdir. Nasıl ki bir üçgenin özellikleri yaratılmaz ancak keşfedilir ve bu özellikler değişmesi imkânsız olan eşyanın tabiatıyla iç içedir, öyle de ahlâk kaideleri bu dünya olmasa bile yine değişmez.³⁸

Ahlâkın evrenselliği denince felsefe tarihinde akla ilk gelen isim şüphesiz Kant olmaktadır. Ancak Kant'ın ahlâk anlayışının dini ahlâktan sayılıp sayılamayacağı görüşü de tartışılan bir konudur. Onun ahlâk anlayışında, ahlâklılık, dini önceden varsaymaz. Başka bir ifadeyle kişi, ahlâki vazifesini anlayabilmek için Tanrı fikrine ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla ahlâki davranışın nihai saiki, Tanrı'nın emirlerine itaat değil, vazifeden dolayı vazifedir. İnsanı, din ahlâka değil, ahlâk dine götürmektedir. Bu şekilde ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son gayesi olarak en yüksek iyi

³⁵ Erol Güngör, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, İstanbul, Ötüken yay., 1995, s.97.

³⁶ Şahin Filiz, **Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli**, Konya, Çizgi Kitabevi, 1998, s. 81.

³⁷ Recep Kılıç, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı" **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, Sayı: 27, 1998, s.49.

³⁸ P. A. Kropotkin, **Etika Ahlâkın Kaynağı ve Açılması**, Çev. Ahmet Ağaoğlu, İstanbul, Vakıf Matbaası, 1935.

kavramıyla dine götürür; yani bütün ödevlerin Tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar değil, yani yabancı bir istemenin keyfi ve kendileri için tesadüfi olan buyrukları olarak değil, her bir özgür istemenin kendisi için olan, asli yasalar olarak bilgisine götürür. Yine de bu yasalar, en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir. Çünkü ahlâk yasasının bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği en yüksek iyiyi, ancak ahlâkça yetkin, aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyusmakla umut edebiliriz. Ahlâk kanunu mutlu olmaktan ziyade kendimizi mutluluğa layık hale getirmemizi emreder. Ama mutluluğu ümit etmeyi istemesi, yarattıklarının mutluluğa layık olmasını isteyen ve mutluluğu onlara verebilecek olan Tanrı vasıtasıyla hak kazanılır. Çünkü mutluluk ümidinin dinle ilişkisi kaçınılmazdır.³⁹

Eğer Kant için bu söylenebilirse onun ahlâk teorisi ile -gidilecek yol olarak olmasa da- dini ahlâk arasında birçok ortak nokta bulabiliriz. “Çünkü Kant’a göre yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyeceğimiz kural uyarınca edimde bulunmalıyız.”⁴⁰ Ayrıca Kant’a göre ahlâklı olmak zor bir iş değildir. İstemenin ahlâksal olarak iyi olması için ne yapmak gerektiğini bulabilmek için keskin derinlere ulaşan bir bakışın olması gerekmez. Dünyanın gidişi konusunda da deneyimsiz, olup biteni kavramaktan aciz biri bile ahlâksal iyiye ulaşabilir. Bunu neyin üzerine temellendirmek filozofların işi olsa da insan aklı normal standartlarda ahlâka ulaşabilir. Böyle bir evrensellik ahlâkın yapısında mevcuttur.⁴¹

Kant’a göre ahlâkın evrenselliği vazgeçilmezdir. Sahici bir moral buyruğun mihenk taşı, o buyruğu evrenselleştirebilmemdir diyen Kant, onun evrensel bir yasa olmasını isteyebilmeye bağlar. Kant’ın bir başka formüllendirmede ifade ettiği gibi onun bir doğa yasası olmasını isteyebilmek asıl istemektir. Bu son formüllendirmeden maksat, yalnızca söz konusu düsturun bir yasa olarak evrensel bir şekilde kabul edilmesini isteyebilmek zorunda olunduğunu değil, fakat aynı zamanda

³⁹ Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, s.50-51.

⁴⁰ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, 2. bs, Çev. İoanna Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994, s.35, Şeyla Benhabib, **Modernizm Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlâk Felsefelerine Katkıları**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999 s.49.

⁴¹ Kant, **Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi**, 2.bs., Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türk Felsefe Kurumu, 1995, s.19.

-uygun koşullarda- evrensel olarak o düstura göre davranılmasını da isteyebilmek zorunda olduğunu vurgulamaktır.⁴²

Takiyettin Mengüşoğlu'na göre ahlâkın göreceliği olduğunu düşünenler somut hayat tecrübelerinden uzak sadece toplumu göze almayan kitabi cümlelere dayanmaktadır. Oysaki günlük hayat içindeki birey bunu böyle yaşamamaktadır. İnsan bilgisi -hangi sahanınki olursa olsun- insan hayatını kendisini çevreleyen fenomenleri terk edip münasebetlerinden çözülmüş bir düşünce dünyasına daldığı andan itibaren, onun karşısında ancak gelişigüzel düşünceler, konuşmalar, gelişigüzel tavırlar çıkabilir. İşte etik sahasında da aynı şey olmaktadır. Kökü günlük hayatta, hayat fenomenlerinde bulunan etik bu kökünden koparılır ve etiğe bir kitap veya bir hoca tarafından -vazifesi icabı- öğretilen bir ders gözüyle bakılırsa, onun obje sahası da gelişigüzel karakterize edilecektir.

Böyle bir durumda etiğin değer hükümlerinden (yani şahıstan şahısa değişen sübjektif bir bilgidен) veya başka bir şeyden bahsettiğini söylemekte de bir mahsur görülmeyecektir. Fakat eğer etiğin kendi fenomen sahasını inceleyen bir bilgi olduğu, onun insan hayatındaki yeri göz önünde bulundurulacak olursa etik üzerinde gelişigüzel konuşmaya imkan vermeyecektir.⁴³

Ayrıca sosyologların toplumlardaki ahlâki değerlerin değişebilirliği ve o toplumların yapılarıyla ilişkili olduğu anlayışına da şiddetle karşı çıkan Mengüşoğlu, sosyologlar hak ve adalet gibi hukuk prensipleriyle bütün etik kıymetlerin de sosyal gruptan sosyal gruba göre değiştiğini iddia ettiklerini, tıpkı davranış-şekilleri v.s. gibi belirtirken, gerçekten bu sahalarda bütün milletler, hatta kültürleri bakımından birbirine yakın olan milletler arasında da çok mühim farklar olduğunu dile getirmektedirler. Fakat etik sahasında asla böyle farklarla karşılaşamayacağını, her yerde hakkın hak, adaletin adalet, her yerde söz vermenin, söz verme, dürüst olmanın dürüst olma; aldatmanın aldatma; hilekârlığın, hilekârlık; yalancılığın, yalancılık olduğunu düşünür. Ancak bunların sosyal çevre tarafından kıymetlendirilmesi, sosyal

⁴² Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, Çev.Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma yay., 2001, s.220.

⁴³Takiyettin Mengüşoğlu, **Değişmez Değerler Değişen Davranışlar: Felsefi Etik İçin Kritik Bir Hazırlık**, İstanbul, İ.Ü.E.F.Y., 1965, s 30-31.

çevrede uyandırdığı tepkilerin birbirinden farklı olduğunu da söylemeden geçmemektedir.⁴⁴

Çağdaş ahlâk felsefelerinde ahlâkın göreceliğinin farklı temelleri olduğunu da belirtmek gerekir. Ahlâkta rölativizmin günümüzdeki temellerine etki eden ‘duyguculuk’ (emotivizm) akımı, nesnel bir ahlâklılığı rasyonel olarak temellendirmeye yönelik her girişimin aslında başarısız olduğu savı üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre “bu kötüdür” sözü aslında “ben bunu onaylamıyorum sen de onaylama” demektir. Duyguculuk felsefi çevrelerde çok kabul görmemiş olsa bile ondan etkilenimler uzun bir dönemde kendini göstermiştir demek mümkündür.⁴⁵ Aynı zamanda burada bireyciliğin etkisini de düşünmek gerekir.

Ahlâkın evrenselliğiyle konusunda bir de insanın gelişimiyle ilgili Kohlberg’in ahlâki gelişim basamaklarında en yüksek basamağın evrensel ahlâk basamağı oluşu psikolojide de bu konuların tartışıldığını göstermektedir.⁴⁶

İnsanın yapıp etmelerinde, ortaya koyduğu her şeyde birbirlerine benzerlikler nihayetinde bulunmaktadır. Antropologlara göre insan varlığını ilgilendiren olgular arasında evrensel denebilecek türden olanlar bulunmaktadır. Ve bu olgular incelendiğinde bunların çoğunun din ve ahlâk ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu da dini ahlâkın insan hayatındaki konumunu göstermektedir.⁴⁷

Ahlâkın evrenselliği hakkında yapılan bütün bu tartışmaların çeşitli dönemlerin izlerini kendinde taşıdığını belirtmek gerekir. İnsanın toplumsal birlikteliği içerisinde birey olarak ayrıştığı ve yalnızlaştığı dönemlerde rölativizm ahlâk alanında daha çok güçlenmiştir. Ancak evrensel ahlâk ilkelerinin var olmadığını söylemek, her insana göre farklılık gösteren bir ahlâk anlayışını kabul etmek de mümkün görünmemektedir.

⁴⁴ Mengüşoğlu, a.g.e., s.40-41.

⁴⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.39-40. Ayrıca bkz A. MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next”, **Revision: Changing Perspectives in Moral Philosophy**, ed. S. Hourwas, A. MacIntyre, London, University of Notre Dame Press, 1983, s.2-5.

⁴⁶ Erol Güngör, **Değerler Psikolojisi**, Amsterdam, Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993, s.36.

⁴⁷ Bkz: Michael Shermer, **İyilik ve Kötülüğün Bilimi**, İstanbul, Varlık yay., 2004, .328-335. Bu kitapta Antropolog Donald E. Brown’ın insan evrenselini içeren özgün listesi yer almaktadır. Bu listedeki 373 evrensel maddenin 202 tanesi dini ve ahlâki davranışla doğrudan ilgilidir.

1.2.3. Dini Ahlâkın Diğer Ahlâk Türlerinden Farkı-Ayırt Edici Özellikleri

Bu bölümde dini ahlâkın diğer ahlâk teorilerinden farklı, ayırt edici özellikleri belirlenirken hangi ahlâk teorisinin toplum ve birey için daha faydalı olduğu, bireysel ve toplumsal sorunlara daha fazla ve daha gerçekçi çözümler üretebildiği açıklanacaktır. Öncelikle dini ahlâkın felsefi ahlâktan belki de teknik sayılabilecek bazı farklarını belirlemek gerekli olacaktır. Dini ahlâkı, konuları, koydukları kanunlar ve dayanakları yönünden, hedefleri ve öngördüğü ceza yönünden farklı görenler vardır.

Konuları yönünden, din dışı ahlâkı savunanlara göre dini ahlâk yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi düzenler. Onun insan münasebetleriyle bir ilişkisi yoktur. Ahlâk felsefesi ise insanın kendi kendisine ve cemiyet içinde nasıl davranacağını gösterir. Böyle bir ahlâkın da dini inanç ve ibadetlerle bir ilgisi yoktur. Oysaki dini ahlâk sistemlerinin esas konuları Yaratan ile yaratılan arasındaki münasebetlerin yanında; ferdin kendisiyle, cemiyeti hatta devletiyle olan münasebetleri teşkil etmektedir.

Koydukları kanun ve dayanakları yönünden, dini ahlâk sırf ilahi kaynaklıdır; yüksek ve yüce bir iradeye dayanmaktadır. Nefsin hoş karşılanmasına veya kötü karşılanmasına, aklın kabul etmesine veya direnmesine, aklın onu kötü görmesine bağlı değildir.⁴⁸ “Fiilin meydana gelişi, hedefi ve karşılığı bakımından, dini ahlâk, onu uygulayan fert için, ya uhrevi bir mükâfat veya uhrevi bir ceza koyar. Bunun için ferdi daima reziletten uzaklaştırmaya ve fazilete ulaştırmayı ister.”⁴⁹ Bu onun kaynağı yönünden farklı oluşunun bir başka tarafıdır.

Dini ahlâkın felsefi ahlâktan farkını ortaya koyabilmek için günümüz sorunlarına verilen cevaplara da bakmak gerekir. Felsefenin, doğuşundan itibaren ahlâka ilgi gösterdiğini ve bu alana hiç de küçümsenmeyecek katkılarının var olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles ve bazı Stoacı filozoflar başta olmak üzere antikçağ filozoflarının ahlâklı yaşamı önemseyişleri ve bu konuda günümüzde bile değerinden fazla bir şey yitirmemiş

⁴⁸Draz, **Kur'an Ahlâkı**, s.36-41.

⁴⁹ Hüsamettin Erdem, “Dini Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'daki Bazı Ahlâki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım”, **S.Ü.İ.F.D.**, Konya, sayı:3, 1990, s.227-228.

eserler vermiş olmaları takdire değerdir. Ancak bu söylenenler günümüz felsefi ahlâkı için söylenebilir mi? Mesela, Hume, ahlâklığı geliştirdiği argümanlar ahlâkı akıl üzerine kurma olasılığını dışladığı için tutkular üzerine kurmaya çalışmış; aynı şekilde, Kant, ahlâklılığı, kendi argümanları ahlâklılığı tutku üzerine kurma olasılığını dışladığı için akıl üzerine; Kierkegaard ise, hem akıl hem tutkuları dışlayan yaklaşımları kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı ahlâklığı ölçütten-yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, bu görüşlerden birisinin haklı çıkarılması, diğer ikisinin başarısızlığına dayanacak şekilde yapılmıştır ve içlerinden her birinin diğer ikisi tarafından yapılan eleştirisi, hepsinin ortak başarısızlığı haline dönüşmüştür. Böylece modern dönemde ahlâklılığın rasyonel olarak temellendirilmesi projesi kesin bir biçimde başarısızlığa uğramıştır ve o gün bu gündür de bir önceki kültürün ahlâklılığı ve onun bir sonucu olarak da bizimkisi topluca benimsenen ve paylaşılan herhangi bir temelden veya gerekçelendirmeden yoksun kalmıştır.⁵⁰

Ayrıca günümüz felsefi ahlâkı evrensel ahlâk oluşturmada da eksiktir. Çağdaş filozoflar böyle bir kaygı taşımamakla birlikte evrensel ahlâkın gereksizliğine bunun yerine çeşitli yaşam evrenleri ve yaşam biçimlerinin adet veya gelenek görenek hükmünde olan özelliklere geri dönmeyi tercih etmekte ve savunmaktadırlar.⁵¹

Bu noktada günümüz felsefi ahlâkın oluşturmaya çalıştığı ahlâki görececilik konusunda herkesin kendi ahlâk kriterlerini geliştirecek akli ve vicdani olgunluğa erişmesinin zor olduğunu da belirtmek gerekir.⁵² Bu noktada dini ahlâk araştırılması ve faydalanılması gereken bir alan olma özelliğini her daim koruyacaktır.

Ahlâkın da hukuk gibi caydırıcılığı olmalıdır. Caydırıcılık için öncesinde sorumluluk sonrasında pişmanlık duygusunun oluşması gerekmektedir. İnsanda pişmanlık duygusu uyandıracak ahlâki bilginin niteliğini belirleme sorunu, toplum içinde ahlâkın evrenselleşmesi için önemlidir. Çünkü kişi ahlâki bilgiye sahip olsa da onun aksine hareket edebilmektedir. O zaman hangi ahlâki bilgi ya da hangi kaynaktan gelen ahlâki bilgi insanda pişmanlık duygusu uyandırabilir? “Cenab-ı Hak ile irtibatı kurulmayan bir ahlâki bilginin insanda pişmanlık duygusu uyandırmasını

⁵⁰ Cafer Sadık Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.33-34.

⁵¹Yaran, a.e., s.36.

⁵²Yaran, a.e., s.37.

beklemek boşunadır”⁵³ denilerek sorumluluk ve pişmanlık duygularını dini ahlâkın oluşturacağı belirtilir.

Dini ahlâk evrenselliği ve caydırıcılığı yönüyle diğer ahlâk teorilerinden farklılık göstermektedir. Dini ahlâkçılara göre, dinde bugün bütün insanlar için geçerli sayabileceğimiz ahlâk kaidelerinin hepsini bulmak mümkündür. Dinin getirdikleri dışında hiçbir değişmez kıymet yoktur, insanlığın bütün diğer kıymetleri yer ve zamanla sınırlı olmuştur ve objektif bilgi vermek itibarıyla en sağlam görünen ilim de hep birbirinin yerine geçen teorik şemalardan ibarettir. Bu şemalar muhakkak ki gitgide mükemmele yaklaşma istikametindedir, ama onlarda esas olan yine değişmedir. Şu halde insanoğlu bugün doğru sayılanın yarın yanlış çıktığı, bugün güzel görünenin yarın çirkin ilan edildiği bir dünyada, kendisini bu sonsuz dalgalanmalardan kurtaracak değişmez değerlere sarılmak zorundadır. Ancak bu şekilde caydırıcı ve evrensel bir ahlâkın mümkün olduğu düşünülmüştür. Nihayetinde dini ahlâkı savunanlar, dinin başlıca fonksiyonlarından birinin bu türlü ezeli ve ebedî değerler getirmek olduğunu düşünürler.⁵⁴

Sonuç olarak dini ahlâkın diğer ahlâk türlerinden farklı yönlerini belirtirken onun öncelikle kaynağı bakımından farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Kaynağın farklı oluşu, aşkın bir varlıktan gelişi aynı zamanda ona daha başka farklılıklar katmaktadır. Yine bu anlamda dini ahlâkın toplum içinde algılanış biçimi ve insanlar üzerindeki manevi etkisi ona güç kazandırmaktadır. Bu güç toplumların ihtiyacı olan manevi ilerlemede önemli bir etken olabilmektedir. Dini ahlâkın bu durumunun farkında olmak ahlâki ilerleme de insanın önünü açabilir düşüncesi önem kazanmaktadır.

1.3. DİNİ AHLÂKIN TARİHÇESİ

Ahlâk felsefesinin temellerini oluşturan geleneksel ahlâk anlayışı diyebileceğimiz, tarihi dönemler oluşturarak birbirini etkileyen ahlâk anlayışları ilkçağdan beri birikimsel olarak var olagelmıştır. İlkçağ felsefesinde Aristoteles

⁵³ Recep Kılıç, “Erol Güngör’ün Ahlâk Anlayışı”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara, sayı 27, 1998, s.48.

⁵⁴ Kılıç, a.e., s.49-53.

tarafından ortaya konulan ahlâk felsefesi, mevcut insanın, asıl doğasının farkına vardığında olabilecek insana dönüşümünü konu alır. Asıl doğasının farkına varmasıyla insanın kendi telosunun bilincine varmasını kasteden Aristoteles etiğin temellerini “insansal telos”a bağlar.⁵⁵ Aristoteles ahlâkında en önemli kavramlardan biri, mutluluktur. Mutluluğun teleolojik bir tarafı da vardır. O mutluluğu biricik erek olarak gördüğünden mutluluğu insanların değerli ve Tanrısal bir şey olarak kabul ettiklerini bildirir. Mutluluk, değerli ve kendisi amaç olan şeylerdendir.⁵⁶

Ahlâkın dinle ilişkisi de ilkçağ felsefe tarihinden beri üzerinde düşünülen bir konudur. “Tanrı’nın varlığını kabul eden insan aklı için vahiyden bağımsız olarak, ahlâki iyi ve kötünün bilgisine sahip olma imkânı var mıdır?”⁵⁷ sorusu din ile ahlâk ilişkisini ortaya koymada ilk sorulan sorulardan biridir. Platon bunu ilk sorduğunda ahlâkın dinin içinde veya dinin ahlâkın içinde ne kadar yer ettiğinin sorgulandığı anı başlatmış olmaktadır. Antik çağda, özellikle Sokrates sonrası, insanın özgün varlığına yapılan vurgu ahlâk anlayışında da kendini göstermektedir.

Platon’da dini ahlâk tam denilmese de Tanrı’ya veya Tanrılar’a bağlanılan ahlâk bulunmaktadır. Onun görüşlerinde ahlâkın yeri oldukça önemlidir. “Platon’a göre iyi, doğru bir yaşayışın kesin ölçüsü ve biricik ereğidir.”⁵⁸ Platon’un idealer öğretisi “ahlâki bir motif yüzünden ortaya koyduğu için de buradaki idealer hep ahlâk kavramlarıdır.”⁵⁹

Ruhun idealara yönelmiş olan, güdücü, akıllı bir kısmı ile iki tane de isteyen, duyusal yönü vardır. Bu sonunculardan bir tanesi akla uyarak soylu, güçlü, istençli eyleme, öteki de akla karşı gelerek bayağı maddi duyusal isteklere, iştaha götürür. Burada Platon’un idealist, mistik ahlâk anlayışının insandaki temelleri belirtilmiştir. Onda kendisinden sonra gelen filozofları da etkileyen mistisizm çok belirgindir. Metafizik tartışmalarda bu idealist yön ortadadır.

Platon’daki *eros* kavramında bile bir mistik anlayış sezilenmektedir. Ona göre eros belli çeşitten insanlarda yüksek bir nitelik kazanmaktadır. O *eros*’u mistik bir

⁵⁵MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.90.

⁵⁶ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, s.20-21.

⁵⁷ Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, s.85.

⁵⁸Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 14.bs ,İstanbul, Remzi Kitabevi, 2003, s.56.

⁵⁹ Gökberk, a.e., s.58.

sevgiye dayandırır.⁶⁰ Bu sevgi kendisini daha sonra Hristiyan felsefesinde değiştirmiş bir vaziyette gösterecektir.

Platon'un, düşünce tarihinde birçok filozof ve teologu meşgul etmiş meşhur *Euthyphro Tartışması* din ile ahlâk ilişkisini sorgulaması bakımından kayda değerdir. "Dindarlık bizatihi dindarlık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor; yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi dindarlık oluyor" sorusu daha sonra "X Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?" sorusuna dönüşmüş ve bu konuda dini ahlâk tartışmalarıyla birlikte kötülük problemi de ahlâki bir problem olarak tartışla gelmiştir.⁶¹

İyi tartışması yapılırken Platon'un iyiden ne kastettiğini de belirtmek gerekir. Öncelikle Platon'un iyi kavramı Tanrısal bir özellik göstermektedir. Bilim ve doğruluk der Platon, iyi gibidir. Fakat iyinin makamı daha yüksektir. İyi öz değildir. Yücelik ve güç bakımından özü aşar. Diyalog, mutlak iyinin algılanmasında zihinsel dünyanın sonuna götürür bizi ve matematikçinin varsayımlarını iyinin yardımıyla bir yana bırakabilir. Bunun temelindeki düşünce gerçeğin, görünüşe karşıt olarak eksiksiz ve tam iyi olduğudur. Böylece iyiyi algılamak gerçeği algılamak olur.⁶²

Tabiatın gayesi insan, insanın gayesi İde'dir. En yüksek iyi bizim Tanrı'ya gittikçe tam olan benzeyişimizde bulunur. Tanrı iyi, mutlak adalet olduğundan biz ona ancak adaletle benzeyebiliriz. Kötülüğün ortadan kalkması mümkün değildir. Öte yandan kötülük gökte bulunamaz, fakat zorunlu olarak ölümlü tabiatı ve bizim toprağımızı kuşatır. Bunun için olabildiğince çabuk bu kötülük ocağından kaçmaya ve buradan Tanrıların bulundukları yere yükselmeye çalışmalıyız. Bu kaçış bizim Tanrısal varlığa olabildiği kadar benzememiz içindir. Bu anlayış ahlâkın dini tarafını tamamen ortaya sermektedir. Tanrı'da adaletsizliğin gölgesi bile yoktur, o adaletin ta kendisidir; şu halde hiç kimse adaleti mümkün olduğu kadar geniş ölçüde uygulayandan daha çok ona benzemez. Adalet esas erdemdir, üç ruhun her birine ait erdemlerin anasıdır. Zekâ için adalet düşüncenin doğruluğundan ibarettir. İrade için cesaret; duyarlılık için ölçülülüktür. Bilgelik zihnin adaletidir; cesaret kalbin

⁶⁰ Gökberk, a.e., s.59.

⁶¹ Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, s.86, Ayrıca bakınız Cafer S. Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun Etüt Yayınları, 2000, s.121-125, Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s.110-150.

⁶² Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi 1**, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 1994, s.257.

adaletidir; ölçülülük duyuların adaletidir. Dindarlık bizim Tanrısal varlıkla olan ilişkilerimizdeki adalettir; bu genel olarak adaletle aynı anlama gelir.⁶³

Platon'un devlet anlayışında ahlâki düzenin kurulması öne çıkarılırken, idealist ve dindar bir tutum sergilediği görünmektedir. "Devlet Platon'a göre, toplum için bir eğitim kurumudur. Bu eğitimin yüksek ereği, insanı duyusal yaşayıştan duyular üstü bir yaşayışa yükseltmek, bu dünyadaki yaşamdan Tanrısal yaşama hazırlamaktır. İdeal devlette göz önünde bulundurulanan, tamamıyla ahlâki bir idealdir. Bu devlet insanın bütün hayatını kuşatacaktır. Onun için yalnız bilim ve eğitimi değil, sanat ve dini de devlet düzenleyecektir. İdeal devlette ancak idealara ve özellikle de iyi ideasına yönelmiş olan sanata yer vardır. Burada mythos'lar ile devlet dini bir eğitim aracı olarak ele alacaktır. Platon mythosları ancak ahlâki değerlerin simgeleri olarak diye kabul eder ve ahlâki olmayanları ideal devlete sokmaz. Halk ile savaşçılar bunlarla yetinecektir. Filozofların dini ise, sadece bilim ile erdem olacaktır; bunlar da filozofları 'Tanrı'ya benzetmeyi' sağlayacaklardır.⁶⁴ Filozofların Tanrı'ya benzemesi ve ideal devletin amacının bu olması teistik bir ahlâk anlayışı çerçevesinden uzak olsa da Platon'un ahlâk anlayışında dini bir tarafın çok belirgin olduğunu söylemek mümkündür.

1.3.1. Ortaçağ Hristiyan Teolojisinde Dini Ahlâk

Ortaçağ Hristiyan teolojisinin kendine özgü bir dini ahlâk anlayışı bulunmaktadır. Bu dini ahlâk anlayışı özellikle kilise babaları tarafından oluşturulan bir teolojik zemin üzerinde oluşmuştur. Hristiyan teolojisinin özgünlüğü ve kaynağı felsefe tarihinde tartışılan bir konudur. Bu bağlamda Hristiyan ahlâkının da özgünlüğü ve kaynağı problemi bizim için önemlidir. Öncelikle ortaçağ toplumu bir medeniyet olarak Hristiyanlıktan önce de vardır. Onların da kendine özgü bir medeniyet algıları vardır. Bu durum teorik veya pratik olarak ortaya konulan durumlarda da kendini göstermektedir. Söz konusu durum ahlâk anlayışı için de geçerlidir. Örneğin Hristiyan felsefesinde erdemlerin bir çoğu heroik çağların etkisi altındadır. Heroik dönemde aileye ve arkadaşlara sadakat, aile ocağının korunması,

⁶³ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, 5.bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s. 64.

⁶⁴ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.63.

askeri başarı için cesaret, kozmik düzenin yükünü kabul eden bir dindarlık ana erdemlerdendir.⁶⁵ Bunlar daha sonra Hristiyan dünyasını da etkilemiştir. Hatta bu noktada eski savaşçı paganlar ile Hristiyan şövalyeleri arasında bile bir bağ kurmak mümkündür. Bu noktaları da göz önünde tutarak Hristiyan teolojisinde dini ahlâka bakmak da fayda vardır.

Hristiyan teolojisinde dini ahlâk; “Tanrı-İyi” ilişkisiyle ilgilenmektedir. Bu nedenle ortaçağdaki dini ahlâk ele alınırken bu konu çerçevesinde incelenecektir.

Hristiyan teolojisinin oluşmasında büyük yere sahip olan Ockhamlı William’ın ahlâk teorisinde dini ahlâk özelliği kendini işte tam da bu noktada göstermektedir.

Euthyphro tartışmasına vereceği cevap yönüyle Ockhamlı William tamamen teslimiyetçi çizgide yer almaktadır. O ahlâksal yasaları Tanrı’nın salt ve basit iradesine tabi kılmıştır. Onun ve öğrencilerinin dışında sadece Descartes’in, Tanrı isteseydi ondan nefret etmenin övgüye layık bir hareket olacağını savunan tek kişi olduğunu söylemek mümkündür. Tanrı’dan nefret etme, hırsızlık ve zina, bunları yasaklayan ilahi ilkedен dolayı kötü sayılmaktadır, fakat Tanrı’nın yasası bizlere emretseydi bunlar övgüye layık davranışlar olurdu. İnsanı mükâfatlandırmak ve hatalarını cezalandırmak Tanrı için kendinde bir övünç kaynağı değildir; demek ki günahsızları yanlış yola sürükleyebilir ve günahkârları da kurtuluşa erdirebilir; onun iradesine bağlı olmayan tek bir şey bile yoktur. Ockham’ı izleyerek daha da ileri gidip onunla birlikte, Tanrı’nın kendisini insan kıldığı gibi eşek de kılabilceğini veya doğayı tahtayla ve taşla kaplayabileceğini düşünenler de vardır. Böylece özleri ve tümel arketipleri ortadan kaldırdığımız andan itibaren ilahi gücün keyfiyetini sınırlayabilecek hiçbir engel kalmamaktadır.⁶⁶

Ockham’ın bu teistik anlayışı şüphesiz onun ontoloji ve epistemoloji anlayışlarının etkisindedir. Hristiyan tarihinde ahlâka ve iyiye bu yönüyle bakanlar arasında Protestan teologların büyük bir kısmı da yer almaktadır. “X Tanrı istediği için iyidir” görüşünü savunan bu teologlar ahlâki iyi ve kötü kavramlarını Tanrı’nın buyruklarına göre tarif etmişlerdir ve bunların kaynağında Tanrı’yı görmüşlerdir. Onlara göre iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağı vahiydir. Protestan düşünürler

⁶⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.247.

⁶⁶ Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı yay., 2007, s.631-632.

bu nedenle asli günah ve kurtuluş teorilerinde de vahye ve Hz. İsa'ya büyük önem vermektedirler.⁶⁷

Ockham'ın görüşü kendisinden sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Onun görüşleri 'Karl Barth'çı Protestan düşünürler arasında oldukça yaygındır. Bizzat Barth'ın kendisi, vahiyden yardım görmeyen aklın, ahlâki gerçeklerin ne olacağını bilemeyeceğine inanır. Barth'tan çok önce aynı görüşü tanınmış teolog E. Brunner savunmuştur. Luther ve Kierkegaard da bu görüşe katılmışlardır. Bu düşünürlerin ortak görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür. Kendi başımıza yaptığımız bütün değerlendirmelerimiz, günahkâr ve kovulmuş insanoğlunun eksik ve sakat standartlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla İsa'yı hayatımıza sokmadan kurtuluş ümidi yoktur.⁶⁸

Ockham'ın dini ahlâk görüşünden farklı olarak Hristiyan teolojisinde Katolik kilisesini etkisi altına alan Thomas'ın ahlâk öğretisi daha akılcı bir perspektifle konuya yaklaşmaktadır. Thomas'a göre ruh yetilerinin sıra düzeninde akıl ve istenç en üstte bulunur. Ama en yukarıdaki akıldır, çünkü akıl değerleri bilmesi ve amaçlar koymasıyla istence de yön verir. Ancak istenç de kendi bakımından özgürdür, zorunlu olarak belirlenmiş değildir, onda bir özgür olarak seçme yeteneği var. Bunu belirlerken insanın otonomluğunu göz ardı etmemek kaygısını taşıyan Thomas'a göre istenç özgürlüğü her türlü ahlâkın ön koşuludur. Ancak özgür olan akla doğan düşüncelerden oluşan eylemler iyidir; eylemimiz Tanrı tarafından yaratılmış olan nesnelerin değer düzenine uygunsa iyidir. Erdemler iyiyi gerçekleştirme bakımından kazanılmış olan eğilimlerdir. Thomas Yunan felsefesinin dört ana erdemi (yiğitlik, ölçülülük, bilgelik, adalet) benimser, ama bunlara şu üç Hristiyan erdemi de: inanç (alçakgönüllülükle inanmak), sevgi (yakınını sevmek), umut (Tanrı devletinin geleceğini, inayeti ummak) da ekler. Yunan felsefesinin bu dört erdeminin hayata geçirilişi, teolojik erdemlerle, inanç, umut ve merhamet erdemlerinin nasıl bağdaştırılabileceği sorusu ortaçağda daha önemlidir.⁶⁹ Çünkü Yunan felsefesinde merhamet Aristoteles'in hakkında hiçbir şey bilmediği erdemdir. En son amaç olan sonsuz mutluluğa insanın ancak Tanrı'nın inayeti ile erişebileceğini belirterek de

⁶⁷ Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, s.87.

⁶⁸ M. S. Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 9.

⁶⁹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.249.

Hristiyanlığın özünde bulunan inayet anlayışına uygun düşündüğünü de tekrarlamak gerekir.⁷⁰

Aquinas'ın teolojik ahlâkı 'iyi' sözcüğünün teolojik olmayan anlamını muhafaza edecek türdendir denilebilir. Thomas'a göre, iyi, arzunun yöneldiği şeydir, Tanrı'ya iyi demek, onu arzunun hedefi olarak adlandırmaktır. Bu yüzden iyinin kriteri esasen teolojik olmayan bir kriterdir. Doğal insan vahiy olmaksızın iyi olan şeyleri bilebilir ve ahlâki kuralların amacı iyiyi kazanmaktır, yani arzuyu doyuran şeyi kazanmaktır. Bu yüzden 'Tanrı iyidir' sentetik bir önermedir ve Tanrı'nın iyiliğinden söz etmek onun buyruklarına itaat etmek için bir sebep vermektir. Bu görüşün ilerleyen dönemlerde değiştiği görülür, artık 'Tanrı iyidir' analitik bir önerme haline gelmektedir ve Tanrı'ya itaat etme sebepleri onun iyiliğinden ziyade gücü ve esrarlı kutsallığı çerçevesinde olmalıdır.⁷¹

Ayrıca Hristiyan ahlâk felsefesinde sevgi kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Antik çağda yer alan *Eros* kavramı ortaçağ teolojisinde *agape*'yi öne çıkarmaktadır. “*Agape*, sevginin bir niteliğidir. O sevgide dinsel unsurun kendi kendisini aşmasını ifade eden bir niteliktir. Sevgi bütün ahlâki istemlerin mutlak normuysa, onun *agape* niteliği ahlâki buyruğun içeriğinin aşkın kaynağına işaret eder. Çünkü *agape* insanın sonlu imkânlarını aşar. Tillich, *agape* 'yi ilahi Ruhun en yüksek faaliyeti, inanç ve umudun ötesinde bile sonsuz hayatın bir unsuru diye betimleyerek, buna sevgi ilahisinde işaret eder.”⁷²

Nihayetinde ortaçağ Hristiyan teolojisinde dini ahlâk'ın her şeyi Tanrı'nın iradesine bağlama yönü daha ağır basmaktadır. Onlar için kefarete ve kurtuluş teorileri hep bu noktaya çıkmaktadır.

1.3.2. İslam Düşüncesinde Dini Ahlâk

İslam dininde dini ahlâk denince hangi tür ahlâk anlayışının dini ahlâktan sayacağımız konusunda çeşitli düşünceler ileri sürülmekle birlikte, İslam

⁷⁰Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.153.

⁷¹MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.134-135.

⁷²Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, s.33.

düşüncesinde bu konuda nelerin söylenmiş olduğu çalışmanın bu bölümü için daha büyük önem arz etmektedir.

İslam düşüncesindeki ahlâk çalışmaları farklı başlıklar altında ele alınabilir. Macit Fahri'ye göre İslam'da ahlâk nassî, kalamî, felsefî ve dini ahlâk olarak ayrılır ve dini ahlâk sayılabilecek tek ahlâk türü vardır.⁷³ Bunu tarihi gelenekçi ahlâk, tasavvufî ahlâk ve felsefî ahlâk diye üç döneme ayıranlar da bulunur.⁷⁴ Bu iki sınıflamada nassî ahlâk gelenekçi ahlâka, felsefî ve tasavvufî ahlâk ise yine felsefî ve tasavvufî ahlâka denk getirilirken kelami ahlâkın açıkta kaldığı görülmektedir.

Kelamî ahlâkın açıkta kalmasının epistemolojik ve sosyolojik sebeplerinin olduğu düşünülebilir. Nihayetinde kelami ahlâkın İslam düşüncesindeki konumu onun din ile felsefe arasındaki konumuyla ilgilidir.

İlk planda Mu'tezilî olsun veya olmasın kelamcılar, ahlâki sorunlarla cedeli bir yaklaşımla ilgilenmişlerdir. Ve son tahlilde Yunan felsefesiyle bağlantılı olarak doğru ile yanlışın ve de dini teklifin tabiatı ve temelleri gibi muayyen rasyonalist tezlerle ilgilenip onları sorgulamışlardır. İkinci olarak, onların ilgilendikleri sorunların büyük bir kısmı çoğunlukla yönetime dairdir; kalıcı bir ahlâk teorisi geliştirmekten ziyade, ahlâki önermelerin mantıki konumlarını belirlemekle uğraşmışlardır. Üçüncü olarak ise, kelamî ahlâk tartışmalarının tonu geneli itibarıyla cedelidir; yazarları da Mu'tezilî çevrelerde adet olduğu üzere Gelenekçileri ve Kadercileri; ya da Eşarilerin ve Hanbelîlerin yaptıkları gibi filozofları veya felsefeden ilham alan yazarları eleştirmişlerdir.

Diğer taraftan Kur'an ve Sünnette sağlamca temellendirilen dini ahlâk, 'cedeli' veya metodolojik inceliklerden uzaklaşma ve doğrudan İslam ahlâk ruhunu ortaya çıkarma eğiliminde idi. Bu ortamda tabii olduğu üzere, özellikle ilk dönemde, dini yazarlar iman, vera ve itaat gibi Kur'an'ın anahtar kavramları üzerinde durdular ve kendi ahlâki ve dini söylemlerini desteklemek için Kur'an ve Sünnetten sıkça alıntılar yaparak⁷⁵ Dini ahlâkta ahlâki konulara bakışta İslam'ın ilk devrindeki tavrı korudular. O zamanda olduğu gibi Kitap ve Sünneti ahlâkın asıl ve mutlak kaynağı kabul eden, bu kaynakların ortaya koyduğu ahlâkı her türlü beşeri ahlâk görüşlerinin

⁷³ Macit Fahri, **İslam Ahlâk Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s.211.

⁷⁴ Mustafa Çağrı, **Anahatlarıyla İslam Ahlâkı**, 4.bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006, s.60-77.

⁷⁵ Fahri, **İslam Ahlâk Teorileri**, s.211.

üstünde tutan çalışmalar dini ahlâktan sayılmaktadır.⁷⁶ Bu nedenlerden dolayı dini ahlâkı sadece mezkûr isimlere has kılan Fahri'nin haklı noktaları olsa da kelamî ahlâk dediğimiz alan içerisinde dini ahlâka katkıları olan düşünürler de olmuştur demek daha doğru görünmektedir.

İslam dünyasında ahlâk felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, birbirine bağımlı iki soru üzerinde büyük ölçüde yoğunlaşmıştır. Bunlar: 'iyi ve kötünün ahlâki değerlerinin bilgisinin kaynağı nedir?' ve "adalet değerinin bilgi kaynağı nedir?" sorularıdır. Aslında bu sorular, Euthyphro tartışması adı verilen soruyla son derece yakından alakalıdır.

Mutezile kelmacılarına göre; iyilik, kötülük, adalet gibi ahlâki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Davranışları ahlâken iyi veya kötü kılan objektif özellikleri vardır. Bir davranışın ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emir ve yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir. Hatta Allah'ın bir davranışı emredip veya yasaklaması, adı geçen davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlâki değerler, Mutezile kelmacılarına göre genellikle sadece insan aklıyla bilinirler.

İmam Eş'ari ve Gazali de dahil Eş'ari ekolüne mensup kelmacılara göre ise adalet, iyilik, kötülük gibi ahlâki değerlerin Allah'ın murad ettiği şeyden başka herhangi bir manaları yoktur. Buna göre Allah tarafından emredilen, buyrulan davranışlar ahlâken iyi, yasaklananlar ise ahlâken kötüdür. Objektif bir değer teorisini kabul etmeyen Eşarilere göre, insan davranışları ontolojik manada ahlâken tarafsızdır. Davranışların ahlâki bir değer kazanması ancak ilahi bir irade ile mümkündür. İlahi buyruklarla belirlenen ahlâki değerler, ancak vahiy ile bilinirler. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâki değerlerin bilgisine ulaşma imkânı yoktur.

Bizce her iki teori de din ile temellendirilmiştir. Çünkü aralarında farklılık Mutezilenin Allah'ın adalet sıfatına; Eş'arilerin de kudret sıfatına ağırlık vermesinden kaynaklanır. Ayrıca her iki teoride Kur'anî ayetlerin farklı yorumundan

⁷⁶ Çağrı, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, s.61.

neşet etmektedir.⁷⁷ Bu fark insanın özgür iradesi sorunuyla da ilgili bir oluşumdur. Eşyanın kötü oluşu ve teodise sorunları insanların farklı algılamalarıyla şekillenmiştir.⁷⁸

Sonuç olarak İslam medeniyetinde dini ahlâkı din ile temellendiren ahlâk kategorisinde ele alacak olursak kelami ve tasavvufi ahlâkı da bunun içinde görmek kaçınılmazdır. Kaynağı ve izlediği metotla tamamen dini ahlâk olarak görünen nassî (gelenekçi) ahlâk diye bilinen ahlâk, dini ahlâk olarak kabul edilir. Ancak biz bu çalışmamızda konu İslam dini ahlâkı olduğu zaman görünecektir ki bunun içine kelami, tasavvufi ve nassî ahlâkın hepsini birden alacağız. Çünkü bu üç ahlâk türü de bizce din ile temellenen ahlâk anlayışıdır. Felsefi ahlâk İslam felsefesi açısından din ile kaynaklı olduğu halde onun ilham kaynağında Yeni-Platonculuğun etkileri de oldukça yüksektir. Bu nedenle felsefi ahlâk diğer ahlâk anlayışlarından bu noktada ayrılır. Ancak bu felasifenin dinin, Kur'an'ın ve hadisin tamamen dışında bir ahlâk teorisi oluşturdıkları anlamına gelmemektedir. İleride bunlara yeri geldikçe değinilecektir.

1.4. ÜÇ BÜYÜK DİNDE DİNİ AHLÂK

1.4.1. Yahudi Ahlâkı

Yahudilik Hristiyanlıktaki gibi kutsal otoriteye dayalı bir dogmaya sahip değildir. O teorik yönden ziyade, bilhassa pratiği öne çıkaran bir dindir.⁷⁹ Bu nedenle Yahudi ahlâkçıları da teorik ahlakla ilgili olarak felsefe tarihinde çok fazla yer etmemiştir.⁸⁰

Yahudi inancı tek tanrı inancı üzerine inşa edilmiş bir dindir. Bu nedenle Yahudi ahlâkı da tek tanrı inancına uygun bir tarzda gelişmiştir. Buna bağlı olarak Yahudi ahlâkının temel ilkesi Tanrı'nın iyiliklerini taklit etmeye çalışmaktır.

⁷⁷ Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, s.88-89.

⁷⁸ Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Ankara, s.126.

⁷⁹ Salime Leyla Gürkan, **Yahudilik**, İstanbul, İSAM yay., 2008, s.61.

⁸⁰ A. Stroll, A.A. Long, ve diğerleri, **Etik Kuramları**, Der. Mehmet Türkeri, Ankara, Lotus Yayınevi, 2008, s.59-63.

Tevrat'ta bu konuda "Onun yolunda yürüyeceksin"⁸¹ ifadesi yer alır. Tanrı'nın suretinde yaratılan insanoğlu iyi davranışlarıyla Tanrı'ya benzemelidir, bu da insanın ahlâki değerleri ve iyilikleri seçmesi ile mümkün olabilir. İyiliği seçen kişi kendisinde mevcut olan ilahi potansiyeli değerlendirmiş olur. Çünkü iyiliğin temelinde Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta iyi olarak tanımlanması yer almaktadır. O iyidir, Onun inayeti ebedidir, onun iyi olması demek yaptıklarının, yarattıklarının ve emrettiklerinin iyi olması demektir.⁸²

Yahudilik daha ziyade toplumsal boyutun ağırlıkta olduğu, etik kavramının da büyük ölçüde sosyal bağlamda ve pratik kurallar biçiminde anlaşıldığı bir din olmaktadır. Yahudilik'te bir nevi farz hükmünde olarak değerlendirilen ve daha ziyade toplumsal düzende yerine getirilen sadaka ve yardımlaşma (tsedeka), tevazu (anova), haya (tseniyut), doğruluk (tsedak), merhamet (rahamim), iyilik (hased), dini samimiyet (kavana) ve Tanrı korkusu (yirat ha-šem) gibi bir takım ferdi ahlâki vasıflar vardır. Bunlar Yahudiliğin etik boyutunu oluşturmaktadır.⁸³

Yahudi ahlâkında bir diğer önemli temel de onun emir anlayışlı olmasıdır. Yahudilik derken akla gelen ilk şeylerden biri şüphesiz *on emir*'dir. On emir maddeler halinde şöyle gösterilebilir;

1. Seni Mısır'dan köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın Rab benim.
2. Benden başka Tanrın olmayacak. Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yeraltındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklarından sorarım. Ama beni seven, buyruklarıma uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm.
3. Tanrın Rabb'in adını boş yere ağzına almayacaksın.
4. Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın Rabbe Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların,

⁸¹ Yasanın Tekrarı, 11:22.

⁸² Celil Kiraz, **Kur'an'da Ahlâk İlkeleri**, Bursa, Emin Yayınları, 2007, s.93-94.

⁸³ Gürkan, **Yahudilik**, s.147.

aranızdaki yabancılar dâhil hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü ben Rab yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Gününü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim.

5. Annene ve babana saygı göster. Öyle ki Tanrın Rabbin sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun.
6. Adam öldürmeyeceksin.
7. Zina etmeyeceksin.
8. Çalmayacaksın.
9. Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin.
10. Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeye göz dikmeyeceksin.⁸⁴

On Emir olarak bilinen bu Yahudi kurallarının ilk dördü Tanrı Rab ile insan arasındaki bir tür ilişki düzenlenmesiyle ilgiliyken diğer maddeler ise insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen kuralları içermektedir.

Ayrıca Yahudilikte Yahudilerden başkalarının Tevrat'a uyması şartı aranmaz. Yani yukarıdaki on emir, evrensel bir zorunluluk içermemektedir. Bunlar sadece Yahudi milletinden olan insanlar için geçerlidir. Etnosentrik bir din olan Yahudilikte, aynı zamanda Yahudi olmayanların da uyması gereken bazı kurallar mevcuttur. Noahid (Nuh) yasaları olarak bilinen bu kurallara uyanlar dünya milletleri arasında dürüstler olarak nitelendirilirler. Yedi tane olan Noahid Yasaları şunlardır:

1. Tüm ilişkilerde eşitliği öngörmek ve adaleti tevzi edecek mahkemeler oluşturmak.
2. Tanrı'nın ismini küçültücü davranışlardan kaçınmak.
3. Putperest uygulamalardan kaçınmak.
4. Ahlâki olmayan uygulamalardan, özellikle ensestten kaçınmak.
5. İnsanın kanını dökmekten kaçınmak.
6. Kardeşinden bir şey çalmaktan kaçınmak.
7. Yaşayan bir hayvanın etinden yememek.⁸⁵

⁸⁴Leviller 19, Kiraz, **Kur'an'da Ahlâk İlkeleri**, s.95-96.

⁸⁵Yusuf Besalel, "Noahid Yasaları", **Yahudilik Ansiklopedisi**, cilt.2., İstanbul, Gözlem Yayıncılık, s.448.

Yahudilik ahlâkında, Yahudi halkının kendini seçilmiş millet olarak görme anlayışı da etkilidir. Çünkü Yahudiler kendilerini diğer dünya milletlerinden üstün görmekte ve ahlâki davranışlarını da buna göre düzenlemektedirler. Örneğin kendi ırklarından olanlardan faiz almayı hoş görmeyen Yahudiler diğer milletlerden faiz alabilmektedirler.⁸⁶ Bu duruma Kur'an-ı Kerim de yer vermiştir. Kur'an'ın ifadesiyle "Ümmilere karşı yaptıklarımızdan dolayı biz de sorumluluk yoktur"⁸⁷ diyebilmektedirler.

Sonuç olarak Yahudilikte ahlâk, tek tanrı anlayışı merkezli olarak gelişmiş ancak buna etnik bir sınır çizilmiştir. Bu sınırlar içerisinde ahlâk kurallarına göre bir toplum kurma düşüncesi Yahudi ahlâkının temel problematiğidir.

1.4.2. Hristiyan Ahlâkı

Hristiyan felsefesinin yükselişi, Yunan-Roma düşüncesi ile Yahudilik ve diğer Ortadoğu dinlerinin öğelerinin birleşmesiyle olmuştur. Buna bağlı olarak Hristiyan ahlâk felsefesi de bu durumdan etkilenmiştir. Hristiyan ahlâkının iki kaynağı vardır: insan aklı ve ilahi irade. Hristiyanlık 2.yy.dan 4.yy.a kadar Roma imparatorluğunda yaygın bir din haline gelmiştir. Roma imparatorluğunun yıkılmasıyla fakirlik ve acılar çekmeye başlayan Hristiyanlar'da bir ümitsizlik ahlâkı görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde entelektüel ahlâk ekollerinin oluştuğu söylenemez. Ancak 4.yy.dan sonra Hristiyanlığın diğer medeniyetleri etkilemesiyle ahlâk felsefesinin tartışılabileceği entelektüel ekoller de oluşmaya başlamıştır.⁸⁸

Hristiyan ahlâkına Tanrı inancına, başkaldırmış, lanetlenmiş-ve Âdem ile Havva'nın düşüşüne sebep olmuş- bir şeytan inancı da eşlik etmektedir. Aziz Pavlus'un sistemleştirdiği ve aslında hemen hemen onun eseri olan *İlk Günah* kavramı buradan gelir; buna göre mutluluk bu dünyadan değildir. Dünya bir sürgün yeri, bir *gözyaşı vadisidir*, Hristiyan kişinin tek uğraşı pasın ve kurdun hiçbir şeyi kemirmediği öte dünyaya *hazineler yığmaktır*; nihayet kişiyi hayata bağlayan tutkuları, cinsel sevgiyi, hatta gururlu zekâyı (ne mutlu zekâsı kıt olanlara)

⁸⁶ Kiraz, **Kur'an'da Ahlâk İlkeleri**, s.99.

⁸⁷ Ali İmran./3,75.

⁸⁸R. N. K. Abelson, "Ethics, History of", **The Encyclopedia of Philosophy**, V.3. Ed. by. P. Edwards, New York, Macmillan, 1972, s.87.

aşağılamak da buradan gelir. Kurtuluşun yeryüzündeki çabalarla değil, inayet ile mümkün olabileceğini Aziz Pavlus söylemiştir.⁸⁹

Hristiyanlıktaki ahlâk tabiatüstü bir özellik taşımaktadır. Bu ahlâkın prensipleri tamamen mistik bir sırta dayanmaktadır. İnsan ahlâki davranışı, akılla izah ettiği yahut da iyi bulduğu için değil, imanla kabul ettiği, inancı tarafından zorlandığı için yapmaktadır. Hristiyanlığın dünya ile ilgili tamamen pesimist bir tarafı olduğunu da söylememek gerekir. Onda iyimser bir taraf da söz konusudur. Hristiyan muştusuna göre Tanrı, her şeyden önce, sonsuz bir iyilikle dolu bir babadır, insanlar onun çocuklarıdır. Yasalar ve peygamberlerin bildirileri şu iki kurala indirgenebilir: ‘Tanrı’yı bütün kalbiyle sevmek ve bu sevginin bir kanıtı olarak türdeşini de kendisi gibi sevmek.’ Kişioğlunu günahkâr kılıcı eylemler, bizi bu sevgiden ve zekâdan yüz çevirten edimlerdir. Zekânın bir yararı yoktur, çünkü gökler ülkesi yalnız saflığa ve çocuk yalınlığını yeniden ele geçirebilmiş kimselere açıktır.⁹⁰

Hristiyan ahlâkına göre iyinin ve kötünün ne olduğunu belirleyen Tanrı’nın yasasıdır. Zaten ahlâki iyilik Hz. İsa tarafından açıklanmıştır. Tanrı babadır. O kendisine itaat edilmesini emreder, ona itaat edilmelidir. Çünkü o insanlar için en iyi olanı bilir. İnsanlar ona itaat etmezlerse, ondan uzaklaşmış, ona karşı yabancılaşmış olur.

Hristiyan ahlâkının dayandığı temel kurallardan biri de Tanrı’ya benzemektir. İnsanın Tanrı’ya benzemesinin anlamı, bütün varlıklar arasında, Tanrı ile anlamlı bir iletişim kurabilme kapasitesinin yalnızca insana verilmiş olmasıdır. İnsanda varolan bu Tanrı’ya benzeme özelliği, insanın cesediyle ilgili özelliklerinden değil, ruhuyla ilgili özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda bu benzeyiş, insanın diğer varlıklar üzerinde otorite sahibi bir yönetici olması ve insanın bilgi, doğruluk ve kutsallık gibi özelliklere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Hristiyan ahlâkı Tanrı’nın kendi doğasını ve amacını, insanlığın yararına olmak üzere Hz. İsa’ya vahyetmesi inancından kaynaklanır.⁹¹

Hristiyanlıkta ahlâki nasihatler buyruklar çerçevesinde ve ahlâki iyilik de itaat çerçevesinde düşünülür. ‘Şunu niçin yapayım?’ ‘Çünkü Tanrı öyle söylüyor.’ Bu bir

⁸⁹ François Gregoire **Büyük Ahlâk Doktrinleri**, Çev. Cemal Süreyya Ankara, Varlık yay., 1971, s.95.

⁹⁰ Gregoire, **Büyük Ahlâk Doktrinleri**, s.96.

⁹¹ Kiraz, **Kur’an’da Ahlâk İlkeleri**, s.106.

anda ‘Fakat niçin Tanrı’nın buyurduğu şeyi yapayım?’ sorusunu ortaya çıkarır ve buna verilmesi mümkün üç yanıt vardır. İlki Tanrı’nın kutsallığına işaret eder, ikincisi Tanrı’nın iyiliğine, üçüncüsü ise Tanrı’nın gücüne işaret eder. Birinci cevap ‘O Tanrı olduğu içindir’. İkinci cevap; ‘Çünkü O iyidir.’ Üçüncü cevap ise ‘Gücünden dolayı’ dır.”⁹²

“Hristiyanlık ahlâkı ana çizgileriyle mutluluk haz ve saadet ahlâklarıyla, hatta akılcı ahlâk sistemleriyle de birçok yönlerden ayrılıklar göstererek tamamen hissiyat ahlâkları sınıfına girer.”⁹³

“İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Kutsal Yasa'nın ve peygamberlerin söylediği budur.”⁹⁴ Altın kural olarak bilinen bu cümle Hristiyan ahlâkının en önemli kurallarından biridir. Altın kural ahlâki karar verebilmede bir rehber görevi görmektedir ve ahlâki seçimlerde sadece yakınlarımızı değil bütün insanları etkileyebileceğini düşünerek bir nevi empati yapabilmeyi sağlamaktadır.

Bu altın kural Hristiyanlık’ta sevginin ve merhametin her çeşidinin bulunduğunu da göstermektedir. Hristiyanlık Tanrı sevgisi yanında bir de komşu sevgisi, insan sevgisini de öngörür. Hristiyanlık’ta düşmanın sevilmesi, nefret edenlere iyilik edilmesi, lanet edenlere hayır dua edilmesi ve hakaret edenler için de dua edilmesi istenmektedir.⁹⁵ Hristiyan geleneğinde ön plana çıkarılan ve temel ilkelerden olan sevgi ve bağışlama erdemleri üzerinde hassasiyetle durulmaktadır. Bu iki erdem bir bütün olarak Yeni Ahit’in bir ‘sevgi yasası’ olduğunun ileri sürülmesini sağlamıştır. İncillere göre İsa’ya en önemli emrin ne olduğu sorulduğunda ‘Rabb’i bütün kalbinle seveceksin’ demiştir. İkinci emrin ne olduğu sorulduğunda ise ‘komşunu kendin gibi seveceksin’ diye cevap vermiştir.⁹⁶

Hristiyan ahlâkında sevgi (agape) kavramına tarihçe kısmında değinmiştik. Mistik bir sevgiyi öngören bu kavram Hristiyan ahlâkının temel ayaklarından birini oluşturmaktadır. Ayrıca Hristiyan ahlâkında kurtuluş ve inayet teorileri de önemlidir.

⁹² MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, s.127-129.

⁹³ Hasan Küçük, **Mukayeseli İslam Ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler**, İstanbul, Dersaadet Yayınevi, 1974, s.501.

⁹⁴ Matta:7-12.

⁹⁵ Hüsamettin Erdem, “Dini Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık’daki Bazı ahlâki Meselelere Mukayeseli bir Yaklaşım”, **SÜİFD.**, sayı. 3., s.234.

⁹⁶ Şinasi Gündüz, **Hristiyanlık**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2004, s.95.

Buradan Hristiyan Tanrısının emredici olduğunu, ancak bağışlamasıyla insanların kurtulacağı bir Tanrı olduğunu da düşünmekteyiz. “Hristiyan ahlâkı bir yandan emir ahlâkıdır. ‘İyi’yi yapmak Tanrı’ya itaat etmektir, onun buyruklarını yerine getirmektir. Öbür yandan da bir değer ahlâkıdır: Tanrı iyinin tümüdür. Onun için insanın eyleminde bulunduracağı en son erek, en yüksek değere, bu ‘en yüksek iyi’ye ulaşmaktır: Tanrı’yı seyre dalmadır, bu tutuma varmadır.”⁹⁷

Bu nedenle Tanrı’nın emrettiği değerleri, ahlâk kurallarını bu yönüyle algılamak gerekir. Çünkü “Ortaçağ Tanrısı daima Sina Dağı üzerindeki Yehova’nın buyurucu sesi ile filozofların, yani Platon ve Aristoteles’in, Tanrısı arasında bir uzlaştırmadır.”⁹⁸ Bu durum Hristiyan ahlâkının temel belirleyicilerini ve temel özelliklerini de ortaya koymaktadır.

1.4.3. İslam Ahlâkı

İslam ahlâkı, vahiy merkezli yani temeli Kur’an-ı Kerim olan bir ahlâk anlayışıdır. Kur’an’dan yola çıkarak Peygamber Hz. Muhammed’in hayatında şekillenen İslam ahlâkı, Hz. Aişe’nin “Onun (Hz. Muhammed’in) ahlâkı Kur’an’dır” sözünde kendisini göstermektedir.

İslam ahlâkı vahiy kaynaklı olsa bile onun akli yönünün olduğunu da söylemek gerekir. “İslam’da ahlâki vazifenin dayanağı vahiy olmakla akli niteliğinden bir şey kaybetmez. Onda ahlâki görevlerin kaynağı dindir, vahiydir. Ahlâki görevlerle ilgili olan emir ve yasaklar, sayılamayacak kadar çoktur. Fakat bir Müslüman’a göre, görünüşte kendi dışındaki bir kaynak tarafından belirlenmiş olan bu emir ve yasaklara itaat etmek, gerçekte yine görev tasavvurunu, asıl çıkış yeri olan akıldan almak demektir. Çünkü onun esasen Müslüman oluşu, iman etmesi, zaten akli delillendirme sonucudur.”⁹⁹

İslam dininde ahlâki vazifeler dini bir içerik teşkil eder. İnanç, ibadet ve ahlâk bölümünden oluşan bir yapısı bulunan İslam dininde, ahlâk, aynı zamanda ibadet ve inanç bölümleriyle de iç içedir. İslam ahlâkçılarına göre İslam ahlâkının dini bir

⁹⁷ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.141.

⁹⁸ MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, s.133.

⁹⁹ Babanzade Ahmet Naim, **İslam Ahlâkının Esasları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.65.

vazifeye bürünmüş olması, onların ahlâki mahiyetini hiçbir zaman zedelememiş ve İslam dünyasında akıl ile din arasında hiçbir zaman çekişme ve zıtlaşma görülmemiştir. Âlemde bir düzen vardır ve bu Allah'ın eseridir. Akıl da Allah'ın bir eseri olduğu için bu düzeni kavrar. Ahlâki fiil ve hareketler de Allah'ın dilediği bu nizam ve tertibe hizmet eden unsurlardır.¹⁰⁰

Bir dinin ahlâk anlayışı o dinin insan anlayışıyla iç içedir. İslam'da insan anlayışı daha sonra inceleneceği için çok detaylandırılmadan şunları belirtmek gerekir. İslam dini insanın fitri yapısına, akli ve vicdani basiretine, ihtiyatlı bir itimat göstermekte; yine her ahlâki değer ancak toplumun kabulüne mazhar olması ile varlığını sürdürebileceği gerçeğinden hareketle vicdanın hükümlerine değer vermektedir.

İnsanda ona sadece tavsiyelerde bulunmak ve seçimini aydınlatmakla kalmayan, aynı zamanda, kelimenin tam anlamıyla yapmak veya yapmamak hususunda ona emirler veren bir iç güç (vicdan) bulunmaktadır.¹⁰¹

İnsanın yapısı Kur'an-ı Kerim'de "Allah insana fücuru da, takvayı da ilham etmiş"¹⁰² ayetinde açıklanmıştır. Buna göre İslam ahlâkı için kişinin otonomluğu, seçme hürriyetinin verildiği de söylenmelidir.

Entelektüel düzeyde İslam ahlâkının oluşumunda farklı medeniyetlerin etkileri de görülmektedir. İslam ahlâk prensiplerinin derininde doğu düşüncesinin etkilerinin de olduğunu düşünenler vardır. Bunlara göre Pers medeniyetinin etkisi yüksektir. Çünkü eski Pers dinlerinde etik literatürü oldukça gelişmiştir.¹⁰³ Ancak İslam ahlâkını sırf bu etkilenmelerden görmek de yanlış olur. Buna göre İslam ahlâkı ne filozofların -az çok eski Yunan tesirindeki filozofların- rasyonel ahlâk düşünceleri; ne mutasavvıfların, az çok yeni Eflatunculuk, Hint, İran tesiri taşıyan mistik tecrübeleri ve zühdi hayat anlayışları, ne de fukahanın -zaman zaman sırf şekli ve sûri olmakla itham edilen- spekülâtif çalışmalarıdır. Kitap ve sünnetin hükümleri ve kanunları İslam ahlâkının esasını teşkil eder; işaret edilen bütün bu ahlâk nazariyelerinin İslam ahlâkı ile alakaları da bu iki temel kaynağın ahlâki hükümleri

¹⁰⁰ Kiraz, **Kur'an'da Ahlâk İlkeleri**, s.118.

¹⁰¹ Kiraz, a.g.e., s.119.

¹⁰² Şems/91, 8.

¹⁰³ Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", **Islamic Studies**, V.XIII, March, No.1, Pakistan, 1974, s.2.

ve prensipleri ile uyumları nispetindedir. Ancak Müslüman ilim ve fikir adamlarının ortaya koydukları ahlâk nazariyelerinin, İslam ahlâkı için bir kıymet ifade etmediği sonucuna da varılmamalıdır. Zira bu nazariyeler ve çalışmalar, en azından, İslam ahlâkının yorumlanması, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında açılanması, zenginleştirilmesi bakımından ihmal edilemez bir kıymet taşımaktadır.¹⁰⁴

İslam ahlâkıyla ilgili bir konuya daha değinmek gerekir. İslam ahlâkı, kişiyle bireysel ve toplumsal bazda ilgilenmektedir. İslam ahlâkında önce kişinin kendi şahsına karşı vazifeleri bulunur. Bunun içine iman, ibadet de girmektedir. Daha sonra halka biraz genişletilip aile ahlâkı konusu yer alır. Burada toplumun en küçük yapısı olarak kıymete haiz ailede eşlerin birbirleriyle ve ebeveynlerin çocuklarıyla ilişkileriyle ilgili temeller yer alır. Bundan sonra halka biraz daha büyütülerek ictimâî düzenlemeler getirilir. Burada ticaretten komşuluk ilişkilerine toplum içindeki her davranışa bir düzenleme mevcuttur.

İslam ahlâkı bize değerli bilgiler sağlamaktadır. Ne kısıtlama ne de sınırlamayı ihtiva etmeyen İslam dini için kesin ödev sayılabilecek olan iman fiilinin dışında o, belirlenebilir her fiil içerisinde, ayırıcı ve yeterince açık işaretler verdiği iki iyi derecesi göstermektedir. Bu iki iyi dereceden birincisi onun altında ödevini ihmal etmeksizin inilemeyecek olan ‘asgari miktar’ (quantum minima), ikincisi ise azamiyi aşmaksızın daha üstte bulunan sınırdır. Üstelik her alanda Kur’an, daha büyük bir iştirake yol açmakta ve herkesi bu müşterek merhalede durmamaya ve daima daha değerli derecelere yükselmeye teşvik etmektedir. Müesses hukukun üstüne o, ‘takva’ faziletini yerleştirmekte ve bilhassa ‘iyilik severlik’ fazileti üzerinde ısrar etmektedir. Vadesinde ödeme güçlüğü içerisinde bulunduğu zaman borçluya süre tanımak bir ödevdir; fakat onun borcunu kesin olarak bağışlamak daha da övülmeye layık bir hareket olarak İslam ahlâkçılarca belirtilir. Bir haksızlığa karşı kendini savunmak bir haktır, fakat sabretmek ve bağışlamak ‘büyüklerin karı olan en büyüklüktür’. Üzerine farz olan ödevini yerine getirmek gerçekten iyidir, fakat ‘*Kim ki gönlünde iyilik bulunursa, Allah karşılığını vericidir...*’¹⁰⁵

Ancak bütün bunlar belirlenirken insanı gözden çıkarmak değil, insanı dikkate almak amaçtır. ‘Gücünüz yettiği kadar Allah’a itaat edin’ ifadesiyle ilgili Draz

¹⁰⁴ Çağrııcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, s.32-33.

¹⁰⁵ Draz, *Kur’an Ahlâkı*, s.77.

şunları söylemektedir: “Bu formülü ötekilerden ayırt eden karakteristik özelliği, bu o anın ilhamına göre *size iyi imiş gibi görüneni yapınız* formülü olmamasıdır. Aynı şekilde gaddarcasına katı istisnasız ve değişmez ödev formülü de değildir. O ne biri ne ötekisidir; bununla beraber o, biri ve diğerinin derin eğilimlerine cevap vermektedir Kur’an-ı Kerim, insanın tamamen gerçeğin sağlam temellerine dayanmış olarak, bakışlarını Allah’a çevirmeye teşvik etmektedir. Böylece zincirin iki ucu orada birleşmiş bulunmaktadır: ideale doğru yükselme ve tabiatın korunması; *Kanuna itaat ve ben’in hürriyeti*.”¹⁰⁶ Kanuna itaat ve ben’in hürriyeti çerçevesinde şekillenen İslam ahlâkı ileriki bölümlerde tekrar ele alınacaktı

¹⁰⁶Draz , a.e., s.99.

2. BÖLÜM: İNSANIN ARINMA İHTİYACI

2.1.İNSAN NEDİR?

İnsanın varoluşsal ihtiyaçlarını belirleyebilmek için insanın ne olduğu üzerine konuşmak ilk yapılması gerekenlerden biridir. Felsefe araştırmalarında en yüksek ereğin ‘kendini bilme’ olduğunu düşünenler az değildir. Arınma, gelişme farklı bir anlamda kendini gerçekleştirme olgularının hepsi insanın kendini bilmesiyle açıklığa kavuşabilecek kavramlardır. Ancak insanın kendisiyle ilgili bilgilerindeki kargaşayı da göz önünde bulundurmak gerekir.¹ Bu nedenle bu bölümün ilk problemi, insanla ilgili bu kargaşaya felsefe ve dinlerde verilen cevaplar ve bu cevapların insanı ne kadar doğru tanımladığıdır.

Kendini bilme yalnız bir merak ve spekülasyon konusu değildir. Bunun insanın temel bir yükümlülüğü olduğunu düşünebiliriz. Bu ahlâksal gereksinimi ilk öğretenler, büyük din düşünürleriydi. Dinsel yaşamın bütün yüksek biçimlerinde ‘kendini bil’ genel kuralı, kesin bir buyruk, kesin bir ahlâksal ve dinsel yasa olarak onaylanmıştır.²

İnsanın ne olduğu, hem dinlerde hem de antik çağdan başlayan felsefe geleneğinde çeşitli görüşlerle ortaya konulmuştur. İnsana ruh-beden ilişkisi olarak, nefis kavramı üzerinde yoğunlaşarak veya tamamen materyalist bir anlayışla yaklaşarak çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamalardan birini kesin doğru olarak belirlemek mümkün değildir. Bu nedenle aşağıda felsefede, antropolojide ve psikolojide insan anlayışları ele alınacak ve daha sonra da dinlerin insanlara nasıl yaklaştığı üç büyük din özelinde belirlenecektir.

2.1.1.Felsefede İnsan Anlayışı

İlk çağdan itibaren insanın ne olduğu sorusu felsefenin üzerinde en çok konuştuğu problemlerden birini oluşturmaktadır. İnsan ile ilgili düşüncelerini felsefe tarihinde doğa felsefesinden daha çok ön plana çıkartan ilk filozof Sokrates’tir. Sokrates’e göre insan kötülüklerden kurtulmak için, önce kendini anlamak ve tanımak zorundadır. Bunun için kendi iç evrenine ulaşmanın yolunu bulmalıdır.

¹ Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s.13.

² Cassirer, a.e. s.15.

Sokrates'e göre her insan doğuştan iyi bir insansal öz yapıya ve mutlu olma istencine sahiptir. Ancak bu potansiyel gizil güçlerin ortaya çıkması için bilginin yol göstericiliği ışıyla aydınlanması gerekir.³ O bilgiyi bile insan sorunlarını çözmek için kullanmıştır. Sokrates için erdemli yaşamak bilgiyle mümkündür ve dürüst, mutlu bir yaşam için de erdem şarttır.

Sokrates'ten sonra öğrencisi Platon'a göre ise nasıl ki evrenin bir ruhu varsa insan da böyle bir ruha sahiptir. İnsandaki bu ruh evrendeki gibi iyi ve kötünün mücadelesini içerir. O da hocası Sokrates gibi insan ruhunun kötülükten arınmasını bilgiye ve bilgeliğe bağlar. Bu düşüncesini Platon, Phaidros diyalogunda, "biri beyaz öteki yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan bir sürücü simgesi ile canlandırmıştır. Burada sürücünün kendisi arabayı güden olarak aklı karşılar; beyaz at soylu isteğe, yağız at da maddi isteğe karşılıktır. Ruhun yağız kötü atla simgelenen yönü arabayı hep aşağılara sürüklemek istediği için, Tanrısal dünyada ruhu ideaları görmekten alıkoymuş, onun yeryüzüne düşerek bir vücutla birleşmesine, böylece ruhla bedenden kurulmuş insanın meydana gelmesine yol açmıştır."⁴

İşte bu insana düşen en büyük görev de ruhunu asıl yurduna kavuşması için gerekeni yapmaktır. Hem Sokrates'te hem de Platon'da görünen odur ki her ikisi de insanın iki yönüne de (iyi ve kötü) vurgu yapmakta ve insanın iyi tarafını, ortaya koydukları ahlâk ve insan felsefeleriyle açıklamaktadırlar.

Antik felsefenin diğer bir önemli ismi Aristoteles de Platon'a benzer olarak insanın ikili bir yönü olduğunu öne çıkarmaktadır. Ancak bilindiği gibi o Platon kadar mistik ve idealist değildir. Felsefe tarihinde realistliği ve sistematikliğiyle bilinen Aristoteles'e göre, insan için erdem ve mutluluk akılla oluşabilecek kavramlardır. İnsanı erdemden ve hayatın en yüksek ereği olan mutluluktan alıkoyacak olan şeyler akıl dışı şeylerdir. Onun insan anlayışında madde-form görüşü kendini göstermektedir. Çünkü ruh-beden ilişkisini de böyle değerlendirirken insan ruhunun en üst basamağı olarak bilinç (nous)'u ortaya çıkarmaktadır. Eylem ve düşünce de ruhun en üst basamağını oluşturan iki temel özelliktir.⁵

³ Ahmet Ayhan, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, İstanbul, Gendaş Yayınları, 2004, s.15.

⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.58.

⁵ Tuncar Tuğcu, **Batı Felsefesi Tarihi**, Ankara, Alesta Yayınları, 2000, s.148-149.

Ortaçağ felsefesi ve İslam felsefesindeki insan anlayışları, sırasıyla Hristiyanlık, ve İslam diniyle iç içe gelişmiştir. Bu nedenle bu felsefe anlayışlarının oluşturduğu insan anlayışları, ileriki bölümlerde açıklanacaktır.

Rönesans dönemi insan anlayışı da; kendini bin yıllık kapalı kutudan çıkarmayı becerebilmiş aklın önderliğinde gelişmiştir. Antik felsefeye geri dönmelerin görüldüğü bu anlayışta akıl yeniden ön plana çıkartılmıştır. Bu dönemde hümanist felsefe ön planda olmuştur. Öncelikle bu dönemin kozmolojisinde güneşin merkez kabul edilmesi dünyanın ve dolayısıyla da insanın merkezin dışına itilmesi artık ortaçağ insan anlayışının tamamen değiştiğini ortaya koymaktadır.

17.yy. felsefesinde insan anlayışını 17.yy. felsefesi filozofu olan Descartes'den öğrenilebilir. Descartes'in "Cogito ergo sum" tümcesi insanın varlığını ontolojik olarak yine insana bağlamaktadır. Çünkü o bilimsel şüphecilikle çıktığı yolda her şeyden şüphe etse bile düşüncesinden ve kendi varlığından şüphe etmemektedir. "Gerçekte insan yapısı özü gereği düşünmekte olan ve bunun için hiçbir maddi şeye gereksinimi olmayan bir varlıktır."⁶

Descartes'e göre, insan ruh ve beden ikilisinden oluşmaktadır. Onun dualist felsefesinde ruh insan bedeninin her yanında karşılıklı etkileşim içine girmez. Yalnız bu etkilere aracılık eden beyin doğrudan doğruya ruh ile değme halindedir. Bunu da beynin fizyolojik ve biyolojik olarak bedeni yöneten bir konumda olmasıyla ilişkilendirdiği düşünülebilir. O ruhun görevleri olarak eylemler, etkilenimler ve duygulanımlar üzerinde durmaktadır. Onun ahlâk anlayışında da bu duygulanımlar belli bir yer kaplamaktadır. Nihayetinde insan sadece şey, nesne değildir. O diğer insanlarla devamlı ilişkiye giren ontolojik bir yapıya sahiptir. Bu ilişki sonucunda ahlâki ve sosyal düzen oluşmaktadır. "Descartes'in ahlâk öğretisinde temel düşünce 'iyi'ye yönelmiş olan akılcıca bir isteme ile duygulanımları yenmektir. Erdem istencini vücudun yönetmesine bırakmamak, vücudun rastlantı olan itiş ve sürekleşlerine ruhu köle etmeyip onları yenecek onlara dayanacak ruh gücünü insan kendisinde bulur. Erdem insanı mutluluğa götüren yoldur. İçgüdülerin kölesi olan insan, ancak sığ ve gelip geçici olan hazlara erişir; böyle hazların hemen

⁶ Aydın, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, s.170.

arkasından da acı ile sıkıntı gelir.”⁷ Buradan da görüldüğü üzere Descartes insanı dual bir varlık olarak görmekte ayrıca onun iyi ve kötü taraflarının varolduğunu göz önüne almakta ve bunu ahlâk felsefesinin temeline oturtmaktadır. Bunları yaparken de kendi felsefesinin ontolojik ve epistemolojik sınırları içerisinde kalmaktadır.

Felsefede insan ile ilgili en fazla ilgilenilen dönemler arasında varoluşçu felsefe de gelmektedir. Varoluşçuluk temeline anlamsızlık ve hiçliği yerleştirirken insana dair bir mekan bulamamanın sıkıntısını, bulantısını yaşamaktadır. Varoluşçulukta insan “bitimsiz insanların sonsuz sessizliğinde, bakışsız ve yanıtız hiçlik tarafından evrenin yitik bir bölgesine atılmış ve bırakılmış gibidir.”⁸ Varoluşçuluk felsefesinde insanın kendini gerçekleştirme, insan varoluşunun rastlantılar içinde oluşu, güvensizliği söz konudur. Güçsüzlüğü ve hiçliği içinde, zaman ve tarihselliği içinde ölüme mahkum bir varlık olarak insanın varoluşu temel düşüncelerdendir. İnsanın hiçlik karmaşasında olduğunu, insan varoluşunun otantikliği ve bu otantikliğe çağrısı buna bağlı olarak özgürlüğün içinde insanın varoluşu varoluşçuluğun temel ilgi alanlarıdır. Topluluk içinde kaybolmuş olan bu insanın, tek insanın, kendi olması, kendini bulması doğruluk ve ahlâklılık karşısında sahici davranış ve tutumu ile ilgili sorunları varoluşçuluğun temel sorunları arasındadır.⁹

Sartre, varoluşçuluğun hak ettiğinden fazla eleştirildiğini ve anlamadığını vurgularken, insanın varoluşunun onun özünden önce geldiğini ve ateist varoluşçuluk ile insanın varlığı Tanrı’nın varlığının önüne konulması gerektiğini belirtir. Eğer Tanrı var olmazsa, varoluşu özünden önce gelen en azından bir varlığın, herhangi bir tasarımla tanımlanan, bilmezden önce var olan bir varlığın mevcudiyetini öne sürmek gerekmektedir. Sartre bu varlığın da insan veya insanın gerçekliği olduğunu söyler. Bununla insanın her şeyden önce var olduğu ve insanın ilk kendisiyle karşılaştığı kastedilir. Eğer insan varoluşçuların dediği gibi algılanmazsa o zaman onun başlangıcı bir hiç olmaktadır. Varoluşçulara göre insan özünden önce varolmaktadır.¹⁰ Varoluşçulukta her insan kendi varlığını sahiplenmeye çağrılır. Onu

⁷ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.243.

⁸ Emmanuel Mounier, **Varoluş Felsefelerine Giriş**, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, s.75.

⁹ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, 7. bs., İstanbul, İnkılap yay., 1994, s.188.

¹⁰ J. Paul Sartre, “Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır”, **Hümanizmin Özü**, Çev. Ahmet Erdoğan, İstanbul, İz yay., 2002, s.104.

buna zorlar ve varoluşun bütün sorumluluğunu eşit ve adil bir şekilde onun kendi omuzlarına yükler ve insan kendisi sorumludur.¹¹

2.1.2. Antropolojide İnsan Anlayışı

Antropoloji bilimi geleneksel olarak fiziksel ve kültürel antropoloji diye ikiye ayrılmaktadır. Fiziksel antropoloji (biyolojik antropoloji olarak da adlandırılır) biyolojik bir organizma olan insan üzerinde çalışır ve bunu daha çok evrim temelinde ele alır. Bunu antropoloji biliminin ortaya çıktığı dönemle ilgili bir durum olarak düşünebiliriz. Fiziksel antropologlar insanı bir organizma gibi ele almanın yanında, günümüz insanının fiziksel çeşitliliği ile de ilgilenirler. Bu, insanların derilerinin rengi, burun yapısı, kan tipi ve bazı hastalıklara karşı duyarlılığını incelemek demektir. Kültürel antropoloji ise arkeoloji, linguistik antropoloji ve etnoloji (sosyo-kültürel antropoloji) alanlarına ayrılarak her bir alanın kendine özgü ilgi alanlarıyla insanı incelemektedir.¹² Ve bunu yaparken de bilimsel bir zeminde, kültürel eğilimlerin varlığında kişiyi sosyal bir varlık olarak (cinsiyet rolleri, kabileler vb.) ele almakta ve insanın ne olduğu sorusuna bu bütünlük içinde cevap aranmaktadır.

Ancak biz antropolojide insan anlayışı derken daha çok *felsefi antropoloji* kavramına uygun bir tarzda açıklamalarda bulunmak istemekteyiz. Bu kavram Türkiye’de Takıyyettin Mengüşoğlu’nun oluşturmaya çalıştığı alanı belirtir. Takıyyettin Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisi (insan felsefesi) daha çok Kant ve Scheler üzerinden temellenmektedir. Buna göre, insanın daha çok felsefi olarak ruhsal durumu, kabiliyetleri, yapıp ettikleri ele alınmıştır.

Kant insanı belirleyen öğeler arasında üç yatkınlık bulur: “birincisi bir canlı varlık olarak insandaki hayvanlığa yatkınlık; ikincisi bir canlı, aynı zamanda akıllı varlık olarak insandaki insanlığa yatkınlık; üçüncüsü de bir akıllı aynı zamanda hesap vermeye yetenekli bir varlık olarak insandaki kişi olamaya yatkınlık. Bir insanda kişi olmayı belirten akla dayanan ahlâk kurallarına uyabilmesi ve hareketlerinden hesap verebilmesidir. İnsanı hayvandan ayıran, kendisinin koyduğu bir takım buyruklara uyabilmesi ve bunda bilinçli olmasıdır. Ahlâksal değerler en

¹¹ Sartre, a.g.e., s.105.

¹² William A. Haviland, **Kültürel Antropoloji**, Çev. Hüsamettin İnaç, Seda Çiftçi, İstanbul, Kaknüs yay., 2002, 36-39.

yüksek değerlerdir, ahlâksal değerlerin taşıyıcısı da kişilerdir, ahlâksal anlamda iyi ve kötü olan yalnızca kişilerdir, maddesel şeyler iyi ve kötü olamazlar. Ahlâksal anlamda iyi insan demek, akla dayanarak kendisinin koyduğu ve genel ilke olarak geçen kurallara uyan insan demektir, başkalarının da hep kişi olarak-bir eşya olarak değil- göz önünde bulunduran insan demektir, bununla da tek tek insanların kişi olması kastedilir, bu da akla bağlı insan demektir.”¹³ Felsefi Antropoloji’de insanın kişi olması ve kişilik problemi de öncelenen konulardan biridir. Kant kişi olmayı ahlâki değerlerin taşıyıcılığına bağlarken onun dual (ikili) tarafını da hep göz önünde tutmuştur.

“Kant için insan dual bir varlıktır. İnsan bir yanı ile tabii bir varlıktır, diğer yanı ile de bir akıl varlığıdır. İnsan tabii varlık yanı ile zaman mekân içinde bulunan bütün tabii şeyler gibi tabiat kanunlarına bağlıdır; akıl varlığı olarak da insan akıl kanunlarına bağlıdır. Akıl kanunlarına bağlı olmak demek, insan olmak, hür olmak, otonom olmak, kendi kendisine kanun koymak demektir. Fakat tabiat kanunlarına bağlı olmak demek, heteronom olmak demektir. Böylece Kant insanı otonom ve heteronom olmak üzere iki heterojen alana ayırmış olmaktadır.”¹⁴

Felsefi antropolojide insan varlığının belli bir gayesinin de olduğunu söylemek gerekir. Bu da insanda bulunan çekirdeklere ve bunların geliştirilmesine bağlıdır.

İnsanın varması gereken gayeye ulaşabilmesi için önce o, bu gayenin idesini aramalı, sonra da kendi eğitiminin bir kavramını meydana getirmelidir; çünkü her ikisi de henüz ona verilmemiştir. İnsanda birçok çekirdekler vardır, insanın vazifesi ise insanın varması gereken gayeye ulaşabilmesi için, insandaki tabii kabiliyetleri geliştirmek olmalıdır. Hayvanlar bunu farkında olmadan, kendiliklerinden gerçekleştirir. Hâlbuki insanın önce varmak istediği bu gayeyi araması lazımdır. Fakat eğer insan varmak istediği bu gayenin kavramını kuramazsa onu gerçekleştirememektedir.¹⁵ Eğitim ve eğitilebilir olmak insan kavramını anlayabilmek için önemli kavramlardandır. Zaten Kant da insanı açıklarken öylesine herhangi bir kavramdan değil, insanın tabii kabiliyetlerini geliştiren bakım, eğitim,

¹³ Bedia Akarsu, **Max Scheler Felsefesi’nde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul, İnkılap yay., 1998, s.20.

¹⁴ Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık**, 2.bs., İstanbul, İ.Ü.E.F.Y., 1969, s.38.

¹⁵ Mengüşoğlu, a.e., s.43.

varılması gereken gayenin idesini arama, başarıların nesilden nesile devredilmesi, öğrenme, çalışma, devlet kurma, yapıp etmelerden hareket etmiştir. Çünkü insan, ne tabiat tarafından tayin edilmiş, ne de kendisine herhangi bir gelişme yönü verilmiş olan bir varlıktır.¹⁶

Etik (Ahlâk Felsefesi)in insanla hayvan arasındaki farkları kapattığını düşünen Gehlen'in teorisine göre, yaşamak için hayvanın sezgileri, savunma yapısı, tüyleri vardır. İnsanın böyle fonksiyonları yoktur. O da yaşamak için aklıyla davranışlarını etikleştirir. Böylece etik yaşamın en önemli parçası haline gelir.¹⁷

Sonuç olarak insan, iyi olma kabiliyetlerinin hazır bir şekilde verilmediği bir varlıktır. İnsan onları kendisi geliştirmelidir. Felsefi antropoloji, insanın bu yönünü keşfetmeyi, onun bilinç durumunu, diğer canlılardan bu yönden farkını ortaya koyar. İnsan bu konuda bazı imkânlarla sahiptir. İyi ve kötü olmak bakımından insan ilk durumda farksızdır. Çünkü her iki kabiliyet de kendisinde vardır. Kendisini daha iyi bir duruma getirmek, yetiştirmek, eğer kötü ise kendisini ahlâklı yapmak insana düşen bir iştir. Çünkü Mengüşoğlu'na göre dünyada iyi olan her şey bir eğitimin mahsulüdür. İnsanda iyinin çekirdekleri vardır. Onların geliştirilmesi gerekir; çünkü insanın tabii kabiliyetlerinde kötünün temelleri yoktur. Kötünün temelleri tabiatın kaide ve düzen altına alınmamasındandır. İnsanda ancak iyinin çekirdekleri vardır. Fakat dikkatli düşünülürse iyiyi geliştirmenin kötüyü dışarıda bırakmanın ne kadar güç olduğu da anlaşılır.¹⁸ Bu çalışmanın ana konusu da bu güçlüğü aşmak için nelerin yapılması gerektiğidir.

2.1.3. Psikolojide İnsan Anlayışı

İnsan ile ilgilenen disiplinlerden biri olan psikolojinin konusu, “insanların duyuş, düşünüş ve davranışlarıdır. Psikolojinin amacı da duyuş, düşünüş ve davranışların bağlı bulunduğu kanunları bulmaktır.”¹⁹ Psikoloji insanla ilgili gözlenebilen davranışlar ve iç yaşantıların birbirine bağlı olduğunu düşünerek insana yaklaşır. Ve bunları yaparken somut deney ve gözlemleri kullanır ve diğer bilimsel disiplinlerden

¹⁶Mengüşoğlu, a.e., s.37.

¹⁷Mengüşoğlu, a.e., s.16.

¹⁸Mengüşoğlu, a.e., s.13.

¹⁹ Feriha Balkış Baymur, **Genel Psikoloji**, 15.bs., İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2004, s.1.

de faydalanır. Çünkü “psikoloji hiçbir şekilde ne felsefe ve ahlâk biliminden ne de sosyoloji ve ekonomiden ayrı tutulamaz.”²⁰

Psikolojide ekoller arasında insan anlayışları yönünden doğal olarak birbirinden farklı bakış açıları mevcuttur. Kimi insana daha hümanistçe bakarken kimi kişinin bütün davranışlarını tek bir şeye indirgeyerek olaya daha olumsuz bir görüntü çizebilmektedir. Örneğin Freud bu konuda en çok eleştirilen psikologlardan biridir. İnsan davranışlarını *libido* kavramına bağlayan Freud’un ahlâka katkısının olduğunu düşünen Fromm, insan gelişiminin izlediği oral, anal, genital sıradaki düzensiz yaşantıların sağlıklı olduğunu düşünen Freud’un bu düzeni hakkında hakkıyla yaşayamayanların, cimri, içine kapanık vb. gibi davranışlar edindiği düşüncesini ahlâka katkı olarak görmektedir. Fromm’a göre Freud’da gelişim evrelerinin sağlıklı olması insanın ahlâklı olmasıyla aynı şeydir.²¹ Ayrıca Psikoanalitik kuram, insanın tek yanını değil de tüm kişiliğini kendisine konu olarak alan ilk modern ruh bilimsel disiplindir. Onun böyle olması da Fromm’a göre psikoanalitiğin ahlâka katkısının olduğunu göstermektedir.²²

Psikolojik bir kavram olan içgüdü kavramı bir yönüyle insanları da ilgilendirmektedir. Ancak aklını kullanan insan içgüdüsel davranışlardan daha üstün, daha gelişmiş kararlar verebilmektedir. İnsanı hayvansal varlıklardan ayıran ilk unsurun aslında olumsuz olduğunu düşünenler vardır. Bu olumsuz unsur, insanın etrafındaki dünyaya uyum sağlama da gösterdiği içgüdüsel gelişimin yetersizliğinde yatar. Oysaki hayvanların dünyaya uyumu ezelden beri hep aynı olmuştur: şayet hayvanın içgüdüsel donanımı değişen çevreye uyum göstermekte zorlanırsa türünün nesli tükenir. Hayvanlar değişen durumlara kendilerini değiştirerek uyum sağlarlar-çevresini değiştirerek değil kendilerini değiştirerek- bu değişimi onun çevreyle uyum içerisinde yaşamasını sağlar. Bu demek değildir ki mücadelesi biter, ama hayvanın doğal donanımı onu dünyasının belirli ve değişmez bir parçası haline getirir; ya uyum sağlar ya da ölür.²³ İnsanın çevreyle arasında bulunan bu varoluşsal uyumsuzluk karşısında insan seçim yapmak zorundadır. Ne var ki buna ek olarak insan, davranışlarını yönlendiren geleneklerin hızla azaldığı son gelişme döneminde

²⁰Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, Çev. Devrim Doğan Yüzer, İzmir, İlya Yayınevi, 2005, s.9.

²¹Fromm, a.e., s.48.

²²Fromm, a.e., s.43.

²³Fromm, a.e., s.52.

bir başka kayıpla daha yüz yüze gelmiştir. Bu da ahlâki yönden kayıptır. Hiçbir güdü ona ne yapacağını söylemez. Hiçbir gelenek ona bu konuda ne yapması gerektiğini söylemez; bazen neyi arzuladığını bile bilemez. Bunun yerine ya diğer insanın yaptığı şeyleri arzular ya da diğer insanların kendisinden yapmasını istedikleri şeyleri yapar.²⁴

Ayrıca insanın ihtiyaçları da psikolojinin konusudur. Belli bir ihtiyaçlar hiyerarşisine sahip olan insanın bunları gerçekleştirmesi problemi de psikolojinin insan ile bağlantılı olarak ilgilendiği konulardan biridir. Örneğin ahlâksal gelişim, duysal gelişim teorileri bu konuda psikoloji ilminde yer almaktadır.

Psikoloji insanın algılarını, etkileşim içinde olduğu öğrenme alanlarını ve kendisini savunacak mekanizmaları nasıl oluşturduğunu, insandaki gelişim evrelerini yine bireysel olarak zeka, ahlâk ve sosyal gelişimini ele alır. Ancak bu konular burada detaylandırılmayacaktır. Nihayetinde insan psikolojide bazı etkiler altında olsa da karar verebilen bir varlık olarak yer almaktadır.

2.1.4.Dinlerde İnsan Anlayışı

2.1.4.1. Yahudilik

Yahudilik dininin insan anlayışında diğer pek çok dini sistem gibi, iyilik (yetser ha-tov) ve kötülükten (yetser ha-ra') oluşan iki zıt eğilimin potansiyel olarak insanda mevcut olduğu kabul edilmekte ve bu Tanrı'nın insana bahşettiği hür iradenin gereği sayılmaktadır. Bu anlayışa paralel olarak Yahudi inancında 'tikkun olam'²⁵ kavramı yer almaktadır. Bu kavramda Tevrat kurallarıyla Mesih'in gelişini hazırlamada manevi ve etik bir boyut yer almaktadır.²⁶

İnsanda yer alan bu iki yönü insan, Tanrı'ya hizmet ile ayarlayarak karşılaştırabilir. Martin Buber ise Rabi'lerin insanoğlunda saptadıkları doğal kötülüğü şeytani bir güçten ziyade 'yönlendirilmemiş bir hırs ve kaba bir enerji' olarak tanımlar. Tora'da yer alan 'nefeş'(can) ve 'ruah'(ruh) kelimeleri insanın bütünsel bir yaşam gerçeğini ortaya koyar. Ancak Rabi'ler, insanda şöyle bir ikilem

²⁴ V. Frankl, **İnsanın Anlam Arayışı**, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınları, 1991, s.95.

²⁵ Dünyayı iyileştirmek anlamında çevrilebilir.

²⁶ Gürkan, **Yahudilik**, s.148.

olduğunu ima ederler. ‘Tüm semavi varlıklar ruhlarını Tanrı’dan almışlardır. Dünyada yaratılanlar ise beden ve ruhlarını dünyadan almışlardır. Ancak insan bedenini dünyadan almış olmakla beraber, ruhunu Tanrı’dan almıştır. Tanrı’nın iradesine uyarsa semavi bir varlık olur; yoksa tamamen dünyevi bir varlık haline gelir. Rabi’ler insanı evrenin tümünün bir mikrokosmosu olarak görürler: ‘Tanrı dünyada ne yarattıysa, o insanda da onu yaratmıştır.’ Lütufkâr bir Tanrı tarafından çok iyi olarak nitelendirilen bir dünyada yaratılan insanın bu bakımdan iyimser olması gerekir. Ne var ki bir insan ve bir Yahudi olarak dindar bir kişiliğe sahip olmanın şartları, adalet, dürüstlük ve sevginin katı standartları tatbikatta kişiyi kötümserliğe itebilmektedir. Bununla beraber Rabi’ler kişisel maneviyatta ‘kutsallık’, ‘Tanrı korkusu’ veya ‘iyi bir yürek’ gibi temel ilkelerle yetinmektedirler. Bunlara hâkim olunca kişi şahsiyetini çeşitli görünümelerde oluşturabilme özgürlüğünü taşır.²⁷

Yahudiler, kendilerini seçilmiş bir ırk olarak kabul etmektedirler. Bu seçilmişlik anlayışı Yahudi olarak insana farklı bir değer katmakta ve onu diğer bütün insanlardan ayırmaktadır. Bu seçilmişlik duygusu, Yahudilerin Tanrı ile yaptıkları ahitten kaynaklanmaktadır. Yapılan bu ahit Yahudiliğin temel esası olarak hayatlarının her anında kendini göstermektedir. Seçilmişlik inancına “Ortodoks ibadet kitabında (Siddur) yer alan dualarda sıkça vurgu yapılmakta ve Ortodoks Yahudi bir ‘goy’ (gentile=yabancı) olarak yaratılmadığı için Tanrı’ya her sabah ibadetinde şükretmektedir.”²⁸

Yahudi geleneğinin mistik boyutunu oluşturan Kabala sisteminde insanın bu dünyadaki yeri azımsanmayacak bir konuma sahiptir. Öyle ki Kabalaya göre “ancak Tevrat kuralları sayesinde kozmik manada ilahi lütuf ve düzenin sağlandığı şeklinde mistik bir yorum söz konusudur. Bu yorum dünyanın Tevrat sayesinde yani İsrail’in Tevrat’ı kabul etmesiyle ayakta kaldığı, tabiatın işlenişinin bile buna bağlı olduğuna yönelik Rabbani inançla da örtüşmektedir. Yahudi geleneğinde sıklıkla vurgulanan söz konusu inanca göre, kâinatın yaratıcısı olan Tanrı, yaratılışla ilgili planını tam

²⁷ Yusuf Besalel, “İnsan”, a.g.e., s.234.

²⁸ Baki Adam, “Yahudilik: Tarihsel Gelişimi, İnanç Esasları ve İbadetleri” **Yaşayan Dünya Dinleri**, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet Yayınevi, 2007, s.227.

olarak gerçekleştirebilmek için insanın yardımına ihtiyaç duymaktadır.”²⁹ Yahudilikte insan anlayışının eskatolojik bir anlamı da vardır. “Her eskatoloji insan varoluşunu yalnızca tam bir tanrısal iş olan yaratılışın yenileyebileceği ve kutsayabileceği düşüncesine yeniden değerler yükleyerek onu sürdürür.”³⁰ Yahudilik de bu noktada insana yüklediği ilahi mananın tezahüründe bir düşünce yapısı geliştirmiştir denilebilir.

2.1.4.2. Hristiyanlık

Hristiyanlığın ahlâk ve insan anlayışı kendinden önceki Helenistik dönem felsefeleriyle ve Stoacı insan anlayışıyla benzerlikler göstermektedir. “Stoacılığın insan anlayışıyla Hristiyanlığın insan kuramını birbiriyle ilişkili düşünebiliriz.”³¹

Hristiyanlığın insana bakışını daha iyi anlayabilmek için belki de öncelikle ‘ilk günah teorisini’ bilmek gerekmektedir. Buna göre “Tanrı, evreni özgür istenciyle; insanı da özgür olarak yaratmıştır başlangıçta. Ama ilk insan olan Âdem bu özgürlüğü ile günah işlemiştir. Yalnız iştahaları yüzünden değil, şeytan gibi kibri yüzünden de. Bununla da insan Tanrı’dan kopmuş, düşmüştür. Bu ‘düşme’ ile de, günah ortaya çıkmış ve Âdem’in soyundan gelen bütün insanlara bu ‘İlk Günah’ bir kalıtım olarak geçmiştir. Bu ‘soydan gelen günah’ da insandan ‘günah işlememe yeteneğini’ almıştır; insan artık günah işlemekten edemez olmuştur; insanın istenci bu düşme yüzünden ‘kötü’ye yönelmiştir. Bu yönelişten insanı, ancak yine ‘Tanrı’nın inayeti’ (gratia) kurtarabilir.”³² “Vücut ruhla aynı zamanda yaratılmıştır; ama günah sonucunda, ideal güzelliğinden düşmüştür. Şimdiki organizmada bulunan bu gizil güzellik gelecek hayatta bütün saflığıyla kendini gösterecektir. İnsan dünyevi ve semavi bütün yaratıkları kendinde özetler. O küçük bir âlemdir ve bu yaratıkların kralıdır. Ancak günahla meleklerden ayrılır ve tövbe ile tanrısal varlıklar mertebesine yükselir. Günah, insanın cisimsel tabiatından gelir; duyuların gelişme halinde olan akıl üzerindeki egemenliğinin zorunlu sonucudur.”³³

²⁹ Gürkan, **Yahudilik**, s.132.

³⁰ Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c.2., Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kalcı Yayınları, 2003, s.294.

³¹ Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s.19.

³² Gökberk, **Felsefe Tarihi** s.137.

³³ Weber, **Felsefe Tarihi** s.142.

Buna göre insan, Hristiyan felsefesinde pek de parlak bir yerde görünmemektedir. Hristiyanlıkta insan bazen bir hiç hükmündedir. Augustinus'un insan anlayışında, insanı aşağılayıp Tanrı'yı yüceltmesini açıkça görebilmekteyiz. Onun sürekli kaygısı, insanı aşağılayarak Tanrı'yı büyütmek, onun sadece pasif, kendi kendine hiçbir şey borçlu olmayan, havarinin dediği gibi, her şeyi Tanrı'ya borçlu olan bir varlık olarak göstermektedir. “Ondan almadığınız neyiniz var ve eğer aldıysanız, niçin gururlanıyorsunuz.” Yalnız başına insan iktidarsızlığın, hiçliğin kendisidir. Her neye sahipse onu Tanrı'dan almıştır.³⁴

Thomas evreni varlık aşamalarından kurulu olarak tasarılar. Bu anlayışında melekleri insanlardan üstün görür. Buna sebep olarak da meleklerin bilmek için dışarıdan bir uyartıya gereksinimi olmadığını düşünür. Oysaki ona göre insanlar böyle bir uyartıya her daim gereksinim duyarlar.³⁵

Hristiyan insan anlayışında inayet kavramı önemlidir. “Hristiyan inancını taşıyan direklerden biri de; Tanrı-insan ile bir olmak yolu ve aracısıyla insanın günah ve ölümden kurtulacağı düşüncesidir. Tanrı-insan ile bir olmak da bir takım kutsallaştırıcı eylemler ile gerçekleştirilir. Bu Tanrı-insan anlayışı yalnız Hristiyanlıkta değil, o sıralarda Roma imparatorluğu içinde yayılıp yerleşen bazı Helenistik kültlerde de vardır.”³⁶

Hristiyanlığın temel öğretileri mistisizmden etkilenmiştir. Yeni-Platonculuk bu öğretilerin arka planını oluşturur. “Tanrı ile insan içten yakındırlar” oysa Tanrı, insan ve diğer canlılardan tamamen farklıdır. Hristiyanlıkta mistisizm çok etkindir.

Hristiyanlığın ilkece bütün yaratıklarından başka olan transcendent Tanrısı ve bu Tanrı ile bir olmayı göz önünde bulunduran mistik inancı Pavlus uzlaştırmıştır. “Pavlus Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç olan *günah* ile *ölümü* birbirine bağlar. İnsan ona göre doğuştan, doğasından günahlıdır; bu yüzden ölüme mahkumdur, ölüm cezasına çarptırılmıştır. Ama ölümden kurtuluş yolunu açmıştır. Çünkü insan, ölüp dirilen İsa ile bir olunca dolayısıyla onun kaderine katılınca, onun gibi, yeniden

³⁴Weber, **Felsefe Tarihi**, s.133.

³⁵Gökberk, a.g.e., s.153

³⁶Gökberk, a.g.e., s.133

doğma, ölümü aşma olanağını kazanabilecektir, bu da Tanrı'nın insana bir lütfüdür. Bu kurtuluş noktası Hristiyanlığın ahlâk görüşünün ayar noktasıdır.³⁷

Sonuç olarak Hristiyanlığın insan anlayışı asli günaha düşmüş bir insanın Tanrı'nın kendisini feda etmesiyle kurtuluşa ereceği düşüncesinde yatar. Buna göre Tanrı biricik oğlunu günah tutsağı bir insan suretinde yeryüzüne göndermiş ve daha sonra onun çarmıhta acı çekerek ölmesine razı olmuştur. İsa'nın çarmıhta ölmesi insanlık tarihinde bir devrin kapanmasını ve yeni bir devrin yani iman ve sevgi aracılığı ile kurtuluş döneminin başlangıcını simgeler.³⁸ Burada insan asli günahla bir hiç olarak görünürken Tanrı'nın kendisini feda edebileceği kadar değerli de sayılabilmektedir. Bu Hristiyanlığın insan anlayışını özetlemektedir.

2.1.4.3. İslam

Kur'an'da insanın bu dünyada var oluşunun kaynağı Allah olarak gösterilmektedir. Kur'an'da Allah ile insan arasında yaratılmış ve yaratan münasebeti vardır. Allah insanın yaratıcısı insan da onun yarattığıdır. Allah bütün göklerin yaratıcısıdır. Ancak insan bu yaratılanların en önemlisidir. Kur'an insana yaratıkların en şerefli gözüyle bakmaktadır.³⁹

İslam dinin temel kaynağı Kur'an'da insandan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak söz edilir. Buradaki hilafet esas itibariyle yeryüzünü imar ve ıslah görevidir. İnsan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamında işaret ettiği gibi ardı ardına gelen nesiller boyunca insan bu görevin yükümlülük ve sorumluluğu altındadır. İnsana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir; bu sebeple insan kendini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. Olayların gözlemlenmesi ve değerlendirilmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş böylece değerlerin bilincine varmasını ve onlardan ahlâk kanununun buyurduklarını, aynı zamanda son tahlilde kendisinin de iyiliğine olanları seçmesini sağlayacak şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması, bu önemli emaneti yüklenmiş bulunması,

³⁷ Gökberk, a.g.e., s.133

³⁸ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.85.

³⁹ Kur'an'da Allah ile insan ilişkisine detaylı incelemek için Bkz: Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, A.Ü.İ.F.Y., 1975.

onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birini ifade eder. Bu görevi yerine getirme sürecinde aşması gereken en büyük engel yine insanın kendisidir.⁴⁰

Kur'an'da insan farklı isimlerle yer alır. Kur'an'da beşer, insan ve abd gibi isimlerle zikredilen insan Allah'ın biricik muhatabı olarak görünür. Abd yani 'kul' olarak -bu kökten türeyen diğer etimolojik şekillerle birlikte- insanın Allah'tan başka bir varlığa ibadet etmemesi ve sadece O'na yönelmesi ifade olunmaktadır. Beşer lafzı ile de insanın iç yüzü ve mahiyeti (=ne olduğu) değil fakat 'dış yüzü'(çünkü beşere; çğl. beşer-cild, deri demektir) dikkate alınmıştır. Böyle bir anlamda b-ş-r kökü, aynı zamanda müjde, hediye, güzellik ve sevinme anlamlarını taşıyan bazı söz kalıplarına da dökülmektedir. Şu halde beşer deyiimi ile Kur'an'da kastedilen mana bir taraftan insanın 'dış yüzü'nden diğer yandan da ahlâkiyat gayesine matuf olarak 'iç yüzü'den yani onun manasından ibarettir. Nitekim burada bahis konusu açıklamayı doğrulayan husus da ins ve insan lafızlarındaki manadır. Ünsiyet (=dostluk ve basiret) gibi anlamlara kök teşkil eden bu lafız hiç şüphe yok ki Allah ile insan arasındaki iç bağlantıyı kastetmektedir.⁴¹ İnsanın ruhi ve ahlâki tekâmülü onun kendisini tanımasına ve bu iç bağlantıyı kurabilmesine bağlıdır.

İnsan, İslam düşünce tarihinde genellikle “ruh ve bedenden oluşan akıllı bir varlık olarak görülmüş; ruhun bedenden önce ve daha üstün özelliğe sahip olduğu etraflıca tartışılmıştır. Hatta öyle ki, İslam düşüncesi tarihinde ruh genellikle bütün bir insan varlığını içine alacak şekilde nefis kavramıyla ifade edile gelmiştir. İnsan sorunu, bu itibarla bir ruh, bir öz tartışması çerçevesinde dönüp durmuş; nefis artık 'insan' ve onun 'varoluş tarzı'nı birden ifade eden yegâne kavram haline gelmiştir.”⁴²

Bu noktada nefis terbiyesi ve ruh temizliği büyük önem kazanmaktadır. Nefsin tezkiyesi bir başka bölümün konusu olduğundan burada çok detaylı bir şekilde açıklamaya girmeden şunu söylemek mümkündür. Gazali'ye göre, nefis terbiyesi ve ruh temizliği ile insan kalbi tecellilere erişecektir ve hakikatin bilgisine ulaşabilir. Dolayısıyla Gazali'nin düşüncesinde insan, hakikatin bilgisine namzet olarak bu

⁴⁰ İlhan Kutluer, “İnsan”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, cilt 22, Ankara, 2000, s.321.

⁴¹ Nihat Keklik, **Sadereddin Konevi'nin Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan**, İstanbul, İ.Ü.E.F.Y., 1967, s.129.

⁴² Şahin Filiz, **İlk İslam Hümanistleri**, İstanbul, On bir Eylül Yayınları, 2002, s.31.

fonksiyonu gerçekleştirebilecek tek varlıktır.⁴³ Bu durum da İslam dinindeki insan algısına işaret etmektedir.

İnsan, İslam felsefesinde ve tasavvufta âlemin bütün özelliklerini taşıyan yegâne varlık olarak kabul edilir. İhvanı Safa risalelerinde “insan, âlemin bütün özelliklerini taşıyan yegâne varlık kabul edilmiştir. Şöyle ki, bütün âlem gibi insan da maddi bir bedenle ruhani bir nefisten (Allah’ın ruhundan üflemesi) oluşur. Onun bedeni yapısında maddi âlemin bütün varlıklarının örneklerini bulmak mümkün olduğu gibi ruhani yapısında da melek, insan, cin, şeytan ve öteki spiritüel varlıklarla bunların âlemdeki fonksiyonlarını bulmak mümkündür.”⁴⁴ Bu özelliği insanın disharmonik (iki yönü olan) yapısıyla ilgilidir. İnsanın disharmonik yapısıyla ilgili bilgiler ileride tekrar ele alınacaktır.

İnsan, İslam’da tercih yapabilen bir varlıktır. Tercih yapabilme, tercihe dayalı iş ve eylemde bulunabilme önemli bir açılım ve kendini gerçekleştirme basamağıdır. Aynı zamanda insanı diğer varlık türleri içinde âlemin hiyerarşik olarak en üst basamağına çıkaran bir niteliktir. Bu özgürlüğü nedeniyle insan, kendi tarihinin baş mimarıdır, yıkar, inşa eder, yanılır, bilmenin gurur dolu onurunu yaşar; kimi kez zirveye tırmanır, kimi kez de diplere vurur, hor hakir kalır. Hürriyeti ile o kader işçisidir; kadere yeni boyutlar ekler, kaderden yeni kader formu şekillendirir. Tek kelimeyle Kur’an insana bireysel sorumluluğun temeli olan kendi eylemlerini gerçekleştirme özgürlüğü tanır ve onu kendinin insanı olmaya çağırır.⁴⁵

İnsanın bu ikili yapısı onun imtihan varlığı olduğunu gösterir. Çünkü onun, imtihan varlığı olmasının bir gereği olarak nankörlük, geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, umutsuzluk, unutkanlık, böbürlenme, acelecilik, gerçeğe karşı direnme, inkârcılık vb. zaafı bulundukça olup ahlâki gelişim sürecinde bu zaafı yenmeyi öğrenmelidir. Özünde en güzel şekilde yaratılan insan, bunu başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. İslam dininde unutulmaması gereken bir husus da dünya hayatının geçici olduğu ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında insan

⁴³ Filiz, a.e., s.34.

⁴⁴ Mustafa Çağrı, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, M.Ü.İ.F.Y.,1989, s.61.

⁴⁵ Temel Yeşilyurt, “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, Elazığ, **F.Ü.İ.F.D.**, 10:1, 2005, s.42.

için en akıllıca işin bu yeryüzü sınavını başarıyla geçme çabası içinde bulunması gerektiği düşüncesidir.⁴⁶

İslam dinine göre Allah insanı öyle kabiliyetlerle donatmıştır ki insan, maddi yönüyle değil ruhi tarafıyla önem arz eder. İnsan düşünürken vardır. Kendisini sorgularken ayrıcalığını fark eder. Tefekkür ederken görevini yapabilmenin mutluluğuna erişir. Bunun için, insan akıl, kalb, gönül v.s. gibi tanımları pek mümkün olmayan kabiliyetlerle donatılmıştır. İnsan bu kabiliyetleriyle âlemi tasarruf etmektedir ve âdeti buna yükümlü bulunmaktadır. Bütün bunlarla kendinin ve âlemin nasıl, niçin, neden olduğunu, kim tarafından yaratıldığını sorgulamakta ve bu tip sorularla gittikçe tecessüsü artmakta ve bu düzenli evren karşısında şaşkınlık ve hayranlığını gizleyememektedir. İşte bu özellikleriyle insanın ruhu bedenine üstün gelirken, bedeni de bu özelliklerle değer kazanmaktadır. İnsanı insan yapan ayrımsal özellikler de bunlardır. Öyleyse insanın bu yönü asla ihmale gelmez. Aksi takdirde onun diğer canlılardan hiçbir farkı kalmaz.⁴⁷

İslam dinine göre “kendini bilmeyen, ruhla beden arasındaki farkı göremeyen insanlar, bütün çabalarını hayattan tad almak, ikinci hayat ve ahiret gerçeğini unutarak sadece dünya nimetlerinden yararlanmak ve dünyanın ebediliğini temenni etmek gibi tutumlarıyla yalnızca bedenin durumunu iyileştirmeye, bedenin isteklerini karşılamaya çalışırlar. Buna karşılık nefsini tanıyan ve kendi cevherini gerçek yönüyle kavrayan insan, çabasını büyük ölçüde ruhunu yüceltmeye yöneltir; düşüncesini, ruhunun ölümden sonraki halini kavramaya, ikinci hayatı anlamaya, dünyadan göçmeye, ahiret hazırlığına, hayırlarda acele etmeye, tövbeye, kötülük, fenalık ve isyankâr davranışlardan kaçınmaya hasreder.”⁴⁸ Bu konuda her iki potansiyeli de elinde bulunduran insan için din, bir yol göstericidir.

2.2.İNSANIN DİSHARMONİK YAPISI

İnsanın nasıl bir varlık olduğuyla ilgili bilgilerin yer aldığı önceki bölümden sonra, insanın arınma ihtiyacı ile doğrudan ilgili sayabileceğimiz insanın

⁴⁶ İlhan Kutluer, “İnsan”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, cilt 22, Ankara, 2000, s.321.

⁴⁷ Mustafa Yıldırım, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın İnsan Anlayışı”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, sayı: 10, Aralık 1993, s.39.

⁴⁸ Çağrı, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, s.60.

disharmonik yapısıyla ilgili açıklamalar yapmakta yarar vardır. “İnsan için iyi ve kötünün ne demek olduğunu bilmek istiyorsak, insanın doğasını bilmek zorundayız.”⁴⁹

İnsan canlılar arasında aklını kullanan tek varlıktır. Bu özelliği, kendisine diğer canlıların yaşamadığı tecrübeler yaşatmakta ve insanın varlık yapısına farklılıklar katmaktadır.

Disharmonik yapı kavramı insanın düal bir yapısı olduğunu ifade eder. Bu düalizm ruh-beden düalizmi değildir. Bu düalizm İnsanın karar verme aşamasında önündeki yolun ikili oluşudur. Yani insan hem iyi kararlar verebilecek hem de kötüye sevk edilebilecek bir yapıdadır. O, hem haklılığın hem haksızlığın, hem melek olmanın hem de şeytan olmanın birbirine zıt *çekirdeklerini* içinde taşır.⁵⁰ Bu zıt çekirdekler insanın varlığındaki çelişmenin ifadesidir. İnsan sadece bedenden oluşan bir varlık değildir. Onun ruhi yapısında karmaşıklık ve çelişmeler kendini göstermektedir. “Çelişme insan varlığının gerçek ögesidir. İnsanın bir doğası, yalın ve türdeş (homojen) bir varlığı yoktur. O varolanla varolmayanın garip bir karışımıdır. İnsanın yeri bu iki karşıt kutup arasındadır.”⁵¹

İnsanın bu karmaşık yapısı onun metafizik âlemle olan ilişkisiyle de alakalıdır. Çünkü insanda bulunan ruh böyle bir ilişkiyi zorunlu kılıyor gibi gözükmektedir. “İnsan karmaşık bir bütünlüktür. Bir yanıyla Tanrı, diğer yanıyla hayvan, bir yanıyla sonsuz ve ölümsüz, öbür yanıyla sonlu ve ölümlüdür.”⁵²

Onun bu sonlu ve sonsuz âlemin ortasında duruşu varlıksal yapısıyla ilişkilidir. Gazali insanı bir yönüyle ilâhî, diğer yönüyle maddî âleme ait görmektedir. Bu nedenle insan bu iki âlemin özelliklerini taşır. Bu yüzden Gazali insanın hayvanla melek arasında aracı bir varlık olarak yaratıldığı kanaatindedir. Bu özelliğinden dolayı o her iki kutba da düşebilir. Vücudunu kalbî derinliklerine mekân bilmesi, onu bir binit olarak hazırlaması gerekir. İnsanın şerefi bu inceliğin farkına varmasındadır. Onun hususiyeti de eşyanın hakikatini bilmesindedir. İnsan yaradılıştaki akıl ve hakikatleri idrak gücünü, bilgi ve doğru eylem için kullanırsa, meleklerle, bedenî

⁴⁹ Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, s.16.

⁵⁰ Mengüoğlu, **Felsefi Antropoloji**, s.4.

⁵¹ Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s.22.

⁵² Aydın, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, s.323.

zevkleri benimser tüm gayretini bu yolda harcarsa hayvanlara yaklaşır.⁵³ Ahlâk ilmi insanı en aşağı nefis olan behimi (hayvani) nefis, ortada olan yırtıcı (seb’î) nefis, ve en şerefli olan melekî nefis olarak üç kuvvenin bileşimi olarak görür. En aşağı olan nefis ile o, hayvanlarla ortaktır, en şerefli olanla onlardan ayrılır.⁵⁴

İnsan bu özelliğiyle melek olma ve hayvan olma arasında bir varlıkken bu çatışmayı aşabilecek tek varlıktır. Ancak o sözü geçen her iki varlık türünden de başkadır. Spinoza varlıkların varolduğu şekilde önemli olduğunu vurgular. Ona göre, bir at, onu bir insana da bir böceğe de dönüştürseniz aynı oranda zarar görür. Buna eklenebilecek olan şudur ki Spinoza’ya göre bir insan bir meleğe de dönüşse bir ata da dönüşse yine aynı şekilde zarara uğrayacaktır.⁵⁵ Bu nedenle insanın değerli oluşu onun insan olarak yaratılmasındadır.

İnsanın her hareketinin -ister âdi ister âli- insana yakışacağını ve onun adi davranışında ve düşüncesinde gayri insaniliğin olmadığını belirten Sartre savaşın en acımasız durumunda en ağır işkencede bile gayri insani bir durumun olmadığını belirtir.⁵⁶

Kutsal kitaplarda insanın topraktan hatta topraktan yapılmış balçıktan yaratıldığı görüşünün bulunduğu malumdur. Ve insana da ruhun Tanrı tarafından, Tanrı’nın kendi ruhundan üflediğine inanılır. İnsan dilinde aşağılığı ifade etmek için kullanılan bir kavram kokuşmuş balçıktır. Aynı şekilde insanlığın dilinde en yüce, en aşkın, en mukaddes varlık da Tanrıdır. İnsan balçıktan ve Tanrının ruhundan imal edildiği için iki boyutlu bir varlıktır. Bununla anlatılmak istenen, insanın düalist bir varlık, disharmonik bir yapıya sahip bir varlık olduğudur. Tüm diğer varlıkların tek boyutlu olmalarına karşılık o çift boyutlu bir varlıktır. O bir boyutuyla balçığa karşı meyillidir. Tabiatında ve mayasında durmaya, bir yerde çöküp kalmaya, durgunluğa karşı bir temayül vardır. Diğer taraftan Tanrı’nın ruhu ise Yüceliğe meyillidir. Birinci boyutun aksine, yükselmeye, düşünülebilen en yüksek zirvelere tırmanmaya

⁵³ Necmettin Tozlu, “Batıda ve Doğuda İnsan Anlayışı”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, sayı: 27 Temmuz 1998-1 s.19-20.

⁵⁴ Nasiruddin Tusî, **Ahlâk-ı Nasirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007, s.56.

⁵⁵ Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, s. 39.

⁵⁶ Necati Demir, “İnsan Hakkında Bazı Felsefi Görüşler Üzerine”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, 2004/2 sayı:40, s.83.

mevillidir. İşte insan iki zıtlıktan yaratılmıştır. Birisi balçık diğeri Tanrı'nın ruhudur. İnsanın büyüklüğü ve önemi iki boyutlu bir varlık olmasından ileri gelmektedir.⁵⁷

Nefsin varlığında bulunan bu farklı boyutlarını Miskeveyh “değişik üç canlı bir yerde toplanmış, bunlardan biri hükümdar, biri yırtıcı hayvan diğeri de domuzdur”⁵⁸ diye belirtirken insanın neler yapabileceğinin özetini sunmuş gibidir. İnsanın varlığında birbirinden farklı bu boyutların olması canlılar arasında insana özgü bir durumdur.

İnsanın disharmonik yapısı, insanın hürriyeti üzerine temellenir. İnsan eğer iki şey arasında karar verebiliyorsa, bu konuda hürse bu onun iki şeyi de düşünsel ve olgusal olarak yaşadığını, hissettiğini gösterir. Ahlâk da bu iki tercihin arasında verilen karara dayanır. İnsanın kurt mu kuzu mu olduğunu sorgularken Fromm insanın tercih gücüne dikkat çekmektedir.⁵⁹ İstenç kavramı bu nedenle ahlâk felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Kant'ın felsefesinde istenç kavramı önemli bir yer tutar. Ona göre “Doğa insana aklı ve akla dayanan istenç özgürlüğünü vermekle, hayvansal varlığın ötesinde her şeyi kendisinin yapmasını istemiştir.”⁶⁰

Ahlâki hareketlerde iyi niyetle belli ve hayırlı bir maksat için karar alıp onu yapmaya girişme yetkisine “ahlâki hürriyet” denir. Ahlâki hürriyetin böyle müspet tarafı olduğu gibi menfi yönü de vardır. İnsan bir şeyi isteyebilir. Yapmayı da düşünebilir. Fakat bu düşünüşün arkasından o şeyi yapmanın doğru ve iyi olmayacağını hesaplayarak o şeyi yapmamaya karar verir ve yapmaz. Esasen bizde hürriyetin olabilmesi için yapmak kadar yapmamak kudretinin bulunması da gerekir. Arzularımızın bizi yapmaya sürüklediği kötü bir hareketi irademizle durdurduğumuz anda yapacağımızı yapmamış olmamız da bir şeyi yapmaktır.⁶¹ Bu her iki yönelimde insanın tercihi vardır. İnsan her neyi seçiyor olsa da tercih ettiği ve yaptığı bir şeyin varolduğunu belirtmek gerekir.

⁵⁷ Ali Şeraîti, **İnsan**, 3.bs., Çev. Şamil Öcal, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997, s.14-15.

⁵⁸ İbn Miskeveyh, **Ahlâki Olgunlaştırma**, Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s.53.

⁵⁹ Fromm, **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**, Çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten, 6.bs., İstanbul, Payel Yayınları, 1994, s.12-17.

⁶⁰ Bedia Akarsu, “Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”, **Muğla Üniversitesi Uluslar arası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Editör: Nebil Reyhanî, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s.307.

⁶¹ Hasan Ali Yücel, **Felsefe Dersleri**, İstanbul, Maarif Basimevi, 1954, s.85.

İnsanın iyi ve kötü olması bu konuda yaptığı kararlara bağlıdır. Frankl “toplama kamplarında, bu yaşayan laboratuvarlarda ve bu sınav alanında yoldaşlarımızdan bazıları domuz gibi davranırken bazılarının da aziz gibi davrandıklarına tanık olduk. İnsanın içinde her iki potansiyel de vardır; hangisinin gerçekleşeceği koşullara değil, kararlara bağlıdır”⁶² diyerek insanın hayatını, davranışlarında disharmonik yapısına uygun olarak karar vermeye bağlar. Hiç kimse erdemli yaratılmaz. Erdem sanatsal (sinaî) işlerdendir. Ancak yaratılış itibarıyla erdemleri daha kolay kabul eden ve onlara hazır olan insanların var olduğunu düşünenler de vardır. Ancak toplum içindeki davranışlarıyla, erdemi talep eden birisinin nefsinde böyle fiillerin daha yetkin bir şekilde ve kolaylıkla sadır olması da kişinin elindedir. Talep ve karar bu konuda önemli iki kavramdır.⁶³

İnsanın yapısında bulunan iyilik ve kötülük onun davranışlarının kaynağıdır derken ahlâkın da çıkış noktasını belirlemiş oluruz. İnsanın bu disharmonik yapısı onun özünün kötü olduğunu göstermemektedir. Özün nötrlüğü disharmonik yapının temelidir. Hatta bazı düşünürlere göre insanın içinde iyiliğin ve kötülüğün çekirdekleri bulunmasına rağmen insanın asıl özü iyiliktir. Bunu insanın özü tartışmalarının ötesinde insanın bu dünyada varolmasını istediği ilerlemenin potansiyeline bağlayabiliriz. Yani insanın içinde çekirdek halinde bulunan kötülüğe rağmen insanın varmak istediği asıl menzil, iyiliğin yolunu takip etmekle bulunabilir. Fromm, “Ahlâksal normlar insanın doğuştan nitelikleri üzerine temellenirler. Bu normların çiğnenmesi düşünsel ve duygular bölümlenmelerle sonuçlanabilir. Olgun ve bütünleşmiş bir kişiliğin öz yapısının, üretici öz yapının ‘erdem’in temelini ve kaynağını oluşturduğunu; kötülüğün ise son çözümlemede insanın kendi benine kayıtsızlığı ve kendi kendisini sakatlaması olduğunu gösterir”⁶⁴ derken bunu kastetmektedir. Burada insanın özünün iyiliği üzerinde durulmaktadır.

İnsanın disharmonik yapısına felsefede özellikle Kant’ta büyük bir vurgu vardır. Kant’a göre, insan antagonist (zıt) niteliklerle donatılmış çift kutuplu bir varlıktır. Yani insan hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılmış olarak dünyaya gelir. O, pratik aklın nesneleri olarak iyi (bonum) ve kötüyü (malum) açıklarken

⁶² Frankl, **İnsanın Anlam Arayışı**, s.118.

⁶³ Tusî, **Ahlâk-ı Nasirî**, s.133.

⁶⁴ Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, s.17.

bunların deneysel olarak belirlenemeyeceğini ve ancak kişinin kendisiyle ilgili bir durum olduğunu belirtir.⁶⁵

Çağdaş düşünürler arasında da bu anlayış geçerlidir. Örneğin, Zygmunt Bauman’a göre, insanın ahlâki haliyle ilgili yedi madde sıralarken bunlardan birincisi insanın özünde iyidir veya kötüdür, yargılarının yanlış olduğunu ve bunların yerine insanların *ahlâki olarak müphem* olduğunu söylemenin Bauman’a göre daha doğru olduğudur.⁶⁶

Konuyu dini ahlâk yönüyle incelediğimizde özellikle İslam dünyasında insanın bu yapısı asırlar önce belirtilmiştir. Bunu anlatan ayetlerden biri olan Şems suresinde insanın nasıl yaratıldığı şöyle belirtilmiştir. “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene ant olsun ki, nefsinin arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.” (Şems 7–10)

Bu ayet konuyla direkt ilgili olarak insanın yapısının disharmonik olduğunu çok belirgin bir şekilde dile getirmektedir. Burada insana kötölük ve iyiliğin verildiği belirtilir. Yani insanın hem üstün mertebelere yükselme hem de açık ahlâki zaafı gösterebilme özelliğine aynı ölçüde sahip olduğu gerçeği insanın tabiatının temel bir karakteristiğidir. En deruni anlamıyla, insanın kötü/yanlış davranabilme özelliği, onun doğru davranabilme yeteneğinin bir işidir. Başka bir deyişle, her doğru seçime değer kazandıran ve böylece insanı ahlâki olarak serbest irade sahibi kılan şey, temelde mevcut bulunan bu eğilim kutupluluğudur.⁶⁷

Bu ayette vurgulanan insanın iyi ve kötü tarafının, insana yabancı olmadığı ve fitri olarak insanda mevcut bulunduğudur. Yani Yaratan insanı öyle bir şekilde donatmıştır ki ahlâk bakımından hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü olduğunu iyi ahlâk ve amel ile kötü ahlâk ve amelin birbirine eşit olmadığını insan bilmektedir.⁶⁸ Ayrıca “Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu (hayır ve şer

⁶⁵ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s.65.

⁶⁶ Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.30-31.

⁶⁷ Muhammed Esed, **Kur’an Mesajı**, 3.cilt, 5.bs., Çev. Cahit Koytak, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, s.1274.

⁶⁸ Mevdudi, **Tefhimu’l Kur’an**, 7.cilt, Çev. Cemil Çiftçi, Ahmet Akçakaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s.135.

yollarını) göstermedik mi?”⁶⁹ gibi ayetlerde insanın disharmonik yapısıyla doğrudan ilişkilidir.

2.3.ARINMA KAVRAMI

İnsanın arınma ihtiyacı derken kişinin günahlarından arınma ihtiyacı ve kendi doğasında bulunan disharmonik yapıdan kaynaklanan kötü eğilimlerinden arınma ihtiyacı (Self-Purification) diye iki ayrı arınma ihtiyacı kast edilmektedir. Bu çalışmamızda ikinci arınma türünü, yani insanın varoluşsal bölünmüşlüğünden kaynaklanan kötü eğilimlerinden arınmasını *Özde Arınma* olarak tanımladık. İleriki bölümlerde arınma kavramını “Günahlardan Arınma” ve “Özde Arınma” olarak sınıflayıp açıklamalar yapılacaktır. Birbiriyle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz bu kavramlar hakkında şunları söyleyebiliriz.

2.3.1. Günahlardan Arınma

Arınma ihtiyacının bu türü özellikle dinlerde kendini gösteren bir arınma türüdür. Burada kavramın günah olması doğal olarak işin içine dinlerin girdiğini göstermektedir.

Antropolojide arınma kavramı, “tabuları çiğneme, dinsel buyruklara karşı davranma, günah işleme ve kötü ruh ve güçlerin etkisi altına girme sonucu doğan ruhsal kirlenmeden, hem kendisinin gözünde hem de üyesi bulunduğu topluluğun gözünde kurtulmak amacıyla, belirli kural ve işlemleri yerine getirerek yapılan temizlenme”⁷⁰ olarak tanımlanır. Burada antropolojide özellikle dinsel bir arınmanın varlığını görmek mümkündür. Ve böyle bir arınma türünde kişinin sadece kendi benliği değil toplumsal statüsü, toplumun inançları da önemlidir. Ve yine böyle bir arınma da yıkanma (abdest), kırklanma gibi suyla yapılan, ateşten atlama veya ateşi vücut üzerinde gezdirme (alazlama) ile yakma (dağlama) gibi ateşle yapılan pratikler mevcuttur. Oruç tutma ve yalnız başına yaşama gibi günlük yaşam tipi uygulamalar da evrensel olarak görülür. Arınma kirliliğin nedenlerine bağlı olarak bireysel duygular ve önlemlerle yapılacağı gibi, bir din adamına da ihtiyaç gösterebilir.

⁶⁹ Beled/90, 10.

⁷⁰“ Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, “Arınma”, *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s.62.

Katolik inancında günah çıkarma ve kefarete gibi kavramlar, İslamiyet'te tasavvuf yoluyla tövbe kavramı arınmanın cemaat ruhuyla ve dinsel örgütlülükle birleşen yönleriyle, örgütlü din içerisinde yer alan günah ve ibadet kavramlarına, psikolojik etkilenmeler büyü ve kötü ruhlarla ilgili inançlardan kaynaklanan kirlilik duygularıyla bunların çaresi olarak büyü ve halk hekimliği pratiklerinin de karıştığı görülür. Adak ve kurban kavramlarının ibadet kadar kefarete ve arınma psikolojisiyle de ilişkisi vardır. Dünyevi yaşamın günah dolu olduğunu benimseyen Hristiyan ve Budist tarikatlar da müminler sürdürdükleri tarikat ve inziva yaşamıyla, bu dünyadan arınmış olurlar. Tasavvufta da helal ve haram değerlerine yönelik tavır bu inziva yaklaşımıyla paralellik gösterir.⁷¹

Günahlardan arınma da kişinin kendisinde veya toplumun onda fark ettiği belli hatalar sonucunda gerçekleşen bir arınma söz konusudur. Burada kişi günahı işlemiş ve bunu fark etmiştir. Bu farkındalık onun bu işlenen günahından kurtulması gereğine de ihtiyaç hissettiğini gösterir. Ve bu iş gönüllü olarak yapılmaktadır. Aksi takdirde zorla yapılabilecek bir durum mevcut değildir.

İnsanın disharmonik yönü onun hata yapabileceğinin garantisidir. Böyle bir arınmada kötü eğilimlerine yenilmiş insan söz konusudur. Kendisinde bulunan ve onu bireysel veya sosyal hata yapmaya sürükleyen tarafına yenilmiş olan kişi bu yenilmişliğin eğer varsa bu dünyada bir cezasını çekmek istemekte veya yapacağı herhangi bir sembolik davranışla bu hatalı ve eksik gördüğü durumu üzerinden atmak istemektedir. Yukarıda bazı dinlerden verilen örnekler de bunu göstermektedir.

Günahlardan arınma konusunda insanın sembolik bir tarafının olduğunu ve sembolizmin insan hayatı için vazgeçilmez olduğunu unutmamak gerekir. İnsan sembollerle yaşar. Bunu ister maddi bir fenomenle isterse manevi bir durumla ilintileyip hayatını o şekilde devam ettirir. Günlük hayatta, siyasette veya eğitimde sembollerin varlığı kaçınılmazdır. Durum dinler için daha büyük bir önem arz etmektedir. Dinler sembollere yüklenen anlamlar üzerinden devam eder. Bunun en ilkel dinden üç büyük dine kadar bütün dinlerde var olduğunu söylemek mümkündür. Arınma dinlerde daha çok semboller üzerinden yapılır. Örneğin su bu sembollerin en

⁷¹Emiroğlu, Aydın, a.e., s.62.

önemlilerindendir.⁷² Ayrıca daha önce değinildiği gibi farklı ritüeller de günahlardan arınmaya sembolik bir anlam katmaktadır.

2.3.2. Kötü Eğilimlerden Arınma(Özde Arınma)

İnsan, disharmonik yapısı temelinde doğasında var olan bencil eğilimleri, tutkuları tamamen yok edemese bile onları denetim altına alarak ve böylece bir sağlam karakter oluşturabilecek şekilde arındırabileceğini bilir ve buna gerek hisseder. Kötü eğilimlerin arındırılması, iyi eğilim ve yeteneklerin artırılması insanın varlığının ihtiyaçlarından biridir. Tek başına anlık hazlarla mutlu olmayı yeterli göremeyen ve erdemli bir mutluluğu önemseyen insanlar için kötü eğilimlerin nasıl arındırılacağı ve böylece olgun insan olma yolundaki asgari şartı nasıl gerçekleştireceğini bilmek ihtiyaçların başında gelir.⁷³

İçinde yaşadığımız dünyada böyle bir ihtiyacı hissedenlerin varlığı tartışılabilir başka bir konu iken, bu ihtiyaca nelerin cevap vereceği üzerinde durulacaktır.

Bu tür arınma insanın özüne uygun olan ve insanın varoluşunda bulunan iyi tarafını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu arınmayı Türkçe’de tam bir kavram karşılayamamaktadır. İngilizce’de “Purification” kelimesi ve “Self-Purification” kelimeleri bu tür arınmayı kastetmektedir. Ayrıca Türkçeye Arapça’dan geçmiş “Tezkiye” kavramı özellikle “Nefis Tezkiyesi” terkibi kastedilen arınmaya işaret eder. Ancak bu kavram kullanıldığında akla ilk gelen tasavvufi bir anlamdır. Arınmanın ancak tasavvufi ahlâkla mümkün olacağı bu kavramda gizlidir. Ve “tezkiye” derken de mutasavvıflar genelde böyle bir ahlâkı öngörmektedirler. Ancak kötü eğilimlerden arınma sadece tasavvufi var olabilecek bir kavram değildir. Bu aynı zamanda seküler ahlâkın, felsefi ahlâkın veya dini ahlâkın da etkileyebileceği bir arınma türüdür. Bunların etki boyutları zaman ve mekân olarak farklılıklar göstermiş bulunsada bunu sadece tasavvuf ahlâkına indirgememek için “tezkiye” kavramı da bu çalışmanın her alanında kullanılabilir bir kavram olarak bizce uygun değildir. Bu çalışmada kötü eğilimlerin arındırılması “**Özde Arınma**”

⁷² Bkz., Dinlerde su ile arınma için Zeynep Sezal, “Su Simgeçiliği ve İlahi Dinlerde Arınma”, Kahramanmaraş, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

⁷³ Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.30.

kavramıyla anlatılacaktır. Ve çalışmanın sonraki bölümlerinde “özde arınma” derken bu anlam kastedilecektir. Arınmanın insanın özsel bir niteliği olan kötü tarafıyla ilgili olduğu için bu kavram bizce uygun görülmüştür.

Günahlardan arınma ile özde arınma arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Günahlardan arınmada hata işlendikten sonra arınma gerçekleşirken, özde arınmada hata işlenmeyecek bir şekilde kötü eğilimlerin yok edilmesi esastır. İnsan iyilik ve kötülük arasındaki farkı aydınlık ve karanlık, gürültü ve sessizlik arasındaki fark gibi ayırt edebilir.⁷⁴ İnsan bu özelliğinin farkında olarak bilinçli bir şekilde özde arınmayı gerçekleştirebilir.

Özde arınma insanın kendi istek ve kaygılarına sınır getirmekle mümkündür. İnsanın disharmonik yapısı isteklerinin sınırsız olmasını *a priori* olarak mümkün kılmıştır. İsteklerinin sınırsızlığı insanın aynı zamanda otonomluğuyla da ilişkilidir. Bu otonomluk özde arınmanın aleyhinde kullanıldığında insan hiçbir şeyi göremeyecek vahşi bir hayvana dönebilmektedir.

Özde arınmada insana yardımcı olabilecek olgular mevcuttur. Bunlar arasında akıl, gönül özellikle de vicdan ona kılavuzluk etmektedir.⁷⁵ Dini değerlerin de bu konuda büyük bir payı mevcuttur. Bunların ayrıntıları ileride verilecektir.

Özde arınmanın gerçekleşmesi demek ahlâklı bir yaşayışı gerçekleştirmek demektir. Çünkü insanı iyiye yönelten manevi değerlerdir. Ve bu değerlerin gerçekleşmesinde iradeli davranışlar önemlidir. Bir davranışın ahlâklı sayılabilmesi için ahlâki eylemlerde kişi ne yapacağını bilmek zorundadır. Ahlâki davranışlarda niyet ve anlama önemlidir. Kişi ne yaptığını bilmelidir. Ancak bunu yaparken ne hissettiği de önemlidir. Çünkü yapılan her doğru davranışın ahlâklı olmayacağını belirtmek gerekir. Ayrıca ahlâki davranışın bir özelliği de akla yatkınlığıdır.⁷⁶ İnsanın gönüllü katılacağı ahlâk tecrübesi için bu özelliklerin bulunması gereklidir. Zaten erdem, kişinin nefsindeki çirkin erdemsizliklerden ve yıkıcı eksikliklerden temizlendiği zaman oluşur. Tıpkı tabibin hastalık nedenini ortadan kaldırmadığı

⁷⁴ Sayyid Mujtaba Musawı Lari, **Ethics and Spiritual Growth**, Çev. Ali Kuri Karai, y.y., 1997, s.23.

⁷⁵ Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.32.

⁷⁶ Basheer M. O. Hajaltom, **Islamic Moral Education**, Mekke, t.y., s.13-14.

sürece sağığın ümit edilememesi gibi. İnsani nefsin eğilimi kendisinin eksiklik ve bozukluğunu gerektiren şeylerden geri çevrildiğinde erdem ortaya çıkmaktadır.⁷⁷

Peki, bu özde arınma, insan için gerçekten ne kadar gereklidir? O bazı kişilere has bir özellik midir, yoksa herkesin muhakkak yaşaması gereken bir tecrübe midir? Özde arınmanın belli bir amacı olmalı mıdır? İleriki bölümlerde bu soruya cevap aranacaktır.

2.3.2.1. Niçin Özde Arınma?

Erdemleri yaşamak insana neler katar? Bu soruya çeşitli düşünce dönemlerde farklı cevaplar verilirken; en çok öne çıkan cevap genellikle “mutluluk” olmaktadır. “İnsan için en güzel şey en adil olandır, en iyi şey sağıklı olmak, en hoş şey ise kişinin arzuladığı şeye kavuşması olur”⁷⁸ derken Aristoteles insan için güzelliği belirtmeye çalışmıştır. Antikçağda erdemleri yaşamak insana mutluluk sağılar. “Eudaimonia” kelimesi antik felsefede mutluluğı karşılamaktadır. Bu kavram daha çok “kutluluk, mutluluk ya da refah denilebilir, iyi durumda olma ve iyi durumdayken iyi şeyler yapma hali veya bir insanın kendi içinde veya tanrısal olanla ilişkisinde kendinden hoşnut olması” anlamında kullanılır.⁷⁹ Mutluluk dünyadaki bütün varlığı boyunca, her şey arzusu ve isteğı doğrultusunda giden akıl sahibi bir varlığın durumudur. Kant’a göre mutluluk, insan istenci ve doğa ilkeleri arasındaki uyumdan kaynaklanır. İnsan istencinin işin içinde olması mutluluk ve ahlâkı birbiriyle bağlantılı kılmaktadır.⁸⁰

Erdemler sadece bireysel mutluluğı sağlamazlar onlar toplum içerisinde önemini de her zaman korumuşlardır. ‘Niçin özde arınma’ sorusuna cevap verirken içinde bulunduğumuz dünyanın bunalımlarını da düşünmek gerekir. Dünyada gittikçe daha da artan bir değerler erozyonu yaşanmaktadır. Bireylerin ve toplumların ve tüm insanların daha kötüden daha iyiye doğru arınmaya ihtiyacı olduğu açıktır. Dünya tarihi insanoğlunun iyiye doğru ilerlediğini düşünen yahut da düşünmek isteyen optimistleri açıkça haklı gösterecek delilleri henüz yeterince sunmamaktadır. Günümüzde de insan hakları ihlalleri, terörizm ve savaşlar, gelir dengesizlikleri,

⁷⁷ Nasiruddin Tusî, **Ahlâk-ı Nasirî**, s.47.

⁷⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, s.20-21.

⁷⁹ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.223.

⁸⁰ Bkz. Cafer Sadık Yaran, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, Samsun, Etüt Yay., 1997, s.103-104.

açlıklar ve yoksulluklar, çeşitli türden hırsızlıklar, tacizler ve tecavüzler, uyuşturucu ticareti ve bağımlılıklar, cinayetler ve katliamlar ve benzeri başka kötülükler, insanın özde arınmasının belki de her dönemdekinden daha fazla olarak, geniş kapsamlı ve kurumsal olarak yapılanmasını gerektirmektedir.⁸¹

Bu yapılanmaya katkı sağlayacak en önemli kurum şüphesiz dindir. Dini değerler insanın özde arınmasına diğer seküler değerlerden daha fazla bir şey katma derdindedir ve bunun kaygısını taşır. Ancak insanın benliğinde dini değerlerin de yadsımadığı bir mekanizma daha vardır ki o da özde arınma için vazgeçilmez bir kavram olan “vicdan”dır.

2.3.2.2. Vicdan

Vicdan Arapça bir kelime olup, nefis ve bulmak anlamlarına gelir. Yani herhangi bir hareket doğru mu, yanlış mı diye düşündüğümüz vakit, içimizde bir hâkim buluruz. Bu hâkim bizim ve başkalarının ahlâki hareketleri hakkında hükümler verir. Kelimenin batı dillerindeki bilmek anlamı yine yaptığımız hareketi bu hâkimin bildiğini gösterir. Terim olarak ise, ‘insan davranışlarını iyi ve kötü açısından değerlendiren bir iç kontrol gücü’ olarak tanımlanır. Kısaca vicdan iyi ve kötüye, hayır ve şerre hüküm verme kuvvetidir. İnsan vicdanı ile kendi kendini muhakeme eder, bir nevi yargılar. Bu nedenle vicdan insanın içinde kurulan bir muhakemedir, denilebilir.⁸²

Vicdan yaşamımızın çalkantıları içinde bize yolumuzu bulma olanağı veren bir ahlâksal pusula gibidir. Ama o yolumuzu ve yönümüzü her zaman doğru gösteren şaşmaz bir pusula değildir.⁸³ Bu durum özellikle çağımızda kendini göstermektedir. Vicdanı yeniden yeşertmenin gereği özde arınmanın uğraşacağı ilk problemlerdendir.

Vicdanın üç önemli fonksiyonu vardır: bunlardan birincisi bireyin davranışlarını iyi ve kötü oluşlarına göre ayırır ve o davranışlar için iyi ya da kötü hükmü verir. İkinci olarak bir işin yapılması ya da yapılmaması hususunda seçme yapar. Yani bir tercih gücü vardır. Üçüncüsü de bireyin yapacağı veya yapmış bulunduğu hareketler sonunda meydana gelecek duyguları bildirir. Yapılmaması

⁸¹ Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.35.

⁸² Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**, Samsun, Aksiseda Matbaası, 2000, s.103.

⁸³ Yaran, a.g.e., s.32.

gereken bir davranış sonunda duyulan vicdan azabı, iyi bir hareket sonunda duyulan iç huzur gibi duygular oluşturur.⁸⁴

Şu da unutulmamalıdır ki her insanda var olan bu güç elbette her insanda eşit derecede değildir. Herkesin vicdanî kanaati az çok değişiktir. Bu konuda inancın, eğitimin ve yapılan davranışların alışkanlık haline gelmesinin büyük bir etkisi vardır. Vicdan, eğitim ve iyi davranışlar sayesinde gelişip birey için bir irfan meşalesi olabileceği gibi yine eğitim ve kötü davranışlarla bozulup gitgide sönük bir hale de gelebilir. Nitekim kötülüğü iyiliğe tercih eden hiçbir pişmanlık duymaksızın büyük zulümler yapan kişilere de her zaman rastlamak mümkündür.

Vicdanı kuvvetli olanlar, az kötülük yapan, hatta hiç kötülük yapmamaya çalışanlardır. Bu nedenle eğer birey kötülükten ne kadar çekinir, başkalarına ne kadar yardımcı olmaya çalışırsa vicdanı o kadar kuvvetli olur. Bunun tam tersi olarak da sık sık suç işlerse vicdanı o kadar zayıflar.⁸⁵

Düşünce tarihinde vicdanın dini bir tarafının olduğunu düşünenler olmuştur. İnsanın içinde bulunan sesi Tanrısal bir ses olarak vicdana eşitleyenler onu çok somut olarak algırlarlar. Bunu sadece içimizdeki bizi iyiye yönelten bir ses olarak değil, dini bir kaynak olarak düşünenler özellikle Hristiyan tarihinde görülmektedir.⁸⁶

Vicdanın kötü tarafının olduğunu düşünenler de vardır. Hatta Nietzsche, iyi vicdanın kötü vicdanın yokluğu olduğunu belirtir. Ona göre insanlığı yüksek bir seviyeye çıkaran vicdanın keşfi övülmeye değerdir. Ayrıca o kaygılı, suçlayıcı ve yargılayıcı vicdanın, orijinal bir fenomen olduğu; iyi vicdanın, sadece kötü vicdanın yokluğu olduğu; ve isteyen, uyaran vicdanın sadece onun beklentisi olduğu şeklindeki iddiayı destekler.⁸⁷

Sonuç olarak vicdan, insanın özde arınmasında değerlendirmesi gereken insani bir olgudur. Onun yokluğunu düşünenler bulunsun da, ateist de olsa vicdanın varlığına inananlar daha çoktur. Çünkü bu durumda kişiye içten kaynaklı bir etki vardır ve insan bir kez daha kendi özünü keşfederek insani varlığını önemli kılmaktadır. Vicdan bizim için bu problemlerin ötesinde, özde arınmada insana yol gösteren içsel bir dürtüdür.

⁸⁴ Peker, a.g.e., s.104.

⁸⁵ Peker, a.g.e., s.103-104.

⁸⁶ Tillich, **Ahlâk ve Ötesi**, s.62.

⁸⁷ Tillich, a.g.e., s.57.

3. BÖLÜM: DİNLERDE ARINMA

3.1. YAHUDİLİKTE ARINMA

Dini ahlâkın arınmayla ilişkisi bütün dinlerde kendini göstermektedir. Pratiğe önem veren ve Yahudi geleneğini yaşatmayı kendine amaç edinmiş bir din olarak Yahudilikte de arınma iki türlü görünmektedir.

Günahlardan arınma konusunda her dinin belirlediği ritüellerin varlığı bilinen bir gerçektir. Yahudi tarihinde yaşanan olaylar, hatta kopmalar onların ibadetsel boyutunu farklı şekillerde ortaya koymakla birlikte daha sonraki Ortodoks Yahudiliğine yapılan yorumlarla da farklılıklar göstermektedir.

Yahudilik'te en büyük günah Tanrı'ya karşı işlenen suçlardır. Ondan sonra özellikle on emirde yer alan dinsel ve ahlâksal ilkelere karşı gelmek günahlardan sayılmaktadır.

Bu günahlardan arınma özellikle Tanrı'ya karşı işlenen büyük günahlar için ölüm cezası bir vakıa olarak kabul edilmiş, bu cezanın pratikte uygulandığına dair çeşitli örnekler gerek Tevrat'ta gerekse Torah'ı oluşturan diğer kitaplarda yer almıştır. Büyük günahlardan kabul edilen masum cana kıyma, putperestlik, zina, Şabat ihlali ve yalancı şahitlik gibi suçlar için öngörülen ölüm cezası farklı biçimlerde uygulanmıştır. Fakat Mişna ve Talmud'da ölüm cezası teoride kabul edilmekle birlikte, cezanın pratikte uygulanmasını zorlaştıracı bir takım düzenlemeler getirilmiştir.¹

Tanrı'ya ve topluma karşı bilerek işlenen büyük suçların dışında kalan küçük suçlar, hatalar, küçük günahlarda kefaret vardır.² Yahudilerde Tanrı mukaddes olduğundan dolayı insanın onunla birlikte olmaya devam edebilmesi için saf ve temiz olması gerekmektedir. Günah ve bozulma yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiye zarar verir. Kefaret işlemi ise tövbe ve onarım yoluyla bozulan ilişkiyi yeniden düzenler. Kefaretler mabed döneminde kurban takdim edilmesi, oruç ve duadan oluşurken, mabedin yıkılmasından sonra ise dua, tövbe ve sadaka ile yerine getirilmiştir. "Mabed yıkıldığı için kurban kesmek askıya alınmıştır."³ Kurban askıya alınınca dua ve tövbe daha çok öne çıkmıştır. Yahudilikte dua ibadetin ana

¹ Gürkan, **Yahudilik**, s.145.

² Bkz: Sayılar 15: 22-29, İşaya 58: 1-10, Yunus 3.

³ Adam, **Yahudilik**, s.237.

unsurlarından biridir. Dua insanın kendini muhakeme etmesi ve Tanrı'dan bağışlanma dilemesi eylemidir. En önemli dua Yahudiliğin kelime-i tevhidi olan “Şema Yisrael” (Dinle İsrail) duasıdır. Bu dua Tanrı'nın Birliği inancını ve Yahudilik bilincini güçlü tutan bir duadır. Tevratta bu dua ile ilgili olarak şöyle denir:

“Dine Ey İsrail! Tanrımız Rab, tek Rab'dır. Tanrınız Rabb'ı bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz. Bugün size verdiğim bu buyrukları aklınızda tutun. Onları çocuklarınıza benimsetin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. Bir belirti olarak onları ellerinize bağlayın, alın sargısı olarak takın. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın.”⁴

Yahudilerde sayısının çokluğuyla fark edilen bayramlarda da bir tür arınmanın var olduğunu söylemek gerekir. Özellikle yılbaşı (Roş ha-Şana) bayramına bu konuda bakılabilir. Yılbaşı bayramında iş yapmak yasaktır. Bugün koçboynuzuna üflenir. Bu aynı zamanda tövbeye çağrıdır. Boynuz (Şofar)un sesi günahlardan arınmak için bir nevi uyanış ve silkinmeye çağrıdır ve yaşanan acıları hatırlatır.⁵

Belirtilmesi gereken bir durum da oruç ibadetinin kişinin arınmasını sağladığıdır. Rabbin istediği oruç, “kötülük zincirlerini açmak, boyunduruk bağlarını çözmek ve ezilmiş olanları hür olarak koyuvermek. Ve her boyunduruğu kırmak, benim seçtiğim oruç bu değil mi? Kendi ekmeğini aç olanla paylaşmak, yurtsuz düşkünlere kendi evine getirmek ve çıplağı görünce üstünü örtmek ve kendi etinden olandan kaçınmamak.”⁶ Burada oruç tutmanın ne gibi davranışlarla bir tutulduğu anlatılırken arınma ile ilişkisi de gözler önüne serilmektedir.

Yahudilikte arınma insanı ahlâk yönünden ilerletmenin ötesinde geçmiş dönemleriyle ilgili olan özlemlerinin bir dışavurumu olarak tezahür etmektedir. Bu dinde arınmanın sonucunda güzel ahlâk sahibi olmanın yanında, Yahudi toplumu olarak yeniden var olmanın imkânı ortaya çıkar. Bu durum zaten Yahudilerin belirgin özelliklerinden biridir.

⁴ Adam, a.e., s.238.

⁵ Gürkan, **Yahudilik**, s.163-164.

⁶ İşaya 58: 3-10.

3.1.1. Yahudilikte Özde Arınma

Yahudilikte ibadetlerin özünde bir arınmanın var olmasının yanında Yahudi ahlâkının insanın özde arınmasına katkılarının da olduğunu söylemek gerekir. Yahudi ahlâkının yanında özellikle Yahudi mistik düşüncesi olan Kabala öğretilerinin bu konuya ayırdıkları önemli bir bölüm vardır. Her mistik düşüncede olduğu gibi Kabala öğretilerinde de genelden öte özel kişilere yönelik bir durum söz konusu olsa da yine de Kabala insanların ahlâki ve dini yönde ilerlemelerini sağlamaktadır. Nihayetinde Kabala öğretilerinin var olduğu sanılan ve bu yola girmiş insanların aşmaları gereken kapılarda ahlâki özellikler öne çıkmaktadır. Kişinin kendini tanıması ile başlayan ve azizlik ile biten on kapıdan çoğu ahlâki olarak ilerleme kaygısını taşır. Kendini tanıyan insanın daha sonra yapacağı ilk şey Tanrı'yı bilmek ve ona sınırsız güvenmektir. Böyle yaparak Tanrı'nın bilgeliğinin sınırsız olduğunu bilmiş ve kabul etmiş kişi her konuda payına düşenden memnun olur. Böylelikle içinde bulunduğu sahip olma arzularından arınmış ve dünyaya bu gözle yaklaşmaya başlamıştır. Daha sonraki bir diğer kapıda da şüphesini, kızgınlığını ve nihilizmi bırakan kişi içtenlik ile ikiyüzlülüğü karşılaştırma fırsatı bulabilmiştir. Öfkeye hâkim olmak özde arınma ile ilgili önemli bir adım sayılmaktadır. Öfkelenmeyen kişi alçakgönüllü yaşamayı öğrenirken bu arada da kendi yaptıkları geçmiş günahlarla da yüzleşme fırsatı bulabilmiştir. Günahlardan arınarak Tanrı'dan yardım dileyenin ruhu inceleyecek kendini arındıracak, artık gözü olmadan da görebilen, kulağı olmadan da duyabilen bir insan, işitebilen bir aziz olabilecektir.⁷

Bunlarla birlikte Yahudi inancına göre insanın on üç kutsal niteliği bulunmalıdır. Bu niteliklere bakıldığı zaman özde arınma için var olması gereken özelliklere yakın bir durum göze çarpmaktadır. Bunlardan bazıları insanın içinde bulunan olumlu özelliklerin dışarıya çıkarmasını sağlamaktadır. Örneğin, affetmek, yapılan kötülüğü yok saymak, sadece ezilene değil, eziyet edene de merhamet etmek ve bunu yaparken de onun sadece iyi taraflarını düşünmek, kötülere onları yargılamadan, iyilik etmek, onların ıslahı için dua etmek, bütün insanları bebekliklerindeki saflıklarıyla hatırlamak bunlardan bazılarıdır. Yahudi dini

⁷ Perle Epstein, **Kabala: Musevi Mistiklerin Yolu**, 2.bs., Çev. N. Karayazgan, Ş. Barkın, İstanbul, Dharma Yayınları, 1998, s.5-10.

kaynaklarında yer alan emirlerin yanında bunlardan daha fazlasını yapmak, insanın kutsal nitelikleri arasında sayılır.⁸

Şunu da belirtmek gerekir ki özellikle kurban kefaretinin kaldırıldığı dönemde insanın ahlâki unsurları daha bir ön plana çıkarılmıştır. Kanlı kurban fikri Mezmurlar'da inkar edilirken insanın yıkılmış bir ruh olarak Tanrı'ya yalvarması ve arınması yer almaktadır.⁹ Bunlarla birlikte sonuç olarak Yahudi ahlâkının da diğer bütün dini ahlâklar gibi bir arınma kaygısı taşıdığını ifade etmek gerekir.

3.2. HRİSTİYANLIKTAKİ ARINMA

3.2.1. Hristiyanlıkta Günahlardan Arınma

Hristiyan teolojisinde *günah* kavramı dinsel olarak çok önemli bir yerde durmaktadır. Çünkü Hristiyanlığın özü ve Hz. İsa'nın gönderilmesi bu kavram üzerine oturmaktadır. Hristiyanlığın insan anlayışında da değindiğimiz gibi Hristiyanlığın insanlık tarihi asli günahla başlar. Asli günah, Hristiyanlıkta Hz. Âdem'in yasak meyveden yiyip, cennetten kovulmasıyla insanlara geçen günah anlayışdır. Hristiyanlıkta günahlardan arınmayla ilgili iki ayin vardır. Bunlar *Vaftiz* ve *Günah Çıkarmadır*.

3.2.1.1. Vaftiz

Vaftiz Grekçe, “baptisma” veya “baptismos” kelimelerinden gelmektedir. Kök itibariyle “suya daldırmak” manasına gelen “bapto”dan türetilmiştir. Buradan da “baptizo” şeklini almıştır. Bu haliyle Yeni Ahit'te kullanılsa da Yeni Ahit'te “suya daldırma”dan ziyade “yıkama, arıtıp temizleme” anlamını taşımaktadır.¹⁰ Ancak bu yıkanma ve arınma kavramları daha çok maddi pisliklerden arınma¹¹ şeklinde kullanılır. Vaftiz kelime olarak böyle bir kökten gelmekte ve kendisi manevi arınmayı kastetmektedir.

Suya daldırmanın, arınma ve yenilenme aracı olarak görülmesinden oluşan dinsel simge olan vaftiz Hristiyanlıkta en önemli ruhsal arınma aracıdır. Günahlardan

⁸ Epstein, a.g.e., s.15.

⁹ Mezmurlar, 50: 8-14.

¹⁰ Ali Erbaş, **Hristiyanlık'ta İbadet**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2003, s.69.

¹¹ Markos, 7:4, Luka, 11:38

bağışlanmak için tövbe edip, vaftiz olmak gerektiği, Hz. İsa'dan önce gelen peygamber olan ve Hristiyanlık tarihinde vaftizci Yahya olarak bilinen kişi tarafından belirtilmektedir.¹²

Yeni Ahit vaftizin ahlâki sonuçlarını, “tertemiz bir suyla vücudu yıkayan bir abdest, kalbin tüm günahlardan temizlenmesi şeklinde bir tövbe ve bir aklanma hareketi” olarak açıklamaktadır. Bu şekilde vaftiz olanlar bağışlanmış, temizlenmiş ve Mesih tarafından kutsanmış olurlar. Kutsal ruhun güdümü altında yeni bir ahlâki eğilim kazanırlar.¹³ Ayrıca vaftiz, Mesih'in ölümü ve dirilişine iştirak, ruhun armağanı, Mesih'in vücuduyla bütünleşme, krallığın alameti, Tanrı'nın mührü ve Hristiyan sırrı gibi sembolik anlamlar içermektedir. Mesih'in ölümünü de sembolize eden vaftize göre “simgesel olarak suya batan insan ölür, sonra yeniden doğar, arınır, yenilenir, tıpkı mezarında canlanan İsa gibi.”¹⁴

Vaftizde arınma sağlanırken bu, yeniden yaratılmış gibi ilk hale gelmeyi sağlamaktadır. Vaftiz su ile yapılmakta ve su da Hristiyan teoloji tarihinde önemli bir yere sahiptir. Su o sıralarda onu diğer tüm unsurlara tercih eden tanrısal ruhun ilk makamıdır. Canlı yaratıkları üretmesi ilk önce suya emredilmiştir. Hayat olan şeyi ilk önce su üretmiştir. Böylece vaftiz esnasında bir nevi yeniden oluş gerçekleşmektedir.¹⁵ “Vaftiz, ölüm ve mezarı, hayat ve ölümden sonra dirilmeyi temsil eder. Kafamızı tıpkı bir tabuttaymış gibi suya daldırdığımızda yaşlı adamın bütünüyle gömülmesindeki gibi oluruz. Sudan çıktığında yeni insan hemen belirir.” “İnsan vaftizle Tanrı'ya benzemektedir. Vaftiz yalnızca günahlardan arınma ve Tanrı'nın lütfunun sağlanması olmayıp, aynı zamanda İsa'nın ızdıraplarının antitipidir. Vaftiz esnasındaki çıplaklık da Hz. Âdem'in cennetteki çıplaklığını ve günahsızlığını temsil eder.”¹⁶

Manevi arınmayı kasteden Vaftiz, bazı İncil metinlerinde “çölde vaftiz eden, günahlardan bağışlanması için tövbe vaftizini vâzeyliyen Yahya”¹⁷, vaftiz olarak kötü huy ve davranışlardan uzak duran ve böylece Tanrı'nın ruhunda salih kılınan

¹² Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000, s.203.

¹³ Ali Erbaş, **Hristiyanlık'ta İbadet**, s.102.

¹⁴ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s.203., Eliade, **Dinsel inançlar ve Düşünceler Tarihi**, c.2., Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003, s.455.

¹⁵ Mircea Eliade, **İmgeler ve Simgeler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece yay., 1992, s.184.

¹⁶ Eliade, **İmgeler ve Simgeler**, s.185.

¹⁷ Markos, 1:4.

kullarla ilgili¹⁸, ve vaftiz olunarak günahlardan yıkanma emrinin¹⁹ açık açık yer aldığı ayetler vardır. Bütün bunlar vaftizin manevi bir arınmayla ilişkisi olduğunu gösterir.

Vaftiz ile asli günah öğretisi arasında da yakın bir ilişki vardır. İsa Mesih'e ve kurtuluşa iştirak edilen bu ayinde aynı zamanda Âdem'den miras kalan asli günaha karşı alınması gereken tavır da dile getirilmektedir.²⁰

Hristiyanlar vaftiz sayesinde günahattan arınmış olsalar da onlar da günah duygusunun yok olmadığını ve ortaya çıkmak için fırsat kolladığına inanırlar. Bu günah duygusunun her daim kendileriyle beraber olduğunu bilirler.²¹ Yani vaftiz olan kişi tüm günahlardan arınmış değildir. Vaftizden günahsızlaşma anlaşılmamalıdır. Vaftiz günahsızlaşmayı değil, günaha karşı kurtuluş yolunu seçmeyi simgelemektedir.²² Dolayısıyla insanı günaha iten duygular ile devamlı mücadele etmek gerekir. İlk Hristiyan cemaati günah duygusunun vaftizden sonra da devam ettiğini ifade etse de mensuplarının günah işleyebileceği gerçeğini kabul etmek istememiş, günaha düşmektense günaha teşvik edecek uzvu kesip atmanın daha iyi olacağını savunmuştur.

Önceleri kilise, vaftiz sonrası işlenen günahlar için tek bir tövbe şansı vermiştir. Pavlus, tövbe konusunda çok katı bir tavır sergileyerek, bir Hristiyanın günaha ve dolayısıyla vaftizden sonra tekrar tövbe edecek bir duruma düşmesine kesinlikle karşı çıkmıştır. İman ettikten sonra tekrar günah işleyen cehennemin azabına müstahak olacağını belirtmiştir. Pavlus'a göre iman etmekle Ruh'ul Kudüs'ün mabedi haline gelen kişinin bedeni aynı zamanda İsa'nın da bir azası olmaktadır. Bu nedenle bu azayı fahiş işlerden uzak tutmak gerekir. Vaftiz sonrası günah işleyeni bağışlamak yerine sert bir şekilde aforoz etmeyi uygun gören Pavlus'un bu görüşü daha sonra yazılan İncil metinlerinde kademeli olarak yumuşatılmış ve Hristiyan mensuplarına sınırsız tövbe imkânı verilmiştir.²³

Sonuç olarak, Hristiyanlıkta vaftiz erken dönemlerden itibaren başlayan bir ibadet olarak günahlardan arınmayı sağlar. Bu arınma türü ilk günah düşünüldüğünde

¹⁸ Korintoslulara Mektup ,6:11.

¹⁹ Resullerin İşleri, 22:16.

²⁰ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.142.

²¹ Romalılara Mektup, 7:17-25.

²² Gündüz, a.g.e., s.142.

²³ Mehmet Katar, **Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe**, Ankara, Töre yay., 1994, s.89-102.

kişinin kendisi işlememiş olsa bile ortada var olan bir günden arınmayı amaçlar, ancak vaftiz Hristiyanlığa geçiş sakramenti olduğu için kendi içerisinde manevi bir arınmayı da barındırır. Vaftizin nasıl yapıldığı veya ondan sonraki dönemde kişinin nasıl davranması gerektiğı Hristiyan teolojisinin ayrıntılarını oluştururken bizim için değerli olan her dinde bir arınma ihtiyacının var olduğu ve bunu sağlamak için de bazı yolların mevcut bulunduğudur. Arınma ihtiyaçlarında bir ortak nokta daha vardır ki o da arınma sonrasında kişinin tamamen günahsız olamayacağıdır. Yani günah duygusu kişinin varoluşundan kaynaklanır, onun önüne geçmek mümkünken tamamen silmek imkânsızdır.

3.2.1.2.Hristiyanlıkta Tövbe ve Günah Çıkarma

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde günah işleyenlerin tövbe edip, tövbelerinin kabul edilmesinin mümkün olmadığı yukarıda belirtilmiştir. Birinci asrın son yıllarından itibaren bu konuda olumlu değişiklikler yapılmıştır. “Bu müspet değişiklik, Hristiyan ilahiyatının en eski isimlerinden biri olan Romalı Clement’in Korintoslulara yazmış olduğu mektuba yansımıştır. Buna göre Tanrı, kullarının, günahlarından pişmanlık duyarak tövbe etmelerini istemektedir. Bu amaçla günahkarların, boyun bükerek Tanrı’nın önünde kendilerini alçaltması ve günahlarını affettirecek kefareti gerçekleştirmesi gerekmektedir.”²⁴

Hristiyanlıkta günah ikiye ayrılır. Asli Günah ve Fiili Günah. Asli günah yukarıda da belirtilen ve Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesiyle keffaretlenen insanların da vaftizle arındığı günden. Fiili günah ise kişinin doğuştan getirmeyip kendi irade ve arzusuyla tahakkuk ettiğinden ondan sorumlu olduğu, tabii ve ilahi kanunların çiğnenmesidir. Bu günah Tanrı’ya karşı kasten işlenmekle kulu ebedi olan hayattan mahrum edip ebedi cezaya sürükler. Ancak bu günahların affi konusu da Hristiyanlıkta mevcuttur. Yeni Ahit’te günahın Tanrı, oğul Tanrı İsa ve havariler tarafından affedilebileceğı belirtilir. Hristiyan inancına göre Hz. İsa’nın havarilerine verdiği günahları bağışlama yetkisi İsa’nın yeryüzünde vekili olan kilise tarafından Papazlar vasıtasıyla kullanılmaktadır. Bu sebeple günahların affi Katolik ve Ortodoks mezheplerinde müşterek bir dini sakramenttir.²⁵

²⁴ Katar, a.g.e., s.104.

²⁵ Ömer Faruk Harman, “Günah”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.14., Ankara, 1996, s.282.

Hristiyanlıkta tövbe doğu ve batı kiliselerinde bir sakrament olarak kabul edilir ve işlenen günahlar karşısında Tanrı'dan mağfiret dileme anlamına gelir. Tövbe iyileştirici sakramentler arasında sayılır. Tövbeler kiliselerde yapıldığı için o aynı zamanda tövbe edenin yeniden kiliseye katılması anlamına da gelir. Günah çıkarma diye bilinen bu sakrament tövbe etmek ve bağışlanmak diye iki ayrı aşamayı içerir. Başlangıçta kamu önünde yapılan tövbe yani günah ikrarı zamanla kilisede özel kabinlerde yerine getirilmeye başlandı. Kilise'de Tövbe aşamasından sonra tövbenin kabul edilip bağışlanması sürecini içeren ve bir yetkili gözetiminde yapılan bağışlanma işlemi gelir. Batıda piskopos doğuda piskoposun görevlendirdiği bir yetkili Hz. İsa adına bağışlama işlemi gerçekleştirilir.²⁶

Günah itirafının amacı kurtuluştur. Kişi işlemiş olduğu günahlardan arınmak için tövbe etmek zorundadır. Lateran Konsilinde her Hristiyanın yılda en az bir kez günah itirafında bulunması gerektiğini belirtmiştir. Günah itirafının bir rahip huzurunda yapılması gerektiğini belirtmiştik. Rahip insanın günahlarını Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına bağışlar. Kilise her işlenen suçun ya da günahın biri dünyevi diğeri uhrevi olmak üzere iki cezası olduğunu ve bunlardan dünyevi cezaları affetme yetkisinin kendisinde olduğunu ve uhrevi cezaların affedilebilmesi için öncelikle dünyevi cezaların ortadan kaldırılması gerektiğini bunun içinde günah itirafının zorunlu olduğunu belirtmektedir.²⁷

Günah çıkarma sakramenti Hristiyanlarda birçok görüş ayrılıklarına ve eleştirilere de konu olmuştur. Endüljans geleneği günah çıkarma ibadetiyle ilişkili olarak gelişmiştir. Endüljans kelimesi Latince “hayra eğilmek” anlamına gelir. Yani endüljans, affetmeye, bağışlamaya, tolerans göstermeye, himaye etmeye bir temayül anlamı taşır. Teolojik anlamda endüljans, günah dolayısıyla alınan cezanın kısmen veya tamamen bağışlanmasıdır. Endüljans, affedilebilen suçluluğu gidermez, sadece kefaretin cezasını hafifletir ve kaldırır. Bu, kişinin liyakatlerine değil, hac, dua, haç işareti, sadaka gibi bağışlanmayla ilgili olarak ifa edilmiş özel icraatlarla Allah'ın hususi inayetine bağlıdır. Kilisede bu teoloji üzerine endüljans müesseseleri papalar

²⁶ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.17, Ankara, 1998, s.350.

²⁷ Gündüz, **Hristiyanlık**, s. 147.

ve piskoposlar için büyük bir para kaynağı olmuş ve bu konuda halkın batıl inançlarının artmasına neden olmuştur.²⁸

Protestanların diğer mezhepleri eleştirdikleri önemli noktalardan biri endüljans ve günah çıkarma sakramentidir. Endüljans önceleri sadece kefareti için yardımcı anlatıyorsa da daha sonra zamanla bozulmuş ve yüzyıllarca kilise tarafından para karşılığı dağıtılmıştır. Bir insan bir endüljans aldı mı, onun ondan sonraki günahları hatta araftaki günahları da bağışlanıyordu. Burada toplanan paralar bir bankaya yatıyor ve kiliseler ve rahipler için harcanıyordu. Bu ekonomik işlemlerle uğraşan (Teztel isminde biri) kişinin aylığı savurganlığı ve ahlâksızlığı halk tarafından tepki çekmeye başladı. Hatta günahlara karşılık para miktarları bile belirlenmişti. Bütün bu durumlar Protestanlığın ortaya çıkmasına ve bu kurumu eleştirmesine neden olmuştur.²⁹

Protestanlık bireyselliğin savunulması yönünde kişinin tövbe etmesinin kendisinin bizzat yapabileceği bir olgu olduğu üzerinde durur. Oysaki kilise kişinin kendi kendisine tövbe edemeyeceğini öne sürüyordu. “Protestanlık ise, iman ve tövbenin bireyselliğinden hareketle tövbede rahibe ya da kilise kurumuna ihtiyaç olmadığını ve kişinin kendi kendisine tövbe edebileceğini düşünmektedir.”³⁰

Hristiyanlıktaki tövbe anlayışı günahlardan arınmanın önemli bir örneğini gösterir. İslam’ın tövbe anlayışıyla farklılıklar gösterdiği açıktır. Bu Hristiyanlıkta dini işlerin daha kurumsal bir tarzda ele alınışından kaynaklanır. Bizce günahlardan arınmanın bireysel boyutu toplumsal boyutundan daha fazladır. Sonuçları toplumu etkilese bile arınmanın kendisi bireysel bir özellik gösterir. Bu Hristiyan teolojisinde yukarıda belirtildiği gibi son dönemlerde fark edilmiş ve istismara açık alanlarında önüne geçilmeye çalışılmıştır. Her ne şekilde olursa olsun dinlerde günahlardan arınmanın var olduğu önemli bir konudur. Çünkü arınmanın bu türü de insan varoluşunun ihtiyaçları arasında yer alır.

²⁸ Erbaş, **Hristiyanlık’ta İbadet**, s.192.

²⁹ Ali Erbaş, **Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s.22-27.

³⁰ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.147.

3.2.2. Hristiyanlık'ta Özde Arınma

Yukarıda ifade edilen arınma türleriyle birlikte Hristiyan dininin temel öğretilerinde özde arınmayı gerçekleştirecek argümanlar bulmak da mümkündür. Bu konuda çeşitli erdemlerin kazanılması Hristiyanlık'ta önemli bir yer kaplamaktadır. İnsanın kötü eğilimlerinden arınması konusunda öncelikle Hristiyanlıktaki “keşişlik” müessesini hatırlamak gerekir.

Hristiyan keşişleri bütün mistik anlayışlar gibi bu dünyadan olabildiğince uzak yaşamayı öngörmüşlerdir. Bu konuda Hristiyan tarihinde çok sert uygulamaların olduğunu da görmek mümkündür. Hristiyan keşişliği 3. asrın ortalarında ilk doğuda ortaya çıkmıştır. İlk olarak doğuda ortaya çıkması doğu kültürünün buna hazır olduğunu göstermektedir. Mısır, Filistin civarında böyle mistik bir gelenek daha önceden bulunmaktadır. Bu dönemde Hristiyan keşişlerinin zahitliklerinde aşırı sertlikler görülmektedir. Zahitliğin hedefi “mükemmelliğe ulaşmak” tır. Zahitlik bu dünyanın unutulmasını, nefse hâkimiyeti, tevazuu, fakirliği ve kalbin safiyetini gerekli kılmaktadır. Zahitlikte fakirlik keşişin elbiseden başka bir şeye sahip olmaması ve sadece yiyeceğini kabul etmesidir. Onun yiyeceği ve uykusu da bu bağlamda çok sınırlıdır.³¹

Neredeyse her dinde bulunan mistisizmden başka Hristiyanlık'ta da hayatın içinde mistik bir dünyaya bürünmeden kötü eğilimlerden arınmak mümkündür. Bu noktada diğer dinlerde de benzerlerini gördüğümüz “altın kural”ı hatırlamak gerekir. “İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü kutsal yasanın ve Peygamberin söylediği budur.”³² Hristiyan ahlâkının temel ilkesi olan altın kurala göre yaşamak özde arınmayı gerçekleştirmede önemli bir basamaktır. Bu kurala göre davranmak özünde erdemli yaşamaktır.

Ayrıca Hristiyan ahlâkı Tanrı'nın irade ettiklerini icra etmekle gerçekleşir. Yani ruhani temizlik, tevazu, affeden ve yardım eden bir sevgi ve rahmet yar ve ağyar sevgisini göstermek suretiyle olur. Bu ahlâki emirleri dıştan değil, içten irade ve niyet bakımından anlamak lazımdır. Kin ve buğz beslemek öldürmektir, bir kadına şehvetle bakmak zinadır.³³

³¹ Mehmet Aydın, **Ansiklopedik Dinler Sözlüğü**, Konya, Din Bilimleri yay., 2005, s.291-293.

³² Bkz: Matta, 7:12, Luka, 6:31.

³³ Annemarie Schimmel, **Dinler Tarihi**, İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 2007, s.157.

Son olarak ister keşiflik olarak zahit bir hayat şeklinde istersek normal hayatın içinde olsun Hristiyan ahlâkında da insanları daha iyiye taşımak için çeşitli ilke ve öğretilerin olduğunu tekrarlamak gerekir.

3.3. İSLAM'DA ARINMA

İslam düşünürlerine göre ahlâk ilminin konusu, insan nefsidir. Yani övülen güzel filler ile beğenilmeyen kötü fiilleri ihtiyari olarak meydana getirmesi yönüyle nefs-i insanidir. Ahlâk ilmi, ahlâki fail olarak insanı ve onun akıl, irade, vicdan gibi ahlâki kabiliyetleri ile öfke ve şehvet gibi duygularını ve bunlardan doğan fazilet ve reziletleri tetkik ve tahlil eden bir ilimdir.³⁴ Buna göre İslam'da insanın varlığı ve ahlâk doğrudan arınmayla irtibatlıdır. Ahlâk, insandaki kabiliyet ve duygulardan ahlâki hayat adına yararlı olanları geliştirmenin zararlı olanları da ıslah etmenin yollarını araştırmak ve göstermekle meşguldür.³⁵

İnsanın arınması İslam'da onun ruhi ve manevi varlığına karşı bir vazifesidir. Çünkü Allah insanı yeryüzünde kendine halife yarattığını meleklerle söylerken onun yani insanın meleklerin düşündüklerinin aksine kötü eğilimlerden arınabileceği bir varlık olarak yarattığını belirtir. Ve buradaki ilk şartın da Allah'a iman olduğunu söylemek yanlış olamaz.

İslam'da arınma da, hem günahlardan arınma hem de özde arınma da, ilk şart imandır. Şirk veya imansızlık, insanın içindeki rahmani ruha ve yaratılış gerçeğine tamamen zıttır. Allah insanı yaratırken ona, yarattığı disharmonik yapıyla birlikte iyi yönünün kazanabileceği yöntemleri de göstermiştir. Bu yöntemlerin başında kendisine iman etmek gelir. İman, Allah'a iman etmekle başlayan ancak bununla bitmeyen bir kavramdır. İman dünyada Allah'ın istediği ve örnek olarak gönderdikleri peygamberler gibi yaşayabilmektir. Allah'ın gönderdiği peygamberler farklı dönemlerde farklı topluluklara gelmiş olmalarına rağmen insanlara tevhit inancını ve bu dünyada Allah'ın hoşlanacağı şekilde yaşamayı (buna evrensel ahlâk ilkelerine uygun yaşamak da diyebiliriz) öğütler.

³⁴ Bakınız: Çağrı, **Anahatlarıyla İslam Ahlâkı**, s.20, Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, Hazırlayan: Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2007, s.48.

³⁵ Çağrı, a.e., s.21.

İslam'da arınma ibadetlerle ve ahlâki tercihlerle mümkündür. İslam'da günahlardan arınma ve özde arınma da bu konu detaylandırılacaktır.

3.3.1.İslam'da Günahlardan Arınma

Dinlerde günah kavramı, o dinde yapılması gereken şeyleri yapmayıp, dinin şarii (kural koyan) tarafından yasak olarak belirlenen davranışları yapmaya denir. Günahkârlık, “dini suç veya günah Allah’ın kanununu çiğnemek şeklinde tanımlanabilir.”³⁶ “Günah ilahi emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları ifade eden bir terimdir.”³⁷

İslam dininde günah olarak belirlenen davranışlar Kur’an-ı Kerim’de açıkça ifade edilmiştir. Günah kavramı Kur’an’da ve hadis metinlerinde birçok kelime tarafından ifade edilir. *İsm, zenb, vizr, cünâh ve hüb* kelimeleri bunlardan birkaç tanesidir. Ayrıca *cürm, sû’,* bazı manalarıyla *hatie, fuhş* gibi kelimelerde günahı anlatır.³⁸

İslam dininde günaha sevk eden faktörler yukarıda da belirtildiği gibi insanın yapısında bulunan meyil ve arzularla onu dışarıdan tetikleyen amiller olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Çünkü İslam dinine göre insan yapısında bulunan kötülüklerin kaynağı nefistir.³⁹

İslam dininde günahlardan arınmaktansa o günahı işlememek daha efdal kabul edilmiştir. Ancak yine de bir günahı işlemiş olmak, durumu tamamen çıkmaza götürmemektedir. İslam dininde günahlardan arınmak için tövbe yer alır. Tövbe bir daha o günahı işlememek üzere kişinin kendi benliğinde oluşturduğu bir durumdur. Bu konuya aşağıda ayrıntılarıyla değinilecektir.

Ayrıca her dinde olduğu gibi İslam dininde de ibadetler mevcuttur. Bu ibadetlerin bazıları tamamen bireysel ilerlemeyi amaç edinirken neredeyse çoğu diyebileceğimiz kısmı ise de toplumsal arınmayı ve ilerlemeyi sağlamaktadır.

İnsanın disharmonik yapısını Kur’an ayetleriyle bile doğrulayan İslam dininde günah işlemek kişinin varoluşsal bir özelliğidir. Ancak bunu yapmasına engel olmak

³⁶ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, 4.bs., Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s.103.

³⁷ Ömer Faruk Harman, “Günah”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.14, Ankara, 1996, s.278.

³⁸ Bkz: Sadık Kılıç, **Kur’an’da Günah Kavramı**, Konya, Hibaş Yayınları, 1984.

³⁹ Harman, a.g.e., s.283.

kişinin gelişimsel bir varlık olarak da en önemli özelliğidir. Burada bilinçlilik ve gönüllü olmak esaslarına tekrar değinmek gerekir. Çünkü bu iki durum gerçekleşmemiş olsa o zaman kişi yaptığıının farkında bile olmayacaktır.

Günah, sonucu dinsel bir müeyyideye dayanan bir davranışı gerçekleştirmektir. Bu müeyyidenin nasıllığı, türü, nasıl gerçekleştirileceği ötesinde bu müeyyide duygularının da insana arınma yönünde bir şeyler katabileceği gerçeği daha önemlidir. Ayrıca bir davranışı cezadan kaçmak için yapmanın etikliği daha başka bir konudur.

Şimdi öncelikle İslam dininde ibadetin günahlardan arınmaya etkisine değinilecek ardından tövbenin bu yöndeki fonksiyonları belirlenecektir.

3.3.1.1. İbadet

Allah’a inancı ve bağlılığı simgeleyen bütün davranışlar ibadet olarak isimlendirilir. İbadet Allah ile kurulan tabiatüstü ilişkinin görünür varlığı, belli sözler, jestler ve davranışlar sistemi şeklindeki tezahürüdür. Genel olarak ibadet kavramı; kutsal zaman ve mekânlara saygı, dünya düzeni ve Tanrı’nın iradesinin geniş bir yorumu sonucunda girişilen bazı eylemler ve belli bir amaca ulaşmak için yapılan basit törenler olmak üzere çok geniş bir davranış ve uygulamalar sistemini dile getirir.⁴⁰ İbadette inanan insanın bağlılığı da ifade edilir. Bu bağlılığa uygun düşen kalıplaşmış hareket ve davranış sistemleri gereklidir. İbadet insanın Allah’a olan samimi inancının saygı ve teslimiyetin bir ifadesi olduğu gibi bizzat kendi dünya ve ahiret saadatinin bir şartı, ruhi olgunluğa ulaşmasının bir vesilesidir.⁴¹

İbadetin hem şekilsel hem de manasal boyutu mevcuttur. Hatta İslam dininde genel olarak ibadetlerin manaları daha önemlidir. “Vay o namaz kılanların haline ki onlar namazlarından gafilirdirler”⁴² ayetinde bu kendini açıkça göstermektedir. Burada namazı şekil olarak yerine getirenlerin namazlarından gafil olması ve bu konuda uyarılmaları İslam dininde namazın başka gayelerinin olduğunu da göstermektedir. Ve hatta bu gaye diğer bütün gayelerden daha ulvidir.

İslam’da yer alan ibadetlerin insanın ruhi olgunluğuna ve her iki türde de arınmasına katkısı olduğunu söylemek mümkündür. Ama şüphesiz ki

⁴⁰ Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s.233.

⁴¹ Çağrı, **Anahatlarıyla İslam Ahlâkı**, s.199.

⁴² Maun/107:4.

Müslümanların, bedene veyahut da ruha faydalı olduğu için değil, Allah’a karşı bir vazifeyi yerine getirmek için ibadet etmeleri gerektiğini söylemek gerekir.

Namazın insanın her iki tür arınma ihtiyacına etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü namazın insana kazandırdığı en önemli özellik kulluk bilincidir. Allah karşısında kul olduğunu fark eden insan kendi içindeki kötü isteklerin de kul olarak hiçbir mana ifade etmediğini bilir. Ve bu bilinçle yapması gereken kulluk görevlerini daha sık hatırlamış olarak, arındırma ihtiyacına cevaplar bulabilir.

İnsanın yaptığı ibadetler, o zamana kadar yapmış olduğu günahlardan arınmasına da yardımcı olur. Örneğin Hz. Muhammed’in bir hadisinde; Ebu Hureyre, “Hz. Peygamberi ‘Kim Allah için hacceder bu arada kötü söz söylemez, günah işlemez ise hacdan annesinden doğduğu günkü gibi(günahsız olarak) döner’ diye buyururken işittim” demiştir.⁴³

Bu hadis günahlardan arınmaya ibadetlerin etkisini doğrudan göstermektedir. Ama burada öne sürülen şartları da göz ardı etmemek gerekir. Nihayetinde yapılan bütün ibadetlerde samimiyet ve Allah rızası öncelikli tutulmuştur. İslam dininde yapılan ibadetlerin sürekliliği Allah’ın o kuluna merhametini ve dolaylı olarak da bağışlamasını, günahlardan korumasını doğurur. İbadetlerle elde edilen sevaplar günahın karşılığı olarak insanın hanesine yazılır.

İslam dininde insan, namaz, oruç, hac, zekât, kurban, dua, tövbe, istiğfar, tevekkül gibi bedeni, mali ve kalbi ibadetleri ifa etmekle, Allah’a olan kulluk borçlarını yerine getirmenin yanında ruhunu ibadet neşesiyle doyurmuş; kendi insanî iradesini, eksiksiz iyi olan Mutlak İradenin hizmetine sunmuş; böylece başka insanlara ve genel olarak kötülüğe kul olmaktan kurtulmuş olur.

İbadetler içinde oruç ibadeti de günahlardan arınma ve özde arınmayla direkt ilişkilendirilebilir. Orucun Müslümanlara farz kılındığı ayet de bunu görmek mümkündür.

“Ey iman edenler! Oruç size farz olundu. Nasıl ki sizden evvelkilere de farz olunmuştu, ta ki günahlardan korunasınız.”⁴⁴

Bu ayette orucun günahlardan koruyacağı, günahlardan arındıracağı ifade edilmiştir. Oruç ibadeti, sadece tan vaktinin ağarmasından güneş batana kadar yeme

⁴³ Buhari, Hac, 773.

⁴⁴ Bakara/2:183.

içme gibi davranışlardan uzak durmak değildir, o aynı zamanda bu zaman dilimi içinde bütün kötü davranışlardan uzak durmak anlamına gelir. Oruçlu kişi oruçlu olduğu müddetçe kendi veya toplumdaki hareketlerine azami ihtimam göstermektedir.

Peygamberin hadislerinde de oruçluyken bu gûnahtan uzak duruş dile getirilmiştir. Örneğin insanı en çok kötü davranışlara sürükleyen şehvani duygularından arındıran oruçtur. “Abdullah bin Mes’ûd: Hz. Peygamber ile birlikte idik. ‘Kim evlenebilirse evlensin, çünkü evlilik, gözü haramdan daha iyi çevirir, namusu da daha iyi korur. Ancak kim evlenmiyorsa oruç tutsun, çünkü oruç şehveti keser’”⁴⁵ hadisinde bu dile getirilmiştir.

Orucun bir kalkan olduğu hadislerde belirtilir. O kötü davranışlara karşı kalkan görevi görmektedir. İnsanı günahlardan arındıran bir kalkandır. “Oruç bir kalkandır. Sizden biriniz oruç gününde olduğunda kötü söz söylemesin, tartışıp dalaşmasın, eğer birisi onunla dövüşür veya sataşır: ben oruçlu bir kimseyim, desin.”⁴⁶

Daha sonra İslam dininde insanı özde arınmasına katkıyı dini ahlâkın nasıl yapacağını anlatırken, istenilen davranışa alışabilmek için o davranışı ağır olsa da yapmanın gereğinden bahsedilecektir. Burada İslam dininde farz olan bir ibadet için bir önceleme yapılabilir. Zekât ibadeti her yıl kişinin malından belli bir kısmı fakirlere vermesidir. Burada bu ibadetin farz olması kişiyi vermeye yardımlaşmaya hazırlamaktadır. Bu arınma için yapılan ibadetî bir alıştırmadır. Kişi mecburiyetle (farz olduğu için böyle bir tabir kullandık) malından vererek mal hırsından arınmış olmaktadır. Mal biriktirip tekrar tekrar saymanın faydasızlığını anlayacak ve kendini cimrilik özelliğinden cömertliğe yükseltecektir. Zekât kavramı kendi içinde zaten arınmayı kastetmektedir. Zekât Müslüman’ın arınmasını kasteder. Bir ayette; “Onların mallarından sadaka al ki bununla kendilerini temizlemiş, arındırmış olursun”⁴⁷ denilmektedir.

Ayrıca İslam dininde sadaka da zamanında kurumsallaşmış ve toplum içinde hak ettiği değeri görmüştür. Sadaka zekâta göre daha esnektir. İnsanın özde arınması

⁴⁵ Buhari, Oruç, 928.

⁴⁶ Buhari, Oruç, 927.

⁴⁷ Tövbe/9:103.

bile İslam dininde sadaka sayılmıştır. “...(Sadaka vermeye gücü yetmeyen için) iyi şeyler ister, kötülüklerden geri durur, çünkü bu da kendisi için sadakadır.”⁴⁸

Bu gibi davranışların ahlâki olarak da alıştırmayla yapılması gerektiğine daha sonra tekrar değinilecektir.

İslam dininde temel ibadetlerin arınmayla ilgisine yapılan bu kısa vurguyla birlikte şunu da söylemek gerekir ki İslam dininde ahlâki özellikleri taşımak da ibadettir. Yani doğru sözlü olmak da bir ibadettir. Ancak müslüman toplumlarda bu daha çok unutulmuştur. Bunu İslam’da ahlâkın insanların kafasında tam olarak yer etmediğinin bir sonucu ve İslam ahlâkının sınırlarının belirli olmamasından kaynaklandığını düşünenler vardır.⁴⁹

İslam dininde ibadeti ahlâktan ayırmanın, hatta günahlardan arınma ve özde arınma diye sınıflandırdığımız iki türden de ayırmanın zorluğu yukarıdaki örneklerde kendini göstermektedir. İslam dininde ibadet ve ahlâk iç içedir. İbadet, güzel ahlâkın yerleşmesi için yapılan davranışlardır. Nihayetinde İslam dininin peygamberinin asıl amacı güzel ahlâki tamamlamaktır.

3.3.1.2.Tövbe

Tövbe kelimesi, Arapça "tēbe" fiilinin mastarı olan tevbe kelimesinin Türkçe’deki halidir. Tövbenin anlamı "en güzel şekilde günahı terk etmek"tir. İşlenen günah aynı zamanda Allah'ın da gazabını celp ettiği için Kur'an'da tövbe kelimesi çoğu yerde "Allah'tan günahların bağışlanmasını istemek" anlamındaki ‘istiğfar’ kelimesiyle birlikte zikredilir. Tövbe ve istiğfar doğrudan Allah'ın merhamet, tövbeleri kabul etme, günahları bağışlama ve affetme değerleriyle alâkalıdır. İnsan yapmış olduğu günahlarından dolayı kusurlu olduğunu itiraf edip Allah'tan bağışlanmayı dileyecek, tekrar günaha dönmemeye kesin kararlı olarak iyi işler yapacaktır. Allah'ın bu tavra karşılığı da Kur'an'a göre günahları bağışlamak, tövbeleri kabul etmek ve affetmektir. Bu konuda günahlar açısından bir sınır söz konusu değildir. Şu ayet bu durumun bir ifadesidir.⁵⁰

⁴⁸ Buhari, Zekat, 730.

⁴⁹ Bakınız: Cafer Sadık Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?** kitabında tıpkı imanın ve İslam’ın şartları gibi ahlâkın şartlarını da belirlemenin gerekliliğini belirtir.

⁵⁰ Süleyman Tuğral, **Kur’an’da Değerler Sistemi**, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi, 2005, s.162.

“De ki: Ey kendilerine karşı aşırı giden kullarım! Allah'ın merhametinden umudunuzu kesmeyin. Doğrusu Allah günahların hepsini bağışlar. Doğrusu o bağışlayandır, merhamet edendir.”⁵¹

Tövbe İslam’da günahlardan arınmanın en belirgin göstergesidir. O Kur’an ve Sünnetin yerdiği şeylerden övdüğü şeye dönmektir. İnsan yaptığı şeyin, boş olduğunu kalbi ile düşünür ve işlemekte olduğu çirkin fiilleri görürse kalbinde tövbe etme ve çirkin fillerden kurtulma arzusu doğar, böylece bu arzu onu günahlarından arınmaya götürür.⁵²

Tövbenin nasıllığıyla ilgili pek çok görüş mevcuttur. Özellikle tövbe tasavvufta, tasavvuf yolunda ilerleyebilmenin ilk basamağını oluşturur. Tasavvuf, arınma konusunda insana pratik yollar gösterir. Tasavvuf ahlâkını da dini ahlâktan sayıp İslam’da tasavvufta arınma kavramına daha sonra değinilecektir.

Tövbe asli itibariyle çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Hasan Basri, tövbeyi, “kalple pişman olmak, dil ile istiğfar etmek, bedenlen yasak fiilleri terk etmek ve bundan dönmemeye azmetmektir”⁵³ diye tanımlar. Ve bu tanımda tövbenin sıradan bir olgu olmadığı görülür.

Tövbenin üç manası vardır. Birincisi, insanın yaptığı hatadan tamamen kalbi ile pişmanlık duymasıdır. Günahlardan arınmanın ilk şartı pişmanlıktır. Yaptığı hatalardan pişmanlık duymayan kişi arınma ihtiyacı hissetmeyecek ve bu yönde çaba sarf etmeyecektir. Tabi ki pişman olan kişinin günahın ne olduğunu da bilmesi gerekir. Bu nedenle bilmek ve farkında olmak ve bu bilinçle pişman olmak, tövbenin ilk manasıdır. Pişman olan kişi bir daha Allah’ın yasakladığı davranışları yapmamaya niyet etmelidir. Kasıt tövbenin bir diğer boyutudur. Allahın hoşlanmadığı şeylerden uzak olacağına kişi niyet etmelidir. Üçüncüsü ise işlenen haksızlıkları telafi etmektir. Tövbe, edildikten sonra tamamen biten bir şey değildir. Öncesinde yapılan yanlışları telafi etmek derdi, tövbeyi doğurmalıdır.

Tövbe Kur’an-ı Kerim’de de bizzat yer alan bir kavramdır: “Ey iman edenler! Allah’a tövbe-i nasuh ile tövbe ediniz”⁵⁴ ayetinde tövbenin sıradan bir tövbe olmadığı ve Allah’a yakışacak bir tarzda ve gönülden olması gerektiğine vurgu

⁵¹ Zümer /39: 53.

⁵² Zafer Erginli, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kelam yay., 2006, s.1074

⁵³ Erginli, a.e., s.1073.

⁵⁴ Tahrim/66: 8.

yapılmıştır. Ayetin devamında Allah'ın insanlar için vaat ettiği bütün güzelliklere böyle ulaşılabilceği gerçeği dile getirilmiştir. Çünkü İslam dinine göre Allah'ın vaadi günahkârlar için değil, arınanlar içindir.

Tövbe insanın kendini denetlemesiyle mümkündür. Gazali'ye göre; “insanın her günün sabahında yedi organını inceden inceye denetlemesi lazımdır. O esnada günahlarla kirlenmiş midir? Eğer öyleyse onları terk etmek gerekir. Dün günaha karışmış mıdır? O halde terk etmek veya pişman olmak suretiyle onu gidermelidir.”⁵⁵

Tövbe için bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Tövbenin kişinin hayatındaki zamanı da önemlidir. Yani işlemekten çekinilen, tövbe edilen bir günahı kişinin işleyecek gücünün de bulunması lazım gelir. Mesela hırsızlık yapamayacak kadar hasta ve yaşlı olan bir kişi gençliğinde bunu yaptıysa ve yaşlılığında tövbe etmesi ne kadar mantıklı olur. O zaten şartları gereği bunu yapamamaktadır. Tövbe etmemiş olsa bile, yapamayacağı bir şey hakkında tövbe edilmez. Tövbe insanın elindeyken arınmayı seçmesidir. Arınma için bu konuda özgürlük gereklidir. Arınma kişinin kötülüğü seçebilecekken onu bir daha seçmemeye tövbe etmesidir. Ancak bu şartlarda günahlardan arınma söz konusu olabilir.

Ayrıca günahlardan arınmak için yapılan tövbede o günahın karşılığında bir iyilik yapmanın gerekli olduğunu da belirtmek gerekir. Bununla ilgili ayet ve hadisleri delil gösteren Gazali'ye göre, hastalık zıddı ile tedavi edilir. İsyan sebebiyle kalbi kaplayan her zulmet, ancak onun zıddı olan nur ile temizlenir. Bunun için her kötülük kendi cinsinden ve zıddı olan bir iyilik ile mahvedilmelidir ki günahlardan arınılabilsin. Örneğin, içilen içki karşılığında su dağıtmakla mukabele edilir. Kur'an'a abdestsiz el sürme günahı onu çokça okumak ve tefekkür etmekle arınabilir.⁵⁶ Bir Kur'an ayetinde; “Şüphesiz iyilikler, kötülükleri yok eder”⁵⁷ denilerek bunun desteklendiği belirtilmiştir. Ayrıca bir hadiste de; “Nerede ve ne halde olursan ol, Allah'tan kork ve kötülüğün akabinde bir iyilik yap ki onu yok etsin”⁵⁸ denilmiştir.

Hemen hemen bütün dinlerde insan günah işleyebilme özelliği yanında hatasını anlayarak ondan vazgeçme yeteneğine de sahiptir. İşte bu durum çoğu zaman insanın

⁵⁵ Erginli, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.1079.

⁵⁶ Gazali, **İhya Ulum-u Din**, c.4., Çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul, Bedir Yayınları, 1989, s.65.

⁵⁷ Hud/11: 141.

⁵⁸ Gazali, a.g.e., s.65.

işlediği günden pişmanlık duyması ve günahını gidermenin yollarını aramasına sebep olmaktadır. Töve böyle bir durumun göstergesidir. Töveye kişinin vicdanı veya Tanrı'nın ilahi emirleri sebep gösterilmektedir.⁵⁹ İslam dininde bu ikisinin de birbiriyle bağlantılı olduğunu hatta vicdanın yukarıda belirtildiği gibi insanın bir parçası olduğunu söylemek gerekir.

Töve bütün bu açıklamalarla birlikte İslam dininde sadece tasavvufun öne sürdüğü ve sürekli telkin ettiği bir kavram değildir. Töve İslam dininde her Müslüman'ın hayatında var olması gereken bir kavram olarak yer alır. Nihayetinde her Müslüman'ın hayatında günah nasıl kaçınılmazsa töve de bu paralellikte kaçınılmazdır demek mümkündür.

3.3.2.İslam'da Özde Arınma

Özde arınma, insanın benliğindeki iyi ve kötü özelliklerinden iyi özelliklerinin kötü özelliklerine galebe çalmasıyla gerçekleşen arınma türüdür. İslam'ın insan felsefesinin temelinde de bu yatmaktadır. Allah insanın varlığını iyi ve kötü özelliklerle yaratmıştır. Zaten bu da bir varlığa insan demenin ilk şartıdır. Ancak Allah insanı bu şekilde yaratırken ona arınmanın da yolunu göstermiştir. Bunu gönderdiği peygamberlerle ve insana diğer canlılara vermediği akılla gerçekleştirir.

Arınma kelimesinde sembolik bir temizlik anlamı gizlidir. Yani özde arınma kişinin sembolik kirlenmesinden kurtulmasıdır. Bir ayette; “Sonunda Allah murdarı temizden ayıracaktır”⁶⁰ diye belirtilirken burada iman eden ile inkâr eden arasındaki fark dile getirilmiştir. *İman* İslam dininde özde arınmanın ilk şartlarından biridir. İman eden kişi kötü eğilimlerini yok etmeyi en başta kabul etmiş ve bunu başarmaya azmetmiş kişidir. İman etmeyen, Allah'a şirk koşan kişi içindeki kötü eğilimlere boyun eğmiş demektir.

Kur'an'da, iyilik ve kötülük ve bunların birbirleriyle ilişkileri dile getirilir. Öncelikle iyilik ve kötülük insanın kendi yapıp etmelerinin bir sonucudur.⁶¹ Ve iyilik

⁵⁹ Mehmet Katar, “Dinlerde Keffaret Anlayışı”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Ankara, c.1, s.1, mayıs 1998, s.44.

⁶⁰ Al-i İmran/3: 179.

⁶¹ İsra/17: 7.

ile kötülüğün bir olmayacağı Kur'an'ın temel prensiplerindendir. Şu ayette özde arınmanın insanlar arasındaki ilişkileri nasıl güçlendirdiği şöyle dile getirilir:

“İyilik kötülükle bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur.”⁶² Burada arınma, kötülüğün en güzel bir şekilde önlenmesiyle mümkün görünmektedir. Başka bir ayette de kötülüğü iyilikle savan kişilerden söz edilmektedir.⁶³ Özde arınma, Müslüman'a yakışacak bir tarzda yapılmalıdır. Zaten insanın yaptığı iyilik ve kötülükler diğer dünyada karşısına çıkarılacaktır. Ve bunların karşılığı görülecektir.⁶⁴

İnsanın özde arınması onun kişiliğini etkileyecek bir durumdur. “Kim arınırsa o kendi için arınmış olur”⁶⁵ ayeti de bu durumu gösterir. Ancak özde arınmayı gerçekleştirmek ne kadar mümkün veya ne kadar kolaydır. Kur'an ayetlerinde iyilik yapmanın insana zor geldiği belirtilmiştir. Bu kişinin varoluşsal bir özelliğidir. Çünkü arınma herkesin hemen yapabileceği kadar basit bir şey olamamaktadır. Din de zaten bu yüzden kişiye bu konuda yardım etmek istemektedir. Dini ahlâk bu konuda pratikler sunarken, bu zorluğun farkında olan insana benliğine uygun şeyler önerir.

Bir mutasavvıf arınmanın zorluğunu şöyle dile getirir; “Dağı iğne ucu ile kökünden kazımak, gurur ve kibir denen çirkin huyun gönülden (kalbden) atmaktan çok kolaydır.”⁶⁶

Din insana kötü eğilimlerinden arınmanın ve iyi olanlarıyla donanmaya çalışmanın (kişinin nefesine zor da gelse) sadece gerekliliğini ve yararlılığını belirtmekle kalmaz, böylesi erdemli bir yaşamın hatta erdemli bir toplumun, her düzeyde insanın anlayabileceği bir dille ve uygulayabileceği bir tarzda yollarını da gösterir. Bunu yaparken ahlâki erdemler ve ilkeleri keyfi göreceliklerden kurtarır, sağlam ve ortak temellere bağlayarak, sağlıklı örgütlere ve kurallara dönüştürerek, model insanların yaşam biçimleriyle örneklendirerek, iman ve amel boyutlarıyla teyit ederek, sevap ve günah kavramlarıyla destekleyerek, korku ve ümit arası bir yaklaşımla dengeleyerek, cehennem cezası yaptırımıyla ve cennet mükâfatı

⁶² Fussilet/41: 34.

⁶³ Rad/13: 22.

⁶⁴ Neml/27: 89-90.

⁶⁵ Fatır/35: 18.

⁶⁶ İbn Teayyar S. Cem, **İnsan-ı Kamil ve Tasavvuf**, Ankara, İslam Neşriyat evi, 1960, s.56

motivasyonu ile güçlendirerek, Allah'ın rızası ve hoşnutluğunun her şeyden üstün olduğu inancıyla nihai anlamda bir amaç ufku ile yücelterek taçlandırır. Ahlâklılığın gelip geçici davranışlar olmak yerine kalplere yerleşmesine, kanun korkusu ve toplum baskısının olmadığı yerler ve durumlarda da ahlâklılığın büyük bir kararlılıkla ve istikrarla sürdürülmesine, büyük kişisel çıkarlarla erdemli davranışların çatıştığı, durumlarda dahi ahlâklılıktan ödün verilmemesine ve ahlâklılığın yalnızca kişisel bir boyutta kalmayıp geniş kitleleri kuşatacak derecede yaygınlaşması ve olabildiğince sayıda insanın olabildiğince arınmış olmasına katkısı büyük olmuştur. Bunu nasıl gerçekleştireceğine daha sonraki bölümlerde tekrar değinilecektir.⁶⁷

3.3.2.1. Tasavvufta Özde Arınma

İslam dininde özde arınmayı kendisine merkez kabul etmiş bir ahlâk türü tasavvuf ahlâkıdır. Tasavvuf, İslam'ın ahlâk ve maneviyat boyutuyla ilgilenerek teorik bir bilgi alanı olmanın yanında hem pratik ve psikolojik hem de tarikatlar vasıtasıyla kurumsal ve sosyolojik boyutu olan çok yönlü bir disiplindir. Tasavvuf ilmi insanın kalbindeki kötü vasıflarla onlardan kurtulma çareleri ile kalpteki iyi vasıflar ve onları kazanma yollarıyla ilgilenir.⁶⁸ Tasavvufta arınma belli bir sıra, belli bir ritüel çerçevesinde gerçekleşir. İnsanın disharmonik yapısı ve özellikle kötü eğilimlerin terbiye edilmesi tasavvufun öncelediği konulardan biridir. *Nefs* tasavvufta çokça ele alınan bir kavramdır. Tasavvufta özde arınma nefsin arınmasıdır.

Nefs tezkiyesi daha önce belirttiğimiz gibi tasavvufta özde arınma dediğimiz durumu karşılamaktadır. Arapça tezkiye kavramı temizlemek, arınmak demektir. Bu kavram batını ve kalbi yerilmiş ahlâktan temizlemek demektir.⁶⁹

“Tezkiye; temizlenme, nefsi ona bulaşan kir ve pastan temizleyerek onu *nefs-i emmare* mertebesinde *nefs-i mutmaine* mertebesine çıkarmaktır. Ruhu manevi kirlerden arındırmaktır.”⁷⁰ Burada nefsin mertebelerine değinmeden konuyu anlamak güç olabilir. *Nefs-i emmare*, insana kötülükleri yapmasını emreden nefistir. Bu nefis insanı sadece maddi zevk ve arzulara iter. Ve bunlarla insanın ruhunu doldurarak

⁶⁷ Yaran, **İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.44-45.

⁶⁸ Yaran, “İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre Ötekinin Durumu”, **İslam ve Öteki**, Editör: C. S. Yaran, İstanbul, Kaknüs yay., 2001, s.307.

⁶⁹ Sayid Cafer Seccadi, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s.486.

⁷⁰ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991, s.491.

kişinin başka bir şey düşünmesine ve arınmasına engel olur. İkinci mertebe *nefs-i levvamedir*. Bu nefis kötü şeylerden dolayı kendini kınar ve pişmanlık duyar. Ancak yine de tam arınmaz. Kendini kötü eğilimlerinden tam kurtaramaz. Burada pişmanlık ve tövbe gerçekleşse de tam bir arınma söz konusu değildir. Üçüncü mertebe *nefs-i mülhime*; ilham eden nefis demektir. Bu nefis yapılması ve yapılmaması gereken kötü olan davranışlardan sakınmak, güzel olan davranışları yaparak korunmak ve arınmak gerektiğini telkin eder. Böyle bir nefiste iyi ve güzel davranışlar görünmeye başlar. Diğer bir mertebe; *nefs-i mutmainnedir*. Emin olan rahat olan nefis demektir. Kalbin Allah ile tatmin olduğu bu nefis gönlünden dünyaya ait maddi istek ve arzuları çıkarmıştır. İşte nefis tezkiyesi de insanı *nefsi emmareden nefsi mutmainneye* taşır ve arındırır.⁷¹

Mutmainne nefis, sabır ve tövbeyi en iyi şekilde gerçekleştirmiş olur. Sabrın hakikati, nefsin itminana ermesiyle, onun itminana ermesi tezkiye-i nefis ile, tezkiye-i nefis ise tövbe etmekle ortaya çıkar. Nefs, “tövbe-i nasuh” ile terbiye edildiği (samimi bir şekilde tövbe ederek temizlendiği) zaman ondaki bütün tabii çirkeflilikler gider. Sabır azlığı, nefsin içindeki çirkefliliklerden, bunlar sayesinde doğru olan şeyden yüz çevirmesinden ve isyan etmesindendir. Tövbe-i Nasuh nefsi yumuşatır. Onu çirkef tabiatından çıkarıp yumuşamaya sevk eder. Çünkü nefis muhasebe ve murakabe ile berraklaşır, onun tutuşan ateşi, ise, hevaya (kötü eğilimlere) uymakla söner. Yine nefis, itminan haliyle rıza ve makamına (kulun sahip olduğu ve tekrar döneceği mertebe) ulaşır, kaderin akışı karşısında mutmain olur.⁷²

Tasavvufta sadece nefis değil, ruh da önemli bir kavramdır. “Nefs, kötü huyların ve çirkin hareketlerin, ruh iyi huyların ve güzel hareketlerin kaynağıdır. Nefsle ruhun istekleri arasında zıtlık ve bu ikisi arasında sürekli mücadele vardır. Tasavvufta esas olan insanda ruhun özelliklerini hâkim kılmak ve böylece Allah’a ulaşmaktır. Bunun yolu da nefsin isteklerine karşı çıkmaktan, nefsin hoşuna giden şeyleri, nefse hâkim olabilmek için terk etmekten, nefsi etkisiz kılmaktan, Allah’ı anarak onu zikretmekten geçer. Nefsin etkisini insan azalttıkça ruhun ağırlığı artar. Nefsi tamamen kontrol altına aldığı anda ise ruhun özelliklerine bürünür.”⁷³

⁷¹ Peker, *Din Psikolojisi*, s.187-188.

⁷² Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.1127.

⁷³ Peker, *Din Psikolojisi*, s.185.

Tasavvuf'a ayak basan kişinin önce günahlardan arınması gerekir. Ve bunu da tövbe ile gerçekleştirir. Tövbe tasavvufta ilk adımdır. Ancak bu ilk adım daha sonra bitecek bir adım değildir. Mutasavvıf her daim tövbe içerisinde. Nasıl ki kirleri temizlenmemiş olan bir kabın üzerine vurulacak olan kalay iyi tutmazsa, günahlardan tövbe yoluyla arınmamış olan bir kişinin de manevi nimetlerden yararlanması mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle tövbe, tasavvufa girenlerin uğradığı ilk menzil yani ilk makamdır.⁷⁴ Davranışları değiştireceğine dair sufinin verdiği önemli bir söz ve ilk adımdır.⁷⁵

Tasavvufta nefsin arınmasını azla yetinme ve zikir olarak formülleştirmek mümkündür. Nefsin dünyevi arzu ve istekleri varsa o zaman nefsin arzularına gem vurmamak, nefsin hoşuna gidecek şeylerden uzaklaşmak, dünyaya değer vermemek, dünyadan yüz çevirmekle nefsin etkisi azalır ve o kontrol altına alınmış olabilir. Az yeme, az uyuma, az konuşma, az mala sahip olma, rahat olmayan çileli bir hayat yaşama ile ben duygusundan uzaklaşıp nefsi körelterek ancak özde arınma gerçekleşebilir.⁷⁶ Ancak bu azla yetinmenin de kendi içinde bir orta yolu olduğunu düşünenler mevcuttur. Bunu her şeyden kurtulmaya ve özgür olmaya bağlayan Nesefî, örnek olarak giyinme konusu hakkında şöyle düşünür: yeni elbise giymek isteyen ve yeni elbiseye tamah eden kişi özgür değildir. Bu istem onun özgürlüğünü kısıtlar. Aynı zamanda eski elbiseyi, hep eski elbiseyi giymek isteyen kişi de yeni elbise isteği olan kişi gibi özgür değildir. Zühüdün bile bir orta yolu mevcuttur ve özgürlük bu orta yoldadır, denilebilir.⁷⁷ Nefis tezkiyesi şöyle de tanımlanabilir.

“Nefsin Tezkiyesi; tezkiye-i nefse (nefsin arındırılmasına) giden yol, temiz ve kâmil nefislerden sadır olan fiillerin itiyat haline gelmesidir. Öyle ki bu fiiller zaman geçtikçe tekrar edilerek alışkanlık haline geldiklerinde, nefsten sağlam bir tavır olarak sadır olmaya başlarlar. Bu fiillerin tabiatı gibi kişide adet haline gelmesi gerekir ve istenir. Bu durumda kişiye daha önce ağır gelen iyilikler hafif gelmeye başlar. Mesela kendisi için cömertlik ahlâkını arzu eden

⁷⁴ Tasavvufta makam, her insanın ruhu için önceden belirlenmiş bir yerdir. Herkesin bir makamı vardır ve makamından ayrılıp tekrar makamına döner. Hiçbir insan kendisi için belirlenmiş ruhunun var olduğu makamın bir üst makamına veya bir alt makamına geçemez. Ancak böyle bir kısır döngü gibi görülebilecek döngünün sebebi ise şudur. Ruh önce makamında kendini Yaratıcı bilemez. Ruh makamından ayrılıp kendini Yaratıcı tanıyarak tekrar makamına döner. Yani döngü kısır bir döngüden öte bir amaç taşımaktadır. Aziz Nesefî, **İnsan-ı Kamil**, Çev. A. Avni Konuk, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004, s.114.

⁷⁵ Peker, **Din Psikolojisi**, s.183.

⁷⁶ Peker, a.e., s.187.

⁷⁷ Nesefî, **İnsan-ı Kamil**, s.69.

kişinin yolu, cömert kişinin fiiliyle meşgul olmayı üzerine almaktır. Bu da malı dağıtmaktır. Bu fiil kendisi için kolay hale gelinceye kadar bu konuda gayret etmeye devam eder ve böylece kişi bizatihi cömert hale gelir. Bunun gibi kendisine kibir hâkim olan tevazu ahlâkını elde etmek isteyen kişinin yapması gereken de zaman geçtikçe sürekli olarak mütevazı kişilerin fiillerini yerine getirmeye çalışmaktır.”⁷⁸

Burada özde arınmanın alışkanlıkla mümkün olabileceği vurgulanmıştır. Alışkanlık ve sebatkârlık özde arınmayı gerçekleştirebilmek için gerekli olan iki donanımdır, “Sebat etmeksizin dünyevi ve uhrevi hiçbir iş iyi olmaz.”⁷⁹

Özde arınmanın sonucunda ahlâkın en üstünü ortaya çıkmaktadır. Güzel ahlâk samimi bir özde arınmayla gerçekleşir. Kötü özelliklerden arınan insan güzel ahlâk sahibi olur. Tasavvufta güzel ahlâkın alameti, öfkeyi yenmek ve hatadan sakınmak olarak görülmüştür.⁸⁰ Bu iki haslet de arınma için gereklidir, denilebilir. Ancak sadece bu ikisinin yeterli olmadığını özellikle tasavvufta yeterli olamayacağını da belirtmek gerekir. Tasavvufta günahlardan arınma ve özde arınma için, tasavvufun kendi sistematığı içinde bazı durumların gerçekleşmesi, müridin bazı halleri yaşaması da gereklidir. Bunlar muhasebe, mücahade ve riyazattır. Bunlar sıradan insanların yapabileceklerinin ötesine geçerek gerçekleştirilebilecek eylemler olarak kabul edilirler. Ancak müridler arasında da riyazatın türü, şekli veya derecesi farklı olabilir, olmalıdır da. Çünkü her müridin nefs ve ruh hali farklıdır. Mürşid, müridini iyi tanıyıp ona göre bir reçete yazar. Gazali bunu doktorun ilaç vermesine benzetir. Çünkü her doktor, hastasını tanıyarak hastasına müdahale eder.⁸¹ Riyazet ve mücahade nefsin denetim altına alınması için yapılır. Bu halvet veya uzlet biçiminde toplumun yaptığından uzak durarak, sadece Allah’ı zikretmek ve onu tefekkür etmekle gerçekleşir.

Mücahade ve riyazet tasavvuf ahlâkının önemli iki ögesidir. Tasavvuf ahlâkının bir kısmını, dini ahlâktan ayırmak mümkün değildir. Hatta bunların bazen aynı anlama hizmet ettiği görülecektir. İleride tasavvuf ahlâkından da faydalanılarak dini ahlâkın özde arınma konusunda öngördüklerine tekrar gelinilecektir.

Tasavvufun asıl amacı insanın kendini ve bu vasıtaıyla yaratana bilmesi ve tanınmasıdır. İnsan kendini yaratana tanıdıkça onu daha iyi anlayacak ve ona daha çok

⁷⁸ Erginli, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.1127.

⁷⁹ Nesefi, **İnsan-ı Kamil**, s.55.

⁸⁰ Erginli, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.69

⁸¹ Gazali, **İhya Ulum-u Din**, c.3, s.140

benzeyecektir. Tasavvufun asıl gayesi Allah'ı bilmek (marifetullah) ve ona yakın olmaktır.

Marifetullah, tasavvufta üst makamlardan birini teşkil eder. Marifetullah Allah'ın bilinmesidir. Tasavvufa göre eğer Allah, kendini tanıtmıyorsa kimse onu bilemezdi. Allah kendini kullarına tanıtarak bilinmek istedi ve kulları arasında bu yolda olanların asıl amacı da bu isteğe cevap vermek oldu. “Marifetullahın alameti Allah'ı sevmek ve her emrine itaat etmektir. Bu Allah'ın kullarına en büyük ihsanından biridir.”⁸²

Marifetullah ilmine sahip kişiye *Arif* denir. Ariflik, Allah ile birlikte bulunduğu zaman övünüp, nefis ile baş başa kalındığında kendini hakir görmektir.

Tasavvufta “marifetullahı bilmek isteyen bir kimse ıssız bir yerde günlerce kalpten gelen bir aşkla Allah'ı zikretse ve nefsinin yok etmeden arzularını sustursa (bu özde arınmanın kendisidir) ve kalbini kötü ahlâktan arıtıp, güzel ahlâk ile bezetse, söz fiil ve ahlâkıyla Peygamberin izinde gitse ve 24 saatte 300 gr. yemek ve 4 saat uykuya kanaat getirebilse ve bu riyazetini tamamlayabilse onun kalbi melekût âlemiyle ilişki kurar, gökleri seyrederek ve marifet devletine erer”⁸³ düşüncesi vardır. Ancak bu durumun riyazetvari bir ahlâk ile mümkün olacağı görülmektedir. Bu çalışmanın asıl amacı dini ahlâkın yumuşaklığında özde arınmanın nasıl gerçekleştirileceğidir.

3.4.DİNİ AHLÂKIN İNSANIN ÖZDE ARINMASINA KATKISI

İnsanın egzistansiyel ihtiyaçlarından biri olan “arınma ihtiyacı” ahlâki yönden ilerlemenin temel şartlarından biridir. Arınma ihtiyacı, ahlâk ve erdemle direkt ilişkili bir ihtiyaçtır. Arınma, egonun bencilliğinin minimuma indirilmesi, nefsanî arzu ve tutkuların öz-denetim altına alınabilmesi ve vicdani yönümüzün geliştirilmesi ile ilgilidir.⁸⁴ Bu bölümde dini ahlâkın arınma ihtiyacına katkıları ele alınacaktır. Buradaki din genel olarak İslam Dini'dir.

⁸² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kamil*, Sadeleştiren İ. Turgut Ulusoy, İstanbul, Hisar Yayınları, t.y., s.34.

⁸³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, a.g.e., s.37

⁸⁴ Yaran, *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?*, s.18.

Dini ahlâk derken İslam dini için doğrudan Kur'an'ı ve Peygamberin Sünnetini ele alan ahlâk anlayışlarının kastedildiğini tekrarlamak gerekir. Bu anlayışlarda özde arınmayla ilgili şu noktaları belirlemek gerekir.

Özde arınma bireysel olarak kötü huylardan sakınmayı ve bu tür eğilimlerden arınmayı kasteder. Kişinin bencil eğilim ve tutkularının yok edilmesini sağlar ve buradaki asıl amaç sağlam karakterli bireyler oluşmasını sağlamaktır.

Arınma kavramıyla ilgili öncelikle değinmemiz gereken kavramlardan biri *erdem*dir. Erdem kavramının tanımı çalışmanın arınma yönüyle direkt ilişki içindedir. Erdem felsefe tarihinin her döneminde önemini koruyan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Örneğin kendinden sonraki dönemleri etkileyen antik çağda erdem, ruhun her bölümünün kendine özgü işlevi yerine getirmesidir. Nitekim bedensel isteklerin aklın buyurduğu sınırlara uyması durumunda açığa çıkan erdem sôphrosunê (iffet) olarak, tehlikenin meydan okumasına karşılık veren yüksek ruhlu erdem, tehlikeyi aklın sesini dinleyerek göğüslediğinde kendini andreia (cesaret) olarak açığa vurur. Aklın kendisi adaletin kendisini, güzelliğin kendisinin ve diğer bütün formlardan öte, iyi formunun kendisinin ne olduğunu ayırt edebilecek şekilde matematiksel ve diyalektik araştırma ile disipline edildiğinde kendine özgü erdem olan sophia (bilgelik) erdemini sergilemiş olur. Bu üç erdeme ancak dördüncü erdem olan dikaiosunê (adalet) erdeminin de eklenmesi durumunda erdemler görünebilirler. Çünkü adalet, Platon anlayışındaki anlamı tam olarak, ruhun her bir bölümünün kendi özel işlevini yerine getirmesini sağlama erdeminden başka bir şey değildir.⁸⁵ Erdemler arınma konusunda sıkça başvuracağımız bir kavram olarak bu bölümün temel kavramlarından. Antik çağda ortaya çıkan bu erdem sınıflaması ileride görüleceği gibi kendinden sonraki dönemleri etkisi altına almıştır.

Arınma, özellikle bazı erdemlerin insan ruhunda oluşmasını sağlamaktır. Erdemler sadece belirli bir tarzda eylemde bulunmak değildir. Aynı zamanda belirli bir tarzda da hissetme eğilimleridir. Erdemli davranmak, erdemin gelişmesiyle şekillendirilen eğilimlere uygun davranmaktır. Ahlâksal eğitim aynı zamanda bir hissi eğitimidir.⁸⁶

⁸⁵ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.213.

⁸⁶ MacIntyre, a.e., s.224.

Dini ahlâkın özde arınmaya katkısını belirleyebilmek için öncelikle özde arınma için nelerin gerekli olduğunu bilmek gerekir. Arınmanın gerçekleşebilmesi için şu hususlar belirtilebilir. Özde arınma için; bireyin tutkularına gem vurması, öfkesine hâkim olması, ekonomik yönden kişinin istek ve arzularına bir sınır çizmesi ve bu konuda yoksula yardımcı olabilmesi, bencilce sahip olma isteklerinden arınabilmesi, şehvani duygularının kendini kötü söz ve davranışlara çekebileceğinin farkında olması ve iffetin insan için en mutedil yol olduğunu bilmesi toplumsal alanda zulme karşı çıkabilmesi ve zalime engel olarak mazlumun tarafında yer alabilmesi ve adaleti her alanda koruyabilmesi gereklidir. Şunu da belirtmek gerekir ki bunları gerçekleştiren kişi sadece kendiyle ilgili bireysel bir ilerleme kaydetmez. Küresel sorunların da cevap bulabileceği bir zemin oluşturabilir.

Bu erdemlerin gerçekleşmesinde dini ahlâk, kişiye doğrudan çözümler sunabilmektedir. “İnsanın arınma ihtiyacına perenniyal düzeyde, yahut başka bir deyişle, zaman ve mekan itibarıyla en kapsayıcı bir biçimde karşılayacak olan dini ahlâktır. Zaten arınma ihtiyacını ve ahlâkı gerçek anlamda önemseyen ve ana ilkeleriyle tüm insanlar üzerinde her zaman geçerli olması için çaba sarf edenin de daha ziyade din olduğu görünmektedir.”⁸⁷ İnsanın içinde bulunduğu belirlediğimiz şu ikilemlere dini ahlâkın katkısı ele alınacaktır. Öfkelenmek ve öfkeye hâkim olabilmek, sınırsız sahip olmak isteği ve paylaşmak, şehvet ve iffet, zulmetmek ve adalet ve merhamet karşısında nefret. Bu kişisel ikilemler karşısında dini ahlâkın öğretilerine uyarak iyiye taraf olmak özde arınmayı başarmaktır.

Özde arınma da özellikle vurgulanması gereken bir kavram olarak “orta yol” kavramı önem kazanmaktadır. Aşağıdaki erdem ve erdemsizlikler anlatılırken bu göz önünde olacaktır. “Erdem bir tür orta olmadır. Ortayı amaç edinir. İyi bir çeşittir, kötüler ise çeşit çeşittir, yanlışla düşmek pek çok biçimde isabetli olmak ise tek biçimde olur. Aşırılık ve eksiklik kötülüğe, orta olma ise erdeme özgüdür.”⁸⁸ Ama aynı zamanda bu işin kolay olmadığını da belirtmek gerekir. Aristoteles bu konuda “erdemli olmak güç iştir. Her şeyde ortayı bulmak zor iştir. Söz gelişi bir dairenin

⁸⁷ Cafer S. Yaran, **Bilgelik Peşinde**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002, s.57.

⁸⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, s.32.

ortasını bulmak herkesin değil, bilenin işidir”⁸⁹ diyerek orta yol kavramı ile insan bilgisi arasında bir bağlantı oluşturmuştur.

İnsanın bilinçli bir şekilde arınma eylemi gerçekleştirmesi için bu çalışmada belirlenen beş temel özellik vardır. Öne sürülen tez, alt erdemleriyle birlikte beş ana erdeme sahip olmak ile insanın kötü eğilimlerini ortadan kaldırmasını sağlayacağı üzerinedir. Bu temel erdemler ve karşıtları olarak erdemsizlikler aşağıda ayrıntılarıyla belirtilecektir. Bunlar öfkelenmenin karşısında öfkeye hâkim olmak, aşırı sahip olma güdüsünün karşısında paylaşabilmek, şehvetin karşısında iffetli yaşayabilmek, nefreti eritip merhameti yüceltmek ve her türlü zulmün karşısında adaleti koruyabilmektir. Bunlar gerçekleştiği durumda bireysel ve toplumsal bazda dünya üzerindeki çoğu problemin çözüleceği mümkündür.

3.4.1. Öfke ve Öfkeye Hâkimiyet

Öfke (gazab) gücü, insanın disharmonik yapısından kaynaklanan bir güçtür. Öfke gücünün fazlalığı öfkeyi, azlığı da yumuşaklığı (hilm) doğurur. Öfke gücünün fazla olması ahlâki açıdan bir hastalıktır. Bu gücün dengesini korumak ve ahlâki olarak bu fazlalıktan arınmak dini ahlâkın oluşturmaya çalıştığı bir durumdur.

Öfke, Gazali’ye göre; “Allahu Tealanın yaktığı ve gönülleri saran ateşten bir kıvılcımdır. O kül altında korunan ateş közleri gibi kalbin derinliklerinde saklıdır. Onu gönüllere gömülü olan kibir meydana çıkarır ki bu demirin kayaya çarpması esnasında taşın çıkardığı ateş gibidir.”⁹⁰ Öfke ona göre insanı helaka götürür. Bu nedenle onun sebep ve sonuçlarını bilmek kişinin faydasıdır. Kötülüğü bilmeyen kötülüğe düşebilir. Öfke yönünden insanların farklı özellikler taşıdığını belirtmek gerekir. Öfkelenme yönünden insanları dört sınıfa ayrılabilir;

1. Bazı mizaçların öfke gücünü almaya istidadı barut ve kibritin alev almaya olan istidadı gibidir. Bu mizaca sahip kişi intikam gerektiren bir şey olduğunda hemen elem duyar ve öfke ateşi tutuşur.
2. Bazılarının öfkeyi kabule istidadı yağ gibidir. Bu birincisinden daha sakindir.

⁸⁹ Aristoteles, a.e., s.38.

⁹⁰ Gazali, a.g.e., s.369.

3. Kiminin mizacı çabuk yanan kuru oduna benzer. Bu yağ gibi mizaçlılardan oldukça uzaktır.
4. Bir kısım insanın mizacı ise yaş oduna benzer. Yanması çok zaman ister. Yandıktan sonra da az bir gayretle söner. Bu akıllı, vakur kişilerin örnek olduğu en hayırlı mertebedir.⁹¹

Öfkelenme bir çeşit zulüm ve ölçsüzlüktür. Bu kötü huya sahip olan kimse cahillik özelliği gösterir.⁹² “Heyecan ve tutkulara ılımlılık, kendine hakim olma ve soğukkanlı düşünüp taşınma yalnız çeşitli bakımlardan iyi olmakla kalmaz, kişinin iç değerinin bir kısmını bile oluştururlar.”⁹³ Öfke İslam dininde Kur’an ve Sünnette yerilmiş bir davranıştır. İslam Peygamberinin hadislerinden birinde “Şüphesiz Allah bütün işlerde yumuşaklığı ve kolaylığı sever”⁹⁴ derken öfkenin İslam ahlâkında Allah’ın sevmediği bir davranış olduğu ve insanların bundan uzak durması gerektiği belirtilir. Başka bir hadiste, “Bir kimse Hz. Muhammed’e ‘bana tavsiyede bulun’ dedi. O da ‘öfkelenme!’ buyurdu. Bu kimse soruyu tekrarladı, O da tekrar ‘öfkelenme!’ buyurdu.”⁹⁵ Burada Hz. Muhammed’in vereceği en güzel tavsiyelerden birinin kişinin öfkesine sahip olması gerektiği olduğunu anlıyoruz. İslam ahlâkında Peygamber’in davranışlarında da öfkelenmediğini ve bu konuda Müslümanlara örnek teşkil ettiğini söylemek gerekir. “Enes şöyle demiştir; ‘Hz. Muhammed’e on yıl hizmet ettim. Bana ne öf! dedi ne de niçin yaptın, keşke şöyle yapsaydın, demişti.”⁹⁶

İnsanın gücünü öfkelenme de değil, öfkesini yenmede gören Hz. Muhammed, bir hadisinde “Gerçek kuvvetli, rakiplerini yere seren değildir. Gerçek kuvvetli öfke sırasında kendisine hâkim olandır”⁹⁷ demektedir. Burada kuvvetin ölçüsü öfkesine hâkim olmakla bir tutulmuştur.

Öfkenin sebepleri olarak, kendini beğenmek, övünmek, mücadele (basit sebepler yüzünden bile çatışmaya girmek), inatçılık, mizah, kibirlenmek, alay etmek, vefasızlık, zulüm, kıskançlık, sayılmaktadır. Öfkeye hâkim olabilmek için öfkenin bu sebeplerini bilmek gerekir. Yukarıda sayılan özellikler kişinin öfkelenmesine sebep

⁹¹ Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, s.181.

⁹² İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, s.180.

⁹³ Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s.9.

⁹⁴ Buhari, Edep, 2022.

⁹⁵ Buhari, Edep, 2039.

⁹⁶ Buhari, Edep, 2026.

⁹⁷ Buhari, Edep, 2038.

olur. Bütün bunlar dini ahlâkça yerilen sıfatlardır. Bu sebepler ortada iken öfkeden kurtulmak imkânsızdır. İslam dininde onun için her şeyden önce zıddı ile bu sebepleri izale etmek gerekir. Kibri tevazu ile, kendini beğenmeyi haddini bilmekle yenmek lazımdır.

İnsan, kendisinin diğer insanlardan bir farkı olmadığını ve hepsinin bir ana babanın evlatları olduğunu düşününce artık üstünlük taşıyacak bir tarafı kalmayacağı söylenebilir. İslam dinine göre âdemoğulları bir cinstendir. Ancak fazilet bakımından ayrılırlar. Üstünlük taslama, böbürlenme ve kendini beğenme reziletlerin aslı, başı ve en büyüğüdür. İnsan kendini bunlardan kurtaramadığı vakit, zaten onda faziletten bir şey yok demektir. Dolayısıyla aynı zamanda da üstünlük de yoktur, demektir. Çünkü iç ve dış yapı bakımından diğer insanlardan bir farkı yoktur. Bu nedenle diğer insanlara karşı da böbürlenme ve üstünlük taslama yanlış olur.⁹⁸ Dinler bütün insanları bir gördüğünden dolayı öfkenin bu sebebini izale etmeyi amaçlar.

İnsanları ayıplamak ve kusur aramak ise zıddı olan acı sözleri kullanmaktan kaçınmakla mümkün olur. Fazla hırs ise kanaatle izale edilir. Öfkenin en mühim sebeplerden biri de öfkeye cesurluk, erkeklik ve izzet-i nefis gibi bakılmasıdır. Bazı insanlar bu konuda örnek bile alınır. Ancak Gazali'ye göre böyle bir öfkeye cesaret demek cehalet, kalb hastalığı ve akıl noksanlığıdır. Çünkü hasta adam, sağlam adamdan, çocuk yetiştikten, ihtiyar gençten daha çabuk öfkelenir. Kötü huylu insanlar da fazilet sahiplerinden daha tez kızar. Rezil olan insan şehveti yüzünden bir lokmayı kaybettiği için, cimriliği yüzünden bir daneyi kaybettiği için kızar. Asıl cesurluk ve güç öfkesine hâkim olandır.⁹⁹

Kişinin öfkesine hâkim olabilmesi, hiddetini yenip arınabilmesi için dini ahlâk kişiye bazı reçeteler sunmaktadır. Bunların ahlâk tarihinde sistematik bir şekilde ele alınmadığını da belirtmek gerekir. Ancak yine de dini ahlâk içinde bütün bu sorunlara verilebilecek cevaplar mevcuttur.

Öfkeye hâkim olabilmenin önemi İslam dini ahlâkı için büyüktür. Kur'an'da bir ayette, Müslümanların özellikleri olarak “Öfkelerini yenerler, insanların kendilerine karşı olan kusurlarını affederler”¹⁰⁰denilir. Dini ahlâkın kaynağı vahiydir.

⁹⁸ Gazali, a.g.e., s.385.

⁹⁹ Gazali, **İhya** c.3, s.386.

¹⁰⁰ Ali İmran/3: 134.

Dini nasslarda öfke kötülen bir durumdur. Ancak bu kötöleme sadece nasslarda yer aldığı için değil, topluma ve bireye zarar verdiği için kötüdür. Nasslarda kötülenmesinin sebebi de bu durumun bir göstergesidir. Kişi öfkelenildiği zaman, karşı tarafın da düşmanlık benimseyebileceğini düşünmelidir. O da intikam duygusuna kapılabilir. Bu durum toplum içerisindeki sevgiyi bitirir.

İslam ahlâkına göre, öfkelenen kişi öfkelenildiğinde çehresinin çirkinliğini, davranışlarının insana yakışmayacağını, hayvani saldırılarda bulunacağını bilmelidir. İnsan öfkelenildiği zaman vücudunda bazı fiziksel değişimler olmaktadır.¹⁰¹ Öfkelenen kişi hangi sebepten öfkelenildiğini düşünmelidir. Bunun mutlaka bir sebebi vardır, sebebini düşündüğünde değersiz bir şey olabileceğini fark etmesi gerekir.¹⁰²

Kişi öfkelenildiği vakit kendine hâkim olabilmeyi bilmelidir. Böyle bir durumda pozisyonunu bile değiştirerek kendine hâkim olabilir. “Gazab ve hiddet kalpte yanan birer ateş parçasıdır ve birer kıvılcımdır. Onun şah damarlarının şişmesini ve gözlerinin kızarmasını görmüyor musunuz? Sizden birinize bu hal geldiği vakit ayakta ise otursun, oturuyorsa yatsın” diye belirtilen hadisten sonra başka bir hadiste de öfkesine hâkim olabilmek için “kızdığın vakit sükût et” denilmektedir. Burada anlaşılan, öfkelenen insanın öfkesine hâkim olabilmek için iradesini bırakmayıp, sessiz durması veya mekân değiştirmesi tavsiye edilmektedir. Böyle yapan kişilerin Allah’ın yanında büyük mükâfat kazanacağı da nasslarda belirtilmektedir.

Kişinin öfkesine hâkim olması ve öfke karşısında yumuşak (hilm) davranması dini ahlâkın övülen davranışlardandır. Dini nasslara bakıldığında “hilm” sıfatı ilimle birlikte anılmıştır. Buradan öfkelenmenin cahillikle ilişkisi olduğunu çıkarmak mümkündür. “İlim öğrenmek, zorluk çekmek, yumuşaklık göstermek (hilm), ahlâkı güzelleştirmede gayret sarf etmekle mümkündür. Hayır tercih edene hayır verildiği gibi kötülükten sakınan da korunur.”¹⁰³ “İlim tahsil edin, ilmin yanında ağırbaşlılık ve yumuşak huylu olmayı da öğrenin” hadisi de ilmin birinci gayesiyle ağırbaşlılığı ve yumuşaklığı bir tutmaktadır.

¹⁰¹ Bkz. Gazali, **İhya** c.3, s.377, Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, s.180.

¹⁰² Gazali, **İhya**, c.3., s.388.

¹⁰³ Gazali, **İhya** c.3, s.394.

Ayrıca öfkeye hâkim olmak ve yumuşaklık peygamber ahlâkıyla bir tutulmaktadır. Peygamber ve kendisine inananlar, kendilerine takıldıkları vakit onlara güzel söz söylerler¹⁰⁴ ve yeryüzünde yumuşak yürürler.¹⁰⁵

Öfkeden arınmak yani öfkesine hâkim olmak yukarıda belirtildiği gibi dini ahlâkça övülmüştür. Ancak öfkesine hâkim olmayan kişilerin öfkenin doğurduğu bazı sonuçlara da katlanması gerekir. Örneğin öfkelenmiş ancak buna gücü yetememiş, intikam alamamış kişilerde öfke kin haline dönüşür. Oysaki bir hadiste “Müslüman kin tutmaz” denerek, kinin dini ahlâkta yerinin olmadığı belirtilmiştir. Kin tutan insan kinden daha başka kötü alışkanlıklarının ortaya çıkmasına engel olamaz. Bunlardan biri *hased* (kıskançlık) dir. Kişi kin duyduğu kişiyi kıskanır ve o kişi felakete uğrayınca sevinir. O kişiyle bütün ilişkilerini keser. Sılayı rahimi (yakın akrabayı ziyaret) terk eder, ondan yüz çevirir. Onun aleyhinde konuşur, gıybetini yapar, varsa bir sırrını ifşa eder. Bütün bu kötü özellikler öfkenin doğurduğu kinle oluşur.¹⁰⁶ Oysaki öfkeden arınmak bütün bu ahlâki reziletlerin önüne geçmeye muvaffak olabilir. Birini bağışlama özde arınmaya katkı sağlar.

Son olarak da bunu belirtmek gerekir. Başta belirtildiği gibi öfke gücünün fazlalığı kişinin zararınadır. Ancak özde arınmayla öfke gücünün tamamen yok olması da mümkün değildir. Çünkü arınmayla kastedilen, öfkeyi tamamen yok etmek değil, ona hâkim olmaktır. Nihayetinde öfkenin mümkün olduğu durumlarda vardır. Kişinin varlığındaki öfke gücü Allah’ın onda yaşaması için yerleştirdiği bir haslettir. Bunun üzerinde iradesini kaybetmemek ise dini ahlâkın övdüğü durumdur. Kur’an’da bir ayette müminler hakkında “onlar kâfirlere karşı sert, birbirlerine karşı merhametlidirler”¹⁰⁷ denilmektedir. Yani öfke konusunda tefrit ve ifrat çizgisinden uzakta itidal sınırını muhafaza etmek gerekmektedir. Dini ahlâk her konuda o özelliğin tamamen yok olmasını değil, o özelliğin kişiye en faydalı olabileceği şekilde kullanılmasını öngörür. O özelliğin aşırısının ve kişiye ve onun bağlamında topluma zarar verecek şeklinin arınması dini ahlâkın varmak istediği bir noktadır.

Öfke bileşik bir özellik gösterir. Öfke sadece kendi başına var olan bir durum değildir. Onu doğuran sebeplerin yanında onun sebep olduğu birçok durumda

¹⁰⁴ Furkan/25: 63.

¹⁰⁵ Al-i İmran/3: 46.

¹⁰⁶ Gazali, **İhya** c.3, s.406.

¹⁰⁷ Fetih/48: 29.

mevcuttur. Öfkeye hâkim olmakla bu sebepler yok sayılmış ve onun oluşturduğu sonuçlar da meydana gelmemiş olacaktır. Bu nedenle kişinin öfkesine hâkim olarak özde arınmayı gerçekleştirmesi, onun ahlâki üstünlüğü yönüyle değerlidir. Dini ahlâkın da bu konuda kişiye söyledikleri onu bu konuda mantiki olarak ikna edecek kabiliyettedir. Öfkeye hâkim olmakla sadece bireysel değil, toplumsal birçok problemin kaynağına da inilmiş olabileceği söylenebilir.

3.4.2. Sahip Olma ve Paylaşma

İnsanın özde arınmasını gerçekleştirebilmek için, kendi benliğinde yer alan sınırsız sahip olma arzusundan arınması gerekir. Sahip olma arzusu ile kastedilmeye çalışılan, bir insanın kendi varoluşsal yapısından kaynaklanan ve çoğunlukla hayatını devam ettirebilmek için dünya üzerindeki mal veya mevkiin menfaati gereği kendisine ait olmasını istemek arzusudur. Öncelikle sahip olma güdüsünün doğallığına vurgu yapmak gerekir. Sahip olma arzusunun kişinin ahlâki yapısına zarar verdiği an ise bu arzunun sınırlandırılmayacak kadar ilerlemesidir. Dünya üzerinde yaşayan hiçbir canlıyı düşünmeden kişinin sadece kendisi için bir şeylere sahip olma isteğinden arınma bu bölümün konusudur.

İnsanın sahip olma arzusu bugüne kadar kendisine ve içinde yaşadığı dünyaya çok büyük zararlar getirmiştir. İnsan bu zararları görmeyip bu arzusunun peşinden koştukça da hem bireysel hem de küresel sorunlar oluşmuştur.

“Yemek ve içmek yoluyla bazı şeylere sahip olma eğilimi ta çocukluktan başlar. Bu nedenle çocuk ilk zamanlardan itibaren her şeyi ağzına götürerek ona sahip olma arzusu duyar. Ama birçok nesneyi fiziksel olarak yemek ya da yutmak mümkün olmaz. Buna karşılık sembolik bir sindirme işlemi gerçekleştirilebilir.”¹⁰⁸ Böylece maddi ve manevi şeylere sahip olma arzusu kişinin içini doldurur. Özellikle tüketim toplumu olarak isimlendirilen günümüz toplumu için sahip olma arzusu, olması gereğinden çok daha büyük olduğu için onun arınma şartı insanlık tarihi için

¹⁰⁸ Erich Fromm, **Sahip Olmak Ya Da Olmak**, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 2003, s.50.

de önem arz etmektedir. Çünkü tüketim toplumunda kişi sahip olduğu ve tükettiği şeyler dışında bir hiçtir.

Sahip olma arzusuna karşı paylaşma ve yardımlaşma erdemi dini ahlâkın insanda olmasını istediği davranışlardandır. Dini ahlâk paylaşma ve yardımlaşma konusunda diğer ahlâk türleri arasında en fazla söz söyleyen alandır denilebilir. Çünkü dinler malın tek elde toplanmasının hep karşısında yer almıştır. Bunu bütün dinler için söyleyebiliriz. İslam dini ahlâkı da yardımlaşma ve paylaşmayı ilk erdemler arasında sayar.

Kur'an'a göre insan dünya malını çokça seven bir yapıya sahiptir. "Malı da pek çok seviyorsunuz."¹⁰⁹ "Hiç şüphesiz o, mal sevgisi sebebiyle çok katıdır."¹¹⁰ gibi ayetler bu durumu açıkça göstermektedir. Allah insanı bu mal sevgisiyle imtihan ettiğini bildirir. Bu nedenle İslam dininde sahip olma arzusu yerilmiş ve paylaşma erdemi övülmüştür.

Sahip olma arzusunun en temel sebebi, insanın yaşamına devam ettirme arzusudur. Ancak bu arzu istenen amacın sınırlarını aştıkça dini ahlâkın reziletlerden saydığı cimrilik özelliği ortaya çıkacaktır. Paylaşma arzusu arttıkça da cömertlik erdemi oluşmaktadır Aristoteles'e göre "insanın doğal yapısında cimrilik, savurganlıktan daha köklüdür."¹¹¹

Cimrilğin öncelikle bazı sebeplerini bilmek gerekir. Fakirlik ve ihtiyaç korkusu, aşırı mal sevgisi, kötü nefis sebebiyle başkasında iyiliğin meydana gelmesini istememek bunların başlıcalarıdır.¹¹² İnsanı ihtiyacından fazla mal edinmeye sevk eden nedenler, mal çokluğuyla tatmin olan nefsi arzuların insanı buna zorlaması, çoluk-çocuğun ve varislerinin geleceğinden endişe ederek onlar için mal biriktirme düşüncesi, mal çokluğuyla övünme ve malın çokluğundan dolayı zevk duyma arzusunu tatmin etme ve fazla mal sahibi olup bu malı hayır yolunda harcama isteğidir.¹¹³ Bu son sebebin amacının farklı olduğunu belirtmekle birlikte, yukarıda sebepleri belirlenen mal biriktirmenin insanın özünde var olan bir davranış olduğunu da söylemek gerekir. Ayette; "De ki; Rabbimin rahmet hazinelerine siz sahip

¹⁰⁹ Fecr/89: 20.

¹¹⁰ Adiyat/100: 8.

¹¹¹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s.70.

¹¹² Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, s.295.

¹¹³ Kiraz, **Kur'an'da Ahlâk İlkeleri**, s.270.

olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısdınız. İnsanoğlu pek eli sıkıdır”¹¹⁴ denilerek insanın ne kadar cimri olabileceği gösterilmektedir.

Cimrilğin ölçüsü hakkında tam bir şey söylemek mümkün değildir. Gazali, bu ölçüyü dini sınırlarla belirleyerek şöyle der: “cimrilik, şariat ve mürüvvet ahkâmına göre vermesi gereken yerde vermemektir. Cimrilik malın sarf edilmesi tutmasından daha mühim olan yerde malı tutup sarf etmemektir.”¹¹⁵

Cimrilikten arınmanın da bazı pratikleri vardır. Bunlar yapılan kötülüklerin zıddını zor da olsa yapmaya çalışmak ve yapacağı cimrilğin sonuçlarını düşünmektir. Gazali’ye göre kişiye zor da gelse malını vermesi, ondaki cimrilik özelliğini yok eder. “Sevgiliden uzaklaşmakla aşkın kaybolacağı gibi, cimrilikten kurtulma vasfı da vermeye zorlanmakla oluşur.”¹¹⁶

İnsan sahip olma arzusundan arınarak, erdemleri yok eden birçok davranıştan da arınmış olur. Örneğin dini ahlâkçılara göre, malı biriktirmekten vazgeçen kişi riyadan (gösteriş) da arınmış olur. Kendini beğenme, kibir gibi özelliklerden, çoklukla övünme gibi kötü huylardan da arınma gerçekleşmiş olur. Bunlardan arınan kişi paylaşma erdemini yaşar. Önemli olan sahip olma arzusunun farkında olmak ve bunun zararlı olduğunu bilerek üzerine yürümektir. Dini ahlâkçılara göre bu en pratik metottur.

Paylaşma erdemi kişiye cömertlik erdemini kazandırır. Cömertliğin de kapsamına giren bazı alt erdemler vardır. İbn Miskeveyh bu erdemleri eli bol olmak, başkalarına ikramda bulunmak, sevinç duymak, yardımseverlik, iyilikte bulunmak ve hoşgörü olarak belirler.¹¹⁷ Bunlar arasında dikkat çekici olan bir erdem sevinç duymaktır. Nefsin büyük işlerden sevinç duyması ve bu tür davranışlardan hoşlanması erdemi insanın bireysel olarak ihtiyaç duyduğu bir erdemdir.

Dini ahlâkın en önemli erdemlerinden biri olan cömertlik bizzat ibadetlerle de desteklenmektedir. Paylaşmak erdemi, İslam ahlâkında *İnfak* kelimesiyle yer alır. “İnfak sözlükte “tükenmek, tamamlamak, son bulmak anlamlarına gelirken, Allahın

¹¹⁴ İsra/17: 100.

¹¹⁵ Gazali, *İhya* c.3, s.575.

¹¹⁶ Gazali, a.e., s.578.

¹¹⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s.28.

hoşnutluğunu kazanma niyetiyle harcamada bulunmaktır.”¹¹⁸ İnfak ibadetlerle de desteklenen bir kavramdır.

İslam dininde paylaşma erdemini güçlendiren bir ibadet olan zekâtın kelime anlamı, temizlemek, arındırmaktır. Kişi sahip olduğu maldan fakirlere mecburi olarak verdikçe (çünkü zekât İslam’ın beş şartından biridir) nefsindeki aşırı sahip olma arzusundan arınmış olmaktadır. Zekât Kur’an’da insanın malını temizlemesi anlamına da gelmektedir. Sadaka da paylaşma erdemini güçlendiren erdemlerdendir. Bu her iki ibadette de insan kendi eliyle malından verdiği için insanın içindeki sahip olma arzusu da törpülenmiş olmaktadır.

Cömertlik erdemi sadece İslam ahlâkında değil, neredeyse bütün dini ahlâklarda ve diğer ahlâk türleri içinde övülen bir erdemdir. Hristiyanlıkta da Hz. İsa insanları cömertçe vermeye teşvik eder. “Sizde olanı verin, size verilecek. İyice bastırılmış, silkelenmiş ve taşmış dolu bir ölçekle kucağınıza boşaltılacak. Hangi ölçekle ölçerseniz, size de aynı ölçek uygulanacak”¹¹⁹ diyerek karşılığının alınacağı bir paylaşma erdemini övmektedir.

Paylaşmak ve cömertlik erdemlerinin belli bir sınırının olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü cömertlik adına gereksiz harcama ve israfın da var olabileceği unutulmamalıdır. Kur’an ayetinde bunun ölçüsü belirlenmiştir.

“Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutarsız olma.”¹²⁰

“Onlar sarf ettikleri zaman ne israf ederler, ne de cimrilik, ikisi arasında bir yol tutarlar.”¹²¹

İslam ahlâkında paylaşma ve cömertlik her zaman övülen bir davranış olduğu için veren el olma da övülmüştür. Hz. Muhamed’in bir hadisinde “veren el, alan elden daha hayırlıdır” denilirken ne olursa olsun vermeye alışmanın ve sahip olma arzusundan arınmanın gerekliliği vurgulanmıştır.

Paylaşma erdemiyle dini ahlâk, kişiye tevazu erdemini de kazandırmak istemektedir. Birine yapılan yardımlarda nasıl verilmesi gerektiği dini ahlâkta ayrıntılarıyla belirlenmiştir. Öncelikle yapılacak yardım için gösteriştan uzak durulması gereği dini ahlâkın istediği şeydir. Bir hadiste bu işin nasıl yapılması

¹¹⁸ Çağrııcı, “İnfak”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.22, Ankara, 2000, s.289.

¹¹⁹ Luka, 6:38.

¹²⁰ İsra/17: 29.

¹²¹ Furkan/25: 67.

gerektiği ve mükafatı şöyle anlatılır: “Allah’ın rahmet gölgesinden başka gölge bulunmayacak bir günde yedi kimseyi Allah rahmetinde gölgelendirecektir. Bunlardan birisi de sağ elinin verdiğini sol elinin haberi olmayacak şekilde gizliliğe dikkat edendir.”¹²² Yapılan yardımların gizliliği karşıdaki kişi ve veren için hayırlı şekildir. Allah “eğer sadakaları gizler ve gizlice fakirlere vererseniz, işte bu sizin için daha hayırlıdır”¹²³ buyurur. Ayrıca yapılan bu tür arınmanın gönüllü olduğunu bu nedenle paylaşmanın başa kakılmayacağını da belirtmek gerekir. İslam ahlâkında bu tür ayrıntılar da yer almaktadır.

Hristiyanlıkta da verilecek yardımların veriliş şekli İslam ahlâkıyla benzerlik göstermektedir. Hz. İsa “Dikkat edin! Yapmanız gereken doğru işleri gösteriş için insanların gözü önünde yapmayın. Öyle yaparsanız, göklerdeki Babanızdan ödül alamazsınız. Bu nedenle birisine sadaka vereceğiniz zaman bunu ilan etmek için önünüzde borazan çaldırmayın. İkiyüzlü kişiler insanların övgülerini kazanmak için havralarda ve sokaklarda böyle yaparlar. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Siz sadaka verdiğiniz zaman, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin. Öyle ki verdiğiniz sadaka gizli kalsın. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir”¹²⁴ diyerek verilen yardımların gizliliğini övülmüştür.

Dinlerde sahip olma güdüsünün ifrat ve tefritinden kaçınılarak paylaşma erdemini güçlendirmesi yukarıda anlatılmıştır. Böyle bir güçlendirme ile istenilen özde arınma da gerçekleşmiş olmaktadır.

3.4.3. Şehvet ve İffet

İnsanın arınma ihtiyacını gerçekleştirebilmesi için kazanması gereken en önemli erdemlerden biri iffettir. İffet, “insanın bedeni ve maddi hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için kullanılan bir ahlâki terimdir. Kaynaklarda yer alan iffet tanımlarını, yeme, içme ve cinsi arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem şeklinde özetleyebiliriz.”¹²⁵ İffetin zıttı olarak şehvet, insanın

¹²² Gazali, **İhya** c.1, s.595.

¹²³ Bakara/2: 271.

¹²⁴ Matta, 6: 1-4.

¹²⁵ Mustafa Çağrıcı, “İffet”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.21, Ankara,2000, s. 506.

hayvani nefsinin hareket ettirici bir gücüdür. Şehvet gücü ile kişi kendi istediğine uygun olanı kendisine çeker.¹²⁶ Şehvet, çok geniş anlamda kullanılabilecek bir kavramdır. Örneğin Gazali, şehveti ikiye ayırarak mide şehveti ve ferc şehveti (cinsel şehvet) olarak tanımlar. Hatta yemek yemenin zararlarını, aç kalmanın faziletlerini uzun uzun anlatır.¹²⁷

Şehvet gücü bütün insanlarda bulunan ve tamamen yok edilmesi mümkün olmayan bir insani güçtür. Ancak diğer insani güçler gibi şehvet gücünün de ifrat, tefrit ve itidal basamakları vardır. Şehvet gücü ve bunun karşısında iffet erdemi ahlâk felsefesinde erdemler sınıflandırmasında yerini her zaman korumuştur. Antikçağ ve İslam felsefesinde iffet itidali olarak bir erdem sayılmıştır. Şehvet gücünün ifratı *Fücûr*dur. Fücûr ile her türlü kötülük kastedilmektedir. Fücûr (günahkârlık) din ve akıl dairesinden çıkıp haramları ve mekruhları yemek, fuhuş ve çirkinliklerden lezzet almaktır. Şehvet gücünün tefriti ise *Humûd* (şehvet azlığı)dır ki bu da mubah olan hazları tamamen terk edip ya bedeninin helak olmasına ya da neslin sona ermesine sebep olmaktadır.¹²⁸ İşte dini ahlâkın yapmak istediği, şehvet gücünün fücûra varmasından kişiyi korumak ve bu konuda onu arındırıp itidali bir erdem olan iffet erdemini kazandırmaktır.

“Kendimizi zapt etmek, bir şeyi yapmaktan çekinmek, perhiz etmek, mutedil olmak, namuslu olmak, erdemli olmak, nezih ve temiz olmak, mahcup ve mütevazı olmak, terbiyeli ve lekesiz olmak manalarına gelen iffet kelimesinin işaret ettiği erdem, öncelikle bedeni hazlara ve nefsanî aşırılıklara ilgi duymaktan kurtarılmış bir ruhi yapıya sahip olmaktır; buna “kalbin iffeti” denir. Bundan sonra tam iffete sahip olmak için eli, dili, gözü, kulağı ve genel olarak bütün bedeni ahlâka aykırı davranışlardan uzak tutmak gerekir.”¹²⁹

İslam ahlâkının temel kaynağı Kur’an’ın iffet konusunda neler söylediği ve bu konudaki önerilerine bakarsak; iffet Kur’an’da birkaç farklı açıdan ele alınmıştır. Bunlardan biri; “(sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey)

¹²⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s.102.

¹²⁷ Gazali, *İhya* c.3, s.183.

¹²⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s.119-120.

¹²⁹ Yaran, *İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?*, s.126-127.

istememezler. Siz hayır olarak ne verirsiniz, şüphesiz Allah onu bilir”¹³⁰ ayetinde iffet ile mal mülk ve yeme-içme konusunda ölçülü ve kanaatkâr olmak kastedilmektedir.

Bir diğesinde “şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”¹³¹ “Evlenmeye güçleri yetmeyenler de, Allah kendilerini lütfüyle zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar”¹³² denilerek iffet ile bedensel arzu ve tutkulardan arınma kastedilir.

Ayrıca Hz. Muhammed’in hadislerinde de bedensel arzu ve tutkulardan arınmak için evlenme tavsiye edilir. Evlilik, İslam dininde insani varoluşun temel özelliklerinden biri olarak görüldüğü için normal görülmüş, hatta çocuk sahibi olup da onun ahlâki olarak üstün yetiştirilmesi övülmüştür. Hristiyanlıktaki ruhban sınıf gibi evlenmeyi kötü göstermenin İslam ahlâkında olmadığını Hz. Muhammed’in hayatında görmek mümkündür.

“İffet ana erdeminin birçok yan ve alt erdemleri vardır. Hayâ, mahcubiyet, müsamaha, sabır, cömertlik, işleri güzellikle ölçüp tartma, güler yüzlü ve tatlı dilli olma, kolaylaştırıcı olma, düzenlilik, güzel görünüş, kanaati, ağırbaşlılık, gûnahtan çekinme, kibarlık ve nezaket bunlardan bazılarıdır.”¹³³ Bu erdemler üzerine barışseverlik ve sükunet erdemleri de eklenebilir.¹³⁴

Ayrıca iffet erdeminin alt erdemlerini on iki şekilde sınıflayanlar da olmuştur. Bu on iki erdem ise şudur. Haya, rıfk (merhamet etmek), hüda (nefsin güzel ahlâkla donanmaya rağbet etmesi), müsâlemet (uyumlu ve geçimli olmak), deat (arzuları dizginlemek), sabır (kötülük sebeplerine karşı dirençli olmak ve müsibet ve belalara sabır), kanaat, vakâr, vera’ (güzel fiilleri gerekli görüp devam etmek ve kötülüklerden kaçınmak), intizam, hürriyet (güzel yollardan mal kazanma ve iyi amaçlar için harcama iradesi), cömertlik (kerem, isar, af, mertlik, arkadaşlara yardım etmek, yakınlarıyla nimetlerde yardımlaşma, verilmesi gerekmeyenleri iyi niyetle verme, başkasının faydalanması için kendinden fedakarlık etme).¹³⁵

¹³⁰ Bakara/2: 273.

¹³¹ Nahl/16: 90.

¹³² Nur/24: 33.

¹³³ Yaran, a.g.e., s.128.

¹³⁴ İbni Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, s.27.

¹³⁵ İbn Miskeveyh, a.g.e., s.26-27, Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, s.108-109.

Bu erdemler arasında hayâ erdemi dini ahlâkın kişiye kazandırmak istediği en önemli erdemlerden biridir. Hayâ, “insanın çirkin bir iş yaptığını anladığı zaman, nefsinde ayıplanmayı hak ettiğine dair bir duyguya kapılması yani utanması anlamına gelir.”¹³⁶ Kişinin ayıplanma ve sövgüye uğrama korkusuyla çirkin işler yapmaktan kaçınması¹³⁷ anlamında olan hayâ kelimesi mahcubiyetle de ilişkilidir.

Hayrın zirve noktası hayâ, şerrin zirve noktası da hayâsızlık ve müstehcenliktir.¹³⁸ Hayâ üç türlü olabilir. Birincisi Allah’tan hayâ etmektir. Hayânın bu türü onun emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak şeklinde gerçekleşir. Bu din duygusunun kuvvetinden ve inancın sıhhatinden kaynaklanır. İkincisi insanlardan hayâ etmektir. Bu insanlara eziyet etmemek ve çirkinlikleri ortaya sermemek şeklinde gerçekleşir. Bu tür hayâ kişiliğin olgunluğundan kaynaklanır. Üçüncü tür hayâ ise kişinin kendi nefsinden hayâ etmesidir. Bu da insanın iffetli olması ve yalnızken bile kötülüklerden uzak durması şeklinde gerçekleşir. Bu tür hayâ nefsin faziletlerinden ve gönlün güzelliğinden kaynaklanır. İslam dinine göre bu üç tür hayâyı nefsinde toplayan bir insan, hayrın bütün sebeplerini kendinde toplamış ve şerrin bütün sebeplerinden de kurtulmuş olur.¹³⁹ Bu üç tür hayâyı gerçekleştirmiş ve hayatının her alanına yaymış kişi nefsinde yapacağı bütün kötülüklerin de önüne geçmiş ve onlardan arınmış olacaktır. Nihayetinde haya; “nefsin kötü bir şey işlediğinin farkına vardığı zaman azarlanmayı hak etmekten sakınmak için kendisini sınırlamasıdır.”¹⁴⁰

İnsanda bulunan şehvet duygusu, toplumun ahlâki olarak yozlaşmasına neden olan zina, homoseksüellik gibi davranışlara da neden olabilir. Dini ahlâk bu tür davranışlarla ilgili düşüncelerini keskin bir şekilde ortaya koyar. Bu tür davranışlardan arınmak bireysel ve toplumsal değerlerin sürekliliği için çok önemlidir. Gayr-ı meşru ilişki olarak zina ve bu yöndeki gayri ahlâki davranışlar topluma sanıldığından daha çok zarar vermektedir. Bunlardan arınarak insanlık küresel bazda tecavüz, cinsel sapkınlıklar gibi davranışlardan da tamamen arınmış

¹³⁶ Kiraz, a.g.e., s.275.

¹³⁷ İbni Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma** s.26.

¹³⁸ Maverdi, **Edebü’-d-Dünyâ ve’-d-Dîn**, Beyrut, Dar’ul Kitab-ul İlmiyye, 1987, s.211,

¹³⁹ Kiraz, a.g.e., s.276, Maverdi, a.g.e., s.211-215.

¹⁴⁰ Tusî, **Ahlâk-ı Nasirî**, s.95.

olacaktır. Ahlâkın kurumsal veya vicdani olarak bu tip olaylara etki etmesi kaçınılmazdır.

Şehvetin insani olgularda kendini en çok gösterdiği durumlardan biri olan zina Kur'an'da bir iffetsizlik ve hayâsızlık olarak görülmektedir. “ Zinaya yaklaşmayın, zira o, bir hayâsızlık ve çok kötü bir yoldur”¹⁴¹ denilir. Kur'an'da geçen fuhs kelimesi de genel anlamda bütün çirkinlikleri kastederken özel anlamda da iffetsizliği ve zinayı kastetmektedir. Diğer dinlerin ahlâki yapılarında da iffetsizlik ve zina kötü davranışlardan sayılır. Tevrat'ta geçen on emirden biri “Zina etmeyeceksin”dir. İncil'de Hz. İsa da bu konuda “Size zina etmeyeceksiniz dendiğini duyduunuz. Ama ben size diyorum ki bir kadına şehvetle bakan her adam yüreğinde o kadınla zina etmiş olur. Eğer sağ gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir”¹⁴² derken de bu tür ahlâksızlıklara giden bütün yolları kapamak istemiştir.

Sonuç olarak kişinin varoluşundaki yapısından şehvet ve iffet özelliklerinden bedeni arzu ve tutkular kaynaklanmaktadır. Dinler insanın bu ihtiyaçları karşısında her konuda ölçülü ve kanaatkâr olmayı öğütler. Şehvet sadece kişiyi karşı cinse iten bir duygu değildir. Şehvet sahip olma arzusuyla beslenen insanı, bu dünyadan sınırsız haz almaya iten bir tutku gücüdür. Ve insanın yapısında bunun panzehiri olarak iffet duygusu bulunmaktadır.

3.4.4. Zulüm ve Adalet

İnsanın disharmonik yapısında kendisine ve çevresine sonsuz zarar verebilecek bir özellik mevcuttur. Zulmetme özelliği olan bu özelliğini törpüleyip sadece kendisi için yaşamanın yararsız olduğunu fark edip, adaletle yaşaması insanı ahlâki yönden üstün kılar.

Zulüm adalet erdeminin tam zıddıdır. “Davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak, orta yol istikamet gibi anlamlara gelen adalet, Kur'an'da ve hadislerde, genellikle, düzen, denge, denklik, eşitlik,

¹⁴¹ İsra/17: 32.

¹⁴² Matta, 5:27-29.

gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık gibi anlamlarda kullanılmıştır.”¹⁴³ Adil olma “her türlü hissi tesirden uzak karar verme zan ve peşin fikirlerden uzak kalma” demektir.¹⁴⁴

Adalet erdemler sınıflandırılmasında usûl-i fedâil (asıl erdemler) olarak adlandırılan temel erdemlerin başında gelir. İnsan nefsinin güçlerinin sınıflanmasında Amel-i gücün (kuvveti amel) itidal boyutu adalettir. Eğer bu güç kendini aşarsa bu sefer de zulüm ortaya çıkmaktadır. Zulüm amel-i gücün ifratıdır. Tefriti ise zulme katlanma (inzilâm)dır. Ahlâk felsefesinde biline geldiği üzere, erdemlerden hiçbir erdem adalet erdeminden daha yetkin değildir. Çünkü gerçek orta erdem antikçağ felsefesi ve İslam felsefesinde adalettir ve onun dışındaki her şey ona nispetle uçlardır ve hepsinin referans noktası yine odur.¹⁴⁵ Adalette bütün erdemler bir arada bulunur. Adalet erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür. Karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür. Adalet bir nevi erdem ile aynı şeydir. Ancak erdem adalet ile aynı şey değildir. Erdem başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir, kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda ise erdemdir.¹⁴⁶ İnsanın disharmonik yapısında bulunan bu fazilet ve reziletlerin orta yolu olarak adalet insan hayatı için vazgeçilmezdir.

Adaletin Aristoteles’e göre birkaç çeşidi vardır. Bunları geometrik ortaya göre adalet ve aritmetik ortaya göre adalet olarak sınıflandıran Aristoteles; geometrik ortaya göre olan adalette kişilerin statüsü, durumu farklıdır. Burada kişilere göre orta belirlenir. Aritmetik ortaya göre ise her iki tarafta da eşitlik vardır. Buna ticaret örnek verilebilir. Ekonomik sitemlerde adaleti ve eşitliği sağlamak aritmetik ortaya göre olursa kişiler düşünülmeden bir paylaşım olurken, geometrik ortaya göre bir adalet daha makul görünmektedir.¹⁴⁷

Adalet erdeminin altında yer alan bazı erdemler vardır. Bunlar sadakat, dostluk, ülfet (uzlaşma, kaynaşma), vefa, şefkat, sıra-ı rahim, mükâfat (iyiliğe fazlasıyla karşılık vermek), hüsn-ü şirket (müşterek işlerde insaf ve itidal üzerine davranmak),

¹⁴³ Çağrııcı, “Adalet”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.1, Ankara, 1988, s.341.

¹⁴⁴ Hayrani Altıntaş, **İslam Ahlâkı**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s.195.

¹⁴⁵ Tusî, **Ahlâk-ı Nasirî**, s.112.

¹⁴⁶ Aristoteles, **Nikhomakhos’a Etik**, s.91.

¹⁴⁷ Aristoteles, a.e., s.125.

teveddüd (yakın ve dostların sevgisini kazanmak), tevekkül, ibadet, teslimdir.¹⁴⁸ Bu alt erdemler adalet erdemini kazanmak ile elde edilebilecek erdemlerdir. İbadet, teslim ve tevekkülün de erdemlerden sayılması dini ahlâk söz konusu olduğu içindir. Nihayetinde dini ahlâkın kaynağı vahiy, eğiticisi Allah'tır.

Adalet İslam ahlâkında toplumsal vazifelerden sayılır. Adaletin ve zulmün toplumsal bir tarafı her zaman mevcuttur. Adaletin İslam ahlâkında nasıl algılandığı Hz. Muhammed'in bu sözüyle anlaşılabilir. "Her hak sahibine hakkını ver!"¹⁴⁹ Bu sözle hak sahibine hakkını vermemek zulüm, hakkını vermek de adalet olduğu anlaşılır. İslam dini için bunu hayatın tüm alanlarında söylemek mümkün ve makuldür.

Toplumumuzda insanın zulüm duygusundan arınmasının ve adalet erdemine hak ettiği değeri vermesinin önemini anlamak için, içinde yaşadığımız dünyaya bakmak yeterlidir. Yaşadığımız çağda uygarlık seviyesinin yüksek olduğu söylenebilir. Ancak uygarlık, makinevi bir büyümeden çok daha büyük anlamlar içermelidir. Teknolojik ilerlemeler yaşadığımız çağı bir kolaylıklar çağı kıldığı doğrudur. Ancak bu kolaylık zulüm boyutunda da kendini göstermektedir. "Modern çağ soykırım üzerine kurulmuş ve daha fazla soykırım aracılığıyla ilerlemiştir. Dünün katliamlarının verdiği utancın, bugünün kırımlarına karşı yetersiz bir teminat olduğu kanıtlanmıştır."¹⁵⁰ Gün geçmemektedir ki dünyanın bir yerlerinde zulmün kol gezdiğine ve adaletin hiçe sayıldığına tanık olunmasın. Ortadoğu'da, Asya'da her an savaşı hissetmek mümkün hale gelmiş ve insanlar neredeyse bu duruma alışmışlardır. Bu nedenle toplu olarak yapılan karşı çıkmalar zayıf kalmış veya askeri, siyasi ve ekonomik çıkarlar bu duyguların önünü almıştır. Bu nedenle ahlâki ilerlemenin gerçekleşmesini sağlamak ve zulmü dünyadan arındırmanın aciliyetinin önemini belirtmek gerekir. Bunu sağlayacak bir kurum olarak dini değerlerin daha fazla önem arz ettiğini de ifade etmek gerekir.

İslam ahlâkında adalet erdemlerin temeli sayılmıştır. Her erdem bir yerde adalet duygusuna bağlanmıştır. Yukarıda da belirtilen Nahl-90. ayette belirtilen erdemlerin başında adalet gelmektedir. Adalet "kişisel çekişmeler ve cinayetlerden,

¹⁴⁸İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s.29-30.

¹⁴⁹ Çağrı, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, s.239.

¹⁵⁰ Yaran, *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?*, s.50.

herhangi bir durumda ölçütler değişmemelidir. Kime veya neye karşı olunursa olunsun, her zaman adaletle davranılması İslam ahlâkının temel esaslarındandır. “Söz söylediğiniz zaman (şahitlik yaptığınız, hüküm verdiğiniz) hısımlara karşı da olsa adaleti gözetin”¹⁵⁷ ayeti bu durumu göstermektedir.

Adalet dünya üzerindeki barışı da esas alır. İslam ahlâkı insanlar arasında barışı sağlama konusunda kendini sorumlu görür. Bu konu daha sonra ele alınacak olan sevgi (merhamet) erdemiyle de iç içedir. Bu noktada insanlar arasında ihtilafın olmamasına ve aralarının düzeltilmesine vurgu yapan¹⁵⁸ İslam ahlâkı, zulme karşı da kişinin yapması gerekenlerin de olduğunu belirtmektedir. “Bir haksızlığa, yolsuzluğa uğrayınca, (haddi aşmayarak) kendilerini müdafaa edenler içindir (cennet). Zulmün cezası o zulüm derecesindedir. Her kim kendine zulmedenleri affeder ve onlarla barışırsa mükâfatı Allah’a aittir. Her kim zulme karşı kendini müdafaa ederse, bu şekilde hareket edenlere karşı (muaheze için) yol yoktur. He kim dişini sıkarak katlanır ve affederse, muhakkak ki bu hareket büyüklerin kârı olan en büyüklüktür”¹⁵⁹ ayeti insanların zulüm karşısındaki çeşitli konumlarını belirtir.

Ayrıca zulmün karşısında bazı insanların uyarıcı olması tamamen susmaması gerektiği de İslam ahlâkının da belirtilir. Umumi kötülüğe kayıtsız kalınmaması ve bunun çok kötü ve çirkin bir iş olduğu daha önceki toplulukların bunu önemsemeyişi, Kur’an’da esefle dile getirilir. Günümüzde de bu durumun bazı sebeplerle gerçekleştiğini görebilmekteyiz. “Onlar kötülük yaptıkları zaman birbirlerini kötülükten alıkoymaya uğraşmazlardı. Bu ne çirkin bir şeydir.”¹⁶⁰

İnsanın disharmonik yapısından kaynaklanan zulüm ve adaletin insandaki kaynağının neler olduğu ve hangisinin insanda daha temelli yer aldığı sorusu felsefe tarihinde yer alan en önemli problemlerden sayılmıştır. Bu konuda Nietzsche’den söz etmek gerekir. Çünkü Nietzsche adalet ve merhamet erdemlerine karşı bir felsefe oluşturmuştur. Nietzsche’nin bu düşüncelerini, yaşadığı toplumdan kaynaklanan ve bu bağlamda gördüğü ve varmak istediği insan anlayışının bir yansıması olarak okumak mümkündür. Ona göre zulüm ve adalet anlayışını, toplumsal alt yapının içinde aramak gerekir. “Dünyada misilleme görmeyen zayıflık iyiliğe, kaygılı

¹⁵⁷ Enam/6: 152.

¹⁵⁸ Enfal/8: 1.

¹⁵⁹ Şura/42: 39-40.

¹⁶⁰ Maide/5: 81-82.

alçaklık alçakgönüllülüğe, nefret edilenleri boyunduruk altına almak boyun eğmeye, dönüşür”¹⁶¹ diyen Nietzsche’de adaletin temelinde de bir intikam ve hınç duygusu vardır.

Nietzsche’ye göre her şeyin temelinde insani unsur ağır basar. Ahlâkı her hangi bir şeyle temellendirmeyen, onu gereksinim olarak görmeyen, sadece insana ait bir olgu olarak gören Nietzsche, Zerdüşt’e; “Şöyle konuş ve kekele. Bu benim iyimdir. Ben bunu seviyorum, ondan bütünüyle hoşlanıyorum, ben iyiyi yalnızca böyle istiyorum. Onu bir Tanrı yasası, insana ait bir yasa veya gereksinim olarak istemiyorum. İyi benim için yeryüzünün öteleri ve cennetler için kılavuz olmamalı. Dünyevi bir erdem, benim sevdiğimin içinde düşüncenin payı fazla değil, sıradan akıllılıklar ise neredeyse hiç yok”¹⁶² diye söylettirir. Böyle olunca bencillik de onun için bir erdem olabilmektedir.¹⁶³

Nietzsche de adalet bir hakikat anlayışı bağlamında vazgeçilmez bir kavramken aynı zamanda eleştirel olarak ele alınan en önemli kavramlardan birini oluşturur. Nietzsche’nin hem ahlâki hem de entelektüel olarak baktığı erdem olan adalet, en yüce ve en nadir erdemlerin birleştiği ana erdem olarak görülür. Ve o bütün kıyılarından nehirlerin ve kaynakların toplandığı derin bir okyanusa benzetilir.¹⁶⁴ Ancak modern insanın adalet anlayışının modern dünyanın değerlerine bağlı olduğunu da belirtir.

Nietzsche’de adalet geleneksel ahlâkta ceza kökenli bir anlayışa sahiptir. Geleneksel ahlâkın verilen sözleri tutmamaya ve haksızlık yapmaya verilmesini onayladığı cezaların kökenini daha ziyade acı vermekten alınan zevke ve başkalarını acı çekerken seyretmenin eğlencesine dayandırır. Nietzsche’nin ahlâkın ve cezalandırmanın kökeniyle ilgili bu açıklaması, adaleti tamamen geleneksel veya toplumsal bir kurgu, tamamen insani arzu veya istencin bir yaratisı olarak yansıtmaktadır.¹⁶⁵

¹⁶¹ Nietzsche, **On The Genealogy Of Morals**, Translated by: W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, New York, Vintage Boks, 1969, s.47.

¹⁶² Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s.42.

¹⁶³ Robert C. Solomon, **Adalet Tutkusu:Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular**, Çev. Ertuğ Altınay, İstanbul, Ayrıntı yay., 2004s.113.

¹⁶⁴ Nietzsche, **On The Uses and Disadvantages of History for Life, Untimely Meditations**, Edited by Daniel Breazeale, translated by R. J. Hollingdale, UK, Cambridge University Press, 2000, s.88.

¹⁶⁵ Nietzsche, **On The Genealogy Of Morals**, Translated by: W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, New York, Vintage Boks, 1969, s.62-63.

Adaletin intikam olması konusunda mecazi olarak konuşturulan Zerdüşt'e göre adalet "intikam aracılığı ile başları döndüren ve eşitlik vaizleriyle insanları zehirleyen bir zehirli örümceğin öç alışı"na benzetilir.¹⁶⁶ Adaletin "intikam almak ve bize eşit olmayan herkese küfürler yağdırmak" olarak algılandığının üzerinde duran Nietzsche, eşitlik istencinin de derinliklerde yatan tiranca hırsların erdem sözcükleriyle maskelendiğini belirtir. Ve öneri olarak içlerinde güçlü cezalandırma içgüdüleri olanlara kuşkuyla bakılması gerektiğini söyler.¹⁶⁷ Ona göre adalet intikam ve hırskan sabır da zayıfın zaten konuşamaması ve mecburi olarak içinde bulunduğu durumdur.

Dini ahlâkın adalet konusunda söylediklerine tamamen zıt olarak görülen Nietzsche'nin anlayışlarına rağmen, adalet ve zulmün insanın gerçekleştirebileceği iki durum olduğunu söylemek gerekir. Bu her ikisini de yapma doneleri kişinin varlığında bulunur. Ancak bunlardan zulümü tercih edenlerin nelere sebep olduğu da insanın aklıyla fark edilebileceği bir durumdur. Bunun zararlarını gören insanın iyi tarafına eğilmesi ve zulüm karşısında adaleti tesis etmesi hem kendisi için hem de yaşadığı dünya için gereklidir. Adaletin tesis edildiği bir dünyada daha az hak ihlalleri, daha az ölümler olacaktır. Bu durumda insanların varlığındaki arınma ihtiyacı da sağlanacak, insan önüne bakarak, ilerlemek için akıl yürütecektir. Adaletin sağlanmasına dinin ne kadar önem verdiği yukarıda anlaşılmıştır. Yapılması gereken dini değerlerini bu konuda tekrar canlandırılması ve önemle korunmasıdır.

3.4.5.Nefret ve Merhamet

Nefret ve merhamet kavramları kendi içlerinde birçok kavramları barındıran kavramlar olarak insan varlığının temel yapıtaşlarını oluşturmaktadır. Merhamet, sevgi ve şefkatin daha üstünde fedakârlık ve yaşama sevincini bile içinde taşıyan bir kavramken nefret ise varlığın tamamen yok olabilmesini isteyebilecek ve hatta bunu gerçekleştirebilecek potansiyeli içinde barındıran bir kavramdır. Ve insan bu iki zıt uçtaki duyguların ortasında var olarak yaşamını sürdürürken, onu iyi tarafa çekecek bir beyaz ata, faydalı olabilecek deniz fenerlerine ihtiyaç duymaktadır. Nefretten

¹⁶⁶ Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, s.125.

¹⁶⁷ Nietzsche, a.e., s.133.

arınıp merhamet zırhını giyebilme yolunda dini değerlerin kendisine katkısı olabileceğinin farkında olarak yaşaması ve bu yolda ilerlemesi gereken insan ancak o zaman kendisine ve çevresine faydalı olabilir.

Merhamet sözlükte ‘acımak, şefkat göstermek’ anlamında, acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lutuf anlamlarına gelir. Merhamet erdemi ile bağlantılı birçok yan ve alt erdemler vardır. Affedicilik, sevgi, şefkat, sabır, sebat, tevazu, insaf, barışseverlik, yumuşak huyluluk ve hoşgörü bunlardan sadece bazılarıdır. Affedicilik ve barış Kur’an’da adalet erdemini istemenin çok daha ileri düzeyde bir erdem olarak öğütlenmektedir. “Bir kötülüğün karşılığı, aynı şekilde bir kötülüktür. Ama kim affeder ve barışırsa, onun ecri Allah’a aittir. Doğrusu o zulmedenleri sevmez. Zulüm gördükten sonra hakkını alan kimselere, işte onların aleyhine bir yol yoktur. İnsanlara zulmedenlere, haksız yere taşkınlık edenlere karşı durulmalıdır. İşte can yakıcı azab bunlaradır. Ama sabredip bağışlayanın işi, işte bu azmedilmeye değer işlerdendir.(Şûrâ, 40–43)”¹⁶⁸

Merhamet İslam ahlâkının en üst erdemlerinden birini oluştururken, hem bu dünya da hem de âhirette karşılığı bulunan bir özelliiktir. Çünkü merhamet Allah’ın insanlarla olan ilişkisindeki en belirgin özelliğidir. Allah’ın rahmet isminde tecelli eden bu özelliğin bir yansıması olarak insanlarda da merhamet bir erdem olarak yer alır. “Merhamet etmeyene merhamet edilmez”¹⁶⁹ hadisinde de bu açıkça görülmektedir. İslam ahlâkına göre insana Allah’ın verdiği bu merhamet onun merhametinin çok küçük bir parçasıdır. Çünkü onun rahmeti her şeyi kuşatmıştır.¹⁷⁰ Allah’ın rahmeti sonsuzdur. “Allah rahmeti yüz parçaya ayırdı, doksan dokuz parçasını yanında tuttu, bir parçasını yeryüzüne indirdi. İşte bu bir parça merhamet nedeniyle mahlûkat birbirine merhamet eder(...)”¹⁷¹ sözü de İslam ahlâkındaki bu sonsuz merhameti dile getirmektedir.

Merhamet erdemi sadece insanlarla olan ilişkide kendisini gösterecek bir erdem değildir. Merhamet, insanın bütün mahlûkata gösterebileceği her türlü sevgi ve şefkati kapsamaktadır. Bitki ve hayvanlara gösterilecek sevgiyi merhamet erdemi

¹⁶⁸ Yaran, **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, s.131.

¹⁶⁹ Buhari, Adab, 2017.

¹⁷⁰ Araf/7: 156

¹⁷¹ Buhari, Adab, 2012.

oluşturur. Bu noktada küresel sorunlara çözüm yaratabilecek bir erdem olarak merhamet erdemi önemini korumaktadır.

Merhamet konusunda Müslümanların birbirleriyle ilişkileri bir hadiste şöyle dile getirilir. “Birbirlerine merhamet, şefkat ve sevgi konusunda müminleri bir vücut gibi görürsün. Vücudun bir organı rahatsız olursa diğer organlar uyumadan, hararetle birbirlerini ona çağırırlar.”¹⁷² Bu hadise göre insanların birbirleriyle ilişkilerinde bir kayıtsızlık görmek mümkün değildir, birinin rahatsızlığından uykuların kaçtığı bir toplumda ahlâki sorunların yaşanması mümkün değildir. Böyle bir bilincin oluşmasına katkı sağlayan dini ahlâk, nefretin köklerinden insanı arındırırsa ve merhameti insan yüreğine yerleştirirse, gelir dengesizliğinden, savaşlardan kaynaklanan açlık, zulüm ve her türlü ezilme sebebi de ortadan kalkmış olur.

“İman edip birbirlerine sabır ve merhamet tavsiye edenlerden olmak, sağ tarafa geçecek olanlar bunlardır.”¹⁷³ “Muhammed ile beraber olanlar birbirlerine karşı merhametlidirler”¹⁷⁴ ayetlerinde de merhamet ve sevgi Müslümanların birinci vasıfları arasında yer alır.

Merhamet sadece İslam dininin temel erdemlerinden değildir. O aynı zamanda Hristiyan ahlâkında temel erdemlere eklenen ve ilkçağ erdemleri arasında yer almayan bir erdem olarak ortaya çıkmaktadır. Merhamet erdemi bu nedenle Hristiyan ahlâkına yapılan saldırılarda da nasibini almakta ve eleştirilmektedir.

Özellikle Hristiyan ahlâkına ve Hristiyan Tanrı anlayışına karşı çıkışıyla bilinen Nietzsche merhamet erdemine karşı çıkmaktadır. O merhameti utançla bir tutmakta ve şöyle tanımlamaktadır: “İster bir Tanrı’nın ister insanların merhameti olsun, merhamet her türlü utancın karşıtıdır. Ve yardım etmek istememek, hep insanın üstüne varan öteki erdemden daha soylu olabilir. Ama bugün, bütün küçük insanlar için erdem sayılan budur, merhamet. O insanların büyük mutsuzluk, büyük çirkinlik ve büyük başarısızlık karşısında saygıları yoktur.”¹⁷⁵

Sevgi ve acıma öyle ki Nietzsche’ye göre Tanrı’nın ölümünün de sebebidir. O Hristiyan ahlâkını eleştirirken merhamete vurgu yapan Hristiyan Tanrısının da ölümünü haykırmaktadır. “Ah, acıyanlar arasında görülenlerden daha büyük

¹⁷² Buhari, Adab, 2015.

¹⁷³ Beled/90: 17-18.

¹⁷⁴ Fetih/48: 29.

¹⁷⁵ Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, s.358.

budalalıklar var mıdır şu dünyada? Ve yine dünyada acıyanların budalalıklarından daha büyük acı veren bir şey olmuş mudur? Ne yazık ki bütün o sevenlere ki, henüz acımalarını aşmış bir yücelikleri yoktur! İşte şöyle demişti şeytan bir zamanlar bana: ‘Tanrı’nın da vardır bir cehennemi: onunki insanlara duyduğu sevgidir.’ Ve en son şöyle dediğini duydum: ‘Tanrı öldü; insanlara duyduğu acıma yüzünden Tanrı öldü.’¹⁷⁶ Tanrı’nın ölümüyle birlikte insan yaşadığı dünyada daha fazla öneme sahip olmaktadır. Böylelikle başkalarına olan sevgi ve merhamet de değerini yitirmekle kalmayıp eleştirilmektedir. “Hep insanları kendinizi sevdiğiniz kadar sevin- ama önce kendini sevebilenlerden olun”¹⁷⁷ derken de sevginin yönü Nietzsche’ye göre belirtilmiş olmaktadır.

Günümüzde merhametin önemsenmemesini ve merhamete olan düşmanlığın temellerini modern dünyada de bulmak gerekir. Modern dünyada ahlâki rölativizm önemli bir yer kaplar. Ahlâki rölativizme 20. yüzyılın ilk başlarında Cambridge ve Oxford ayağı olan duyguculuk (emotivism) akımı önemli etkilerde bulunmuştur. Emotivizm “nesnel bir ahlâklılığı rasyonel olarak temellendirmeye yönelik her girişimin aslında başarısız olduğu”¹⁷⁸ savı üzerine kuruludur. Bu nedenle emotivism, bireyciliği esas alan bir felsefe olmaktadır. Utulitarizm ve hedonizm de bununla bağlantılı olarak emotivism ile ilişki içerisinde. Modern dünya bireyciliği, bütünselliği yok sayarken eylemlerin içsel iyiye sahip olan edimler olma kaygısını da yok saymış ve merhamet de kendine modern dünyada bir yer bulamamıştır.¹⁷⁹

Oysaki merhamet ve şefkat duygularının birçok erdemin temelinde olduğunu düşünenler de mevcuttur. Öncelikle kişinin disharmonik yapısında nefretin mi merhametin mi daha baskın olduğunu belirtmek gerekir. “İnsanın yapısında katı yüreklilikten daha fazla şefkat vardır”¹⁸⁰ diyenler olduğu gibi şefkati bir gereksizlik gibi görenler de mevcuttur. Ancak insanın özde yapısından şefkatin tamamen atılması insanı tanımamaktır. Şefkat, merhamet özen göstermek gibi duygular insanda hem vardır hem de adaletin temelinde de başka erdemlerle birlikte yer

¹⁷⁶ Nietzsche, a.e., s.320.

¹⁷⁷ Nietzsche, a.e., s.232.

¹⁷⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s.40.

¹⁷⁹ MacIntyre, a.e., s.336.

¹⁸⁰ Solomon, **Adalet Tutkusu:Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular**, s.74.

almaktadır¹⁸¹ diye düşünenlere göre merhamet ve şefkat vazgeçilmeyecek insani duygulardır.

Nefretin karşısında merhamet erdeminin güçlendirilmesi gerekliliği insani bir ihtiyaç olarak yerini her zaman koruyacaktır. Bu çalışma da insani varoluş olarak bu durumun önemini hiçbir zaman yitirmeyeceğini göstermeye çalışmıştır. Buna göre insanların en özelindeki sorunlardan dünya üzerindeki küresel sorunlara çözüm bulmak bu yönde özde arınmayı gerçekleştirmekle olacaktır. Bunun için insanların bilinçli olarak bu yönde çabalarının gerekli olacağını da belirtmek gerekir.

¹⁸¹ Solomon, a.e., s.358.

SONUÇ

İnsanın arınma ihtiyacına dini ahlâkın katkısının incelendiği bu çalışmada üzerinde durulan üç kavram bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “dini ahlâk” kavramıdır. Bu süreçte, dini ahlâkın sadece günümüzde tartışılan bir konu olmadığı, İslam ve Batı düşüncesinde dini ahlâkın ne olduğu üzerine çeşitli düşünce dönemlerinde tartışmaların var olduğu görülmüştür. Dini ahlâk, kaynağı vahiy ve din olan ahlâk türüdür. Bu tanım çoğu düşünürlerce kabul edilen bir tanım olsa da dini yaşayanların durağan bir durumda olmadıklarını söylemek gerekir. Bu nedenle dini ahlâk kavramının içine yine kaynağı vahiy ve din olan farklı kavramlar girebilmektedir. Örneğin İslam düşüncesinde nassi, kelami, tasavvufi veya başka bir sınıflandırma ile felsefi ve geleneksel ahlâk türleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan sadece geleneksel ve nassi ahlâkı dini ahlâk kabul edenler bulunmaktadır. Ancak çalışmalarımız sonucunda hepsinde aynı oranda olmamasına rağmen dini bir özelliğin olduğu söylenebilir. Yani bu tür ahlâk anlayışlarından özellikle kelami ve tasavvufi ahlâk ve Yeni-Plâtonculuğun etkisinde oluşmasına rağmen İslam felsefesi ahlâkını oluşturanların Müslüman olmasından dolayı felsefi ahlâkın dini ahlâk ile örtüştüğü noktaların var olduğunu söylemek gerekir. Bu çalışmada dini ahlâk; nassi, geleneksel, tasavvufi ve kelami ve felsefi ahlâk ile birlikte değerlendirilmiştir.

Dini ahlâkın çeşitli özellikleri mevcuttur. Din yapısı itibarıyla normatif bir özellik gösterebildiğinden dolayı, dini ahlâkın normatif olduğu söylenebilir. Bu konuda tamamen farklı düşünenlerin de olduğu anlaşılan bu çalışmada dini tamamen sevgi üzerine oturtup onun kurallarına da bu yönden bakan düşünürlere de bazı noktalarda hak vermek gerektiği anlaşılmıştır. Din sadece dışarıdan empoze edilen bir durum değildir o hissi tarafı ağır basan vicdani bir olgudur. O aynı zamanda çağdaş ahlâk felsefelerinin rölativizmine rağmen içinde en genel ilkelerin yer aldığı evrensel bir özellik de taşımaktadır. Dini ahlâkın caydırıcılığı ve bazı yönleriyle diğer ahlâk türlerinden farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihinin her döneminde Platon’dan ortaçağa ve günümüze dini ahlâkın bir ahlâk türü olarak yer ettiği de görülmüştür. Bu bağlamda üç büyük dinin ahlâk anlayışlarının incelendiği bu çalışmada bunların ortak noktalarının var olduğu söylenebilir. Tarihsel ve

toplumsal farklılıklarının düşünsel dünyalarına etki ettiği dinlerin ahlâk felsefelerinde ahlâkın din için önemli olduğu bir kez daha görülmüştür.

Çalışmanın ikinci önemli kavramı da “arınma” kavramıdır. İnsanın egzistansiyel ihtiyacı olarak görülen arınma kavramı insanın disharmonik yapısından kaynaklanmaktadır. Disharmonik yapı, insanın iyiyi ve kötüyü tercih edebilme özelliğinin her ikisinin de insanda var olduğuyla ilgilidir. Bu nedenle insanın disharmonik yapısı, ahlâk ile birebir ilişki içerisindedir. Felsefede, psikolojide ve felsefi antropolojide insanın bu yapısının var olduğu ve kabul edildiği yapılan çalışmalar sonucunda görülmüştür. Disharmonik anlayış dinler için de geçerlidir. Üç büyük dinin insanı böyle algıladığı görülmektedir. Bu durum dinlerin kutsal kitaplarında da kendini göstermektedir.

Disharmonik yapı ile ilişki içerisinde olan arınma kavramı çalışmada günahlardan arınma ve özde arınma olarak iki bölümde incelenmiştir. Özellikle dinlerde günahlardan arınma bir ihtiyaç olarak ele alınır. Bu belli bazı ritüeller çerçevesinde, yapılan hataların giderilmesini kasteder. Ancak bizim için daha önemli olanın günahlardan arınma olmadığı ortaya çıkmıştır. Günahlardan arınmada, gerçekleşen bir olay sonucunda, bilinçli olarak yapılan hatalar sonucunda arınma vardır. Ancak ahlâki olarak arınma kavramında insanın iyi özelliklerinin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi, kötü özelliklerinin de ortadan kaldırılması esastır. Bunun öneminin günahlardan arınma konusu kadar değerli olduğu anlaşılmıştır. Bu arınmada kişi daha eyleme dökmemiş kötü niyetlerinden de arınabilmektedir. Kendi özünde gerçekleştirdiği için bu duruma “özde arınma” denilmiştir. Çalışmanın üçüncü önemli kavramı da budur.

Özde arınmanın niçinliğinin incelendiği bölümde, felsefe tarihinde biricik amaç olarak görülen mutluluğa ulaşılmıştır. Dinler bağlamında da bu bir kurtuluş projesine (diğer dünya mutluluğuna) dönüşebilmektedir. Ayrıca dünya üzerindeki küresel sorunlara cevap bulmada yerel çözümlerden öte daha kapsamlı çözümler yaratabileceğini düşündüğümüz özde arınma ile farklı sorunlara kalıcı çözümler getirilebilir.

Her dinin kendi öğretileri içerisinde bir çeşit arınmanın var olduğu söylenebilir. Dinlerde arınmada, günahlardan arınma ile ilgili çeşitli ritüellerin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu ister kefaret yolu ile isterse tövbe yolu ile olsun dinlerde

işlenen günahlardan kurtulmanın çeşitli yöntemleri mevcuttur. Hristiyanlıkta vaftiz, tövbe ve günah çıkarma sakramentleri günahlardan bu dünyada arınmanın yolunu oluşturur. İslam dininde ise ibadetlerin bizzat kendilerinde günahlardan arınma ve özde arınmanın var olduğu görülmüştür. Bu konuda verilen oruç örneğini tekrar hatırlatmak gerekirse, özde arınmanın gerçekleşebilmesine yardımcı bir durum oluşturduğunu söylemek gerekir. Ancak Yahudilerde kefarete ve tövbe gibi durumların diğer iki büyük dine göre farklılık arz ettiği görülmüştür. Yahudilerde büyük tapınağın yıkılmasından sonra ritüellerinde bir kopukluk yaşanmıştır. Örneğin dinlerde arınmada önemli bir yer kaplayan kanlı kurban geleneği Yahudilerde ertelenmiş bir gelenektir. Yahudiler Tanrılarının kendilerine verdiği kutsal topraklara ulaştığında ancak tekrar bu gelenekleri canlandıracaklardır.

Ayrıca özde arınmanın dinlerde mistisizm ve tasavvuf ile de birebir ilişkisinin olduğu sonucuna varılmıştır. İslam dini için, tasavvufta yer alan “nefs tezkiyesi” kavramı bizce özde arınmayla bazı noktalarda örtüşen bir kavram olmuştur. Ancak dini ahlâk derken sadece tasavvufi ahlâkı ele almadığımızı göstermek için bu kavram kullanılmamıştır. Onun yerine daha kapsamlı olabileceğini düşündüğümüz özde arınma kavramını kullanmak daha uygundur. Bu sadece İslam tasavvufunda değil, Yahudi Kabala sisteminde ve Hristiyan mistisizminde de geçerlidir. Bu sistemlerin amaçları, insanı ahlâki yönden bu dünyanın meşguliyetlerinden koparmak ve insanı geliştirmek olmuştur. Ancak mistisizm veya tasavvuf bütün insanları kapsayacak ahlâki öğretilerin ötesindedirler.

Çalışmanın en son bölümünde yer alan dini ahlâkın insanın özde arınmasına katkılarında çeşitli erdemlerin sınıflandırıldığı görülmektedir. Bu erdemlerin sınıflandırılmasının belirli bazı amaçları vardır. Öncelikle bu erdemler antikçağdan beri biline gelen erdemleri içerir. Cömertlik, iffet, yiğitlik (bizce öfkeye hâkim olma ile ilişkilidir) ve adalet erdemi genel geçer kabul edilen dört erdemdir. Bunlara dinlerin erdemler sınıflandırmasına eklediği merhamet erdemi de eklenmiştir.

Bu erdemler, karşılarında yer alan erdemsizlikler ile birlikte verilmiştir. Bizce karşıt erdemsizliği yenip, erdemi, insanın kişiliğinde tesis etmesi özde arınmayı gerçekleştirmek demektir. Örneğin, öfkeli olmaya karşı öfkesine hâkim olan kişi bu konuda özde arınma gerçekleştirmiş olacaktır. Ayrıca öfkesine hâkim olan kişi aynı

zamanda farklı erdemsizliklerin de önüne geçmiş olacaktır. Yani bu erdemlerin içinde çeşitli alt erdemler bulunmaktadır.

İşte bu noktada dini ahlâk bu erdemlerin oluşmasına en büyük katkıyı sağlamaktadır. İslam dini özelinde anlatılan dini ahlâkın bu tür erdemlerin oluşması ile ilgili görüşlerinin olduğu görülmüştür. Ayrıca belirtilen erdemsizliklerin de yerildiğine varılmıştır. Dinler bu konuda dikkate alındığında kesinlikle çözümler sunabilecek kapasitededirler.

Diğer erdemlere değinirsek; bütün dinlerin öğretilerinde paylaşma erdemi yer almaktadır. Buna karşılık aşırı sahip olma güdüsünün kişiye ve çevresindekilere zarar verdiği ifade edilmektedir. Bunu biz biraz daha genişletip bu güdünün şimdiki toplumsal sorunların temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çağdaş problemlerimizin çoğunu bu oluşturmaktadır. Ve dinlerin bu konuda söyledikleri dikkate değerdir.

Ayrıca dünya üzerindeki haksızlıkların, ölümlerin, sapkınlıkların, tecavüzlerin engellenebilmesi için insandaki adalet ve iffet erdemlerini yüceltmek gerektiğine de dikkat çekmek gerekir. Özellikle zulüm, insanoğlunun hayatındaki çoğu kötülüğün kaynağını oluşturmaktadır. Hak sahibine hakkını vermek erdemi, dinlerin vazettiği erdemlerin başında geldiğinden dolayı, dinlerin bu konuda çözümlerine vurgu yapmak gerekir.

Son olarak da merhamet erdemi ele alınmıştır. Merhamet insanı var eden en önemli özelliğinden biridir. Merhamet ve sevginin var olmadığı bir dünyada nelerin olabileceğini kestirmek pek de güç değildir. Dinin bu konuda söylediklerinin altının çizildiği son bölüm göstermiştir ki erdemleri herkesin anlayabilmesi için dini ahlâk birinci ve en önemli ahlâk türüdür.

Çalışma boyunca değinilen erdemlere başka erdemlerin eklenebileceği düşünülebilir. Ancak buradaki temel esas en üst erdemleri belirlemek ve alt erdemleri çalışma kapsamınca içine yerleştirmektir. Bazı erdemler geçilmiş görünse de bu erdemlerin alt erdemleri olduğu içindir. Konunun yeniliği onun daha detaylı çalışabileceğini de göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abelson, R. N. K; “Ethics, History of”, **The Encyclopedia of Philosophy, V.3.** Ed. By. P. Edwars, New York, Macmillan, 1972, s.81-113.
- Adam, Baki; “Yahudilik: ‘Tarihsel Gelişimi, İnanç Esasları ve İbadetleri’” **Yaşayan Dünya Dinleri**, ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet Yayınevi, 2007. s.205-275.
- Akarsu Bedia; **Çağdaş Felsefe, Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları**, 7.bs., İstanbul, İnkılap Yayınevi, 1994.
- _____;
_____;
_____;
_____;
_____;
- Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- _____;
_____;
- “Kant’ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”, **Muğla Üniversitesi Uluslar arası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Editör: Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006.
- _____;
- Max Scheler Felsefesi’nde Kişi Kavramı Ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 1998.
- Alper, Ömer Mahir; **Felsefenin Doğası**, İstanbul, Metropol Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet; “Hristiyanlık”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c.17, Ankara, 1998, s.349-350.
- _____;
- Ansiklopedik Dinler Sözlüğü**, Konya Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet S.; “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c.2., Ankara, 1989, s.1-14.
- _____;
- Din Felsefesi**, 10.bs., İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- _____;
- Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Aydın, Mustafa ; **Kurumlar Sosyolojisi**, Ankara,Vadi yay., 2000.
- Akseki, Ahmed Hamdi; **Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı**, 3.bs., Ankara, Nur Yayınları, t.y.
- Altıntaş, Hayrani; **İslam Ahlâkı**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- Aristoteles; **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997
- Ayhan, Ahmet; **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, İstanbul, Gendaş Yayınları, 2004.

- Babanzade, Ahmet Naim; **İslam Ahlâkının Esasları**, Çev. Recep Kılıç, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Bauman, Zygmunt; **Postmodern Etik**, Çev. Alev Türkeri, İstanbul, Ayrıntı yay., 1998.
- Baymur, Feriha Balkış; **Genel Psikoloji**, 15.bs., İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2004.
- Benhabib, Şeyla; **Modernizm Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlâk Felsefelerine Katkıları**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999
- Besalel, Yusuf; **Yahudilik Ansiklopedisi**, c.1-2, İstanbul, Gözlem Yayıncılık, 2001.
- Buhârî; **Sahîh-i Buhârî** Muhtasarı Tecrid-i Sarih, Çev. Abdullah Feyzi Kocaer, 2.bs., Konya, Hüner Yayınları, 2003.
- Cassirer, Ernest; **İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
- Cem, İbn Teayyar S., **İnsan-ı Kamil ve Tasavvuf** Ankara, İslam Neşriyatevi, 1960.
- Cevizci, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağrı, Mustafa; **Anahatlarıyla İslam Ahlâkı**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2006.
- _____ ; **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- _____ ; “Adalet”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, c.1, Ankara, 1988
- _____ ; “İffet”, **T.D.V İslam Ansiklopedisi**, c.21, Ankara, 2000.
- _____ ; “Merhamet” **T.D.V İslam Ansiklopedisi**, c.29, Ankara, 2004.
- _____ ; “İnfak” **T.D.V İslam Ansiklopedisi**, c.22, Ankara, 2000.
- Çelebi, Kınalızâde Ali; **Ahlâk-ı Alâî**, Hazırlayan: Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2007.
- Demir Necati; “İnsan Hakkında Bazı Felsefi Görüşler Üzerine”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, 2004/2 sayı:40, s.77-93.
- Draz, Muhammed; **Kur’an Ahlâkı**, 3.bs., Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Durkheim, Emile; **Ahlâk Terbiyesi**, Çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, Devlet Matbaası, 1932.
- Eliade, Mircea; **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000

- _____; **Dinsel inançlar ve Düşünceler Tarihi**, c.2., Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.
- _____; **İmgeler ve Simgeler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1992.
- Emiroğlu, Kudret; Aydın, Suavi; “Arınma”, **Antopoloji Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Epstein, Perle; **Kabala: Musevi Mistiklerin Yolu**, 2.bs., Çev. N. Karayazgan, Ş. Barkın, İstanbul, Dharma Yayınları, 1998.
- Erbaş, Ali; **Hristiyanlıkta İbadet**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2003.
- _____; **Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Erdem, Hüsamettin; “Dini Ahlâk ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlıktaki Bazı Ahlâki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım”, **SÜİFD**, Konya, sayı:3, 1990, s.225-253.
- Erginli, Zafer; **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kelam Yayınları, 2006.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı; **İnsan-ı Kamil**, Sadeleştiren: İ. Turgut Ulusoy, İstanbul, Hisar Yayınları, Tarihsiz.
- Esed, Muhammed; **Kur'an Mesajı**, 3.cilt, 5.bs., Çev. Cahit Koytak, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- Fahri, Macit; **İslam Ahlâk Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- Fromm, Erich; **Kendini Savunan İnsan**, Çev. Devrim Doğan Yüzer, İzmir, İlya Yayınevi, 2005.
- _____; **Sahip Olmak Ya Da Olmak**, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 2003.
- _____; **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**, Çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten, 6.bs., İstanbul, Payel Yayınları, 1994.
- Filiz, Şahin; **Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli**, Konya, Çizgi Kitabevi, 1998.
- _____; **İlk İslam Hümanistleri**, İstanbul, On Bir Eylül Yayınları, 2002.
- Frankl, Victor E; **İnsanın Anlam Arayışı**, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi,

- 1991.
- Gazali; **İhya Ulum-u Din**, c.3-4, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınları, 1989.
- Gert, Bernard ; “Ahlâk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınları, 2003.
- Gilson, Etienne; **Ortaçağda Felsefe**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınları., 2007.
- Gökberk, Macit; **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 14.bs., Remzi Kitabevi, 2003.
- Green,Ronald M.; “Morality and Religion”, **Encyclopedia of Religion**, V.9, USA,Second Edition, 2005, s.6177-6189.
- Gregorie, François; **Büyük Ahlâk Doktrinleri**, Çev.Cemal Süreyya Ankara, Varlık yay.,1971.
- Gündüz, Şinasi; **Hristiyanlık**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2004.
- Gürkan, Salime Leyla; **Yahudilik**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008.
- Güngör, Erol; **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1995.
- _____; **Değerler Psikolojisi**, Amesterdam, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan; “Dini Ahlâk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, C.1, İstanbul, Remzi Kitapevi,1976.
- Harman, Ömer Faruk; “Günah”, **T.D.V İslam Ansiklopedisi**, c.14, Ankara, 1996, s.278-282.
- Hajaltom, Basheer M. O.; **Islamic Moral Education An Introduction**, Mekke, Tarihsiz.
- Haviland, Willam; **Kültürel Antropoloji**, Çev. Hüsamettin İnaç, Seda Çiftçi, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2002.
- Hazlitt, Henry; **Ahlâkın Temelleri**, Çev. Mahmut Aydın, Recep Tapramaz, Ankara, Liberta Yayınları, 2006.
- Heimsoeth, Heinz; **Ahlâk Denen Bilmece**, Çev. Nermi Uygur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları, İstanbul, 1957.
- Horten, Max; “Moral Philosophers In Islam”, **Islamic Studies vol:XIII, no:1**, Translated: V. June Hager, Pakistan, 1974. p.1-23.
- Hüdayi, Aziz Mahmud; **İlm Amel Seyri Sülûk**, Haz. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 1988.
- İbn Miskeveyh; **Ahlâkı Olgunlaştırma.**, Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Izutsu,Toshihiko; **Kur’an’da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, AÜİF

- Yayınları, 1975.
- Kant, Immanuel; **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, 2.bs., Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- _____ ; **Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1994.
- _____ ; **Pratik Aklın Eleştirisi**, 2.bs., Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusün Akatlı, Ankara, Türk Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.
- Katar, Mehmet; **Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe**, Ankara, Töre Yayınevi, 1994.
- _____ ; “Dinlerde Keffaret Anlayışı”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, c.1, s.1, Mayıs 1998, s.44-58.
- Keklik, Nihat; **Sadreddin Konevinin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan**, İstanbul, İÜEF Yayınları, 1967.
- Kılıç, Recep; **Ahlâkın Dini Temeli**, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- _____ ; “Din ve Ahlâk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, c.4, Editör: Ahmet Cevizci, Ankara, Etik Yayınları, 2006.
- _____ ; “Erol Güngör’ün Ahlâk Anlayışı” **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 27, 1998, s.38-53.
- Kılıç, Sadık; **Kur’an’da Günah Kavramı**, Konya, Hibaş Yayınları, 1984.
- Kiraz, Celil; **Kur’an’da Ahlâk İlkeleri**, Bursa, Emin Yayınları, 2007.
- Kropotkin, P. A.; **Etika Ahlâkın Kaynağı ve Açılması**, Çev: Ahmet Ağaoğlu, İstanbul, Vakıf Matbaa, 1935.
- Kutluer, İlhan; “İnsan”, **T.D.V İslam Ansiklopedisi**, c.22, Ankara, 2000.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2007.
- Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali**, 3.bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005.
- Küçük, Hasan; **Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler**, İstanbul, Dersaadet Yayınevi, 1974.
- Lari, Sayyid Mujtaba Musawi; **Ethics and Spiritual Growth**, Çev. Ali Kuri Karai, 1997, y.y.

- Lipson, Leslie; **Uygarlığın Ahlaki Bunalımları: Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?**, 2.bs., Çev. Jale Çam Yeşiltaş, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- MacIntyre, Alasdair; **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2001.
- _____ ; **Ethik'in Kısa Tarihi**, Çev.Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2001.
- _____ ; "Moral Philosophy: What Next", **Revision: Changing Perspectives in Moral Philosophy**, ed. S. Hourwas, A. MacIntyre, London, University of Notre Dame Press, 1983, s.1-15.
- Maverdî, Ebu Hasan; **Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn**, Beyrut, Dar'ul Kitab-ul İlmiyye, 1987
- Mengüşoğlu, Takiyettin; **Değişmez Değerler Değişen Davranışlar, Felsefi Ethik İçin Kritik Bir Hazırlık**, İstanbul, İÜEFY, 1965.
- _____ ; **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık**, 2. bs., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.
- Mevdudi,Ebu'l-A'lâ; **Tefhimü'l Kur'an**, c.7, Çev. Cemil Çiftçi, Ahmet Akkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Mounier,Emmanuel; **Varoluş Felsefelerine Giriş**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986.
- Nesefî, Aziz; **İnsan-ı Kamil**, Çev. A. Avni Konuk, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004.
- Nietzsche,Friderich; **Ahlâkın Soykütüğü Üzerine**, 3.bs., Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
- _____ ; **İşte Böyle Dedi Zerdüş**, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.
- _____ ; **On The Genealogy Of Morals**, Translated by: W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, New York, Vintage Boks, 1969.
- _____ ; **On The Uses and Disadvantages of History for Life, Untimely Meditations**, Edited by Daniel Breazeale, Translated by R. J. Hollingdale, UK, Cambridge Universty Pres, 2000.
- Peker, Hüseyin; **Din Psikolojisi**, Samsun, Aksiseda Matbaası, 2000.

- Peterson, M. v.d; **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul Küre Yayınları, 2006.
- Platon; **Devlet**, 3.Kitap, 15.bs., Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, Ali Cımcöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1999.
- Russell, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi**, cilt 1., Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 1994.
- Sartre, J. Paul; “Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır”, **Hümanizmin Özü**, Çev. Ahmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Schimmel, Annemarie; **Dinler Tarihi**, İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 2007.
- Seccadi, Sayid Cafer; **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.
- Sezal, Zeynep; “Su Simgeciliği ve İlahi Dinlerde Arınma”, Kahramanmaraş, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Shermer, Michael; **İyilik ve Kötülüğün Bilimi**, İstanbul, Varlık Yayınları, 2004.
- Solomon, Robert C; **Adalet Tutkusu-Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular**, Çev. Ertuğ Altınay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Stroll,A.,Long, A.A.; **Etik Kuramları**, Derleyen Mehmet Türkeri, Ankara, Lotus Yayınevi, 2008.
- Şeriati, Ali; **İnsan**, 3.bs., Çev. Şamil Öcal, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997.
- Tillich, Paul; **Ahlâk ve Ötesi**, Çev. Ruhattin Yazzoğlu, Tuncay İmamoğlu, İstanbul, İz Yayınları, 2006.
- ; **What is Religion?**, Translated James Luther Adams, New York, Harper Torchbooks, 1973.
- Tozlu, Necmettin; “Batıda ve Doğuda İnsan Anlayışı”, **Felsefe Dünyası Dergisi** Sayı: 27 Temmuz 1998, s.6-37.
- Tuçcu, Tuncar; **Batı Felsefesi Tarihi**, Ankara, Alesta Yayınları, 2000.
- Tuğral, Süleyman; **Kur’an’da Değerler Sistemi**, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi,2005.
- Tusî, Nasiruddin; **Ahlâk-ı Nasirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.
- Uludağ, Süleyman; **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991.
- Weber, Alfred; **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, 5.bs.,İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.

- Yaran, Cafer Sadık; **Bilgelik Peşinde**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002.
- _____ ; **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000.
- _____ ; “İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre Ötekinin Durumu”, **İslam ve Öteki**, Editör: C. S. Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.307–345.
- _____ ; **İslam’da Ahlâkın Şartı Kaç?**, İstanbul, Elif Yayınları, 2005.
- _____ ; **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, Samsun, Etüt Yay., 1997.
- _____ ; **Kötülük ve Theodise**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Yeşilyurt, Temel; “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10:1, 2005.
- Yıldırım, Mustafa; “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın İnsan Anlayışı”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 10, Aralık 1993, s.35-39.
- Yılmaz, Hüseyin; “Din”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Editör: Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınları, 2003.
- Yücel, Hasan Ali; **Felsefe Dersleri**, İstanbul, Maarif Basımevi, 1954.