



**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**İSLAMİ MODERNİZM GELENEĞİNDE
AHLAK ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

Sefa MERTEK

Danışman:

Doç. Dr. Nuray ERTÜRK KESKİN

Samsun, 2018

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**İSLAMİ MODERNİZM GELENEĞİNDE
AHLAK ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

Sefa MERTEK

Danışman:

Doç. Dr. Nuray ERTÜRK KESKİN

Samsun, 2018

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

02.01.2018

Sefa MERTEK

TEZ KABUL VE ONAYI

Sefa MERTEK tarafından hazırlanan “İslami Modernizm Geleneğinde Ahlak Anlayışı” başlıklı bu çalışma, 02.01.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : Doç. Dr. Nuray ERTÜRK KESKİN _____

Üye : Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN _____

Üye : Doç. Dr. Metin UÇAR _____

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

___/___/___

Prof. Dr. Bozkurt KOÇ

Enstitü Müdür

ÖZET

İSLAMİ MODERNİZM GELENEĞİNDE AHLAK ANLAYIŞI

Sefa MERTEK

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, Ocak/2018

Danışman: Doç. Dr. Nuray ERTÜRK KESKİN

İnsanlar, çoğunlukla toplum halinde yaşamayı tercih ettiklerinden dolayı devamlı birbirleriyle ilişki halindedirler. Bu toplumsal yapı içerisinde insanın benimsediği davranışlar, ahlakı meydana getirmektedir. Teolojik açıdan düşünülecek olursa dinler de insanlara birtakım ahlaki fonksiyonlar tanımlamaktadır. İslam dini de insanın ahlaklı bir yaşam sürmesini istemektedir. Ancak günümüzdeki Müslüman ülke ve toplumların ahlak konusundaki durumuna bakıldığında toplumda ahlakın hayati bir rolünün olup olmadığı şüphelidir. Bu yüzden İslami bir ahlak teorisinin mümkün olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu soruya verilecek cevap, İslam'ı yorumlama metoduna göre değişiklik göstermektedir.

Bu çalışma, İslami bir ahlak teorisinin mümkün olup olmadığı sorusuna odaklanmaktadır. İslami modernizm geleneğinin İslam'ı yorumlama yöntemi ahlak temelli olduğundan modernist geleneğin ahlak felsefesi ele alınarak sorunun cevabı araştırılmıştır. Birinci bölümde, İslami bir ahlak teorisi çizmeden önce İslam'ı yorumlama metodumuzun bu teoriyi etkilediğini göstermek için radikal ve modernist geleneğin İslam'a bakışlarına değinilmiştir. Bunlarla birlikte modernitenin ortaya çıkması sonucu ihya ve reform hareketlerinin iki gelenek üzerindeki etkisi de ele alınmıştır. İkinci bölümde, ahlak kavramına odaklanılmış ve ahlakın Batı, Doğu ve Uzak Doğu toplumlarındaki tarihsel serüveni ele alınmıştır. Böylece ahlak kavramının geçmişte nasıl ele alındığı ve günümüzde nasıl ele alınabileceği gösterilmek istenmiştir. Üçüncü bölümde, İslami modernizm geleneğinin ahlak felsefesi incelenmiştir ve araştırma sorusuna yanıt aranmıştır. Ayrıca bu bölümde çalışma bir adım daha derinleştirilerek modernist geleneğin çizmiş olduğu ahlak felsefesi ile doğal hukuk arasındaki ilişki irdelenmiştir. Sonuç olarak, İslami bir ahlak teorisinin mümkün olduğu ve modernist geleneğin ahlak felsefesinin buna bir

örnek oluşturduğu sonucuna varılmıştır. Buna ek olarak modernist geleneğin ahlak felsefesinin bir doğal hukuk teorisi olduğu ileri sürülmüştür.

Anahtar Sözcükler: İslami Modernizm, Vahhabilik, Ahlak, Doğal Hak, Doğal Hukuk.



ABSTRACT

THE MORAL UNDERSTANDING OF TRADITION OF ISLAMIC MODERNISM

Sefa MERTEK

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Public Administration, M.A., January/2018

Supervisor: Assos. Prof. Dr. Nuray ERTÜRK KESKİN

People are in constant contact with each other because they mostly choose to live in a society. In this social structure, the behaviors that people adopt are bringing moral values. From a theological point of view, religions describe some moral functions to human beings. The religion of Islam also wants people to live a moral life. However, examining from the moral status of today's Muslim countries and societies, it is suspicious whether morality has crucial role in the society or not. Therefore, the question of whether or not an Islamic morality theory is possible comes to mind. The answer to this question varies according to the method of interpreting Islam.

This study focuses on the question of whether an Islamic moral theory is possible. Since the tradition of Islamic modernism is based on morality, the answer to this question has been investigated by taking into consideration moral philosophy of modernist tradition. In the first part, before drawing an Islamic moral theory the radical and modernist tradition's attitude to Islam was addressed in order to show that method of interpreting Islam influenced this theory. Along with these, the influence of the movements of the revival and reform on the two traditions has been discussed. The second section focuses on the concept of ethics and discusses the historical adventure of morality in Western, Eastern and Far Eastern societies. Thus, it is desirable to show how the concept of morality has been dealt with in the past and how it can be handled today. In the third chapter, the moral philosophy of the tradition of Islamic modernism has been examined and an answer has been sought for the research question. Furthermore, the study of this section has been deepened one step further and examined the relationship between moral philosophy which modernist tradition has drawn and natural law. As a result, it is concluded that an

Islamic moral theory is possible and moral philosophy of modernist tradition is an example of this. In addition, it is argued that the moral philosophy of modernist tradition is a natural law theory.

Keywords: Islamic Modernism, Wahhabism, Morality, Natural Rights, Natural Law.



ÖNSÖZ

Toplumsallaşma sürecinin doğası gereği insan diğer insanlarla bir şekilde ilişkiye geçmektedir. İnsanın bu ilişkide takındığı tavır, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olarak nitelendirilmektedir. İyi, kötü, doğru ve yanlış kavramları, ahlakı tanımlamak için de başvurulmuş kaynaklardır. Teolojik açıdan bakıldığında ise dinler de insanlardan ahlak konusunda birtakım davranışlar beklemektedir. İslam dini özelinde bakıldığında da bu durum geçerliliğini korumaktadır. Peki, Müslümanlar için ahlakın önemi var mıdır? Bana göre kesinlikle bir önemi olmalıdır.

İstediğim konuda bana çalışma imkânı sunan, kazandırdığı metodoloji sayesinde yapmış olduğum ve yapacağım bütün çalışmalarda daima izleri olacak olan, bir akademisyenin nasıl olması gerektiği konusunda bana rehberlik eden ve danışmanım olmanın ötesinde benim için çok fazla değere sahip hocam Doç. Dr. Nuray ERTÜRK KESKİN'e bana göstermiş olduğu tüm desteklerden dolayı çok teşekkür ederim.

Bu yaşıma kadar beni yetiştiren ve zor anlarımda yanımda olan anneme ve babama, bana örnek teşkil eden ağabeylerime ve neşesiyle yanımda olan kardeşime teşekkürü bir borç bilirim.

Uzun yıllardır iyi ve kötü günümde her zaman yanımda olan ve hayatımı birleştirmek istediğim Merve ULU'ya tüm desteklerinden dolayı minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Bana farklı bir dünya görüşü kazandıran hocam Hasan KALELİ'ye, tez konumu belirlerken bana her türlü fikri yardımı sağlayan İsmail KURUN'a, tez hazırlama esnasında gerektiğinde benimle fikri yönden tartışarak çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nün kadrosunda yer alan tüm öğretim üyeleri hocalarıma ve araştırma görevlisi arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Son olarak tarafıma sağladığı destekten (2210/A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Bursu) ötürü TÜBİTAK'a çok teşekkür ederim.

Sefa MERTEK
Samsun
02 Ocak 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VII
İÇİNDEKİLER	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM'DA İKİ GELENEK: RADİKALİZM VE MODERNİZM

1.1. İslam'da İhya ve Yenilenme Hareketleri	15
1.1.1. Cemaleddin Afgani	16
1.1.2. Muhammed Abduh	19
1.1.3. Muhammed Reşid Rıza	21
1.2. Radikal Geleneğin Kökenleri: Vahhabilik	23
1.2.1. Vahhabiliğin Tarihi Serüveni	24
1.2.2. Vahhabiliğin Savunduğu Düşünceler	27
1.2.3. Vahhabiliğin Günümüzdeki Durumu	32
1.3. İslam'a Farklı Bir Yaklaşım: Modernist Geleneği	34
1.3.1. Modernist Geleneğin Tarihsel Serüveni	35
1.3.2. Modernist Geleneğin İslam'a Bakışı: Fazlur Rahman Örneği	38
1.3.3. Modernist Geleneğin Günümüzdeki Durumu	44
1.4. Genel Değerlendirme	47

İKİNCİ BÖLÜM

AHLAK'IN TARİHSEL SERÜVENİ

2.1. Kavramsal Çerçeve	49
2.1.1. Ahlak Nedir?	49
2.1.2. Ahlak, Moral ve Etik Ayrımı	51
2.1.3. Ahlak Felsefesi (Etik) Nedir?	52
2.2. Batı Kaynaklı Ahlak Felsefelerine Tarihsel Bir Bakış	54
2.2.1. İlk Çağ Ahlak Felsefeleri	55
2.2.1.1. Sokrates'in Ahlak Felsefesi	55
2.2.1.2. Platon'un Ahlak Felsefesi	56
2.2.1.3. Aristoteles'in Ahlak Felsefesi	57
2.2.1.4. Stoa Okulunun Ahlak Felsefesi	59
2.2.2. Orta Çağ Ahlak Felsefeleri	60
2.2.2.1. Saint Augustine'in Ahlak Felsefesi	60
2.2.2.2. Saint Thomas Aquinas'in Ahlak Felsefesi	61
2.2.3. Modern Çağda Ahlak Felsefeleri	62
2.2.3.1. David Hume'un Ahlak Felsefesi	62
2.2.3.2. Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi	63
2.2.3.3. Jeremy Bentham'ın Ahlak Felsefesi	65
2.3. İslam Kaynaklı Ahlak Felsefelerine Tarihsel Bir Bakış	66
2.3.1. Farabi'nin Ahlak Felsefesi	67
2.3.2. İbni Sina'nın Ahlak Felsefesi	69
2.3.3. İbni Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi	70

2.3.4. Gazali'nin Ahlak Felsefesi.....	72
2.3.5. Nasıruddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi	73
2.3.6. Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak Felsefesi	75
2.4. Uzak Doğu Ahlak Felsefelerine Tarihsel Bir Bakış.....	78
2.4.1. Taoizm'in Ahlak Felsefesi	79
2.4.2. Konfüçyüs'un Ahlak Felsefesi.....	80
2.4.3. Buda'nın Ahlak Felsefesi.....	82
2.4.4. Hinduizm'in Ahlak Felsefesi	83
2.5. Genel Değerlendirme	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNİZM GELENEĞİNİN AHLAK FELSEFESİ VE DOĞAL HUKUK İLE İLİŞKİSİ

3.1. Temel Kavramlar	89
3.1.1. Şeriat ve İslam Hukuku.....	89
3.1.2. İslam Hukukunun Kaynakları	90
3.1.3. Şeriat ve Fıkıh	92
3.2. İslam'da İki Geleneğin Ahlak Felsefesi.....	93
3.2.1. Modernist Geleneğin Ahlak Felsefesi.....	93
3.2.2. Vahhabilerin Ahlak Felsefesi.....	106
3.2.3. Modernistlerin ve Vahhabilerin Ahlak Felsefelerinin Farklı Olmasının Nedenleri.....	107
3.3. Doğal Hak, Doğal Hukuk ve Ahlak İlişkisi	109
3.3.1. Doğal Hak, Doğal Hukuk ve Ahlak	109
3.3.2. İnsan Doğası ve Akıl.....	116
3.3.3. Doğal Hukuk ve Şeriatın İlkeleri	125
3.4. Genel Değerlendirme	127
SONUÇ	130
KAYNAKÇA.....	133
ÖZGEÇMİŞ.....	143

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde insanoğlu çok çetrefilli sorunlarla karşılaşmıştır. Tarihsel sürecin içindeki ana etmenler, iktisadi-toplumsal koşullar, kişiler, zihniyet, insan-doğa ilişkisindeki değişiklik, insanların diğer din ve kültürlerle etkileşimi gibi bu süreci derinden etkileyen mihenk taşlarıdır. İslam dini ortaya çıktıktan sonra, özellikle Hz. Muhammed'in ölümünün ardından, ilk şekli gibi yorumlanıp yaşanmamıştır. İslam dini de zamansal ve mekânsal olarak farklı kişi ve toplumlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmıştır. Tabi ki İslam, kişilere göre değişen bir din değildir. Mesele İslam'ın kaynaklarının ne şekilde ve hangi amaçla kullanıldığıdır. Buradaki temel ortak nokta Kur'an'ı merkeze almaktır. Tüm ekoller Kur'an'ı merkeze alır. Fakat iki temel hususa dikkat çekmek gerekmektedir. İlki, Kur'an'ın tarih üstücü bir anlayışla literal bir yorumlamaya mı tabi tutulacağı yoksa tarihselci bir yorumla nüzul dönemindeki ortamı dikkate alarak mı Kur'an'ın değerlendirileceğidir. İki ekol de Kur'an'ı ana merkeze aldığını iddia etmektedir. Fakat Kur'an'ı okuma ve yorumlama yöntemleri oldukça farklı olduğundan aynı kutsal kitap hakkında çok farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. İkincisi, Kur'an'ın arkasından gelen eklemlenmelerdir. Başka bir deyişle, Kur'an'dan sonra gelen kaynakların ne olduğu konusundaki çeşitliliktir. Genelde Kur'an'dan sonra hadis gelmektedir. Fakat Kur'an okumalarındaki örnek, hadis için de geçerlidir. Bu konuda öne çıkan iki perspektif söz konusudur. İlki, hadislerin çok uzun yıllar sonra kaleme alındığından dolayı tamamen sahih olup olmadığına karar verebilmek için çok ciddi araştırmalar yapmak gerektiğine inanmaktadır. Diğerisi ise, Kütüb-i Sitte'de yer alan hadislerin mutlak doğru olduğuna inanmaktadır ve bunları da ana kaynak olarak değerlendirmektedir.

Tarihsel süreçteki en önemli mihenk taşlarından birisi modernite¹'dir. Sanayi Devrimi ile birlikte teknik bakımdan Avrupa üstün konuma gelmiştir. Fransız Devrimi ve Avrupa'da dinsel dinamiklerin değişmesiyle birlikte (çeşitli mezheplerin ortaya çıkması, din savaşlarının meydana gelmesi, dini konularda reformlar yapılması vb.) Doğu toplumları, Batı toplumları karşısında geri kaldıklarını kabul etmişlerdir. Burada bahsedilen Doğu-Batı arasındaki farka karşı Doğu toplumları üç

¹ Modernite derken sadece Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi kastedilmemektedir. Aynı zamanda Hristiyanlıkta Kilise'nin etkisini kaybetmesiyle ortaya çeşitli mezheplerin çıkması da kastedilmektedir.

tür tepki göstermiştir. İlki, Batı modernitesini tamamen kabul etmektir.² Bu bağlamda Müslüman toplumlarındaki elitler, ilk önce teknik bilgede kendilerinden ileri gördükleri Batı’da eğitim almışlardır. Daha sonra ise orada aldıkları eğitimi kendi bulundukları topluma taşımak için Batılı eğitim kurumlarının benzerlerini ülkelerinde kurmuşlardır. Bu ilk tepki, Batı’nın üstünlüğünün tam anlamıyla kabul edildiğini göstermektedir. İkincisi, Müslüman halk kitleleri tarafından modernitenin reddedilmesidir.³ Müslüman halk kitleleri, yüzyıllar öncesine ait içtihatları savunan âlimlerden etkilenerek modernitenin karşısında yer almışlardır. Bu kitle eğitimsiz ve tutucu bir özelliğe sahiptir. İslam’daki bozulmanın sebebini, İslami değerlerin kaybolmasına ve devletin İslam hukukuna göre yönetilmemesine bağlamaktadır. Üçüncüsü ve en önemlisi ise tamamen kabul ve tamamen ret etmenin yerine bunların sentezinin oluşturulmasıdır.⁴ Bu tepkiyi verenler, İslam’ın bilimin ve ilerlemenin karşısında olmadığını göstermek istemişlerdir. Bu bakımdan Batı’nın bilimsel olarak üstün yönleriyle İslami değerleri birleştirip bir sentezle moderniteye cevap vermek istemişlerdir. Yukarıda belirtilen üç tepki de İslam toplumlarında kendisini göstermektedir. İlk tepkiye örnek verecek olursak; Osmanlı’nın son döneminde Batı’ya eğitim almaya giden birçok aydın vardır. Batı’da eğitim alan bu aydınlar, aynı standartlarda eğitim kurumları inşa etme derdinde olmuşlardır. Ancak bu eğitim kurumları ilk önce askeri nitelikte olmuştur. Daha sonra ise eğitim kurumları teknik bilimin yanında sosyal bilimler alanına da yansımıştır. İkinci tepki, daima ilk tepkinin karşısında yer alıp kendi varlığını korumuştur. Batı’nın emperyalizminden etkilenip moderniteyi tamamen reddetmek, bu aşamanın itici gücüdür. Bu tepkiyi benimseyen kişilere radikal denebilir. Radikaller daha çok Kur’an’ın literal, parçacı ve tarih üstü bir okumasını savunmaktadır. Üçüncü tepki olarak, sentez aşaması ortaya çıkmıştır. Tarihte ilk olarak ihya ve reform kavramlarıyla ortaya çıkan bu tepki, 20.yüzyıldan sonra modernizm geleneğini (modernist gelenek) ortaya çıkarmıştır. Günümüzde bu üç tepki de etkisini göstermektedir. Ancak İslami anlamda radikal gelenek ve modernist gelenek çatışma halindedir. Çünkü İslam’a yaklaşım yöntemleri farklıdır.

² Shireen T. Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York: M. E. Sharpe, 2009, s. 15.

³ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 14.

⁴ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 14.

Radikal gelenek tarihsel bağlamdan kopuk bir şekilde Kur'an'ın literal bir okumasını yapmaktadır. Kur'an'dan herhangi bir ayeti istediği zaman kullanarak argümanlarını destekleme eğilimindedir. Bu bakımdan Kur'an'a parçacı bir şekilde yaklaştığından bahsedilebilir. Oysa modernist gelenek, Kur'an'ın indirilişindeki tarihsel koşulları dikkate alarak Kur'an okumasını yapmaktadır. Aynı zamanda Kur'an'a bütüncül yaklaşmaktadır. Yani Fazlur Rahman'ın dediği gibi, Kur'an'ın asıl amacı ahlaklı bir toplum inşa etmektir⁵ ve modernistler, Kur'an ayetlerini yorumlarken ahlak bakımından yorumlamaktadırlar. Modernizm geleneği, Kur'an ve sünnetin ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşılıp yorumlandığı takdirde gerçek İslam'ın yaşanacağını ileri sürmektedir. Modernizm geleneği, İslam'ın ilmen ve mantiken geçerli olduğunu kanıtlamayı ve ulaşılan çözümlerin Müslümanın ameli hayatının her safhasında uygulanmasını savunmaktadır. Zaman içerisinde çoğu şey gibi toplumsal hayat da değişmektedir. Toplumsal hayatı ayakta tutan en güçlü dinamik ise ahlak anlayışıdır. Bu çalışmanın amacı, günümüz toplumunda İslam'ın gelenek ve taklitten ibaret olduğu düşüncesiyle, İslam'ın ilmi ve rasyonel süzgeçten geçirilmesini savunan modernizm geleneğinin ahlak felsefesini, tanımlayabilmek ve açıklayabilmektir. Bu bakımdan "İslami bir ahlak teorisi mümkün mü?" sorusuna cevap aranacaktır.

Toplumu ayakta tutabilmek ve yaşanabilir bir çevre oluşturmak için ahlak vazgeçilmez bir unsurdur. Günümüzde çoğu insan, ahlaksız olarak nitelenebilecek çeşitli olaylarla karşılaşmaktadır ve bu, nüfusunun büyük bir bölümü Müslüman olan bir toplumda gerçekleşmektedir. Bu gibi örnekler, insanın aklına İslam dininin gerçek manasıyla, yani bilinçli bir şekilde araştırılıp araştırılmadığı ve öğrenilip öğrenilmediği sorusunu getirmektedir. Kişi kendisine şu soruları sormaktan kurtulamamaktadır: Din mefhumunun önemli olmadığı bir ailede doğsak da dindar bir insan olur muyduk? Hristiyan bir ailede doğsak İslam'ı seçer miydik? Ailemiz Şafî mezhebine mensup olsa biz farklı mezheplere mensup olabilir miydik? İslam bizim için ne ifade ediyor? Bulunduğumuz çevre inançlarımıza ne ölçüde şekil veriyor? Ailemiz ibadet yaptığı için mi ibadet ediyoruz ya da ailemiz ibadet etmediği için mi ibadet etmiyoruz? Tüm bu sorulardan sonra toplumumuzda İslam anlayışımızın oluşmasında gelenek ve takliden son derece önemli bir yer tuttuğu

⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, Alparslan Açıkgenç (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 71.

varsayımından hareket edilmiştir. Bunun başlıca nedeni de İslam'ı araştırıp öğrenmeyip, ailemizden ve çevremizden gördüğümüz şekliyle İslam'ın yaşanması düşüncesi idi. Bu şekilde İslam'ı tam anlamıyla bilmeme durumu, ahlaki açıdan da toplumumuza yansımaktadır.

İnsanların bir kısmı İslam'a göre haram olarak nitelenen bir fiilden kaçarken normalde de İslami manada haram olan başka bir eylemi rahatlıkla yapabilmektedir. Örneğin; bir kişi içki içmekten son derece kaçınırken rahatlıkla başkalarına yalan söyleyip onları aldatabilmektedir. Son dönemlerde Türkiye'de "dindar bir insan ahlaklı olmalı mıdır?" tartışmaları ortaya çıkmıştır. Kimi insanlara göre dindarlıkla ahlakın bir alakası yokken diğerlerine göre dindar olmanın başlıca şartı ahlaklı olmaktır. Ahmet Hakan'ın Eski Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ile yaptığı bir röportajda Bardakoğlu, dindarlık konusunda şunları söylemektedir:⁶

Türkiye'nin giderek dindarlaştığı tezi doğru değil. Şekil ve sembolleri ölçü alırsak, bolca kullanılan dini kelime ve kavramları ölçü alırsak ilk bakışta dindarlaşma artıyor zannederiz. Ama dinin insandan beklediği özü ve samimiyeti ölçü alırsak, ahlakiliği esas alırsak, kendine ve çevresine barış ve huzur veren bir rahmet olmasını esas alırsak... Çok gerilere gittiğimizi söyleyebilirim...

...İslami zihin, bugün Kuran'ın inşa ettiği süreci tersine döndürdü. Yani akide (inanç) ve ahlak sona, muamelat (uygulamalar) başa alındı. Neden? Çünkü dünya, dinin önüne geçti. Böyle olunca da kul ile Allah ilişkisi de bozuldu, insanın insan ile ilişkisi de.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 5 Mayıs 2017 tarihinde düzenlediği "İlim ve Ahlak Zemininde İslam'ı Anlamak" isimli konferansta Bardakoğlu şu sözleri ifade etmiştir:⁷

Müslümanlıkla ahlak birbirinden hayli ayrıldı. Günümüz insanı 'dindar ahlaklı olmayabilir' diye düşünebiliyor artık. Geçenlerde bir hocamız alan araştırması yaptı. Bir soruya canım çok sıkıldı. Soru şuydu: 'Dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirir mi?' Cevap verenlerin yüzde 70'i 'hayır gerektirmez' cevabını verdi. Bu soruya cevap verenler herhalde Kant'ı okuyarak mevcut duruma bakarak cevap veriyorlar. Teorik, entelektüel olarak doğru bir cevap olsa da bu vahimdir. Bu soruya bir Müslüman ülkede 'hayır efendim bir insan dindarsa ahlaklıdır' denilmesi gerekirdi.

⁶ Ahmet Hakan, "Dindarlıkta ilerleme yok tersine büyük bir gerileme var", *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-hakan/dindarlikta-ilerleme-yok-tersine-buyuk-gerileme-var-27962106> (24.11.2017); "Müslümanlıkla Ahlak Birbirinden Ayrıldı", *Milliyet*, <http://www.milliyet.com.tr/ali-bardakoglu-muslumanlikla-ahlak-birbirinden-samsun-yerelhaber-2020889/> (24.11.2017); "Din adamları, yaşadığımız çağın sorunlarına varmalı", *Haberturk*, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1345874-ali-bardakoglu-din-adamlari-yasadigimiz-cagin-sorunlarinin-farkina-varmali> (24.11.2017).

⁷ "Eski Diyanet İşleri Başkanı Bardakoğlu: Toplumun yüzde 70'i 'Dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirmez' diyor", *t24*, <http://t24.com.tr/haber/eski-diyanet-isleri-baskani-bardakoglu-toplumin-yuzde-70i-dindar-olmak-ahlakli-olmayi-gerektirmez-diyo,403936> (24.11.2017).

Oysa günümüz insanı ‘dindar ahlaklı olmayabilir’ diye düşünebiliyor.
Oysa Müslümanın en temel özelliği güvenilir olmasıdır.

Uluslararası Şeffaflık Örgütü’nün 1995 yılından beri her yıl düzenli olarak yayınlamış olduğu Yolsuzluk Algı Endekslerine bakılacak olursa, 2016 yılına ait Endeks, 176 ülke için 12 uluslararası kurumun yürüttüğü 13 araştırma bulgusundan yararlanılarak oluşturulmuştur.⁸ Yolsuzluk algısı, 0 ve 100 puan arasında belirlenmiştir. 0 puan en yüksek yolsuzluk algısına sahipken 100 en düşük yolsuzluk algısına sahiptir. 2016 yılında yolsuzluk algısı en düşük on ülke şu şekildedir: Danimarka, Yeni Zelanda, Finlandiya, İsveç, İsviçre, Norveç, Singapur, Hollanda, Kanada, Almanya.⁹ Yolsuzluk algı endeksi en düşük on ülke içinde bir tane bile İslam dinine mensup ülke bulunmamaktadır. Yolsuzluk algısı en yüksek on ülke şu şekildedir: Venezuela, Gine-Bissau, Afganistan, Libya, Sudan, Yemen, Suriye, Kuzey Kore, Güney Sudan, Somali.¹⁰ Yolsuzluk algısı en yüksek on ülkeden altısının İslam dinine mensup ülkelerden oluştuğu kolaylıkla fark edilmektedir. Bu durumun sebebi nedir?

Bu yüzden tezin hareket noktası, İslam toplumlarındaki var olan ya da var olduğu düşünülen aksaklık, eksiklik ve yozlaşmalardır. Yozlaşma ile anlatılmak istenen şey, kısaca ahlaklı olmayandır. Bu bakımdan tezde ahlak merkezli bir bakış açısı benimsenmiş, İslam’ı gerçek manasıyla kavramak ve İslami anlamda ahlak çerçevesi çizmek amaçlanmıştır. Çalışmada İslami modernizm geleneğinin ahlak felsefesi ele alınacaktır. İslami modernizm geleneğinin seçilmesinin ana nedeni; bu geleneğin İslam’ın Kur’an ve sünnet ışığından hareketle ve onların temelinde oluşan tarihi mirasın ilim ve rasyonelite süzgecinden geçirilerek anlaşılıp yorumlanması ve bunun yaşamımıza yansması görüşüdür. Bu çalışma, Müslüman toplumlarda ahlaka yeterince önem verilmediği varsayımından hareket etmektedir.

Tezin amacı, İslam toplumlarındaki yozlaşmaya karşı İslami modernizm geleneğinin ahlak felsefesini önermektir. Çünkü İslami modernizm geleneği, bütüncül bir yaklaşımla Kur’an’ın ahlaklı bir toplum oluşturmak için indirildiğini savunmaktadır. Bu bakımdan tez, İslami modernizm geleneğinin İslam’a bakışını ve benimsediği ilkeleri ortaya koymayı hedeflemektedir. Nitekim modernist geleneğin

⁸ Uluslararası Şeffaflık Derneği, <http://www.seffaflik.org/cpi2016/>, (14.09.2017); “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMDqQ31fU> (14.09.2017).

⁹ Transparency International, https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2016, (14.09.2017).

¹⁰ Transparency International, https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2016, (14.09.2017).

şeriat tanımlaması radikal geleneğe kıyasla oldukça farklılık arz etmektedir. Şeriatın salt kurallar bütünü olmadığını savunan İslami modernizm geleneği, Şeriatın beş amacı olduğunu ileri sürmektedir. Bu amaçlar, beş ilkenin korunması esasına dayanmaktadır. Bu ilkeler şunlardır: (1) hayat (can), (2) mal, (3) akıl, (4) din ve (5) nesil (nesep, ırz).¹¹ Bazı İslam düşünürleri altıncı ilke olarak itibarı da eklemektedir. İslami modernistlere göre şeriatın ilkeleri¹², sadece ceza kuralları oluşturmak ya da günümüz toplumuna hitap etmeyen yüzyıllar öncesinden kalmış içtihatları uygulamak anlamına gelmemektedir. Tez, bu beş ilkenin siyaset biliminde, özellikle liberal gelenekte, üzerinde durulan doğal hak ve doğal hukuk kavramlarıyla benzer ilkeler benimsediğini de göstermektedir. İnsanoğlu yüzyıllardır hakikat arayışında olmuştur. Bu bakımdan düşünürler yüzyıllar boyunca ontolojik tartışmaya girmişlerdir. Bu ontolojik tartışmalardan birisi olan doğal hak ve doğal hukuk meselesiyle şeriatın ilkeleri arasındaki benzerliği ortaya koymak son derece önemlidir.

Son olarak tez, bilmek ile var olmak arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu da sorgulamaktadır. Böyle bir sorgulama için epistemolojik-ontolojik bir tartışma gerekmektedir. Bu tartışmanın temelinde ise “ahlakın özünde ne var” sorusu yer almaktadır. Ahlak doğuştan kazanılması gereken ilkeler bütünü mü yoksa zamanla öğrenilen ilkeler bütünü müdür? Bu konu hakkında 1971 yılında Uluslararası Filozoflar Kongresi kapsamında Michel Foucault ve Naom Chomsky arasında geçen tartışma çok önemlidir. Bu tartışmaya ek olarak Yale Üniversitesi bünyesinde

¹¹ Literatürde Makasidü's-Şeria olarak ele alınan bu ilkeler, esas olarak “İslam'ın getirdiği hükümlerin gayeleri” olarak düşünülmektedir. Klasik dönemde hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması şeklinde ifade edilmiştir. Makasid düşüncesi ilk olarak İmamü'l Haremeyn el-Cüveyni tarafından “şeri hükümlerin gayeleri” olarak ele alınmıştır. Gazali de *Mustasfa* isimli eserinde hocası Cüveyni gibi makasid kelimesine başvurmuştur. İzzeddin İbn Abdüsselam ve Şehabettin el-Karafi tarafından da ele alınan makasid, Şatibi sayesinde bir teori olmuştur. “Şatibi'den sonra usul eserlerinde makasid konusunda önemli bir gelişme kaydedilmemiş, klasik görüşlerin tekrarıyla yetinilmiştir. Modernleşme sonrası İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu problemlerin aşılması yolunda atılacak önemli bir adım olarak İslam hukukunun ihyası ve tecdidi meselesi gündeme geldiğinde makasid bahsi tekrar ele alınmış, Şatibi'nin *el-Muvafakat*'ı yayımlanmış ve eser ilim adamlarının çalışmalarına ışık tutmaya başlamıştır. Tunus müftüsü ve Zeytuniye Üniversitesi Rektörü Muhammed Tahir İbn Aşur, Şatibi'nin yolunu izleyerek *Makasidü's-şeri'ati'l-İslamiyye* adıyla bu konudaki ilk müstakil eser olma özelliğini taşıyan kitabını kaleme almıştır. İbn Aşur eserinde, özellikle Şatibi ile başlayan makasid teorisini geliştirme çabalarını bir adım daha ileriye götürerek makasidin fıkıh usulünden bağımsız bir ilim dalı haline getirilmesi gerektiğini savunmuştur.” Ertuğrul Boynukalın, *İslam Ansiklopedisi*, ss. 423-427,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d270425>, (19.12.2017).

¹² Genellikle şeriatın amaçları olarak ele alınan bu ilkelerden bu çalışmada şeriatın ilkeleri olarak bahsedilecektir. Çünkü amaç, bu ilkelerin korunmasına dayanmaktadır. O yüzden şeriatın amaçları net bir ifade değildir.

bebekler üzerine yürütülen bazı deneyler vardır. Bu deneylerde esas olarak insanların doğuştan ahlaki değerlere sahip olup olmadıkları araştırılmaktadır.

İslami akımlar, tarih boyunca farklı kişiler tarafından farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Mehmet Ali Büyükkara, çağdaş İslami akımları gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm şeklinde sınıflandırmıştır.¹³ Çalışmanın sınırlılıklarını belirlemek açısından Büyükkara'nın sınıflandırılması temel alınarak gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm kısaca ele alınacaktır. Aslında bu akımlardan önce ihya ve yenilenme hareketine değinmek gerekmektedir.

İhya ve yenilenme hareketlerinin temel tezi, İslam'ı tekrar Müslüman hayatında hâkim konuma getirmek ve geri kalmışlığı rasyonel metotlarla aşmaktır. İhya ve yenilenme hareketlerinin genel özellikleri de şu şekildedir:¹⁴

1. İhya ve yenilenme hareketleri, ilk kaynaklar olan Kur'an ve sünnete dönüşü savunmaktadır.
2. İhya ve yenilenme hareketleri, ilerleme için basmakalıp hükümler yerine içtihadın önemine vurgu yapmaktadır.
3. İhya ve yenilenme hareketleri, gerektiğinde Batı'dan yararlanılması gerektiğini belirtmektedir.
4. İhya ve yenilenme hareketleri, tasavvufa doğrudan menfi bir tavır benimsemeyip çift taraflı bir bakış açısı benimsemiştir.
5. İhya ve yenilenme hareketleri, eğitime son derece önem vererek mevcut eğitimde reforma ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmüştür.
6. İhya ve yenilenme hareketleri, zaman zaman Panislamizm olarak da ele alınacak İslam birliğini desteklemiştir.
7. İhya ve yenilenme hareketleri, şuraya dayalı yönetimin İslam'a uygun yönetim şekli olduğunu belirtmiştir.
8. İhya ve yenilenme hareketleri, yazılı eserler üreterek fikirlerini yayma yolunu benimsemiştir.

Genel özellikleri bu şekilde ele alınabilecek olan ihya ve yenilenme hareketlerinin savunucularından Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza, fikri yenilenmeyi savunduklarından ve çalışma için bu bakımdan önemli olduğundan dolayı birinci bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

¹³ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 5. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 8.

¹⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, ss. 25-28.

Toplumlarda gelenekler, eskiden kalmaları, kültürün içine yerleşmeleri, manevi değerlerinin olması gibi nedenlerden dolayı önemlidir. Bu bakımdan dar bir tanımlamayla gelenekçilik, geleneği savunan akımı temsil etmektedir. Gelenekçilik; selefiyye gelenekçiliği, medrese gelenekçiliği ve tarikat gelenekçiliği olmak üzere üçe ayrılmaktadır.¹⁵ Gelenekçiliğin genel özellikleri şu şekildedir:¹⁶

1. Selefiyye gelenekçiliği hadisi, medrese gelenekçiliği fıkıhı ve tarikat gelenekçiliği tasavvufu köken olarak benimsemektedirler. Bu bakımdan gelenekçilik kendi içerisinde farklı kökenlere sahiptir.
2. Gelenekçiler, hiçbir şekilde geleneği eleştirmeyip geleneği koşulsuz kabul etmektedirler.
3. Gelenekçiler için en önemli mesele, geleneğin muhafazasını sağlayıp nesilden nesile aktarımının gerçekleştirilmesidir.
4. Gelenekçiler için liderlik özellikleri önemlidir. Bu bağlamda gelenekçi liderler, “şeyh, üstaz, allame, mevlana, hüccet, molla gibi lakaplarla anılır.” Ayrıca bu liderler, sarık ve cübbe gibi geleneksel kıyafet giymektedirler.
5. Gelenekçiler için silsile vazgeçilmez bir unsurdur. Bu bağlamda selefiyye gelenekçiliği rivayetlerle, medrese gelenekçiliği fakihlerle ve tarikat gelenekçiliği de şeyhler ile silsileyi sağlamaktadırlar.
6. Gelenekçiler, mertebeye son derece önem vermektedir. Selefiyye gelenekçiliği sahabe, tabiin ve tebeü’t-tabiin ile, medrese gelenekçiliği selef ve halef ile, tarikat gelenekçiliği mürşid ve mürid ile mertebeye vurgu yapmaktadırlar.
7. Gelenekçiler, “dini ve dünyevi meselelerde nakli bilgi ve teklifleri akli bilgi ve tekliflere tercih etme eğilimindedirler.” Bu bağlamda “selefiyye gelenekçiliğinde hadis mecmuaları ve şerhleri, medrese gelenekçiliğinde fıkıh, tarikat gelenekçiliğinde tasavvuf klasikleri temel başvuru kaynakları olarak öne çıkar.”
8. Gelenekçilikte kadın kültürde olduğu gibi her zaman geri plandadır ve erkek egemen bir yapı söz konusudur.

¹⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 51.

¹⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, ss. 51-55.

Islahatçılık, reform kelimesinin anlamındaki “yeniden şekil verme” şeklinde ifade edilmemektedir. Çünkü “ıslahatçılar, bozulmayı İslamiyet’in kendisinde aramazlar. Bozulma, Müslümanların din algısında, yaşantılarında, dini kurumlarda, eğitim müesseselerinde, devlet düzeninde, kısacası cemiyette, siyasette ve düşüncede olmuştur.”¹⁷ Islahatçılar da kültürel ve siyasal ıslahatçılar olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Islahatçıların genel özellikleri şu şekildedir:¹⁸

1. Islahatçılığın hedefi, sorunun İslam’dan kaynaklanmadığı düşüncesiyle Müslümanların hayatlarına odaklanmaktır.
2. Islahatçılar, Müslümanların hayatlarındaki bozulmaların ana nedeninin gelenekler olduğunu düşünmektedirler.
3. Islahatçılar, modernleşme ve batılılaşmayı hem tenkit etmektedir hem de Batı’dan yararlanmayı tercih etmektedirler. Bu bakımdan ıslahatçılık, modernleşme ve batılılaşma konusunda bir çelişkiye sahiptir.
4. Islahatçılar, İslami kaynaklara başvururken nakil ve akıl arasında bir dengeyi tercih etmektedirler.
5. Islahatçılıkta sözlü ve yazılı çalışmalar yerine eyleme dönük çalışmalar ön plandadır.
6. Islahatçılıkta bozulmanın kaynağı olarak din görülmediği için dini faaliyetler yerine dünyevi faaliyetlerle uğraşılmaktadır.
7. Islahatçılar odaklandıkları konulardan dolayı halka değil, elit bir tabakaya hitap etmektedirler.
8. Islahatçılıkta eylem önemli olduğu için teşkilat yapılanmasına çok önem verilmektedir.
9. Islahatçılar, din yerine dünyevi faaliyetlere odaklandıkları için kadın geri planda değildir.
10. Islahatçı liderlerin dini bilgilerinin olmasına gerek yoktur. Bu yüzden “üst kadrolarda daha çok seküler eğitimden gelen teknokrat, mühendis, ekonomist, eğitimci ve gazeteciler bulunur.”

¹⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, ss. 133-134.

¹⁸ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, ss. 135-138.

Modernizm geleneği, Müslümanların karşılaştığı sorunları İslam dini içerisinde Kur'an'a ve sünnete dayanarak akıl ve bilimin çözülebileceğini savunan akımdır.¹⁹ Modernizm geleneği tezin ana konusunu oluşturduğunda burada ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır. Ancak kısaca özellikleri şu şekilde ifade edilebilir:²⁰

1. Modernistlere göre İslam'daki bozulmanın kaynağı, günümüze kadar gelen dini yorumlara ve hükümlerdir. Bu bakımdan Modernistler geleneğe olumsuz bir şekilde yaklaşmaktadırlar.
2. Modernistler, nakil ve akıl konusunda akli tercih etmektedirler. Bu bakımdan Modernizm geleneğinde rasyonalite ön plandadır.
3. Modernizm geleneğinde sözlü ve yazılı faaliyetler tercih edilmektedir. Bu nedenle gevşek bir örgüt yapısı hâkimdir.
4. Modernistler, genellikle siyasetle kültürel yönden ilgilenmektedirler.
5. Modernist geleneğin önde gelen şahsiyetleri, "daha çok akademik ilahiyat eğitimi almış, sosyal bilimler formasyonuna sahip ve felsefi birikimleri yüksek kişilerden oluşur." Modernistlerin bu yönleri zaman zaman onları siyasetle ilişkili hale de getirmiştir. Ancak belirtildiği gibi Modernistlerin genel anlamda siyasetle ilişkileri, kültürel anlamdadır.

Bu tez nitel bir çalışmadır ve metin incelemesine dayanmaktadır. İslami modernizm geleneğine mensup üç önemli isim olan Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl ve Ebrahim Moosa'nın kitapları, makaleleri ve çeşitli bilimsel toplantılarındaki konuşmaları incelenmiştir. Tezin ana kaynakları bu modernistlerin eserleridir. Bu modernistlerin eserlerinden hareketle modernizm ve radikal gelenek olmak üzere ikili bir İslam okuması ayırımına gidilmiştir. Radikal gelenek olarak çalışmada Vahhabilik ele alınacaktır. Vahhabiliğin Modernizm geleneğinin karşısında ele alınacak olmasının nedeni, savunduğu düşünceler ile İslam'ı yorumlaması bakımından Modernizm geleneğinin karşısında yer alması ve çalışmada ele alınacak düşünürlerden biri olan El Fadl'ın Vahhabiliği başta İslam'a daha sonra ise Modernizm geleneğine tehdit oluşturduğu düşüncesidir. İki gelenek arasındaki gerilimi anlayabilmek için karşılaştırma yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda çalışmada radikal ve Vahhabi kelimeleri aynı anlamda kullanılmıştır. Ayrıca bu ikili ayırım çalışmanın sınırını oluşturmaktadır ve yukarıda ele alınan İslami akımlar

¹⁹ Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar*, 4/4, 1990, s. 274.

²⁰ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, ss. 211-212.

çalışmanın boyutunu aşacağından dolayı çalışma içerisinde tekrar ele alınmayacaktır. İslami modernizm ve radikal gelenek arasındaki Kur'an'ı literal ya da bağlamsal okuma, parçacı ya da bütüncül okuma, tarihsel ya da tarih üstücü okuma gibi tartışmalı hususlar üzerinde derinlemesine okumalar yapılmıştır. Ardından İslami modernizm geleneğinin şeriatın ilkeleri olarak benimsediği hayat, mal, akıl, itibar, din ve nesebin korunması ilkeleri ile siyaset felsefesinin önemli konularından birisi olan doğal hak ve doğal hukuk geleneği arasında bağlantı aranmıştır. Tüm bu incelemelerden sonra ahlakın doğuştan var olan bir olgu mu yoksa insanlara sonradan kazandırılan bir olgu mu olduğu sorusu üzerinde durulmuştur.

Literatüre bakıldığında Türkiye kaynaklı İslami modernizm geleneğini konu alan bir tez yoktur. Sadece Fazlur Rahman hakkında ya da onun İslam konusundaki düşüncelerini inceleyen 11 tez vardır. Khaled Abou El Fadl ve Ebrahim Moosa hakkında Türkçe literatürde herhangi bir çalışma yoktur. Türkiye'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri olan Prof. Dr. İlhami Güler, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu, Prof. Dr. Adil Çiftçi ve Marmara Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün çalışmaları içerdiği muhteva bakımından modernizm alanına yakındır. Ayrıca Prof. Dr. Mehmet Aydın da bu isimler arasında zikredilebilir. Bu bakımdan İslami modernizm çalışmaları dar bir dairede vuku bulmaktadır. İslami modernizm konusunda daha çok yabancı literatür vardır. Bu çalışmada da özellikle yabancı literatüre başvurulmuştur. Radikal gelenek perspektifinden yapılan çalışmalar, Türkiye'de daha hâkim konumdadır. Hatta bu çalışmalar, çok fazla sayıdadır. Tam anlamıyla Vahhabiliği savunmasalar da yöntem olarak literal, parçacı ve tarih üstü bir İslam anlayışını benimsediklerinden radikal geleneğe daha yakındırlar. İslami modernizm, yabancı literatürde sıkça ele alınan konulardandır. Zaten modernizm geleneğini daha çok Batı toplumlarında yaşayan düşünürler savunmaktadır. Bu çalışma, İslami modernizm konusunda Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl ve Ebrahim Moosa'nın çalışmalarını dikkate almıştır. Ayrıca çalışmanın son kısmında ele alınan doğal hak ve doğal hukuk geleneğine literatür açısından bakıldığında, yine Türkçe literatürün yetersiz olduğu görülmektedir. Doç. Dr. Cennet Uslu'nun doktora tezi bu alandaki boşluğu doldurma amacındadır. Bu bakımdan çalışma, hem İslami modernizm alanındaki hem de doğal hak ve doğal hukuk geleneği ile bağlantısı konusunda literatürdeki eksikliği giderme amacındadır. Belirtilmesi gerekir ki İslami

modernizm geleneği ile doğal hukuk geleneği arasında bir bağ ne Türkçe ne yabancı literatürde çalışılan bir konudur. Bu nedenle çalışma, alanında özgün olma özelliğine sahiptir.

Birinci bölümde ilk olarak modern zamanda İslam dünyasında meydana gelen ihya ve yenilenme hareketleri ele alınmıştır. Bu bağlamda Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın hayatlarına ve düşüncelerine yer verilmiştir. İkinci olarak ikili bir ayrıma gidilerek radikal ve modernist geleneğin İslam anlayışlarına değinilmiştir. Radikal gelenek olarak Vahhabilik ele alınmıştır. Vahhabiliğin doğuşu, gelişimi, savunduğu düşünceleri ve günümüzdeki durumu kapsamlı bir şekilde irdelenmiştir. Ardından modernist geleneğin doğuşu, gelişimi, savunduğu düşünceleri, İslam'ı yorumlama metodu ve günümüzdeki durumu derinlemesine incelenmiştir. Modernist geleneğin yorum metodu olarak Fazlur Rahman'ın çifte hareket metodu temel alınmıştır.

İkinci bölümde ilk olarak ahlak, etik ve moral kavramları üzerinde durulmuştur. Bu kavramlar arasındaki farklılık ele alınmıştır. İkinci olarak üçlü bir ayrıma gidilerek Batı, Doğu ve Uzak Doğu kaynaklı ahlak felsefelerinin tarihsel açıdan gelişimi ele alınmıştır. Bu şekilde üçlü bir ayırım yapılmasının nedeni, ahlakın sadece İslam dinine özgü olmayıp farklı dinlerde ve hatta dinsel düşünce dışında nasıl ele alındığını göstermektir. Batı kaynaklı ahlak felsefeleri, İlk Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ olarak sınıflandırılıp ele alınmıştır. İlk Çağ içerisinde Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in, Stoacıların; Orta Çağ içerisinde Saint Augustine'in ve Saint Thomas'ın; Modern Çağ içerisinde de David Hume'un, Immanuel Kant'ın ve Jeremy Bentham'ın ahlak felsefeleri incelenmiştir. İslam kaynaklı ahlak felsefeleri olarak Farabi'nin, İbni Sina'nın, İbni Miskeveyh'in, Gazali'nin, Nasıruddin Tusi'nin ve Kınalızade Ali Efendi'nin ahlak felsefelerine değinilmiştir. Son olarak ise Uzak Doğu'daki ahlak felsefelerinden Taoizm, Konfüçyüs, Buda ve Hinduizm'in ahlak felsefeleri ele alınmıştır. Bu yöntem ile ahlakın farklı toplumlarda geçirdikleri evrim gösterilmek istenmiş ve birbirleriyle herhangi bir iletişimi olan ve olmayan kişi ve inançların nasıl olup da benzer ahlak ilkelerine ulaştıkları üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde modernist geleneğin ahlak felsefesinin anlaşılabilmesi için ilk olarak şeriat, fıkıh, İslam hukuku ve İslam hukukunun kaynaklarına değinilmiştir. Daha sonra Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl ve Ebrahim Moosa'nın kitapları, makaleleri ve konferansları derinlemesine incelenerek modernist geleneğin ahlak

felsefesi anlatılmıştır. Ancak belirtilmesi gerekir ki Fazlur Rahman, ahlak konusunda fazla görüş belirmemiştir. O, daha çok yorumlama metodu üzerinde durmuştur. Ona göre yorumlama metodundan önce ahlaka geçilemeyecektir. Bu bakımdan ahlak konusunda El Fadl ve Moosa ön plandadır. Ardından Vahhabi geleneğin ahlak felsefesi de kısaca açıklanmıştır. İki geleneğin de İslam'ı temel almasına rağmen neden ahlak felsefelerinin farklı olduğu üzerinde durulmuştur. Araştırma sorusunun cevabı verildikten sonra çalışma bir adım daha ileri götürülerek modernist geleneğin ahlak felsefesi ve doğal hukuk geleneği arasında bir bağın var olup olmadığı incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak doğal hak, doğal hukuk ve ahlak kavramları ele alınmıştır. Daha sonra insan doğası ve akıl kavramları üzerinde durulmuştur. Son olarak da doğal hukuk ve şeriatın ilkeleri arasındaki benzerlikler irdelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM'DA İKİ GELENEK: RADİKALİZM ve MODERNİZM

İslam dini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ölümünden sonra çeşitli problemlerle karşılaşmıştır. Bu problemlere karşı çözüm önerileri getirilirken doğal olarak görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Günümüzde varlığını devam ettiren bu problemlerden birisi de modernitedir. Bilimsel gelişmelerle birlikte daha önce yapılması mümkün olmayan bazı şeyler mümkün hale gelmiştir. Örneğin, seyahatlerin kısalması, seri üretime geçilmesi, hızlı iletişimin sağlanması bunların birkaçıdır. İslam düşünürleri ise moderniteye karşı genel olarak üç tavır benimsemişlerdir. İlki, Batı'nın emperyalizminden etkilenecek moderniteyi reddetme ve her koşulda modernitenin karşısında yer alarak gelenekselliği savunmadır. İkincisi, moderniteyi tamamen kabul edıştır. Böylece laik bir İslam anlayışı ortaya çıkmıştır. Üçüncüsü de modernitenin olumlu yanlarını kabul edip olumsuz yanlarını reddeden sentezci tavidir.

Bu çalışma genel olarak reddediş ve sentezci tavır üzerine olacaktır. Çünkü günümüzde fikri anlamda İslam'ı yorumlama yöntemleri bakımından öne çıkan ve Müslümanları belirli bir dereceye kadar etkileyen bu iki tavidir. Laik İslam anlayışının ele alınmamasının sebebi, ihya ve yenilenme düşüncesinin başlangıcında etkiliyken sonradan etkisini kaybetmesidir. Sentezci yaklaşım olarak ise modernizm geleneği ele alınacaktır. Günümüzde hâkim olarak radikal geleneğin izleri görülmektedir. Ancak modernist gelenek radikal gelenekle tam bir çatışma halindedir. Reddediş olarak radikal gelenek ele alınacaktır. Radikal gelenek olarak ise Vahhabilikten bahsedilecektir. Bunun sebebi, Modernistler ile Vahhabilerin İslam yorumlarının birbirilerinden zıt argümanları içermesi ve çalışmada eserleri incelenecek El Fadl'ın Vahhabiliği Modernizm geleneğinin karşısında ele almasıdır. Çünkü El Fadl'a göre Vahhabiler, radikal anlamda İslam'ı etkilemektedir. Giriş bölümünde kısaca ele alınan Gelenekçilik ve Islahatçılık akımları, çalışmanın

boyutunu aşacağından dolayı ele alınmayacaktır. Bu bakımdan çalışma, Müslümanların ya Modernist ya da Vahhabi olduğunu iddia etmemektedir.

Moderniteyle birlikte İslam tarihinde ihya ve yenilenme hareketleri devamlı olagelmıştır. Özellikle günümüz modernistleri ve ilginçtir ki Vahhabiler, çeşitli isimlerden etkilenmişlerdir. Bu isimlerin başında Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gelmektedir. Modernist ve radikal geleneği ele almadan önce üç düşünürün görüşlerine kısaca değinmek şarttır. Çünkü radikal ve modernist gelenek bir bakıma bu kişilerden etkilenmiştir.

1.1. İslam’da İhya ve Yenilenme Hareketleri

Heraklitos, “aynı nehirde iki kere yıkanılmaz” sözüyle değişim mevzusunu benzersiz bir şekilde özetlemiştir. Değişim daima var olan bir olgudur. Çünkü zaman her zaman hareket halindedir. Zaman değiştikçe insanların karşılaştıkları sorunlar da değişmektedir. Bu sorunlara karşı takınılan tutum, toplumsal şartların değişmesiyle farklılaşmaktadır. Tutumları etkileyen çeşitli saikler vardır; bu saiklerden biri de dindir. İslam dini açısından değişim mevzusu çok sorunlu olagelmıştır. Çünkü tecdit (yenilenme) ve içtihat (düşünme) kavramları, zamanla İslam toplumlarında sadece ismen varlık bulabilmiştir. İslam dini geldikten üç yüzyıl sonra gerçek manasıyla ne tecdit ne de içtihat gerçekleştirilmiştir. Fakat İslam geleneğinde tecdit ve ıslah fikirleri devamlı var olmuştur. Tarih boyunca özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda çeşitli reformcular ortaya çıkmış ve geleneğe karşı reformu savunmuştur.²¹

Tecdidi yapacak kişi, içtihadı gerçekleştirebilecek yani Kur’an’dan ve sünnetten yasal hükümleri çıkaracak kişidir.²² 10. yüzyılda verilen bir içtihat; toplumsal, zamansal, mekânsal vb. şartlar değiştiği için değişmesi gerekliyse de günümüzde de aynı hükmü benimseyenler bulunmaktadır. Bu sakıncalı duruma karşı İslam toplumlarında özellikle 18. yüzyıldan itibaren önemli reformcular çıkmıştır. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza bunlardan bazılarıdır. Ayrıca bu üç düşünür bazı yazarlar tarafından modernist Selefî olarak da nitelendirilmektedir.²³ Günümüzde radikal ve modernist geleneği anlamak açısından

²¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, s. 134.

²² Abdullah Saeed, “Salafiya, Modernism, and Revival”, *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin (eds.), New York: Oxford University Press, 2013, s. 28.

²³ Saeed, “Salafiya, Modernism, and Revival”, s. 27.

bu düşünürlerin görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Çünkü bir bakıma iki gelenek de ele aldığı konular açısından ihya ve yenilenme hareketlerinden etkilenmiş görünmektedirler.

1.1.1. Cemaleddin Afgani

Cemaleddin Afgani, 1839 yılında doğmuştur. Doğum yeri konusunda iki farklı görüş vardır. İlk görüş, Afgani'nin Afganistan'da doğduğunu ve orada eğitim aldığını savunmaktadır. Bu da Afgani'yi İslam önemli mezheplerinden biri olan Sünniliğin takipçilerinden yapmaktadır.²⁴ İkinci görüş, Afgani'nin İran'da doğduğunu ve orada eğitim aldığını savunmaktadır. Bu da Afgani'yi İslam'ın diğer mezhebi olan Şiiiliğin bir takipçisi yapmaktadır.²⁵ Afgani'nin milliyeti konusundaki bu tartışma, netlik kazanmış değildir. Ancak bazı olaylar, Afgani'nin Ortodoks gelenekten olmadığına işaret etmektedir: 1870 yılında Afgani'nin geleneklere ters ve inanç dışı bir konuşma yaptığı için Şeyhülislam'ın isteği üzerine İstanbul'dan kovulması, bazı öğrencilerinin onun şüpheli görüşlerine atıfları ve Afgani'nin dini açıdan şüpheli bir makale olan 'Renan'a Cevap'²⁶ isimli makaleyi 1883 yılında Fransa'da yayımlaması.²⁷

Afgani'nin temel kaygısı, İslam dünyasının tekrar canlanmasıdır. Afgani'ye göre Avrupalı emperyal güçler, İslam dünyasına baskı yapmaktadır ve Müslüman toplumların bu baskıyı kırabilmeleri için reform tek çaredir.²⁸ Ona göre Müslüman toplumların bağımsızlıklarını tekrar kazanabilmeleri için çok boyutlu bir canlanmayı hayata geçirmeleri gerekmektedir.²⁹ Afgani, Hindistan ulemasına şunları söylemektedir:³⁰

Neden bu kusurlu kitaplardan gözlerinizi kaldırmıyorsunuz ve neden bu geniş dünyaya bakmıyorsunuz? Neden o eserlerin gölgeleri olmadan olaylar ve nedenler üzerine hayallerinizi ve düşüncelerinizi kullanmıyorsunuz? Neden bu yüce zihninizi bu saçma sorunlarla kullanıyorsunuz? Oysa her akıllı insanın yükümlü olduğu, büyük önem taşıyan bu soruya hiçbir fikrinizi harcamıyorsunuz: Müslümanların

²⁴ Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, U.S.A.: University of California Press, 1972, s. 2.

²⁵ Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, s. 2.

²⁶ Bu makale Nikki R. Keddie tarafından *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley ve Los Angeles, 1968'de yayınlanmıştır.

²⁷ Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, s. 2.

²⁸ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 15.

²⁹ Elie Kedourie, "Jamâl ad-Din "al-Afghani"", *Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Jamal-al-Din-al-Afghani>, (13.09.2017).

³⁰ Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"*, Berkeley: University of California Press, 1983, ss. 120-122.

fakirliğin, yoksulluğun, acizliğin ve dertlerinin sebebi nedir ve bu önemli fenomenin ve talihsizliğin bir tedavisi var mı?

Avrupalı emperyal güçlere karşı Afgani, Müslüman birliğini savunmaktaydı ve bazı kişilere göre teolojiden ziyade Batı baskısına karşı Müslüman bir cevabı organize etmekle ilgiliydi.³¹ Onun amaçlarından birisi, Batı'ya karşı güçlü bir İslam devletini tekrar canlandırmaktı. Bu açıdan bakıldığında Afgani'nin Panislamizm'in kuramcılarında birisi olduğu söylenebilir. Darülfünun'un Şubat 1870'teki açılış konuşmasında Afgani, şunları söylemiştir:³²

Kardeşlerim: basiretle gözünüzü açın ve bir ders öğrenmek için bakın. İhmal uykusundan uyanın. Bilin ki, Müslümanlar (millet) (bir zamanlar) sırada en güçlü, pahada en değerli olanlardı. Onlar akılda, idrakte ve sağduyuda çok yüksek konumdaydı. Onlar, gayret ve meşguliye göre en zor şeylerle karşılaştılar. Daha sonra bu insanlar, rahat ve tembelliğe gömüldü...

...Kardeşlerim, bu uygar milletlerden bir örnek almayacak mıyız? Başkalarının başarılarına bakmamıza müsaade edin. Onlar, çabalarıyla bilginin son derecesini ve yüksekliğin zirvesini elde ettiler. Bizim için de tüm araçlar hazırdır ve ilerlememize hiçbir engel bulunmamaktadır. Sadece tembelliğimiz, aptallığımız ve cahilliğimiz ilerlememize engeldir. Bunları açıkça dile getiriyorum.

Afgani, İslam'ın sadece Kur'an'a dayanması gerektiğini ve Kur'an'ın modern bilimle zıt olamayacağını belirtmiştir. Aslında Afgani, İslam'ın tekrar yenilenmesi için Müslüman bir birliğin ve bireysel güçlenmenin karşısında duran geleneksel dini teorilerin ve yorumlamaların sona ermesini ve anti-emperyalizmi, modern bilimi ve teknolojiyi referans alan İslam'ın modern bir yorumunun yapılması gerektiğini savunmaktadır.³³

Afgani, araştırma ve sorgulamadan dolayı felsefeye ayrı bir önem vermiştir. Afgani'ye göre bilimi ve diğer erdemleri anlayabilmek için bilimin kendisinden daha kapsamlı bir bilim olan ve insanlara her alanda nasıl bilebileceklerini gösteren felsefeyi öğrenmek gerekmektedir ve sadece felsefe, insanlara neyin önemli olduğunu ve olmadığını söyleyebilir.³⁴ Ayrıca o, İslam medeniyetinin geri kalmasının nedenini felsefenin ölümüne bağlamaktadır.³⁵ O, felsefeye verdiği önemi şu sözleriyle ifade etmektedir:³⁶

³¹ Vali Nasr, *The Shia Revival*, New York, London: W.W. Norton & Company, 2007, ss. 87-88.

³² Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, ss. 63-64.

³³ Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, ss. 395-396

³⁴ Javid Iqbal, *Islam and Pakistan Identity*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: Vanguard Books Ltd., 2003, s. 211.

³⁵ Iqbal, *Islam and Pakistan Identity*, s. 211.

³⁶ Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, ss. 163-164.

Felsefe, sıg hayvani duygulardan geniş insani duygular arenasına bir kaçıdır. O, doğal aklın ışığıyla yabani batıl inançların karanlığının kaldırılmasıdır; kavrama körlüğünün ve yoksunluğunun ileri görüşlülüğü ve kavramaya dönüşümüdür. O, bilgi ve ustalığın erdemli şehrine girerek yabanilik ve barbarlıktan, cahillik ve aptallıktan kurtuluştur. O, insanı insan yapıyor ve kutsal rasyonelliğin hayatını yaşıyor. Onun amacı, insanın akıldaki, zihindeki, ruhtaki ve yaşam tarzındaki mükemmelliğidir. Birisinin yaşam tarzındaki mükemmellik ve geçimindeki refah, zihnin ve ruhun mükemmelliğinin başlıca ön koşullarıdır. [Felsefe], insanın zihinsel aktivitesinin ilk nedenidir ve hayvanlar âleminden çıkışıdır ve o, kabilelerin ve insanların yabanilik ve göçebelikten kültür ve medeniyete geçişinin en büyük nedenidir. O, bilgi üretiminin, bilimlerin oluşumunun, endüstrilerin icadının ve zanaatların başlamasının en önemli nedenidir.

Modern bilim ve teknolojinin Avrupa icadı olmadığını savunan Afgani, onları İslam'ın özünde var olan değerler olarak nitelendirmektedir.³⁷ Afgani, ulemayı modern bilime ve teknolojiye olan saldırılarından dolayı sert ve haklı bir şekilde eleştirmektedir.³⁸

Sanki Aristoteles, Müslümanların en önemli kişilerinden birisiymiş gibi Müslümanların Aristoteles'e atfedilen bilimleri büyük bir keyifle çalışmaları ne kadar tuhaftır. Mamafih tartışma Galileo, Newton ve Kepler ile ilgili olduğunda onlar, Galileo, Newton ve Kepler'i kâfir olarak saymaktadır. Bilimin babası ve anası, ispattır ve ispat, ne Aristoteles'tir ne de Galileo'dur. Hakikat, ispatın olduğu yerdedir ve İslam dinini koruma düşüncesiyle bilimi ve bilgiyi yasaklayanlar, İslam dininin gerçek düşmanlarıdır. İslam dini, bilime ve bilgiye en yakın dindir ve bilim, bilgi ve İslam dininin temelleri arasında hiçbir uyumsuzluk bulunmamaktadır.

Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Afgani'nin Batı'yı her anlamıyla kabul ettiği sonucunun çıkarılmamasıdır. Afgani'nin metodu İslami gelenek ile Batı dünyasındaki bilimsel gelişmeleri birleştirmektir.

Afgani, durgunluk olarak nitelendirdiği taklide karşıdır. Örneğin, Afgani, bir âlimin vermiş olduğu hükmü mutlak otorite olarak kabul eden kişilerin bu davranışlarını taklit olarak değerlendirmektedir. Afgani, sınırlı bilgisiyle âlimin o hükmü vermiş olduğunu belirtmektedir. Taklitten kurtulmanın yolu olarak ise Afgani, içtihadı savunmaktadır ve şunları söylemektedir: “İçtihat kapısı, tamamen kapatılmamıştır — O, Kur'an'ın ilkelerinin ve çağımızın devam eden sorunlarının uygulanması için sadece bir görev değil, aynı zamanda bir haktır. Onun reddi, taklit ve durgunluğa eş değerdir. Bu iki davranış, materyalizmin hakiki İslam'a ters olduğu gibi terstir.”³⁹ Taklidi durgunluk olarak tanımlarken içtihadı dinamizm olarak tanımlayan Afgani, İslami anlamda yapılması gereken yeniliği Hristiyan

³⁷ Margaret Kohn, “Afghani on Empire, Islam, and Civilization”, *Political Theory*, 37/ 3, 2009, s.400.

³⁸ Keddie, Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: *A Political Biography*, ss. 162-163.

³⁹ M. Khalid Mas'ud, *Iqbal Reconstruction of Ijtihad*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: Islamic Research Institute, 1995, s. 69.

Reformasyonu'na benzetmektedir. Bu bakımdan Afgani için rasyonalite ve bilim çok önemlidir. Ancak belirtilmesi gereken bir başka husus şudur ki, Afgani tam anlamıyla dini bir reform peşinde değildi, o daha çok emperyalizme karşı Panislamist bir düşünceyle siyasal bir hareket peşindeydi. Ona göre bilim ve teknoloji Batı'yı askeri ve maddi anlamda ileri taşımıştı ve bu bakımdan İslam'ın da ileri taşınması bu yolla olacaktı.⁴⁰ Afgani, Müslüman toplumlarındaki durgunluğa karşı daima yukarıda bahsedilen fikirleri doğrultusunda gittiği her ülke ve şehirde kalemiyle İslam toplumlarını birleştirme gayretinde olmuştur. Afgani'nin öğrencisi Muhammed Abduh ise hocasından farklı bir şekilde dini reform peşinde olmuştur.

1.1.2. Muhammed Abduh

Muhammed Abduh, 1849 yılında köylü bir ailenin çocuğu olarak Mısır'da doğmuştur.⁴¹ Erken yaşlarında geleneksel İslam eğitimi almış ve sonrasında ise Al-Azhar Üniversitesi'ne gitmiştir.⁴² 22 yaşında Afgani ile tanışmış ve aralarında sıkı bir bağ oluşmuştur. Abduh, 30 yaşındayken Afgani'nin Mısır'dan ayrılırken "size Muhammed Abduh'u bırakıyorum ve bir âlim olarak o, Mısır için yeterlidir" dediği söylenmiştir.⁴³

Mısır, Batılı güçlerle diğer Müslüman ülkelerden daha erken tanışmıştır.⁴⁴ Bunun başlıca sebebi 1805 yılından 1848 yılına kadar Mısır'ı yöneten Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa, özellikle askeri alanda olmak üzere Batı'nın sahip olduğu bilime ve teknolojiye çok büyük ilgi göstermiştir. Dini otoritelere danışmadan siyasal, ekonomik ve eğitim kurumlarını ülkeye getirerek modernleşme sürecini başlatmıştır.⁴⁵ Mısır'ın Batı'ya yönelişi, bir yanda Batı fikirlerini destekleyen genç nesiller öte yanda tüm değişikliklere karşı çıkan muhafazakârlar olmak üzere ikili bir yapı oluşturmuştur.⁴⁶ Batılı eğitim alan kişilerde Fransız Aydınlanması ve pozitivizm önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁷ Bu iki yapı arasındaki uçurumu gidermek için Abduh, modern bilime kucak açmıştır.

⁴⁰ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 32.

⁴¹ Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 50.

⁴² Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book*, s. 50.

⁴³ Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, U. S. A.: Russell&Russell, 1968, s. 18.

⁴⁴ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 32.

⁴⁵ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 32.

⁴⁶ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, UK: Cambridge University Press, 2013, s. 138.

⁴⁷ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, s. 138.

Abduh'un temel amacı, Müslüman dünyadaki geri dönülemez değişime karşı ne yapılması gerektiğidir. Abduh, değişimin İslam'ın ve diğer dinlerin dışında gelişen bir olgu olduğunu düşünmektedir.⁴⁸ Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus, değişimin doğru bir şekilde anlaşılması ve doğru bir müdahalenin yapılmasıdır.⁴⁹ Aynı zamanda Abduh'a göre, dini liderler sırf değişim ve modernite adına her şeyi meşrulaştırma yoluna gitmemelidir.⁵⁰

Hocası Afgani gibi Abduh da temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnete dönüşü savunmaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in ve sahabelerin dönemine giderek İslam'ı sadeleştirebiliriz. İslam'ın karşılaştığı bugünkü engelleri bu yolla aşabiliriz. Aynı zamanda Abduh, modern sorunları çözmek ve taklidi ortadan kaldırabilmek için içtihadı başvurmayı savunmuştur.⁵¹ Böylece içtihat sayesinde akla ve bilime önem vermiştir. Ona göre, bilimsel ve eleştirel düşünce, içtihat için vazgeçilmez unsurlardır. Ona göre, içtihadın iki aşaması vardır: "İki büyük nedenden dolayı çağrılarımı yükselttim: İlki, imitasyonun (taklit) zincirlerinden kurtuluş için..., ikincisi, resmi iletişimde ya da insanlar arası haberleşmede Arap yazılı dil metodunun reformu için."⁵² Ona göre, akıl ve vahiy birbiriyle tamamen uyumludur.⁵³

Abduh, dini sadece teoloji olarak değil, aynı zamanda medeniyet olarak da değerlendirmiştir.⁵⁴ Yani ona göre, hayatın her alanında İslam varlığını hissettirmektedir. Ayrıca Abduh, modernitenin İslam'la ters olmadığını, bilhassa İslam'ın moderniteye açık olduğunu belirtmektedir. Abduh'a göre İslam, akla dayandığından dolayı sorunlu değildir ve fitrat dinidir, yani doğal bir dindir.⁵⁵ Bu, İslam'ın doğaya, doğal hukuka ve bilime ters olmadığı anlamına gelmektedir.⁵⁶

Abduh'un ilgilendiği bir başka konu ise hukuktur. İslam hukukunu modern toplumdaki sorunlara cevap verebilir hale gelmesine çabalamıştır. Abduh'a göre, hukuku uygulamanın üç unsuru vardır.⁵⁷

⁴⁸ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 15.

⁴⁹ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, s. 139.

⁵⁰ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 16.

⁵¹ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 16.

⁵² Oussama Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, Mark S. W. Hoyle (ed.), Arab and Islamic Laws Series, The Hague, London, New York: Kluwer Law International, 2001, 21, s. 24.

⁵³ Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, s. 90.

⁵⁴ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 33.

⁵⁵ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 33.

⁵⁶ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 33.

⁵⁷ Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, s. 35.

İlki, orijinal ve evrensel kutsal metinlerin anlamının tarihte gerçekleştirilen yerel ve daha özel uygulamaları dikkate almadan eski durumuna dönmesi; ikincisi, kesin bir kanıttan türemiş bir metinsel yönetim kategorisinin sınırlandırılması ve böylece yorumlamaya ve değişikliğe maruz kalmamak; üçüncüsü, insanın ilgisi ve durumuyla uyumlu bir şekilde değişen kuralların bir kategorisinin belirlenmesi.

Ayrıca o, hukukun ahlaki yönüyle ilgilenmiştir. İyi ve kötü hakkında düşünmüştür ve aklın iyiye ve kötüye karar verme yeteneği olduğunu savunmuştur.⁵⁸ Aslında Abduh'un iyi ve kötü gibi felsefi konulara girmesinde Afgani'nin etkisi olduğu söylenebilir. Ancak Abduh, en azından Afgani gibi felsefeye çok fazla önem vermemiştir. Ayrıca Abduh, Sünniliğin temel esaslarından biri olan İslam hukukundaki hukuki sorumlu özneyi yeniden tanımlamaya çalışmıştır.⁵⁹

Abduh, İslam dünyasında modernleşmenin gerçekleşmesi için eğitime son derece önem vermiştir. Çünkü Abduh, Müslüman toplumların içerisinde bulunduğu çıkmazlardan kurtulabilmesinin yolunun eğitimden geçtiğine inanmıştır. Bu bağlamda Abduh, Al-Azhar Üniversitesi'nin eğitim müfredatının değişmesi gerektiğini hararetle savunmuştur. Onun metodolojisi iki aşamadan oluşmaktaydı: İlk olarak temel bilgileri vermek, ardından farklı konulardaki zorunlu ifadeleri vermek.⁶⁰ Abduh'a göre reformların başarılı olabilmesi için Müslüman toplumlarda topyekûn bir uyanış meydana gelmelidir.⁶¹

1.1.3. Muhammed Reşid Rıza

Muhammed Reşid Rıza, 1865 yılında Suriye'de doğmuştur. Abduh'un çok yakın bir öğrencisi olmuştur. Ancak savunduğu fikirler Abduh'unkilerle tamamen aynı değildir. Kendine has düşünceleri oldukça fazladır ve bu yönüyle Abduh'tan farklılaşmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse Abduh'tan daha radikal bir bakış açısını benimsemiştir.⁶²

Reşid Rıza'nın Abduh'la tanışması 1894 yılına dayanmaktadır ve Abduh'un ölümüne kadar yani 1905 yılına kadar Abduh'un yakın bir öğrencisi olmuştur. Reşid Rıza, Abduh'la birlikte 1898 yılında al-Manar dergisini çıkarmışlardır. Bu dergiyi çıkarma amaçları savundukları selefi düşünceleri topluma açıklamak ve yaymaktır.

⁵⁸ Muhammad Abduh, *The Theology of Unity*, Ishaq Musa'ad ve Kenneth Cragg (Çev.), London: George Allen & Unwin Ltd., 1966, ss. 66-75.

⁵⁹ Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, s. 27.

⁶⁰ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 112.

⁶¹ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 110.

⁶² John L. Esposito, *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, 4. Baskı, New York: Syracuse University Press, 1998, s. 64.

Al-Manar dergisinde ele aldıkları konular, dini olmakla birlikte siyasal ve hukuki konuları da içermiştir.⁶³

Reşid Rıza da Abduh gibi temel kaynaklara yani Kur'an ve sünnete dönüşü savunmaktadır. Fakat burada vurgulanması gereken bir fark vardır. Abduh'a göre selef, İslam'ın ilk yüzyıllarında yaşayan insanlarken, Rıza'ya göre selef, Hz. Muhammed ve sahabelerdir.⁶⁴

Reşid Rıza, ulemaları İslam dinindeki başlıca sorunlardan biri olarak görmektedir. Al-Manar dergisinin üçüncü ve dördüncü sayılarında da ulema konusuna eğilmiştir.⁶⁵ Derginin bu sayılarında yayınladığı yazılarda Reşid Rıza, bir selefi olarak ulema sınıfından bir şeyhle tartışmaya girmektedir ve şeyhi zekâsı ve bakış açısıyla etkilemektedir.⁶⁶ Buradan da İslami anlamda yenilenmenin ulema sınıfıyla olamayacağını ileri sürmektedir.

Reşid Rıza, İslam'ın özellikle İslam hukukunun taklit yüzünden köreldiğini ileri sürmektedir. Rıza'ya göre İslam toplumlarında özellikle hukuk açısından dört ana mezhebe ve onların hükümlerine körü körüne bağlılık vardır.⁶⁷ Rıza'ya göre İslami yenilenme için körü körüne taklitten vazgeçilmelidir. Ona göre, gerçek manada yenilenme için modern toplumun şartlarını dikkate almak gerekmektedir. Rıza, Batı'nın İslam toplumlarından öğrendikleri sayesinde şimdiki konumunda olduğunu savunmaktadır.⁶⁸ Bu bakımdan Müslümanlar daha önce kendilerinde olanı Batı'dan tekrar geri almalıdır.

Abduh'un etkisiyle olsa gerek Rıza, İslam hukukunun reforma tabi tutulmasının gerekliliğini savunmaktadır. Rıza'ya göre eğer İslam hukuku reform edilirse, İslam eskisi gibi hayatın merkezindeki yerini alabilir.⁶⁹ Rıza, dini ritüellerin zamana bağlı olmaksızın sabit kalırken özellikle toplumu ilgilendiren yasaların ve hükümlerin zamana ve toplumun şartlarına göre reforma tabi tutulabileceğini savunmaktadır.⁷⁰

⁶³ Esposito, *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, s. 64.

⁶⁴ Esposito, *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, ss. 67-68.

⁶⁵ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 34.

⁶⁶ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 34.

⁶⁷ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, s. 235.

⁶⁸ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, s. 236.

⁶⁹ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 35.

⁷⁰ Esposito, *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, s. 65.

Reşid Rıza, İslam hukukunda yapılan reformların kalıcı olabilmesi için yönetim şekli olarak halifeliği zorunlu görmüştür.⁷¹ Hatta Rıza, daha ileri giderek halifeliğin Batı parlamenter sisteminden daha iyi olduğunu bile savunmuştur.⁷² Fakat Rıza, halifeliği mevcut haliyle kabul etmemektedir. Ona göre halifelik de reforma tabi tutulmalıdır. Rıza, bu reformu iki aşamalı olarak düşünmektedir. İlk aşama, yabancı güçlere karşı Müslüman toplumları koruyacak gerekli bir halifelik ve ikinci aşama olarak ise halifeliğin hakiki içtihatlarla yenilenmesidir.⁷³ Ancak Rıza, böyle bir halifeliğin çok zor olduğunu kabul etmektedir.

Rıza, I. Dünya Savaşı'nda ve sonucunda şekillenen ortamdan dolayı tüm Müslümanları kapsayacak bir halifelik anlayışından vazgeçmiştir. Daha tutucu bir saikle Arap milliyetçiliğini desteklemiştir.⁷⁴ Rıza'nın Arap milliyetçiliğine kaymasının başlıca nedeninin I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Batılı güçlerin Orta Doğu'daki faaliyetleri olduğu söylenebilir. Batılı güçlerin faaliyetleri Rıza'yı derinden etkilemiş olacak ki savaştan sonra Rıza, daha muhafazakâr bir İslam yorumu ve Batıya daha eleştirel bir yaklaşımı benimsemiştir.⁷⁵

Rıza, daha sonradan benimsediği bu tutuculuktan olsa gerek, Abduh'tan farklı olarak daha literal bir İslam yorumu edinmiştir.⁷⁶ Abduh, entelektüel olarak ilk dönem Müslümanları gibi yenilenmeyi savunurken, Rıza sadece Kur'an, Hz. Muhammed ve sahabe geleneğine sarılmıştır.⁷⁷ Yani Rıza, Kur'an, Hz. Muhammed ve sahabe geleneğini normatif olarak ele almıştır ve daima o normatifliği yakalamaya çalışmıştır.

1.2. Radikal Geleneğin Kökenleri: Vahhabilik

Her dinde olduğu gibi İslam dininde de radikallik söz konusudur. Radikaller, püriten, fundamentalist, aşırı, militan, fanatik, köktenci vb. olarak isimlendirilmektedir.⁷⁸ Kullanılan bu kelimeler aynı kavramı ifade etmektedir. Örneğin; Heywood'a göre köktencilik, "belirli ilkelerin, içeriklerinden bağımsız olarak karşı gelinemez ve ezici bir otoriteye sahip zorunlu doğrular olarak kabul

⁷¹ Esposito, *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, s. 65.

⁷² Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 35.

⁷³ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, s. 241.

⁷⁴ Esposito, *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, s. 66.

⁷⁵ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 35.

⁷⁶ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 36.

⁷⁷ Saeed, "Salafiya, Modernism, and Revival", s. 36.

⁷⁸ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, Perfect Bound, 2005, s. 18.

edildiği ideolojik düşünce tarzıdır.”⁷⁹ Khaled Abou El Fadl, püriten kavramını kullanmaktadır. Ona göre püritenler, inanç konusunda mutlakiyetçi ve uzlaşmazdırlar.⁸⁰

Günümüzde İslam dünyasında radikallik konusunda öne çıkan grup, Vahhabilerdir. Çağımızın aşırılıklarını anlayabilmek için Vahhabiliği bilmek şarttır. Çünkü ana radikal akım olarak Vahhabilik, kendisinden başka radikal akımları da etkilemektedir. El Fadl’a göre Vahhabilik, çağdaş dönemdeki çoğu püriten akımı etkilemiştir ve uluslararası alanda kötü üne sahip Taliban ve El Kaide gibi çoğu İslami grup, Vahhabi düşünceden oldukça fazla etkilenmiştir.⁸¹ Bu nedenle aşağıdaki bölümde Vahhabilik incelenecektir.

1.2.1. Vahhabiliğin Tarihi Serüveni

Vahhabilik, on sekizinci yüzyılda Muhammed bin Abdulvahhab tarafından kurulmuştur. Bu yüzden daha çok Abdulvahhab’ın düşüncelerine dayanmaktadır. Abdulvahhab, Hanbeli mezhebinin hâkim olduğu Necd bölgesindeki bir küçük köyde yetişmiştir. Necd bölgesi, Hicaz bölgesine kıyasla daha kapalı bir yapıya sahiptir.⁸² Hicaz, özellikle Mekke ve Medine’nin etkisiyle farklı görüş ve düşüncelere oldukça açık bir karakterdedir. Çünkü hacılar ve tüccarlar her yıl akın akın Mekke ve Medine’ye gitmektedir. Uzun yıllardır devam eden bu durum, Hicaz bölgesini daha kozmopolitan, hoşgörülü ve farklı mezhep ve düşüncelere karşı kucaklayıcı bir bölge haline getirmiştir.⁸³ Ancak Necd bölgesi, kapalı ve farklılıklara hoşgörüsüz yapısını yüzyıllardır sürdürmüştür. Dolayısıyla Abdulvahhab’ın yetiştiği ortam Hicaz bölgesinden farklıdır.

Abdulvahhab, Necd bölgesi dışına çıkarak Hicaz bölgesine, Suriye’ye ve Irak’a seyahatlerde bulunmuştur. Bu seyahatler Abdulvahhab’ı derinden etkilemiştir. Çünkü bu seyahatlerde Abdulvahhab, Necd bölgesinde hiç görmediği dini uygulamalarla, geleneklerle ve sosyal ve teolojik çeşitlilikle karşılaşmıştır.⁸⁴ Ona göre, karşılaştığı Müslümanların birbirinden farklı şekillerdeki dini uygulamaları, sırat-ı

⁷⁹ Andrew Heywood, *Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları*, BB101 Yayınları, 2015, s.173.

⁸⁰ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, s. 18.

⁸¹ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, s. 45.

⁸² Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, London: Rowman & Littlefield Pub., 2014, s. 227.

⁸³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 227.

⁸⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 228.

müstakim'den ayrılarak kendi arzu ve istekleri doğrultusunda İslam'ı yaşamalarının bir sonucudur. Abdulvahhab'a göre, karşılaştığı dindeki bu çeşitlilik, İslam'daki bozulmalardı ve bunların düzeltilmesi gerekmekteydi. Abdulvahhab'ın babası ve kardeşlerinden bazıları Hanbeli hukukçusuydu ve Abdulvahhab'ın bu düşüncelerine karşıydılar. Hatta babası, açıkça Abdulvahhab'ı kınamış ve Abdulvahhab, kasabasından sürgün bile edilmiştir.⁸⁵ Abdulvahhab, lafzi bir yoruma sığınarak modern dönemin getirdiği çeşitlilikten kurtulmaya çalışmıştır ve kendisinin otorite olarak kabul ettiği kaynaklara yönelmiştir. Lafziliğe sığınma her türlü tarihselciliğe karşı çıkmayı beraberinde getirmiştir.⁸⁶ Tarihselciliğe karşı çıkma da bağlamsallığa karşı çıkmayı gerektirmiştir.

Abdulahhab'ın düşüncelerinin taraftar bulması Suud ailesi ile tanışmasıyla artmıştır. Suud ailesi on sekizinci yüzyılın sonunda Vahhabilerle birleşerek Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmıştır. Bu ayaklanma Arap milliyetçiliğinin de etkisiyle Arap Yarımadası'nda etkili olmuştur. Hatta ayaklanma 1818 yılına kadar tam anlamıyla bastırılmamıştır. 1818 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa, bu isyanı güçlkle bastırmıştır.⁸⁷ İsyanın bastırılmasının ardından Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Mekke ve Medine'yi birkaç yıllığına işgal etmiştir. Ancak Vahhabilerin yok olduğuna kanaat getirdikten sonra ordusuyla birlikte Mısır'a gitmiştir.⁸⁸

Ayaklanmanın başlamasından bastırılana kadar geçen zaman zarfında Vahhabiler, Arap Yarımadası'nda kanlı eylemlerde bulunmuştur. Vahhabiler, Müslümanlara özellikle Sufi ve Şiilere karşı acımasız şekilde hareket edip katliamlar gerçekleştirmiştir. On dokuzuncu yüzyılın başında Vahhabiler, Kerbela'da Şiileri ve Mekke ve Medine'de kâfir olarak nitelendirdikleri diğer Müslümanları katletmiştir.⁸⁹ Bunun yanında Vahhabiler, Mekke ve Medine'ye saldırıp tarihi eserlerin bazılarını tahrip etmenin yanı sıra bölgedeki bazı köylere saldırarak katliamlarda bulunmuşlardır.⁹⁰

⁸⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 228.

⁸⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 228.

⁸⁷ D. Van der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, New York: Frederick A. Praeger, 1957, s. 35.

⁸⁸ Giovanni Finati, *Narrative of the Life and Adventures of Giovanni Finati*, William John Bankes (ed.), London: John Murray, 1. cilt, 1830, ss. 199- 203.

⁸⁹ Van der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, s. 33.

⁹⁰ Van der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, s. 33.

Suudi ailesi ve Vahhabilerin ortaklığı on dokuzuncu yüzyılın başlarında Abdul Aziz Bin Suud'un liderliğinde tekrar canlanma olanağını bulmuştur.⁹¹ İbni Suud, kendisine İhvan isimli bir ordu bile kurmuştur. İbni Suud, İhvan sayesinde Arap Yarımadası'nda hâkimiyetini güçlü konuma getirmiştir. Ancak İhvan'ın kendi politikalarının olması ve bunların İbni Suud'inkilerle ters düşmesi İhvan'ın sonunu getirmiştir. İhvan, İbni Suud'un baş müttefiki Britanya güçlerine saldırmış ve 1929 yılında İbni Suud'a karşı ayaklanmıştır. İbni Suud, Britanya ile ittifak kurarak ve eski Alman ve Rus askerlerinin yardımıyla uçakları sayesinde İhvan'ı yenmiştir.⁹² İbni Suud'un kazanımları 1932 yılında Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasına yol açmıştır. Bu tarihten sonra Vahhabilik, kurulan Krallığın resmi ideolojisi olarak varlığını sürdürmektedir.

Tüm bunlar olurken Arap Yarımadası'ndaki bir başka önemli gelişmeye değinmek şarttır. Osmanlı Devleti zamanında Mekke ve Medine'nin içinde bulunduğu Hicaz bölgesi, dini çeşitliliği içinde barındıran bir divan tarafından yönetilmekteydi.⁹³ Osmanlı Devleti, kendi inandığı mezhebi insanlara dayatma yolunu değil, farklılıkları kucaklayıcı bir tavırla İslam'ın yaşanmasını desteklemiştir. Osmanlı Devleti, 1908 yılında ise Şerif Hüseyin'i Hicaz Şerif'i olarak atamıştır. Ancak Britanya'nın kışkırtmalarıyla Şerif Hüseyin, Arapları arkasına alarak Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmıştır. Şerif Hüseyin'in Britanya'dan aldığı söz, Arap Yarımadası'nın kralı olarak kabul edilmesidir. Ancak Birinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra Britanya, Şerif Hüseyin'e verdiği sözü yerine getirmeyip Vahhabiliği temel ideolojisi haline getiren İbni Suud'u desteklemiştir.⁹⁴ Aslında Britanya, Osmanlı Devleti'nin halefi olan Türkiye Cumhuriyeti halifeliği kaldırdıktan sonra kurum olarak halifeliğin devamını Batı'ya karşı tehdit oluşturduğunu düşünmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeptendir ki halifelik karşıtı bir tutum takınıp Şerif Hüseyin'in alternatifi olan İbni Suud'u desteklemiştir. Zira İbni Suud için halifelik, gereksiz bir kurumdur.

İbni Suud, Arap Yarımadası'nda kontrolü sağladıktan sonra Vahhabiliği kendisine rehber edinerek eylemlerine yön vermiştir. Öncelikle daha önceki yıllarda

⁹¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 236

⁹² Van der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, ss. 67–68.

⁹³ Mai Yamani, *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for Identity in Arabian Identity*, New York: I. B. Tauris, 2006, s. 2.

⁹⁴ Bakınız: Britanya'nın Şerif Hüseyin ile arasında olan McMahon Anlaşması.

yaptığı gibi katliamlarına devam etmiş ve bu bağlamda 1924 yılında Taif katliamını gerçekleştirmiştir.⁹⁵ Daha sonra Hicaz'ın çeşitliliğini ortadan kaldırarak Hicaz bölgesindeki uygulamaları Vahhabi öğretisine uygun olarak tek tipleştirmeye çalışmıştır. Vahhabiliğin kontrolü altındaki bölgelerdeki bazı uygulamaları şunlardır: müzik dinleyenleri, sakalını kesen ve altın ve ipek giyen erkekleri, satranç oynayanları, cinsel ayrım kurallarına uymayanları kırbaçlamak ve tarihi eserleri yok etmek.⁹⁶

1.2.2. Vahhabiliğin Savunduğu Düşünceler

Vahhabiliğe göre, gerçek İslam Hz. Muhammed ve sahabeler döneminde yaşanmıştır. Hz. Muhammed ve sahabelerden sonra dine ters düşen yenilikler İslam'a girmeye başlamıştır.⁹⁷ Bu bakımdan Vahhabiler, Müslüman toplumların yüz yıllar boyunca ürettiği gelenekleri, İslam'ın ve İslam hukukunun yozlaştırılması olarak nitelendirmektedir. Vahhabilere göre, bir Müslümanın yapması ya da yapmaması gereken davranışlar bellidir. Müslümanlar bu davranışlara göre hayatlarına yön vermelidir. Hatta Abdulvahhab bile davranış ve inançların bir listesini yapmıştır. Eğer bir Müslüman bu listenin dışında bir eylem gerçekleştirirse kâfir olarak nitelendirilmektedir. Burada sübjektivizm had safhadadır. Abdulvahhab'ın belirlediği esaslar doğrultusunda bir İslam anlayışı, hakiki İslam olarak nitelendirilmektedir. Abdulvahhab'a göre İslam'da her şey açıktır ve düzenlenmiştir. Bu nedenle Abdulvahhab'a göre, bu açık olan düzenlemelere karşı çıkan kişi Allah'a karşı çıkmış olacaktır. Abdulvahhab'a göre metin yani Kur'an merkeze konularak lafzi bir yorumla İslam yaşanmalıdır. Müslüman âlimler ve hukukçular ise yeterli bilgiye ve donanımına sahip olmadan belirli bir hüküm konusunda uzlaşmaktadır. Onların böyle yapmaları İslam'daki bozulmaların ana sebeplerinden birisidir. Abdulvahhab, "her türlü bilgiye, tasavvufa ve mezhebe karşıdır."⁹⁸ Tasavvufi bir anlayış olan Sufiliğe ve bir mezhep olan Şiiliğe de bu sebeplerden dolayı karşıdır. Abdulvahhab, bunları İslam'ı bozan yenilikler olarak nitelendirmektedir. Hatta Abdulvahhab'a göre, İslam yüzyıllar boyunca üretilen çoğulculuk, farklılık ve kültürel zenginlikle ters

⁹⁵ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, London: Cambridge University Press, 2010, s. 43.

⁹⁶ Joseph Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 119.

⁹⁷ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Oxford University Press, 2004, s. 54.

⁹⁸ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

düşmektedir.⁹⁹ Vahhabiler, tamamen metne dayanmayan ahlakı, puta tapma olarak değerlendirmektedir ve özellikle felsefeyi şeytan bilimi olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁰

Vahhabiler, gelenek olarak sadece Hz. Muhammed ve sahabelerin uygulamalarını kabul etmektedir ve bu, tartışmaya ve düşünmeye kapalı, kesin itaati içeren bir kabullenmedir.¹⁰¹ Bir oryantalist olan George August Wallin, Abdulvahhab'ın eserlerinin yeni bir şey söylemediğini ve onun sadece Kur'an ayetleriyle ve sünnetlerle ilgilendiğini belirtmiştir.¹⁰² Fakat Abdulvahhab, daha önce kimsenin yapmadığı şekilde hadisleri yorumlamıştır ve hadislerin kimlerden nakledildiğine değil de konusuna göre sahih olup olmadığına karar verme eğiliminde olmuştur.¹⁰³ Bu durum, Müslüman toplumlarda karışıklıklara neden olmuştur. Vahhabiler, Kur'an'ı tarihi bağlamın dışında sadece lafzi olarak okumayı savunmaktadır. Onlara göre eğer bu şekilde bir Kur'an okuması yapılırsa sorgusuz ve tereddütsüz itaat edilebilir ve bu şekilde itaat edenler hakiki Müslümandır. Ancak bu şekilde itaat edilmeyip eleştirel bir bakış açısıyla Müslümanlar Kur'an'a yaklaşırsa, bu Müslümanlar, ikiye bölünür.¹⁰⁴ Vahhabiler, net bir şekilde kendilerince İslam'a uygun olmayan davranış ve fikirlerin listesini sunmaktadır. Bu, onların mutlakiyetçiliğinin bir yansıması niteliğindedir. Vahhabiler, bu listeler sayesinde yanlış olan inançlardan Müslümanları korumayı amaçlamaktadır. Aslında Vahhabiler tarafından oluşturulan bu listelerdeki yapılmaması gereken ya da yasak olan davranış ve düşünceler arasında rasyonelliği savunan ve İslam'ı yorumlayan eserler yer almaktadır. Çünkü Vahhabiler, rasyonelliğin İslam'da yeri olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁵

Vahhabilikte şirk kavramına sıkça başvurulmaktadır. Abdulvahhab'a göre bir Müslüman İslam'la uyuşmayan bir davranış yapabilir. Fakat İslam'la uyuşmayan davranış Allah'ın ortak koşma noktasında bir fiili içerirse o kişi İslam'dan çıkmış olacaktır. Abdulvahhab'a göre İslam'da orta yol yoktur. Ona göre bir Müslüman ya hakiki anlamda Müslümandır ya da Müslüman değildir.¹⁰⁶ Bu nedenle Abdulvahhab, koyduğu ilkeler doğrultusunda hareket etmeyen Müslümanları kolaylıkla kâfir ilan

⁹⁹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

¹⁰⁰ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

¹⁰¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

¹⁰² El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 452.

¹⁰³ Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, s. 46.

¹⁰⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

¹⁰⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

¹⁰⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

etmektedir.¹⁰⁷ Abdulvahhab'ın yapmış olduğu bu ilan, Vahhabilikte hâkim olan bir olgu olarak varlığını sürdürmektedir. Bu olgu, tekfir olarak nitelendirilmektedir ve günümüzde de radikal gelenekte sıkça başvurulmaktadır. Tekfir Arapça'da kelime manası olarak küfre bulaşmış anlamındadır.

Vahhabiler, her türlü hayale ve yaratıcılığa karşıdır. Resim, müzik ve şiir bunlar arasında sayılabilir. Vahhabilerin resme, müziğe ve şiire karşı olmalarının ana sebebi, bunların Müslümanları İslam'a aykırı düşüncelere sevk edeceği düşüncesidir. Bu yüzden Vahhabiler, sanatsal düşüncelere, hayale ve yaratıcılığa karşı tavrı almış ve bunların açıkça insan doğasının kötü yanı olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸

Abdulahhab, Müslümanların gayri Müslimlerle arasına mesafe koyması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bir Müslüman, gayri Müslimlerle arkadaşlık yapmamalı ve onları taklit etmemelidir. Örneğin Abulahhab'a göre gayri Müslimlerin ürettiği unvanları kullanmak, onları taklit etme anlamına gelmektedir ve onları taklit etmek, kâfir olmak demektir.¹⁰⁹ Bu nedenle bir Müslüman, gayri Müslimlerle arasına mesafe koymalıdır. Aynı zamanda bir Müslüman, kâfir olarak nitelendirilen Müslümanlardan da uzak durmalıdır. Hatta Abdulvahhab'a göre kâfir olmuş bir Müslüman, gayri Müslimlerden daha tehliktedir. Bu inancın etkisiyle olsa gerek Vahhabiler gayri Müslimlere kâfir olarak nitelendirdikleri Müslümanlardan daha iyi muamele göstermektedir.¹¹⁰ Vahhabilerin kendi gibi düşünmeyenlere karşı bu tutumu, İslam'ın özellikle ahlaki açıdan evrenselliğini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca hem gayri Müslimlerle arkadaşlık yapmamaları konusunda görüşleri hem de gayri Müslimlerle iyi ilişki kurmaları Vahhabilerin çelişkilerinden birini oluşturmaktadır. Abdulvahhab'ın İslam'ı kapalı hale getirmesi, daha sonraki ideologlar tarafından da benimsenmiştir. Ancak daha sonraki yıllarda Abdulvahhab'ın ve onu takip eden ideologların bu düşüncelerine bazı âlimler tarafından karşı çıkılmıştır. Bu âlimler Batı ile etkileşim halinde olmayı savunmuşlardır.

Abdulahhab için kâfir olarak nitelendirdiği Müslümanlar, gayri Müslimlerden İslam'a daha fazla zarar vermektedir. Bu bağlamda Abdulvahhab, Türkleri kâfir

¹⁰⁷ Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, ss. 82-83.

¹⁰⁸ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 230.

¹⁰⁹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 231.

¹¹⁰ Louis Olivier de Corancez, *The History of the Wahhabis from Their Origin until the End of 1809*, Eric Tabet (Çev.), London: Garnet, 1995, s. 101.

olarak değerlendirmiştir. Abdulvahhab, Türklerin İslam'a geçişinin şeklen olduğunu, özde bir geçiş yaşamadıklarını belirtmektedir. Hatta o, daha ileri giderek Osmanlı Devleti'ni "küfür devleti" olarak tanımlamıştır.¹¹¹ Onun Osmanlı Devleti'ni bu şekilde nitelendirmesinde muhtemelen Arap milliyetçiliğinin etkisinin olduğu söylenebilir. Fransız yazar ve politikacı Alphonse De Lamartine, Osmanlı Devleti'ni baş tehdit olarak gören Abdulvahhab'ın gayri Müslim olan İngilizler tarafından desteklenip Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanma başlattığını belirtmiştir.¹¹²

Abdulahhab, kendi zamanının âlimlerini ve çağdaşlaşma yanlısı âlimleri kâfir olarak gördüğü için onlara karşı tavır almıştır. Ancak İbni Teymiyye'nin de aralarında bulunduğu azınlıktaki birkaç âlimi kabul etmiştir. Hatta Abdulvahhab, diğer âlimlere şeytan olarak ithamda bulunmakta tereddüt etmemiştir.¹¹³ Ona göre bu âlimler, İslam'ın lafzi bir yorumunu yapmamaktadır ve rasyonaliteyi İslami metinlere uygulamaktadır.¹¹⁴ Şeytan olarak nitelendirdiği bu âlimlerin öldürülmesini bile emretmiştir. Aslında Abdulvahhab, öldürme ve işkencenin meşruluk kaynağı olarak Hz. Ebu Bekir'in kâfirlere uyguladığı iddia edilen eylemleri temel almaktadır.¹¹⁵ Bu iddiaların doğruluğu şüpheli olmasına rağmen Abdulvahhab, bu iddiaları doğru olarak kabul etmektedir ve kâfir olarak nitelendirdiği kişilerin öldürülmesinin gerektiğini belirtmektedir.

Vahhabiler için tarihi alanların bir önemi yoktur. Hatta Vahhabilerin, tarihi alanları ve eserleri yok etme amacını taşıdıkları bile söylenebilir. Vahhabilerin tarihi eserleri yok etmesinin bir örneği 1924 yılında yaşanmıştır. 1924 yılında Vahhabiler, Mekke'yi işgal etmiştir. 40 bin el yazması ve tarihi dokümanı, 60 bin nadir olan basılmış metni bünyesinde barındıran paha biçilmez bir kütüphaneyi ve birçok tarihi yapıyı yakmıştır.¹¹⁶ Olayın ilginç yanlarından birisi, bu kütüphanenin içinde İslam'ın kuruluş yıllarında kaleme alınmış el yazmalarının da olmasıdır. Vahhabiler, İslam'ın ilk yıllarındaki inanç ve uygulamaları kabul etmelerine rağmen bu eserleri de yakmaları bir tezat oluşturmaktadır. Ancak Vahhabilerin bu kütüphaneyi yakma nedeni olarak, kütüphanenin Vahhabi düşünceye ters olarak çeşitliliği savunan

¹¹¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 232.

¹¹² Alphonse De Lamartine, *Narrative of the Residence of Fatalla Sayeghir: Among the Wandering Arabs of the Great Desert*, M. De Lamartine (Çev.), Philadelphia, PA: Carey, Lea & Blanchard, 1836, s. 130.

¹¹³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 233.

¹¹⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 233.

¹¹⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 232.

¹¹⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 229.

eserleri bünyesinde barındırması gösterilebilir.¹¹⁷ Günümüzde de aynı uygulamaları “Devlet’ül Irak ve’s Şam (DEAŞ)”¹¹⁸ terör örgütü ele geçirdiği topraklarda yapmıştır. Tarihi alanların yanında Vahhabiler, İslam tarihine ve hukukuna da karşı çıkmaktadır.

Abdulahhab’ın babası ve kardeşi de dâhil olmak üzere birçok âlim, onu sert bir şekilde eleştirmiştir. Abdulvahhab’ın kardeşi Süleyman, onun hoşgörüsüz ve farklı düşüncelere tahammülsüz olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹ Süleyman, kardeşini eleştiren bir deneme bile yazmıştır. El Fadl, dört ana madde halinde Süleyman’ın eleştirisini özetlemektedir: İlk olarak Süleyman, İslam’da esas olanın farklı şekilde düşünen kişiyi barışçıl tartışma ve yöntemlerle ikna etmek olduğunu belirtmiştir.¹²⁰ Ancak Süleyman, kardeşi Abdulvahhab’ın farklı şekilde düşünenleri kâfir olarak nitelendirdiğini ve bunun İslam açısından kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. İkinci olarak Süleyman, kardeşi Abdulvahhab’ın otorite olarak kabul ettiği bazı âlimlerin düşüncelerine ve verdiği hükümlere sanki Kur’an ayeti gibi muamele ettiğini belirtmiştir. Burada ilginç olan şey, Abdulvahhab’ın otorite olarak kabul ettiği kişilerin düşünceleri arasında bile kendisinininkileri destekleyen düşünceleri ve hükümleri kabul ettiği görülmektedir.¹²¹ Abdulvahhab’ın düşünceleri içindeki bir başka çelişki ise taklide karşı olduğunu belirtip geleneğe bu yüzden karşı çıkmasına rağmen, uyguladığı bu davranışla kendisi bir bakıma sınırlı bir taklidi savunmaktadır. Sınırlı olmasının sebebi ise kendi belirledikleri birkaç kişinin görüşlerini dikkate almalarıdır. Bu taklit çelişkisinin ikinci yanı ise Vahhabilerin kendi uygulamalarının diğer Müslümanlarca takip edilmesini istemeleridir. Taklide karşı olduklarını iddia eden Vahhabiler, bir bakıma kendilerinin taklit edilmesinde bir beis görmemektedir. Üçüncü olarak Süleyman, Abdulvahhab’ın yedi yüz yıl sonra hakiki İslam’ı kavramasının kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Abdulvahhab, kendisinden önceki nesillerin İslam’ı doğru bir şekilde anlamadığını düşünerek geleneği reddetmiştir. Dördüncü olarak ise Abdulvahhab, kendisine itaat etmeyen Müslümanların kâfir olduğunu belirtmiştir.¹²² Süleyman ise tekfirciliğin

¹¹⁷ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 229.

¹¹⁸ Deaş Terör Örgütü, literatürde farklı şekillerde de adlandırılmaktadır: ISIS, ISIL, DEASH, DAİŞ, İŞTÖ, İLTÖ, İŞİD vb.

¹¹⁹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 234.

¹²⁰ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 234.

¹²¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 234.

¹²² El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 235.

Abdolvahhab'ın otorite olarak kabul ettiği İbni Teymiyye tarafından bile yasaklandığını belirterek tekfirciliğın İslam'da yeri olmadığını söylemektedir.¹²³

1.2.3. Vahhabiliğın Günümüzdeki Durumu

Arap milliyetçiliğinden etkilenen Reşid Rıza gibi âlimler, Osmanlı Devleti'ne karşı bir düşmanlık içine girerek Vahhabiliğı desteklemişlerdir.¹²⁴ Reşid Rıza gibi âlimler ile Vahhabiliğın ortak noktası Osmanlı Devleti'ne karşı olmalarıdır. Bu ortak nokta sayesinde Reşid Rıza, Vahhabiliğı desteklemiştir. Buna rağmen günümüzde Vahhabiler, Reşid Rıza'yı rasyonel ve hümanist olmasından dolayı suçlamaktadır.¹²⁵

Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülüğünü yaptığı Selefilik ile Vahhabilik, bazı ortak noktalara sahiptir. İlk olarak her ikisi de temel kaynaklar olan Kur'an'a ve sünnete dönüşü savunmaktadır. İkinci olarak her ikisi de Hz. Peygamber ve sahabelerden sonraki İslam tarihini ve kültürünü hiçe saymaktadırlar. Selefilik, selefte dönüşü sağlayarak Müslümanları geleneksel âlimlerin düşüncelerinden kurtarmışken modern zamanda bir otorite boşluğu da oluşturmuştur. Çünkü İslam toplumları tarih boyunca belirli âlimlerin görüşlerine değer vermiş ve onların görüşlerini otorite olarak kabul etmiştir. Ancak o âlimlerin görüşleri zamanın şartları dikkate alındığında yeterli çözümü sunamıyorsa ne yapmak gerekmektedir? Bu bakımdan temel kaynaklara dönüş fikri, oldukça elverişli görünmektedir. Ancak İslam tarihinin ve kültürünün hiç mi önemi yoktur? Aradaki dengenin sağlanması oldukça güçtür. Üçüncü olarak Selefilik, farklı görüş ve düşüncelere karşı hoşgörölüyken Vahhabilik, farklılıklara karşı hoşgörösüzdür. Zira Vahhabilik için önemli olan kendi düşünceleridir ve Vahhabilere göre hakiki İslam, Vahhabiliktir. Selefilik ile Vahhabiliğın bazı ortak noktaları olsa da birbirinden oldukça farklıdırlar. Selefiler, milliyetçilik akımından etkilense de İslam'ı modern anlamda yorumlama gayretinde olmuşlardır. Ancak Vahhabiler, Abdolvahhab'ın inandığı İslam'ı hakiki İslam olarak nitelendirmiş ve kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmekten çekinmemişlerdir. Günümüzde Selefilik ve Vahhabilik bazen eş değer kullanılmaktadır. Fakat bu, doğru değildir. Vahhabilik, bazı Selefî fikirlerden etkilense de Selefilikten son derece farklıdır.

¹²³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 235.

¹²⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 243.

¹²⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 252.

Yirminci yüzyılın başlarında ilginç bir şekilde Vahhabiliği Protestan Aydınlanması'na benzeten âlimler vardır.¹²⁶ Aslında Vahhabiliği destekleyen Müslümanların yanı sıra çok sayıda oryantalist de bu benzetmeyi yapmıştır. Andrew Crichton, 1834 yılında yazdığı kitapta Vahhabiliğin yeni bir dini değil, temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnete dönerek saf İslam'ı temsil ettiğini belirtmiştir.¹²⁷ John Burckhardt, Vahhabilikten önce Müslümanların Katolik Kilisesi'nin yaptığı gibi dini yozlaştırdığını ve Vahhabiliğin ise İslam'ın özüne dönerek buna engel olmaya çalıştığını belirtmiştir.¹²⁸ Oliver de Corancez, Vahhabiliğin Kur'an'ın saflığını koruduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Kral Abdul Aziz Al-Suud'un danışmanlığını yapan Harry St. John Philby, Kral Suud'un danışmanı ve edindiği kazançlardan olsa gerek Vahhabiliğin İslam'ı en doğru şekilde yansıtan düşünce ve inanç olduğunu belirtmiştir.¹³⁰ Vahhabiliği, olumsuz olarak değerlendiren oryantalistler de vardır. Carsten Niebuhr, Arabistan Yarımadası'na yaptığı gezi sonucu yazdığı iki ciltlik kitabın bir bölümünü Necd bölgesindeki Vahhabi oluşuma ayırmıştır. Carsten Niebuhr, bu bölümde Vahhabiliği saf İslam'ın yansıması olarak değil de radikal ve önemsiz bir oluşum olarak değerlendirmiştir.¹³¹ William Gifford Palgrave, Arap Yarımadası hakkında yazdığı kitapta Vahhabiliği uzunca ele almıştır. William Gifford Palgrave, Necd bölgesinde Vahhabi uygulamaların artarak tütünün yasaklandığını, farklı düşünenlere baskının arttığını, doktorların tedaviler için bir öneminin olmayıp tedavi kaynağının Allah'ın lütfu olması gibi düşüncelerin çoğaldığını belirtmiştir.¹³²

Günümüzde Vahhabiliğin benimsemiş olduğu literal, tarih üstücü ve parçacı İslam yorum metodu, İslam coğrafyasında hâkim durumdadır. El Fadl'a göre Vahhabiliğin yaygın olmasının dört ana sebebi vardır. İlk olarak Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanan Vahhabiler, “on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan Arap milliyetçiliği fikirlerinin cazibe merkezi haline gelmiştir.”¹³³ Vahhabilik böylece

¹²⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 244.

¹²⁷ Andrew Crichton, *The History of Arabia, Ancient and Modern*, New York: Harper and Brothers, 2.cilt, 1868, s. 256.

¹²⁸ John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, London: Henry Colburn ve Richard Bentley, 2.cilt, 1831, ss. 107-108.

¹²⁹ Corancez, *The History of the Wahhabis from Their Origin until the End of 1809*, s. 5.

¹³⁰ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 254.

¹³¹ Carsten Niebuhr, *Travels through Arabia, and Other Countries in the East*, Robert Heron (trans.), Edinburgh: y.y., 2.cilt, 1792, ss. 128-136.

¹³² William Gifford Palgrave, *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862 1863), 3.baskı, London: Macmillan, 2.cilt, 1866, ss.14-36.

¹³³ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, s. 70.

Arap milliyetçilerini arkasına almıştır. İkinci olarak temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnete dönüşü savunan Vahhabilik, içtihiadı tekrar canlandıracağı düşüncesiyle ilk başta özgürlükçü olarak düşünölmüştür.¹³⁴ Geçmişten gelen taklitçiliğı yok edeceği inancıyla Vahhabiliğı karşı sıcak bakılmıştır. Üçüncü olarak İslam'ın kutsal anlamda merkezi olan Mekke ve Medine'yi elinde bulunduran Suudi Arabistan, İslam kültür ve düşüncesi üzerinde etkili olmuş ve böylece Vahhabilik, Suudi Arabistan sayesinde Müslöman toplumlarda etkiye sahip olmuştur.¹³⁵ Suudi Arabistan özellikle hac için Mekke ve Medine'ye gelen Müslömanlar üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Ayrıca Mekke ve Medine sayesinde Suudi Arabistan Kralı kendisini Müslömanların koruyucusu ve hizmetkârı olarak nitelendirmiştir.¹³⁶ Dördüncü olarak Suudi Arabistan'daki petrolün keşfedilmesi ve kullanılmasıyla birlikte Suudi Arabistan dolayısıyla Vahhabi düşünce önemli bir gelir kaynağına sahip olmuştur.¹³⁷ Suudi Arabistan, petrolden gelen bu geliri İslam dünyasında Vahhabiliğı yaymak için kullanmaktadır.

Vahhabiler, reformcu özelliklere sahip Selefilerden kısmen etkilenseler de esas olarak Abdulvahhab'ın çizdiği doğrultuda İslam'ı yaşama ve yaşatma yolunu seçmişlerdir. Aslında Abdulvahhab ve Vahhabilerin yaptıkları kendi düşüncelerini destekleyen kişilerin görüşlerini kabul ederken desteklemeyenleri yok saymalarıdır. Hatta aynı kişinin bir konu hakkındaki düşüncesini otorite olarak kabul ederken bir başka konu hakkındaki düşüncesini kolaylıkla reddedebilmektedirler. Yukarıda ayrıntılı olarak belirtildiğı gibi Vahhabi gelenek, radikal anlamda Müslömanları etkilemektedir. Bu bakımdan Vahhabiliğın, radikallik bakımından İslam'da merkezi bir konumda olduğı rahatlıkla söylenebilir.

1.3. İslam'a Farklı Bir Yaklaşım: Modernist Gelenek

Batı'da meydana gelen Rönesans, Reform ve Coğrafi Keşiflerden sonra İslam dünyası Batı karşısındaki fikri, ilmi, askeri vb. üstünlüğünü kaybetmiştir. Batı'nın İslam toplumları karşısında üstünlüğü ele geçirmesinin nedenleri ise orta çağın kapalı Kilise sisteminin hâkimiyetinden ve yanlış olan dini dogmalardan kurtularak eleştirel ve bilimsel temelli düşünceyi benimsemesinde yatmaktadır. Batı, İslam toplumlarının karşısında üstünlüğü ele geçirmesinden sonra yayılmacı politikalarla

¹³⁴ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, s. 71.

¹³⁵ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, ss. 71-72.

¹³⁶ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, s. 72.

¹³⁷ El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, s. 72.

hammadde kaynağı olarak gördüğü İslam coğrafyasında hâkim olmak ve o coğrafyayı sömürge yapmak istemiştir. Batı'nın ilerlemesine ve İslam coğrafyalarına karşı takındığı yayılmacı politikalarına karşı İslam toplumunun yeniden canlanmasını sağlamak için çeşitli tecdit ve ihya hareketleri meydana gelmiştir. Bu yenilenme hareketleri sayesinde Modernist Gelenek ortaya çıkmıştır.

1.3.1. Modernist Geleneğin Tarihsel Serüveni

İslam tarihinde tecdit ve ihya hareketlerinin devamlı meydana geldiği ve bunların sonucunda da modernist geleneğin ortaya çıktığı yukarıda belirtilmiş; tecdit ve ihya hareketlerinin fikri alanda ilerlemesini sağlayan Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza önceki başlıklarda ele alınmıştı. Bu üç düşünürün incelenmesinin nedeni, fikri anlamda reformu savunmaları ve bir bakıma Vahhabiliği ve modernist geleneği etkilemeleridir. Nitekim aynı başlıkta Vahhabiler ile bu üç düşünürün ortak ve farklı yanları da ele alınmıştır. Modernistlerin bahsedilen üç düşünürden doğrudan etkilendiklerini söylemek zor olsa da modernist düşüncelerden bahsedilince aralarındaki bazı benzerlikler kolaylıkla fark edilecektir. İslam'da tecdit ve ihya hareketleri sadece bu üç düşünür ile sınırlı değildir. İslam tarihinde özellikle Ortadoğu, Hindistan ve Afrika'da önemli etkiye sahip başka düşünürler de vardır. Modernist geleneğin tarihsel serüveni olarak kısaca bu düşünürlerden bahsetmek gerekmektedir. Ortadoğu'da olan yenilikleri Afgani, Abduh ve Rıza yaptığından dolayı onlardan tekrar bahsedilmeyecektir. Yenilik hareketleri içerisinde yer alan birkaç düşünür şunlardır:

Şay Veliyullah, 1703 yılında Hindistan'da doğmuş ve elliye aşkın eseriyle İslam'a katkıda bulunmuştur.¹³⁸ Şah Veliyullah, yaşadığı dönemde Hindistan'da azalan Müslümanların siyasal gücünü artırmaya çalışmıştır. Örneğin bu amaç doğrultusunda “çeşitli Müslüman yöneticilere ve generallere mektuplar yazarak siyasi boşlukları doldurmalarını istemiştir.”¹³⁹ Bu bakımdan Şah Veliyullah için önemli olan Hindistan'daki Müslümanların siyasal birliğini sağlamaktır.¹⁴⁰ Müslüman birliğini sağlama idealinde olan Şah Veliyullah, Hindistan'daki Müslümanlar arasındaki farklılıklara karşı hoşgörülü olmayı savunmuştur. Şah

¹³⁸ Şah Veliyullah, “Hujjat Allah al-Baligha”, Marcia K. Hermansen (Çev.), “Tension Between the Universal and the Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation”, *Studia Islamica*, 63, 1986, s. 144.

¹³⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, Mehmed Dağ ve Mehmet Aydın (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 302.

¹⁴⁰ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, s. 130.

Veliyullah, Hz. Muhammed'in öğretileri ve yaşadığı sosyal çevre arasında bağ kurmaya, selefin düşüncesini takip etmeye, farklı mezhepleri takip eden Müslümanlar arasındaki boşluğu gidermeye, içtihadı tekrar canlandırmaya, Sufiliğin pozitif yönlerini desteklemeye, İslam'da yeri olmayan yabancı ilaveleri ortadan kaldırmaya, ihtiyacı olanlara yardım ederek sosyal adaleti tesis etmeye çalışmıştır.¹⁴¹ Şah Veliyullah, İslam'ın hayatımıza tüm yönleriyle tatbiki için çaba sarf etmiştir.¹⁴² Tatbik ilkesinin yardımıyla Şah Veliyullah, felsefi bir alt yapının oluşturulmasını amaçlamaktadır. Son olarak yıllar sonra Şah Veliyullah'ın ekolünü savunan âlimler, İngilizlere karşı 1875 yılındaki Hindistan Ayaklanması başarısız olduktan sonra İslami değerleri koruyacak din adamları yetiştirmek ve Hindistan'ı İngilizlerden kurtarmak amacıyla 1876 yılında Deoband İlahiyat Okulu'nu kurmuştur.¹⁴³

Seyyid Ahmed Han, 1817 yılında Hindistan'da doğmuştur. Ahmed Han, Hindistan'daki Müslümanların dezavantajlı konumları üzerine eğilmiştir. Ahmed Han, Müslümanların ikinci sınıf muamele gördüğünü belirterek durumun böyle devam etmesi halinde Müslümanların daha da kötü duruma düşeceği yorumunda bulunmuştur.¹⁴⁴ Bu bakımdan Hindistan'daki Britanya yetkilileriyle iyi ilişkiler içerisinde olup Müslümanların Hindulardan daha sadık vatandaş olduklarını belirtmiştir.¹⁴⁵ 1869 yılında İngiltere'ye seyahatte bulunan Seyyid Ahmed Han, İngilizlerin sosyal hayatlarına şahit olup eğitim sistemlerinden oldukça etkilenmiştir. Bu yüzden modern anlamda eğitim Ahmed Han için çok önemli konumdadır. Medrese sisteminin modern ihtiyaçlara cevap veremediğini düşünen Ahmed Han, etkilendiği Batılı, özellikle İngiliz eğitim sistemini savunmuştur. Bu bakımdan Ahmed Han, İngiliz eğitim sistemini örnek alarak 1881 yılında Aligarh Koleji'ni kurmuştur.¹⁴⁶ Ahmed Han, modern bilimin Kur'an'la çelişmeyip İslam'la son derece uyumlu olduğunu belirtmiştir. Bunun bir yansıması olarak yeni kelimeler ilmi bile geliştirmiştir.¹⁴⁷ Dinin özünde var olmayan hurafelere karşı eleştirel düşünciyi

¹⁴¹ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, s. 130.

¹⁴² Fazlur Rahman, "Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyullah", *İslami Yenilenleme: Makaleler II*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 131.

¹⁴³ Rahman, *İslam*, s. 305.

¹⁴⁴ Filza Waseem, "Sir Sayyid Ahmed Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education", *Review of History and Political Science*, 2/2, 2014, ss. 140-141.

¹⁴⁵ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, s. 135.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 143.

¹⁴⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s. 122.

savunan Ahmed Han, dini tam anlamıyla anlayabilmek için içtihadı aktif bir şekilde başvurulmasını istemiştir.¹⁴⁸

Muhammed Ali es-Sanusi, 1787 yılında Cezayir’de doğmuştur. Es-Sanusi, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır ve Hicaz’da bulunarak Müslüman toplumların sosyal durumlarına şahit olmuştur. Es-Sanusi, 1837 yılında Mekke’de Sanusiye tarikatını kurmuştur.¹⁴⁹ Es-Sanusi, Müslümanları siyasal olarak parçalanmış olarak görmüş ve parçalanmışlıklardan kurtulmak için ise Hz. Muhammed ve selefin saflığına dönmenin öneminden bahsetmiştir.¹⁵⁰ Tek bir ekole bağlı olmayan es-Sanusi, reformu ve içtihadı savunmuştur. Es-Sanusi, taklitten kaçınarak hukukiliği savunmuştur. Bu bakımdan Sanusi hareketinin ılımlı, daha az fanatik ve daha fazla özgürlükçü bir İslam anlayışına sahip olduğu söylenebilir.¹⁵¹ Es-Sanusi, zaviyeler kurarak buralarda halkı hem eğitime hem de silah kullanımını öğretme gayretinde olmuştur.¹⁵² Aslında Es-Sanusi, bir bakıma yeni sufiliğin güzel bir örneğini sunan bir çizgide inancına şekil vermiştir.¹⁵³

Bunlardan farklı olarak İslam coğrafyalarında tecdit ve yenilenme hareketlerinde bulunanlar şunlardır: Afrika’da Rifa’a Rafi’ al-Tahtawi, Khayr al-Din, Qasim Amin, Orta Asya’da Mirza Malkum Han, Mahmud Tarzi, Osmanlı Devleti’nde Ali Suavi, Namık Kemal, Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet, Halide Edib Adıvar, Rusya’da Gaspıralı İsmail Bey, Rızaeddin bin Fakhreddin, Güney Asya’da Muhammed İkbal, Muhammed Ekrem Han, Doğu Asya’dan Achmad Daclan, Şeyh Ahmed Surkati.¹⁵⁴ Tecdit ve ihya hareketleri içinde bulunan reformcular mevcut siyasal, sosyal ve iktisadi düzeni yozlaşmış olarak nitelendirmektedirler. Buradan hareketle bu yozlaşmış düzeni değiştirmeyi kendilerine görev addetmişlerdir. Değişimin kaynağı olarak İslam dinini merkeze alan bir yaklaşım gerçekleştirmişlerdir. Hatta zamanlarının yozlaşmışlıklarını aşmanın yegâne yolu olarak İslam’ın özüne dönmeyi savunmuşlardır. Öze dönüş için ise, Kur’an’a ve Hz. Muhammed’in ve sahabelerin yaşantılarına bakmışlardır. Bu bakımdan modernistler,

¹⁴⁸ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, s. 135.

¹⁴⁹ Rahman, *İslam*, s. 309.

¹⁵⁰ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, s. 132.

¹⁵¹ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, s. 133.

¹⁵² Rahman, *İslam*, s. 309.

¹⁵³ Rahman, *İslam*, s. 309.

¹⁵⁴ Daha fazla bilgi için bakınız: Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 2002.

İslam'ın ilk dönemlerine bakarak yenilenmenin istikametini belirleme amacıyla olmuşlardır.

1.3.2. Modernist Geleneğin İslam'a Bakışı: Fazlur Rahman Örneği

Tecdit ve ihya hareketleri eğitim, sosyal ve siyasal alanlarda gerçekleşmiştir.¹⁵⁵ İslam'ın farklı bir bakış açısıyla yorumlanması ise Fazlur Rahman tarafından yapılmıştır. Fazlur Rahman, toplumun devamlı bir değişim içerisinde olduğunu savunmuştur.¹⁵⁶ Fazlur Rahman, toplumu adeta bir organizmaya benzeterek kendini yenilediğini ve bu yenileme sonucu da doğal olarak değiştiğini düşünmektedir. Fazlur Rahman, Müslüman toplumların Batı karşısında geri kalmasının sebebinin bu değişimi göz ardı etmeleri olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Fazlur Rahman, değişimin sadece ekonomik, askeri ve bilimsel alanda değil, çok boyutlu olduğu ve insanların zihniyetlerinde ve hayata bakışlarında da meydana geldiği üzerinde durmaktadır. Belki de değişim devamlı var olduğu için bir alanda olan değişim başka bir alanı tetikleyip değişmesine neden olmaktadır.

Mehmet Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi” isimli makalesinde İslam modernizmi ne değildir? sorusundan hareketle modernizmin yanlış anlaşıldığı noktaları şu şekilde vurgulamaktadır:¹⁵⁷ İlk olarak, “İslam modernizmi, dinin bir kısmını alıp geri kalanını zamanın şartlarına uydurmak değildir”, ikinci olarak “İslam modernizmi, Batı'daki sistemlerin bazı yanlarını alarak onları İslam'la birleştirmeye çalışmak değildir” ve üçüncü olarak “İslam modernizmi, sıradan bir ihya hareketi değildir.” Tüm bunlardan sonra insanın aklına “İslam modernizmi ya da modernist gelenek nedir?” sorusu gelmektedir.

İslam modernizminin merkezi tezi şudur: Temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekûn tarihi miras, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslam, tarihi-içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil, ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir.¹⁵⁸

Fazlur Rahman'a göre insanlar toplum halinde yaşamak zorundadır.¹⁵⁹ Toplum halinde yaşamak zorunda olan insan belirli birtakım sorumluluklar üstlenmelidir. İşte

¹⁵⁵ Mazheruddin Siddiqi, “Islamic Modernism”, *Islamic Studies*, 1973, 12/3, s. 179.

¹⁵⁶ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.230-231 ve Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Alparslan Açıkgenç (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 131.

¹⁵⁷ Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, s. 273.

¹⁵⁸ Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, s. 274.

¹⁵⁹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 104.

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın insanlara yüklediği en önemli sorumluluk, ahlaklı bir toplum inşa etme görevidir.¹⁶⁰ Onun İslam'ı yorumlayışı da her zaman ahlak merkezli olmuştur. Yani Fazlur Rahman, Kur'an'a ahlak penceresinden bütüncül bir şekilde yaklaşmıştır. İnsanın kendisine karşı olduğu gibi topluma karşı da ahlak görevi olduğunu belirten Fazlur Rahman, Hz. Muhammed'in inzivaya çekildiği Hira mağarasına dönmek üzere toplum içine çıkmasının ahlaklı bir toplum inşa etmek için olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹ Fazlur Rahman'a göre, Hz. Muhammed "yeryüzünde iyilik ve adaletin temini için bir toplum kurmayı hedef edinmişti" — yani Fazlur Rahman'ın 'ahlaka dayalı sosyo-politik bir düzen' olarak adlandırdığı toplum.¹⁶²

Fazlur Rahman, toplumların belirli kurallara göre devletler kurduklarını ve bu kuralların itici gücünün ahlak olduğunu savunmuştur. Ona göre, ahlak kurallarını kaybeden devletler, çöküşe mahkûmdur. Bu bağlamda Fazlur Rahman'ın Kur'an anlayışından devletler, doğan, büyüyen ve ölen bir yapıdadır. Ölümün gerçekleşmesi ise ahlakın yok olmasına bağlıdır. Bu bakımdan Fazlur Rahman'ın devletleri İbni Haldun'un yaptığı gibi organizmaya benzettiği söylenebilir. İbni Haldun da devletleri organizmaya benzeterek devletlerin doğduğunu, büyüdüğünü ve öldüğünü belirtmiştir.

Fazlur Rahman, her ne kadar yenilenmeyi savunsa da bu, dinin temelleri bakımından bir yenilenme anlamına gelmemektedir. Çünkü ona göre, asıl mesele İslam'ın özüne dönmektir. Bunu da geliştirdiği yorum metodu sayesinde gerçekleştirme hedefindedir. Fazlur Rahman'a göre önemli olan Kur'an'ın indirildiği dönemin sosyo-politik durumunun dikkate alınmasıdır. Bu yapıldığında yenilenme sağlanmış olacaktır. Fazlur Rahman'a göre aslında tüm bu yenilenme hareketleri fikri alanda başlamıştır. Fikri yenilenme, tam anlamıyla dini bir yenilenmenin sağlanması için temeldir. Fikri yenilenmeyi İslami müesseselere yönelttiği sert eleştirileriyle başlatan İbni Teymiyye'dir. Daha sonra fikri yenilenmeyi Cemaleddin Afgani sürdürmüştür. Afgani'yi ise Muhammed Abduh takip etmiştir. Afgani ve Abduh'un ileri sürdükleri önemli fikirlerden birisi, taklitten ötürü geçmişin tekrarlanmasına karşı çıkarak içtihadı tekrar canlandırmadır. Fikri yenilenme sayesinde eleştirel düşünce gelişecek ve tarih boyunca dinen bir hükmü olmayan batıl inançlardan din temizlenecektir.

¹⁶⁰ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 71.

¹⁶¹ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, s. 74.

¹⁶² Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, s. 74.

Fazlur Rahman, farklı bir Kur'an yorumlama metodu geliştirmiştir. Fazlur Rahman için en önemli mesele budur. Çünkü ona göre Müslümanların ilk önce Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamaları gerekmektedir.¹⁶³ Bu bakımdan geleneksel tefsir metotlarını soyut olmadıkları için eleştiren Fazlur Rahman, Kur'an'a bir bütün olarak yaklaşmayı ve soyut metotları somut olaylara uygulamayı savunmuştur. Klasik tefsir metotlarının esas olarak Kur'an'ı anlamakla ilgilenmeyip, Kur'an'ın estetikliği ve edebi üstünlüğüyle ilgilendiğini belirten Fazlur Rahman, ilk önce olması gerekenin Kur'an'ı doğru anlayabilme gayreti olduğunu düşünmektedir. Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayabilmek için hermenötik çerçevesinde çifte hareket metodunu geliştirmiştir. Çifte hareket metodunda iki hareket mevcuttur:¹⁶⁴

1. Kur'an'ın da diğer metinler gibi döneminin şartlarından örnekler barındırdığını söyleyen Fazlur Rahman için bağlamsallık önemlidir. Bunun için ilk yapmamız gerekenin Kur'an'ın indirildiği zamana gitmek olduğunu belirten Fazlur Rahman, ayetlerin indiriliş sebeplerini (esbab-ı nüzul) ve ayetlerin bağlamını göz önünde bulundurarak Kur'an'ı anlamayı savunmaktadır. Burada yapılması gereken genel ve soyut bir ilke çıkarmaktır.
2. Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın zamanına inip ayetleri doğru bir şekilde anladıktan sonra içinde bulunduğumuz zamana dönerek ilgili ayetin zamanımızla olan bağlantısını ortaya koymamız gerekmektedir. Yani birinci hareket sonucu ortaya çıkardığımız genel ve soyut ilkeyi zamanımızın özel olayına uygulayarak somutlaştırmamız gerekmektedir.

Aslında birinci hareketin iki boyutu vardır: İlk olarak “bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun delalet(ler)ini ve manasını anlamak” gerekmektedir.¹⁶⁵ Bir nevi burada tarih araştırması yapılmaktadır. Tarihi şartları tüm boyutlarıyla ele alarak Kur'an'ın hem bütüncül mesajı hem de özel olaylara ilişkin belirlediği ilkeleri anlaşılacak istenmiştir.¹⁶⁶ İkinci olarak tarihsel arka planı sayesinde doğru bir şekilde anlaşılacak ayetlerden çıkarılan özel olaylara ilişkin ilkeleri genelleştirerek genel ilkeler türetilmek amaçlanmıştır.¹⁶⁷ Yani kısaca Fazlur

¹⁶³ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, ss. 57-59.

¹⁶⁴ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, ss. 61-66.

¹⁶⁵ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, s. 63.

¹⁶⁶ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, s. 63.

¹⁶⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleniğin Değişimi*, s. 63.

Rahman’a göre, birinci hareket ve bu hareketin iki boyutu ile özel olaylardan genel ilkeler çıkarılırken, ikinci hareketle çıkarılan genel ilkelerin zamanımızın somut, özel olaylarına uygulanması halinde Kur’an doğru anlaşılmış olacaktır. Örnek olarak Fazlur Rahman’ın kadınların şahitliği konusundaki ayeti yorumlama şekli onun metodunu anlamak için yardımcı olacaktır. Bakara suresinin 282. ayeti şu şekildedir:¹⁶⁸

Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi olan Allah’tan korksun ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler. Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Borç ilişkisinin, aranızda alıp vererek bitirdiğiniz peşin ticaret olması müstesnadır; onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alış veriş yaptığınızda şahit tutun. Kâtip de şahit de zarar görmesin. Eğer zarar verirsiniz şüphesiz bu sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah’tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.

Bu ayette geçen “Erkeklerinizden hazırda olan iki kişiyi de şahit yapın. Şayet iki tane hazırda yoksa o zaman doğruluğuna güvendiğiniz şahitlerden bir erkekle iki kadın ki, birisi unutulunca, öbürü hatırlatsın” ifadesinden hareketle bazı İslam âlimleri iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliğine denk geldiği hükmünde bulunmaktadır. Ancak bu hüküm Fazlur Rahman’a göre yanlıştır. Fazlur Rahman’a göre:¹⁶⁹

Her şeyden evvel Kur’an, bu ayete dayandırılan yasanın iddia ettiği gibi, erkeğin ve kadının şahitlikteki değeri hususunda umumi bir kaide ihtiva etmemektedir. İkincisi, eğer Kur’an, hakikaten, bir kadının şahadetine bir erkeğinkinin yarısı kadar değer biçiyorsa; niye dört kadının şahadeti iki erkeğin şahadetine eşit olmasın ve niçin iki erkekten sadece ‘birisinin’ yerine iki kadın gelebilir denilsin. Öyle görünüyor ki, Kur’an’ın kastı şu idi: bu bir finansal mesele olduğu ve kadınlar, genellikle, böyle meseleler veya işler ile iştigal etmedikleri için, eğer kadınlardan şahitlik gösterilmek isteniyorsa, bir kadından ziyade iki kadının gösterilmesi ve eğer mümkünse, en az bir erkeğin şahit tutulması daha sağlıklı olurdu. Bu noktayı görmek zor değildir. Fakat bundan, nasıl olur da her şart ve durumda bir kadının şahitliği erkeğinkinden aşağıdır şeklinde umumi bir hüküm çıkarılabilir. Diğer yandan, madem böyle bir genelleştirme geçmişte caiz idi, o zaman, toplumsal şartların kadınların sadece

¹⁶⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’an-ı Kerim*, Bakara, 2/282,

<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/289/282-ayet-tefsiri>, (28.11.2017).

¹⁶⁹ Fazlur Rahman, “Kur’an’da Kadının Konumu”, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 51-52 ve Fazlur Rahman, “İslam’da Kadının Konumu”, *İslami Yenilenme: Makaleler II*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 153.

erkeklerle eşit derecede eğitimi hale geleceği değil, aynı zamanda iş hayatı ve finansal faaliyetlerle eşit hale geleceği kadar da değişmesiyle, niçin hükmü değiştirmeyelim? Klasik İslam Hukukunun bizzat kendisi, jinekoloji bilgisine sahip kadınları, onunla alakalı meselelerde en yetkili şahit kabul ediyordu. Yukarıdaki ayet, bu sebeple, kadınların erkekler karşısında herhangi bir akli yetersizliğini ispat gibi en ufak bir niyete sahip değildi.

Yukarıda Fazlur Rahman'ın kendi metodunu nasıl uyguladığı verilmiştir. Daha önce bahsedildiği şekilde Rahman, ayetin indiği zamana inerek ve sonra günümüze gelerek ayeti anlamaya çalışmaktadır. Bu ayette Fazlur Rahman, ilk olarak ayetin indiği zamana inip kadınların finansal mevzularla ilgilenmediği için doğal olarak finansal konulara hâkim olmadıkları çıkarımında bulunmaktadır. Bu nedenle ayetin asıl amacı hakikatin doğru bir şekilde çıkarımının sağlanmasıdır. Yoksa kadınların şahitliğinin erkeklerinkinden değersiz olduğunu belirtmek değildir. Bu çıkarımdan sonra günümüze gelen Fazlur Rahman, günümüz toplumunda kadınların ve erkeklerin benzer eğitimden geçerek her konuda olduğu gibi finansal konularda da eşit bilgiye sahip olduğundan bahsetmektedir. Böylece Fazlur Rahman, günümüzde kadınların da erkekler gibi eşit değerde şahit sayılması gerektiğini belirtmektedir.

Fazlur Rahman'ın çifte hareket metodunu destekleyen ve ona karşı olan iki hermenötik görüş vardır. İlki, Emilio Betti'nin temsil ettiği objektiflik okuludur. Bu okula göre, elimizde olan bir metni anlayabilmek ve yorumlayabilmek için onu yazanın zihin dünyasına gitmek gerekmektedir.¹⁷⁰ Ancak bu sayede elimizdeki metnin hangi tarihsel şartlar altında yazıldığını kavrayabilir ve metne hâkim olabiliriz. Böylece Betti, yorumlayıcıdan bağımsız olarak ontolojik olarak ideal objektifliği savunmuştur ve metnin otonom anlamı üzerinde durmuştur.¹⁷¹ İkincisi ise Hans Georg Gadamer'in fenomenolojik doktrin yaklaşımıdır. Gadamer'e göre bir metni anlama çabası içerisindeki kişi, şartlanmış halde metne yaklaşmaktadır. Aslında Gadamer'e göre bu noktada önemli olan, "etkin tarih"tir. Gadamer'e göre, metnin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için metni anlamaya çalışanın zihin yapısını etkileyen şeylerle metnin tarihi etkisi birlikte ele alınmalıdır. Gadamer, yorumunu bir adım daha ileri götürerek şartlanmışlığımızın farkına varsak bile bunun önüne geçemeyeceğimizi ve bir şeyin objektif olarak anlaşılması gibi bir durumun olmadığını belirtmektedir. Betti, Heidegger ve Gadamer dâhil onların takipçilerinin hermenötiklerinin objektif yorumlamayı ortadan kaldırarak göreceli bir okumaya

¹⁷⁰ Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s. 280.

¹⁷¹ Safet Bektovic, "Towards a Neo-Modernist Islam", *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology*, 70/2, 2016, s. 163.

neden olduğunu belirtmektedir.¹⁷² Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* isimli eserinin giriş bölümünde Betti ve Gadamer'in görüşlerinden bahsetmektedir ve eğer Gadamer'in yorum anlayışı doğru ise kendisinin çifte hareket metodunun anlamsız olduğu yorumunda bulunmaktadır. Fakat Fazlur Rahman, Gadamer'in tarihte olan şeylerin objektif bir şekilde belirlenemeyeceği konusunda hatalı olduğunu belirtmektedir. Fazlur Rahman, eğer elimizde yeterince veri varsa tarihin objektif bir şekilde belirlenebileceğini savunmaktadır. Ayrıca Fazlur Rahman, Kur'an'ın aşkın bir objektifliğe sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁷³ Bu bakımdan ona göre, objektif olup olmadığı tartışması yapmanın yersiz olduğu söylenebilir.

Günümüzde Betti'nin de ve Gadamer'in de görüşlerini benimseyen bilim insanları mevcuttur. Her konuda olduğu gibi doğal olarak Fazlur Rahman ve metodolojisi hakkında da olumlu ve olumsuz eleştiriler yapan bilim insanları vardır. 22-23 Şubat 1997 tarihinde İstanbul'da düzenlenen *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi* başlıklı sempozyumda da bu tür eleştirileri görmek mümkündür. İlk olarak Prof. Dr. Mehmet Aydın, bir ihya hareketinin gerekliliğine inandığını belirterek Fazlur Rahman'ın da bunun için savaştığını savunmuştur. İkinci olarak Prof. Dr. Nakib el-Attas, Fazlur Rahman'ın görüşlerinin Betti ve Gadamer'den alındığını söyleyerek orijinal olmadığını belirtmiştir. El-Attas, tüm müfessirlerin çoğunlukla İslam'a bütün olarak baktıklarını savunmuştur. Üçüncü olarak Prof. Dr. Frederich M. Denny, Amerika'da halk aydını olarak nitelenen insanların bulunduğunu ve Fazlur Rahman'ın da bunlardan birisi olduğunu belirtmiştir. Dördüncü olarak Prof Dr. Charles C. Adams, Müslümanların Batı'ya kaptırdıkları bilimsel ilerlemeyi geri alamadıklarını vurgulayıp Fazlur Rahman'ın bu nedenden dolayı felsefe ve sosyal bilimlere önem verilmesini savunduğunu belirtmiştir. Beşinci olarak Prof. Dr. Hayreddin Karaman, çifte hareket metodunun çağın ihtiyaçlarına çözüm üretme konusunda etkin tarihin de etkisiyle öznellik barındırdığını ve yapılan çözüm örneklerinin yeterince başarılı görünmediğini belirtmiştir. Burada bahsedilen olumlu ve olumsuz eleştirilerin sayısını artırmak mümkündür. Sonuç olarak bahsetmek gerekirse Fazlur Rahman ve metodolojisi hakkında genelde olumsuz eleştiriler vardır. Bu da modernizm geleneğinin başarısız olmasına neden olmaktadır.

¹⁷² Bektovic, "Towards a Neo-Modernist Islam", s. 163.

¹⁷³ Bektovic, "Towards a Neo-Modernist Islam", s. 163.

Modernist geleneğin günümüzde geri planda kalmasının bazı nedenleri vardır. Aydın, İslam modernizminin başarısızlık sebeplerini üç konuda yoğunlaştırmaktadır:¹⁷⁴

1. Modernistlerin çoğu, modern bilimden gereği kadar yararlanamamışlardır. Bunun yansıması ise İslam dünyası içinde dine karşı olan düşünürlerin Batı'daki din karşıtı kişilerin eserlerini İslam dünyasında yayarken modernistlerin bu kişilere verilen cevapları tam olarak yansıtamamasından dolayı İslam toplumunun “kurumlaşmış din ve onun karşısında takınılan menfi tavır” arasında kalması olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak ise “İslami entelektüalizm” oluşamamıştır.

2. İslam modernizmi, gelenekçilerle daima çatışma içinde olmuştur. Aslında İslam modernizminin gelenekçilerle olan çatışması bir bakıma kendisinin dışında gerçekleşmiş ve gerçekleşmektedir. Çünkü modernistler, gelenekleri eleştirdikleri zaman gelenekçiler tarafından “hain, Batıcı, Batı'nın sözcüsü, şarkiyatçı” olarak nitelendirilmiştir. Gelenekçilerin bu tutumu, modernistlerin arka planda kalmasına neden olmuştur.

3. Modernistler, savundukları düşüncelerin İslam'a uygun olduğunu topluma tam olarak anlatamamışlardır. Gelenekçiler, şeriatın değişmezliğinde ısrar edip klasik İslam hukukunun dışındaki çözümleri İslami saymamaktadırlar. Fazlur Rahman ve modernistler, gelenekçilerin bu konuda hatalı olduğunu, İslam hukukuna şeriat sayesinde değişiklik getirilebileceğini göstermektedir. Daha sonra değineceğim kişilerden olan El Fadl ve Ebrahim Moosa da bunu savunmaktadır.

1.3.3. Modernist Geleneğin Günümüzdeki Durumu

Günümüzde de modernist geleneğin temsilcileri vardır ve bunlar genellikle Amerika'da ya da Avrupa'da bulunmaktadır. Bunun sebebi belki de hâkim görüşü eleştirdikleri için ülkelerinde barınamamalarıdır. Bu durumun en güzel örneği, Fazlur Rahman'ın hayatına bakılarak görülebilir. O, radikallerden aldığı ölüm tehditleri sonucunda Pakistan'dan ayrılıp ölene kadar Amerika'da hayatına devam etmiştir. Modernist geleneğin bazı savunucuları şunlardır:

¹⁷⁴ Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, ss. 282-283.

Abdulaziz Sachedina, günümüz modernistlerinden birisidir. Sachedina, İslam'ın çoğulculuğu desteklediğini savunmaktadır. Ona göre, çoğulculuk çıkarsaması, dini özgürlükten gelmektedir. Çünkü Kur'an'a göre insanlar istediği inanca mensup olmaya özgürdür.¹⁷⁵ Zira din, Tanrı ile insan arasındadır. İnsan, inanmayı seçebileceği gibi hiçbir dine inanmamayı da seçebilir. Burada önemli olan iradedir. Ayrıca Sachedina, çoğulculuktan dolayı demokrasinin İslam'a uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü demokrasi sayesinde Müslümanlar, Tanrı'nın insana vermiş olduğu değeri anlayabilir ve birbirlerine karşı saygı duyabilir.¹⁷⁶ Sachedina'ya göre İslam, adil bir kamu düzeni oluşturmak için oldukça elverişli bir dindir.¹⁷⁷ Ancak ona göre geleneksel İslam hukuku, eşit vatandaşlığı oluşturmakta yetersiz kalmaktadır.¹⁷⁸ O yüzden İslam hukuku, yeniden düzenlenmelidir. Son olarak Sachedina, geleneksel İslam hukukundaki kadının konumunun yeniden gözden geçirilip çağın şartları dikkate alınarak Kur'an ve sünnet ışığında tekrar yorumlanması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁹ Ona göre, insanın eşitliği aynı zamanda kadınların sosyal hayat içinde kendilerini temsil edebilmelerini de içermektedir.¹⁸⁰

Louay M. Safi, İslam temelli insan hakları üzerinde durmaktadır. Safi'nin yapmak istediği, insan haklarının din, dil, cinsiyet, ırk gibi ayrımlara tabi olmaksızın tüm insanlar için geçerli olduğunu Kur'an'ın doğru anlaşılmasıyla ulaşılabileceğini ortaya koymaktır.¹⁸¹ Bu bakımdan Safi, Kur'an'a göre temellendirme yaparken "Kur'an'da olan" ve "insani yorum" olarak ikili bir ayrıma gitmektedir. Çünkü insan yorumları ya da hükümleri Kur'an'ın özüne inmeyi engelleyecektir. Safi, Kur'an'ın insanı merkeze koyduğunu ve aklı sayesinde doğru ile yanlış ayırma yeteneğinin olduğunu belirtmiştir. Buradan da ahlaki otonomi kavramına değinerek insanların Kur'an'da emredilen ahlaki görevleri sağlamadığında Allah'a karşı sorumlu

¹⁷⁵ Abdulaziz Sachedina, "The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?", *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, M.A. Muqtedar Khan (ed.), Lanham: Lexington Books, 2006, ss. 180–81.

¹⁷⁶ Abdulaziz Sachedina, "Why Democracy, and Why Now?", *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), New York: Oxford University Press, 2007, s. 308.

¹⁷⁷ Sachedina, "Why Democracy, and Why Now?", s. 309.

¹⁷⁸ Sachedina, "Why Democracy, and Why Now?", s. 309.

¹⁷⁹ Abdulaziz Sachedina, "Woman, Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence", 14.11.2005, http://www.theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/woman_half_the_man_crisis_of_male_epistemology_in_islamic_jurisprudence/, (26.09.2017).

¹⁸⁰ Sachedina, "Woman, Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence".

¹⁸¹ Louay M. Safi, "Human Rights and Islamic Legal Reform" *Human Rights Forum*, 18/ 2, 2001, s. 10.

olduklarına değinmektedir.¹⁸² Ancak Safi, bazı âlimlerin hükümlerinden dolayı insanlar arasında ayrımcılığın arttığını söylemektedir. Bu bakımdan Safi, Fazlur Rahman gibi içtihadı önem vermektedir ve modern çağda dini özgürlüğün sağlanması için içtihadın gereği gibi tekrar canlandırılmasını savunmaktadır.¹⁸³ Kadın haklarının ayrı olarak üzerinde duran Safi, Kur'an'a bütüncül yaklaşarak kadınlara erkeklerle eşit haklar verildiğini ve kadınların kamusal alanda da eşit olması gerektiğini belirtmiştir.

Amina Wadud, kadın hakları konusunda önde gelen kişilerden biridir. Müslüman toplumlarında kadınların erkeklerden daha aşağı statüde olduğunu kabul eden Wadud, bunun Kur'an'dan kaynaklanmayıp kültürden kaynaklandığını belirtmiştir. Zira Wadud, Kur'an'ın bütüncül bir okumasıyla eşitlik, adalet ve insan kıymetine ulaşılacağını savunmaktadır.¹⁸⁴ Fazlur Rahman'ın öğrencisi olan Wadud, onun çifte hareket metodunu kullanarak Kur'an'ın bütüncül bir okumasını yapmaktadır. Bu bakımdan tarihsel ve sosyal şartları devamlı göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü Fazlur Rahman'ın çifte hareket metodu bunu gerektirmektedir. Wadud, yukarıda Fazlur Rahman'ın kadınların finansal konulardaki şahitliği yorumlamasına katıldığını belirterek kadınların erkeklerden daha aşağı olduğu için değil, o zamanın toplumsal hayatında kadınların finansal işlerle uğraşmadığı için rakamsal ifadeleri net bir şekilde hatırlayamama durumu olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁵ Fazlur Rahman'ın çifte hareket metodunu kadınlar hakkındaki tüm durumlara uygulayan Wadud, Kur'an'ın kadınlar hakkındaki modern yorumlamasının kadınların tam eşitliği ve sosyal açıdan güçlendirilmesi sonucuna ulaşacağını ileri sürmektedir.¹⁸⁶

Yukarıda bahsedilen günümüz modernistlerinin sayısını artırmak mümkündür. Ancak temsili olarak önde gelenlerinden bahsedilmiştir. Khaled Abou El Fadl ve Ebrahim Moosa'dan bahsedilmemesinin nedeni ilerleyen bölümlerde bahsedilecek olmasıdır. Yoksa El Fadl ve Moosa, günümüzün önde gelen modernistlerindendir. Tekrara düşmemek için burada ayrı olarak bahsedilmeyecektir.

¹⁸² Safi, "Human Rights and Islamic Legal Reform", ss. 18-19.

¹⁸³ Tamara Sonn, "Voices of Reformist Islam in United States", *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, Shireen T. Hunter (ed.), New York: M. E. Sharpe, 2009, s. 280.

¹⁸⁴ Sonn, "Voices of Reformist Islam in United States", s. 281.

¹⁸⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, ss. 85-86.

¹⁸⁶ Sonn, "Voices of Reformist Islam in United States", s. 281.

1.4. Genel Değerlendirme

Değişim mevzusu Antik Yunan'dan beri ele alınan konulardan birisi olagelmıştır. Heraklitos'un "aynı nehirde iki kere yıkanılmaz" sözüyle anlatmak istediği de budur. Çünkü zamanın değişmesiyle birlikte insanlar, çevre, insanlar arası ilişkiler vb. şeyler değişime uğramaktadır. Bu bakımdan 1200 yılında geçerli olan bir hükmün 2017 yılında da geçerli olmasını beklemek biraz ilginçtir. Ancak ilkeler bakımından bir geçerlilik durumu söz konusu olabilir. Burada ele alınan değişim, insanları, toplumsal çevreyi ve insanların ilişkilerinde geliştirdikleri kaideleri kapsamaktadır.

Toplumsal, siyasal ve ekonomik anlamda değişim mevzusunun en büyüğü modernite ile birlikte yaşanmaya başlanmıştır. Modernite, toplumlar arasında bir eksen kayması meydana getirmiştir. Moderniteyle birlikte Batı toplumları, İslam toplumları karşısında bilimsel ve teknolojik alanda oldukça üstün konuma gelmiştir. Bu durum İslam toplumlarında farklı şekillerde yankı bulmuştur. Bu nedenle İslam toplumlarında Batı'ya karşı farklı tutumlar benimsenmiştir.

İnandığımız değerleri, inançları, kavramları vb. yorumlamamız, hayata ve hayat içerisindeki kavramlara yaklaşımımızı derinden etkilemektedir. Aslında birinci bölümde ihya ve yenilenme hareketlerine, Vahhabiliğe ve Modernizm geleneğine değinilmesinin başlıca nedeni budur. Çünkü Vahhabilik ve Modernizm geleneği İslam dini içerisindeki iki gelenek olsa da İslam'ı yorumlama yöntemleri birbirlerinden son derece farklı olduğundan dolayı İslam dinindeki değerlere yükledikleri anlam da oldukça farklıdır. Sadece temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnet konusunda uzlaşma söz konusudur.

Ahlak, din üzerine de inşa edilebilir, başka kavramlar üzerine de inşa edilebilir. Aslında daha geniş bir perspektiften bakılacak olursa hayata, hayat içerisindeki kavramlara, fikirlere vb. yaklaşımımız, doğal olarak ahlaka bakışımızı da etkilemektedir. Ahlakı dine temellendirmek de mümkündür. Yalnız bu, dini temelli olmayan davranışların ahlaki olmayacağı anlamına gelmez. Hatta ahlakı başlı başına dine indirgemenin çok da ahlaki olmadığı ifade edilebilir. Vahhabilerin ve Modernizm geleneğinin İslam'a yaklaşımlarının ele alınmasının başlıca nedenlerinden birisi, İslam'ı yorumlama metodlarının ahlak anlayışlarını da etkilediği düşüncesidir. İslam'ı yorumlamaları ile ahlak anlayışlarının birbiriyle yakından

ilişkili olması, ahlak anlayışlarını İslam'a dayandırmalarıdır. Bu bakımdan bu bölüm özellikle çoğu konuda İslam'ı birbirlerinden zıt bir şekilde yorumlayan Vahhabilerin ve Modernizm geleneğine odaklanmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

AHLAK'IN TARİHSEL SERÜVENİ

İnsanoğlu binlerce yıldır toplum içinde yaşamaktadır. Çoğu zaman da insan, yaşadığı topluma göre şekil almaktadır. Toplumlar, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü tanımlayan ahlaki yargılara sahiptir. Bu yargılar, bir nevi o toplumda yaşayan insanlara yapması ve yapmaması gereken değerler sistemi sunmaktadır. Bu yüzden insanlar, içinde yaşadığı toplumun diğer bireylerini düşünerek eylemlerine yön verme durumunda kalmaktadır. Bu noktada ahlak karşımıza çıkmaktadır.

Ahlak, insanların varlığından beri mevcut olan bir kavramdır. Hz. Adem'in oğulları olan Habil ve Kabil arasında vuku bulan olay da ahlakla ilgilidir. Ancak ahlakın ne anlama geldiğine nasıl karar vereceğiz? Ahlak, evrensel midir, yoksa kültüre, dine, etnik yapıya, ırka vb. etmenlere göre değişen bir olgu mudur? Ahlak, doğduğumuzdan itibaren içimizde olan bir olgu mudur yoksa daha sonradan toplum tarafından eğitim sayesinde kazandırılan bir olgu mudur? Tüm bu soruların net bir cevabını vermek oldukça zordur. Bu bölümde genel anlamda ahlak konusuna değindikten sonra ahlak anlayışının gelişimini daha iyi kavramak için Batı, İslam ve Uzak Doğu kaynaklı ahlak felsefeleri üzerinde durulacaktır.

2.1. Kavramsal Çerçeve

Ahlak, genellikle moral ve etik kavramlarıyla birlikte kullanılmaktadır. Ancak bu üç kavramın arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Bu başlık altında ahlak, moral ve etik kavramları kısaca açıklanacaktır.

2.1.1. Ahlak Nedir?

Ahlak; huy, mizaç, karakter anlamına gelen Arapça hulk kelimesinin çoğuludur. Türkçeleşmiş bir kelime olan ahlakın birçok tanımı vardır. İbni Sina ahlakı, “insan nefsinden, düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın, birtakım fiillerin

doğmasını sağlayan meleke” olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁷ Kınalızade Ali Efendi’ye göre “hulk ki bir melekedir ki anın sebebi ile nefsten ef’al sühuletle sadır olur ve fikr ü reviiyete muhtaç olmaz (ahlak öyle bir melekedir ki kişinin eylemlerinden kolaylıkla ortaya çıkar ve düşünmeye ihtiyaç kalmaz).”¹⁸⁸ Ahmet Cevizci’ye göre ahlak:¹⁸⁹

Bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem boyunca, belli türden inanç, emir, yasak, norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimidir.

Hilmi Ziya Ülken’e göre ahlak, “insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle ölçülemeyen hareketlerimize ait değerlerin toplamıdır.”¹⁹⁰ Doğan Özlem’e göre ahlak, “tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek vd. ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimidir.”¹⁹¹ Bu tanımların sayısını artırmak mümkündür, ancak örnek tanım teşkil etmesi bakımından yeterlidir. Tüm tanımların ortak özelliği, davranışların eyleme dökülmüş olmasıdır. Yani ahlak, aslında uygulamaya yönelik davranışları içermektedir. İnsanın davranışlarını pratik ve teknik olarak ikiye ayıran görüşe göre ahlak, pratik kısımda bulunmaktadır.

Ahlakın yukarıdaki gibi çeşitli şekillerde ele alınmasının ve tanımlanmasının nedeni, ahlak ilkelerindeki göreliliktir. Çünkü insanlar, ahlakı tanımlamak için belirli birtakım değerlere başvururlar. Bu değerler; din, gelenek, görenek, töre, kültür, doğa vb. olabilir. İnsanlar, gerek kültürel ve çevresel gerekse de yapıları itibarıyla farklı karakterde olduklarından dolayı doğal olarak aynı dini, geleneği, töreyi, düşünceyi vb. benimsememektedir. İşte bu farklılıklardan dolayı ahlak tarihsel olarak farklı değerler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin; din üzerinden açıklamak gerekirse Yahudi ahlakı, Hristiyan ahlakı, İslam ahlakı, Budist ahlakı vb., toplumsal hayat üzerinden açıklamak gerekirse iş ahlakı, ticaret ahlakı vb., ya da farklı değerler üzerinden açıklamak gerekirse ödev ahlakı, hoşgörü ahlakı, hümanist ahlak vb.

¹⁸⁷ İbni Sina, *Uyunu'l-hikme*, aktaran; Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2016, s. 202.

¹⁸⁸ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, Mustafa Koç (Hzl.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 93.

¹⁸⁹ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 3.

¹⁹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, II. Baskı, 2001, s. 19.

¹⁹¹ Doğan Özlem, *Etik*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004, ss. 15-16.

şeklinde ahlak türleriyle karşılaşılabilir.¹⁹² İnsanlar, içinde bulundukları toplumun benimsemiş olduğu ahlak ilkelerini kabul edip onlara göre yaşamını şekillendirebilirken kabul etmeyip kendisinin daha doğru olduğu düşündüğü kendi ahlak felsefesini de inşa edebilir. Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in, Kant'ın, Farabi'nin, İbni Miskeveyh'in vb. yaptıkları da bunlara örnek olarak verilebilir.

2.1.2. Ahlak, Moral ve Etik Ayrımı

Ahlak, moral ve etik kavramları sık sık birbirinin yerine kullanılmaktadır. Fakat bunlar arasında ince bir fark vardır. "Etik, bir sosyal grubu diğerlerinden ayırt eden örf, adet ve karakter anlamlarına gelen Yunanca 'ethos' kelimesinden; moral ise adet, karakter, hal ve hareket tarzı demek olan Latince 'moralis' kelimesinden türetilmiştir."¹⁹³ Yani "moral, somut ahlaki olayların tahlili için; etik ise iyi, kötü, yükümlülük ve ödev gibi soyut kavramların analizi için kullanılmaktadır."¹⁹⁴ Etik, ahlak ile aynı anlamda ya da ahlak kurallarının bütünü anlamına gelmeyip genel olarak ahlaki inceleyen felsefi bir disiplin konumundadır.¹⁹⁵ Yani etik, ahlaki, ahlaki problemleri ve ahlaki yargıları inceleyen, felsefenin bir alt dalı olarak ahlak felsefesidir.¹⁹⁶ Başka bir deyişle etik; ahlak ve ahlaki sorunlar hakkında felsefi bir düşünce niteliğindedir.¹⁹⁷ Daha açık ifade etmek gerekirse, insan uyguladığı ahlaki davranışlar hakkında düşünmeye başladığında etiğin alanına girmektedir. İlk olarak eğer kişi eylemde bulunmadan önce eylem hakkında düşünüyor ve kendine 'bu eylem ahlaki mi? Ne yapmalıyım?' gibi sorular soruyorsa etik bir faaliyette bulunuyor demektir.¹⁹⁸ İkinci olarak eylem sırasında kişi, özgürlük ve adaleti göz önünde bulundurarak yapacağı eylemin ahlakiliğini dikkate alıyorsa yine etik bir faaliyette bulunmaktadır.¹⁹⁹ Üçüncü olarak kişi, eylem sonrasında yaptığı eylem hakkında gerekçeler üretiyor ve sonuçları kabul ediyorsa etik bir davranış sergiliyordu.²⁰⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus, ahlak uygulamaya yönelik

¹⁹² Özlem, *Etik*, s. 18.

¹⁹³ Recep Kılıç, "İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı", *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*, Muhammet Şevki Aydın ve Ahmet Hadi Adanalı (Ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 21.

¹⁹⁴ Kılıç, "İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı", s. 21.

¹⁹⁵ Özlem, *Etik*, s. 23.

¹⁹⁶ William K. Frankena, *Ethics*, 2. Baskı, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1973, s. 4.

¹⁹⁷ Frankena, *Ethics*, s. 4.

¹⁹⁸ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 4.

¹⁹⁹ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 4.

²⁰⁰ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 4.

davranış iken, etik teoriye ve felsefeye yönelik davranıştır. Bu bakımdan etik, ahlak felsefesi olarak düşünülebilir.

2.1.3. Ahlak Felsefesi (Etik) Nedir?

Etik veya ahlak felsefesi, ahlaki kavramlar olan iyinin, kötünün, doğrunun, yanlışın, erdemin, mutluluğun felsefi bir yöntemle ele alınması şeklinde tanımlanabilir. Bu bakımdan etik, felsefenin bir alt dalı durumundadır. Çünkü etik veya ahlak felsefesi sayesinde kişi, yapılması ya da yapılmaması gereken davranışın özüne inerek ahlaki olup olmadığına karar vermektedir.

Ahlak felsefesi, tarih boyunca farklı kaynaklara dayandırılarak temellendirilmiştir. Dayanılan bu kaynak, daha çok merkeze neyin konulduğuyla ilgilidir. Ahlak felsefesi konusunda da üç kaynak öne çıkmaktadır. İlki, ahlak felsefesini doğayı merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Doğayı merkeze alanlar, sofistler, septikler ve bazı Yunan filozoflarıdır. Bunlar, doğada uyum ve düzen ile insan yaşamındaki uyum ve düzen arasında bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Yani onlara göre, insan doğadaki uyum ve düzeni merkeze alarak kendi davranışlarına yön vermeli ve böylece ahlakiliği sağlamalıdır. Sanki doğa, bir yasa konumundadır. İnsan, doğada bulunan yasaya uymakla ahlaki davranmış olmaktadır. İkincisi, ahlak felsefesini insanı merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Bu bakış açısını savunanlara göre insan, iyiye ve kötüye, doğruya ve yanlışla kendine bakarak karar verebilir. Toplumsal bir varlık olarak insan, eylemlerini yaparken diğer insanları da düşünerek hareket etmelidir. Böylece ahlaki olan şey, insanın diğer insanlarla ilişkilerinde hem kendisine hem karşı tarafa hem de topluma yarar sağlayan davranıştır. Aslında hümanist düşüncelerin insanı merkeze almayla yakından ilintili olduğu söylenebilir. Üçüncüsü, ahlak felsefesini Tanrı'yı merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Batı toplumlarında Orta Çağ'dan sonra, İslam toplumlarında ise İslam'ın gelişinden sonra Tanrı merkeze koyulmaya başlanmıştır. Bu bakış açısını savunanlara göre, Tanrı bünyesinde mutlak iyiyi, doğruyu ve güzeli barındırmaktadır. Bu bakımdan Tanrı merkeze alınırsa, O'nda olan ahlaki değerlere göre insanlar, davranışlarına şekil vermeye çalışırlar. Çünkü insanlar, doğaya ve kendilerine bakarak iyiye ve doğruya karar veremezler. Ancak Tanrı'ya bakarak karar verebilirler. Burada önemli olan, Tanrı'nın insandan ne istediğidir. Yani insanlar, Tanrı'nın isteklerine göre yaşar ve O'na boyun eğerse, ahlaki davranmış olacaktır. Çünkü Yaratıcı'nın insandan bazı istekleri vardır ve insanlar, bu istekleri yerine getirmekle yükümlüdür. Batı

toplumlarında Orta Çağ'daki misakçılık anlayışı Tanrı'yı merkeze alan düşünceyi son derece desteklemektedir. Çünkü misakçılık anlayışına göre, Tanrı ile insan arasında bir misak yapılmıştır.²⁰¹ Bu misak genelde tek taraflı olarak yapılmaktadır ve Kutsal Kitaplar, misak konumundadır. Çünkü Kutsal Kitaplar'da insanın üzerine belirli sorumluluk yüklense de bu sorumlulukları yerine getirdiği takdirde bu sefer Tanrı, kendisine birtakım sorumluluklar yüklemiştir. İslam toplumlarında ise, Kur'an ve Hz. Muhammed'in yaşantısı ahlakın temeli olarak değerlendirilmiştir. Ahiret inancı sayesinde insanlar cennete ulaşmak istemektedir. Bunun için ise insanlar, Kur'an'da yazan, yapılması gereken davranışları yaparak ve yapılmaması gereken davranışlardan kaçınarak davranışlarına şekil vermekte ve ahlaki davranmaktadır.

Ahlak felsefesi, genel olarak yukarıda belirtilen üç etmene dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu etmenler; doğa, insan ve Tanrı'dır. Ahlak felsefesinin nasıl işlediğini açıklamak için bir örnek vermek faydalı olacaktır. Siyaset felsefesi açısından en bilinen erdemli davranışlardan birisi, Sokrates'in idama giden yolda yaptıkları ya da yapmadıklarıdır. Sokrates'in öğrencisi Kriton ile idam öncesi yaptığı konuşmadan kısaca bahsetmek bu anlamda önemlidir. Kriton, görevlilere rüşvet vererek hocası ve yakın arkadaşı Sokrates'in hücrelerine girip onu firar etmek için ikna etmeye çalışmıştır. Zengin ve varlıklı olan Kriton, firar için yeterince serveti olduğunu belirtip maddi olarak kolayca firarın gerçekleşeceğini belirtmiştir. Hatta kendisinden ziyade Thebaili Simmias ve Kebes gibi arkadaşlarının da servetini bu firar için harcamaya hazır olduğunu belirtmiştir.²⁰² Kriton, Sokrates'i ikna etmek için iftiracıların mahkemede yaptıklarına ve Sokrates gibi bir dostunu kaybetmenin ne kadar acı verici olduğuna bilhassa değinmiştir. Ayrıca Kriton, Sokrates'in firar etmeyerek çocuklarına ihanet ettiğini bile dile getirmiştir. Kriton'un ikna etmek için söylediklerine karşı Sokrates niçin Kriton'un söylediklerini kabul etmediğini açıklamaktadır. Sokrates, çoğunluğun değil, doktor örneğinden hareketle işin ehlinin sözüne itimat edilmesinden bahsetmiştir.²⁰³ Yani Sokrates'e göre, çoğunluğun değil de işlerinin uzmanı olan mahkeme heyetinin sözlerine uyulması gerekmektedir. Ona göre, "eğer uzmanın düşüncelerine değer vermezsek, doğru davranışlarla daha iyi

²⁰¹ Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bakınız: İsmail Kurun, *The Theological Origin of Liberalism*, Lanham: Lexington Books, 2016, ss. 35-76.

²⁰² Platon, *Sokrates'in Savunması*, Ari Çokona (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 70.

²⁰³ Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 73.

olan ve kötü davranışlarla bozulan parçamıza zarar verir, onu yok ederiz.”²⁰⁴ Dolayısıyla Sokrates’e göre, yanlışla yanlışla karşılık verilmemelidir.²⁰⁵ Yasalara saygılı olunması gerektiğini belirten Sokrates, Atina’da yaşayarak yasalarını kabul ettiğini belirtmektedir.²⁰⁶ Ancak Sokrates, yasalara sadece çıkarımız olduğunda değil, aleyhimize bir durum olduğunda da uymamız gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Sokrates, çocuklarına ihanet etmediğini ve kendisini hapisten kaçırabilecek güçte olan arkadaşlarının çocuklarına da bakabileceğini dile getirmiştir.

Yukarıda kısaca bahsedilen Sokrates ile Kriton arasında gerçekleşen diyalogdan Sokrates’in ahlak felsefesine dair ipuçları elde etmek mümkündür. Sokrates’e göre kararlarımızı duygularımıza göre değil, aklımıza göre vermeliyiz. Yani duygularımız, bazen insanları ahlak dışı davranmaya sevk edebilir. Ona göre, iyi ve kötüye, doğru ve yanlışla akıl sayesinde erişebiliriz. Bu bakımdan Sokrates, kendinden önceki filozoflardan ayrılmaktadır. Çünkü ondan önceki filozoflar, doğayı merkeze alarak ahlaki davranışa karar verirken Sokrates, insanı merkeze alan bir yaklaşım benimsemiştir. Bunun bir yansıması olarak Sokrates’in felsefeyi gökten yere indirdiği kabul edilmektedir.²⁰⁷ Sokrates’in ahlak felsefesi için en önemli şey ise erdemdir. Çünkü Sokrates, iyinin ne olduğunu araştırmaktadır. Bu başlıkta kısaca ahlak felsefesi ve örnek bir olay üzerine durdum. Şimdi tarih boyunca genel olarak ahlak felsefelerinin ne şekilde ele alındığına değinilecektir.

2.2. Batı Kaynaklı Ahlak Felsefelerine Tarihsel Bir Bakış

Tarih boyunca birçok filozof, ahlakı farklı şekilde açıklamaya çalışmıştır. Temellendirdikleri ve problem edindikleri etmenler farklılık göstermiştir. Temellendirme konusunda genel olarak doğaya, insana ve Tanrı’ya başvurulduğu yukarıda belirtilmiştir. Problem olarak genelde üç sorun üzerine odaklanılmıştır. İlki, iyiyi bulma, iyinin bilgisine ulaşma problemidir. Bazı düşünürler, iyiyi bulmak için ahlak felsefelerini inşa etmişlerdir. İkincisi, eylemin doğruluğu üzerine odaklanan problemidir. Bazı düşünürler, doğru eylemin ne olduğu üzerine ahlak felsefelerini inşa etmişleridir. Son olarak ise irade özgürlüğü problemidir. Bazı düşünürler, insanın ahlaki olanı kendi iradesiyle belirleyebileceği üzerine ahlak felsefelerini inşa

²⁰⁴ Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 73.

²⁰⁵ Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 77.

²⁰⁶ Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 81.

²⁰⁷ Bedia Akarsu, “Sokrates’te Erdem Düşüncesi”, İstanbul, *Felsefe Arkivi*, 13, 1962, s. 59.

etmişlerdir. Bu başlık altında Batı kaynaklı ahlak felsefeleri İlk Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ olmak üzere üç dönem şeklinde ele alınacaktır.

2.2.1. İlk Çağ Ahlak Felsefeleri

İlk Çağ ahlak felsefeleri denildiğinde daha çok Antik Yunan düşünürleri akla gelmektedir. Bu bakımdan bu başlık altında Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacıların ahlak felsefeleri ele alınacaktır.

2.2.1.1. Sokrates'in Ahlak Felsefesi

Sokrates'in ahlak felsefesine Kriton ile arasında geçen diyalog sayesinde kısmen değinilmiştir. Ancak bu başlıkta onun ahlak felsefesini genel olarak ele almak yararlı olacaktır. Batı'da etiğin kurucusu olarak nitelendirilen Sokrates için önemli olan mutluluğu elde etmektedir.²⁰⁸ Sokrates, mutluluğu ulaşılması gereken nihai gaye olarak görmektedir. Çünkü o, mutluluğun en yüksek iyiyi içinde barındırdığına inanmaktadır. Ona göre en yüksek iyi ise sadece mutluluk sayesinde elde edilebilir. Bu bakımdan Sokrates'in teleolojik bir etik anlayışını benimsediği söylenebilir.

Daha önce de belirtildiği gibi Sokrates için bilgi, duygulardan önce gelmektedir. Zira sadece bilgili insan, hakiki mutluluğa erişebilir. Sokrates, bilgili insanın ise hata yapıp kötü olanı seçmeyeceğini savunmaktadır. Bunun sebebi ise Sokrates'in iyi ve doğru kavramlarının birbirini tamamladığı inancıdır. Bu bakımdan ona göre bilgi ve ahlak yakından ilişkili konuma gelmektedir. Yani bilgili insanın ahlaki eylemlerde bulunması gerekmektedir.

Sokrates, insanın hayatta yaptığı her davranış hakkında düşünmesi gerektiğine inanmaktadır. Ona göre insanlar, ilk önce kendilerini tanımalıdır. Ancak Sokrates, genelde insanların içinde bulunduğu toplumun kodlarına göre hayatlarını sorgulamadan yaşadıklarını belirtmektedir. Sokrates, hayatlarını bu şekilde sorgulamadan yaşayan insanların mutluluğu elde edemeyeceklerine inanmaktadır. Sokrates'e göre erdemli insan, yetkinliğe ulaşmış, yani kendini gerçekleştirmiş insandır ve ancak kendini gerçekleştirmiş insan mutluluğu yakalayabilecektir.²⁰⁹

²⁰⁸ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 34.

²⁰⁹ Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Ahmet Cevizci (Çev.), 3. Baskı, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010, ss. 136-137.

Sokrates'e göre insanlar, doğal olarak mutsuzluğu değil, mutluluğu seçecektir. Çünkü Sokrates'e göre "ahlaki bir yaşam, doğal yaşamın bir uzantısıdır."²¹⁰ Sokrates, doğadaki kanunların herkes için geçerli olduğundan hareketle evrensel bir ahlak yasasının varlığına ulaşmaktadır.

2.2.1.2. Platon'un Ahlak Felsefesi

Platon, hocası Sokrates'in ahlak felsefesini benimseyerek ahlaki olanın insanın duygularından, arzularından ve isteklerinden ayrı olarak evrensel iyi olduğunu belirtmiştir. İnsan zihninde sabit olan varlıkları idea olarak tanımlayan Platon, sonsuz bilginin ideaların bilgisi olduğunu ileri sürmüştür.²¹¹ İdealara ulaşmak için ise insanın kendi içine bakması gerektiğini dile getirmiştir: "İyi ideasını insan kendi içinde aramalıdır. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir... İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir."²¹²

Organizmacı bir yaklaşımla ahlak felsefesini bir insanın bedenine benzeterek açıklamaya çalışan Platon, sağlıklı olmayı da iyi kavramına denk saymaktadır. İnsanın bedeni ve ruhu ahenk içinde çalışırsa sağlıklı olur. Bir bütün olan organizmada yani insan vücudunda organlar uyum ve ahenk içinde çalıştığı zaman tam bir birlik ve bütünlük hali söz konusudur. Aynı şekilde insan da kendine uygun etkinlikleri bir bütünlük içinde gerçekleştirirse iyiyi yakalamış olacaktır. Bütünlüğe ve ahenge ayrı bir önem veren Platon'a göre eğer onlar sağlanmazsa insan vücudundaki bir organın çalışmaması tüm bedeni etkileyeceği gibi davranışlardaki bütünsüzlük de iyiye ulaşmayı engelleyecektir. Platon'a göre "bedenin iyiliği sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de mutluluktur. İyi, adil ya da ahlaklı insan, tıpkı bir hekim gibi organizma ya da ruhun parçalarını uyumlu bir işbirliğini hayata geçirecek şekilde organize edebilen insandır."²¹³ Bütünsel anlamda mutluluğu elde etmek ise ruhun denge ve uyum içinde olmasına bağlıdır.²¹⁴

²¹⁰ Özlem, *Etik*, s. 42.

²¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 273.

²¹² Platon, *Phaidon*, Nazile Kalaycı (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012, s. 96.

²¹³ Cevizci, *Etik Giriş*, s. 62.

²¹⁴ Özlem, *Etik*, s. 44.

Platon, doğada var olan düzeni iyi ideasına bağlamaktadır. Doğadaki düzenin şans eseri olmayıp bir amaç uğruna olduğunu belirtmektedir. Ona göre hayatın asıl amacı da iyi ideasına ulaşmaktır. Platon, için ruh önemlidir ve ruhun özünde ölçülülüğün olduğunu belirtmektedir. İşte bu ölçülülük sayesinde insan erdemi elde edebilir. Ona göre insan ruhu üç parçalıdır: “En altta güdüler, bedensel istekler, arzular, iştahlar vardır. Ortada nefis vardır. En üstte ise merak, anlama ve anlamlandırma isteği ile hakikati keşfetme veya kavrama dürtüsü olan akıl vardır.”²¹⁵ Ona göre akıl sayesinde insanlar, eylemlerini denetleyebilecektir. Bu denetim sonucunda ruhun her parçası uyum içerisinde çalışıp görevini yerine getirdiği takdirde son erdem olan adalet elde edilecektir. Adalet ise toplumundaki birlik ve düzenin yansıması olarak ele alındığından mutluluk elde edilmiş olacaktır.

İyi ideasını önem sırasında en yükseğe koyan Platon, insanın iyi ideasına ulaştığı zaman hakikate erişip Tanrı’nın bilgisini edineceğini bile savunmuştur.²¹⁶ Platon’a göre iyi ideası, doğadaki düzen içerisinde bulunmaktadır. İnsan aklı sayesinde bu düzene göre yaşamalıdır. Bu bilgellik sayesinde ise erdemli olunacak ve iyilik elde edilecektir.

2.2.1.3. Aristoteles’in Ahlak Felsefesi

Aristoteles, *Eudemos’a Etik* ve *Nikomakhos’a Etik* kitaplarında kendisinden önceki düşünürlerin ahlak felsefelerini sistematik bir şekilde ele almasının yanı sıra kendi ahlak felsefesini de açıklamıştır. Aristoteles de hocası Platon’un yaptığı gibi mutluluğu elde etme amacıyla olmuştur. Mutluluğu elde etmenin de mutlak iyiden geçtiğini belirtmiştir. İyi olanı erdem olarak tanımlayan Aristoteles, erdemleri ikiye ayırmıştır: “Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan (ethos) gelir.”²¹⁷

Bilge olmanın ahlaklı olmak için zorunlu şart olduğunu belirten Aristoteles, insanların kendi iradeleriyle iyiye ulaşabileceğini belirtmiştir.²¹⁸ Yani insan bir

²¹⁵ Özlem, *Etik*, s. 48.

²¹⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*, ss. 233-235.

²¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Saffet Babür (Çev.), 3. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011, ss. 29-30.

²¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss. 44-45.

eylemi kendi iradesiyle gerçekleştirirse ancak o durumda iyiye ulaşabilir. Aksi takdirde insan, iradesi dışında hareket ederek iyiye ulaşamaz.

Aristoteles'e göre "erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta alanda bulunma huyudur. Bu biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiklidir, erdem ise ortayı bulma ya da tercih etmedir."²¹⁹ Bu bakımdan Aristoteles için erdemli olmak, tercih edilmesi gereken yoldur. Yani Aristoteles, erdemlerin ifrata da ve tefrite de kaçmayıp orta yol kavramı ile sağlanacağını belirtmiştir. Aristoteles'in yapmış olduğu bu orta yol tanımlaması bu çalışmada daha sonra işlenecek olan İslam ahlak düşünürlerinde de baskın bir şekilde görülmektedir.

Evrensel bir iyi kavramını kabul etmeyen Aristoteles için eylemlere göre iyi kavramı değişebilir. Aristoteles'e göre "nasıl söylenen durumlarda tek bir şey değilse, iyi de tek bir şey değildir."²²⁰ Yani erdemler, koşullara ve kişilere göre değişebilmektedir.

Hocası Platon'un insanı beden ve ruh olarak ele alması gibi Aristoteles de varlıkları form ve madde olarak ele almıştır. Ona göre varlıklar, doğalarına uygun şekilde davrandığı ölçüde formunun yani ruhunun gereklerini yerine getirecektir. Bunun sonucu olarak ise mutluluğu elde edebilecektir.

Aristoteles'e göre de ruhun üç düzeyi vardır:²²¹ İlki, bitkisel ruh düzeyidir ve bu düzeyde doğma, büyüme, beslenme ve yaşamı idame ettirme işlevleri gerçekleştirilir. İkincisi, hayvansal ruh düzeyidir ve bu düzeyde hareket etme, hissetme, tepki verme gibi eylemler gerçekleştirilir. Üçüncüsü ise insani düzeydir ve bu düzeyde düşünme sayesinde insanı diğer varlıklardan ayıran özellik olan akıl kullanılmaktadır. Aklı sayesinde insan, diğer varlıklardan ayrılmaktadır.

Aristoteles, aklın pratik ve teorik olmak üzere iki yönünün olduğunu belirtmiştir.²²² Teorik akıl, sistematik açıklamaya yönelik düşünsel faaliyetleri kapsamaktadır. Pratik akıl ise, günlük yaşantımızda uygulamaya yönelik eylemlerimizi konu almaktadır. Bu bakımdan ahlak, pratik aklın kapsamı içerisinde

²¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 37.

²²⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Saffet Babür (Çev.), İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 30.

²²¹ Özlem, *Etik*, ss. 50-51.

²²² Cevizci, *Etik'e Giriş*, s. 66.

bulunmaktadır. Teorik ve pratik akıl sınıflandırmasını da özellikle İslam düşünürleri nazari (teorik) ve ameli (pratik) olarak ele almaktadır.

Aristoteles'e göre akıl, insanı diğer varlıklardan ayırarak esas mutluluğa erdirmektir.²²³ Çünkü insan, akli sayesinde kalıcı mutluluğu elde edebilir. Bitkisel ve hayvani düzey vasıtasıyla sadece geçici hazlar yaşanabilir. Bu bakımdan aklın, davranışlarımız üzerinde yaptığı denetim, mutluluğa ulaşmak için oldukça gereklidir.

2.2.1.4. Stoa Okulunun Ahlak Felsefesi

Stoa Okulu, M.Ö. üçüncü yüzyıldan M.Ö. ikinci yüzyılın ortalarına kadar tarih sahnesinde olmuştur. Kurucusu Zenon olan Stoa Okulu, en parlak dönemlerini Cicero ve Seneca zamanında yaşamıştır. Stoacılar felsefeyi mantık, fizik ve etik olmak üzere üçe ayırmışlardır.²²⁴ Ama Stoacıların en önem verdiği konu, etik olmuştur. Hatta mantık ve fiziği etiğe ulaşmak için kullanmışlardır. Çünkü doğanın bilgisine erişebilmek için mantık ve fizik şarttır. Aynı şekilde doğanın bilgisine erişmeyle de insan doğasının bilgisine erişilecektir.

Stoacılar göre evren, belirli bir amaç uğruna yaratılmıştır ve akla uygun bir düzene sahiptir. Evrende meydana gelen her şey, tesadüfi bir şekilde olmayıp planlanmıştır. Çünkü evrende bir bütünlük vardır. Bütünün parçalarından biri olan insan, aklını doğaya uygun bir şekilde kullanmalıdır. Çünkü Stoacılar göre evren, makrokozmos insan ise mikrokozmostur.²²⁵ Bu bakımdan akla uygun yaşamak, doğaya uygun yaşamayı sağlayacağından erdemli olmayı da sağlamaktadır.

Doğaya önem veren Stoacılar, akla da son derece değer vermektedir. Hatta akıl ile doğa arasında bir bağlantı kurarak doğaya uygun olanın akla da uygun olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre, doğaya uygun yaşamak bir ödevdir.²²⁶ Bu bakımdan Stoacıların insanı, doğanın bir parçası olarak ele aldıkları söylenebilir. Doğanın parçası olan insan, doğa yasalarına uymak zorundadır. İnsan, doğa yasalarına uyarak mutluluğu elde edebilir. Stoacılar, doğa ile insan arasında uyum sağlanırsa ahlakın da sağlanacağına inanmışlardır. Eğer insan, doğaya aykırı hareket ederse mutsuz olacaktır.

²²³ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 67.

²²⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 103.

²²⁵ Özlem, *Etik*, s. 59.

²²⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 103.

Stoacılar da insanın nihai amacının en yüksek iyi olarak mutluluğu elde etmek olduğuna inanmıştır. Doğa düzenine göre yaşamayı doğru eylem, akli sayesinde doğa düzenine uymayı erdem ve ahlak yasasını da doğa yasası olarak tanımlayan Stoacılar, insanın aklını gereği gibi kullanmamasını, kötü ve akli kullanmadan yapılan davranışları ise yanlış eylem olarak ele almıştır.²²⁷ Onlara göre doğru erdemde bulunabilmek için insanın bilgi sahibi olması gerekmektedir. Bilgelik ise doğaya uygun yaşama sayesinde elde edilebilir.

Stoacılar, insanın davranışlarının iyi ve kötü şeklinde tanımlanabilmesi için iradenin olması gerektiğini belirtmiştir. Bu bakımdan doğa yasalarına göre yaşama, iradi faaliyetlerin bir sonucu olmalıdır. İnsanın bütün bu anlatılanları yapabilmesi için de toplum içinde yaşaması gerekmektedir.

2.2.2. Orta Çağ Ahlak Felsefeleri

Orta Çağ'da özellikle ahlak felsefesi konusunda Hristiyan olan Saint Augustine ve Saint Thomas önde gelmektedirler. Bu yüzden bu başlık altında Saint Augustine ve Saint Thomas'ın ahlak felsefeleri kısaca ele alınacaktır.

2.2.2.1. Saint Augustine'in Ahlak Felsefesi

Hristiyan bir aziz olan Augustine, ahlak felsefesini deneyimlerine ve inançlarına göre şekillendirmiştir. Evrenin hiyerarşik bir yapıda düzenlendiğini belirten Augustine, Tanrı'yı bu hiyerarşik düzenin en tepesine koymaktadır.²²⁸ Çünkü hiyerarşik düzende en yüksek değere sahip olan, en tepede yer almalıdır. Tanrı da hakikatin kendisi olduğundan ve bütün iyilikleri bünyesinde barındırdığından en tepede olmalıdır. Tanrı'nın altında insanlar, insanların altında ise diğer maddi varlıklar bulunmaktadır.

İlk Çağ düşünürlerinin savunduğu gibi Augustine de insanların temel amacının mutluluğu elde etmek olduğunu savunmuştur.²²⁹ Tüm ahlak felsefesini Tanrı'yı merkeze alarak açıklamaya çalışan Augustine, mutluluğu da Tanrı'ya bağlamaktadır ve Tanrı'nın istediği gibi yaşarsak mutluluğu elde edeceğimizi belirtmektedir.²³⁰ Doğal ve sonsuz olan Tanrı olduğu için mutluluğun ve iyinin kaynağı da O'dur.

²²⁷ Özlem, *Etik*, s. 60.

²²⁸ Cevizci, *Etik Giriş*, s. 75.

²²⁹ Saint Augustine, *İtiraflar*, Dominik Pamir (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 238.

²³⁰ Saint Augustine, *İtiraflar*, s. 239.

Değişmezlik kavramı üzerinde de duran Augustine, değişmez nitelikte olanların asli ve gerçek olduğunu, değişen nitelikte olanların ise kısmi bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmiştir.²³¹ Sadece Tanrı, değişmeyeceği için asli ve gerçektir. Bu bakımdan mutlak iyiyi bünyesinde bulundurmaktadır. Augustine'e göre, her varlık bünyesinde az da olsa iyi bulundurur. Bu bakımdan ona göre hiçbir varlık tam anlamıyla özünde kötü değildir.

Normal şartlarda hiyerarşik yapı içerisinde altta olanlar, üsttekilere benzemek isterler ve insanlar, böyle yaparak Tanrı'nın yolundan gideceklerinden her şey düzen içinde olup, iyiyi elde edeceklerken düzende üstte bulunanlar kendisinden alttakilere benzemeye çalıştıklarında düzen bozulacak ve kötülükler meydana gelecektir.²³² Bu bakımdan iyilik doğal bir şeyken kötülük doğal olmayıp düzenin bozulmasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Hiyerarşik düzeni bozmaya meyilli olan da insandır. Çünkü insan iradesiyle düzeni tersten işletip kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

2.2.2.2. Saint Thomas Aquinas'ın Ahlak Felsefesi

Aziz Augustine gibi Hristiyan olan Saint Thomas Aquinas, ahlak felsefesini oluştururken Hristiyanlığın yanında Aristoteles'in düşüncelerinden de etkilenmiştir. Yukarıda Aristoteles'in ahlak felsefesinden kısaca bahsedildiği üzere; Aristoteles'te mutluluğa bu dünyada erişilebileceği düşüncesi hakimdi. Fakat Saint Thomas'a göre insan, hakiki mutluluğu bu dünyada elde edemez. İnsanın bu dünyada elde edeceği şey, eksik bir mutluluk olacaktır. Çünkü ona göre "nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; fakat sadece Tanrı'da bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa, ebedi saadete, aşk ve bilgi yoluyla, öte dünyada Tanrı görüşüyle erişebilir."²³³

Saint Thomas'ın insanın bu dünyada tam anlamıyla mutlu olamaması düşüncesini ahiret inancının oluşturduğu söylenebilir. Ona göre bu dünya geçicidir ve esas olan mutluluk ahirette elde edilecektir. İnsanın bu dünyada edindiği mutluluk gerçek mutluluk değildir. Gerçek mutluluk ancak Tanrı'ya ulaşmayla elde edilecektir. Ahiret hayatında Tanrı'ya ulaşmak ise bu dünyada erdemli bir hayat

²³¹ Cevizci, *Etîge Giriş*, ss. 75-76.

²³² Cevizci, *Etîge Giriş*, s. 77.

²³³ Cevizci, *Etîge Giriş*, ss. 88-89.

sürmekle olacaktır. Zaten ona göre insanın ana gayesi Tanrı'yı bilmek, O'nun bilgisine ulaşmaktır.²³⁴

İnsanın beden ve ruhtan oluştuğunu savunan Aquinas, insanın ruhu sayesinde Tanrı'ya ulaşacağını belirtmektedir. Saint Thomas, ahiretteki mutluluğa erişmek için dünya hayatını bir araç olarak görmektedir. Aquinas, ahlakın bir yasaya dayandırılması gerektiğini belirterek doğa yasasına başvurmaktadır. Bunun sebebi ise akıl sayesinde insanın bu dünyada üzerine düşen sorumlulukları yerine getirebileceğidir. Saint Thomas'ta “dört ayrı ahlaki erdem söz konusudur: Basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret.”²³⁵ İnsanın dünyadaki davranışları, bu dört ahlaki ilkeye göre şekillenmelidir. Ancak o zaman ahiretteki hakiki mutluluğa ulaşılabilir.

2.2.3. Modern Çağda Ahlak Felsefeleri

Modern dönemde çok sayıda düşünür, ahlak konusunda bir felsefe çizmişlerdir. Bu dönemde ahlaka bakış oldukça çeşitlenmiştir. Bu başlıkta literatüre yaptıkları etki bakımından David Hume, Immanuel Kant ve Jeremy Bentham'ın ahlak felsefeleri ele alınmıştır.

2.2.3.1. David Hume'un Ahlak Felsefesi

David Hume, genel olarak bir ahlak teorisi inşa etmemiştir. Ancak herkesin kabul ettiği, normatif bir ahlak teorisi geliştirmenin mümkün olup olmadığını sorgulamıştır. Çünkü Hume, “nasıl yaşamamız gerekir” sorusunu sormanın doğru olmadığına inanmıştır.²³⁶ Aslında Hume, çalışmalarında ahlakın nasıl ortaya çıktığı ve geliştiğine odaklanmıştır. Modern çağda bilimin ilerlemesiyle Hume, ahlak kavramına bilimsel bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Bu yüzden Hume, İlk ve Orta Çağ'daki düşünürlerin yaptığı gibi ahlakı açıklamak için doğayı ya da Tanrı'yı merkeze alan bir yöntemi tercih etmemektedir. Çünkü Hume'a göre deneysel ve duygusal yollarla açıklanamayan kavramlar kullanılarak ahlak açıklanamaz.

Sıkça atıf yapılan konulardan birisi de Hume'un “olan ve olması gereken ayrımıdır.” Çünkü Hume, metafizik ögelere dayandırılan bir ahlak teorisinin

²³⁴ Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945, s. 454.

²³⁵ Cevizci, *Etîge Giriş*, s. 93.

²³⁶ Cevizci, *Etîge Giriş*, s. 133.

mümkün olup olmadığını sorgulamıştır. Daha önceki düşünürlerin akıl yürütme yoluyla bir şekilde olması gerekene ulaşmalarını şu sözlerle eleştirmektedir:²³⁷

Bu akıl yürütmelere, muhtemelen önemi olabilecek bir gözlem eklemeyi yapamayacağım. Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde yazarlar, olağan akıl yürütme yolunda bir süre ilerlediğini ve bir Tanrı'nın varlığını saptadığını veya insan ilişkileriyle ilgili gözlemler yaptığını daima fark ettim; aniden alışılmış önerme bağları olan *is* ve *değildir* [*is not*] yerine olması gereken [*ought*] ya da olmaması gereken [*ought not*] ile bağlanmış önermelerden başka bir şeyle karşılaşmayınca şaşırdım.

Yani burada Hume, mevcut olan bir şeyden nasıl olup da normatif bir olması gereken çıkarımı yapılmasına anlam veremediğini belirtmektedir. Bu bakımdan Hume'a göre olan ve olması gereken arasında zorunlu bir bağlantı kurmak anlamsızdır. Çünkü Hume, olandan olması gereken türetilmeyeceğini savunmuştur.

Akıl ve tutkular üzerinde duran Hume, ikisi arasında herhangi bir çatışmanın olmayacağını belirtmiştir. Ona göre “Akıl, tutkuların kölesidir ve sadece kölesi olması gerekir ve onlara itaat ve hizmet etmekten başka bir iş yapmayı iddia edemez.”²³⁸ Akıl ve ahlak ile ilgili de konuşan Hume, akıl vasıtasıyla ahlakın türetilmeyeceğini şu sözlerle dile getirmektedir.²³⁹

Bu yüzden ahlak, davranışlar ve eğilimler üzerinde bir etkiye sahip olduğu ve daha önce ispatladığınız gibi aklın tek başına böyle bir etkiye hiçbir zaman sahip olamayacağı için buradan ahlakın akıldan türetilmeyeceği sonucu çıkar. Ahlak, tutkuları uyarır ve davranışları üretir ya da engeller. Aklın kendisi bu hususta tamamen acizdir. Bu nedenle ahlak kuralları, aklımızın sonuçları değildir.

Çünkü ona göre ahlak, duygulardan türetilbilir. Duygudaşlık kavramına ayrı bir önem veren Hume, “harekete geçirildiğimiz diğer tutkular ne olursa olsun; gurur, hırs, açgözlülük, merak, intikam ya da şehvet; onların hepsinin ruhu ve canlandırıcı ilkesinin duygudaşlık” olduğunu belirtmiştir.²⁴⁰ Bu bakımdan onun için duygu, davranışlarımızın ve dolayısıyla ahlakın temelini oluşturmaktadır.

2.2.3.2. Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi

Immanuel Kant, Hume gibi kendinden önce bazı modern çağ düşünürlerinin yaptığı gibi metafiziksel öğelere karşı çıkmıştır. Bu bakımdan akla son derece önem veren Kant, onu insanlar için mutlak otorite kaynağı görmüştür. Hatırlatmak gerekirse özellikle Orta Çağ düşünürleri, mutlak otorite kaynağı olarak Tanrı'yı

²³⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2009, s. 715.

²³⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 636.

²³⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 699.

²⁴⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 559.

görüyorlardı. Akla güvenini zirveye taşıyan Kant, ahlakı oluşturan etmenler olarak geleneklerin, kültürün ve sosyal hayatın etkisinin olmadığını belirtmiştir.²⁴¹ Çünkü ona göre modern birey, kendi özgür iradesiyle ahlakını kendi oluşturabilir.²⁴²

Kant, ahlak felsefesini ödev etiği olarak tanımlamıştır. Çünkü onun için önemli olan, iyi ve kötü kavramlarını ele alan bir değer değil, insanın üzerine yükümlülük yükleyen ödevlerdir. Kant, değer kavramlarından yola çıksaydı iyi ve kötüyü ele alıp doğru ve yanlış karar verirdi, ancak o, bu yöntemi benimsememiş ve ödev kavramına odaklanıp yapmamız gereken şeyleri ahlaken doğru, yapmamamız gereken şeyleri ahlaken yanlış olarak tanımlamıştır. Bu bakımdan Kant, ahlaki olana karar verirken ödevlerimiz, yani yapmamız gereken sorumluluklarımız olarak felsefesini inşa etmiştir.²⁴³ Ona göre bir davranış, iyi ve kötü kavramlarının dışında sadece ödev olduğu için yapılmalıdır. Kant, ödevi ise ahlak yasasına uygunluk olarak ele almıştır: “İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası.”²⁴⁴ Kant, her insanın akıl sahibi olduğu için ahlak yasasını uygulaması gerektiğini belirtmiştir. Bu bakımdan ona göre ahlak yasası, evrenseldir. Kant’a göre ahlak yasasına uygunluk, davranışın ahlaki olup olmadığını belirlemektedir. Zaten ödev kavramı da ahlak yasasından türetilmektedir.

Kant, ödevin akıl sayesinde gerçekleşeceğine inanmaktadır. İlk ve Orta Çağ düşünürlerinin ahlak felsefelerindeki gibi insanı, doğayı ya da Tanrı’yı merkeze alarak tanımlamayan Kant, sanki insanı akıldan ibaret görmektedir. Bu yüzden Kant, insanın davranışlarını ahlaklı kılacak olan şeyin akıl olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan Kant’ın ahlak felsefesinde modernitenin getirdiği rasyonalite hakimdir.

Kant’a göre insanın yaptığı davranışlarının sonucu önemli değil, o davranışları yaparken gösterdiği irade önemlidir. Eğer insan, bir davranış karşısında iyi irade gösterirse o davranış ödev kapsamına girdiği sürece ahlaklıdır.²⁴⁵ Aksine Kant, kendisinden önceki düşünürlerin yaptığı gibi insanın davranışlarını erdemler

²⁴¹ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 176.

²⁴² Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, 2. Baskı, Oxford: Blackwell Publisher Inc., 1999, ss. 45-50.

²⁴³ David Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1962, ss. 18-19.

²⁴⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 3. Baskı, İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı (Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 174.

²⁴⁵ Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 178-179.

üzerinden tanımlamaya karşı çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak Kant, ahlakı da mutluluk arayışı olarak tanımlayan ahlak felsefelerini de eleştirmiştir. Ona göre ahlaklı olmanın amacı, mutluluğu elde etmek olamaz, ödevleri yerine getirmek olabilir.

2.2.3.3. Jeremy Bentham'ın Ahlak Felsefesi

Jeremy Bentham, haz merkezli bir şekilde ahlak felsefesini inşa etmiştir. Ona göre

Doğa, insanı iki egemen efendinin yönetimine vermiştir: Acı ve haz. Ne yapacağımızı karar vermek kadar, ne yapmamız gerektiğini belirlemek de sadece onlara düşer... Onlar, bizi yaptığımız, söylediğimiz ve düşündüğümüz her şeyde yönetmektedir: Onlara bağlılığımızdan kurtulma yönündeki her çabamız bunu kanıtlamaktan ve doğrulamaktan başka bir şeye hizmet etmez.²⁴⁶

İnsanların hazlarına ulaşmak için davranışlarına şekil verdiğini belirten Bentham, hazların listesini bile yapmıştır.

Bentham, ahlak felsefesini oluştururken gözleme önem vererek haz ve acının davranışlarımızı etkilediğini belirtmiştir. Bu bakımdan Bentham, haz veren şeyleri iyi, acı veren şeyleri ise kötü olarak nitelendirmiştir. Ona göre mutluluk, hazzın varlığı ve acının yokluğudur.²⁴⁷

Yarar ilkesiyle bireysel mutluluğu toplumsal mutluluğa çeviren Bentham, önemli olanın en yüksek sayıda insanın mutluluğu elde etmesi olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan yarar ilkesi, insanların eylemlerine yön verirken en fazla sayıda insanın yararını gözeticeği için onlara bir sorumluluk yüklemektedir. Aslında Bentham'a göre insanlar, en fazla kişinin yararını gözeterek bir bakıma bireysel olarak da kendi yararlarını artırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk iç içe geçmiş haldedir.

Bentham'a göre insanlar, hazlar arasında tercih yaparken hangisinin daha fazla yarar sağladığına göre hareket etmektedir. Bentham, hazları da şu sırada derecelendirmiştir:²⁴⁸

- (1) Yoğunluğu
- (2) Süresi

²⁴⁶ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000, s. 14.

²⁴⁷ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 198.

²⁴⁸ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 31.

- (3) Kesinliğı veya kesin olmayışı
- (4) Yakınlığı veya uzaklığı
- (5) Doğurganlığı, ya da onun aynı türden duyular, yani söz konusu olan haz ise, hazlar, ama söz konusu olan acı ise, acılar tarafından izlenme şansı.
- (6) Saflığı veya onun karşıt türden duyular, yani söz konusu olan bir haz ise, acılar; fakat söz konusu olan bir acı ise, hazlar tarafından takip edilmeme şansı.
- (7) Hazzın kapsamı, yani onun kapsadığı veya (başka bir deyişle) onun tarafından etkilenen insanların sayısı

Örneğin; dört kişilik bir arkadaş grubunda bir kişi sinemaya gitmek isterken diğer üç kişi kütüphaneye gidip kitap okumak istiyorsa, üç kişinin sağlayacağı haz daha fazla olacağı için kütüphaneye gidilip kitap okunması tercih edilmesi gereken seçenektir.

2.3. İslam Kaynaklı Ahlak Felsefelerine Tarihsel Bir Bakış

Kur'an'ın indirilmesi tamamlandıktan ve Hz. Muhammed vefat ettikten sonra İslam ahlakı şeriat gibi bazı kurallara bağlanmaya başlamıştır. İnsanların yaptığı davranışların ahlakiliğı üzerine felsefî bir düşünceye dalmalarının ahlak felsefesini oluşturduğu yukarıda belirtilmiştir. “İslam ahlak felsefesi de, İslam düşüncesi tarihi içinde, esas itibariyle Müslüman felsefeciler tarafından geliştirilen ve İslam'ın ahlaki öğreti ve öğütleriyle felsefenin etik terminoloji ve perspektifinin harmanlanmasından oluşan bir ahlak felsefesi türüdür.”²⁴⁹ İslam ahlak felsefesinin ana kaynaklarını Kur'an ve sünnet oluşturmaktadır. Bunların yanında ahlak felsefelerini Kur'an ve sünnete dayandıran düşünürlerden bazıları önceki çağların ya da kendi çağının ahlak felsefelerinden de etkilenmişlerdir. Bu bağlamda İslam düşünürleri, nefsin sınıflandırılması, orta yolu ifade etmek için başvurulmuş ifrat, tefrit ve itidal kavramları konusunda özellikle Platon ve Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. Bu başlık altında ele alınacak Farabi, İbni Sina, İbni Miskeveyh, Gazali, Nasıruddin Tusi ve Kınalızade Ali Efendi'nin ahlak felsefelerinde Platon ve Aristoteles'in izleri görülebilmektedir. O yüzden İslam düşünürlerinin ahlak felsefeleri ele alınırken tekrar ve monotonluktan hissi uyandıracağı düşüncesiyle Platon ve Aristoteles'ten etkilendiklerine çokça değinilmemiştir. Ayrıca İslam düşünürlerinin kronolojik olarak ele alınmasının nedenlerinden birisi de birbirlerinden de etkilenmiş olmalarıdır. Çalışmada bu izleri de görmek mümkündür.

²⁴⁹ Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012, s. 14.

2.3.1. Farabi'nin Ahlak Felsefesi

Aristoteles gibi insanı toplumsal bir varlık olarak nitelendiren Farabi, ahlakın sadece bir toplum içinde olabileceğini belirtmiştir. Çünkü insanlar, ihtiyaçlarını ancak bir toplum içinde karşılayabilmektedir. Bu bakımdan ona göre insanlar, toplumsal bir hayat düzeni kurmak zorundadır.²⁵⁰ Farabi, topluma yaptığı vurgudan da siyasete geçiş yaparak aslında ahlakı siyasetin bir kolu olarak nitelendirmiştir.²⁵¹

Farabi'ye göre metafiziğin insanın bilgiye ulaşmasında etkisi oldukça fazladır. Ahlak felsefesini de 'İlk Varlık' olarak nitelendirdiği Tanrı'yı merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre insanlar, bütün bilgiyi ve iyiliği bünyesinde barındıran İlk Varlık'a bakarak erdemlerin bilgisine ulaşabilmektedir. Bu yüzden insan, aklını kullanmaya İlk Varlık'a yönelerek başlamaktadır.²⁵²

Farabi'ye göre akıl, ahlak anlayışının belirlenmesi konusunda merkezi öneme sahiptir. Çünkü insan, akli sayesinde davranışlarına şekil vermektedir. Bu bakımdan akıl, davranışlarımızın ahlaki olup olmayacağına karar vermede belirleyici bir role sahiptir. Akıl, belirleyici rol sahibi yapan ise ayırt etme gücünün mevcudiyetidir.²⁵³

İnsanın ana amacının kendinden önceki düşünürler gibi mutluluğu elde etmek olduğunu savunan Farabi, insanların mutluluğu elde edebilmelerinde toplumu yönetenlere de görev yüklemektedir. Ona göre devlet başkanında birtakım özellikler bulunmalıdır ve bu özellikler, toplumda ahlakın oluşması ve korunması için hayati öneme sahiptir. Farabi'ye göre mutluluk, insanların aklını kullanarak ulaşacağı ruhi anlamda bir olgunluk halidir.²⁵⁴ Farabi, ruhen olgunluğa da İlk Varlık'a bakılarak ulaşılabileceğini savunmuştur.

Farabi'ye göre davranışlarımızın ahlakiliği denge noktasında hareket edilmesine bağlı olarak değişmektedir. İfrat ve tefrit noktalarından kaçınılması gerektiğini savunan Farabi, insanların itidal noktasına göre hareket etmesi gerektiğini

²⁵⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Nafiz Danışman (Çev.) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s.79.

²⁵¹ Farabi, *İhsa'ül-ulum: İlimlerin Sayımı*, Ahmet Ateş (Çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, ss. 125-126.

²⁵² Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Hanifi Özcan (Çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 67.

²⁵³ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, s. 66.

²⁵⁴ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 69.

belirtmiştir. Eğer insanlar, itidal noktasına göre hareket etmezlerse ahlaksızlık meydana gelecektir.²⁵⁵

Farabi, insanların mükemmel bir ahlaka sahip olmadığını belirterek her insanda bazı yönlerden aşırılıkların olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ileri sürmüştür. Farabi, bu aşırılıkları gidermenin yolu olarak ahlak eğitime önem verilmesini savunmuş ve aşırılıkların zıddı yönünde hareket etmenin bu ahlaki zayıflığı ortadan kaldıracağına inanmıştır.²⁵⁶ Örneğin ona göre bir insan, eğer cimriyse israf teşkil eden davranışlarda bulunarak cömertliği elde edebilir ve bu ahlak hastalığının önüne geçebilir. Bu yüzden Farabi, insanların bütün davranışlarını akılları vasıtasıyla kontrol etmeleri gerektiğini belirtmiştir.

Farabi, bir insanın davranışının ahlaki olup olmadığına karar verebilmek için onun kendi özgür iradesiyle eylemde bulunup bulunmadığına bakılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bakımdan Farabi, davranışların isteğe bağlı gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir. İradenin farklı bir yönü ise erdemli olma konusunda kendisini göstermektedir. Ona göre insanların karakterleri iki türdür: İlkini erdemli insan oluşturmaktadır ve erdemli insan davranışlarını yaparken davranışın iyi olduğu noktasından hareket etmektedir.²⁵⁷ Bu bakımdan faziletli insan, davranışlarını sırf ahlaki olduğu için yapmaktadır. İkincisi ise nefsini baskılayan insandır ve nefsini baskılayan insan, daima kendisiyle bir mücadele içinde olduğundan dolayı davranışı sırf iyi olduğu için yapmamaktadır.²⁵⁸ Bu bakımdan nefsini baskılayan insan, her ne kadar ahlaki davranışlarda bulunsu da kötü fiilleri de sevip arzulaması kuvvetle muhtemeldir. Nefsini baskılayamadığı zaman ise kötü fiillerde bulunacaktır.

Farabi, eğitime önem vererek iyi davranışların sonradan kazanıldığını savunmuştur. Bu bakımdan ona göre ahlak da içimizde doğuştan var olmayıp sonradan kazanılan alışkanlıklardan ibarettir.²⁵⁹ Ona göre eğitim sayesinde insanlar, iyi davranışlar öğrenebilir ve kötü olan davranışlarını iyi hale getirebilirler. Farabi için burada önemli olan iyi davranışları alışkanlık haline getirmektir. Ancak ona göre kötü davranışlar da alışkanlık haline gelebilir.²⁶⁰ Kötü alışkanlıkların zıtları yönünde

²⁵⁵ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, ss. 34-35.

²⁵⁶ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, ss. 183-184.

²⁵⁷ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, s. 33.

²⁵⁸ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, s. 33.

²⁵⁹ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, s. 31.

²⁶⁰ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, s. 33.

hareket edilerek onlardan kurtulmak mümkündür. Bu ise ancak insanın nefsine devamlı direnmesi sonucu mümkün olabilir.²⁶¹

2.3.2. İbni Sina'nın Ahlak Felsefesi

İbni Sina da Farabi gibi Aristoteles'in ahlak felsefesinden etkilenmiştir. Bu bakımdan İbni Sina da onlar gibi insanın ana amacının mutluluğu elde etmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre mutluluğa ulaşmak için bilginin elde edilmesi gerekmektedir.

İbni Sina, nefsi nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis olmak üzere üçe ayırmıştır.²⁶² Bu nefis türlerini de kendi içerisinde alt basamaklara ayıran İbni Sina, ahlak felsefesini bu nefis türleriyle ilişkilendirerek temel erdemlerin ortaya çıktığını belirtmiştir.²⁶³ Ona göre davranışlarımızın ahlakiliğini bu nefis türleri belirlemektedir. İbni Sina, hayvani nefsimize göre hareket edersek kötü, insani nefsimize göre hareket edersek iyi davranışlarda bulunacağımızı belirtmiştir.

Ahlak felsefesini oluştururken akla önem veren İbni Sina, insanın akıl sayesinde güzel ahlaka erişebileceğini savunmuştur. Akıl, bedenın diğer kuvvetlerine hakim geldiği takdirde güzel ahlakın oluşacağını söyleyen İbni Sina, tersi olduğu takdirde ise kötü ahlakın oluşacağını belirtmiştir.²⁶⁴ Ona göre aklımızı kullanmamız için insani nefsimize başvurmak zorundayız. Çünkü insani nefis mutluluğa erişme imkânını sunan bilgi ve hikmet sahibidir.²⁶⁵ Ancak bu sayede davranışlarımız üzerinde etkin olabilir ve ahlaki eylemlerde bulunabiliriz.

İbni Sina da Farabi gibi ahlakın doğuştan olmayıp eğitim ve çevresel faktörler neticesinde meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre insan, eğitim ve çevresel faktörlerle iyi veya kötü davranışlarda bulunabilir ve kötü olan davranışlarını iyi, iyi olan davranışlarını da kötü hale getirebilir.²⁶⁶ Ona göre insan, eylemlerine yön verirken de aklına başvurmaktadır.

İbni Sina da kötü olan davranışlarımızı iyi hale getirirken zıddına başvurulması gerektiğine inanmıştır. Ona göre kötü ahlakımızı denge noktasına gelinceye kadar

²⁶¹ Farabi, *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, s. 33.

²⁶² Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 204.

²⁶³ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 205.

²⁶⁴ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 3. Baskı, Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 141.

²⁶⁵ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 210.

²⁶⁶ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 203.

zıddıyla ya aşağı ya da yukarı çekebiliriz.²⁶⁷ Bu bakımdan Farabi'nin ahlak felsefesini anlatırken verdiği cimri örneği İbni Sina için de aynen geçerlidir. İbni Sina, davranışlardaki denge noktasının ise insani nefsin davranışlarımıza hakim olmasından geçtiğini belirtmiştir. İbni Sina'ya göre temel erdemler; iffet, şecaat (yiğitlik) ve hikmettir (ilim).²⁶⁸ Adalet ise bu üç temel erdemin toplamının bir sonucudur.²⁶⁹

2.3.3. İbni Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi

Ahlaki karakterleri elde etmek ve onları hayatımıza uygulama amacıyla *Tehzib* isimli kitabı kaleme alan İbni Miskeveyh, ahlakı elde etmenin en önemli basamağının nefsimizi bilmekten geçtiğini belirtmiştir. Ona göre nefsimizi yaratılışımıza uygun bir şekilde kullanarak ahlaki davranışları kazanabiliriz.²⁷⁰ Nefse çok önem veren İbni Miskeveyh, nefsin bedenimize hayat verdiğini, davranışlarımızı denetlediğini ve kontrol ettiğini belirtmiştir.²⁷¹ Ona göre nefsin esas amacı, cismani lezzetlerden uzak durmaktır.²⁷² Bu bakımdan nefis ile beden arasındaki ayrıma vurgu yapan İbni Miskeveyh, beden yerine nefse önem veren insanların ahlaki yönden daha iyi bir konuma geleceklerini belirtmiştir.²⁷³ Çünkü bedeni lezzetler, insanı ahlaki yönden zayıf konuma itmektedir.

İnsan nefsinin şehvi, öfke ve düşünce gücü olmak üzere üçe ayıran İbni Miskeveyh, insanların eylemlerine kendi iradeleriyle karar verdiğini şu sözlerle açıklamıştır: “Hayvanlardan biri olmak istiyorsan onlar arasında yer al, yırtıcı hayvanlar arasında olmak istersen orayı seç, melekler arasında bulunmak istersen, onlardan biri ol!”²⁷⁴ Burada şehvi ve gazabi güç, insanın hayvani yönünü belirtirken natık güç ise insanın insani yönünü belirtmektedir. Natık gücü, insanın bilme ve yapma gücü oluşturmaktadır. İnsan, bilme gücüyle edindiği bilgiyi, yapma gücüyle uygulamaya koyduğu zaman ahlaki yönden iyi bir konuma gelecektir.

Ahlakın nihai amacının ruhu en yüksek noktaya çıkarmakla sağlanacağını belirten İbni Miskeveyh, Allah'a yönelerek ve O'nun isteklerini yerine getirerek

²⁶⁷ İbni Sina, *Risale fi'n-nefs*, aktaran; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 203.

²⁶⁸ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 142.

²⁶⁹ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 142.

²⁷⁰ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç (Çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 15.

²⁷¹ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, s. 18.

²⁷² İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, s. 18.

²⁷³ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, ss. 23-24.

²⁷⁴ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, s. 49.

bunun yerine getirileceğini savunmuştur. Ona göre hakiki mutluluk ise insanın Allah'a yönelmesiyle elde edeceği mutluluktur. Çünkü insan, bilme ve yapma gücü sonucu yaptığı fiillerle Allah'a yöneldiğinde adeta kendi içinde bir âlem olur.²⁷⁵

İbni Miskeveyh de kendisinden önceki düşünürlerin yaptığı gibi akla önem vermiştir. Ancak akla ek olarak dine de önem veren İbni Miskeveyh, ahlak felsefesini anlatırken dini olaylardan örnekler vermiştir. Ona göre aklımızı nefsimizle uyumlu bir şekilde kullanırsak davranışlarımıza ahlaki açıdan yön verebiliriz. İbni Miskeveyh, insanların mutluluğa akıl sayesinde ulaşabileceğini belirtmiştir. İnsanın temel amaçlarından birisinin hayır işlemek olduğunu belirten İbni Miskeveyh, mutluluğa da hayır işleyerek ulaşılacağını ileri sürmüştür.

Aristoteles geleneğinden etkilenen İbni Miskeveyh de insanın toplum halinde yaşaması gerektiğini ve ancak bu yolla ahlaki yönden kendisini geliştirebileceğini savunmuştur. İnsanın toplum halinde yaşamasının İslam dininin de bir emri olduğunu ileri süren İbni Miskeveyh, günde beş defa vakit namazları için, haftada bir kere Cuma namazı için ve yılda iki defa bayram namazı için camilere çağrılmamızın sebebinin de bu olduğunu belirtmiştir.²⁷⁶ Ona göre Müslümanlar, dinin yukarıdaki emrini yerine getirerek toplumsal anlamda bir dayanışma içerisinde olacak ve aralarında iyiliklerin yeşermesine imkân sağlayabileceklerdir.²⁷⁷

İbni Miskeveyh, ahlaki davranışların eğitim sayesinde kazanılabileceğini belirtmiştir. Ahlaki yöndeki bu değişim, ahlaki hastalıkların iyileştirilmesi için oldukça önemlidir. Ona göre eğitimin tam anlamıyla başarıya ulaşması için çocukluk dönemleri hayati öneme sahiptir.²⁷⁸ Çünkü çocukların davranışlarında iyi ve kötü olanlar hemen kendisini belli etmektedir. Ancak yetişkin insanların davranışlarında çocuklarındaki gibi bir saflık her zaman olmayabilir. Zira ona göre yetişkin insanlar, ahlaki yönden yanlış bir davranış yaparlarsa bunu gizleme yoluna gidebilmektedirler. Ancak bu durum, yetişkin insanların ahlaki yönden gelişemeyeceği anlamına gelmemektedir. Yetişkin insanlar da ahlaki gelişimlerini sürdürebilirler ama en elverişli ahlaki gelişim dönemi çocukluk yıllarıdır.

²⁷⁵ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, ss. 43-44.

²⁷⁶ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, s. 126.

²⁷⁷ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, s. 127.

²⁷⁸ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980, s. 52, <http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/574.pdf> (22.01.2017).

İbni Miskeveyh, kendisinden öncekiler gibi ifrat, tefrit ve itidal olarak fazilet ve reziletleri tanımlamıştır. Ona göre hikmet, iffet, şecaat ve adalet olmak üzere dört temel fazilet vardır. Adaletin oluşabilmesi için hikmet, iffet ve şecaatin oluşması gerekmektedir.²⁷⁹ İbni Miskeveyh'in belirlediği dört temel fazilet, diğer davranışların itidal noktasını oluşturmaktadır.

2.3.4. Gazali'nin Ahlak Felsefesi

Gazali, insanın ilk önce kendini tanıması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü insan, özünde var olan ruh sayesinde kendindeki manayı yakalayacaktır. Bu mana da esas olarak Allah'ı tanımaktır. Bu bakımdan Allah'ı tanıyabilmek için evvela insanın kendisini tanıması gerektiğini belirten Gazali, insanın en yüksek değere erişebilmesinin ancak bu şekilde mümkün olabileceğini savunmuştur.²⁸⁰ Çünkü ona göre insanda var olan en önemli değer, onun ruhu ve dolayısıyla manevi değeridir. Bunlara ek olarak insana bu dünyada sorumluluk yüklenmesini de manevi değerine bağlayan Gazali, insanın akli sayesinde bu manevi değerinin farkına varabileceğini belirtmiştir.²⁸¹

İradeyi bilinçli bir davranışı gerçekleştirme olarak tanımlayan Gazali, bir davranışın ahlaki olabilmesi için insanın kendi iradesiyle hareket etmesi gerektiğini ileri sürmüştür. İradenin tam anlamıyla gerçekleşmesi için bir davranış, bilinçli ve belirli bir amaca yönelik olmalıdır. Zaten irade sayesinde insan, bir hayvandan ayrılmaktadır.²⁸² Çünkü hayvanlar, eylemlerini bedeni arzuları için yerine getirirken insanlar, akılları sayesinde bilinçlenmekte, eylemlerinin sonuçlarını kestirebilmekte ve iradi bir faaliyette bulunabilmektedir. Bu bakımdan onun için akıl ve irade birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Akıl sayesinde edinilen bilgi, iradenin gerçekleşmesini sağlamaktadır.²⁸³

İnsanın iyi ve kötü davranıştan birisini seçme konusunda her zaman bir mücadele içinde olduğunu belirten Gazali, insanın iradesini sağlamlaştırarak iyiyi seçmesi gerektiğini savunmuştur. Daha önce verilen cömertlik örneği, Gazali için de geçerlidir. O da cimri olan birisinin cömert olmak için kendisiyle mücadele etmesini

²⁷⁹ İbni Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, ss. 24-25.

²⁸⁰ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Ahmet Serdaroğlu (Çev.), Bedir Yayınları, Cilt: 3, s. 7.

²⁸¹ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 3, s. 12.

²⁸² Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 4, s. 19.

²⁸³ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 3, ss. 36-40.

ve harcama yapmaktan kaçınmaması gerektiğini belirtmiştir.²⁸⁴ Bu bakımdan Gazali için insanın davranışlarına karar verirken bedeni istekleri ile akli ve iradesi arasında mücadele her zaman hâkimdir.

Gazali, ahlak felsefesini bilhassa Kur'an ve sünnete dayanarak açıklama gayretinde olmuştur. Çok sık bir şekilde ayet ve hadislerle başvurmuştur. İnsanın davranışlarının sonucundan ziyade niyetlerinin daha önemli olduğunu dile getiren Gazali, eylemin sonuçlarına göre ahlakiliğe karar vermemeyi savunmuştur.²⁸⁵

İyi işleri hayır, kötü işleri şer olarak nitelendiren Gazali, mutluluk ve mutsuzluğu da hayır ve şer kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre hayır davranışlarda bulunan insanlar, mutlu olurken şer davranışlarda bulunan insan, mutsuz olacaktır. Ahlakın hayır davranışlarda bulunarak elde edileceğini savunan Gazali, bu dünyadaki mutluluğun ise geçici olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre hakiki mutluluğa değersiz olan bu dünyada değil, ahirette ulaşılabilecektir.²⁸⁶ Çünkü en yüksek bilgi olarak adlandırdığı marifetullah, bu dünyada tam olarak sağlanamayacaktır.²⁸⁷

2.3.5. Nasıruddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi

Nasıruddin Tusi, Kuhistan valisinin İbni Miskeveyh'in yukarıda ele alınan *Tehzibu'l-ahlak* eserini Arapça'dan Farsça'ya çevirmesini istemesine rağmen eserin orijinalliğinin bozulacağı düşüncesiyle bu teklifi reddetmiş ve *Ahlak-ı Nasırı* isimli eseri kaleme almıştır.²⁸⁸ Tusi, İbni Miskeveyh'in eserinde ayrı bir bölümde ve ayrıntılı olarak bahsetmediği siyaset ve aile ahlakı konularını da ayrı birer başlık altında incelemiştir. Tusi, *Ahlak-ı Nasırı* isimli eserini yazarken özellikle İbni Miskeveyh olmak üzere Farabi, İbni Sina ve Gazali gibi İslam düşünürlerinden ve onların etkilendiği Platon ve Aristoteles'ten de sıkça yararlanmışır.²⁸⁹

Kendisinden önceki İslam düşünürleri gibi eserini ahlaklı bir insanın özelliklerini tanımlamak için yazan Tusi, eserinin ilk ve en uzun bölümüne 'Tehzibu'l-ahlak' başlığını atarak İbni Miskeveyh'in eserinin bir özetini

²⁸⁴ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 3, ss. 129-132.

²⁸⁵ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 263.

²⁸⁶ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 3, ss. 453-457.

²⁸⁷ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 4, ss. 563-567.

²⁸⁸ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 281.

²⁸⁹ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 282.

sunmuştur.²⁹⁰ İki önceki başlıkta İbni Miskeveyh'i anlatırken esere başvurulduğu için bu başlık altında tekrar başvurulmayacaktır. Ancak Tusi'nin yaptığı birkaç değişikliğe vurgu yapılması gerekmektedir. Belirtildiği üzere İbni Miskeveyh, hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin sonucunda adaletin meydana geldiğini belirtirken Tusi, adaletin doğrudan akıldan kaynaklanan bir erdem olduğunu savunmuştur.²⁹¹ Yani ona göre adalet; hikmet, iffet ve şecaatin birleşiminin bir sonucu değildir. Adalet, hikmet, iffet ve şecaat dört temel erdemi oluşturmaktadır.

Tusi de kendisinden önceki İslam düşünürleri gibi ifrat, tefrit ve itidal kavramlarına göre fazilet ve reziletleri tanımlamaya çalışmıştır. Ancak burada getirdiği bir başka farklılık, ifrat ve tefritten niteliksel ve niceliksel uzaklaşmaların olacağını dile getirmesidir.²⁹² Önceki İslam düşünürleri sadece nicelik bakımından fazilet ve reziletleri yaklaştırmışlardı. Oysa Tusi, nitelik bakımından da erdemlere yaklaştırmıştır ve nitelik bakımından erdemlerden uzaklaşmayı sapıklık olarak nitelendirmiştir.²⁹³ Örneğin; “kadınlarla gayr-i meşru cinsel ilişkiye düşkün olma, şehvet gücünün ifratıdır; buna karşılık homoseksüellik ifrat değil, redaet yani sapıklıktır.”²⁹⁴

Eserinin ikinci bölümünde aile konusunu ele alan Tusi, ailenin toplumsal hayattaki önemine değindikten sonra toplumdaki bireyleri de bir beden organlarına benzeterek uyum içinde olmaları gerektiğini belirtmiştir.²⁹⁵ Aile reisi olan babayı da herhangi bir ahlaki hastalık olduğunda, o hastalığı düzeltmesi gerektiğinden dolayı tabibe benzetmiştir. Tusi, bu bölümde çocukların eğitimi konusunu da ele alarak ahlak eğitiminin aile içinde geliştirilmesi gerektiğini ve ebeveynlerin bu konuda yükümlülük sahibi olduğunu belirtmiştir.

Eserinin üçüncü bölümünde siyaset konusunu ele alan Tusi, bu başlıktan İslam düşünürleri arasında en önemli siyaset bilimci olan Farabi'ye başvurmuştur.²⁹⁶ Tusi, insanların ihtiyaçlarının fazlalığından ve ihtiyaçlarını tek başına kendisinin karşılaması mümkün olmadığından toplum halinde yaşamak zorunda olduklarını

²⁹⁰ Bakınız: Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, G. M. Wickens (Çev.), London: George Allen & Unwin Ltd., 1964, ss.26-282.

²⁹¹ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 283.

²⁹² Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, G. M. Wickens (Çev.), London: George Allen & Unwin Ltd., 1964, s. 123.

²⁹³ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, ss. 123-124.

²⁹⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 284.

²⁹⁵ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, ss. 187- 188.

²⁹⁶ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 195.

belirtmiştir. Toplum halinde yaşamak ise doğal olarak bir devletin varlığını gerekli kılmaktadır. Tusi, devlet konusunda ise yukarıda anlatılan Farabi'nin görüşlerini benimsemiştir.

2.3.6. Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak Felsefesi

On altıncı yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamış olan Kınalızade Ali Efendi, devletin çeşitli vilayetlerinde kazaskerlik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur.²⁹⁷ Kınalızade Ali Efendiyi Osmanlı Devleti'nin en büyük ahlak felsefecisi olarak da nitelendirmek mümkündür. Nasıruddin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasiri* ve Celaledin Devvani'nin *Ahlak-ı Celali* eserlerini inceleyen Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai* isimli bir ahlak kitabı yazmıştır. Üç bölümden oluşan bu kitabın ilk bölümünde ahlak ilmi genel olarak ele alınmıştır, ikinci bölümünde aile ahlakı ve üçüncü bölümde de devlet ahlakı anlatılmıştır.

Felsefeyi yani hikmeti, nazari ve ameli olarak ikiye ayıran Kınalızade Ali Efendi, ameli hikmeti de *Ahlak-ı Alai*'nin bölümleri olan ilm-i ahlak, aile ve devlet ahlakı şeklinde üçe ayırmıştır.²⁹⁸ Kınalızade Ali Efendi, ameli hikmeti düşüncelerimizin uygulamaya dökülmesi ele almıştır. Böylelikle onun amacı, davranışlarımızı mükemmelleştirmek olarak ifade edilebilir.

İnsan davranışlarını hal ve meleke olarak ikiye ayıran Kınalızade Ali Efendi, İbni Sina ve diğerleri gibi ahlakı düşünmeye gerek olmaksızın meydana gelen meleke olarak tanımlamıştır.²⁹⁹ Bu bakımdan ona göre ahlak içimizde yerleşmiş davranış kalıplarıdır. Ancak Kınalızade Ali Efendi, ahlakın değişebileceğine inanmıştır. Yani kötü olan huylarımızı terbiye etmek mümkündür. Hatta Kınalızade Ali Efendi, peygamberlerin ve âlimlerin halkı terbiye etmesinin bu savunduğu ilkeyi desteklediğini belirtmiştir.³⁰⁰

Varlıklar arasında bir yetkinlik sıralaması olduğunu belirten Kınalızade Ali Efendi, dörtlü bir ayrıma gitmektedir. En altta madenlerin, onların üstünde bitkilerin, bitkilerin üstünde hayvanların ve en üstte de insanların olduğu hiyerarşik bir yetkinlik düzeninin varlığını kabul etmiştir.³⁰¹ İnsanı diğer varlıklardan üstün

²⁹⁷ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss. 46-49.

²⁹⁸ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, s. 103.

²⁹⁹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 93.

³⁰⁰ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, ss. 50-53.

³⁰¹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, ss. 62-65.

konuma getiren ise onun aklı ve iradesidir. Eğer insan, aklını ve iradesini olumlu yönde kullanırsa üst konumlara erişebilir. Zira Kınalızade Ali Efendi, hiyerarşik yetkinlik içerisinde insanları da kendi arasında derecelendirmiştir. Bu bakımdan insanın bulunduğu basamakta kendi içerisinde yukarı veya aşağı konumda olması, yaptığı davranışlar sonucu olacaktır.

Kınalızade Ali Efendi'ye göre ahlak ilmine vakıf olabilmek için insanın özünü oluşturan nefsin bilgisine sahip olmak gerekmektedir.³⁰² Bu bakımdan nefsi incelemeye başlayan Kınalızade Ali Efendi, kendinden önceki düşünürler gibi Platon'un nebati, hayvani ve insani nefis sınıflandırmasını benimsemiştir.³⁰³ Buna göre nebati nefis; beslenme gibi özellikleri, hayvani nefis; hareket etme gibi özellikleri ve insani nefis; düşünme ve tam iradeye hakim olma gibi özellikleri ifade etmektedir.³⁰⁴ Düşünen bir varlık olması sayesinde diğer varlıklardan daha üstün bir konuma gelen insan, insani nefis yönüne ne kadar hakim olup iyi davranış yönünde hareket ederse, o kadar ahlaki yönden yüksek bir konuma erişebilir. Ancak nebati ve hayvani nefse saplanmış insan, ahlaki yönden kötü bir konumda demektir.

Kınalızade Ali Efendi'ye göre düşünmesi sayesinde insani nefse sahip olan insanın iyi davranışları erdemleri, kötü davranışları ise reziletleri oluşturacaktır. Kendisinden önceki düşünürleri gibi erdemleri ve reziletleri tanımlarken ifrat, tefrit ve itidal kavramlarına başvuran Kınalızade Ali Efendi, erdem ve rezileti şu şekilde tarif etmektedir: "Eğer bu kuvadan sadır olan ef'al mukteday-ı akl-ı sahih ve vech-i cemil üzere vaki' ve hadd-i i'tidal üzerine sadır olur ise ol hulk ki bu nev'i ef'ale sebep ola 'fazilet' olur. Ve eğer i'tidalden hariç olub ya ifrat ya tefrit canibine mayil vaki' olursa bu makule ef'ale sebep olan kuvvet 'rezilet' olur (eğer bu kuvvetten ortaya çıkan eylemler, doğru, güzel ve itidal üzerine olursa o huy, bu tür eylemlere sebep olduğu için fazilettir. Ve eğer itidal yerine ifrat ve tefrit yönüne meyilli olursa bu sebepten ötürü rezilettir)."³⁰⁵ Kınalızade Ali Efendi, insanın üç kuvveti olduğunu belirterek temel erdemleri hikmet, iffet ve şecaat olarak ele almıştır.³⁰⁶ Ona göre bu

³⁰² Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 57.

³⁰³ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, ss.62-63.

³⁰⁴ Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, s. 148.

³⁰⁵ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 94.

³⁰⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 96.

üç temel erdemin var olması ise adaleti oluşturacaktır.³⁰⁷ Bunların tablo halindeki gösterimi şu şekildedir:³⁰⁸

NEFS-İ MELEKİ		NEFS-İ BEHİMİ		NEFS-İ SEB'İ	
İtidali		İtidali		İtidali	
Hikmet		İffet		Şecaat (Cesaret)	
İfratı	Tefriti	İfratı	Tefriti	İfratı	Tefriti
Cerbeze (Kurnazlık)	Beladet (Ahmaklık)	Fücur (Günahkârlık)	Humud (Şehvet Azlığı)	Tehevvür (Saldırganlık)	Cübün (Korkaklık)
Adalet					
Zıddı					
Zulüm					

Kınalızade Ali Efendi, erdem ve reziletleri ayrıntılarına girerek daha geniş bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre eğer insan erdemlere sahip olursa mutluluğu da elde edecektir.

Reziletleri ruhi hastalıklar olarak nitelendiren Kınalızade Ali Efendi, faziletlerden sapmaları Tusi gibi nicelik ve nitelik yönünden ele almıştır.³⁰⁹ Yalnız ona göre tedavileri doğru bir şekilde uygulayabilmek için hastalığın tam olarak teşhisi konmalıdır. Kınalızade Ali Efendi, hastalıkların bedensel ya da ruhsal nedenlerden kaynaklanabileceğini belirtmiştir. Bu bakımdan bedensel kaynaklı hastalıkların tedavisi de tıbb-ı cismani ile yani alışılmış tıp bilgisiyle giderilebilir.³¹⁰ Ancak hastalıklar ruhsal kaynaklı ise, hastalığın yani reziletin zıddı ile tedavisi mümkündür.³¹¹

Kınalızade Ali Efendi, ahlakın sonucu olarak insanların mutluluğu elde edeceklerini belirtmiştir. Ona göre insan, asıl mutluluğa ise faziletlere ulaşmış reziletlerden kaçarak ulaşacaktır.³¹² Böylece güzel ahlaka ve adalete erişmiş insan,

³⁰⁷ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 97.

³⁰⁸ Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, s. 176.

³⁰⁹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 164.

³¹⁰ Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, s. 230.

³¹¹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 163.

³¹² Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 48.

Allah'a yakınlaşacak ve saadeti elde edecektir.³¹³ Ona göre bir insanın yapması gereken de bu yolu izleyerek saadete ulaşmaktır.

Kınalızade Ali Efendi, aile konusunu işlediği ikinci bölümde babanın, annenin, çocukların ve hizmetçilerin durumlarını ayrıntılı olarak ele almıştır. Ona göre baba genel olarak, evin durumunu düzenlemek, evi ayarlamak ve para kazanmaktan sorumludur. Anneyi ele alırken kadının kocasına görevlerini ve erkeğin de karısına karşı görevlerini tanımlamıştır. Bunlara ek olarak ise Kınalızade Ali Efendi çok eşliliği, arzu gücünün aşırılığı ve aile düzenini bozduğu için zararlı olarak tanımlamıştır.³¹⁴ Çocukları anlatırken de eğitim konusuna da değinen Kınalızade Ali Efendi, eğitimi doğum öncesinde, sırasında ve sonrasında şeklinde sınıflandırarak ele almıştır.

Aristoteles geleneğini takip eden Kınalızade Ali Efendi, insanın sosyal bir varlık olmasından hareketle ve birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyduklarından ötürü topluluk halinde yaşamaya muhtaç olduğunu belirtmiştir.³¹⁵ Bunun doğal sonucu olarak da devlet meydana gelmektedir. Çünkü devlet, insanların bir arada yaşaması için gerekli olan düzeni ve güvenliği sağlayacaktır. Farabi'nin ülke sınıflandırmasına göre ülkeleri sınıflandıran Tusi ve Devvani gibi Kınalızade Ali Efendi de ülkeleri erdemli ve erdemsiz ülkeler, erdemsiz ülkeleri de cahil, bozuk ve sapık ülke şeklinde sınıflandırmıştır.³¹⁶ Bu devletlerden dolayı da toplumda birtakım sorunların ortaya çıkacağını belirtmiştir. Bu sorunlardan en önemlisi ise adalettir. Bir devlette adaletin sağlanabilmesi için ise paranın yönetimi, devlet başkanının halkı yönetmesi ve ilahi kanunların yönetiminin varlığı gereklidir.³¹⁷ Ona göre bu yönetimlerden birinin bozuk olması adaleti ortadan kaldıracaktır.

2.4. Uzak Doğu Ahlak Felsefelerine Tarihsel Bir Bakış

Doğu ve Batı ayrımı yapılırken Uzak Doğu medeniyetleri her zaman ihmal edilmektedir. Çünkü Doğu toplumları derken genellikle İslam medeniyetleri anlaşılmaktadır. Ancak Uzak Doğu'da yer alan Çin ve Hindistan gibi medeniyetlerin geçmişlerinde de ahlak konusunda önde gelen isimler ve dinler mevcuttur. O yüzden

³¹³ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 47.

³¹⁴ Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, ss. 357-358.

³¹⁵ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, s. 412.

³¹⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, ss. 445-446.

³¹⁷ Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, s. 471.

bu başlık altında Konfüçyüs, Buda, Taoizm ve Hinduizm'in ahlak felsefeleri kısaca ele alınacaktır.

2.4.1. Taoizm'in Ahlak Felsefesi

Doğruluğu net olmasa da Taoizm, Lao Tzu tarafından yazılan Tao Te Ching kitabına dayanmaktadır. Literatürde farklı görüşler olsa da genel kabule göre Lao Tzu, M.Ö. 604 yılında dünyaya gelmiştir. Taoizm'in ana kaynağı olan Tao Te Ching'in anlamına bakılırsa Tao, yol; Te, erdem ve Ching, kitap demektir.³¹⁸ Burada Tao'nun anlamı doğru yol niteliğindedir. Ulaşılması gereken yol anlamında ele alınabilir.

Taoizm'de uyumluluk merkezi konumdadır. Çünkü Taoizm, aşırılıklardan kaçarak her halükarda dengeyi ve uyumu savunmaktadır.³¹⁹ Zaten Taoizm'e göre insan, denge ve uyum sayesinde ahlakı elde edebilir. Aynı zamanda Taoizm, ahlakiliği doğal düzene bağlamaktadır. Yani doğal düzene uygun hareket etmek onlar için ahlaki bir şarttır. Ancak Taoizm'e göre insanlar, sık sık doğal düzeni bozan eylemler içerisinde de olmaktadır.³²⁰ Bu sebepten dolayı Taoizm, denge ve uyum gereği insanların eylemlerine yön vermesini telkin etmektedir. Başka bir deyişle Taoizm, doğal düzendeki denge ve uyumun bozulmasını ahlakiliğin bozulması olarak nitelendirmektedir. Böylece Taoizm için ahlak, bir bakıma her zaman denge ve uyumu gözeteceğinden dolayı insanlara bir öz denetim sağlamaktadır.

Taoizm'e göre “en büyük erdem, benlik hissi olmadan hareket etmektir. En büyük iyilik, şartsız vermektir. En büyük adalet, ayrıcalıksız görmektir.”³²¹ Burada vurgulanmak istenen noktalar, bir şey yaparken karşılık beklememek ve ayırım gözetmeksizin herkese eşit muamele etmektir. Zaten denge ve uyum gereği böyle davranmak gerekmektedir.

Denge ve uyumun evrendeki karşılığı yin ve yangıdır. Yin ve Yang basit anlamda iyi ve kötüyü temsil etmezler. Onlar, birbirlerini tamamlayan iki olgu

³¹⁸ Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 4. Baskı, Ankara: Ocak Yayınları, 2002, s. 68.

³¹⁹ James Stuart, “Morality of Taoism”, <https://classroom.synonym.com/morality-of-taoism-12085903.html>, (14.12.2017)

³²⁰ James Stuart, “Morality of Taoism”, <https://classroom.synonym.com/morality-of-taoism-12085903.html>, (14.12.2017)

³²¹ Elizabeth Reninger, “Ethics&Morality in Taoist Practice”, <https://www.thoughtco.com/ethics-and-morality-in-taoist-practice-3182335>, (14.12.2017).

konumundadırlar. Birbirlerini tamamlayan bu olgular, evrendeki dengeyi ve düzeni sağlamaktadırlar.

2.4.2. Konfüçyüs'un Ahlak Felsefesi

Konfüçyüs, M.Ö. 551 yılında Çin'in kuzey bölgesinde dünyaya gelmiştir. Konfüçyüs, yoksul bir ailenin çocuğudur. Yaşadığı dönemde Çin'de barış ve huzur olmadığı için geçmişte Çin'de yaşamış faziletli insanların Çin'e getirdiği barış ve huzuru nasıl sağladıklarını aktarma amacıyla olmuştur.³²² Bu bakımdan Konfüçyüs, yüzünü daima geçmişe dönmüş ve örf ve adetlere oldukça bağlı kalmıştır. Kendi hayatını da *Lun Yü* (Konuşmalar) eserinde şöyle özetlemiştir:³²³

15 yaşımda, kendimi öğrenmeye verdim.
30 yaşımda, istencime sahip olabildim.
40 yaşımda, kuşkulardan uzaklaştım.
50 yaşımda, 'göğün buyruğu'nu öğrendim.
60 yaşımda, sezîş yoluyla her şeyi kavradım.
70 yaşımda, doğru olan şeylere zarar vermeden yüreğimin isteklerini yerine getirebildim.

Konfüçyüs, esas olarak bir din inşa etme peşinde değildir. Onun amacı, ahlaki yönden bireyleri üst konuma getirmektir. Aristoteles'in ele aldığı ve İslam düşünürlerinin de aynı şekilde itidal olarak başvurduğu orta yol düşüncesi, Konfüçyüs tarafından da başvuru bir düşüncedir. Ona göre ahlakiliği sağlamak için ılımlı hareket etmek esastır.

Konfüçyüs'ün ahlak felsefesinde empati kavramı öne çıkmaktadır. Çünkü Konfüçyüs, "kendine yapılmasını istemediğin şeyi, bir başkasına yapma"³²⁴ öğüdünde bulunmaktadır. Bu öğüt sayesinde insanlar, birbirlerine karşı davranışlarında daima öz denetimi sağlayarak hareket edeceklerdir. Ayrıca bunun sonucu olarak da ölçülülük sağlanmış olacaktır.

Erdem, Konfüçyüs için oldukça önemlidir. Ona göre "erdemli insanlar, erdemlerine zarar verecek bir hayat yaşamazlar; ancak erdemlerini muhafaza etmek için hayatlarını bile verirler."³²⁵ Ona göre beş erdemli davranışın varlığından söz

³²² S.G. F. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religion*, London: Littlehampton Book Services, 1970, s. 204.

³²³ Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, Muhaddere Nabi Özerdim (Çev.), Çağdaş Matbaacılık, 2000, 2/4, <http://kisi.deu.edu.tr/binnur.kavлак/kitaplar/konusmalar.html>, (15.12.2017).

³²⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, 12/2.

³²⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, 15/8.

edilebilir: Eli açıklık, ağırbaşlılık, dürüstlük, samimiyet ve incelik. Konfüçyüs, beş erdemli davranışı şu sözlerle ifade etmektedir: “Ağırbaşlıysan saygısızlık görmezsin. Eli açıksan, her şeyi elde edersin. İctensen, halk sana güvenir. Doğruysan, çok şey başarırın. İncelikliysen, başkalarını hizmetinde kullanabilirsin.”³²⁶

Konfüçyüs, bir insanın saygı görmesi için ağırbaşlı olması gerektiğini belirtmiştir.³²⁷ Aslında bütün bunlarla Konfüçyüs, üstün insan inşa etmeye çalışmaktadır. Ona göre üstün insanın özelliklerinden birkaçı şu şekildedir:

Üstün bir insan, sağlam öz yapılı, dürüst ve doğruluğu seven bir kimsedir. O, insanların sözlerini ölçer, kişiliğini inceler ve başkalarına karşı alçakgönüllü olmaya çalışır.³²⁸

Büyük ve üstün insan özgür düşüncelidir ve dar kafalı değildir.³²⁹

Büyük ve üstün insan, iki yemek arasında bile erdeme aykırı davranamaz. İvedi anlarında bile ondan ayrılmaz ve tehlikeli zamanlarında da onu bırakmaz.³³⁰

Büyük ve üstün insan dünyada bir şeye karşı ne düşkünlük gösterir, ne de onu küçümser. O, doğru olan şeyi izler.³³¹

Büyük ve üstün insan erdemi, küçük insansa rahatını düşünür. ‘Üstün insan’ yasalar konusunda kafasını çalıştırır; küçük insansa kendi çıkarını aramaya bakar.³³²

Büyük ve üstün insan sözlerinde dikkatli, davranışlarında ağırbaşlı olmalıdır.³³³

Üstün insan olmasını sağlayan dört niteliği olduğunu söyledi. O davranışlarında alçakgönüllüydü. Büyüklerine hizmette bulunurken saygılıydı. Halka karşı inceydi ve halkı kullanırken pek adaletliydi.³³⁴

Büyük ve üstün insan kendisini bilgiye verir, ilkelere bağlı kalır ve sınırı aşmaz.³³⁵

Büyük ve üstün insanın önem verdiği üç şey vardır: Davranışlarında dikkatsiz ve düşüncesiz olmaktan sakınmak; yüz anlatımında içtenlik; sözlerinin kabalık ve bayağılıktan uzak olması.³³⁶

Büyük ve üstün insan, inceliklidir; ama yaltaklanmaz. Küçük insan yaltaklanır; ama incelikli değildir.³³⁷

³²⁶ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 17/7.

³²⁷ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 13/19.

³²⁸ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 12/20.

³²⁹ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 2/14.

³³⁰ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 4/5.

³³¹ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 4/10.

³³² Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 4/11.

³³³ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 4/23.

³³⁴ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 5/15.

³³⁵ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 6/25.

³³⁶ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 8/4.

³³⁷ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 13/23.

Büyük ve üstün insanın gururu yoktur ve ağırbaşlıdır. Küçük insansa, kendini beğenir ve ağırbaşlı değildir.³³⁸

Dikkat edilecek olursa Konfüçyüs, üstün insan ile aslında ahlaklı bir insan profili çizmektedir. Ona göre örf ve adetler, ahlakı oluşturmak için oldukça önemli konumdadır. Bu yüzden Konfüçyüs, geçmişteki başarılı hükümdarların barış ve huzur ortamını yakalama gayreti içerisindeydi.

Konfüçyüs, “Bütün gün yemek yemedim, bütün gece uyumadım, düşündüm; hiç yararı olmadı. En iyi şey öğrenmektir”³³⁹ sözleriyle bilgiye verdiği değeri belirtmektedir. Ona göre öğrenme isteği sayesinde insan, ahlaki değerlere sahip olacaktır. Konfüçyüs, çocukların büyüklerine karşı saygılı olması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Bugünlerde anaya babaya bağlılık demek, bir kimsenin ailesini geçindirmesi olarak anlaşılıyor. Ama köpek ve atlar da aynı şeyi yaparlar. Saygı olmazsa bunu ötekenden nasıl ayırt edebiliriz?”³⁴⁰

2.4.3. Buda’nın Ahlak Felsefesi

Buda, M.Ö. 568 yılında Hindistan’ın Nepal bölgesinde dünyaya gelmiştir. Kral çocuğu olan Buda, 29 yaşındayken sarayı terk edip çile dolu bir hayat yaşamaya başlamıştır. Ancak birkaç yıl sonra çileciliği terk etmiştir. Çünkü ne rahat bir hayatın ne de çileli bir hayatın doğru olduğuna inanmıştır. Buda da aşırılıkların karşısında orta yolu takip eden bir hayatı seçmiştir.

Buda’ya göre dört kutsal gerçek vardır: “acı, acının kaynağı, acının durdurulması ve acının durdurulmasına götüren yol.”³⁴¹ Bu kutsal gerçeklere göre hareket eden insan ahlakiliği elde edecek ve Nirvana’ya ulaşacaktır. Buda’ya göre dünya acı ve çilelerle dolu bir yerdir.³⁴² “Hayatın acılarla dolu olduğundan şüphe yoktur, ancak bundan çıkış yolu vardır. O dört kutsal gerçeğin, acının kaldırılmasının yolu olarak söyledi. Böylece Buda felsefesi, kötümserlik ile başlar, iyimserlik ile en üst noktaya erişir.”³⁴³

³³⁸ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 13/26.

³³⁹ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 15/30.

³⁴⁰ Konfüçyüs, Konuşmalar (*Lun Yü*), 2/7.

³⁴¹ A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, Hidayet Işık (Çev.), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2003, s. 170.

³⁴² A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, s. 171.

³⁴³ A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, s. 171.

Buda, dört kutsal gerçekten sonra sekiz dilimli yolu ele almıştır. Bu sayede Buda, orta yol doğrultusunda hareket etmeyi amaçlamaktadır. Sekiz dilimli yol, “doğru söz, doğru davranış, doğru geçim, doğru muhakeme, doğru murakabe, doğru anlayış, doğru düşünce ve doğru niyet”ten oluşmaktadır.³⁴⁴ Buda, dört kutsal gerçek ve sekiz dilimli yol sayesinde aşırılıklardan kaçınılacağını ve ahlakiliğin sağlanacağını belirtmiştir. Bunlara ek olarak Buda’nın beş emri de şu şekildedir:³⁴⁵

1. Hiçbir canlıyı öldürmeyeceksin.
2. Sana verilmeyen bir şeyi almayacaksın.
3. Yalan konuşmayacaksın.
4. Sarhoşluk verici içkileri içmeyeceksin.
5. Zina etmeyeceksin.

“Buda’nın öğretisinin amacı, kötülükten kaçınmaktır, iyiyi çoğaltmaktır, zihni saflaştırmaktır.”³⁴⁶ Buda benimsemiş olduğu dört kutsal gerçek ve sekiz dilimli yol ile aşırılıklardan kaçmayı amaçlamıştır. Ona göre ahlakilik, ancak bu şekilde elde edilecektir.

2.4.4. Hinduizm’in Ahlak Felsefesi

Hinduizm, Hindistan’da yaygın olan bir dindir ve inananlarına belirli birtakım sorumluluklar yüklemektedir. Bu bakımdan düşünülecek olursa Hinduizm’de çok fazla sayıda ritüel söz konusudur. Örneğin, “mabed ve ev dışında uygulanan temel ibadet “kozmik su”dan geldiğine inanılan Ganj nehrinde yıkanmaktır. Bir nevi hac fonksiyonuna sahip bu ibadetin insanı günahlardan arındırdığına inanılmaktadır.”³⁴⁷ Dini ritüellerin fazlalığı aslında Hindulara dinsel anlamda ödevler yüklemektedir. Bu ritüellere uygun hareket etmek doğru davranış olarak görülmektedir.

Hinduizm’de de Nirvana düşüncesi hâkimdir. Çünkü onlara göre kurtuluşa ulaşmak Nirvana’ya ulaşmakla eşdeğerdir. Ancak Nirvana’ya ulaşmanın önündeki en büyük engel cehalettir.³⁴⁸ Bu bakımdan Hinduizm’in bilgiye önem verdiği sonucu çıkmaktadır.

³⁴⁴ Günay Tümer, *İslam Ansiklopedisi*, s. 353, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=060353>, (15.12.2017).

³⁴⁵ A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, s. 175.

³⁴⁶ A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, ss. 180-181.

³⁴⁷ Kürşat Demirci, *İslam Ansiklopedisi*, s.116, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=180116>, (15.12.2017).

³⁴⁸ Demirci, *İslam Ansiklopedisi*, s.115, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=180115>, (15.12.2017).

Hinduizm'e göre evren, mekanik sebep-sonuç ilişkilerden oluşmaktadır. Bu bakımdan Hinduizm, Tanrı inancı yerine karma inancına sahiptir. Karma düşüncesinin devamı olarak ise ruh göçüne inanılmaktadır. "Buna göre varlıklar bu dünyada yaptıkları eylemlerin sonucunda eğer kötülükleri ağır basan bir hayat yaşamışlarsa daha kötü bir varlık kalıbında yeniden dünyaya gelirler (ruh göçü)."³⁴⁹ Bu bakımdan Hinduizm'in kötümser bir dünya anlayışına sahip olduğu sonucuna varılabilir. Ancak başlangıç kötümser olsa da Nirvana'ya ulaşma düşüncesi iyimserliğin varlığını da ortaya koymaktadır. Sonuç olarak iyi davranışlarda bulunanların Nirvana'ya ulaşacağından, kötü davranışlarda bulunanların ise ruh göçü ile daha kötü varlıklarda tekrar hayat bulacağından bahsedilebilir.

2.5. Genel Değerlendirme

Gündelik hayatta ahlak, moral ve etik kavramları birbirlerinin yerlerine ya da aynı anlamda kullanılsa da aralarında ince farklar söz konusudur. Ahlak, uygulamaya yönelik davranışlarımız için kullanılmaktadır. Moral, belirli bir hareket tarzı anlamına gelmektedir ve somut olayların tahlilini yapmaktadır. Etik ise yapılan davranışların ahlaki olup olmadığı üzerinde duran ahlak felsefesi niteliğindedir ve soyut olayların tahlilini yapmaktadır. Bu bakımdan tarihsel olarak ahlak konusu incelenirken aslında ahlak felsefeleri incelenmektedir.

Günümüzdeki kavramları net bir şekilde açıklayabilmek için tarihteki kullanımlarını bilmek çok önemlidir. Ahlak konusunda da aynı durum söz konusudur. Tarih boyunca düşünürler ahlak felsefelerini doğaya, Tanrı'ya ya da insana dayandırarak temellendirmişlerdir. İlk Çağ düşünürleri doğaya, Orta Çağ ve İslam düşünürleri Tanrı'ya, Modern Çağ düşünürleri insana ya da farklı kavramlar üzerine ve Uzak Doğu düşünürleri ise genel olarak Tao ve üstün insan düşüncesi üzerine ahlak felsefelerini inşa etmişlerdir.

Tarih boyunca düşünürler, birtakım temel problemler üzerine odaklanarak ahlaki ele almışlardır. İlk olarak bazı düşünürler, iyiyi bulma gayreti içerisinde olmuşlardır. Onlar için temel amaç, iyinin bilgisine ulaşmak olmuştur. İkinci olarak bazı düşünürler, eylemin doğruluğu üzerine odaklanmışlardır. "Ahlaki ya da doğru eylem nedir?" sorusunun cevabı peşinde koşmuşlardır. Üçüncü olarak ise bazı

³⁴⁹ Demirci, *İslam Ansiklopedisi*, s.115,
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=180115>, (15.12.2017).

düşünürler, irade özgürlüğünü problem edinmişlerdir. Onlar, insanların ahlaki olana kendi iradeleriyle karar verebileceği üzerinde durmuşlardır.

Bu bölümde yukarıdaki gibi gerekli kavramsal açıklamalardan sonra tarihsel olarak bazı düşünürlerin ahlak felsefeleri ele alınmıştır. Batı kaynaklı, İslam kaynaklı ve Uzak Doğu kaynaklı olmak üzere üçlü bir ayrıma gidilerek ahlak felsefeleri seçilmiştir. Bu yöntemin seçilmesinin başlıca nedeni, tezin genel olarak İslami Modernizm geleneğinin ahlak anlayışıyla ilgili olmasıdır. Batı kaynaklı ahlak felsefelerine değinilmesinin sebebi dünyada ahlakın nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Uzak Doğu kaynaklı ahlak felsefelerinden bahsedilmesinin nedeni, ahlakın insan doğasındaki olup olmadığını anlamaya çalışmaktır. Çünkü belirtilmesi gerekir ki Batı ve İslam kendi tarihi içerisinde ahlakı ele alırken Uzak Doğu düşünürleri Batı ve İslam'dan habersiz kendi ahlak felsefelerini inşa etmişlerdir ve bazı ahlak ilkeleri konusunda benzerliklere sahiptirler. Bu nedenle insanın aklına ahlakın doğuştan insanın içinde olup olmadığı düşüncesi gelmektedir. Üçlü bir sınıflandırmaya gidilmesinin ana nedeni de budur. Bu bakımdan ahlak felsefeleri, üçüncü bölümde Yale Üniversitesi bünyesinde yürütülen deneyler ile yakından ilişkili konumdadır.

Batı kaynaklı ahlak felsefeleri, İlk Çağ'da iyi ve doğa temellendirmeli bir şekilde gelişmiştir. İnsanın doğaya uygun bir şekilde yaşayarak ahlakı da elde edebileceği düşüncesi hâkimdir. Burada iyi, kötü, doğru, yanlış gibi soyut kavramlar ön plandadır. İnsanların esas amacı mutluluğu elde etmektir. Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar gibi İlk Çağ düşünürleri felsefeleriyle kendisinden yüzyıllar sonra gelen düşünürleri bile etkilemişlerdir. Orta Çağ'da din merkezli ahlak felsefeleri türemiştir. Batı toplumlarında özellikle Hristiyanlığın yaygınlaşmasıyla Tanrı'yı merkeze alarak ahlak inşa süreçleri başlamıştır. Burada önemli olan Tanrı'nın emirlerini yani Kutsal Kitapta yazanları uygulamaktır. Saint Augustine ve Thomas Aquinas, Orta Çağ'daki önemli ahlak filozoflarıdır. Modern Çağ'da ise ahlak insana ve farklı kavramlara göre temellendirilmiştir. Hume, normatif bir ahlak teorisi inşa etmenin mümkün olup olmayacağını irdelemiştir. Kant, akla verdiği aşırı önemden dolayı felsefesini ödev ahlakı olarak nitelendirmiştir. Bu bakımdan onun olan ve olması gereken hakkında söyledikleri oldukça değerlidir. Bentham ise ahlak felsefesini fayda üzerine inşa etmiştir. Onun için önemli olan acılardan kaçınmak ve hazzı elde etmektir. Bu çalışmada bahsedilen ahlak felsefeleri sadece örnek teşkil

etmesi bakımından tercih edilmiştir. Bu düşünürlerin sayısını artırmak mümkündür. Günümüzde bu ahlak felsefelerinin izlerini görmek mümkündür.

İslam kaynaklı ahlak felsefeleri, İslam'ın gelişinden sonra Kur'an'a ve sünnete dayandırılarak yapılmaya çalışılmıştır. İslam düşünürleri özellikle Platon ve Aristoteles'ten oldukça etkilenmişlerdir. Genel olarak bu düşünürlerin çoğu, erdemleri Aristoteles'in orta yol tanımlamasına başvurarak ifrat, tefrit ve itidal noktası olarak ele almışlardır. Ayrıca İslam düşünürleri birbirlerinden de etkilenmişlerdir. Erdemleri dört veya üç temel erdem olarak ele almışlardır. Bunlar; iffet, şecaat, hikmet ve adalettir. Kimisi ilk üçünün birleşimi sonucu adaletin meydana geleceğini savunurken diğerleri dördünün de aynı anda sağlanacağını savunmuştur. Burada belirtilmesi gereken bir husus, İslam düşünürlerinin faziletleri ve reziletleri ayrıntılı bir şekilde tanımlamış olmalarıdır. Reziletlerin tedavisini ise zıddı yönünde hareket etmekte bulmuşlardır. İslam düşünürleri genelde birbirleriyle aynı minvalde ahlak felsefesi inşa etme yönünde hareket etmişlerdir. Farabi ve İbni Sina'nın savunduğu ahlak ilkesini Kınalızade'nin ahlak felsefesinde de görmek mümkündür. Bu bakımdan İslam düşünürlerinde eskinin üzerine eklemeler söz konusudur. Günümüzde İslam düşünürleri tarafından ahlaka bu şekilde yaklaşılmamaktadır. O yüzden bu başlık üçüncü bölümle ve birinci bölümle yakından ilişkili konumdadır. Çünkü İslam'ı yorumlama metoduna göre ahlak anlayışı şekillendiğinden dolayı bu başlık, birinci ve üçüncü bölüm arasında bir köprü vazifesi görmektedir.

Uzak Doğu'daki ahlak felsefeleri ise ya bir düşünür etrafında ya da bir din etrafında şekillenmiştir. Taoizm ve Hinduizm din etrafında şekillenen ahlak felsefeleridir. Aynı zamanda Buda'nın ahlak felsefesi de Budizm'in ahlak felsefesi olarak ele alınabilir. Çin'de ise Konfüçyüs, ahlak konusunda en önde gelen düşünür konumundadır. Uzak Doğu'daki ahlak felsefeleri göz önüne alındığında birbirinden etkilendikleri söylenebilir. Örneğin, Taoizm ve Konfüçyüs'te doğru yol anlamına gelen bir Tao inancı vardır. Belirtilmesi gerekir ki Platon ve Aristoteles'in inşa ettiği ahlak felsefesine benzer özellikteki ahlak felsefeleri Uzak Doğu düşünürleri tarafından da inşa edilmiştir. Örneğin; Aristoteles, orta yol ile dengeyi tanımlarken Konfüçyüs, ılımlılık ile dengeyi tanımlamıştır. Bu iki düşünür, mekânsal olarak birbirlerinden oldukça uzaktır. Ayrıca birbirleriyle iletişiminin olması neredeyse imkânsızdır. O zaman ahlak, kültür ve çevreden bağımsız özelliklere mi sahiptir? Bu nedenle farklı toplumlardaki ahlak konusundaki benzerlikler, insan doğası ve ahlak

arasındaki ilişkiyi anlamak için nc bölümdeki tartişmanın temelini de oluşturmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNİZM GELENEĞİNİN AHLAK FELSEFESİ ve DOĞAL HUKUK ile İLİŞKİSİ

Ahlak, farklı düşünürler tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Aslında bir bakıma ahlaka bakışımız, inandığımız değerlere göre şekillenmiştir. Yani dini inançlarımız, kültürel ve toplumsal kodlarımız ahlaka yaklaşımımızı derinden etkilemiştir. Bu bakımdan ahlak, farklı mekân ve zamanda farklı şekilde algılanmıştır. Peki, evrensel ahlak kuralları yok mudur? Tabi ki vardır. Ancak burada vurgulamak istediğim husus, sosyal ve kültürel çevrenin temel ahlaki normlar üzerindeki etkisi değil, özel ahlaki normlar üzerindeki etkisidir.

İslam düşünürleri, tarih boyunca ahlakı genel olarak birbirlerine benzer şekilde ele almıştır. Yapılması gereken davranışları fazilet, yapılmaması gereken davranışları rezilet olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlamaları yaparken de ifrat, tefrit ve itidal kavramlarına başvurmuşlardır. Aslında bu kavramsallaştırma Aristoteles'e dayanmaktadır. Bu kavramsallaştırmaya göre aşırılıklardan kaçınıp orta yolu bulmak esastır. Bu bakımdan aşırılıklar, kötü yani rezilet, orta yol ise iyi yani fazilettir.

Zamanın değişmesiyle birlikte insanların kavramlara yükledikleri anlamlar da değişmektedir. Örneğin; beşinci yüzyıldaki kullanılan dürüstlük kavramıyla günümüzde kullandığımız dürüstlük kavramı aynı şekilde mi ele alınmıştır? Ya da davranışlar üzerinden gitmek gerekirse beşinci yüzyıldaki ataerkil bir toplumda kadının kocasının yanında düşüncelerini hiçbir zaman ifade etmemesi yani sessiz kalması bir saygı ifadesi olarak algılanırken günümüz toplumunda bu davranış bir saygı ifadesi olarak algılanabilir mi? Bu bakımdan epistemolojinin ahlak anlayışımız üzerinde son derece etkisi vardır.

Bu bölümde ilk bölümde ele alınan modernist ve radikal geleneğin ahlak anlayışlarına değinilecektir. Tezin birinci bölümünde bu iki geleneğin İslam'a bakışlarına değinilmesinin ana nedeni, hayata doğal olarak da dine —İslam'a—

bakışımızın ahlak anlayışımızı etkilediği düşüncesidir. İki geleneğin ahlak anlayışına değinmeden önce şariat ve İslam hukuku gibi kavramların açıklanması gerekmektedir. Ardından doğal hak ve doğal hukuk gelenekleri ele alınacaktır. Daha sonra ise ahlakın insan doğası ile ilişkisi ele alınacaktır. Burada ahlakın doğuştan içimizde olan bir olgu mu yoksa toplum tarafından daha sonra kazandırılan bir olgu mu olduğu üzerinde durulacaktır. Son olarak ise şariatın ilkeleri ile doğal hukuk geleneği arasındaki benzerliğe değinilecektir.

3.1. Temel Kavramlar

İslam, indirildiği zamandan bu yana çeşitli zaman ve mekânda farklı âlimlerin hükümleri doğrultusunda bazı hukuksal hükümleri de içerisinde barındırmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, hangi hükümlerin zamanla değiştirilemez hangilerinin değiştirilebilir olduğudur. Bu bakımdan İslam hukukundaki temel kavramların bilinmesi gerekmektedir. Bu başlık altında şariat, İslam hukuku, İslam hukukunun kaynakları ve fıkıh ele alınmıştır.

3.1.1. Şariat ve İslam Hukuku

Şariat ve İslam hukuku her ne kadar zaman zaman birbirlerinin yerlerine kullanılsa da farklı olan kavramlardır. Şariat, bağlama göre farklı anlamlara gelebilen daha geniş bir kavramdır.³⁵⁰ “Örneğin; Şariat el-Yahudiyya Yahudi hukuku; Şariat-ı Musa, Musa’nın hukuku; Şariat-ı Muhammed, kullanıma bağlı olarak sünnet, Muhammed’in geleneği ya da Muhammed’in yaşam şekli olarak ifade edilebilir.”³⁵¹ Şariat, esas olarak iyiliğe ve mutluluğa giden yol, mutluluk ve varlık kaynağı, Tanrı tarafından yaratılmış doğal yol ve düzen anlamında kullanılmaktadır.³⁵² Hukuki anlamda ise şariat, Allah’ın ebedi ve değişmez hukuku olarak ele alınmaktadır.³⁵³ Bu bakımdan şariat, hukuki anlamda ideal normları ifade etmektedir. Yani şariat adalet, erdem, iyi, güzel gibi değerlere ulaşılmasını sağlayan bir yoldur ve evrensel ve doğal bir yanı vardır.

İslam hukuku, İslam’ın ortaya çıkışından sonraki yaklaşık on dört yüzyıl boyunca oluşmuş, hukuksal kurumları, kararları ve uygulamaları içinde barındıran, bu zaman zarfında İslam’ın egemen olduğu coğrafyalarda kültürel ve toplumsal

³⁵⁰ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. xxxii.

³⁵¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. xxxii.

³⁵² El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. xxxii.

³⁵³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. xxxii.

çeşitlilikleri bünyesinde bulunduran bir hukuk sistemidir. Bu yüzden İslam hukuku, tek bir kitapta yazılı kurallar bütünü değildir. Farklı coğrafyalarda ve kültürlerde on dört yüzyıl süresince yazılmış birçok kitaptan oluşan bir hukuk sistemidir. Böylece İslam hukuku, içinde yaşanılan toplumun İslam inançları doğrultusunda oluşmuş bir hukuksal sistem niteliğindedir. Buradaki amaç da insanların iyiliğe ve mutluluğa erişmesini sağlamaktır. Ancak fıkhi insanlar İslam’a bakışları doğrultusunda oluşturdukları için kusurlu noktaların olması muhtemeldir.

On dört yüzyıl boyunca çok sayıda âlimin yazdığı eserler, söylediği sözler ve savunduğu fikirler zaman zaman İslam’ın özünde olmayan farklı tarihsel ve kültürel inançları içinde barındırmasına rağmen bu tarihsel ve kültürel inançlar, İslam mirası olarak görülüp İslam hukukunda başvuru kaynakları olmuştur. Bu benimsenen tarihsel ve kültürel inançlar, zamanla tabu haline gelmiştir. Yani değişmez bir kurallar bütünü olmuştur. Bunlara ek olarak ise “onuncu yüzyılda içtihat kapısının kapandığını savunan düşünürlerin etkisi, İslam hukukunun değişmez ve kutsal olduğu inancı ve İslam toplumlarında benimsenmiş bireysel, öngörülemez ve irrasyonel kadı sistemi ile İslam hukuku, kültürel ve ideolojik bir sembol haline gelmiştir.”³⁵⁴ Bu bakımdan özellikle Batı literatüründe aynı anlamda kullanılan şeriat ve İslam hukuku birbirinden farklıdır. Yani şeriat, basit bir şekilde İslam hukuku anlamına gelmemektedir.

İslam hukuku, on dört yüzyıl boyunca içinde birbiriyle çelişen birçok hukuki kararı, düşünceyi ve uygulamayı barındıran bir sistem konumunda olmuştur. Peki, “bu mevcut hukuk ilminin ilahilikle ya da Allah’ın yasasıyla ne ilgisi vardır?”³⁵⁵ Bu soru, bizi yukarıda bahsettiğim gibi tarihsel ve kültürel şartların etkisinde kalan İslam hukukunun ikili bir ayrımına —şeriat ve fıkıh— götürmektedir. Ancak şeriat ve fıkhi ele almadan önce İslam hukukunun kaynaklarına kısaca değinmek gerekmektedir.

3.1.2. İslam Hukukunun Kaynakları

İslam hukukunun kaynakları asli ve tali olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Çünkü her şey Kur’an’da yazılı değildir. Bu bakımdan asli ve tali kaynaklara üstünlük derecesine göre başvurulmaktadır. Asli kaynaklar; Kur’an, sünnet, kıyas ve icmadan oluşmaktadır. Sünniler, bu dört asli kaynağı benimserken Şii’ler, kıyasın

³⁵⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, ss. xxxii-xxxiii.

³⁵⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. xxxiii.

yerine akıllı benimsemektedir.³⁵⁶ Bu aslı kaynaklar arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Yani bir olay karşısında ilk önce Kur'an'a başvurulur. Olayı çözecek hüküm Kur'an'da varsa uygulanır, yoksa sünnete başvurulur. Olayı çözecek hüküm sünnette varsa uygulanır. Sünnette olayı çözecek hüküm bulunmazsa, icmaya başvurulur. İcma, daha önceki bir tarihte müçtehitlerin³⁵⁷ bahse konu olay gibi konularda fikir birliğinde bulunmuşsa, bu hüküm mevcut olaya da uygulanır. İcmada da ilgili olayı çözecek hüküm yoksa Kur'an ve sünnete başvurulur mevcut olaya benzer bir olayın varlığı durumunda iki olay arasında bir kıyaslama yaparak hüküm verilir. Yalnız Sünniler bu yolu izlerken Şiiler, kıyas yerine akla başvurur. Akıl yürüterek mevcut olayı çözmeye çalışmaktadırlar. Aslında kıyas da akıl yürütmeye dayalı bir yöntemdir.

İslam'ın aslı kaynaklarının nasıl belirlendiği hususu, insanın aklına takılmaktadır. Kur'an ve sünnet herkes tarafından kabul görmüştür. Ancak hukuksal anlamda her şey Kur'an ve sünnette düzenlenmemiştir. Peki, icma ve kıyas ya da akıl aslı kaynaklar arasına nasıl girmiştir? İlk olarak zamanın şartlarından dolayı kontrolsüz bir kültürel inançlar ile İslam hukuku arasında geçişler söz konusu olmuştur.³⁵⁸ İkinci olarak ise literallığe ve metinselliğe aşırı bir yönelme olmuştur.³⁵⁹ Bu iki hususun önüne geçmek için çoğunluk tarafından icma ve kıyas ya da akıl aslı kaynak olarak benimsenmiştir.

İslam hukukunda aslı kaynaklardan farklı olarak tali kaynaklar da mevcuttur. Tali kaynaklar konusunda da İslam düşünürleri tarafından genel bir kabul söz konusudur. Bu kaynaklar; istihsan, kamu yararı (mesalih-i mürsele), istishab, örf, sahabe yolu ve önceki âlimlerin hükümleridir.³⁶⁰ İstihsan, "müçtehidin zihnine çakılıp tercih ettiği bir delilden ötürü açık kıyastan kapalı kıyasa veya genel hükümden bir hükmü dışarıda bırakmaya dönmesidir."³⁶¹ Yani burada müçtehit, daha önce hakkında verilmiş bir hüküm üzerine o an gözükmeyen farklı delillerle yeni ve daha kuvvetli delillerle hüküm vermektedir. Kamu yararı, hakkında bir hüküm

³⁵⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xxxiv.

³⁵⁷ Müçtehit, bir konu hakkında düşünüp karar verme yeterliliğine sahip bilgili kişileri ifade etmektedir. Bu bakımdan herkes, bir konu hakkına sırf "düşünüyorum" diye müçtehit olmaz. O konu hakkında derinlemesine bilgi sahibi olması gerekir.

³⁵⁸ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xxxvi.

³⁵⁹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xxxvi.

³⁶⁰ Abdulvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, Hüseyin Atay (Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, s. 163.

³⁶¹ Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 227.

olmayan olaya karşı kamu yararı lehine hüküm verilmesidir. Örf, insanların yaşadığı toplumda belirlediği kurallar bütünüdür. Tali kaynak olarak İslam hukukunda da başvurulmaktadır. İstishab, “bir nesnenin daha önce bulunduğu durum değişmedikçe o durumun olduğu gibi baki kalmasına hükmetmektir.”³⁶² Yani bu kavram, bir konu hakkında verilmiş bir hükmün değişme şartları gerçekleşmemişse o konu hakkındaki daha önce verilen hükmün geçerliliğinin devam etmesini ifade etmektedir. Sahabelerin bir konu hakkındaki yaklaşımları ve önceki âlimlerin bir konu hakkındaki hükümleri de tali kaynaklar arasında yer almaktadır.

3.1.3. Şeriat ve Fıkıh

Daha önce bahsedildiği gibi şeriat, kesin ve değişmez hakikat olarak ele alınmaktadır.³⁶³ Fakat şeriatın insanlar tarafından anlaşılıp uygulanması söz konusudur. Yani şeriat konusunda bir insan anlayışı ortaya çıkmaktadır. İnsan anlayışı ise zaman zaman hatalı olabilmektedir. Fıkıh, şeriatın insanlar tarafından anlaşılması olarak ifade edilebilir.³⁶⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus, şeriat hatasız ve kusursuz ilahi lütfu ifade ederken fıkıh, şeriatı anlamadaki ve uygulamadaki insan çabasını ifade etmektedir. İnsan çabası işin içine girdiğinde hatalı hükümlerin olması muhtemel olmaktadır. Fakat Müslümanlar arasındaki inanışa göre Allah, müçtehitlerin haklı olup olmadığına göre değil, hakikat arayışlarına göre onları ödüllendirecektir.³⁶⁵ Zira onlara göre hakikat, sadece Allah tarafından net bir şekilde bilinebilir. İnsanlar, ancak ahirette verdikleri hükümlerin doğru olup olmadığını bilebilir.

İslam hukuk geleneğinde, tek bir şeriat varken çeşitli fıkıh ekolleri mevcuttur.³⁶⁶ Aslında şeriat, temel ilkeleri içeren normlar bütünü konumundadır. Çünkü şeriat, Müslümanlara iyiliği yapma ve kötülükten kaçınma görevini yüklemektedir.³⁶⁷ Şeriatın Müslümanlara yüklediği bu görevin nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı meselesine gelince fıkıh ortaya çıkmaktadır. Fıkıh ekolleri de birbirinden farklı şekillerde şeriatı ele almışlardır. Böylece mezhepler ortaya çıkmıştır. En bilinen Sünni dört mezhep, Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli mezhepleridir. En bilinen Şii mezhepler ise Caferi, Zeydi ve İsmailidir.

³⁶² Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 241.

³⁶³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xl.

³⁶⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xl.

³⁶⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xli.

³⁶⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xli.

³⁶⁷ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xli.

Çoğu kişinin hem fikir olduğu gibi şariat, İslam hukuk sisteminin yazılmamış anayasası konumundadır.³⁶⁸ Şariat'ın esas amacı beş ilkeyi korumak ve teşvik etmektir: (1) hayat (can), (2) mal, (3) akıl, (4) din ve (5) nesil (nesep, ırz).³⁶⁹ Son olarak itibarı da bu ilkelere ekleyenler vardır. Buna göre İslam hukuk sistemi, (1) insanların hayatını korumalıdır, (2) insanların düşünebilmelerini ve akıllarını kullanmalarına müsaade etmelidir, (3) insanların iftiraya, karalamaya ve hakarete uğramalarını engellemelidir, (4) insanların evlenmelerine, çoğalmalarına ve çocuk yetiştirmelerine müsaade etmelidir ve (5) insanların mülkiyet sahibi olmalarına izin verilmeli ve mülkiyetlerine rızaları dışında el konulmasını engellenmelidir.³⁷⁰ Aslında İslam âlimlerine göre bu beş ilke üç prensipten³⁷¹ türetilmektedir.³⁷² 1) zorunluluklar, 2) ihtiyaçlar ve 3) zevkler. 1) zorunluluklar, insanların haklarının korunması için zorunlu nitelikteki şeyleri ifade etmektedir, 2) ihtiyaçlar, yapılmasına ihtiyaç duyulan şeyleri ifade etmektedir. Zorunluluklar gibi hayati değildir, ancak yapılırsa insanların hakları zedelenmemiş olur, 3) zevkler, yapılması zorunlu ya da ihtiyaç olmayan şeylerdir. Eğer yapılırsa haklar lüks bir şekilde yaşanacaktır.

3.2. İslam'da İki Geleneğin Ahlak Felsefesi

Vahhabiler ve Modernistler, ahlak teorilerini İslam'a dayanarak açıklasa da iki gelenek de birbirinden oldukça farklı ahlak anlayışına sahiptir. Bu başlık altında Modernist Geleneğin ve Vahhabilerin ahlak felsefeleri ele alınacak ve ahlak felsefelerinin farklı olma nedenlerine değinilecektir.

3.2.1. Modernist Geleneğin Ahlak Felsefesi

Modernist gelenek içinde çok sayıda düşünür mevcuttur. Ayrıca bu düşünürler, tüm konularda hem fikir değildir. Bu yüzden tek bir ortak ahlak felsefesinden söz

³⁶⁸ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xlii.

³⁶⁹ Boynukalın, *İslam Ansiklopedisi*, s. 425, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d270425>, (19.12.2017); Ebrahim Moosa, Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere, <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017) ; El Fadl, *Great Theft*, s. 187; El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. xlii.

³⁷⁰ El Fadl, *Great Theft*, ss. 187-188.

³⁷¹ Üç prensip maslahatla yakından ilgilidir. Maslahat, “yararlı sonuçların elde edilmesi ve zararlı sonuçların giderilmesinin sağlanmasıdır. Temelini Cüveyni'nin attığı bu taksim talebesi Gazali tarafından ‘zaruriyyat, hâciyat, tahsiniyyat’ şeklinde adlandırılarak literatürdeki yerini almıştır.” Bazı İslam âlimlerine göre yukarıda sayılan beş ilke, zaruriyyatı yani zorunluluğu oluştururken diğer İslam âlimleri, adalet, itibar, hürriyet, güvenliği sağlanması gibi insan hayatı için zorunlu olan başka değerleri de zaruriyyat kısmına dâhil etmektedir. Boynukalın, *İslam Ansiklopedisi*, ss. 424-425, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d270425>, (19.12.2017).

³⁷² El Fadl, *Great Theft*, s. 188.

etmek oldukça zordur. Bu çalışma, genel olarak Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl ve Ebrahim Moosa'nın düşünceleri üzerine odaklanmıştır. Bu bakımdan ahlak felsefesi olarak da genel olarak Fazlur Rahman, El Fadl ve Moosa'nın görüşleri üzerinde durulacaktır.

Her şeyden önce belirtilmesi gerekir ki İslami modernizm geleneği, ahlaki İslam sınırları içerisinde açıklamaya çalışmaktadır. Yani önkabul olarak bir Yaratıcı'nın varlığı ve din olarak ise İslam'ın varlığı söz konusudur. Diğer Müslüman düşünürlerin yaptığı gibi modernistler de ahlak felsefelerini İslam'a dayandırmışlardır. Ancak birinci bölümde bahsedildiği gibi İslam'a yaklaşımları bazı noktalarda farklı olduğu için doğal olarak ahlak felsefeleri de diğer düşünürlerden farklılık arz etmektedir.

Modernistler, ikinci bölümde bahsedilen İslam düşünürlerinin ahlak felsefeleri gibi bir felsefe benimsememişlerdir. Hatırlatmak gerekirse İslam düşünürleri genel olarak fazilet ve rezilet olarak davranışları nitelendirmiş, ifrat, tefrit ve itidal kavramlarına başvurarak iyi davranışı aşırılıklardan uzak, orta yolu ifade eden davranış olarak ele almışlardır. Ayrıca bu düşünürler, fazilet ve reziletleri tek tek açıklama çabası içerisinde girmişlerdir. Modernist gelenek, ahlaki davranışları tek tek açıklama çabası içerisinde değildir. Onlar, daha çok genel olarak iyi ve güzel kavramı üzerinde durmaktadırlar.

El Fadl'ın ahlak felsefesi, kısa ve net bir şekilde ifade etmek gerekirse, nihai iyiliğin ve güzelliğin Allah'tan kaynaklandığı ve onun kuralları olan şeriatın rehber edinilmesine dayanmaktadır. Ancak burada önemli olan şeriatın ne şekilde ele alındığıdır. Bu sebepten ötürü yukarıda şeriatın ne anlamda kullanıldığına değinilmiştir. Şeriat, yol ve yaşam biçimi şeklinde ifade edilmektedir. İslami anlamda ise şeriat, sosyal iyiliğe (maruf) ve ahlaki iyiliğe (ihsan) götüren Allah'tan gelen ve Allah'a giden yol anlamında kullanılmaktadır.³⁷³ Şeriat hükümleri, temel olarak tarihsel şartlar içerisinde geliştirilmiş ahlaki hassasiyetler bütünüdür.³⁷⁴ Böylece şeriat, iyiliğe ve güzele ulaşmak için başvurulması gereken normlar bütünü niteliğindedir.

³⁷³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 296.

³⁷⁴ Ebrahim Moosa, "Office Hours with Ebrahim Moosa on Shariah Law", <https://www.youtube.com/watch?v=3cGciawa6t8> (16.10.2017).

İnsanları iyiliğe ulaştıran temel yol olan şeriat, kesin, değişmez ve mükemmel olmasına rağmen her zaman insanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılmamaktadır.³⁷⁵ Haliyle devletleri de insanlar yönettiği için modern çağda devletlerin de şeriata yaklaşımlarında sorunlar olabilmektedir. Modern toplumda devletin şeriat ile ilişkisi, şeriati ne şekilde kavramsallaştırdığına göre değişmektedir.³⁷⁶ Burada biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki durumla karşılaşılmaktadır. İlki, erdemler, iyilikler ve güzellikler eşit bir değerler sistemi olarak algılanırsa otoriter olmayan bir yönetim sistemi ortaya çıkacaktır.³⁷⁷ İkincisi eğer devlet, kendi yönetimini korumak için Allah adı altında şeriati kullandığını söyleyip hesap verilebilirliğini şeriat sayesinde gizlerse demokratik olmayan bir yönetim sistemi ortaya çıkacaktır.³⁷⁸ Aslında Vahhabiliği benimseyenlere —Suudi Arabistan— bakılarak ikincisinin günümüzde mevcut olduğu söylenebilir. Günümüzde Suudi Arabistan, demokratik olmayan bir yönetim sistemine sahiptir ve bunun başlıca nedeni benimsemiş olduğu Vahhabiliktir.

Bu çalışmada daha önce de tekrar edildiği gibi Kur'an'da hayatta karşılaşılan her şey yazılı halde bulunmamaktadır. Yolsuzluk konusunda örnek vermek gerekirse, Malezya dini bir toplum olmasına rağmen Yolsuzluk Endeksi'ne göre toplumun yüzde ellisi yolsuzluk yapmaktadır.³⁷⁹ O zaman din, ya insanların yolsuzluk yapmamalarını söylemiyor ya da yolsuzluk konusunda sessiz kalıyor.³⁸⁰ İnsanlar, gerçek sorunlarla uğraşmak yerine köpeğe dokunmanın ya da evcil hayvan beslemenin dini manada caiz olup olmadığı gibi başka sorunlarla ilgilenmektedirler.³⁸¹ Ancak ilgilenilmesi gereken esas meseleler, adalet, eşitlik, din özgürlüğü gibi konulardır.³⁸²

Şeriat, tarihsel şartlar altında geliştiği için bin yıl önceki tarihsel şartlar ile şimdiki tarihsel şartlar aynı değildir. Yani günümüzde elimizdeki telefonumuzun belirli tarihlerde nasıl güncelliyorsak tarih boyunca verilmiş fıkıh hükümlerini de

³⁷⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 296.

³⁷⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 296.

³⁷⁷ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 296.

³⁷⁸ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 296.

³⁷⁹ Ebrahim Moosa, "Exclusive Interview-Prof Ebrahim Moosa(2014)",

<https://www.youtube.com/watch?v=uChezxS8uns> (16.10.2017).

³⁸⁰ Moosa, "Exclusive Interview-Prof Ebrahim Moosa(2014)",

<https://www.youtube.com/watch?v=uChezxS8uns> (16.10.2017).

³⁸¹ Moosa, "Exclusive Interview-Prof Ebrahim Moosa(2014)",

<https://www.youtube.com/watch?v=uChezxS8uns> (16.10.2017).

³⁸² Moosa, "Exclusive Interview-Prof Ebrahim Moosa(2014)",

<https://www.youtube.com/watch?v=uChezxS8uns> (16.10.2017).

güncellemeliyiz. Ancak belirtilmesi gerekir ki şeriatın çok az bir kısmı hukuk kurallarından oluşmaktadır.³⁸³ Ayrıca insanlar, hukuk kurallarını da şeriatı nasıl anladığına göre belirlemektedirler. Aslında İslam'ın ahlakiliği, daha önce bahsettiğim şeriatın ilkelerinin korunmasıdır. Yani modernistlere göre hayatı, dini, aklı, itibarı, soyu ve malı koruduğumuz ölçüde ahlakiliğe ulaşılabiliriz.³⁸⁴

Müslümanlar dünya hayatında iyi davranışlar yaparlarsa ahirette bunun mükâfatı olarak cennete gireceklerine inanmaktadırlar.³⁸⁵ İyi davranışlar yapabilmek için de birtakım normlara sahip olmak gerekmektedir. Modernistlere göre şeriat, bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü onlara göre şeriat, değerler sistemini içermektedir ve insanları iyiliğe teşvik etmektedir.³⁸⁶

Ahlak, bilgi ile yakından ilişkilidir. Bir bakıma ahlak, bilgiyi nasıl tanımladığımıza göre değişmektedir. Bilgi konuya dâhil olduğunda da epistemoloji karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde bilgi devamlı gelişmektedir. Belirli bir zamanda doğru olarak kabul ettiğimiz bir bilgi, farklı bir zamanda doğru olarak kabul edilmeyebilir. Örneğin; Orta Çağ'da tek kişinin egemenliğine dayalı yönetim şekli doğru olarak kabul edilirken günümüz modern toplumunda demokratik yönetimler doğru olarak kabul edilmektedir. Burada bilginin gelişmesi de söz konusudur. Ayrıca bilgiye tecrübelerimiz de eklemlenmektedir. Bu bakımdan tarih boyunca insanların yaşadığı tecrübeler, bilginin sınırını da etkilemiştir.

Epistemoloji deyince akla meşhur “tavuk mu yumurtadan çıktı, yoksa yumurta mı tavuktan” sorusu gelmektedir. Bu soruya cevap vermek o kadar da önemli değildir. Bu soruda önemli olan düşünmektir, yani akletmektir, aklı kullanmaktır. Epistemolojiyle ilgili olarak da ahlak konusundaki düşüncelerimiz de gelişmektedir. Çünkü ahlak ve bunun uzantısı olarak da toplumsal iyi kavramı zamana ve mekâna göre değişmektedir.³⁸⁷ Yani modernistlere göre bilgi ve ahlak bu şekilde ele alındığı için daima üzerinde düşünülmesi ve yenilenmesi gereken kavramlardır. Örneğin; üç

³⁸³ Moosa, “Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere”, <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

³⁸⁴ Moosa, “Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere”, <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

³⁸⁵ Ebrahim Moosa, “How relevant is sharia today?”, <https://www.youtube.com/watch?v=ODOmPzicKCo> (16.10.2017).

³⁸⁶ Moosa, “How relevant is sharia today?”, <https://www.youtube.com/watch?v=ODOmPzicKCo> (16.10.2017).

³⁸⁷ Moosa, “Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere”, <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

yüzyıl önce ataerkil karakteri yüksek olan toplumlar söz konusuydu. Bu toplumlarda ataerkil kodlara göre yaşamak erdemli bir yaşamla eşdeğerti. Yani bir evde karar alınırken kadının ve çocuklarının düşüncelerinin hiçbir önemi yoktu ve kararlar, ailenin reisi baba tarafından alınmaktaydı. Bu aile içi karar alma yöntemi hala mevcuttur. Ancak moderniteyle birlikte kadınların ve çocukların da eğitim alması ile fikir alışverişı mefhumu yaygınlık kazanmıştır. Yani aile içerisindeki kararlar aile fertlerinin görüşleri alınarak verilmektedir. Mesela günümüz toplumunda aile bireyleri —baba, anne ve hatta çocuklar— hayata dair birtakım bilgilere sahiptirler. Böyle bir ailede kararların tek kişinin düşüncesine bırakılması çok da makul görünmemektedir.

Ahlakı şeriata dayandıran modernistler için de şeriata dayalı hükümlerin yenilenmesi çok önemlidir. Şariat hükümleri, on dört yüzyıl boyunca İslam medeniyetlerindeki âlimlerin vermiş olduğı hükümlerden oluşmaktadır.³⁸⁸ Bu âlimler, farklı zaman ve mekânda yaşamışlardır. Ayrıca farklı mezheplerde olan âlimler, bir konu hakkında farklı hüküm vermişlerdir. Günümüz modern insanı ise geçmişin çok sayıdaki hükmü altında ezilmiştir.³⁸⁹ Ancak bu hükümler altında ezilmenin bir manası yoktur. Çünkü daha önce verilmiş hükümler günümüzde geçerli olmayabilir. Çünkü şariat, önceki âlimlerin yorumlarıyla gelişmiş ve günümüze gelmiştir.³⁹⁰ 2016 yılında Singapur'daki konuşmasında Moosa, telefon rehberi örneğı ile konuyu çok güzel açıklamaktadır:³⁹¹ Moosa, 1990'lı yıllarda bir şehirde bulunan herkesin telefonunun yazdığı telefon rehberinin varlığından bahsetmektedir. Bu rehber alfabetik olarak düzenlenmiş ve kişilerin ev telefon numaraları yazmaktadır. Ancak zaman içerisinde insanlar bir yerden farklı bir yere taşınabilirler ya da telefon numaralarını değiştirebilirler. Bu yüzden o telefon rehberlerinin de belirli zamanlarda güncellenmesi gerekmektedir. Buradan on dört yüzyıl boyunca verilmiş şeriata dayalı hükümler arasında bir analogi kuran Moosa, geçerliliğini yitirmiş hükümlerin yenilenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Sadece İslam'ın temel normları—

³⁸⁸ Moosa, "Office Hours with Ebrahim Moosa on Shariah Law", <https://www.youtube.com/watch?v=3cGCIawa6t8> (16.10.2017).

³⁸⁹ Moosa, "Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere", <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

³⁹⁰ Moosa, "Office Hours with Ebrahim Moosa on Shariah Law", <https://www.youtube.com/watch?v=3cGCIawa6t8> (16.10.2017).

³⁹¹ Moosa, "Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere", <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

İslam'ın şartları— değişmemelidir. Peki, hangi şartlara göre bu yenilenme yapılacaktır?

Daha önce vurgulandığı gibi şeriatla asıl önemli olan ahlakın sağlanmasıdır. Modernistler bunun, şeriatın ilkelerinin (hayat, akıl, itibar, soy, din ve mal) korunması ile sağlanacağına inanmaktadırlar.³⁹² Yani temel kıstas, bu ilkelerinin korunmasıdır. Moosa'ya göre Kur'an bütün iyilikleri yazmamıştır. Temel iyilikleri yazmıştır. Çünkü Kur'an'a göre insanlar, iyilikleri kendi akılları sayesinde bulabilecek kapasiteye sahiptirler.³⁹³ İnsanlar, akılları sayesinde buldukları iyilikleri davranış haline getirmeli ve bunları içselleştirmelidirler.³⁹⁴ Çünkü ahlak, ikinci bölümde bahsedildiği gibi uygulamaya yönelik davranışlar bütünüdür.

Modernist gelenekte de İslam medeniyetlerinde olduğu gibi adalet, ahlakın temel taşı konumundadır. Ebrahim Moosa, adaletin daima hem devlet ile birey arasındaki ilişkide hem de bireylerin kendi aralarındaki ilişkide var olmuş ve var olması gereken bir erdem olduğunu belirtmektedir.³⁹⁵ İslam medeniyetlerinde daima adalet simgesi taşıyan eserlerin ve yapıların olduğuna dikkat çeken Moosa, şeriatın adaletin bir simgesi olduğunu belirterek 2008 yılında Duke Üniversitesi'nde ve 2016 yılında Singapur'da verdiği bir konferansta Topkapı Sarayı'ndaki Adalet Kulesi'ni ve Delhi, Kızıl Kale'deki (Red Fort) adalet terazisini örnek göstermektedir.³⁹⁶

³⁹² Moosa, "Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere", <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

³⁹³ Moosa, "Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere", <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

³⁹⁴ Moosa, "Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere", <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).

³⁹⁵ Ebrahim Moosa, "What is Islamic Law", https://www.youtube.com/watch?v=d47iF_kIses (16.10.2017).

³⁹⁶ Moosa, "What is Islamic Law", https://www.youtube.com/watch?v=d47iF_kIses (16.10.2017); Moosa, "Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere", <https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).



(Topkapı Sarayı, Adalet Kulesi)³⁹⁷

³⁹⁷ Topkapı Sarayı'ndaki Adalet Kulesi, Fatih Sultan Mehmet döneminde inşa edilmiştir. Adalet Kulesi, Topkapı Sarayı'nın en yüksek yapısıdır. Bu bakımdan boğaz tarafından bakıldığında hemen fark edilmektedir. Bu şekilde yüksek ve dikkat çekici yapılmasının nedeni, padişahın sonsuz adaletini temsil etmektedir. Aynı zamanda Adalet Kulesi'nin hemen altında Divan-ı Humayun bulunmaktadır. Burada devlet yönetimine dair kararlar alınmaktadır ve her daim adalet merkezli hareket edilmesi gerektiği düşüncesi hâkimdir. Fotoğraf: 18 Kasım 2017, yazar.

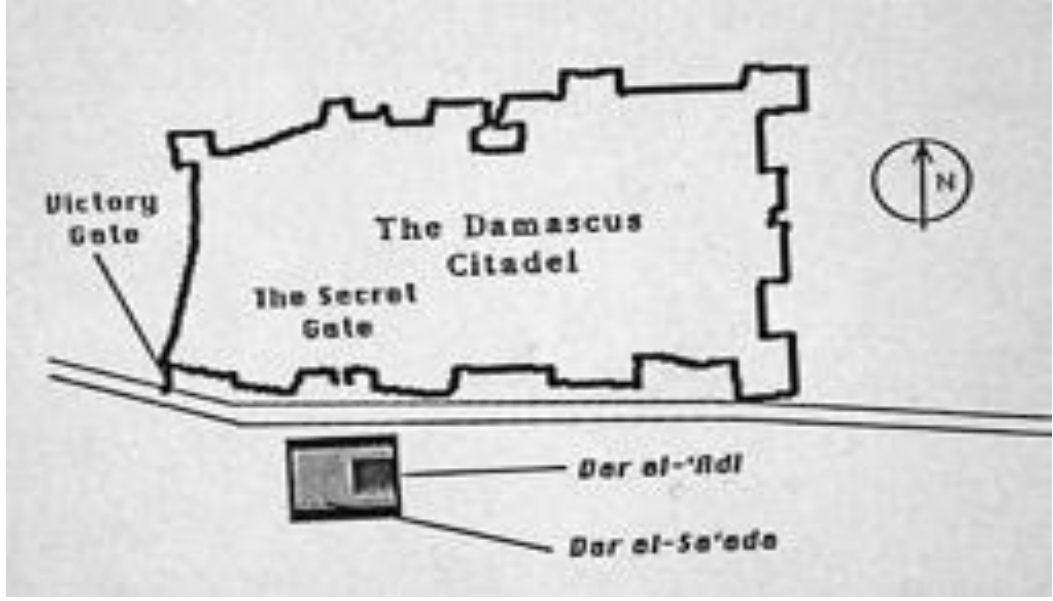


(Adalet Terazisi, Red Fort, Delhi)³⁹⁸

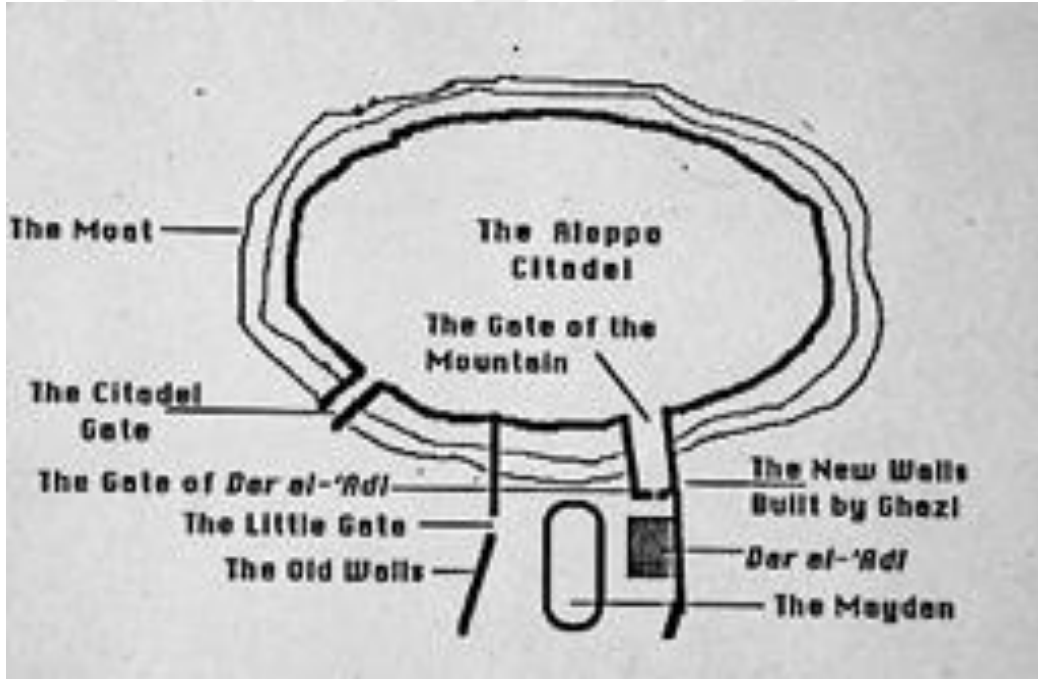
İslam medeniyetlerinde adaletin her zaman bir simgesi olmuştur. Aslında bu modern toplum Müslümanlarına kendi atalarının adalete ne kadar önem verdiğini göstermektedir. İslam medeniyetinde adalet, sadece simgesel ifadeler olarak kalmamıştır. Böyle simgesel eserlerin yanında On altıncı yüzyılda Memluk Devleti'ndeki şehirlerde Adalet Evi (Dar'ül Adl) olarak isimlendirilen evler de söz konusudur.³⁹⁹

³⁹⁸ Adalet Terazisi, Red Fort, Delhi, <http://www.mountainsotravelphotos.com/India/Delhi%20Red%20Fort/slides/19%20Delhi%20Red%20Fort%20Khas%20Mahal%20Tasbih%20Khana%20Marble%20Screen%20Carved%20With%20A%20Scale%20of%20Justice.jpg>, (11.11.2017). Kızıl Kale'deki Khas Mahal'de bulunan Adalet Terazisi kabartması, Khas Mahal ile birlikte 1639-1648 yılları arasında yapılmıştır. Kabartma, suyunun üzerine inşa edilmiştir. Üstteki yarım daire, ayı, yıldızları ve adalet terazisini, ikinci yarım daire ise kraliyet amblemini temsil etmektedir. Daha fazla bilgi için bakınız: "Screen with Scales of Justice in the Khas Mahal, Red Fort, Delhi", <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/photocoll/s/019pho000001003u00876000.html>, (13.11.2017).

³⁹⁹ Moosa, "What is Islamic Law", https://www.youtube.com/watch?v=d47iF_kIses (16.10.2017).



(Şam'daki Dar'ül Adl Örneği)⁴⁰⁰



(Halep'teki Dar'ül Adl Örneği)⁴⁰¹

İslam medeniyetlerinin adalet kavramına çok önem vermeleri, şeriati doğru anlamalarının bir sonucudur. Moosa'ya göre şariat, salt hukuk kurallarından ziyade

⁴⁰⁰ Şam'daki Dar'ül Adl örneği, <http://web.mit.edu/4.611/www/Damascus%20citadel-11.jpg> (08.11.2017).

⁴⁰¹ Halep'teki Dar'ül Adl Örneği, <http://web.mit.edu/4.611/www/Aleppo%20citadel%20schematic%20drawing-11.jpg> (08.11.2017).

ahlak felsefesi konumundadır.⁴⁰² Ona göre insanlar, şeriatı ceza hukuku olarak algılamaktadırlar, ancak o, bunun doğru olmadığını düşünmektedir.⁴⁰³ Moosa, medreselerde de en çok çalışılan temel konunun şeriat olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁴ Bunun bir tesadüf veya geri kalmışlık değil de ilmin temelini ahlak üzerine kurma çabası olduğu söylenebilir.

Şeriatla kalıcı olan şeriatın adalet, doğru ve iyi kavramlarıyla olan ilişkisidir.⁴⁰⁵ Esas olan bu kalıcı kavramları elde etmektir. Modernistlere göre bu kavramları elde etmenin yöntemi ise şeriatın ilkelerini korumaktır. Örneğin; hayatı korumaya yönelik hükümler hiçbir zaman adalet, doğru olana ve iyiliğe ters düşmeyecektir. Aynı şekilde insanın aklını, düşünmesini korumaya yönelik verilen hükümler ahlaki hükümler olacaktır. Ahlaki olmayan hükümler bu ilkeleri korumayı amaç edinmeyip onlarla çatışan hükümler olacaktır. Örneğin; insan hayatını düşünmeden sırf kendi kazancını düşünen bir iş adamı, hayati açıdan gerekli önlemleri almaksızın işçilerini kötü şartlarda çalıştırır ahlaksız bir şekilde hareket etmiş olacaktır.

Aslında burada bahsedilen adalet verilen önem, literatürde “daire-i adalet” kavramı ile ele alınmaktadır. “Kavramın kökeni, Antik Yunan, Hindistan, İran medeniyetlerine dayanmakta; tarihi ise Orta Asya ve İslam dünyalarının deneyimleri üzerine yaslanmaktadır.”⁴⁰⁶ İlk olarak Sümerler, daire-i adaleti içeren özellikleri kullanmışlardır.⁴⁰⁷ Ardından Hint ve İran gelenekleri adaleti içeren öğelerle daire-i adaletle baş vurmuşlardır.⁴⁰⁸ Anadolu coğrafyasında Selçuklular zamanında daire-i adalet kavramı, Nizamülmülk’ün *Siyasetnamesi*’nde ve Gazali’nin eserlerinde ele alınmıştır.⁴⁰⁹ Osmanlı Devleti’nde daire-i adalet, bahsedildiği gibi Selçuklu geleneğinin devamı olarak devletin kuruluşundan itibaren dikkate alınmıştır. Bu bağlamda Şeyh Edebali’nin Osman Bey’e nasihati ve Fatih Sultan Mehmet’in Adalet Kulesi’ni inşa ettirmesi örnek gösterilebilir. Osmanlı Devleti’nin ilerleyen zamanlarında özellikle devlet adamlarına nasihatler veren nasihatnamelerde ve eksik

⁴⁰² Ebrahim Moosa, “Ethical Message of Islam: Interview with Dr. Ebrahim Moosa”, <https://www.youtube.com/watch?v=eYJsHoZenNE> (16.10.2017).

⁴⁰³ Moosa, “Ethical Message of Islam: Interview with Dr. Ebrahim Moosa”, <https://www.youtube.com/watch?v=eYJsHoZenNE> (16.10.2017).

⁴⁰⁴ Moosa, “What is Islamic Law”, https://www.youtube.com/watch?v=d47iF_kIses (16.10.2017).

⁴⁰⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, s. 299.

⁴⁰⁶ Aslı YILMAZ UÇAR, “Osmanlı Siyaset –Yönetim Düşün Geleneği: *Daire-i Adalet*’in Yönetimi”, *Memleket Siyaset Yönetim*, 7/17, 2012, s. 5.

⁴⁰⁷ Linda T. Darling, ““Do Justice Do Justice, For That is Paradise”: Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22/1&2, 2002, s. 4.

⁴⁰⁸ Darling, “Do Justice Do Justice, For That is Paradise”, s. 4.

⁴⁰⁹ Darling, “Do Justice Do Justice, For That is Paradise”, s. 4.

ve aksaklıklara karşı başvurulması gereken yöntem olarak daire-i adalet kavramına başvurulmuştur. Bu bağlamda Koçi Bey'in *Risale*'sinde ve Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alai* eserinde daire-i adaletin izlerini görmek mümkündür. Belirtilmesi gerekir ki daire-i adalet kavramı, normatif ilkeler bütünü konumundadır. Eğer daire-i adalet dikkate alınarak hareket edilirse sadece yönetsel açıdan değil, ahlakilik açısından da sorun yaşanmayacaktır. Belki de İslam dünyasındaki ahlaki sorunların kaynağı daire-i adaletin terk edilmesidir. Peki, İslami modernizm geleneğinin şeriatın ilkeleri ile sağlamaya çalıştığı ahlakiliği, daire-i adalet olarak değerlendirmek mümkün mü?

El Fadl, dünyevi ve uhrevi olan şeyler arasında ayırım yapmaktadır. Yani devlet ve Allah arasında ayırım yapmaktadır.⁴¹⁰ Ona göre devlet, Allah'ın dünyadaki temsilcisi değildir.⁴¹¹ Bu bakımdan devlet, insanların ahlak anlayışlarını zorunlu olarak düzenlememelidir. Eğer bir insanın inancı varsa, yükümlülüklerinin yerine getirip getirmemesi Allah ile onun arasındadır.⁴¹² Ancak sosyal hayattaki davranışlarda insanlar, belirli kurallara uymalıdır. Çünkü sosyal hayatta ilişkiler sadece birey ve Allah arasında değildir. İnsanların birbirleri arasındaki ilişkiler de söz konusudur. El Fadl'a göre şeriatın beş ilkesinin ahlakın temelini oluşturması, sosyal hayatla ilgili olmasıdır.⁴¹³ Şeriatın amacının beş ilkeyi koruması gerektiğini belirten El Fadl, bazı düşünürlerin dini de bu ilkeler arasında değerlendirdiğini belirtmektedir.⁴¹⁴ Sosyal hayatla ilgili olan bu beş ilke ya da altı ilke muhafaza edildiği ölçüde ahlakilik sağlanmış olacaktır.

Peki, şeriat ahlaki bir toplum hedefinde olsa bile modern zamanda Müslümanlar şeriata ihtiyaç duymakta mıdır?⁴¹⁵ Modernitenin getirmiş olduğu rasyonalite ahlakın oluşması için yeterli değil midir? Bir bakıma rasyonalite ahlakın oluşması için yeterli görünmektedir. Fakat insan zihni, her zaman iyi davranışa çalışmaz. Bazen insan, kötülüğün farkında olarak ve kötülüğü isteyerek yapabilir. Bunu da zaten aklı sayesinde başarabilir. Şeriat, erdemli bir insan olmak için gereken

⁴¹⁰ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 321.

⁴¹¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 321.

⁴¹² El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 321.

⁴¹³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 321.

⁴¹⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 321.

⁴¹⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 321.

iyi davranışları tanımlayan bir anlatıdır.⁴¹⁶ Şeriatın böyle olmasının sebebi, insanları ahlaki yozlaşmadan kurtaran bir kurtuluş yolu ve yaşam biçimi olmasıdır.⁴¹⁷

Şeriatın bir yol ve yaşam biçimi olması, insan sayesinde. Çünkü insan, yeryüzünde Allah'ın vekili konumundadır ve bu sayede insan, Allah tarafından irade özgürlüğüyle onurlandırılmıştır.⁴¹⁸ İnsan, iradesiyle rasyonel seçimler yapabilmektedir. El Fadl, rasyonalite ile insanın felsefi yorumlarda bulunacağını ifade etmediğini, iyiliğin gereklerini ve iyi olmak için yükümlülüklerinin bilincinde hareket edeceğini ifade ettiğini belirtmektedir.⁴¹⁹ Bu bakımdan insan, aklını kullanarak iyiye ulaşabilecektir ve iyiyi Allah ile temellendirme yeteneğine sahiptir. Böyle davranarak insan, sosyal hayattaki davranışlarında da ahlakiliği sağlamış olacaktır. Bu bakımdan El Fadl'a göre şeriatın ilkeleri doğrultusunda hareket etmek her Müslümanın görevidir.⁴²⁰ El Fadl, şeriatın ilkelerinin erdemli bir toplumun oluşması için insanların dikkate alması gereken temel normlar olduğunu savunmaktadır.⁴²¹ Yani normatif açıdan şeriat, iyi ve kötüye, olması gereken ya da olmaması gereken hakkındaki araştırmadır.⁴²²

Şeriatın ilkelerini prensip edinmiş toplumlar, davranışlarına karar verirken akıllarını kullanarak hareket etmektedirler. Bu şekilde davranışlarına şekil veren insanlar, sırat-ı müstakim'de kalmaktadırlar.⁴²³ Bu bakımdan aklını kullanarak hareket etme, daima umut ve inançla Allah'ın rehberliğini ve lütfunu aramak olarak nitelendirilebilir.⁴²⁴ El Fadl, eğer şeriat doğru bir şekilde anlaşılırsa sadece rasyonel ahlakiliğe haiz olmayacağımızı, aynı zamanda ilahi iyiye ulaşacağımızı savunmaktadır.⁴²⁵

Allah ile olan tüm tecrübeler, ön kabulü ilahi iyilik olan temel ilkelerin farkına varmakla sonuçlanacaktır.⁴²⁶ Yani Allah'ı düşünerek yapılan her türlü davranış, iyiyi elde etme amacıyla olacaktır. İyi ise evrensel anlamda ahlaki değerleri ifade etmektedir. Bu bakımdan adalet, merhamet, sabır, cömertlik, sevgi gibi erdemler

⁴¹⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 325.

⁴¹⁷ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 325.

⁴¹⁸ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 54–60.

⁴¹⁹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 325.

⁴²⁰ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 325.

⁴²¹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 326.

⁴²² El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 326.

⁴²³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 327.

⁴²⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 327.

⁴²⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 328.

⁴²⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 328.

iyiye ve ilahiliğe ulaşmanın bir sonucudur.⁴²⁷ Çünkü insanlar, Allah'ı merkeze koyarak bu değerleri gerçekleştirdikleri zaman hakiki anlamda ilahiliğe ulaşacaktır. Ahlakın evrensel yanının olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü iyi, evrenseldir ve diğer değerler bu kavramdan türemektedir.

Modernistlere göre ahlakı sağlamak için iki koşul söz konusudur. İlki, şeriatın ilkelerini muhafaza etmektir. Şeriatın ilkeleri, hayat, akıl, itibar, soy, din ve malın korunmasına dayanmaktadır. Bazıları altıncı ilke olarak dinin korunmasını da eklemektedir. İkincisi ise insanların gereksinimlerini ve ihtiyaçlarını karşılamaktır. Daha önce bahsedildiği gibi zorunluluklar, ihtiyaçlar ve zevkler olarak insanların sahip olması gereken değerlerin sınıflandırıldığını belirtmiştim. İkinci madde, günümüzdeki ahlaki değerlere ulaşmanın yegâne aracı konumundadır. Örneğin; ifade özgürlüğü son yüzyılda ortaya çıkmış bir değerdir. Ondan önce ifade özgürlüğünün ahlaki değer olarak düzenlenmesine gerek yoktu. Çünkü ne bir zorunluluk ne de ihtiyaçtı. Belki lüks konumundaydı. Ancak günümüzde ifade özgürlüğü, zorunluluk konumunda olup temel değer niteliğindedir. Bu yüzden modernistler, kendilerinden önceki düşünürlerin yaptıkları gibi temel erdemleri iffet, şecaat, hikmet ve adalet olarak sınırlandırmamışlardır. Bu düşünüler, bu dört temel erdemden de fazilet ve reziletleri düzenlemişlerdir. Ancak bu şekilde ahlak felsefesini inşa etmek günümüzde o kadar da elverişli bir yöntem değildir. Moderniteyle birlikte ilişkilerin oldukça karmaşıklaştığı bir dünyada devamlı gelişen epistemolojiye başvurmak gerekmektedir. Modernistler özellikle El Fadl, iyiye ulaşma amacıyla yukarıda bahsettiğim iki aşama ile ahlakın sağlanacağını iddia etmektedirler.

Ulus devletlerin hüküm sürdüğü bir dünyada dine dayalı bir devlet yapısı yoktur. Vatandaşlığa dayalı bir devlet yapısı söz konusudur. Hukuk sistemleri de pozitif hukuk düzenindedir. Peki, şeriata modern devlet yapısı içerisinde başvurulabilir mi? Anayasada şariat temel ilke olarak düzenlenebilir mi?⁴²⁸ Modern devlette şeriatı uygulama yetkisi verilemez. Yoksa şariat başlığı adı altında kendi iktidarlarını korumaya çalışan —Suudi Arabistan gibi— devletler ortaya çıkabilir. Çünkü şariat, herkes tarafından aynı şekilde tanımlanmamaktadır. Ancak günümüzde şariat ahlaki anlamda genelde sosyal hayattaki kurallarla ilgili olduğundan dolayı

⁴²⁷ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 328.

⁴²⁸ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 333.

esas amaç, o kuralları anayasalarla garanti altına almaktır.⁴²⁹ Örneğin; hayat hakkı, mülkiyet hakkı, aileyi koruma hakkı, ifade özgürlüğü gibi değerler anayasalarla güvence altına alınmalıdır. Şeriat, rehber niteliğindedir.⁴³⁰ Ayrıca şeriat, bir bakıma Müslüman ülkelerin doğal hukuku konumundadır.⁴³¹

3.2.2. Vahhabilerin Ahlak Felsefesi

Günümüz Müslümanlarının şeriat kelimesine yaklaşımları radikal gelenekten dolayı oldukça olumsuzdur.⁴³² Belirtilmesi gerekir ki modernist gelenek ile radikal gelenek şeriatı birbirlerinden farklı şekilde yorumlamaktadır. Yani modernist gelenek şeriat ile fıkıh ayırımına gidip şeriatı ahlaki normlar ilkesi olarak görmektedirken, radikal gelenek şeriatı uyulması gereken kurallar olarak nitelendirmektedir. Yani fıkıh hükümlerinin de şeriatın devamı olarak ele alınıp bunlara uyulmasını savunmaktadırlar. Böyle olunca da din, insan hayatının her alanını kapsayan dogmatik kurallar bütünü haline gelmektedir.⁴³³

Günümüz Müslümanları, klasik fıkıh kitaplarındaki hükümlerin yükü altında ezilmektedir. Bir bakıma günümüz Müslümanlarının kimlik sorunu bile yaşadığı söylenebilir. Çünkü klasik fıkıh tarihinde verilmiş hükümler, günümüzdeki hükümlerle çelişebilmektedir.⁴³⁴ Yani, aynı konu hakkında iki farklı hüküm bulunabilmektedir. Vahhabiler, her ne kadar taklide karşı olduklarını söyleseler de, kendi belirledikleri âlimlerin hükümlerinin —bin yıl önce verilmiş olsa bile— uygulanmasını zorunlu koşmaktadır. Çünkü âlimler, İslam'ın temsilcileri gibi hareket etmektedir ve hükümleri, kutsal ve dokunulmaz miras gibi muamele görmektedir.⁴³⁵ Böyle olunca da günümüzde karşımıza dogmatik kurallardan oluşan bir din çıkmaktadır.

Âlimler, kendilerini dinin koruyucuları olarak görseler de çağımızın epistemolojik anlayışı hakkında bilgilerden ve çağımız insanların ahlaki ihtiyaçlarını karşılamadan yoksundurlar.⁴³⁶ Aslında bu âlimler, klasik fıkıh

⁴²⁹ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 333.

⁴³⁰ Fazlur Rahman, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı”, *İslami Yenilenleme: Makaleler I*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 65.

⁴³¹ Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, New York: Continuum International Publishing, 2005, ss. 87-109.

⁴³² El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 312.

⁴³³ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 312.

⁴³⁴ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 312.

⁴³⁵ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 312.

⁴³⁶ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 312.

hükümlerine takılıp rasyonelliği kabul etmemektedirler ve İslam mirası olarak onların uygulanmasını savunmaktadırlar.⁴³⁷

Radikal geleneğin ahlak felsefesinden söz etmek oldukça güçtür. Çünkü radikal gelenek tam anlamıyla bir ahlak felsefesi inşa etmemiştir. Hukuk ve ahlak arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, ahlakı hukukun içerisinde ele almaktadırlar. Bölüm başında belirtildiği üzere İslam hukuku, belirli kaynaklar arasında hiyerarşik bir denge tutmaktadır. Buna göre bir hüküm verileceği zaman ilk önce Kur'an'a bakılmalıdır. Konu, Kur'an'da düzenlenmediyse sünnete bakılmalıdır. Buraya kadar her şey normaldir. Ancak sünnette de düzenlenmediyse icma ve orada da düzenlenmediyse kıyas yapılmalıdır. İslam'ı ahlaki olarak değil de literal bir şekilde yorumlayan radikal gelenek bu yolla verilen hükümlere uyulmasını istemektedir.

İkinci bölümde Kant'ın ahlak felsefesini ele alırken ödev ahlakından bahsetmiştim. Kant'a göre insanın yükümlülükleri vardır ve insanlar, bu yükümlülüklerle uydukları ölçüde ahlakiliği sağlamış olacaklardır. Ancak Kant'ın bir hareket noktası mevcuttur, yani toplumsal faydayı gözeterek hareket etmektedir. Radikal geleneğe de bir bakıma yükümlülükler söz konusudur. Ancak radikal geleneğin temel hareket noktası, toplumsal fayda değildir. Onlar için esas olan, daha önceki yıllarda verilmiş hükümlere uymaktır. Hüküm derken Kur'an'da ve sünnette yer alan hükümler kastedilmemektedir. Burada bahsedilen icma ve kıyas dâhil, diğer hüküm yöntemleriyle verilmiş hükümlerdir. Örneğin, on ikinci yüzyılda icma yoluyla verilmiş bir hükmün günümüzde geçerliliği yoksa değişmesi gerekirken, radikal geleneğe göre değişmemektedir. Böyle olunca da radikal geleneğin kabul ettiği o hükme uygunluk ahlaki olmak için yerine getirilmelidir.

3.2.3. Modernistlerin ve Vahhabilerin Ahlak Felsefelerinin Farklı Olmasının Nedenleri

Modernistlerin ve radikal gelenek olarak ele alınan Vahhabiliğin ahlak felsefeleri, her ikisi de İslam'ı temel aldığını iddia etse de, birbirlerinden oldukça farklıdır. Bu farklılığın çeşitli sebepleri vardır. İlk önce belirtilmesi gereken iki geleneğin İslam anlayışlarının birbirinden farklı olmasıdır. Bu sebepten dolayıdır ki birinci bölümde iki geleneğin İslam anlayışları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. İki geleneğin İslam anlayışında benimsediği farklı yöntemler mevcuttur ve ahlak

⁴³⁷ El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, s. 314.

felsefelerindeki farklılık da esasen İslam'ı okumadaki bu yöntem farklılığından kaynaklanmaktadır.

İlk olarak akıl ve gelenek ayrımı söz konusudur. Akıl ve gelenek tartışması, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanların Kur'an ve sünnette yer almayan meselelere karşı hukuki ve ahlaki olarak nasıl cevap verileceği konusunda ortaya çıkmıştır.⁴³⁸ Yeni durum ve koşullar karşısında ehli hadis ve ehli rey olmak üzere iki grup belirmiştir. Ehli hadis, karşılaşılan yeni durumlara karşı benzer meselelerde güvenilir kaynaklardan aktarılmış hadise başvurulması gerektiğini savunmuştur.⁴³⁹ Ehli rey ise âlimlerin sağduyulu bir şekilde akla başvurmaları gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁴⁰ Bu iki gelenek günümüzde radikal ve modernist geleneğin bakış açısını yansıtmaktadır. Vahhabiler, ehli hadis gibi ancak sadece kendi kabul ettikleri hadisleri merkeze alarak karşılaşılan yeni durumlara cevap ararken, modernistler akli merkeze alarak karşılaşılan yeni durumlara cevap aramaktadırlar.

İkinci olarak literallik ve bağlamsallık konusu gelmektedir.⁴⁴¹ Vahhabiler, Kur'an'ın literal bir okumasını yapmaktadırlar. Böylece Kur'an, salt metinsel bir kitap haline gelmektedir. Ancak Modernistler, Kur'an'ın bağlamsal bir okumasını yapmaktadırlar. Yani Modernistler, esbab-ı nüzulü (ayetlerin indiriliş sebepleri) göz önünde bulundururken, Vahhabiler, esbab-ı nüzulü göz önünde bulundurmamaktadır. Bu bakımdan Modernistler Kur'an ayetlerini bağlamsal olarak ele almaktayken, Vahhabiler literal olarak ele almaktadır.

Üçüncü olarak tarihselcilik ve tarih-üstüçülük ayrımı söz konusudur.⁴⁴² Akıl/gelenek ve literallik/bağlamsallık meselesiyle iç içe geçen tarihselcilik ve tarih-üstüçülük meselesi, Kur'an'ın indirildiği zamanın şartlarını dikkate almakla ilgilidir. Vahhabilere göre Kur'an literal bir şekilde ele alınıp her zaman ve her koşulda aynı hükmü içermektedir ve bu yönüyle tarihin üstünde olan bir kutsal kitaptır. Modernistlere göre ise Kur'an bağlamsal bir şekilde ele alınıp, ayetin indirildiği zamanın şartları dikkate alınmalıdır ve bu yönüyle tarihsel öğeleri de içinde barındıran bir kutsal kitaptır. Zaten Modernist geleneğin İslam'ı yorumlama yöntemi doğrudan tarihselciği içinde barındırmaktadır. Birinci bölümde bahsedildiği gibi

⁴³⁸ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ss. 23-24.

⁴³⁹ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 24.

⁴⁴⁰ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 24.

⁴⁴¹ Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, s. 24.

⁴⁴² Mustafa Öztürk, "Tarihselcilik ve Yorum", <https://www.youtube.com/watch?v=wMF2OMR4RkY>, (25.12.2017).

Fazlur Rahman'ın çifte hareket metodunun ilk aşaması ayetin indirildiği zamana gidip dönemin şartlarını dikkate almaktır.

Dördüncü olarak bütüncüllük ve parçacılık ayrımı söz konusudur. Vahhabiler, Kur'an'ı literal bir şekilde istedikleri ayetleri parçalayıp dikkate alma yolunu seçmektedirler. Modernistler ise, Kur'an'a bütüncül bir şekilde yaklaşım Kur'an'ın indiriliş amacının esasen ahlaklı bir toplum inşa etmek olduğunu belirtmektedirler. Bu bakımdan ayetleri yorumlarken Vahhabiler sadece ilgili ayette geçenleri dikkate almaktayken, modernistler daha geniş bir perspektiften ayetlerin esbab-ı nüzullerini dikkate almakta ve ahlaki bir sonuca ulaşma amacını taşımaktadırlar.

Vahhabilerin ve modernistlerin ayrıştığı konular genel olarak yukarıdaki gibi dört maddede ele alınabilir. Bu iki gelenek, Kur'an'ı farklı şekilde yorumladıklarından dolayı çeşitli durumlara karşı farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Örnek olarak şunlar gösterilebilir:⁴⁴³ Kadınların nasıl örtünmesi gerektiği, kadınlarla erkeklerin eşit şahitliği, çok eşlilik, kadınların miras edinmesi, boşanma, küçük yaştakilerin evliliği, şura (danışma meclisi), riba (faiz).

3.3. Doğal Hak, Doğal Hukuk ve Ahlak İlişkisi

Doğal hak ve doğal hukuk geleneği ile ahlak arasında birtakım ilişkiler mevcuttur. Bu başlık altında ilk önce doğal hukuk ve ahlak ilişkisi ele alınacaktır. Ardından doğal hukuk geleneğinin iki unsuru olan insan doğası ve akıl kavramlarına odaklanılacaktır. Son olarak ise doğal hukuk ve şeriatın ilkeleri arasındaki benzerliklere değinilecektir.

3.3.1. Doğal Hak, Doğal Hukuk ve Ahlak

Doğal hak ve doğal hukuk kavramları, Antik Yunan'dan beri birbirleriyle her zaman ilişkili ve bazen birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olagelmıştır. Doğal hak ve doğal hukuk geleneği içinde genellikle Latince "ius naturale" terimi şeklinde ele alınmıştır. Ius naturale terimi, kullanıma göre doğal hak ve doğal hukuk kavramlarının ikisini de ifade edebilmektedir. Çünkü geçmişte Batı'da hak ve yasa

⁴⁴³ Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenleme: Makaleler II*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 145-173; Fazlur Rahman, "Şura'nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma", *İslami Yenilenleme: Makaleler III*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 147-157; Fazlur Rahman, "Kur'an'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenleme: Makaleler IV*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 45-69; Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, London: Rowman & Littlefield Pub., 2014, ss. 373-389.

ayrı kelimeler şeklinde kullanılmamaktaydı. Onun yerine “ius” hem hakkı hem yasayı ifade etmekteydi. Günümüzde ius naturale terimi üzerinde bu kullanımın izlerini görmek mümkündür. Ius naturale terimi, zamanımızda daha çok doğal hukuku ifade etse de kullanıma göre doğal hak anlamına da gelebilmektedir. Alexander P. d’Entreves, doğal hukuku, siyaset felsefesi içerisindeki bir konu olarak değil, siyaset felsefesinin bütünü olarak değerlendirmektedir.⁴⁴⁴ Tarih boyunca da doğal hukuk kavramına oldukça önem verilmiştir. Bunun bir örneğini Cicero’da görmek mümkündür. Önceki bölümlerde Stoacıların ahlak felsefesini anlatırken kısaca değinilen Cicero, doğal hukukun Roma İmparatorluğu’ndaki mimarıdır ve onu şu şekilde ele almaktadır:⁴⁴⁵

Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimidir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür. Bununla birlikte ahlaklı insanlara boş yere buyurmaz ve yasak koymaz, ahlaksız insanlara buyurup yasak koyarak yönetir. Bu yasayı değiştirmek günahdır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü yürürlükten kaldırılamaz; kuşkusuz ne Senatus, ne de halk aracılığıyla bu yasadaki kurtulabiliriz, onun için başka bir açıklayıcı ya da yorumlayıcı aranmamalı; başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak, herkesin adeta tek bir öğretmen ve efendi niteliğindeki bir tanrısı olacak, o bu yasanın kurucusu, hakemi ve taşıyıcısıdır; bu yasaya göre hareket etmeyen aslında kendisinden kaçmış olacaktır ya da insan doğasını küçümsediği için, düşünülen diğer eziyetlerden kaçabilse de, en büyük cezaları çekecektir.

Stoacıların ahlak felsefesi ve Cicero’nun yukarıdaki ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda ahlak felsefelerinin temelini doğal hukukun oluşturduğundan bahsedilebilir. Bir bakıma doğal hukuk geleneği, ahlaken iyi ve güzel olanı hukuk vasıtasıyla düzenlemiştir. Bu yüzden doğal hukuk düşünülürken ahlaki yanının olduğu hatta temel amacının ahlaki yapıyı kurmak olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Frank van Dun doğal hukuku doğal insanın düzeni olarak nitelendirmektedir.⁴⁴⁶ Bu düzen sayesinde insan, dünya hayatına yön verecektir. Brian Bix’e göre doğal hukuk, “birlerce yıldır bir şekilde dünyada olan kozmik düzen, ahlak ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında sistematik düşünme biçimidir.”⁴⁴⁷ D’Entreves’e göre doğal hukuk, iyi ve doğrunun ölçüsü ve insan doğasından türetilen haklar olarak

⁴⁴⁴ Alexander P. d’Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1994, s. 19.

⁴⁴⁵ Cicero, *Devlet Üzerine*, C. Cengiz Çevik (Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, ss. 201-202.

⁴⁴⁶ Frank Van Dun, “Natural Law. A Logical Analysis”, *Ethica & Politica*, 2, 2003, s. 1.

⁴⁴⁷ Brian Bix, “Natural Law Theory: The Modern Tradition”, *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Jules L. Coleman and Scott Shapiro (eds.), London: Oxford University Press, 2004, s. 48.

ifade edilmektedir.⁴⁴⁸ Cennet Uslu doğal hukuku, “insan davranışlarına ilişkin olarak evrende, doğada, insan doğasında rasyonel bir düzenin var olduğunu ve bu düzenin ilkelerinin insan aklı ile keşfedilebileceğini kabul eden felsefi yaklaşım” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁴⁹

Literatürde doğal hukuk ve doğal hak kavramları, zaman zaman farklı şekilde ele alınmıştır veya doğal hakların doğal hukukun devamı niteliğinde olduğu düşünülmüştür.⁴⁵⁰ Bu çalışmada esas olarak doğal hak ve doğal hukuk kavramları aynı anlamda ele alınacaktır. Çünkü ikisi birbiriyle iç içe geçmiş kavramlardır. Birini diğerinden ayırmak, kavrama ve anlamına zarar verecektir.

Doğal hukuk, dış dünyada mevcut olan insan davranışlarını konu edinmektedir. Yalnız doğal hukuk, kült bir doğa düşüncesiyle ilgilenmeyip hukuk, siyaset ve etik ile ilgilenmektedir.⁴⁵¹ Bu bakımdan doğal hukukun hayatımızdaki normatif ilkeleri konu aldığından söz edilebilir. Doğal hukuk, özellikle yirminci yüzyıldan sonra ulus-devletler tarafından pozitif hukukun benimsenmesiyle bir ahlak felsefesi konumunda değerlendirilmiştir.⁴⁵² Doğal hukuk günümüzde ise hukuk, siyaset ve etik alanlarında başvurulan ortak bir kavramdır.⁴⁵³

Hukuk alanında doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında uzun yıllardır devam edegelen anlaşmazlıklar vardır. Aslında meselenin özü hukuk-ahlak ayırımına dayanmaktadır. Örneğin; doğal hukuk d’Entreves tarafından olan ve olması gereken arasındaki bir köprü olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵⁴ Bunun haricinde doğal hukuku, pozitif hukuk oluşturulurken dikkate alınması gereken normatif ilkeler olarak değerlendirenler de vardır. Genellikle klasik dönem doğal hukukçuları bu kategoriye girmektedir. İşte tam burada şeriatın ilkeleri ile doğal hukukun benzerliği ortaya çıkmaktadır. İki de bu anlamda başvurulması gereken normatif ilkeleri belirtmektedir. Bir başka deyişle her ikisi de uyulması gereken gizli anayasa konumundadırlar.

⁴⁴⁸ D’Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, s. 13.

⁴⁴⁹ Cennet Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 38.

⁴⁵⁰ Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Michael P. Zuckert, “Do Natural Rights Derive From Natural Law?”, *Harvard Journal of Public Policy*, 1997, ss. 695-731.

⁴⁵¹ D’Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 13-14.

⁴⁵² Hamide Topçuoğlu, *XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., 1953, s. 201, <http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/411.pdf> (22.11.2017).

⁴⁵³ Randy E. Barnett, “The Imperative of Natural Rights in Today’s World”, Boston University School of Law Working Paper Series, Public Law&Legal Theory Working Paper, 3/20, 2003, ss. 1-5.

⁴⁵⁴ D’Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, s. 177.

Etik alanında doğal hukuk, insanların uyması gereken normatif ilkeleri oluşturmaktadır. Örneğin; Saint Thomas, doğal hukukun etik olarak değerlendirilmesinde öncü bir rol oynamıştır. Çünkü Saint Thomas, daha önce ahlak felsefesinde bahsedildiği gibi Aristoteles'in görüşleri ile Hıristiyanlığı birleştirme gayretinde olmuştur ve böylece insanların davranışlarını gerçekleştirirken uyması gereken kuralları belirtmiştir. Bu kurallara karar verilirken iyi ve kötü kavramlarına başvurulmuştur. Saint Thomas, bu kavramlar ve doğal hukuk vasıtasıyla da normatif ilkeler bütünü oluşturmuştur.

Siyaset alanında doğal hukuk, moderniteyle birlikte başvurulmuş bir kavramdır. Bu anlamda Thomas Hobbes ve John Locke siyaset teorilerini doğal hukuk üzerine inşa etmişlerdir. Hobbes ve Locke'un tabiat hali, insan doğası ve akla başvuruları doğal hukuku temel almalarından kaynaklanmaktadır.

Doğal hak ve doğal hukuka dayalı teoriler, genel olarak iki temel özelliğe sahiptir. İlki, doğal hukukun evrensel olduğu iddiasıdır.⁴⁵⁵ Yani her mekânda ve her zamanda geçerli olan ilkelere dir. Örneğin; "Locke'un insanların devredilemez, dokunulamaz doğal haklara sahip olduğu ilkesi evrensel geçerlilik iddiası içerir."⁴⁵⁶ İkinci özellik ise doğal hukuk ilkelerine bir çıkardan dolayı değil de kendi değerlerinden dolayı saygı gösterilmesidir.⁴⁵⁷ Bu bakımdan doğal hak ve doğal hukuka dayalı teoriler, çıkar eksensiz hareket eden faydacı teorilerle çatışmaktadır. Çünkü bu ilkelere doğrusu o olduğu için itaat edilmektedir.

Modernite doğal hak ve doğal hukuk geleneği için bir dönüm noktası oluşturmıştır. Moderniteyle birlikte doğal hak ve doğal hukuk geleneğinde ikili bir sınıflandırmaya gidilmektedir. Bunlar; klasik doğal hukuk ve modern doğal hukuktur. Aynı zamanda klasik doğal hukuk, objektif doğal hak; modern doğal hukuk ise sübjektif doğal hak olarak da adlandırılmaktadır. Klasik doğal hukuk geleneği içerisinde bazı Yunan filozofları, Aristoteles, Cicero, Thomas Aquinas, Martin Luther, John Calvin, Philip Melancthon, Protestan reformcuları ve ortaçağ teologları yer alırken, modern doğal hukuk geleneği içerisinde Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes, John Locke gibi düşünürler yer almaktadır.⁴⁵⁸ Bu düşünürler, içerisinde bulundukları gelenekleri geliştirmişlerdir. Yakın zamanımızda

⁴⁵⁵ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 43.

⁴⁵⁶ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 43.

⁴⁵⁷ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 43.

⁴⁵⁸ İsmail Kurun, *The Theological Origins of Liberalism*, London: Lexington Books, 2016, s. 130.

ya da günümüzde elbette bu geleneklerin takipçileri vardır. Örneğin John Finnis klasik doğal hukuk savunucularından biriyken, Robert Nozick modern doğal hukuk savunucularından birisidir.

Klasik ve modern doğal hukuk arasında farklı etkileşimler söz konusudur. İlk olarak klasik doğal hukuk geleneğinde yer alan Leo Strauss ve Michel Villey gibi düşünürler, modern doğal hukukun “gelenekten köklü ve derin bir ayrılık içerdiğini, beşeri düzen sorunlarına uygun cevaplar verme konusunda yetersiz kaldığını, bugün ortaya çıkan pek çok karmaşanın ve karışıklığın sebebi olduğunu düşünmektedirler.”⁴⁵⁹ İkinci olarak modern doğal hukuk geleneği içerisindeki birkaç düşünür, klasik doğal hukukun insan özgürlüğüne zarar verdiğini düşünmektedirler.⁴⁶⁰ Buradaki sorun, klasik doğal hukukun insanlara ödevler ve yükümlülükler yüklemesinin bireysel özgürlüğe zarar verdiği düşüncesidir. Üçüncü olarak Gary Herbert ve d’Entreves gibi düşünürler yukarıda bahsedilen görüşler arasında orta yolu bulmaya çalışan düşünürlerdir. Onlara göre klasik ve modern doğal hukuk geleneği arasında keskin bir ayrımdan ziyade aralarındaki farklılıkları açıklama gayreti söz konusudur. Buna ek olarak literatürde klasik ve modern doğal hukuk arasında ikili bir ayrımdan bahsedilebilir. İlki, klasik doğal hukuk ve modern doğal hukuk arasındaki çatışmadır. Buna göre klasik ve modern doğal hukuk birbirinden tamamen farklı kavramları ifade etmektedir ve aralarında bir bağ söz konusu değildir. İkincisi, klasik doğal hukuk ve modern doğal hukukun tarihsel süreç içerisinde bir gelişim süreci olmasıdır. Buna göre ise tarihsel süreç içerisinde modern doğal hukuk, klasik doğal hukuktan doğmuştur.

Klasik ve modern doğal hukuk gelenekleri arasındaki ayrım, 1962 yılında Michel Villey tarafından yapılmıştır.⁴⁶¹ Villey’e göre sübjektif doğal haklar ile objektif doğal haklar birbirinden tamamen farklı kavramları ifade etmektedir. Çünkü ona göre Roma’daki hukukçular “ius” kavramını bir hakkı ifade etmek için ele almışlardır. Villey’e göre, “objektif doğal hak bireyin kişisel tercihlerinin üstünde ve ötesinde Tanrı, doğa veya yasa gibi bir kaynağın evrensel adalet ve hakkaniyet iddialarıdır. Sübjektif doğal hak, ise tamamen farklı bir şeydir. Sübjektif doğal hak eylemde bulunmak için bir yeti, bir kabiliyet, bir özgürlüktür.”⁴⁶² Bu

⁴⁵⁹ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 50.

⁴⁶⁰ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 50.

⁴⁶¹ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 51.

⁴⁶² Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 52.

tanımlamalarından dolayı Villey'e göre Roma'da sübjektif doğal hakkın varlığından bahsedilemez. Zira ona göre sübjektif doğal hakkın kurucusu, on dördüncü yüzyılda yaşamış Fransisken filozof Ockhamlı William'dır.⁴⁶³ Klasik doğal hukuk taraftarı Leo Strauss, klasik doğal hukukun genel anlamda ödevlerle ilgiliyken, modern doğal hukukun haklarla ilgili olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁴ Strauss'un aksine Richard Tuck, modern doğal hukuk tarafında yer almıştır. Doğal hakları aktif ve pasif olarak ele alan Tuck, objektif doğal hakların ödev ve görevleri temel almalarından dolayı evrensel bir ahlak teorisi olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁵ Oysaki ona göre sübjektif doğal haklar bireysel özgürlük ve haklara vurgu yapmaktadır.⁴⁶⁶ Bu nedenle Tuck, objektif doğal hakların sübjektif doğal haklara tehdit oluşturduğu görüşündedir. Tuck'a göre en iyi sübjektif doğal hak teorisi, Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinde oluşturduğu teoridir. Çünkü *Leviathan*'da insanlar kendileri üzerinde mutlak idare hakkına sahiptir.

Klasik ve modern doğal hukuku çatışma değil de bir gelişim süreci olarak nitelendiren düşünürler de vardır. D'Entreves, bu düşünürlerden birisidir ve klasik ve modern doğal hukuku birbirlerinin alternatifi olarak görmemektedir. Ona göre modern doğal hukuku klasik doğal hukuktan ayıran nokta rasyonalizm, bireycilik ve radikalizm kavramlarına yaptığı vurgudur.⁴⁶⁷ D'Entreves, doğal hukuk geleneğini tarihsel olarak üç döneme ayırmaktadır. İlki, Antik dönem olup daha çok Roma merkezli olarak ele alınmıştır. Antik dönemde Roma'da doğal hukuka insanlar arasında ayrımı engelleyip tek bir standart halinde muamele görmelerini sağlamak için başvurulmuştur. Antik dönemde doğal hukukun fonksiyonu farklılıklara karşı birlikte yaşamının mümkün olduğunu göstermektir. Bu bakımdan doğal hukukun Roma'daki esas görevi, evrensel bir yasal düzen oluşturmaktır.⁴⁶⁸ İkincisi, Orta Çağ dönemi olup Hıristiyan düşünürleri tarafından bir ahlak felsefesi inşa etmek için başvurulmuştur.⁴⁶⁹ Bu dönemde doğa yasaları ile Tanrı arasında zorunlu bir bağlantı kurulmuştur. Bu dönemdeki doğal hukukun temel amacı, Tanrı merkezli bir doğal hukuk çerçevesinde bir ahlak teorisi oluşturmaktır. Bu dönemin en ünlü doğal

⁴⁶³ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 52.

⁴⁶⁴ Leo Strauss, *Natural Rights and History*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1965, s. 178.

⁴⁶⁵ Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, UK: Cambridge University Press, 1998, ss. 6-7.

⁴⁶⁶ Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, ss. 6-7.

⁴⁶⁷ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 61-62.

⁴⁶⁸ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 22-36.

⁴⁶⁹ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss.37-50.

hukukçusu Saint Thomas, insanların ahlaki yönden doğal hukuka göre hareket etmesini öngören bir ahlak felsefesi inşa etmiştir. Saint Thomas'ın temel doğa yasası ise "iyi yapılmalı ve takip edilmelidir, kötü kaçınılmalıdır" ifadesidir.⁴⁷⁰ Üçüncüsü, modern dönem olup Orta Çağ'daki Tanrı merkezli doğal hukuka karşı insan aklını merkeze almak için başvurulmuştur.⁴⁷¹ Orta Çağ'ın aksine bu dönemde seküler teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemin esas özelliği bireyin doğal hakları olduğu düşüncesinin doğal hukuka dayandırılmasıdır. Bu dönemin ortaya çıkmasında modernitenin beraberinde getirmiş olduğu düşünceler inkâr edilemez. Burada ise rasyonalizm, bireycilik ve radikalizm karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷² Modernitenin getirmiş olduğu rasyonalist düşünce, akıl ile doğrudan irtibatlı konumdadır. İnsan aklını kullanarak rasyonel kararlar verebilmektedir. Belirtilmesi gerekir ki doğal hukuk geleneğinde düşünme yani akıl daima başvuru bir özelliktir ama bu dönemde akıl, doğrudan merkezi bir konuma alınmıştır. Dolayısıyla doğal hukukun kaynağı olarak Orta Çağ'daki gibi Tanrı'ya bakılmayıp doğrudan akla başvurularak doğa yasalarına ulaşmak istenmiştir. Ayrıca bu dönemde sekülerleşme had safhaya ulaşmıştır. Sekülerleşmenin mimarı ise Hugo Grotius'tur.⁴⁷³ Grotius, doğal hukuku Tanrı merkezli yaklaşımlardan kurtararak aklın egemenliğine vermiştir. Klasik doğal hukuk geleneğinde haklardan ziyade ödevler söz konusu olmuştur. Bu dönemdeki bireycilikle bu düşünce yıkılmak istenmiş ve bireylerin haklara sahip olduğu üzerinde durulmuştur.⁴⁷⁴ Bu dönemde başvuru radikal tutum, doğal hakları dış güçlerin yani devletlerin ve diğer baskı gruplarının baskısından kurtarmaktır. Aslında radikalizm bireycilik ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü bireycilik ile bireyin bazı haklara sahip olduğu başlı başına radikal bir düşüncedir. Bu radikal düşüncüyü modernitenin başlarında yani 1776 ve 1789 devrimleri sırasında savunmak ise devrimci bir yönünün olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁵

Doğal hak ve doğal hukuk geleneğinin iki felsefi unsuru vardır. İlk felsefi unsur doğadan hareketle insan doğasıdır.⁴⁷⁶ Yani inceleme alanı olarak doğa, doğal hak ve doğal hukuk geleneğinin en temel unsurudur. Genel anlamda doğa yerini özel

⁴⁷⁰ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Fathers of the English Dominican Province (Çev.), 1947, s. 1351.

⁴⁷¹ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 51-56.

⁴⁷² D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, s. 52.

⁴⁷³ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 70-71.

⁴⁷⁴ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 57-58.

⁴⁷⁵ D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, ss. 59-61.

⁴⁷⁶ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 44.

anlamdaki insan doğasına bırakmaktadır. Bu bakımdan insan doğası, doğal hak ve doğal hukuk geleneğinin ilk unsurunu teşkil etmektedir. Doğal hak ve doğal hukuk geleneği içerisinde yer alan düşünürlere bakıldığında hepsinin bir insan doğası tasavvuru benimsediği kolaylıkla fark edilmektedir. Örneğin Hobbes, insan doğasını tanımlarken Latince “homo homini lupus”⁴⁷⁷ deyiminde ifade edilen bir insan doğası tasviri çizmekte ve insan doğasının güvenilirmez olduğu vurgusunu yapmaktadır. İkinci felsefi unsur ise akıldır.⁴⁷⁸ Akıl sayesinde insan, doğada ve insan doğasında bulunan yasaları keşfedebilir. Bu keşfin yanında akıl, insanların iradelerini kullanmalarını sağlamaktadır. Böylece insan, diğer varlıklardan ayrılarak ahlaki anlamda sorumlu bir konuma yükselmektedir.⁴⁷⁹

3.3.2. İnsan Doğası ve Akıl

Doğa kavramı, doğal hak ve doğal hukuk gelenekleri açısından temel unsurlardan birisidir. Doğal hak ve doğal hukuk geleneğinde doğa, genellikle insan yapımı olmayan anlamında başvurulmaktadır. İnsan yapımı olmayan yani doğal olan gelenek açısından önemlidir. Doğal olanı tanımlama konusunda gelenek içerisinde farklı düşünceler mevcuttur. Örneğin; toplum doğal mıdır yoksa yapay mıdır? Bu soruya klasik ve modern doğal hukukçular farklı cevaplar vermektedirler. Kısaca ifade etmek gerekirse klasik doğal hukukçular, toplumu doğal görürken modern doğal hukukçular, toplumu yapay görmektedirler. Bu bakımdan doğa, iyiye ve kötüye, doğruya ve yanlışla karar verilirken başvuru yegâne kaynak konumundadır. Benzer şekilde klasik ve modern doğal hukuk geleneklerinde insan doğasına da farklı şekilde yaklaşılmaktadır. Hatta klasik ve modern doğal hukukun birbirlerinden farklı karakterlere sahip olmalarının nedeni olarak doğayı tanımlamaları gösterilebilir.⁴⁸⁰

Klasik doğal hukuk geleneğinde insan doğası, Aristoteles’in görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir.⁴⁸¹ Yani Aristoteles’in tanımlamış olduğu doğa ve

⁴⁷⁷ “İnsan, insanın kurdudur” şeklindeki Latince deyim ifade etmektedir. Bu deyim, ilk olarak milattan önce Romalı Titus Macchius Plautus tarafından kullanılmıştır. Hobbes’un *Leviathan* eserinde bu ifade geçmemektedir, *De Cive* eserinde geçmektedir. Onun tasvir ettiği insan doğası anlayışı en iyi bu sözle ifade edilebilmektedir. Thomas Hobbes, *De Cive*, Howard Warrender (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1987, s. 24.

⁴⁷⁸ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 45.

⁴⁷⁹ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 46.

⁴⁸⁰ Gary B. Herbert, “Postscript to A Philosophical History of Rights”, *Human Rights Review*, 2002, ss. 3-4.

⁴⁸¹ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 95.

dolayısıyla insan doğası kavramları diğer klasik doğal hukukçular tarafından da benimsenmiştir. Örneğin, Orta Çağ'da Saint Thomas Aristoteles'in insan doğası anlayışını Hristiyanlıkla birleştirmiştir. Aristoteles'in doğa anlayışında her şey bir "telos"a sahiptir. Yani her şey, içinde barındırdığı doğasının gereklerine göre davranmalıdır. Ancak bu sayede özdeki amaç gerçekleştirilebilir ve iyi elde edilebilir. Çünkü bu doğa anlayışında iyiye ve kötüye, şeylerin doğasına uygun olup olmadığına bakılarak karar verilmektedir. İyi ve kötü kavramlarına yapılan referanstan dolayı da doğaya ahlaki bir düzenleyici olarak da bakılmaktadır. Sonuçta klasik doğal hukuk geleneğinde teleolojik bir doğa ve dolayısıyla insan doğası anlayışı hâkimdir.

Klasik doğal hukuk geleneğinin insan doğasını Aristoteles ve Saint Thomas üzerinden anlatmak faydalı olacaktır. Öncelikle Aristoteles, evrenin hiyerarşik bir düzen içinde olduğunu belirtmektedir. Evrenin işleyişini de telosa bağlamaktadır. Yani her şeyin bir amacı vardır ve o amacı gerçekleştirmeye yönelik hareket edilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda Aristoteles, evrenin tesadüf eseri değil, rasyonel bir şekilde işlediğini belirtmektedir. Rasyonaliteyi sağlayan ilke ise akıldır. Belirtildiği gibi evrendeki iyi kavramı şeylerin telosuna uygunluğuna göre belirlenmektedir. Telosa uygunluk doğal olmayı, doğal olmak ise iyi olmayı sağlayacaktır. İnsan doğası da burada tanımlanan genel doğa tanımlamasının bir parçasıdır. Aristoteles'e göre insanı diğer varlıklardan ayıran özellik, logosa yani akla sahip olmasıdır.⁴⁸² Bu özelliği sayesinde insan, ahlaki bir yükümlülük altına girmektedir. Çünkü eylemlerine kendi iradesi ile karar verebilmektedir. Aristoteles, toplumun mevcudiyetini insan doğasının bir gereği olarak görmektedir. İnsanlar, tek başlarına tüm ihtiyaçlarını karşılayamazlar, bir işbölümü halinde ihtiyaçlarını karşılamak zorundadırlar. Bu bakımdan Aristoteles'e göre toplum, insan yapımı olmayan doğal bir yapıdır. Bu yüzden Aristoteles, insanı "zoon politikon" olarak tanımlamıştır.

Saint Thomas ise Aristoteles'in doğa ve insan doğası anlayışıyla Hristiyanlığı bütünleştirme gayretinde olmuştur. Bu bakımdan onun insan doğası anlayışında teolojik öğelere rastlanması gayet doğaldır. Saint Thomas, Aristoteles'in telos ve iyi kavramlarını benimsemiştir. İnsanın aklını kullanarak telosunu gerçekleştirdiği ölçüde iyiyi yakalayacağına inanmıştır. Ayrıca ona göre insan, akli sayesinde

⁴⁸² Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 100.

Tanrı'nın bilgisine de erişebilir.⁴⁸³ Saint Thomas da toplumun doğal olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁴ Ona göre doğal hukukun ilk ilkesi şudur: “İyi yapılmalı ve takip edilmelidir, kötü kaçınılmalıdır.”⁴⁸⁵ Bu ilkeye uyarak insan, iyi davranışlar peşinde olacaktır. Böylece doğal hukuk, insana “mutluluk bilimi” sağlamaktadır.⁴⁸⁶

Modern doğal hukuk, klasik doğal hukuktaki doğa anlayışının değişmesiyle ortaya çıkmıştır. Doğa anlayışının değişmesi de modernitenin bilime ve evrene bakışındaki değişiklik sonucu olmuştur. Çünkü bu dönemde doğa, klasik doğal hukuktaki gibi Tanrı ile açıklanmamaktadır. Bu dönemin doğası, kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olarak düşünülmektedir. Yani doğa açıklamasında Tanrı'ya dayanılmayıp matematiğe ya da başka bir deyişle pozitivizme dayanılmaktadır. Pozitivizmin öne çıkmasında bilim anlayışının değişmesinin büyük bir payı vardır. “Bu evren ve doğa anlayışına eşlik eden bilim anlayışında ‘a priori’ bilgi ve tümdengelim yöntemi gözden düşerken, ‘a posteriori’ bilgi ve tümevarım yöntemi gözde hale gelmiştir.”⁴⁸⁷ Yani modern dönem öncesi bilginin kaynağı olarak bazı önkabuller söz konusuydu. Bu önkabuller, bir nevi bilginin kaynağını oluşturmaktaydı. Tanrı ve doğa bu önkabullerin en sık başvuru alanlarıdır. Tanrı'ya ya da doğaya bakarak bilgi elde edilmekteydi. Böylece tümdengelim yöntemi ile a priori bilgi üretilmiş olmaktadır. Ancak modern dönemle birlikte deney ve gözlem önem kazandı ve bilginin kaynağı olarak başvuru alan unsurlar oldular. Böylece tümevarım yöntemi ile a posteriori bilgi elde edilmektedir. Bilginin bu şekilde elde edilmesi, aslında onun evrensel yönünü de belirtmektedir. Çünkü deney ve gözlem aynı şartlar altında her yerde uygulanabilmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki bilginin bu şekilde üretilmesi ve evrenselliğin sağlanmasında insan aklına aşırı bir güven söz konusudur.⁴⁸⁸ Bu dönemde insan doğasına ilişkin farklılıklar da vardır. İlk olarak Aristotelesçi gelenekte insan, tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamayacağından dolayı bir toplum halinde yaşamalıydı ve bunun sonucu olarak da toplumun doğal bir yapı olduğu benimsenmişti. Ancak modern doğal hukuk geleneğinde toplum, insanların bir araya gelerek oluşturduğu yapay bir yapıdır. Çünkü insan, siyasal bir

⁴⁸³ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Fathers of the English Dominican Province (Çev.), 1947, ss. 1345-1348.

⁴⁸⁴ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 111.

⁴⁸⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 1351.

⁴⁸⁶ Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York&London: New York University Press, 1998, s. 12.

⁴⁸⁷ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 122.

⁴⁸⁸ Mustafa Erdoğan, “Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm”, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, ss. 21-22.

canlı olmayıp bir doğal duruma sahiptir ve toplum, bu doğal durumu nitelememektedir. İkinci olarak klasik doğal hukuk geleneğinde her varlığın olduğu gibi insanın da bir telosu olduğu ve bu telosa uygun yaşaması gerektiği belirtilmiştir. Ancak modern doğal hukuk geleneğinde insan, doğası gereği bir telosa sahip olmayıp haz aldığı davranışları yapıp acı duyduğu davranışlardan da kaçınmaktadır. Bu bakımdan modern doğal hukuk geleneğindeki insan, teleolojik bir yapıda değildir. Haz ve acı duygularına göre eylemlerine yön veren insanlar için iyi ve kötü kavramları da değişikliğe uymaktadır. Çünkü insan, haz aldığı davranışları iyi olarak tanımlarken acı duyduğu davranışları kötü olarak tanımlayacaktır. Bu bakımdan ahlaki sübjektivizm karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸⁹

Modern doğal hukuk geleneğinde de Hobbes ve Locke'tan bahsetmek geleneğin insan doğası anlayışı bakımından anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki Hobbes ve Locke, toplumu yapay bir yapı olarak gördüklerinden dolayı bir tabiat hali tasviri yapmışlardır. Hobbes, tabiat halini insanların birbirlerinin kurdu olduğu bir ortam şeklinde tasvir etmektedir. Başka bir deyişle savaş ortamı söz konusudur. Bu tabiat halinde esas olan, hayatta kalma mücadelesidir. Hayat kalma arzusu Hobbes'un doğal hukukun ilk maddesini oluşturmaktadır. Çünkü ona göre insan, hayatta kalma amacıyla haz aldığı davranışları gerçekleştirirken acı duyduğu davranışlardan kaçınacaktır. Her insan haz ve acıları doğrultusunda hareket edeceği için sabit bir iyi ve kötü kavramı da söz konusu olmayacaktır. Bunun sonucu olarak da sübjektif ahlakilik ortaya çıkmaktadır. Peki, kişilerin hazları ve iyi anlayışları çatıştığı zaman ne olacaktır? Hobbes, insanların zorunlu bir rıza ile egemenliklerini Leviathan'a devredeceklerini belirtmektedir. Çünkü Hobbes'a göre tabiat halinde insanlar birbirleriyle savaş halinde olduğu için bir başkası tarafından öldürülme korkusu, insanların gönüllü olarak haklarından vazgeçmesine neden olacaktır.⁴⁹⁰ Hobbes, Leviathan sayesinde sübjektif ahlakiliği de çözmektedir. Çünkü Leviathan tarafından çıkarılan yasalar, ahlaki konumda değerlendirilecektir. Bu bakımdan Hobbes'un ahlak anlayışı pozitivist niteliktedir.⁴⁹¹ Son olarak Hobbes, akli insanın amaçlarına ulaşmakta kullandığı bir araç olarak nitelendirmektedir. Locke, Hobbes'un aksine tabiat halini

⁴⁸⁹ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 125.

⁴⁹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Semih Lim (Çev.), İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 14. Baskı, 2016, s. 101.

⁴⁹¹ Hobbes, *Leviathan*, ss. 139-145.

bir barış hali olarak tasvir etmektedir. Ona göre insanlar, barış halinde birbirlerine karşı saygılıdır. Tabiat halinde herkes, “insanoğlunun geriye kalanının varlığını korumak zorundadır ve amaç, bir suçluya adaleti uygulamak değilse, insan başkasının yaşamına son veremez ya da yaşamını kötüleştiremez ya da başka birinin yaşamının korunmasına, özgürlüğüne, sağlığına, organlarına ya da mallarına yönelemez.”⁴⁹²

Hobbes’un aksine Locke, akla çok önem vermektedir. Çünkü ona göre akli sayesinde insan, diğer varlıklardan ayrılmakta ve özgür olmaktadır. Ona göre insanlar, doğuştan bir bilgiye sahip değildir. Başka bir deyişle insan zihni, “tabula rasa”dır. İnsan, deneyimleri sonucunda şeylerin bilgisine erişebilmektedir. Aynı şekilde ona göre ahlak da deneyimler sonucu elde edilmektedir. Herkesin ve her toplumun deneyimi farklı olacağı için ahlak anlayışları da farklı olacaktır. Ona göre sadece herkeste ve her toplumda zorunluluk arz eden ahlak anlayışları ortak olabilir. Locke, ortak ve zorunlu ahlaki ilkeler konusunda Tanrı’ya başvurmaktadır. Tanrı’nın varlığını kabul ve O’na referans yaparak klasik doğal hukukla arasında bir bağ oluşturmaktadır. Yani Locke, bir bakıma iyinin ölçüsü olarak klasik doğal hukukçular gibi Tanrı’yı dikkate almaktadır. Ayrıca Locke, bir insanın aklını kullanarak ve doğada bulunan diğer şeyleri göz önünde bulundurarak bir Tanrı’nın mevcudiyetine ulaşamamasını anlayamadığını bile belirtmiştir.⁴⁹³ Locke’a göre doğal haklar hayat, hürriyet ve mülkiyetten oluşmaktadır ve doğuştan itibaren her insan bu üç hakka sahiptir.

Kısa bir şekilde insan doğası konusunda tarihsel yaklaşımlara değindikten sonra modern zamanda insan doğası ve ahlak ilişkisine değinmek gerekmektedir. Burada can alıcı bir soru söz konusudur. Ahlak, doğuştan insanın içinde olan bir şey midir, yoksa içinde yaşadığı toplum tarafından sonradan kazandırılan bir şey midir? İki argümanı da savunanlar vardır. Yani ahlakın doğuştan içimizde olan bir şey olduğunu söyleyen de vardır, içinde yaşadığımız toplum tarafından kazandırıldığını söyleyen de vardır. İki görüşten ilkinin savunanlara göre insan doğası diye bir kavram vardır ve doğası gereği insan, bazı şeylere doğuştan sahiptir. İkincisini savunanlara

⁴⁹² John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Fahri Bakırcı (Çev.), Ankara: Eksi Kitaplar, 3. Baskı, 2016, s. 16.

⁴⁹³ Roger S. Woolhouse, *Philosophers in Context: Locke*, UK: University of Minnesota Press, 1983, ss. 137-139.

göre insan doğası diye bir kavram yoktur ve insan, içinde yaşadığı toplum ve kültür tarafından şekillenmektedir.

İnsan doğası hakkındaki modern zamandaki en dikkat çeken tartışma, 1971 yılında Uluslararası Filozoflar Kongresi kapsamında Michel Foucault ve Naom Chomsky arasında geçen tartışmadır. Chomsky’e göre insan doğuştan bazı içgüdüsel bilgilere sahiptir. O, “içgüdüsel bilginin yani kısmi veriye dayanarak karmaşık ve girift bilgi üretimini mümkün kılan şematik düzenin insan doğasının temel bileşeni olduğunu” iddia etmektedir.⁴⁹⁴ Chomsky’e göre “şematik düzen, sosyal, entelektüel ve bireysel davranışlarımızı yönlendiren doğuştan örgütlenmiş ilkeler bütünüdür.”⁴⁹⁵ Foucault, insan doğası kavramına şüpheli bakmaktadır. O, “bilimin kullanabileceği konsept ve kavramların aynı derecede ayrıntılandırıldığına ve aynı amaçla aynı kullanım işlevine sahip olduğuna inanmamaktadır.”⁴⁹⁶ Ona göre insanlar, içinde bulunduğu kültür açısından etkilenmektedir. İnsanların kültürün içinde yok sayıldığını savunan Foucault, fikirlerin genelleştirildiğini belirtmektedir.⁴⁹⁷

Chomsky, her insanda doğuştan yaratıcılık yeteneğinin olduğunu ileri sürmektedir. Yani her insan karşılaştığı durumlar karşısında yaratıcılığını kullanarak önlemler almaktadır. Örneğin trafikte araç kullanırken olası tehlikelere karşı takındığımız tavır, bu yaratıcılığın bir ürünüdür. İnsanda mevcut olan yaratıcılık sayesinde bilimsel ilerleme de gerçekleşmektedir ve doğuştan insanda var olan şeyler bu ilerlemede oldukça etkilidir. Ona göre “dâhiler dâhil bilim insanlarının zihinlerinde olası bir bilimsel teorinin bilinçsiz ayrıntıları bir şekilde bulunmuş olmasaydı tümevarımsal sıçrama tamamen imkânsız olurdu.”⁴⁹⁸ Zira Chomsky’e göre insan doğasının özü, tanımladığı bu yaratıcılıktır. Ayrıca Chomsky, insan doğasının bulunduğumuz modern zamanda bu yaratıcılığı gösteremediğine inanmaktadır. Foucault, Chomsky’nin insan zihni ya da doğasına yerleştirdiği bu kabiliyeti kabul etmemektedir. Foucault, bilimin ilerlemesinin insan zihni ya da doğasında değil de toplumsal biçimlerde, üretim ilişkilerinde, sınıf mücadelelerinde

⁴⁹⁴ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

⁴⁹⁵ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

⁴⁹⁶ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

⁴⁹⁷ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

⁴⁹⁸ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

vb. yerlerde bulunup bulunmadığını sorgulamaktadır.⁴⁹⁹ Bu bakımdan Foucault, insanın kültürün içinde etkisiz olduğunu ileri sürmektedir. Foucault, şu sözleriyle Chomsky'e katılmadığını net bir şekilde ifade etmektedir.⁵⁰⁰

Evet, ama burada bir tehlike yok mu? Belli bir insan doğası olduğunu bu insan doğasının modern toplumumuzda kendisini gösterecek imkân ve haklara sahip olmadığını söylüyorsunuz? Bunu kabul edersek, hem ideal hem gerçek olan ve şimdiye dek gizlenmiş ve bastırılmış insan doğasını kendi toplum, medeniyet ve kültürümüzden aldığımız terimlerle tanımlama riskine girmiş olmuyor muyuz? Basitleştirmek için size bir örnek vereyim. Marksizm, 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında kapitalist toplumlarda insanın gelişim ve kendini gerçekleştirme potansiyeline ulaşamadığını, insan doğasının kapitalist sistem tarafından etkili bir biçimde yabancılaştırıldığını kabul etti. Ve Marksizm sonuçta özgür bir insan doğası hayal etti. Peki, insan doğasını tasavvur etmek, projelendirmek ve nihayetinde gerçekleştirmek için hangi modeli kullandı? Aslına bakarsanız, burjuva modelini kullandı...

...Mao Zedong, burjuva insanının doğasından ve proleter insanın doğasından bahsederken onların aynı şey olmadığını düşünüyordu...

Kısaca şunu belirteyim: İnsanın doğası, kibarlığı, adaleti, özü gibi kavramlar ve bunların gerçekleşmesi, tüm bu kavramlar ve konseptler bizim medeniyetimiz, bilgi sistemimiz ve felsefe şeklimiz içinde yaratıldı ve bunun sonucu olarak bizlerin sınıf sisteminin bir parçasıdır. Ne kadar üzücü olsa da toplumumuzun temellerini yıkması gereken ve prensipte yıkacak olan savaşı tanımlamak ya da haklı çıkarmak için bu kavramları ortaya atamazsınız. Bu, tarihi gerekçe bulamadığım bir kestirim.

Günümüzde insan doğası ve ahlak arasında ilişki kurmaya çalışan araştırmacılar da vardır. Hatta bu ilişkiyi, çocuklar üzerinde yaptıkları deneylerle göstermeye çalışmaktadırlar. Tekrar ifade etmek gerekirse temel soru: “insanlar doğuştan iyi midirler? Yani ahlak algısına sahip olarak mı doğuyoruz? Yoksa boş levhalar olarak mı doğuyoruz ve etrafımızın doğru ve yanlış bize öğretmesini mi bekliyoruz?”⁵⁰¹ Bu soruya ahlakın doğuştan içimizde olan bir şey olduğu yönünde cevap verenler, bebekler üzerinde yaptıkları birtakım deneylerle bunu ispatlamaya çalışmaktadırlar. “Rousseau, hiçbir şey bilmeyen varlıklar olarak bebeklerin kusursuz aptallar olduğunu söylemiştir.”⁵⁰² Çünkü insan doğasını en iyi bebekler yansıtabilir. Araştırma, Yale Üniversitesi Bebek Biliş Merkezi'nin Bebek Laboratuvarları olarak adlandırdıkları laboratuvarlarda gerçekleşmektedir ve

⁴⁹⁹ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

⁵⁰⁰ “Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”, <https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

⁵⁰¹ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵⁰² “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

çocuklara kukla şovları izlettirilmektedir. Deneylerdeki esas amaç, bebeklerin iyi ve kötü arasındaki farkı bilip bilmediklerini test etmektir.

Kukla şovunda, oyuncak kutusundaki kutuyu açıp oyuncakları almaya çalışan bir kukla vardır. Bu kuklanın sağında ve solunda farklı renklerde köpek yavrusu şeklinde kuklalar vardır. İlk senaryoda oyuncağı almaya çalışan kuklaya, sarı renkli köpek yavrusu yardım edip oyuncağı almasını sağlamaktadır. İkinci senaryoda ise mavi köpek yavrusu oyuncağı almaya çalışan kuklayı engelleyip oyuncakları alamamasına neden olmaktadır. Bizim algımıza göre oyuncağın alınmasına yardım etmek iyi bir davranış ve alınmasının engellenmesi ise kötü bir davranıştır. Peki, beş aylık bir bebek bu konu hakkında ne düşünmektedir? İki senaryo da çocuğa izlettirildikten sonra sarı ve mavi renkli köpek yavruları bebeğe tutulmaktadır ve birisini seçmesi beklenmektedir. Deneydeki bebek, yardım eden köpek yavrusu olan sarı renkli köpek yavrusuna sarılmaktadır. “Test edilen bebeklerin dörtte üçünden fazlası iyi olan kuklayı seçmektedir.”⁵⁰³ Aynı deneyin üç aylık bebeklerde de uygulandığını belirten Yale Üniversitesi Bebek Biliş Merkezi Başkanı psikolog Karen Wynn, kollarını hareket ettiremediklerinden dolayı tercihlerini gözleriyle belirten bebeklerin iyi davranış gösteren köpek yavrusuna diğerinden daha uzun süre baktıklarını belirtmektedir.⁵⁰⁴ Wynn ve ekibi yaptıkları bu çalışmaları 2007 yılında Nature dergisinde yayımlamışlardır.⁵⁰⁵

İlerleyen yıllarda Wynn ve ekibi benzer deneyler yapıp bunları başka hakemli dergilerde de yayımlatmışlardır.⁵⁰⁶ Peki, bebekler içlerinde bir adalet duygusuyla mı dünyaya gelmektedir? Wynn, bu soruya olumlu cevap vermektedir.⁵⁰⁷ Yale Üniversitesi’nde kendi laboratuvarı bulunan psikoloji profesörü Paul Bloom da söz

⁵⁰³ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵⁰⁴ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵⁰⁵ Bakınız: J. Kiley Hamlin, Karen Wynn ve Paul Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants”, *Nature*, 450, 2007, ss. 557-559.

⁵⁰⁶ Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Karen Wynn, “Addition and Subtraction by Human Infants”, *Nature*, 358, 1992, ss. 749-750; . Kiley Hamlin, Karen Wynn ve Paul Bloom, “Three month olds Show a Negativity Bias in their Social Evaluations”, *Developmental Science*, 13/6, 2010, ss. 923-929; Paul Bloom, *How Children Learn the Meaning of Words*, USA: The MIT Press, 2000; Paul Bloom, “Natural Language and Natural Selection”, *Behavioral and Brain Sciences*, 13/4, 1990, ss. 707-727; Paul Bloom, *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York: Basic Books, 2005.

⁵⁰⁷ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

konusu deneylerde ahlakın temellerinin görüldüğünü düşünmektedir.⁵⁰⁸ Ona göre “bebekler dışardan bakıldığında cahil ve bilgisiz canlılar gibi görünüyor. Fakat aslında dikkate değer karmaşıklığa sahip, fark etmesi güç birçok bilgiye sahipler.”⁵⁰⁹ Bloom, “bütün insanların ortak olarak paylaştığı evrensel bir ahlak özünün” varlığına ve bunun da insan biyolojisinin bir parçası olduğuna inanmaktadır.⁵¹⁰

Farklı bir deney gerçekleştiren Wynn ve ekibi, bebeklerin önyargılarını ölçmek istemektedirler. İlk olarak, bir bebeğe iki çeşit kraker sunulmaktadır ve bebek birisini seçmektedir. İkinci olarak, iki köpek yavrusu kuklasından biri bebeğin seçtiği krakeri, diğeri kalan krakeri seçmektedir. Üçüncü olarak, yukarı bahsedilen oyuncak senaryosu şu şekilde canlandırılmaktadır: Oyunağı almaya çalışan ve kendisiyle farklı krakeri seçen köpek yavrusuna başka bir kukla yardım etmekte ve diğer bir kukla engellemektedir. Bebeğin yardım eden ve engelleyen kuklalar arasında tercih yapması istenmektedir ve çocuk kendisiyle farklı krakeri seçen yavrunun cezalandırılmasını ister gibi oyuncak almasını engelleyen kuklayı seçmektedir. Wynn ve ekibinin vardığı sonuç şudur: “Bizim gibi olmayanlara zarar verenleri sevmeye meyilliyiz.”⁵¹¹ Wynn ve Bloom, doğamızda ötekinin cezalandırılmasına yönelik bir karanlık tarafın olduğuna inanmaktadır. Bu sonuçla birlikte Bloom, doğuştan itibaren o kadar da ahlaklı olmadığımızı belirtmektedir.⁵¹²

Dikkat çeken bir başka deney ise Bloom ve ekibi tarafından farklı yaşlardaki çocuklar üzerinde yapılmıştır.⁵¹³ Sekiz yaşından küçük çocuklara, kendisine ve karşıdaki bir çocuğa jeton seçme tercihi sunulmaktadır. İlk şıkta kendisi bir jeton alabildiği ve karşıdaki çocuğun hiç jeton alamadığı, ikinci şıkta da kendisinin ve karşıdaki çocuğun da ikişer jeton aldığı bir tercih sunulmaktadır. Sekiz yaşından küçük çocukların çoğu, ilk şıkkı seçmektedir. Bloom’a göre bu durum, küçük yaştaki

⁵⁰⁸ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵⁰⁹ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵¹⁰ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵¹¹ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵¹² “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵¹³ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

çocukların adaleti umursamamasından kaynaklanmaktadır.⁵¹⁴ Fakat sekiz yaşındaki çocukların çoğu, ikinci şıkkı seçmektedirler. Dokuz ve on yaşındaki çocuklara ise şöyle bir tercih sunulmaktadır: İlk şıkta kendisinin ve karşısındaki çocuğun iki jeton aldığı, ikinci şıkta ise kendisinin iki, karşısındakinin üç jeton aldığı bir tercih durumu söz konusudur. Burada çocuklar ilginç bir şekilde ikinci şıkkı seçmektedirler. Bloom, bu durumu çocukların eğitildiklerine ve kültürlendirildiklerine bağlamaktadır.⁵¹⁵ Aslında Bloom'a göre çocuklar, eğitim ve kültürün etkisiyle bizim onlarda görmek istediğimiz erdemler ile dolmaya başlamışlardır.⁵¹⁶ Bu bakımdan insan doğasında kötülükler de mevcuttur. Bloom'a göre duygularımızı sadece bastırabiliriz, tamamen yok edemeyiz. Kısa ve net bir şekilde ifade etmek gerekirse, Wynn ve Bloom ahlaki biyolojik evrimin bir ürünü olarak görmektedirler.

3.3.3. Doğal Hukuk ve Şeriatın İlkeleri

Doğal hukuk geleneğinde doğada bulunan yasalar ve insan yapımı yasalar arasında bir ayrım yapılmaktadır. Doğada bulunan yani doğal yasalar, insan yapımı yani pozitif yasalar oluşturulurken dikkate alınması gerekmektedir. Burada doğal yasalar normatif ilkeleri ve pozitif yasalar ise normatif ilkelere göre oluşturulması gereken yasaları ifade etmektedir. Doğal hukuk teorisyenleri, yasaların adil olmasını istediklerinden dolayı bu şekilde normatif ilkeleri benimsemişlerdir. Doğal hukuk teorisyenleri bunu savunurken, pozitif hukuk teorisyenleri pozitif hukuk oluştururken doğal hukukun dikkate alınmaması gerektiğini belirtmektedirler. Çünkü onlara göre olan ve olması gereken farklı şeylerdir. Yani pozitif hukuk, olan üzerinden değerlendirme yapar. Onlara göre olması gereken pozitif hukukun alanına girmemektedir. Dikkat edilecek olursa doğal hukukçular ahlaki bir perspektiften hareket etmektedirler. Daha önce ele alınan modernist gelenek de davranışların belirlenmesi, hakların tanınması ve yasalara karar verilmesinde şeriatın ilkelerini temel almaktadır. Aslında burada dikkati çeken nokta, iki farklı kavramsallaştırma ve temellendirmenin amacının ahlaki bir düzen tesis etmek oluşudur. Doğal hukukçular, bunun doğal yasalarla olacağına inanmışlardır. Modernist gelenek ise İslam'ın içinde belirlenen şeriatın ilkeleri temelinde sağlanacağını belirtmişlerdir.

⁵¹⁴ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵¹⁵ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

⁵¹⁶ “Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”, <https://www.youtube.com/watch?v=RPMMdqQ31fU> (20.11.2017).

Doğal yasalar ve şeriatın ilkeleri bazı benzerliklere sahiptirler. İlk olarak ikisi de evrensellik iddiası taşımaktadır. Buna göre ikisi de her çağda ve mekânda başvurulması ve uygulanması gereken ilkelerden oluşmaktadır. Aynı zamanda herkes için geçerli ilkeleri ifade etmektedirler. İkinci olarak, doğal yasalarda ve şeriatın ilkelerinde haklar ve ahlaki davranışlar tek tek sıralanmamıştır. Çünkü onlar, birincil ilkelerden türetilmektedirler. Doğal yasalar ve şeriatın ilkelerinin sayısı sınırlıdır. Doğal yasalar düşünürlere göre değişmekteyse de, özünde bir ortaklıktan söz edilebilir. Örneğin Locke'a göre doğal haklar hayat, hürriyet ve mülkiyetten oluşmaktadır.⁵¹⁷ Şeriatın ilkeleri ise hayat, itibar, akıl, aile, mal ve dinin korunmasına dayanmaktadır. İkisinde de diğer hak ve ahlaki davranışlar, benimsedikleri bu ilkelerden türetilmektedir. Örneğin çoğulculuk bu ilkeler arasında değildir. Ama yaşadığımız dönemde insanlar arası farklılıkların ön plana çıkmasından dolayı son yüzyılda ortaya çıkmıştır ve bu ilkelerden türetililecek bir hak ve ahlak ilkesi konumundadır. Üçüncü olarak, ikisi de normatif ilkeler bütünü konumundadırlar. Yani gerek ahlak ilkeleri gerek hukuk kuralları türetilirken başvurulması gereken üst bir ilke konumundadırlar. Doğal hukuk ve pozitif hukuk tartışmasında bu konu biraz karışık olsa da, doğal hukukçular tarafından bu şekilde benimsenmektedir.

Bütün bu benzerlik ve ortak noktalar göz önünde bulundurulduğunda şu sorular sorulabilir: Doğal hak ve doğal hukuk geleneği ile şeriatın ilkelerinin amaçları aynı mıdır? Aralarındaki benzerlikler tesadüfi midir? Şeriatın ilkeleri, bir doğal hak ve doğal hukuk teorisi olarak değerlendirilebilir mi? Tarihsel olarak ele alındığında doğal hak ve doğal hukuk geleneği, şeriatın ilkelerinden daha önce ortaya çıkmış bir gelenektir. Doğal hak ve doğal hukuk geleneği Antik Yunan'dan beri tarih sahnesindeyken, şeriatın ilkeleri İslam'ın gelişinden sonra İslam dini içerisinden türetilen ilkelerdir. Bu bakımdan şeriatın ilkeleri doğrudan teolojik kökenlidir. Peki, doğal hak ve doğal hukuk geleneği teolojik kökenli midir? Hannah Arendt ve Robert Nozick gibi siyaset bilimciler ile John Austin, Hans Kelsen, H. L. A. Hart ve Joseph Raz gibi hukuki pozitivistler, doğal hak ve doğal hukuk geleneğinin teolojik ve metafiziksel bir kavram olduğunu ileri sürmektedirler.⁵¹⁸ Hatta Hans Kelsen, insanların doğayı toplumun bir parçası olarak gördüklerinden ve doğayı da bir Tanrı'nın yaratmış olmasından dolayı tüm doğal hukuk doktrinlerinin tutarlı

⁵¹⁷ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, ss. 15-60.

⁵¹⁸ Kurun, *The Theological Origins of Liberalism*, s. 136.

olabilmesi için dini bir karakterde olması gerektiğini belirtmiştir.⁵¹⁹ Sonuç olarak, egemen görüşe göre doğal hak ve doğal hukuk geleneği de teolojik kökenlidir. Bu nedenle şeriatın ilkelerini de bir doğal hak ve doğal hukuk teorisi olarak değerlendirmek mümkündür. Bir başka deyişle, şeriat ilkeleri klasik doğal hukuk geleneği içerisinde ele alınabilir.

3.4. Genel Değerlendirme

İslam ahlak anlayışı, genellikle Aristoteles geleneğini takip eden bir sınıflandırma içerisinde birbirinin tekrarı olarak gelişmiştir. Modern zamanla birlikte bu tekrar eden ahlak anlayışı değişmiştir. Modernist ve Vahhabi ahlak felsefeleri günümüz İslam ahlak anlayışına birer örnek teşkil etmektedir.

Tarih boyunca ahlak ve hukuk kavramları devamlı karşı karşıya gelmiştir. İslam dini açısından da aynı durum söz konusudur. Bu bağlamda İslam dininde karşı karşıya gelen iki kavram İslam hukuku ile şeriat kavramlarıdır. Bu iki kavram birbirlerinden farklı olsa da yanlış bir şekilde birbirlerini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Ancak iki kavram, vurgulandığı gibi birbirlerinden büyük ölçüde farklıdır.

Modernistlerin ahlak felsefesi, kendilerinden önceki İslam filozofları tarafından çizilen perspektifle yöntem olarak oldukça farklılık arz etmektedir. Modernistler, kendilerinden önceki İslam filozofları gibi ahlaki değerleri kazuistik bir şekilde tarif etme amacında olmamışlardır. Onlar şeriatın ilkeleri olarak adlandırdıkları hayatı, aklı, aileyi, malı, itibarı ve dini koruma amacını taşıyan bir ahlak felsefesi inşa etme düşüncesinde olmuşlardır. Onlara göre bu ilkeleri koruyan davranışlar ahlaki niteliktedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki ahlaki konuda modernistlerin nihai amacı, adaleti tesis etmektir. Modernistler, şeriatın doğru bir şekilde anlaşılmasıyla adaletin tesis edilebileceği üzerinde durmaktadırlar.

Vahhabilerin ahlak felsefesi tamamen İslam'ı yorumlamalarıyla aynıdır. Onlara göre Müslümanın yükümlülükleri vardır. Müslüman bu yükümlülüklerini yerine getirdiği ölçüde ahlaklıdır. Yükümlülük olarak ise Vahhabiler, kendi İslam anlayışları içerisinde dikkate aldıkları hükümleri dikkate almaktadırlar.

⁵¹⁹ Hans Kelsen, "The Natural Law Doctrine before the Tribunal of Science", *The Western Political Quarterly*, 2/4, 1949, s. 482.

Vahhabilerin ve Modernizm geleneğinin ahlak felsefelerinin birbirlerinden farklı olmasının nedeni İslam'ı yorumlama metotlarının farklılığıdır. Bu bakımdan birinci bölüm ile üçüncü bölüm yakından ilişkilidir. Birinci bölümde Modernizm geleneğinin ve Vahhabilerin İslam anlayışlarındaki genel metot farklılığı bu bölümde akıl/gelenek, bağlamsallık/literallik, tarihselcilik/tarih-üstüçülük ve bütüncüllük/parçacılıktır. Bu bakımdan birinci bölümde öne sürülen İslam'ı yorumlama yöntemimizin ahlak anlayışımızı da derinden etkilediği tezi desteklenmektedir.

İslami manada ahlak felsefesi ele alındıktan sonra siyaset felsefesi açısından hak ve hukuk kavramları ile yakından ilişkili olan doğal hak ve doğal hukuk konusu ele alınmıştır. Bunun sebebi, Modernist geleneğin ahlak felsefesi ile doğal hukuk arasında bir bağlantının olduğu düşüncesidir. Aslında Modernist gelenek veya doğal hukuk geleneği bugüne kadar aralarında bir bağlantının olduğundan bahsetmemişlerdir. Ancak bu bölümde gösterildiği gibi ikisi arasında yoğun benzerlikler söz konusudur. Şeriatın ilkeleri ile doğal hukukçuların savunduğu düşünceler, yakından ilişkili görünmektedir. Sanki aynı menzile ulaşmaya çalışan fakat farklı yollarda seyreden iki araç konumundadırlar.

Doğal hukuk geleneği, modern zamanla birlikte klasik ve modern doğal hukuk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İki geleneğin de kendisine has özellikleri söz konusudur. Klasik doğal hukukçular, objektif hak kavramı üzerinde durmaktadırlar. Klasik doğal hukuk geleneğinde özellikle Aristoteles'in insanın siyasal bir canlı ve toplumun da insanın yaşamı için gerekli ve doğal olduğu görüşü benimsenmiştir. Ancak modern doğal hukuk geleneği, farklı bir insan doğası profili çizmektedir ve bunun sonucu olarak da tabiat hali tasviri yapmaktadır. Tabiat hali onu tasvir eden doğal hukukçuya göre farklılık göstermektedir. Daha önce bahsedildiği gibi Hobbes ve Locke'un tabiat hali tasvirleri buna örnek olarak gösterilebilir. İnsan doğası ve tabiat hali tasvirinden sonra toplumun doğal değil, yapay bir yapı olduğu görüşü hâkimdir. Çünkü modern doğal hukukçulara göre, insanların bir şekilde —kendi rızaları ya da zorunluluk halinde— bir araya gelerek bir sözleşme ile toplumu kurdukları görüşü hâkimdir. Temel olarak klasik ve modern doğal hukuk geleneğinin farklılıkları bu şekilde ele alınmaktadır. Tabi ki aralarındaki tek farklılık bunlar değildir. Ancak farklılıkların temelleri buna dayanmaktadır.

Sonuç olarak, Modernist geleneğın ahlak felsefesinin klasik doğal hukuk geleneği ile ortak özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Modernist geleneğın ahlak felsefesinin bir klasik doğal hukuk teorisi olarak değerlendirilebilip değerlendirilemeyeceği konusu akla gelmektedir. Bu çalışmanın iddiası değerlendirilebileceği yönündedir.



SONUÇ

Ahlak, insan hayatının her safhasında yer alan bir mefhumdur. Özellikle toplum halinde yaşamaya mahkûm olan insan, diğer insanlarla ilişkilerinde bu mefhuma başvurmak zorundadır. İnsan, özellikle diğer insanlarla ilişkilerinde başvurduğu davranışlar sonucu, birtakım huylar kazanmaktadır. Bu huylar, iyi ve kötü olabilir. Aslında davranışlara yani uygulamaya yönelik bu huylar, ahlakı meydana getirmektedir.

Bu çalışmanın konusuna münferit birkaç olaydaki ahlaksız olarak nitelendirilebilecek kötü davranışlara şahit olunarak karar verilmiştir. Çalışmanın çıkış noktasını oluşturan gözlem çok önemlidir. İşin ilginç yanı, insanların bu kötü davranışların çoğunu din kisvesi altında yapıyor olmasıdır. Nitekim içinde yaşadığımız toplumun büyük bir çoğunluğu İslam dinine mensuptur. O zaman insanın aklına şu sorular gelmektedir: İslam dini, ahlak konusunda hiçbir hüküm ihtiva etmemekte midir yoksa Müslümanlar, hakiki anlamda İslam dinini bilmemekte midir? İslam ile ahlakın hiçbir bağlantısı yok mudur? Peki, günümüzdeki Müslümanların ortak bir ahlak teorisinin olduğundan söz edilebilir mi? Bu sorulardan hareketle tezin araştırma sorusu şöyle tarif edilmiştir: “İslami bir ahlak teorisi mümkün mü?” Çalışmanın sonucunda bu soruya olumlu cevap verileceği sonucuna ulaşılmıştır. İslami modernizm geleneğinin İslam anlayışıyla yapmak istediği, zaten İslami bir ahlak teorisi inşa etmektir. Bu bakımdan çalışmanın ana eksenini İslami modernizm geleneği üzerinde odaklanmıştır.

İslami modernizm geleneği, şeriatın ilkeleri olarak adlandırdıkları hayat, aile, akıl, itibar, mal ve dini koruma üzerine bir normatif ilkeler bütününe varlığını kabul etmektedir. Yani gerek hukuksal kararlar alırken gerekse şahsi eylemlerimize yön verirken şeriatın ilkelerini göz önünde bulundurarak hareket edildiği ölçüde ahlaki davranış içerisinde olunacaktır. Bu ilkelere uygunluk sayesinde iyi elde edilecektir. Zaten modernistlere göre esas olan iyi ve doğruya ulaşmaktır.

Bu çalışmayı yaparken fark ettiğim bir husus, İslam toplumlarında şeriatın doğru bir şekilde anlaşılmadığı ve dikkate alınmadığıdır. Hatta Moosa'nın örneğini vermiş olduğu adalet sembollerini içeren yapılar İslam toplumları tarafından tarihi bir miras olarak görülmesi gerekirken sıradan yapı muamelesi görmektedirler. Örneğin, çalışmada resimleri konulan Adalet Evleri (Dar'ül Adl), Massachusetts

Institute of Technolgy (MIT) Üniversitesi'nin sitesinden alınmıştır. Uzun araştırmalarıma rağmen başka bir kaynakta resim örneklerine rastlayamadım. Bu bakımdan İslam medeniyetlerinin şeriatın ilkelerine ve adalet kavramına karşı duyarsızlık içerisinde oldukları düşünülebilir.

Siyaset felsefesinde Antik Yunan'dan beri başvurulmuş bir kaynak, doğal hak ve doğal hukuk kavramlarıdır. Doğal hukuk geleneğine göre insanlar, doğuştan birtakım haklara sahiptir. Bu haklara saygılı bir şekilde davranmak bir bakıma ahlakiliği sağlamaktadır. Moderniteyle birlikte gelenek ikiye ayrılıp klasik ve modern doğal hukuk geleneği olarak ele alınmaktadır. Klasik ve modern doğal hukuk geleneği arasında ikili bir ayrım yapmak mümkündür. İlk gruptaki düşünürler, klasik doğal hukuk ve modern doğal hukukun birbirinden tamamen farklı olduğu düşüncesiyle çatışma halindedir. İkinci gruptaki düşünürler ise modern doğal hukukun klasik doğal hukuk geleneğinden türediğini savunmaktadır. Bu bakımdan ikinci gruba göre tarihsel bir gelişim söz konusudur. Ancak klasik ve modern doğal hukuk gelenekleri dikkate alındığında birbirlerinden farklı özelliklere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Genel farklılıktan bahsedecek olursak klasik doğal hukuk geleneği, objektif hak kavramını üzerinde dururken modern doğal hukuk geleneği, sübjektif hak kavramı üzerinde durmaktadır. İslami modernizm geleneğinin ahlak felsefesi hatırlanacak olursa, klasik doğal hukuk geleneği ile benzer özelliklere sahip olduklarından söz edilebilir. Bu bakımdan çalışmanın son kısmında ulaşılan sonuca göre İslami modernizm geleneğinin ahlak felsefesinin bir klasik doğal hukuk teorisi olarak değerlendirilebileceği yönündedir.

Tarihten günümüze ahlakın geçirdiği serüveni göz önünde bulundurursak zaman zaman birbirlerinden etkilenen toplumlar olsa da birbirlerinden haberi bile olmayan toplumlar ahlak konusunda benzer sonuçlara ulaşmaktadırlar. Batı, İslam ve Uzak Doğu kaynaklı ahlak felsefelerine bakıldığında Batı ile İslam toplumlarının birbirlerinden etkilendikleri ortadadır. Ancak Uzak Doğu düşünürleri, Batı ya da İslam toplumlarıyla karşılaşmasa da ılımlılık, üstün insan, saygı gibi kavramlarla aynı ahlaki sonuçlara ulaşmaktadır. Peki, o zaman ahlakın doğuştan insanın içinde var olan bir olgu olduğundan bahsedilebilir mi?

Güncel tartışmalarda ahlak konusunda insan doğası ve kültür kavramları ön plana çıkmaktadır. Buradaki esas mesele, ahlakın nasıl kazanıldığıdır. Ahlak doğuştan içimizde var olan bir şey mi yoksa toplum tarafından sonradan kazandırılan

bir şey midir? Bu soruya net bir cevap vermek oldukça zordur. Foucault, kültür yanlısı hareket ederken Chomsky, insan doğasını savunmaktadır. Çalışmada bu soruya net bir cevap verilemese de iki görüşü de savunanların argümanları ortaya konmuştur. Ancak belirtilmesi gerekir ki hem insan doğasının varlığı hem de kültür ve çevrenin etkisi göz ardı edilemez niteliktedir.

Sonuç olarak Modernist gelenek gerek İslam'ı yorumlama metodu gerekse de inşa ettiği ahlak felsefesi bakımından İslami bir ahlak teorisinin mümkünlüğünü gözler önüne sermektedir. Burada dikkat çekmek istediğim diğer nokta da modernist geleneğin ahlak felsefesi ile doğal hukuk geleneği arasındaki benzerliklerdir. Bu benzerliklerden dolayı Modernist geleneğin ahlak felsefesinin bir klasik doğal hukuk teorisi olarak değerlendirilebileceğini öne sürüyorum.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammad; *The Theology of Unity*, Ishaq Musa'ad ve Kenneth Cragg (trans.), London: George Allen & Unwin Ltd., 1966.
- Adams, Charles C.; *Islam and Modernism in Egypt*, U. S. A.: Russell&Russell, 1968.
- Akarsu, Bedia; "Sokrates'te Erdem Düşüncesi", İstanbul, *Felsefe Arkivi*, 13, 1962, ss. 57-73.
- Al-Rasheed, Madawi; *A History of Saudi Arabia*, London: Cambridge University Press, 2010.
- Aquinas, Saint Thomas; *Summa Theologica*, Fathers of the English Dominican Province (Çev.), 1947.
- Arabi, Oussama; *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, Mark S. W. Hoyle (ed.), Arab and Islamic Laws Series, The Hague, London, New York: Kluwer Law International, 2001.
- Aristoteles; *Eudemos'a Etik*, Saffet Babür (Çev.), İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- _____; *Nikomakhos'a Etik*, Saffet Babür (Çev.), 3. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011.
- Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet; "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar*, 4/4, 1990, ss. 273-284.
- Barnett, Randy E.; "The Imperative of Natural Rights in Today's World", Boston University School of Law Working Paper Series, Public Law&Legal Theory Working Paper, 3/20, 2003, ss. 1-5.
- Bektovic, Safet; "Towards a Neo-Modernist Islam", *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology*, 70/2, 2016, ss. 160-178.
- Bentham, Jeremy; *An Introduction to the Principles of Moral s and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000.
- Bix, Brian; "Natural Law Theory: The Modern Tradition", *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Jules L. Coleman and Scott Shapiro (eds.), London: Oxford University Press, 2004, ss. 48-82.
- Bloom, Paul; "Natural Language and Natural Selection", *Behavioral and Brain Sciences*, 13/4, 1990, ss. 707-727.

_____; *How Children Learn the Meaning of Words*, USA: The MIT Press, 2000.

_____; *Decartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York: Basic Books, 2005.

Boynukalın, Ertuğrul; *İslam Ansiklopedisi*,
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d270425>,
(19.12.2017).

Brandon, S.G. F.; *A Dictionary of Comparative Religion*, London: Littlehampton Book Services, 1970.

Burckhardt, John Lewis; *Notes on the Bedouins and Wahabys*, 2.cilt, London: Henry Colburn ve Richard Bentley, 1831.

Büyükkara, Mehmet Ali; *Çağdaş İslami Akımlar*, 5. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

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

Cicero, *Devlet Üzerine*, C. Cengiz Çevik (Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Crichton, Andrew; *The History of Arabia, Ancient and Modern*, 2.cilt, New York: Harper and Brothers, 1868.

Çağrııcı, Mustafa; *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Çelebi, Kınalızade Ali; *Ahlak-ı Ala'i*, Mustafa Koç (Hızl.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Darling, Linda T.; "Do Justice Do Justice, For That is Paradise": Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22/1&2, 2002, ss. 3-19.

D'Entreves, Alexander P.; *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1994.

De Corancez, Louis Olivier; *The History of the Wahhabis from Their Origin until the End of 1809*, Eric Tabet (Çev.), London: Garnet, 1995.

De Lamartine, Alphonse; *Narrative of the Residence of Fatalla Sayeghir: Among the Wandering Arabs of the Great Desert*, M. De Lamartine (Çev.), Philadelphia, PA: Carey, Lea & Blanchard, 1836.

Delong-Bas, Natana J.; *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Oxford University Press, 2004.

Demirci, Kürşat; *İslam Ansiklopedisi*,
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=180116>,
(15.12.2017).

- Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/282,
<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/289/282-ayet-tefsiri>,
(28.11.2017).
- Dun, Frank Van; "Natural Law. A Logical Analysis", *Ethica & Politica*, 2, 2003, ss. 1-29.
- El Fadl, Khaled Abou; *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremist*, Perfect Bound, 2005.
- _____; *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, London: Rowman & Littlefield Pub., 2014.
- Erdoğan, Mustafa; "Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm", *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, ss. 15-43.
- Esposito, John L.; *Islam and Politics: Contemporary Issues in the Middle East*, 4th ed., New York: Syracuse University Press, 1998.
- Fahri, Macid; *İslam Ahlak Teorileri*, Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (Çev.), 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Farabi; *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Hanifi Özcan (Çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- _____; *İhsa'ül-ulum: İlimlerin Sayımı*, Ahmet Ateş (Çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- _____; *El-Medinetü'l Fazıla*, Nafiz Danışman (Çev.) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Finati, Giovanni; *Narrative of the Life and Adventures of Giovanni Finati*, William John Bankes (ed.), 2.cilt, London: John Murray, 1.cilt, 1830.
- Frankena, William K.; *Ethics*, 2. Baskı, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1973.
- Gazali; *İhyau Ulumi'd-Din*, Ahmet Serdaroğlu (Çev.), Bedir Yayınları, 3.cilt, ty.
- _____; *İhyau Ulumi'd-Din*, Ahmet Serdaroğlu (Çev.), Bedir Yayınları, 4.cilt, ty.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hakan, Ahmet; "Dindarlıkta ilerleme yok tersine büyük bir gerileme var", *Hürriyet*,
<http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-hakan/dindarlikta-ilerleme-yok-tersine-buyuk-gerileme-var-27962106> (24.11.2017).
- Halep'teki Dar'ül Adl Örneği,
<http://web.mit.edu/4.611/www/Aleppo%20citadel%20schematic%20drawing-11.jpg> (08.11.2017).

- Hallaf, Abdulvahhab; *İslam Hukuk Felsefesi*, Hüseyin Atay (Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Hamlin, J. Kiley; Wynn, Karen; Bloom, Paul; “Social Evaluation by Preverbal Infants”, *Nature*, 450, 2007, ss. 557-559.
- _____; “Three month olds Show a Negativity Bias in their Social Evaluations”, *Developmental Science*, 13/6, 2010, ss. 923-929.
- Herbert, Gary B.; “Postsript to A Philosophical History of Rights”, *Human Rights Review*, 2002, ss. 3-29.
- Heywood, Andrew; *Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları*, BB101 Yayınları, 2015.
- Hobbes, Thomas; *De Cive*, Howard Warrender (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1987.
- _____; *Leviathan*, Semih Lim (Çev.), 14. Baskı, İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Hourani, Albert; *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, UK: Cambridge University Press, 2013.
- Hume, David; *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2009.
- Hunter, Shireen T.; *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York: M. E. Sharpe, 2009.
- Iqbal, Javid; *Islam and Pakistan Identity*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: Vanguard Books Ltd., 2003.
- İbni Miskeveyh; *Ahlakı Olgunlaştırmak*, Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç (Çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Kant, Immanuel; *Pratik Aklın Eleştirisi*, İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı (Çev.), 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Keddie, Nikki R.; *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: A Political Biography*, U.S.A.: University of California Press, 1972.
- _____; *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din “al-Afghani”*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- Kedourie, Elie; “Jamâl ad-Din “al-Afgani””, *Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Jamal-al-Din-al-Afghani>, (13.09.2017).

- Kelsen, Hans; “The Natural Law Doctrine before the Tribunal of Science”, *The Western Political Quarterly*, 2/4, 1949, ss.481-513.
- Kılıç, Recep; “İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı”, *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*, Muhammet Şevki Aydın ve Ahmet Hadi Adanalı (Ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, ss. 17-51.
- Kohn, Margaret; “Afghani on Empire, Islam, and Civilization”, *Political Theory*, 37/3, 2009, ss. 398-422.
- Konfüçyüs; *Konuşmalar (Lun Yü)*, Muhaddere Nabi Özerdim (Çev.), Çağdaş Matbaacılık, 2000,
<http://kisi.deu.edu.tr/binnur.kavлак/kitaplar/konusmalar.html>, (15.12.2017).
- Kostiner, Joseph; *The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Kurun, İsmail; *The Theological Origin of Liberalism*, Lanham: Lexington Books, 2016.
- Kurzman, Charles; *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Locke, John; *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Fahri Bakırcı (Çev.), 3. Baskı, Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Mas’ud, M. Khalid; *Iqbal Reconstruction of Ijtihad*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: Islamic Research Institute, 1995.
- Meulen, D. Van der; *The Wells of Ibn Sa’ud*, New York: Frederick A. Praeger, 1957.
- Moaddel, Mansoor; *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Mohapatra, A. Ranjan; “Budizm”, Hidayet Işık (Çev.), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2003, ss. 169-181.
- Moosa, Ebrahim; “Ethical Message of Islam: Interview with Dr. Ebrahim Moosa”,
<https://www.youtube.com/watch?v=eYJsHoZenNE> (16.10.2017).
- _____; “Exclusive Interview-Prof Ebrahim Moosa(2014)”,
<https://www.youtube.com/watch?v=uChezxS8uns> (16.10.2017).
- _____; “How relevant is sharia today?”,
<https://www.youtube.com/watch?v=ODOmPzicKCo> (16.10.2017).
- _____; “Office Hours with Ebrahim Moosa on Shariah Law”,
<https://www.youtube.com/watch?v=3cGCIawa6t8> (16.10.2017).

- _____; “Prof Ebrahim Moosa on Morality in the Public Sphere”,
<https://www.youtube.com/watch?v=nkfwDIgS3IA> (16.10.2017).
- _____; “What is Islamic Law”, https://www.youtube.com/watch?v=d47iF_kIses
(16.10.2017).
- Nasr, Vali; *The Shia Revival*, New York, London: W.W. Norton & Company, 2007.
- Niebuhr, Carsten; *Travels through Arabia, and Other Countries in the East*, 2.cilt,
Robert Heron (trans.), Edinburgh: y.y., 1792.
- Oakley, Francis; *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and
Discontinuity in the History of Ideas*, New York: Continuum International
Publishing, 2005.
- Oktay, Ayşe Sıdika; *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, 3. Baskı, İstanbul: İz
Yayıncılık, 2015.
- Özlem, Doğan; *Etik*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- Öztürk, Mustafa; “Tarihselcilik ve Yorum”,
<https://www.youtube.com/watch?v=wMF2OMR4RkY>, (25.12.2017).
- Palgrave, William Gifford; *Narrative of a Year’s Journey through Central and
Eastern Arabia (1862 1863)*, 2.cilt, 3.baskı, London: Macmillan, 1866.
- Pippin, Robert B.; *Modernism as a Philosophical Problem*, 2. Baskı, Oxford:
Blackwell Publisher Inc., 1999.
- Platon; *Phaidon*, Nazile Kalaycı (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- _____; *Sokrates’in Savunması*, Ari Çokona (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası
Kültür Yayınları, 2016.
- Rahman, Fazlur; *Ana Konularıyla Kur’an*, Alparslan Açıkgenç (Çev.), Ankara:
Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- _____; “Allah’ın Elçisi ve Mesajı”, *İslami Yenilenleme: Makaleler I*, Adil Çiftçi
(Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 45-74.
- _____; “Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyullah”, *İslami Yenilenleme:
Makaleler II*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015,
ss.131-144.
- _____; “İslam’da Kadının Konumu”, *İslami Yenilenleme: Makaleler II*, Adil Çiftçi
(Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 145-172.
- _____; “Kur’an’da Kadının Konumu”, *İslami Yenilenleme: Makaleler IV*, Adil
Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 45-68.

_____; “Şura’nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma”, *İslami Yenilenleme: Makaleler III*, Adil Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 147-156.

_____; *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

_____; *İslam*, Mehmed Dağ ve Mehmen Aydın (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Reninger, Elizabeth; “Ethics&Morality in Taoist Practice”,
[https://www.thoughtco.com/ethics-and-morality-in-taoist-practice-3182335,\(14.12.2017\).](https://www.thoughtco.com/ethics-and-morality-in-taoist-practice-3182335/(14.12.2017).)

Ross, David; *Kant's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

Rothbard, Murray N.; *The Ethics of Liberty*, New York&London: New York University Press, 1998.

Russell, Bertrand; *The History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945.

Sachedina, Abdulaziz; “The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?”, *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, M.A. Muqtedar Khan (ed.), Lanham: Lexington Books, 2006, ss. 173-192.

Sachedina, Abdulaziz; “Why Democracy, and Why Now?”, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), New York: Oxford University Press, 2007, ss. 307-310.

Sachedina, Abdulaziz; “Woman, Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence”, 14.11.2005,
http://www.theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/woman_half_the_man_crisis_of_male_epistemology_in_islamic_jurisprudence/,
(26.09.2017).

Saeed, Abdullah; *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006.

_____; “Salafiya, Modernism, and Revival”, *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin (eds.), New York: Oxford University Press, 2013, ss. 27-41.

Safi, Louay M.; “Human Rights and Islamic Legal Reform” *Human Rights Forum*, 18/ 2, 2001, ss. 32-59.

Saint Augustine; *İtiraflar*, Dominik Pamir (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Sıddıqi, Mazheruddin; “Islamic Modernism”, *Islamic Studies*, , 12/3, 1973, ss. 179-192.

- Sonn, Tamara; “Voices of Reformist Islam in United States”, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, Shireen T. Hunter (ed.), New York: M. E. Sharpe, 2009, ss. 267-286.
- Strauss, Leo; *Natural Rights and History*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1965.
- Stuart, James; “Morality of Taoism”, <https://classroom.synonym.com/morality-of-taoism-12085903.html>, (14.12.2017)
- Sunar, Cavit; *İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslam’da Ahlak Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980, <http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/574.pdf> (22.01.2017).
- Şam’daki Dar’ül Adl örneği, <http://web.mit.edu/4.611/www/Damascus%20citadel-11.jpg> (08.11.2017).
- Topçuoğlu, Hamide; XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı, Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., 1953, <http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/411.pdf> (22.11.2017).
- Transparency International, https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2016, (14.09.2017).
- Tuck, Richard; *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Tusi, Nasıruddin; *Ahlak-ı Nasırı*, G. M. Wickens (Çev.), London: George Allen & Unwin Ltd., 1964.
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman; *Dinler Tarihi*, 4. Baskı, Ankara: Ocak Yayınları, 2002.
- Günay Tümer, *İslam Ansiklopedisi*, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=060353>, (15.12.2017).
- UÇAR, Aslı YILMAZ; “Osmanlı Siyaset –Yönetim Düşün Geleneği: *Daire-i Adalet*’in Yönetimi”, *Memleket Siyaset Yönetim*, 7/17, 2012, ss. 1-33.
- Uluslararası Şeffaflık Derneği, <http://www.seffaflik.org/cpi2016/>, (14.09.2017).
- Uslu, Cennet; *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Baskı, 2001.

Veliyullah, Şah; “Hujjat Allah al-Baligha”, Marcia K. Hermansen (Çev.), “Tension Between the Universal and the Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation”, *Studia Islamica*, 63, 1986.

Versenyi, Laszlo; *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Ahmet Cevizci (Çev.), İstanbul: Gündoğan Yayınları, 3. Baskı, 2010.

Wadud, Amina; *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

Waseem, Filza; “Sir Sayyid Ahmed Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education”, *Review of History and Political Science*, 2/2, 2014.

Woolhouse, Roger S.; *Philosophers in Context: Locke*, UK: University of Minnesota Press, 1983.

Wynn, Karen; “Addition and Subtraction by Human Infants”, *Nature*, 358, 1992, ss. 749-750.

Yamani, Mai; *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for Identity in Arabian Identity*, New York: I. B. Tauris, 2006.

Yaran, Cafer Sadık; *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.

Zuckert, Michael P.; “Do Natural Rights Derive From Natural Law?”, *Harvard Journal of Public Policy*, 1997, ss. 695-731.

Adalet Terazisi, Red Fort, Delhi,

<http://www.mountainsoftravelphotos.com/India/Delhi%20Red%20Fort/slides/19%20Delhi%20Red%20Fort%20Khas%20Mahal%20Tasbih%20Khana%20Marble%20Screen%20Carved%20With%20A%20Scale%20of%20Justice.jpg>, (11.11.2017).

“Ahlakın Temeli ve Evrimsel Kökenleri”,

<https://www.youtube.com/watch?v=RPMMDqQ31fU> (20.11.2017).

“Din adamları, yaşadığımız çağın sorunlarına varmalı”, *Haberturk*,

<http://www.haberturk.com/gundem/haber/1345874-ali-bardakoglu-din-adamlari-yasadigimiz-cagin-sorunlarinin-farkina-varmali> (24.11.2017).

“Eski Diyanet İşleri Başkanı Bardakoğlu: Toplumun yüzde 70'i ‘Dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirmez’ diyor”, *t24*, <http://t24.com.tr/haber/eski-diyanet-isleri-baskani-bardakoglu-toplumin-yuzde-70i-dindar-olmak-ahlakli-olmayi-gerektirmez-diyor,403936> (24.11.2017).

“Michel Foucault & Naom Chomsky: İnsan Doğası Üzerine”,

<https://www.youtube.com/watch?v=GHTXsER1zE> (18.11.2017).

“Müslümanlıkla Ahlak Birbirinden Ayrıldı”, *Milliyet*, <http://www.milliyet.com.tr/ali-bardakoglu-muslumanlikla-ahlak-birbirinden-samsun-yerelhaber-2020889/> (24.11.2017).

“Screen with Scales of Justice in the Khas Mahal, Red Fort, Delhi”, <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/photocoll/s/019pho000001003u00876000.html>, (13.11.2017).



ÖZGEÇMİŞ

Sefa MERTEK, 30.10.1992 tarihinde Çorum’da doğdu. 2015 yılında Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi’nden mezun oldu. 22 Şubat 2016 tarihinden itibaren Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü’nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. İyi seviyede İngilizce ve temel düzeyde Arapça bilmektedir. Temel ilgi alanları, siyaset felsefesi, siyasal düşünceler tarihi, karşılaştırmalı siyaset ve Orta Doğu çalışmalarıdır.

İletişim Bilgileri:

E-mail: sefamertek@gmail.com

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar:

TÜBİTAK 2010/A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Bursu

Bildiriler/Yayınlar:

Mertek, Sefa; “1945-1957 Orta Doğu Sorunları Ekseninde Türk Dış Politikası ve 1957 Suriye Buhranı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10, 48, 2 / 2017.

Mertek, Sefa ve Çengel, Esra; “Siyasal Düzenin Ve Toplumsal Refahın Düşünürlerin Ahlak Anlayışları Üzerine Etkisi: Kınalızade Ali Efendi Ve Niccolo Machiavelli Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 / 2017.

Mertek, Sefa ve Yıldırım, Cuma; “Göçmenlik ve Mültecilik Bağlamında Yükseköğretimde Uluslararasılaşma: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği”, *KAYSEM* 11, 9 / 2017.

Yıldırım, Cuma ve Mertek, Sefa; “Mültecilerin Kente Uyumunda Belediyelerin Rolü: Samsun Örneği”, *KAYSEM* 11, 9 / 2017.

Çengel, Esra ve Mertek, Sefa; “Alman Hegemonyasının Avrupa Birliği İçerisindeki Rolü”, *ICOME*, 11 / 2017.