



**MUHAMMED ABDULLAH DRAZ'DA
DİN ve AHLÂK**

Fatımanur GÜÇLÜER

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

2019

Her Haklı Saklıdır

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

Fatımanur GÜÇLÜER

MUHAMMED ABDULLAH DRAZ'DA DİN ve AHLÂK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

ERZURUM-2019



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



04/10/2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "M. Abdullah Draz'da Din-Ahlak İlişkisi" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

04.10.2019
Fatmanur Güçlüer

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında, Fatımanur GÜÇLÜER tarafından hazırlanan bu çalışma 04 / 10 / 2019 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER

İmza:

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2
III. MUHAMMED ABDULLAH DRAZ'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN- AHLÂK İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ VE ABDULLAH DRAZ'DA DİN-AHLAK İLİŞKİSİ

1.1. DİN- AHLÂK İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ	5
1.1.1. Din- Ahlâk Özdeşliği.....	10
1.1.2. Din-Ahlâk İlişkisi	13
1.1.3. Ahlâk Teolojisi	15
1.1.4. Din-Ahlâk Ayrılığı	18
1.2. M. ABDULLAH DRAZ'DA DİN-AHLÂK İLİŞKİSİ	20

İKİNCİ BÖLÜM

M. ABDULLAH DRAZ'IN AHLÂK ANLAYIŞINDAKİ TEMEL KAVRAMLAR VE AHLAK İLMİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ VE

MÜNAKAŞALARI	28
2.1. YÜKÜMLÜLÜK.....	29
2.2. SORUMLULUK.....	37
2.3. MÜEYYİDE	49
2.4. NİYET VE GAYELER.....	59
2.5. GAYRET.....	67
2.6. AHLÂKİ, YARATILIŞTAN VE SONRADAN KAZANILAN DİYE AYIRAN GÖRÜŞ	77

2.7. AHLÂK İLMİNİN NAZARÎ VE AMELÎ OLARAK AYRIMI	81
2.8. FELSEFÎ AHLÂK VE DİNÎ AHLÂK AYRIMI.....	85
2.9. AHLÂK İLMİNİN TERBİYE İLE ALAKASI	89

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

M. ABDULLAH DRAZ'IN DİN ANLAYIŞI

3.1. DİN ANLAYIŞI.....	93
3.1.1. Din Kavramının Tahlili	93
3.1.1.1. Din Duygusu ve İnsan Fıtratındaki Yeri.....	97
3.1.1.2. Dinin Felsefe ile İlişkisi	101
3.1.1.3. Din ve Diğer İlimler.....	105
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA	109
ÖZGEÇMİŞ.....	112

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED ABDULLAH DRAZ'DA DİN ve AHLÂK

Fatımanur GÜÇLÜER

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2019, 112 sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER**

Bu çalışma düşünce tarihinin önde gelen ilim adamlarından Muhammed Abdullah Draz'ın, din ve ahlâk görüşlerini ele almaktadır.

İnsanın mutluluğunu, faydasını amaç edinen din ve ahlâk kavramları, tarihin birçok aşamasında, düşünürler tarafından önemle ele alınmıştır. Bu kavramlar, her dönem farklı düşüncelerle yoğrularak, ayrı ayrı birçok tanım ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Mısırlı ilim adamı Muhammed Abdullah Draz, doğu ve batı düşüncesine ait derin kavrayışıyla bu terimleri anlamlandırmış ve aralarındaki zihnî karmaşayı aydınlatmaya çalışmıştır.

Din-ahlâk ilişki problemi ve bu problemle ilgi bazı diğer tartışmalar ve görüşler Draz'ın din-ahlâk konusuna bakış açısına odaklanılarak incelenmiş ve neticede ahlâkın, dine dayalı bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abdullah Draz, Din, Ahlâk, Felsefe, Din-Ahlâk ilişkisi, Din Felsefesi

ABSTRACT

MASTER’S THESIS

**THE RELATION BETWEEN RELIGION AND MORAL REGARDING WORKS
OF MUHAMMED ABDULLAH DRAZ**

Fatımanur GÜÇLÜER

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2019, Page: 112

**Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER**

This study has been examined Muhammad Abdullah Draz’s the religion and morality relation who is one of the leading scientists in the history of thought.

The concepts of religion and morality, which has aimed to happiness and benefit of human beings, have been dealt with by the thinkers in many stages of history. These concepts have been subjected to integration of different thoughts, many definitions and evaluations in different period of time. The Egyptian scholar Muhammad Abdullah Draz made this term meaningful with this deep understanding of eastern and western thought, and tried to illuminate the mental confusion between them.

The problem of religion-morality relationship and some other debates related to this problem and opinions have been examined by focusing on Draz's view of religion and morality and the result has been concluded that morality is a concept based on religion.

Keywords: Muhammed Abdullah Draz, Religion, Morality, Philosophy, The Relationship between Religion and Morality, Philosophy of Religion

KISALTMALAR DİZİNİ

Çev. : Çeviren
Ed. : Editör
s. : Sayfa



ÖNSÖZ

Tarih boyunca, din ve ahlâk, insan yaşamını ve düşüncesini şekillendiren en önemli unsurlardan olmuştur. Dolayısıyla günümüze kadar bu iki kavramın mahiyeti, özellikleri ve neticede birbirleri ile olan ilgi ve alakaları sıkça tartışılan konuların başında gelmiştir.

Muhammed Abdullah Draz, özellikle Kur'ân, ahlâk, felsefe ve bunların günümüze bakan yönleri üzerinde oldukça yenilikçi tarzda eserler yazmış ve toplumdaki dinî ve ahlâkî yozlaşmanın çaresi için büyük bir gayret göstermiştir. Bu manada çalışmamız, çok yönlü fikrî dünyasında, kendine has bir sistem ortaya koyan Draz'ın, din-ahlâk ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın amacı, önemi ve yöntemi açıklanmış, müellifin hayatına ve eserlerine yer verilmiştir. Birinci bölümde din-ahlâk ilişkisine dair dört ana görüş ve M. Abdullah Draz'ın din-ahlâk ilişkisine dair görüşleri incelenmiş ve meselenin özünün ne olduğu, bu görüşlere göre ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde Draz'ın nazarî ahlâk görüşleri yükümlülük, sorumluluk, müeyyide, niyet ve gayret başlıkları altında tafsilatlı ve mukayeseli olarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Draz'ın gündeme getirip cevaplandırmaya çalıştığı, ahlâk üzerine görüşler ve münakaşalar konusuna yer verilmiştir. Böylelikle Draz'ın din ve ahlâkın en temel esasları gösterilmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Son olarak, çalışmamızın bütün safhalarında, bilgi ve tecrübesiyle benden yardımını ve desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na, ayrıca Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU ve Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER hocalarıma sonsuz teşekkürü borç bilirim. Yine tavsiye ve nasihatleriyle daima ufkumu açan babama, verdiği destekten ötürü anneme ve gösterdiği sabır ve yardımla hep yanımda olan eşime şükranlarımı sunarım.

Erzurum-2019

Fatımanur GÜÇLÜER

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Günümüzde ahlâk konusunda gündeme en çok getirilen problemlerden birisi, ahlâkın din ile olan ilişkisi veya ahlâkın din ile ilgili olup olmadığı konusudur. Din-ahlâk ilişkisi İlk Çağ'dan bugüne filozofların uğraştığı en önemli felsefe konularından birisi olmuştur. Felsefenin eskiye nazaran yaygınlaştığı günümüzde ise problem daha karmaşık bir hale gelmiştir. Bu doğrultuda çalışmamızın temeli, Muhammed Abdullah Draz'ın düşünce hayatında, din ve ahlâk arasında kurduğu bağı ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Günümüze kadar, din ve ahlâk arasındaki ilişkiye dair genel olarak dört farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, ahlâk ile dinî özdeşleştirerek, dinden ahlâka doğru giden bir yol takip edip, ahlâkın kaynağına Tanrı'yı koyanların oluşturduğu yaklaşımdır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın emrettiği şeyler ahlâken iyi, yasaklamış olduğu şeyler ise kötüdür.¹ İkinci olarak, din ile ahlâkın iki ayrı alan olduğunu kabul etmekle birlikte ikisi arasında yakın bir ilişki bulunduğunu ifade eden yaklaşımdır. Bu düşünciyi savunanlara göre, din ve ahlâk arasında zorunlu olmamakla birlikte çok yakın ve kuvvetli bir bağ söz konusudur.² Bir başka yaklaşım olarak 'ahlâk teolojisini' savunanlar ise, iyilik ve kötülüğün bizatihi varlıkların kendilerinde bulunduğunu ifade ederek, ahlâkın dinden ve Tanrı'dan bağımsızlığını ifade etmişlerdir.³ Son grup ise ahlâk ile dinî iki ayrı alan olarak görmüş ve onların arasında hiçbir ilişki olmadığını ileri sürmüşlerdir. Yine bu yaklaşıma göre din, ahlâk için gereksizdir ve hatta zararlıdır. Dolayısıyla din olmadan da ahlâklı olunabilir.⁴ Tüm bu fikir ayrılıkları içinde Abdullah Draz'ın düşünce dünyasında din ve ahlâk arasında nasıl bir ilişki kurduğu, bu problemlere ışık tutma gayesi ile ele alınmıştır.

¹ Vahdettin Başçı, Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, *Din Felsefesi Dersleri*, Eser Yayınevi, Erzurum 2015, 245.

² Başçı, vd., 252.

³ Başçı, vd., 246.

⁴ Başçı, vd., 257.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın konusunu oluşturan M. Abdullah Draz'ın Din-Ahlâk İlişkisini ortaya koyabilmek için öncelikle belgesel tarama yöntemi kullanılmıştır. Kaynaklara ve doğruluk esaslarına uygunluk esas alınarak objektif bir bakış açısı kullanılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda öncelikle müellife ait eserler ve makaleler incelenmiş, ayrıca konuyla ilgili kaynaklara müracaat edilmiştir.

Draz'ın, konuya dair temel kaynakları incelenirken, temel eserlerin çeviri olması ve dilinin eski Türkçe'ye daha yakın olması dolayısıyla, konuların ve kavramların açıklanmasında sadeleştirme yöntemine başvurulmuştur. Çalışma boyunca Draz'ın konuyla alakalı ana eserlerine öncelik verilmiştir.

III. MUHAMMED ABDULLAH DRAZ'IN HAYATI VE ESERLERİ

Muhammed Abdullah Bin Muhammed Bin Hasaneyn Draz, 18 Kasım 1894 tarihinde, Mısır'ın Keferşey vilâyetinin Mahalla Diyay köyünde dünyaya gelmiştir. Dindar ilim ahlâk sahibi bir ailede büyüyen Draz'ın dedesi, verdiği İslâmî derslerle tanınmaktadır.⁵

Katarlı Abdullah el-Ensari, Draz'ın kişisel özelliklerini kısaca; kıvrak zekâlı, yumuşak huylu, cesur, girişken, bildiği doğru üzerinde sebat eden, zarif konuşan, etrafındakilere karşı son derece şefkatli ve merhametli şeklinde anlatarak özetlemiştir.⁶

Draz'ın kişisel özelliklerinden en belirgin olanı, tüm ilmî ve amelî çalışmalarının kendinden kaynaklandığı Kur'an sevgisidir. Kur'an sevgisi onun aklına ve gönlüne hükmetmiştir. Kur'an'a olan bu düşkünlüğü, onun tüm hayatında ve eserlerinde kendini hissettirmiştir.⁷

Abdullah Draz Sorbonne Üniversitesi'nde eğitim almak için Fransa'ya gitmiş ve burada tam on iki yıllık bir süre zarfı içinde bir yandan batı felsefe kültürü ve ahlâk

⁵ Muhammed b. El-Muhtar eş-Şankıti, *Kur'an Filozofu Muhammed Abdullah Draz*, (Çev.: Hilal Nayır), Mana Yayınları, İstanbul 2017, 23.

⁶ Şankıti, 27.

⁷ Şankıti, 32.

anlayışını bizzat kendi temel kaynaklarından tanımaya çalışırken, diğer yandan bu bilgi birikimini Kur'ân'daki ahlâk anlayışının temel yapısı ile mukayese etmeye çalışmıştır.⁸

Draz'ın ilmînde öncelikli olarak en büyük pay Kur'ân âyetlerindir. Onun kitap, tez, makale ve konferans gibi türü ne olursa olsun bütün ilmî çalışmalarının ana kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Hatta Draz, Kur'ân çalışmalarının kapsamına girmeyen konuları bile Kur'ânî bakış açısı ile ele alarak değerlendirmiştir.⁹

Abdullah Draz, doğu ve batı kültürünü, İslâmî ilgi ile İslâmî duruşu, fikrî derinlik ve aydınlık bir ruhu kendi şahsında bir araya getirmiştir.¹⁰ Kendisi modern asırda *Kur'ân Ahlâkî* ilmînin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Draz, bu ilmî ele alma ve içeriğini oluşturma sürecinde daha önce üzerinden geçilmemiş dar yollarda yürümüştür.¹¹

Draz'ın zihin dünyasında yenilikçi düşüncenin kökleri ve onun yenilikçi söyleminin Kur'ân ilimlerinde daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Bu sahada tesis etmiş olduğu Kur'ân ahlâkî ve Kur'ân'ın kaynağı ilimleri bu yenilikçi düşünce alanında dayanaklarını sağlamlaştırdığı yöntemin bir parçasıdır.¹²

Kendisi, Gâzzâlî, Hâkim et Tirmizi, Ebu Talip el-Mekkî'nin maneviyatında derinleşmiş, Descartes, Kant ve Henri Bergson'un felsefesinde uzmanlaşmış bir şahsiyettir. Draz'ın, vahye uzak olmasına rağmen Batı kültürünü ve asırların buğusunun karmaşık hale getirdiği İslâm kültürünü kavramış olması ve bütün bunlarla varlığını zenginleştirmesi, onun şahsi yapısının önemli bir unsurudur.¹³

Draz'ın Avrupa'nın merkezinde maruz kaldığı bir takım barbarlıklar, onu bu insan medeniyetine karşı olumsuz bir bakış açısına itmemiştir, aksine Batı kültürünü ve onun insanlık adına beraberinde getirdiği değeri araştırma ve değerlendirme şeklinde yönlendirmiştir.¹⁴

⁸ Şankı, 25.

⁹ Şankı, 33.

¹⁰ Şankı, 7.

¹¹ Şankı, 8.

¹² Şankı, 19-20.

¹³ Şankı, 31.

¹⁴ Şankı, 31.

Draz, Pakistan'ın Lahor kentinde geçirdiği kalp krizi sebebiyle, *İslâm'ın Diğer Dinler Karşısındaki Konumu Ve Onlarla Münasebeti* adlı konu çalışmasını takdim edemeden vefat etmiştir.¹⁵

Draz, günümüze ulaşan onlarca eser yazmıştır. Eserlerini genel olarak Arapça ve Fransızca olarak kaleme almıştır. Onun eserleri fikrî olarak Kur'ân ve İslâm düşüncesini geliştirici özellik taşımaktadır.¹⁶ Draz'ın günümüze ulaşan en önemli eserleri şunlardır:

- 1- *Düsturu'l-Ahlâk fi'l-Qur'an*: Türkçeye *Kur'ân Ahlâkı* olarak tercüme edilmiştir. Draz'ın doktora çalışmasıdır ve kaleme aldığı en önemli eserlerinden biridir. Kur'ân'da ahlâk nazariyesine dair mukayeseli ve kapsamlı bir çalışmadır.
- 2- *Medhal ile'l-Kur'âni'l Kerim*: Türkçeye *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru* olarak çevrilmiştir. Draz'ın mastır tezidir.
- 3- *en-Nebeu'l-Azim*: *Kur'ân'a Yeni Yaklaşımlar* olarak dilimize çevrilmiştir.
- 4- *ed-Din*: Draz'ın dinler tarihi konulu çalışmasıdır.

Draz'ın diğer eserleri onun yazı ve konuşmalarından derlenmiştir. Bu eserler şunlardır:

- a. *el-Mizan beyne's- Sünne ve'l-Bid'a*
- b. *el-Muhtar min Künuzi's-Sünne*
- c. *Min Huluki'l-Kur'ân*
- d. *Ve Siyabeke fetahhir ve Libasüt-takva Zalike Hayrun*
- e. *Fi'd-Din ve'l-Ahlâkî'l-Kavmiyye*
- f. *Hasadu'l-Kalem*
- g. *es- Savm*
- h. *Dirasetü'l- İslâmiyye fi'l Alakati'd-Düveliyye ve'l-İctimaiyye*
- i. *Zadü'l-Muslim li'd-Din ve'l-Hayat*
- j. *Nazarat fi'l-İslâm*
- k. *Aslu'l-İslâm*
- l. *Evraku Muhammed Abdullah Draz*

¹⁵ Şankiti, 26.

¹⁶ Şankiti, 36.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN- AHLÂK İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ VE ABDULLAH DRAZ'DA DİN-AHLAK İLİŞKİSİ

1.1. DİN- AHLÂK İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

Felsefe tarihi boyunca ahlâkî kuralların din ve din dışı olarak iki başlık şeklinde incelendiği, din dışı olarak kabul edilen temellendirmelerin ise genellikle akıl veya duyu kavramlarına dayandırıldığı kabul edilmiştir.¹⁷ Din-dışı olarak kabul edilen tanımlamaları bazı Batılı düşünürler açısından ele alacağız.

Eflatun, Aristoteles ve Kant gibi sistem sahibi filozoflar, birer ahlâk teorisi geliştirerek ahlâkî olayları değerlendirmiş, ahlâkî iyi ve doğruyu tayin eden belirli prensipler koymuş, böylece genel geçer ahlâk ilkeleri tespit edip bu ilkelerin doğruluğunu göstermek üzere aklî deliller geliştirmişlerdir. R. M. Hare, A. J. Ayer, Nowell-Smith gibi analitik filozoflara göre ahlâk filozofunun görevi, ahlâk terimlerini sadece analiz etmektir. Bu anlayışa göre, ahlâk filozofu, herhangi bir değer hükmünde bulunamaz. Yapacağı şey sadece doğru-yanlış, iyi-kötü gibi ahlâk terimleri ne ifade eder; ahlâkî hükümlerin mahiyeti nedir; onları diğer hükümlerden ayıran özellikleri nelerdir gibi mantıkî, epistemolojik veya semantik türden sorular sormak ve bu soruların cevaplarını aramaktır.¹⁸

Platon'a göre bilgelik, zekâ, bellek ve aynı özden olan her şey, ayrıca düzgün düşünce, doğru muhakeme, bunlardan payı olanlar için, haz duygusundan daha iyi ve daha değerlidir. Bunlardan pay almak da, şimdiki ve gelecek bütün varlıklar için dünyanın en iyi şeyidir.¹⁹ Platon'a göre, bütün insanlara mutlu bir yaşam sağlamaya elverişli yaşayış ve ruh durumu işte bu bilgelikten ibarettir.²⁰ Dolayısıyla Platon'un felsefesinde insan için en büyük erdemin bilgelik olduğu görülmektedir.

Aristoteles'e göre, biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitim ile oluşur ve gelişir. Bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir.

¹⁷ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, 14.

¹⁸ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 5.

¹⁹ Platon, *Philebos*, (Çev.: Sabri Esat Siyavuşgil), Çağdaş Yayıncılık, İstanbul 1998, 13.

²⁰ Platon, 14.

Aristoteles bu durumdan ötürü karakter erdemlerinin hiçbirinin bizde doğa vergisi olarak bulunmadığını ifade eder. Çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey, başka türlü bir alışkanlık edinemez. Aristoteles'e göre erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir. Onları edinebilecek doğal bir yapımız vardır ve alışkanlıklarla da onları tam olarak geliştiririz.²¹

Aristoteles'e göre karakter erdemi hazlarla ve acılarla ilgilidir. Biz ise bir yolunu bulup çocuklarımızı, gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak biçimde eğitmeliyiz çünkü asıl doğru eğitim burada başlamaktadır.²²

Aristoteles'e göre erdem bir huydur ve her erdem neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Örneğin gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar. Çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Ona göre bu her şeyde böyle ise insanın erdemi, insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi yapmasını sağlayan bir huy olarak tanımlanabilir.²³

Bir başka düşünür David Hume'a göre, ahlâk, eylemler ve duygular ile ilgilidir ve buradan, ahlâkın akıldan türeyemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Ahlâk tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler.²⁴ Hume, davranışların ahlâkiliğinin akla göre değil, duyguya göre belirlediğini söylemektedir. Çünkü akıl, ya olgular yahut ilişkiler hakkında hüküm verir.²⁵ Hume'un sisteminde ahlâkî erdemi ve erdemsizliği belirleyen duygu ise haz ve acıdır.²⁶ David Hume'a göre, eğer ahlâksal ayrımlar o yargıların doğruluk ve yanlışlıklarından türüyorlarsa, onlar yargıda bulunduğumuz her yerde ortaya çıkmalıdır. Konu ister bir elmayı, isterse bir krallığı ilgilendirsin ya da hata ister kaçınılabilir ister kaçınılmaz olsun, ortada hiçbir fark olmayacaktır. Çünkü ahlâkın özünün us ile anlaşılmaya ya da anlaşmazlığa dayanması gerektiği için diğer koşullar bütünüyle keyfi olur ve hiçbir zaman bir eyleme erdemli ya da erdemsiz olma özelliğini veremez. Ayrıca bu durum eylemi o özellikten yoksun bırakamaz. Yani bu anlaşma ya

²¹ Aristoteles, *Nikkomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Bülbül), Bilgesu Yayınları, Ankara 2011, 30.

²² Aristoteles, 32.

²³ Aristoteles, 36.

²⁴ David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, 308.

²⁵ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 66.

²⁶ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 68-69.

da anlaşmazlığı ölçü kabul etmedikleri için tüm erdemler ve erdemsizlikler hiç kuşkusuz eşit olacaktır.²⁷

Hume'a göre, her iç güzellik ve ahlâkî erdem gayretle edinilirken ve zihin, akıl sahibi bir yaratığı süsleyebilen ve güzelleştirebilen her mükemmellik içinde tamamlanırken, hayvansal rahatsızlıklar ve hazlar aşama aşama diğerleri içinde çöker. İşte Hume'a göre, tanıştığımız en eksiksiz ahlâk buradadır. Duygudaşıkların birçoğunun gücü burada sergilenmektedir. Ahlâkî duygumuzun kendisi başlıca olarak bu türden bir duygudur ve başkalarındaki bir karaktere olan saygımız, sadece kendimizdeki bir karakteri korumaya yönelik endişemizden ortaya çıkmakta görünür. Bu sona ulaşmak için sallantıda olan yargımızı, insanoğlunun ona karşılık düşen onanmasına dayamayı gerekli buluruz.²⁸ Sonuç olarak Hume'un ahlâk teorisinin duygu üzerinde temellendirildiği söylenebilir.

Immanuel Kant'a göre ise erdemin anlamı mutluluktur. Kant erdemin, yani mutlu olmaya değer görünenin, bize istencin görünebilen bir nesnenin, dolayısıyla daha fazla mutluluğa erme yolundaki her türlü çabamızın en üst koşulunun, en üstün iyi olduğunu ifade eder.²⁹

Kant'a göre erdemin maksimleri ile kişiye özgü mutluluk maksimleri, en üst pratik ilkeler bakımından bütünü aynıdır. Mutluluk ile ahlâklılık arasındaki bağ, kavramların bir birleşimi niteliğindedir. Dolayısıyla en yüksek iyiyi istenç özgürlüğü aracılığı ile ortaya koymak, önsel olmak bakımından zorunludur ve dolayısıyla en yüksek iyi olanağının koşulu da yalnızca önsel bilgi temellerine dayanmalıdır.³⁰

Bir başka düşünür J.S. Mill fayda yahut en büyük mutluluk ilkesini, ahlâkın temeli olarak kabul eder ve hareketlerimizi bize vermekte oldukları mutluluk nispetinde iyi sayar. Mutluluğun zıttı olan şeyleri, getirdikleri nispette ise fena görür. Mill saadetten ızdırabın yokluğunu kast ettiğini ifade eder.³¹

Mill'e göre, fayda insan hareketlerinin amacı olduğundan zorunlu olarak ahlâkın da temel ölçüsüdür. Ahlâk bir takım hareket kural ve düsturlar bütünüdür ve kendilerine

²⁷ Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 310.

²⁸ David Hume, *Ahlâk*, (Çev.: Nil Şimşek), Dergah Yayınları, İstanbul 2010, 114.

²⁹ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, (Çev.: Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2004, 153.

³⁰ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 156.

³¹ J.S. Mill, *Faydacılık*, (Çev.: Nazmi Coşkunlar), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1965, 10-11.

uyulduğu zaman mümkün olduğu kadar bütün insanlığa ve tabiatlarının elverişli olduğu nispette bütün duygulu mahlûklara iyi bir hayat sağlayabilir.³² Görüldüğü gibi Mill ahlâkın temel ilkesinin fayda veya en büyük mutluluk olduğunu kabul etmektedir. Onun mutluluktan kast ettiği şey ise haz veya acının yokluğudur.

Doğu uygarlığının en önemli düşünürlerinden biri kabul edilen Konfüçyüs'e göre, ahlâk tüm erdemli davranışların bir bütünüdür. O *Konuşmalar* adlı monolog eserinde bu erdemli davranışlara dair birçok örneğe yer vermiştir. O örneklerden bazıları şunlardır:

- a. İşlerin yapılmasında esas madde inceliğe hâkim olursa, o işte güzellik olmaz. İncelik esas maddeye galebe çalarsa, o işte derinlik olmaz. Fakat incelik ve esas madde birbirine eşit ise o zaman büyük ve üstün insana sahip oluruz. İnsanlar doğruluk için dünyaya gelmişlerdir.³³
- b. Güçlükleri yenmeyi bir ödev olarak kabul eden ve mükâfatı sonraya bırakan bir kimseye erdemli denir. Erdemli kimseler sudan hoşlanırlar, dağlardan zevk alırlar; akıllılar hareketlidir, erdemliler sakindir; akıllılar neşelidir, erdemliler ise uzun ömürlüdür.³⁴
- c. Büyük ve üstün insan kendini bilgiye verir, prensiplerine bağlı kalır ve sınırlarını aşmaz. Doğru prensiplere göre erdem en yüksek şeydir. Bunun nadir oluşu halk arasında uzun zaman devam etmesini sağlamıştır.³⁵
- d. Bir kimse nefesine hâkim olur ve toplum kurallarına bağlı kalırsa, o kimseye 'üstün erdemli kimse' denir.³⁶
- e. Memleket dışına çıktığın zaman herkese sanki büyük bir misafiri kabul ediyormuşsun gibi davran. Sanki bir kurban töreninde görevliymişsin gibi halkına hizmet et. Kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkasına yapma. Gerek memleketinde ve gerekse ailede kendine karşı bir şikâyetle bulunulmasına sebebiyet verme.³⁷

³² Mill, 19.

³³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, (Çev.: Muhaddere Özerdim), Milli Eğitim Yayınları, Ankara 1997, 43.

³⁴ Konfüçyüs, 44.

³⁵ Konfüçyüs, 45.

³⁶ Konfüçyüs, 76.

³⁷ Konfüçyüs, 77.

f. Üstün insanın ne endişesi ne de korkusu vardır. Çünkü bir insan vicdanen yanlış bir şey yapmadığına emin ise ne endişelenir ne de korku duyar.³⁸

Verilen örneklerden anlaşıldığı üzere Konfüçyüs genel olarak ahlâkı, erdemli davranışla aynileştirmiştir.

Görüldüğü gibi yukarıda bahsettiğimiz düşünürler ahlâkı, akıl ve duygu kavramlarıyla temellendirmeye çalışmış ve bu yönde ahlâk tanımlamaları yapmıştır. Genel olarak bu tanımlardan anlaşılıyor ki ahlâkın gayesi en yüksek iyidir ve bu durumun gerçekleşmesi için de haz, fayda ve ödev gibi kavramlar değer kazanmaktadır. Şimdi konumuzun özünü oluşturan, ahlâkın din ile olan münasebetini ele almaya çalışacağız.

Din ve ahlâk gibi insan hayatı üzerinde büyük bir etkiye sahip olan iki alanın gerçek durumunun belirlenmesinde ve aralarındaki ilişkinin tespitinde birbirinden farklı pek çok değerlendirmenin yapıldığı açıktır.³⁹ Bu değerlendirmelerin neticesinde din ile ahlâk arasındaki ilişki genel olarak dört farklı şekilde ele alınmıştır. Kimi düşünürler dinden ahlâka giden bir yolu takip ederek “din-ahlâk özdeşliğini” savunurken, kimileri de ahlâktan dine giden bir yol takip ederek “teolojik ahlâkı” savunmuştur. Birinci yol, ahlâkı dine bağlamakta ve böylece dinî vasfı ağır basan bir ahlâk anlayışına -bir teolojik ahlâka- kapı açmaktadır. İkinci yol ise, insanın ahlâkî tecrübesinden hareket ederek ilâhiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâkî yönü ağır basan bir ilâhiyata -bir ahlâk teolojisine- kapı açmaktır. İkinci yol, Kant’ın meşhur “ahlâk delili” ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır.⁴⁰

Bazı düşünürler din ile ahlâkı ayrı iki alan olarak görmekle birlikte aralarında yakın bir ilişki olduğunu savunurken, kimi düşünürler de bu iki alan arasında hiçbir ilişkinin olmadığını savunmuştur.⁴¹ Şimdi sırasıyla din ve ahlâk arasındaki ilişkiyle alakalı bu dört yaklaşım ele alınacaktır.

³⁸ Konfüçyüs, 77.

³⁹ Hüsnü Aydeniz, Fatih Topaloğlu, *Din-Ahlâk Okumaları*, Elif Yayıncılık, İstanbul 2017, 9.

⁴⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, 306.

⁴¹ Başcı, vd., 245.

1.1.1. Din- Ahlâk Özdeşliği

Ahlâkın dine dayalı olduğu düşüncesi teist dinlerin en temel öğretilerinden biridir.⁴² Din ile temellendirilen ahlâk teorilerinin ayırt edici özellikleri, Tanrı'nın varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. Ancak bu ahlâk teorileri, temel ahlâk kurallarının tespitinde vahye verdikleri öneme göre değişiklik gösterirler. Davranışlara ahlâkî iyilik ve kötülük vasıflarını kazandıran, bizzat Tanrı'nın buyrukları mıdır; yoksa Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak, davranışların ahlâken iyilik ve kötülük gibi özellikleri var mıdır, şeklindeki soru bu bağlamda önemli bir yer teşkil etmektedir. Yani bir davranış, Tanrı öyle buyurduğu için mi ahlâken iyi veya kötü olur; yoksa adı geçen davranışın bizzatı iyi veya kötü olması Tanrı'nın onu buyurmasına ya da yasaklamasına mı sebep olur?⁴³ Bütün bu sorular değişik dinî teorilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Dinsiz bir kişinin var olmasını, kalpsiz bir kişinin var olması kadar imkânsız gören Tolstoy'a göre,⁴⁴ din dışında bir ahlâk tesisine teşebbüs etmek, hoşlandıkları bir bitkiyi yeniden toprağa ekmek isteyen çocukların onu köksüz bir halde koparıp, sonra da o haliyle toprağa dikmeleri gibidir. Köksüz bitki olmadığı gibi, dinî temeli olmayan hakikî, halis bir ahlâk da olamaz.⁴⁵ Dinler tarihi incelendiğinde, ahlâkın dinden beslenerek güç aldığı düşüncesinin, bu hususta geniş yer kapladığı görülmektedir.

Konuya İslâm ahlâkı açısından bakıldığında, Kur'ân'a dayanan teolojik ve rasyonel (ilâhî ve aklî) bir ahlâk anlayışı görülmektedir. Bu ahlâk, temel kavramlarını Allah'ın sözü olan Kur'ân'dan alır; bunları akıl süzgecinden geçirerek toplumların gereksinimlerine, bilimin gerçeklerine, çağların gelişmesine göre düzenler. Peygamber Hz. Muhammed'in sözleri ve yaşayış prensipleri yani "sünnet" pratik ahlâk alanında İslâm'ın bütün ahlâk ve işlerinde örnek kurallar oluşturur. İslâm doktrinine göre ahlâk dinden vazgeçmez. Çünkü din, ahlâk için en büyük otorite kaynaklarından biridir.⁴⁶

Görüldüğü gibi İslâm ahlâkında ahlâkî vazifeler genel olarak dinî hükümlerin bir kısmını teşkil eder. Bu sebeptendir ki "din başka, ahlâk başkadır" görüşü, İslâm'ın bakış

⁴² Emre Dorman, *Din Neden Gereklidir*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2017, 49-50.

⁴³ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 8.

⁴⁴ Lev Nikolayevich Tolstoy, *Din Nedir*, (Çev.: Murat Çiftkaya), Furkan Yayınları, İstanbul 2005 s.77.

⁴⁵ Tolstoy, 82.

⁴⁶ Şahin Filiz, *Ahlâkın Aklî ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, İstanbul 2014, 79-80.

açısı için doğru ve insanlığın iyiliğine bir görüş değildir. Çünkü prensip olarak insanlarda vazife şuuru uyandıran etken din olduğu gibi, onlara vazifelerinin nelerden ibaret olduğunu ana hatları ile bildiren de din olmuştur. Burada nelerin iyi, nelerin kötü olduğu dinî otorite tarafından bildirilir. Yapılması ve yapılmaması gereken hususlar belirtilir ve insanların bunlara uyması istenir.⁴⁷ Bu inançtan hareketle birçok İslâm ahlâk yasası vazifeyi kısaca dinin yerine getirilmesini emrettiği hayır veya dinin emirlerine uymak, yasaklarından sakınmak şeklinde tarif etmişlerdir.⁴⁸

Birçok düşünüre göre din, ahlâk yasasının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle din esasen hakiki anlamını ve amacını ahlâkta bulur. Bu yüzden ilâhî elçiliğin altında ahlâkîlik yatar. Hz. Peygamber, “takvâ ve güzel ahlâk”ın cennete girmeye en çok vesile olan iki unsur olduğunu bildirmiştir.⁴⁹ Aynı zamanda “Sizin dinen iyi olanınız ahlâken iyi olanınızdır.”⁵⁰ hadisleriyle de bu durumu daha açık bir şekilde dile getirir. Allah “Şüphesiz ki sen, üstün bir ahlâk üzeresin.”⁵¹ âyetiyle Hz. Peygamberi övmüştür. Bu âyetteki ahlâk kavramına İslâm bilginleri din ve İslâm adını vermişlerdir. Çünkü din, insanın Tanrısına, kendisine, başkalarına ve hatta tüm canlı ve cansız varlıklara karşı ödevlerini bildirir. Bu nedenle ahlâk, ilâhî kökenli dinlerin özü ve ruhudur.⁵² Görüldüğü gibi genel olarak İslâm’da ahlâk, dinden beslenen bir kavram olarak tanımlanmaktadır.

Ahlâkî değerlerin mutlak olabilmesi, mutlak bir varlık ile irtibatlandırılmaları sayesinde mümkün olabilmektedir. Değerleri mutlak varlık ile irtibatlandıran ise dindir.⁵³ Birçok dindar düşünür, ahlâkî iyiyi, Tanrı’nın iradesine bağlamaktadır.⁵⁴ Bazı düşünürler dinî ahlâkın başarısının, hayata güçlü bir şekilde yansımalarının sebeplerinden birinin din-ahlâk kanununun ilâhî kaynağa bağlanmakta olması ve böylece ahlâkın muhtaç olduğu en önemli yaptırımı Allah’a saygı ve sevgi şeklinde ferdin vicdanında derinleştirmesinde olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Allah’a inanan her insan, mutlak olarak iyiliğin Allah’ın emri, kötünün de onun yasağı olduğu şuuruna

⁴⁷ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 4.

⁴⁸ Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, 111.

⁴⁹ Tirmizi, *Birr*:62.

⁵⁰ Buhari, *Edeb*:38.

⁵¹ Kalem 68/4.

⁵² Filiz, 78.

⁵³ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 140.

⁵⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 307.

ulaşmaktadır. İyilik fikrinin farz inancıyla, kötülük fikrinin de haram inancı ile birleşmesi, inanan kalpte vazife şuuru oluşturur.⁵⁵

Birçok dinde, insanın sağlam bir karakter oluşturmak için önce doğru bir inanç sistemine sahip olması gerektiği görülmektedir. İnanç sistemine uygun bir yaşantı gerçekleştirebilmesi için de insanın iradesini güçlendirmek gerekir. Bu da ibadet esasları ile gerçekleştirilebilir. Ayrıca insanın ahlâkî gelişimini sağlayabilmesi için, ona takip edeceği bir ideal sunulmalıdır. Bu amaç içinde peygamberler gönderilmiştir.⁵⁶

Bazı İslâm düşünürlerine göre de dinî emir ve yasakların hikmeti incelendiğinde ortaya insanın şerefini koruma, onu kötülüklerden uzak tutma, ahlâkî olgunlaştırma gibi hedeflerin güdüldüğü görülmektedir. Bu doğrultuda ibadetler bir bakıma imanı beslemenin ve ahlâkî yüceltmenin aracıdır.⁵⁷ İslâm dininde bütün ahlâkî emirler, aynı zamanda birer dinî emirdir.⁵⁸ Bu görüşlere göre ahlâkî yaşam, Allah tarafından bahşedilmiş olan nimetlere karşı teşekkürün bir ifadesidir.⁵⁹

İman ve ibadet esaslarını yerine getiren insan, ahlâkî görev ve sorumluluklarını kolayca gerçekleştirebilecek bir karakter yapısı kazanır. Dolayısıyla insanın ahlâkî eğitiminde Allah'a karşı görevlerinden olan iman ve ibadet esasları, son derece büyük rol oynarlar.⁶⁰ Bu doğrultuda dinî emir ve yasakların aynı zamanda ahlâkî bir olgunluğa erişmede basamak rolü oynadığı söylenebilir. Kısaca İslâm'da ahlâk bir nevi vazife şuurudur.

Ahlâkın din ile mutlak bir bağı olduğunu savunan düşünürlerin bir başka savı ise ahlâkî davranışların insanda fitrî olduğudur. Allah insanı yaratırken ahlâk duygusunu ve bilgisini fitratına koymuştur. İnsan da Allah tasavvurunu bu fitrat ile oluşturacaktır. Yani ahlâk olmadan Allah inancı ve tasavvuru oluşturulamaz.⁶¹ Bu düşüncüyü savunanlara göre ahlâkî davranışların yaratılıştan verilmiş olması dinin aleyhine değil, aksine dini destekleyen bir anlayıştır. Çünkü Allah'ın insanlardan ahlâkî bazı davranışlar

⁵⁵ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 180-181.

⁵⁶ Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, 19.

⁵⁷ Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2014, s.109.

⁵⁸ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Sadeleştiren: Ömer Rıza Doğrul, Yücel Yayınları, İstanbul 1963, 32.

⁵⁹ Dorman, 39.

⁶⁰ Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, 11.

⁶¹ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 69.

isteyip erdemli olmalarını beklerken, onları davranışlara uygunsuz bir yaratılış üzerine yaratmış olduğu düşünülemez. Bu sebeple dinî emir ve yasaklar sonucunda ortaya çıkan bir takım ahlâkî davranışlar insan fitratı ile uyum içinde olmalıdır.⁶²

Probleme bir de toplum nazarında bakan bazı düşünörlere göre, toplum için din, ahlâktan başka bir şey değildir. Bu durumda iyi ahlâklı olmak toplum için, ilâhî rızaya tırmanış çalışmasıdır.⁶³ Birey toplumun temelini oluşturduğu gibi bireysel ahlâk da toplum nazarında dinin temelini oluşturur. Bireysel ahlâkın temelinde çocukluktan itibaren alınan ahlâk eğitiminin ve huy haline getirilen erdemlerin rolü büyüktür. Bireysel ahlâk alanında cömertlik, yardımseverlik, şefkat, merhamet, başkalarının kusurlarını örtme, hiddet ve asabiyetten uzak durma, tevazu ve alçak gönüllölük ve hoşgörü gibi erdemler çok önemli bir yere sahiptir. İslâm ahlâkında bulunan tüm bu unsurlar, hem ilâhî hem de insanî yönleri artırmak için önemli birer husustur.⁶⁴

1.1.2. Din-Ahlâk İlişkisi

Din ve ahlâk kavramlarının iki farklı alan olduğunu kabul etmekle beraber, gerek dinler tarihine bakıldığında gerek sosyolojik olarak toplumlar incelendiğinde, her ikisi arasında mutlak bir bağın olduğu görölmektedir. Din ve ahlâk arasındaki bu ilişki günümüzde de birçok düşünür tarafından savunulmuştur.

Din ile ahlâk arasında tam bir bağılılık ya da zıtlık görmeyi mantık, bilgi ve duygu düzeylerinde imkânsız gören birçok insan orta bir yol izlemekte ve daha ılımlı bir din-ahlâk ilişkisi düşünmektedir.⁶⁵ Bu görüşü savunan bazı düşünörlere göre, ahlâkı dinden veya dinî ahlâktan ayırmak, insanın iç dünyasını kendisinden ayırmak demektir. Çünkü ahlâk, bir nevi dinî olgunluktur. Ahlâk, hayvanî hayattan insanî hayata geçiştir. Bu durumu idare eden dinî hareket ise ilâhî hayata iştirak iradesidir. Her ikisi de dinde derinleşme yoluyla, sonsuzluğa ulaşma ve bunda ruhun selametini arama idealidir. Geçmişe bakıldığında insanlığın ahlâk tarihinin aslında bir nevi dinler tarihi olduğu

⁶² Dorman, 40.

⁶³ Topçu, *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 91-92.

⁶⁴ Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2014, 101-102.

⁶⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 315.

görülmektedir.⁶⁶ Görüldüğü üzere bu görüşe göre din ve ahlâk birbirinden ayrılamaz ölçüde ilişkilidir.

Din ve ahlâkın iki farklı şey olması ile birlikte aralarında ortak noktaları da mevcuttur. Bu noktada ahlâkî din veya dinî ahlâk şekilleri meydana gelmektedir. Fakat bu birleşikliğin varlığı bile onların temellerindeki ayrılığı göstermeye yetmektedir. Çünkü bu oraklığın her zaman mevcut ve birbirinin aynı değildir. Bütün dinler ahlâkî olmadığı gibi bütün ahlâklar da dinî değildir. Örneğin, çok tanrıcılık ahlâka aykırıdır.⁶⁷

Aynı zamanda dindar olup ahlâken zayıf olan insanların olduğu gibi, dindar olmayıp ahlâklı bir yaşam sürdüren birçok insanın da olması, din ve ahlâkın iki farklı alan olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁶⁸ Fakat bununla birlikte, dinin ahlâka ve ahlâkın da dine olumlu etkilerinin birçok düşünür tarafından göz ardı edilmemiş ve bu iki alanın birbiriyle olan ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Ahlâkın dinden ayrılıp bağımsız hale geldiği zamanlar olsa da, ahlâkın daima muhafaza ettiği kutsallık kavramı ile dine sınıksız bağlı kaldığı bir taraf vardır. Diğer taraftan ahlâk, din gibi değişmez ve evrensel kaidelerin varlığına muhtaç bulunmaktadır. İnsanların ruh yapısında iyilik, merhamet ve hakikati arama duyguları gibi ebedî ve evrensel ilkelerin bulunduğu inkâr edilmedikçe, ahlâkın da din gibi ebedî ve evrensel temellere dayandığını kabul etmek gerekir. Gayeleri araştırıldığı zaman ise din ile ahlâkın her ikisinin de iradenin düzenini kurucu oldukları görülmektedir.⁶⁹ Bu yüzden denilebilir ki din ve ahlâk hem doğuşları hem de gayeleri bakımından birbirleri ile bağlantılıdır. Bütün dinler, insanların ahlâkını yükseltme gayesi gütmüştür. Her dinin ortaya koyduğu ibadetler, beden ruh üzerindeki etkisini sağlamak suretiyle ruhun kuvvetini artırmak için yapılır.⁷⁰ Ahlâkın dinden aldığı bu kuvvet ile yükselmesi, aynı zamanda insanın da daha dindar bir birey olması şeklinde netice verir. Bu şekilde din ve ahlâk bir döngü içerisinde, birbirinden bağımsız düşünülmemektedir.

Dinin ahlâka katkısı büyüktür. Çünkü din insana kötü eğilimlerden arınmanın ve iyi olanları ile donanmaya çalışmanın, sürekli gelişen erdemli bir yaşam sürmenin sadece gerekliliğini ve yararlarını belirtmekle kalmaz, böylesi erdemli bir yaşamın

⁶⁶ Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 91.

⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, Doğubay Yayınları, İstanbul 2016, 57.

⁶⁸ Başçı, vd., 253.

⁶⁹ Nurettin Topçu, *Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017, 97-98.

⁷⁰ Topçu, *Ahlâk*, 35.

kurallarını, her düzeyde insanın anlayabileceği ve uygulayabileceği bir tarzda ortaya koyar.⁷¹ Görüldüğü üzere, dinin insana her iki dünyada da iyi yaşamının kurallarını vahiyle ve sünnetle anlatması, ahlâkın da en kısa manasıyla “iyi yaşamak” gayesini destekler. Burada da karşımıza dinin ağır bastığı bir din-ahlâk ilişkisi çıkmaktadır.

Sonuç olarak bugün, dini olduğu gibi, ahlâkı olduğu gibi kabul ederek her iki alan arasında bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmek en yaygın görüştür. Burada din, ahlâkî kavramların belirlenmesinde ya da tanımlanmasında işlevi olan bir unsur olarak değil, teşvik edici ve düzenleyici bir unsur olarak gücünü göstermektedir. Tanrı’ya inanmak ahlâkî ödevlerin yerine getirilmesini kolaylaştırmak bakımından önemli bir yere sahiptir. Netice de ahlâk ilkeleri doğruyu nasıl bilebileceğimizi gösterir; dinî inanç da bu doğruya bütün kalbimizle sarılmamız için yardımcı olur.⁷²

1.1.3. Ahlâk Teolojisi

Bu görüş, din-ahlâk özdeşliğinin ifade ettiği anlamın aksine bir ideolojiye sahiptir. Din-ahlâk özdeşliğinde, din, ahlâka götürürken, burada ahlâktan dine giden bir anlayış görmektediriz. Dolayısıyla, din ahlâka değil, ahlâk dine götürmektedir.⁷³ Bu görüş, felsefede en net şeklini Kant ile almıştır. Kant, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtları eleştirerek bu kanıtlarla Tanrı’nın varlığına gidilemeyeceğini, Tanrı’nın varlığına bilgi ve salt düşünceden değil ancak ‘ahlâkla’ gidileceğini söylemektedir.⁷⁴ Kant’ın bu görüşü “ahlâk delili” olarak adlandırılmıştır.

Ahlâk delilinin iki işlevi veya iki yolu vardır. Birincisi, Tanrı’nın varlığını saf pratik aklın zorunlu bir postulatı olarak ortaya koymak, ikincisi ise ahlâkî tecrübeyi rasyonel bir temele oturtmaktır. Kant’a göre, Tanrı kavramı teoloji veya bilgi sorunu olmaktan çok ahlâkî bir sorundur ve bunun için Kant, Tanrı’dan ahlâka giden düşüncüyü değil tam tersi ahlâktan Tanrı’ya giden bir anlayışı benimsemektedir.⁷⁵

⁷¹ Başçı, vd., 252-253.

⁷² Aydın, *Din Felsefesi*, 315.

⁷³ Filiz, 89.

⁷⁴ Başçı, vd., 255.

⁷⁵ Sekman, 60.

Kant insan aklının, ahlâk alanında, en sıradan anlama yetisi söz konusu olduğunda bile, kolayca daha büyük doğruluğa ulaşabileceğini savunur.⁷⁶ Kant'a göre, iynin bilinmesi için etrafını anlamlandırabilen soğukkanlı bir gözlemci olmak yeterlidir. Burada söz konusu olan, aklın kendi başına ve bütün görüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni emretmesidir. Çünkü ödev, ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.⁷⁷

Kant, insanın kalbi üzerinde yalnızca akıl yoluyla, çok daha güçlü bir etki bırakılabileceğini iddia eder. Kant'a göre duygu ve eğilim güduları ile akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlâk öğretisi, insanın ruhsal yapısının, hiçbir ilke altında toplanamayan, sık sık kötüye -ancak rastlantısal olarak iyiye- götürebilen hareket nedenleri arasında gidip gelmesine sebep olmaktadır.⁷⁸ Kant, burada ahlâk üzerinde etkili olması gerekenin duygu değil, akıl olduğunun altını çizmektedir.

Kant'a göre, gerçekten ahlâk yasaları olan diğer bütün yasalarda da durum böyledir. Dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır. Dolayısıyla temelini sırf deneyin ilkelerinde bulan başka her emir, pratik kural adını alabilir ama hiçbir zaman ona bir ahlâk yasası denemez.⁷⁹

Kant'a göre, hem en yüksek derecede kurgusal olan akılda hem de sıradan insan aklında bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak bulunur. Bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz. Bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam olarak bu saflığında bulunur. Kant'a göre, her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz. Ona göre, bu bilince sahip olmadıkça, özellikle de ahlâk eğitimi için, ahlâkı halis ilkeleri üzerinde kurmak, böylece de saf ahlâksal niyet yaratmak ve bunları, dünyada iyiliğin en yüksek derecede gerçekleşebilmesi için, insanların ruhsal yapılarına

⁷⁶ İmmanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2002, 6.

⁷⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 23-24.

⁷⁸ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 27.

⁷⁹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 4.

aşlamak olanaksız olacaktır.⁸⁰ Görüldüğü gibi Kant, sağlam bir ahlâkî kanunun, deneysellikten ve duygusalıktan bir şekilde uzak kurulabileceğini düşünmektedir.

Kant ahlâkî istemenin en büyük şartı olarak hürriyeti görmektedir. Ona göre, ahlâklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevini gördüğünden bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır. Ahlâklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir.⁸¹ Görüldüğü gibi Kant, ahlâkî olanın belirlenmesinden sonra, ahlâkî olanın istenmesinin en temel şartı olarak hürriyeti görmektedir.

Kant akılla oluşturduğu ahlâk yasasının, metafiziğe bakan yönünün gerekli olduğunu savunur. Bu da, sırf kurgulama nedenleri yüzünden, a priori olarak aklımızda bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için değil; ahlâkın kendisi, bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece, her türlü bozulmaya açık olduğu için gereklidir. Nitekim ahlâkça iyi olması gereken eylemin, ahlâk yasasına uygun olması yetmez. Aynı zamanda o eylemin ahlâk yasası uğruna yapılmış olması gerekir. Aksi takdirde o uygunluk yalnızca rastlantısal ve belirsizdir. Çünkü ahlâkî olmayan neden, çoğu kez yasaya aykırı eylemler ortaya çıkarabilir. Şimdi ise ahlâk yasası, saf felsefeden başka yerde aranmamalıdır. Dolayısıyla o (metafizik) daha önce gelmelidir ve onsuz hiçbir ahlâk felsefesi olamaz.⁸²

Netice olarak denebilir ki, Kant ahlâk delili ile doğrudan Tanrı'ya gitmemiştir. O öncelikle insanları gözlemleyerek ahlâk kanununun gereği olan 'en yüksek iyi' kavramına ulaşır ve daha sonra en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu vurgular. Fakat 'en yüksek iyinin' bu dünyada gerçekleşmeyeceğini, bunun gerçekleşmesi için ahiretin olması gerektiğini de sözlerine eklemiştir.⁸³

Sonuç olarak ahlâk teolojisinin temel amacı, akla uygun davranma, onun sesini dinleme ve bir ödev olarak kendini ortaya koyan ahlâkî buyruğa uymadır. Kant, saf aklın eleştirisinde antinomik olarak ileri sürmüş olduğu Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve

⁸⁰ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 28.

⁸¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 66.

⁸² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 5.

⁸³ Aziz Sekman, "Kant'ın Ahlâk Delili", *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, Sayı 3, (2017), 59.

özgürlük idelerini pratik aklın ışığında somutlaştırmaya çalışmıştır. Böylece o, ahlâktan hareket ederek Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır. Burada kilit kavram özgürlüktür. Çünkü ahlâk delili başarısını özgürlük idesine borçludur. Özgürlük idesi Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü ideleri için bir olanak durumundadır. İnsan sadece doğal yasalara bağlı olan bir varlığın ötesinde, ahlâkî istek ve taleplere sahip olan bir varlıktır. İnsandaki bu istek ve taleplerin kendilerini ahlâkî olarak göstermesi için özgürlük şarttır. 'En yüksek iyi'nin gerçekleşmesinin koşulu, Tanrı ve ölümsüzlük olduğu gibi, ahlâkın koşulu da özgürlüktür. Erdem ve mutluluk en yüksek iynin temel iki ögesidir. En yüksek iyi kavramı sayesinde insanlar dine yönelmiştir ve ödev, dünyada en yüksek iynin gerçekleşme çabasıdır. Kant'ın ahlâk felsefesi ahlâk yasası, ödev, irade ve özgürlük kavramları etrafında oluşan bir sistemdir.⁸⁴

1.1.4. Din-Ahlâk Ayrılığı

Tamamıyla laik veya din dışı olan ahlâk doktrinleri eski çağlardan beri bazı düşünürler tarafından savunulmuştur. Günümüze ise bu düşünce, laik ahlâk doktrinleri olarak gelmiştir.⁸⁵ Din-ahlâk ilişkisinin yararlı olması şöyle dursun, son derece zararlı olduğunu söyleyen düşünörlere göre, dini, ahlâka temel yapmak, empirik karakterde olan ve daima değışen bir alanı, değışmezliğine inanılan bir otoriteye bağlamak demektir. Teizmi savunanlar, tüm uğraşlarına rağmen Tanrı'nın varlığını ispat edememişlerdir. O halde ahlâk gibi şurada yaşayan, şu insanın inişli yokuşlu beşeri tecrübesini böyle sağlam olmayan bir temele oturtmak oldukça yanlış bir düşünce olacaktır.⁸⁶ Göröldüğü gibi buradaki din-ahlâk ayrılığının en temel sebebinin, Tanrı'nın varlığının inkârından geldiğı anlaşılmaktadır.

Din-dünya ayrımı, ahlâk ile dini de birbirinden ayırmıştır.⁸⁷ Bunun sonucunda da ahlâkta bir sekülerleşme meydana gelmeye başlamıştır. Bu düşünceye göre, dinî bir ahlâk, kaçınılmaz bir biçimde, kendi içinde uyumsuzluklar taşır yani, ahlâk, yukarıdan peş peşe gelen bir emirler silsilesi, otoriter bir şekilde belirlenen kurallar bütünü ve itaati isteyen buyruklar olarak görölmektedir. Buna karşın seküler ahlâkçılar, kendi karar ve eylemlerinde ahlâki otonomluğa, ahlâki öznenin özgür sorumluluğuna vurgu

⁸⁴ Sekman, 61.

⁸⁵ Ülken, *Ahlâk*, 57.

⁸⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 312.

⁸⁷ Filiz, 53.

yaparlar. Bu görüşlerin temelinde insanı aklının ve insaniliğin kuvvetle savunulduğu görülmektedir.⁸⁸

Dolayısıyla sekülerleşme, dinin toplumdaki otoritesini yitirme sürecidir. Buna göre sekülerleşme, insanın ilkelerini oluşturmada, yönelişlerini, yaşamını düzenlerken dikkatini dinî olgulardan tamamen soyutlayıp, dünyevî olgulara yönelmesidir. Bu anlayışla oluşturulan ahlâk sistemleri, seküler ahlâk olarak kabul edilir. Bu düşünceden hareketle seküler ahlâk, ilkelerini belirlerken dünyevî olguları dikkate alır ve kendi ahlâk sistemini oluşturur.⁸⁹

Bu sistemde, iyi ve doğru olan şeyin belirlenmesi, tamamen özgür yönelişe bırakılmaktadır. Özellikle Batı düşüncesinde seküler ahlâkın dayanağı, dinden bağımsız bireyin duygusudur.⁹⁰ İnsanların, dürüstçe kabul edeceği sonuçlara ulaşmaya yönlendirilmesi durumunda, ahlâk objektif bir disiplin olarak görülebilir ve ahlâki yargılar da doğru bir şekilde doğru veya yanlış diye adlandırılabilirler.⁹¹

Din-ahlak ayrılığını savunan düşünürlere göre, ahlâki insanın doğasından başka bir zemine oturtmak demek, daima bir yanılgı olacaktır. Onlara göre, inanç sahibi bazı düşünürlere, insanın doğası tarafından yüklenilen ödevlerin, eğer doğanın üstünde olan ve gereklilikten daha güçlü kılınan bir varlığın otoritesi ile donatılırsa, kendi gözlerinde daha saygıya değer ve daha kutsal olacağını kabul ettiler. Buradan hareketle ahlâk teolojisi güçlendi ve bunu dinî sistem ile ilişkilendirmeyi denedi. Bu ilişkilendirmenin erdemi kutsayacağı ve doğaya hükmeden görünmez güçlerin korkusunun, yasalarına önem ve yaptırım gücü kazandıracağına inandılar. Nihâyet ahlâkın gerekliliğine kanaat getiren insanlar, eğer ahlâki dinle birleşmiş görürlerse, bu dini, mutlulukları için zorunlu olarak dikkate alacaklarını zannettiler. Gerçekte ahlâki korumak için Tanrının zorunlu olduğu kabulü, dünya üzerindeki teolojik görüşler ve çoğu dinî sistemler için dayanak noktasıdır. Tanrı olmaksızın insanlar ne kendilerinin ne de başkalarının neden dolayı suçlu olduklarını ne bilip ne de ortaya koyabileceklerini sandılar.⁹² Bu inanış, din-ahlâk karşıtı eleştirilerin odak noktalarından biridir.

⁸⁸ Filiz, 54.

⁸⁹ İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 35, Erzurum 2011, 9.

⁹⁰ Filiz, 56.

⁹¹ Aydeniz, Topaloğlu, 107.

⁹² Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2014, 60.

Dinin ahlâka kaynaklık etmesinin sakıncalı yönleri kısaca şu şekilde ortaya konmuştur: Dünyevileşme, dinin deney ve tecrübe edilebilir olmadığı gerekçesiyle ahlâki iyinin ve kötünün belirlenmesinde dini reddedip, sadece seküler yolla akla ve fizik dünyaya, doğallığa dayanarak sağlam, tutarlı ve insanı mutluluğa götürecek bir ahlâk geliştirilebileceğini kabul eder. Tanrı'nın isteklerinin doğru olarak bilinemeyeceğini düşündüklerinden onları ahlâka esas yapmayı doğru bulmazlar. Dini ahlâkların dünyayı dikkate almadan, sadece öte dünyaya yönelik yönlendirme yapmaları, dünya yaşamını kısıtlar ve dolayısıyla din ferdin özgürlüğünü kısıtlar.⁹³ Görüldüğü gibi tüm bu nedenlerden ötürü din-ahlâk ilişkisine karşı çıkanlar, dinin ahlâktan uzak durması gerektiğini düşünmektedirler.

Din ve ahlakın bir birine zıt kavramlar olduğunu veya dinin ahlak için sakıncalı olduğunu savunan bu görüş, birçok eleştiriyi kendine çekmesi muhtemel bir görüştür. Zira din ve ahlak bir biriyle ayrı olamayacak kadar ilişkilidir. Genel ahlak kaideleri ve dinlerin birçok ortak doktrini birbiriyle uyumaktadır. Özellikle dinin ve ahlakın insan hayatını daha iyi bir seviyeye yükseltme gayesi gütmesi ve bu yolda insanlar için belli hedefler ve kurallar koyması bu iki kavram arasındaki ilişkinin en genel halidir. Dolayısıyla biz din ve ahlak ayrılığı ilkesini kabul etmemekte ve bu iki kavram arasında -az veya çok- mutlak bir ilişkinin olduğunu ifade etmek isteriz.

1.2. M. ABDULLAH DRAZ'DA DİN-AHLÂK İLİŞKİSİ

Yukarıda din-ahlak ilişkisine dair dört temel görüşten bahsedilmiştir. Draz fikir dünyasında bu görüşlerden yalnızca din-ahlak ayrılığı ilkesini kabul etmemektedir. Draz'ın eserlerinde ve düşüncelerinde diğer üç görüşe de rastlanmaktadır. O, bazı yerlerde Kant gibi ahlak teolojisini, bazı yerlerde de tamamen teolojik bir ahlakı savunmaktadır. Dolayısıyla onun din ile ahlak arasında kurduğu ilişki, din-ahlak özdeşliği ile ahlak teolojisinin bir karışımıdır. Görüldüğü gibi Draz'ın din-ahlak anlayışı bu bağlamda komplike bir yapıya sahiptir.

Draz'ın ahlâka bakışı çoğunlukla dini bir temel üzerinde oluşmuştur. O, ahlâkla ilgili her türlü bilginin kaynağında öncelikle Kur'an olmak üzere, Kur'an ve sünnette yer verilen ve model alınacak en ahlâklı insan örneği olarak Hz. Peygamberi gören bir

⁹³ Aydın, *Din Felsefesi*, 10-11.

din-ahlâk anlayışına sahiptir. Draz ahlâkın temeline kitap ve sünneti koymuş fakat bunu yaparken akla verdiği önemi azaltmamıştır. Bütün bunları yaparken eserlerinde sıkça ahlâkî buyrukların dinden kaynaklandığını ve aynı zamanda rasyonel temelli olduklarını delilleri ile göstermeye çalışmıştır.

Draz'ın savunucusu olduğu din-ahlâk ilişkisi bağlamında, İslâm dinine inanmış olan her insan, aynı zamanda iman ettiği Yüce Allah'ın kâinatın yaratıcısı olduğunu da bilir. İnsanın yaratılışın her türlü inceliklerini bilen Allah'ın insan için gerekli olan terbiyenin nasıl olması gerektiğini de insandan daha iyi bileceğini bilir. Yaratılmış varlık dünyasından hiçbir şeye muhtaç olmayan yaratıcının emirlerinin daima iyilik ile ilgili yasaklarının da daima kötülükle ilgili olduğunu bilir. Dolayısıyla insan bu bilgiyle ahlâki olarak yerine getirdiği her davranışın dini olarak bir karşılığı olduğunu da bilir.

Draz din ile ahlâk arasındaki ilişkilerin iki kategoride ele alındığını ifade eder;

- a. Nazariyeci görüş ve tecritçi görüş. Bunlar eşyayı olabildiği veya olması gerektiği gibi bakmaktadır.
- b. Tarihçi ve gerçekçi görüş. Bunlar eşyaya birinci görüşün tam tersine fiilen olduğu gibi bakar ve öyle değerlendirir.⁹⁴

Draz, din ile ahlâk ilişkisine tecritçi bir görüşle baktığımız zaman din ve ahlâk deyimlerine bir yandan birbirine tamamen zıt, diğer yandan da birbiriyle tamamen iç içe iki mana vermemizin mümkün olduğunu ifade eder. Şöyle ki din ile yüce gerçeğin bilinmesini, ahlâk ile de iyilik yapma duygusunu ve isteklere hâkim olma gücünü kastederek karşımıza başlı başına ve birbirinden farklı iki gerçeğin çıkacağını söyleyen Draz, o zaman o iki gerçekten birisini diğeri olmadan da tasavvur etmenin mümkün olacağını ifade eder. Böylece birincisi teorik, ikincisi de pratik erdeme delalet eder.⁹⁵

Draz pratik faziletin, kişinin hem kendisi ile hem de diğer yaratıklarla ve Tanrı ile olan münasebetlerini düzenleyeceği için, ahlâk kaidelerinin de insanların birbirleri ile ve rableri ile olan davranışlarını da belirlemesi demek olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra Draz, dinî düşüncenin, ulûhiyet fikrinden sadece etkili bir ilk prensibi kastetmediğini ve onunla birlikte hüküm verme ve teşri yetkisini de ihtiva ettiği için mükemmel bir dinî kanunun sadece nazarî ve yüksek gerçekleri saymakla ve ruhları bu

⁹⁴ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 53.

⁹⁵ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 53.

gerçeklere sevk etmekle kalmadığını, aksine pratik hayatın muhtelif faaliyet alanlarına da uzandığını söyler. Böylece bütün unsurları tamamlanınca dinî kaideler, bütünüyle ahlâk ilminin sahasını da kapsamış olur. Draz dinî düşüncenin yalnız bununla da yetinmeyip, fert ve toplumun sosyal münasebetlerini düzenleyen diğer mekanizmalara da el attığını ve onları kendi gerçeklerinin tamamlayıcısı olarak kabul ettiğini ifade eder. Bu durumda o bütün hayat kaidelerine kendi kutsî rengini verir ve o zaman ferdî ve içtimaî fazilet kaidelerine uymak, bir nevi dinî buyruklara itaat halini alır. Dolayısıyla Allah'a yaklaşmanın ve O'na ibadetin bir bölümü durumuna geçer. Bütün bunların da dışında, fitratın temiz arzularına karşılık verir ve insanca adalet prensiplerinin gerçekleşmesini sağlar.⁹⁶

Draz'a göre kısaca tecritçi görüş, din ve ahlâkın konu ve hedef bakımından birbirlerinden ayrı, fakat netice bakımından ve güttükleri hedef yönünden birbirleri ile tamamen ilişkili olmasıdır. Bu görüşe göre her biri, diğerinin konusuna kendi bakışı ile bakar. Din ve ahlâk tıpkı yan yana biten iki ayrı ağaç gibidirler. İkisinin de kökü, dal ve budakları diğerine karışmış ve iç içe girmiştir.⁹⁷

Tarihi ve realist görüşle bakıldığı zaman Draz burada din ile ahlâkın ilişkisinin daha çok ferdin hayatında, çocukluk, delikanlılık çağında ortaya çıktığının görülmekte olduğunu ifade eder. Draz bu görüşü şu şekilde açıklar: Çocukta ahlâk duygusu, dinî duygulardan daha erken ve daha yaygın olarak görülür. Küçük yaştayken insan, bazı hareketleri iyi bazılarını da kötü sayar. Bazılarını yapmaktan utanç duyar ve bazılarını rahat yapar ve böylece onda ahlâk duygusu belirmeye başlar. Kâinattaki olayların sebebini araştırma ancak çocukluk evresinin ikinci devresinde ortaya çıkar ve o zaman kişinin hem kafa yapısı gelişmiştir, hem de zihni rahatlamıştır. Kişi bu dönemde daha açık fikirli düşünür ve meseleleri daha ince ve dikkatli araştırabilme imkânına sahip olur. Toplumda ise dinî kurallarla ahlâkî kuralların her yerde ve her çağda aynı şekilde ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Tarihte ilahî görevlerle çatışmayan ve ahlâkî erdemleri verildiği kaynaklardan almayan pek çok ahlâk görüşleri ortaya konmuştur. Hatta aklın kurallarına, vicdanın isteklerine, cemiyetin baskısına, hesap ve menfaat gibi ölçülere bağlı olmayanlar da görülmüştür. Keza tarihte sosyal ve pratik konulara fazla önem vermeyen ve çok kere dindarları kendi nefisleri ile baş başa

⁹⁶ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 54.

⁹⁷ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 54.

bırakan ideal örnek olarak kenara çekilmeyi, derin düşüncelere dalmayı ve sessizliği tercih eden dinler de görülmüştür.⁹⁸

Draz bu görüşe göre, gerçek bilgisinin ve gerçeğe saygının genellikle bu iki yolla ortaya çıkmakta olduğunu belirtir. Bunun için de din gerçeği, din ile ahlâk arasındaki bağlantı noktasını oluşturabilecek olan pratik noktadan ayrı düşünülemez ve en azından bu nokta ibadet adını verdiğimiz görevlerle gerçekleşme imkânı bulur. Teorik ve pratik ahlâk anlayışının birleştiği bu nokta bazen değişik şekiller alır ve karmaşık biçimlere girer. Nihâyet insanoğlu esrarengiz gerçeği bulma yolundaki aczi ve kararsızlığı ifade edecek noktaya gelir.⁹⁹

Draz bu iki görüşü açıkladıktan sonra, din ve ahlâk terimlerinin günümüzde hangi anlamları taşıdığı hususunu açıklamaya çalışır. O, bu iki terimin zaman zaman birbirinin içinde, bazen de iki ayrı terim olarak kullanıldığını ifade eder. Örneğin, ‘falanca kişi dindar ve ahlâklı kişidir’ dediğimiz zaman ifademizin tekrar ve gereksiz kelime yığından kurtulabilmesi için her iki kelimeyi ayrı ayrı manalarda kullanmak gerekir. O zaman dindarlık kelimesi ilahî yanı ifade ederken, ahlâk terimi de insanî tarafı belirtir. Aynı şekilde birisinden söz ederken yalnızca ‘dindar kişidir’ denilince dinin hem ilahî, hem de içtimaî yönü birlikte belirtilmiş olur ki bu bir önceki ifadeden daha geniş bir anlam taşır. Birisi için ‘ahlâklı kişidir’ denildiğinde ise, durum yine aynıdır. Ahlâk terimiyle ilahî ve insanî haklara saygı gösterme anlaşılır. Draz burada şunu belirtir ki, bahsedilen anlamda ahlâk kelimesi dindar kelimesi kadar geniş bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla da eş anlamlı değildir.¹⁰⁰

Netice olarak Draz, ahlâkın vicdan ve benzeri dayanaklarıyla, dinî dayanağından ayrı da bulunabileceğini ifade eder. O zaman ahlâk ile din arasında hedefleri ve gayeleri farklı olmakla birlikte, konuları bakımından benzerlik olur.¹⁰¹

Draz, insan ruhunun sadece nazarî hakikatler ile beslenmeyeceğini ifade eder. Ona göre insan, bilmeye ve inanmaya olan ihtiyacından başka, ister şahsî davranışlarında olsun, isterse Allah'la veya diğer insanlarla olan münasebetlerinde olsun, hareketlerini devamlı bir şekilde tanzim edecek ameli bir kaideye muhtaçtır. Draz Kur’ân’ın bu

⁹⁸ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 55.

⁹⁹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 56.

¹⁰⁰ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 57.

¹⁰¹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 58.

ihtiyaca en geniş ve en kesin bir şekilde cevap vermiş olduğunu ve insanın faaliyet sahasına giren her konuda takip edecek yol gösterdiğini söyler. Draz, insanın gerçek bir mümin olması için sadece nazil olan Kur'an hakikatlerini sağlam bir şekilde inanmasının yeterli olmadığını, ayrıca onun malıyla ve canı ile iman hizmetinde çalışması gerektiğini belirtir. İnsan, iyi bir mümin ve iyi bir vatandaş olarak da vecibelerini yerine getirmelidir. Çünkü Kur'an, müminlerden iyilik yapmalarını istemiştir. Draz bu haliyle dinin aynı zamanda hem bir akide, hem bir kanun, hem bir inanç, hem de bir itaat müessesesi olduğunu ifade eder. Ona göre ulvi hakikatlere iman etmek ve gerek ferdî, gerekse içtimaî münasebetlerde daima fazileti bir şekilde harekette bulunmak, Kur'an'ın iyilikle ilgili tarifidir.¹⁰²

Draz'a göre bütün insanların içinde yaratılıştan gelen bir ahlâk vardır. Ona göre, insanın içine düşebileceği acziyet ve ahlâksızlık ne kadar büyük olursa olsun, başkalarında bulunan fazileti kabul eder ve ona hayranlık duyar. Yine insan başkaları yaptığı zaman ayıpladığı bir şeyi, bizzat kendisi yapsa bile, bu davranış karşısında tiksinti duyar, kendisinde bulunan kusurlardan nefret eder ve her ne kadar bu kusurlarını gidermek hususunda devamlı bir çaba içinde olmasa da, kendini temize çıkarmak için sürekli bir gayret içinde bulunur. Draz, işte bundan dolayı Kur'an'ın tebliğinin, çok defa az veya çok evrensel bir adalet ve zulüm ile iyi ve kötü şuuruna dayandığını ifade eder. Amelî doktrini tanımlarken de yine bu şuura başvurur. Draz, Kur'an'ın ahlâkî mesajını hülâsa etmek ve sistemleştirmek için birçok âyetten örnek verilebileceğini söyler.¹⁰³ Bunlardan bazıları şu şekildedir: *“O peygamber onlara uygun olanı emreder onları fenalıktan alıkoyar onlara temiz şeyleri helal murdar olanları da haram kılar”*¹⁰⁴; *“Allah, adaleti, ihsanı, akrabadan muhtaçlara vermeyi emreder; hayâsızlığı, kötülüğü, zulmü nehyeder”*¹⁰⁵; *“De ki Allah hayâsızlığı asla emretmez. De ki Rabbim bana adalet ve insaflı emretti, De ki Rabbim görünen ve görünmeyen hayâsızlıkları, günahkârlığı, haksız yere isyanı... haram kıldı.”*¹⁰⁶ Draz, bu âyetlerin çoğaltılabileceğini, bu evrensel ahlâk şuuruna, doğuştan gelen iyi ve kötü duygusuna, Kur'an'da kırk beşten fazla yerde atıfta bulunulduğunu ifade eder.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi Draz, önceki konularda değindiğimiz

¹⁰² M. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Salih Akdemir), Otto Yayınları, Ankara 2017, s.79.

¹⁰³ Draz, *Kur'an'a Giriş*, 81.

¹⁰⁴ A'raf, 7/157.

¹⁰⁵ Nahl, 16/90.

¹⁰⁶ A'raf, 7/28-29, 32.

¹⁰⁷ Draz, *Kur'an'a Giriş*, 82.

üzere, din duygusunu fitrî olduğu düşüncesine burada da ahlâkî ekler. Bu durum, iki terim arasında kurduğu sağlam bağın bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Draz, Kur'ân'ın ilk hedefinin eski şeraitlerden kalmış mirası koruyup emniyet altına almaktan ibaret olmadığını aynı zamanda onun yerine getirilmesi gereken başka mühim bir görevinin daha olduğunu söyler. Bunun da bizzat Hz. Peygamberin ifade ettiği gibi kendisinden önceki peygamberlerin tedricî olarak geliştirdikleri güzel ahlâkî tamamlamak olduğunu söyler ve Kur'ân'ın bildirdiği şekli ile insanlara en doğru hareket tarzını göstermek olduğunu söyler.¹⁰⁸

Kur'ân'ın ahlâkî kaidelerine değinen Draz, ilk olarak şahsi faziletlerden bahseder. Kur'ân'da ferdî ahlâkla ilgili emir ve haramların olduğunu belirten Draz, örnek olarak içkinin haram olmasını gösterir. Draz içkinin haram olmasının, aynı zamanda insanı, alkolizm ve kaynağından da kurtaracağını ifade eder. O burada işaret etmek istenilenin ahlâkî niyet ile ilgili olduğunu söyler ve bunu şu şekilde açıklar: Hz. Musa kavmini harekete geçirebilmek için, Allah'ın onlara vaat edilmiş ülkelerine ulaştıracağını, düşmanlarına karşı muzaffer kılacağını, her türlü dünya nimetine kavuşturacağını söylemiştir. Hz İsa'nın gelişi ile yeni bir devir başlamış ve İncil'e göre vaat edilen saadet artık bu dünyada değildir. Bundan böyle insan daha ziyade göğe yükselmek için bakışlarını dünyadan çevirmek zorunda kalacaktır. Nihâyet Kur'ân ile daima yapıcı ve asla yıkıcı olmayan bir metotla, bu iki vaadi muhafaza etmekle beraber, onu, ferdin amelinin gayesi olmaktan çıkarmıştır. Kur'ân'a göre faziletli bir insanın varmak istediği hedef ne göğün, ne de bu dünyanın krallığıdır. Bu hedef, bunlardan sadece yüce olan mutlak iyiliği, yani her işte sadece Allah rızasını aramaktır.¹⁰⁹

Diğer bir ahlâkî fazilet olan fertler arası münasebetleri Kur'ânî bir bakış açısıyla ele alan Draz, ahlâkî kaidelerde Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'in buyruklarına göre bir adım daha ileri gittiğini ifade eder. Draz, onların adalet ve muhabbet hazinelerini çok büyük bir özenle muhafaza eden Kur'ân'ın onlara medeniyet ahlâkî denilebilecek yeni ve mükemmel bir bölüm ilave ettiğini söyler. O, bunların en genel anlamda nezaket,

¹⁰⁸ Draz, *Kur'ân'a Giriş*, 90-91.

¹⁰⁹ Draz, *Kur'ân'a Giriş*, s 90-91.

ağırbaşlılık, hayâ duygusu gibi adab-ı muaşeret kuralları ihtiva eden gerçek bir ahlâk olduğunu ifade eder.¹¹⁰

Draz, Kur'ân'ın değindiği bir başka hususun da içtimaî ve evrensel fazilet olduğunu belirtir. Bu konuyu da Yahudi, Hristiyan ve İslâm ahlâkını karşılaştırarak ele alır. Yahudi ahlâkının en bariz özelliklerinden birinin Yahudilerle, Yahudi olmayanlar arasındaki aşılmaz bir engelin olduğunu söyleyen Draz, bir Yahudinin yapmakla mükellef olduğu iyiliğin milliyeti ile sınırlı olduğunu ifade eder.¹¹¹

Draz, Hristiyan ahlâkının ise bir insanı diğer insanlardan ayıran bu ırkçı anlayışı kaldırıp yerine evrensel kardeşlik anlayışını ikame etmek ve çok iyi bir iş yapmış olduğunu ancak özellikle mukaddes cemaat bağını kuvvetlendirmek hususunda yeterince ihtimam göstermediklerini ifade eder. Draz, evrensel ve içtimaî faziletin tam anlamıyla Kur'ân tarafından gerçekleştirildiğini söyler. Draz, dinde kardeşlikten başka, Hz. Âdem'den gelen kardeşliğin var olduğunu, dini duyguların farklı olmasının başkalarına iyilikte bulunmamıza hiçbir şekilde engel teşkil etmeyeceğini, kâfirlerin bize karşı kötü davranmalarının düşmanca bir tutum içine girmenize sebebiyet veremeyeceğini ve dolayısıyla onlara karşı adil davranmaktan bizi alıkoymayacağını, Kur'ân'ın bize açıkça bildirdiğini belirtir. Böylece Hristiyanlar tarafından ortaya atılan evrensel bir fazilet fikri, Kur'ân ile gelişmekte ve hayatın muhtelif sahalarına yayılmak suretiyle daha da açıklık kazanmaktadır.¹¹²

Draz, milletler ve dinler arası fazilet konusunda İslâm ahlâkının diğer dinlerde mevcut olmayan tamamen yeni hükümler getirmiş olduğunu ifade eder. Hz. Musa ile Hz. İsa sağlıklarında düşman ülkelerle münasebet tesisi etme imkânı bulamadığını söyleyen Draz, Hz. Muhammed için aynı şeyin söz konusu olmadığını söyler. Çünkü Hz. Muhammed, on sene boyunca, yabancı milletlerle barışçıl münasebetlerde bulunmuştur.¹¹³

Draz, yukarıda ifade ettiği üzere, tüm kitabi dinlerin ahlâki unsurlar barındırdığını kabul etmekle birlikte, Kur'ân'ın bu ahlâk anlayışlarını nasıl daha ileri götürdüğünü, âyetlerden deliller getirerek açıklamaya çalışmıştır.

¹¹⁰ Draz, *Kur'ân'a Giriş*, 92.

¹¹¹ Draz, *Kur'ân'a Giriş*, 92.

¹¹² Draz, *Kur'ân'a Giriş*, 93-94.

¹¹³ Draz, *Kur'ân'a Giriş*, 96-97.

Görüldüğü gibi Draz, ahlâk anlayışının temeline Kur'ân öğretilerini koyarak insanlığın en büyük ihtiyacı olan din-ahlâk bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. Ona göre Kur'ân bu konuda en mutlak rehberdir, bu anlayışla oluşturulan ahlâk ise sahibine hem bu dünya da hem ahirette kazanç sağlayacaktır.

Netice olarak denebilir ki Draz, din ve ahlâkın birbiriyle ayrılmaz bir bütün olduğunu savunmuş ve telif ettiği birçok eserde, dinin, ahlâk üzerinde ne gibi katkıları olduğu konusunun üzerinde önemle durmuştur.



İKİNCİ BÖLÜM

M. ABDULLAH DRAZ'IN AHLÂK ANLAYIŞINDAKİ TEMEL KAVRAMLARVE AHLAK İLMİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ VE MÜNAKAŞALARI

Ahlâk, inanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değer sistemidir. Ahlâkın geçmişi oldukça eskilere gider. Nitekim bir toplumun olduğu her yerde, bu toplumdaki insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen normlar ve kurallar da olmuştur.¹¹⁴

Ahlâk konusu din mensubu veya herhangi bir dine mensup olmayan düşünürler tarafından tanımlanmış veya teorileştirilmiştir. Bu tanımlara bakıldığında büyük çoğunluğunun birbiriyle aynı veya benzer olduğu görülmektedir. Böylelikle ahlâkın ne olduğu ve unsurlarıyla ilgili genel bir kanıya varmak zor olmamaktadır.

Abdullah Draz ahlâkın temeline Kur'ân-ı Kerîm'in öğretilerini oturtur. Ona göre, Kur'ân hem serbest ve disiplinli, hem akılcı ve mistik, hem yumuşak ve sert, hem gerçekçi ve idealist, hem muhafazakâr ve ilericidir.¹¹⁵ Draz'a göre insan hayatının tüm bölümlerini kapsayıcı bir niteliği bulunan Kur'ân, yüzlerce yıldır yapılan ahlâk tanım ve kabullerini de kapsayıcı niteliktedir.

Draz, öncelikle fazileti tarif etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre bizim, faziletin tarif edilmesinden daha çok bize gösterilmesine ihtiyacımız vardır.¹¹⁶ O bu doğrultuda Kur'ân'ı en temel rehber olarak göstermektedir.

Draz, ahlâka dair doğu ve batıda daha önce kaleme alınmış olan eserlerin en önemlilerini dikkatle incelemiş ve hâkim düşünce yapısını aşarak yenilikçi fikrini takdim etmiştir. Ahlâk ilmine dair İslâmî mirası gruplandırmaya giderek, muhtevaları ve izlenilen metotları açısından ilgili eserleri üç bölüme ayırmıştır;

- a. Pratiğe dönük öğütler sunma ve insanları en yüce örneklik sergilemeye ikna etmeye çalışma türünde eserler,

¹¹⁴ Ahmet Cevizci, *Bir Bakışta Felsefe*, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara 2013, 78.

¹¹⁵ M. Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, (Çev.: Emrullah Yüksel, Ünver Günay), İz yayıncılık, İstanbul 2009, 453.

¹¹⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 454.

hali, belirtilen hususlar sonucu olarak insanda mevcut olmasına rağmen baskın gelen bencil arzu ve istekler sonucunda kaybolabilir. Bencilliğin üstün gelmesi, cezalara rağmen yükümlülük düşüncesini zayıflatabilir veya tamamen ortadan kaldırabilir. O halde, yükümlülük düşüncesi her halükârda kişinin içinde vardır, ama bazen silinip yok olur. Kişi bütün insanlığını taşıyarak, salim bir akla itaat etmek ve onun kabul ettirdiği görevi yapmak veya yükümlülüğü yerine getirmek suretiyle aklî ve ilâhî üstünlük kazanmaktadır.¹²³ Her ne kadar insanda bir görev şuuru mevcut ise de, kişiyi ve toplumu içine alan bir görev anlayışı semavî dinler tarafından belirlenmiştir. Çünkü insan bencildir ve bu hali ona esas görevlerini unutturur.¹²⁴ İslâm ahlâkında, Yaratıcının insanın fitratındaki bu zayıflığa binaen kişiye yükümlülüğünü bildirmek için elçiler göndermesi insan için bir lütuf olarak görülmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz insanda bulunan fitrî görev bilinci, vicdanı harekete zorlar ve bu da ödev sonucunu doğurur. Ancak görüldüğü gibi bu, dıştan gelen zorlayıcı bir şey değildir; yapılması vicdana emredilen iyi harekettir. Şu halde ödevin iki karakteri vardır. Bunlardan biri iyilik, diğeri mecburiliktir.¹²⁵

Vazifenin yerine getirilmesi gereklidir çünkü her vazife bir mükellefiyettir. Mükellefiyet sorumluluk ve müeyyide gerektirir. İslâm inancına göre her ahlâkî vazife aynı zamanda Allah'ın emridir ve kulluk gereğidir. Bu yüzden “*Sana ölüm gelip çatıncaya kadar Rabbine kulluk et.*”¹²⁶ anlamındaki âyet vazifenin mecburiyetini ve sürekliliğini gösterir.¹²⁷ Anlaşıldığı üzere mükellefiyetler netice itibariyle emir ve yasakların sonucunda ortaya çıkmaktadır ve bu durumun muhatabı akıl sahibi olan insandır.

Allah'ın insanlardan yapmasını istediği ahlâkî emirler hem genel olarak insanlığın hem de bunları yapan failin faydasını, saadetini, onurunu, emniyetini sağlayan eylemdir. Allah'ın yasakladığı eylemler ise insanlığın ve işleyen yapı bütünlüğünü, onurunu, emniyetini, mutluluğunu, faydasını ortadan kaldıran; sıkıntı, acı, ıstırap, zarar

¹²³ Altıntaş, 78.

¹²⁴ Altıntaş, 72.

¹²⁵ Topçu, *Ahlâk*, 62.

¹²⁶ Hicr, 15/99.

¹²⁷ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 128.

veren davranışlardır.¹²⁸ Dolayısıyla ahlâkî vazifelerdeki bu mecburiyet insanlığın lehinedir.

Yükümlülük söz konusu olduğunda değinilmesi gereken bir başka husus ise aklen vazife fikrine ulaşıp ulaşılamayacağıdır. Bir Peygamberin gelmesi ve tebliğinin ulaşması sonrasında mı mükellef olunur, sorusu birçok düşünüre göre insanın Allah katındaki sorumluluğu ile ilgisi bakımından önemlidir.¹²⁹

Ahlâkî yükümlülük iki şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan ilki sübjektif yükümlülüktür, ikincisi de objektif yükümlülüktür. Sübjektif yükümlülük insanın vicdanında kendi kendisini mecbur görmesi, objektif yükümlülük ise kamuoyunun ve diğer insanların vicdanları karşısında insanın kendi kendisini bir şey yapmakla yükümlü görme halleridir.¹³⁰ Bu iki durum aynı zamanda ahlâkî yükümlülüğe sebep olan emir ve yasakların arkasındaki otoritenin kim olduğuna dair din dışı ahlâk görüşün verdiği cevaptır.¹³¹

İslâm'da ise ahlâkî yükümlülüğün kaynakları Kur'an-ı Kerim, sünnet, icma ve kıyastır.¹³² Ana kaynak ise esas itibarıyla Kur'an-ı Kerim'dir. Abdullah Draz da bu doğrultuda tüm ahlâkî teorilerinin kaynağına ilk olarak Kur'an'ın öğretilerini yerleştirmiştir.

Draz'a göre ahlâkî yükümlülük özel bir karaktere sahip olmakla birlikte, ödevin kanunu da bu ortaklaşa özelliğe bürünür: O evrensel ve zorunludur. Kur'an'da da ahlâkî kanunun evrensel karakterine ilişkin birçok âyet bulunmaktadır.¹³³

Geçmiş zamanlara ve milletlerin tarihlerine bakıldığında mutlak bir vazife anlayışının izine rastlanmaktadır. Her türlü cemiyetler, devirler, sosyal tabakalarda, sınıflara göre vazifenin içeriği hatta şekli değişebilir. Her nerede insan varsa, orada mutlaka bir süje-obje çatışması zaruridir. İşte vazifenin evrenselliğine sebep olan, onun bu orijinal ve ilk olgu oluşudur.¹³⁴

¹²⁸ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 35.

¹²⁹ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, 125.

¹³⁰ Ülken, *Ahlak*, 267.

¹³¹ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, 104-105.

¹³² Altıntaş, 100.

¹³³ Draz, *Kur'an Ahlakı*, 52.

¹³⁴ Ülken, *Ahlak*, 244.

Draz ödevin evrenselliğini açıklarken onun sadece bütün yükümlülere genişletilmesi demek olmadığını, onun aynı zamanda, içerisinde aynı konunun bulunabileceği çeşitli durumlara da uygulanabileceğini söylemektedir. Draz'ın bakış açısı ile Kur'ân tarafından tesis edilen şekli ile ödev, insana imkân ölçüsünde kendini empoze etmektedir. Fakat bu anlamda onun, ne bizim sübjektif durumlarımıza ne de şahsi menfaatlerimize uydurulmaması gerekir.¹³⁵

Bir diğer husus olan “vazifede hürriyet” problemine değinen Draz, baskı ve zorlama altındayken ahlâkî yükümlülüğün mümkün olmadığını ifade eder. Zira bir amelin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için onu yapmak ya da yapmamak arasında insanın seçme hakkının olması gerekir.¹³⁶ Aksi takdirde yapılan fiil, ahlâkîlik sıfatını kaybeder. Draz'ın bu görüşü bize Kant'ı hatırlatmaktadır.

Draz'a göre ahlâk kanunu, seçim hürriyetini gerektirmektedir; o bizi mecbur eder, fakat maddî olarak bizi zorlamaz. O önce bize onu yerine getirmek veya çiğnemek imkânını bırakmaktadır. İman borcu olduğu kadar, amelî fazilet vazifesi için de, Kur'ân'ın açık olarak ilan ettiği temel ilke budur. Böylece ödev karşısında fiilen seçim hakkına sahip olunmakta, fakat hukuken olunmamaktadır. Şu halde zorunluluk egzistansiyel değil fakat fitrî bir mecburiyettir.¹³⁷ Draz'a göre bu durumun aksi olan cebri savunmak ahlâkî yükümlülük anlayışını tahrip etmekte, güç mantığının ve orman kanununun kapısını aralamaktadır.¹³⁸ Görüldüğü gibi Draz, ahlâkî fiillerin tam bir özgürlük neticesinde ortaya çıkması gerektiğini ve ancak bu surette eylemlerimizin fazilete erişebileceğini düşünmektedir.

Draz'a göre, beceriklilik ve ihtiyat kuralları ile yaşama sanatı, bizim faaliyetimizi arzu edilebilir bir gaye için talep ederken, yalnızca ahlâkî kanun, fiili bizzat kendisi için, yani içerdiği zatî bir değer uyarınca kumanda eder. Öteki tüm emirler, gayeyi isteyen herkese vasıtaları işaret eden basit tavsiyeler olduğundan, sadece vazifenin emri öz anlamı ile yükümlülük diye adlandırılabilir. Draz da Kant gibi ödev düşüncesine her

¹³⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 53.

¹³⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 54.

¹³⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 54.

¹³⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 184.

çeşit netice düşüncesi yabancı olmak üzere, bizatihi ahlâkî kanunun, emrini haklı çıkarabilmek için itibari değere hiçbir ihtiyacının bulunmadığını savunur.¹³⁹

Draz, ahlâkî fiilin maddi, şursuz, iradesiz veya kast edilmemiş bir olaya dayanmadığını ifade eder. Ona göre ödevin kanunu karakterize eden şey, onun bir hürriyet, akıl, gerçek değer ve özünde manevi olan faaliyet kanunudur.¹⁴⁰ Görüldüğü gibi mükellefiyet bir insana ancak akıl, hürriyet ve özün bilgisi oranınca hitap etmektedir. Dolayısıyla Draz için yükümlülük sıradan bir vecibe değil, insan için her iki dünyası adına mükâfat ve mücazat ile neticelenebilecek bir görev şuurudur.

Draz'a göre ahlâkî yükümlülüğün birden fazla şartı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi fiil ve harekette bulunma imkânıdır. Bu şarta göre hiç kimsenin olmayacak bir işe mecbur tutulamayacağı fitrî bir gerçektir. Bu aynı zamanda pek çok Kur'ân âyetinin de beyanıdır. Allah herkese verdiği imkânlar ölçüsünde sorumluluklar yükler. *“Biz bir kimseye gücünün yettiğinden başkasını teklif etmeyiz.”*¹⁴¹ âyetinde belirtildiği gibi.¹⁴²

Yükümlülük, insana sadece imkânları ölçüsünde hitap etmektir. İradeye tabi olamayan ruhun durumları doğrudan doğruya bir sorumluluğun konusu olmamaktadır. Aynı şekilde refleksler, içgüdüler, iştahlar ve tabii eğilimler de öyledirler.¹⁴³

Draz yükümlülüğün ilk şartı olan hareket ve fiil imkânının yanı sıra ikinci bir şart olarak ameli kolaylıktan bahseder. Draz bunu şu örnekle açıklamıştır; Kur'ân insana, geceyi ibadetle geçirmek gibi takva amellerinde aşırıya kaçmayı emretmez, aksine bu gibi aşırı uygulamaların insan için birtakım mahsurlarına işaret eder. Görevinin başlangıcında Hz. Peygamberin, gecenin büyük bir bölümünü ibadet ederek ve Kur'ân okuyarak geçirmeye davet edildiği ve onu örnek alan ashabından bazılarının da aynı şeyi yapmaya başladığı bilinmektedir. Oysaki aynı surenin devamında geceleri ibadet yapan gruba hitaben hastalık, seyahat, savaş gibi durumlarda bu uygulamaya devam edemeyeceklerini işaret eden ve onlara hayat şartlarının izin verdiği süreye kadar gece ibadeti yapmayı söyleyen bir öğüt vardır. Daha sonra Medine'de bazı uygulayıcılarda da

¹³⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 57.

¹⁴⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 58.

¹⁴¹ Bakara, 2/286.

¹⁴² Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 58.

¹⁴³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 59.

aynı aşırı sofuluk zihniyeti ortaya çıktıysa da bu durum İslâm'ın ruhuna aykırı bir aşırılık olarak kabul edildi.¹⁴⁴

Draz yükümlülüğün şartlarını açıklarken ona bazı durumlarda ödevin hafifletilebildiğini de ekler. İslâm'da bu konu hakkında fazlaca örneğin olduğunu belirten Draz, ödevin kesin bir şekilde hafifletilmesine savaş esnasında namazın yürüyerek veya at üstünde kılınabileceğini, seyahat durumundayken yolcunun namazı kısaltarak kılmasına izin verildiğini, hastayken orucu daha sonra tutmak üzere erteleyebilmesini örnek olarak gösterir.¹⁴⁵

Draz, yükümlülüğün şartlarından olan bir diğer hususun da ahlâkın insan fitratında yer edebilmesi için kişiyi belli bir seviyeye erişinceye kadar onu hazırlamak olduğunu ifade eder. O bu konuya içki âyetlerini örnek olarak gösterir.¹⁴⁶ Sarhoşluk durumuna ve mayalanmış içkilere imaların rastladığı metinlerin sayısı dörtttür. Bu içkilerin kesin yasağını beyan eden sadece dördüncü âyettir. İlk üçü yalnızca müminlerin bu yasağı kabulüne psikolojik zeminini hazırlamak için tedrici merhalelerdir.¹⁴⁷

Draz'a göre bu mülayim ve tedrici yürüyüş kişiye, işinde ehil doktorların kronik bir hastalığı tedavi etmek için izledikleri usulü ve daha genel olarak annelerin bebeklerini süttten kesmek için uyguladıkları yöntemi hatırlatmaktadır. Hiçbir şiddet ve sertliğe yer vermeksizin, bu yollarla sindirim sistemi, en hafif yiyeceklerden en katılarına kadar, aracı bütün derecelerden geçmek suretiyle, tedricen gıda rejimini değiştirmeye davet edilmektedir.¹⁴⁸

İslâm dini inanç ve ahlâk gibi alanlarda da insanlığa belli bir yön vermek ister. Bu sebeple İslâm dini sosyolojik ahlâkta olduğu gibi toplumun ahlâkî gidişi karşısında

¹⁴⁴ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 67-68.

¹⁴⁵ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 69-70.

¹⁴⁶ “Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz. Bunda da aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır.” (Nahl,16/67), “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, yolcu olan müstesna olmak üzere, cünüp iken de gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.” (Nisa, 4/43), “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür. Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah sizin için âyetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz.” (Bakara, 2/219), “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Bunlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?” (Maide 5/90-91)

¹⁴⁷ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 71.

¹⁴⁸ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 72-73.

da tarafsız kalmaz veya rasyonel ve duygucu ahlâk görüşlerindeki gibi ferdin çeşitli ihtirasları ve kaprisleri karşısında boğulup kalması muhtemel olan akıl ve vicdanın sübjektif kararlarını ahlâkî vazifenin mutlak belirleyicisi kabul etmez. Ahlâkî kararları ve davranışları kendi değerler süzgecinden geçirir.¹⁴⁹

Draz'a göre, insanda sadece ona tavsiyelerde bulunmak ve seçimini aydınlatmakla kalmayan, fakat aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla söylemek gerekirse yapmak ve yapmamak hususunda kumanda eden bir iç güç bulunmaktadır. Bu iç güç ise ruhun aydınlanmış bölümü olan akıldır.¹⁵⁰ Fakat Draz, vahiyden soyutlanmış akıl ile vahiy ile yolunu bulmuş akıl arasında çok ciddi farklar bulunduğunu söylemiştir. O bu farklılıkları üç madde ile özetlemiştir.

- a. Akıl, gerekliliklerinin yapılması insan için zorunluluk olmayan hakikatleri bilmeye götürür; buna karşılık vahiy kişiye, severek ve gerektirdiklerini itaat etmeye yükümlü tutarak ete kemiğe bürünmüş hayatî hakikatler sunmaktadır. Draz'a göre bu, din ve felsefenin arasını ayıran en önemli farktır. Sonuç itibariyle felsefenin gayesi bilgi, dinin gayesi ise imandır.
- b. İman kutsiyet arz etmekle birlikte daima yayılmaya ve başkalarını da buna ortak kılmaya meyilli bir yapı şeklindedir. Buna karşılık ilmî ya da felsefî düşünce ise kişiyi insanın sahip olduğu bir mal varlığı gibi kendine saklama, tekellilik ve ayrıcalıklı olmaya götürür.
- c. İslâm insandan aklın buyruklarına ve mantığın da tutarsızlığına hükmettiği şeylere iman etmelerini asla istemez.¹⁵¹

Mutezilenin, sadece aklın yol göstericiliği ile Yüce varlığın zatına ve ahlâkî prensiplere ulaşılabilceği iddiasına cevap olarak Draz, bu durumun, semanın çağrısını dikkate almama ve apaçık vahyin yol göstericiliğinden ziyade sadece fitratın yol göstericiliği ile yetinmek gibi sinsi bir tehlikeyi de beraberinde getirebileceğini ifade etmiştir.¹⁵²

Bazı İslâm düşünürlerine göre ahlâkî vazifenin kaynağı vahiy olmakla beraber bu durum akli geri plana atmamaktadır. Çünkü bir Müslümana göre emirler ve yasaklar

¹⁴⁹ Çağrıci, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 107.

¹⁵⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 35.

¹⁵¹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 101.

¹⁵² Şankiti, 49.

gereğince hareket etmek, gerçekte yine vazife tasavvurunun asıl kaynağı olan akıldan zuhur etmesi demektir. Çünkü onun esas olarak Müslüman oluşu zaten akılı dolayısıyladır.¹⁵³ Draz'a göre bu akıl ve vahiy arasındaki en itidal görüştür. Fakat yukarıda da bahsedildiği üzere birçok sebepten ötürü yanlış düşünmeye meyil edebilecek akıl, vahiy ile desteklenmeye muhtaçtır.

Babanzâde Ahmed Naim de İslâm dininin insanlara yüklediği mükellefiyetleri anlatırken bunları yüklemenin sağlayacağı mutluluğu da âyetlerle izah eder ve aklın delillerini kullanmaktan da geri kalmaz.¹⁵⁴ Bu tutum insan için mükellefiyetlerini kavrama ve içselleştirme noktasında daha sağlam bir inanca sahip olmaya vesiledir.

İslâm ahlâkının gayeleri arasında ilk sırayı insanın ferdî menfaatleri alır. Burada insanın bedenî ve ruhî sağlığını koruyup geliştirmek esastır. İkinci olarak içtimaî gayeler gelir. İyi davranışlar toplumun dengesine huzur, refah ve saadetine katkıda bulunduğu gibi kötülükler de bu söylenen içtimaî yararlardan az çok bir şeyler götürür. İslâm'da ahlâkî vazifelerin gayesini dünyevî faydalarla sınırlamak mümkün olmadığı için üçüncü olarak ahiret saadeti gelmektedir. Esasen emirleri kesin ve sarsılmaz olan bir ahlâk sisteminde iyi veya kötü kabul edilen her hareketin kişiyi hak ettiği sonucu bu dünyada birçok kez görmediği aşîkârdır. Bu yüzden İslâm ahlâkında gayeler hiyerarşisinin üçüncü kademesinde ahiret saadeti yer alır. Son olarak İslâm ahlâkında ahlâkî vazifenin en yüksek gayesi Allah rızasıdır. Kur'ân'ı Kerim'de her şeyin üstünde ve her şeyden daha değerli olduğu bildirilen Allah rızası bu dünyada da hissedilebilir. İnsan O'nun rızasını kazanmış olmanın verdiği üstün hazzı ruhunun derinliklerinde duyabilir.¹⁵⁵ Görüldüğü gibi özellikle İslâm ahlâkında mükellefiyetler canlı ve cansız tüm tabiata karşıdır ve yalnızca şahsî değil aynı zamanda toplumsaldır. Bu tutum insanı egoizm tuzağına düşmekten kurtarır ve zinde bir toplum gerçekleştirmek adına da önemli bir yere sahiptir.

Ahlâk ilminin bütün sistemi yükümlülük etrafında döner, yokluğu pratik hikmetin özünü ve cevherini yok eder. Çünkü eğer yükümlülük olmasaydı, sorumluluk olmaz,

¹⁵³ Babanzade, 59.

¹⁵⁴ Babanzade, 59-60.

¹⁵⁵ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 121, 122-123.

sorumluluk olmasaydı adaletin tesisi gerçekleşmezdi.¹⁵⁶ Şimdi bu doğrultuda Draz'ın ahlâk nazariyesindeki ikinci maddesi olan sorumluluk konusuna değineceğiz.

2.2. SORUMLULUK

Sorumluluk ahlâkın vazgeçilmez esaslarından biri olarak kabul edilir. Bu esas, sadece ahlâk için değil, din, toplum ve her çeşit faaliyet için de zaruridir. Çünkü insana bir seçme ve isteme gücü verilmiş, iyi ile kötü, doğru ile yanlış da gösterilmiş olunca, onun, yaptıklarının karşılığını görmesi doğal bir sonuç haline gelir.¹⁵⁷

Sorumluluk kişiyi bir davranışta bulunmaya veya ondan önce de bir karar vermeye sevk etmektedir. Kararların ortaya çıkmasına ve onların fiile dönüşmesine etki eden şey sorumluluk duygusudur. Yakınlarına adalet ve iyilik duyguları ile muamelede bulunmakta mecbur tutulan insan, bu yükümlülüğü yerine getirmek için davranışta bulunma kararı alır ve harekete geçer. Bu halde sorumluluk, davranışın gerçekleşmesi için tabii bir araç ve bir yetenektir. İnsan kendini böyle bir hareketten sorumlu hissetmekle o davranışı üzerine almış olmaktadır; yani sorumluluk bir bakıma bir hareketi üstlenme kapasitesidir. İnsan, tabiatı icabı daima bir sorumluluk duygusu taşır. En basit bir tarzda, kendi sağlığını korumanın yükümlülüğünde ve sorumluluğunda olduğunu bilir. Korunmadığı takdirde hastalanacağını şuurundadır. Bu yüzden sorumluluk duygusu insanın cevherinde bulunan özelliklerden biri olarak tanımlanabilir.¹⁵⁸

İnsanın iradesi ve davranışları üzerine hüküm veren belli başlı üç otorite vardır. Bunlar vicdan otoritesi, toplumsal otorite ve ilâhi otoritedir. İnsan akıllı ve sorumlu ve vicdanı olan bir varlıktır ve vicdani yapının, iyilikleri onayladığı ve kötülükleri kınadığı bilinen bir husustur. Bu yüzden iyiliklerin sevinç ve mutluluğa, kötülüklerin elem ve pişmanlığa sebep olduğu hissedilir. Bazı menfi sebeplerle fitratı bozulmamış her insan kendi ruhunda böyle bir hâkimin kendisini sorumlu tuttuğunu kabul eder.¹⁵⁹

Draz sorumluluğu bir yükümlülüğten doğmuş bulunan bizzat özel bir yükümlülük türü olarak tanımlar. Etimolojik olarak sorumlu olmanın, bir şeye cevap vermek, bir

¹⁵⁶ Altıntaş, 79.

¹⁵⁷ Erdem, 89.

¹⁵⁸ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 115.

¹⁵⁹ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 134-135.

konuda hesap vermek zorunda olmak demek olduğunu ifade eden Draz, sorumluluğun her şeyden önce doğal bir durum olduğunu söyler. Ona göre sorumluluk, ilk olarak sorumluluğu üzerine alma yeteneği ve sonra da kendi öz çabaları ile görevini yerine getirme gücüdür. Bu çok geniş ve ilkel anlamda alındığında sorumluluk insanın bizzat özünde sahip bulunduğu karakteristik özelliklerin sadece biridir.¹⁶⁰

Draz sorumluluğa ilk önce ferdi teşebbüsten doğan sorumluluğu ele alarak başlar. O bunu kendi rızası ile bir belgeye imza atan bir kimsenin artık bunu meşru yoldan geri alamayacağını söyleyerek örneklendirir. Örneğin nafile bir ibadete karar veren veya adağına şahit olarak Allah'ı gösteren bir dindar bundan böyle üzerine düşen vacip bir hükümle karşı karşıyadır. Kısacası meşru bir eylem hususunda söz veren kimse bu yolla kendini kesin olarak sorumlu kılar. Dolayısıyla herhangi bir müdahale olmaksızın kendini sorumlu kılan insanın kendisidir. Draz'a göre bu andan itibaren bir müdahale olmaksızın insan o işi yapmak veya yapmamakta serbest kalacaktır. Draz ferdi irademizden bağımsız olarak başkalarına karşı bize düşen mükellefiyetler konusunda da durumun aynı olduğunu söyler. Örneğin bir evlâdın anne ve babasına saygı ve itaat hususunda dinin kesin emirleri açıkça bellidir. Fakat bu durum anne ve babanın şirke davet etmesi karşısında aynı kalmamaktadır. Aynı şekilde bir Müslüman'ın ebeveynlerine karşı sevgi ve saygısı ne kadar yoğun olursa olsun meşru olmayan bir durumda anne-baba veya yakınlarının aleyhine dahi olsa Allah için şahitlik edilmesi istenmektedir.¹⁶¹ Görülmektedir ki ferdi teşebbüsten doğan sorumluluk, insanın bizzat kendisine karşı mükellef olmasıyla birlikte, başkalarına karşı bize düşen mükellefiyetleri de kapsayıcı niteliktedir.

İslâm ahlâkçılarının birçoğuna göre insanın yeryüzündeki sorumluluğu Kur'ân'ın öğretilerine bağlı kalarak “emaneti yüklenme” bağlamında ele alınır. İnsanın sorumluluk alanının emanet bağlamında ele alınması bütün varlığa karşı iyilik duyguları içinde olmayı, şefkatli ve merhametli davranmayı içermekte, dahası böyle hareket etme, ahlâkî sorumluluğun bir gereği olmaktadır.¹⁶² Bu doğrultuda insanların Allah'a karşı sorumlulukları da genel olarak üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, Allah'ın kullarına emretmiş olduğu inanç esaslarıdır; ikincisi, yapılması emredilen ibadetlerdir;

¹⁶⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 101.

¹⁶¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 110-111.

¹⁶² Sami Şekeroğlu, *Matürîdî'de Ahlâk*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 168.

sonuncusu ise, yasaklanan günahlardır.¹⁶³ Görüldüğü gibi bahsi geçen fiiller, ilahi otoriteden doğan sorumluluklar kapsamında yer almaktadır. Aynı çizgide düşünen Draz'a göre de ihtimal ve zorunluluk, sorumluluk ve sorumsuzluğun iki alanını oluşturan özelliklerdir ve insan bunlardan ilki için sorumlu tutulmuştur. Kur'ân insana ahlâkî yeteneklerini; *"Biz emaneti göklere yere ve dağlara teklif ettik onlar bu yükü yüklenmekten çekindiler buna karşılık insan onu yükledi"*¹⁶⁴ âyeti ile açıklamaktadır.¹⁶⁵ Bu görüşe göre sorumluluk esasında akıllı ve hür olmasından ötürü insana layık görülmüştür.

Draz'a göre sorumluluk, kişinin bir görevi yapmaya ve bir işi yerine getirmeye çağrıldığı zaman başlar. Bu çağrıya uyarak görevini yerine getirip, hesabını teslim ettiği yerde de biter. Bu iki nokta arasındaki uzaklık ise insanın görevini yerine getirmedeki başarısına bağlı olarak uzar veya kısalır. Dolayısıyla bu iş üç merhaleden ibarettir; göreve çağrıldığı aşama, bu çağrıya uyarak görev yaptığımız aşama ve yapılan fiilin muhasebe ve takdir edildiği aşama. Draz, ilk aşamanın insana, zayıf değil kuvvetli olduğu duygusunu verdiğini ve o kişide otorite ve üstünlük şuurunu uyandırdığını ifade eder.¹⁶⁶ Bu durumda sorumluluğun bir yük ve zorluk olmasından ziyade, insanın insan olmaktan ötürü sahip olduğu gerçek değerinin bir gereği olduğu görülmektedir.

Draz kime karşı sorumluyuz sorusunun cevabını Kur'ân'dan örnekler getirerek cevaplar. O Enfal suresinin yirmi yedinci âyetinde, insanın vicdanına, kamu düzenindeki beşerî mahkemeye ve tüm bunların yaratıcısı olan semavî mahkemeye karşı sorumlu olduğundan bahsedildiğini ifade eder.¹⁶⁷ Bu durumda insanın sorumlu tutulduğu çevrenin ne kadar geniş olduğu anlaşılmaktadır.

Draz'a göre sorumluluğun ilk anı insana kudretinin duygusunu ilham eder. Bu bir güçtür. İkincisinde insana bir itaat ve boyun eğme tutumunu anlatır, bu ise bir ödevdir. Mademki sorumluluğun yükümlülüğü önceden şart koştuğu kabul edilmektedir, oradan, bir yandan neticenin konusunun zorunlu fiilin yerine getirilmiş halini konu alması, diğer taraftan huzuruna çıkmak zorunda olunan hâkimin mükellefiyetinin kendisinden ortaya

¹⁶³ İmam Maverdi, *İslâm'da Dünya ve Din Edebi*, (Çev.: Ersan Urcan), İlk Harf Yayıncılık, İstanbul 2017, 178.

¹⁶⁴ Ahzab, 33/72-73.

¹⁶⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 106-107.

¹⁶⁶ M. Abdullah Draz, *Sorumluluk*, (Çev.: Nureddin Demir), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2004, 74-75.

¹⁶⁷ Draz, *Sorumluluk*, 95.

çıkması olduğu otoriteden başkası olmaması sonucu çıkmaktadır. Bu otoritenin üç türü tanınmaktadır; bizzat kendisinin kendisi için kabul ettiği bir yükümlülüğe boyun eğilebilir veya o başka insanlardan ya da çok daha yüksek bir otoriteden alınır. Draz'a göre birinci durumda sorumluluk bize içten gelmektedir ve bu doğrultuda bizi başka hiçbir şeyin mecbur etmediği bir fiille kendimizi sorumlu kılmaktayız. Öteki iki durumda sorumluluk dışarıdan alınıp kabul edilmektedir. Draz'a göre bizzat insanın kendisine karşı, başkalarına karşı veya Allah'a karşı sorumlu olması, birinci durumda olduğu gibi diğerinde de, sorumluluğun hükmü, daima ilk önce emri veren aynı otoriteden ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁸

Draz üç çeşit sorumluluk alanından bahseder; dinî sorumluluk, toplumsal sorumluluk ve sırf ahlâkî sorumluluk. Kur'an-ı Kerim bu sorumluluk türlerini onların âyetinde toplanmış haliyle şu şekilde anlatır: *"Ey inananlar bile bile Allah'a, peygambere ve bizzat kendi aranızdaki emanetlere hıyanet etmeyin"*.¹⁶⁹ Draz kabul edildiği andan itibaren her mesuliyetin ahlâkî bir sorumluluk olduğunu ifade eder. Dolayısıyla kabul etme olayımızla, başkası tarafından yükümlü kılındığımız bir sorumluluk, insan şahsiyetinin bir gereği haline dönüşür. Bu düşünceden hareketle Draz, Kur'an'ın kişiye dinî mesuliyeti ahlâkî bir sorumluluk şekli altında sunduğunu görmenin hayret verici olmadığını vurgular. Çoğu kez müminleri itaate teşvik etmek için Kur'an ilâhi buyruğu onlara hatırlatmakla yetinmemektedir, aynı zamanda bu emre itaat hususunda onların edindikleri taahhüdün hatırasını hatırlatmaktadır.¹⁷⁰ Kur'an'da bahsi geçen bu hatırlatmalar geçmiş ümmetlere ait kıssalar ile de desteklenmiştir. Nitekim bu ümmetlerden çoğunlukla sorumluluklarını yerine getirmeyen ve bu yüzden sapkınlığa uğramış olanların kıssaları mevzunun önemini vurgulamak açısından sn derece anlamlıdır.

Draz sorumluluğun şartlarını, sınırlarını veya çeşitlerini bilmenin tek başına yeterli olmadığını söyler ve bunlara ilaveten, insanların kendilerini ıslah etme ve iyiliğe yönlendirme ve bu şekilde sorumluluğu tam anlamıyla layık olma yolunda maddi vesileler ve edep vesilelerinden bahseder. Maddi vesileler, ağır cezalar koyarak kanunda belirlenmiş haklara tecavüzleri önlemek veya cömertçe mükâfatlarla kişilerin

¹⁶⁸ Draz, *Kur'an Ahlâkî*, 108-109.

¹⁶⁹ Enfal, 8/27.

¹⁷⁰ Draz, *Kur'an Ahlâkî*, 109.

görevlerini sadakat ve emniyetle yapmalarını sağlamaya çalışmaktır. Aynı şekilde samimiyet ve sadakatle görev yapan kimse bu samimiyet ve sadakatinin mutlaka takdir edileceğini bilirse, kendisi bu durumun devamı için mücadele edecektir.¹⁷¹

Draz'a göre yukarıdaki durum bir çeşit tedavi türüdür. Bu tedavi türü dış sebeplere bağlı olmasından dolayı mevcut etkenler var olduğu sürece var, ortadan kalktığı anda da yok olmaya mahkûmdur. Draz bu duruma bir kötünün, yaptığı kötülüğün cezasız kalacağına emin olduğu, kendisini kimsenin göremeyeceğini veya cezanın hafif kalacağını anladığı anda, onunla kötülüğü işlemek arasında hiçbir engel kalmayacağını örnek olarak gösterir. Aynı şekilde takdir edilme ve mükâfatlandırılma düşüncesiyle görevinde sebat ve sadakatle çalışan kimsenin de takdir edilmediği ve mükâfatının verilmediği kuşkusuna kapılması durumunda, bu durumun onun isteğini ve şevkini bozabileceği açıktır.¹⁷² Draz'a göre kötülüklerin önlenmesinde kullanılan, sırf mükâfat veya ceza olgularından ötürü kötülükten kaçma durumu kişiyi hayvan seviyesine indirir.¹⁷³ Dolayısıyla bu durum ahlâkî sorumluluk kavramının özüne ters düşmektedir. Ayrıca insan, böyle bir tutumla hareket ederek, âyette kendisi için bildirilmiş 'en şerefli mahlûk' olma sıfatını kaybetmektedir.

Draz, ceza ve mükâfat meselesinin semavi dinlerde de bulunduğunu söyleyip, insanı sorumluluğa dış etkenlerle teşvik etmenin uzun vadeli ve sağlıklı olmadığı düşüncesine itiraz edenlere üç şekilde cevap vermektedir. Bunlardan ilki uzun vadeli mükâfat ve cezalarla yakın vadeli mükâfat ve cezalar arasındaki farktır. Ona göre, çok sonra görülecek bir karşılığı bekleyerek iyilik yapmak veya çok uzakta karşılaşılabilecek bir cezadan korkarak kötülükleri terk etmek, yakın menfaatler karşılığında iyilik yapmak ve ortadaki bir cezadan korkarak kötülük yapmaktan vazgeçmekten daha insani ve daha iyidir. Çünkü hayvanlar bu mertebeye ulaşamaz. Onlar uzak menfaatlerle yakın menfaatleri karşılaştırmayı düşünemez ya da gelecek tehlikeyi yakın tehlikeden üstün tutamaz. İnsanları hayvanlardan ayırt eden en önemli özelliklerden biri budur.¹⁷⁴

İnsanların üstün bir varlık olarak uzun zaman sonra karşılaşılabilecekleri mükâfat ve cezaya karşı sorumlu davranmasının daha erdemli bir davranış olduğunu belirten Draz, ikinci olarak, gerçek bir müminin hiçbir zaman cennet nimetini hakiki hedef

¹⁷¹ Draz, *Sorumluluk*, 99-100.

¹⁷² Draz, *Sorumluluk*, 100.

¹⁷³ Draz, *Sorumluluk*, 100-101.

¹⁷⁴ Draz, *Sorumluluk*, 101.

olarak gözetmeyeceğini vurgular. Ona göre inanan kimseler cenneti, kendi iyi amellerinin ilâhi takdiri ve başarısına hediye olarak Allah rızasının zarif bir nişanesi olarak görür. Üçüncü olarak, durum her ne kadar bu merkezde olması gerekse de, insanlardan bir kısmının yine ancak korkutmak ve rağbet ettirmek suretiyle terbiye edilebileceklerini kabullenmek zorunda olduğumuzu ifade eder. Çünkü bu insanların ıslah edilmesi için, korkutma ve rağbet ettirme yollarına başvurmaktan başka çare yoktur. Draz bu sınıf insanların, insanlıktan daha çok hayvanlar sınıfına yakın tabiatlı kimseler olduğunu ifade eder.¹⁷⁵

Yukarıda bahsedildiği üzere, insanların sorumluluklarını tam olarak yerine getirmelerini sağlamak için dış sebeplerden bahseden ve bu sebeplerin mukayeseli tartışmasını yapan Draz, yine aynı amaca binaen Kur'ânî terbiye konusundan bahseder. Draz bu konuyu Kur'ân'dan getirdiği âyetlerle açıklamaktadır. Örneğin Kur'ân'ın, bir Müslüman'ı gıybetten men etmek için, bu işi ölü eti yemeye benzetmesi gıybetin aslında ne denli tiksindirici bir olay olduğuna vurgu yapmak içindir. Böbürlenme, kibirlenme, hilebazlık, gözlerin haramdan korunması ve zinadan uzak tutulması gibi birçok konularda da âyetlerden örnekler veren Draz, bunların sadece denizde bir damla olduğunu ifade eder. O, Kur'ân'da binden fazla yerde ahlâkî sayılabilecek birçok âyetin yer aldığını söyler. Draz'a göre bu üstün gaye ve örnekleri yaşayabilmek için, sınırlar belirtilmiştir ve doğru yola gitmenin gerçekleştiği gün insanın, huzur ve mutluluk hissedeceği, bu yoldan ayrıldığında da vicdanda pişmanlık ve huzursuzluk hissedeceği bir gerçektir. Draz'a göre işte bu ahlâkî terbiyedir.¹⁷⁶ Draz başka bir terbiye metodu olan insanlara karşı sorumluluk duygusunun da yine Kur'ân'da birçok yerde bu konuya ışık tutacak şekilde açıklandığını ifade etmektedir.¹⁷⁷ Görüldüğü gibi Draz sorumluluğun bilinmesi ve yerine getirilmesi hususunun en sağlıklı şekilde insanın şuuruna yerleştirme işini Kur'ânî bilgiye vermektedir. Buradan anlaşılıyor ki Draz için insanın ahlâkî ve iradî terbiyesi onu en iyi tanıyan Yaratıcının hitabı olan Kur'ân ile daha sağlam bir temele oturmaktadır.

İslâm ahlâkçılarınca insanlarda bazı unsurlar sorumluluğu sınırlar ve veya tamamen ortadan kaldırır. Bunlar; bilgisizlik, delilik, çocukluk, ihtiyarlık, zorlama ve

¹⁷⁵ Draz, *Sorumluluk*, 102.

¹⁷⁶ Draz, *Sorumluluk*, 103-104.

¹⁷⁷ Draz, *Sorumluluk*, 105.

çeşitli tutkulardır. Ahlâkçılar bunlardan bilgisizlik üzerinde özellikle durmuşlardır. Ayrıca özgür olmayan insanda da ahlâktan söz edilemez. Çünkü özgürce yapılmayan bir fiilin ahlâkça hesabı verilmez. Böylece insan hür olunca onun sorumluluğu ve ahlâklı da o nispette artar. İlim ve bilgi, sahibinin bağımsızlığını artırır. Buna karşılık cehalet ise insanın hayatla olan alakasını keser.¹⁷⁸ Dolayısıyla bir fiili ahlâkî yapan unsurlardan biri, onun bilgiye dayalı ortaya çıkması ve belli bir amaca dayalı gerçekleşmesidir. Yani bir fiili sadece bilmek veya onu gerçekleştirmeyi istemek fiilin ahlâkî nitelik taşıması için yeterli değildir. Bu yüzden sorumluluğu doğuran eylemde hem bilgi, hem isteme, hem de belirli bir amaç bulunmak zorundadır.¹⁷⁹

Draz ahlâkî ve dinî sorumluluğun şartlarını incelerken ilk önce akıldan bahseder. O, Kur'ân'ın, beşeri bir akıl ile insanüstü bir akıl arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın insanların tamamı ile onların en salihleri arasında ise hiçbir ayrımda bulunmaksızın akıl sahibi bütün yaratılmışları kapsayan sorumluluğun prensibinin evrensel özelliğine işaret etmektedir. Draz bu konuyu “*Göklerde ve yerde olan herkes, Rahman'ın huzuruna kul olarak gireceklerdir*”¹⁸⁰ âyetiyle örneklendirmektedir. Böylelikle akıllı olan herkese sorumluluk yüklenmiştir.¹⁸¹ Akıl insanın inanç, düşünce, irade ve ahlâkî şuurunun dayanağıdır. Bu sebeple akıl bakımından noksan olan insan ahlâkî vazifeleri üzerinde düşünme, öğrenme, hayır ve şer yollarından birini şuurlu olarak seçme ve yapma kudretine sahip değildir. Bu durumda olanlar ahlâkî şahsiyet olma niteliğini taşımadıklarından ahlâkî emirlerin muhatabı olamazlar.¹⁸²

Ahlâkî fiilin diğer temeli olan seçme özgürlüğü psikolojik olarak birtakım derecelere ayrılabilir. Bunlardan ilki kasıt ve niyet, ikincisi tasarlama, üçüncüsü karar, dördüncüsü ise icradır. Ahlâkî bir seçme fiili, ancak bu şartlar tamamlandığı zaman meydana çıkar.¹⁸³

Bilgi veya şuura ilaveten insan sorumluluğunun en temel şartı veya dayanağı hürriyet olarak kabul edilmektedir. Bu ön şartın olmadığı durumda insan determinist bir anlayışın kollarına düşmektedir. Bu durumda insan makine konumuna düşecektir veya

¹⁷⁸ Erdem, 91.

¹⁷⁹ Şekeroğlu, 161.

¹⁸⁰ Meryem, 19/93.

¹⁸¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 112-113.

¹⁸² Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 146-147.

¹⁸³ Ülken, *Ahlâk*, 210.

teistik determinizmin tüm formlarının gerektirdiği gibi Allah'ın kölesi durumuna inecektir.¹⁸⁴ Draz bu durumun sorumluluk ilkesinin özüne ters düştüğünü ve her türlü ahlâkî teklifin yüklenebilmesi için bu teklifin karşısında tabiatıyla zorunlu olarak hareket etmeyen, kendi hesabına çalışan, müstakil şahsiyet sahibi bir kişiye ihtiyaç olduğunu ifade eder.¹⁸⁵

Draz determinizm karşısında Kur'ân'ın tutumunu şu şekilde özetler;

- a. Gelecek fiillerimizin önceden bilinmezliği,
- b. İnsanın iç varlığının iyileştirme veya bozma hususunda sahip olduğu güç,
- c. Kararlarımız üzerinde gerçek bir baskı yapma hususunda bütün tahriklerin güçsüzlüğü,
- d. İhtiras veya körü körüne taklit tarafından sürüklenen fiillerin şiddetli mahkûmiyeti. Draz'a göre bunlar bir deterministin kabul edemeyeceği ve serbest iradenin en kuvvetli savunucularının katılmakta tereddüt edeceği ifadelerdir.¹⁸⁶

Dolayısıyla yükümlülük kavramında olduğu gibi sorumluluk kavramında da hürriyetin temel şartlardan biri olduğu görülmektedir.

İslâm düşünürlerine göre insan hürriyetine örnek olarak gösterilen âyetlerden ortaya çıkan sonuç şu şekildedir; Allah insana doğru yolu ve mutluluk yolunu apaçık göstermiştir. Artık insan istediği yolu tutar ve eğer doğru yolu tutarsa faydası kendine, ondan ayrılırsa da zararı yine kendine aittir. Dolayısıyla insan bu mesuliyetten kurtulamaz. Araf suresi 5. âyetten anlaşıldığı üzere peygamberlerin dahi mesul olacakları bilinmektedir. Buna Hz Peygamberin veda hutbesinin sonunda 'şahit ol ya Rab' demesi en açık delil olarak gösterilebilir.¹⁸⁷

Dinlerin toplumlara bazı sınırlamalar getirmeleri, insanın hürriyetini kısıtlamak değil hürriyetin iyi yönde kullanılmasını temin etmek içindir. İyi ve faydalı yöndeki her faaliyette insan hürdür. Kötü yöndeki faaliyetlerde ise kendisine ve topluma zararlı olacağı ve mutsuzluğuna sebep teşkil edeceği için mesul tutulmakta ve

¹⁸⁴ Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 45.

¹⁸⁵ Draz, *Sorumluluk*, 76.

¹⁸⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 151-152.

¹⁸⁷ Babanzade, 39.

engellenmektedir.¹⁸⁸ Dolayısıyla İlahî otoriteye cebr gözüyle bakmak bu bağlamda meselenin özüne ters düşmektedir. Çünkü dinlerin kural koymaktaki amacı bir dayatma değil, insanlara doğruyu tercih edebilmeleri için bir yol oluşturmaktır.

Sorumluluğun temel şartlarından olan akıl ve hürriyetten bahseden Draz, ahlâkî ve dinî sorumluluğun tamamen şahsî olduğunu belirtir. Bu durumu şu âyetlerle örneklendirir: *“Herkesin kazandığı iyilik kendine işlediği fenalık yine kendinedir.”*¹⁸⁹ *“Kim kötülük işlerse kendi nefesine kötülük etmiş olur.”*¹⁹⁰

Yukarıdaki düşüncenin aksine bir tutum olan ve Hristiyan teolojisinde var olan ilk günah konusunun Kur’ân ile bağdaşmadığını söyleyen Draz, İslâm’ın ilk insan Hz. Âdem’in hatasının bütün insanlara mâl edilmesini kabul edilmediğini belirtir. Draz’a göre, Hz. Âdem sadece yasak meyve yiyerek melekler kadar lekesiz ve Allah gibi ölümsüz duruma geleceğine saf bir şekilde inanmıştır. Şu halde Hz. Âdem’in günahı arazî bir zafiyetin ve ödevin gözetilmesindeki yetersiz bir çabanın sonucu olmuştur.¹⁹¹

Draz, sorumluluğun şahsiliği hakkında itiraz olarak kullanılabilecek âyetlerden *“Onlar bizzat kendi yüklerini ve o yüklerle beraber başka yükleri de taşıyacaklardır”*¹⁹² ve *“Kendi amellerinin bütün sorumluluğunu taşıyacaklar ve sapıklığa götürdükleri kimselerin mesuliyetine de ortak olacaklardır.”*¹⁹³ âyetini şu şekilde açıklamaktadır: Başkaları tarafından günaha sevk edilen kimseler yaptıkları hatadan ötürü cezasız kalmayacaktır fakat buna sebep olanlar iki kat suçlu olduklarından iki kat daha fazla sorumlu olacaklardır.¹⁹⁴ Buradan anlaşıldığı üzere günaha sevk eden ve sevk edilen, işledikleri suçun karşılığınca ceza göreceklerdir.

Sorumluluk kavramında ‘kanuni temel’ ilkesinden bahseden Draz, Kur’ân’ın insanlara statüleri hakkında önceden bilgi verilmiş olmaksızın hiç kimsenin fiilleri hakkında hesap vermeyeceğini öğütlediğini ifade eder. Aksi halde adalet anlayışına aykırı bir durum ortaya çıkar ki böyle bir durumun düşünülmesi mümkün değildir. Öyle

¹⁸⁸ Çağrıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 113.

¹⁸⁹ Bakara, 2/286.

¹⁹⁰ Nisa, 4/111.

¹⁹¹ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 115.

¹⁹² Ankebut, 29/13.

¹⁹³ Nahl, 16/25.

¹⁹⁴ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 116-117.

ise insan sorumluluğu hususunda önceden bilgi sahibi yapılmaktadır veya bu bilgi bize yaratılıştan vardır.¹⁹⁵

Bilginin insanın yaratılışında var olduğunu savunan görüşe göre evrensel ahlâkî kanunun ilkeleri insanlarda adeta işlenmiş olarak bulunmaktadır ve onları bulup çıkarmak için insanın sadece tabii melekelerini kullanması gerekmektedir. Draz'a göre bunlar akla danışmak ve kalbi yoklamakla mümkün olacaktır. Draz bazı mezheplerin bizzat insanın kendisine karşı olan sorumluluğunu tesis etmek için bunların yeterli olup olmadığı konusunda ayrıldığını ifade eder. Mutezile ve kısmen Matüridi taraftarları, ödevlerin fitrî olarak insanda var olduğunu ve akılla bulunabileceklerini söylerken; diğer ekoller ise sadece Allah'ın bildirmesi ile ödevlerin bilinebileceğini savunmaktadırlar. Draz bu konuda insanların birçoğunun ruhlarını terbiye etmesi ve kalplerini beslemesi için gerekli olan kendini yoklama ve kural koyma hususlarının yetersiz olduğunu söyler. Ona göre insanları bu yüce değerlerden alıkoyan şey günlük hayatın bin bir türlü meşgaleleridir. Aynı zamanda batıl inançlar ve miras yoluyla devralınan kötü adetler, insanların ışıklarını saran ve karartan kalın tabakalardır. Draz bu çift yönlü itirazın önünü almak için Allah'ın insanın tabii ışıklarını vahiy ışıklarıyla güçlendirmek istediğini vurgulamıştır. Yani akıl ihmal edilebilir, yanlış eğitilebilir. Bu yüzden Allah vahiy ile muhatap kılmadığı kullarını katında sorumlu tutmayacağını beyan etmektedir.¹⁹⁶ Draz'a göre ödev genel olarak insanlara değil aynı zamanda bizzat insanın şahsına sunulmalıdır. Aksi takdirde insan, fitratı gereği unutabilir, Allah ise unutulanlardan mesul tutmayacağını buyurur.¹⁹⁷ Peygamberlerin, insanların toplum içindeki statülerine bakmaksızın her bireye ilahî mesajı iletmeye çalışması bu duruma örnek teşkil etmektedir. Görüldüğü üzere Draz, aklın tek başına bilgiyi edinmede birçok sebepten ötürü yetersiz kalabileceğini ve yaratıcının da insandaki bu zayıflığa binaen onu vahiy ile her bireyin direkt şahsına sunularak desteklediğini savunmaktadır.

Kanunun bilinmesi prensibinde bilginin kolektif mi yoksa ferdî mi olduğunun birçok çevrelerce tartışıldığını söyleyen Draz, İslâm hukukunda mevcut olan bir formüle göre, İslâm ülkelerinde yaşayan bir kimse için her kim olursa olsun kanunu bilmemenin geçerli bir mazeret olmadığını ifade eder. Bir toplumda bazılarının cehaletine rağmen

¹⁹⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 124.

¹⁹⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 124-125-126.

¹⁹⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 129.

belli bir çevrede yaşayan herkesin sorumluluğunu tespit etmek için bu çevrede kanunun ilan edilmesi ve tanınmasının yeterli olup olmadığı hususunda fıkıhçılar bu maddenin doğuştan Müslümanlara uygulanabileceğini söylerken, yeni İslâm'a girmiş bir mühtedinin kanunu bilmemekten dolayı mağdur sayılabileceğini söylemişlerdir. Öte yandan Draz bu durumun sadece umumi olan belli bir açıklıkla tanınan kurallarla ilgili olduğunu söylemekte ve uzman olmayanların gözünden kaçabilecek olan ayrıntılarla alakalı olmadığını ifade etmektedir.¹⁹⁸ Görüldüğü gibi Müslüman bir coğrafyada cehalet, içine aldığı insanı mesuliyetten muaf tutmamaktadır.

Çocukların sorumluluğu konusuna gelince Draz burada da çocukların kurallara uymalarını sağlamak üzere onların terbiye ve ıslah edilmeleri işinin ebeveynlere, yöneticilere, öğretmenlere, başkanlara ve ümmetin tamamına düştüğünü söylemektedir. Şu halde Draz, onların sorumluluktan muaf olmalarını sadece onlara karşı bizim sorumluluğumuzu başlatmak için olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹ Diğer bir deyişle, sorumluluklar hususunda mükellef oldukları andan itibaren çocuklara bildirilmesi gereken hususlar vardır ve sorumlulukların neler olduğu onlara hatırlatılmalıdır.²⁰⁰ Çok yakın tarihlere kadar çocukların delilerin ve hayvanların işledikleri suçlardan ötürü idama kadar birçok şekilde cezalandırıldığı hukuk sistemlerine şahit olunduğunu ifade eden Draz, İslâm'da, yakın tarihlerdeki hiçbir hukuk sisteminde rastlanmayacak şekilde akla ve vicdana yatkın hükümler verildiğini ifade eder. İslâm hukukunda çocuklar evlenme yaşına kadar, deliler akıllanıncaya kadar tam anlamıyla sorumlu tutulmazlar.²⁰¹ Çünkü sorumluluk şahsiyetin fonksiyonudur ve onu sadece yetişkin ve normal ödevlerini bilen ve hareket etme anında onları göz önünde bulunduran insan yüklenmeye güç yetirecektir. Kur'ânî sorumluluk ilkesi kelimenin eş anlamı ile her çeşit ırsî yahut kolektif sorumluluğu saf dışı bırakan ferdiyetçi bir prensiptir.²⁰²

Draz buraya kadar sorumlu faili kanuna bağlayan ilişkiden söz etmiştir. Görülmüştür ki Kur'ân'ın nazarında sorumluluk, ancak ödevin kanununun ifşa olunması, ilgili tarafından bilinmesi ve fiil esnasında onun zihninde hazır olması şartıyla tesis ve ispat edilebilmesidir. Draz bunun bir bilgi münasebeti olduğunu söyler ve bir

¹⁹⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 128.

¹⁹⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 127.

²⁰⁰ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 132.

²⁰¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 168.

²⁰² Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 177.

başka noktaya, irade münasebetine dikkat çeker. Draz'a göre, şahsiyetin takip edici unsuru yani irade kesinlikle eksik bulunmaktadır. Gayri iradi fiilin sorumluluk alanının dışında tutulması gerekmektedir. İradi ve kasdî fiil ise bizim sorumluluğumuzu gerektirir.²⁰³

İradenin bir tercihte bulunabilmesi için insanın o eylemin konusunu idrak etmesi, seçenekleri ortaya koyması, onların değerler ile ilişkisini müzakere etmesi, bunlardan birini tercih etmesi ve onu eyleme koyması gerekir. Dolayısıyla ahlâkî bir eylem, akıl ve iradenin birlikte ortaya koyduğu bir sonuçtur. Bu durumda geriye insanın seçeneklerden birini tercih ettiği durum kalır ki hür irade burada ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlâkî eylem burada kendini gösterir.²⁰⁴

Draz Allah'ın insanı seçme melekesi ve oradan tüm kararların türediği güçlü ve karmaşık bir yetenekle yaratıldığını ifade eder. Bunlar idrak, duygular, eğilimler, hissi cazibe, manevi değerler, vicdan ve vahyedilmiş veya vahyedilmemiş öğretimdir. İyi veya kötü her karar yaratıcının dâhilî ve haricî tabiatıta bizim tasarrufumuza sağladığı bu geniş hazineden çıkmaktadır.²⁰⁵ Hürriyet, akıl, kanunun bilinmesi ve akabinde tüm bunların desteğiyle isteyerek ve kasıtlı bir iradeyle hareket etmek, sorumluluğun tam manasıyla tamam olması için gerekli ön şartlardır.

Draz bunlara ek olarak ilâhî lütfun olumlu katkılarının, insanın çabasını takviye edici ve destekleyici bir şekilde olduğunu söyler. Ona göre bunlar insan ruhunun atılımını müsait kılan önemli unsurlardır ve bu durum insanlara eşyayı oldukları gibi açıkça göstermek, gerçeği ve fazileti tüm kalpleri ile sevdirmek suretiyle Allah'ın seçkin kullarının işini büyük ölçüde basitleştirir. Draz, bu lütfun varlığının büyük bir destek olduğunu kabul etmekle beraber insanların iradelerinin son sözü söylemediği müddetçe, Allah'ın, onu onlar için yaratmayacağını belirtir.²⁰⁶ Görüldüğü üzere insan davranışlarını ahlâkî bir kabul edilebilirliğe ulaştıran en önemli unsurlardan biri Draz'a göre az veya çok iradî kasıttır.

Draz'a göre yükümlülük kavramından, birinin diğerini gerektirdiği, desteklediği ve tesis ettiği iki zorunlu sonuç çıkmaktadır. Bunlar sorumluluk düşüncesi ve müeyyide

²⁰³ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 132-133.

²⁰⁴ Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 65.

²⁰⁵ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 159.

²⁰⁶ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 162.

düşüncesidir.²⁰⁷ Sorumluluk kavramının ardından şimdi ‘müeyyide’ kavramına değineceğiz.

2.3. MÜEYYİDE

Müeyyide genel olarak, bir işi yapmaya veya terk etmeye zorlayan kanun gücü anlamına gelmektedir.²⁰⁸ Ahlâk sistemi, emirler, değerler ve hükümler ihtiva eder. Bu sistem içinde ahlâki kurallar insanı iyi davranışlarda bulunmaya çağırır ve insanı bu çağrıya cevap vermeye zorlar.²⁰⁹ Draz’a göre müeyyide insanların bu tutumuna kanunun tepkisidir. Buradan üç türlü yaptırım ortaya çıkar; a. Ahlâki müeyyide, b. Kanunî müeyyide, c. İlâhi müeyyide.²¹⁰

Ahlâkî müeyyide, ahlâkî bir ödevin yapılması ya da yapılmaması sonucunda doğan mükâfat veya cezadır.²¹¹ Ahlâkî müeyyide, ahlâk kanununun ahlâkî faili olan insanı, vazifelerini yerine getirmeye zorlayan gücü demektir. Ahlâkın özellikle şu noktalarda müeyyideye ihtiyacı vardır; ilk olarak müeyyide insanı ahlâkî vazifelerini yapmaya özendirir veya zorlar, zira insan sadece akıl ve iradede ibaret değil aynı zamanda duygusal bir varlıktır. İkinci olarak müeyyidenin varlığı ahlâkî vazifenin genellik ve mecburilik vasıflarının gerçekleşmesine yardımcı olur. Üçüncü olarak ahlâkın en önemli ilkelerinden biri adalettir. Adalet ise ancak vazifeyi yerine getirene mükâfat, ihmal edene de ceza uygulamak suretiyle gerçekleşir. Son olarak ahlâkî müeyyide hukuki adaletin gerçekleşmesi için de önemli ve gereklidir Nitekim birçok suçlunun sırf vicdan azabı ve Allah korkusu gibi sübjektif cezaların baskısına dayanamayarak ispat edilemez durumlardaki suçlarını itiraf ettikleri bilinmektedir ²¹² Ahlâkî yaptırım, diğer yaptırımlardan farklı olarak hem dinî hem de haricidir. O, bir taraftan takdir kötüleme ayıplama şeklinde harici olarak görünür, diğer taraftan da manevi tatmin, vicdan huzursuzluğu, vicdan azabı şeklinde dâhili olarak görülür. Ahlâkî yaptırımlar bu özellikleriyle diğer yaptırımlardan ayrılır.²¹³ Görüldüğü gibi ahlâki yaptırım sadece olumsuz nitelikli değildir. İnsanlar eylemlerinin sonucunda ortaya

²⁰⁷ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 101.

²⁰⁸ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 157.

²⁰⁹ Altıntaş, 144.

²¹⁰ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 178.

²¹¹ İbrahim Hakkı Aydın, Eyüp Bekir Yazıcı, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Yenda Yayıncılık, İstanbul 2011, 194.

²¹² Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, s.157-158-159.

²¹³ Erdem, 99.

çıkacak olan sorumluluğun nasıl ve ne şekilde neticelenecek olması yaptırım ile doğrudan ilişkilidir.

Vicdanın ahlâk için iki yönden hizmeti vardır. Birincisi vicdan ahlâk kanunu idrak eden bir bilinç halidir. İkincisi vicdan kişiyi ahlâk kanununa uymaya zorlayan bir niteliğe sahiptir.²¹⁴ Draz'a göre davranışta bulunduktan sonra ödev düşüncesi insanın vicdan duygusunda bir takım etkilere sebep olur. Başarmış olmaktan dolayı memnuniyet duymak veya yenilmiş olmanın verdiği ıstırap duygusu buna örnektir. Ona göre bozuk ahlâklı bir insan bu tür bir şey hissetmiyorsa, şâyet o iyilik ve kötülük duygusunu tamamen yitirmişse, onun için kanun mevcut değildir.²¹⁵

Draz, iyi veya kötü eylemden sonra duyulan sevinç veya acının aslında kişinin üzerinde kanunun bir reaksiyonundan ziyade, vicdanın bizzat kendisine karşı bir tepkisi olduğunu söyler. Draz'a göre ahlâkî heyecanların bu psikolojik olan açıklaması âyetlerle de uyumaktadır. İnsan ödev duygusunun az veya çok canlı oluşuna göre hatasının büyüklüğünü ve ağırlığını az ya da çok canlı bir şekilde hisseder.²¹⁶ Başka bir ifadeyle Draz'a göre eğer vicdan azabı cezanın korkusu değilse, o onun beklenişi veya ümit edilişidir.²¹⁷ Buradan hareketle vicdanın dinamik bir yapıya sahip olduğunu ifade edebiliriz.

Vicdanın ahlâkı ilgilendiren hükümleri ilâhi iradeye uygun olup olmadığı kaygısı ile bağlantılıdır. İslâm ahlâkında bu kaygının meydana getirdiği ahlâkî hassasiyetinin adı takvadır. Kur'ân'ın bütün insanlar hakkında yegâne değer ölçüsü olarak kabul ettiği takva, psikolojik manada bir korku olmayıp Allah'a derin bir şekilde saygı duymak, her türlü faaliyetlerde Allah'ın rızasını, başka bütün taleplerin üstünde tutmak, O'nun rızasını kaybetmeye yol açacak davranışlardan sakınmaktır. İslâm ahlâkçıları Allah'ın rızasını kaybetme endişesine havf, bu rızayı ummaya da reca demişlerdir. İslâm ahlâkında dinî müeyyide bu iki tabir ile en genel ifadesini bulur.²¹⁸

İslâm ahlâkına göre vicdanın engelleri aşmasının ve böylece ahlâkî hayatın teminat altına alınmasının temel şartı Allah'ın rızasını kazanma çabasıdır. Kur'ân-ı Kerim'in bir âyetinde Allah kendisini anmaktan yoksun kalmanın ahlâk bakımından

²¹⁴ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 162.

²¹⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 181.

²¹⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 182.

²¹⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 181.

²¹⁸ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 180-181.

olumsuz sonucuna karşı insanları şu şekilde uyarmaktadır:²¹⁹ “*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, böylece hevasına uyan ve işi gücü hep aşırılık olan kimselere uyma.*”²²⁰ Allah bilinci insanda ahlâk bakımından özel teşvik sonucunu doğurur. Günahlarının bağışlanmasını dilemek ve bile bile kötülükte ısrar etmemek gibi.²²¹

Draz, ahlâkî müeyyidenin sebep olduğu vicdan hareketlerinin ıslah edici olup olmama noktasındaki soruya olumlu cevap vermemektedir. Ona göre çiğnenmiş kanunu yeniden tesis eden şey bir duygu değil, iradenin yeni bir tutumudur; bu nedamettir. Diğer bir ifadeyle Draz vicdan azabının tövbe değil, sadece onun belirtisi ve hazırlığı olduğunu söyler. Asıl felaket insana açılan bu imkândan yararlanılmamasıdır. Çünkü ruh kötülüğe dayanmadığı zaman onda bir çeşit çatlak meydana gelir.²²²

Draz’a göre vicdan azabı, çatışmanın tabii bir sonucudur fakat bir müeyyide değildir. Tövbe ise tamamen tersidir. Tövbe, tabii bir sonuç değil fakat bir müeyyidedir ve gayretin müdahalesini gerektiren ahlâkî bir yaptırımdır. Bu ilk ödevin bir ihmalini takip eden kanunun insana zorla kabul ettirdiği yeni bir ödevdir. Draz tövbe ödevinin olabildiğince kısa vadede yapılması gerektiğini aksi taktirde son nefesle birlikte tövbe etmenin ve akabinde her şeyin silinmesini beklemenin ütöpik bir durum olduğunu belirtmektedir. Kur’ân’ın ifadelerine göre de günahın affı ancak tövbelerini hemen veya kısa vadede yapanlara garanti edilmiş bulunmaktadır.²²³ Netice de pişmanlık veya vicdan azabı, insanın ruh dünyasında beliren karışıklığın doğal bir sonucu olarak meydana çıkar. Hissi bir durumdur, bu yüzden de yaptırım değildir. Hâlbuki tövbe tabii bir sonuç değil, ahlâkî bir yaptırımdır ve ahlâkî yaptırım, yapılan davranışa karşılık verecek bir gücün varlığını kabul etmektir.²²⁴ Burada esas olanın gayret, dolayısıyla hareket olduğu vurgulanmaktadır.

Draz buraya kadar tövbenin önemi üzerine durmakla birlikte bunun tek başına yeterli olmadığını, haksızlık yapılan kişinin hakkının verilmesinin de çok önemli bir görev olduğunu Kur’ânî deliller doğrultusunda açıklamaktadır. Draz bu dünyadan görevi yerine getirmeyenlerin ahirette ağır bir bedeli beklemesi gerektiğini Hz.

²¹⁹ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 163.

²²⁰ Kehf, 18/28.

²²¹ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 164

²²² Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 182.

²²³ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 183.

²²⁴ Altıntaş, 148.

Peygamberin haber verdiğini söylemektedir.²²⁵ Anlaşıldığı üzere vicdan azabı gayreti, gayret ise hakkı yerine getirmeyi gerektirmektedir. Bunlardan birinin eksik olması ise müeyyide gerektirebilmektedir.

Diğer bir müeyyide çeşidi olan kanuni yaptırım hukukun koyduğu hususları ihtiva eder ve cezai hükümleri bünyesinde bulundurur. İşlenen suçlara karşı verilen ilâhi cezalar, hukuku içtimaî ve örfi her türlü yaptırım kanuni yaptırımdır. Tayin edilmiş ilâhi cezalar, peygamberin uygulamaları, kıyas ve icra yoluyla tespit edilen hükümler, hukukçuların içtihatları ve yargı kararlarının hepsi yine bu konunun içinde yer alır.²²⁶

Abdullah Draz, insanın mı kanun için yoksa kanunun mu insan için yapıldığı sorusuna, bahsi geçen iki iddianın da gerçeğin bir yönünü ifade ettiğini vurgulamak suretiyle cevap vermektedir. Draz bu duruma “*görülür ve görülmez âlemi, sadece bana ibadet ve itaat etmeleri için yarattım*”²²⁷, “*Allah sizin üzerinize bir güçlük yapmayı dilemez, fakat iyice temizlenmeni ve üzerinizdeki nimetin tamamlanmasını diler.*”²²⁸ âyetlerini örnek olarak gösterir.²²⁹

Draz’a göre göreceli gerçekleri ile birlikte her iki ifade birbirine yaklaştırılırsa hakikat elde edilir. İnsan kanun için yaratılmıştır, kanun da insan için yapılmıştır. Şu halde insan bizzat kendisi için yaratılmıştır. Draz kanunun bir gaye olduğunu fakat onun nihai gaye olmadığını söyler. Ona göre kanun, ahlâka açılan veya kendi mükemmelliği için mücadele eden, haliyle insan ve külli fazilete sahip olması gereken şekli ile insan arasında, alelade halktan kişi ve veli arasında, askerle kahraman arasında sadece bir orta terimdir. Draz kanunu insanın aynı zamanda hem çıkış noktası hem de varış noktası olan iki kaya arasında kurulmuş bir köprü, ayakları yere değen ve ona tırmanmak isteyenleri göğe yükseltmeyi vadeden bir merdivene benzetir.²³⁰

Draz Kur’ân’da iyilik ve kötülüğün uygulanmasının insan ruhunda meydana getirdiği etkileri anlatan birçok âyetin bulunduğunu ifade etmektedir. Draz Kur’ân’ın bu noktada faziletli davranışların güzelliklerine, namaz, sadaka, oruç gibi ibadetlerin insan ruhunu hayâsızlıktan, fenalıktan koruyan, arındıran, insanı daha cesur hale getiren daha

²²⁵ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 185.

²²⁶ Altıntaş, 153.

²²⁷ Zariyat 51/56.

²²⁸ Maide 5/6.

²²⁹ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 187.

²³⁰ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 187.

cömert kılan yönlerine fazlaca dikkat çektiğini ifade eder. O kötü ahlâkın çirkinliklerine ise yasaklanan fiillerin akabinde sarhoşluk, yalan, hareket tarzını olumsuz etkileyen, idraki bozan ve zihni melekelerinin hep kötüye dönmesini, sonuç olarak da ruhun kirlenmesini örnek göstermiştir.²³¹

Draz'a göre ahlâklılıktan kanuniliğe geçildiğinde karşılık verici müeyyide hemen anlamının yarısını kaybeder ve caydırıcı yönü kalır. Müeyyide burada esas olarak kelimenin geniş manası ile cezalandırma anlamını ifade eder. Öteki medenî topluluklar gibi Müslüman toplumun da ödevlerini normal olarak yerine getiren kimselere maddî mükâfatlar vermekten uzak kalmadığını ifade eden Draz, İslâm hukukunda cezaî sisteme bakıldığında had denilen kanun tarafından sıkı bir biçimde belirlenmiş müeyyideler ve ta'zirat denilen hâkimin takdirine bırakılmış müeyyidelerin mevcut olduğunu söyler.²³²

Draz, ahlâkî müeyyide ve kanuni müeyyide hususunda tabiat farklılığına ve faaliyet alanlarının metotlarının ve amaçlarının zıtlığına rağmen bir beşeri ruh üzerine doğrudan doğruya etkide bulunmak ve mutlak olanı hedef edinmek, dolaysız olarak sadece dış duyulara erişmek ve toplumsal düzeni amaçlamak gibi ortak noktaların olduğunu belirtmiştir.²³³

Draz, Kur'ânî emirlerin üç +sınıfta toplanabileceğini ifade etmiştir. Bunlar; bâtinî ispatlar, çevresel sebepler ve maksat ve netice ile ilgili sebeplerdir.²³⁴

Draz bir yükümlülüğü akli olarak tesis etmek için mükellefiyete içkin olan bir ahlâkî değere atıfta bulunmayı batini ispat olarak tanımlar. Bir emir veya onun uygulanmaya konulması söz konusu olduğu zaman bu müspet bir değerdir. Bir savunma veya itaatsizlik söz konusu ise negatif değerdir. Bizatihi gerçek ve sahte, haklı ve haksız şeklinde objektif bir değer yahut basiret ya da körlük, kalplerin temizlik ya da kirliliği olmak itibarıyla sübjektif değerdir.²³⁵

İnsan davranışlarını düzenlemek için var olan diğer bir müeyyide çeşidini çevresel sebepler oluşturmaktadır. Toplumun herhangi bir olay karşısındaki tabii ve içgüdüsel

²³¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 188-189.

²³² Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 190.

²³³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 199.

²³⁴ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 204.

²³⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 205.

tepkisi sosyologların ahlâk için belli başlı müeyyide kabul ettikleri bir tepkidir. Sosyal müeyyide, ahlâk kanununa değil de tabiat kanunu dayandığından ahlâkî manada bir müeyyide niteliği taşımaz. Fakat İslâm ahlâkı bu kavramı, yerine getirilmesi gereken ilâhi bir buyruk, cemiyette iyiliğin hakim olması, Kur'ân'daki ifadesi ile yeryüzünde iyi insanların inisiyatif sahibi olması idealinin gerekli kıldığı bir vazife olarak görür.²³⁶

Sosyal müeyyide genellikle iki şekilde tezahür eder. Bunlar yaygın sosyal tepki ve hukuki cezalardır. Normal tabiattaki her insanın başka insanlar tarafından kınanmaktan korkması, sevgi ve takdir, beklenti gibi nedenlerden dolayı çevresinin tepkisine yol açacak davranışlardan kaçınmaya özen göstermesi toplumsal tepkinin neticesidir.²³⁷

Draz, Kur'ânî emirlerin dayandığı diğer bir sınıf olan çevresel sebepler faktörünü, kişinin kendi hakkında iyi veya kötü bir izlenime sahip olacakları ve bizim onların hayranlığı ve kınamalarına konu olacağımızı düşünmek suretiyle hissedilen duygu olarak tanımlar. Draz'a göre bu endişeler sadece toplumla temasta bulunduğu ölçüde insan üzerinde etkili olmaktadır.²³⁸

Draz yukarıda bahsedilen durumun haricinde Kur'ân'ın insanı bambaşka bir çevreye, her yerde ve daima kendisiyle birlikte hazır olan, başka bir canlı gerçek karşısında yetiştirmek istediğini söyler.²³⁹ Bu konuyu şu âyetlerle açıklar: *“Allah her şeyin karnında neyi taşıdığını, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığını bilir. O'nun katında her şey bir ölçüye bağlıdır. O, görüneni de görünmeyeni de bilir; O, büyüktür, yücedir. Sizden, sözü gizleyenle onu açıkça söyleyen, geceleyin gizlenenle gündüzün yürüyen O'na göre eşittir.”*²⁴⁰ Görüldüğü gibi insan, öncelikle Yaratıcının sözlerine kulak vermek suretiyle erdemliliğin gerçek manasını kazanabilmektedir. Kur'ân bu hitabıyla insanların vicdanına seslenmek suretiyle onları hem dünya hem de ahiret gerçeğine hazırlamaktadır.

Draz bâtinî ve çevresel sebeplerden sonra maksat ve netice ile ilgili sebepleri ele alır. Bu konuya önce tabii müeyyide kavramından başlayan Draz, tabii müeyyideyi tabiatı kumanda eden aşkın, iradenin gözle görülür müdahale olmaksızın, fiziki hayat

²³⁶ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 170.

²³⁷ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, s.171.

²³⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 222-223.

²³⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 223.

²⁴⁰ Rad, 8-9-10.

rejimimizin sağlık ve hastalığı gibi, ahlâki davranışlarımızdan eşyanın normal düzeni içerisinde düzenli olarak ortaya çıkan hoş ve ya nahoş sonuçlar olarak tanımlar.²⁴¹

Birçok ahlâk düşünürüne göre tabiat kanunları, ahlâkî düzeni sağlamayı temin edecek mahiyette ve yeterlilikte bir müeyyide yapısına sahip değildir. Genellikle kabul edildiği üzere tabiatın gözü kördür. Bu yüzden o bazı hallerde iyileri cezalandırıp kötülerini ödüllendirmektedir. Öte yandan vicdanın da ahlâkî düzeni hâkim kılmak için yeterli bir güce sahip olmadığı ortadadır. Çünkü psikolojik şartlar ve biyolojik talepler ve harici tesirler vicdanın ahlâkî davranışlara bakışını ve irade üzerindeki etkisini değiştirebilmektedir.²⁴² Draz'a göre de tutum ve davranışlarımızı düzene sokan bu iki sebep, insanı gerçek manada ahlâklılık sınıfına sokamamıştır. Çünkü asıl gaye hâlâ ahlâk değildir.²⁴³

Prensip olarak insanı aşmayan her otorite yine insan tarafından tesirsiz kılınıp bertaraf edilebilir.²⁴⁴ Bu doğrultuda bütün kitabî dinler tabii ve sosyal müeyyidelerin yetersizliğini, dinî ve uhrevi müeyyide ile tamamlamak isterler. Buna göre bu dünyada inanıp iyi işler yapanlar ahirette şu veya bu şekilde ödüllendirilecek, sonsuz mutlak mutluluğa kavuşacaklardır. Buna karşılık bu dünyada gerçeklerden yüz çevirip iyilikleri terk eden ve kötülükler işleyenler, kısaca vazifelerini ihmal edenler suçlarına göre münasip bir şekilde cezalandırılacaklardır.²⁴⁵ Kur'ân'a göre hukuki yaptırımların yanında ilâhi yaptırımlar bu dünyada maddi ve manevi bir ceza olarak da tecelli edebilir. Kur'ân âyetleri Allah'a inanmayanların, emre karşı gelenlerin yahut kötülerin dünya ve ahirette cezaya uğrayacaklarını bildirir. Dünyadaki ceza ahirette karşılaşılabilecek olan cezadan önce gerçekleşir. Secde suresi yirmi birinci âyetinde, emre uymayanlara büyük azaptan önce dünya azabının tattırılacağı ifade edilir. Bu ceza ferdi olarak tecelli ettiği gibi toplumu itaatsizliği ve doğru yoldan sapmaları halinde sapanların hepsini içine alacak tarzda umumi bir şekilde tecelli edebilir. Böylece suça iştirak toplumun bütün fertlerini kapsamış olur.²⁴⁶ Geçmiş milletlerden olan Lut, Semud, Sebe kavimlerinin ve Hz. Musa'ya düşmanlık eden dönemin Firavunu ve adamlarının helaki bu konuya örnek olarak verebiliriz.

²⁴¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 228.

²⁴² Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 168.

²⁴³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 229.

²⁴⁴ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 178.

²⁴⁵ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, 177.

²⁴⁶ Altıntaş, 157.

Draz ilahî müeyyide konusunda ehli kitaptan Tevrat'ın, vaat edilen saadeti bu dünyanın nimetleri olarak görürken, İncil'in hemen hemen tüm mutluluğu cennete yerleştirdiğini söyler. Kur'ân ise her iki anlayışı kucaklayıcı ve uzlaştıracı bir niteliğe sahiptir.²⁴⁷

İlahi müeyyidenin maddi yönünü açıklayan Draz, bunların doğrudan doğruya vaatler ve tehditler değil fakat ahlâkî olaylarla münasebetleri açıklanmış bulunan vahyin eski veya çağdaş tarihi verileri olduğunu ifade eder. Draz âyetlerin birçoğunun müeyyidenin cezai ve mahrum bırakıcı tarafı üzerinde özel surette ısrar ettiğini ifade eder ve bolluk, refah ve güvenlik içinde yaşayan falan ülke veya filan grup az bir müddet sonra açlıkla ve yoklukla tehdit edildiğini, ürünlerini meyvelerini mahveden, kaynaklarını kurutan bir musibete uğramış bulunduğunu âyetlerden örneklerle ortaya koyar. Bazı âyetler bu durumu imandan mahrumiyet ve Allah'a karşı nankörlükten dolayı olduğunu açıklamıştır.²⁴⁸ İnsanın fitratı gereği ödevlerini gerçekleştirmede mükâfattan ziyade mücazatın daha etkili olması bu durumun üzerinde etkili olabilmektedir.

Diğer taraftan ilahi müeyyidenin medeni yönünü anlatırken Draz onu, fizikî ve maddî olan hayatın üstünde, endişelerin insanlar için daha değerli oldukları bir başka alan olduğunu ifade etmektedir. Bu hususta vaatler daha kalabalık, daha dolaysız ve daha açıktır. Draz, din düşmanlarının tavırlarına karşı Kur'ân'ın müminlere; *“Eğer siz takva yolunda sabırla sebat ederseniz düşmanlarınızın hilekârlıklarının size hiçbir zararı dokunmaz ve Allah müminleri koruyacak ve savunacaktır.”*²⁴⁹ şeklindeki bu teselliye vermekle kalmadığını, ayrıca onlara müspet desteğini vaat ettiğini söylemektedir.²⁵⁰

İlahi müeyyide konusunu bir de zihni ve ahlâkî bakımından ele alan Draz, ilâhi müeyyidenin fiziki hayatın büyük güçlüklerine karşı inananları emin kılmak veya onların kurtuluş ve yüceliğe doğru olan arzularını tatmin etmekle yetinmediğini ifade etmektedir. O en derin ve en yüksek melekelerimize erişmek ve böylece gerçek ahlâkî müeyyidenin zorunlu bir tamamlayıcısı haline gelmek için burada ilâhi müeyyidenin daha da derinleştiğini ifade etmiştir. Draz âyetler ışığında Allah için gayret gösterenlere,

²⁴⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 237.

²⁴⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 239.

²⁴⁹ Al-i İmran, 3/120.

²⁵⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 241.

Allah'ın oraya giden yolları göstereceğini ve O'na inananların kalbini hidâyete eriştireceğini söylemektedir.²⁵¹

Âhiret hayatında ilâhi müeyyide konusuna değinen Draz bu konuyu doğrulara veya suçlulara her birinin kendine ait mukadderatını göstermek için hiçbir ayrıntıyı es geçmeksizin açıkça anlatan âyetler bulunduğunu ifade eder. Bir başka âyetler grubunda da müstakbel ikametın ismi telaffuz edilmemiştir ve her biri için onların bildirdikleri mukadderat hemen hemen tamamen belirsiz bir şekil altında ifade edilmiştir. Örneğin doğrular için kısaca şu şekilde ifadeler bulunmaktadır: “*Bir müjde, bir ümit, güzel bir vaat, onlar murada erişeceklerdir, onlar Tanrı’da engin bir iyilik bulacaklardır...*” gibi.²⁵²

Bir başka konu olarak tam Kur’ânî anlayış içerisinde cennet nedir, cehennem nedir hususunu ele alan Draz bu hususta hiçbir şeyin bilinmediğini, Kur’ân-ı Kerim’in bize bunları sadece müspet bir karakteri ya da menfî bir karakteri olan çift yönlü bir görünüm altında sunduğunu ifade etmiştir.²⁵³

Öldükten sonra ilâhi müeyyidenin başlangıcının daha ölüm anı ile başladığını ifade eden Draz, insanların ruhlarını iade etmeye çağrıldıkları andan itibaren doğru insanların kendilerini bekleyen müjdeyi alacaklarını ifade eder. Onlar, kendilerini selamlayan melekler tarafından güzel bir halde kabul görecektir. Draz cehennemliklerin ise hayatlarının son nefesi ile birlikte kendileri için kötü gerçeğe temasa geçmeye başlayacaklarını âyetlerin ışığında söylemektedir.²⁵⁴

Draz ilahi müeyyidenin mükâfatı olarak insana sunulan cennet ile ilgili âyetlerde buranın barış ve güvenlik yurdu, üzüntünün olmadığı, hataların affedilip günahların silindiği yer gibi manevi betimlemelerle anlatıldığını ifade eder.²⁵⁵ Draz’a göre cennetin Kur’ânî tasviri insanın gönül sevincini artırıcı bir şekilde tasvir edilmiştir.. Bu telaffuzlar insana hissi bir cazibe altında sunulur. Bu da insan için çok cezbedicidir.²⁵⁶

Draz olumsuz ahlâkî cezalardan bahsederken bu konuya ilk olarak cehennem bahsinden girer. Cehennemliklere ayrılmış bulunan ahlâkî cezanın olumsuz veya daha

²⁵¹ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 243.

²⁵² Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 250-251.

²⁵³ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 252.

²⁵⁴ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 253.

²⁵⁵ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 254.

²⁵⁶ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 259.

çok mahrum bırakıcı yönüne dikkat çekildiğini ifade eden Draz, âyetlerde insanlara dönük onların amellerinin değersizliği, Allah'a ortak koştukları putlardan bekleyişlerinden hayal kırıklığına uğramaları, onların Allah'ın rahmetinden ümitsizliği gibi hususlarda konunun ifade edildiğini söyler. Yine Kur'ân'da haşrolma esnasında kötülerin Tanrının huzuruna başları eğik, kararmış, somurtkan, tozlu bir yüzle çıkacakları gibi ifadeler bulunmaktadır.²⁵⁷

Buraya kadar ruhen çekilen sıkıntıları anlatırken bedeni cezalar konusunda da fiziki acılara temas eden Draz, bunların ilk önce temel ihtiyaçlardan mahrumiyet olduğunu söyler. Öncelikle bu insanların bulundukları yerlerin bir hapishane, gardiyanlarının gürbüz ve sert melekler olduğu, ateş dolu bir çukur gibi yerler olduğunu âyetler ışığında ifade eder.²⁵⁸

İslâm'a göre ahlâk, en büyük yaptırıcı gücünü din ve inanç da bulmaktadır. Çünkü öteki dünyada iyi ameller değişmeyecek şekilde feyiz ve tatlılıkla mükâfata; kötü davranış ve fiiller de ceza ve acıya dönüşür.²⁵⁹ Kur'ân-ı Kerim insanları, davranışlarının tabii sonuçları hakkında önceden bilgi sahibi yaparak kötülükten vazgeçirip iyiliğe sevk eder veya iyi davranışlarının sonuçları ile onları sevindirir.²⁶⁰

Draz buraya kadar ilahi müeyyidenin insan üzerindeki tesiri ve neticeleri hakkındaki düşüncelerini çoğunlukla âyetlerden örnekler getirerek ifade etmiştir. Kur'ân'ın insanın psikolojik yapısını dikkate alarak verdiği mükâfat ve cezalardan bahseden Draz, tüm bunların insanı iki dünyası için en güzel şekilde eğitmek ve hazırlamak için olduğunu genel olarak ifade etmiştir.

Draz genel olarak dinî ahlâka karşı yapılan en ciddi itiraz onun, ferdi olduğu kadar kolektif vicdana itibar etmediği ve bütün gücünü ve tüm otoritesini eşyanın tabiatına yabancı olan aşkın bir iradede aldığının söylenmesi olduğunu ifade eder. Draz bu anlayışın İslâmî ahlâkla bağdaşmadığını söyler. Ona göre Kur'ân insan ruhunun yaratılıştan itibaren üflenmiş bulunan tabii bir ahlâkî kanunun emaneti olduğunu ilan eder. Öte yandan Hz. Peygamber herkese yapmak veya sakınmak zorunda olduğu şey hakkında bizzat kendi kendisine danışmasını buyurmaktadır. Draz'a göre Müslüman

²⁵⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 265.

²⁵⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 268.

²⁵⁹ Erdem, 103.

²⁶⁰ Altıntaş, 152.

mezhepler, hatta en muhafazakârları bile iyi ve kötünün ister meziyet veya kusur şeklinde, isterse tabiata uygun ya da aykırı şekilde aklî olarak tanımlandığı yerde, insan aklı için özel bir takdir ve yasama alanı kabul etme hususunda uyuşmaktadırlar.²⁶¹

Draz, bizzat kişinin kendisine karşı sorumluluğunu tasdik etmek için vicdanın yeterince otorite ile donatılmış bulunduğuna hiç kimsenin itiraz etmediğini ifade eder. Fakat bu vicdan Allah'a karşı sorumluluğu test etmek için tam olarak yeterli midir diye bir soru karşımıza çıktığında Draz bu soruyu, alışkanlıklar veya peşin hükümler tarafından boşa çıkarılmış, bazen aklın perdesi altına gizlenmiş olarak ve onun dilini taklit ederek konuştuğu bir vicdan olabileceği şeklinde cevaplar. Bunun için Draz bu bozuk vicdanın insana ahlâkî doğruyu bulduramayacağı sonucunu çıkartır. Draz'a göre bu tarz kirlenmiş veya kirlenmemiş bütün vicdanlara hitap etmesi için Allah bize sorumluluğumuzu hatırlatması için peygamberler göndermiştir. O bu peygamberlerin görevinin var olan tabiatı değiştirmek değil, onu tamamlamak ve yükseltmek olduğunu söyler. Bu görüş noktasından hareketle Draz, ferdi vicdanın hür ve meşru icrası için bu müspet kanunun tespit edeceği çerçevelerin sadece helal ve haram olanı değil, aynı zamanda gerçekte aklî olanla olmayanı da ayırt edeceğini ifade eder. Böylece ahlâklılığın yerini almak veya ona karşı çıkmak için gelmiş olmak şöyle dursun bu dinî meşruluk onu fark etmekte ve daima ona atıfta bulunmaktadır.²⁶²

2.4. NİYET VE GAYELER

Kesin olarak azmetmek, karar vermek, bir şey yapmaya içten bağlanmak manasına gelen niyet, her işin başlangıcında ortaya çıkmaktadır.²⁶³

Ahlâkî anlamda niyet, bir eylemi yapmaya yönelen bir kimsenin, kendisine özgü seçtiği bir amaçtır. Bir fiile, belli bir sonucu gerçekleştirecek şekilde kesin olarak karar verme, zihnimizde tasarlama ve belirleme, içten bağlanma anlamında olan niyet, her eylemin öncesinde oluşur. Eylem öncesi akıllı bir değerlendirme, hesaplama yapılarak icra edilen işlerde, kasıt ve niyetin var olduğu kabul edilir. İslâm ahlâkî iyi niyeti ahlâkın vazgeçilmez bir ilkesi olarak kabul eder. Bunun için de iyi niyet bütün ahlâkî

²⁶¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 273.

²⁶² Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 274-275.

²⁶³ Erdem, s.79.

ilkelerin hareket noktası kabul edilir.²⁶⁴ Görüldüğü gibi ahlâkî hareket vicdanın tahlilinden geçtiği, mantikî bir önerme halinde ifade edildiği zaman ahlâkî hüküm olmaktadır.²⁶⁵

Niyeti, kelimenin geniş anlamında kendisi ile bir şeye doğru, gerek onu yapmak için gerekse onu elde etmek için iradenin yöneldiği bir hareket olarak tanımlayan Draz, bu hareketi teşvik eden ve iradeyi davranışa hazırlayan kavramı veya fikri de sebep veya saik olarak adlandırır.²⁶⁶

Draz'a göre niyet, bir eyleme geçmenin başlangıcından, aşağı yukarı değişmeyen karar anlamına gelmesi olarak tanımlar. Değişmeyen bu karar, eylemle birlikte olduğu zaman, niyet kelimesi en elverişli anlama sahip olur. Dolayısıyla niyet eylemle beraber bulunan psikolojik bir bilinçtir. Yani bu yapıp ettiği şeyde uyanık ve hazır olan aklın davranışdır.²⁶⁷

Draz'a göre insanın davranışları için bir niyeti olduğu ve bu niyeti gerçekleştirmek için kalbî bir gayret içinde bulunduğu bilinen bir husustur. Niyetin bir şeye sahip olmak ve onu gerçekleştirmek için iradenin o şeye yönelmesi hareketi olarak tanımlayan Draz, ayrıca onu, yöneldiği nesneyi iyi, faydalı, hoş ve elde edilmesi güzel olarak görür. Draz niyetin gerçekleşmesi için kudrete ihtiyacı olduğunu söyler ve isteğin bu konuda bir unsur olarak niyet ile bağlantılı olduğunu ekler. Niyetin yöneldiği uzaktaki nesneye gaye denir. Bu noktada Draz gayeyi ulaşılacak, takip edilecek müstakbel gerçek olarak tanımlar. Draz'a göre kalbin bir hali olarak niyet ilim, irade ve kudreti harekete geçirir. Buna göre de insanı ilk hareket ettiren kuvvet aranan gayedir. Bu noktada insanı harekete geçiren de budur. Kısaca Draz niyeti, kişinin istekli davranışları hakkında sahip olduğu bilinçli hal olarak ifade eder.²⁶⁸

Yukarıda ifade edildiği haliyle, yapılacak bir görev söz konusu olduğunda, kast ve niyet kavramının üç unsuru içinde taşınması gerektiğini savunan Draz, bunlardan ilk sıraya yapılacak işin tasarlanması maddesini koyar. Daha sonra ise o eylemi yapmanın istenmesi ve bununla birlikte bu fiilin emredilmiş ve farz kılınmış nesne olarak kesin bir ciddiyetle istenmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla bununla zorunlu bir görevi ele

²⁶⁴ Aydın, Yazıcı, 184.

²⁶⁵ Ülken, *Ahlâk*, 284.

²⁶⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 285.

²⁶⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 287.

²⁶⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 357.

geçirmeye çalıştığımızı bilirken, ister bu iradî davranış yapılmak üzere olduğu zaman, ister yapılma sırasında, bu fikir, iradî faaliyetlerimizden edindiğimiz şuurdur.²⁶⁹ Anlaşıldığı üzere niyetin esas özelliği büyük bir ciddiyet ve farkındalık ile yapılmasıdır. Zira farkında olmadan veya herhangi bir istek duyulmadan yapılan fiiller bu anlamı taşımamaktadır.

Draz, bilinçsiz eylem veya sırf maddi hadiselerin kişiye yüklenemeyeceğini, dolayısıyla da bu durumdaki insanın ne iyi ne de kötü vasıflı olarak nitelendirilemeyecek olduğunu ifade eder. Bilinçli fakat irade dışı eylem için de aynı şey söz konusudur. Draz, ahlâk kanununun da bu doğrultuda kişinin eylemlerinin, ancak kendisi ile ifa ettiği niyete oranla o kişiye ait olduğunu bildirir.²⁷⁰

Draz, niyet kavramını ikiye ayırır; ahlâkî niyet ve psikolojik niyet. Psikolojik niyet, eyleme tam yaşama hakkı verir ve eylemi geçerli ve dayanaklı kılar. Ahlâk bakımından iyi niyet ise buna değer sağlar.²⁷¹ Ahlâkçılar iyi niyeti, güzel ahlâkın en önemli ilkelerinden biri olarak kabul ederler.²⁷²

Draz, ödevi yerine getirirken insandan psikolojik şuur ve zihin çevikliği beklendiğini ifade ederken, sözcüğün en yüksek anlamıyla bunun ahlâkî vicdan olduğunu söyler. Çünkü Kur’ân’da ifade edildiği üzere eylemleri makbul kılan nitelikler, ödevle birlikte bulunan sevinç ve ihtimamdır. Draz, bu durumdan dolayı görevlerini gevşeklikle ve istemeye istemeye yerine getirenlere karşı Kur’ân’da, onların amellerinin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğine dair âyetlerin bulunduğunu ifade eder. Kur’ân’ın bu ilanına ek olarak Draz, gevşek bir şekilde, ikiyüzlü bir iman ikrarında bulunan bu inançsız ve cesaretsiz insanların, hiçbir zaman müminlerden sayılmadıklarına dikkat çeker. Bu doğrultuda Draz, Kur’ân’a göre ahlâkın kesin işaretinin, kişinin dinin bütün emirlerini serbestçe kabul etmesinden ve onda tereddüt edilecek bir yön bulmayacak derecede ona tamamen boyun eğmesinden ibaret olduğunu söyler.²⁷³ O bu durumu Hz. Peygamber’in şu hadisi ile özetler; “*Ameller ahlâk bakımından ancak niyetleri itibarıyla mevcuttur.*”²⁷⁴ Şu halde niyetsiz amel

²⁶⁹ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 287.

²⁷⁰ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 288.

²⁷¹ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 286.

²⁷² Erdem, s.79.

²⁷³ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 291.

²⁷⁴ Buhari, *Bed’ü’l-vahy*, Bab/1.

olamayacağı gibi, iyi amellerin arkasında bulunan ciddiyetsiz niyetlerin de sahibine fayda sağlamayacağı görülmektedir. Bu durum aynı zamanda fiilin gerçek manada ahlâkî bir boyut kazanmasının önünde de engel teşkil etmektedir.

Draz, niyet prensibinde “davranmak ve olmak” şeklinde iki soyut ihtilafın olduğunu belirtir. Buna binaen, gerçekten yerine getirilecek bir fiil söz konusu olduğunda bu ancak iradeyle olabilir ve bu faaliyet, irade bu faaliyetin yükümlülüğe ilişkin karakterine dayanmadıkça, ahlâkî niteliğe sahip olmayacaktır. Çünkü Draz’a göre ahlâkîlik ile niyet çözülmezcesine birbirine bağlıdır. Ancak erişilecek bir durum söz konusu olduğu zaman tam tersi bir durum ortaya çıkar. Draz, burada eşyanın bu durumunun nasıl olduğunun ya da ortaya nasıl çıktığının pek önemli olmadığını söyler. Bu duruma göre, olması gereken şey vaki olduğuna göre, bu şartlar içerisinde hangi vasıtalarla olursa olsun meydana gelen neticenin mutlak olarak insanı yükümlülüklerinden muaf tutacağı açıktır. Oysa Draz, bütün bu istisnaların temelinde, iradenin dinamikliğini gerektiren olumlu ödevin dışında, bazen olumsuz veya pasif başka bir zorunluluk, yani sakın bir ödev olarak idrak edilen derin sebebin olduğunu ifade eder.²⁷⁵

Draz, niyetin bulunmadığı amele değer verilmediğini, dolayısıyla da böyle bir fiilin şahısa yüklenemeyeceğini söyler. Draz’a göre bu fiil şahıs için hiçbir değeri olmayan faili meçhul bir eylem gibidir.²⁷⁶ Dolayısıyla iyi niyet olmadığı takdirde meydana gelen olayın amelî ve ahlâkî bir değeri bulunmaz.²⁷⁷ Bu durumda insandan kendisine verilen potansiyelin kullanılmasının istendiği görülmektedir. Çünkü insan akledebilme, idrak edebilme, karar verebilme özellikleri ile diğer yaratılmışlardan ayrılmaktadır.

Özetle her eylemin ahlâkî sıhhatinin şartı olarak niyet prensibi gereklidir. Şuursuz olay, iradesiz olay ve hatta bir yükümlülüğe boyun eğme olarak tasavvur edilmeyen bilinçli ve iradî, fakat sadece doğal ve kutsal olmayan görünümü altında gerçekleşen amel, bunlardan biri olduğu zaman kişinin ödevini yerine getirecek güçten uzaktır.²⁷⁸

²⁷⁵ Draz, *Kur’ân Ahlâkî*, 293.

²⁷⁶ Draz, *Kur’ân Ahlâkî*, 294.

²⁷⁷ Draz, *Kur’ân Ahlâkî*, 297.

²⁷⁸ Draz, *Kur’ân Ahlâkî*, 295.

Ahlâk düşünürlerinden bazıları ahlâkta gaye, bazıları ise vasıta üzerinde durmuşlardır. Ahlâkî davranışta daha çok sonuçlara önem veren ahlâkçılar gayeyi esas alırlar, faydacılar ve hazcılarda olduğu gibi; bazıları da bizzat ahlâkî davranışın kendisini, vasıtayı esas alır. Ahlâkî davranışta esas olan şey, doğru ve iyi olan gayelerin, yine iyi ve doğru olan vasıtalarla gerçekleşmesini sağlamaktır. Çünkü ahlâkî manada kötülükten iyilik doğmaz.²⁷⁹

Draz, iyi niyetin, kötülüğü iyiliğe dönüştüren bir güce sahip olup olmadığı sorusuna İslâm ahlâkçılarının kesin olarak hayır dediğini ifade eder. Çünkü hatalar kirliliği temizlemenin büyüleyici bağışına sahip değildir. Draz’a göre şer hayır ile istenmez. Bunlara ilaveten Draz, bu iş bilinmeden yapılıyorsa ve bilmezliğin özür olması durumunda, onun hatalı bir niyetle ahlâkî bir prensip seviyesine yükselebilir mi sorusuna Hz Peygamber’in hadisini örnek vererek açıklar; “Hz. Peygamber, sadece ‘ameller ancak niyetlerle geçerli ve değer taşır’ demedi. Yine o buyurdu ki buyruğuma uymayan her amel reddedilmiştir.”²⁸⁰ Bu yorumundan hareketle Draz, bir iyi davranışın, ne kendi kendine niyetin iyiliğinden, ne kendi başına amelin doğruluğundan ibaret olmadığını, fakat birinin diğerinden kendini muaf tutamayacağını ifade etmiştir.²⁸¹ Dolayısıyla niyetin iyiliği kadar, amelin doğruluğunun da düşünülüp araştırılmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

İslâm'da esas ahlâkî hareket niyet ve fiilin meydana getirdiği bütünlükle ölçülür. Amellerin esası niyetlere göredir fakat ahlâk için sadece niyetin önemi olsaydı o zaman başkalarının fazilet ve meziyetlerinden bahsedilmezdi. Çünkü bu insanların niyetleri daima meçhuldür. Dolayısıyla onların davranışlarına göre hüküm verilir.²⁸²

Özetle Draz’a göre amelin kurala uyması yetmez, ayrıca niyet gerekir. Buyruğa aykırı durumlarda ise niyetin bir değeri kalmaz, bilgi sahibi olmamız gerekir. İnsanın elinden geldiğince doğru yönü bulmak için çaba sarf etmesi gerekir. Hiçbir söz ve hiçbir amel niyetsiz geçerli olmaz; aynı şekilde sünnete uymayan ne bir söz, ne bir amel, ne de

²⁷⁹ Erdem, 83.

²⁸⁰ Müslim, Kitabü'l-Akdiyye/8

²⁸¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 298-299.

²⁸² Erdem, 82.

bir niyet geçerli olur. Sonuç olarak, amelin kurala uygun olması yeterli değildir. Uygunluğun arzulanmış ve serbestçe kabul edilmiş olması gerekir.²⁸³

Draz, bütün bunların neticesinde insanda, niyet ve amellerindeki ahlâkiliğin bu üç zorunluluğa tam anlamıyla uyup uymadığına dair kaygıların ortaya çıkabileceğini ifade eder. Draz bu durumu Kur'ânî ahlâkın yüce kanununu ifade ederek açıklar: Kur'ân'da kimseye gücünün üstünde yükün yüklenmeyeceğini ifade eden âyetlere vurgu yapan Draz, zorunlu olunan şeyin, bir hataya düşmemek olduğunu değil, bu objektif kanun konusunda aydınlanmamız için ve onun ışığına göre yönümüzü bulmak için elden geldiğince çabalamayı sürdürmek olduğunu söyler.²⁸⁴ Anlaşıldığı üzere insandan mükemmellik yahut hatasız olması değil, en doğru için sürekli bir gayret içerisinde olması istenmektedir.

Kalbin ameli ile beden hareketinin mukayesesi konusunda Draz, İslâm ahlâkının, kalbî hakikate, duygusal ifadesi üstünde bir üstünlük verdiğini söyler. Draz Kur'ân'ın çoğunlukla bu iki unsur üzerinde durduğunu ifade eder. Ayrıca o, Kur'ân'ın nefsin derinliklerinden kaynaklanmayan güzel bir ameli övmesi hiç görülmediği halde, ister kendiliğinden bir değer olarak, ister son kurtuluşun en başta gelen şartı olarak, özellikle tek başına kalbin amelinin altını çizdiğinin de seyrek olmadığını ekler. İşte bu durumun adının takva olduğunu söyleyen Draz, takva kavramının Kur'ân'da iki yüz yirmiden daha çok zikredildiğini, bu durumun önemine binaen ifade eder.²⁸⁵

Draz'a göre niyet tek başına amelden üstün değildir. Düşünüre göre, gerçekte niyetsiz amelde hayır olmadığı halde, mukayese mantığının o zaman niyete dayanmayan amelin hayır olacağı inancını vereceği düşüncesi ortaya çıkacaktır. Ödevin tamamlanmasının niyet ve amel bütünlüğünden oluştuğunu ifade eden Draz, bu durumun daha yüksek bir ahlâkî prensip değeri taşıdığını ifade eder.²⁸⁶

Draz, buraya kadar niyet-amel ilişkisini üç şekilde incelemiştir. İlk olarak niyetsiz meydana gelen amel konusuna değinen Draz, bu durumun ahlâkî bakımdan hükümsüz olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. İkinci olarak o, amel ile niyetin mevcut fakat az çok eksik ya da kötü niyetin mevcut olduğu durumları incelemiş ve bu konuyu

²⁸³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 300.

²⁸⁴ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 300.

²⁸⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 305-306.

²⁸⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 310.

ahlâksızlık veya uygun olmayan amel olarak neticelendirmiştir. Üçüncü olarak niyet ve amelin mevcut ve uygun olduğu durumlara değinen Draz burada da niyetin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte niyetin ve amelin ancak birlikte tam anlamıyla kâmil ahlâklılık sonucunu vereceği görüşünü savunmuştur.

Draz incelemeye dördüncü olarak “amele çevrilmeyen ahlâkî niyetin, yalnız bulunduğu durumlarda onun kendine yetip yetmeyeceği” konusuyla devam etmiştir. Burada Draz, ne olursa olsun niyetin her zaman bir değerinin olduğunu söyler. Ama niyetin amele ne kadar çok yaklaşırsa değerinin de o kadar çok artacağını ifade eder. Çünkü ona göre ancak tamamlanmış amel niyetle birlikte tam bir değere erişir.²⁸⁷

Bazı ahlâkçılara göre insan, İslâm kanununa göre, fiil sahasında ortaya çıkmamış olan niyetlerinden de sorumludur. Çünkü bunlara göre Kur’ân’daki “*Siz içinizdeki gizleseniz de açıklasanız da Allah ondan sizi hesaba çeker.*”²⁸⁸ âyeti bu iddiaların delilidir.²⁸⁹ Diğer bazı ahlâkçılara göre insan niyetlerinden değil, bizzat fiillerinden sorumludur.²⁹⁰

Draz, başarıya ulaşmış ve ulaşamamış niyet arasındaki farkı Buhari ve Müslim tarafından nakledilen kutsî hadislerle örneklendirir. Bu hadise göre herhangi bir netice vermemiş bulunan iyi niyet, salih bir amel olarak yazılır. Hâlbuki bu niyet gerçekleşirse on katı daha fazla sevap olarak kaydedilir.²⁹¹ Aynı zamanda Kur’ân tarafından savaşanlar ile savaşmayanlar arasında ve bu sonuncular arasında da zayıflar ile sağlam kişiler arasında tesis edilmiş bulunan ayrım da Draz’a göre, oldukça öğreticidir. Draz bahsi geçen insanların hepsine uhrevi mükâfatların vaat edildiğinin doğru olduğunu fakat onların derecelerinin farklı olacağına vurgunun söz konusu olduğunu ifade eder.²⁹² Görüldüğü gibi Draz niyetin kendi başına da bir hayır olarak görülebileceğini fakat onun kâmil bir ahlâkî boyuta erişebilmesi için iyi niyetle beraber amelin de ifa edilmesi gerektiğini savunur.

Özetle Draz, insanın yaptığı bilinçli idrakin ve bu vasıta ile yapılan şeyin ahlâkın temel bir unsurunu oluşturduğunu ve onun yokluğunun maddeten ödeve en doğru ve en

²⁸⁷ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 315.

²⁸⁸ Bakara 1/283

²⁸⁹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 80.

²⁹⁰ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 80-81.

²⁹¹ Buhari, *Kitabü’r-Rikak*, Bab/30.

²⁹² Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 316.

uygun olan davranışı hükümsüz kıldığını ifade eder. Ayrıca niyetin her farklılaşmasının, yani amelin gerçek karakterine ait her hatanın, ya kişinin davranışlarını mahkûm ettiğini ya da onu affettirmeye tam anlamıyla yeterli geldiğini ve ahlâkî vakıayı meydana getiren iki unsurdan önceliğin amele ait niyet olduğunu söyler. Bu doğrultuda Draz yalnız başına iyi niyetin, gerektiğinde kendi kendine yetebilen ahlâkî övgüye değer iyi bir şey olduğunu, fakat yine de tamamlanmış ahlâkî fiille eşit değerde olmadığını ifade eder.²⁹³

Draz'a göre iyi niyet, yasaklanmış şeylere karşı uyarmakla ve mubah olan şeye arzularımızı tabii kılmakla yetinen niyet değildir. İyi niyet buna göre daha titiz bir anlama sahiptir. İyi niyet, arzu edilen mevzunun seçimini haklı göstermeye elverişli müspet ahlâkî mülâhazalar gerektirmektedir. Böylece ekmeğini kazanmak, doyasıya yemek yemek, temiz giyinmek, konfordan yararlanmak, faydalı sohbetlerde bulunmak gibi pek çok benzer eylem, Draz'a göre hatalı bir aşırılık içine düşmese bile, amacı, insan için sadece 'hayatın boş bir şekilde tadını çıkarmak' olduğu sürece mutlak olarak her ahlâkî anlamdan yoksundur.²⁹⁴ Anlaşıldığı üzere iyi niyetin düşüncedeki halinin bile, neticesinde hakkı bulacağı bir mukayese ve gayretin sonucu olması gerekmektedir.

Niyetin masumiyeti ile Draz, herhangi bir amelde, bu amel vasıtasıyla kötü gayelerin peşine düşmekten sakınan, çıkar gütmeyen, kanunun kendisine hak verdiği meşru bir menfaatle kendini yöneten iradenin kazandığı niteliği kasteder. Draz'a göre bu başlık altında yer alabilen bütün durumlar meşru şekilde doğru ve kuralla uygundur. Fakat en müsamahakâr İslâmî değerlere göre onların değeri ahlâken yoktur. Yani onlar ne övgüye ne de kınanmaya lâyıktır ve sahipleri için de aynı şekilde ne mükâfata ne de cezaya sebep olur. Çünkü Draz'a göre bu tutum noksanlıktan meydana gelir ve değerini artırmaya muktedir olmasına rağmen borcunu ödemekle yetinen bir kimse için üzücü bir durumdur. Draz yine de şimdiden kurtulmuş olmanın da iyi olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁵

Draz'a göre ahlâkî fiilin birinci şartı kuralla ilişki içinde olan ve sıfatla amelin üzerinde toplanan bir iradenin varlığıdır. Fakat herhangi bir zorunluluktan dolayı irade göstermek, ahlâkî açıdan iyi bir niyetin yeterli şartı değildir. Burada konunun ahlâkî

²⁹³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 317.

²⁹⁴ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 329.

²⁹⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 346.

seçiminden başka, uzak bir hedefin seçimi söz konusudur ki Draz'a göre, en özel anlamda ahlâkî niyet bu seçimde mevcuttur. Bunlara ilaveten Draz, bu seçimde hâkim olmak zorunda olan kuralı, Kur'ân'ı Kerim'in ahlâkî öğretim boyunca kullandığı ikna metotlarıyla anlatır. Çünkü Kur'ân'da ilâhî emirlerin yüceliği ve onun hikmetinin uygunluğu, en yüce ve en ince duygularla insana verdiği hoşnutluk duygusu, ruhu yetiştirmeye yöneltmiş olduğu ahlâkî değerler ve bunlara benzer tüm öğretiler en mükemmel şekliyle mevcuttur ve bu da Kur'ânî ödevin nasıllığını anlamaya örnek teşkil etmektedir.²⁹⁶

Daha önce iyi niyetin üzerinde duran Draz, kötü niyet ve neticeleri hakkında düşüncelerini şu şekilde dile getirir: Eğer yükümlü süjenin niyeti, kanun koyucusunun amacıyla aynı doğrultuda ise o, iyi niyettir. Diğer türlü, çizilmiş yoldan bilinçli ve iradeli her sapma niyetin suçluluğunu meydana getirir. Bu açıklamadan sonra Draz, hak yolun dışında sonsuz yön ve dalâletlerin bulunduğunu ifade eder. Draz bunlardan sadece Kur'ân ve hadisin sıklıkla üzerinde durduğu belli başlı dört kötü niyetin üzerinde durmuştur. Bunlar; zarar verme niyeti, ödevini baştan savma niyeti, meşru olmayan kazanç sağlama niyeti ve insanlara hoş görünme niyeti.²⁹⁷ Draz'a göre bizzat kendisi için veya faydalı, meşru veya meşru olmayan bir hedefe sahip olarak, Allah'a itaat etmesine göre insanın niyeti; iyi, normal veya kötü vasfını almaktadır.²⁹⁸ Dolayısıyla bu kural gereği failin iradî fiili, kanun koyucunun huzurunda, geçerli yahut geçersiz hükmüne düşmektedir.

2.5. GAYRET

Niyetin ameller üzerindeki önemini belirten Draz, nazarî ahlâkın son maddesi olarak gayret unsurunu ele alır. Draz, insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini ve bedenın gıda gibi ihtiyaçlarının olmasının akabinde insan ruhunun da fazilet kazanmak, iyi davranışlar içinde bulunmak gibi ihtiyaçlarının olduğunu ifade eder. O bu doğrultuda insanın içinde itirici bir gücün varlığından bahseder. İnsanı bu iyi davranışlar içinde olmaya iten gücün, kişinin Allah'a olan inançları olduğunu belirten Draz, Allah'ın insanı yaratırken aynı zamanda faaliyetlerini yapabilmesi için ona yetenekler verdiğini, bu

²⁹⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 381.

²⁹⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 363.

²⁹⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 373.

sayede bilgi edinebilmesini sağladığını ifade eder.²⁹⁹ O halde, yaratılışla birlikte insanda var olan bu güç, zorunlu olarak belli şekilde davranmayı değil, özgür seçme ve eylemde bulunmaya imkân veren bir güçtür. Bu gücün insanda bulunduğunu gösteren duygusal delilden başka, haber vasıtasıyla da, fiillerin karşılığının ahiret hayatında verileceğine dair bilgiler, aslında insanın fiile ilişkin gücünün varlığının Tanrı tarafından da kabul edildiğinin bir delilidir.³⁰⁰

Draz'a göre gayret etmek, sadece amel etmek değil, aksine kuvvetle ve sebatla mücadele etmektir.³⁰¹ İslâm itaati ister ancak bu husus insanın gücü nispetindedir. Kur'an'ın "*O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının (O'na ibadet edin).*"³⁰² âyeti bu konu hakkında örnek teşkil eder. İslâm ahlâkçılarına göre gayret ve çaba insandan Allah'a doğrudur. Örneğin insan namazda Allah'a sığınır, O'na kavuşmayı diller, ibadetini aşk ve şevkle yapar ve dolayısıyla cehd ve gayret, fiil ile faili samimileştirir. Böylece gayret, amelî ve ahlâki emirler konusunda insanı daha aktif yapar. Bu doğrultuda kişinin ulaşmak istediği bir husus için önce kendisinin gayret göstermesi gerekmektedir. Aynı şekilde ilahî mükâfat için de gayret en temel şartlardan biridir.³⁰³

Draz Kur'an'da yüceltilmiş bir ahlâk yolunun Beled suresinde âyetlerde 'sarp yokuşa tırmanmak ve aşmak'³⁰⁴ şeklinde tanımlanmış olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Draz'a göre Kur'an da insanı bu faaliyeti icraya davet etmektedir.³⁰⁵ Buradan anlaşıldığı üzere insandan istenen gücünün üstünde olmadığı gibi, cehdin ve gayretin nötr olduğu bir şey de değildir.

Draz, gayretin ancak ahlâken hayır olan bir şeyi meydana getirme vasıtası olarak ahlâkî değere sahip olduğunu söyler.³⁰⁶ Bu ise bilgi ile mümkün olur. İnsana verilen bilgi vasıtaları ile hem fiile yönelik bilginin kaynağına hem de fiilin gerçek anlamda insana ait olduğu ve insana özel fiil gücünün varlığına ulaşılmaktadır.³⁰⁷

²⁹⁹ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 460.

³⁰⁰ Şekeroğlu, 148.

³⁰¹ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 386.

³⁰² Teğabün, 64/16.

³⁰³ Altıntaş, 178.

³⁰⁴ Beled, 90/11-17.

³⁰⁵ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 387.

³⁰⁶ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 388.

³⁰⁷ Şekeroğlu, 149.

Draz, ahlâkî hükümlerin arasındaki uzlaştırma formülünü keşfetmek için Kur'ân'ın tesis ettiği bertaraf edici gayret ve yaratıcı gayret konularına bakmanın gerekli olduğunu ifade eder.³⁰⁸

Draz'a göre bertaraf edici gayret, insanı, şerre teşvik eden kötü eğilimlere ve bu eğilimlerin etkilerini uzaklaştırmaya yarayan karşı koyucu bir güçtür. Bu güç, üstünlüğü ele geçirmeye doğru yönelen düşman bir kuvvetin karşısında bulunulduğunda gerekli olmaktadır.³⁰⁹

Draz, içgüdüler ve akılla donanmış olan insanların çoğunluğunda, birçok hayırlı kararlar içinde bir kendiliğindenlik tespit eder. Bu durum da aşağı yukarı iki şekilde meydana gelebilir; ya fitrî bir lütuf olarak insana verilir ya da az çok uzun ve güç bir müddet sonunda bir gayretin başarısı ile ortaya çıkar. Birinci durumda nefis geride tutulup, hayır fikri ruhta önemli bir yere sahip olduğundan dolayı salih amel, bir sevgi ve sevinç olarak kendini gösterir. Bu duruma Draz, Allah dostlarının halini örnek olarak verir. İkinci durumda olaylar ancak bir mücadele sayesinde cereyan eder. Bu durumda aynı zamanda, ciddi şekilde doğru yolu arayan kimseye hidâyet etmek için Allah'ın da bir müspet bir yardımı söz konusudur.³¹⁰

Draz, bundan daha aşağıya, vasat bir insan seviyesinde inildiğinde, yukarıda bahsedilenlerle benzer bir durumunun olup olmadığı sorusuna cevap vermeye çalışır. Ona göre insan, makul bir varlık olmaya çalıştığı zaman veyahut gittiği yolun sonundaki korkunç gerçekleri düşündüğü zaman, kendisinde şerden uzaklaşmayı kolay kılan bir gücün ortaya çıktığını görür. Draz, velilerin aşkla, vasat insanların akılla, alelade insanların çoğunun ise korku veya ümitle cezp edilmiş olmasının, fikrî ya da duygusal farklılıklarına rağmen aynı neticeyi verdiğini ifade eder. Bu duruma göre irade her insan için birçok muharrik ile donatılmıştır ve bundan dolayı karar daha çabuk ve daha kolay hale gelmekte ve gayret aynı oranda azalmaktadır.³¹¹

Draz'a göre gayretin amacı gayrete olan ihtiyacı azaltmaktır ve insanın ondan elde ettiği en büyük fayda da yavaş yavaş ondan kendini bağımsız kılmaktır. Bu ise gayretin uygulandığı amelle kişiyi daha içli-dışlı kıldığı ölçüdedir. Bu durumu Draz,

³⁰⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 390.

³⁰⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 391.

³¹⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 393.

³¹¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, 392-393.

uygulanırken gelişen, mevzuyu değiştirirken kendisi değişikliğe uğrayan ve en değişik ve olmadık şartlarda bile duruma hâkim olmayı sağlayan dinamik bir kaynak şeklinde tarif eder. Mücadelenin insanın ruhuna nüfuz etmesi ve burada kökleşmesi, asıl bir huy haline gelmesi ve sanki ikinci bir fitratmış gibi olması gerekir. Çünkü sadece bu halde, istenilen bir ahlâktan değil, sahip olunmuş bir ahlâktan söz edilebilir.³¹²

Draz, insanda meydana gelen hayırlı huyun tabiatın bağışı olmadığını, bilakis gayretin bir zaferi olduğunu ifade eder. Hatta hidâyete erdikten sonra eda edilen amellerin bile az çok geçmişte birikmiş bir gayretin karşılığı olduğunu söyler. Bu şartlar içinde tamamlanan amelin şahsi liyakate verilmiş olması gerektiğini savunur. Bununla birlikte, gayretten ileri gelmiş olan kendiliğindenliğin ona karşı çıkmadığını da savunur. Bilakis kendiliğindenliğin, bu durumun aslından olarak hissedildiğini ve onu devam ettirdiğini, gaye ve vasıta suretinde yücelttiğini ifade eder.³¹³

Draz'a göre, daima önce insanın kendi tarafından gelen bir şey vardır ve ışıltı almak için insanın onu istemeye başlaması ve ona açılması gerekir. İnsan, ihtiyacını açıklamak, ellerini ona uzatmak ve ona doğru bazı adımlar atmak zorundadır. Bu durumu Draz, Hz. Peygamber'in şu hadisi ile örneklendirir; "Yanımda mal olsaydı sizden esirgemezdim. Dilenmekten sakınmak isteyenleri Allah iffetli ve temiz kılar. Halktan müstağni olmak isteyenleri de Allah zengin eder. Bir kimse sabretmek isterse Allah ona sabır verir. Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha geniş bir şey verilmemiştir."³¹⁴ İlahî yardım böylece beşerî bir gayretle şartlandırılmış olduğundan bu gayret değerini tamamen muhafaza eder ve zaferi takip eden barış ve sükûn onun ecrinden hiçbir şey eksiltmez.³¹⁵ Böylelikle de gayretin neticesi olan amel bizzat insana mal edilebilir ve ahlâki olarak da istenilen değere sahip olunmuş olur.

Bertaraf edici gayretten sonra yaratıcı gayretten bahseden Draz, bu kavramdan enerji, aksiyon, hareket manalarını kastetmektedir. Draz'a göre bütün kötü eğilimlerin tamamının veya birçoğunun elenmiş olmasının, insana bir tarafsızlık veya ilgisizlik durumunu aşılabilmesi gerektiğini ifade eder. Böyle bir durumda insanın kendini yetiştirmesi, yeni tohumlar aramasının gerektiğinin üzerinde önemle durulması

³¹² Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 396-397.

³¹³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 398.

³¹⁴ Buhari, *Kitabü'r-Rikak*, Bab:19.

³¹⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 399

gerektiğini söyleyen Draz, aksi bir durumda tarafsız bir tutumu benimsemenin ahlâki olmadığını ifade eder.³¹⁶

Draz'a göre sahip olunan iyi düşünceler ve niyetler bizi ahlâkiliğe iyi ahlaka ilen veya tercih edilen bir kavram olarak kendini göstermektedir. Fakat Draz'a göre iyiliğe yönelmek ve istemek iki ayrı şeydir ve en genel olarak sadece hayrı istemek yeterli değil, aynı zamanda keyfiyeti, kemiyeti, gayesi, vasıtaları, yeri ve zamanı konusunda belirlenmiş ve tayin edilmiş hayrı istemek gerekmektedir. Draz bu bağlamda üç farklı dinamik amelden söz edildiğini ifade eder.³¹⁷

Her şeyi olurlarına bırakmayı reddederek benimsenmesi söz konusu olan çözüm yolunun ciddi bir şekilde araştırılmasının enerjik amelin ilk maddesi olduğunu ifade eden Draz'a göre, insan kendisi için iradesini tayin etme görevini ne haricî tabiatın tasarruflarına ne de dâhilî yaratılışının hareketlerine bırakmalıdır. Çünkü ona göre insanın buradaki gerçek ahlâki rolü, önünde veya insanın bizzat kendisinde cereyan eden şeye seyirci kalmamasıdır. Draz kişinin heyecanlarla veya en kuvvetli duygularla düşüncesiz olarak irade göstermesini de doğru bulmamaktadır. Ona göre insan kendini batınî ve zahirî bütün verilerin üstünde tutarak ve mümkün olabilecek bütün çözümlere yukarıdan bakarak, açık ve ileriye gören tercihler yapmak zorundadır. İnsan ancak bu şekilde ahlâken amellerimizin gerçek sahibi olduğumuzu ifade eder.³¹⁸

Draz'a göre yukarıda bahsedilen durumun aksine bir tutum olan tembel kadercilik, İslâmî ahlâkın bir numaralı düşmanıdır. Dolayısıyla gayret ahlâkılık için mutlak olarak zorunludur. Draz'a göre gayret onun ruhunu ve cevherini teşkil eder ve doğrudan doğruya bundan daha aşağı derecede yer alan insanın ise haysiyetinin ve ahlâkiliğinin sorgulanacağını ifade eder. Draz bu durumdaki insanın ise acizlik vasfını yüklendiğini söyler.³¹⁹ Görüldüğü üzere, kendisine akıl ve irade verilen insanın öylesine ve neyi, ne için, ne uğruna yaptığından yahut yapacağından gafil olarak yaşaması kınanmakta ve reddedilmekte, aksine düşünmesi ve iyi bir çözüm yolu için isteyerek irade göstermesi beklenmektedir. Bu da dinamik amelin ilk basamağını oluşturmaktadır.

³¹⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 403

³¹⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 403.

³¹⁸ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 403-404.

³¹⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 404.

Yaratıcı gayretin ikinci anlamının yalnız iradî herhangi bir seçimden ibaret değil aynı zamanda iyi bir seçimden ibaret olduğunu söyleyen Draz'a göre, eğer önceden hayır için niyet edilmişse, elde edilen bütün çözümler insan için iyi gözükecektir. Bununla birlikte bir hayrı hedef alan her şey zorunlu olarak bizzatı iyi değildir. Draz'a göre göz önünde bulundurulmuş çözümün kabul edilmesi için onun hayrı hedef alması yetmez, bununla birlikte bizzat kendi özünde dinden ilham alması ve onun kurallarına uygun düşmesi gerekir.³²⁰

Draz yaratıcı gayretin son maddesini şu şekilde açıklar: Ahlâki bir problemi çözmek için iyi ve kendini kabul ettirmiş birçok çözüm bulunmaktadır. Fakat bu çözümlerin hepsi eşit derecede iyi değildir. Onların içinde az veya çok değerli olan başka başka çeşitler vardır. İşte üçüncü derecesinde yaratıcı gayret daha iyinin aranişından ibarettir.³²¹ Draz bu açıklamadan sonra konuyu şu âyet ile örneklendirir; *“O kullarımı müjdeli ki onlar sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. Allah'ın hidâyet ettikleri bunlardır, tam akıllı insanlar da bunlardır.”*³²²

Draz'a göre mümkün bir iyinin araniş, her ödev için belirlenmiş belli bir bölgeyi aştığı ve kesinlikle mecburi olarak düşünüldüğü andan itibaren bizzat nafiye iyilik kategorisine girmektedir. Öte taraftan Draz, burada daha iyi kelimesinin en üstünlük derecesi anlamında değil, bilakis mukayese anlamında alınmış olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre doğrudan doğruya dikkatle çalışmaya davet edilen herkesin gayret seviyesi en son derece değil, kelimenin dar anlamıyla ödevin üstünde yer alan bütün sahadır. Draz, herkesin rekabeti için oldukça geniş olan bu sahada, herkesin tasarrufunun sınırına göre ve ödevlerinin geri kalanıyla ahenk içinde tedricen bir dereceden diğer dereceye yükselmeye teşvik edildiğini ifade etmektedir.³²³

Buraya kadar Draz yaratıcı gayreti meydana getiren üç unsurdan bahsetmiştir. Bunlardan ilki iradî bir seçim, ikincisi iyi bir seçim, üçüncüsü ise tüm bunların içinden daha iyi olan bir seçimdir. Draz'a göre bunlardan birincisi ahlâkın ruhunu oluşturmakta, ikincisi özel ahlâklardan her birine, her biri ile ilgili kuralların karşılaştırılmasıyla

³²⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 404-405.

³²¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 406.

³²² Zümer, 39/17-18.

³²³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 409.

kendine has farkı sağlamakta, üçüncüsü ilk ikisinin amelini tamamlamak ve kemale erdirmek için gelmektedir.³²⁴

Gayretin tüm insanlar için şart olduğunu söyleyen Draz, velilik vasfına ulaşan insanlar için bile gayretin devam ettiğini ifade etmektedir. Ona göre veliler için gayret daima ilerleme ve gelişme içinde bir mücadeleyi ifade eder.³²⁵ Draz bu duruma örnek olarak Kur'ân'dan şu âyeti örnek olarak gösterir: “*Öyleyse bir işi bitirince diğerine koyul. Ancak Rabbine yönel ve yalvar.*”³²⁶ Kanaatimize göre görülmektedir ki Draz’a göre bir insanı gayretten herhangi bir sebeple muaf tutmak şöyle dursun, takvada, ırfanda yahut ilimde belli yerlere gelmiş insanlar için bile gayret devam etmelidir. Burada sadece yasaklanan emirlere karşı mücadele yahut emirlere karşı azimden ziyade, yaşanılan her bulunulan yerden bir adım daha ileri gitmeye çalışmak anlamı anlaşılmaktadır.

Draz yukarıdaki görüşten şu sonucunun çıktığını söyler. Ona göre kutsallığı ahlâkın dışına koymak yerine onu merkeze koymak en üstün ahlâki iyilik olacaktır.³²⁷ Çünkü Kur'ân'da da Hz. Peygambere hitaben şöyle denmektedir: “Sen en yüksek ahlâk üzeresin”³²⁸

Buraya kadar bertaraf edici ve yaratıcı gayretin Kur'ânî yönünü tetkik eden Draz, gayretin ister kötülüğü uzaklaştırmak için, ister hayrı yerine getirmek için, isterse kemale erişmek için ahlâki hayatın vazgeçilmez bir vasıtası olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Draz’a göre mücadele, hayatı muhafaza için olduğu kadar, fazileti kazanmak için de insan için şarttır.³²⁹ Buraya kadar gayretin deruni kısmı üzerinde durduğunu ifade eden Draz, buradan sonra Kur'ân’a göre fiziki gayretin ahlâki değerini ele almaktadır.

Draz Kur'ân ahlâkında, dolayısıyla da İslam ahlâkında insan bedenine eziyet olacak hiçbir hükmün var olmadığını ifade eder. Aksine Draz bu tarz aşırı tutumların Kur'ân ve sünnette reddedildiğini veya kınandığını ifade eder. Ona göre ödevin yerine getirilmesinin genellikle cismanî herhangi bir meşakkatî bulunmadığı zaman Kur'ân ve hadis çeşitli şekiller altında gayretimizi ısrarla istemeye devam etmektedir. Draz bu

³²⁴ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 409.

³²⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 410.

³²⁶ İnşirah, 94/7-8.

³²⁷ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 410.

³²⁸ Kalem, 68/4

³²⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 413.

konuya örnek olarak gayreti şu şekilde maddelendirir: Hayatımızı kazanmak için gayret; tasadduk edecek şeyi kazanmak için gayret; mevsimlere ve hava değişikliklerine aldırmandan farz kılınan zamanda ilahi ibadeti yerine getirmek için gayret.³³⁰

Draz, yukarıda sıralanan bedeni gayret çeşitlerinden asıl hedeflenenin ve arzu edilenin kutsal hakikati müdafaa için gayret olduğunu ifade eder. Draz burada Kur'ânî davetin daha sık sık ve etkili durumda olduğunu söylemektedir. O bu duruma örnek olarak da Tevbe Suresi otuz sekiz ve kırk birinci âyetleri³³¹ gösterir.³³²

Draz gayret için esas hareket noktasını ilahi hakikat olarak kabul eder ve bu duruma yardımlaşmayı, namaz kılmayı ve oruç tutmayı örnek olarak gösterir. Örneğin yardım etmekteki esas amacın, ödevin insanın tasarrufunda olan bu yolla, kendisini bu gayeye doğru götürmesi olduğunu söyleyen Draz'a göre, belli amelleri uygulamak ve belli gayretleri yapmak bu noktada esas amaçtır. Draz, buradaki zihni gayretin ondaki vasıtayı keşfetmek için olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Draz'a göre iyi iradenin ahlâki gayreti ise bu vasıtayı kullanmaya karar vermek içindir. Son olarak kaslarla ilgili gayret kararımızı gerçekleştirmek içindir. Draz, birbiri üzerine yukarıya çıkan bütün bu basamaklardan, insanı tasarlanan hayır seviyesine ulaştıranın sonuncusu olduğunu ifade eder. Çünkü burada bedeni gayret, onsuz görevimizin açıkça noksan kalacağı temel bir kısımdır.³³³

Verdiği namaz örneği ile de Draz, yüksek bir şahsiyete karşı ziyarette bulunmadan önce alınan hazırlıklara benzer bazı hazırlıklar almış olduktan sonra, bu özel mülakatın cereyan ettiği yere varıldığında, bu kabul töreninin saygı dolu anlamının özellikle bir kez daha fazla artırıldığını ifade eder. Draz'a göre İslam'ın her gün insana birçok defa kılmayı emrettiği şekli ile bu farklı unsurların organik bütünlüğü, bizzat namazın

³³⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 414.

³³¹ “Ey iman edenler! Size ne oldu ki, "Allah yolunda seferber olun" denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Hâlbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır”. “Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır, yerinize başka bir topluluk getirir ve siz O'na zerrece zarar veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter.” “Siz peygambere yardımcı olmasanız da önemli değil. Nitekim inkârcılar onu, iki kişiden biri olarak yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına "Tasalanma! Allah bizimle beraberdir" diyordu. Derken Allah ona kendi katından bir güven duygusu indirdi, sizin göremediğiniz askerlerle onu destekledi ve inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir.” “Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihat edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir.” Tevbe, /38-41.

³³² Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 415.

³³³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 417.

tarifidir.³³⁴ Görüldüğü gibi burada fiziki gayretin, vasıtası olan namaz, insanı yaratıcı karşısında daha şerefli bir konuma getirmek için bir vesiledir. Draz, burada namaz kılmaya yetecek gücü bulunmayanların dahi zihinlerinden bile olsa namazlarını eda etmelerinin farz olduğunun da altını çizer. Draz az önce yardımlaşma konusunda birinci derecede rol oynayan bedeni gayretin burada ikinci derecede rol oynadığını ifade eder.³³⁵

Draz, bedeni gayrete bir başka örneğin oruç olduğunu ifade eder. Ona göre bu ibadetten maksat bedeni ıstırap değildir. Çünkü hiç bir âyette veya hadiste bu ibadetin insan bedenine olan ağırlığına dair bir dikkat çekme veya hiçbir ima bulunmamaktadır. Burada asıl amacın, orucun bir kalkan olduğunu, sabrın yarısı olduğunu anlatan hadislerde bulunduğunu söyleyen Draz, söz konusu olan gayretin her şeyden önce ahlâki düzenle ilgili olduğunu ifade eder. Çünkü Draz'a göre bu ibadette belli bir düzenlilik, ilahî iradeye teslim olmada belli bir metanet elde etmek için beşeri iradeye yüklenmiş olan bir nevi çiraklık söz konusudur.³³⁶

Bertaraf edici gayret ve yaratıcı gayretten sonra gayrette itidal konusuna değinen Draz, ilk iki problemin tetkiki ile Kur'ânî ilkelerin perspektifini sezme imkânı bulduğumuzu ifade etmektedir. Draz'a göre yalnız ahlâki gayret değil, maddi gayret dahi, İslam'ın nazarında ancak dinin hedef edindiği hayırla orantılı bir değere sahiptir. Yine ona göre meşakkatler, bir işe veya ödeve karışmış olarak bulunmadığı zaman, hiçbir nass bizi onları bulmaya çalışmaya davet etmez. Draz bu doğrultuda körü körüne taassubun veya alelade ve ham sofuluğun da aynı şekilde bertaraf edildiğini ifade eder. Draz bu konuya örnek olarak “*Ey müminler! Rükû edin, secde edin, Rabbinize ibadet edin, hayır işleyin ki murada eresiniz.*”³³⁷ “*O halde gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı vazifelerinize dikkat edin.*”³³⁸ ayetlerini gösterir. Draz yukarıda bahsi geçen ikinci âyetin Allah'ın sıfatları yoluyla layık olması sebebiyle değil, fakat insanların erişebilmeleri sebebiyle amelin sınırını ortaya koymakta olduğunu söyler. Draz şu halde

³³⁴ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 417.

³³⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 417.

³³⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 409.

³³⁷ Hacc, 22/78.

³³⁸ Teğabün, 64/16.

bu formülün, insanların güçlerini aşan her şeyden onları muaf tutmakta olduğunu ifade etmektedir.³³⁹

Draz, Kur'ân ve hadiste 'zaruretin kanunu belirleyeceği' şeklinde genel bir usulün varlığından bahsedildiğini ve Kur'ân ve hadisin normal ve bilhassa dinî uygulamalarımızda sert ve zararlı bir gayreti bizden uzaklaştırmak için zarureti oldukça geniş ve insanî bir veche altında tasarladığını ifade eder.³⁴⁰

Draz, Kur'ân'ın insanı asgarî bir gayrete teşvik etmekte olduğunu ifade eder. Ona göre, Kur'ân bize ilk güçlükler karşısında gerilemeyi de müsaade etmemektedir. Çalışmak, çabalamak, tahammül etmek, sabretmek, daha iyiyi aramak Kur'ân'ın temel prensipleridir. Bununla birlikte Draz, Kur'ân'ın bu davette aşırıya gitmediğini de ifade eder ve bu doğrultuda Kur'ân'ın, bizim hizmetkâr ve şekli gayretimiz önünde biri maddî, diğeri ahlâki olmak üzere, iki sınır koyduğundan bahseder. O bir yandan henüz hastalıktan acı çeken vücudun, sıhhatli insanınki gibi aynı görevi eda etmek zorunda olmadığını, öte yandan hangi durumlarda olunursa olunsun başkalarının zararına belli bir uygulamaya kendini kaptırmamanın gerektiğini Kur'ânî delillerle ifade eder. Tüm bunların üstünde insanın gayretinin ödevlerinin bütünü üzerine hakkaniyetle durması gerektiğini ifade eden Draz, bu duruma engel olabilecek şekilde insan ruhunun hizmetçisi olan bedenin, hayatın diğer sahalarında kişiyi acze uğratacak derecede, dar bir idealin hizmetinde, yıpranmış ve yaralanmış olmasını doğru bulmaz. Draz, sünnetin bize şunu öğrettiğini ifade eder: "Senin üzerinde Rabbinin hakkı vardır, nefsinin hakkı vardır, ailenin hakkı vardır. Öyleyse her hak sahibine hakkını ver."³⁴¹ Draz, Hz Peygamberin, uzun müddet uyanık kalma, aralıksız oruç tutma gibi ibadetlerde aşırı uygulamaları men ettiğinin ve kınadığının bilinen bir gerçek olduğunun altını çizir.³⁴²

Draz, sünnetin, nefret veya aşırı hoşgörülük, kopma veya işten uzaklaşma, dengesizlik veya daha az önemli olmayan diğer ödevlerin ihmali gibi onlardaki şiddetli hırsların, tepkilerinin önünü almayı amaçladığını ifade eder. Draz'a göre burada, sertlik ile yumuşaklığın birbirine karıştığı bir sentez söz konusudur.³⁴³ Bu konuda Kur'ân'da;

³³⁹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 429.

³⁴⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 430.

³⁴¹ Buhari, *Kitabü'l-Edep*, Bab:84/6.

³⁴² Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 431.

³⁴³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 433.

*“Allah yolunda, gerektiği gibi cihat edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi; ceddiniz İbrâhim’in dininde olduğu gibi.”*³⁴⁴ ayetiyle ifade edilir.

Sonuç olarak Draz asil ve mutedil gayreti, atalet ile hırs arasında orta bir tutum olarak değerlendirir.³⁴⁵ Bu değerlendirmelerinin ardından Draz, bir kişinin esas ödevlerini eda etmesi ve fahiş hatalardan uzak durmasıyla yetinmemesi gerektiğini, bu durumun mutedil gayretin orta derecesi olduğunu ifade eder. Çünkü burada hedef ve amel birbirine karıştırılmaktadır. Draz’a göre amelin itidali ancak en yüksek değeri hedef alan bir niyetten itibaren hareket etmek zorundadır ve bu yolla uygun bir biçimde elde edilmiş olabilir; bu ise kemalin üstünlüğüdür. Daha az yüksek seviyedeki her sınırın zaruri olarak irade üzerinde yankılarının olacağını söyleyen Draz, bunun da durma, eksilme, kifâyetsizlik olduğunu vurgular. Draz Kur’ân’ın âyetlerinin, yüce ideal için mücadele vermeyi öğütleyen en önemli rehber olduğunu ifade eder.³⁴⁶

Yukarıdan anlaşıldığı üzere yaratıcı tarafından zayıflıkları bilinen insan için Kur’ân bir yönüyle de yönlendirici ve teşvik edicidir. Sünnet ise insana seçimleri için çözümler ve uyarıcılar vermektedir. Dolayısıyla itidal gayretin en sağlıklı menşei din ile oluşturulmaktadır.

2.6. AHLÂKİ, YARATILIŞTAN VE SONRADAN KAZANILAN DİYE AYIRAN GÖRÜŞ

Abdullah Draz, ahlâk üzerine tartışılan konuların başında, ahlâkın fitrî mi yoksa sonradan kazanılan bir meleke mi olduğu probleminin bulunduğunu ifade eder. Ahlâk nefsanî bir yapı veya sıfattır. Draz burada nefsin birçok kuvvetinden bahseder. Ona göre nefsin kuvvetlerini, bir yanda idrak, tefekkür, hüküm, tahayyül ve hatırlama melekeleri; öbür yanda, vicdan, mizaç ve duygular oluşturmaktadır. Tüm bunların kolaylıkla ve rahatlıkla eserlerini meydana getirebilmesi durumunun, ortada bizim amelimiz sayılabilecek bir ameli bırakmakta mıdır sorusuna cevaben Draz, şu açıklamayı yapmaktadır: Ahlâk nefsin tüm sıfatları demek değildir. Ancak onun sıfatlarından bir bölümünü kapsamaktadır. Bu bölüm akıl ve mağfiret bölümü olmamakla birlikte, şuur bölümü de değildir. Bu durumda ahlâk, irade ve kasıt bölümüdür.³⁴⁷ Dolayısıyla ahlâk,

³⁴⁴ Hacc, 22/78.

³⁴⁵ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 434.

³⁴⁶ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 437.

³⁴⁷ Draz, *Sorumluluk*, 125.

özgürlüğün zorunlu sonucu olduğu için, her nerede özgürlük varsa orada kaçınılmaz olarak iyi ile kötü arasında seçim yapmak ve buna göre eylemde bulunmak olan ahlâk da vardır.³⁴⁸

Yukarıdaki ahlâkî sınırlamaya ikinci bir sınırlama daha ekleyen Draz'a göre, ahlâk iradeye ve hedeflerin özel bir bölümüne aittir. Bu hedefler, onun seçimi ile doğar. Hayır işleyici ve şerlerden hoşlanır olması bakımından ahlâk, nefse dönen bir vasıftır. Dolayısıyla bu iki özelliği göz önüne alarak Draz, ahlâkî şu şekilde tanımlar: Ahlâk, kişinin benliği içinde gizli öyle bir güçtür ki, onunla hayır ve güzel olan istenir veya onunla şer ve nahoş olan şeyler istenir. Böylece ahlâk gerçeği, diğer nefsanî vasıflardan ayırt edilmiş olur. Görüldüğü gibi hatırlama kabiliyetinin iyiliği veya zayıflığı, zevk sahibi olmak veya zevksizlik, hayal gücünün zengin olması veya kısırlığı, zekânın keskin olması veya zayıflığı, ahlâk ölçüleri içinde yer almaz ve ahlâk onlarla ilgilenmez.³⁴⁹

Draz'a göre, bizzat iradî fiillerin bir grubu bile işlenmek ve işlenmemek konusunda eşittirler. Burada konuya mubahlar girer ki bunların yapılması ve yapılmaması üzerine herhangi bir övme veya yerme söz konusu değildir. İşte bunlar da mevzu dışıdır, ahlâka dair değildir.³⁵⁰ Anlaşıldığı üzere Draz, ahlâkî vasıfları fitrî bir meleke saymakla birlikte bu melekenin insanda bulunan ve hayatın devamı için var olan diğer fitrî olgularla karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Draz'ın altını çizdiği nokta ise daha çok iradî bir seçim ile yönlendirilebilecek yahut bir takım değişikliğe uğrayabilecek esneklikte olan hayır yahut şer yatkınlıklarıdır.

Draz'a göre fiillerin, sahibinin ahlâkî hakkında bir bilgi edinmemize yarayabilmesi için o fiilde şu iki unsurun bulunması şarttır; birincisi fiillerin muayyen bir şekilde tekrarlanarak yerleşmiş bir adet şeklini almasıdır ki bu onda yerleşmiş bir kuvvetin ve görüşün varlığına işaret eder. İkincisi ise ortaya çıkan belirtilerin, bu fiillerin içindeki bir sebepten kaynaklandığına delalet etmeleridir. Yoksa bu fiiller dıştan gelen tesirlerin; bir korkunun, ricanın, utanma veya riyanın ve buna benzer şeylerin etkisi ile işlenmiş olmamalıdır. Çünkü bunlarla sağlanan sunî hareket insanı, ahlâk ve

³⁴⁸ Yaran, 13.

³⁴⁹ Draz, *Sorumluluk*, 125-126.

³⁵⁰ Draz, *Sorumluluk*, 126.

karakterine dair yanlış hüküm vermeye götürebilir. Draz'a göre esas ahlâk, bu fiil ve hareketlerin gösterdiğinin tersi olmalıdır.³⁵¹

Draz, yukarıda anlatılan durumda bile insanın esas karakterinin, hareketlerinin arkasında gizlenmiş olabileceğini ifade eder. Burada da yine son derece dikkatli ve uyanık bulunmamız gerektiğini vurgulayan Draz, aksi takdirde hükmümüz de yanlış olabileceğimizi ifade eder.³⁵²

İşte buradan sonra Draz eğer insanın ahlâkını, yukarıda ifade edildiği gibi onun ruhunun bir mizacı, nefiste gizli nefsanî bir huy ise, ahlâk fitrî bir olduğu noktasına parmak basar. Dolayısıyla da onu olduğu durumdan değiştirmek veya onda mevcut olmayan bir vasfı sonradan kazanılmak imkânsızdır. Draz ahlâkın fitrîliğine dair gelen bu itiraza katılmadığını ifade eder. Ona göre, bize yerleşmiş her iradî kuvvete ahlâk denmektedir. Bu kuvvet kişiyi iyiye de sevk edebilir, kötülüklere de. Draz bu yerleşmiş kuvvetin, cebriyecilerin dediği gibi tamamen fitratta mevcut olması ile hürriyetçilerin dediği gibi bazen fitraten ve karakter olarak ve bazen de kesb ve alışkanlıklarla kazanılması arasında hiçbir fark yoktur.³⁵³

Draz burada iki görüşün ortaya çıktığını ifade eder. Bunlardan birincisi, iradeyi demirden huy ve karakter çemberleri içinde hapsedilmiş olan olarak tasvir edenlerin görüşüdür. Onlara göre beşeriyetin tamamı bu ahlâk ve karakterleri değiştirmek ve geliştirmekten acizdiler. Bu yüzden de peygamberlerin ve kitapların gönderilmesine hiç gerek yoktur. Ayrıca hukuk ve kanunlara da ihtiyaç yoktur. Öğretmenlerin gayretleri bugüne kadar işe yaramamıştır ve bundan sonra da yaramayacaktır. Tüm bunlar boşa gitmiş emeklerdir. Dolayısıyla da ahlâk ilmi ile uğraşmak bizzat boş veya boşuna bir şeyle uğraşmak demektir.³⁵⁴ Görüldüğü gibi burada ahlâk, insanda değiştirilmesi mümkün olmayan bir huy ve seciye olarak tanımlanmıştır.

Draz, ikinci görüşün hürriyet savunucularına ait olduğunu söyler. Onlar ise yukarıda bahsi geçen görüşlerin soyut birer iddia veya hayali bir safsata olduğunu ifade

³⁵¹ Draz, *Sorumluluk*, 126-127.

³⁵² Draz, *Sorumluluk*, 127.

³⁵³ Draz, *Sorumluluk*, 128.

³⁵⁴ Draz, *Sorumluluk*, 129-130.

ederler. Onlara göre fitrat değişebilen bir olgudur ve bu şekilde bir cebri asla kabul etmez.³⁵⁵

Draz, tüm bunların ardından insandan insana karakter farklılığının bulunduğunu, iyiliğe veya kötülüğe yatkınlığının gerçek olduğunu, hareket, huy ve karakterlerin birbirinden farklılık arz edecek şekilde farklı yaratıldığını kabul etmekle birlikte, bunun kanun şeklinde asla değişmeyeceği görüşüne karşı çıkar. Ona göre insan hayır unsurlarını geliştirmeye ehil olarak yaratılmıştır. Bu da ilim, irfan, salih amele devam etmek, hayır unsurlarının daima parlak ve cilalı kalmasına çalışmak, yaptığı noksanlık ve düşkünlüklerden dolayı pişmanlık duymak, gerekli ilerlemenin sağlanamamasından endişe duymak suretiyle olmaktadır, Draz bu konuya şu âyeti örnek olarak gösterir: *“Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al.”*³⁵⁶ Draz, bu bağlamda insanın güzel huylarını arındırmak suretiyle cehalet pasından, hata ve kötülüklerden korumuş, kötü adet ve alışkanlıkların çirkin enkazının, onun üzerine yıkılmasını önlemiş olacağını ifade eder. Bu suretle ahlâkî yaratılışın değişmesi mümkün olacaktır.³⁵⁷ Örneğin eğer değişim olmasaydı, Kur’ân’da sık sık bahsi geçen ve insanlara nasihat olarak emredilen tövbenin anlamı da tartışılıyor olurdu.

Draz ahlâkî değişimi, insanın bedeniyle örneklendirir. Ona göre insan her ne kadar bedenini değiştirmeye ve yerine yenisini getirmeye kadir değilsek de, onu hastalıklardan korumaya, kurtarmaya ve onun dış görünüşünü istediğimiz biçimde süslemeye muktedir olarak yaratılmıştır.³⁵⁸ Netice itibarıyla Draz’a göre gayret ve mücadele ile huy ve tabiat değiştirilebilir. Bu uğurda uğraşanların ise Allah en büyük yardımcısıdır.³⁵⁹

İslâm’da ahlâkın asıl kaynağı Kur’ân ve onun dışında oluşan sünnettir. Kur’ân’ın dünyada yegâne mükellef ve sorumlu varlık olarak insanı tanıması ve bütün dünyevî varlıklar içinde yalnız onu muhatap olarak alması, ona verdiği değeri gösteren önemli kanıttır. Ayrıca insanın değerini dile getiren özel açıklamalar da bulunmaktadır. Örneğin; *“Biz İnsanı en güzel bir şekilde yarattık.”*³⁶⁰, *“Biz hakikaten insanı şan ve şeref sahibi kıldık.”*³⁶¹ Mealindeki ayetlerle insanın üstünlüğü açık bir şekilde ifade

³⁵⁵ Draz, *Sorumluluk*, 130.

³⁵⁶ Tevbe, 9/103.

³⁵⁷ Draz, *Sorumluluk*, 134-135.

³⁵⁸ Draz, *Sorumluluk*, 136.

³⁵⁹ Draz, *Sorumluluk*, 141.

³⁶⁰ Tin, 95/4.

³⁶¹ İsra, 17/70.

edilmiştir. İnsanın fitratında var olan bu üstün ruhî cephesi dışında bir de topraktan yaratılan beşerî, diğer bir deyişle maddî ve biyolojik yönü vardır. Kur'ân, insanın bu tabiatı konusunda ruhî ve manevî cephesi hakkında olduğu kadar iyimser değildir. Kur'ân'da insanın evlat, para, mevkiye düşkün, dünya, menfaat ve zevklerine aşırı derecede bağlı, nankörlük, sabırsızlık ve tahammülsüzlük gibi beşerî zaaflarının ahlâki bakımdan olumsuz yönlerini teşkil ettiği belirtilmiştir. İşte insanın manevî yapısı ile maddî yapısı arasındaki bu farklılık onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olduğu anlamına gelir. Allah insan nefesine iyiliği de, kötülüğü de ilham etmiş, yani ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. Dolayısıyla nefsinin temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirleten ise ziyana uğramıştır.³⁶²

Bu açıklamalar Kur'ân'ın insanın ahlâkî mahiyeti konusunda tamamen iyimser veya tamamen kötümser bir yaklaşıma sahip olmadığını, bu hususta ihtiyatlı bir iyimserliği benimsediğini göstermektedir. Kur'ân'ın bu yaklaşımı insanın ahlâkî hüküm ve tercihleri hakkında da geçerli olmaktadır. Nitekim pek çok âyette görmüyor musunuz, düşünmüyor musunuz, aklınızı kullanmıyorsunuz gibi hitaplarla insanda bir akıl, bilgi ve düşünce varlığı olduğu gibi kabul edilerek, insanlık, inanç ve eylemlerini düzenlemesi hususunda bu yeteneklerini kullanmaya çağırılmıştır.³⁶³ Görüldüğü gibi ahlâk sorunu aklî zeminde çözülmelidir.³⁶⁴

Bu noktada ahlâk insanın fitratındaki kötülük, erdemsizlik, fücür yönünün arındırılması, yani denetim altına alınması ve iyilik yönünün geliştirilmesi, kemale erdirilmesi ve böylece insanlar arası ilişkilerin barışçıl bir biçimde sürdürülmesi için ilahi inâyet ve insani deneyimlere dayalı olarak oluşturulmuş bulunan, insanların, toplumun ve vicdanların çoğunluğunun değerini ve faydasını kabul ettiği ilkeler, kurallar ve öğütler bütünüdür.³⁶⁵

2.7. AHLÂK İLMİNİN NAZARÎ VE AMELÎ OLARAK AYRIMI

Ahlâk ilmi genel olarak teorik ve pratik olmak üzere iki ana bölümde incelenir. Teorik ahlâk, doğru inancı ihtiva eder. Ahlâkî kavramları açıklayarak değerlendirmelerde bulunur. O 'ahlâk nedir' sorusuna verilen cevapları sergiler ve

³⁶² Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 32.

³⁶³ Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 32.

³⁶⁴ Filiz, 14.

³⁶⁵ Yaran, 13.

değerlendirir. Ahlâkçıların ana konulardaki fikirlerini temellendirmede usullerini gösterir. Ahlâk felsefesi denilen kısım bu bölümdür. Pratik ahlâka gelince, o da, güzel ahlâk veya herkesin iyi olarak kabul ettiği davranışlar demektir. İnsanın, ahlâki varlık olarak taşınması gereken davranış türlerini bildirir. Teorik ahlâkın faziletleri inceleyip değerlendirmesine karşılık, pratik ahlâk bu faziletlerin neler olduğunu uygular.³⁶⁶

İnsan ve onun ahlâkî şahsiyeti ile ahlâkî fiilleri ve bu fiillerin amilleri, değerleri, kanunları ve gayeleri nazarî ahlâkın belli başlı konularıdır. Nazarî ahlâkta ahlâk problemleri tahlil edilerek insanın ahlâkî yaşayışına temel teşkil edecek genel prensipler, kaide ve kanunlar tespit edilir.³⁶⁷

Nazarî ahlâk teorik bir çalışmadır. Oysa ahlâk ilmi tatbikî bir ilimdir. Yani bu ilim sadece bilmek için değil, bundan daha da önemli olarak yapmak ve yaşamak için vardır. Bu sebeptendir ki insanın ahlâklı olabilmesi için nasıl yaşaması, neleri yapması, neleri terk etmesi gerektiğini, vazife ve sorumluluklarının nelerden ibaret olduğunu bildirmek üzere amelî yani pratik ahlâka ihtiyacı vardır. Bu bağlamda amelî ahlâk, nazarî ahlâkın tespit ettiği kaide ve kanunların hem bir neticesi, hem de bir bakıma tatbikidir. Ahlâkî vazifelerin tasnife tabi tutulduğu amelî ahlâk, umumiyetle bir vazifeler ilminden oluşmaktadır.³⁶⁸ Ahlâk kişinin ve toplumun hayatı ile doğrudan ilgili olduğu için pratik hayatla ilgilidir ve bu yüzden o bir yönüyle de pratik bir ilimdir yani ahlâk davranış ilmidir.³⁶⁹

Amelî ahlâk, nazarî ahlâkın ortaya koyduğu kanun ve kuralların uygulama alanlarında fert ve topluma, uygulanma şekillerinden bahseder. Ahlâkçılardan büyük bir çoğunluğu amelî ahlâkı bir vazife, ders sistemi ve vazifelerin uygulanışı olarak tanımlamaktadır. Vazifeler ilmi olarak karşımıza çıkan amelî ahlâk, ahlâkçılara göre birçok kısımlara ayrılmıştır. Bunlar genel olarak şunlardır;

- a. İnsanın kendisine karşı olan vazifelerini içine alan ferdî ahlâk,
- b. Başkalarına karşı vazifeleri içine alan sosyal ahlâk,
- c. Allah'a karşı vazifeleri içine alan dinî ahlâk.³⁷⁰

³⁶⁶ Altıntaş, 24-25.

³⁶⁷ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkî*, 22.

³⁶⁸ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkî*, 23.

³⁶⁹ Altıntaş, 183.

³⁷⁰ Erdem, 113.

Bu genel bilgilerden sonra Draz'ın görüşlerine geçebiliriz. Draz birçok insanın ilim ve marifet alanlarından habersiz bir yaşam sürdürebileceğini söyler ama hiç kimsenin ahlâkî meseleleri göz önüne tutmadan kısa bir süre bile yaşayamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ahlâk hayatın pratik bir ihtiyacıdır. Her hareket veya duruşta, her konuşma ve susuşta, her üzücü fiil ve söz karşısında, insanın, hangi tarz tutumun daha iyi olacağını düşüneceğini söyleyen Draz'a göre ahlâk, hayatî bir zarurettir ve her birimizden bu sorunun cevabını anında bekler. Fiil işlenip fırsatın elden kaçmasına göz yummaz. Cevabı ise sağlam ahlâk kurallarına uygun ahlâki ölçülerle kıyaslanır. Bu işte hata mı ediyor yoksa israf mı ediyor sorularına cevap vermemizi ister. İşte burada her akıllı insana bu sorulara yanılmadan cevap verdirecek, her istediğinde yanı başında bulunabileceği bir kanunun mevcudiyetinin zarureti ortaya çıkar. İşte bu kanunun ismi ahlâk ilmidir. Dolayısıyla Draz'a göre ahlâk öyle bir kurallar topluluğudur ki bu kurallar bize doğru yolu gösterir, doğru yola gitmenin sebeplerini beyan eder.³⁷¹ Draz bu tarifi şu şekilde detaylandırır:

Ahlâk ilminin iki çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan pratik ahlâk, ilmi bulundurmaya mecbur olduğumuz meziyet ve melekeler topluluğudur; samimiyet ve doğruluk, iffet ve cesaret, adalet ve vefakârlık gibi. Draz'a göre pratik ahlâk günlük ihtiyaç ve belki de farz-ı ayındır. Bunun için geçmişte ve yakın zamanda hiç bir topluluk onun varlığından habersiz kalmamış ve onun yaratılışa, fikre veya tecrübe ve verasete dayanan adabından uzak yaşamamıştır.³⁷²

Amelî ahlâkın önemi üzerinde duran Draz'a göre, fazileti tarif etmeye gücü yetmeksizin insanın faziletli olması mümkündür. İnsanın faziletin tarif edilmesinden daha çok faziletin gösterilmesine ihtiyacı olduğunu ifade eden Draz'a göre, 'ne yapmak zorundayım' sorusu, en evrensel ve acil sorundur. Draz bu sorunun en net cevabının Kur'an'da olduğunu söyler. Zira pratik ahlâk en iyi manasını Kur'anî ıslık ile kazanmaktadır.³⁷³

Ahlâkın ikinci çeşidi olan nazarî ahlâk ise insanın görevlerinin kendisinden ayrıldığı küllî esaslar ve manalar topluluğudur. Mutlak hayır olanı aramak, başlı başına hayır ve fazilet olanı düşünmek, görevin kaynağı ve uzak menfaate yönelik ameller ve

³⁷¹ Draz, *Sorumluluk*, 142.

³⁷² Draz, *Sorumluluk*, 143.

³⁷³ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, 454.

onun yüce hedefleri gibi fıkıh ilmine göre fıkıh usulü neyse, pratik ahlâk birimine göre de bu odur.³⁷⁴

Draz, nazarî ahlâk ilmine yapılan itirazların başlıcalarının, Levy Bruhill'in, 20. yy. başlarında yayımladığı *Ahlâk ve Örfî Adap İlmi* adlı eserinde mevcut olduğunu ifade eder. Eserde ahlâk için nazarî bir ilim olmadığı ve nazarî bir ahlâk ilmi ortaya konulmasının da mümkün olmayacağı iddia edilmiştir. Bu itirazlar üç şekilde sunulmuştur;

- a. Amelî felsefe düşüncesi esasen doğuştan yanlış bir düşüncedir.
- b. Varlığı farz edilse bile tartışmasız yararsız ve gereksiz bir algıdır.
- c. O kabulü imkânsız bir faraziye dayanmaktadır.³⁷⁵

Draz, birinci itirazdan kast edilen durumu şu şekilde açıklar: Felsefe veya nazarî ilimler tabiatları gereği gerçeklerden bahseder ve gerçekte var olan şeyleri keşfe uğraşır. Ancak bunun amelî olması demek, esasta yok olan bir şeyin yapılmasını istemek demek olmaktadır. Dolayısıyla varlığı muhal olan bir düşüncenin tatbiki de muhal olacaktır. Ahlâken amelî olanın istenmesi demek, esasında var olmayan şeyin istenmesi demektir.³⁷⁶

Draz, birinci itiraza cevaben ilk olarak, ahlâk felsefesinin ahlâki değerlerin esaslarını ortaya çıkarmaya yönelik bir felsefe olduğunu ifade eder. İkinci olarak ise, ahlâk felsefesi, bu değer ve usulleri belirledikten sonra nefse, bu değerlerin adaletliliğine imana, bunların değişmez gerçeklere dayandığına kanaat getirmeye, bunların yüce, kutsî varlıklara bağlanmasına iknaya zorlar. Bu inanç da kendi içerisinde yine nefse bu yüksek değerlerin tahkiki için görevler yükleyecektir. Yani kanunun eğilimlerini bilmek ve adaletine inanmak fertleri ona uymaya sevkeder, muhabbet ve istekli itaat etme durumuna sokar.³⁷⁷ Dolayısıyla varlığı ve gerçekliği akla uygun şekilde kabul edilen ahlâki kanunlar, bilindiği andan itibaren, insanın amellerinde kendini kolaylıkla kabul ettirecek bir karaktere sahiptir.

Draz, nazarî ahlâk ilmine yapılan diğer bir itiraz olan, nazarî ahlâkın gereksiz ve yararsız olması itirazının aslında ahlâkî tüm kanunların tek bir amelî kaide etrafında

³⁷⁴ Draz, *Sorumluluk*, 143.

³⁷⁵ Draz, *Sorumluluk*, 145.

³⁷⁶ Draz, *Sorumluluk*, 147.

³⁷⁷ Kılıç, *Ahlâkî Dini Temeli*, 14.

toplanmasını ummalarından kaynaklandığını ifade eder. Draz bu itiraza iki yönüyle cevap verir. İlk olarak Draz’a göre bütün ahlâkî felsefelerin bir tek amelî kaide etrafında toplandıkları düşüncesi yanlış ve asılsız bir iddiadır. Çünkü böyle bir ölçü yoktur. Diğer yandan bir kaide üzerinde çeşitli ekollerin buluşması, bir iddiayı çeşitli delillerle savunmaya benzer. Ona göre çeşitli delillerle bu kaidenin hükmünün yerine getirilmesini istemek de buna benzer.³⁷⁸

Üçüncü olarak, nazari ahlâkın kabulü imkânsız faraziyelere dayandığını iddia eden görüşe cevaben Draz, bütün ahlâkî nazariyelerin tüm insanlık için genel bir ahlâk kanununun varlığını iddia ettiğini ifade eder. Draz’a göre böyle umumi bir ahlâk kanununun varlığı da, netice itibarıyla bütün insanların aynı tabiat üzere olduğunu ve bu tabiatın da milletten millete, zamandan zamana ve mekândan mekâna değişmeyeceğini kabul etmeyi ifade eder. Ona göre bir toplumda yozlaşmadan yahut duyarsızlaşmadan ötürü ahlâkî kaidelerinin yok olması, halkın onları bilmemesinden değil, bilakis bilmesinden ve bilerek muhalefet etmesinden kaynaklanır. Çünkü Draz, iyiliğin kötülükten ayırt edilmesi hasletinin bütün insanlarda, hatta insanların en kötülerinde bile bulunduğunu ifade eder.³⁷⁹ Draz bu duruma Kur’ân’dan şu âyeti delil olarak gösterir: *“Nefse ve onu (insanın özü olarak) şekillendirip düzenleyene; ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene!”*³⁸⁰

Netice olarak, insanlar üzerinde bir güç zorunluluğunun olmasını gerekli gören birçok düşünürre göre ahlâk ve ahlâkî kanunlar bir ihtiyaçtır. Bu kanunlar insanı ve toplumu düzenleyecek nitelikte olmalıdır. Ahlâkî emirler ve yasaklar, ferдин ve toplumun mutluluğunu esas alırlar. Eski çağlardan beri birçok ahlâk sisteminin bu temele dayandığı görülmektedir.³⁸¹ Görüldüğü gibi buradan ahlâk kanunlarının fitrî olmakla birlikte evrensel olduğu, ayrıca fayda ve mutluluğu esas aldığı anlaşılmaktadır.

2.8. FELSEFÎ AHLÂK VE DİNÎ AHLÂK AYRIMI

Ahlâk felsefesinin konuları genellikle ahlâk ilminin nazariye kısmının konuları ile aynıdır.³⁸² Ahlâk felsefesi yapılırken en çok akıl temel alınır.³⁸³ Ahlâk filozofları

³⁷⁸ Draz, *Sorumluluk*, 150.

³⁷⁹ Draz, *Sorumluluk*, 151-154.

³⁸⁰ Şems, 91/7-8.

³⁸¹ Altıntaş, 32.

³⁸² Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 29.

çoğunlukla ahlâkta rasyonalistler, ahlâkî problemlere aklî çözümler ararlar. Aklın iyi ve kötünün bilgisine ulaşabileceğini, esasen en yüksek ahlâkın da aklî çaba ile ulaşılan ahlâk olduğunu savunurlar.³⁸⁴

Felsefî ahlâk, her felsefe dalında olduğu gibi, felsefî bakış açısı denilen bakış açısının ahlâk alanına, ahlâkın temel sorunlarına, iddialarına yöneltilerek onların irdelenmesi, sorgulanması, çözümlemeler ve terkipler yapılarak üzerinde düşünülmesi ve onların dile getirilmesidir. Bu arada felsefenin yaptığı şey ahlâkî kavramlar, değerler, yargılar ve ahlâkîlik denilen durum üzerinde ortaya konulanı derinlemesine, detaylı, düzenli ve sistemli bir şekilde düşünme, sorgulama, tahlil ve terkipler yaparak dile getirme işidir.³⁸⁵

Ahlâk felsefesinin görevi bir ahlâk geliştirmek ve bu ahlâka uyulmasını sağlamak değil, ahlâkî ilişkileri niteliği üzerinde genel bir görüş elde etmektir. Kavramsal karakterli olan felsefî ahlâk, tek tek ahlâkların genel-geçer etik bağlantılarına yönelmek ister. Bu tavrı ile felsefî ahlâk, dinî ahlâktan ayrılır. Ayrıca dinî ahlâkın ele aldığı sayısız problemler, felsefî ahlâkın da konusudur. Fakat dinî ahlâk kaynağını tanrısal vahiyde bulur; felsefî ahlâk ise kaynağını eleştiride ve araştırmada bulur. Bu nedenle dinî ahlâk herhangi bir ahlâka daha yakın durur.³⁸⁶ Görüldüğü gibi burada felsefe, ahlâka hem kural koyucu hem de analitik bir biçimde yaklaşır. Ahlâk filozofunun görevi ahlâk terimlerini sadece analiz etmeye indirgenmiştir.³⁸⁷

Dinî ahlâk teorileri ise, genel olarak Kur'ân ve hadislerdeki ahlâk ilkelerine dayanırlar. Bununla birlikte felsefî ahlâk kadar olmamakla birlikte Yunan felsefesi etkisini de taşırlar.³⁸⁸

Dinî ahlâkın temel unsurları, Kur'ânî dünya görüşü, kalamî kavramlar, felsefî kategoriler ve bazı durumlarda tasavvufur.³⁸⁹ Gazzâlî, ahlâk sistemi felsefî, kalamî ve

³⁸³ Filiz, 35.

³⁸⁴ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 79.

³⁸⁵ Erdem, 17.

³⁸⁶ Erdem, 19.

³⁸⁷ Filiz, 34.

³⁸⁸ Yaran, 27.

³⁸⁹ Yaran, 28.

sofi ahlâkının karışımı olan, bu ahlâk türünün en iyi temsilcilerinden biri sayılmaktadır.³⁹⁰

Kısacası dinî ahlâk tamamıyla İslâmî'dir. Bu da onun en güçlü yönüdür. Fakat dinî ahlâk ya da daha spesifik bir ifade ile dinî ahlâkta vurgulanan faziletler veya erdemler tablosu pek sistematik değil, pek sade değil ve bu yüzden yeterince pedagojik de değildir.³⁹¹

Draz, Avrupalı birtakım araştırmacıların felsefî ahlâk kanunları ile dinî ahlâk kanunlarının tamamen farklı olduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Draz'a göre bu farklılık konunun birçok yönlerinden açıkça hissedilebilmektedir. Bu farklılıklar özetle şu şekildedir:

- a. Konuları bakımından farklılık (yani bunların her birinin düzenlediği ilişkiler bakımından),
- b. Bunları söyleyen makam bakımından farklılık (yani bu iki tür ahlâkî emirleri çıkaran makamlar bakımından),
- c. Kanunların esasları bakımından farklılık (yani kanunun dayandığı sebepler yönünden),
- d. Fiilin sebebi, hedefleri ve cezaları yönünden her ikisinin izlediği tutum bakımından farklılık.³⁹² Draz bu maddeleri, konunun ve problemin esasının daha iyi anlaşılması için açma yoluna gitmiştir.

İlk olarak Draz, felsefî ve dinî ahlâk mevzusu yönünden farklı olduğu görüşünün anlatmak istediğini şu şekilde ifade eder: Bu görüşe göre dinî ahlâk, kişinin kendisi ile ilâh arasındaki ilişkiyi düzenler. İnsani ve dünyevi konular bu ahlâk çeşidinin düzenleme sahasının dışında kalır. Felsefî ahlâk ise kişinin kendisi ile toplum arasındaki ilişkileri düzenler. Görüldüğü gibi dinî ahlâka yöneltilen anlam ve felsefî ahlâka yöneltilen anlam oldukça farklı düşmektedir. Felsefî ahlâk çeşidinin, dinî kural ve ibadetleri tanzim ile bir ilişkisi yoktur. Diğer bir bakıma o, dinî düşünceleri tamamen inkâr dahi etmektedir. Draz, öncülüğünü Kant'ın yaptığı bu felsefî görüşün, kişinin Yaratıcıya karşı asla görevlerinin olamayacağını çünkü yaratan karşısında haklarının

³⁹⁰ Fahri, 25.

³⁹¹ Yaran, 29.

³⁹² Draz, *Sorumluluk*, 157.

olmadığını iddia ettiğini ifade eder. Bu görüşe göre her görev bir hak karşılığında yapılmalıdır. İşte bundandır ki felsefî ahlâk, dinî ahlâktan tamamen ayrılır.³⁹³

Draz, ikinci olarak felsefî ve dinî ahlâkın kanunlarının çıktığı mercii bakımından farklı olduğunu ifade eden görüşü özetle şu şekilde açıklamaktadır: Kanun koyucunun insan olduğu yerde, insanî itibarlar, insanın akıl ve eğilimlerinin olduğu noktasında felsefî görüşler birleşmektedir. Ama din kurallarına uymaktaki zorunluluğun kaynağı sırf ilahidir. Bu sonuncunun dayanağı da sadece bu kutsal ile yüce makamın hüküm ve iradesidir. Bundan dolayı bu hükümlerden insanlar hoşlanmamış ya da hoşlanmamışlardır, bu onların akıllarına uygun düşmüş veya ters gelmiştir. Netice de bunlar kanun koyucuyu ilgilendirmez.³⁹⁴

Üçüncü olarak dinî görüşün felsefî görüşten fiilin sebepleri, hedefleri ve cezalandırmanın şekli bakımından da ayrıldığı düşüncesini Draz şu şekilde ifade eder: Dinî ahlâk kanunları, kendi emirlerine uyan veya bunlara uymak istemeyen kişiler için bu uyma ve uymama karşılığını ahirette verir. Bu da mükâfat ya da mücazat şeklinde olur. Böylece dinî ahlâkın yönü, kâr ve zararın hesaplanması işine dönüşür. İdeal görevler olmaktan çıkarak, mücerret menfaatlere yönelir. Buna karşılık felsefî ahlâk bunun gibi cennet, cehennem yahut ahiret hayatının varlığını hesaba katmaz. Hatta iyilik yapan için bu iyiliğin tabii sonucu olan gönül rahatlığı ve kişiliğini yüceltme ve görevini yapmış olmanın sonucu olan vicdanında duyduğu rahatlıktan başka bir mükâfat da düzenlemez.³⁹⁵ Buraya kadar anlaşıldığı üzere felsefî ahlâk ve dini ahlâk, gayeleri, yöntemleri ve çıkış mercileri bakımından farklılık arz etmektedir.

Draz yukarıda bahsi geçen durumlara katılmamaktadır. O dinî ahlâkın konusunun sadece kul ile ilâh arasındaki ibadet ve itaat ilişkisini düzenlemekten ibaret olmadığını ifade eder. Draz'a göre aynı zamanda İslâm ahlâk sistemi, insanın ferdî, içtimaî bütün meselelerini ve fikrî hayatını, vicdanî, ruhî açılardan belirli ve programlı bir düzen içinde düzenler. Ona göre insanın kendi kendisine, insanın çevresine ve nihâyet bütün varlıklara karşı hak ve vazifelerinin de topluca ve sınıflandırarak düzenlediğinin

³⁹³ Draz, *Sorumluluk*, 157-158.

³⁹⁴ Draz, *Sorumluluk*, 158.

³⁹⁵ Draz, *Sorumluluk*, 159.

bilinmesi gerekmektedir. Draz böylece insanların felsefî ahlâk ve dinî ahlâk adına yapmış oldukları farklılıkları uzlaştırmış olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁶

Draz'a göre İslâm'ın davet üslubuna bakanlar görecekler ki, dinî ahlâk için ileri sürülen zorakî ve ister istemez kabul ettirme düşüncesinden İslâm münezzehtir. Draz aksine İslâm'ın bu konuda daima hikmetle makul ve makbul olan yolu tutarak emrettiğinin ve nehyettiğinin gerekçesini belirterek emir ve nehiylerini delillendirmiş ve böylece aklîselim ve temiz vicdanları rahatlatıcı bir davet yolunu seçmiş olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁷

Bununla beraber felsefî ahlâk ile dinî ahlâk arasında yahut filozofun ahlâkı ile dindarın ahlâkı arasında esaslı bir zıtlık olmaması gerektiği de filozoflarca kabul edilen bir husustur. Çünkü dinînin bildirdikleri, aklın bildirdiklerine aykırı değildir. Herkes filozof olmadığına göre, toplumun dinî tebliğ ihtiyacı vardır. Mutlak kemal sahibi ve en yüksek realite olan Allah'ı bilmek hususunda din ile aynı sonucu elde eden akıl, en yüksek iyiyi ve dolayısıyla ahlâkîliği ve ahlâkî olmayı bilmek hususunda din ile aynı sonuca varır.³⁹⁸

2.9. AHLÂK İLMİNİN TERBİYE İLE ALAKASI

Genel olarak terbiye, insan karakterinin müsait olduğu oranda, olumlu yönde değiştirmek veya ruh ve bedene mümkün olduğu kadar iyilik ve mükemmellik kazandırmaktır. Dinî yönden ise terbiye, kulu, dinî ve dünyevî vazifelerini hakkı ile yapabilecek bir seviyeye getirmektir.³⁹⁹

Ahlâkçılar terbiyenin konusu, gayesi ve önemi üzerinde durmuşlardır. Bunlardan bazıları terbiyenin konusunu ferdin şuuru, bu şuurun tekâmülü ve çevreye uyum sağlaması, bazıları da çocukta mevcut olan bütün kuvvetleri, kabiliyetleri aramak ve çocuğu olabildiği kadar insan-ı kâmil yapma ameli olarak belirtmişlerdir.⁴⁰⁰

İnsan akıl ve irade sahibi hür bir varlıktır. İyi bir terbiye ile de bu hasletleri geliştirir. Terbiye hem şahsın hem de toplumun sosyal kabiliyetlerini geliştirmekle

³⁹⁶ Draz, *Sorumluluk*, 159-160.

³⁹⁷ Draz, *Sorumluluk*, 160.

³⁹⁸ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 79.

³⁹⁹ Erdem, 118.

⁴⁰⁰ Erdem, 118.

mükelleftir. Bundan dolayı terbiyede gaye, karşılıklıdır. Burada hem şahsın hem de toplumun mutluluğu ve tekâmülü esas alınmıştır.⁴⁰¹

Yukarıda yapılan terbiye tanımlamalarından anlaşıldığı üzere, terbiye insanı hem maddi hem manevi cihetiyle, bulunduğu halden daha iyi bir hale getirmeyi amaçlayan bir şuurdur.

Ahlâkçılar terbiyeyi en genel olarak beden terbiyesi, fikir terbiyesi ve ahlâk terbiyesi olmak üzere üçe ayırırlar. Fikir eğitiminin şartlarından biri de bedenin sağlıklı olmasıdır. Beden terbiyesinin aynı zamanda fikir ve ahlâk terbiyesinin de esasını teşkil etmekte olduğu bilinen bir gerçektir. Ahlâk terbiyesi denince ruhî kuvvet ve kabiliyetleri geliştirmek ve kabul ettirmek ve bu şekilde faydalı olan her türlü malumatı kazanmak anlaşılır. Bundan dolayıdır ki bir insan ancak ruhî kuvvetlerin terbiyesi nispetinde insandır.⁴⁰² İslam ahlâkına göre ruhî kuvvetlerin terbiyesine ruhunun ıslahına çalışmayan insan ise şeklen insan olup hakikatte hayvandan daha aşağıdadır.⁴⁰³ Buradan anlaşıldığı üzere ahlâk ve terbiye arasında amaç ve gaye bakımından bir birliktelik görülmektedir.

Ahlâkçıların birçoğuna göre, ahlâk eğitiminin gayesi insanlarda ahlâkî olgunluğu temin etmektir. Ahlâk eğitimi bir çeşit insan hürriyetine giden yoldur. Mükemmel bir ahlâk, mükemmel bir hürriyet demektir. Her ahlâkî davranış özgür bir iradeye dayanır. Bu nedenle hürriyetin olmadığı yerde ne ahlâkîlikten ne de ahlâktan söz edilebilir.⁴⁰⁴

Draz ise terbiyeyi, bir şeyin ziyadeleştirilmesi, geliştirilmesi ve takviyesi olarak tanımlar. O, bir şeyi kendi kabiliyetinin kaldırabileceği bir sahada olgunluk ve kemal yoluna sokmak demektir.⁴⁰⁵ Bu tanımdan, her insandan aynı oranda bir ilerlemenin beklenemeyeceği, burada esas olanın insanın fitrî yapısının olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Draz'ın vurguladığı diğer bir husus da, terbiye kavramının, kapasiteleri ne olursa olsun akıl sahibi her insanı içine alan bir yapısı olduğudur.

Draz, kâmil bir terbiye deyince bunların başlıca şu eğilimleri ve melekeleri kapsadığını ifade eder:

⁴⁰¹ Erdem, 118.

⁴⁰² Erdem, 119.

⁴⁰³ A'raf, 7/179.

⁴⁰⁴ Erdem, 120.

⁴⁰⁵ Draz, *Sorumluluk*, 175.

- a. Hastalıklardan korunarak cismin geliştirilmesi, bedenî bir terbiyedir.
- b. Dilin kuvvetlendirilip konuşmanın güzelleştirilmesi, edebî bir terbiyedir.
- c. Aklın şuurlandırılarak yanlış fikir ve hükümlerden korunması, aklî bir terbiyedir.
- d. Aklın faydalı bilgilerle beslenmesi, ilmî terbiyedir.
- e. Ona bazı kazanç yollarının alışkanlığını vermek, meslekî terbiyedir.
- f. Şuuru, kâinatın güzelliği karşısında uyandırmak ve ona bu güzellikleri ifade etmede yardımcı olmak, bilimsel terbiyedir.
- g. Ona içinde yaşadığı toplumun haklarını, orada geçerli kanunları ve mevzuatı öğretmek, içtimâî ve vatanî terbiyedir.
- h. Onun ufkunu, insanî duygu ve düşünce yönlerinden geliştirmek, insanî terbiyedir.
- i. Fiillerini devamlı olarak doğruluk şartlarına uydurmak ve bu doğru ve düzenli hareketleri güzel ahlâkî alışkanlıklar, yüksek karakterler halinde elde etmek, ahlâkî terbiyedir.
- j. Ruhu ile bir hamle yapıp en yüce ufuklara yükselmek ise dinî terbiyedir.⁴⁰⁶

Yukarıda verdiği örneklerle ahlâkın yetkisinin bütün insanî faaliyetleri içine aldığını ifade eden Draz, buradan ne bir terbiyevî ne de gayri terbiyevî bir faaliyetin dışarıda kalamayacağını söyler. Örneğin; sanatını kötüye kullanıp, sanatın gerektirdiği haşmet ve liyakati korumayan bir sanatkâr, hayâ ve iffet sınırlarını aşıyorsa, sanat kanunları gereğince cezalandırılması ile sağlam ve vicdanî bir hor bakış ile karşı karşıya kalır. Aynı şekilde çocukların aklî ve edebî terbiyesini üstlenen öğretmen de, konuşmalarında kötülüğe teşvik mahiyetli cümleler sarf ediyorsa, farkında olmayarak çocukları, zararlı sonuçlar doğuracak istikamete yöneltmiş olur. Draz'a göre eğer terbiye sırf terbiye olmaktan başka kaidelerle yapılırsa o, terbiye olmaktan çıkar ve başka isimler alır. Bunun için terbiyenin mutlaka kendi kurallarına uyması, üslubuyla, gaye ve sebepleri ile mutlaka edep kurallarına uygun olması gereklidir. İşte bu yüzden ahlâk ilmi, terbiyecilerin en önemli yardımcısıdır. Çünkü hak ve batıl yolunu ayırt etmenin kuralları ahlâkın içinde saklıdır.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Draz, *Sorumluluk*, 175.

⁴⁰⁷ Draz, *Sorumluluk*, 177.

Draz, ahlâk ilminin tek başına ahlâkî terbiye için yeterli bir vesile olup olmadığının, eskiden beri filozoflarca tartışıldığını ifade eder. Draz'a göre gerçekten başarılı bir terbiye için, tabii ve iradi amillerin bulunması şarttır. Terbiyenin her şeyden önce ve mutlaka ortaya çıkan engelleyici amilleri bertaraf etmesi gerektiğini düşünen Draz'a göre, bu engellerin en tehlikelisi, kötü çevre ve zararlı örneklerdir.⁴⁰⁸ Dolayısıyla iyi bir terbiye için, problem teşkil eden durumların ortadan kaldırılmasının gerekli olduğu görülmektedir.

Draz, ilimle amel etme konusunda Aristoteles'in görüşüne katıldığını ifade eder. Ona göre insan, yalnızca akıldan ibaret değildir. İnsan aynı zamanda bunların yapımında bir irade sahibidir. Öyleyse fazilet, sahibini amele teşvik eden ilim ve imandan ibaret değil, aynı zamanda o, bir amel olarak hayat âleminde ortaya çıkar.⁴⁰⁹

Yukarıdaki açıklamalarına ikinci bir hususu ekleyen Draz, amelin hayat âleminde mevcudiyetini ortaya koymanın, onun hayat âleminde bir defa ya da iki defa hayat bulmasının değil, onun sabit bir adet oluncaya, derin bir ahlâk kaidesi meydana getirinceye kadar tekrarlanması gerektiğinin altını çizerek, Çünkü o ancak bu şekilde sabit bir karakter halini almış olacaktır. Draz'a göre ahlâkî terbiyenin hakikati budur.⁴¹⁰ Netice olarak Draz'a göre ahlâkî terbiyenin hakikati, ilmi tatbik etmeye elverişli olarak yaratılan insanın bu melekelerini kullanıp terbiyeyi hayata getirmesi, ikinci olarak ise bunun insanın kendisinden bir parçaymış şekilde karakter haline getirinceye kadar tekrarlamasıdır.

Son olarak faziletin, sahibine kendini sabitlemiş bir meleke gibi, ona kendini uyduran bir amel, içten ve kalben sevilen bir faaliyet olması gerektiğini savunan Draz, iyiliği adet icabı yapan kimse için bir ahlâk ve alışkanlığın söz konusu olmadığını ifade eder.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Draz, *Sorumluluk*, 179.

⁴⁰⁹ Draz, *Sorumluluk*, 180.

⁴¹⁰ Draz, *Sorumluluk*, 180.

⁴¹¹ Draz, *Sorumluluk*, 180.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

M. ABDULLAH DRAZ'IN DİN ANLAYIŞI

3.1. DİN ANLAYIŞI

İnsanlığın bilinen tarihinden itibaren sayısız din anlayışının olduğu bilinen bir husustur. Dolayısıyla bir değil, birden çok din vardır ve din kelimesi, bir Budist'in ile bir Yahudi'nin zihninde aynı çağrışımı yapmamaktadır. Bazı din algılarında dinin bilgi veren iddiaları ağır basmakta, konunun psikolojik yanı ihmal edilmektedir. Bazılarında ise kognitif yanın aleyhine olacak şekilde, ahlâk ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda bir psikolog, dini, yaşanan bir tecrübe, bir sosyolog, içtimai bir müessese, bir kelamcı, akıl ve nakille oluşturulan bir inan sistemi olarak görür.⁴¹²

Draz'ın din anlayışı nakil ve akıl üzerine temellendirilmiştir. Draz, İslam dininin asla silinmeyecek ve sonsuza kadar baki kalacağını âyetler ışığında ifade eder. Aynı zamanda Allah bu yüce dini, Hz. Peygamber ile müşerref kılarak bize yol gösterici olarak göndermiştir.⁴¹³

3.1.1. Din Kavramının Tahlili

Hangi dönemde olursa olsun insanın olduğu yerde din de vardır. Dinin insanlık için bir ihtiyaç olduğu ve toplumu ayakta tutan temel esasların başında geldiği bir gerçektir.⁴¹⁴

İslam düşünürlerine göre en geniş anlamıyla din, insanın hem Allah, hem insan, hem de âlem ile ilişkilerini düzenlemek üzere Allah tarafından konulmuş olan değerler manzumesinin adıdır. Bu itibarla din, insanın gerçek anlamda mutluluğu yakalayabilmesi ve yaşayabilmesi içindir. Din, girebileceği ilişkilerin hepsinde insanı bir bütünlük içinde kavramakta ve ona şekil vermektedir. Dinin bütünlüğü içinde insanı kavrayıp ona şekil vermesi vahiy aracılığı ile olur. Allah insan için gerekli olan her şeyi bir taraftan vahiy ile insana bilirmiş, diğer taraftan da vahyi peygamberlerle sosyal

⁴¹² Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

⁴¹³ M. Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, (Çev.: Suat Yıldırım), Akçağ Yayınları, Ankara 1985, 50-51.

⁴¹⁴ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, 21.

hayatta nasıl geçireceğinin somut örneğini göstermiştir.⁴¹⁵ Dolayısıyla İslam anlayışında dinin kaynağı vahiy ve nübüvvettir.⁴¹⁶

İslamî düşüncede insan, nasıl vücudunun hayatiyetini devam ettirebilmek için bir takım gıdalara muhtaç ise ruhunun ihtiyacını giderebilmek için dine muhtaçtır. Nefsin arzularının bir sınırı yoktur ve insan gerçek saadete ruhunun sonsuz olan emellerini manen tatmin etmekte ulaşabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse din, insan için ruhî ve zarurî bir ihtiyaçtır.⁴¹⁷

Din diğer bir yönden mecburî inançlardandır. Bu mecburilik vicdana bağlanır ve böylelikle ferdî sorumluluklar ortaya çıkar. İşte bu mesuliyet insanı, sonsuzluğa doğru götüren iradenin kaynağıdır. Dinde mecburilik, esasında tecrübelerin mahsulüdür. Tecrübeyi yapan bizdeki sonsuzluk iradesidir ve bu irade ise tecrübedir. Neticesinde mecburilik vicdanî değer kazanmaktadır.⁴¹⁸

Din yani vahiy, sadece doğru ve erdemli bir yaşamın yolunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda yaratıcımızı da bize tanıtarak nasıl bir varlığa kul olduğumuz bilincini kazanmamızı da sağlar. İnsan ancak vahyin bildirdiği yaratıcı varlık tasavvuru ile tam anlamıyla gönülden kulluk yapabilir ve kulluk etmesinin gerekçelerini anlamlı kılabilir.⁴¹⁹ Kur'ân'a göre Allah'a inanan birisi için O'nunla olan ahlâki ilişkisi, O'na ibadet, O'na hilafet, O'nun emanetini yüklenme ve O'nun tarafından imtihan edilme ilişkisidir.⁴²⁰

Şâyet insan için ilahi bir bildirim ve destek olmasaydı, yani insan yaşam içinde kendi haline bırakılsaydı, toplumu düzenleyip bir arada yaşamalarını sağlayacak ortak ilkelerin belirlenmesinin zorluğu sebebiyle yeryüzündeki yaşam içinden çıkılmaz bir kargaşaya sürüklenirdi. Toplumsal ortak kuralların belirlenmediği bir yaşamın devamının sağlanması mümkün değildir.⁴²¹

Din insanların bir arada barış ve huzur içinde yaşamalarını sağlamakla kalmayıp, onlara dünya hayatının gerçeğini göstermek gibi yüce bir göreve de sahiptir. Ancak

⁴¹⁵ Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, 6-7.

⁴¹⁶ Küçük, Tümer, *Küçük, Dinler Tarihi*, 51.

⁴¹⁷ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk Yayınları, Konya 2013, 46.

⁴¹⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, 87-88.

⁴¹⁹ Dorman, 20.

⁴²⁰ İlhami Güler, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 107-108.

⁴²¹ Dorman, 20-21.

insanlar kendi çıkarları ve dünyevî tutkuları için hareket etmeye başladıkları zaman kargaşa ve problemlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Bu ise dinden değil, insan faktöründen kaynaklanır. İnsanlık tarihine bakıldığında hak dinin üzerinde olmadığı görülen pek çok medeniyetin; örneğin eski Yunan tanrılarına inanan toplumların ya da Moğolların savaş ve silahlar ile dünyayı nasıl kargaşaya sürüklediklerinin görülmesi mümkündür. Bu ise dinlerden kaynaklandığı iddia edilen problemin asıl nedeninin bozulmuş din duygusu olduğunu ve insanoğlunun kendi haline bırakıldığında neler yapabileceğini göstermektedir.⁴²² Burada dinin insanın kendisi ile sınırsız ve sonsuz olan kâinat arasında veya onun kaynağı ve ilk sebebi ile kurduğu ilişkinin önemi görülmektedir.⁴²³

Abdullah Draz, din kelimesine ait onlarca tanım olduğunu, hatta bazı kaynaklarda bu kelimeye birbirine zıt anlamlar yüklendiğinin görüldüğünü söyler. Bu anlamlar neticesinde Draz, din kelimesini birbirine yakın üç anlam grubunda toplamıştır: Hükümlanlık ve mülkiyet, itaat ve boyun eğme, din ve mezhep edinme manasında inanma yahut adet edinme. Bu durumda Draz'a göre din terimi, kişinin bağlandığı ve uyduğu pratik ve teorik yoldur. Çünkü kişinin yolu, alıştığı ve gittiği güzergâhtır. Nazarî olarak da bağlı bulunduğu inanç ve görüş demektir. Draz'a göre bu üç anlam da birbirinin devamı mahiyetindedir. Draz kısaca Arap dilinde din kelimesine verilen filolojik anlamın iki taraf arasında bir tarafın bağlılık ve hâkimiyetine dayalı, karşılıklı bir ilişki olduğunu⁴²⁴ ve netice olarak din kelimesinin bütün anlamları ile birlikte Arap dilinin gramerine uygun Arapça asıllı bir kelime olduğunu ifade eder.⁴²⁵

Draz, din kelimesinin filolojik anlamı üzerine yaptığı analizden sonra bu kelimeyi, Müslüman bilginler arasında kabul edilmiş tarifi ile Allah tarafından konulmuş ve kişiyi inançlarda hak ve doğruya, hareket ve davranışlarda iyiliğe götüren bir kanun olarak tanımlamıştır.⁴²⁶

Müslüman düşünürlerin ve batılı düşünürlerin yaptıkları tariflere binaen Draz dinin, yukarıdaki tanımdan daha genel haliyle, ne sadece düşünce halindeki inançtan ne

⁴²² Dorman, 21.

⁴²³ Tolstoy, 82.

⁴²⁴ M. Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 35-36-37.

⁴²⁵ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 38.

⁴²⁶ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 40.

de sadece bir bağılıktan ibaret olduğunu ifade eder. Ona göre dinin temel unsurlarını belirlemek için daha başka birçok şeyi bunlara eklemek gerekmektedir.⁴²⁷

Draz, gerek Müslümanların, gerekse Müslüman olmayanların yaptıkları tariflere göz atanların bunlardan çoğunun dini sınırlamak hususunda haddi aştıklarını ve din adını sadece semavî esaslara dayanan dinlere dayandırdıklarını görmelerinin çok zor olmadığını ifade eder. Bunların tarifi içine giren dinler, gökten gelme vahye dayanırlar, tek bir tanrının varlığını, her şeye hükmettiğini kabul ederler. Ama sadece saf akla dayanan tabii dinler, hayal ve evhamın mahsulü hurafelere dayanan dinler, bütünüyle veya bir yanıyla heykellere tapınmayı, hayvanlara, bitkilere, cinlere, meleklerle ve yıldızlara ibadeti öngören dinler, bütünüyle bu tariflerin dışına atılmaktadırlar. Hâlbuki Kur'ân bunlara da din adını vermiştir. Örneğin; *“Kim İslâm'dan başka bir din arama çabası içine girerse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o âhirette ziyan edenlerden olacaktır.”*⁴²⁸ ve *“Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”*⁴²⁹ âyetlerinde olduğu gibi.⁴³⁰ Draz din kelimesin bu haliyle çok daha kapsayıcı bir anlam ifade ettiğinin altını çizmektedir.

Draz, genel olarak din tanımlamalarının dinler tarihi araştırmacılarının dini nasıl anladıklarını, hatta bir kısmının dini, felsefenin tasvir ettiği en üstün biçimi ile filozofane bir şekil ile tanımlandığını ifade eder. Onların, din kelimesinin tanımlamalarında alelade vatandaşların dini duygularını itibara almamış olduklarını söyleyen Draz,⁴³¹ bu nokta üzerinde durarak din ile ilgili bir de şu şekilde bir tanımlama yapar: Dini bağılılık ve takdis, bir Tanrının varlığını kabul ve O'na ibadet etmektir. Konusu ise kendisine ibadet edilen bir tanrıdır.⁴³²

Draz, dindar kişinin kutsal saydığı gücün; mücerret bir düşünce, salt zihnî ve fikrî bir şekil olmayıp tamamen bunların ötesinde bir dış kuvvet olduğunu ifade eder. Bu, Draz'a göre, gerçek duyularla dokunabilen maddî bir şey değildir. Aksine, gözlerin göremeyeceği bir sırdır. Bu görünmez güç akıllıdır ve o kendi iradesiyle her şey idare

⁴²⁷ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 43.

⁴²⁸ Âl-i İmran, 3/85.

⁴²⁹ Kafirun, 109/6.

⁴³⁰ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 43-44.

⁴³¹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 44.

⁴³² Draz, *Din ve Allah İnancı*, 50.

eder. Bu güç devamlı olarak iradesini elinde bulundurduğu kâinatın işlerini itina ile düzenler.⁴³³

Sonuç olarak Draz konuyu şu şekilde özetler: Din her zaman, ruhî varlıklara iman unsurunu da beraberinde taşır. Ancak buradaki ‘ruhî’ tabirini en geniş anlamı ile kabul etmemiz gerekir. Bu ruhî gücün mahiyetini, kuvvetinin sınırını ve tasarruf şeklini kısıtlamak, onu değişik düşünce tarzlarına göre serbest bırakmak gerekir. Ancak Draz, bu ruhî gücün duygulu ve gizli bir kuvvet olduğunu, kâinattaki her şeyi idare ettiğini, yaptıklarının tamamen kendi istediğinden sudur ettiğini, dua edeni duyduğunu, kişinin istek ve arzularını karşılayıp karşılamamakta mutlak manada hür olduğunu söylemekte ve bu konuyu bu şekilde bitirmektedir.⁴³⁴

Din kelimesinin anlamını Müslüman ve batılı düşünürlerin dilinden ifade eden Draz, bu kelimenin halka bakan anlamını da göz ardı etmemiş ve onların gözünden din tanımlamasını da açıklamalarına eklemiştir. Bu cihetiyle bakıldığında dinin çok kutsi ve ruhî bir güç olduğu görülmekte, ayrıca bu gücün tüm insanlık üzerinde kapsayıcı bir karakteri olduğu anlaşılmaktadır.

3.1.1.1. Din Duygusu ve İnsan Fıtratındaki Yeri

İslam'a göre dinin kaynağı fıtrat hadisesinde aranmalıdır. İslam'a göre Allah insanı öyle bir fıtrat vermiştir ki insan bu özelliği sayesinde kendini ve kâinatı yaratan Allah'ı bulabilir. Ayrıca Allah kâinatta da kendi varlığına delil teşkil edecek birçok alametler yaratmıştır. İşte insanın yaratılışından getirdiği fıtratı, karakteri ve Allah'ın yüce delilleri ile yaratıcısını bulma kabiliyetindedir.⁴³⁵ Dolayısıyla din kavramı, insanın Allah hakkındaki vasıtasız inanç, duygu ve sezisi olarak hazır bir bilgi ve şuur halidir. O halde tarihi ve formel din kavramı, Allah'ın insanlığa doğrudan doğruya kendisinin verdiği bir bilgidir.⁴³⁶

İnsanda var olan ve onunla varlığını devam ettiren din geçmişte olduğu gibi günümüzde de fert ve toplum için temel unsurlardan oluşmaktadır. Tarihin hangi devresinde olursa olsun dinsiz insan bulunsun da, bir toplumun, toptan dinsiz olduğu

⁴³³ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 51.

⁴³⁴ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 51.

⁴³⁵ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 44.

⁴³⁶ Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, 52.

görülmemiştir. Ünlü filozof Bergson'un da dediği gibi “tarihte ilimsiz, sanatsız, felsefesiz insan toplulukları bulunur ancak dinsiz bir toplum asla yoktur.” Nerede bir toplum olmuşsa, orada bir inanış şekli veya din olmuştur. Çünkü insan her zaman kendisinin insanüstü bağları bulunduğunu, ihtiyaçları için kendini aşan bir kudrete yönelmesi gerektiğini düşünmüştür. Din duygusu fitrî yani doğuştan gelen bir özellik olarak, insanın kendi öz varlığı hakkındaki bilinç ile ortaya çıkan ve bu bilinci ile birlikte gelişen bir olgudur.⁴³⁷

Yukarıdaki tanımlamalardan anlaşıldığı üzere, din duygusu fitratta mevcuttur ve bunun en önemli delillerinden biri, aklın yaratıcıyı bulabilecek özellikte yaratılmış olmasıdır. Zira Kur'ân'da yer verilen Hz. İbrahim'in kıssasında, çocuk aklıyla Tanrının varlığının bilinebilecek olmasının anlatılması⁴³⁸ bu konuya örnek teşkil etmektedir.

Draz, insanlardaki bu fitrî inanma duygusuna rağmen, dinler ve yasalarla ilgili bir reddediş ve alay etme durumunun zaman zaman ortaya belli sebeplerle çıktığını ifade eder. Bu görüşü savunanlara göre dinler ve yasalar, toplumun hastalıklarını, çeşitli hile ve oyunlarla gizleyip, örtmek için uydurulmuş, ustaca oynanan politik oyunlardır.⁴³⁹

Draz yukarıdaki görüşün reformdan önce Avrupa'da yayılmasının iki önemli sebebi olduğunu vurgular. Bunlardan birincisinin, kilisenin mensuplarının birçoğunun bozulmuş ahlâk anlayışları olduğunu söyleyen Draz, ikinci sebebin ise insanlar tarafından koyulan yasaların baskısı ve fertler arasındaki gelir düzensizliğinin olduğunu ifade eder. Draz 18. yüzyıla gitmeden, bu düşüncelerin yanlışlığının ortaya çıktığını belirtir. Çünkü kıta Avrupa'sının dışında geziler yapılmış ve değişik inançlar, gelenekler ve efsaneler ortaya çıkarılarak bunlar arasında karşılaştırma yapma şansı yakalanmıştır. Draz, o zaman din fikrinin en eski ve en köklü fikir olduğunu, ilkel ve gelişmiş hiçbir toplumun ondan yoksun yaşamadığının ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla din fikrinin, bütün maddî ve medenî fikirlerden önce ortaya çıktığını ifade eden Draz, din kültürünün temelini kurnazların uydurması ve başa geçenlerin aldatmacası olmadığını, hiçbir geçici sebeple yahut özel şartlarla ortaya çıkmadığının anlaşıldığını söyler.⁴⁴⁰ Buradan anlaşıldığı üzere, tek düze, bilgiden ve bilimden uzak toplumların aynı oranda dinden de uzak kalacağı veya bozuk bir din anlayışına sahip

⁴³⁷ Küçük, Tümer, Küçük, 45.

⁴³⁸ En'am, 6/74-83.

⁴³⁹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 89.

⁴⁴⁰ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 89-90.

olabileceği görülmektedir. Çünkü din akletmeyi ve düşünmeyi emreder⁴⁴¹, aksi halde yaşayan bir insanın ise dinin esas gerçeklerini ve anlamını kavrayamayacağı sonucu ortaya çıkar.

Draz dinlerin hepsinin, bir toplumun bütün fertlerini kapsamadığını söyler. Toplum içinde her zaman hayatın meşakkatleriyle baş başa kalan, yüce gerçeklere göz atacak imkân ve vakti bulamayan, aşırı yorgun ve bitkin insanların da bulunduğunu söyler. Bunların yanı sıra yine her toplumda hayatı ciddiye almayan, yaşamının keyif veren eğlenceden ibaret olduğunu söyleyen, dinî duyguları hurafe ve evham olarak nitelendiren başıboş kimselerin bulunacağını ifade eder. Fakat bunlar Draz'a göre her zaman ve her toplumda azınlıkta olmaktadır. Nereden geldiklerini ve nereye gideceklerini düşünemeyen akılsız insanlar arasında bulunurlar. Fakat Draz, bu durumun bu kaideyi bozmayacağını ve din duygusunun genel anlamda insanın ruhunda ve fitratında bulunduğu fikrini çürütemeyeceğinin altını çizerek⁴⁴² Dolayısıyla herhangi bir dine inanmayan bir insanın bu düşüncesi, fitratında bulunan inanma içgüdüsünün yokluğunu değil, onu bastırması veya inkâr ettiğini gösterir.

Draz, din duygusunun insan fitratındaki yerinin kabul gördükten sonra başka bir problemin ortaya çıktığını ifade eder. Bu probleme göre dinler her ne kadar köklü kurumlar ise de onlar zaman aşımına dayanamayıp eskiyecek yahut bir müddet sonra yaşlanıp yıkılacaklardır.⁴⁴³ Draz bu görüşe cevaben der ki; dinî ve manevî fikirler insan ruhunda, fikrî yapısı ve ufku gelişince oluşmaya başlar ve kâinatın görünen ve görünmeyen kısımlarını açarak daha ilerilere uzanır. Şu halde dini duyguların hem alanı geniş hem de gayesi büyüktür. Dolayısıyla da yeryüzünde insan soyu tükenmeden önce, din duygusunun yıkılacağını gösteren emareye rastlamak mümkün değildir.⁴⁴⁴ Görüldüğü gibi buradaki esas unsur din değil, insandır. Çünkü din insan için vardır ve insan olduğu sürece din de var olacaktır.

Draz'a göre din duygusu, insan tabiatının ve varlığının derinlerine kök salan bir duygudur. Hatta mesele bundan daha önemlidir. Draz, din duygusu olmayan insanın çocukluk seviyesine değil, vahşi hayvan seviyesine düşeceğini ifade eder. Çünkü fitrat sahibi çocuklardan birçoğu, sadece gözleri ile gördükleri gerçeklerle tatmin olmazlar,

⁴⁴¹ Bakara, 2/64-64-219-220.

⁴⁴² Draz, *Din ve Allah İnancı*, 90.

⁴⁴³ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 93.

⁴⁴⁴ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 96.

gördükleri şeylerin sebebini incelerken bir noktaya gelip kalmazlar. Bilakis çıka çıka ilk sebebe kadar varırlar. Bu sebeplerin dayandığı başlangıçları öğrenmek için çırpınırlar. Draz, insandaki her şeyi derinliğine öğrenmek isteyen fitrî duygunun minyatür şeklinin çocukluktaki bu araştırma arzusu olduğunu ifade eder. Bu arzu durmak nedir bilmez ve çocukluktaki bu her şeyi öğrenme arzusu hem ilmin hem de imanın temel prensibidir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla din duygusu ile fitrat, bir paralellik içinde görülmektedir. İnsan yaratılış itibarıyla tevhidî bir inanca meyillidir.⁴⁴⁶

Draz'a göre, ezelden ebede giden bu doğal yönelmenin, külli ve sonsuz varlığa karşı duyulan bu yakıcı talebin iki derin anlamı vardır. Bunlardan birisi talep olan şeye işaret eder. İkincisi ise, insanda sonsuzluk ve ebediyet için yaratılmış semavî üstün ve yüce bir unsurun olduğunu göstermektedir. Draz'a göre insan, basit bedenî hayata alışarak bir zaman onu unutmaya çalışsa ve ondan gafil kalsa da bu gerçek onun ebediyet için yaratılmış olduğuna işaret eder. Şu halde bir dine bağlanmak, insanın görüş gücünün bütünleşmesi için zaruri bir unsurdur. Draz ancak bu noktada aklın arzularının doyduğunu hissedeceğini ve o noktaya gelmeden üstün isteklerinin gerçekleştiğini göremeyeceğini ifade eder.⁴⁴⁷ Anlaşıldığı üzere din duygusu insan için fitrî olduğu kadar aynı zamanda bir ihtiyaçtır.

Draz ayrıca bunun ötesinde bir dine bağlanmanın vicdan gücünün bütünleşmesi için zaruri bir unsur olduğunu savunur. Çünkü sevgi ve arzu, şükür ve tevazu, hayâ ve ümit gibi yüce duygular, insan ve eşyada beliren şekli ile mevcut olmadıkça, değişen ve eskiyen dünyamızda onların beslendiği kaynaklar kuruyunca varlıklarını sürdüremezler. Varlıklarını sürdüremeyince de din konusunda gayesini bilmeyen ve kaynağını kavrayamayan bir anlayış baş gösterir. Draz'a göre nihâyet bir din edinmek, ümitsizlik ve karamsarlık duygularına karşı çıkmanın en güçlü zırhı ve en büyük vasıtası olarak, irade gücünün tamamlanması için zaruri bir unsurdur. Böylece Draz, din düşüncesinin ve dindarlık fikrinin insanın muhtelif meleke ve arzularında ortaya çıkan zihni ihtiyaçlarının bir gereği olduğunu ifade eder.⁴⁴⁸

Bunların yanı sıra Draz, dinlerin toplumdaki rolünü ifade ederken, onların yeryüzünde kanunlara saygıyı temin etmek, toplumda dayanışmayı yaratabilmek, düzeni

⁴⁴⁵ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 107-108.

⁴⁴⁶ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 45.

⁴⁴⁷ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 110.

⁴⁴⁸ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 111.

sağlamak, huzur ve rahat vasıtalarını temin etmek hususunda dindarlık kadar güçlü ve elverişli bir otorite ve kuvvet olduklarını söyler.⁴⁴⁹

Draz'a göre insanlar sürekli olarak düşünce ve ideolojiler tarafından yönetilirler. Dolayısıyla insanın bağlandığı düşünce ve ideolojiler doğru ve sağlam olursa, her işi de doğru ve sağlam olur; eğer bozuk olursa da ona göre her ikisi de bozuk olur. İnsanların dışarıdan değil içlerinden yönetildiğini vurgulayan Draz, bu durumdan dolayı ne polisin ne de yasaların yalnız başlarına, kişilerin haklarına saygı gösterilen ve herkesin görevini tam olarak yerine getirdiği ideal bir toplumsal sistem kurmaya yeterli olamayacağını ifade eder.⁴⁵⁰

Draz, aynı zamanda dinlerin görevinin sadece ahlâkî gelişimi sağlamak, insanlar arası ilişkileri düzeltmek, adalet prensiplerini uygulatmak, anarşi ve bozukluğu önlemekten ibaret olmadığını söyler. Bunlarla beraber dinlerin, toplum yapısında çok köklü olumlu etkiler meydana getiren bir rolü daha olduğunu ifade eden Draz, bunun, insanlar arasında bir gönül ilişkisi, muhabbet ve şefkat bağı kurmak olduğunu belirtir. Ona göre ne ortak menfaat bağı, ne de ırk, dil ve komşuluk münasebeti dinin yerini tutabilir. Bu bağlılığın kişiler arasında sıkıntıları gidermek ve iyiliği yaygınlaştırmak gibi dış tesirleri olur ancak yine de eksik kalır. Oysa iman kardeşliği, ortak yüce değerlere bağlanmak gibi bağlar, fertleri bir bütün halinde birleştirir; o zaman çokluk teklik, teklik ise çokluk olur.⁴⁵¹ Draz bu konuyu şu genel kaide ile bitirir: “*Dinî ve ahlâkî amellere dayanmayan vatandaşlık fikri, bir gün muhakkak yıkılmaya mahkûm olan, uydurma bir zırhtır.*” Kısacası dinler toplumlar için, kalbin vücutta işgal ettiği yeri işgal ederler.⁴⁵²

3.1.1.2. Dinin Felsefe ile İlişkisi

Din, konularının mahiyeti dikkate alındığında her akli başında insanın yoğun bir şekilde ilgilendiği bir meseledir. Çünkü insan varoluşun en temel problemleri üzerinde

⁴⁴⁹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 112.

⁴⁵⁰ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 113.

⁴⁵¹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 116.

⁴⁵² Draz, *Din ve Allah İnancı*, 116.

düşünmekte ve onları çözüm önerileri sunmaktadır. Bu nedenle din, eski zamanlardan beri insan hayatında ve insanlık tarihinde önemli bir güçtür.⁴⁵³

Din barındırdığı bu özellikleri sebebi ile birçok felsefecinin dikkatini çekmiştir. Çünkü felsefe daima, bir bilgelik ve hikmet araştırması olarak anlaşılmıştır. Felsefe, dini inançların doğru olup olmadığını, doğruluklarının bilinip bilinemeyeceğini ya da doğruluklarına makul bir şekilde inanılıp inanılmayacağını bilmek ister.⁴⁵⁴

Müspet din ve genel felsefe, amaç ve konuları yönünden aynıdır. Her ikisi de insanı mutlak varlık ile birleştirmeye ve evrensel hakikati anlamaya götürür. Ancak din herkes için olduğu halde, felsefe herkes için değildir. Dolayısıyla din ve felsefe arasındaki ayrılığın sebeplerinden en önemlisi, bilginin türü bakımındandır. Felsefenin amacı, temsil formundaki şeyi, kavram formuna sokmaktır. Yani din, felsefenin ve dinin konusu olan hakikati, duygu, temsil ve düşünce olarak anlatırken, felsefe bunları kavram şeklinde anlatır.⁴⁵⁵

Din ile yakın bir ilgisi bulunan bilgi türlerinden biri, bazı bilim adamlarının en üstün bilgi diye nitelendirdikleri, umumi manası ile felsefedir. Draz, felsefe ile dinin halletmeye çalıştıkları problemlerin, kısa veya uzun vadede insanlığın mutluluk yollarını araştırmanın ve varlığın aslını ve mahiyetini izah etmek gibi konuların, hem pratik hem teorik alanda felsefenin meşgul olduğu belli başlıklı konular olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Draz, bu konuların dinin de üzerinde durduğu konular olduğunu belirtmiştir. Fakat Draz konuların aynı olmasının, elde edilecek neticelerin de aynı olacağı anlamına gelmeyeceğini söyler. Ona göre bahsi geçen konuların, bu konular hakkında sorulan sorulara ve cevaplara öngörülen çözümler nasıl her dinde birbirinden çok farklı ise ve her dinin kendine göre bir metodu varsa, felsefi ekollerin verdikleri cevaplar ve problemlerin çözümü için de gösterdikleri yolların da aynı şekilde hatta ondan daha fazla farklılıklar göstermektedir. Draz, bazı konularda filozofların arasındaki fikir ayrılıklarının, ilahi veya ilahi olmayan dinler arasındaki ayrılıklardan çok daha ileride olduğunu ifade eder.⁴⁵⁶ Draz burada, din ve felsefe arasındaki ortak

⁴⁵³ Stephen Evans, Zachary Manis, *Din Felsefesi*, (Çev.: Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara 2010, 15.

⁴⁵⁴ Evans, Manis, *Din Felsefesi*, 17.

⁴⁵⁵ Bayraktar, 62.

⁴⁵⁶ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 58-59.

paydalardan birinin konu ve problemler olduğunu ifade etmekle birlikte, bu ikisinin çoğu kez problemleri sonuçlandırmada farklı iki alan olarak karşımıza çıktığını söyler.

Draz din ve felsefenin neticeleri bakımından ayrıldıkları noktaları belirtmeye çalışmıştır. O felsefî sistemlerde, dinlerde bulunan çok önemli iki unsurun bulunmadığını söyler. Bunlardan ilki yaratılışın başlangıcı problemidir. Bu problem, maddenin yoktan var edilişi hususunu ele alır. Draz bu mevzunun bütün dinî firkalar tarafından ele alındığını ifade eder. Örneğin, eski Yunanlıların, bu âlemi idare edecek varlığın, âlemi yoktan var etmediğini, aksine yaratıcı gücün ötesinde maddenin dağınık halde bulunduğu ve bu dağınıklıktan maddeye şekil vermek üzere dikkatle bir düzene koyup, meydana getirdiğini kabul ettiğini ifade eder. Onlara göre yoktan var edici bir Tanrı yerine, usta bir yapıcı vardır.⁴⁵⁷

Draz, din ve felsefenin netice bakımından ayrıldıkları ikinci mevzunun rububiyet problemi olduğunu ifade eder. Bütün dinler, günlük olaylara etki eden, varlıklarla her zaman alakadar olan, onların yardımına koşan üstün bir güç fikrine dayanırlar ve ona ibadet ederler ki bu üstün güce kulluk etmeden dindarlık mümkün olmamaktadır. Draz, kâinatı var eden Allah'ın mevcudiyetini kabul eden felsefî sistemlerin böyle bir Tanrı anlayışına sahip olmadığını söyler. Hatta bunlardan bir kısmı Tanrı'nın kâinat ile ilişkisini ilk sebebin neticesiyle veya işini bitirip vazifesini yerine getirmiş olan bir ilk sebep ve netice ilişkisi olarak kabul etmektedirler. Bu durumda Tanrının kâinat ile alakası bir inşaat mühendisinininki gibidir.⁴⁵⁸

Draz'a göre din ile dine yer veren felsefî sistemler arasında çok büyük farklar vardır. Draz bazılarının bu ayrılığın sebebi olarak vasıta ve metodu gösterirken, bazılarının da çıkış noktaları ve şartları bakımından farklı olduklarını iddia ettiklerini söyler. Ona göre ise bu ayrılık çok daha derindir. Çünkü Draz ayrılığın, her birinin mahiyetini belirleyen temel prensiplerde olduğunu kabul etmektedir.⁴⁵⁹ Draz, din ile felsefenin ayrıldıkları noktaları genel olarak şu şekilde sıralar:

- a. Felsefenin gayesi bilmektir, dinin gayesi inanmaktır.
 - b. Felsefenin hedefi katı bir düşüncedir, donuk halde gözler önünde canlanır.
- Dinin hedefi ise hareket doğru bir güç ve atılım dolu bir ruhtur.

⁴⁵⁷ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 60.

⁴⁵⁸ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 60.

⁴⁵⁹ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 62.

- c. Din az veya çok aklın verilerine tam olarak bağlanmaz, buna kalbin desteğini de ekler. Felsefe ruhun birçok cephelerinden sadece birinde faaliyet yapar, din ise ruhu bütün cepheleri ile kuşatır.
- d. Felsefe, düşünme, tahlil ve neticesinde bir tertibe varma işidir. Draz'a göre bu, hakikati parça parça ayırarak bölümlere bölmek sonra da zekânın ışığı altında birleştirerek ruhun bir cephesine katı ve kuru bir kabuk halinde gerçeği ortaya sürme işlemidir. Dine gelince o, hakikati bir bütün olarak ele alan yüzeydeki kabuk kısmı delerek derinliklere inen, kalbin içine kadar sirâyet edip ruhu bütünüyle kaplayarak, dizginlerini eline alan ebedî bir malzemedir.
- e. Felsefenin gayesi hep teoridir, pratik bölümünde bile teoriye dayanır. Dinin gayesi ise hep pratiktir, teorik yönü bile pratiğe dayalıdır.
- f. Felsefenin hedefi bize gerçeğin ne olduğunu ve nerede bulunduğunu göstermektir. Bunun ötesinde, onun tanıttığı gerçek ve belirttiği iyi konusunda bizim nasıl bir tutum takınacağımız felsefeyi asla ilgilendirmez. Dine gelince o, bize gerçeği sırf öğrenmemiz için öğretmez. Bize yüklediği görevleri yerine getirmemizi ve gerçeği tamamen ruhumuzda yaşamanızı ister.
- g. Dini düşüncenin pratikteki ilk tesiri, dindar kişinin kendisi ile bağlandığı yüce değerler ve gerçekler arasındaki münasebette göze çarpan özü bakımından bir münasebet, bağlılık ve emri yerine getirme edebine dayanır. Hâlbuki felsefe, felsefe olarak da böyle bir münasebeti kabul etmeden de hayatını sürdürebilir.⁴⁶⁰

Anlaşıldığı üzere, din ve felsefe arasındaki farklar oldukça çok ve derindir. Felsefenin problemi çözmek için kullandıkları yolun, metodun, gayenin ve neticede sonucun dinden oldukça farklı olduğu görülmektedir.

⁴⁶⁰ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 74-75.

3.1.1.3. Din ve Diğer İlimler

Dinin sahası, felsefeden ahlâka, estetikten sosyal ve manevî ilimlere kadar bütün ilimlerde bu ilimlerin kendileriyle eşgüdümsel olarak çözülemeyen veya kendilerinden başka şeylere indirgenemeyen bütün meseleler dinin sahasını teşkil eder.⁴⁶¹

Dinî inancın makullüğü ve doğruluğu üzerindeki bu yoğunlaşma din felsefesini, din üzerine çalışan diğer disiplinlerden ayırt etmemize yardım eder. Bir tarihçi ya da sosyolog da dinî inançlar üzerinde çalışmaktadır; ancak onların ilgisi, bu inançların özellikle doğruluğu ya da yanlışlığı değildir. Toplumda dinin yerini ya da bir dinin tarihini betimlemeye çalışan sosyolog ya da tarihçi için yanlış inançlar da en az doğru inançlar kadar önemli olabilir.⁴⁶²

Din, komplike ve zengin bir insanî olgudur ve bu nedenle birçok ilim dalında çalışılmıştır.⁴⁶³ Dolayısıyla Draz'a göre ilahi ilimlerle fizik, matematik, astronomi, psikoloji, iktisat, mantık, sosyoloji, tarih, filoloji ve diğer bilimler arasındaki münasebeti görmek gerekir. Draz, bu münasebetin sadece konu birliğinden ve ortak hedeflere yönelik olmasından ibaret olmadığını ifade eder. Çünkü bu ilimler her ne kadar insanlığın problemlerini çözmeye çalışsalar da, dinin çözmeyi üzerine aldığı büyük problemleri ele almak gücünden mahrumdurlar. Draz adı geçen ilimlerin, kâinattan söz ettiğini ve onu araştırmalarına hedef olarak aldıklarını fakat hiçbirinin kâinatın ilk başlangıcından ve varlıkların gayesinden bahsetmediğini ifade eder. Pozitif ilimlerin hepsinin de uzaktan veya yakından bahsi edilen gayeye ulaşmak için hizmet vermek istediklerini ifade eden Draz, dinin hiçbir zaman için ilimlerin verilerinden kendini azade hissetmediğini söyler. Din onların gayesinin vasıtaları, iddialarının delili ve açıklayıcı materyali olarak tanır. Draz'a göre, nasıl ki bilinmeyene ancak bilinen yoluyla gidilirse, görülmeyen ancak görülen ile mukayese edilerek anlaşılırsa, aynı şekilde yüce hakikatlere de ancak dünyevî gerçekler basamağına tırmanmak suretiyle ulaşılabilir. Ona göre her ne kadar bazı ilimler dine elle dokunabilir derecede müspet bir yardım yapmaktan aciz ise de, yine hurafe ve evhamı ortadan kaldırdığı, ruhu aydınlattığı için kendine göre dine bir nevi hizmet etmiş olacaktır.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Bayraktar, 81.

⁴⁶² Evans, Manis, 17.

⁴⁶³ Evans, Manis, 16.

⁴⁶⁴ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 80-81

Draz, dini gruplarla, ilmî grupların arasındaki çelişkilerin iki sebepten kaynaklanabileceğini düşünmektedir. Bunlardan ilki körü körüne bir karşı çıkıştır. Draz bu itiraz çeşidinin, genellikle hiçbir delile dayanmadan, diğerinin ortaya koyduğu hususlara bütünüyle karşı çıkmasıyla oluştuğunu söyler. Bu durum, kendi bilgi çerçevesine girmeyen her şeyin hakikat olmadığını kabul eden bir taassuptur. Draz'a göre insanın bilmediği ve yorumunu yapamadığı şeyleri yalanlaması gerçek bilginlerin ve gerçek dindarların düşemeyeceği bir hatadır.⁴⁶⁵

Draz'a göre ikinci çelişki dinin ve ilmin bir konuda farklı şeyler söylemesinden kaynaklanır. Böylece aralarında birbiriyle çelişen görüşler ortaya çıkar. Draz genellikle bu konuların, dinlerin bir konunun ruhî noktasına el attığı ve tecrübenin ilmin konusu dışında kalan noktalarına dikkat ederek bu konularda belirli bir yol tuttuğu ve kendisine inananlara farz kıldığı hususlardır. Bu hususun dinler arasında da çok yaygın olduğunu belirten Draz, ancak onların hedefte değil vasıta da ayrı yollar tuttuğunu ifade eder.⁴⁶⁶

Draz, özetle, nasıl olursa olsun makul olan ilim ve din arasında uzaktan ve yakından bir yardımlaşma olmasa da, en azından muhtelif faaliyet dalları arasındaki anlayışa benzer bir anlayışın ve karşılıklı hoşgörünün olması gerektiğini savunur. O, bir konuda aralarında ortak bir nokta olmayan iki meselenin mutlaka birbiriyle çekişir ve çelişir olmasının aklen şart olmadığını savunur.⁴⁶⁷

Draz buraya kadar, din ve diğer ilimler arasında bir takım, gaye ve yöntem farklılıklarının olabileceğini, fakat bu farklılıkların aslında dine, insanların kalbini, ufkunu ve zihnini geliştirmek adına fayda sağlayabileceğini ifade eder. Draz'a göre, körü körüne bir taassupla hareket etmek gerçek bir bilim veya din müntesibinin uzak duracağı bir eylemdir. Zira bütün bu alanlar arasındaki çelişkinin asıl sebeplerinden birinin de bu olacağını söyleyen Draz, son olarak din ve diğer alanlar arasındaki her farklılığın mutlaka bir çelişki ve zıtlasma olarak anlaşılmaması gerektiğini savunmaktadır.

⁴⁶⁵ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 82.

⁴⁶⁶ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 84.

⁴⁶⁷ Draz, *Din ve Allah İnancı*, 81.

SONUÇ

Muhammed Abdullah Draz, modern asırda, Kur'ân ahlâkı ilminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. O bu ilmi geliştirmek ve iyileştirmek adına oldukça derin araştırmalar yapmış, aynı zamanda Kur'ân ilmi, dinler tarihi, ahlâk ilmi ve daha birçok farklı ilim arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır.

Eski çağlardan beri insanların hayatında önemli rol oynayan din ve ahlâk terimleri, geçmişten günümüze, az veya çok değişerek gelmiş ve insanlar, fitratlarındaki ihtiyaçtan ötürü bu kavramlara inanmış ve güvenmişlerdir. Son yüzyıllarda değişen anlayış din ve ahlâkı da etkilemiş, dolayısıyla onlara olan güven ve inanç da sekteye uğramıştır.

Küreselleşen dünyada insan aklının diğer bütün değerlerin üzerinde tutulduğu ve bu uğurda birçok gerçeğin reddedildiği veya arka plana atıldığı bir gerçektir. Draz burada çağa göre yeni şeyler söylemeye olan gereksinimin farkındalığı ile daha özel bir bakış açısıyla bu yenilikçi düşüncelerini meydana getirmiştir. Dolayısıyla Draz'ın düşünceleri yenilikçiliği ve itidali esas almış ve düşüncelerinin temelini bunlar üzerine oturtmuştur.

Draz, bir insanın hakikati bulmasını Kur'ân'ın ilk emri olan “oku” eylemi ile olacağına inanmıştır. Bu bağlamda o, Kur'ân'ın en iyi şekilde okunup anlaşılmasının bir Müslüman için şart olduğu konusunun üstünde önemle durmuştur. Çünkü Draz, ahlâkî bunalımların kaynağının din bağının zayıflamasından ortaya çıktığını düşünmektedir.

Araştırmamızın sonucunda gördük ki Draz, İslâm dünyasının, doğu ve batı kültürüne hâkimiyeti, İslâmî bilgi ve İslâmî duruşu açısından, en önemli isimlerinden biridir. Bu manada Draz, çağdaş İslâmî düşüncede oldukça büyük bir paya sahiptir.

Draz'ın din ve ahlâk ile ilgili düşünceleri, geçmişten günümüze kadar tartışılmalı problemlere ışık tutması açısından göz ardı edilemeyecek bir yere sahiptir. Müellifin en dikkat çeken özelliklerinden biri, din ve ahlâk arasında kurduğu ilişkiyi, oldukça derinlemesine ve kendine has akılcı metodu ile ele almasıdır. Çalışmamız boyunca gördük ki Draz, her iddiasına Kur'ân ve sünnetten deliller getirmiş ve bu delilleri doğu ve batı kültürünün derin bilgisiyle zenginleştirmiştir.

Çalışmamızda, Draz'ın dine dayanan, dolayısıyla kutsallık atfettiği bir ahlâk anlayışını kabul ettiğini tespit ettik. O nazari ve amelî ahlâk kurallarının kaynağına dini, dolayısıyla İslâmî doktrinleri yerleştirmiş ve modern çağa ve akla uygun bir üslupla yeni tanımlamalar ve değerlendirmeler yapmıştır. Draz bu anlayışın bir sonucu olarak, ahlâki her davranışın, dini olarak da bir karşılığı olacağı sonucunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz diğer bir husus, Draz'ın ahlâka yönelik birçok tartışmaya cevap vermeye, zihinleri arındırmaya böylece insanların daha net bir bakış açısına sahip olmalarını sağlamaya çalışması oldu. O bu noktada tartışılan hususları, okuyucunun algısını kolaylaştırmak üzere, empati kurarak ve kendi kendine soruyu yöneltmek daha makul cevaplar vermek için azamî gayret göstermiştir.

Draz, dinin ahlâk üzerindeki tesirlerini anlatırken, semavî dinlere inen emirlerin ahlâkî özelliklerini muhafaza ederken, İslâm ile gelişen ve güzelleşen ahlâk anlayışını da gözler önüne sermek için büyük çaba harcamıştır.

Netice olarak görülmüştür ki, ahlâk ile din bir bütündür, ahlâkın kuralların en temel kaynakları Kur'ân ve sünnettir. Çünkü bu kaynaklar geçmişten günümüze her zaman ferdin ve cemiyetin iyiliğini ve faydasını istemesi bakımından ahlâk ile aynı amacı gütmektedirler.

Çalışmamızla ilgili son olarak denebilir ki, insan için, yaşamını ve düşünce dünyasını zenginleştiren din ve ahlâk konularının mahiyetini anlamak adına, Draz'ın düşünceleri, günümüzde de çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü o, tüm fikirlerini bir sistem oluşturmanın ötesinde, özellikle gençliğe yol göstermek için ileri sürmüştür. Dolayısıyla Draz'ın fikrî dünyası her zaman bir rehber olarak gönül dünyalarını aydınlatmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlâkı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Aristoteles, *Nikkomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Bülbül), Bilgesu Yayınları, Ankara 2011.
- Aydeniz, Hüsnü, Topaloğlu, Fatih, *Din-Ahlâk Okumaları*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Aydın Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk Yayınları, Konya 2012.
- Aydın, İ. H., "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 35, 2011, 1-23.
- Aydın, İ. H., Yazıcı, E. B., *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Yenda Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2012.
- Babanzade, Ahmet Naim, *İslam Ahlâkının Esasları*, (Sad.: Osman Nuri Ergin), Yücel Yayınları, İstanbul 1963.
- Başçı, Vahdettin, Yazoğlu, Ruhattin, İmamoğlu, Tuncay, *Din Felsefesi Dersleri*, Eser Yayıncılık, Erzurum 2015.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Eskiyei Yayınları, Ankara 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Bir Bakışta Felsefe*, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara 2013.
- Çağrııcı, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul 2016.
- Çilingir, Lokman, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Dorman, Emre, *Din Neden Gereklidir*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2017.
- Draz, Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul
- Draz, Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'an*, (Çev.: Suat Yıldırım), Akçağ Yayınları, Ankara 1985.
- Draz, Abdullah, *Kur'an Ahlâkı*, (Çev.: Emrullah Yüksel, Ünver Günay), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Salih Akdemir), Otto Yayınları, Ankara 2017.

- Draz, Abdullah, *Sorumluluk*, (Çev.: Nureddin Demir), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2004.
- El-Maverdi, Ali B. Muhammed B. Habib Ebu'l-Hasan El-Basri, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, (Çev.: Ersan Urcan), İlkharf Yayınevi, İstanbul 2018.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2013.
- Evans, C. Stephen, R. Manis, Zachary, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Çev.: Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara 2010.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Filiz, Şahin, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okul Yayınları, Ankara 2016.
- Hume, David, *Ahlâk*, (Çev.: Nil Şimşek), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), Bilgesu Yayınları, 2009.
- Kant, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, (Çev.: Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2004.
- Kant, İmmanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2002.
- Karaman, Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2014.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Kılıç, Recep, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Konfüçyüs, Kong Qiu, *Konuşmalar*, (Çev.: Muhaddere Özerdim), Milli Eğitim Yayınları, Ankara 1997.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.

- Mill, John Stuart, *Faydacılık*, (Çev.: Nazmi Coşkunlar), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1965.
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (Çev.: Osman Baş, Nebi Mehdiyeve, Hümevra Özturan), Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Platon, *Philebos*, (Çev.: Sabri Esat Siyavuşgil), Çağdaş Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Sekman, A., “Kant’ın Ahlâk Delili”, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 3(2), 2017, 58-61.
- Şankıti, Muhammed b. el-Muhtar, *Kur’ân Filozofu Muhammed Abdullah Draz*, (Çev. Hilal Nayır), Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Şekeroğlu, Sami, *Matüridi’de Ahlâk*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Tolstoy, Lev Nikolayevich, *Din Nedir*, (Çev.: Murat Çiftkaya), Furkan Yayınları, İstanbul 2005.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizamı*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- Topçu, Nurettin, *Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2017.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2014.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fatımanur GÜÇLÜER
Doğum Yeri ve Tarihi	Bayburt-1992
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	develi_fatima@outlook.com