

## **Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi**

The Classification Study of Islamic Virtue Ethics in Terms of The Relationship  
Between Religion and Morality

**Fatma YÜCE**

Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Sinop University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of  
Religion, Sinop / Turkey  
fyuce@sinop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8168-5982

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 18 Şubat / February 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.882786

**Atıf / Citation:** Yüce, Fatma. "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği  
Tasnif Denemesi / The Classification Study of Islamic Virtue Ethics in Terms of The  
Relationship Between Religion and Morality". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal  
of ilabiyat researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 251-275. doi: 10.29288/ilted.882786

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Din-ahlâk ilişkisi din felsefesinin en önemli konularından biridir. Bu çalışmada din ve ahlâk arasındaki ilişki İslâm erdem etiği üzerinden değerlendirilmiştir. Bu kapsamda öncelikle ben ve ötekiyle ilişkili konularına göre on temel erdem önerilmiştir. On temel erdemden doğruluk, bilgelik, ölçülülük ve cesaret olmak üzere dört tane temel erdem başlangıç erdemleri; samimiyet sevgi, saygı ve güven şeklinde dört tane orta erdem süreç erdemleri ve son olarak da duyarlılık ve cömertlik şeklinde iki tane üst erdem sonuç erdemleri olarak isimlendirilmiştir. Sonra bu erdemlerin İslâmî arka planı incelenmiştir. Bu incelemeden hareketle adalet, hikmet, iffet, şecaat, ihlâs, muhabbet, takvâ, îmân, merhamet ve ihsan şeklinde on temel İslâmî erdem önerilmiştir. Ayrıca İslâmî erdemlerin insanî erdemlerin anlamlarını zenginleştirdiği ve geliştirdiği görülmüştür. Sonuç olarak din ve ahlâkın birbirlerinden bağımsız ama birbirleriyle bağlantılı olduğuna, dolayısıyla aralarındaki ilişkinin özgür bir uyumluluk olduğuna ulaşılmıştır.*

**Anahtar kelimeler:** *Din Felsefesi, Din-Ahlâk İlişkisi, İslâm Erdem Etiği, İnsani Erdem, İslâmî Erdem.*

## Abstract

*The relationship between religion and morality is one of the most important issues in the philosophy of religion. In this study, the relation between religion and morality is examined through Islamic virtue ethics. Within this scope, at first, ten essential virtues are proposed according to their positions related to the self and the other. Justice, wisdom, moderation, and courage, which are the four basic virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the initial virtues; sincerity, love, respect and trust, which are the four central virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the process virtues, and finally compassion and generosity, which are the two superior virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the result virtues. Afterwards, the Islamic background of these virtues was researched. Based on this research, justice, hikma(hidden cause), chastity, bravery, ikhlâş(sincere commitment), fondness, takvâ (piety), belief, mercy, and beneficence are proposed as the ten essential Islamic virtues. It is seen that Islamic virtues enrich and improve the meaning of humanistic virtues. As a result, it is deduced that religion and morality are independent but consistent, so the relationship between them is a free compatibility.*

**Keywords:** *Philosophy of Religion, Relation between Religion and Morality, Islamic Virtue Ethics, Humanistic Virtues, Islamic Virtues.*

## Extended Summary

The relationship between religion and morality is one of the most important issues in the philosophy of religion. It is continually discussed whether there is a relationship between religion and morality; and if any, what the nature of this relationship is. The history of discussions on the relationship between religion and morality is often based on the Euthyphro dilemma. Based on the answers given to solve the Euthyphro dilemma, three different approaches that determine the relationship between religion and morality have emerged: 1) The dependence of morality on religion, 2) Evaluating morality and religion in their autonomy, 3) Considering that morality and religion are compatible with each other without determining a causal relationship. In a different classification of the relationship between religion and morality, there are categories of harmfulness, indifference, necessity and usefulness. In a third classification, apart from the two categories discussed, the relationship between religion and morality is evaluated in six categories related to logical relationship between them. These categories may briefly be called identity, dependent compatibility that morality may be derivable from religion, dependent compatibility that religion may be derivable from morality,

independent but consistent compatibility, that is, free compatibility, partial incompatibility and incompatibility or exclusion. The feature of encouragement without a causal relationship which is seen in the first classification as a third category is related to the category of usefulness which is seen in the second classification as a fourth category and the categories of compatibility, which is seen in the third classification. Also, it is the most successful hypothesis that explains the relationship between religion and morality. However, it can be said that the most reasonable approach for the relationship between religion and morality from the categories of compatibility, which is represented in four categories in the third classification, is the approach that envisages a positive relationship between them by admitting their separate entities. In this study, the hypothesis that there is a compatible relationship between religion and morality, which includes a positive and beneficial relationship, is examined through Islamic virtue ethics. Within this scope, at first, ten essential virtues are proposed according to their positions related to the self and the other. Justice, wisdom, moderation and courage, which are the four basic virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the initial virtues; sincerity, love, respect and trust, which are the four central virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the process virtues and finally compassion and generosity, which are the two superior virtues of the ten essential virtues, have been entitled as the result virtues. The initial virtues or the basic virtues are the virtues that derive from ego (self). It seems appropriate to reaccept the four basic virtues as the initial virtues, based on Plato's tripartite theory of the soul which is well accepted in Islamic morality. The initial virtues that derive from ego (self) aim to protect ego, to lead the self to goodness and not to harm the other as first stage virtues. Perhaps, these set of virtues carry out the first and most important function of morality: not to harm the others, to protect the self. These virtues, which constitute a necessity for morality, are individual-centred and can be seen as the assurance of a strong character. The process virtues or the central virtues are effective in the relationship between the self and the other. So, in these virtues ego and the other are together and these virtues are bi-directional: from the self to the other, or from the other to the self. The process virtues can be entitled as the sensual virtues because they are feeling-centered virtues. The result virtues or the superior virtues prioritize the other rather than the self, therefore these virtues completely accomplish the purpose of morality. The initial virtues aim to protect ego and be beneficial for ego without harming the other, while the result virtues aim to protect other and be beneficial for the other without harming the self. Feeling the other, considering the benefit of the other, and finally being helpful for the other are the main goals of the superior virtues. Then it has been examined whether there are Islamic versions of these ten humanistic virtues. Based on this research, justice, hikma (hidden cause), chastity, bravery, ikhlâş (sincere commitment), fondness, takwâ (piety), belief, mercy, and beneficence are proposed as the ten essential Islamic virtues. It has also been concluded that the Islamic virtues enrich and improve the meaning of humanistic virtues. Since the humanistic virtues are valid and meaningful in the human-human relationship, the Islamic virtues are valid and meaningful in both human-human and human-God relationship. It is deduced that religion and morality are independent but consistent, so, the relationship between them is a free compatibility. As a result, it is concluded that the humanistic virtues found by reason and sensations and the Islamic virtues offered by religion are compatible.

## GİRİŞ

Din-ahlâk ilişkisi din felsefesinin en önemli konularından biridir. Dinin ahlâkla ilişkisinin olup olmadığı, varsa bu ilişkinin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu hatta olumlu ilişkinin bağımlılık mı yoksa bağıllık hususiyeti mi gösterdiği sürekli tartışılmaktadır. Din-ahlâk ilişkisinin tartışılmasının tarihi genellikle "Euthyphro dilemi" ne kadar geri götürülmektedir. Tartışmayı başlatan soru ise bilindiği üzere

Platon'un (öl. MÖ 347) Sokrates'in (öl. MÖ 399) dilinden sorduğu şu sorudur: "İyi olan şey, iyi (kutsal/uhrevi) olduğu için mi Tanrı tarafından sevilir; yoksa Tanrı sevdiği için mi iyidir (kutsaldır/uhrevidir)?"<sup>1</sup> Din-ahlâk ilişkisini tartışmaya açan bu soruya verilen cevapların ana eğilimlerinden üç farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır: 1. Ahlâkın dine dayandırılması, 2. Ahlâk ve dinin kendi otonomluklarında değerlendirilmesi, 3. Ahlâk ile din arasında kozal ilişki belirlemeksizin ahlâk ve dinin ilişkili görülmesi. Ahlâkı dine dayandıranlar ahlâk ve din arasında tam bir bağımlılık görmekte; ahlâk ve dini kendi otonomluklarında görenler ahlâk ve din arasındaki ilişkiyi reddetmektedirler. Hatta bu gruptakiler bazen ilişkisizliği olumsuz ilişkiye çevirerek ahlâk ile din arasında zıtlık öngörmektedirler. Din-ahlâk ilişkisinde tam bir bağımlılık ya da zıtlık görmeyi akıl ve duygu düzleminde pek mümkün görmeyenler her iki aşırı görüş arasında daha ılımlı bir din-ahlâk ilişkisi öngörerek inancın teşvik edici rolünü desteklemektedirler. Bu ılımlı son yaklaşımın daha rasyonel ve kabul edilebilir olduğu görülmektedir.<sup>2</sup>

Din-ahlâk ilişkisinin farklı bir tasnifinde zararlılık, ilişkisizlik, zorunluluk ve faydalılık kategorileri belirlenmiştir.<sup>3</sup> Bu tasnifte zararlılık yaklaşımının taraftarları dinin ahlâka zarar verdiğini öne sürmektedir. İlişkisizlik yaklaşımı dinin ahlâktan, ahlâkın da dinden bağımsız olduğunu iddia etmektedir. Din-ahlâk ilişkisinin olumlu olduğunu iddia eden son iki yaklaşımdan ilki bu olumlu ilişkinin istisnasız olduğunu söylerken, tüm dindarların ahlâklı olması gerekliliğini zımnen kabul ederek aşırı bir iddiada bulunmaktadır. Sonuncu yaklaşım ise dindar olup ahlâklı olmayan bazı istisnalara yer vererek, genel durumu dindar olanların daha ahlâklı olduğu şeklinde belirleyerek din-ahlâk ilişkisinin olumlu versiyonunu ılımlı bir formda savunmaktadır. Ele alınan iki tasnifin dışında bir üçüncü tasnifte ise din-ahlâk ilişkisi altı mantıki ilişki kategorisinde değerlendirilmiştir. Özdeşlik olarak görülebilecek ilk kategoride din ya da ahlâk karşılıklı olarak birbirlerinden türetilebilirler. Din ile ahlâkı özdeş görmeyerek aralarında uyum olduğunu iddia eden ikinci kategoride ahlâk, dinden türetilir ama din ahlâktan türetilemez. Bu ikinci kategoride ahlâk, dinin bir parçasıdır ama tamamı değildir. Din ile ahlâk arasında uyum öngören ve ikincinin tam tersi argümana sahip üçüncü kategoride ise din, ahlâktan türetilir fakat ahlâk, dinden türetilemez. Bu üçüncü kategoride

<sup>1</sup> Bu soru kapsamındaki tartışma genellikle iyinin belirleniminde Tanrı'nın etkisinin olup olmadığı şeklinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Platon'un eserinin İngilizce çevirilerinde iyi yerine kutsal ve uhrevi ifadeleri ile karşılaşılmaktadır. Mesela bir çeviride iyi yerine kutsal kelimesi kullanılmıştır: "Is that which is holy loved by the gods because it is holy, or is it holy because it is loved by the gods?" (Kutsal olan şey, kutsal olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir; yoksa o, tanrılar tarafından sevildiği için mi kutsaldır?) bk. Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, çev. Harold North Fowler (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 35; Başka bir çeviride ise iyi yerine uhrevi ve kutsal kelimeleri birlikte kullanılmıştır: "... whether the pious or holy is beloved by the gods because it is holy, or holy because it is beloved of the gods?" (Uhrevi ve kutsal olan şey, uhrevi olduğu için mi Tanrılar tarafından sevilir; yoksa o, sevildiği için mi kutsaldır?) bk. Plato, *The Dialogues of Plato*, çev. Benjamin Jowett (London: Humphrey Milford: Oxford University Press, 1892), Vol. II/84.

<sup>2</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 306-329.

<sup>3</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 223-229.

din, ahlâkın bir parçasıdır ama ahlâkın tamamı değildir. İlk üç kategoride olduğu gibi din ile ahlâk arasında uyum öngören dördüncü kategoride ne ahlâk dinden ne de din ahlâktan türetilir; bununla birlikte onlar tamamen uyum içindedirler. Bu kategoride ne ahlâk ile din özdeşdir; ne de biri diğerinin bir parçasıdır. Bu ikisi birbirleriyle uyumlu ve birbirinden bağımsızdır. Beşinci kategoride ne ahlâk dinden ne de din ahlâktan türetilir ve aralarında tamamen olmasa da kısmi bir uyumsuzluk vardır. Son olarak altıncı kategoride din ile ahlâk tamamen uyumsuzdur, her ikisi karşılıklı olarak birbirini dışlar.<sup>4</sup> Son tasnifte ele alınan altı kategoriden ilk dördü uyumu, son ikisi uyumsuzluğu göstermektedir. Bu kategoriler için kısaca özdeşlik, ahlâkı dine dayandıran bağımlı uyumluluk, dini ahlâka dayandıran bağımlı uyumluluk, bağımsız ama ilişkili uyumluluk yani özgür uyumluluk, kısmi uyumsuzluk ve uyumsuzluk ya da dışlayıcılık denilebilir.<sup>5</sup>

Birinci tasnifteki nedensel ilişki olmaksızın görülen teşvik edicilik özelliği, ikinci tasnifteki yararlılık kategorisi üçüncü tasnifte uyumluluğa tekabül etmekte ve din-ahlâk ilişkisini en iyi açıklayan hipotez olmaktadır. Bununla birlikte üçüncü tasnifte dört kategoride temsil edilen uyumluluk yaklaşımından din-ahlâk ilişkisi için en makul olanının bu iki fenomene ayrı ayrı varlık tanıyarak aralarında olumlu ilişki öngören yaklaşım olduğu söylenebilir. Din ve ahlâk fenomenlerini birbirine bağımlı değil ama bağlı görmek, aralarında birbirini üretmekten öte birbirini desteklemek anlamında olumlu ve yararlı bir ilişkinin olduğunu düşünmek, din ve ahlâkı özgürce uyumlu fenomenler olarak değerlendirmek diğer uyumluluk anlayışlarından daha makul görünmektedir. Bu çalışmada din-ahlâk ilişkisinin olumlu olduğu; din ve ahlâk arasındaki ilişkinin uyum olduğu hipotezi İslâm erdem etiği üzerinden değerlendirilecektir. Bu kapsamda birinci bölümde akıl ve duyu referanslı temel insanî erdemler belirlenecek, ikinci bölümde bu erdemlerin İslâmî arka planı araştırılacaktır. Çalışmanın kapsamı temel insanî erdemlerin tespiti ve İslâm'daki arka plan analizi ile sınırlandırıldığı için konu teorik bağlamda ele alınacak; konunun pratik bağlamda ele alınmasını mümkün kılan söz konusu erdemlerin şahsiyetteki izdüşümleri başka makalelere bırakılacaktır. İnsanî

<sup>4</sup> Bu üçüncü tasnifi dile getiren Bartley, ilk beş ilişkinin filozof ya da ilahiyatçılar tarafından dile getirildiğini ama altıncı kategorinin savunucusunun olmadığını belirtmektedir. bk. William Warren Bartley III, *Morality and Religion: New Studies in the Philosophy of Religion* (London: Palgrave Macmillan, 1971), 1-2.

<sup>5</sup> Bu tasnifteki özdeşlik kategorisi, birinci tasnifteki tam bağımlılık ile ikinci tasnifteki zorunluluk kategorisiyle örtüşmektedir. Bu tasnifteki dini ahlâka ya da ahlâkı dine dayandıran bağımlı uyumluluk ve bağımsız ama ilişkili uyumluluk yani özgür uyumluluk kategorileri en temelde uyumluluk olarak ele alırsa ikinci tasnifteki uyumluluk kategorisi ile örtüşmekte, buna mukabil birinci tasnifte hep birlikte bir kategoriyle izdüşüm ilişkisinde bulunmamaktadır. Bu tasnifteki ikinci kategori (ahlâkı dine dayandıran bağımlı uyumluluk) birinci tasnifteki birinci kategori (ahlâkın dine dayandırılması) ile bu tasnifteki dördüncü kategori (bağımsız ama ilişkili uyumluluk yani özgür uyumluluk) birinci tasnifteki üçüncü kategori (ahlâk ile din arasında kozal ilişki belirlemeksizin ahlâk ve dinin ilişkili görülmesi) ile yakın görünmektedir. Buna mukabil bu tasnifteki bağımsızlığı içeren dördüncü kategori olumlu bir anlama sahip olduğu için ikinci tasnifteki olumsuz anlama sahip ilişkisizlikle tam olarak örtüşmemektedir. Bu tasnifteki kısmi uyumsuzluk ve dışlayıcılık kategorisi ikinci tasnifteki zararlılık ile örtüşmekte, birinci tasnifte ikinci kategorideki otonomluk iddiasının olumsuz yorumlanmasıyla dolaylı olarak ilişkili görünmektedir.

erdemlerin izdüşümünde beliren İslâmî erdemlerin insanî erdemlerle uyumu tartışılırken bir yönüyle doğal ahlâk ile dini ahlâk arasında bir uyumun olup olmadığına cevap verilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda bu çalışmada cevabı aranacak sorular şunlardır: Temel insanî erdemler ve temel İslâmî erdemler nelerdir? Aklın bulunduğu insanî erdemlerle dinin sunduğu İslâmî erdemler örtüşmekte midir? Erdemler İslâmî olduğu için mi iyidir; yoksa onlar iyi olduğu için mi İslâmî olmuştur?

## 1. İSLÂM ERDEM ETİĞİNİ İNSANİ ERDEMLERDEN HAREKETLE YENİDEN DÜŞÜNMEK

Etik genellikle metaetik<sup>6</sup>, normatif ya da klasik etik ve uygulamalı etik<sup>7</sup> olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Metaetiğin teorik yapısı ile uygulamalı etiğin pratik yapısı arasında ortayı temsil eden normatif ya da klasik etik -anlaşılacağı üzere- metaetiğe göre daha pratik, uygulamalı etiğe göre ise daha teoriktir. Genelgeçer ilke ve erdemlerin olasılığını olumlayan etiğin bir türü olarak normatif etik, normların belirlenmesini ve insan davranışlarında uygulanabilmesini hedefleyerek norm ve teoriler üzerinden ahlâki hayatı anlamlı hale getirip açıklar.<sup>8</sup> İslâm ahlâk felsefesinin dinî ahlâk, tasavvufî ahlâk ve felsefî ahlâk olmak üzere üç temel ahlâk ekolü, bazı istisnalar haricinde genellikle normatif ahlâk türü içerisinde yer almaktadır.<sup>9</sup> Dinî ahlâk, diğerlerine oranla daha fazla Kur'ân ve sünneti referans alarak ahlâki erdemler üzerinden işlemiş, insanın elde etmesi gereken faziletlerden ve kaçınması gereken reziletlerden bahsetmiştir. Bu onun olumlu tarafını teşkil eder. Bununla birlikte dinî ahlâkın erdemler tasnifi yeterince sistematik ve pedagojik değildir. Bu da onun olumsuz tarafı olarak ifade edilebilir. Dinî ahlâkın sayfalarca sıraladığı erdem listeleri bulunmaktadır. Bu erdemler akılda kalıcı ve pratik değildir. Tasavvufî ekolün erdem listeleri daha pratik görünmekle birlikte, bu listelerde yer alan uzlet-halvet gibi erdemler her insanın uygulayabileceği kolaylıkta değildir. Bu bakımdan insan

<sup>6</sup> Etiğin en çözümlenici ve teorik kısmı olarak görülebilecek metaetik, normatif ya da klasik etiğe karşı 20. yüzyılda analitik felsefe geleneği ile ilişkili olarak gelişmiş bir etik türüdür. Mantıksal analizi ve kavramsal çözümlenmeyi merkeze alan metaetik ahlaki yargıların analiziyle ilgilenir. Metaetik normatif etikten sonra gelir ve malzemesini ondan alır. bk. Ahmet Cevzici, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 25-28; Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 16-34; Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 205-219.

<sup>7</sup> Metaetiğin teorik yapısına mukabil pratik yapısıyla dikkat çeken uygulamalı etik, 20. yüzyılın son çeyreğinde somut ahlaki problemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gündelik yaşamla ilgili tartışılmalı ahlak konularını ele alan uygulamalı etik, somut ve münferit konularda problem çözmeyi ve vizyon oluşturmaya hedefler. Uygulamalı etikte bağlam önemlidir, ayrıntıya dikkat edilir, bütüncül bir yaklaşım sergilenir ve en önemlisi tikeyin vaka araştırmasını merkezi problem olarak inceler. bk. Cevzici, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 21-24; Yaran, *Ahlak ve Etik*, 16-17, 42-43; Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 217-218.

<sup>8</sup> Cevzici, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 25-26; Yaran, *Ahlak ve Etik*, 16-17; Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 213-216.

<sup>9</sup> Yaran, *Ahlak ve Etik*, 43-56; Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 27-34; Son dönemlerde İslam ahlak teorilerine kelamî ahlakın da eklendiği görülmektedir. bk. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 17-26. Bu eserde İslam ahlak teorileri nassî ahlak, kelamî ahlak, felsefî ahlak ve dinî ahlak şeklinde tasnif edilmiştir. Sistematik tartışmaya elverişli olmadığı gerekçe gösterilerek sufi ahlak -birkaç istisna dışında- başlı başına değil de dinî ahlak içerisinde değerlendirilmiştir.

nefsine oldukça ağır gelen ve herkes tarafından kolayca uygulan(a)mayacak olan daha üst düzey bu erdemleri de her Müslümandan beklemek neredeyse mümkün değildir. Felsefi ahlâk ekolü ise diğer iki İslâm ahlâk ekolüne göre daha pratiktir. Başta Kur'ân ve sünnetten destek alan bu ahlâk ekolünün erdem tasnifi ve anlayışı Platon ve Aristoteles'e kadar geriye gitmektedir. Platon'un üçlü nefis teorisinden gelen dört temel erdem fikri ve Aristoteles'in erdemleri orta alanda belirginleştirmesi İslâm filozoflarını oldukça etkilemiştir. Bu erdem etiği aklı önemsemesi ve pratik olması bakımından diğer iki erdem etiğine göre daha avantajlı görülse bile Yunan düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olması ve orijinal İslâmî kaynakları yeterince referans almaması dolayısıyla eleştirilmiştir.<sup>10</sup>

İslâm ahlâk felsefesi norm belirleyerek erdeme ve karakterde şekillenen güzel ahlâka vurgu yaptığı için genellikle bir erdem etiği dolayısıyla normatif etik olarak anlaşılır.<sup>11</sup> İslâm erdem etiği üzerine önemli çalışmaları bulunan Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin (öl. 421/1030) ahlâk görüşlerini Kur'ân ve sünnetle temellendirmekle birlikte, Antik Çağ Yunan felsefesiyle de zenginleştirmiştir. Böylece nakil ile aklı sentezlemiştir. İbn Miskeveyh gibi önemli İslâm filozoflarının ele aldığı ve önerdiği erdemler listesinin temeli, Platon'un üçlü nefis teorisine dayanan ve üç toplumsal sınıfla ilişkilendirilerek öne sürülen dört erdem teorisidir. Platon devletin dört değerini insanda dört erdeme dönüştürmektedir. Platon'a göre bu erdemler bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluktur.<sup>12</sup> Aristoteles erdemleri düşünce erdemi ve karakter erdemi olmak üzere ikiye ayırır ve daha sonra karakter erdemlerini tasnif eder. Aristoteles erdem etiğinde Platon'un dört erdemi ile yetinmemiş yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, büyük şeyler için cömertlik olarak ihtişam, yüce gönüllülük, isimsiz daha küçük onurla ilgili bir özellik, sakinlik, samimiyet, şakacılık, dostluk, (utanma değil) utanmayı bilme, kıskançlık ve hasedin ortası olarak infial ve adalet şeklinde on üç karakter erdemi belirlemiştir.<sup>13</sup> Görüldüğü gibi Aristoteles, Platon'un erdemlerini -onları da içerecek şekilde- artırmıştır. İslâm erdem etiğinde Aristoteles'in erdem listesinden ziyade erdemleri orta olarak tanımlama biçimi etkili olmuştur. Aristoteles'in aşırılık ve eksiklik ortasında belirginleştirdiği iyi yani erdem, İslâm düşüncesinde ifrat ve tefritin ortasındaki fazilettir. Aristoteles'in aşırılığı ve eksikliği kötü olarak değerlendirmesine paralel bir şekilde İslâm erdem etiğinde ifrat ve tefrit rezilet olarak belirginleşmektedir.

<sup>10</sup> Yaran, *Ahlak ve Etik*, 58-82.

<sup>11</sup> Normatif etik genellikle erdem etiği, deontolojik etik ve teleolojik etik olmak üzere üçlü tasnif edilmektedir. bk. Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 42-181.

<sup>12</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 125-133.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 34-36, 88-113.

Klasik dönemde İslâm erdem etiğinin en önemli temsilcisi İbn Miskeveyh, İslâm filozoflarının faziletlerin hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak üzere dört olduğunda birleştiklerini belirttikten sonra, fezail-i erbaaya (dört fazilete) yani klasik dört erdeme alt erdemler ekleyerek, erdemlerin ifrat ve tefrit noktalarını belirleyerek yenilik getirmiştir.<sup>14</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (öl. 505/1111) de dört erdemle ilgili İbn Miskeveyh'in görüşlerini devam ettirmiş ve ahlâkın anası ya da esası olarak hikmet, şecaat, iffet ve adaleti belirlemiştir.<sup>15</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî'nin (öl. 456/1064) dört erdeminde ise Platon'dan esinlendiği fark edilmekte ama bu erdemleri aynen tekrar etmediği görülmektedir: "Dört temel erdem vardır ki, diğer bütün erdemler bunlardan meydana gelir/bunların altında yer alır. Bunlar; 1) Adalet (el-Adl), 2) Akıl (el-fehm), 3) Şecaat (en-necde), 4) Cömertlik (el-cevde)."<sup>16</sup>

Dini ahlâkın erdemlerinin sade ve sistematik olmamasından, tasavvufi ahlâkın erdemlerinin kolay uygulanabilir olmamasından, felsefi ahlâkın erdemlerinin de Yunan düşüncesine dayanması gerekçesiyle otantik olmamasından dolayı İslâm erdem etiğinin yeniden yapılandırılması gerektiği fikri gündeme getirilmiştir.<sup>17</sup> İslâm erdem etiğini yeniden yapılandırma fikrini olumlayarak, İslâm erdem etiği için alternatif tasnif oluşturmak faydalı görünmektedir. Bu kapsamda Euthyphro dilemini tekrar hatırlamak yerindedir. Euthyphro ile Sokrates arasında geçen ve sonuçsuz kalan diyalogda Euthyphro iynin, kutsalın ya da uhrevi olanın Tanrı'nın gözünde değerli olan şey olduğunu iddia etmişti. Bu iddiayı olumladıktan sonra Sokrates "Bir şey iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir, yoksa Tanrı emrettiği için mi iyidir?" sorusunu sormuş ve sorunun ilk kısmını olumlamıştır. Sokrates'a göre bir şey iyi olduğu için Tanrı tarafından sevilir ve emredilir.<sup>18</sup> Dolayısıyla aklın bulunduğu ile dinin sunduğu örtüşmektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın emrettikleri doğası gereği iyi olduğu için zaten kendinde iyidir. Bu bakımdan İslâm erdem etiğini yeniden düşünme sürecinde din-ahlâk ilişkisinin uyumlu olduğu hipotezinden

<sup>14</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 15-25; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 34-48.

<sup>15</sup> Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 127.

<sup>16</sup> İbn Hazm, *Ahlak*, çev. Cemaleddin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan (İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2005), 112-113.

<sup>17</sup> Bu fikir Cafer Sadık Yaran tarafından öne sürülmüştür. Yaran'a göre, İslam erdem etiğine -temel İslami kaynaklardan hareketle yeniden yapılandırarak- sade ve pratik bir hüviyet kazandırmak önem arz eder. Yaran, bu yapılandırma işleminin alkıda kalıcılık, dinî temsiliyet, dinde ahlakı vurgulama ve küresel ahlaka katkı gibi birçok faydasının olacağını belirtmiştir. Bu kapsamda Yaran, "İmanın şartı kaç?", "İslâm'ın şartı kaç?" sorularına uyumlu olması açısından "Ahlâkın şartı kaç?" sorusunu sormuş ve bu sorunun cevabı kapsamında İslam erdem etiğini dörtlü tasnifle, Nahl suresi 90. ayeti merkeze alarak belirlemeye çalışmıştır. Yaran'a göre, İslâm'da temel erdemler adalet, muavenet (ihсан), iffet ve merhamet olmak üzere dört tanedir. bk. Yaran, *Ahlak ve Etik*, 58-82.

<sup>18</sup> Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, 3-59; William J. Wainwright, *Religion and Morality* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), 73.



destek alınarak insanî erdemlerin ve İslâmî erdemlerin birlikte değerlendirilmesi uygun görünmektedir. Ayrıca bu uyum ilişkisinin objektif bir temellendirmesinin yapılabilmesi için, öncelikle insanî erdemlerin belirlenmesi ve ardından bu erdemlerin İslâmî erdemlerle uyumlu olup olmadığının değerlendirilmesi din-ahlâk ilişkisinin neliğini ve niteliğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

İslâm erdem etiğinin on temel erdemi oluşturulurken ben ve ötekine göre erdemlerin konumları esas alınacaktır. Bu kapsamda Platon'un üçlü nefis teorisinden ürettiği ve daha sonra İslâm filozofları tarafından fezail-i erbaa (dört fazilet) denilerek kullanılan dört temel erdem sadece beni/nefsi baz alması bakımından eksik görünmektedir. İslâm, ahlâk düşüncesinde ötekini ön plana çıkarır. Ahlâkın kendisi de daha ziyade ötekiyle ilgilidir. Bu kapsamda ötekine yönelik erdemlerin de ele alınması gerekir. Burada ben ve ötekine yönelik on temel erdem önerilirken, nefsin üç kuvvetinden üretilen fezail-i erbaayı kabul etmekle birlikte, söz konusu tasnife ötekine yönelik yeni erdemler eklenerek İslâm ahlâkına daha uygun bütüncül bir tablo hedeflenmektedir. Bu kapsamda bu çalışmada öncelikle ben'den oluşan erdemler, daha sonra ben ve ötekinin ilişkisini belirleyen erdemler ve son olarak da ötekine yönelik erdemler ele alınacak ve böylece on temel erdem belirlenecektir.

Ben(nefs)'den oluşan temel erdemler ya da başlangıç erdemleri tıpkı İslâm ahlâk felsefesi literatüründe olduğu gibi doğruluk/adalet, bilgelik/ hikmet, ölçülülük/iffet ve cesaret/şecaat şeklinde sıralanabilir. Bu çalışmada önerilen İslâm erdem etiğinin on temel erdeminin başlangıç erdemlerinin arasındaki ahengi tesis eden baş erdemi adalettir. Adalet hem buradaki erdemlerin hem diğer gruptaki tüm erdemlerin baş erdemidir. Başlangıç erdemleri ise ben(nefs)'den meydana gelen erdemlerdir. Başlangıç erdemleri olarak İslâm ahlâkında Platon'un üçlü nefis teorisine dayanan fezail-i erbaanın yani dört temel erdem kabul edilmesi uygun görünmektedir. Her ne kadar bu erdemler Yunan düşüncesine dayandırıldığı için eleştirilmiş olsa da bu erdemlerin İslâm ahlâk felsefesinde yaygın bir şekilde kabul edilmesi İslâm'a olan uygunluğunu göstermektedir. Ben'den oluşan erdemler ilk aşama erdemleri olarak ben'i korumayı, nefsi iyiliğe yöneltmeyi ve ötekine zarar vermemeyi hedeflemektedir. Bu erdemler grubu ahlâkın belki de ilk ve en önemli işlevini gündeme getirmektedir: Ben'i korurken ötekine zarar vermemek. Ahlâk için zorunluluk oluşturan bu erdemler birey merkezlidir ve sağlam karakterin teminatı olarak görülebilir.

Ben ve öteki arasındaki ilişkiyi belirleyen orta erdemler ya da süreç erdemleri samimiyet, sevgi, saygı ve güven şeklinde sıralanabilir. Orta erdemler duygu motivasyonlu olduğu için duygusal erdemler olarak da adlandırılabilir. Bu erdemler insan ilişkilerindeki süreci tesis etmede etkin oldukları için bu erdemlerde ben ve öteki bir aradadır. İnsanın ben'ini korumasının ve iyilikle donatmasının ardından öteki ile ilişkilerini belirleyen orta erdemlerin ele alınması ve böylece ben ile öteki

ilişkisindeki erdemlerin belirlenmesi makuldür. Bu orta erdemlerde iki yön bulunmaktadır. Bu erdemler ben ve öteki arasında ben'den öteki'ne, öteki'nden ben'e şeklinde çift yönlü bir görünüm arz eder. Aynı zamanda bu erdemler hem ben'e hem de öteki'ne yönelik gerçekleşirler. Bununla birlikte bu erdemler genellikle öteki'ne yönelik algılanmaktadır. Sevgi derken birini sevmek, saygı derken birine saygı göstermek, güven derken birine güvenmek ilk akla gelen anlamdır. Bununla birlikte ben'e yönelik olarak kişinin kendini sevmesi (öz sevgi), kendine saygı duyması (öz saygı), kendine güvenmesi (öz güven) de orta erdemler içerisinde yer alır. İslâm erdem etiğinin on temel erdemini başlangıç erdemlerinin arasındaki ahengi tesis eden baş erdemi adalet olduğu gibi, orta erdemlerin arasındaki ahengi tesis eden erdem de samimiyettir. Dolayısıyla on temel erdemini beşinci erdemi samimiyet olarak ifade edilebilir. Ben'in adalet erdemi ile kazandığı dürüstlük, ben'in öteki ile ilişkisinde samimiyet erdemi ile ilkeleşir. Bu bakımdan adaletin ben ile ilgili olan baş erdemleri yönetmesi gibi samimiyet erdemi de öteki ile ilişkiyi belirleyen orta erdemleri yönetmektedir. Samimiyet erdemi ben ile öteki'nin tesis ettiği sevgi, saygı ve güven ilişkisinde temizliğin ve saflığın garantörüdür. Samimiyetin ve içtenliğin devrede olduğu bir ilişkide çıkarsız bir sevgiden, gerçek bir saygıdan ve tam bir güvenden söz etmek mümkün hale gelir.

Ben'den ziyade öteki'ni önceleyen üst erdemler ya da sonuç erdemleri duyarlılık ve cömertlik şeklinde sıralanabilir. Ahlâkta asıl olan öteki'dir. Etik öteki ile temellendirilir. Dolayısıyla bu gruptaki erdemler ahlâkın amacını tam bir şekilde yerine getirmeyi sağlar. Başlangıç erdemlerinde ben'i korumak ve ben'e yönelik faydaları öteki'ne zarar vermeden elde etmek hedeflenirken, sonuç erdemlerinde artık öteki'ni korumak ve öteki'ne yönelik faydaları ben'e zarar vermeden elde etmek hedeflenmektedir. Burada ben'den ziyade öteki düşünüldüğü ve öteki ile empati kurulduğu için bencillik yok olur, özgecilik öne çıkar. Bu grubun temel duygusu ve ilk erdemi acıya duyarlılık ya da merhamettir. İnsanın öteki'ne karşı duyduğu merhamet onun öteki'ni kendinden ziyade düşünebilmesini mümkün kılar. Öteki'yle empati kurmayı sağlayan ve öteki'nin acılarına hassasiyet anlamında üst düzey erdem olarak merhamet, öteki'ne yönelik yardım ve iyilik için önemli bir motivasyondur. Böylece on temel erdemini son erdemi olarak cömertlik ve yardımseverlik ortaya çıkar. Bu durumda ahlâkın asıl hedefinin insanları öteki'ni düşünmeye ve iyiliğe yönlendirmek olduğu düşünüldüğünde cömertlik, dolayısıyla iyilikseverlik ve yardımseverlik en üst düzey erdem olarak görülebilir. Öteki'ni hissetmek, öteki'nin faydasını düşünmek ve son olarak da öteki'ne fayda sağlamak üst düzey erdemlerin ana hedefleridir. Makalenin birinci bölümünde doğruluk, bilgelik, ölçülülük ve cesaret olmak üzere dört tane temel erdem (başlangıç erdemleri); samimiyet, sevgi, saygı ve güven şeklinde dört tane orta erdem (süreç erdemleri) ve son olarak da duyarlılık ve cömertlik şeklinde iki tane üst erdem (sonuç erdemleri) olmak

üzere toplam on temel insanî erdem önerilmiştir. Makalenin ikinci bölümünde ise bu erdemlerin İslâmî arka planı ele alınacaktır.

## 2. ON TEMEL ERDEMİN İSLÂMÎ ARKA PLANI

Başlangıç erdemlerinin ve aynı zamanda on temel erdemden ilki olan erdem adalet ya da doğruluktur. Adalet “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak”<sup>19</sup> gibi birçok anlama gelecek şekilde kullanılmakla birlikte, adaletin en temel anlamı her hak sahibine hakkını vermek; insanın özünde, sözünde ve davranışında doğru olmasıdır. Dinler genellikle adaleti vurgulamış ve Tanrı'nın muradının adaleti tesis etmek olduğunu olumlamıştır. Bunların içerisinde adalet vurgusu en fazla olan din ise İslâm'dır. İslâm felsefesinin temel kaynakları Kur'ân ve sünnete bakıldığında en çok vurgulanan erdemden adalet olduğu görülmektedir. Kur'ân ve sünnette adalet kavramı “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık”<sup>20</sup> anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kur'ân'da adalet vurgusunun en öne çıktığı âyet Nahl 90'dır. Cuma hutbelerinde okunan âyette “Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı... emreder.”<sup>21</sup> denilerek adalet vurgu yapılmaktadır. Kur'ân, Allah'ı “mutlak adil” olarak tanımlar ve mutlak adaletin gerçekleşeceği yer olarak âhirete işaret eder.<sup>22</sup> Aynı zamanda Kur'ân adalet konusunda bir hedef göstermektedir ve insanın her şeyden önce adaleti tercih etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>23</sup> Yine Kur'ân, Maide suresinde adalet gibi nesnel ilkeler benimseyerek hareket etmeyi ve olumsuz duygulara karşı şahsiyeti güçlendirmeyi önermektedir.<sup>24</sup> İslâm dini Kur'ân'ın adalet ve doğruluk vurgusunu hadislerle tamamlar. Hz. Peygamber “...her hak sahibine hakkını ver”<sup>25</sup> diyerek adaleti vurgulamaktadır. İslâm filozofları Platon'un en önemli gördüğü dört temel erdemden dördüncüsü adalet veya doğruluk erdemini aynen almışlardır. Platon, doğruluğu devletteki her kesimin sahip olması gereken bir erdem olarak görmüştür. Platon'a göre doğruluk, herkesin kendi işine bakması ve başkalarının işine karışmamasıdır.<sup>26</sup> Aristoteles'in erdem tasnifinde on üçüncü ve sonuncu erdem adalettir. Aristoteles adaleti iki aşırılık ortasında

<sup>19</sup> Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/341.

<sup>20</sup> Çağrı, “Adalet”, 1/341.

<sup>21</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nahl 16/90.

<sup>22</sup> “Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek.” bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Enbiyâ 21/47.

<sup>23</sup> “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.” bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, en-Nisâ 4/135.

<sup>24</sup> “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun.” bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/8.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422), “Savm”, 51.

<sup>26</sup> Platon, *Devlet*, 132.

ele almıştır. Bu anlayış İslâm'daki “orta bir ümmet”<sup>27</sup> anlayışı ile örtüşmektedir. Âyetteki orta anlamına gelen vasat kelimesi genellikle adalet olarak tefsir edilmiştir.<sup>28</sup> İbn Miskeveyh, Platon’un erdem tasnifini aynen koruyarak adaleti almış ve Aristoteles’in orta anlayışıyla bütünleştirmiştir. İbn Miskeveyh zulmün zıddı olarak adaleti, haksızlık etme ifratı ile haksızlığa uğrama tefriti arasında bir fazilet olarak tanımlamıştır.<sup>29</sup>

Temel erdemlerin ya da başlangıç erdemlerinin ikincisi olarak hikmet ya da bilgelik erdeminden bahsedilebilir. Hikmet, en temel anlamıyla varlıkların hakikatini bilmektir. Ahlâki bakımdan hikmet, bilgidен farklıdır ve ilim ile ameli birleştiren bir kavramdır. Bu bakımdan hikmet ahlâki eylemlerin nedenini, arka planını görebilme, isabetli kararlar alabilme ve doğru hükümler verebilme becerisidir.<sup>30</sup> Hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “mevcûdatı bilip hayırlar işlemek” anlamına gelmektedir. Hikmet, Kur’ân’da “on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir.”<sup>31</sup> Kur’ân, hikmetin büyük bir nimet ve hayır olduğuna işaret eder ve hikmetin bilgidен aldığı gücü ahlâkla birleştirir.<sup>32</sup> Hadislerde mü’minlerin hikmet arayışı dile getirilmekte, hikmet mü’min için bir hedef olarak sunulmaktadır: “Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğı yerde alır.”<sup>33</sup>

Bilgelik, Platon’un dört temel erdeminden ilkidir. Platon’a göre bilgelik, yerinde ve doğru karar vermedir. Bilgece karar vermek de bilgi işidir. Platon bu erdemi yöneticilere yakıştırmaktadır.<sup>34</sup> Aristoteles’in erdem etiğinde bilgelik, düşünce erdemlerindedir ve teorik bilgelik, pratik bilgelik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>35</sup> Hikmet erdemi, Platon’un nefsin üç kuvvetinden biri olarak gördüğü akıl kuvvetine dayandırılarak İslâm ahlâk felsefesinde kuvve-i akliyenin yani düşünen nefsin erdemli bir eylemi olarak tanımlanmaktadır. İbn Miskeveyh’e göre hikmet, nefsi-natıkanın (düşünen ya da konuşan nefsin) bir fazileti olup bütün varlıkları var olmaları itibarıyla bilmektir. İbn Miskeveyh hikmeti düşünme gücünü gereksiz yerde gereksiz şekilde kullanma anlamındaki (halkın cerbeze dediği) sefihlik ile isteyerek düşünce gücünü iptal etmek anlamındaki aptallık arasında orta bir yol olarak tarif

<sup>27</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/143.

<sup>28</sup> Çağrıci, “Adalet”, 1/341.

<sup>29</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu’l-Ahlâk*, 45.

<sup>30</sup> Cafer Sadık Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 208.

<sup>31</sup> İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/504.

<sup>32</sup> “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.” bk. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/269.

<sup>33</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâki (b.y: Daru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), “Zühd”, 15; Muhammed b. İsa Tirmizi, *Sünen*, thk. A. Muhammed Şakir (Mısır: Matabaatü Mustafa, 1975), “İlim”, 19.

<sup>34</sup> Platon, *Devlet*, 126.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 120-121.

etmiştir.<sup>36</sup> Aristoteles gibi hikmetin pratik ve teorik yönlerinin varlığına işaret eden İbn Sina, hikmeti “insanî nefsin işlerini mükemmelen yapması ve gücü uyarınca nazari ve ameli gerçeklikleri tasdik etmesi”<sup>37</sup> şeklinde tanımlamıştır. Gazali’ye göre, akıl kuvvetinin ıslahı ile oluşan hikmet doğruyu yanlıştan ayırt etme aracıdır.<sup>38</sup>

Başlangıç erdemlerinin üçüncüsü olan ölçülülük erdeminin İslâmî versiyonu iffet erdemidir. Sözlükte “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak” anlamında mastar olan iffet kavramı,<sup>39</sup> ahlâki bakımdan nefisteki kuvve-i şehviyenin (arzu gücünün) itidale ulaşmış halinde bir erdemi temsil etmektedir. İffet erdemi, kişinin bedensel arzularını, meşru sınırlar içinde karşılama iradesine sahip olması halidir.<sup>40</sup> İnsanın ihtiyaç ve arzularının ölçülü bir şekilde giderilmesine yönelik iffet erdemi, içgüdülerin kontrol edilmesi ve nefse hakimiyet vurgusu dolayısıyla öz denetim olarak anlaşılabilir. İffet erdemi edep ve hayâ ile yakından ilgilidir. İffet kelimesi Kur’ân’da yer almaz fakat dört âyette iffet kelimesi ile aynı kökten isim ve fiiller bulunur.<sup>41</sup> İlgili dört âyetten ilkinde “iffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır”<sup>42</sup> ifadesiyle kazanma konusunda ölçülülük; ikincisinde “kim zengin ise tenezzül etmesin”<sup>43</sup> ifadesiyle insan haklarıyla bütünleşmiş bir ölçülülük vurgulanmaktadır. Diğer iki âyette “... iffetlerini korusunlar”<sup>44</sup> ve “...sakinmaları onlar için daha hayırlıdır”<sup>45</sup> ifadeleriyle cinsellikle ilgili ölçülülük tavsiye edilmektedir. İffetin genellikle kadına yakıştırılan bir erdem gibi görülmesine mukabil Kur’ân’da iffet erdemi Hz. Yusuf’un temsilinde anlatılmaktadır. Kur’ân bu ön yargıyı kırarak iffetin hem kadın hem erkek için geçerli ve değerli bir erdem olduğunu vurgulamaktadır. Hadislerde de iffetli yaşam ve hayâ teşvik edilmekte; iffet ve hayâ ahlâkları bir insan olmanın temel şartlarından görülmektedir. “Her dinin bir ahlâkı vardır, İslâm’ın ahlâkı da hayâdır”<sup>46</sup> hadisinde İslâm ahlâkı için hayânın önemine vurgu yapılmakta, “... utanmıyorsan dilediğini yap!”<sup>47</sup> hadisinde ise öz denetimin haya ile mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Günlük yaşamda iffet erdeminin anlamı daraltılmış ve cinsellikle ilgili konulara indirgenmiştir. Oysaki iffet erdemi Kur’ân ve sünnette daha geniş anlamda ele alınmakta, Müslümana dengeli, ölçülü, onurlu ve özgür bir hayatın kapılarını aralamaktadır.

<sup>36</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 15, 22; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu’l-Ahlâk*, 35, 43-44.

<sup>37</sup> İbn Sina, *Uyûnu’l-Hikme* (Beyrut, Lübnan: Daru’l Kalem, 1980), 16.

<sup>38</sup> Gazali, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, 126-127.

<sup>39</sup> Mustafa Çağrı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/506.

<sup>40</sup> Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 95.

<sup>41</sup> Çağrı, “İffet”, 21/506.

<sup>42</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/273.

<sup>43</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, en-Nisâ 4/6.

<sup>44</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Nûr 24/33.

<sup>45</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Nûr 24/60.

<sup>46</sup> İbn Mâce, “Zühhd”, 17.

<sup>47</sup> Buhârî, “Edeb”, 78.

Platon'un nefsin kuvvetlerinden arzu gücü ile temellendirdiği üçüncü temel erdem ölçülülüktür. Platon'a göre ölçü, istek ve tutkulara vurulan bir çeşit dizgindir. Kişinin iyi yanını kötü yanına hakim kılarak yani aklını nefsine hakim kılarak kendine hakim olması mümkündür, bu da onun ölçülülük erdemine sahip olduğunu göstermektedir.<sup>48</sup> Ölçülülük Aristoteles'in karakter erdemlerinin ikincisidir. Aristoteles ölçülülüğü "hazlar ve acılar konusunda orta olma" şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte Aristoteles utanmayı bilmeyi de on birinci erdem olarak eklemiştir.<sup>49</sup> Platon'un ölçülülük erdeminin İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesindeki izdüşümü iffet erdemidir. İbn Miskeveyh'e göre, iffet şehvi hisle ilgili bir fazilettir. Bu faziletin insanda ortaya çıkışı, şehvetlerini akla göre yönetmesiyle olur. Arzularına boyun eğmeyen insan şehvetlerinin kölesi değil, kendisinin efendisi olur. Hem Platon'un hem de İbn Miskeveyh'in iffet erdemi ile ilgili görüşleri insanın özgürlüğüne kapı aralamaktadır. İbn Miskeveyh de Aristoteles gibi iffeti orta olarak belirler. İbn Miskeveyh'in iffet erdemi açgözlülük (şereh) ifratı ile gevşeklik (humud) tefriti arasında yer alır.<sup>50</sup>

Başlangıç erdemlerinin dördüncüsü cesaret ya da şecaat erdemidir. Cesaret kelimesiyle eş anlamlı olan şecaat kelimesi yiğitlik, kahramanlık gibi anlamlara gelmektedir. Şecaat ya da cesaret, tehlikeli ve korkulması gereken durumlar karşısında korkmadan öne atılarak gerekeni yapabilme kararlılığıdır.<sup>51</sup> Şecaat, öfke duygusunun akıl yardımıyla orta alanda konumlanmasıyla oluşur. Kur'an'da şecaat kelimesi geçmez; fakat cihatla ilgili âyetlerde şecaatin önemine işaret edilir.<sup>52</sup> Bununla birlikte Kur'an'da düşmandan değil sadece Allah'tan korkmak gerektiği vurgulanmakta<sup>53</sup> ve Müslümanlar cesaretlerinden dolayı övülmektedir.<sup>54</sup> Ayrıca Müslümanların kâfirlere karşı cesaretli fakat kendi aralarında merhametli olmaları sahabe örneğinde tavsiye edilmektedir.<sup>55</sup> Hadislerde ise şecaat kelimesi açık bir şekilde bulunmamaktadır. Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inin "Cihad ve Siyer" başlıklı bölümünde yer alan hadislerde savaşta cesaret ve kahramanlık teşvik edilmektedir.<sup>56</sup> Platon'un nefisteki öfke gücünden hareketle temellendirdiği ikinci temel erdem olan yiğitliği, İbn Miskeveyh aynen almıştır. İbn Miskeveyh'e göre de şecaat, öfkeye ilişkin nefse ilgili bir fazilettir. Bu fazilet kuvve-i akliyenin (akıl kuvveti) kuvve-i gadabiyeyi (öfke kuvveti) yönetmesiyle ortaya çıkar. Akıl gücü ile öfke gücünün birlikte hare-

<sup>48</sup> Platon, *Devlet*, 129.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 34-36.

<sup>50</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 16, 23; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu'l-Ahlâk*, 35, 45.

<sup>51</sup> Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 107.

<sup>52</sup> Mustafa Çağrırcı, "Şecaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/402.

<sup>53</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tevbe 9/13.

<sup>54</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ali-i İmran 3/173.

<sup>55</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/29.

<sup>56</sup> Bu bölümün 24. babının "Savaşta Şecaat ve Korkaklık" adını taşıması da hadislerdeki şecaat vurgusunu göstermektedir. bk. Çağrırcı, "Şecaat", 38/402.

keti, tehlikeli işlerde yapılması gerekeni yapmak ve sabredilmesi gerekene sabretmek şeklinde anlaşılır. İbn Miskeveyh Aristoteles gibi şecaati iki reziletin ortasında belirginleştirir. İbn Miskeveyh şecaat erdemini, göğüslenmesi gerekmeyen şeyde gereksiz atılganlık gösterme anlamındaki saldırganlık (tehevür) ifratı ile korkulması gerekmeyen şeylerden korkma anlamındaki korkaklık (cübn) tefriti arasında tanımlar.<sup>57</sup>

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin ilki ve sevgi, saygı, güven gibi diğer süreç erdemlerinin ahengini tesis eden erdem samimiyet erdemidir. Samimiyet erdeminin İslâmî versiyonu ihlâs erdemidir. İhlas kelimesinin sözlük anlamı “bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak”tır. Kelimenin kökü “arınmak, saflaşmak, kurtulmak” mânasına gelen hulûs/halâstır. İhlas kelimesi, terim anlamıyla Müslümanın davranış ve sözlerinde menfaat beklentisinden uzak, sadece Allah’ın rızasını gözetmesidir.<sup>58</sup> En kısa ifadesiyle ihlâs, kulluktaki samimiyettir. İçtenlik anlamına gelen samimiyet iyi, saf, temiz ve samimi bir niyeti içermektedir. Samimiyet erdemi, ben ve öteki’ni birlikte barındıran ve onların uyumunu hedefleyerek iyi ilişkiler geliştirmesini sağlayan orta erdemlerin düzenleyici erdemidir. Samimiyet, insan ilişkilerinde çıkar gözetmeksizin halisane bir niyetle, kalpten gelerek ve içtenlikle hareket etmektir. Samimiyet İslâm ahlâkında en belirgin erdemlerden biri olduğu halde İslâm filozoflarının erdem etiği tasniflerinde yer almamıştır. Oysaki samimiyet şahsiyetin gelişiminde oldukça önemli bir erdemdir. Samimiyet erdeminin İslâm’daki önemini iyi niyet ve içtenliği barındıran ihlâs kavramı üzerinden takip etmek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerim’in 112. sûresinin adı İslâm dininin temel ilkesi olan tevhidi en samimi şekilde dile getirdiği için İhlâs suresidir. Ayrıca Kur’ân’da ihlâs kelimesi ve hulûs kökünden birçok kelime hem sözlük hem terim anlamıyla bulunmaktadır. İhlâs, “yalnızca Allah’a yönelip O’na kulluk etme, saf dindarlık”<sup>59</sup> anlamlarıyla şirk ve riya ile mücadele eder. Samimiyetle Allah’a bağlanma anlamındaki ihlâs kavramı kötülüklerden arınmış bir kalbi ve iyi niyeti gerektirir. Kur’ân’da “arınmış kalp”<sup>60</sup> dolayısıyla samimiyet vurgulanmıştır. Benzer vurgular hadislerde de görülmektedir.<sup>61</sup> İslâm dininin temel kaynaklarına bakıldığında ihlâs kavramında sırf Allah rızası düşüncesi ile karşılaşılmaktadır. Bu kapsamda sevgi, saygı ve güven kavramlarının ahengini sağlayan kavram olarak samimiyet erdeminin en güzel açıklaması-

<sup>57</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 15, 23; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu'l-Ahlâk*, 35, 45.

<sup>58</sup> Süleyman Ateş, “İhlas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/535-536.

<sup>59</sup> Ateş, “İhlas”, 21/536.

<sup>60</sup> “O gün ki ne mal fayda verir, ne oğullar! Allah’a arınmış bir kalp ile gelen başka!” bk. *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, eş-Şuarâ 26/88-89.

<sup>61</sup> “Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz; ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.” bk. Ebu’l-Hasan İbnü’l-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. M. Fuat Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsîl-Arabî, ts.), “Birr”, 34.

nın onun İslâm'daki izdüşümü olan ihlâs erdemi olduğu görülmektedir. Çünkü ihlâs erdemi Allah rızası düşüncesiyle samimiyetin en güzel ifadesini, özgeciliğin en makul açıklamasını sunmaktadır. Böylece insanlar herhangi bir menfaat beklentisi olmadan sırf Allah rızası için öteki'ni sevmekte, öteki'ne saygı göstermekte ve güven duymaktadır. İhlas erdeminden, Müslümanların ibadetlerini cennet ümidi ya da cehennem korkusu taşımadan yani hiçbir menfaat beklemeden sırf Allah rızasını gözeterek yapması anlaşılır. Böylelikle ihlâs, Allah'a yönelik bir samimiyeti ifade eder.

Samimiyet, Platon'un dört temel erdemi arasında yer almaz. Bununla birlikte Aristoteles'in karakter erdemleri tasnifinde samimiyet erdemi sekizinci sırada yer almaktadır. Aristoteles bu erdemın insanlar arasındaki ilişkilerde etkin olduğunu belirtmektedir. Hem duyguda hem de düşüncede "kendini olduğu gibi gösterme" olarak samimiyet ortayı yani erdemi temsil etmektedir. Aristoteles kendini başka türlü gösterme anlamında bir erdemsizliğin aşırılığına şarlatanlık, eksikliğine ise istihza demektedir.<sup>62</sup> Görüldüğü gibi samimiyet erdemi Batı erdem etiği tasniflerinde ön plana çıkarılmamıştır; aynı şekilde İslâm erdem etiği tasniflerinde de ön plana çıkarılmış bir erdem değildir. Oysaki İslâm ahlâkında hem insanlar arasındaki samimiyeti önemseyen hem de Allah'a karşı samimiyeti özel anlamıyla ihlâs kelimesinde terimleştiren zengin bir kaynak mevcuttur. Bu bakımdan samimiyet erdeminin İslâm erdem etiğinde yer alması elzem görünmektedir.

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin ikincisi, on temel erdemın altıncısı sevgi ya da muhabbet erdemidir. Sözlükte muhabbet kelimesi buğzun zıddı olarak tanımlanan hub kökünden isim olarak yer almaktadır. Ahlâk literatüründe "muhabbet ve hub ile meveddet ve vüd yaygın biçimde sevgi anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir."<sup>63</sup> Kur'an'da muhabbet "Sana, ...sevgi bırakmıştım"<sup>64</sup> ifadesiyle bir âyette geçmektedir. Kökü olan "hub ise dokuz âyette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır."<sup>65</sup> Kur'an'da "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"<sup>66</sup> âyetinde görüldüğü gibi Allah'la kullar arasındaki çift yönlü bir sevgiye işaret edilmektedir. İnsanî erdem olarak sevgi, ben ve öteki arasındaki ilişkiyi insan-insan üzerinden; İslâmî erdem olarak muhabbet ise hem insan-insan hem insan-Allah üzerinden açıklamıştır. Böylece muhabbetullah (Allah sevgisi) ifadesiyle İslâm sevgi erdemini, anlamca genişletmiş ve zenginleştirmiştir. Dört temel erdemde net bir şekilde ifade edilen aşırılık ve eksiklik noktaları sevgi konusunda İslâm düşüncesinde açık, net ve kav-

<sup>62</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 36.

<sup>63</sup> Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/386.

<sup>64</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Tâhâ 20/39.

<sup>65</sup> Uludağ, "Muhabbet", 30/386.

<sup>66</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/54.



ramsallaştırma düzeyinde ifade edilmemiştir. Ama sevginin bağımlılığa, sevgisizliğin ise nefrete dönüşmemesi için sevgide denge ve ölçülülük önerilmiştir.<sup>67</sup>

İslâm düşüncesinde muhabbet kavramı ontolojik, kozmolojik, teolojik, psikolojik, sosyal ve ahlâki boyutuyla ele alınmıştır.<sup>68</sup> İslâm düşüncesinde sevgiyi en çok vurgulayan filozof İbn Miskeveyh'tir. Varlıkların düzenini ve iyilik içinde olabilmesini sevgiye bağlayarak sevginin ontolojik ve kozmolojik boyutuna dikkat çeken İbn Miskeveyh, "toplum halinde yaşayan insanlar birbirlerini seven kişilerse, birbirlerine karşı adaletli davranırlar ve aralarında hiçbir anlaşmazlık ortaya çıkmaz"<sup>69</sup> görüşüyle sevginin psikolojik ve sosyolojik boyutuna da dikkat çekmiştir. Ayrıca İbn Miskeveyh güven, dayanışma ve yardımlaşmanın ancak birbirini seven insanlar arasında gerçekleşebileceğini belirterek sevginin ahlâki boyutunu da vurgulamıştır. Sevgiyi tüm yönleriyle ele alan İbn Miskeveyh'te sevgiyi toplumsal açıdan ele alan Aristotelesçi yaklaşım kendini vurgulu bir şekilde hissettirir; bununla birlikte İbn Miskeveyh "Aristo'dan farklı olarak sonunda ilâhî sevgi kavramına ulaşmıştır."<sup>70</sup> İbn Miskeveyh'e göre sevginin nihai amacı ve en yüksek mertebesi "ilâhî sevgi" yani "muhabbetullah"<sup>71</sup> tır. Böylece İbn Miskeveyh sevginin teolojik boyutunu da tamamlamış görünmektedir.

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin üçüncüsü, on temel erdemden yedincisi saygı erdemidir. Saygı erdeminin İslâmî versiyonu takvâ erdemidir. "Vikâye" mastarından türeyen takvâ kelimesi, sözlükte korkmak, çekinmek, sakınmak, korumak, korunmak, dindar olmak, itaat etmek ve saygı göstermek, anlamlarına gelmektedir. Takvânın terim anlamı ise dinin emrettiklerine ve tavsiye ettiklerine uyma, yasakladıklarından uzak durma hususunda gösterilen hassasiyet ve özendir.<sup>72</sup> Kur'ân'da takvâ kelimesi ve kelimenin türevleri ve fiil şekilleri toplam 285 yerde, takvâ kelimesi ise başlı başına 17 yerde geçmektedir. Allah'a karşı sorumluluk bilinci anlamına gelen takvâ, genellikle Allah'tan korkmak şeklinde anlaşılrsa da bu korkunun içerisinde saygı bulunmaktadır. Allah'tan korkmak anlamındaki takvâ herhangi bir şeyden korkmak anlamında değildir; Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkmak, Allah'ın rızası dışında hareket etmekten korkmak şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'ân'da Allah'ın takvâ sahipleriyle yani kendisine saygı duyarak kendisinden sakınanlarla beraber olduğu,<sup>73</sup> onları sevdiği<sup>74</sup> ve onların dostu olduğu<sup>75</sup> belirtilerek takvânın

<sup>67</sup> Bir hadiste sevginin orta alanda temellendirilmesi gerektiği şu şekilde ifade edilmiştir: "Sevdiğin kimseyi ölçülü sev ki, bir gün sevmeyeceğin bir kişi olabilir. Sevmediğin bir kimseyi de ölçülü bir şekilde sevmek ki günün birinde çok sevdiğin bir kimse olabilir." bk. Tirmizi, "Birr", 60.

<sup>68</sup> İlhan Kutluer, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/388.

<sup>69</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu'l-Ahlâk*, 158; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 111.

<sup>70</sup> Kutluer, "Muhabbet", 30/388.

<sup>71</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu'l-Ahlâk*, 166-168.

<sup>72</sup> Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/484.

<sup>73</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/194; et-Tevbe 9/36.

dinî önemine işaret edilmektedir. Hz. Peygamber Allah'tan kalbine takvâ vermesini istemiştir.<sup>76</sup> Burada kalpteki takvâ îmân, samimiyet ve Allah'a duyulan saygı şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>77</sup> Bundan dolayı terim anlamıyla dinî konularda gösterilen özeni ifade eden takvâ kelimesine sözlük anlamına da sadık kalarak Allah'a saygı duymak anlamı verilebilir. Çünkü söz konusu özen ancak derin bir saygı ile mümkün olmaktadır. Saygı “her varlığa hak ettiği değeri vermek, layık olduğu ilgiyi, özeni, itibarı, ihtiramı, hürmeti göstermektir.”<sup>78</sup>

Orta erdemlerin ya da süreç erdemlerinin sonuncusu, on temel erdemden sekizincisi güven erdemidir. Güven sözlükte “korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu, itimat”<sup>79</sup> şeklinde tanımlanır. Güven erdeminin İslâmî versiyonu îmân erdemidir. “Güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” anlamına gelen îmân kelimesi “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türemiştir. İmanın terim anlamı, Allah'tan vahiy yoluyla aldığı dini insanlara ulaştıran peygamberlere inanmaktır.<sup>80</sup> Felsefede îmân kavramı iki farklı mânaya gelecek şekilde ele alınır. İlk anlamıyla îmân güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır ki burada sözlük anlamı ön plandadır. İkinci anlamında ise îmân “Tanrı vardır” önermesinin kabulü şeklinde özetlenir. İmanın ikinci anlamı din felsefesinin asıl konusunu teşkil eder.<sup>81</sup> Burada ise îmânın terim anlamı ön plandadır. İnsanî erdem olarak güven insanlar arasındaki güveni tesis ederken, İslâmî erdem olarak îmân Allah'a güveni merkeze alır. İmân kavramı Kur'an'da 800'den fazla yerde geçmektedir. İmân ile amel arasında güçlü bir bağ kurulan Kur'an'da Allah'a ve âhiret gününe inananların, namazı dosdoğru kılıp Allah yolunda harcayanların, kurtuluşa ereceği,<sup>82</sup> îmânın kalbe yazıldığı ve ruhla desteklendiği<sup>83</sup> belirtilmektedir. İmân meselesi hadislerde geniş bir yer edinmiştir: “*Kütüb-i Sitt'e* den *Şahîh-i Buhârî* ile *Şahîh-i Müslim*'de, Tirmizî'nin *el-Câmi 'u ş-Şahîh* ve Nesâî'nin *es-Sünen*'inde “İmân” adıyla müstakil birer bölüm açılmış, *Şahîh-i Müslim*'de 200 sayfaya yakın bir hacim tutan 380 hadis rivayet edilmiştir.”<sup>84</sup> İmân Kur'an'da ve hadislerde yoğun bir şekilde vurgulanmakla birlikte İslâm filozoflarının erdem etiği tasniflerinde erdem olarak yer

<sup>74</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4, 7.

<sup>75</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Câsiye 45/19.

<sup>76</sup> Müslim, “Zikir”, 73; Ebû Abdurrahman Ahmed Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), “İsti'âze”, 13.

<sup>77</sup> Uludağ, “Takvâ”, 39/484-486.

<sup>78</sup> Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 75.

<sup>79</sup> Genel Türkçe Sözlük, “Güven” (Erişim: 18 Ocak 2021).

<sup>80</sup> Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/212.

<sup>81</sup> Hanifi Özcan, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/216.

<sup>82</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/2-5.

<sup>83</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mücâdile 58/22.

<sup>84</sup> Sinanoğlu, “İman”, 22/212-214.

almaz. Batı’da Thomas Aquinas’ın erdem etiğinde îmân erdem olarak yer almaktadır.<sup>85</sup>

Üst erdemlerin ya da sonuç erdemlerinin ilki, on temel erdem dokuzuncusu duyarlılık ya da merhamet erdemidir. Üst erdemlerin duygusal motivasyonunu temsil eden bu erdem, öteki’nin acısına duyarlılık ya da acıma duygusudur. Acıma duygusu olarak duyarlılık erdeminin İslâmî versiyonu olarak merhamet erdeminden bahsedilebilir. Merhamet “bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü”<sup>86</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Şefkat ise merhamet ve sevginin ortası olarak görülebilir. Şefkate merhamet ve sevgi birlikte bulunur.<sup>87</sup> Acıma ve şefkat kelimeleri yardımıyla tanımlanan merhamet, acıma duygusunun etkisiyle insanların ve tüm diğer canlıların çektiği acıya karşı duyarlı olmayı ve bu duyarlılık neticesinde yapılan iyilik ve lütufları kapsamaktadır. Şefkat ve merhamet öteki’nin acısına karşı üzölmek şeklinde pasif bir duygulanım olmaktan öte, öteki’nin acısını paylaşmak ve gidermek için çaba sarf etmek şeklinde aktif bir eyleme dönüştüğü ölçüde ahlâki bir erdem olma hüviyeti kazanır.<sup>88</sup> Görüldüğü gibi merhamet erdemi acıma duygusu ile sınırlandırılmaz. Acıma ve sevginin iyilik olarak eyleme dönüşmesinin en önemli motivasyonlarından biri olarak işlev görür. İslâm düşüncesinde merhamet, Allah’ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanlarını ifade etmektedir. Müslümanların her işin başı olarak gördükleri besmelede Rahmân ve Rahîm olan bir yaratıcıya sığınılmaktadır ve O’ndan yardım istenmektedir. İslâm ahlâkında Allah merhametlilerin en merhametlisi olarak görölmektedir. Kur’ân’da merhamet kelimesi bir kere “... birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar âhiret mutluluğuna erenlerdir.”<sup>89</sup> âyetinde geçmektedir. Bununla birlikte rahmet kelimesi 114 defa geçmekte ve “260 kadar âyette Allah’ın Rahmân ve Rahîm isimleriyle aynı kökten olan çeşitli fiil ve isimler”<sup>90</sup> yer almaktadır. Yine merhamet erdemi hadislerde de sıklıkla vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber’in, “İnsanlara merhamet etmeyenlere Allah da merhamet etmez.”<sup>91</sup> şeklindeki hadisi İslâm ahlâkının merhamete verdiği önemi göstermektedir.

Üst erdemlerin ya da sonuç erdemlerinin ve aynı zamanda on temel erdem sonuncusu ve hedefi cömertlik ya da yardımseverlik erdemidir. Cömertlik erdeminin İslâmî versiyonu ihsan erdemidir. “Allah’ın kuluna karşı cömertliği, hak ettiğinden fazlasını vermesi” anlamındaki ihsan kavramı, sözlükte “güzel olmak”

<sup>85</sup> Aquinas Platon’dan aldığı ölçülölük, cesaret, adalet ve basiret ya da bilgelik şeklindeki ahlaki ve dianoetik erdemlere, îmân, umut ve aşk olmak üzere üç tane dini veya teolojik erdem ekleyerek yedi tane temel erdem belirlemiştir. bk. Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi*, 93-99.

<sup>86</sup> Genel Türkçe Sözlük, “Merhamet” (Erişim: 18 Ocak 2021)

<sup>87</sup> Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 101.

<sup>88</sup> Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 103.

<sup>89</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Beled 90/17.

<sup>90</sup> Mustafa Çağrııcı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/184-185.

<sup>91</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 2; “Edeb”, 18; Müslim, Fezâ’il”, 66.

mânasına gelen hüsn kökünden türetilmiş bir mastar olup genellikle “başkasına iyilik yapmak” ve “yaptığı işi güzel yapmak” şeklinde kısmen farklı ama birbirini tamamlayan iki anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ahlâk literatüründe ihsan kavramı genellikle, “iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak”<sup>92</sup> mânasında kullanılır. İslâmî erdem olarak ihsanın, insanî erdem olarak cömertlikten daha geniş bir anlama sahip olmakla birlikte, onunla uyumlu olduğu hem sözlük anlamından hem de terim anlamından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Cömert kelimesi “Farsça cevân-merd kelimesinden Türkçeleştirilmiştir.”<sup>93</sup> Cömertlik, insanın kendi helal kazancından yaptığı harcamalarından başkalarını da yararlandırması, insanlara ikramda, ihsanda ve infakta bulunabilmesidir.<sup>94</sup> İbn Miskeveyh’in, Platon’dan aldığı dört temel erdem anlayışını aynen kabul etmekle birlikte birkaç değişiklik yaptığı fark edilir. Bu değişikliklerden biri cömertliği de temel erdem olarak kabul etmesidir. İbn Miskeveyh önce cömertliği dört temel erdemden biri olarak tanıtmaz. Cömertliği önce iffetin alt ve yan erdemlerinden biri olarak tasnif eder, sonra cömertlik erdemini başlı başına erdem olarak ele alarak alt ve yan erdemlerini sıralar. İbn Miskeveyh cömertlik erdemini tıpkı Aristoteles gibi savurganlık ve israf ifratı ile cimrilik ve kıskançlık tefriti arasında tanımlar.<sup>95</sup>

Kur’ân’da ihsan kavramı hem insanlara hem de Allah’a yönelik yetmiş aşkın âyette isim ve fiil olarak geçmektedir. Bu âyetlerde yukarıda bahsedilen ve birbirini tanımlayan iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu âyetlerin bir kısmında “başkasına iyilik etmek”, diğer bir kısmında ise “yaptığı işi güzel yapmak” mânasında kullanılmıştır. Benzer bir kullanım hadislerde de söz konusudur.<sup>96</sup> Üst erdemlerin sonuncusu olarak cömertlik ve ihsan ben’den ziyade öteki’yle ilişkili olduğu için ahlâki bakımdan diğer erdemlere nazaran daha önemlidir. İnsanın bu erdeme sahip olması, kendisine rağmen öteki’ni düşünmesi zor olduğu için dinî desteği gerekli kılmaktadır. İslâm dini kutsal kitabında bu konuya vurgu yapmakta; insanları iyiliğe çağırmakta ve yardım etmeye teşvik etmektedir. “Allah’ın sana

<sup>92</sup> Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/544-545.

<sup>93</sup> Mustafa Çağrı, “Cömertlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/72.

<sup>94</sup> Cömertlik kavramı İslâm ahlâki literatüründe genellikle sehâvet, cûd ve isâr terimleriyle ifade edilir. Kişinin, imkânlarının çoğunu kendisine ayırarak azını ötekine vermesine sehâvet, imkânlarının azını kendisine ayırarak çoğunu ötekine vermesine cûd denilmektedir. Sözlükte “bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme” mânasına gelen isâr ise gerektiğinde -kendisi de ihtiyaç duysa bile- kendisini tamamen mahrum bırakarak imkânlarını kendisinden daha çok ihtiyaç sahibi olan öteki için kullanmasıdır. Isâr, Haşr sûresinin 9. âyetinden alınarak terimleştirilmiştir. İslam ahlâkında cömertlikten daha üstün tutulan isâr kavramı, Batı dillerinde altruizm, Arapçada gayriyye ve Türkçede diğerkâmlık ya da özgeçilicilik kavramlarıyla karşılanmaya çalışılmaktadır. bk. Çağrı, “Cömertlik”, 8/72-73; Mustafa Çağrı, “Isâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/490; Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*, 67, 69-70.

<sup>95</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk*, 19, 23; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi, Tehzibu’l-Ahlâk*, 39-40, 45; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 34.

<sup>96</sup> Çağrı, “İhsan”, 21/545.

iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap...”<sup>97</sup> âyetiyle ve “Allah cömerttir ve cömertliği sever”<sup>98</sup> hadisiyle insanlar hem maddi hem manevi olarak öteki’ni düşünmeye teşvik edilmiştir. Cibril Hadisi’nde<sup>99</sup> ihsan kavramı “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” şeklinde tanımlanmış, yine bu hadiste “eğer sen O’nu görmüyorsan O seni görmektedir” denilerek konu Allah rızasına getirilmiş ve ihsan erdemi ihlâs erdemine, dolayısıyla samimiyete bağlanmıştır.

## SONUÇ

Din ve ahlâk arasında olumlu ya da olumsuz ilişki ve ilişkisizlik çeşitli tasnifler aracılığıyla dile getirilmiştir. Bununla birlikte din ve ahlâk arasında tarihsel, psikolojik ve sosyolojik bakımlardan bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu ilişkinin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu ise çok geniş bir yelpazede sürekli tartışılmaktadır. Ahlâkın kaynaklarından biri dindir. Dinin şubelerinden biri de ahlâktır. Din ahlâkı olumlu yönde etkilerken, ahlâk dini tamamlar. Dolayısıyla din ve ahlâk arasında yararlı ve olumlu bir ilişki söz konusudur. Bu çalışmada din-ahlâk ilişkisinin çeşitli tasniflerine değinildikten sonra bu iki fenomen arasında olumlu bir ilişkinin, dolayısıyla uyum ve diyalogun olduğu iddia edilmiştir ve bu iddia İslâm erdem etiği üzerinden temellendirilmiştir. Esasında İslâm erdem etiği ibaresi din ve ahlâk arasında bir ilişkinin olduğu ve bu ilişkinin olumlu olduğu hipotezinin bir sonucudur.

Makalenin birinci bölümünde on temel erdem oluşturulurken ben ve öteki’ne göre erdemlerin konumları esas alınmıştır. İslâm ahlâk teorileri içinden felsefi ahlâkın erdem tasnifi, diğerlerine nazaran daha sade ve sistemattiktir ama bu avantajına rağmen bu erdemlerin sadece ben’le ilgili olması, öteki’ni yeterince vurgulaması eksiklik olarak görülebilir. Bu kapsamda etiğin daha ziyade öteki’yle ilişkili olması gerekçe gösterilerek İslâm filozoflarınca önerilen dört erdeme, ben ve öteki ilişkisini belirleyen dört erdem ve ben’den ziyade öteki’ne yönelik iki erdem daha eklenerek on temel erdem belirlenmiştir. Bu erdemlerin ben’le ilişkili ilk dördü doğruluk, bilgelik, ölçülülük ve cesaret temel erdemler ya da başlangıç erdemleri; ben ve öteki’nin ilişkisini belirleyen samimiyet, sevgi, saygı ve güven orta erdemler ya da süreç erdemleri; ben’den ziyade öteki’yle ilişkili duyarlılık ve cömertlik ise üst erdemler ya da sonuç erdemleri olarak isimlendirilmiştir.

Makalenin ikinci bölümünde on temel insanî erdemden hareketle adalet, hikmet, iffet, şecaat, ihlâs, muhabbet, takvâ, îmân, merhamet ve ihsan şeklinde on temel İslâmî erdem belirlenmiş ve bu erdemlerin İslâmî arka plan analizi yapılmıştır. On temel İslâmî erdemnin arka plan analizi, önerilen erdemlerin ve türevlerinin

<sup>97</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Kasas 28/77.

<sup>98</sup> Tirmizi, “Edeb”, 41.

<sup>99</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 31/2; “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.

Kur'ân ve sünnette yoğun bir şekilde vurgulandığını ve oldukça fazla tekrar edildiğini göstermiştir. Böylece İslâm erdem etiğinin hem doğal hem felsefi hem de dini bir hüviyeti olduğu görülmüştür. Çalışmanın ilk bölümünde önerilen on temel insanî erdemle çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan on temel İslâmî erdem (dolayısıyla doğal ahlâkla dini ahlâkın) örtüştüğü görülmüştür. Bu örtüşmeyle birlikte ayrıca İslâmî erdemlerin insanî erdemlerdeki insan-insan ilişkisine insan-Allah ilişkisini eklediği, insanî erdemlerin anlamlarını zenginleştirip geliştirdiği görülmüştür.

İnsanî erdemlerden İslâmî erdemlere giden süreçte din-ahlâk ilişkisinin uyum ilişkisi olduğu görülmüştür. Böylece insanî erdemlerden hareketle İslâmî erdemler temellendirilebilmiştir. Ayrıca İslâmî erdemlerin sözlük anlamlarında insanî erdemlerin bulunmasıyla söz konusu uyumun İslâmî erdemlerden insanî erdemlere gidildiğinde de ortaya çıktığı tespit edilmiştir. İnsanî erdemlerden hareketle İslâmî erdemlerin düşünülmesi, “bir şey iyi olduğu için Tanrı emretmiştir” şeklindeki Sokrates’in olumladığı Euthyphro dileminin ilk kısmını ve Tanrı'nın emrettiklerinin zaten iyi olduğu görüşünü desteklemiştir. Bununla birlikte hem ahlâktan dine, hem dinden ahlâka yönelik olumlu ilişkinin niteliğinin özdeşlik aşırılığundan ve birinin diğerini üretme bağımlılığundan uzak bir bağlılık ve uyumluluk arz ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada akıl ve duyguyla temellendirilen ahlâkın dini, ahlâki bakımdan makul bir zemine taşıdığı, dinin de ahlâkı geliştirdiği ve teşvik edip desteklediği görülmüş; din-ahlâk arasındaki ilişkinin hem dinin hem ahlâkın birbirlerine indirgenmeden ayrı ayrı varlıklarını koruyan bağımsız ama bağlantılı uyumluluk yani özgür bir uyumluluk olduğu tespit edilmiştir. Netice itibarıyla bu çalışmada aklın bulunduğu insanî erdemlerle dinin sunduğu İslâmî erdemlerin uyumlu olduğu görülmüştür.

### KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Ateş, Süleyman. “İhlas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 1999.
- Bartley III, William Warren. *Morality and Religion: New Studies in the Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 1971.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.

- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “Cömertlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/72-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “İsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Merhamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/184-185. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Çağrı, Mustafa. “Şecaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/402-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 3 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.
- İbn Hazm. *Ahlak*. çev. Cemaleddin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan. İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. thk. M. Fuad Abdülbâki. b.y: Daru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.
- İbn Miskeveyh. *Ahlak Eğitimi, Tehzîbu’l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu’l-Ahlâk*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- İbn Sina. *Uyûnu’l-Hikme*. Beyrut, Lübnan: Daru’l Kalem, 1980.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. “Muhabbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/388-389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

- Müslim, Ebu'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Özcan, Hanifi. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/216-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. çev. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Plato. *The Dialogues of Plato*. çev. Benjamin Jowett. London: Humphrey Milford: Oxford University Press, Reprinted., 1892.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 37. Basım, 2018.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. A. Muhammed Şakir. Mısır: Matabaatü Mustafa, 1975.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/386-388. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Wainwright, William J. *Religion and Morality*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Yaran, Cafer Sadık. *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâki Erdemler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Genel Türkçe Sözlük. Erişim: 18 Ocak 2021. <https://sozluk.gov.tr>.



**EK: Tablo 1: İnsanî Erdemlerden İslâmî Erdemlere On Temel Erdem**

<b>Erdem Çeşitleri</b>	<b>İnsanî Erdemler</b>	<b>İslâmî Erdemler</b>
<b>Temel Erdemler Başlangıç Erdemleri</b>	1.Doğruluk	1.Adalet
	2.Bilgelik	2.Hikmet
	3.Ölçülülük	3.İffet
	4.Cesaret	4.Şecaat
<b>Orta Erdemler Süreç Erdemleri</b>	5.Samimiyet	5.İhlas
	6.Sevgi	6.Muhabbet
	7.Saygı	7.Takvâ
	8.Güven	8. İmân
<b>Üst Erdemler Sonuç Erdemleri</b>	9.Duyarlılık	9.Merhamet
	10.Cömertlik	10.İhsan