

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 08 (17) Sentyabr (Eylül) 2007

AHLÂKÎ AÇIDAN HAYATIN VE VAROLUŞUN ANLAMI

Dr. Ülkər Abuzərova*

İnsan doğan, büyüyüp gelişen, bir müddet yaşayıp sonunda ölen bir varlıktır. Özellikle ölümlü olması, insanın dünya hayatına geliş ve yaşama gayesinin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu sebeple ilk çağlardan beri ölümün ve yaşamın gayesinin ne olduğu ile ilgili sorular sorulmuştur. Kimileri bu soru etrafında düşünerek hayata anlam vermeye çalışırken, kimileri de zamanın kötülüklerine bakarak hayatın hiçbir anlamı olmadığını iddia etmiştir. İkinci grup insanlara göre hayat, hiçbir anlamı olmayan gürültü ve şiddetten ibarettir.¹

Varlığın anlam kazanması bilinçle olanaklıdır. Var olmanın anlamı varlığın algılanmasına ve bilinmesine bağlıdır. Bu bakımdan Fransız filozof Miguel de Unamuno (ö. 1936) ‘dünyanın bilinç için yaratıldığını’ ifade etmiştir. Yine ‘hayatın anlamının en acil mesele’ olduğunu vurgulayan Miguel de Unamuno, hayata hiçbir anlam veremeyen insanlardan farklı olarak, düşünen ve bilinçli yaşamak isteyen insanlar için ‘bunun bir ölüm kalım meselesi’² olduğunu kaydeder. Öte yandan yine Fransız yazar Andre Malraux (ö. 1976), hayatın anlamsız olduğunu söyleyenlere ‘hayatın anlamı yoksa bile ondan daha anlamlı ne var elimizde?’³ diye bir soru yöneltir.

İnsan doğumunu kendisi planlamadığı gibi, kaç sene yaşayacağını ve ölümünün ne zaman ve nerede olacağını da bilmemektedir. Başka bir ifadeyle insan elinde olmadan doğar ve elinde olmadan da ölür. Peki bu iki

* İlahiyat elmleri namizədi.

¹ Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: an Introductory Textbook*, New York 1964, s. 158.

² Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İstanbul 1986, s. 217.

³ Pierre Henri Simon, *İnsanlığın Yargılanması: Andre Malraux, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Saint Exupery*, (çev. Pierre Caporel, İbrahim Denker), İstanbul 1965, s. 19-22 vd.

gayri ihtiyari durum arasındaki “Hayat nedir?”, “Yaşamın anlamı, amacı ve hedefi var mıdır?” Yine “Dünya niçin yaratılmıştır?” “Biz neden bu dünyadayız?”, “Ben neden doğdum?”, “İnsan hayatının gayesi nedir?” “Ölüm nedir?”, “Ölümden sonra ne olacak?” “Ben kimim, neyim, niçin varım, nerden geldim, nereye gidiyorum?” “Bunca ıstırap, keder ve acı ne diye vardır?” “İyilik, doğruluk ve dürüstlük ne işe yarayacak?” gibi ‘insana yaratılışıyla birlikte yüklenmiş’⁴ sorular insan zihnini hep meşgul etmiş ve felsefenin konusu olmuştur. Bu anlamda hayatın anlamının en acil mesele olduğunu söyleyen Fransız yazar-filozof Albert Camus (ö. 1960), ‘felsefenin ilgilenmesi gereken en önemli sorunun yaşamağa değer olup olmadığı sorusu’⁵ olduğunu kaydeder.

Bazı teologlara göre hayatın en temel anlamı teolojik veya dinseldir.⁶ Teologlar, insan hayatının kozmik düzende ilâhî takdirin bir parçası olması ve ölümden sonra insanlara ebedî ve eksiksiz mutluluğun verilmesi söz konusu olunca hayatın gayesiyle ilgili sorulara olumlu cevap verebilmenin mümkün ve anlamlı olacağını söylemişler.⁷ Bu sorulara dinsel bakış açısıyla bakıldığında şu cevap verilebilir: “İnsan hayatının bir anlamı vardır. Zira insan, Tanrı’nın çizmiş olduğu kurallar çerçevesinde hareket eder”. Bu bakış açısını benimseyen birisi için Tanrı’nın yokluğu hayatın anlamsızlığını doğurmaktadır. Bu sebeple teist birisi için ateist, hayatının herhangi bir anlamı olmayan şahıstır.⁸ Söz konusu teist bakış açısına göre ölümden sonra yaşam, dünya hayatının anlamlı sayılabilmesinin olmazsa olmaz şartıdır. Başka bir ifadeyle kâdir-i mutlak bir Tanrı’nın ölümsüzlük garantisi olmadan hayata her hangi bir anlam yüklemek mümkün değildir.⁹

Yaşam amaçsız değildir. Bu, düşünen insan açısından, yüce ahlakî değer ilkelerine gerçeklik katan, insan yaşamında hissedilen, evrenin düzeninde gözlemlenen ve tarihsel akışa anlam veren bir amaçtır. Basit bir ifadeyle var

⁴ Mevdûdî, *İslâm Medeniyeti*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara 1968, s. 41.

⁵ Albert Camus, *Sisyphos Şöleni* (çev. Tahsin Yücel), İstanbul 1988, s. 1.

⁶ Huston Smith, “Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, (ed. J. Runzo-N. M. Martin, çev. Gamze Varım), İstanbul 2002, s. 380.

⁷ Paul Edwards, “Meaning and Value of Life” *The Encyclopedia of Philosophy*, IV, 467.

⁸ Yeager Hudson, *The philosophy of religion*, California 1990, s. 320-321.

⁹ Yeager Hudson, a.g.e., s. 321.

olanın özü, geçmişi ve geleceği anlamsız olamaz. Sonuçsuzun saçmalığı, her kes tarafından bilinen bir husustur. Psikolojik ve sosyolojik olarak bizi mutlu kılan şey, geniş anlamı içinde, sonuçlu ya da sonuca ileten eylemlerdir.¹⁰ Doğum bir insanın hayat hikayesinin başlangıcı olduğu gibi, ölüm de bir kişinin hayat kitabının son bölümünün son sayfasıdır. Burada temel soru bitişinde bu kitabın ne kadar zengin ve ne kadar tamamlanmış olacağı sorusudur.¹¹

İnsanın ahlâkî değeri, hayatın bütününe kuşatan ölüm sonrası sınavda ortaya çıkar. Dolayısıyla “insanları taşkınlık yapmaktan, çirkin ve kötü eylemde bulunmaktan alıkoyan ya da az da olsa iyi ve doğru olanı yapmaya teşvik eden şeyin, ölümden sonra hayata, oradaki ceza ve mükâfata olan inancın, bir şekilde, insanların ruhlarında etkin olmasından başkası olmadığını”¹² söylemek gerekir. Bu anlamda örneğin Fârâbî’ye göre, erdemli insan, ölümlerle sadece ölümden sonraki mutluluğunu artırmasına araç olan eylemleri (çoğaltabilmeyi) kaybeder, bu sebeple ölümden korkmaz, aksine mutluluğun artırılmasına araç olan iyi eylemleri artırabilmek için hayatı iyi değerlendirir.¹³ Bu açıdan “ahlakın, en yüksek düzeyde yaşamdan ziyade ölümlerle bağlantılı olduğu söylenebilir, çünkü ölüm hem hayatın derinliğini göstermekte, hem de hayata anlamını veren sonu açıklamaktadır. Yaşam yalnızca ölümler ve sonrasını insanın başka ve daha yüksek bir hayata endekli bir kadere sahip olduğunu ispat eden sonu içerdiği için değerlidir. Ölüm ve sonrası olmasaydı yaşam ucuz ve anlamsız olurdu.”¹⁴

Elmalılı’ya göre dünyaya anlam kazandıran âhirettir. Ebedî olan âhîret âlemi olmasaydı dünyanın gerçek maksat diyebileceğimiz nihâî bir maksadı olmazdı ve her şey gezip dolaşma cinsinden boş yere bir dönüp durma olurdu. Bu hayatın arkasından ölümler ve onun arkasından diğer bir hayatın mukabil olarak yaratılması, insanların bu ikisi arasında iyi bir çalışma

¹⁰ İzzet Derzeve, *el-Kur’ân ve'l-mülhidûn*, Dimaşk, 1973, s. 236.

¹¹ Charles Hartshorne, “Time, Death and Everlasting Life”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, (ed. John Hick), Englewood Cliffs 1970, s. 361.

¹² İzzet Derzeve, a.g.e., s. 234.

¹³ Fârâbî, *Fusulü'l-medeni* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 61 vd.

¹⁴ Berdyayev, “Human Destiny” *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett), New York, 1967, s. 486.

gayretiyle Allah'ın mülkünde güzel bir işçi, yüksek bir görevli olmak üzere yarış için bir imtihan meydanına çıkarılmaları hikmetine, bu da hayattan hayata, güzellikten güzelliğe bir yükseliş nizamı ve en güzel amellere daha güzeliyle mükafat vererek ileride bambaşka bir hayata ulaştırılmaları gayesine yöneliktir. Aksi halde insanlar, ya hiçbir hayat izi yahut hayat ümidi kalmayacak şekilde hep ölümlü olur, hepsi söner veya hayat adına akıl ve zekadan, çalışma ve iradeden, iş değerinden, hürriyetten mahrum ölümden ve kabir azabından daha beter olarak ne ölüm ne de bir tür kurtuluş ümidi olmayan, her taraftan çaresizlikle kuşatılmış, bıkırtıcı zelil bir ızdırap, üzüntü verici bir sefalet hüküm sürer giderdi.¹⁵

Yaşamı ve varlığı anlamlandırabilmemiz için elimizde bulunan iki unsurdan (diğeri evren) birisi insandır.¹⁶ Başka bir ifadeyle hayatın, varlığın ve yaşamın anlamlandırılabilmesi için insan ve onun duygu, düşünce, amaç ve arzularının merkeze alınması gerekir. Bu anlamda Aristoteles (m.ö. 322) insanın en önemli gayesinin anlaşılması gerektiğini kaydeder. Gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir. Bu ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak bir fonksiyondur. Burada ise önemli olan insana özgü olanı bulmaktır. Bu ise diğer canlılardan farklı olarak insanın akıl sahibi bir varlık olmasıdır.¹⁷ İngiliz yazar-şair ve toplumbilimci John Ruskin (ö. 1900)'e göre her insan kendisine "Nereden geldim? Kimim? Nereye gidiyorum? sorularını sormalı ve cevaplamaya gayret etmelidir.¹⁸ Doğanın kendi kendini anlamlandırması mümkün değilken, insanın kendisini anlamlandırması diğer varoluş alanlarını da anlamlandırmayı gerekli kılıyor. Dolayısıyla varlığa ve varoluş biçimlerine anlam verilebilmesi için insan ve davranışları esas alınmalıdır. Zira insan davranışlarının bir gayeye yönelik olduğu anlaşılınca insan hayatının da bir anlamının olduğu izah edilebilir.

İnsan dahil bütün canlılar bir takım ortak fiillere sahiptir. Bu ortak fiillerden gerçek anlamda insânî olarak isimlendirilebilecek fiiller, insanın *akıl ve iradesinin* kontrolünde gerçekleşen fiillerdir. Dolayısıyla her hangi

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili* I-X (sdl. İsmail Karaçam ve dğr.), İstanbul t.y., VIII, s. 178-179.

¹⁶ Harold H. Titus, a.g.e., s. 441.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhosa'a Etik* (çev. Saffet Babür), Ankara 1997, s. 12-13.

¹⁸ Harold H. Titus, a.g.e., s. 143.

bir güçten kaynaklanan fiillerin o gücün objesinin tabiatına uygun ortaya çıkması gerektiğinden ve iradenin objesinin de *gaye*, yani iyi olmasından dolayı bütün insânî fiillerin bir gayeye yönelik olması gerekir. Her fail, zorunlu ve amaca/gayeye yönelik olarak fiil işler. Zira fail yapacağı eseri belirlemediği zaman belirli bir fiil yapamayacaktır.¹⁹ Dolayısıyla insanın tek bir gayesi vardır ve bu gaye en yüce iyidir. Nihâî gayenin elde edilmesi ise mutluluğu getirir.²⁰

Bu bağlamda yine John Hick, âhîret hayatı ve ölümsüzlük inancını insanın varoluş amacından hareketle ortaya koymaya çalışırken görüşünü şöyle ifade eder: “İnsanın en genel tanımı teleolojik olmaktadır. Varoluşumuzun kendisine yöneldiği gaye, temelde insanın mükemmelleşmesi, insanın tam insânîleşmesi ve sonlu kişisel hayatın her yönüyle gerçekleşmesidir. Dolayısıyla, eğer biz kişiyi kemale erdiren bir kozmik gayenin koruması altında varoluyorsak, bu gayenin, bu dünya hayatının ötesinde de bizi koruması gerekir.”²¹ Öyleyse, insan varoluşunun anlamı ne kadar gaye-güdücü (teleolojik) bir şekilde değerlendirilirse bu hayatın ötesinde başka bir hayatın varlığına olan inanç daha da artacaktır.

Hayatın ve yaşamın bir gayeye bağlı olması hususunu daha çok politikacı olarak bilinen İskoçlu George Galloway şöyle ifade eder: “İster bireysel, isterse kollektif bir bakış açısından ele alın, hayat eksik ve kopuktur. Dolayısıyla kendinden ötesine işaret eder. Onun anlam ve değerini açıklamaya koyduğunuzda, sadece nereden geldiğini değil, aynı zamanda nereye gittiğini de sorma ihtiyacı hissedersiniz. Herhangi bir gelişme sürecinin önemi, onun gayesi ya da tamamlanması olmaksızın anlaşılamaz. Zira gelişme, değişmeden çok daha başka bir şeydir.”²²

Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre eğer insan hayatının ve yaşamının bir gayesi olmasaydı yaşam için gereken şartlar ve unsurların yaratılmasına da gerek kalmazdı. Onun ifadesiyle “gerek insan türüne ve gerek diğer bütün canlılara, gelişmeleri ve belirlenen sürelerle kadar varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıdalar ve bedenlerini ayakta tutacak gerekler dışında bir

¹⁹ Thomas Aquinas, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York 1948, s. 478-488.

²⁰ krş. Aristoteles, a.g.e., s. 63; Thomas Aquinas, a.g.e., a.y.

²¹ John Hick, *Death and Eternal Life*, Hampshire 1994, s. 407-408.

²² George Galloway, *The Philosophy of Religion*, New York 1914, s. 550.

seçenek verilmemiştir. Eğer onların yaratılmasıyla sadece fenâ bulmaları murat edilseydi mevcudiyetlerini sürdürmeye yarayan nesnelere meydana getirilmesine ihtimal kalmazdı.”²³

Varoluşu imha etmeye yönelik bilimsel söylem yaşamın sınırlılığını kanıtlama yoluyla anlamsızlık kavramını zenginleştirmiştir. Bilimsel gelişmelerle varoluş beynin bir türevi olarak kabul edilmiş ve öte yandan bilimsel söylem bu olguyu kanıtlamaktan aciz kalmıştır. Bilimsel söylemde varoluş ile yaşam özdeşdir. Çünkü bu önerme nesnel bakış açısının gereğidir. Varoluş üzerine yürütülen tüm fikirler ve düşünceler amacı sadece olguyu tespit etmek olan bilimsel gelişmelerin ortaya koymuş olduğu sonuçlar kullanılarak yok edilmeye çalışılmıştır. Böylece sınırlı yaşam tek olgu haline gelmiş ve bu da yaşamın anlamsızlığı sonucunu doğurmuştur. Anlamsızlık, tüm oluşların hiçbir yönünün olmadığı ve yokluğa mahkum olduğu biçimindeki önermenin bir tek sözcükle anlatımıdır.²⁴

Hayata, Tanrı merkezli bir bakış açısıyla anlam vermeye çalışan teist düşüncenin yanı sıra bir de Tanrı merkezli bakış açısının aksine Tanrı olmaksızın hayata bir anlam vermeye çalışan veya ona her hangi bir anlam veremeyen ateist düşünce söz konusudur. Evrenin, belli bir yasaya bağlı olduğu görüşü ile birlikte, insanın mahiyetinin ve değerlerin nesneliği de kabul edilmiş olmaktadır. Öte yandan naturalistik bakış açısına göre, insan çevre şartlarına bağlı ve varolma kavgası ile geçen çok uzun bir sürecinin sonunda ortaya çıkmış bir varlıktır. İnsanın mukadderatı üzerinde söz sahibi olan şey de işte bu kozmik güç ve koşullardır. En sonunda bu güçler insanın ilerlemesini durduracak, böylece de yoklukla sonuçlanan bir düşünüş süreci başlayacaktır. Bu anlamda George Galloway, Huxley’in “evrim kuramının hiçbir öte dünya beklentisine yer vermediğini”²⁵ söyler. Yine termodinamiğin ikinci yasası gereğince bu evrenin çökeceğine inanan Bertrand Russell (ö. 1970) da alemde hiçbir gaye fikrine yer vermez. O, “alemden bir gayeden bahsetmenin tavşanların beyaz kuyrukları olmasının,

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 5.

²⁴ Mukadder Yakupoğlu, *Varoluşun Anlamı*, Ankara 1995, s. 67-68.

²⁵ George Galloway, a.g.e., s. 554.

onların daha iyi vurulabilmeleri amacına yönelik olduğunu iddia etmek kadar gülünç olacağını ifade eder.²⁶

Çağdaş İngiliz şair-filozof G. H. D. Clark, böyle umutsuz bir düşünceye Hıristiyan bakış açısından hareketle karşı çıkmaktadır. Bizden bütün çaba ve gayretlerimizin her hangi bir nihâî gayesinin olmadığına inanmamız istenirse, hayat anlamını kaybeder ve nasıl bir hayat yaşadığımızın tüm önemi ölümün karanlığı içerisinde yok olur gider. Bununla birlikte dinler, her davranışın hayati önem taşıdığını vurgular. Buradan hareketle Clark, Tanrı'nın, insan için sonsuz hayatı temin etmeyi hedeflemesini, yaşamın amacı ve gayesi için en önemli dürtü olarak görür. Hayat anlam ve amaç içerikli bir görünüm arz ederse, kişi umutsuzluk ve ölüm korkusundan da kurtulmuş olur. Benzer şekilde çağdaş Yahûdî varoluşçu filozof ve teolog Emil Ludwig Fackenheim'e göre hayat, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiden hareketle anlam kazanıyor. Dolayısıyla insan hayatının anlamı, insanın bir takım sınırlı amaçlarıyla değerlendirilemez.²⁷

Gordon D. Kaufman ise “İnsan hayatının nihâî gayesi ya da nihâî gaye diye bir şeyin olup olmadığını desteklemek için hiçbir şey bilmiyoruz.” diyor. “Biz insanlar, kendimiz ve dünya hakkında zihnimizi meşgul eden bir takım sorularla karşılaşılıyor.” Bu anlamda hayatın hangi modelinden bahsedilebilir? Gerçek anlamda “iyi bir hayat” ne anlama gelmektedir? Bu nasıl anlaşılabilir?...Bazı dinî, felsefî, ahlâkî veya bilimsel geleneklerden hangisi bu konuda daha açıklayıcı olabilir? Acaba, dünya ve insan hayatı Tanrı, Brahma vs. merkeze alındığında daha mı anlaşılır olmaktadır? Yoksa bütün bu soruları zihnimizden atarak varlığın/yaşamın tadını mı çıkaralım? şeklinde sorular sormakta ve hayatın bütün bu karmaşık gizemlerinin, varlığımızın nihâî bir amacı olması gerektiğinin göstergesi olduğuna dikkat çekmektedir.²⁸

Öte yandan Jean-Paul Sartre (ö. 1980) ve Albert Camus (ö. 1960) gibi düşünürler de hayatın anlamı hakkında bazı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Teistler gibi mezkur düşünürler de hayata objektif bir anlam yüklemenin

²⁶ Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim* (çev. Ender Gürol), İstanbul 1996, s. 11.

²⁷ Paul Edwards, “Meaning and Value of Life”, *The Encyclopedia of Philosophy*, IV, 467.

²⁸ Gordon D. Kaufman, “Mystery, Critical Consciousness and Faith” *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (ed. Ann Loades ve Loyal D. Rue içinde), Illinois 1993, s. 377-378.

gerekliliğini düşünmüşlerdir. Nitekim teist düşünürlere göre: Tanrı vardır; Bu sebeple gaye vardır; ve bu nedenle de hayatın anlamı vardır. Dünya hayatının çile ve acılarına rağmen mutluluk, bir görüntü değil, gerçektir. Dolayısıyla dünya hayatından sonra âhiret vardır ve bu sebeple bu hayat yaşamağa değer.²⁹

Ateist düşünürlerin bu konudaki mantıki çıkarımları ise çelişkiler içermektedir. Şöyle ki bir ateiste göre: Tanrı yoktur; Bu sebeple gaye yoktur; ve bu nedenle de anlam yoktur. Çoğu ateistler, bu mantıki çıkarımın sonunda varılması gereken “bu sebeple yaşamaya değer” şeklindeki sonucu kabul etmemektedirler. Bilakis onlara göre anlamsız hayatta dahi mutlu olunabilir ve bu sebeple yaşamaya değer.³⁰ Fakat bu kanıt, birçok insanın düşünceleriyle çelişmektedir. Zira çoğu insana göre bireysel kimliğimizin yok olması anlamına gelebilecek ölüm beklentisi hayatın anlamsız ve yaşamağa değer olmadığını göstermektedir.³¹

Hayatın anlamına yönelik sadece “Ben kimim?” sorusu değil, aynı zamanda bu sorunun hangi anlama geldiği de önem arz etmektedir. Bilimsel hümanizm bu soruyu yanıtlayabilecek konumda değildir. Zira bilimsel hümanizm (scientific humanism) kendi bilimsel metotlarıyla “değerler”i açıklayamaz. Zira sonuçta bilimin de ortaya koyduğu bilgiler birer spekülasyon olarak kalmaktadır. Başka bir ifadeyle biyoloji, sosyoloji, psikoloji ve fiziki teori ve varsayımlar “neyi” yapmamız gerektiğini ve “niçin” yapmamız gerektiğini açıklayamaz. Bilimsel açıklamalar özellikle “neyi”, “nasıl” sevmemiz gerektiğini izah edemez.³² Hümanizme göre insânî değerler, kendiliğinden anlaşılabilmesi için yeteri kadar kapsamlıdır. Dolayısıyla bu değerleri açıklayabilmek için “Tanrı” veya “Brahma” gibi ikincil varlıkları postulat olarak kabul etmenin herhangi bir anlamı yoktur.³³ Ayrıca bilim sadece “akıl”ı değer olarak kabul ediyor ve insanı bilimsel açıklamayla sınırlandırıyor. Dünya dinleri ise başkalarına karşı sevgiyi vurgulayan “ilişki”yi değer olarak kabul ediyor. Bu “değer” insanın yalnız deneyüstü (transcendent) varlıklarla (Tanrı) değil, onların sayesinde bütün

²⁹ Yeager Hudson, a.g.e., s. 322.

³⁰ Yeager Hudson, a.g.e., s.322.

³¹ Yeager Hudson, a.g.e., s.322.

³² Joseph Runzo, *Global Philosophy of Religion*, New York 2001, s. 217.

³³ Joseph Runzo, a.g.e., s. 221.

varlıklarla ilişkisini sağlamaktadır. Bu ilişki birçok dinde “kendin için istemediğini başkası için de isteme” şeklinde *altın kural* olarak formüle edilmiştir.³⁴ Dinlerin önerdiği bu “karşılıksız sevgi” bilimsel olarak açıklanamaz. Nitekim Darwinci çağdaş biyolog Richard Dawkins’e göre, Darwin teorisinin herhangi bir konuda yapabileceği açıklama sadece şudur: “Dünya, varlıkların kendi türlerini geleceğe taşıyabilmeleri için bir savaş alanıdır.”³⁵ Metafizik sevgiden yoksun olan Darwin sosyo-biyolojisinin, değerlerin açıklanmasına yönelik yaklaşımı başkalarına merhamet etmenin ne anlama geldiğini açıklaması konusundaki probleminden daha büyüktür. Zira Dawinizme göre “merhamet”, bencillik, “başkalarını düşünme” (altruism) ise diğer insanların bize benzemesini, yardım etmesini ve hayran olmasını sağlamak anlamına gelmektedir.³⁶

Sonuç olarak, gerek müslüman gerekse bazı Batılı düşünürler âhîret inancının felsefî temeline “hayatın ve varoluşun anlamı”nı koyarak bu inancı savunmuşlardır. Nitekim, Mâtürîdî’ye göre gerek insan türüne ve gerekse diğer bütün canlılara, gelişmeleri ve belirlenen süreye kadar varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıda ve vücutlarını ayakta tutacak gereksinimler dışında bir seçenek verilmemiştir. Eğer onların yaratılmasıyla sadece fenâ bulmaları murâd edilseydi mevcudiyetlerini sürdürmeye yarayan nesnelerin meydana getirilmesine ihtiyaç kalmazdı. Diğer taraftan hayatın anlamının bilinmesinin bir ölüm kalım meselesi olduğunu belirten Miguel de Unamuno’nun yanı sıra Andre Malraux, Albert Camus, George Galloway ve John Hick gibi son dönem Batılı düşünürler de âhîret hayatı ve ölümsüzlük inancını, insanın varoluş amacından hareketle ortaya koymaya çalışmış ve felsefenin ilgilenmesi gereken en önemli sorunun “hayatın yaşamağa değer olup olmadığı sorusu” olduğunu savunmuşlardır. Hayata anlam veren teist düşüncenin yanı sıra onun anlamsız olduğunu savunan ve alemde hiçbir gaye fikrine yer vermeyen Bertrand Russell gibi ateist düşünürler bile, hayatın yaşamağa değer bir yanının var olduğu gerçeğini inkar etmemiştir. Oysa ki, kimi ateist filozoflar, ferdî kimliğimizin yok olması anlamına gelebilecek

³⁴ Joseph Runzo, a.g.e., s. 222; ayrıca bk. John Hick, *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*, London 1989, s. 313.

³⁵ Joseph Runzo, a.g.e., s. 226.

³⁶ Joseph Runzo, a.g.e., s. 226-27. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk.

ölümün, hayatın anlamsız ve yaşamağa değer olmadığını göstermek için yeterli delil olduğunu da ireli sürmüşlerdir. Dünyayı, varlıkların kendi türlerini geleceğe taşıyabilmeleri için bir savaş alanı olarak telakkî eden ve metafizik sevgiden yoksun olan Darwin sosyo-biyolojisinin ise, değerlerin açıklanmasına yönelik yaklaşımı başkalarına merhamet etmenin ne anlama geldiğini açıklaması konusundaki probleminde daha büyüktür. Zira Darvinizm'e göre "merhamet" bencillik, "başkalarını düşünme" (altruizm) ise diğer insanların bize benzemesini, yardım etmesini ve hayran olmasını sağlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ne Darwin sosyo-biyolojisi ne de bilimsel hümanizm, hayatın anlamını ifade eden değerlerin açıklanması hususunda tatmin edici bir görüş ortaya koyamamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- AQUINAS, Thomas, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York 1948.
- ARISTOTELES, *Nikomakhosa'ya Etik* (çev. Saffet Babür), Ankara 1997.
- BERDYAEV, "Human Destiny" *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett), New York, 1967.
- CAMUS, Albert, *Sisyphos Şöleni* (çev. Tahsin Yücel), İstanbul 1988.
- DERVEZE, Muhammed İzzet b. Abdülhâdî b. Derviş (ö. 1404/1984), *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, Dimaşk, 1973.
- EDWARDS, Paul, "Meaning and Value of Life" *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, IV, 467-477.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili I-X* (şdl. İsmail Karaçam ve dğr.), İstanbul t.y.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed (ö. 339/950), *Fusulü'l-medenî* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987.
- GALLOWAY, George, *The Philosophy of Religion*, New York 1914.
- HARTSHORNE, Charles, "Time, Death and Everlasting Life" *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (ed. John Hick), Englewood Cliffs 1970, s. 357-369.
- HICK, John, *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*, London 1989.
- , *Death and Eternal Life*, Hampshire 1994.
- HUDSON, Yeager, *The philosophy of religion*, California 1990.
- KAUFMAN, Gordon D., "Mystery, Critical Consciousness and Faith", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (ed. Ann Loades, Loyal D. Rue), Illinois 1993, s. 377-393.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Kitâbu't-tevhîd* (çev. ve yay.haz. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002.
- MEVDÛDÎ, Seyyid Ebü'l-A'lâ (ö. 1399/1979), *İslâm Medeniyeti*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara 1968.
- RUNZO, Joseph, *Global Philosophy of Religion*, New York 2001.

RUSSELL, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim* (çev. Ender Gürol), İstanbul 1996.

SIMON, Pierre Henri, *İnsanlığın Yargılanması: Andre Malraux, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Saint Exupery*, (çev. Pierre Caporel, İbrahim Denker), İstanbul 1965.

SMITH, Huston, “Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* (ed. J. Runzo-N. M. Martin, çev. Gamze Varım), İstanbul 2002, s. 379-395.

TITUS, Harold H., *Living Issues in Philosophy: an Introductory Textbook*, New York 1964.

UNAMUNO, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İstanbul 1986.

YAKUPOĞLU, Mukadder, *Varoluşun Anlamı*, Ankara 1995.

RESUME

In this article the philosophical proofs of life afterdeath were discussed. The proofs about the possibility and the necessity of the life afterdeath were argued in terms of morality, psychology and sociology. The common point of all is that the possibility of the life afterdeath has a reasonable possibility. Otherwise philosophers who argued that there is no life after death have been only contented with the criticism of the spiritual and ethical arguments.

РЕЗЮМЕ

В этой статье были обсуждены философические доказательства Загробной жизни. Доказательства о возможности и потребности Загробной жизни были обсуждены в терминах этики, психологии и социологии. Общий пункт всех - то, что возможность Загробной жизни имеет разумную возможность. Иначе философы, которые утверждали, что нет никакой жизни после смерти, были только удовлетворены критикой духовных и этических аргументов.