

TEVHİD İNANCI VE EVRENSEL AHLÂK İLİŞKİSİ: HZ. İBRÂHİM ÖRNEĞİ

-The Belief of Oneness of God and its Relation to Universal Morals:The Case of Abraham -

Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Abstract *The present article deals with and analyses the Prophet Abraham and the foundations of idea of universal morals. Essentially, oneness in knowing God also necessitates that moral principles have common currency for all human being. At human level, an important way of doing away with subjektivism, relativism, difference, and nihilism in sphere of ethical values is passing from firmly submission to belief of oneness and relying upon authority of an Absolute transcendental being. Thus, in history of prophets, Hadrat Abraham is not only ancestor of belief of oneness, but also both exhibited his submitting to this belief and having taked universal model of morals for all human being seriously, made an effort for this sake, by his example life and his ethical conducts.*

Key Words: *Oneness of God (al-tawheed), Hanifism, Abraham, Universal principles of ethics, Moral model, and Nihilism.*

1. Giriş

Din; inanç, ibadet ve ahlâk esaslarıyla bir bütünlük teşkil etmektedir. İbadet ve ahlâk esaslarındaki birliğin yolu, tevhîd inancı zemininden geçmektedir. Namaz, oruç, zekât yalnız Hz. Muhammed tarafından değil, daha önceki peygamberler tarafından da emredilmiş hükümlerdir; hac ibâdetini ise Hz. İbrâhîm koymuştur. Çünkü tevhîd, namaz, zekât gibi esaslar, her ilâhî dinin temelidir. Allah'ın bütün elçilerinin, ahlâkî prensipleri ve adalet terazisini beraberlerinde getirmiş olduklarını ve bunlara uygun davrandıklarını görmekteyiz. Çünkü hepsi de helâl kazanmak, Allah'a ibadet etmek, iyi işler yapmak ve yeryüzünü ıslah etmekle emrolunmuşlardır. Bu bağlamda özellikle Hz.İbrâhîm ile evrensel ahlâk anlayışının temelleri arasında yakın bir ilişki kurmanın mümkün olduğu yadsınamaz. Dolayısıyla bu çalışma, ahlâkın evrenselliğinin, ancak tevhid inancına bağlanmak ve dayanmakla sağlanabileceğini ortaya koymakta ve bunun İbrâhîmî gelenekteki kökenlerine göndermede bulunarak tevhîd geleneğiyle irtibatını kurmaya girişmektedir.

Hiz. İbrâhîm, Kur'ân'da kendisinden en çok sözü edilen ulü'l-azm peygamberlerden biri olup, aynı adla Kur'ân'da bir sûre de bulunmaktadır. Peygamberlerin

atası olarak da nitelendirilen Hz. İbrâhîm'e Halîlu'r-Rahmân da denmektedir.¹ Ancak Kur'ân, peygamberlere ilişkin açıklamalarında takip ettiği, muhataplarının dinî ve ahlâkî yönden aydınlanması ve ders almasını amaçlayan genel yöntemine uygun olarak İbrâhîm'den bahsederken de, Tevrat'ta olduğu gibi kronolojik akışa göre bilgi vermek yerine, çeşitli sûrelerde münasebet düştükçe ve yeri geldikçe, onun genel inanç tarihindeki yerini, öğretisinin ana hatlarını ve özelliklerini, tebliğ faaliyetleri ve yöntemlerini, kişiliğinin dinî, ahlâkî, içtimâî ve ailevî boyutlarını tanıtmış, bu konularla ilgili ölçüsünde hayatından da bazı kesitler sunmaya çalışmıştır.²

Âzer, Nemrûd'un zulmünden korktuğu için, İbrâhîm'e hamile kalan karısını Kûfe ile Basra arasındaki Ur şehrine veya Verkâ denen yere götürmüş, İbrâhîm de mağarada doğmuştur. Burada şu hususa işaret etmek gerekirse, o da Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in babasının Âzer ismiyle anılmasıdır. Oysa Tevrat'ta İbrâhîm'in babası, Tareh olarak geçmektedir.³ İbrâhîm mağarada on beş ay kalmış, ancak bir ayda dışarıdaki bir yıl kadar gelişme göstererek on beş yaşındaki bir çocuğun vücut ve zekâ seviyesine erişmiştir. İbrâhîm, Kur'ân'da ayrıntılı biçimde anlatılan [el-En'âm Sûresi, 6 / 75-79] Allah'ın sonsuz varlığına ve birliğine dair gözlem, araştırma ve istidlâllerini de bu mağaradan ayrılışını takip eden günlerde yürütmüştür. Buna göre bir akşam vakti mağaradan çıkarılan İbrâhîm, babasına gördüğü şeylerin ne olduğunu ve bunların bir yaratıcısının bulunup bulunmadığını sormuş, onların bir Rabbi olması gerektiğini düşünmüş; yıldızları, ayı ve güneşi görünce her biri için, "Rabbim budur" demiş; fakat gördükleri kısa süre sonra sönüp gidince, "Ben böyle sönüp batanları sevmem" diyerek bunların hiçbirinin ilâh olamayacağını ifade etmiş; "Hiç şüphesiz ben, bir tevhîd ehli olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratmış olan Allah'a yönelttim, ben müşriklerden değilim" diyerek bir olan Allah'a dönmüştür.⁴ Rabbi İbrâhîm'e, "Müslüman ol!" dediğinde, "Âlemlerin Rabbine teslim oldum" [el-Bakara Sûresi, 2 / 131] diyerek icabet etmiştir.⁵

Hz. İbrâhîm'in yürüttüğü tevhîd mücadelesi (dîn-İbrâhîm-Hanîflik), Allah'a teslimiyeti, azmi, sebatı ve kararlılığı, zekâsı, sofrası (Halîl İbrâhîm sofrası), bereketi (Halîl İbrâhîm bereketi), misâfirperverliği, seyahatleri, aile hayatı ve bu konudaki

¹ Ömer Dumlu ve Rıza Savaş, *Kur'ân Atlası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 83.

² Ömer Faruk Harman, "İbrâhîm" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 269, (ss. 266-272).

³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul (trz.), c. III, s. 176.

⁴ Benzer anlatımlarla aynı bilgilere İbrânî kaynaklarında da tesadüf edilmektedir. Krş. Robert Graves ve Raphael Patai, *İbrani Mitleri: Tekvin - Yaratılış Kitabı*, çev. İngilizce aslından çev. Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2009, ss. 195-196. Hz. İbrâhîm'in yaşamı ve mücadelesi ile ilgili kimi rivayetlerin eleştirisi için bkz. Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2006, ss. 57-58.

⁵ Harman, "İbrâhîm" md., c. XXI, s. 269.

tavsiyeleri dinî, ahlâkî, tasavvufî ve edebî eserlerde geniş yer bulmuş, özellikle tevhid inancı, dua ve niyazları münacatlara, kurbanla ilgili olaylar kurban bayramını konu alan ıydiyelere, diğere birçok özelliğı de ilâhî, devriye ve duraklara malzeme olmuştur.⁶

Hız. İbrâhîm, Yukarı Mezopotamya'daki Ur şehrinde dünyaya geldi. Allah kendisini peygamber tayin etti. Puta tapanlara karşı geldi ve putları yerdı. Kral Nemrud, kendisini ateşe attı. Fakat Allah onu yanmaktan korudu. O da kardeşinin oğıu Lût'u ve âilesini alarak Mezopotamya'dan çıktı. Urfa üzerinden Mısır'a gitti. Mısır'da bir süre kaldıktan sonra Filistin'e gelip oraya yerleşti. Karısı Sâre'nin çocuğıu olmuyordu. İbrâhîm, Sâre'nin teşvikiyle Hacer'le birleşti ve bu birleşmeden İsmâil doğdu. Bir zaman sonra çok ileri yaştaki Sâre'den de İşhâk isimli bir çocuk dünyaya geldi. Bunun üzerine Sâre Hacer'den olan çocuğıu kendi çocuğıyla beraber İbrâhîm'in mîrasına sahip olmasını istemedi ve İbrâhîm'e Hacer'i çocuğıyla beraber evden uzaklaştırmasını söyledi. Hız. İbrâhîm de Allah'ın vahyine dayanarak Hacer'i ve oğıu İsmâil'i alıp Faran'a, yani Mekke yöresindeki dağların eteğıine getirdi.

Hız. İbrâhîm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini tarafından en büyük ata ve temel referans noktası kabul edilmektedir. Onunla ilgili gerek Tevrat'ta, genel olarak Yahudi dinî edebiyatında ve Hıristiyan kültüründe, gerekse Kur'an ve Hadisler başta olmak üzere sonraki İslâmî literatürde diğere birçok peygambere nispetle daha geniş malumat bulunmaktadır. İslâmî kaynaklarda Hız. İbrahim'in insanın gerçeğıe ulaşmasına engel olan putları kırıp tevhid inancını yerleştirmek üzere putperestler ve Nemrud'la mücadelesi ve bu yolda her şeyi göze alan kararlılığı merkeze alınarak bilgi verilmekte olduğına tanık olmaktadır.⁷

Müslümanlar açısından İslâm, sadece Hız. Muhammed ile başlayan veya onun tarafından kurulan bir din değıil, Hız. Âdem'den itibaren insanlığın uyduğı ve mükellef olduğı Allah'ın dinidir. Bu yüzden, Kur'an'da yalnızca tarih itibariyle Kur'an'ın indiğı dönemden itibaren yaşayan ve tevhid inancını kabul eden insanlar değıil, Hız. İbrâhîm gibi, daha önceleri yaşamış bütün muvahhidler de Müslüman olarak isimlendirilmektedir.⁸

İslâmî kaynaklar Hız. Muhammed'in peygamberliğı öncesi dönemde inanç, düşünce ve yaşamlarıyla toplumun genelinden farklı olan bazı kişilerden bahsetmektedir. Kuss b. Saide, Ümeyye b. Ebî Salt, Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. el-Huveyrıs ve Zeyd b. Amr gibi bu şahsiyetler toplumda yaygın çoktanrıçılıktan ve putatapıcılıktan uzak duruşlarıyla ve tek tanrı inancına bağılılıklarıyla

⁶ Mustafa Uzun, "İbrahim (Türk Edebiyatı)" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 272, ss. (272-273).

⁷ Ömer Faruk Harman, "İbrahimî Gelenek", *İslam'a Giriş: Evrensel Mesajlar*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2008, s. 357, (ss. 357-364).

⁸ Bkz. Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 67-68.

tanınırlardı. Varaka örneğinde olduğu gibi, bu kişilerden bazıları Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerden de haberdar bulunuyorlardı. İslâmî kaynaklar bunları, Kur'ân'da özellikle Hz. İbrâhîm ile ilişkili olarak kullanılan "Hanîf" terimiyle isimlendirmiş ve bunların Kur'ân öncesi dönemin muvahhidleri olduklarını belirtmiştir.⁹

Eski Arap dininin en dikkat çekici özelliği, inanç sisteminde politeizme dayalı bir tanrılar panteonuna yer vermiş olmasıdır. Özellikle Orta Arabistan'ın göçebe ve yarı göçebe kabileleri arasında politeizm ve buna bağlı olarak paganizm egemendi. Arapların tanrılar panteonunun başında -diğer birçok politeist geleneğe paralel tarzda- bir üstün güç bulunmaktaydı. Araplar bu üstün gücü Allah ismiyle isimlendirmektedirler. Araplarca inanılan Allah, Mircea Eliade'nin deyiimiyle bir çeşit *deus otiesus*'tu;¹⁰ yani evreni yaratan, düzenleyen, rızıklandıran ve sonra aşkınlığından ötürü evrenle ve insanlarla ilişkileri daha alt düzeydeki aracı varlıklara devreden bir güçtü. Nitekim Kur'ân'da da beyan edildiği gibi, Araplar, tanrılar panteonunda yer alan diğer tanrısal varlıklara, onlar kendilerini bu üstün güce, yani Allah'a ulaştırırsın diye tapındıklarını düşünmekteydiler.¹¹

Araplar arasında tanrısal varlıkların temsil ve sûretlerini yapmak, yani putçuluk oldukça yaygın bir inanış biçimiydi. Araplar putları kaba anlamda tanrısal birer varlık olarak değil, uluhiyetin ya da tanrısal gücün odaklandığı objeler olarak kabul ederlerdi. Araplar, taş ve kaya parçalarının dışında, ağaçlar vb. bitkiler gibi sıradan doğal varlıkları da tapınma objesi olarak kullanırlardı. Genellikle tanrısal varlıkların bu şekilde herhangi bir canlı sûretinde olmayan soyut ifade taşıyan nesnelere ve varlıklarla temsil edilmesi, yalnızca Arap paganizmine has bir özellik değildir; zira eski dönemlerde genelde Kuzey Arabistan, Suriye ve Filistin bölgesinde yaşayan Batı Sami halklarında da bu özellik müşahede edilmektedir. Sözelimi, Batı Sami kavimlerinin kült merkezlerinde yapılan araştırmalarda Masseba denen ve tanrılar için yapılmış olan düz taş dikitlere ve tanrıçalar için yapılmış olan ve Aşera denen ağaçtan dikitlere sıkça tesadüf edilmektedir.

Eski Arap dininin bir diğer en önemli özelliği de, birçok eski Ortadoğu dinsel geleneğinde var olan ve gök cisimlerinin tanrılaştırılmasını ifade eden yıldız ve

⁹ Hicaz'da İslâm'dan önce Tek Tanrı inancı hakkında bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş, Kayhan Yayınları, İstanbul 1985, c. I, ss. 97-98; Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi (Dini-İçtimâî-İktisâdî-Siyasî Açıdan)*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1993, ss. 131-138.

¹⁰ Bkz. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat, Om Yayınevi, İstanbul 2001, ss. 126-131.

¹¹ Sözelimi bkz. ez-Zümer Sûresi, 39 / 43-44; Yûnus Sûresi, 10 / 18; el-Mü'min Sûresi, 23 / 84, 86, 88. Şinasi Gündüz, "İslam Öncesi Arap Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2006, s. 542, (ss. 541-547).

gezegen kltdr. Özellikle ay ve güneş Araplarca ilahlaştırılan gök cisimleri arasında oldukça önemli bir yer işgal etmekteydi. Abdşsemis ismi Araplarca kullanılan bir şahıs ismiydi. şems, Benı Temim kabilesi tanrılar panteonunda yer alan ve kendisi için mabet yapılmış bir uluhiyetti. Aya ve yıldızlara tapınmak da Araplar arasında yaygın bir inanıştı. Sözgelişi, Kinne kabilesi aya tapınır, Temim ise yıldızlara tazimde bulunurdu. Yine, Kays kabilesi ři'ra yıldıza; Esd, Utarid'e (Merkür'e); Lahm ve Czam kabileleri ise Jüpiter'e ibadet ederdi.¹²

2. İbrhm Gelenek: Haniflik ve Tevhd

Hanf kelimesi, ayağın içe doğru eğrilmesi (hanef) ve meylinden alınmıştır. Hanfin manası, her hlkarda ve her zaman dine eğilimli olan kimse demektir. Hanf, ihlas ile bağlanmak ve kendini dine bırakmak, yani İslam'a girmek (İslm)ten alınmıştır. şu halde hanef, aslında eğilimi ifade etmektedir. Buna göre, Hz. İbrhm Allah'ın emrine ve kendisiyle Allah'a ibadet ettiği (ta'abbd) yaratılışa meyilli idi.¹³

Allah'ın fitratı, Allah'ın insanları kendisine göre yarattığı Allah'ı bilme ilkesidir; yani Allah'ın onlar için daha küçüklük ve çocukluk hallerinde annelerinin memelerinden sütlerini emerek gıdalarını alma ve yaşamlarını sürdürme drts¹⁴ olarak yerleştirdiği şeye (fitrata) uygun olarak dünyaya gelen her küçük ve çocuğun tabiatına Rabbi'nin vahdniyeti ve rubbiyetini bilmeyi yerleştirmesidir. İşte bundan dolayı Peygamberin, "Her doğan ocuk fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu Yahd, Hıristiyan veya Mecs yapar"¹⁵ şeklindeki sözü, Allah'ın yaratılışta insanoğluna Rabbi'ni tesbih etme ve vmeyi bilme nevinden yerleştirdiği eğilime sahip olmaya yorumlanır, lkin ana-babası bu eğilimi kendi inançlarına dönüştürüp benzetirler.

Allah, akıllarıyla baş başa bırakıldıkları taktirde, kendilerinin yaratıldıkları ve kendilerine yerleştirilen hilkate uygun olarak her küçük ve çocuğu yaratmış ve var etmiştir. Zira onlardan her biri yaratılmış ve her birine Allah'ın vahdniyet ve rubbiyyet delleti yerleştirilmiştir. Buna göre, her doğan ocuk fitrat üzere doğar, yani kendileriyle akılları arasında serbest kaldıkları taktirde, idrak edecekleri Al-

¹² Gündüz, "İslam ncesi Arap Dini", ss. 543-544.

¹³ Eb Mansr Muhammed b. Muhammed el-Mturd, *Tefsru'l-Kur'ni'l-Azm (Te'vlt Ehli's-Sünne)*, thk. Fatıma Ysuf el-Hiyem, M'esset'r-Risle, Beyrut 1425 / 2004, c. III, s. 128; c. IV, 47.

¹⁴ Dürtü kavramı için bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, ss. 230-231.

¹⁵ Buhr, "Ceniz", 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25.

lah'ın vahdaniyetine ve rubûbiyetine delalet ve şehadet edecek olan hilkat üzere dünyaya gelirler.¹⁶

Hanîf, batıl inançların hepsinden sıyrılıp ayrılarak yalnız Hakk'a yönelen kimse demektir. Halîl ise, insanın bütün şeylerini bilen; sevgisi, insanın yüreğinin içine işleyen dost demektir. Allah'ın, İbrâhîm'i Halîl edinmesi, onu sevip esrârına vakıf kılmasındandır. Allah, Hz. İbrâhîm'i, bazı sözlerle sınavıp insanlara önder (imâm) yapmıştır. Göğün ve yerin melekûtunu gösterdiği Hz. İbrâhîm, oğlu da dahil, cihanda ne varsa hepsini Allah uğrunda fedadan kaçınmamış ve tamamen kendisini Allah'a vermiştir. Onun böylesine teslimiyetinin ödülü olarak da Allah, onu kendisine Halîl (dost) edinmiş ve belli başlı peygamberleri onun zürriyetinden getirmiştir.¹⁷

“Millet İbrâhîm”, İbrâhîm dini demektir. [en-Nisâ Sûresi, 4 / 125.] âyette belirtildiği gibi, kim İbrâhîm gibi Allah'ı birleyerek yalnız O'na teslim olur, O'na kulluk ederse, o kimse cennete girer. İster Yahudî, ister Hıristiyan, ister Müslüman olsun. Fakat özünü, Allah'a teslim etmeyen kimse, kuru dava ile üstünlük sağlayamaz, maddî kirlere arınmamış ruhlar cennete giremez.¹⁸

Hz. İbrahim'in şahsında ve mesajında ifadesini bulan, tevhîd akidesiyle temellenen ve Allah'a teslimiyetle kendini gösteren, bütün peygamberlerin ısrarla davet ettiği ve Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm diniyle temsil edilip somutlaşan geleceğe “*İbrâhîmî gelenek*” denmektedir.

İslâm'ın ortaya çıkışından az bir zaman önce Hicaz bölgesinde tek Tanrı'ye inanan ve Hanif denen kişiler ortaya çıkmıştır. Bunlar, puta tapıcılığı bırakıp, İbrâhîm Peygamber'in dinini ararlar ve o dini yeniden diriltecek bir Peygamber'in gönderilmesini beklerlerdi. Ancak bir Peygamber ortaya çıkmadığından, hiç olmazsa, kimi bakımlardan İbrâhîm Peygamberin yoluna yakındır diye, kimi Hıristiyanlığa, kimi de Yahudiliğe ilgi duymaktaydı. Bu Haniflerin, putçuluğu reddettiklerinden, İslâm dininin müjdecileri gibi görülmeleri gerekir. Ancak bu kişiler birlik halinde bulunmuyorlardı.¹⁹

Din fitrî bir duygudur. Bütün insanların doğasında vardır. Fakat bu din kendini gerçekleştirdiğinde, manipüle edici/sapırtıcı etkenlerin tehlikesi ile karşı karşıya bulunur. Asırlardır yapıldığı gibi, kutsal olmayan unsurlar bu fitratı/doğallığı bozup

¹⁶ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IV, 47; ayrıca insanlara potansiyel olarak hakkı idrak etme imkanı tanıma olarak fitrat yorumu için bkz. el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî (Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl)*, Dersa'âdet Kitabevi, İstanbul (trz.), c.II, s. 220.

¹⁷ Ateş, *a.g.e.*, c. II, s. 373.

¹⁸ Ateş, *a.g.e.*, c. II, s. 374.

¹⁹ Çağatay, *a.g.e.*, s. 131.

sömürebilir. Aslında tevhîd, doğallığın (fitratın) rehberliğinde, bu fitratı kendi kişisel çıkarları doğrultusunda manipüle edenlerle mücadele etmektir.²⁰

Vahiy ve yaratma aktında, Tanrı kendisini dış dünya ile öyle ilişkilendirmektedir ki, kendisine dair bilgi, istidlâl ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelmektedir. Ancak bu istidlâl ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; ontik ve epistemik olarak bir varoluş durumunu gerektirmektedir: “Sen yüzünü, Allah’ı birleyici olarak doğruca dîne çevir; Allah’ın yaratma kanununa (uygun olan dîne dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din (ed-dînu’l-kayyim) odur. Fakat insanların çoğu bilmezler” âyetinde²¹ bu istidlâl ve mantıksal çıkarıma imkân veren ontik yapı, “fitrat” olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın gerçekliği (hakikati) keşfetmede dayanacağı kaynaklardan biri bu fitrattır ve fitratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinilebilir. Zira fitrat; insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir ve bu da insanın gücü, kapasitesi ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu ontik yapısının, çerçevelediğimiz bu alanda iş görmesi ise, ancak epistemik yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir. Fıtrat kavramı, hem Allah ile insanlar arasındaki birlikteliğin, hem de farklılığın zemini. Âyete, ‘Allah’ın insanları üzerine yarattığı Allah’ın fitratı’ bu birlikteliğe taban sağlarken, terimin kök anlamı, Allah ile insan arasındaki farklılığı getirmektedir. “Fatara” kök olarak, yazmak, ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da, Allah’ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendisine has kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, hem insan, hem de diğerk varlık tarzları için geçerlidir.²²

Allah, doğru din çerçevesinde, yalnız O’na yönelmemizi, O’ndan korkmamızı, namaz kılmamızı ve Allah’a ortak koşanlardan olmamamızı buyurmakta; daha doğrusu ortak koşanlardan olunmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Çünkü o ortak koşanlar dinlerini parçalamış ve bölük bölük olmuşlardır. Dolayısıyla her parti kendi yanındakiyle sevinip övünür hale gelmiştir [er-Rûm Sûresi, 30 / 30].

Geniş ve evrensel bir açıdan bakıldığında, İslâm Hind ve Helen inanç sistemleri arasında ikiye bölünmüş dünyanın içine düştüğü saplantıdan kurtulup gerçek bir huruç hareketi yapmıştır. İslâm’ın gerçekleştirdiği tazeleyici bir tasfiye idi. Mutlak hakim olan Allah’ı dünya ile, Yaratıcıyı mahlûkât ile bir sayıp özdeş kabul eden Hind-Mısır inanışlarını bir kenara atmıştır. İslâm, Yaratan ile yaratılan arasındaki kesin ayrımı gören ve insanı Allah’ın mülkü olan dünyada bir hizmetçi olarak kabul

²⁰ Ali Şeriatî, *Hz. İbrahim’le Buluşmak*, çev. Mustafa S. Altunkaya, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 27.

²¹ er-Rûm Sûresi, 30 / 30.

²² Şaban Ali Düzgün, Allah, *Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, ss. 131-132.

eden eski Mezopotamya inanışını yeniden teyit etmiştir. İslâm'ın bu kadîm inanışı teyidi, Kur'ân'da açıkça geçtiği üzere [er-Rûm Sûresi, 30 / 30] fitrat dininin (dînu'l-fitra) billurlaştırılması olacaktır.²³

İslâm'daki dinî yaşantının özü tevhiddir. Metafizik bir ilke olarak tevhide açıkça İslâmî, dolayısıyla özgün olan şey, tevhîd ifadesinin menfî yönüdür. Allah'tan başka hiçbir varlığın ulûhiyet iddia edememesi, Yahudi, Hıristiyan ve varlıkları Allah ile özdeşleştiren İslâm-öncesi Arap inanışlarını toptan çökertmektedir. Allah'ın birliği ve aşkınlığı ile ilgili tüm kuşkular tevhid ile dinden temizlenmektedir. Böylece iki hedefe birden ulaşılmıştır: Allah'ın evrenin tek yaratıcısı olarak tanınması; Allah'ın kulları olarak bütün insanları, yaratılışın gerektirdiği aynı niteliklere ve aynı evrensel statüye sahip olarak eşit kılması. Tevhîd inancının bir başka yönü de, *değer-kuramsal* özelliğidir. "Lâ ilâhe illallah" demek, Allah'ın tek ve mutlak değer olduğu ve her şeyin, değeri Allah'ın onu değerli kılmasına bağlı olan ve güzelliği mutlak, ilâhî güzelliğin tahakkukuyla ölçülen bir araç olduğu anlamına gelmektedir. Bundan başka, Allah'ın bütün arzuların nihâî hedefi ve iradesi her şeyin varlık sebebi olan Tek Yaratıcı olduğu anlamına da gelmektedir. Buna göre insan, görevi ve kaderi Allah'a kulluk etmek ya da ilâhî iradeyi icra etmek, yani değeri zaman ve mekânda kuvveden fiile çıkarmak olan bir hizmetkârdır.²⁴

Tevhîd, şirkin birbirinden ayırdığı ve birbirine ters düşürdüğü unsurlar arasında birleme meydana getirmektir. Bir başka anlatımla, sosyal sınıflara arasında bir tevhîd, insan soylarının tevhîdi, genel anlamda tabiat-tabiat ötesi, insan-tabiat, ruh-cisim, din-madde, dünya-âhiret, madde-mana, bireyin asaleti-toplumun asaleti gibi ikilemlerin tevhidi anlamlarına gelmektedir. Öyleyse varlık dünyası, evren, insanlık tarihi, insan soyu, toplumsal kesimler, kabileler birlik (vahdet) esası üzerinde doğrularak ayakta kalabilirler.²⁵

İlâhî radenin kavranılması ile kabile, ırk, toprak veya belirli kültürlerden kaynaklanan değer yargıları ortadan kalkar. Allah tek İlâh ve O'ndan gayri her şey de yaratılmış olduğuna göre, bütün mahlûkatın eşitliği ortadadır. Buradan çıkan sonuç, Allah'ın tekliği, hakikatin tekliği ve de tüm insanlar için eşit olarak bunlarla bağlı olmalarıdır. Düzen içinde bir âlem gereklidir ve bu, varoluş anlamına uygundur. Zira ahlâkî üstünlükler dışında, insanlar arasında ayırım, hakikatin birliğine açık bir tehdit niteliğinde olacaktır. Değerler, ahlâkî şartlar ve standartlar herkes için tektir. Şartlar ve standartlar, olması ve yapılması gerekenler insanlığın hepsi içindir ve sadece belirli bir kısım için geçerli ve bağlayıcı olmaz. Ahlâkî misyonu göz önüne alındığında, insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmak, değerın dolayısıyla da Allah'ın

²³ İsmail R. Farûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, ss. 172-173.

²⁴ Farûkî, *a.g.e.*, ss. 173-174.

²⁵ Şeriati, *a.g.e.*, ss. 44-45.

birliğine bir tehdit oluşturur. Değer ya da ahlâkî (manevî) yükümlülük herkes için geçerlidir. Talebi ya da mecbûriliği, emirleri ve yasakları insanların belli bir kesimiyle sınırlandırılmaz.²⁶ Farûkî, bu noktada parçacılığa karşı evrensellik tezini savunmaktadır.²⁷

Aslında bütün peygamberler İslâm'ı getirmiştir. İslâm, yalnız Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin adı değil, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdikleri dinin ortak adıdır. Özellikle Hz. İbrâhîm, Kur'an'da İslâm'ın simgesi olarak anlatılmaktadır: "Allah'ın uğrunda, O'na yaraşır biçimde cihât edin. O, sizi seçti ve dinde size güçlük yükledi. (Sizi) babanız İbrâhîm'in dinine (ilettiler, ona uyun). O, bundan önceki (Kitapta) da, bu (kitapta) da size Müslümanlar adını verdi ki, Elçi sizin üzerinize şâhid olsun, siz de insanlar üzerine şâhid olasınız. Haydi namazı kılın, zekâtı verin ve Allah'a sarılın; sahibiniz O'dur. O, ne güzel sâhip ve ne güzel yardımcıdır!" [el-Hacc Sûresi, 22 / 78].

Namaz, oruç, zekât gibi hükümler yalnız Hz. Muhammed tarafından değil, önceki peygamberler tarafından da emredilmiş olup, Hac ibâdetini de Hz. İbrâhîm koymuştur. en-Nisâ Sûresinin 26. âyetinde : "Allah size (hükümlerini) açıklamak ve sizi sizden öncekilerin yasaklarına iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor" buyurulduğu gibi, el-En'âm Sûresinin 83-89. âyetlerinde İbrâhîm'den itibaren bir dizi İsrâîl oğlu peygamberi anılıp bunların davetleri övüldükten sonra Hz. Muhammed'e hitâben: "İşte onlar, Allah'ın hidâyet ettiği kimselerdir; onların yoluna uy!" buyurulmaktadır. Çünkü onların yolu, yalnız Allah'a tapma yolu olan İslâm'dır. en-Nisâ Sûresinin 125. âyetinde de Hz. Muhammed'in, dosdoğru İbrâhîm dinine tabi olduğunu altı çizilmektedir.²⁸

Bütün peygamberler Allah'a kulluğu ve O'na teslim olayı öğütlemişlerdir ve hepsinin amacı birdir: "İbrâhîm de Allah'a teslim olmayı oğullarına vasiyet etti, Ya'kûb da: 'Oğullarım, Allah sizin için o dini seçti, bundan dolayı sadece Müslümanlar olarak ölüünüz' dedi."²⁹ "Mûsâ dedi ki: 'Ey kamim, eğer Allah'a inandıysa-

²⁶ Bkz. "Siz Kitabı okuduğunuz halde, insanlar iyiliği (birr) emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?" [el-Bakara Sûresi, 2 / 44]; "Erkek ve kadından her kim inanmış olarak iyi bir iş yaparsa, onu (dünyâda) hoş bir hayatla yaşatırız, onların ücretini yaptıklarının en güzeliyle veririz" [en-Nahl Sûresi, 16 / 97]; "Allah zerre kadar haksızlık etmez, zerre miktarı bir iyilik olsa, onu kat kat yapar ve kendi katından da büyük bir mükâfat verir" [en-Nisâ Sûresi, 4 / 40]; "Onların aralarındaki gizli konuşmaların çoğunda hayır yoktur. Yalnız sadaka, yahut iyilik (ma'rûf) , ya da insanların arasını düzeltmeyi (ıslâh) emreden(in konuşması) hariç. Kim Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla bunu yaparsa, yakında ona büyük bir mükâfat vereceğiz" [en-Nisâ Sûresi, 4 / 114].

²⁷ Farûkî, *a.g.e.*, ss. 108-109.

²⁸ Ateş, *a.g.e.*, c. VI, s. 61.

²⁹ el-Bakara Sûresi, 2 / 132.

nız, gerçekten O'na teslim olan insanlarsanız, O'na dayanınız!”³⁰ “Havarilere: Bana ve elçime (İsâ'ya) inanın, diye ilham etmiştik... İnanđık, bizim Müslümanlar olduğumuza şahid ol! demişlerdi”.³¹

Bu âyetlerden açıkça anlaşılacağı gibi İslâm, bütün peygamberlerin öğrettiği dinin Arapça adıdır. Allah'tan vahiy alan her peygamber, İslâm'ı, yani yalnız Allah'a ibadet ve O'na kulluk etmeyi öğretmiştir. Bu kelimenin lafzı dillere göre değişebilir. Fakat şirk koşmadan Allah'a kulluk etmek, işte bu, İslâm'dır. Böyle yapan insan müslümandır ve her Müslüman felâha erecek ve cennete girecektir.³²

Fazlur Rahman'a göre, değişik milletlere ve toplumlara değişik peygamberlerin ayrı zamanlarda geldiği olgusu doğrudur. Ama bunların vahiyleri her zaman aynı ve evrensel (külli) olmuştur. Çünkü bütün vahiyler tek bir kaynaktan gelmiştir ki, bu kaynak da “Ümmü'l-Kitâb” [ez-Zuhruf Sûresi, 4; er-Ra'd Sûresi, 13 / 39] veya saklı kitaptır [el-Vâkıa Sûresi, 56 / 78]. Bütün bu Kitaplar, evrensel (külli) ve benzer oldukları için bütün insanların bunların hepsine inanması farzdır. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber de Nûh, İbrâhîm, Musa ve İsa'ya inanmak zorunda idi. Çünkü Allah'ın dini bölünemez ve buna bağlı olarak yine peygamberlik de bölünemez. Nitekim Peygambere, sadece Tevrat ve İncil'e inanmak değil, aynı zamanda “Allah'ın indirdiği Kitaplara inanması için de emir verilmiştir [eş-Şûrâ Sûresi, 42 / 15]. Çünkü Allah'ın hidâyeti evrenseldir, onun için hiçbir millet veya milletlere hasredilemez: “Her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı gönderilmiştir [Fâtır Sûresi, 35 / 24]; ve “Her toplumun bir yol göstericisi vardır” er-Ra'd Sûresi, 13 / 7]. Aslında “Kitâp” kelimesinin Kur'ân'da genellikle hiçbir kutsal kitap için hasredilmemiş, tam aksine bütün İlâhî kitaplara verilen genel bir ad olarak kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür [el-Bakara Sûresi, 2 / 213].³³

Kur'ân'da bildirilen hükümler, Tevrât'taki Mûsâ ve İbrâhîm kitaplarında da vardır. Çünkü tevhid, namaz ve zekât, her ilâhî dinin temelidir. Allah, o peygamberlere vahyettiği bu temel hükümleri, Hz. Muhammed'e de vahyetmiştir. Kur'ân'daki temel hükümlerin, daha önceki kitaplarda da var olduğu çeşitli âyetlerde önemle vurgulanıp hatırlatılmıştır [eş-Şûrâ Sûresi, 13; en-Nisâ Suresi, 42 / 163-165; el-Hicr Suresi, 15 / 1; el-Ankebût Suresi, 29 / 45- 46; Fussilet Sûresi, 41 / 43]³⁴

Chittick'e göre, Kur'ân ve Hadis insanların, şeylerin gerçek doğasını anlamalarına izin veren “fitrat” üzere yaratıldığını beyan etmektedir. Ancak, bu fitrat insanın içinde yaşadığı çevre tarafından bulutla örtülür. Bundan dolayı, Peygamberlerin

³⁰ Yûnus Sûresi: 84.

³¹ el-Mâide Suresi, 5 / 111.

³² Ateş, *a.g.e.*, c. VIII, s. 182.

³³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, ss. 238-239. Sözelimi, bkz. el-Bakara Sûresi, 2 / 213.

³⁴ Ateş, *a.g.e.*, c. X, s. 436.

görevi insanlara önceden bildiklerini “hatırlatmak (zıkr)”, insanlarınki ise sadece “hatırlamak (zikretmek)” olur. Bu hatırlamaları sayesinde, bulutların dağılmasıyla birlikte güneşin bulunması gibi insanlar da asla kaybetmedikleri fitratlarını bulup³⁵ ona göre yaşamlarını dizayn ederler.

İnsan rûhunun yaratılıştan Allah’ı bilip tevhîdi ikrar etmesi, rûhun Allah’tan ayrı bağımsız bir şey olmadığı gerçeği ile yakından ilgili bulunmaktadır. Zaten, Kur’ân bize ruhun bedene üfürülmüş Allah’ın nefesi olduğunu beyan etmektedir.³⁶ Bu nedendir ki, insanlar ruhları yoluyla Allah’a yakın, çamurdan yaratılmış bedenleriyle Allah’tan uzaktadırlar. Allah çamura üflediğinde, her iki yanın niteliklerini taşıyan hayalî bir gerçeklik veya berzah olan nefis (benlik) oluşur. Bundan ötürü, nefis, yani sıradan uyanıklık; ışık ile karanlık, bilme ile cehâlet, akıl ile akılsızlık, uyanıklık ile uyku, güç ile güçsüzlük, mükemmellik ile eksiklik arasında bulunur. Nefsin fitratı, örtülü bulunan rûhun aydınlık nitelikleriyle temsil edilir. Yaratılış fitratının farkına varılması, bu yüzden insanın varoluş amacı olarak görülür. Nefsin karanlığı rûhânî ışık ile tamamen aşılanarak nefis değiştirilmelidir. Bunun gerçekleşebilmesi için ise, insan bilincinde nelerin gerektiği Kur’ân’da Hz. İbrâhîm hakkında söylenenlerde açıkça görülmektedir [el-En’âm Sûresi, 6 / 75-79].³⁷ Çünkü Hz. İbrâhîm, yaratılış fitratını dış âlemdeki olguları anlamaya yönelik tecrübe, gözlem ve düşünme çabası ile güçlendirmiş ve doğrulamıştır.

Kur’ân’ın, Hz. İbrâhîm’i, ülü’l-azm bir peygamber olarak tanıtması ve onu tevhîdin timsali olarak simgelemesi, Medine’de Yahudilerle olan çatışma sonucu değil, bilakis Mekke’de müşrikleri muhatap kabul ettiği bir ortamda olmuştur. Ama Hz. İbrâhîm’den diğer peygamberlere ve onlardan da Hz. Muhammed’e kadar gelen tevhîd zincirinin kopmaması ve saptırılmaması gerekir. Daha önceki tevhîd inancına sahip toplumlar, yani Ehl-i Kitap maalesef bu zinciri koparmıştır. Aksi halde kendi aralarında parçalanıp mezheplere bölünmezlerdi.

³⁵ William C. Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, ss. 74-75.

³⁶ Bkz. “Onu düzenle(yip insan şekline koydu)ğum ve ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın!” [el-Hicr Sûresi, 15 / 29]; “Sonra ona biçim verdi, ona kendi ruhundan üfledi. Ve sizin için kulak(lar), gözler ve gönüller yarattı: ne kadar az şükrediyorsunuz!” es-Secde Sûresi, 32 / 9; “Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman derhal ona secdeye kapanın!” Sâd Sûresi, 38 / 72; “O ırzını korumuş olan (Meryem)i de an; ona ruhumuzdan bir çocuk üflemiş, kendisi ve oğlunu âlemlere ibret yapmıştık” el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 91; “(Yine Allah) İmrân’ın kızı Meryem’i de (misal verdi). O ırzını korumuştur, biz de on(un rahmin)e ruhumuzdan üflemiştik. O, Rabbinin kelimelerini doğrulamış ve gönülden itâat edenlerden olmuştur” [et-Tahrîm Suresi, 66 / 12].

³⁷ Chittick, *a.g.e.*, ss. 75-76

Her hâlde Kur'an'da hanîf kelimesi, sadece tevhîde inanan anlamında değil, ayrıca mustakîm ve tevhîdden sapmayan anlamında da kullanılmıştır. Bu ikinci anlamda ne müşrikler, ne de Ehl-i Kitap hanîf olarak kabul edilebilir. Onun için bu müstakîm ve Hz. İbrâhîm'e dayanan ve elbette ondan diğer peygamberler vasıtasıyla Hz. Muhammed'e ulaşan tevhîd anlayışı çerçevesindedir ki, Kur'an, sadece müşrikleri değil, eski ümmetleri de yerip eleştirmiştir.³⁸ Nitekim el-En'âm Sûresi bu konuda şu gerçekleri beyan etmektedir:

“Dinleri parça parça edip gruplara ayrılan o kişilerle senin hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi Allah'a kalmıştır, (Allah) sonra onlara yaptıklarını haber verecektir... (Ey Muhammed), de ki: Rabbim beni doğru yola iletti, doğru dine, Allah'ı tek olarak tanıyan İbrâhîm dinine (hanîf). O, hiçbir zaman (Allah'a) ortak koşanlardan olmamıştır.” De ki: “Benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm hep âlemlerin Rabbi olan Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana öyle emrolundu ve ben Müslümanların ilkiyim” [el-En'âm Suresi, 6 / 159-163].³⁹

3. Hz. İbrâhîm'in Allah'ı Arayışı: Fıtrat ve Dış Dünya Tecrübesi Bütünlüğü

Kur'an'da geçen, Âdem oğullarından, onların bellerinden söz alma, onları kendilerine şahit tutma, insanoğlunun nefislerinde belgelerin bulunması ile Allah'ın boyası gibi birtakım ifadeler, “*fitrat*” kavramının ontik ve epistemik yapısını daha belirgin bir biçimde açıklığa kavuşturmaktadır. Hepsinin fıtrat konusundaki ortaklık özelliğine bağlı olarak, her doğanın bir düzene koyan (mukayyim) ve müdebbir bir varlığa ihtiyacı sebebiyle hilkat, Allah'ın rubûbiyyetinin ikrarıdır. İşte bu, Allah'ın onu bir halden diğerine çevirmesi ve dönüştürmesi hasebiyle, kendi yaratımı ve fıtratından ayrılmayı nefyetmenin manasıdır. Çünkü eğer yaratıklar kendilerine ait her halin idrakini, her halde değişiklik yönünü ve derecesini teemmül edebilsediler, fıtratlarına tevhîd şهادetinin yerleştirilmiş bulunduğu bildirilmesi için onu kabule hazır hale getirilmiş olmazlardı. İşte bu, Rasûlullah'tan “Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar” şeklinde buyurduğu rivayet edilen sözünün manasıdır.⁴⁰

³⁸ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 211-212.

³⁹ Ayrıca krş. “İşte bu sizin ümmetiniz (olan tevhîd ve İslâm milleti), bir tek ümmettir (ümmeten vâhideten). Rabbiniz de benim. (Yalnız) Bana kulluk edin. İşleriniz aralarında parçaladılar (Tanrı'dan gelen dini parça parça ettiler, ayrılığa düştüler) (takatta'û); hepsi (sonunda) bize döneceklerdir.” [el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 92-93].

⁴⁰ Bkz. “Rabbim, Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye onları kendilerine şahit tutmuştu. “Evet, (buna) şahidiz!” dediler. Kıyâmet günü “Biz bundan habersizdik” demeyiniz. Yahut: (Ne yapalım) daha önce babalarımız (Allah'a) ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesil old(uğumuz için öyle yaptı)k. (Gerçekleri) iptal edenlerin yaptıkları yüzünden bizi helâk mi ediyor-

Fitrî iman, Allah'a teslim olup peygamberler arasında bir ayırım yapmadan hepsine birden inanmaktır. Bu şekilde inanan kimse, Allah'ın fitrî boyası ile inanmış olur. Aslında bütün tabiat, Allah'ın bu doğal boyasıyla boyalıdır. Nitekim el-Bakara Sûresi, 2 / 138. âyette Allah'ın boyasıyla, ezelden beri insan ruhuna konan, doğuştan gelen tevhîd inancı kastedilmektedir.⁴¹ Allah'ın boyası, Allah'ın dini ve Allah'ın fitratı demektir.

Allah'ın boyası, Allah'ın Yahudi ve Hıristiyanlara ikame ettiği hüccetlerdir. Daha doğru bir deyişle, "Allah'ın boyası (ile boyan). Allah'ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir? Biz ancak O'na kulluk ederiz" [el-Bakara Sûresi, 2 / 138] meâlindeki âyette, Allah'ın dini, sünneti ve her doğan çocukta yerleştirdiği ve ikame ettiği delillerle idrak edilen hüccetinden daha güzel boyaya hiç kimsenin sahip olmayacağı gerçeği vurgulanmaktadır. Bu boya, dinlerini hüccetsiz ve delilsiz olarak kafa karışıklığı ve gaflet üzerine tesis eden Yahudilerin ve Hıristiyanların dini gibi değildir. Buna bağlı olarak Allah'ın boyası, "Biz ancak O'na kulluk ederiz" sözü, "Biz O'nu birleriz, O'na teslim oluruz, O'na ihlâs ile bağlanırsınız, O'nun kullarıyız" manasına muhtemil olarak yorumlanabilir.⁴²

Mâturîdî'ye göre, "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?" [ez-Zâriyât Sûresi, 51 / 20-21] meâlindeki âyetler, zürriyetin onların hepsine yönelik bir sözleşme (ahit) ve onları kendilerine şahit tutmayı ifade etmektedir. Onları buna göre çekip çeviren ve onlarda yerleşik olan yaratılışa göre onları meydana getiren Allah, bunun Kendisi için böyle olmasından ve bir kimsenin onun kudret mertebesine erişmesinden münezzehdir. İşte onları kendilerine şahit tutmanın manası budur, yani onları kendilerine şahit tutma demek, onları idare eden varlığın (müdebbir) Rableri olduğunu, onlar için O'nun dışında hiçbir Rabbin bulunmadığını bilmelerini açıkça duyumsatmaktadır.⁴³

Yahudî ve Hıristiyanlardan her biri, kendi yolunun en doğru yol olduğunu iddia edegelmiştir. Yahudiler: "Yahudî olun ki doğru yolu bulasınız", "Hıristiyanlar da: "Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" derler. Oysa Yahudilik de bozulmuştur, Hıristiyanlık da. İkisi de asıl temizliğini kaybedip şirke bulanmıştır. Artık bunların hiçbirisi hidâyet yolu değildir. Hidâyet yolu, Hz. İbrâhîm'in gösterdiği tevhîd yoludur.

sun?" demeyesiniz diye (sizin Rabbiniz olduğum hakkında sizleri şahit tutmuştuk). İşte biz, âyetleri böyle açıklıyoruz, artık herhalde döner (yola gelir)ler" [el-A'râf Sûresi, 7 / 172-174]; "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?" [ez-Zâriyât Sûresi, 51 / 20-21]; "Andolsun onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka: "Allah" derler. "Hamd Allah'a lâyıktır" de. Hayır, çokları bilmezler." Sözü [Lokmân Sûresi, 31 / 25].

⁴¹ Ateş, *a.g.e.*, c. I, 247.

⁴² el-Mâturîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 99.

⁴³ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 305.

İbrâhîm şirk koşanlardan değildi. Onun dininde zerrece şirk izi yoktu. İşte o din, yeniden ve tam kemaliyle kurulmuştur. Şeriatlarda farklılık olsa bile, bütün peygamberlerin getirdiği din, İslâm dinidir. Ancak İslâm'a uyanlar, doğru yolu bulurlar, selâmete erip cennete girerler.⁴⁴

Arap yarımadasında Araplar arasında dinî durumların kötülüğünü anlayarak putperestlikten daha yüce inançlara yükselmek isteyen bazı münevverler ortaya çıkmıştır. Bu durum, Hıristiyanlar ve Yahudilerle bir arada bulunmak ve onlarla birlikte yaşama tecrübesinden ileri gelmiştir, denebilir. Bu münevverlerden bazıları, insanları Hıristiyanlıkla az çok ilişkisi bulunan yeni bir tevhîd dinine davet ederek putlara ibadeti terk, kumar, içki ve kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi gibi Câhiliyye âdetlerinden kurtulmaya sevk ve teşvik etiler. Bunlar, insanları, hayır ve şer amelleri hasebiyle hesaba çekecek tek bir ilahın mevcudiyetini kabul ederek ölümden sonra dirilmeye inanmaktaydılar. Bu şekilde putlara ibadeti terke Haniflik, buna inananlara da Hanîf nispet edilerek “Hanîfler” veya “İtiraf ederek günahahtan vazgeçenler” adı verilmiştir.⁴⁵ Hanîf lafzı Kur’ân’da Âl-i İmrân Sûresinde şöyle geçmektedir: “İbrâhîm ne Yahûdî, ne de Hıristiyandı; dosdoğru bir Müslümandı. Müşriklerden de değildi.” [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 67] En’âm Suresinde ise, “İbrâhîm, babası Âzer’e demişti ki: “Sen putları tanrılar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum. (74) Böylece biz İbrâhîm’e göklerin ve yerin melekûtunu (büyük ve hârikulâde muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki, kesin inananlardan (mine’l-mûkinîn) olsun (75). Üzerine gece basınca (İbrâhîm) bir yıldız gördü; “Budur benim Rabb’im” dedi. Yıldız batınca: “Batanları sevmem” dedi (76). “Ayı doğarken görünce: “Budur Rabb’im” dedi. O da batınca: “Rabb’im bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurum.” dedi (77). Güneşi doğarken görünce: “Budur Rabb’im, bu daha büyük” dedi. (O da) batınca dedi ki: “Ey kavmim, ben sizin (Allah’a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım.” (79). “Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben (O’na) ortak koşanlardan değilim!” (79). Kavmi onunla tartışmaya girişmişti. (O onlara) dedi ki: “Beni doğru yola iletmış iken Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O’na ortak koştüğünüz şeylerden korkmam. Ancak Rabb’imin dilediği olur! Rabb’im, bilgice her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ (kendinize gelip) öğüt almıyor musunuz?” (80). “Hem siz, Allah’ın size (tanrı oldukları) hakkında hiçbir delil indirmedikleri şeyleri, O’na ortak koşmaktan korkmuyorsunuz da ben nasıl sizin (O’na) ortak koştüğünüz şeylerden korkarım. Şimdi biliyorsanız (söyleyin), iki topluluktan hangisi (tek Allah’a inananlar mı, yoksa Allah’a ortak koşanlar mı) güvende olmaya daha layıktır (81). “İnananlar ve imanlarını bir haksızlıkla bulamayanlar... İşte güven onlarıdır ve doğru yolu bulanlar da onlardır (82). “İşte bunlar,

⁴⁴ Ateş, *a.g.e.*, c. I, s. 244.

⁴⁵ Hasan, *a.g.e.*, c.I, s. 97.

kavmine karşı İbrâhîm'e verdiğimiz hüccetlerimizdir. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Şüphesiz Rabb'in hüküm ve hikmet sahibidir, bilendir" (83) şeklinde geçmektedir [En'âm Sûresi, 6 / 74-83].

Kur'ân'da imanla ilgili ilk araştırma ve doğrulama, Hz. İbrâhîm'in Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmayı amaçlayan bir arayışıdır. Nitekim el-En'âm Sûresi, 6 / 74-82. âyetlerde Allah'ı birleyenlerin lideri olarak bilinen Hz. İbrâhîm'in, Allah'ın birer âyeti olan tabîat varlıklarından, onların oluşum, tagayyür ve devinimlerinden istidlâl ile yavaş yavaş nasıl Allah'ın varlığını ve birliğini akli ve gidimli düşünme çabası ile bulduğu anlatılmaktadır.

Bu âyetlerde Hz. İbrâhîm'in yıldızlara önce "Rab" deyip, battıklarını görünce de batanları Rab olamayacağını anlayarak bunların gerçek yaratıcısına döndüğü anlatılmaktadır. Bundan İbrâhîm kavminin yıldızlara taptığı anlaşılmalıdır. Demek ki, Hz. İbrâhîm de yetiştiği ortamın etkisi altında kalarak çocukluğunda, yıldızları tanrı saymış görünmekte, ama akli olgunluk düzeyine gelince, bunların asla tanrı olmayacağını düşünmüş ve Allah'ın birliği inancına varmıştır.⁴⁶ İşte Hz. İbrâhîm, önce yıldızların tanrı olamayacağını söylemekle puta taparlığın temelini çürüklüğünü anlatmış, bu dini kökünden yıkmaya çalışmıştır.

Hz. İbrâhîm "Batanları sevmem" sözünü buluştan önce zikretmiştir. Allah, İbrâhîm'e kâmil akıl ve saf kabiliyet bahşetmiştir. Bulûğa ermesinden önce Yaratıcının varlığı ispat etme aklına gelmiş, bu yönde tefekkür etmiş ve yıldızların devinimlerini gözlemlemeye başlamıştır.

Fahreddîn Râzî, "Batanları sevmeme" cümlesinden: (1) Allah'ın cisim olmadığını, zira cisim olsa bizden kaybolduğu için gâfil olması (batması) gerektiğini, batanların ise Tanrı olamayacağını; Allah'ın, inip çıkmaktan yüce olduğunu, zira inip çıkmanın üfûl sayılacağını; (2) Allah'ın muhdes sıfatlara mahal teşkil edemeyeceğini, aksi takdirde değişken bir varlık olacağını, o zaman üfûl manasının hasıl olacağını, oysa bunun muhal olduğunu; (3) dînin taklîde değil, kesin kanıtı dayanması gerektiğini; aksi taktirde bu istidlalin asla bir faydasının olmayacağını; (4) peygamberlerin Rabblerini bilmelerinin zorunlu değil, istidlâl (akıl yürütme) ile mümkün olacağını; aksi taktirde İbrâhîm'in istidlâle ihtiyaç duymayacağını; (5) Allah'ı bilmeye erişmenin de, ancak yaratıklarının halleri hakkında nazar ve istidlâl ile mümkün olacağı sonucunu çıkarmıştır. Zira başka bir yolla Allah'ın bilgisini elde etme mümkün olsaydı, Hz. İbrâhîm böyle bir yola başvurup girmezdi.⁴⁷

Mâturîdî'nin, Allah'ı istidlâl yoluyla bilme konusunda Hz. İbrâhîm'i örnek gösterdiği dikkati çekmektedir. Çünkü Mâturîdî, Hz. İbrâhîm'in atalarını taklîd ederek değil de, yaratıklar üzerinde düşünüp araştırarak Rabbini bilmesinin ve doğru bir

⁴⁶ Ateş, *a.g.e.*, c. III, s. 175.

⁴⁷ Fahrudîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasan er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, thk. Imâd Zekî el-Bârûdî, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire (trz.), c. XIII, ss. 43-47.

dini benimsemesinin, başkalarının da örnek alması gereken bir davranış olduğu düşüncesindedir. Ona göre, Hz. İbrâhîm'in bu tavrından anlaşılmaktadır ki, dinde tartışmayı kötü görüp, büyüklerini taklid eden ve aklen çelişik olsa bile, bir şeyin dış yönünü (zâhirini) benimseyen çoğu Müslümanların görüşü geçersiz olur. Çünkü dinde delil, aklın taşıyacağı ölçüdedir. Bu bakımdan insanın aklı imkan ve güçlerini kullanarak yaratıklar üzerine düşünmesi ve araştırma yapması gerekmektedir. Şu halde, Hz. İbrâhîm'in kavmiyle tartışıp önce onların görüşlerini çürütmesi, sonra da kendi delillerini ortaya koyması, yani Hz. İbrâhîm'in araştırma ve düşünme metodu, herkes için takip edilmesi gerekli olan bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸

Kur'ân'da sarîh olarak zikredilen imana müteallik ikinci bir İbrâhîmî tahkik ve gerekçelendirme, ölümlerin diriltilmesiyle alakalıdır. Bu, bir bakıma âhiretteki dirilişle ilgili bir tahkik, yani araştırma, düşünme, doğrulama ve haklılaştırma çabasıdır. İmanın ikinci önemli rûknü olan haşir inancı, gerçekten her insanın ciddî bir biçimde zihnini meşgul eden ve kafasını kurcalayan bir mesele olması hasebiyle, Hz. İbrâhîm, bütün insanlık adına bu meselede tahkike girişmiş, Rabb'inden talepte bulunmuştur: "İbrâhîm de bir zaman: "Rabbim, ölümleri nasıl dirilttiğini bana göster!" demişti. (Allah): "İnanmadın mı? dedi, (İbrâhîm): "Hayır (inandım), fakat kalbim kuvvet bulsun (iyice tatmin olsun) diye (görmek istiyorum) dedi. "O halde kuşlardan dördünü tut, onları kendine çek (kendine alıştır), sonra her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra onları kendine çağır; koşarak sana gelecekler. Bil ki, Allah daima üstün, hüküm ve hikmet sahibidir" dedi" [el-Bakara Sûresi, 2 / 260].

Aslında Hz. İbrâhîm, Allah'ın ölümleri dirilttiği gerçeğine yakînen bilen bir muvahhid idi, lâkin bunu bizzat gözle görmeyi istedi, çünkü, "Haber, bizzat göz ile görme gibi değildir" diye darb-ı mesel olarak söylendiği üzere, Âdemoğluna göre haber ıyân, yani bizzat müşahede gibi olamazdı. Hz. İbrâhîm'in bunu talep etmesi, nefsinin diriltmenin keyfiyeti hakkında tartıştığı ve konuştuğu şeyi istemesi üzerine gerçekleşmiş bulunmaktadır. Aslında nefsinin kendisine ihtiyacı bulunmayan şey hakkında sırf o şeye ait ilim ve ma'rifetinin güçlenmesi ve artmasının gerçekleşmesi için nefsi bunu tartışmakta ve nefsinin sözüyle konuşmaktadır. Hz. İbrâhîm, Allah'ın, O'ndan istediği şeyde kendisine icabet ettiğini ve O'ndan istediği şeyi kendisine bahşettiğini biliyordu. Allah'ın "Sana dostça davrandığım dostluğa kesin olarak inanmadın mı (îkân)?" sorusuna müteveccihen, Hz. İbrâhîm Rabbi cihetinden olan dostluğa bağlı olarak talepte bulunmuş ve inandığını, fakat kalbi kuvvet bulsun diye, irade ettiği ölümleri diriltme keyfiyetini göstermesi için bunu bizzat müşahede etmek istediğini dile getirmiştir.

Söz konusu âyet, Hz. İbrâhîm, bunu istemesiyle kendisi için hissî bir âyetin olmasına yorumlanması muhtemel görünmektedir, çünkü İbrâhîm'in âyetleri aklı idi,

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, ss. 141-142; Hanifi Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1993, s. 134.

diğer peygamberlerin âyetleri ise, aklî ve hissî idi. Hz. İbrâhîm kendisi için hissî bir âyetin bulunmasını arzu etmiş; bunun için Allah da ona kuşları kendisine alıştırmasını ve onları gözlemlemesini tavsiye etmiştir.⁴⁹

Mâturîdî'ye göre, Hz. İbrâhîm, haberle bildirilen şeyleri bir de duyulara dayanan delillerle desteklemiştir. Hz. İbrâhîm, Allah'ın ölüleri dirilteceğini ve buna gücünün yettiğini bildiği halde, O'ndan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemiştir. Aslında İbrâhîm, Allah'ın ölüleri dirilteceğine inanıyordu, fakat diriltmenin keyfiyeti konusunda kalbi tam bir sükûnet içinde değildi. O, kalbinin tatmin edilmesini istiyordu. Çünkü Hz. İbrâhîm zaten onu haber bilgisiyle biliyordu. Hissî bilgisiyle de bu bilmeyi doğrulamayı ve temellendirmeyi arzu etti. Zira bir şeyi haber bilgisiyle bilmek, bazen şüpheye neden olabilir. Bu şüphelerin ortadan kalkması için, orada duyulara danan bir delil gerekir. Çünkü duyulara dayanan deliller şüpheyi uzaklaştırma bakımından haberdan daha önemli ve daha açıktır. Zaten Mâturîdî, "Haber, bizzat göz ile görmeye benzemez" şeklinde bir sözün bulunduğunun da altını çizmektedir. Ayrıca ona göre, Hz. İbrâhîm'in delillerinin hepsi aklî delillerdi. Şüphe aklî delillerde de bulunur. Oysa hissî deliller, şüpheyi onlardan daha iyi uzaklaştırırlar.⁵⁰

Hudûs delili, daha ziyade kelâmcıların gözde delili olduğu için çok kere "kelâm delili" şeklinde nitelendirilmektedir. Kelâm âlimleri, haklı olarak, delilin kaynağını Kur'ân'a kadar götürmektedirler. Fahreddîn er-Râzî'ye göre,⁵¹ Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in Allah'ı arayışını konu edinen ifadelerin [el-En'âm Sûresi, 6 / 76] gösterdiği yolla hudûs delilinde tutulan yol aynıdır. Söz konusu arayış Kur'ân'da şöyle dile getirilmektedir: "Yakînen bilenlerden olması için İbrâhîm'e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyorduk. (O), gece basınca bir yıldız görmüştü. 'İşte bu benim rabbim' dedi. Yıldız batınca, 'Ben batanları sevmem' dedi. Daha sonra ay ve güneşle ilgili olarak da aynı hükmü veren İbrâhîm şöyle demektedir: "Ben yüzümü gökleri ve yeri var edene çevirdim."

Bir şeyi yakînen bilme (ikân), hakikaten bir şey hakkında istidlâl, nazar ve düşünüp taşınma (tedebbür)dan sonra o şeyi bilmek demektir. İşte bu yüzden Allah yakînen bilen varlık diye vasıflandırılmaz. İnsan için zikredilen şey, yani onun, istidlâlın hemen ardından gelen ilmi yakînen bilen varlık olduğunun söylenmesi Allah için câiz değildir. Çünkü böyle bir bilme Allah'tan men edilmiştir.⁵²

İşte burada Hz. İbrâhîm'in dilinden felsefî ve kelâmî manada bir delil öne sürülmemektedir. Ama bütün delillerin arka planındaki düşünce ve arayış dile getiril-

⁴⁹ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 221.

⁵⁰ Özcan, *a.g.e.*, ss. 124-125.

⁵¹ Muhamed b. Ömer n. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 147.

⁵² el-Mâturîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 134.

mektedir ki, bu, gelip-geçici olana değil, bâkî olana, ufûl etmeyene, daima var olana gitmek ve ona bağlanmaktır. Hz. İbrâhîm'in yaptığı, nazârî bir düşünce amelîyesi içinde bulunmak değil, dinî bir hayat yaşamak açısından izah edilebilir. Nazârî deliller, mahiyetleri gereği, ne gelip-geçici olan karşısında "sevmiyorum" gibi bir duygu içine girmeyi telkin ederler, ne de sonunda "sevilmesi gereken"e ulaşmak iddiasında bulunurlar. Onların istediği, gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya, sebebe, varlığı zorunlu olana ulaşmaktır. İşte dinî bir arayış içinde olma ile kelâmî-felsefî bir arayış içinde olma arasındaki en önemli fark budur. Fakat bu farka rağmen, yine de Hz. İbrâhîm'in "âfil" dediğinde, kelâmcıların "hâdis"ini veya filozofların "mümkün"ünü görmek yanlış olmasa gerekir.⁵³

Hudûs delili, Müreccih'in ilim, irade, kudret vb. gibi vasıflara sahip olarak düşünülmesini de gerekli kılmaktadır. Hudûs delilinin, herhangi bir sebebe ulaşmayı değil, yaratıcı ve varlığı devam ettirici olan bir sebebe (Muhdis'e) ulaşmayı amaç edinmekte olduğu görülmektedir.

Aslında Hz. İbrahim örneğinde, hem fitrî yön hem de tecrübî yan birleşmekte ve birbirini bütünlemektedir, denebilir. Çünkü düşünce tarihinde fitrî yön, ontolojik kanıt olarak; tecrübî yan ise, a posteriori olarak ifade edilmektedir.

Ontolojik kanıt, genelde a priori bir form içinde tartışılmaktadır. Ontolojik kanıtla ilişkin a posteriori tutum takınmayı gösteren görüşler içinde, bir yandan, yetkin varlığı destekleyecek biçimde olası dünyalar kavramına atıfta bulunulduğu hususu, öte yandan evren ve içindekilerin ontolojik kanıtın temel önermeleriyle birlikte anılmasının, ilgili kanıtla güç kattığı düşüncesi öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, ontolojik kanıtı a posteriori bir yaklaşımla ele alma, her ne kadar çağdaş din felsefesinde Gödel ve Plantinga gibi kimi düşünürlerde görülse de, doğrusu ilgili kanıtı anılan yaklaşımla ele almak geleneksel İslâm düşüncesi için hiç de yabancı bir eğilim değildir. Bu noktanın açılımı bağlamında iki önemli İslâm düşünürü İbn Arabî ve İbn Teymiyye'yi burada zikretmek de fayda mülâhaza etmekteyiz. İbn Arabî, a priori yaklaşımı aydınlatacak biçimde, önce, Tanrı kavramının analizi üzerinde durmakta ve bu bağlamda Tanrı'nın tek olması gerektiğini vurgulamaktadır. Tanrı kavramını çözümlemesine ek olarak, "Tanrı'nın uzakta ve yakında olması", "Tanrı'nın varolana yansımaları", "oluşun varlığının Tanrı'nın varlığı olması" gibi ifadeleri, İbn Arabî düşünce sisteminde, ontolojik kanıtın a priori yönünün yanında, ayrıca a posteriori yönünün de var olduğunu gösteren önemli ifadeler olarak görmek mümkündür. İslam tarihinde önemli düşünce sistemleri ve çabalarını, yani Filozofları, Kelâmcıları ve Mutasavvıfları çeşitli açılardan eleştiren İbn Teymiyye'nin, yetkinlik türleri, yetkinlik türleri arasındaki karşılaştırma ve yetkinliği olası olanın

⁵³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987, ss. 35-36.

yetkinliği zorunlu olana bağımlı olması gibi hususlar, ontolojik kanıtı bir Şekilde a posteriori olarak da ele aldığımızı gstermektedir.⁵⁴

Ontolojik kanıt söz konusu olduğunda akla gelen temel nokta, anılan kanıtın a priori biz öz taşımasıdır. Hal böyle olunca, en yetkin bir varlık olarak tanımlanan Tanrı'dan gene Tanrı'ya ulaşan kanıt⁵⁵ olarak bilinen ontolojik kanıtta en temel yaklaşım da a priori olmak durumundadır.

Ontolojik kanıt, başta a priori olmak üzere, a posteriori ve ad-hominem aından ele alınmaya da taşıdığı öz itibariyle uygun görünmektedir. Çünkü ontolojik kanıtı ortaya koyan insan anlığı, ilgili kanıtın işleyişini, görünmeyenle bağını, mantıksal iletilerini ve görünenle ilişkisini bir Őekilde oluşturmuş görünmektedir. Daha doğru bir söyleyişle, bilinçli bir sūje olan insanın anlığı, kanıtta a posteriori ve ad-hominem birtakım katkılarda bulunmaktadır. Kanıtın, a priori olarak, Tanrı'nın varlığıyla ilişkisini düzenleyen gene insan anlığıdır. Bu yüzden, ontolojik kanıtı değerlendirirken, ilgili kanıtın, görünenin bir parçası olan insan anlığından bağımsız olarak algılanması pek de mümkün görünmemektedir. Bu yüzden, ontolojik kanıt, kökü insan-da olan, arayış ürünü ve derin düşünmeyi gerektiren bir kanıttır. Dolayısıyla, ilgili kanıtı a priori olarak görmek yalnızca bir yaklaşım olsa gerektir. Sonuç itibariyle, denebilir ki, ontolojik kanıtı tartışan bilinçli bir sūje olarak insanın, bir yönüyle de olsa, görünen evrenin bir parçası olması, bu noktada, inanca ilişkin referansların ötesinde, akılcı bir soru ve sorgulama söz konusudur. Ontolojik kanıtta sözü edilen zihinde varlık, hem zihinde hem de gerçekte varlık örneklerinin, görünenden ve görünmeyene oranla sečilmesi önemli bir husustur. Ayrıca, tarihsel örneklerini İbn Arabî ve İbn Teymiyye'de, çağdaş örneklerini ise Gödel ve Plantinga'nın düşüncelelerinde gördüğümüz üzere, ilgili kanıt tartışılırken, görünenin de dikkate alınması gerçeği dikkati çekmektedir.⁵⁶

“De ki: Rabbim, beni doğru yola ilettili. Dosdoğru dine, Allah'ı birleyen İbrâhîm'in dînine. O, ortak koşanlardan değildi” [el-En'âm Sûresi, 6 / 161.] ayeti gereğince, bu ümmet içerisinde Resûl, Allah'a teslîm olanların ilkidir. İslâm olma emri, ilk defa ona gelmiş ve bu emre ilk uyan o olmuştur. “Millet İbrâhîm”, İbrâhîm'in dîni demektir. Őirkten uzak, Allah'ı birleme, yalnız O'na ibadet etme dinidir. Araplar arasında yalnız Allah'a tapan bazı kimseler vardı ki, bunlara hanîf denirdi. Bunlar, kendilerinin, İbrâhîm dîninden olduklarını söylerlerdi. Gelen rivâyetlerden anlaşılmaktadır ki, “İbrâhîm milleti” tabiri, Araplar arasında kullanılır.

⁵⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhîdi*, çev. Heyet, Tevhid Yayınları, İstanbul 1998, ss. 158-164.

⁵⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 32; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Őehir Yayınları, İstanbul 2000, ss. 23-24.

⁵⁶ Metin Yasa, “Ontolojik kanıt Ne Kadar A Priori?”, *O.M.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 22, Samsun 2006, ss. 82-87, (ss. 75-89).

maktaydı. Kur'ân, İbrâhîm'i kendilerinin atası bilen, onu taklît ettiklerini söyleyen müşriklere, İbrâhîm dîninin, puta tapma değil, yalnız Allah'a kulluk etme dîni olduğunu, İbrâhîm'in, Allah'a ortak koşanlardan olmadığını çeşitli vesilelerle hatırlatmaktadır.⁵⁷

Hız. İbrâhîm Peygamber kavmini, en sihirbaz ve münecim olan Bâbil halkını, yıldızlar nâmına diktikleri putlara tapmaktan alıkoyarak tevhide davet ettiği halde, bir türlü tesirini görememişti. Nihâyet bunların putlarına bir oyun oynamak ve kavmini canlı bir şâhid ve onları cevapsız bırakacak bir hüccetle karşılamak istedi. İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre, Bâbil halkı bir bayram vesilesiyle ve mutâd olduğu üzere hazırladıkları bayram yemeklerini mabetlerine götürüp putların önlerine sıralamışlardı. Bu yemekleri mabet dışında bayram merâsiminden sonra gelip yemek mutad idi. Bu defa da yemekleri bırakıp gidiyorlardı. Hız. İbrâhîm de onların yokluğunu fırsat bilerek büyük putu ayırıp diğerlerinin tamamını paramparça etmiş ve Allah'ı bırakıp da kendilerine hiçbir fayda ve zarar veremeyen ve elleriyle yonttukları putlara tapmanın anlamsızlığını ortaya koymuştur [el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 57-71; es-Saffât Sûresi, 37 / 88-94].⁵⁸

Mâturîdî'nin, "Sonra ona biçim verdi, ona kendi ruhundan üfledi. Ve sizin için kulak(lar), gözler ve gönüller yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!" [es-Secde Sûresi, 32 / 9] meâlindeki âyete getirdiği yoruma bakılacak olursa; Allah, insana biçim vermiş, yani onun organları ve uzuvlarını bir araya getirip düzenlemiş ve birbiri içine sokmuştur. Ayrıca, Allah onu imtihan ve bela ile sınama, emir ve nehiylere tahammül edebilecek ve onları yüklenebilecek bir surette ve kabiliyetle meydana getirmiştir. Daha sonra ona rûhundan üflemeyle gerçekleştirmiş ve böylece bedene nefes üfürme ile can onun her tarafına dağılıp yayılmıştır. Allah, hem görünmeyen (gâib) hem de görünen ilimlere ulaştırarak, o ilimlerin idrak edilmesini sağlayacak ve onlara iletecek yolu gösteren kaynakların hepsini zikretmiştir. İşte o kaynaklar insanda yaratılan işitme, görme ve kalpten ibarettir. Çünkü insanlar, işitme organı ile kendilerine görünmez olan şeylerin bilgisine ulaşırlar, böylece onlar, başkalarının indinde olan şeyleri duyarlar; görme organı ile de eşyayı aynen böyle müşahade ederler, başkalarının indinde olan şeyleri görürler; kalp organıyla ise anlarlar, akıllarında tutarlar, yerine getirilecek ve sakınılacak olan vazîfeleri birbirinden ayırt ederler. Böylece Allah, kendileri vasıtasıyla idrak ettikleri, kendilerine görünmez olan şeylere ulaştıkları, anladıkları ve eşyayı birbirinden ayırt ettikleri organları onlara

⁵⁷ Ateş, *a.g.e.*, c. III, s. 269.

⁵⁸ Zeynü'd-Dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Çev. ve şârih, Kâmil Miras, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1983, c. IX, s. 114.

bahşetmiş olduğunu açıklamaktadır ki, işte bu organlar Allah’ın duyular olarak zikrettiği şeylerdir.⁵⁹

Sonuçta, Allah, Hz. İbrâhîm’in Allah’ı arayışında kesin inananlardan olması için, ona göklerin ve yerin melekûtunu, büyük ve harikulâde muhteşem varlıklarını göstermiştir [el-En’âm Sûresi, 6 / 75]. Burada ontik ve epistemik manada enfüs ve âfâkın, yani dış dünyanın ve iç dünyanın ya da duyulara çarpan dış dünya ve insanın iç yetileri ile düşüncesinin bütünleşmesi söz konusudur ve “Biz onlara, ufuklarda (fi’l-âfâk) ve kendi canlarında (ve fi enfüsihim) âyetlerimizi ona göstereceğiz ki, o (Kur’ân)’ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?” [Fussilet Sûresi, 41 / 53]; “Kesin inacaklar için (li’l-mûkinîn) yerde nice ibretler vardır. Kendi canlarınızda da öyle. Görmüyor musunuz?” [ez-Zâriyât Sûresi, 51 / 20-21] meâlindeki âyetler de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hz. İbrâhîm, daha önce fitratına yerleştirilmiş olan Allah’ın vahdaniyetinin ve rubûbiyetinin bilgisini, dış âlem tecrübesiyle temellendirmeye, doğrulamaya ve kesinleştirmeye gayret etmiştir. Kur’ân’da böyle bir şuûrun ve farkındalığın güçlenmesi ve bütünlenmesinde işitme, görme ve kalp uzuvlarının birlikte zikredilmesi hususu kayda değer bir gerçektir.

4. Evrensel Ahlâk İlkeleri

Hz. İbrahim’de tevhîd inancı, Allah ortak koşmama ile evrensel ahlak ilkeleri arasında bir münasebet kurmak mümkündür. Çünkü bu ahlâk anlayışının ve ilkelerinin temelinde tevhîd inancı yatmaktadır. Çünkü doğru eylem (ahlâk) temelini doğru dine bulmaktadır. Din ile ahlâk arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu yadsınamaz. Din, normatif bir tarzda koyduğu diğer itikâd ve ibadetlerle ilgili hükümler yanında, herkes için geçerli ve müşterek birtakım ahlâkî buyruk ve yasaklarla da insanoğlunu yükümlü tutmaktadır. Hiç kuşkusuz Allah’ı tek olarak tanıma, evrensel ahlâk doğrularının herkes için geçerliliğini kabullenmeyi ve bunların herkese müştereken uygulanabilirliğini kolaylaştıracaktır.

İnsanın doğal olarak ya da fitrat gereği Allah’a tapınma eğilimli olması tek başına yeterli değildir. Nitekim kimi zaman insandaki bu din ve Allah inancı öyle kullanılmıştır ki, bir ağaca, tahtaya ya da taşa da Tanrı adı verilmiş ve insanlar yüzlerce yıl bu fitrî duygularını putperestlik içerisinde tatmin etmeye çalışmışlardır. O halde şirk, Tevhîd’in sahte bir kopyası ve insanlardaki Allah’a ibadet duygusunun istismar edilmesidir. Dolayısıyla fitratın kendisi yeterli değildir. Peygamberlik fitratı gerçekleştiren bir kurum değil, aksine var olan fitrata yön verip ona rehberlik eden bir mesajdır. Ahlâk konusu da böyledir. Fikir-eylem-söylem güzelliği olarak ahlâk,

⁵⁹ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, c. IV, s. 87.

eğer tevhidî alt yapıdan yoksun olursa, basit bir âlete dönüşür. Ahlâkî kavramlar ile ahlâkî ilkeler dinî derinliğini kaybedince, akılcılığını da kaybeder.⁶⁰

J. P. Sartre'ın Dostoyevski'den alıntıladığı gibi, eğer Allah mevcut olmasa, her şey mubah ve serbesttir.⁶¹ Buna göre, her şeyi yapmak serbest ise, o zaman en akıllı ve en zekice işin kötülük ve şer yapmak olduğu sonucuna varmak mümkün olur. İyilik yapmanın bir nedeni ve anlamı kalmaz. Öyle görünmektedir ki, tevhidî derinlik olmayınca ahlâk, tam aksine fesâda dönüşmekte; boş, anlamsız ve değersiz hale gelmektedir.⁶²

Evrensel ahlâk anlayışını özü, bireyin kendi özgünlüğünü koruyarak kendisi için iyi, doğru ve güzel olanı isterken, aynı zamanda ve kendiliğinden, bütün insanlık için de iyi, doğru ve güzel olanı istemesidir. Küng'ün iddia ettiği gibi bu tür bir ahlâk anlayışı, evrensel geçerliliği olan bazı davranış kalıplarını belirlemeye ve bireylerin, insani olmayan durumlara karşı direncini güçlendirmeye yardım edecektir.⁶³

Bireyin sorumluluk ve özgürlük alanlarını dikkate almayan küreselleşme ile sorumluluk ve özgürlüğü en temel iki şart kabul eden ahlâk kavramlarının bir arada kullanılması realite ile uzlaşmamaktadır. Küresel ahlâk kavramının gölgelediği bir kavram olarak evrensel ahlâk, bu tartışmalar arasında gereken oluşum zeminine sahip değildir. Kültüre bağlı olarak çeşitlilik gösteren ahlak kavramlaştırmaları düşünüldüğünde, ahlâk kavramı oldukça tartışmalı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Küresel ahlâk ifadesi, varılması gereken bir ahlâkî gelişim aşaması olmaktan ziyade, farklı kültürlerin bir arada yaşayabilme imkânı olarak anlaşılan durumun anlatımıdır. Ahlâk, karakter eğitiminin bir parçası olarak gelişime konu oluyorsa, onun aynı zamanda bireyin insani gelişimini sağlayan özel bir çaba alanı olarak görülmesi gerekmektedir. Ahlâk, küreselleşmekten daha çok evrenselleşmeye, yani bir gelişim sürecinden sonra bütün evrende bireyin kendisi ve diğerleri açısından ahlâklı kabul edilecek düzeye gelmesidir. Yani, durağan bir oluşum değil, gelişen bir süreçtir. Bu yüzden, küresel ahlâk yerine insanın özne oluşuna ilişkin nitelikleri daha çok çağrıştıran evrensel ahlâk ifadesi kullanmakta fayda bulunmaktadır.⁶⁴

⁶⁰ Şeriati, *a.g.e.*, ss. 35-36.

⁶¹ Nikolay Aleksandroviç Berdyayev, *Dostoyevski*, Fransızca'dan çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 80.

⁶² Şeriati, *a.g.e.*, ss. 36, 38.

⁶³ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethics*, Continuum, New York 2001.

⁶⁴ Yurdağül Mehmedoğlu, "Ahlâk Anlayışında Dışsal Yaklaşımdan Evrenselleşebilir Ahlâk Yaklaşımına", *Değerler ve Eğitimi*, Dem Yayınları, ed. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Z. Şeyma Arslan ve Mahmut Zengin, İstanbul 2007, s. 125, ss. (119-128).

Küresel ahlâk, dogmatik farklılıklarına rağmen, tüm dinler tarafından kabul edilen ve gerçekte inanmayanlar tarafından da iştirak edilebilecek bağlayıcı değerler, değiştirilemez ölçütler ve temel tavırlar üzerinde bir konsensüs anlayışıdır.⁶⁵

Häring'e göre, dünya dinleri muazzam bir avantaj sunmaktadır. Çünkü güçlü arzu ve heyecanlar ile asırların veya bin yılların somut tutumları yeni sorulardan önce gelmektedir. Dünya dinleri, zühd, ahlâk ve maneviyat gelenekleriyle, hikmet ve bilgi hazineleriyle, adalet ve hürriyet içinde daha güzel bir gelecek için gerekli inisiyatif alma ve harekete geçme için gerekli güce ve yeteneğe sahiptir.⁶⁶

Dinler, herkesin kendi kendine karşı, grupların gruplara karşı, başka insanlara ve dünyaya karşı sorumluluklarını sürekli tekrarlayan dünya çapında kurumlardır. Onlar, Tanrı veya Mutlak Hakikat tarafından verilen sorumluluğu yerine getirmekte ve daha iyi bir gelecek ümidiyle yaşamaktadırlar. Şikago Beyannamesi birinci bölümün en başında şöyle demektedir: "Biz hepimiz daha iyi bir küresel düzen [evrensel] için sorumluluk sahibiyiz." Bu din için tartışılacak bir soru değil, fakat kabul edilecek bir şarttır. Bundan ötürü, aşağıdaki cümleler haber verici üslûpla yazılmıştır: "Bizim insan hakları, özgürlük, adalet, barış ve dünyanın korunması için harekete geçmemiz mutlak sûrette gereklidir. Farklı dinlerimiz ve kültürel geleneklerimiz bizim insanlık dışı hareketlerin bütün şekillerine karşı çıkmak ve daha büyük bir insancılık amacıyla ortak harekete geçmemize engel olmamalıdır."

Bu sorumluluk ilkesi bildirgenin en önemli başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla "Sana yapılmasını istediğini başkasına yap!; Her insan insanca muamele görmelidir" şeklinde ifade edilen Altın Kural ve "Adam öldürmeyeceksin", "Hırsızlık yapmayacaksın", "Yalan söylemeyeceksin" ve "Zina etmeyeceksin (Cinselliği suistimal etmeyeceksin)" şeklinde ifade edilen diğer dört kuralla ilgili tartışma çok farklı seviyelerle alakalıdır. Haklar, görevler, normlar, kurallar, standartlar, kanunlar, vizyonlar ve değerlerden bahsedildiğini görmekteyiz. Sonuncu zikredilenler en önemli olanlardır. Onlar iç özgürlüğe, iradeye ve fert veya grupların yaratıcılığına tekabül etmektedir. Bir yandan küresel sıkıntılarını karşılayabilecek bir etik, dünyanın dinî gelenekleri ve öğretilerinde halen mevcuttur. Öte yandan, bu mevcut etik, dünyanın çok büyük problemlerine doğrudan hiçbir çözüm sunmaz. Ancak, daha iyi bir fert ve küresel düzenin ahlâkî düzenini sağlar. Kısaca, burada kendi dinî arka planı olmaksızın düşünüp hissedebilen ve diğer insanların vizyonlarını dışlamayan ortak bir vizyon vardır.⁶⁷

⁶⁵ Hans Küng, *A Global Ethics for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, New York 1998, ss. 92-93.

⁶⁶ Hermann Häring, "Mevcut Ahlâk Krizi: Etkin Çözümler Var mı? 'Global Etik' Projesinin Bir Cevabı", *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., İstanbul 2009, ss. 125-126, (ss. 113-128).

⁶⁷ Häring, "a.g.m.", ss. 126-127.

Bir ortak insanlık ahlâkı, bir dünya ahlâkı olmaksızın insanlığın hayatta kalması mümkün değildir.⁶⁸ O halde herkes için geçerli ve herkesi bağlayıcı müşterek bir ahlâkî değerler sistemine ihtiyaç vardır. Hiç kuşkusuz, böyle bir değerler sistemi oluşturmanın yolunun tevhid inancına bağlılıktan geçeceği ortadadır.

Her insan, her toplum ve her kurum için ilk temel ahlâkî talep, her dinden ve her ahlâkî gelenekten taban bulacak olan bir temel ilke olmalıydı: “Bütün insanlara insanca davranılmalıdır.” Buna aynı zamanda bütün din ve geleneklerde var olan şu altın kural da eklenebilir: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma.”

Bu temel ahlâk ilkeleri, bütün dinlerde var olan şu dört köklü öğütle somutlaşmaktadır: “Adam öldürmeyin, hırsızlık yapmayın, yalan söylemeyin, zina etmeyin!”⁶⁹

Küng’e göre, bir *Dünya Ahlâkı Beyannamesi* dinî temele dayanmalıdır: Dindar olmayanlar dahil, bütün insanlara hitap edilmesi gerekse bile, dinler için ahlâkın dinî temele dayandığı açıkça vurgulanmalıdır. Farklı şekillerde nitelendirilse ve dinler arasında, tabîi olarak, bu noktada tartışmalar yaşanmış olsa da, inanan insanlar için ahlâk, mutlaka ebedî ve yüce varlığa güven ile mantıklı bir şekilde ilişkilidir.⁷⁰ Çünkü böylesi yüce bir varlık, dünyasal koşulları aşan ve hüküm gününün sahibi olan manevî bir otorite ve gücü temsil eder.

Dinî gelenekleri, onların getirdikleri evrensel mesajları, bu mesajlardan çıkarılabilecek olan etik tavrı fark etmezsek, bizim için insanlık adına, doğru, güzel bir yaşayış söz konusu olduğunda büyük eksiklikler belirecektir. Bugün dinler üzerinde bir yeni algılamaya, bir yeni değerlendirmeye ihtiyacımız bulunmaktadır. İşte bunlardan bir tanesi de, dinlerin evrensel mesajını barış adına ve dünyadaki büyük varoluşsal sıkıntıları ortadan kaldırmak ereğiyle keşfetmek ve onu gündemde tutmaktır.⁷¹

Özü itibarıyla “küresel bir ahlâk”ın arkasındaki fikir, insanî ıslah için bir siyasî proje başlatmaktır; bu proje, tüm dünya çapında dinî ve siyasî liderlerin iştirakini talep edecektir ve ardından medeniyetler arası ıslah edilmiş bir iletişim ve anlayışı geliştirecek bir ortam tesis edecektir.⁷²

Hermann Häring’e göre, global etik, bir dinî proje olarak görülemez. Ancak bu etik dünya dinlerini ve diğer felsefeleri harekete geçirmeyi ve çaresiz sosyal,

⁶⁸ Hans Küng, “Bir Dünya Ahlâkî Beyannamesi’nin Tarihi, Anlamı ve Metotları”, çev. Cemel Tosun, *Evrensel Bir Ahlâka Doğru*, Gün Yayıncılık, Ankara 1995, s. 38, (ss. 35-67).

⁶⁹ Küng, “a.g.m.”, s. 47.

⁷⁰ Küng, “a.g.m.”, s. 51.

⁷¹ Kenan Gürsoy, “Dinlerin Kendilerini Evrensel Barış Adına Yeniden Keşfetme Gereği”, *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*, Yayına haz. Mehmet Tuncel, Ekileşim Yayınları, İstanbul 2007, s. 138, (ss. 137-141).

⁷² Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsanî Küresel Yönetişim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Küre Yayınları, İstanbul 2003, ss. 150-152.

ekonomik, siyasî ve manevî sorunlar gibi gerçek meseleler üzerinde ortak ve yapıcı bir cevap bulmayı amaç edinmiştir. Bu projenin aktörleri, yaşama saygı, adalet, hürriyet, dünyanın korunması ve barışın sürekliliği için mücadeleyi geliştirme düşüncesindedirler.⁷³

Semâvî dinlerde ahlâkî yaşam, Tanrı'nın irade ve buyruklarına göre yönlendirilen ve düzenlenen yaşamdır. Semâvî dinler, başka, özellikle din dışı bir ahlaksal yaşam şeklinin toplumsal meşruluğunu pek de kabul etmek istemezler ve hatta bu çeşit bir ahlâksal yaşam şeklini, kendi akîdeleri doğrultusunda yasaklarlar⁷⁴ ve böyle bir ahlâkın hiçbir yaptırımının olamayacağını altını çizerler.

Ahlâk ilkelerinin belirlenmesi hususunda vahyin merkezi bir yeri vardır. Vahiy, her halükârda, diğer esaslar yanında, ahlâk ilkelerini de belirlemektedir. Genel ahlâk felsefesinde eksik olan unsur, ahlâk ilkelerinin belirlenmesinde zaman ve zemine göre değişmeyen, vahiy gibi, sabit ve standart bir ölçütün olmayışı ya da böyle bir ölçütün dikkate alınmayışıdır. Böyle sabit bir ölçütten yoksunluk ise, ahlâkî rölativizm ve şüphecilik davet edecektir. En genel anlamda şüphecilik, genelgeçer ahlâk doğrularının mevcudiyetinden kuşku duymak demektir. Ahlâkî rölativizm ise, birbiriyle çelişen iki temel prensipten her ikisinin de aynı derecede doğru olabileceğini savunmaktır. Buna göre, iyilik ile kötülük, doğruluk ile yalancılık, ahde vefa ile vefasızlık, adalet ile zulüm, namusluluk ile namussuzluk, aynı derecede doğru ve iyi demek olur. Bu ise, insanı insan kılan her türlü ahlâkî faziletin önemini yitirmesi anlamına gelir. Böyle bir şey de, gerek birey gerekse toplum hayatında içinden çıkılmaz problemleri beraberinde getirecektir.⁷⁵

Hans Küng'e göre, bir *Dünya Ahlâkî Beyannamesi*, daha derin ahlâkî alana, yani zorunlu değerler, bozulamayan ölçüler ve içsel temel davranışlar alanına nüfûz etmeli; kanunların hukuki alanına, yazılı kanunlara, şüpheli maddeler ve muayyen politik çözüm önerilerinin politik alanına bağımlı kalmamalıdır. Ahlâkta söz konusu olan insanın iç dünyasıdır, politik yaptırımların direkt zorlamalarının (devlet gücü, mahkemeler, polis) dışında kalan, kalplerin ve vicdanların alanıdır.⁷⁶ Zaten ahlak alanında maddî yaptırımlar ve cezâî işlemler değil, manevî yaptırımlar, tasvîp, övgüler, yergiler ve kınamalar önemli bir rol oynamakta ve hukuk sahasından bu yanılla da ayrılmaktadır.

Evrenselcilik düşüncesi, ahlâkî açıdan, "hazzın aslı ve çok temelli bir değere sahip olduğu ve hazza sahip olan kişiden kişiye değişmediği" ilkesini temele alarak,

⁷³ Häring, "a.g.m.", s. 116.

⁷⁴ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, Ankara 2004, s. 26.

⁷⁵ Recep Kılıç, "İslâm Kelâm Düşüncesinde Ahlâk Anlayışı", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, ed. Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık, s. 186, (ss. 161-188).

⁷⁶ Küng, "a.g.m.", ss. 49-50.

her bireyin tüm insanların iyilik, mutluluk ve refahını amaçlaması gerektiğini ileri süren bir ahlâkî öğretiyi ifade etmektedir.⁷⁷

Evrenselcilik anlayışı, etikte, her bireyin bir amaç olarak bütünü refahını, iyiliğini araştırması gerektiği yönündeki doktrine tekabül eder. Buna göre, “bir kendiliğin için bir değere sahip olduğu ilkesi”, evrenselciğin etik temelini oluşturmaktadır. Anlamli etik değerlendirmelerde bulunmak için özel durumların belirleyiciliğinden uzak kalmanın bir vasıtası olması hasebiyle, evrenseller olmaksızın bir etiğin geliştirilmesi ve tesisi de pek mümkün değildir. Zira etikte ele alındığı şekliyle bir kavram olarak evrensel, bir erdem, bir kural, bir ilke veya ahlâkî bir perspektif olarak birçok insan için, birçok koşul altında geçerli olması bakımından önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, “*ahlâkî evrenselcilik*”, etiğin, kültür, ırk, cinsiyet, din, mezhep, millet ve başka birtakım ayırt edici özelliklerden bağımsız olarak tüm insanlara uygulanabileceğini öngören meta-etik bir pozisyon olduğu açıktır. Evrenselci etik açısından bakıldığında, iyi bir etik teorinin, nesnel, rasyonel, içsel olarak tutarlı ve uyumlu, evrensel bir biçimde uygulanabilir, bireysel çıkarlardan bağımsız ve zamanla kültürün hususîliklerini aşan kişisel olmayan bir karaktere sahip olması gerekir.⁷⁸

Etik göreciliği ve buna bağlı olarak değer göreciliğini temsil eden Sofistlerin karşısında, insanın ahlâkî yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlâk geliştirmek çabalarıyla, Sokrates ve Platon’un Felsefe Tarihinde etik evrenselciliğin (üniversalizmin) temsilcileri oldukları görülmektedir. Sokrates ahlâkî yaşamda “tümel doğrular” olduğunu, bunların diyalektik ve maiotik (akılda zaten mevcut olan uyarma, hatırlatma yoluyla açığa çıkarma, doğurtma) yollardan ortaya çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Ona göre, iyinin, doğrunun, erdem, cesaretin, adaletin, ölçülülüğün (kendine egemen olmanın), dindarlık vb.’nin birer özü vardır.⁷⁹ Bu özün her an ve durumda bilincinde değilizdir; o örtük olarak bilincimizin ve belleğimizin derinliklerine saklanmış gibidir. Fakat rasyonel irdeleme, doğruyu ortaya çıkarma amaçlı konuşma (diyalektik) yoluyla, tıpkı bir ebenin bir çocuğu doğurtması gibi (maiotik), bu özler, tümel tanımlarıyla ortaya çıkarılabilir ve insanın ahlâkî yaşamı bu tümel tanımlarda ifade edilen tümel doğrulara göre düzenlenebilir. Dolayısıyla Sokrates, herkesin iyiden, erdemden vb. değerlerden (hakikatlerden) söz ettiğini, ama kimsenin bunun tümel tanımlarını yapmadıklarını belirterek, insanların bunların toplumca benimsenmiş töre, görenek ve alışkanlıklara göre yapılagelen, fakat hiçbir genel geçerlik taşımayan tanımlarıyla yetindiklerini öne

⁷⁷ Ahmet Cevzici, “Evrenselcilik” md., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 664.

⁷⁸ Kasım Küçükcalp, “Evrenselcilik” md., *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevzici, Ebabil Yayınları, Ankara 2007, c. V, ss. 962-963, (ss. 959-964).

⁷⁹ İnsana özgü yetkinlikler (erdemler) için bkz. Lazslo Versényi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevzici, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, ss. 91-115.

sürer. Sokrates'e göre Sofistler görecelikleri ile bu durumu onaylar görünmekte ve ahlâkî yaşamı, ahlaksal yaşamdaki kaotik durumu daha da ağırlaştırmaktadırlar. Oysa yapılması gereken, ahlaksal yaşama yön veren ve rehberlik eden temel kavramların tek, herkesçe kabul edilebilir, bu anlamda evrensel olan tanımlarını ortaya koymak olmalıdır.⁸⁰ Çağdaş birtakım düşünürlerce erdem etiği olarak kavramsallaştırılan klâsik (Sokratik) ahlâk felsefesi bağlamında düşünöldüğünde, etikte asıl olan bütöünün iyiliği olup, bütöün iyi olmadan tikellerin iyi olabilmesi mümkün değildir.⁸¹

Mutlakçılara göre, değerli olan, herhangi bir bireyin düşünödüğü ya da hoşlandığı şeyden bağımsızdır; o, herhangi belli bir toplumun onayladığı şeyden de bağımsızdır. Öyleyse mutlakçılar, duygusalıcı kuramın öznelciliği ile kültürel görecilik kuramına karşı çıkmaktadırlar. Çünkü öznelciler, bütöün değerlerin kişiden kişiye değiştiğini ileri sürerler. Öznelciliği destekleyenlere göre, bir şeyin iyi ya da doğru olduğunu iddia etmek, sadece "Ondan hoşlanıyorum" ya da "Onu onaylıyorum" demektir. Bu durumda değer yargıları için tek gerekçe, kişinin hissediş tarzı ya da neye bağlandığıdır. Kültürel görecilere göre ise, iyi ve doğru olan şey, belirli bir kültürün iyi ya da doğru dediği şeydir. Her şey o belirli kültürün öğrettiğine bağlıdır. şu halde kültürel görecilikte değer yargıları belli bir kültürün toplumsal otoritesine müracaat edilerek temellendirilir. Buna göre, değerler verilen herhangi bir toplumun töreleri olarak tanımlanır; dolayısıyla doğru ve yanlış, bir toplumun onayladıklarından ya da tasvip etmediklerinden ne daha çok ne daha azdır. Mutlakçılar, evrensel olarak gerçekten saygı gösterilsin gösterilmesin, ya da boyun eğilsin eğilmesin, ahlâk yasalarının herkes için geçerli ve evrensel olarak bağlayıcı ve ebediyen doğru olduğuna inanmaktadırlar. Mutlak değerler hakkındaki düşünüş biçimi, Tanrı tarafından konulan ve bir dinsel geleneğe yorumlanan ahlâk yasalarına olan inançtır. Kur'an'da geçen ahlâkî buyruklar ve yasaklar ile On Emir buna güzel bir örnektir. Bu ahlâk yasaları, herkes için her yerde geçerlidir ve onların değerli oluşları doyum sağlamalarına ya da belli toplumların koyduğu törelere bağlı değildir.⁸²

Bir başka mutlak değerler anlayışını da Alman filozof Immanuel Kant geliştirmiştir. Kant, kendi mutlak değerler görüşünü insanın ussal doğasına dayandırmıştır. Ussal varlıklar olarak ahlâkî yargılarda bulunduğumuzda, kendimiz için istisnalar yapamayız. Eğer eylemin doğru olduğunu iddia ediyorsam, "Bu eylemim, aynı koşullarla karşı kaşıya kalan herhangi bir kimse ve herkes için de doğru olacaktır" demek isterim. Us, belli evrensel ahlâk ilkelerini (mutlak değerleri) onaylar; iyi insan da ödev duygusuyla bu ilkelere göre hareket eden biridir. Kant'ın önlü Kesin Buyruğu bu değer öğretisel konumu özetlemektedir: "Öyle hareket et ki, kendi ey-

⁸⁰ Özlem, *a.g.e.*, ss. 20-21.

⁸¹ Küçüköalp, "Evrenselcilik" md., c. V, s. 962.

⁸² Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara 2003, ss. 305-306, 309-310, 316.

leminin, herhangi bir zamanda, herhangi bir kimse için de evrensel bir yasa düzeyine çıkarılmasını isteyebileşin". Kant kendi değer yargılarını sadece akıl ile temellendirdi ve bu yöntemin, kendisini etiğın ana ilkesine, genelleştirme ilkesine götürdüğünü öne sürdü: İyi ya da doğru olduğunu iddia ettiğın her şey, herkes için de iyi ya da doğru olmalıdır.⁸³

Evrensel bir sorumluluk geliştirmek; başkalarının yararına olduğuna inandığımız olanağı, sadece kendi çapsız çıkarlarımızın peşinde koşmaya tercih etmemizi sağlayan bir düşünce biçimi geliştirmektir. Böylesi bir evrensel sorumluluk duygusu geliştirmenin önemli bir yararı, yalnız en yakınlarımız için değil, tüm diğer insanlar için duyarlı olmamıza yardımcı olmasıdır. Bu sayede, özellikle insan toplumunun en çok acı çeken üyelerine yardımcı olma gereksinimi duymaya başlarız. İnsan kardeşlerimiz arasında ayrımcılığa neden olmaktan kaçınma gereksiniminin farkına varırız ve mutlu olmanın karşı konulmaz önemini fark ederiz. Başkalarının gereksinimlerini ve haklarını göz ardı etme eğilimimizin üstesinden gelebilmek için kendimize sürekli olarak, hepimizin aynı olduğu gerçeğini anımsatmamız gereklidir. Tüm diğer insanlara yönelik sorumluluk duygusu, aynı zamanda, hem birey hem de bireyler topluluğu olarak, toplumumuzun her üyesine karşı yerine getirmemiz gereken görevlerimiz olduğu anlamına gelmektedir. Tıpkı kendimiz gibi, bu insanlar da mutlu olma ve acıdan uzak durma hakkına sahiptirler. Gerçekten bunun sağlanması, hiç kuşkusuz zor da olsa, gerçekleştirilebileceğı açıktır. Çünkü bu potansiyel vardır. Bu potansiyelin temelinde ise, her bireyin kendi adına, tüm diğer insanlara karşı sorumluluk duygusu yatmaktadır.⁸⁴

Değer, bir olgu değil, fakat ödev bilinciyle kendisini gerçekleştirmekte olduğumuz şeydir. Değer, hazır halde içimizde bulmadığımız, fakat yolda ona doğru yönelerek yine onunla bütünleşmeye çalıştığımız şeydir. Bu değeri kendi adıma, kendimizde gerçekleştirme işi ise, erdemi yakalamak, erdemli olmak anlamına gelmektedir. Bu aktif, yönelimsel ve irâdî bilinçli bir süreçtir. İnsan ancak, özgür bir ödev bilinciyle, değer adına kendini inşa edebilirse, etik bir hayattan bahsedebilir. Küreselleşmenin etik önerisine gelince, böyle bir anlayış söz konusu edilen egzistansiyel / varoluşsal anlamda insanın yürümesi gereken yolu otomatikleştirdiğı ve mekanikleştirdiğı için, aslında yol olmaktan çıkmaktadır. Çünkü küreselleşmede insan bir şeyi gerçekleştirememekte ve hatta bilinçli bir özne bile olamamaktadır. Zaten küreselleşme, iktisâdî ve kültürel alanlardaki birtakım etkilere ve dayatmalara bağlı olarak vahşî kapitalizmin bir eseri olarak beni bireyi öznesizleştiren, faktör haline getiren ve her şeyi değersizleştiren bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır; yani

⁸³ Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2003, ss. 48-57; Honer, Hunt ve Okholm, *a.g.e.*, ss. 317-318.

⁸⁴ Dalai Lama, *Yeni Binyılın Değerleri*, çev. Emin Sınır, Dharma Yayınları, İstanbul 2001, ss. 158-159, 164.

burada değerler, değer bilinci, farklar, çeşitlikler, karşı konulmaz bir tek biçimlendirilmeye tâbi kılınarak yok edilmeye çalışılmaktadır.

Özellikle temelindeki özgür ve sorumlu özneyi korumaya çalışan etik, insana kişi olarak evrensel ufku göstermek durumundadır. Etik, daha ilk kendisinden bahsedilmeye başlandığı zamandan beri, evrenseli takip etmektedir. Dili, ahlâk dili olarak böyle bir dildir.⁸⁵ “Yapılmalıdır”, “Yapılmamalıdır”, “Yapmalısın”, “Yapmamalısın”, “Dürüst olunmalıdır”, “Haksızlık edilmemelidir” derken, bir evrensel temayülü içinde barındırmaktadır. İnsan kendini, kendi olarak, kendi değerleri açısından algıladığında, onu aynı zamanda bütün insanlar için da algılamaktadır. Yani, değeri, kendi adına ortaya koyarken, kendinde başkaları için de ortaya koyar ve başkalarına yöneldiği zaman, onlarda bu değer dolayısıyla bütünselleştiği, kendi evrensel yüzünü fark edebilir. Evrensellik; değer bilinci ve etik söz konusu olduğunda, zaten bunların içinde bulunması gereken bir kavramdır. Ama küreselleşme, böyle bir evrensellikten, hatta değerden ve etik değerden sanki hiç bahsetmemektedir.⁸⁶

Tevhîde inanç temeli olarak bakmakta olan insan, bu inanç temeli dolayısıyla bütün bir insanlığı Yaratıcı Tanrı'nın eseri olarak görmektedir. O halde kendisinde ve diğerlerinde var olan temel cevher bir ve aynıdır. Buna göre de, kendisi için diğerleri ile bir ve beraber olmak güzel ve anlamlı bir yol olacaktır.⁸⁷ Çünkü tevhîd karşısında bütün insanların bir tür eşitliği söz konusudur. Zira hepsi tek bir yüce yaratıcının eseridir.

Ümitlerimizi sosyal değerlere bağlama ve daha üst değerleri yaratamama trajedisi, ilâhî iradeyi saf dışı bırakma ve yerine sayısız tanrılar ikame etme arzusundan ileri gelmektedir. Kur'ân'ın atalar dini dediği, insanı içinde yetiştiği ve yaşadığı sosyal matrisin kulu ve kölesi yapma iktidarını elinde bulunduran sosyal tanrılar aşmanın yolu, tek tanrının birleştirici davetine kulak vermekten ve algıları, tek olanın çağrısına açık hale getirmekten geçmektedir. İnsanın hem kendisiyle hem de kendi dışındaki varlıklarla münasebetini sürekli aşkın bir boyutu dikkate alarak yorumlaması, bu şartları aşabilmenin ve tevhîdi toplumsal bir matriste içkinleştirebilmenin yegâne yoludur.⁸⁸ Özellikle Kur'ân, birçok âyette babaların üzerinde bu-

⁸⁵ Dil ve ahlâk ilişkisinin ayrıntılı bir çözümlenmesi için bkz. Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 11-22, 140-142.

⁸⁶ Kenan Gürsoy, “Küreselleşme-Evrenselleşme ve Etik”, *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*, Yayına haz. Mehmet Tuncel, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, ss. 131-132, (ss. 131-136).

⁸⁷ Kenan Gürsoy, “Dinlerin Kendini Evrensel Barış Adına Yeniden Keşfetmeleri Gereği”, *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*, Yayına haz. Mehmet Tuncel, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s. 140, (ss. 131-136).

⁸⁸ şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008, ss. 87-88.

lunduğu dini, ataların izinden gitmeyi ve onları körü körüne taklid alışkanlığını yermekte [el-En‘âm Sûresi, 6 / 116; el-A‘râf Sûresi, 7 / 28, 173; Yûnus Sûresi, 10 / 78; el-Bakara Sûresi, 2 / 170; ez-Zuhuruf Sûresi, 43 / 21-22] ve böylece zihinsel mekanizmaların, kültürel kalıpların ve sosyal alışkanlıkların yeniden gözden geçirilip eleştiriyeye tabi tutulmasını anımsatmaktadır.

Dinin resmettiği ve beyan ettiği hakikatin zemin kaybetmesi ve bunun yerine insanların heva ve heveslerinin, boş tutkularının ve ihtiraslarının ikâme edilmesi, tevhîd bağlamında karşılaşılabilecek en büyük tehlike ve risklerdendir. Bu, Kur‘ân‘ın ‘hevâyı tanrı edinme’ [el-Câsiye Sûresi, 45 / 18; el-Kasas Sûresi, 27 / 50], Hz. Peygamber‘in de ‘gizli şirk’ dediği bir durumdur.

Öte yandan, standartları koyan ve değişmez ilkeleri belirleyen bir tanrının yokluğu, kendi hevâsını tanrı edinenlerin putperest (politesit) dünyasını yaratacaktır. Nietzsche‘nin değerlerle ilgili eleştirilerinin sonucunda ölümüne hükmettiği tanrıdan sonra ortaya çıkan durum, bu görecelik (rölativizm) ve hiççilik (nihilizm)dir. Tarih boyunca bu birlik fikri hep vurgulanmış, insanlar da bunu unutma ile malû olmuşlar ve bu temel ilkeyi hatırlamama hastalığına tutulmuşlardır [el-Müddessir Sûresi, 74 / 49-52; el-Hacc Sûresi, 22 / 46; el-A‘râf Sûresi, 7 / 175-176].

Nietzsche, tek ve genel geçer hakikat olmadığı gibi, tek ve genel geçer bir yaşama tarzının da bulunmadığını savunmaktadır. Varlıkla Dionysos‘ca bir coşkuyla ilişkiye geçmek isteyen Nietzsche, değerlerin yaratıcısının biz olduğunu ve değer yaratarak yaşayabileceğimizi belirtmektedir.⁸⁹

Nietzsche‘ye göre, ‘Tanrı‘nın ölümü’ değer aşkınlığının tüm biçimlerinin ortadan kaldırılması ve değerlerin insan yaratımı olarak yeniden keşfi anlamına gelmekteydi. Din, ahlâk ve felsefe insani yabancılaşma göstergeleridir. Bu anlama biçimlerinin yıkılması, insanın, neredeyse iki bin yıldır tapındığı ve boyun eğdiği şeylerin aslında yaratıcısı olduğunu görmemize imkan vermektedir. Zamanın ve mekânın ötesinde hiçbir öz ya da asıl gerçeklik, idrâk edilebilir dünya ve sınırsız fikir yoktur. Sadece kendini, zaman ve mekânda ortaya koyan duyuşsal bir dünya vardır. İşte gerçek dünya budur.⁹⁰

Değerin metafizik özü, varolan olarak varolanların bu öz birliğinden çıkarak belirlenir. Değer güç isteminin kendisinin çifte koşuludur, güç istemi için güç isteminde konur. Değerlere ilişkin düşünme güç istemi metafiziğinde temellendirildiğinden, Nietzsche‘nin, hiççiliği en yüksek değerlerin ortadan kaldırılması, bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak yorumlaması metafizik bir yorumdur. Ancak Nietzsche kendi düşünmesini; yani “yeni değer koymaların ilkesi” olarak güç istemini hiççiliğin bütünlenmesi anlamında anladığı sürece, Hiççiliği yalnızca olum-

⁸⁹ Birol Doruk, *Nietzsche‘nin Nihilizmi*, Anekdot Yayınevi, Ankara 2008, s. 88.

⁹⁰ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan‘dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul (trç.), s. 452.

suz yönden; açıkçası en yüce değerlerin iptal edilmesi olarak anlamaz. O, kendi öğretisini olumlu yönden: yani hiççiliğin aşılması olarak da anlar. Çünkü gerçekliğin açık seçik anlaşılan gerçekliği; açıkçası güç istemi, artık, yeni değer koyma için hem köken hem de ölçü olur. Bunların değeri insanoğlunun tasarımını dolaysız olarak belirler, insan eylemlerini aydınlatıp güder. İnsan olma, olmanın (Geschehen) başka bir boyutuna yükseltilmiştir.⁹¹

İnsan kavramını kendi bütünlüğü içinde düşündüğümüzde, bizler insan olarak, eylemlerimizi yöneten ve onlara rehberlik eden değerlerle örülmüş bir atmosferde nefes alıp vermekteyiz. Hiç kuşkusuz, değerler dünyasındaki değişme, teneffüs edilen atmosferin değişmesi değil, bu atmosfer içindeki unsurların değişmesi olarak algılanabilir. Bu manada görecelik, öznelilik, keyfilik ve çeşitliliklere bağlı olarak değer yargılarının değiştiğini, ama değerlerin özü itibarıyla değişmediğini ve sabit kaldığını söylemek mümkündür.

Değer, arzu edilen, ilgi duyulan, ihtiyaç duyulan bir şeydir. Değer kavramı, “olması gereken”i ifade etmektedir; bilimin ve bilginin doğrudan konusu olan “olmuş” olandan farklıdır.⁹² Dolayısıyla değer kavramı, teoriden çok pratik (amelî) bir karakter taşımaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, o, eyleme ve ideale yöneliktir. Bu yüzden değerler, insanın bir varlık tarzı, varlık koşullarıdır, demek mümkündür.⁹³ İnsan, değerlerini varlıklarla kurduğu ilişkiler sonucunda meydana getirmektedir. Kişinin, başka kişileri, olayları, durumları, kendisini ve genellikle tek tek şeyleri değerlendirmesi insanın bir yapı özelliği, bir var olma şartıdır. Bu değerlendirmeleri kişi, seyirci olarak değil de, kendi yaşamında yapmaktadır. Kişi, insanları ve kendini değerlendirmeden, olayları ve durumları, en azından kendisinin içinde bulunduğu olayları ve durumları değerlendirmeden yaşayamaz.⁹⁴ İnsanın, var olanlar hakkında edindiği bilgileri kullanırken elde ettiği sonuçlar, onu değerler kazanmaya iletir. İnsan, elde ettiği bilgileri, bazı ölçülere göre kullanır; bunları keyfî olarak kurlsız ve ölçüsüz bir biçimde kullanamaz. Eğer böyle yaparsa, kendisine büyük zarar verebilir. Allah’ın sağlam fitratına yerleştirdiği kapasite, güç ve imkanlarla değerlerin yaratıcısı, koruyucusu ve yaratıcısı bizzat insandır. Çünkü değeri koyan insan, bizzat onu benimseyerek ve tekrar ederek yaşatır, hatta onu yenileyebilir. Ama bu insanın manevî değerlerin bizzat kaynağı olduğu anlamına gelmez. Aksine o, Mutlak Varlıktan aldığı esaslara dayanarak ve onlardan esinlenerek değerleri oluşturur ve geliştirir. İnsanı diğer canlılardan ayırt eden temel bir özelliğe bakıldığında, o da insanın

⁹¹ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001, ss. 46-47.

⁹² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 264; Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, s. 13.

⁹³ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, ss. 99-101.

⁹⁴ İonna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1998, ss. 7, 25.

eylemlerini değerlere göre ayarlaması ve hareket etmesidir. İnsan, bu bakımdan değer koyan ve koyduğu değerlere bağlanan bir varlık olması hasebiyle hayvanlardan farklılaşmaktadır.⁹⁵

Aşkın değerler hariç diğer değerlere geçici değerler veya sözde değerler demek mümkündür.⁹⁶ Çünkü bu değerler, zamana, şartlara, toplumlara ve kültürlere göre değişebilir. Oysa aşkın değerlerde evrensellik, kalıcılık ve ebedilik esastır. Ahlâk prensiplerinin fonksiyonlarını icra etmeleri, ancak evrensel olmaları ve muhataplarından ahlâkî buyrukları yerine getirmeleri isteminde bulunmaları halinde mümkündür. Çünkü ahlâkî prensiplerin aşkın bir varlıkla irtibatı kurulmadığı zaman, evrenselliklerinden bahsetme imkanı da kalmamaktadır.⁹⁷

Üç büyük İlâhî dinin inanç ve ahlâk esasları müşterek olduğu ve dünyanın büyük bir nüfusu bu dinlere bağlı oldukları için, bunlar arasında bağlayıcı ve değişmez ölçüleri evrensel bir değerler sistemi kurulabilir. Hinduizm, Budizm, Caynizm, Taoizm, Konfüçyanizm veya diğer dinlerden birtakım itirazlar yükselse de,⁹⁸ On Emir'deki "Adam öldürmeyeceksin", "Çalmayacaksın", "Yalan söylemeyeceksin", "Zina etmeyeceksin" vb. gibi ahlâkî esaslara hiç kimse itiraz edemez; çünkü bu gibi esaslar, diğer beşerî dinlerde de vardır. Bir de o beşerî dinlerin İlâhî kaynaklı dinlerden türediği kabul edilirse, daha evrensel ve genel geçerliliğe sahip bir ahlâkî kurallar ve değerler bütünü kurulabilir. Üstelik bunların her dinde ayrı da olsa, yaptırım ve caydırıcılık gücü de vardır. Hiçbir yaptırımı ve caydırıcılığı olmayan laik ve sırf akılcı ahlâk kuralları, insanı darda kaldığında ve felaket zamanlarında yapayalnız bırakmakta; hiçbir teselli verememektedir. Bunun örnekleri Marmara depreminde, doğal âfetlerde veya benzeri toplu felaketlerde daha iyi müşahade edilmiştir.⁹⁹ Çünkü bu tabii olguların ve felaketlerin, psikolojik ve sosyolojik tahribatı, sarsıntıları, acıları ve olumsuz etkileri çok büyük boyutlara ulaşabilmektedir.

⁹⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Aşkın Değerler Buhranı", *Değerler ve Eğitimi*, Dem Yayınları, ed. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Z. Şeyma Arslan ve Mahmut Zengin, İstanbul 2007, s. 60, (ss. 55-69).

⁹⁶ Bolay, "a.g.m.", s. 62. Scheler, değerler arasında bir basamak farkı görmektedir. Onun düşüncesinde değerler, üzerinde buldukları basamağa göre, ya yüksek değerler, ya da aşağı değerler adını alırlar. Bkz. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 269.

⁹⁷ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1992, s. 145.

⁹⁸ Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, ss. 171-172, 191, 203, 225, 232-234.

⁹⁹ Bolay, "a.g.m.", ss. 68-69. Marmara depremi üzerine psiko-sosyolojik bir inceleme, doğal felaketleri algılama, açıklama ve anlamlandırma için bkz. Talip Küçükcan ve Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul 2000, ss. 87-132.

Değerler, insana realitenin üstüne çıkma, kendini aşma ve yenileme imkânı verirken, bu imkândan mahrum bırakılan fertler ve toplumlar bağınazlık, saldırganlık, manevî bunalım, tahakküm, fanatizm, soygun, hortumlama, kapkaççılık, hırsızlık, yalan dolan, güvebsizlik, haksızlık, zulüm, insan hakları ihlalleri, şiddet, terör, anarşi vb. gibi çeşitli hallerin bulunduğu bir ortamda yaşamak zorunda kalırlar. Bunların hepsi de bir tür dayatmadır, hürriyetlerin elden gitmesi demektir. Bu hallerden kurtulmanın yolu, insanın kendisini aşmaya çalışması, yönünü aşkın varlığa doğru döndürmesi ve bu yolda ortaya koyacağı yeni ve yüksek değerlerle huzurlu bir hayata adım atmasıdır. Aşkın Varlık'tan uzak kaldıkça ve ondan bağıımızı kopardıkça, en mükemmel kanunlarla, maddî cezalarla bile, kötülükleri önlemek ve ortadan kaldırmak mümkün olamamaktadır. İçimizdeki inançlarımızdan ve Aşkın Varlık'tan aldığımız güçle madde dünyasının, ekonomi dünyasının, gelişmiş ülkelerin siyasî, ideolojik ve kültürel baskılarına, bunların manevî dünyamızı işgal etmesine karşı direnme ve değerlerimizi koruma imkânına kavuşabiliriz. Sonuç itibarıyla, değerler bir kültür dünyası içinde oluşurlar ve ruhsal bir öze ait olursa, huzur, sükûnet ve istikrar getirebilirler; böylelikle çatışmalar, çekişmeler ve ayrışmalar önlenir. Aksi takdirde, değerler buhranı had safhaya ulaşırsa, insanları, bireyleri ve toplumları kasıp kavurur¹⁰⁰ ve insanoğlu için yaşam işi içinden çıkılmaz bir hale gelir.

Modernlik, Tanrı'nın nihâî garantör olduğu evren tasavvurunun yerine, akıl sahibi rasyonel bireylerin kendi iradeleriyle kurdukları sunî bir toplum oluşturmuştur. Başka bir anlatımla, Tanrı'nın dışlandığı bir evren tasavvurunda sosyal işleyişin ilkeleri yeniden tanımlanmıştır. Böyle bir tanımlamada ana varsayım ve çıkış noktası, inançtan bağımsız, evrensel ve sözleşme yapabilecek kadar rasyonel insan doğası oluşturmuştur. Buna göre sosyal düzenin oluşturucusu bireydir. Üniversite düzeninde anlamın referansını oluşturan Tanrı-kul ilişkisi koparılmış ve Tanrı sosyal yaşamdan tedricen uzaklaştırılmıştır. Üniversite'nin parçalanması ya da aşkın olan kaynaklardan kopuş ve bireysellik vurgusu, iyi ve kötü yargılarının kaynağını değiştirmiştir. Doğası gereği toplumsal olan ahlâk, bireysel düzeye indirgenip, uhrevî boyutu bastırılmıştır. Genel olarak bu tür bir dünyevîleşme, nihilist tutumları ortaya çıkarmış ve ortak yaşam alanlarında insanları birbirine bağlayan pek çok bağ kopmuştur. Değer boyutunda yaşanan sorunlar, anlam haritalarının kaybolmasına; doğru ile yanlışın birbirine karıştırılmasına ve nihayetinde sapmalara, savrulmalara ve alt üst oluşlara sebebiyet vermiştir. Daha doğru bir söyleyişle, birey hiyerarşi ve ereksellikten mahrum biçimde kendi ahlâkî otoritesinin tek hâkimi haline gelmiştir. Bu

¹⁰⁰ Bolay, "a.g.m", s. 69.

sebeple yaşanan ahlâk şizofrenisi, bütünlükten yoksun kişilikler ve parçalanmış şahsiyetler ortaya çıkartmaktadır.¹⁰¹

Yüksek değerler grubuna sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerler ya da değer kategorileri girer. Aslında, bütün değerler insanın eylemlerini yönetirler. Yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlerin gerçekleşme şekli, değer duygusunun gücüne ya da değer duygusunun açıklığına bağlıdır.

Yüksek değerler hiçbir zaman değişmezler. Yüksek değerler, bunlara dayanan yapıp-etmeler ve tasarruflar, insandan insana, toplumdan topluma, kültürden kültüre, milletten millete, çağdan çağa bir değişikliğe uğramazlar. Verilen sözü tutmak, dürüst olmak, güvenilir bir insan olmak, doğru ve haklı olmak / davranmak her insan için, her millet için, her kültür çevresi için aynı anlamı taşır. Aynı şey olumsuz değerler için de geçerlidir: Adam öldürmemek, yalan söylememek, dürüst olmamak, haksızlık yapmak, sözünü tutmamak bütün insanlar için, bütün toplumlar için aynı şekilde olumsuzdur.¹⁰²

Aslında, insan psikolojisi ve biyolojisi, insanları, muhtevada ve tezahürde farklı olsa da, temel süreç olarak “*inanca ihtiyaç duyma*” esasında birleştirir. İnsan fiillerini seçerken ve onları yerine getirirken, değerlerini bir inanç kaynağına bağlamayı ihmal etmez. İnanç kaynakları muhtelif olabilir. Ama, eğer esas kaynak değişmez ise, bu, aşkın, zaman ve mekân üstü olan Mutlak Varlık olabilir. Değerin değer olması, ondaki istikrar ve devamlılıkla mümkün olur. Tek bir fiil değer olamaz. Onun örnek alınabilmesi için devam etmesi, zamanın ve mekânın getirdiği değişimlerden mümkün merteye kurtulabilmesi, görülmesi, tanınması, tekrarlanarak yaşanması ve gerçekleştirilmesi, dolayısıyla da benimsenmesi lazımdır.

Allah’a inanmayan kimselerin zaman ve mekân üstü değişmez değerlerinin olması pek de mümkün görünmemektedir. Çünkü insan kanundan ve onun cezâî müeyyidesinden kaçıp kurtulabilir; ama kaçamayacağı tek varlık, ancak Mutlak Varlıktır. Çünkü dindar kimse, gelecek yaşamda mutlaka Allah’ın huzurunda yaptıklarından ve kazandıklarından hesaba çekileceğine ve onların karşılığını tastamam göreceğine kesinkes inanç beslemektedir. Günümüzde de farklı ve acı örnekleri sık sık görüldüğü gibi, insanları kayıt altına alıp, onları müspet yönlelere yönlentmeye tek başına sırf hukuk kuralları yetmemektedir. Eğer hukuk kuralları yetse idi, kanunlar asla değişmezdi. Bu yüzden ahlâkî düzemde insanları bir kontrol mekanizması gerekmektedir. Bu kontrolün yolu, insanın içten, samimi bir kontrolü yapabilmesidir.

¹⁰¹ Celal Türer, “Ahlâk Bunalımın Nedenleri”, *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 20-21, (ss. 15-32).

¹⁰² Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, ss. 102-109.

İç kontrol ise, ancak Aşkın Varlığa bağlanmakla ve kendi kendisine bu konuda emir verip o emri icra etmekle mümkün olur. Allah'ın kaydına girmeyip boyun eğmeyenler vahşi bir saldırgan veya insan yiyen bir canavar kesilebilmektedirler. şayet kâinata Allah mevcut değilse, insan davranışlarını belirleyecek ve yönlendirebilecek değerler sistemi de yoktur. İnsan kendi kendini yaratma sevdasına düşerse, saldırgan, bencil (egoist), kendini beğenmiş bir varlık haline gelir.¹⁰³ Kendisini aşkın değerlerin yönlendirmesi ve kontrolünden bağımsız hisseden insan, diğer insanlara karşı her türlü kötülük, bencilik, haksızlık etmeyi ve şiddet uygulamayı meşru gösterip haklılaştırabilir.

Carl Gustav Jung'un da önemle vurguladığı gibi, günümüz insanının huzursuzluğunun ve mutsuzluğunun esas nedeni, aşkın değer buhranı içinde olmasıdır.¹⁰⁴ Jung'a göre, Tanrı imgesinin canlılığını koruduğu toplumlarda arketip imgeler, kültürel sembollerle uyumlu bir biçimde sorgulanmaksızın, hayatın gerçekleri olarak yaşanır. Bu durumda Tanrı arketipi, toplumsal hayatta bireylerin bilinçli davranışlarına temel sağlayacak inanç kalıplarını oluşturmakta ve değerleri kaynaştırarak toplumsal bütünlük yaratmaktadır. Tanrı'nın ruhun derinliklerinde düşünceleri ve davranışları belirleyen en yüksek değer olarak etkinlik göstermesi, O'nun en yüksek iyiyi temsil etmesinin doğal bir sonucudur. En yüksek değerin, aşkınlıkla iliğisi olmayan, mide düşkünlüğü, para, bilim, güç, cinsellik gibi maddi faktörlerle yer değiştirerek tanrısal özünü kaybetmesi karşısında Jung, dini anlayışa yol ačan imkânları engelleyen moderniteyi, birinci derecede sorumlu tutmaktadır. Zira ona göre, insanların tanrıları, toplum önderleri tarafından ellerinden alındığı ve alınan tanrıların yerine de kendilerini koyamadıkları için, şeytânî, güçlere sahip ucube faktörler ortaya çıkarak tanrıların boşalan yerlerini doldurmuştur.¹⁰⁵ Daha açık bir deyişle, Mutlak Varlık ile alakanın kopması, insanları ve toplumları, yeni değerler aramaya yöneltmiştir; kapitalizmin ve sömürgeciliğin gelişmesi maddi ve geçici değerlerin egemenliğini getirmiştir. Bu değerlere sıkı sıkıya bağlanıp kendisini kaptıranlar, maddenin, servetin, maddi zevklerin kölesi haline gelmişlerdir, yani Goethe'nin ruhunu satan Faust'u durumuna, manevî dünyalarının boşalmasıyla manen tatminsizliğe, doyumsuzluğa ve huzursuzluğa düşmüşlerdir. Goethe'nin önemle vurguladığı üzere, çağın bilginleri, canlı bir şeyin mahiyetini anlamak için ilk önce onun içindeki ruhu uzaklaştırmaya çalışmaktadırlar. Gerçi bu suretle parçayı anlıyor, ama bununla ne yapacağını bilememektedirler.¹⁰⁶ Bu da onlarda aşkın değerler bunalımını doğurmuştur.

¹⁰³ Bolay, "a.g.m." ss. 66-67.

¹⁰⁴ C. Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Barış İlhan, İlhan Yayınevi, İstanbul 1999, s. 90.

¹⁰⁵ Abdulkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 140-141.

¹⁰⁶ Johann Wolfgang von Goethe, *Doğu Batı Divanı*, çev., yorum ve açıklamalar, Senail Özkan, Ötüken Neşriyat A.ř., İstanbul 2009, s. 56.

Mutlak Varlık, kendisinden başkasına tabi olamayan aşkın varlık olduğuna göre, ondan kaynaklanan sabit değerlere bağlanarak buhrandan çıkma yolları arayanların yanında, maddeden gelen hastalığı, yine maddî yollarla tedavî etme yolunda yürüyüp devam edenler de ortaya çıkıp artmış durumdadır.¹⁰⁷

Sırf akla dayanan evrensel bir ahlâk ve değerler manzûmesi kurmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü aklın kendi başına bir müeyyidesi ve ölçüsü yoktur. Onun koyacağı bazı ölçülerin de, ne derecede benimseneceği ve evrenselleşeceği çok tartışma götürür bir meseledir. Demek ki, sırf akla dayanarak ‘evrensel bir değerler sistemi’ kurmak mümkün olamamıştır. Eğer aklın kendi başına koyduğu ahlâk sistemleri hemen her akıllı varlık tarafından benimsenseydi, geometrik metoda göre ahlâk sistemi kuran Spinoza’nın ahlâkının hemen herkesçe benimsenmesi gerekirdi.¹⁰⁸ Hele rasyonalizmin zirvesini temsil eden Hegel’in sistemi, diğer filozoflarınkinden daha akli olarak kabul edilir. Çünkü ona göre, gerçek olan ussaldır ve ussal olan da gerçektir.¹⁰⁹ Akla dayanan ahlâkın ve değerlerin hiçbir müeyyidesi olmadığından, Kant’ın yaptığı gibi, insanın kendi kendisine emir vermesiyle de bu iş yürümektedir. İnsanın pratik aklının bir emri olması sebebiyle ahlâk kanunu bütün akıl sahibi varlıklar için genel geçer kesin buyruk halini alır ve doğrulanmak için tabiatüstü aşkın bir otoriteye gereksinim duymaz.¹¹⁰ Zira toplumda geçerli olan ahlâk ve değerler, ne Aristo’nun, ne Kant’ın, ne de diğer filozofların ahlâk yasasına dayanır; ama daha ziyade toplumlardaki insanların inançlarına dayanmaktadır.¹¹¹

Yüzyıllardan beri, sadece teologların değil, fakat filozofların da, ahlâkî değerleri aşkın bir alanla ilişkilendirmeleri, ahlâkî ilkeleri Tanrı’nın var oluşuna bağlamak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu da son derecede doğal bir şeydir, zira özellikle bir ahlâk yasasının var oluşuna, evrensel değerlerin değişmezliğine inanan mutlakçı filozoflar için ahlâkî ilkeler mutlak ve ezeli-ebedî olduklarından, onların söz konusu mutlaklık ve ezellik-ebedilik özelliğini kazanmaları için Kendisi de ezeli-ebedî ve mutlak olan Tanrı’nın doğasına bağlanmaları gerekir. Dahası, gerek teolog gerekse ahlâk filozofu açısından, ahlâkî davranış herkesten talep edilen bir şey olup, ahlâkî davranışın önemini ve değerini güçlendirmenin, onun yerine getirilmesini

¹⁰⁷ Bolay, “a.g.m.”, s. 67.

¹⁰⁸ Roger Scruton, *Spinoza*, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, ss. 40-41.

¹⁰⁹ Nejat Bozkurt, “Hegel Felsefesi Üstüne Notlar”, *Hegel*, çev. ve yayına haz. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2005, (ss. 35-49).

¹¹⁰ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, ss. 50-51.

¹¹¹ Bolay, “a.g.m.”, ss. 67-68. Aristo’nun ahlâk görüşleri ile Kant’ın ahlâk felsefesi hakkında bkz. Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri: I. Mutluluk Ahlâkı, II. Kant’ın Ahlâk Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, ss. 98-117; ss. 247-261.

sağlamının ve uygulama alanına sokulmasını kolaylaştırmanın en iyi yolu, ahlâkî ilkelerin kaynağında Tanrı'nın bulunduğunu öne sürmektedir.¹¹²

Allah'ın elçilerinin hepsi de müminlerin nazarında aziz ve mukaddes şahsiyetlerdir. Zaman ve mekan bakımından onları ayıran mesafeye, ırklarının ve dillerinin farklı olmasına rağmen, hepsi de aynı ilâhî tecrübeyi yaşamışlardır. O halde ulvî gerçeği bize çeşitli yönleriyle tavsif eden bu peygamberlerin, ana esaslarda ittifak halinde bulunmaları, tebliğ ettikleri dinin hak olduğu hususunda, dine yabancı kimselerin dikkatle düşünmelerini gerektirir.¹¹³

Kur'an'ın davet ettiği birlik, her ne kadar karşıt fikirlerin enkazı altında görülse de, esasen, öteden beri varlığını koruyan bir fikre dayanmaktadır. Bu durumda Kur'an, bu birliği yeniden keşfetmek veya yeni baştan yaratmaktan daha çok, içinde bulunduğu kaostan onu kurtarıp, ona eski safiyetini iade etmektir. Kur'an, tek Allah inancına yeni bir Şey ilave etmeksizin, sadece onunla bağdaşmayan yabancı unsurları bertaraf etmeye ve bu hak inancı maskeleyen hurafeleri temizlemeye yönelmiştir.¹¹⁴

Dinî bir fikrin gücü, sadece onun özgünlüğünde değil, tam aksine onun orijinal karakterindedir. Bu fikir, köklerini, inanç sahibi olan çok eski ataların inançlarına dayandırdığı içindir ki, bizim de ona kolayca tabi olmamıza neden olur. Bunun içindir ki, Kur'an, mantıkî deliller ve zihnî çabalar dışında, tek Allah inancını daha önce gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin dinlerine dayandırmaktadır.¹¹⁵ Böylece hem akıl hem de nakil, gerek tek Allah inancını ortaya koymada, gerekse her türlü Şekliyle putperestlik ve Őirki reddetmede Kur'an'a yardımcı ve destek olmaktadır.¹¹⁶

Kur'an, tebliğinde çok defa, az veya çok evrensel bir adalet ve zulüm, iyi ve kötü Őuuruna dayanmaktadır; ameli doktrini tanımlarken de yine bu Őuura başvurur. İşte Kur'an'ın ahlâkî mesajını hülasa etmek ve sistemleştirmek için kullandığı âyetlerden bazılarını Şöyle sıralayıp sunmak mümkündür:

“Yanlarındaki Tevrât ve İncil’de yazılı buldukları o içliye, o ümmî Peygamber’e uyanlar (var ya). İşte o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz Şeyleri helâl, pis Şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygamber’e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûr’a (Kur’an’a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır.” [el-A’râf Sûresi, 7 / 157].

¹¹² Ahmet Cevzici, “Ahlâk ve Din” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 46.

¹¹³ M. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 127.

¹¹⁴ Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 60.

¹¹⁵ Bkz. el-Bakara Sûresi, 2 / 133; Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 79; el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 24-25; el-Hacc Sûresi, 22 / 78, Zuhruf Sûresi, 43 / 45.

¹¹⁶ Bkz. el-Ahkâf Sûresi, 46 / 4.

“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” [en-Nahl Sûresi, 16 / 90].

“Onlar bir kötülük (fâhişeten) yaptıkları zaman: ‘Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti’ derler. De ki: Allah kötülüğü (el-fehşâ) emretmez. Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?” [el-A‘râf Sûresi, 7 / 28].

“De ki: Rabbim adaleti (el-kıst) emretti. Her secde ettiğinizde yüzlerinizi O’na çevirin ve dini yalnız Allah’a has kılarak O’na yalvarın. İlkin sizi yarattığı gibi (yine O’na) döneceksiniz.” [el-A‘râf Sûresi, 7 / 29].

“De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmediği bir şeyi, Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır. [el-A‘râf Sûresi, 7 / 33]. Böyle bir evrensel ahlâk şuûruna, doğuştan gelen iyi ve kötü duygusuna, Kur’ân’da kırk beşten fazla yerde atıfta bulunulduğunu kaydetmemiz mümkündür.¹¹⁷ Ehl-i Sünnet kelâm âlimi Mâturîdî’ye göre, sözgelimi, Allah’ın, “Doğrusu biz insanı, imtihan etmek için karışık bir nutfeden yarattık da onu ıhıtıcı, görücü yaptık. Biz ona yol gösterdik: Ya şükredici veya nankör olur” [el-İnsan Sûresi, 76 /2-3] meâlindeki âyetlerde, insana bedenini ve yaşamını ıslah etmek için yol gösterdiğini; özgüye layık şeyleri ve iyilikleri iktisap etmekle dinlerini ve ahiret işlerini ıslah etmeye raci olan yolu gösterdiğini beyan etmektedir. Mâturîdî’ye göre, Allah’ın “Biz ona yol gösterdik: Ya şükredici veya nankör olur” sözü, Allah’ın onlar için doğru yolu açıkladığını ve bu suretle onları o yola iletliğini haber vermektedir. Daha sonra, onlardan bazıları kendisi için küfrü ihtiyar eder; bazıları da kendisi için nankörlüğü ihtiyar eder. Buna bağılı olarak onlardan nankörler için hazırladığı azabı; şükredenler için ise hazırladığı ödülü ayrı ayrı açıklamıştır. İşte Allah’ın “Biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırlamışızdır. İyiler de, karşımı kâfûr olan bir kadehten içerler” [el-İnsan Sûresi, 76 / 4-5] meâlinde buyurduğu sözüün manası budur. Sonuç itibarıyla, Allah her iki yolun da özelliklerini ve sonuçlarını tek tek açıklamıştır, çünkü buna göre şu yolu tutan ve seçen şükredici olur; bu yolu tutan ve seçen ise nankör olur. Daha sonra şükredici ya da nankör kimsenin, tuttuğu her bir yol için geçerli olan âkibetin bir ürünü olarak karşılık göreceği ceza ve sevabı açıklamıştır.¹¹⁸

¹¹⁷ Sözgelimi bkz. el-Bakara Sûresi, 2 / 138; en-Nisâ Sûresi, 4 / 135; el-Ankebût Sûresi, 29 / 38; er-Rûm Sûresi, 30 / 30; el-İnsan Sûresi, 76 /2-3; en-Nahl Sûresi, 16 / 30, 90; eş-Şems Sûresi, 91 / 7-10; el-Beled Sûresi, 90 / 8-10. Kur’ân’da geçen yasaklar ve emirler hakkında krş. M. Abdullah Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel ve Ünver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, ss. 393-407.

¹¹⁸ el-Mâturîdî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne)*, c. V, s. 347. Kur’ân’da evrensel sayılabilecek olan ahlâk şuûruna göndermede bulunan âyetler için bkz. “Nefse ve

Ne var ki, Kur'ân'ın başvurduğu bu tabii his, bütün insanlarda, devamlı olarak kaidelere uymayı temin edecek kadar canlı olmadığından, eksiksiz bir terbiye metodu bu kadarıyla iktifa etmemelidir. Talimin tesirli olmasına özen gösteren bir eğitimi (mürebbi), daha az kuvvetli olan başka bir yola daha başvurulmalıdır. Çünkü, ahlâkî hisse paralel olarak ve hatta onun da üzerinde, insan ruhu, zeka ve akılla da donatılmıştır. Bu canlı iyi ve kötü şuurunun yokluğunda, evrensel veya öyle olduğu kabul edilen bir vecibe fikri, onun yerine kaim olur. Bu fikri uyarmanın ve onu şimdiki hislerimizin üzerine çıkarmamızın en iyi çaresi, her devrin ehliyetli kişilerini, yani hukemâ ve azizlerini yardıma çağırmaktan ibarettir. İşte bu nedenledir ki, Kur'ân'ın, kendinden önceki kitaplara sıkı bir biçimde başvurmaya, bağlanmaya ve zamanla solmaya yüz tutan nurlarını tekrar canlandırmaya büyük ehemmiyet verdiğini müşahade etmekteyiz. Hakikat ilmi gibi, temel vecibeler ve teklifler de, Kur'ân tarafından daha önce eski milletlere tebliğ edilmiş olarak gösterilmektedir. Allah'ın bütün elçileri, adalet terazisini beraberlerinde getirmişler [el-Hadîd Sûresi, 57 / 25] ve hepsi, de helal kazanmak, Allah'a ibadet etmek ve iyi işler yapmakla emrolunmuşlardır [el-Mü'minûn Sûresi, 23 / 51-52]. Namaz ve zekat çok daha önceleri Hz. İbrâhîm, Hz. İshâk, Hz. Yakûb [el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 73], Hz. İsmâil [Meryem Sûresi, 19 / 55], Hz. Mûsâ [Tâhâ Sûresi, 20 / 14], Hz. İsâ'ya [Meryem Sûresi, 19 / 31] da farz kılınmıştır. Aynı şekilde oruç da daha önceki milletlere emredilmiştir [Bakara Sûresi, 2 / 183]. Hacc ibadeti ise Hz. İbrâhîm'le başlamıştır [Hac Sûresi, 22 / 27]. Her kavmin kendisine has mukaddes menâsiki olmuştur [el-Hacc Sûresi, 22 / 34, 67]. Maddecilik, aşırı dünya sevgisi, düşmanlık ve ahlâksızlık, Hz. Hûd ve Hz. Sâlih tarafından da kınanmıştır [eş-Şu'arâ Sûresi, 26 / 128, 151-152]. Hz. Lût, halkının ahlâksızlığına, Hz. Şuayb ise halkının ticarete hile yapmasına karşı çıkmıştır [eş-Şu'arâ Sûresi, 26 / 165, 181-183]. Lokmân hekim de oğlunu terbiye ederken,

onu biçimlendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını (isyânını ve itâatini) ilhâm edene andolsun ki, (Allah'tan başkasına tapmayarak) Nefsini yücelten kazanmış, (Yaratıklara taparak) onu alçaltan da ziyâna uğramıştır" [eş-Şems Sûresi, 91 / 7-10]; "Biz ona vermedik mi: İki göz. Bir dil, iki dudak. Ona iki tepeyi (anasının iki mememsini emmesinin veya hayır ve şerrin yolunu) gösterdik" [el-Beled Sûresi, 90 / 8-10];

"(Allah'ın azabından) korunarlara da: 'Rabb'iniz ne indirdi?' dedi. 'Hayır (indirdi).' dediler. Bu dünyada güzel iş yapanlara güzellik vardır, (onlar) için ahiret yurdu ise daha hayırlıdır. Korunanların yurdu ne güzeldir." [en-Nahl Sûresi, 16 / 30]; "Allah, adâleti, ihsânı, akrabaya vermeyi emreder, fahşâ (edepsizlikten)dan, münker (fenâlık)den ve bağı (azgınlık)den meneder. Öğüt almanız için size böyle öğüt verir." [en-Nahl Sûresi, 16 / 90]; "Âd ve semûd'u da (helâk ettik). Bu, oturdukları yerlerden size belli olmaktadır. Şeytan onlara yaptıkları işleri süsleyip onların yoldan çıkardı. Oysa bakıp ibret alabilirlerdi (ama almadılar). [el-Ankebût Sûresi, 29 / 38].

insanları iyiliğe teşvik etmesini, kötülükten menetmesini ve bu şerefli yolda karşılaşabileceği meşakkatlere katlanmasını ve göğüs germesini kendisine sıkı bir biçimde tavsiye etmiş ve daima halim, mütevazî olmasını ve yeryüzünde böbürlenerek yürümemesini emretmiştir [Lokmân Sûresi, 31 / 17-19].

Hız. Muhammed'in kendisinden önceki peygamberlerin şeriatlarını aynen tebliğ etmiş olması, bir tesadüf sonucu değildir. Kur'ân bu konuda Müslümanlara şöyle hitap etmektedir: "Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden önceki (iyi)lerin yollarına (sünene'l-lezîne min kabliküm) iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah hakkıyla bilicidir, yegâne hikmet sahibidir" [en-Nisâ Sûresi, 4 / 26]. Kendinden önceki peygamberleri zikrettikten sonra Hız. Muhammed'e de şu şekilde hitapta bulunmaktadır: "İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy. De ki: Ben buna (peygamberlik görevime) karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Bu (Kur'ân) âlemler için ancak bir öğüttür" [el-En'âm Sûresi, 6 / 90]. Gerçekten Kur'ân'ın her âyetinde bir peygamber veya bir hakîm tarafından tebliğ edilmiş olan ahlâkî bir kaidenin, başka bir âyette, İslâm cemaati için de bir vecibe ve yükümlülük olarak kabul edildiğini müşahede etmekteyiz.¹¹⁹

Aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes'te de ilâhî yükümlülüklerin en ünlüleri (Çıkış: 20) ve (Tesniye: 5) kitaplarındaki On Emir'de yer almaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'in teknik felsefî bir çalışma olmadığı son derece doğru olsa da, o yüzyıllarca gelişmeye devam etmiş olan, ele almaya çalıştığımız pratik bilgeliğin tohumlarını içermektedir. Yehova, her şeyi ölçü, sayı ve ağırlık cihetinden yerli yerinde bir düzene koymuştur. Bununla birlikte kadîm Yahudilerin Tanrısı, aynı zamanda müşfik bir Tanrıdır: "Fakat sen her şeyi esirgersin; çünkü onlar senindir, ruhları çok seven ulu tanrım." O, her şeyin ötesinde, bir adalet dağıtıcısıdır. Bu ilkeler etik üzerine yazı yazan pek çok kişi tarafından tartışılmış ve örnek olarak kullanılmıştır.¹²⁰

Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği şekliyle, Hız. Mûsâ ve Hız. İsâ tarafından tebliğ edilmiş olan ahlâkî kurallara şöyle bir göz atacak olursak, hepsinin de Kur'ân'da ufak üslûp farkı dışında, aynen zikredildiğine tanık olmaktadır. Ne var ki, gerek Hız. Mûsâ'nın "On Emir"inde, gerekse Hız. İsâ'nın "Dağdaki Vaaz"ında olduğu gibi, bu kaideler, Kur'ân'da bir yerde bir bütün olarak topluca verilmemiş, fakat Mekki ve Medenî sûrelerde, dağınık bir biçimde ve çok defa her biri bir durum hakkında hüküm olarak gelmiştir.

Tevrat'ın "Çıkış" bölümünde 20. babta geçen On Emir'in, mahallî ve şartlı bir vecibe olarak kabul ettiği Sebt günü hariç, Kur'ân tarafından aynen tasdik edildiği

¹¹⁹ Draz, *Kur'ân'a Giriş*, ss. 70-71.

¹²⁰ Vernon j. Bourke, "Orta Çağlarda Yahudi Etiği", *Etik Kuramları*, Derleyen ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınevi, Ankara 2008, s. 59, (ss. 59-70).

dikkati çekmektedir.¹²¹ İşte tüm bu yükümlülükler ve ödevler, ahlâkî kaidelerin dayandığı esaslardır. Hz. İsa bu esaslarla ilgili olarak, “Kim bu küçük emirlerden birini kaldıracak olsa, o, göklerin krallığında küçük olarak çağrılacaktır; buna mukabil kim bunlara uyar ve başkalarına da uymayı öğretecek olursa, bu kişi, göklerin krallığında büyük olarak çağrılacaktır” demiştir [Matta: 5, 19-20].

Ne olursa olsun, hem derin hem yüce bir söz, kendini “Dağdaki Vaaz”da duyuracaktır. Gerçek bir ahlâk hazinesi olan bu vaaz, paha biçilmez bir değere sahiptir. Bu hususta da, bütün mukaddes kitapların içeriğini koruyuculuk görevini Kur’ân mükemmel bir şekilde yerine getirmektedir [el-Mâ’ide Sûresi, 5 / 48]. Ancak gözde metoduna daima sadık kalan Kur’ân, bütün bu nasihatlerin tamamını bir yerde toplamak yerine, her birini yeri geldikçe vermeyi ve beyan etmeyi yeğlemiştir.¹²²

¹²¹ On Emir ve bunların yerine Kur’ânda geçen ahlâkî buyruklar için bkz.

Çıkış: 20, 3: Karşımda başka ilahlar olmayacaktır [el-İsrâ’ Sûresi, 17 / 23].

Çıkış: 20, 4: Kendin için oyma putlar yapmayacak ve onlar önünde secde etmeyeceksin [el-Hacc Sûresi, 22 / 30].

Çıkış: 20, 7: Rabbinin ismini boş yere ağzına almayacaksın [el-Bakara Sûresi, 2 / 224; el-Mâide Sûresi, 5 / 89].

Çıkış: 20, 12: Babana ve anana hürmet et [el-İsrâ’ Sûresi, 17 / 23].

Çıkış: 20, 13: Katletmeyeceksin [en-Nisâ Sûresi, 4 / 29].

Çıkış: 20, 14: Zina etmeyeceksin [en-Nûr, 24 / 30-31].

Çıkış: 20, 15: Çalmayacaksın (el-Mâide Sûresi, 5 / 38; el-Mümtehine Sûresi, 60 / 12].

Çıkış: 20, 16: Komşuna karşı yalan şahadet etmeyeceksin [el-Hacc Sûresi, 22 / 30].

Çıkış: 20, 17: Komşunun hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin [el-Mâ’ide Sûresi, 5 / 32].

¹²² Dağdaki Vaaz ve bunların yerine Kur’ân’da beyan edilen ahlâkî kurallar için bkz.

Matta: 5, 3: Ne mutlu ruhta fakir olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarındır [el-Bakara Sûresi, 2 / 212; Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 14].

Matta: 5, 4: Ne mutlu yaşlı olanlara; çünkü onlar teselli edilecekler (el-Bakara Sûresi, 2 / 155-157].

Matta: 5, 5: Ne mutlu halîm olanlara; çünkü onlar yeri miras alacaklar [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 13-134].

Matta: 5, 6: Ne mutlu salaha acıkıp susayanlara; çünkü onlar doyurulacaklar [el-Câsiye Sûresi, 45 / 21; el-Mutaffifin Sûresi, 83 / 289-36].

Matta: 5, 7: Ne mutlu merhametli olanlara; çünkü onlara merhamet edilecek (el-Beled Sûresi, 90 / 17-18].

Matta: 5, 8: Ne mutlu yüreği temiz olanlara; çünkü onlar Allah’ı görecekler [eş-Şu‘arâ Sûresi, 26 / 89; Kâf Sûresi, 50 / 33].

Matta: 5, 9: Ne mutlu sulh edicilere; çünkü onlar Allah oğulları çağrılacaklar [en-Nisâ Sûresi, 4 / 114].

Her ne kadar Kur'ân'ın ilk hedefi, eski şeriatlardan kalmış mirası koruyup emniyet altına almaktan ibaret ise de, onun yerine getirmesi gereken başka mühim bir görevi daha vardır. Bu da, bizzat Hz. Peygamber'in ifade ettiği gibi, kendisinden önceki peygamberlerin tedricî olarak geliştirdikleri güzel ahlâkı tamamlamak¹²³ veya Kur'ân'ın bildirdiği veçhile, insanlara en doğru hareket tarzını ve ahlâk esaslarını bildirmektir.

Kur'ân'ın ve vahyolunmuş bütün kitapların Allah'ı, sadece yaratıcı ve kanun koyucu değildir, aynı zamanda O, âdildir ecr ve mükâfat vericidir. Oysa, bu tür anlayışlarda, müeyyide tarzları üzerinde düşünme, daha tutarlı bir gelişme bulacak ve çeşitli ihtiyaçlara âdil bir cevap sağlayacaktır. Kendisini büsbütün eylemlerine vermiş bulunan insanın, onların sonuçlarına tamamen uğramasından ve bunların karşılığını tastamam görmesinden daha normal bir şey olmasa gerekir. Öte yandan, kendisiyle Tanrı'nın ödevin kanununu tesis ettiği irâdî fiil, aynı ilâhî düşünce içerisinde, kendisiyle O'nun ecir ve mükâfatın genel prensibini koyduğu fiille paralel bulunmaktadır.¹²⁴

Kur'ân'da Allah'ın birliği ve toplumsal adalet aynı madalyonun iki yüzü gibidir ve canlı bir biçimde birbirine girmiştir. Hatta Kur'ân'ın ilgisi, Allah etrafında değil, insan çevresinde yoğunlaşmaktadır; asıl ilgi, insanın doğru yolu bulması (hidâyeti) ve davranışlarıdır. Kur'ân Allah'tan binlerce kez söz ediyor olsa da, mahiyeti hakkında hemen hiçbir şey söylemez. Daha doğrusu, Kur'ân'daki Allah kav-

Matta: 5, 10: Ne mutlu salah uğrunda eza çekmiş olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarıdır [el-Bakara Sûresi, 2 / 214; Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 186].

¹²³ “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Kahire 1350. Yine, Câbir b. Abdillâh'tan gelen bir başka Hadis'te Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benimle diğer peygamberlerin durumu şu kimsenin meseli ve benzeri gibidir ki, o kişi bir ev yaptırmış ve binayı tamamlayıp süslemiş de, yalnız bir tuğlası eksik kalmış. Bu vaziyette halk binâya girip gezmeye başlarlar. Ve eksik yeri görüp hayret ederek: “Keşke şu bir tuğlanın yeri boş bırakılmış olmasaydı! derler.” Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyet tarikhinde de: “Şu köşede bir kerpiç yeri boş bırakılmış olmasaydı!” ziyâdesi yer almaktadır. Bunun sonunda da Allah'ın Elçisinin: “Ben o boş bırakılan kerpicim, ben Hâtemü'n-Nebiyîn'im (Peygamberlerin sonuyum)” buyurduğu rivâyet olunmuştur (ez-Zebîdî, *a.g.e.*, c. IX, s. 255). Hadiste halkı mekârim-i ahlâka teşvik ve irşad etmek gayesiyle gönderilen enbiya câmiası, esasî kurulmuş, duvarları yükselmiş, ve bütün inşa eksiklikleri giderilmiş ve müzeyyinâtı tamamlanmış, yalnız bir tuğlanın yerine konulması eksik kalmış bir binâyâ benzetilmiştir. O konulması gereken tuğla da benim. Ve bu cihetle Peygamberlerin bir fezlekesiyim, buyurulmuştur. “Ben ancak, mekârim-i ahlâkı ve insanlık fazîletini tamamlamak için gönderildim” anlamındaki hadîsi de bu hakîkatın bir ifadesidir. (ez-Zebîdî, *a.g.e.*, c. IX, s. 256).

¹²⁴ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 180.

ramı tamamen amelîdir/işlevseldir. O, evreni ve insanı birtakım hür davranış yasalarıyla donatılmış olarak yaratmıştır; insana yol gösterir ve muhakeme eder, onu yargılar. İnsanın davranışı, hem bireysel hem de toplumsal olarak; keşfedebileceği ve formüle edebileceği, ama asla keyfine göre yapıp bozamayacağı, bireyin öznel ve keyfi tutumlarının dışında bir kısım nesnel ve birey ve toplumun geleneklerini, alışkanlıklarını ve kalıplarını aşan aşkın ve değişmez yasalara ahlâkî olarak uymak zorundadır. Allah, bu yasanın nesnel varlığını garanti eden ‘varlık’tır; bu yasa, aynı zamanda, insan davranışlarını yargılamadaki ölçüttür ki, Kur’ân tarafından “Allah’ın değiştirilemez davranışı (sünnet)” diye adlandırılır. Bu mütalaalar ışığında; İslâm’ın bireylerin ve toplumların manevî (ahlâkî) ve maddî refah ve mutluluklarıyla yakından ilgilenen bir fikir sistemi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Maddî refah, insanın uyması için nesnel varlığıyla ortada olan ve Kur’ân’ın terminolojisi ile “Allah’ın insana emri” denen belirli bazı ahlâkî davranış kaidelerini gerektirir. İşte bu bütünleştirici ve varlığı devam ettirici işlevinden ötürü Allah, “Allah’ı unutanlara (sonunda) kendi kendilerini de unutturur” [el-Haşr Sûresi, 59 / 19]. Yani; insanlar, davranışlarının nesnel, mutlak ve aşkın değişmez bir Yüce Yasa anlamındaki atıf ve bağlılık (demirleme) noktasını “unutup” giderlerse, bizzat kendilerinin bireysel ve toplumsal şahsiyetlerinin bütünleştirici ilkesini yavaş yavaş kaybederler¹²⁵ ve dolayısıyla böyle bir toplum dağılmaya ve parçalanmaya maruz kalır.

Modern dünyada maddî refah, daha kolay, daha rahat ve zevk verici bir hayata ulaşma vasıtalarının ve olanaklarının çoğalmasına rağmen, insan mutluluğunun azalması yanında, bunlara, yoksulluktan adaletsizliğe, düşmanlığa ve özgürlüğün ortadan kaldırılışına kadar uzanan geniş problemler halkasının da eklenebileceği insanoğlunun şiddetli huzursuzluk ve tatminsizliğini doğuran ana sebep, günümüz dünyasının büyük ölçüde Tanrı’dan ve O’nun Yasası’ndan yüz çevirmiş olması ve kendi kendini yeterli görmesi gerçeğidir. Tanrı’nın bulunmadığı bir dünyada insanoğlu kendisini korkunç bir yalnızlık içinde ve âdeta çıkmaz bir sokakta terk edilmiş halde bulur. İnsanoğlu gerçek ölçüsünü sadece Tanrı’da, İbrâhîm’in Tanrı’sında bulabilir ve kendini ebedî hayatın kesinliğine açarak hayatını bütün süresiyle yaşayabilir.¹²⁶

Kurân’da güçlü bir şekilde ifade edildiği gibi, Allah insana şah damarından daha yakındır [Kâf Sûresi, 50 / 16]. İnsan bir kayıp ve kâinatın bir parçası değil, fakat Allah’ın ona kendi rûhundan üflediği [el-Hicr Sûresi, 15 / 29] ve dolayısıyla

¹²⁵ Fazlur Rahman, “İslam ve İktisâdî Adalet Sorunu”, *İslâmî Yenilenme Makaleler*, Derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, c. III, ss. 87-88, (ss. 85-128).

¹²⁶ Sergio Pignedoli, “Katolik Kilisesi ve Musevi ve İslam İnançları: İbrahimi Dinlerin Triologu”, çev. Mesut Karaşahan, *İbrahimi Dinlerin Diyalogu*, ed. İsmail Raci Farukî, Pınar Yayınları, s. 24, (ss. 15-32).

saygı ve sevgiye layık bir mahlûktur. Şu halde, insan başkalarına karşı barış ve kardeşlik idealiyle yükümlü olarak güzel ahlâka dayalı bir hayat sürmeye davet edilmektedir. Eğer o, kendisini Tanrı'dan azat etme sapkınlığına kapılırsa, güç, servet, haz vb. adı verilen alelâde, fakat korkunç ilahların kölesi haline gelir; bu ilahlar, bu putlar genellikle ilerleme, sosyal endişe ve hatta özgürlük gibi soylu isimler arkasına gizlenirler. Ancak insanoğlu, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak yeryüzünü hükmü altına alma, ondan yararlanma ve onu koruma hakkına sahiptir [Tekvin, 2: 15]. Kur'ân, Tanrı'nın temsilcisi (halife) olduğu için kâinatın insanoğluna tabi olduğunu [İbrâhîm Suresi, 14 / 32-33; en-Nahl Sûresi, 16 / 12-14], insanlara yeryüzünü ifsad etmemesini [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 110; el-Bakara Sûresi, 2 / 11; el-A'râf Sûresi, 7 / 56], iyiliği emretmelerini kötülükten men etmelerini [et-Tevbe Sûresi, 9 / 112] ve hayır işlerine koşmalarını [el-Mâide Sûresi, 5 / 48; Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 114] tavsiye ve beyan etmektedir.¹²⁷

5. Hz. İbrâhîm'in Bazı Önemli Ahlâkî Erdemleri ve Hasletleri

Kur'ân'da örnek şahsiyet olarak takdim edilen, tek başına bir ümmet olarak tavsif edilen, Hz. Peygamber'in de uyması istenen Hz. İbrahim'in temsil ettiği gelenek, tek tanrı inancında ifadesini bulan tevhîd akîdesidir. Ayrıca bu gelenek, tevhîd akîdesi için ateşe atılmak ve ülkesinden ayrılmak da dahil her şeyi göze alan bir kulun mücadele ve kararlılık hâlini, biricik çocuğunu kurban edecek derecede bir olan Allah'a kullukta sonsuz itâat ve teslimiyet şuurunu karakterize etmektedir. Bu gelenek, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Mekke müşriklerinin aksine, sadece İslâm diniyle temsil edilmekte ve devam ettirilmektedir. Çünkü Kur'ân'ın bildirdiğine bakıldığında, "İbrahim ne Yahudi, ne de Hıristiyan idi, fakat o, Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslüman idi, müşriklerden de değildi" [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 67].

Kur'ân'da, geçmiş peygamberler içinde özellikle İbrâhîm'in öğretisine kalıcı bir değer yüklendiği dikkati çekmektedir. Bu öğreti inanç ve ibadet esasları yanında ahlâkî erdemler yönüyle de birçok İbrâhîmî hasleti bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim İslâm Peygamberi'ne, "Doğru yola yönelerek İbrâhîm'in dinine uy" diye emredilmiş [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 95; en-Nahl Sûresi, 16 / 123], Allah'ın onu doğru yola, gerçek dine, hakka yönelen ve puta tapanlardan olamayan İbrâhîm'in dinine ilettiği belirtilmiştir [el-En'âm Sûresi, 6 / 161]. Hz. Peygamber de, "Ben müsamahalı ve kolay olan Hanîflik'le gönderildim"¹²⁸ şeklindeki açıklamasıyla aynı gerçeği dile getirmiştir. Ayrıca, İslâm ümmetine de İbrâhîm'in Hanîf dinine uyması emredilmiş [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 95], din bakımından en güzel yolun İbrâhîm'in dinini

¹²⁷ Pignedoli, "a.g.m., s. 25.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1313 Beyrut, c. V, s. 266; c. VI, ss. 116, 233.

benimsemek sûretiyle izlenen yol olduğu vurgulanmıştır [en-Nisâ Sûresi, 4 / 125]. Kabe'nin haremindeki İbrâhîm'in makamının namaz yeri kılınması [el-Bakara Sûresi, 2 / 125], İbrâhîm'in dinine uyulması emredilmiş [Âl-i İmrân Sûresi, 3 / 95], onun dininden ancak kendini bilmezlerin yüz çevireceği [el-Bakara Sûresi, 2 / 130], gerçek iman sahiplerine müslüman ismini çok önceden İbrâhîm'in verdiği [el-Hac Sûresi, 22 / 78] beyan edilmiştir. Hz. İbrâhîm, dünyada seçkin kılınmış olanlardan, kendisine güzellik verilenlerden, âhirette de sâlihlerdendir [el-Bakara Sûresi, 2 / 130; en-Nahl Sûresi, 16 / 122]; Hakka yönelen, Allah'a itâat eden bir önderdir [en-Nahl Sûresi, 16 / 120-122].¹²⁹

Hz. İbrahim son derece ağır başlı, yumuşak huyluydu, varlığını Allaha adanmış bir peygamberdi. [et-Tevbe Sûresi, 9 / 114; Hud Sûresi, 11 / 75]. Kendisi ve eşi Sare ileri yaşta olduğu halde, duası kabul edilerek ona akıllı, iyi huylu ve bilgili iki oğul olacağı müjdelenmiştir [el-Hicr Sûresi, 15 / 53; es-Saffât Sûresi, 37 / 101, 112]. Sadece kendisi değil, ailesi de Allah'ın rahmet ve bereketine mazhar olmuştur [Hûd Sûresi, 11 / 73]. İbrâhîm konuklarına karşı çok misafirperverdir [el-Hicr Sûresi, 15 / 51; ez-Zâriyât Sûresi, 51 / 24-27] sıdkı bütün olan çok doğru sözlü bir peygamberdir [Meryem Sûresi, 19 / 41]. Bu yüzden Kur'an'da İbrâhîm'de ve onunla beraber bulunanlarda müminler için uyulacak güzel örnekler (üsvetün hasenetün) bulunduğu tavsiyesinin önemle altı çizilmiştir [el-Mümtehine Sûresi, 60 / 4].

İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber: "Siz (kabirden kalktığınızda) ayağınızı çıplak, vücudunuz uryân (anadan doğma) erlik yeriniz sünnetsiz olarak haşrolunacaksınız!" buyurmuş. Sonra Hz. Muhammed, "O gün göğü yazı tomarlarını dürer gibi toplarız. İlk yaratmaya başladığımız gibi onu yine iâde ederiz. (Bu), Üzerimize sözdür; biz bunu mutlaka yapacağız" [el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 104] meâlindeki âyeti okuyup şöyle buyurmuştur: "Kıyâmet günü (peygamberlerden) ilk elbise giydirilen kişi (en büyük babam) İbrâhîm'dir."¹³⁰

Kıyâmet gününde hediye olarak verilen ilk elbiseyi İbrâhîm'in giymesi tevhîd akîdesinin bu büyük babası için kuşkusuz övgüye değer husûsî bir durumdur. Abdullah b. Mübârek'in Hz. Alî'den bir rivâyetine göre, Kıyâmet gününde arşın sağ tarafında evvelâ İbrâhîm'e iki Mısır kumaşı giydirilecek, sonra Peygamber'e bürd-i Yemânî iksâ' edilecektir.

Söz konusu edilen İbn Abbâs hadisini Buhârî, İbrâhîm Halîl'in fazileti başlığıyla açtığı bir babında rivâyet etmiştir. Bu bâbın unvanında da "(ve't-tehazellahü İbrâhîme halîlâ)" kavli-i şerffini zikretmiştir. Kur'an'da bunu ihtivâ eden âyetin tamamının meâli, "Hangi insan, din yönünden, iyilik edeci olarak yüzünü Allah'a

¹²⁹ Harman, "İbrâhîm" md., s. 271.

¹³⁰ Buhârî, "Rikâk", 45; Müslim, "Cennet", 58.

teslim edip dosdoğru İbrâhîm dinine tâbi olandan daha güzel olabilir? Allah, İbrâhîm'i dost edinmişti." [en-Nisâ Sûresi, 4 / 125].¹³¹ şeklinde geçmektedir.

Allah'ın İbrâhîm'i hâlis bir dost edinmesi demek, İbrâhîm'i dost gibi ilâhî sıralarına vâkıf kılarak şerefleendirme ve onurlandırmaya kavuşturmuş olmasıdır ve mecâzî bir tabirdir. Bir saygın unvânın ne gibi bir sebeple verilmiş olduğuna dair birçok rivâyetler varsa da, en doğrusu, Allah'ın dostu İbrâhîm'in, Allah'a şiddetle muhabbeti ve Allah'ın rızâ ve muhabbetini celbeden ibadetlerde ve tâatlarda bulunmasıdır. İbn Hatîm'in rivâyeti de Hz. İbrâhîm önemli bir fazîletini ortaya koymaktadır: Hz. İbrâhîm bir kere Melekü'l-Mevt'e mülâkî olduğunda: Rabb'im beni niçin dost edindi? diye sorduğunda, Melekü'l-Mevt: "Sen insanlara ihsân edersin de, onlardan bir şey istemezsin!" diye yanıt vermiştir.

İbn Sa'd Tabakât'ında Hz. İbrâhîm'in künyesinin Konuklar Babası (Ebû'l-Edyâf) olduğunu bildirmiştir. İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre, Hz. İbrâhîm'in evi yol uğrağı üzerinde bir yerde bulunmaktaydı. Onun evinde her gelen misafire ikrâm edilirmiş, bunun için Hz. İbrâhîm'e Ebû'd-Dîfân denilmiştir. Kur'ân'da büyük isimlerle en çok anılan Peygamber, Hz. İbrâhîm'dir: Evvâh, halîm, münîb, hanîf, kânît, şâkir isimleri bu cümleden sayılabilir.¹³²

"İbrâhîm Allah'ı birleyerek O'na itâat eden (kâniten li'llahi) bir ümmet (her iyiliği kendinde toplayan bir önder) idi, ortak koşanlardan değildi." [en-Nahl Sûresi, 16 / 120].

Sonuçta, Hz. İbrâhîm'in, hem peygamberlik hem de insanlık tarihinde teslimiyet, çok içli ve yumuşak huyluluk, şefkat, merhametlilik, nimetlere şükür, misafirperverlik, çok doğru sözlülük (sıddîk), çok vefâlılık (vazifeşinaslık), birtakım kelimelerle (manalarla) sınanma ve onların gereğini yerine getirme, sözünde durma, güzel davranma, iyi bir kimse (sâlih) olma, Allah dostu (Halîlullah) oluşu, azm, sabır, sebat, metanet, çalışma ve tevekkül gibi önemli hasletleriyle tüm insanlığa örnek olacak davranışlar sergilediğini söylememiz mümkündür. Kaldı ki, tüm bu hasletler, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun ahlâken aydınlanması, düzelmesi ve ıslahı için muhtaç olduğu olmazsa olmaz ve başat yüksek erdemlerdir. Hz. İbrâhîm, bu erdemleri ahlâkî davranışlarıyla bizzat sergileyerek bütün insanlığa uyulacak en büyük önder olduğunu duyumsatmış ve pratik yaşamındaki uygulamalarıyla söz konusu yüksek erdemlerin insanoğlu arasında yerleşmesini; böylece insanoğlunun değer duygusunun canlanmasını ve gelişmesini sağlamıştır.

6. Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, evrensel ahlâk ilkelerinin, ancak tevhîd inancı temelinde geliştirilebileceğinin, belirlenebileceğinin ve uygulanabileceğinin imkanlarını ve sonuçlarını

¹³¹ ez-Zebîdî, *a.g.e.*, c. IX, ss. 105-106.

¹³² ez-Zebîdî, *a.g.e.*, c. IX, s. 107.

ele alıp ortaya koymuştur. Semâvî dinlerde Hz. İbrâhîm ve tevhîdî gelenek çizgisi önemli bir yer tutmaktadır. Bu tevhîd geleneğinin bir ürünü olarak sayılabilecek evrensel ahlâk anlayışının temellerini, Hz. İbrâhîm'in örnek hayatı ve ahlâkî davranışlarında yakalamak mümkündür. Âdeta evrensel ahlâk anlayışı ve ilkeleri, Hz. İbrâhîm'in yaşam ve davranışlarında billurlaşmış gözükmektedir.

Hz. İbrâhîm'in hayatı, tevhîd mücadelesi ve ahlâkî erdemleri gerçekteşirme hakkında Kur'an'ın bildirimlerinde pek çok ibretli mesaja tanık olmaktayız. Bunlar topluca bir arada verilmeyip, Kur'an'ın içerisinde muhtelif sûre ve âyetlere yeri geldiğinde serpiştirilmiş bir vaziyette bulunmaktadır.

Gerçekten de şirkin en aşağı derecesine düşmüş olan müşrik Araplar bile, her şeye rağmen yine de âlemleri yaratan ve idare eden yüce bir ilâhın varlığını kabul etmekteydiler [el-Ankebût Sûresi, 29 / 61]. Bu inanç, sadece ataları İbrâhîm ve İsmâîl peygamberlerin dinlerinden kalmış birkaç kalıttan ileri gelmeyip, zaten tohum halinde yerleştirilmiş vaziyette ve potansiyel olarak insan rûhunda mevcuttur. Cesetlerle birleşmeden çok önce rûhlar Allah'ın birliğini ikrar etmişlerdir [el-A'râf Sûresi, 7 / 172]. Ne var ki Kur'an'ın tabiî (fitrî) bir din olarak nitelendirdiği bu tek Allah inancı [er-Rûm Sûresi, 30 / 30], müşrik Araplarda nazarı bir görüş olmaktan pek de ileri gidememişti. Çünkü kendilerini ilâhlarına yaklaştırsınlar diye aracı olarak sayısız küçük ilahlara yaptıkları ibadetlerle ve adaklarla, bu tek Allah inancı zayıflamış ve pratik olarak da işlevselliği ortadan kalkmıştı [Yûsuf Sûresi, 12 / 106]. Sadece büyük bir tehlikeyle karşılaştıklarında Allah'ı hatırlıyorlardı [Yûnus Sûresi, 10 / 22] ve kestikleri kurbanların da ancak cüzî bir kısmını O'na ithaf edip sunuyorlardı [el-En'âm Sûresi, 6 / 136].¹³³

Zirvesinde kuruculuğu ile Hz. İbrâhîm'in ve tamamlayıcılığı ile Hz. Peygamber'in bulunduğu Tevhîd'in büyük peygamberleri, Allah'a tapınma hissini insanlığa armağan etmek için gelmediler. Çünkü tapınma duygusu ontolojik olarak insanda zaten mevcut bir duygudur. Peygamberler, yalnızca insanın doğasında sağlam bir fitrat olarak yerleşik bulunan Allah'a tapınma duygusunu düzeltmek için gelmişlerdir. Normal koşullarda tarihte karşılaştığımız sosyal sistemler ve insan toplulukları, fikrî sapkınlık, kötü koşullar, sınıfsal çıkarlar ve cehâletin etkisiyle tapınma duygusunu, insanların fitrattan gelen dinî duygularını suistimal ederek bu kutsal duyguyu manipüle ederek, hepsinin ortak özelliği şirk olan bu farklı dinleri ortaya çıkarıyorlardı. Peygamberler ise, bu şirk yöntemlerini tevhîde dönüştürmek ve tarihsel süreçte tevhîd inancına eklenilen yabancı unsurları tasfiye için gelmişlerdir. Aslında şirk, sapkın, aldaticı ve yanlış bir anlayıştır. İşte tevhîd inancı, bu anlayışları düzeltmek, duyguları, eğilimleri, dinî anlayış ve yorumları sahih bir formata dönüştürmektir.

¹³³ Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 59.

Yoksa tevhîd, birey, insan soyu ve toplumda dinî duyguları ortaya çıkarmak olmadığı gibi, peygamberlerin getirdiği öğretiler de bu değildi.¹³⁴

Peygamberler tarihinde Hz. İbrâhîm'in tevhîdî kalkışı (kıyâmı) ve Nemrûd'u tek tanrı inancına çağırması; tevhîd temelli bir dünya görüşü oluşturma ve bu inanca bağlı olarak bir varlık üretme çabasıdır, yani Allah-tabiat-insanın uyumu, ayniyetlerin birliği değil de, varlıkların birliği anlamını taşımaktadır. Böyle bir tevhîd temelli varlık anlayışında, tabiat, Allah ve insan, birbirinden üç farklı unsur olarak kendi içinde çatışmalı değildir. Birbiriyle uyum içinde Allah-tabiat-insan üçlüsüne yönlendirme yapılmakta ve Allah'a doğru hareket edilmeye çalışılmaktadır. Allah bu üçgenin yegâne hâkimidir. Varlık dünyası, evren, insanlık tarihi, insan soyu, toplumsal kesimler, kabileler ancak bir birlik (vahdet) esasını üzerinde doğruluk ayakta kalabilirler.¹³⁵ Çünkü tevhîd inancı, insanlık soyunun ve toplumsal sınıfların varlıklarını sürdürebilmeleri ve ayakta kalabilmeleri için en büyük tutamak ve en sağlam kültür.

Kur'ân'ın davet ettiği birlik, zaten öteden beri, yani tâ Hz. Âdem'den yeryüzüne inişinden Hz. Muhammed'e kadar varlığını koruyan bir fikre dayanmaktadır. Kur'ân, tek Allah inancını içinde bulunduğu kaostan kurtarıp, ona eski safiyetini yeniden kazandırmaya ve toplumdaki şirkin izlerini tamamen söküp atmaya çalışmaktadır. Çünkü Hz. İbrâhîm'in dininde zerrece şirk izi ve kalıntısı yoktu. İşte o din, yeniden canlandırılmış ve tam kemaliyle kurulmuştur. Şeriatlarda farklılık olsa da, bütün peygamberlerin getirdiği din, İslâm dinidir. Esas itibarıyla, semâvî (vahyî) dinler, insanoğluna onların faydasına, iyiliğine, mutluluğuna ve kurtuluşuna ileten aynı ana hükümleri ve esasları hatırlatıp duyurmuşlardır. Bütün peygamberler hep aynı din ve ümmet birliğini sağlamak, aynı inancı yerleştirmekle görevlendirilmişlerdir. Bunların hepsi, âdeta bir zincirin halkaları gibi birbirini tamamlamaktadır. Hepsini insanlık yolunu aydınlatmak için dizilmiş nur kandilleri gibi, Allah'a varan yolu en güzel şekilde aydınlatmaktadır [el-Enbiyâ Sûresi, 21 / 92-93].

Değerin değer olması, ondaki istikrar ve devamlılıkla mümkün olur. Mutlak Varlık'tan aldığı esaslara bağlı olarak değeri koyan insan, bizzat onu benimseyerek ve tekrar ederek gerçekleştirir ve yaşatır, hatta onu yenileyebilir. Değerlerin insanoğlu arasında benimsenmesi ve yerleşmesi, onların gerçekleşmesi ve pratize edilmesiyle mümkün olur. Ama, bu, insanın manevî değerlerin bizzat kaynağı olduğu anlamına gelmez. Aksine o, Mutlak Varlık'tan aldığı esaslara dayanarak değerleri oluşturup geliştirebilir. İşte tevhîd inancı, birey ve toplumların ahlâkî değerlerini, ancak Mutlak Varlık'a dayandırmalarıyla rölativite, şüphe, nihilizm, kötümserlik ve kargaşanın ortadan kaldırılabileceğini vurgulayıp hatırlatmaktadır.

¹³⁴ Şeriati, *a.g.e.*, ss. 21-22.

¹³⁵ Şeriati, *a.g.e.*, ss. 43-45.

İnsanın çağdan çağā, toplumdan topluma, kùltürden kùltüre değişmeyen biz özü bulunduğunu, insanın her yerde aynı insan olduğunu savunan filozoflar, elbette bütün insanları bağlayan genel-geçer bir ahlāk yasaı bulunduğunu öne sürmektedirler. Bu öz ise, çoğu zaman, bütün insanlar için ortak olan bir akıl veya insanın yaratılmış bir varlık olması olgusunda temellenmektedir. Sırf akılcı ahlāk kuralları ve laik ahlāk sistemleri, va‘d ve va‘id, cennet ve cehennem, ödöl ve ceza motiflerine dayalı bir yaptırım ve caydırıcılık gücünden yoksun bulunur. Çünkü tevhid temelli bir ahlāk anlayışı, değerlerin kesinliğini ve değişmezliğini bu dünyasal koşulları da aşan Mutlak bir yetke‘ye dayandırarak mutlaklığını sağlamlaştırır ve uygulanmasını kolaylaştırır. Tevhid temelli bir ahlāk anlayışının aksine, hiçbir yaptırımı olmayan laik ve sırf akılcı ahlāk kuralları, insanı darda kaldığında ve felaket zamanlarında yapayalnız bırakmakta; ona hiçbir teselli verememektedir. Çünkü bu gibi durumlarda tevhid inancına bağlılık, insanoğlunu psikolojik ve sosyolojik olarak birtakım yıkımlar, bunalımlar ve sarsıntılardan kurtarır; bu dünyada yaşama sıkıca tutunmasını ve tabii olaylar ve felaketlerden ders alarak yaşamına kaldığı yeden devam etmesini salık verir.

Ahlaki ilkelerin evrensel olmaları demek, onların daha bağlayıcı, daha sağlam ve daha geçerli olmaları anlamına gelmektedir. Bu ilkeler, insanın çağdan çağā veya bir kùltürden diğerine değişmeyen ortak doğası dikkate alınarak geliştirilmiş ilkelerdir. Evrensel ahlak yasaı, dinlerde Tanrı tarafından emredilen ve yasaklanan ahlaki kurallar sistemi olarak temellenmektedir. Tanrı‘nın iradesini ifade eden, O‘nun koyduğu ahlāk yasaını oluşturan kurallar, bütün dinlerin kutsal kitaplarında açıkça yer almaktadır. Gerçekten de dinlerde, ahlāk düşünceimiz ve ahlaklılık kavrayışımız tamamen dinî öğreti tarafından şekillendirilmektedir. Dinlerde Tanrı, insanın uymakla yükümlü olduğu vecibeleri ve ödevleri bir liste halinde ders ve ibret verici örneklerle bildirir. Sözelimi, Tanrı kullarına, “Asla adam öldürmeyeceksin!”, “Adil davranın!”, “Zina etmeyeceksin!”, “Hırsızlık etmeyeceksin!”, “Harama el uzatmalısın!” diye normatif bir tarzda buyurarak, ahlak yasaını somutlaştırmakta ve muhataplardan bunların gereklerini yerine getirmelerini talep etmektedir. Ahlak yasaının dinde ifade edilen kuralları, sonuçlarından bağımsız olarak geçerlidir. Hiç kuşkusuz, Kant‘ın formel ahlāk yasaının aksine, bazı istisnai zorunlu hallerde bu mutlak ahlaki buyrukların ya da ifadelerin çiğnenmesine müsaade ve ruhsat verilmiştir. Ancak bu istisnai durum, ahlaki kuralın özü itibariyle mutlaklığına ve değişmezliğine bir hanel getirmemektedir. Mutlak ahlaki kurallar, herkesi bağlayan ebedi ve kalıcı kurallardır. Dinler, peygamberler aracılığıyla insanın değişmez bir özü, sağlam fıtratı olduğu esasından hareketle insanoğluna evrensel ahlāk ilkelerini getirip onların zihinlerini aydınlatarak ve bilinçlendirerek onlar arasında evrensel değerleri yerleştirmeye ve benimsetmeye çalışmaktadırlar. İşte peygamberlik görevi, tevhid mücadelesi ve erdemli yaşamı boyunca Hz. İbrahim‘in yaptığı da, tüm bireylerin zihinlerinde ve toplumsal yaşamda, sağlam fıtrata ekilmiş bulunan genel ilkele-

ri açığa çıkartma, işlevsel kılma, duyarlılığı artırma ve sürdürülebilir bir ahlâk anlayışını yerleştirme çabasının güzel bir örneğidir.

Dinde nihâî ahlâk prensiplerinin hepsi, aynı zamanda Allah'ın birer buyruğu olmaktadır. Allah ise, dinde mutlak bir varlık olup, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her şeyi yaratan, esirgeyen, bağışlayan, değer koyan, âdil ve hüküm gününün sahibi bir zattır. Böyle bir Allah inancına sahip olan insanın, "*Allah yalanı yasaklıyor, ama beni alâkadar etmez; Allah zinaı yasaklıyor, ama ben bu yasağı çiğnerim*" ifadesi, inandığı Allah kavramının ihtiva ettiği manâ ile tezatlık gösterecektir. Çünkü tek Allah inancı, Yüce Allah'ı diğer temel esasları buyuran ve bildiren bir varlık olmasının yanında, aynı zamanda ahlâk alanında da O'nun değer koyan mutlak bir yetke olduğunu gerektirir.

Tanrı'nın bulunmadığı bir dünyada insanoğlu, kendisini korkunç bir yalnızlık içinde ve âdeta çıkmaz bir sokakta terk edilmiş bir halde bulur; buna bağlı olarak benliğini mutsuzluk, umutsuzluk ve karamsarlık duygusu sarar. Oysa insanoğlu gerçek ölçüsünü ve yaşama sarılma dayanağını, sadece Tanrı'da, yani İbrâhîm'in Tanrı'sında bulabilir ve kendini ebedî hayatın kesinliğine açarak ve amellerinin karşılığını tastamam göreceğini umut ederek hayatını bütün süresiyle yaşama imkanı bulabilir.