KUR'ÂN ve TEFSİR
ARAŞTIRMALARI-VI
(İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi–II)

Tartışmalar İlim Toplantısı

11-12 Ekim 2003

Dr. Salime Leyla GÜRKAN  *  Doç. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM  *  Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ
Osman DEMİR  *  Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU
Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI  *  Doç. Dr. İlíhan KUTLUER
Dr. Mehmet DALKILIÇ  *  Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ
Doç. Dr. Mahmut Erol KILIÇ  *  Prof. Dr. Sefa SAYGILI

Dr. Tahir ÖZAKKAŞ

İstanbul 2004
AHLÂK-GAYB İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Mustafa ÇAĞRICI
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Köşuya girerken ahlâkla ilgili bazı tanımlayıcı belgiler vermenin yararlı olacağını düşünüyorum. Ayırtıya girmeden ahlâk iki şekilde tanımlayabiliriz:

a) Ahlâk, herkesin yahut belki bir zimmrenin izlediği davranış tarzını veya bu tarzı belirleyen kuralları ifade eder.

b) Ahlâk, hayat tarzının veya davranış kurallarının ne ve nasıl olması gerektiğini üzerine yapılan fikrî araştırmayı ifade eder.

Ancak daha titiz bir baksıla şu üç kavramın birbirinden oldukça farklı anlamalar içeriğini görtülür: Ahlâk, ahlâklılık, etik.


baktırmadan daha da ötede, ahlâklık, ilahi bir tesirle akılımız ve viedanımıza doğruluk ve iyilik değerleri kazanan kavramdır. DeneySEL dünyanın zorunlulukları karşısında bir ahlâk ilkeye aykırı hareket etmeye "mecbur" kalabiliriz; ancak bu onun mutlaklığını zedellediği anlamına gelmez; zira akılımız ve viedanımızm iyi ve doğru olanın, zorunluluk altında yaptığımız eylem değil, yerine getiremediğimiz ilke olduğundan kuşku duymaz. Bunun en tipik örneği İslam gelenekte fikih kitaplarında işlenmiş olan zaruret-azimet-ruhsat meselesidir.

3. Etkik: Ahlâk ilmi veya felsefesidir. Etkik, ahlâk ile ahlâklığın maviyetini arastıran, temel ve ikiincil degerlerin neler olduğunu üzerine bilgiler ortaya koyan, rolatif olanın "mutlak olandan hareketle kavramamın sağlayman" dişiplindir.1

Etkik önermeleri, doğrudan özel bir eylem talebinde bulunmayıp, bütün eylemlerimize temel teşkil edecek kapsam ve degerde olan, ayrica bizi eyleme girmeden önce eleştirel bir bâlın ve irade oluşturuyor, yani eylemin gerekliğinin sebebini de içeren normatif önermeleridir.

Mesela "Sana yapımamsı istemediğin şeyi sen de başkasına yapmamalısın" şeklindeki altı kural böyledir. Bunun açıka buyruk kabulü olması gerekmek. Nitekim aynı etik önerme hadis-i şerîte "Sizden herhangi biri, kendisi için sevgidini, istediğini başkası için de iste- medikçe iman etmiş olma" şeklinde ifade edilmiştir.2

Etkik anlamında ahlâkın, birçok deneysel ve normatif bilimlerle ilgisi bulunmazsa olup bunlarda bizi konumuz bakımından ilgilendiren teoloji yani ilahiyyat denilenインドır, daha özel olarak kelâmdır. Çünkü ahlâkın gayb ile ilgisi esas itibariyle bu alanların konusudur.

Ahlâk hangi yönleriyle gayb ile ilgilidir? "Ahlâkın gayb ile ilişkisi" açısından söylemek gerekirse son derece güç bir meseledir. Çünkü burada düşünce tarihinin belki en çetin iki problemiyile karşı karşıya gelmektedir:

a) Öncelikle gayb dediğimiz gerçek bir varlık alanı, dolaysıyla bir bilgi alanı var mıdır? Varsa bu nasıl bir alanıdır? Bu alanında ilgili bilgi nasıl bir bilgidir?

---

2 Buhârî "İmân", 7; Müslüman, "İmân", 71, 72.
b) Ahlâkın böyle bir alanla ilişkisi var mıdır? Böyle bir ilişkinin varlığı kavranabilir mi? Bunu nasıl kavrarız?

Bu sempozyumunun daha önce gerçekleştirilen birinci kısmında ve ayrıca bu bölümünde ilk sorunun cevabı tartışılı ve tartışılıyor. Bu sebeple o konuya girmeyi hem gerekşiz görüyorum hem de bunun gücümüz aştiği kabul ediyorum. Şu halde "gayb diye bilinen gerçek bir varlık alanı, dolaysıyla bilgi alamın var" olduğunu kabul ederek –ki müslüman olarak zaten buna inanıyorum- ahlâkın gayb ile ilişkisi üzerinde durmanız gerekmektedir.

Meseleyi salt felsefî açıdan ele aldığımızda ahlâkın gayb alamyla ilişkisinin varlığını kabul etmemiz gerektiğini fikrine bazı temel sorular bulunmaktadır. Söyle ki:

1. Ahlâki buyrukların, normların kesinliği bilimsel anlaşmada bir kesinlik deildir, bunun böyle olduğu tartışmasıdır. Şu halde bu.buyruklar, normlar çerçeveliğini ve bağlayıcılığını nereden almaktadır?

2. Ahlâki ilkeler en azından teorik olarak mütlaçtır. Ama söz konusu ilkeler ve dolayısıyla ahlâk bu mütlaçlığı nereden almaktadır?

3. Ahlâkin temel meşruyet gerekçesi özgürülktür. Özgürülük yoksa yükümlülük, sorumluluk ve yaptırım unsurlarıyla birlikte bir ahlâk yasasından söz edilemez. Özgürülük deneyisel olmadığına göre onu hangi kanıta yahut gerekçe dayanarak kabul edeceğiz?


5. Ödevin ceza korkusu veya ödül beklentisiyle yapılması onun ahlâkî değeri en azından zayıflatır. Nitekim İslâm'da cennet umüti ve cehennem korkusuyla yapılan ibadet, makbul ibadetlerin enalt derecesi kabul edilmektedir. Bununla birlikte -Teleolojik ahlâk temelden reddeden Kant'ın bile kabul etmek zorunda kaldığı gibi- sonuça ahlâk yasa- larına uyana uyuyanın arasında bir ayırımı yapmamız, yasaya uymanız bir şekilde ödüllendirilmemesi, yasayı ihlal edenin de cezalandırılması, yani erdemlerin mutlu olması, kötülerin de mutsuz olması sağduyu sahip her insan tarafından adalet ilkesinin bir gereği olarak düşündürülür. Ancak tecrübelerin sarıh bir şekilde gösterdigi gibi pratikte bu adalet her za-
man gerçekleşmemektedir. Şu halde sağduyulu her insannın beklediği bu adalet nasıl gerçekleşecaktır?

Bütün bu ve benzeri sorulara başka ne türlü cevaplar üretilmeye çalışılrsa çalışilsın, bunlar, sonucu ahlâkın bir bilgi alanı değil, bir inanma alanı olduğunu, dolaysıyla ahlâkın gayb ile, inanma ve din ile ilişkili bulunduğu kabul etmeye bizi mecbur bırakmaktadır.

Bilginin değeri her zaman sağlıklı birlikte, ilahiyyat, kelimem veya teoloji okumak dindarlık için tek ve yeterli şart olamayacağı gibi, ahlâk ilmi veya ahlâk felsefesi okumak da insanı ahlâkli kılmaya yetmez. Bu bakımdan, en azından insanlığın bugünkü kadarki tarih tecrübesi bize şuça gösteriyor:

Formel olarak birbirlerinden bazı farklılıklar olsa da, hâl-i hazirdaki bütün kültürlerde bulunan ahlâki kabullerin temelinde dinler vardır ve dînlerin kültürlerde belirleyici mahiyette etkileri bulunmaktadır. Çünkü, tanınmış din felsefesini Paul Tillich’in de belirttiği gibi kültür, kendi içinde ait özü olmasının istiyorsa dine muhtâdır; aynı şekilde din, gerçelekleri ifade etmek için sembollerin olması istiyorsa kültürle muhtâdır. Tillich, din ve kültürün bu birbirine muhtâçlığına “teonomy” adını verir.

(Bir ateistin ahlâkî bile sonuçta, büyük ölçüde, içinde doğup büyüdüğü, eğitildiği dîn-kültürel ortam tarafından belirlenekte, oluşturulmaktadır. Keza yukarıdaki soruların cevapları, deneysel sonuçlara dayanmazdına, dolaysıyla bu cevaplar, neticede birer inanma olduğunu göre iyî, odevi, özgürlüğü, yükümlülük ve sorumluluk vs. ahlâkî değerleri, ilkeleri ve yasaları onaylayan kişi bunlara inanıyar demektir. Yalnız burada iki türlü “inanma”yi birbirinden ayırmak gerekmiştir:)


b) İlimî kanıtlara rağmen değil, ortada bu anlamda kanıtlar bulunmadığı için inanma. Bu, gayba inanmadır. Bu inanç, insanların dinî ve ahlâkî konularda kesinliğe ulaşma ihtiyaclarının, William James’in deyimiyle inanma arzularının, dolaysıyla inanma haklarının bir sonucu-

---

3 Paul Tillich, *Din Felsefesi*, trc. Zeki Özcan, İstanbul 2000, s. 82-85, Fransızca’ya çevirenin önözü, s. 31.
dur. Bu tarz her inanma deney-üstüdür ve dolayısıyla gayba inanma-
dır.

Böylece bizim bütün tutumlarımızın, eylemlerimiz inanmayla
bir ilişkisi, dolayısıyla birahlâkı boyutu mutlaka vardır. Meselâ başka-
sufun iyiliği için kendisini tehlîkeye sokan biri, bunu, daha iyi ve sonuc
itibariyle bir görev olduğuna inandığı için yapmaktadır. Hatta itikad ve
ibadelelerde ilgili tavırlarımızda da, bilinen dinî boyutun yanında, bir
de ahlâkı anlam içeren inanma boyutu vardır.

Meselâ mümin olan ve inandığı gibi görünen kişi ahlâkı bir tutar-
lılık sergilerken dinî anlamıyla münafık, ahlâka akrâri davranmaktadır.
İbadetlere ilhas ve riyaârınız da esas itibariyle ahlâkla ilgili tavırlardır.
Hangi konuda olursa olsun, bir tutumun, bir işin doğruluğuna, iyiliğine
ve ahlâk bakımdan gerekliyüğüne aslinda inanmadığı halde sadece ise
yararlılık düşüncesiyle öyle davranan her insan ahlâkın dışına çıkmış
demektir. Sırf işine yaradığı veya tedbirli olmak gerektiğine düşündüğü
çin birine karşı iyi ve olumlu davranan kişinin bu tutumu en azından
saygideğer olarak görülmez; birinin yaşına, bilgisine, başka üstün
bir özelliğine yahut sırf insan oluşuna saygı gösterdiği, yani bu değerle-
rin yucelâğine, kendisinin de bu ödevlere uygun davranması gerektiğine
inandığı için, böyle bir samimiyet ve iyi niyetle ona karşı olumlu davan-
anınsan ve onun tutumu yucelten unsur, ondaki bu inanma ayıra-
cıdır.

Ahlâk felsefesinin en önemli konularından biri, ahlâkı değerlerin
ve kurallarını izafiliği veya mutlaklığı problemidir. Birçok düşünür, ahlâk
ın ilahi iradesi iliskisini kabul edemekte bu mutlaklığı ulaşlamaya-
cyâla kanaatinedir. İslâm düşüncesinde bu konuyu en iyi incele-
yenlerden biri olan Gazzâlî, dine dayanmayan bir ahlâk düşüncesinde
iyi ve kötü hakkındaki yargaların izafiliken kurtulamayacağını sav-
vunmaktadır. Zira –daha sonra İngiliz faydacılarnın da ileri sürdügü
gibi-insan, tabiatı gereği benç bir varlıktır. Neyin iyi neyin kötü ol-
gûn konusunda daima kendisini merkeze alarak hüküm verir. Hatta
Gazzâlî, bir kimsenin, dine inanması dahi, birini tehlikedenden kurtarmas-
halinde, herhangi bir karşılık, bir takdir beklemekszin, tehlikedede olan
görügüde savuşup gitmek yerine onu kurtarma şıkçılı tercih ederken
bile, onun bu tercihi akl bir karara değil, Gazzâlî’nin “cinsiyet rikka
ti” dediği sempati durgusuna dayanır. Ancak iyice incelenirse görülecektir
ki bu duygunun kaynağı da egoizmdir. Çünkü böyle bir olayda insan,
psikolojik olarak kendisini tehlikedede olmanın yerine koymaktadır. Bu

201

AHLAK-GAYB İLİSKISI
ISLAM DÜŞÜNÇESİNDE GAYB PROBLEMI-II

elem duymakta, bu elemden kurtulmak için de tehlikede olanı –ama
gerçekte kendisinin- kurtarmaktadır. Sempati de sonuç itibariyle bir
duygudur ve bütün duygular gibiahlaklı bakımından yanışa götürebilir
(Meselâ insan, acıdoi bir yakınım cezadan kurtarmak için adaletin ger-
çekleşmesine engel olabilir). Böylece gerek iyi ve kötüün objektif ol-
çulere göre tesbiti gerekse iyiliği emreden ve kötülüği yasaklayan kura-
lın kaynağı vahiy yani dindir.

Ahlâkta yasa koyucu (şâri‘) Allah Teâlâ‘dur. Fiillerin iyilik ve kö-
türülüği, onların özune bağlı nitelikleri değil, buyruk ve yasakların sonu-
cudur. Kaynağı vahiy olmayan bir ahlâkta mutlak hayir ve mutlak şer
yoktur. Çünkü böyle bir ahlâkta bir fiil başka bir fiilden, mutlak anlam-
daahlaklı olup olmamak bakımından değil, kişilerin çok çeşitli mak-
satlarına uygun olup olmamak bakımından ayırlabilir ki bu takdirde ah-
lâk genel geçerliliğini ve güvenilirliğini tamamen kaybeder. 3

( Ahlûkün kaynağının vahiy olduğu görüşü, Özellikle Aquinas’lı
Thomas’tan itibaren birçok Hristiyan düşünürün tarafındandaki kuvvetle
savunulmuş ve savunulmaktadır. Meselâ Protestan düşünürlerden Karl
Barth’a göre vahiyden yardımı görmeyen ayk, ahlâkî gerçeklerin ne ol-
duklarını bilemez. Luther ve Kierkgaard gibi birçok düşünür de bu gör-
rüştedir. 4

Ahlâkî değerlerin tanrîsal kaynağına bağlıma temayülü Eflatun’a ka-
dar uzanmaktadır. İslam dünyasındaki meşhur problem; “iîi, iîi olduğu
için mi Allah tarafından emredilmiştir, yoksa Allah emrettiği için mi iîi
olsun” şeklindeki problem Eflatun’un bir diyaloğunda tartışılmakta;
Eflatun, “iîi Tanrı tarafından begunildiği için iîi, kötü de Tanrı begun-
medigi için kötüdür” sonucuna varmaktadır. 5

Eflatun’dan Tanrı, bize, “yanında her türlü insan felsefesinin eksik
kaldığı en yüksek hikmet, en yüksek adalet” olarak; keza “esyanın ba-
şını, ortasını, sonunu idare eden, hem kanun koyan hem de (bizzat ken-
disi) en yüksek kanun” olarak gösterilmektedir. Aynı düşünürre göre

---

1 el-İktisâl, Ankara 1962, s. 171-172; el-Mustasfâ, Beyrut 1335, I, 49; Mizâni‘l-âmel, Misr 1328, s. 113-114.
2 Geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrıcı, Gazeteli‘ye Göre İslâm Ahlâki, İstanbul 1982, s. 136-143.
4 Euthphron, 6d-7a; trc Pertev Nailî Boratav, Büyük Klasikler: Eflatun I içinde, Hüriyet Yayınları, s. 37-38.
“Mutlak hakikat yalnız Tanrı’ya mahsus... İnsan vücudunu, ruhun ahıtka işleyişinin için kurulmuş ve düzenlenmiş bir islah ve terbiye evidi” şeklinde özelleşebilirsek düşünüseyle ahıtki bizim “gayb” dediğimiz alanı ilişkilendirmekteyiz. Ayrıca Eratosthenes de, en yüksek iyiyi hızla değil, fakat bizim Tanrı’ya gittikçe tam olan benzeşimizinde girtiyor." 8

Bilindiği gibi bu düşünce bizde “teşebbûh billâh, teşebbûh bi-ef’âlîlîlâh, tahalluk bi-ahlâklîlâh” şeklinde ifadesini bulmuş; hem hadis literatüründe hem de Kindi’den itibaren felsefede ve özellikle tasavvufa geniş ilgi görmüştür.

Alfred Weber’in “realist, müspet ve tabir/caizze laik bir mütefekker” olarak tanımladığı 9 Aristo bile, Politika’sında “Yasannın egemen olmasının isteyen, başka hiçbir şeyin değil, Tanrı’nın, (evrene duzen veren askın) Zekâ’nın egemen olmasının istiyor demektir” şeklindeki ifadesiyle 10 yasaya ilâhi bir destek gösterme gereğini duymuştur. Nitekim tanımımız Müslüman ahıtk filozofu İbn Miskeveyh, Aristo’nun bu görüşünü, “En büyük kanun ve bütün kanunların öncüsü Allah’ın kanunu- dur” şeklinde yorumlamıştır. 11

İyi-kötü (hasen-kabîh), doğru-yanlış (hak-bâtıl), erdem-erdemsizlik, günah-sevap kavramları anlamlarını ve güçlerini insanların bütün duygu, düşünce ve davranışlarını gören, bilen ve yarglayan “aifm, kadîr ve muriﬁ” bir otoritenin buyruk ve yasaklarından, kanunlarından aldığı hükümü, ilahi dinlerin temelinde bulunan ortak kabullerdir. Şu halde ahîklâk değerlere, kriterleri belirleyen Allah’ın iradesidir ve bu iradesi O’nun vahyi dile getirir. Veya –Mu’tezile’ın bazıça- Allah’ın, ödevin mahiyetine yerleştirilidi iyiilik vasfi, akıl tarafından kavramr yahut viciдан tarafındand sezilir.

Felsefeye Giriş başlıklı eserin yazarları Jhon Herman Dandall ve Justus Buhler, bu dinî kabulün mantıkî gerekçesini şöyle özetlemişlerdir: “Eğer insanlar tarafından üretim olan (ahlâkî) ölcüterden daha yüksek ölçütler olmasaydı, insan davranışlarına nasıl anlam verilebilirdi? Çünkü eger sadece insan ölçüctürlimiz olsaydı, birbiriley çatışma durumunda olan ölçütler arasında hangi yargış karar verecek? Gerçeğin bütünü sadece tabiattan ibaret olsaydı, herhangi bir tabii ölçütün di-

9 Weber, a.g.e., s. 56, 57.
10 Weber, a.g.e., s. 76.
12 Tahzîbî’l- ahlâk, Beyrut 1938, s. 110.
göründen ‘daha haklı’ olduğunu söylemek için elimizde ne gibi bir sebep olabilirdi? Sırf tabiat içinde bulunduğu takdirde,ahlâki bakımından herhangi bir cylem, diğer bir cylem kadar doğru ve yanlış olacaktır. Çünkü... doğal eyelemler ahlâki bakımından nötrdir... Mutlak, tabiatüstü bir ölçüt olmazsa her tarafta kuralsızlık, başıboşluk egemen olacaktır.”


Paul Tillich, Gazzâlî’nin ilahi otoritede gördüğü bu mutlak yetkisi “Tanrı’nın şartsızı olduğu” şeklinde ifade etmektedir. Tillich, teolojinin özünün bütün faktör kültürlerini temsil eden tek bir ilke eder: Bu ilke de, Tanrı’nın şartsız olduğunu (yani Allah’ın otoritesinin, iradesinin mutlak olduğunu). Tanrı’nın şartsız olduğu ilkesi, ona göre, dinin en büyük gücüdür. “Söz (yani ilahi kelâm, buyruk, yasa) bizim ötemizden gelir ve bize hitap eder. Fakat o kabul edilirse, sadece aşkın değil, aynı zamanda içindir; böylece realitede tannsal bir yapı yaratır. Sonuç olarak söz, kişisel bir hayat ve topluluğu yapılandırıcı bir güç olarak imani yaratır.”

Postmodern Etki başlı olduğu önemli eserin yazarı Zygmunt Bauman’a göre de “Ontolojik olarak hepimiz birbirimizden ayrıyiz... ontolojik olarak en fazla birbirimizle birlikteyiz... (Fakat ahlâki anlamda arası yalnızla bağlılar yoktur. Çünkü) Ontoloji ahlâkin olmadığını belirder... ‘Olmasa gereken’ hiçbir zaman ‘olan’dan türetilmez, değerleri olgularдан yola çıkarak tartışamayız... Ama ahlâk verildir.”... “Sorumluuktur, ancak bana yükülen ve benim insan olarak reddedemeyeceğim şeydir...

---

14 el-Mustasfâ, I, 83.
15 Din Felceti, “Türkçe’ye Çevirenin Önsözü”, s. 10.
16 A.g.e., s. 26.
Rehine olduğum sürecе özgürüm. Öteki için olduğum sürecə ben-nim.18


Meselâ İbn Sînâ kötülüük problemini geniş olarak ve vukufla incele dikten sonra “Allah niçin kötülüksüz bir dünya yaratmadı?” sorusu karşısında bunu Allah’ın hükümle havale etmektedir ki,20 bunun da bir tür agnostisizsinin olduğu söylenebilir. Kezâ aynı soruya bu cevabı veren veya bu tür sorular karşısında “teyakkuf’u” seçen bütün kelâmcılar da agnostiktir. İbn Rüşd de Allah’in ilmî ve irade sıfatlarının insanların eylemleriley ilişkisi konusunda agnostik kalmakta olup bu yüzyıl İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir.21 Fakat belki sebebini tam olarak

18 A.g.e., s. 99.
19 M. Saim Yempem, İrade Hürriyeti ve İnanm Mâฏürdî, İstanbul 1980, s. 247.
20 Bk. Mustafa Çağrıncı, İslâm Düşünsesinde Ahlâk, İstanbul 2000, s. 141-14.

William James bu to insandaki “inanma arzusu”na ve “inanma hakkı”na bağlıyor. Ona göre Tanrı'nın var olup olmadığı, insan ruhunun ölümsüz olup olmadığı üzerinde ne lehte ne aleyhte hiçbir bilimsel kanıt yoktur. Ancak bir Tanrı olduğuna ve insan ruhlarının ölümsüz olduğuna inanma hakkına sahibiz. Çünkü bu inançlar, insanın en derin arzularıdır. Onlar olmasa ahlâk ölçütlerimiz, umutlarımızı ve arzularımız çöker. İnsan doğısının bu temel ihtiyaçlarına saygı göstermeliyiz.\(^\text{32}\)

Ahlâktan hareketle Tanrı'nın varlığı, özgürlik ve ruhun ölümsüzlüğü sonuçlarına ulaşan Kant'a göre de insanın ahlâkî hayatı anlamanının, ahlâkî bir temele bağlanmanın yegâne yolu, Tanrı'nın varlığına, ruhun ölümsüzüğüne inanmaktadır. Biz, insanların ahlâkî ilgi ve değerlere sahip varlıklar olduğunu tectübü olarak bilmekteyiz; ancak bunun doğal yapımuzun mutluluğ arayışından ileri geldiğini de söyleyemeyiz; çünkü aynı arayış diğer canlılarda da olduğu halde yalnız insanlar ahlâkî ilgi ve değerlere sahip varlıklarlaştı.

Şu halde ahlâkî ilgi ve değerlere insanlarda, diğer canlılarda bulunmayan bir yetiyle yani akıla alakâdâr. Ancak bizim teorik akımlarımız tabii olayları, oğlar dünyasını açıkladığı halde değerler ve kurallar dünyasını, yani ahlâk dünyasını açıklayamamaktadır. Yani tabii kavramlarla olayları açıklamayabiliriz ama değerleri açıklayamayız; elektrik ve yer çekimini açıklamayabiliriz ama güçelliğin ve iyiiliği açıklamayız. Bu yüksek değerlerin alınının da kendi payına yuce bir kaynaktan, davranışlarımızda anlam ve amaç veren bir kaynaktan çıkmış olması gerekmek. Sonuçta ahlâk yolunun sonunda Tanrı ve ölümsüzlik vardır. Bu kavramlarla bir arada ele alınmadıkları takdirde ahlâkî değerler açıklanamaz ve anlasılır kılınamaz. O halde bu kavramların (yani Tanrı, ölümsüzlik ve irade özlüllüğu kavramlarının) insan davranışlarını açıklama ve yönelmede çok büyük bir pratik (ve ahlâkî) değeri vardır.\(^\text{33}\)

\(^{32}\)  Jhon Herman Dannall-Justus Buher, Felsefeye Giriş, s. 33-34.
Einstein da adeta bir kaderci üslübuyla şöyle diyordu: “Her şey bizim üzerinde denetim kuramadığımız güçler tarafından belirlenmiştir. Bir sinek için olduğu kadar bir yıldız için de her şey belirlenmiştir... Biz hepimiz, çok uzaklarda çalışan bir görülmeyen kavaldan gelen gizemli ezgiyle dans etmekteyiz.”

Herkes için değil ama, imanını belli bir bilinç düzeyine yükseltmeye başarız insanlar açısından baktığımızda vücüdanımızın “İnanman gerekir” buyruğunu vermesini sağlayan en önemli etkenin, dinin,ahlâkı şurumuzda ve sağıruymuza gayet uygun gelen ilkesel buyuklarnı ordinarily söylenebiliriz.


Bertrand Russell, “İnancın her çeşidi tehlikelidir” diyor. Bir kere bu, haksız bir genelleme olup böyle bir genelleme, bizzat Russell’in son derece önem verdiği tümverim ilkelerine ayardır. Nitekim birçok insanda inanca tehlikeli olmaktan tamamen uzak bulunamaktaki, tercihe yararlı olabilmektedir. Buna göre “İnancın her çeşidi tehlikelidir” hük-

24 Yaşam, Ölüm, Bilim, Din, Tanrî, ve Diğer Şeyler Özerine, trc. Başak Gündüz, İstanbul 2000, s. 30.
25 Furkan 25/43; Câsiye 45/23.
26 Muhammed 47/12.
27 Bk. Pratîk Aklın Eleştirisi, s. 141.
mü bilimsel bir hüküm değil, alelade de olsa sadece bir inançtır; şu halde böyle düşünmek de tehlikelidir. Esasen Kur’an-ı Kerim, birçok vesi-leye sahte, iki yüzü, yüksek ve sonuc olarak gayri ahlâki davranışlara götürün bir sözde dündarlığı çok açık olarak reddeder. Ayrıca, kendisi bir ateist olan Russell bile, “Din doğrudur, bu yüzden inanılması gerekir diyen kimselere saygıım var. Ama dine faydali olduğu için inanmak gerektiğini, doğru veya yanlış olması üstünde tartışmanın sadece zaman kaybı olduğunu söyleyen kimserden tıksınırim” demektedir.28

Öte yandan İnançsızlığın tehlikesiz olduğunu söylemek de mümkün değildir. Meselâ ateizmâlar, hararetli bir özgürülük ıddiası taşıdıkları halde toplumsal bir yapıda pratige uygulandıklarında militan ve bağnaz bir karakter gelişirdiklerini komünist rejimler gösterdi. “Militan ateizm Doğu Avrupa komünist rejimleri herhangi bir Ortodoks kadar hoşgörüsüz –ve sonuçta politik bakımından zayıf- kılınmıştır.”29


Ahlâkın inançla ilişkisini epistemolojik ve ontolojik bakımından ele alırken şu iki noktaman altında özellikle çizmek gerekmektedir:

a) Ben, bendeki “iyi” ve “ödev” şüurusunu deneyelles planlarda temellendiremiyorum; buna rağmen bende böyle bir bilincin bulunduğu; ikiye ve ödev saygısı gösterilmesi gerektiğini yendi bir tür yargı bulunduğunun tamamen farkındayım ve aynı zamanda “iyi” ve “ödev” duygularının benim biyolojik ihtiyaçlarınından dışında, insan olmamdan

29 Michael Walzer, Hırsızı town Üzerine, tcr. Abdullah Yılmaz, İstanbul 21998, s. 93.
30 Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, s. 141.
gelen daha üst ihtiyaçlarını, ihtiyaçlarını karşıladığına da farkında-
yım. Buna rağmen bu tür duyugular bilimsel düzeyde
temellendiremeyişim beni onlara inanmaktan vazgeçmemektedir. Bu,
Kur'ân-ı Kerim'in "fitratallah" dediği saflı insan yapısının gereğidir.

b) Bilhassa fenomenolojik ahlâk taraftarlarının savunduğu an-
lamba ontolojik olarak bir iyi varsa ve ben eşyadaki renkleri algıladığım
杜üllerdeki iyiliği de algılayabiliyorsam, onu iyi yapan; keza bir
norm, bir yasa varsa onu yasa yapan bir otorite var demektir. Bu otorite-
inin tabiatta için olduğu yolunda pek çok iddialar öne sürüldüyle de
bunların hiçbir konuyu bilimsel ve aklî bir kesinliğe bağlıyamadı.
Çünkü tabiatta için olan her şeyin bilimsel olarak, karşı konulamaz bir
şekilde i Zah edilebilir olması gerekir. Öte yandan pratik açıdan da, dânî
mahiyetteki inançlardan ayrılmış bir ahlâk, yani laik bir ahlâk kurma
çabalarını en çok geçmişimiz 150 senelik dönemde görüldü; fakat tarihın
en kanlı savaşları ve en çok hukuk ihlalleri de bu dönemde yaşandı.

( Sonuç olarak iyi yi iyi yapan ve yasayı koyan otoritelayle ilgili bu
probleme bilimsel anlamla bir çözüm getirmenin, ahlâkın yapışal özel-
ligi gereği imkânsız olduğu neredeyse kesinlik kazandı gibi. Böylece i-
yi yi yapan ve normu, yahut yasayı koyan otoritenin Allah olduğu i-
nancı geçerliliğini korumaya devam etmektedir; ancak, bütün dânî
inançlar gibi âzânilik niteliğini koruyarak. Bir yönden bütün inançlar gi-
-bi ahlâkî iyi ve ödevi Allah ile ilişkilendiren inanç da bu özelliğini ya-
nında bir gayb konusu olmasından dolayı, alelade bilgilerin üstünde bir
değer sahiptir ve saygıdır. Şu halde her inanma gibi ahlâkî inanma da
bireysel bir tutumdur. Kur'ân-ı Kerim'in "Dileyen iman etsin dileyen
inkâr etsin" mealindeki âyetî32, imanla bireyselliğin, âzânılığın ve öz-
gürülüğü iliskisini açıklça göstermektedir. Çünkü her inanma bizzat bi-
reyin kendisinin başındaki bir tutudur ve ona aittir; onun için diğer
alelade (yani doğal) tutularından farklı olarak ya saygıdır, değerlidir;
yar da alçaltıcıdır, insanlık onuruna zarar vericidir.>

Ahlâkın gaybla ilişkisini incelerken son bir noktaya daha sadece
dikkat çekerek tebliğini tamamlayacağım.

Ahlâkın gaybla ilişkisi bulunmaktadır birlikte bunu doğru kavramak
özellikle siyasî-toplum yahut devlet-sivil halk ilişkisi bakımından ha-
yatî önem taşımaktadır. Yani ahlâkın inanmaya ilgisinin doğru ortaya
konması gerekmektedir. Çünkü ahlâk ile inanç arasındaki ilişkisi –kader

32 Kehf 18/29.
İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE GAYB PROBLEMI-II

meselesiyle de irtibatlandırılırlar- İslâm dünyasında siyasal açıdan son derece ciddi skıntılar yoldaşmıştır. Kısa belirtmek gerekiirse siyasî otoritenin itaatkar bir toplum istemesi, kaderci anlayışla sağdışırlabilmiş ve sonuça bu inanç, totaliter bir yönetim alana getirilebilmiştir. Ayrıca aynı sebeplerle ahlâkin gaybla ilişkisini, fanatizmi de doğurabildiği, tarihteki ve günümüzdeki pek çok örnekleriyle ortaya çıkmıştır.

Hepinize saygılar sunuyorum.