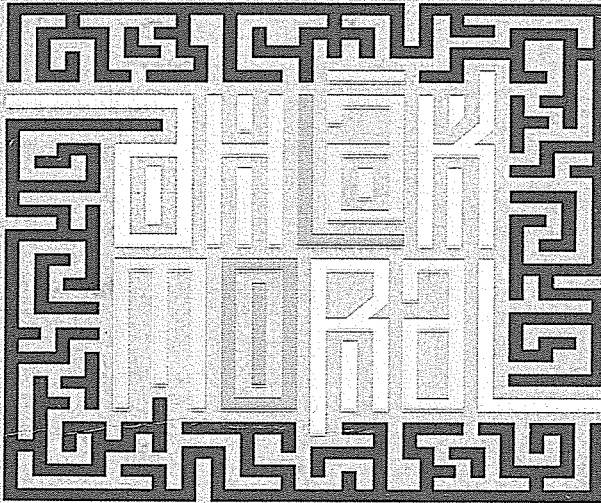


ÇAĞIMIZIN  
AHLÂK  
BUNALIMI  
ve ÇÖZÜM ARAYIŞLARI



Prof. Dr. Keith WARD | Doç. Dr. Celâl TÜNER | Prof. Dr. Recep KILIÇ  
Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK | Prof. Dr. Hermann HÄRING | Prof. Dr. İlhan KUTLUER  
Prof. Dr. Ahmet YAMAN | Prof. Dr. Muhammad Zainiy UTHMAN | Yard. Doç. Dr.  
Ahmettin ALTUN | Prof. Dr. Mawil İzzî DİEN | Prof. Dr. Ahmet Cevat ACAR  
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ | Yard. Doç. Dr. Hızır Murat KÖSE | Prof. Dr. Mehmet Fatih ANDI



BU KİTAP  
İSLAMİ İLİMLER  
ARAŞTIRMA VAKFI  
TARAFINDAN  
HAZIRLANMIŞTIR

ensar  
neşriyat

## **YENİ BİR AHLÂKÎ BİLGELİĞE DOĞRU: İslâm Ahlâkının Nazarî Boyutları Üzerine Bazı Mülahazalar**

**İlhan KUTLUER\***

### **Giriş: Yeni Bir Ahlâkî Perspektif İhtiyacı**

Ahlâkın insan türünün ayırıcı vasıfları bakımından bir anlamı varsa bu vasıflar herhalde ve öncelikle insanın akıl ve tercih gücüne sahip olmasıyla ilgilidir. İnsan aklına ait yönelişlerin bilimde olduğu gibi, sadece olguların mahiyet ve sebepleri hakkında açıklama getirme çabasından ibaret olmadığı, varoluş ve hayatın anlamı üzerinde de yoğunlaştığı bilinmektedir. İlmî çabalarımızla inşa ettiğimiz teorik modeller, fizik âlemin yapısı ve işleyişi hakkında çok önemli açıklamalar getirebilir; teknolojinin de yardımıyla fizikî âlemdeki insan varlığını yakından ilgilendiren süreçleri kontrol etmek ve dönüştürmek suretiyle insan hayatını kolaylaştırabilir ya da bu süreçlerden insan varlığına yönelen tehditleri bir ölçüde savuşturmamıza yardım edebilir. Hatta kozmoloji veya astro-fizikte ortaya konan yeni ve devrimci teoriler nasıl bir fizikî âlemde yaşadığımız hakkındaki tasavvurlarımızı dahi değiştirebilir. Arz-merkezli kapalı bir evrenden güneş merkezli açık bir evrene geçtiğinde insanoğlunun kozmolojik algısında ne tür devrimci dönüşümler meydana geldiğini hepimiz biliyoruz. Bugün yüksek teknolojinin hayatımızda yaptığı değişikliklerin inanılmaz boyutlarda olduğu, zaman ve mekân tasavvurlarımızda ciddi dönüşümlere yol açtığı ve hatta fizikî âlem ile ilişkimize neredeyse büyüsel bir boyut kattığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak bütün bu ileri değişikliklerin hayatın ve insan varoluşunun *anlamı* hakkında hangi inkişafalara yol açtığı sorusunun cevabı o kadar açık değildir. Ne yazık ki insanlığın

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

soylu uğraşı bilim, henüz bize insanî varoluşun *anlamı* üzerine neredeyse hiçbir şey öğretmiş değildir.

İlmî açıklamaların dayandığı doğruluk kuramlarının anlamlılık değerinden farkı en çok burada kendisini göstermektedir. Çünkü ilmî açıklamalar, dayandığı yöntem gereği, sujenin inanç ve ahlâk değerlerinden bağımsız olan ya da onları paranteze alan bir doğruluk iddiasındadır. Bu açıklamalar, kâinât hakkındaki tasavvurlarımızda yol açtığı tüm dramatik değişikliğe rağmen kâinât içinde spesifik bir konuma sahip olan insanın varoluşuna bir *anlam* getiriyor değildir. Tabiatıyla bu, gaye fikrini metafizik bularak perspektifinden dışlayan yaygın ilmî metodolojinin mantikî bir sonucudur.

Varoluşun *anlamı* hakkındaki bilgi "niçin var?" sorusunun cevabında gizli olduğu ve bilim bu sorunun cevabıyla yöntemi gereği ilgilenmediği için insanî varoluşa bir *anlam* getiremezdi. Nitekim fiziko-şimik süreçlerin toplamına indirgenmiş biyolojik varlığıyla insanın "niçin var?" olduğu sorusuna ilmî olarak konu edinilmesi pozitivistik açıdan problem dışıdır.<sup>1</sup> Buna karşılık dinî ve felsefî gelenekler, tarih boyunca varoluşun *anlamı* hakkında bireysel ve toplumsal bilinçte derinleşmiş temel kabulleri oluşturmada çok önemli bir role sahip olmuştur. Çünkü din ve onunla bir şekilde ilişkili felsefî öğretiler, çözümü bilim ve teknolojinin birikimleriyle doğrudan ikame edilemeyecek olan *anlam* sorunu üzerinde yoğunlaşırlar.<sup>2</sup> Her birinin o veya bu nispette insanın varoluşu üzerinde hakikat iddiası vardır. Özellikle semavî dinler insanı ethiko-kozmojik bir varlık olarak tanımlar ve bir yandan onu âlem içinde *anlamlı* bir mevkiye yerleştirirken diğer yandan ona bu *anlamın* gerektirdiği ödevleri yükler. Bu öğretilerde insan kendisine verilmiş tabii nitelikler bakımından, fizikî âlemin yine bir parçasıdır; fakat onun varoluşu yalnızca âlemin bir cüz'ü olarak

<sup>1</sup> Bununla birlikte Freud'un haz istemi (will to pleasure), Adler'in de güç istemi (will to power) esasına dayalı psikoterapilerini yetersiz bularak insanın en güçlü dürtüsünün anlam istemi (will to meaning) olduğu fikrine dayalı "Logoterapi"siyle Viktor E. Frankl'ı, problemi varoluşsal planda teşhis eden alternatif arayışların önemli bir temsilcisi olarak burada anmak gerekir. Bk. Victor E. Frankl, *Man's Search for Meaning, An Introduction to Logotherapy*, 4.bs., Boston: Beacon Pres, s.103-119; eserin Türkçe'ye Selçuk Budak tarafından çevrilmiş ve *İnsanın Anlam Arayışı* (7. bs., İstanbul: Öteki Yayınları 2000) adıyla yayımlanmıştır.

<sup>2</sup> Abdülkerim Bahadır, Viktor E. Frankl'ın temellerini attığı "Logoterapi" teorisini din ile irtibatlandırılan önemli bir çalışma yapmıştır. Yazar kitabının bir yerinde insanın anlam arayışına dinlerin nasıl cevap verdiği de "Logoterapi" ile mukayesesi içinde kısaca değinir. Bkz. Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*, İstanbul: İnsan Yayınları 2002, s. 40.

tabiata iştirakten ibaret kalmayan bir *anlama* sahiptir. Bu *anlam* insanın, yeryüzü ikametgâhını birlikte paylaştığı öteki türlerden farklı olarak, tabiat karşısındaki özel konumunda aranmalıdır. Bu konumu özel kılan yukarıda sözünü ettiğimiz akıl ve tercih gücüdür. Bu iki güç sayesinde insan bağrında yaşadığı fizikî tabiatın yapısını ve işleyiş süreçlerini kavrama, bu süreçleri hesaba katarak veya onları kontrol ederek tabiat ile baş etme ve nihayet çağımız bakımından konuşursak bu süreçleri dönüştürme gücüne sahip olabilmektedir. Bu bakımdan onun yeryüzünde kültür üretebilen tek canlı olduğu söylenmelidir.

İnsanî güçlerin sözünü ettiğimiz tarzlardaki kullanımları daha ziyade bilimin açıklamalarıyla ve teknolojinin yararlılık güden uygulamalarıyla ilgili gibi görünse de akıl ve tercih gücü bütün bunların ötesinde kendi var oluşunu *anlamlandırma*, kendi kendisini kontrol etme ve nihayet kendisini gerçekleştirme yönündeki çabalarla da ilgilidir ve açıkçası bu bildirinin konusu doğrudan bu türden insanî çabaları önemseyen bir yaklaşıma sahiptir.

İster kadim zamanlardan beri insanı *kosmos* içinde özel bir varlık mertebesine yerleştiren ve onun bu mevkiine denk düşen bir *ethos* ile yükümlü kılan dinleri esas alalım isterse de insanî varoluşu belli şekilde tanımlanmış bir mutluluk (*eudaimonia*) öğretisiyle anlamlı kılmaya çalışan felsefeleri göz önünde bulunduralım, hepsinde ortak olan bakış açısı *telos* fikrinin ön planda oluşudur. İnsanlık tarihinde yönlendirici olmuş dinî ve felsefî öğretilerin kendine göre gayeci bir ilkeye dayanması yukarıda da belirttiğimiz gibi gaye fikri ile anlamlılık arasındaki göz ardı edilmez ilişki nedeniyledir.

Batı düşüncesinde Kant'a gelinceye kadar, dinî olsun felsefî olsun, ahlâk öğretilerinin ekseninde *teleolojinin* belirleyici olması herhalde tesadüf değildir. Kant'ın deontolojik yaklaşımının *teleolojik* bakış açısını ve onun ödev kavramını kategorik ruhundan etmesi muhtemel hipotetik yönlendirmelerini büyük bir ihtiyatla dışarıda bırakmak istemesi insan varlığının bütünüyle bir *telostan* mahrum olduğu şeklinde yorumlanamayacağı gibi dinî ahlâk öğretilerinin *teleolojik* boyutlarıyla da tümüyle uzlaşmaz değildir. Filozofun insanı beşer kılan biyo-psişik varoluş şartlarının ve dolayısıyla bu şartların dayattığı taleplerin aklın *ethik* buyrukları karşısında paranteze alınması gerektiğini ileri sürmesi ahlâkî ödevle yükümlü kılınan insanın mutlak bir ahlâk varlığı olarak kavranmasıyla ilgilidir.

Bu yaklaşımın bize *kosmos* içinde insanî varoluşun *ethos* açısından taşıdığı *anlam* hakkında öğrettiği şey şudur: Uçsuz bucaksız kâinat

içinde insanı herhangi bir nokta olmaktan çıkarıp bir *kendinde şey* yahut bir *numen* olarak *anlanlı* kılan bir hakikat vardır ve insan kendisini ancak akıl ve özgür irade sahibi bir ahlâk varlığı olarak gerçekleştirebilir. Dolayısıyla mutluluğu ödevin gâî sebebi olarak tanımlamayan ve fakat onu insan tabiatı için lüzumlu gören herhangi bir dinî ve felsefî ahlâk öğretisi deontolojik ahlâkla barışık olmak durumundadır. Ancak bütün bunların ötesinde insanın anlam arayışıyla doğrudan bağlantılı olan esaslı bir gaye daha vardır ki o da insanın belki en temel insiyakı olan varoluşsal güvenlik<sup>3</sup> ihtiyacının tatminidir. İnsan bu en temel ihtiyacına karşılık gelmeyen bir anlamlandırma faaliyeti karşısında trajik bir özne durumuna düşecek ve belki de öylesi bir anlam dünyasından kaçacaktır. Bir maneviyat dünyası ona bilinçli olarak bağlanan ahlâkî özneyi sadece varoluşun niçinleri konusunda tatmin etmekle kalmaz.

Bilgeliğin bu meydanında yeterli tatmini sağladığı halde varoluşu dayanılmaz bir ağırlık gibi hissettiği bir ruh durumuna düşmemesi ancak insanın her zaman müracaat edebileceği bir varoluşsal güvenlik alanının mevcudiyetiyle mümkündür. Yani insan niçin var olduğuna ilişkin sorunun tatmin edici cevabı kadar, ne olacağına ilişkin sorunun da tatmin edici bir cevabına ihtiyaç hisseder ve bu ihtiyacı karşıladığını düşündüğü durumda anlam arayışı kendi dairesini tamamlamış olur. Hatta insanın varoluşsal planda asıl zorlandığı soru daha çok ikincisidir; insan olduğunun yeterince farkında olan bir özneyi varoluşunun gizemini keşf edememiş olmaktan çok bilinçli bir varlık olarak bir hiç haline gelme ihtimali tedirgin eder ve zaten varoluşsal güvenlik arayışına bu saikle yönelir.

<sup>3</sup> Varoluşsal güvenlik (ontological security) terimini bir psikiyatr düşünürden ödünç aldık. Klinik araştırmalarında bu terime merkezî bir yer veren, "Anti-psikiyatri" akımının öncülerinden Ronald David Laing'i bu vesileyle anmak gerekir. Laing'e göre "insan, gerçek, canlı, bütün ve zamansal anlamda sürekli bir kişi olarak dünyada bulunuşuna dair bir duyuma/anlama sahip olabilmektedir. Böylelikle dünyada yaşayabilmekte ve ötekilerle karşılaşabilmektedir; aynı derecede gerçek, canlı, bütün ve sürekli olan dünya ve ötekiler yani: Ancak böyle temelli biçimde varoluşsal olarak güvenli bir kişi hayatın tüm tehlikelerini karşılayabilir". Laing "temel varoluşsal güvenlik" (basic ontological security) dediği duygunun ruh sağlığımız için ön şart olduğunu, birçok akıl hastalığının benliğin temel güvenlik duygusundan mahrum kalmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürer. R. D. Laing, *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin Books 1990, s. 39-61; eserin Türkçe çevirisi Selçuk Çelik tarafından yapılmış ve *Bölünmüş Benlik* (İstanbul: Kabcacı 1993) adıyla neşredilmişti.

Ödev mi mutluluk mu ikilemini aşmaktan daha önemlisi ahlâk öğretilerinde özgürlük probleminin insanî varoluşun *anlamıyla* bağlantısı içinde nasıl ele alındığını yeniden keşf etmektir. Herhangi bir ahlâk öğretisinin yükümlülük ve/veya sorumluk fikrini temellendirmek için insanın tercih gücüne sahip olduğunu ilke olarak kabul etmesi gerekir. Ancak burada söz edilen özgürlük kavramı insanı ahlâkî tercihlerinde sorumlu kılmaya yetecek bir başlangıç şartı olarak değil tüm ahlâkî tercihlerinin sonunda kazanacağı bir kendini gerçekleştirme şartı olarak vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bir ahlâk öğretisinin özgürleştirici olması gerektiği söylenmelidir.<sup>4</sup>

Yani, eğer ortada bir ahlâk öğretisi var ise onun psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve nihayet politik kayıtlar karşısında kendini gerçekleştirmek isteyen insan için özgürleştirici bir pedagoji içermesi gerekir. Çünkü aklın, çağın, toplumun ve kültürün şartlarından bağımsız biçimde ahlâkî tercih belirlemesi gerektiğinde bunu ne kadar başarabildiği yahut mutluluk adı altında haz ve yarar talep eden, daima tatmin peşinde koşan tutkulardan ne ölçüde bağımsız karar verebildiği hususu sözünü ettiğimiz bu özgürlük kavramıyla ilgilidir. Kendini gerçekleştiren bir iç özgürlüğün pedagojik bir ilke olarak öngörülmediği bir durumda, insan daima şartlanmış ve/veya kodlanmış bir varlık olarak tanımlanacağından insanî varoluşa yine insana özgü bir *anlam* yük-

<sup>4</sup> Modern Batı felsefesinde insanın varoluşsal olarak kendisini gerçekleştirmesi ve özgürlüğü kazanması arasında ilişki kuran akım Egzistansiyalizm'dir. Kirgegaard'ın kendini gerçekleştirmeyi, toplumsal olanın ötesine geçerek "kişi" olmaya, özgürlüğü de Tanrı ile bağlantı içinde olmaya bağlayan görüşü, Heidegger'in Aydınlanmacı aklın nesnel dünyasını açıklayan öznesi yerine, öteki nesnel dünyasından çıkıp (eksistene), kendisi olmaya, varoluşu anlamaya yönelen veya dünyada var olmanın anlamı konusunda varoluşsal bir bilince ulaşmaya çalışan insan (ekzistens) anlayışı ve nihayet ekzistens olmak isteyen insanın kendisini gerçekleştirmeye yani özgür olmaya mahkûm olduğu görüşü, farklı açılardan ve fakat hep aynı ilişkiyi kurmaktadır. Varoluşçu ahlâkın bu tür temaları için bk. Doğan Özlem, *Etik: Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004, s. 110-126; ancak kendini gerçekleştirme, insanın kendi mahiyetini kemâle erdirmeye şeklinde anlaşılacaksa, varoluşçu yaklaşım yerini özcü yaklaşıma bırakır. Bu durumda insanın mahiyetinin *ne olduğunun* farkında oluşu ve *olması gerektiğini* bilmesi önem kazanacak ve mahiyetinin kemâli istikametinde bir ahlâkî *telosa* doğru ilerleyecektir. Ortaçağ'da Aristoteles'in teleolojik erdem öğretisini model alan Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman ahlâkçı filozofları bu tutumu öne çıkarmışlardır. Dolayısıyla özcü ve teleolojik yaklaşımda özgürlük kendini gerçekleştirmenin kazanımı değil, başlangıç şartı olmaktadır. Bu konuda en etkileyici modern tezlerden biri Katolik Aristotelesçi ahlâk düşünürü Alasdair MacIntyre'in erdem teorisinde ifadesini bulmuştur. Bk. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. bs., Indiana: University of Notre Dame Press 2007; Türkçesi için bk. *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisine Üzerine Bir Çalışma*, trc. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrintı Yayınları 2001.

mek imkânsız olacaktır. Nitekim insanın bir *anlam* arayışı içine girmesini sağlayan ilk manevî kriz özgür olmadığını, kendini gerçekleştirmesine engel olan bir şeylerin kölesi olduğunu fark etmesiyle yaşanır. İkinci ve büyük kriz ise bu arayış esnasında kendisi (vicdanı), toplumu (kültürü) ile radikal bir hesaplaşmayı gerektiren zorlu süreçte yaşanacaktır. Çünkü kelimenin etimolojisinin de ima ettiği gibi *kriz*, *kritik* bir durum ile ilgilidir ve kaçınılmaz biçimde *kritik yapmayı* gerektirir.

Bunları dile getirirken tek tek bütün ahlâkî özneleri trajik birer kahraman olarak resmetmek istiyordum değilim. Ancak varoluşsal bir krizin eseri olmasa bile yeni bir ahlâkî bilgiye ihtiyacımız olup olmadığını fark etmemize yetecek kadarıyla bir entelektüel kriz algısı içinde olmamız galiba başlangıç için gereklidir. Ondan sonra gelmesi gereken kritiktir. Bu krizin mevzuu öncelikle ferdi ve toplumu inşa eden yaygın değerlerin soy kütüğü olmalıdır. Bu değerlerin yaşadığımız çağın zihniyet dünyasıyla, âlem tasavvuruyla ve en önemlisi insanın varoluşuyla ilişkili olacağı açıktır.

Modern zihniyet dünyasının insana özgü bilmek, inanmak ve eylemek ile ilgili temel yönlendirici fikirlerinin değerler dünyasına nasıl yansıdığını, hatta bu değerler dünyasını nasıl inşa ettiğini kritik bir yaklaşımla yeniden keşif etmek "nasıl bir dünyada yaşıyorum?" sorusunun mümkün cevabını verecektir. Yeniden keşif terimini, daha önce bilindiği varsayılan bir dünya tasvirini bir kez de özel bir ışık altında yorumlamak yani insanın varoluşu ile değerler dünyası arasındaki ilişkinin içinde yaşadığımız çağda nasıl kurgulandığını kritik bir bakış açısıyla te'vîl etmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

Böyle bir yorumlama etkinliğinin, içinde yaşanan çağın etkisinden kurtularak nasıl başarılacağı hususu ayrı bir hermeneutik tartışma konusu olmakla birlikte temel dayanak noktasının "insan tabiatı" ola-

<sup>5</sup> Söz konusu kriz fikrini, ferdin varoluşsal anlam krizi bağlamında olmasa da uygarlığın krizi olarak ele alan ve bu krizin ahlâkî bir atılımla aşılabileceğini savunan Leslie Lipson, böyle bir atılımın son tahlilde insan tabiatını esas alacağını ve ister psikoloji, ister ilahiyat isterse de biyoloji esas alınarak tartışılsın, insana özgü bir tabiatın bulunduğu fikrinin açık olduğunu öne sürmektedir. Batı'daki tartışmaların insan tabiatının özünde iyi mi kötü mü olduğuyla ilgili olarak kutuplaştığını hatırlatan Lipson, ikinci görüşü savunanların uygarlığın krizini aşmak için gerekli olan ahlâkî ilerleme yolunda bir handikap oluşturduğunu düşünse de böyle bir ahlâkî ilerlemeyi yine de mümkün görmektedir. Bk. Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları: Manevi Bir Erime mi Yoksa İlerleme mi?*, trc. Jale Çam Yeşiltaş, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2. bs., 2003, s.153-159.

çağı da ortadadır. Bu tabiat hangi dinî inanç ve/veya felsefî öğreti ışığında tanımlanıyor olursa olsun son tahlilde insanı insan kılan fiziko-şimik, biyolojik, psikolojik, antropolojik varlık alanları bir ortak payda olarak kabul edilmek zorundadır.

Dolayısıyla insanın yaşayan, ölen, hisseden, düşünen, tercih eden, bilen, anlayan, anlam veren, üreten, dönüştüren ve eyleyen bir varlık olduğu, dinî inanç ve felsefî bakış açısı farklılıklarına rağmen veri kabul edilecektir. İnsanın bir tabiat ve mahiyete sahip olup olmadığını felsefî tartışma konusu yapmak metafizik bakımdan mümkün görülse de mutlak bir septisizm veya nihilizme düşmemek adına insanın bir tabiata sahip olduğu fikrini hareket noktası yaparak, bu tabiatın ne olduğu üzerine kafa yormak insan aklına saygı bakımından daha emin bir yol olarak değerlendirilebilir.

Ahlâkın nazarî boyutları üzerinde yoğunlaşmak, yukarıda da vurgulandığı üzere, insan tabiatına ilişkin olarak akıl ve tercih gücünün öne çıkarılmasını gerektirmektedir. Bu cümleden olarak akıl gücünün sadece bilmek ve açıklamakla değil *anlamak* ve değerlendirmekle de ilgili olduğu, tercih gücünün ise insanın *anlam* arayışı ve kendini gerçekleştirme çabasıyla ilişkili olduğu ölçüde değer taşıyacağı özellikle vurgulanmıştır.

Dolayısıyla yeni bir ahlâkî bilgiğe ihtiyaç olduğu kanaatinin güçlendiği noktada ünlü Delphik "Kendini Tanı!" (gnōthi seauton !) aforizmasının bu bilgelik arayışına temel doğrultusunu işaret ettiği söylenmelidir.<sup>6</sup> Sokrates'in sofistler çağında ortaya çıkan değerler krizini fark ederek felsefî araştırmalarının eksenine insanı alması ve sarsıcı bir kritik sorgulama yöntemiyle sofistlerin dünya görüşünü eleştirmek istemesi herhalde tesadüfî değildir. Delph mabedinin ünlü rahibesinin "Atina'nın en bilge kişisi" olarak ilan ettiği Filozofun, geliştirdiği felsefî sorgulama yöntemi insanın *anlam* arayışını ciddiye almayan, onun "Kendini Tanıma" çabasına ket vuran modernitenin ve değerler alanını nihilizme indirgeyen postmodernizmin kritik edilmesi için hala bir ilham kaynağı olma özelliği taşımaktadır.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Schumacher, Eflatun'un *Phaedrus* diyalogu'nda geçen ve Sokrates'in ağzından atıfta bulunulan bu ifadenin dünyadaki birçok kültür havzasında rastlanabilecek türden bir bilgelik olduğunu hatırlatır. E.F. Schumacher, *Aklı karışıklar için Kılavuz*, trc. Mustafa Özel, İstanbul: İz Yayıncılık 1984, s. 81-83.

<sup>7</sup> Bu krizi insan zekâsının ilerlemesi ve bilimsel ve teknolojik başarıların, dinin otoritesi yerine geçebilecek yeni bir ahlâk anlayışını zorunlu kılmaya şeklinde tanımlayan bir Türk sosyologu, "manevi çözüme" adını verdiği bu krizi aşmanın mümkün yegâne yolunu "lâik bir ahlâk imanı" olarak tespit etmektedir. Bizim vurgumuz bağlamında



Modern uygarlık, teknolojiyle sağlanan refahın insanın hayatına yeterince *anlam* katacağını, çünkü teknolojik bir toplumda fertlerin ölüm kaygısını unutacaklarını ve hatta hiç ölmeyecekleri vehmiyle yaşayacaklarını öngörmüştü. Gerçekten modern teknoloji insanın içindeki ebedilik tutkusunu istismar ederek bu dünyanın sanki hiç son bulmayacak bir varlık alanı olduğu vehmini başarıyla telkin etmektedir. Bu vehim, dinî eskatolojilerin Cennet tasvirine karşılık gelir ve aslında Cennet inancının sekülerize edilmiş biçiminden ibarettir. Modern teknolojiyle imkân âlemi eskisine nazaran olağanüstü biçimde genişletilmiş bir yeryüzü cenneti tasarımı karşısında modern insan ölümü hatırlamakta zorluk çekmekte, hatırladığı zaman da onu daima başkalarının başına gelen, kendi başına ise dert etmeye değmeyecek kadar uzun vadede gelecek olan uğursuz ve *anlamsız* bir musibet olarak görmektedir. Ölümün *anlamlı* olmadığı bir dünya görüşünde hayatın *anlamı* elbette çok derinlik taşımayacak yahut ömür süresinin maişet, refah, itibar veya güç taleplerinin yönlendirdiği şekilde harcanması gayesinden daha öte bir *anlama* sahip olmayacaktır. Nitekim modern dinî maneviyatların vaat ettiklerinin yerine teknolojinin ikame edilebileceği yönündeki modern seküler tasarım artık eskisi kadar kendisinden emin değildir.

---

ilginç olan husus, sosyologumuzun Sokrates'i modern laik ahlâkın kurucusu ve "peygamberi" olarak ilan etmesidir. Gerekçesi "din resûlü" ile "ahlâk resûlü"nü birbirinden ayırma olan bu yaklaşım aslında dinlerin birbiriyle çatışıyor olmasına mukabil ahlâkın insan aklı ve vicdanına dayand, dolayısıyla evrensel olduğu ana fikrine dayanmaktadır. Bk. Cahit Tanyol, *Sosyal Ahlâk: Lâik Ahlâka Giriş I*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları 1960, III. B1, s. 109 vd. Benzeri bir kriz algısı bu kez "küreselleşme" olgusu bağlamında gündeme getiren ve krizi aşmak için Cahit Tanyol'un ayak izlerini takip eden bir başka Türk sosyologunun yaklaşımı için bk. Mustafa Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, İstanbul: Anı Yayınları 2005, s. 273 vd. İster ilerleme fikrine isterse de küreselleşme olgusuna dayandırılınsın, sosyal ahlâk teorileri ahlâkî değerlerin kaynağını toplum olarak görür ve toplumsal değişimin ahlâk değerlerini de özsel olarak değiştireceğini savunur. Ahlâkî değerlerin dinî temeli üzerine bir araştırma yayınlamış olan Recep Kılıç, kaynağını mutlak ve ilâhî bir otoriteden almayan ahlâkî değerlerin sabit bir ölçütten mahrum kalacağını ve bunun da ahlâkî relativizm ve şüpheciliği davet edeceğini yazar. Bk. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: TDV Yayıncılık 1992, s. 161; günümüzün Suriyeli İslâm âlimlerinden Habenneke el-Meydânî de vahyin yol göstericiliği ve sahih dinin öğretileri olmaksızın insanın tek başına toplumsal bir ahlâk oraya koyamayacağını vurgularken, argümanı "gökyüzünün öğretilerini kılavuzluk edinmemiş beşerî felsefelerin" insanlığın çoğunluğunu ıslah etmede başarısız kalmasıdır. Meydânî'nin de Ahlâkî Relativizm'i (nisbiyyetü'l-ahlâk) en önemli modern sapma olarak vurgulaması, klasik bir İslâm âlimi tipinin yaklaşımını yansıtmaması bakımından anlamlıdır. Bk. el-Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve üsüsühâ*, 3. bs., Dimaşk: Dârü'l-kalem 1413/1996, I, 96 vd.

### İslâm Manevîyatı Yeni Bir Ahlâkî Pedagoji İçin Ne Vaat Edebilir?

Pedagoji hem zihin hem de karakter eğitimi esas alan bir disiplin olarak kaçınılmaz biçimde bir ahlâkî formasyon hedefi de gözetir. İslâm manevîyatının modern insanın anlam ve özgürlük arayışı için ne vaat edebileceğine dair mümkün düşünceler de aynı zamanda bir ahlâkî pedagoji içermek durumundadır. Çünkü böyle bir arayış için yolda olmanın bizzat kendisi pedagojik bir tutum alışı gerekli kılar ve ancak bu surette İslâm manevîyatından beklenen etik neticeler fert ve toplum adına devşirilebilir.<sup>8</sup> Bu anlamda İslâm manevîyatının modern insan için bir imkân olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu bildirinin mevzuu için yalnızca mücerret modern insanın değil, Müslüman insanın karakter formasyonu için de İslâm manevîyatının ne vaat ettiği önem taşımaktadır. Çünkü İslâm ahlâkî “Ben Müslümanım” demekle her şeyin bitmediği bilakis her şeyin başladığı bir pedagojik tekemmül sürecine işaret etmektedir. Hatta bir adım daha atarak şu belirtilmelidir ki ahlâkî tekemmül sürecini hayatının en önemli gayelerinden biri haline getirmiş ve bu sebeple hal ve davranışları hayatın anlamına dair mesajlar yüklü olan Müslüman insan bizatihî modern insan için bir imkândır.

Açıkçası İslâm manevîyatı, pedagojik tekemmül yolculuğundaki Müslüman insana kazandıracığı, başkalarında da böyle bir yolculuğa çıkmaktan ürkemek yerine bu yolculuğa çıkmayı imrendirecek bir lisan-ı hal ile gerçek ifadesini kazanabilir. Bir Müslüman için İslâm manevîyatının tüm olumlu ahlâk değerlerini “tamamlamak” için gönderildiği kesindir ve eğer bu tamamlanmışlığa rağmen tarihteki ve günümüzdeki Müslümanların ahlâkî hayatında ciddî problemler gözle-

<sup>8</sup> Nitekim Erol Güngör, “manevi sistemlerin en ileri” olarak nitelediği dinleri temelde birer ahlâk sistemi olarak görür. Güngör’e göre ahlâkî davranışın hem psikolojik hem de sosyal bir yönü vardır ve “psikolojik gelişme” ile “ahlâkî gelişme”nin aynı çerçevede ele alınması zaruretinde işte bu ilişkiden ötürüdür. Kendisi çocuğun ahlâkî gelişimi konusu üzerinde odaklanırken sanırım amacı yetişkin insanın ahlâkî gelişimini anlamak için aslî tabiata inmektir. Buradan hareketle bir ahlâk psikolojisi yapmaya yönelen Güngör, analizlerinin temeline “ahlâkî şuur” ve “vicdan” kavramlarını koyar. Bk. Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötügen Neşriyat 1999, s. 13-69. Ahlâkî gelişimi zihin gelişimi açısından ele alan Batılı psikologlar Jean Piaget ve onun izini sürerek “ahlâkîleşmenin zihinsel gelişim teorisi”ni geliştiren Lawrence Kohlberg olmuştur. Kohlberg’ten hareketle bir ahlâk eğitimi kuramını bilimsel olarak temellendirmenin imkânına da işaret edilmektedir. Bk. Meral Çileli, *Ahlâk Psikolojisi ve Eğitimi*, İstanbul: V Yayınları 1986. Bizim ahlâkî pedagoji terimini kullandığımız bağlam ise ahlâk psikolojisinin bilimsel yaklaşımın göz önünde bulundurmakla birlikte İslâm manevîyatının ahlâk gelişimi ve eğitimi süreci bakımından taşıdığı imkânlarla ilgilidir.

niyor ise bu durumun bir tekemmül etmemiş Müslümanlar sorunu olduğu düşünülmalıdır. Çünkü "İslâm olmak"la İslâm ahlâkıyla donanmak arasında bir zorunluluk değil, bir imkân ilişkisi vardır ve fakat İslâmî perspektiften bakıldığında Müslüman olmanın, insanı, bu dine mensup olmayanlara nispetle daha geniş ve bereketli bir manevî imkâna sahip kıldığı söylenebilir. Ancak bu imkânları yeterince kullanan ve kendisini gerçekleştiren Müslüman insan bir ahlâkî varlık olarak kendisini ispat etmelidir ki, genel olarak modern insana bu imkânların kendisi için taşıdığı varoluşsal anlam hakkında umut vaat eden doğrudan bir mesaj olabilsin.

Yukarıda sözünü ettiğimiz anlam ve özgürlük arayışı açısından bakıldığında İslâm maneviyatının bizzat İslâm teriminin anlamlarında tazammun edilmiş imkânlar içerdiği ilk bakışta görülebilir. İslâm teriminin barış anlamına gelen "silm" kökünden türemiş olması temel mesajı daha başında vermektedir. Bu demektir ki Müslüman olan insan bir barış idealini kendi içinde beslemeye, daha doğrusu kendi karakterini barışçılık yönünde inşa etmeye başlamış demektir. Nitekim manevî yaşantıda modern insanın çok muhtaç olduğu iç huzuru yakalamanın belki de ilk şartı çatışma fikrinin evrensel bir hayat ilkesi olarak benimsenmediği ve fakat hayat realitelerinin barışçı tercihler aleyhine dayattığı çatışma ihtimalinin bir zaruret hatta mecburiyet olarak görüldüğü bir dünya görüşüne sahip olmaktır. Bu anlamda Müslüman insan önce barış diyen bir ahlâk varlığıdır.

Ancak bu, barış idealine yönelik tehditler karşısında uğraş vermek yerine bir tür Pasifizm'in ahlâkî tutum ilkesi olarak benimseneceği anlamına gelmez. Buna mukabil, aşağıda da bir ölçüde değineceğimiz üzere, "sa'y", "cihâd", "amel" gibi, bizim tek kelimeyle uğraş şeklinde karşılamayı tercih ettiğimiz aksiyon tarzlarının barış idealini koruma ve geliştirme gayesinden uzaklaşıp kendisini Müslüman olarak tanımlayan fert ve toplulukların haksızlık ve zulüm üretecek emelleri istikametinde yönlendirilmesi, İslâm maneviyatı açısından kesinlikle düşünülemez. Hatta bu açıdan özellikle vurgulanması gereken husus, yeryüzünü bir barış yurduna dönüştürme idealine yönelik uğraşın, bir takım arızî ve mecburî çatışma ortamlarından fırsat buldukça bizzat Müslüman insanın kendini gerçekleştirme gayesine yönelik olması gerektiğidir. Kısacası Müslüman insan, kendisini gerçekleştirme yönünde sürekli olarak uğraş vermeyi, kendisiyle uğraşanlarla uğraşmaktan daha önemli bulan kimsedir.

Bize göre bu konuda modern insanın, İslâm maneviyatının barışçı temsilcilerine gıpta ile bakıp aralarına bir saadet umuduyla karışmayı içinden geçirmek yerine, onlara tereddüt ve hatta bazen korku ile yaklaşmasına yol açan yegâne faktör, çağdaş dünyada İslâm hakkında üretilen çarpık imajın tesiri altında kalması değildir. Eğer bu barışçı dinin entelektüel ve ahlâkî erdemlerini kendinde tahakkuk ettirme yönünde çağdaş Müslüman insanın vermesi gereken uğraş ve bu yönde kazandığı kaliteler hiçbir inkârın fayda vermeyeceği ölçüde başkalarınca fark edilebilir olsaydı o veya şekilde üretilmiş hiç bir çarpık imajın İslâm maneviyatının daha iyi dünya için umut aşıl原因 mesajını perdelemesi mümkün olmazdı.

İslâm dini için seçilen ismin insanın iç ve dış dünyasını bir barış yurdu haline getirmek idealine işaret ettiği fikri, eğer bir lafızcılıktan ibaret değilse, İslâm'ın terminolojik anlamlarının üzerinde oturduğu kavramsal sacayağı üzerinde durmak, İslâm maneviyatının vaat ettikleri meselesiyle ilgili olarak da bir fikir verebilir. Bu sacayaklarının ilki teslimiyet kavramıdır. Bilindiği gibi İslâm ve teslim aynı kökten gelmektedir ve Müslüman olma öncelikle teslim olma eylemini gerektirir.

Burada sorulacak ilk soru teslim oluşun mahiyetiyle ilgilidir. Acaba söz konusu olan, dayanılmaz şartlara yahut üstesinden gelemediğimiz problemlere teslim olmak türünden bir eylem midir? Ya da bu tutum yenildiğiniz düşmana teslim olmak nevinden midir? Yahut da zulmünden korktuğunuz bir despotun dayattığı düzene boyun eğmek gibi bir şey midir? Yoksa bir gücün hipnotik bir uykuda sizi teslim almasından mı ibarettir? Her birinin cevabı İslâm teriminin tazammunları açısından olumsuzdur. Bu sorular olsa olsa İslâmî anlamdaki teslimiyetin gerçek mahiyetini açığa çıkarıcı bir rol üslenebilirler. Onlar üzerinde düşününce anlıyoruz ki bizim ele aldığımız teslimiyetin ilk şartı gönüllülüktür. Gönüllü bir iştirakin ifadesi olmayan teslimiyetin İslâm olma fiilinin derin anlamları bakımından ahlâkî bir kıymeti olmayacaktır. Bu yüzden hiç kimse İslâm olma fiili bakımından gönülsüz bir teslimiyete zorlanamaz.

İslâm'ın Müslümanlarla ilgili olarak koyduğu yaptırımların muhatabı yine Müslümanlardır ve ancak Müslüman olanlar bu yaptırımlar istikametinde vazifelerinden ötürü sorumluluk taşırlar. Onların henüz Alemlerin Rabbi'na teslimiyetin verdiği huzuru tatmamış olanlara karşı vazifesi tebliğ, davet ve eğer Müslümanların haklarına kastediyorlarsa onlarla *en güzel şekilde mücadeleden* ibarettir. Gönüllülük aynı zamanda teslimiyeti bilinçli kılan şarttır. Yani teslim olan, bile istey

olmuştur. Akletmiş, değerlendirmiş ve tercih etmiştir. Bir tercihin ahlâken kıymet taşıyabilmesi için bilinçli olarak ve özgürce yapılmış olması gerektiğini ayrıca belirtmeye gerek yoktur sanırım. Bundan çıkan bir başka sonuç da gönüllü ve bilinçli teslimiyetin bir gayeye yönelik olduğu, gayeli bir eylem olduğudur. Zira Allah'a teslim olan kimse bu bağlanmanın nasıl bir taahhüt olduğunu, nasıl bir ahde dayandığını ve neyi amaçladığını fark ederek kabullenmiş kişidir. Dolayısıyla bu ahde uygun yahut zıt davranışlar içinde olduğunda kendisine terettüp eden yaptırımları da gönüllü olarak kabullenmiş demektir.

Burada modern insanın özgürlük arayışı bakımından çelişik bir durum yoktur. Çünkü bu yöndeki tercihin gönüllü ve bilinçli olarak yapılması, özgürce yapılmış olması demektir. Ancak yukarıda da değindiğimiz üzere bu aşamadaki özgürlüğün insanı sorumlu kılmaya ve kendisine terettüp eden sorumlulukları kabullenmeye yetecek bir şart olduğu unutulmamalıdır. Asıl olan bu teslimiyetle sağlanan doğrultunun verdiği inşirah yahut bu teslimiyetin işaret ettiği manevî yolculuğun getireceği özgürleştirici açılımlardır.

Açıkçası Allah'a teslimiyet özgürleştirmeyi veya kendini gerçekleştirme sağladığı için anlamlıdır. İslâm'da Allah'a teslim olan yahut olması gereken insan, bu ahlâkî konumundan ötürü kul (abd) adını alır. "Abd" Arapça'da köle demektir ve Müslümanlar O'nun köleleri olmakla Allahü Teala'yı "Rabbim" yani Sahibim, Efendim şeklinde zikreder. İslâm inancı bakımından böyle zikretsin ya da zikretmesin, Allah Âlemlerin Rabbidir, bütün insanların Sahibi ve Efendisidir. Dolayısıyla İslâm maneviyatı açısından tüm insanlar kuldur.

Allah ve insan ilişkisinin Efendi-köle terminolojisi içinde tanımlanıyor oluşu modern zihniyet açısından daha başından problemli görünebilir ve aceleyle İslâm maneviyatının insanı köleleştirici bir ahlâk telkin ettiği önyargısına varılabilir. Bu tıpkı "hepiniz çobansınız ve sürünüzden mesulsünüz"<sup>9</sup> hadis-i şerifini işitenlerin aceleyle ve iflah olmaz bir lafızcılıkla İslâm siyaset ahlâkının halkı bir sürü gibi gördüğü sonucuna ulaşmalarına benzer. Çoban-sürü benzetmesini nasıl sorumluluk bilincine vurgu yapan yönetici-yönetilen ilişkisini sorumluluk bilincine vurgu yapacak şekilde te'vîl edip hakikî anlamına irca etmemiz gerekiyor ise Efendi-köle terminolojisini de, İslâm maneviyatının özgürleştirici pedagojisi açısından Otorite-tâbiyyet şeklindeki

<sup>9</sup> Buharî, Nikâh, 91.

soyut anlamına ircâ etmemiz gerekmektedir. Hayatımızın neredeyse her aşamasında, beşerî faaliyetlerimizin neredeyse her türünde bir otorite fikrinin bizi yönlendirdiğini biliyoruz. Hayatımızın psikolojik, sosyolojik, sosyo-kültürel, pedagojik, entelektüel, etik, estetik ve politik tüm veçheleri ya farkında olarak ya da olmayarak belli otoritelerin yönlendirmesi altındadır. Bunların her biri hayattaki istikametimizi belirleme istidadında olan ve tutkularımızdan başlayarak siyasî aktörlere kadar yayılan geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Elbette bu otoriteler hayatın kendine mahsus realiteleri içinde nisbî bir işleve ve değere sahip olarak var olurlar.

Hiç kimse yaşadığı psikolojik alışkanlıklardan, cemaat ilişkilerinden, toplumsal kurallardan, kültürel geleneklerden, siyasî iktidardan, felsefî ve ilmî otoritelerden tamamen bağımsız bir surette beşerî faaliyetlerini sürdüremez. Ancak yine hepimiz biliriz ki bütün bu otoritelerin yönlendirici etkisi nihâî, mutlak ve hayatımızın tüm yönlerini ihata etme kudretine sahip değildir, olmamalıdır ve bu yüzden zaman zaman onlar karşısında eleştirel bir tutum takınmak gerektiğine de kail oluruz. Problem, bu otoritelerin kendi iç dünyamızda mutlaklaştırılması, merkezileştirilmesi ve bu surette değerler dünyamızın tartışılmaz yahut yanılmaz ilkeleri haline getirilmesidir.

Çeşitli hayat tarzları ve dünya görüşlerinin insanlığı zaman zaman böyle bir eğilim içine soktuğunu bilmekteyiz. Hatta bu eğilimlerin düşünce tarihinin çeşitli aşamalarında, meselâ hedonizmi hayatın anlamı sayan, siyasî otoriteyi insan haysiyetini yiyip bitiren bir ejderha olarak mutlaklaştıran, liberalizmi bir orman kanunu gibi tanımlayan, ideolojileri veya felsefî teorileri din haline getiren, bilimi bilimcilik putuna çeviren... vd biçimleriyle entelektüel çerçeveler kazandığını ve insanlığı kaçınılmaz manevî krizlere sürüklediğini de biliyoruz. Bu krizleri modern dönemde derinden yaşayarak insan özgürlüğünü ve haysiyetini savunmak adına bütün ilke ve otoritelere "Lâ ilâhe" diyerek Anarşizm ve Nihilizm'in postmodern girdaplarında savrulanlar da bu krizi derinleştirmekten başka bir şeye yol açmamaktadır.

Günümüzde İslâm maneviyatının vaat ve teklif ettiği şey otorite fikrinin modern bir paganizme dönüştüğü günümüz ortamında her türlü kurgulanmış ilahlaştırma karşısında "Lâ" demenin ve bununla da yetinmeyip "İllâllah" diyebilmenin pedagojisini insanın yeniden ahlâkî tekemmülü adına hayata geçirmek olabilir. Çünkü İslâm maneviyatı açısından gerçek özgürlüğün teminatı kulluğun bilincine varmaktır. Allah'a köle olanlar ondan başka her şey karşısında gerçek bir

özgürlüğü yaşarlar. Allah'ı Rabb edinmeyenler O'ndan başka her şeyin kölesi olmaya adaydır. Nitekim insanlar başta kendi nefisleri olmak üzere birçok otoritenin kulu ve kölesi olabilmektedir. Öteki rable-  
rin buyruklarına teslim olur ve hatta Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulandığı gibi onların kendi öz varlıkları üzerindeki otoritelerini ilâhlık derecesine çıkarırlar.

Nitekim Kur'ân bunun bir örneğini insana en yakışır etkinlik olan hakikat ve erdem peşinde olmaktan sarf-ı nazar edip tutkularının emirlerine uyanları "Tutkularını ilâh edineni gördün mü?"<sup>10</sup> şeklinde tavsif ederken yahut "Atalarının dinine" uymakta ısrar ederek yanlış geleneklere tabi olanları "Ya onların ataları hiçbir şeyden anlamayan kimseler iseler"<sup>11</sup> şeklinde eleştirirken vermektedir. Bu açıdan bakıldığında İslâm maneviyatı, insanı Allah'tan başkasına köle eden tüm zincirleri kırıp özgürleşmenin yoludur.<sup>12</sup>

İslâm teriminin tazammun ettiği anlamlardan ikincisi yine İslâm kelimesiyle aynı kökten gelen selâm yahut selâmettir. Selâmet, bilindiği gibi, güvenlik, esenlik ve kurtuluş demektir. İslâm'a giren, Dârü's-selâm'a, bir güvenlik ve kurtuluş alanına girmiş demektir. Bunun anlamını varoluşsal güvenlik kavramundan uzaklaştırıp sadece Müslümanların hâkim olduğu siyasî bir coğrafya içinde güven içinde olmaya indirgemek, tam bir bedevî yaklaşımı olur. İslâm'a girmeyi, iman kalplerine henüz iyice yerleşmediği halde, İslâm'ın siyasî güç ve otoritesini tanımaktan ya da ondan yararlanmaktan ibaret gören "a'râbî" yaklaşımına Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça işaret edilmektedir.<sup>13</sup> Onlara, iman kalplerinde kökleşmediği için sadece "İslâm olduk" (boyun eğdik) demeleri tavsiye edilirken henüz İslâm maneviyatının pedagojik imkânlar dünyasına yeni adım attıkları söylenmiş olmaktadır. Yoksa kendisinden "Sizin için din olarak seçtim"<sup>14</sup> şeklinde söz edilen

<sup>10</sup> Câsiye, 45/23.

<sup>11</sup> Bakara, 2/170.

<sup>12</sup> İnsanın "ahlâkî varlık" olma yönündeki gelişimine, onun irâdî güçlerini öldürerek engel olan her türlü "konformizm"e karşı bir isyan ahlâkî öneren ve "insanlığın selâmeti"ni "bir mutlak'a bağlanmaktan ibaret" gören ünlü Türk düşünürü Nurettin Topçu esas itibarıyla bu ana fikri vurguluyordu. Onun *İsyân Ahlâkı* adlı Türk ahlâk düşüncesi klasikleri arasında şimdiden girmiş olan eseri güçlü bir felsefî eleştiri olmak bakımından son derece önemlidir. Kitabın sonuç bölümü, mutlak sosyolojizm ve hacı bireyciliği insan özgürlüğünü kötürüm eden bir zihni ve ahlâkî tutum olarak reddeden manifesto niteliğiyle, ayrıca dikkat çekicidir. Bk. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, trc. Mustafa kök, Mustafa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları 1995, s. 205-209.

<sup>13</sup> Hucûrât, 49/14.

<sup>14</sup> Maide, 5/3.

İslâm'ın anlamı "a'râbî" algı düzeyindeki bir teslimiyet fikrinden ibaret değildir.

"İslâm olma"nın insana nasıl bir varoluşsal güvenlik alanı açtığıyla ilgili olarak Allah'ın isimlerinden birinin "el-Mü'min" olduğunu hatırlamak yeterlidir. Bir müslümanın mü'min oluşu, Allah'a inanması ve güvenmesi demektir. Ancak Allah'ın el-Mü'min oluşu –herşeyi bilen Allah için inanç aktı söz konusu bile edilemeyeceğinden– güvenmekle ilgilidir ve Allah'ın "Güven Veren" olması demektir. Açıkçası Allah'a iman eden kişi O'na güven duymakta ve Allah da "el-Mü'min" olarak kuluna güven vermektedir. Bu anlamda İslâm imanı, Allah ile kulu arasındaki bir güven sözleşmesi olarak görülmelidir.<sup>15</sup>

İnsan, varoluşunun nedeni olduğuna inandığı Esirgeyici ve Sonsuz bir Kudretin Elleri'ne kendisini emanet etmekten daha garantili ve daha sahici olan bir güvenlik alanı bulabilir ve ona girebilir miydi? Nitekim İlahiyatta tanrısal inayet denilen ilke, Allah'ın bütün yaratıklarına yönelik olan alâkasını vurgular.

İslâm inancına göre her insan Allah'ın kulu olmakla bu inayet dairesine dâhildir; hatta Allah'ın kulu olduğunu inkâr eden insan da sırf Allah'ın varlık verdiği bir mahlûk olması nedeniyle genel inayetin sonuçlarından yararlanır ancak onun kulluk bilinci aksine olan tercihleri, daha özel inayet planının imkân âleminde daha fazla görünür olmasından başka bir sonuca yol açmayacaktır. Varoluşunun güvenliğini Allah'ın yed-i kudretine teslim etmiş olan Müslüman insana yönelik özel biçimleriyle inayet, Lütuf ve Rahmetin, bazı durumlarda beklenmedik olan tecellileriyle ilgilidir ve varoluşsal güvenliğe ilişkin asıl sonuçlarını uhrevî akıbet planında gösterecektir.

İslâm olmanın üçüncü mesut neticesi müsâlemedir. Terimi tek kelimeyle barışıklık şeklinde karşılayabiliriz. Türkçe'deki barışık olma nasıl karşılıklı oluş bildiriyorsa Arapça'daki müsâleme de aynı şekildedir. Hemen belirtmeliyiz ki İslâm maneviyatı açısından Müslüman olmak öncelikle Allah ile ona teslim olan kul arasında bir barışıklık oluşturmaktadır. İslâm olan kul teslimiyetini arz ettiği Rabb'ine şunu demek istemektedir: Ben bir fıtrat sahibi kılınmış olmam nedeniyle varoluşumun başlangıcında verdiğim mîsâka uygun olarak, yalnızca

<sup>15</sup> İlhami Güler, İkbâl'in imanun tanımına güven kavramını dâhil ettiğini hatırlatır: "İkbâl'in dediği gibi, Kur'an'ın söz ettiği iman kesinlik ifade edilen (metinde böyle) bir veya daha fazla ilkeye sadece pasif olarak inanmak (belief) değildir. O, tecrübe karşılığı elde edilen hayat dolu, hayat verici bir *güvendir* (vurgu bana ait)." İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2003, s.21.



Allah'ı Rabb edindim. O'nun fitrata uygun olarak koyduğu ölçülere riayet edecek, Allah'la savaşımayacak, tam aksine Allah'ın dininin yeryüzünde kâim olmasına yardımcı olacağım. Ben O'ndan hoşnudum. Umarım Allah da benden hoşnut olur ve beni Cennet'ine, 'kullarım' dediği mübarek insanların arasına kor. Böylece Allah ile yapılmış sözleşme tam bir karşılıklı rıza esasına oturmuş olur; bu dünyada Rabbinin rızasına uygun davranışlar içinde olan kimseler öte dünyada Rahîm olan Rabbinden gelen şu seda ile mukabele görür:

"Selâm"<sup>16</sup> Allah ile kul arasında barışıklık bir kez sağlandığında ötekileri zaten arkadan gelecektir. Bir kere temel barışıklık meselesini halletmiş olan insan "kendisi" ile de barışıklığı sağlamış demektir. İnsanın kendisiyle barışık olması, fitrat-ı selîmesine savaş açmaması, savaş ne kelime, üstüne titremesi, onun yaratılış hikmetine uygun olarak düzenlenmiş doğasını tahrip edecek her şeyden uzak durması demektir. Böylece insan aynaya bakmaktan ürkmeyeceği bir ruh sağlığını garanti etmiş olur. Kendisiyle barışık kullar arasında "selâm"ın, yani barış, esenlik ve güvenliğin kolayca gerçekleşeceği ve yaygınlaşacağı hususu ise izahattan varestedir. Bu barışıklık durumu Dârü'l-İslâm sınırları içinde olup bütün hakları garanti altında alınmış gayr-i müslim zimmet ehli için de geçerlidir. Hatta arada bir barış sözleşmesi, saldırmazlık paktı bulunan sınır ötesi topluluklar için bile durum aynıdır.<sup>17</sup>

Ve nihayet İslâm olma Allah'ın kullarını tabiatla da barışıklık içine sokacaktır. Müslüman, tıpkı beşerî fitratı gibi tabiatın da kendisine emanet edilmiş olduğunu, fitratının içerdiği güçleri nasıl bir emanet olarak kullanmalı ve bu güçler bizzat fitratı tahribe yönelmemeli ise tabiatın da insanın emrine emaneten verilmiş olduğunu ve onu tahribe yönelecek tasarruflardan uzak durması gerektiğini bilir. Kısaca Müslüman insan tabiatla da barışıktır ve ekolojinin gerçek ilkeleri onun değerleri arasında yer almaktadır. İslâm maneviyatının çevre ahlâkına

<sup>16</sup> Yasin, 36/58.

<sup>17</sup> İslâm teriminin tazammun ettiği teslimiyet, selâmet ve müsâleme anlamları üzerinden İslâm maneviyatının özünü ortaya koymak fikrini, -şimdi İstanbul Müftümüz olan- Mustafa Çağrı'nın yıllar önce (1985) kaleme aldığı *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. bs., 1991, s. 30-32) adlı eserinden ödünç aldım ve kendimce yeniden yorumladım. Daha önce ihmal ettiğim bir hususu da bu vesileyle belirtmek isterim: Hocamız anılan eserinde İslâm ahlâkının özünü veciz biçimde "Sarp Yokuşu Tırmanmak" şeklinde nitelemektedir (a.e., s. 128). Elinizdeki tebliğ metninin dayandığı bazı ana fikirleri içeren bir deneme kitabım da (*Sarp Yokuşu Tırmanmak*, İstanbul: İz Yayıncılık 1998) adını bu ifadeye borçluydu.

(environmental ethics) tatmin edici bir metafizik temel sağlamak için çeşitli entelektüel imkânlar sunduğu ortadadır; ancak bu konuda yeterli birikimler oluşturmak yönünde daha fazla felsefi ve teolojik çabaya ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### İslâm Maneviyatında İnsanı Varoluşun Anlamı

Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi varlığımızın anlamı, var oluş gayemizde yatmaktadır. Varlığımız, insan olarak varlığa gelişimiz ve belli kapasitelere sahip oluşumuz bu gayeyi gerçekleştirmemiz içindir. İnsanın anlam arayışı kaçınılmaz olarak “niçin?” sorusunda odaklanır; bu soruya verdiği cevapta düğümlenir. Söz konusu arayışta “mademki böyleyim, o halde varım” önermesi belki bir hareket noktası olabilir ancak varılacak nokta, “mademki bu tarzda varım, o halde varlığımın amacı şudur” önermesidir. Bizce modern insana unutturulan en önemli sorular, teleolojik bilgiyle yarı gaye bilgisiyle alâkalı sorulardır. Bu, modern dünya, insanı metafizik duyarlıktan koparmak üzerine tasarımı olduğu için böyledir. Varoluşunun anlamı üzerinde araştırma yapma cesareti bulabilen modernler ise eğer kalplerinde kuvve halinde bulunan “iman” etme eylemini fiilî hale getirme fırsatını elde edememişlerse, nasiplerine düşen, modern fantezi dünyasının uçurumlarında çılgın ve sonsuz bir düşüşün mazohistik hazzını yaşamaktan ibarettir.

İslâm, varoluşun özüne ilişkin bu kadar temel bir soruya karşılık vermekte midir? Kur’ân-ı Kerim’in, neredeyse baştan sona insanın dünyevî varoluşunun anlamı üzerine sorulabilecek tüm soruların cevaplarından oluştuğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Bütün bu cevaplar insanın “yeryüzünde halife kılınışı” şeklinde ifade edilebi-

<sup>18</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, çevre ahlâkının öncelikle bir metafizik mesele olduğunu bize hatırlatan önemli bir müslüman yazardır. Kendisi, daha altmışlı yılların sonlarında yayınladığı *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London 1968; kitap Nabi Avcı tarafından *İnsan ve Tabiat* [İstanbul: Yeryüzü Yayınları 1982] adıyla Türkçe’ye kazandırılmıştır.) adlı eserinde çevre krizinin sorumlusunun modern insanın tabiata bakışındaki sapma olduğunu yazmıştı. Daha sonra yayınladığı *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996; eser Türkçe’ye Latif Boyacı tarafından *Tabiat Düzeni ve Din* [İstanbul: İnsan Yayınları 2002] başlığıyla çevrilmiştir.) adlı eserinde de aynı vurguda bulundu ve büyük geleneklerin din ve kutsal ile irtibatlı kozmolojilerinin bu krizi aşmada önemli bir ilham kaynağı olabileceğini bir kez daha dile getirdi. Nasr’ın her iki eseri de ahlâktan önce metafiziğe vurgu yapar ve modern düşünür, “geleneksel” metafizik öğretilerin sembolik ve/veya kavramsal biçimde ortaya koyduğu tabiat anlayışını yeniden keşfetme çağrısında bulunur.

lecek bir ana tema üzerine oturmaktadır. Hilâfet insana ait temel ödevin, dolayısıyla yaradılış gayesinin adıdır. Kur'ân metninin genelinden anlaşıldığı kadarıyla bu ödev "Tanrı adına" değil belki ama "Tanrı'nın adıyla", Yaratıcı'nın yeryüzünde ikame edilmesini istediği tüm aklî, ahlâkî, estetik ve teknik erdemleri yeryüzünde kâim kılmaktır. Ödevine uygun olarak insana akıl ve irade güçleri verilmiş, kendisi bu güçlerle donatılarak yetkili ve sorumlu kılınmıştır.

Halife, kendisini yetkili kılan bir otorite olduğunu ve bu yetki sebebiyle de söz konusu otoriteye karşı "sorumlu" olduğunu asla "unutmayacaktır." Bu vazifeyi ifa için kendisine gerekli olan bilme, seçme ve yapma yetileriyle, yine bu vazifenin çizdiği gerçek bir özgürlük alanı içinde faaliyet gösterecek ve yeryüzü hem manen hem madeten bayındır hale getirecektir. İnsan hilâfet görevi nedeniyle kendine "musahhar" kılınan varlık alanlarından da aynı mantığa dayalı bir "emanet" yani sorumluluk bilinciyle yararlanacaktır.

İnsanın evrendeki bu merkezî konumu onu -hâşâ- yeryüzünün tanrısı yapmaz. Kendi nev'inin seçkinliğini kavramakta pek zorlanmayan insan, nedense zaman zaman bu merkezî konumunun ne anlama geldiğini kavramakta zorlanabilmektedir. Modern hümanist kültürün, yeryüzündeki konumunu kavramak yolunda insanın önüne çıkardığı engellerin başında, bizzat bu konumun anlamını tersyüz etmiş olması gelmektedir. Bu anlayışa göre insanın yeryüzünde bulunuşunun anlamı üzerine düşünürken ubudiyet ve ibadet kavramlarına ihtiyacımız yoktur. İnsanı yeryüzünün efendisi yapan, tabî evrimsel süreç içinde kazanarak hak ettiği bir üstünlüktür. Modern Hümanizm insanın kendini öteki varlıklardan üstün kılan donanımı konusunda kime ne borçlu olduğunu düşünmesine ket vuran bir kültürdür.

Söz konusu telakkiye göre, insanın bu üstün donanımı, Prometeian bir yaklaşımla adeta Tanrı'dan kaçırılmış bir güç yahut koparılmış bir haktan ibarettir. Aslında bu, evrenin insana musahhar kılınmış olduğu gerçeğini akıl ve irade gücünü kötüye kullanmak suretiyle tersyüz etme girişimidir. Böyle bir anlayış temelde insanın ubudiyetini göz ardı etmekle kalmaz, giderek onun ulûhiyetini ima ve iddia etmeye başlar. Bu yeryüzündeki misyonun belki de bir daha hatırlanmamak üzere unutulmasıdır. Artık unutmuş bir insan için kâinat ne ibadet eden, ne insana kozmik bir katılım fikri telkin eden, ne de Tanrının ulûhiyeti yanı sıra insanın ubudiyetine işaret eden bir varlık küresidir. Bu nisyânın telkin ettiği batıl ana fikir şudur:

İnsan mademki öteki varlıklar karşısında üstündür, tüm bir tabiatı egemenliği altına alıp onu sömürmeye en layık olan da odur. Müslüman içinse durum bambaşkadır. Allah'ın insanı mümtaz bir varlık olarak yaratmış olduğu ve evrendeki mevcudatı insan nev'inin bekasını temine yönelik şekilde düzenlemiş olduğu gerçeği, Müslüman zihniyet için olsa olsa insanın kulluk vazifesine delalet ediyor olabilir. Onun yeryüzünün halifesi olarak akıl ve seçme gücüne sahip kılınması esas itibariyle hilâfeti ahlâkî bir ödev olarak tanımlamamızı mümkün kılmaktadır. Gökyüzünün ve dağların yüklenmekten kaçındıkları emanet işte bu ödev ile ilgili sorumluluğun ta kendisi olmalıdır.<sup>19</sup>

#### İslâm Ahlâkı ve Ödev Kavramı: Draz'ın Yaklaşımına Genel Bakış

*Kur'ân Ahlâkı* adlı çok önemli eserinde M. Abdullah Draz<sup>20</sup> İslâm ahlâkını deontolojik ahlâkın terimleriyle ele alırken bir yandan Kant ahlâkını diğer yandan da klasik İslâm ahlâkı literatürünün parçalanmışlığını aşmayı denemişti. Ben bildirimim bu kısımda Draz'ın verimli yaklaşımını yeni bir okumayla ele almaya çalışacak, böylece "sadedet" kavramı üzerine oturtulan klasik İslâm ahlâk felsefesi geleneği ardından "ödev" kavramı üzerine oturtulmuş modern bir İslâm ahlâk felsefesini yeni bir nazarî deneyim olarak yorumlamaya çalışacağım. Müellif Kur'ân Ahlâk'ını beş nazarî kavramdan oluşan bir model ışığında temellendirmeye ve bu ahlâka mahsus bütünlüğü inşa etmeye çalışmaktadır. Bu kavramlar Mükellefiyet, Mes'ûliyet, Müeyyide, Niyet ve Cehd'tir.

Bilindiği gibi klasik İslâm ilimlerinde mükellefiyet kavramının metafizik açıdan ele alındığı disiplin kelimedir ve daha ziyade teklif, yani yükümlü kılma ile kulun gücü arasındaki ilişkileri tartışır. Teklife muhatap olan insanın itikadî pozisyonu ve bu pozisyonun itikadî açıdan sorunlu olması durumunda ne tür uhrevî müeyyidelerle karşılaşacağını yine kelimeler ilmi ele alır. Mes'ûliyet ise genellikle fıkıh ilminin konusu içine girer ve kulun hak ve sorumluluklarını belli bir usul çerçevesinde belirler.

Teklif kavramı elbette bu disiplinin sınırları dışında değildir; ancak artık fıkıh ilminde Allah ile kul arasındaki yükümlü kılan ve yükümlü olan ilişkisinin hak ve sorumluluk kavramları açısından incelenmesi

<sup>19</sup> Hilafet ve emanet kavramlarına ahlâkî bir yaklaşım için bk. İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, s. 50-51.

<sup>20</sup> M. Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, 3.bs., İstanbul: İz Yayıncılık 2004.

söz konusudur. Bir yandan “Allah’ın hakları” (hukûkullah) kavramıyla yükümlü kılan otoritenin Allah olduğuna vurgu yapılırken, kulun hakları belli bir sorumluluk fikri çerçevesinde tespit edilir. Hatta fıkıh ilminin konusu daha ziyade kulun hak ve sorumlulukları üzerine odaklanan bir disiplindir. Bu yüzden kullar arasındaki ilişkilerde bir anlamda hukukî durumlar doğurabilecek meseleler fıkıh bilgininin bakış açısına öncelikli olarak dâhil olur. Aynı sebepten ötürü hak ihlali veya sorumlulukların yerine getirilmemesi durumunda kula terettüp eden müeyyidenin dünyevî boyutları da fıkıh ilmi açısından önem kazanır. Bu ilimde niyet ve cehd ile ilgili meseleler de davranış ve fiillerin zahirî plandaki görünüm ve sonuçlarıyla ilgili olarak belli fikhî ölçülere dayandırılabilir; ancak bu fiil ve davranışların niyet planında dayandığı hakikî psikolojik şartların neler olduğu hususu, herhalde bugün vicdan dediğimiz iç yargı melekemizin her zaman objektif olarak tespit edilemeyen müeyyideleriyle ilgilidir. Açıkçası niyet geleneksel terimiyle “kalbin amelleri” (a’ mâlü’l-kalb) denilen iç yönelişlerimizle belirlenir ve ahlâkî hayatta iyi niyet denilen şartın en saf formuyla gerçekleşmesi ahlâkî tekemmül sürecinin neresinde olduğumuza bağlıdır. Bu yüzden saf anlamda iyi niyet sahibi olmak ahlâk eğitimiyle ilgili olup geleneksel disiplinlerden İslâm tasavvufu böyle bir eğitimi gereği gibi verebileceği iddiasındadır.

Tasavvufun bir başka iddiası ise manevî eğitimin çeşitli aşamalarında kulun gerek kendisiyle gerekse dış engellerle mücâhede edebilmesi için gerekli iç enerjiyi bu eğitimle daha kolay verebildiğidir. İslâm felsefe geleneğinde geliştirilen ahlâk ilmi modelinde ise daha ziyade insanın psikolojik durumuyla ahlâkî erdemler arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşılır ve denge fikrine dayalı olarak erdemli bir hayatın imkânına işaret edilir. Fazîlet-rezîlet, sa’âdet-şakâvet, lezzet-elem gibi ikili terminoloji takımları bir taraftan felsefî bir tahlile tabi tutulurken diğer taraftan anlamına yeterince açıklık kazandırılmış erdem fikrinin gerçek anlamdaki mutluluğa nasıl ulaştıracağı hususu teleolojik bir bakış açısından vurgulanır.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Anılan klasik terminolojiyi daha ziyade Gazzâlî’nin eserlerine başvurarak kullanan bir çağdaş Müslüman düşünür, bu suretle geleneksel ahlâk ilminin çağdaş bir ifadesini bir kez daha ortaya koymak istemiştir. bk. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: Istac, 1995, s. 91-110. Modern Batı düşüncesinde de erdem fikrini eksene alan felsefî arayış ve temellendirmeler giderek ön plana çıkmaktadır. Al-Attas’ın da “mutluluk” kavramının kadim zamanlarda erdem fikriyle ilişkili iken modern zamanlarda erdemle ilişkisiz psikolojik bir hal olarak kavranışı bağla-

Draz'ın beş kavram üzerine oturtulan modeli ise biçimsel olarak Kantçı ödev kavramını, içerik olarak da Kur'ân'ın ahlâkî öğretisini esas alan bir yöneme dayanmaktadır. Biçim ve öz arasında kurulan bu nazarî ilişki Kur'ân ahlâkına ödev kavramında mutazammın olan bu beş kavram ışığında yeniden bakmayı mümkün kılarken Kur'ânî içeriğin ilham ettiği yeni nazarî açılımlar Kant'ın ödev ahlâkını bazı bakımlardan aşmayı ve ödev nazariyesinin biçimsel çerçevesini özgün bir içerikle doldurmayı mümkün kılmaktadır. Bu nazarî yöntem İbn Miskeveyh, Nasireddin Tusi, Kınalızâde Ali gibi büyük temsilcilerinin elinde şekillenmiş geleneksel ahlâk ilminin Aristocu itidal ilkesini esas alan yaklaşımını andırırsa da Draz'ın kavramsal modelinin başarısı, geleneksel ahlâk ilminden neredeyse tamamen farklı olarak Kur'ân öğretisiyle doğrudan doğruya kurduğu irtibatta kendisini göstermektedir.<sup>22</sup> Bu yönüyle Râgıb el-İsfehânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* adlı eserindeki temel yaklaşımı hatırlatır. Adı geçen eserin İbn

mında memnuniyetle atıfta bulunduğu (bk. *Prolegomena*, s. 95) günümüzün ünlü ahlâk filozofu Alasdair MacIntyre, Aristotelesçi teleolojik erdem teorisinin St. Thomas merkezli okumasından hareketle yeni bir erdem ahlâkî (virtue ethics) geliştirmiştir. Filozofa göre Aydınlanma Projesinin teleolojiyi terk eden duyguya indirgenmiş (emotivist) ahlâk anlayışı tam bir fiyoskodan ibarettir. Nietzsche'nin, toplumların anlam şemalarını oluşturan yüzyıllara dayalı gelenekleri tabu oldukları gerekçesiyle yıkmayı öngören üstün insanı ise, sosyal ve tarihsel zeminden mahrum bir anarşizmdir. Dolayısıyla ne Aydınlanma'nın *telos*'u devre dışı bırakan rasyonalizmi ne de Nietzsche'nin anarşist irrasyonalizmi akl-ı selime dayanmaktadır. Bu krizi aşmak için insanın mahiyetini metafizik açıdan ele alan, insanın ne olması gerektiğine dair teleolojik bir yaklaşım getiren, ahlâk kurallarının erdem fikrine dayandırılması gerektiğini savunan, erdem ahlâkını toplumun bütünleyici bir parçası olarak gören ve nihayet *telos*'u *eudaimonia* olarak tanımlayan Aristocu etik'e yeniden dönmek gerekir. Filozofun bu görüşleri yukarıda da atıfta bulunduğumuz *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3. bs., Indiana: University of Notre Dame Press 2007, özellikle bk. IV., IX. ve XII. bölümler; bu eser Türkçe'ye Muttalip Özcan tarafından *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma* [İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2001] başlığıyla kazandırılmıştır.) adlı hacimli eserinde temellendirilmektedir. Eserin MacIntyre'in kendi bağlamımız açısından en dikkat çekici düşüncesi, erdem ancak toplumsal gelenek içinde anlam kazabileceği ve erdemli bir hayatın ancak bir toplumsal gelenek içinde inşa edilebileceğidir. Bunun yanı sıra MacIntyre'in getirdiği yeni açılımlar, büyük ölçüde Aristotelesçi erdem teorisine dayanan İslâm ahlâk ilmi geleneğini yeniden değerlendirmemize imkân sağlayacaktır.

<sup>22</sup> Bununla birlikte ahlâk ilminin İbn Miskeveyh'in kaleminde şekillenen kavramsal modelini az çok izlemekle birlikte bu modeli Kur'ân ahlâkının temelleriyle bütünleştirmeye çalışan din bilginleri de olmuştur. Bu tutumun en tipik örneği Kur'ân terminolojisi sözlüğü yazarı Râgıb el-İsfehânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985) adlı eseridir. Bu eser Abdi Keskinsoy tarafından *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri* adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır (İstanbul: Beşikçi Yayınları 2003).

Miskeveyh gibi bir ahlâk filozofundan etkiler taşıdığı buna mukabil Gazzâlî gibi bir din bilginini etkilediği bilinmektedir. Bir yandan Kur'ân mesajının ahlâkî boyutlarını konu edinen diğer yandan Kur'ânî referansları esas alan bu nazari yöntem ilginç bir biçimde geleneksel din ilimlerindeki naklî bakış açısıyla felsefi ilimlerdeki akli bakış açısını kendisinde bütünleştirmeyi başarmaktadır. Bundan daha fazla olarak bu yeni "moral" ilmi, klasik Müslüman "Ethika"sından, yalnızca referanslarının açıkça Kur'ânî olmasıyla değil, felsefi otorite fikri bakımından da ayrılmaktadır.

Meselâ, *Tehzîbü'l-ahlâk* yazarı İbn Miskeveyh'in Aristoteles'i sorgulamak gibi bir tavrı kesinlikle söz konusu değil iken, Draz, ortaya koyduğu felsefi birikime çok şey borçlu olduğu Kant'ı yeri geldiğinde eleştirmekte ve bazı fikirler bakımından bu büyük filozofu aşma cesareti gösterebilmektedir.<sup>23</sup> Gerçekte bu eleştirel tavır modern felsefenin ruhuna oldukça uygundur; ancak gücünü Kur'ân metninin verdiği ilhamdan aldığı da açıktır. Draz'ın geliştirdiği bütüncül yöntemin bir başka dikkat çekici yanı Kur'ân'ın mesajının temelde "moral" olduğu izlenimini fazlasıyla vermesi ve bu mesajı, eski tabirle söylersek, bir "hikmet-i ameliye" eksenine oturtmasıdır. İlâhî mesaj böyle "amelî" bir temel esas alınarak kavrandığı için de amelî hikmet, nazari hikmete temel olmakta, dinî ilimlerden kelam ilminin, felsefi ilimlerden metafiziğin "küllî ilim" olma yani öteki ilimlere ilkelerini verme yetkisini bir bakıma devralmış olmaktadır.

Daha açık söylersek Draz'ın kavramsal modeli amelî hikmetin nazari hikmete tekaddüm ettiği, davranışlara dair bilginin varoluşa dair bilgiden önce geldiğini ima etmektedir. Bu ima, ahlâkın Kur'ân açısından bütüncül biçimde anlaşılması yolunda metodolojik bir zorunluluk sayıldığı yerde makul görülebilir; ancak Kur'ân'ın anlam dünyasının "moral"e indirgenebileceği ve "Kur'ânî moral" kavramının ilâhî metni bütün katmanlarıyla ve esastan kuşattığını iddia ettiği yerde tartışmalı olacaktır. Nitekim aşağıda da ele alacağımız gibi Draz'ın kavramsal modeli hikmet-i ameliyenin sınırları içinde kaldığı halde durmaksızın bir ahlâk metafiziğine atıfta bulunmaktadır; ancak bu yöntemin asıl itibariyle saf metafiziğin alanına giren ve fakat bir başka açıdan bakıldığında ahlâkî temellendirmek için göz ardı edilmez olan birçok meseleyi dışarıda bıraktığı da ileri sürülebilir.

<sup>23</sup> Bk. *Kur'ân Ahlâkı*, s. 82-93.

Draz'ın modelini oluşturan beş kavramdan ilki mükellefiyet veya yükümlülük kavramıdır. Bu kavramın ele alınışında ahlâk felsefesinin en halidî problemlerinin öne çıktığı görülmektedir. Bunlar, teklifin dayandığı ahlâk otoritesi ve dolayısıyla ahlâkî değerlerin kaynağı, ahlâkî değerlerde evrensellik ve değişme, bir değerler hiyerarşisinin olup olmadığı ve dolayısıyla değerlerde öncelik, ahlâkî ideallerin gerçekleştirilme imkânı ve dolayısıyla ahlâkî hayatta toleransı gerektiren kolaylaştırıcı veya aşamalı uygulamaların değeri gibi esaslı problemlerdir. Mükellefiyet bağlamında sorulacak ilk soru teklif edenin, yani ahlâk varlığı olarak insanı yükümlü kılanın hangi otorite olduğuyla ilgilidir.

Verilebilecek mümkün seküler cevaplardan ikisi a) Tutku, duygu, çıkar, vicdan ve akıl dünyasıyla birey; b) Bütün sosyo-kültürel alışkanlıkları ve gelenekleriyle toplum şeklinde olabilir. İlk alternatifte insan tabiatının, bir tür sağduyu şeklinde tecellî ederek, ahlâkî tercihlerinde ona yol göstereceği ima edilmektedir. Ancak doğuştan getirildiği varsayılabilirse bile daha sonraki hayat aşamalarında iç ve dış tehlikelere maruz kalacağı bilinen saf yaratılışın (el-fitratü's-selîme), temiz kalıp kalmadığını bilmediğimiz bir vicdanın ve sağlıklı işleyip işlemediğinden emin olmadığımız bir aklın eşliğinde yol gösterici vasfını koruduğundan nasıl emin olacağız? Tutku ve çıkarların vicdan ve akla yol gösterdiği, hatta onları emri altına aldığı durumda fitrat ve aklın "selîm" olduğunu kolaylıkla iddia etmemiz mümkün müdür? Bu sorular anlamlı ise "pratik akıl" denilen melekenin ciddi bir eleştirisi gerekecektir.

Kant'ın yaptığı gibi, pratik aklın 'formel' mantığını tespit elbette çok önemlidir. Ancak bu bağlamda asıl mesele, tıpkı saf aklın sınırları için yapıldığı gibi, pratik aklın ahlâkî iyi ve kötünün belirlenmesindeki gücü ve sınırlarını eleştirmek, böylece aklın evrensel bir ahlâk sistemi koyup koyamayacağını tespit etmektir. Meselâ, hepsi de bir rant türü olan kâr, kirâ ve faizden hangisinin yahut hangilerinin ahlâken meşrû olduğu hususunda akıl pekâlâ birbirine zıt sonuçlara ulaşabilir ve hattâ bu sonuçlar hususunda ilk bakışta ikna edici deliller de serdedebilir. Bu durumda aklın kılavuzluğundan yahut ahlâkî değerlerin kaynağı olduğu iddiasından hangi anlamda söz ettiğimiz, tabiatıyla merak konusu olacaktır.

Ahlâkın kaynağıyla ilgili öteki iddia, değerlerin toplum tarafından belirlendiği şeklindedir. Ancak bu iddiayla ilgili olarak bazı durumlarda toplumun geneli açıkça Kur'ân'da "Atalar Dini" denilen sosyal



ahlâk kültürünün hiç değişmemesi gerektiğini, bazı durumlarda da Kur'ân'ın "Ma'rûf" dediği ahlâk geleneğinin radikal biçimde değişmesi gerektiği savunabilmektedir. Oysa birinci durumda kör taklit ve bağınazlık, ikinci durumda da toplumun sahih bir ahlâk geleneğinden mahrum bırakılması söz konusu olabilmektedir.

Sonuç olarak Draz, birey ve toplumu Kur'ân ahlâkı açısından teklifin kaynağı olarak değil, muhatabı olarak görmektedir. Yani birey ve/veya toplum mükellef değil, mükelleftir. Meseleye teklif ve akıl ilişkisi açısından baktığı yerde ise Draz, Kant'ın insan aklını, teklifi mümkün kılan mükellef olarak değil de teklifin kaynak ve otoritesi olarak gören ana fikrini eleştirecektir. Draz'ın bu konudaki temel eleştirilerinden biri aklın koyduğu evrensel ahlâk yasası bağlamında değerlerin öncelik ve sonralığı probleminin hangi kritere göre aşılabacağıyla ilgilidir. İslâm ahlâkının asgarî ve azamî limitleri belirleyerek meseleyi öncelikli ödevler ve kemâl fikri bakımından tasrih etmiş olması bu açıdan önemlidir. Mükellefiyet kavramı, bu yüzden, teklifin ona güç yetirme ile olan bağlantısını, yani imkân ve imkânsızlık meselesini de gündeme getirmektedir. Kur'ân'da açıkça "Allah hiç kimseye gücünden fazlasını yüklemez"<sup>24</sup> denmektedir.

Bu açık ahlâk ilkesine rağmen kelim geleneğimizde "gücü aşan yükümlülük" (teklif mâ lâ yutâk) başlığı altında yapılmış teolojik tartışmaları burada yeniden gündeme getirmek istemiyorum. İslâm'da ahlâkî mükellefiyetin tabiatındaki evrensellik ve zorunluluk niteliklerine rağmen teklifin yerine getirilmesinin imkânsız olduğu durumlar söz konusu olabilir. İşte bununla bağlantılı olarak İslâm ahlâkı kolaylık ilkesini getirmiştir. Draz, kolaylığı, ahlâkî mükellefiyet fikriyle çelişmek şöyle dursun, onun temel bir özelliği olarak tanımlamaktadır. Hatta ona göre kolaylık, anlam ve muhtevasını, mükellefiyetin diğer bir özelliği olan evrensellik ile bir arada düşünüldüğünde kazanmaktadır. Çünkü ahlâkî ödevin hayata geçirilmesini imkânsız kılan bir mutlak evrensellik fikri, anlamını yitirecektir. İlke olarak imkân ve vüs'at harici olan mükellefiyetin bir şekilde askıya alınabileceğini gösteren Kur'ân ahlâkı, bazı durumlarda bununla kalmamakta, imkânsızın haricinde, zor olanı kolaylaştırıcı hükümler de getirmektedir. Allah'ın kullarına vüs'atinin haricinde bir şeyi teklif etmediği bilinmektedir.

<sup>24</sup> Bakara 2/286.

Normal şartlarda zor olmayan mükellefiyetlerin şartların değişmesiyle zorlaştığı durumlarda, ödevi şartlara adapte etmesi bunu göstermektedir. Esasen İslâm ahlâkında kolaylık prensibi de bundan ibarettir. Mazereti olanın savaşa katılmaması, seferî durumda namaz, hastalık halinde oruç, açlıktan ölme tehlikesi karşısında ölmeyecek kadar haram yiyecek yemek, su bulamayınca teyemmüm etmek gibi tekil düzenlemeler aslında kolaylık ilkesinin genel olarak nasıl işletileceğine dair nesnel ölçüleri oluştururlar. Birey ve toplumu alkolden kurtarmak için Kur'ân'da benimsenen tedricîlik ilkesi de kolaylık ilkesinin bir başka görünümünden başka bir şey değildir.<sup>25</sup>

Mükellefiyetten mes'ûliyet yani sorumluluk kavramına geçildiğinde Draz'ın özellikle İslâm ahlâkında sorumluluğun şahsiliği meselesi üzerinde ilginç tahliller yaptığı görülmektedir.<sup>26</sup> İslâm ahlâk sistemi, işlenen ahlâkî (ve bazı durumlarda hukukî) hataların yegâne sorumlusu olarak onu işleyeni görür. Böyle bir hatayı işleyen kendi niyet, tercih, teşebbüs ve fiili sebebiyle şahsen sorumludur. Ahlâkî bir öznenin istemeden, kasıt olmaksızın, kazâra, herhangi bir teşebbüs ve taammüt taşımaksızın işlediği ahlâkî hatalarla ilgili sorumluluğu, ya şuurlu tedbirsizlik ve ihmâl nedeniyle bir hataya sebebiyet verme yahut da o hata karşısında mazur olma durumu göz önüne alınarak değerlendirilebilir.

Bütün bunlar modern hukuk felsefesinin de verileridir. Ancak Draz'ın yaklaşımında yeni olan unsur, sebebiyet verilen olumsuz sonuçların veya bu sonuçları mazur gösteren gerekçelerin kuşaklar arası intikali söz konusu olduğunda durumun ne olacağıyla ilgilidir. Bilindiği gibi İslâm dininde, Hıristiyanlıktan farklı olarak aslî günah inancı yoktur. Ancak, Draz'ın da dikkatimizi çektiği üzere İslâm ahlâkına ait bir başka ölçüden daha bahsetmek gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de inkârcılar hakkında "onlar mutlaka kendi yükleri ile birlikte başka yükleri de taşımak zorunda kalacaklardır"<sup>27</sup> denmekte ve bu beyan insanî sorumluluğun şahsiliği prensibi hakkında yeniden düşünmeye sevk etmektedir.

Bir başka âyet-i kerimede ise "Kendileri iman eden ve soyları bu imanı sürdürecekteler gelince, Biz onları soyları ile buluşturacağız ve işlerini heder ettirmeyeceğiz" buyrulmaktadır.<sup>28</sup> İlk bakışta sırf

<sup>25</sup> Bk. *Kur'ân Ahlâkı*, s. 65-74.

<sup>26</sup> Bk. *Aynı eser*, s. 114-121.

<sup>27</sup> Ankebut 29/13.

<sup>28</sup> Tûr 52/21.

atalarının iman etmiş kimseler olmalarından ötürü Cennet'te onlara kavuşturulacağı anlamına geliyor gibiyse de âyet sarihdir ve iman etmiş ataların izinden gitme, onların imanî geleneğini sürdürme şartı açıkça zikredilmektedir. Dahası aynı âyetin son cümlesi şöyledir: "Herkes kendi kazandığının hesabını verecektir" (Küllü'mrî'in bimâ kesebe rehîn). Demek ki bir kötü çığır açıp onun başkalarında devamına sebebiyet verenler, başkalarının da sorumluluğuna iştirak edecek, ancak bu sonraki kuşakların sorumluluğundan hiç bir şey eksiltmeyecektir. İyi çığır açanlar için de aynı mantık geçerlidir. Çünkü burada küllî bir sebebiyet verme söz konusudur.

Nitekim Müslümanlar güzel sonuçları gelecek kuşakları etkileyen, sürekli hayırlara yol açan ve böylece amel defterinin öldükten sonra da kapanmamasını sağlayan cârî ameller hesabından yeterince haberdardırlar. Draz'ın bu hatırlatması özellikle "Tabiata karşı sorumluluk" ilkesi yanı sıra "gelecek kuşaklar karşısında sorumluluk" ilkesini benimsemiş olan çevre ahlâkının temellendirilmesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Muhammed Draz'ın müeyyide yahut yaptırım kavramıyla ilgili olarak ileri sürdüğü özgün fikir ahlâkî müeyyidenin tövbe olduğudur.<sup>29</sup> Draz tövbenin Müslüman psikolojisindeki onarıcı etkisi üzerinde durarak bu müeyyidenin esas itibariyle ahlâkî bir kuruculuk işlevi üslendiğini vurgulamaktadır. "Bütün mesele" diyor konuya girerken Draz, "ahlâkî olarak vasıflandırdığımız bu müeyyidenin neden ibaret olduğunu bilmektir". Buna göre dış duyularımızı etkileyen ödül ve cezalar anılan bağlamda bahse konu değildir. Bunlar belki hukukun müeyyideleri olarak işe yarayabilirler; ancak ahlâk kanununun gerçekleşmesi hukukunki gibi olamayacağı için insan bedeninin memnuniyet veya mahrumiyetiyle ilgili müeyyideleri peşinen konu dışı bırakmak gerekir. Bedene değil de ruhumuza ait bir müeyyideden söz ediyor isek vicdanın teessürleri bu müeyyideyi tanımlamaya kâfi gelebilir mi?

Rahatsız olabilen bir vicdana sahip insanlar açısından bu soru özellikle anlamlı görünmektedir. Çünkü yaptığı bir ahlâkî hata yahut kötülük sebebiyle vicdan azabı duyabilmek bir insanî kalite belirtisidir. Bu insan vicdan azabı çekmekle objektif bir mesuliyet düşüncesini kendi subjektif varlığında tecrübe ediyor demektir. Böylece o, vicdan denilen ahlâkî bilincin varlığını duygusal planda da olsa kanıtlamış

<sup>29</sup> Bk. *Kur'ân Ahlâkı*, s. 180-188.

olmaktadır. Çünkü iyilik yaptığında vicdan huzuru, kötülük yaptığında vicdan azabı duymayan bir insan için ahlâk kanunundan söz etmek mümkün değildir. Ancak vicdanın özünde taşıdığı bu değer onu bir ahlâk müeyyidesi kılmaya yetmemektedir. Çünkü söz konusu teessürler vicdanın ahlâk kanunu karşısındaki durumunun değil kendi içindeki uyum ihtiyacının bir göstergesidir.

Vicdan bu uyum ihtiyacını karşılayacak ya da iç çatışmasını dengeleyecek çeşitli telafi mekanizmaları icat ederek aradığı ahengi pekâlâ bulabilir ve kendini yatıştırdıktan sonra daha önce işlediği fiille ilgili hesaplaşmalarına herhangi bir onarıcı ahlâkî netice istihmal etmeden son verebilir. Çünkü ahlâk düşüncesi üzerinde yoğunlaşanlar bilirler ki insan yalnızca başkalarını değil, kendisini de aldatılabilen bir varlıktır. Ancak bu gerçek, pişmanlığın Müslüman psikolojisi üzerinde hiç bir yaptırım gücü olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Müslüman odur ki işlediği küçük bir günahı bile dağlar kadar büyük görerek önemser; buna mukabil günahları küçük görüp önemsememek neredeyse bir münafıklık alameti olarak değerlendirilmiştir. Fakat pişmanlığın kendi başına tövbe olduğunu söylemek Kur'ân ahlâkî bakımından mümkün görünmemektedir. Belki o, işlenen hata karşısında duygusal ve iradî bir tutum takınmaktır; ancak tövbenin kendisi değildir.

Vicdan azabı yahut pişmanlık tövbenin hazırlayıcı safhasından ibarettir. Onun gerçek bir ahlâkî müeyyideye dönüşmesi ancak tövbe aşamasına gelmesiyle mümkündür. Müeyyide kavramı burada açıkça "yaptırmak" fikriyle ilgilidir. Tövbe fiili ancak, a) Hatadan ötürü pişmanlık, b) Af dileme, c) Bir daha işlememe konusunda kararlılık, d) İyi işler yaparak hatayı tazmin ve telafi etme şartlarını tümüyle gerçekleştirdiğinde bir ahlâkî müeyyide olarak işlevini yerine getirmiş olur. Telifinin ilkesi "Ahlâkî iyilikler (hasenât), ahlâkî kötülükleri (seyyiât) giderir"<sup>30</sup> âyetinde de belirtilmiştir ve bu yüzden ahlâkî müeyyidenin ta kendisi olan tövbe ahlâk kanununun bize zorunlu olarak kabul ettirdiği başka bir ödevi yaptıрма gücüne sahiptir.

Draz niyet kavramını incelemeye geçtiğinde ele aldığı temel problem niyetin ahlâkî fiilin tabiatında bir değişiklik meydana getirip getirmediğidir.<sup>31</sup> Niyet amellerimizi öncelerken, iki temel unsuru olan gönüllülük ve maksat şartına bağlı olarak bu amellerin ahlâkî değerinde bir değişiklik meydana getirir mi? Eğer getiriyor ise bu niyetler ile ameller arasında ahlâkî bir sebep sonuç ilişkisi bulunduğu anlamı-

<sup>30</sup> Hûd 11/114.

<sup>31</sup> Bk. *Kur'ân Ahlâkî*, s.295-304.

na gelir. Draz, iki muhtemel durum üzerinde akıl yürütür: Özünde kötü olmayan bir fiili kötü niyetle işlemek ve/veya özünde kötü olan bir fiili iyi niyetle işlemek. Draz'a göre her iki durumda da niyet belirleyicidir.

Meselâ, bir Müslüman alkollü içki sanarak, yani alkollü içki niyeti-ne meyve suyu içse özünde sakıncasız olan bu fiilin ahlâkî değeri değişecektir. Yine meselâ gayret-i diniye ile müşriklerin Allah'tan başka taptığı putlara küfretmek, küfre iştirak etmemekle birlikte sorun çıkmasın diye ona tepkisiz kalmak, herkesle iyi geçinme niyetiyle iftiracıyla iftira edileni bir görüp iftiracıyı suçlu bulmamak, ilmi layık olmayanı kötü kullanacak, ya da kötüye kullanacak olana vermek... vb. durumlarda iyi niyet, özünde meşru olmayan bir fiilin değerini tersine çevirmeyecektir. Draz'a göre ahlâkî davranışta niyet ve ölçü birbirinden ayrı düşünülemez. İyi niyet her durumda yetmeyecektir, amelilerin buyruklara uygun olması gerekir. Kurala uygunluk da kendi başına yetmez. Uygunluk içten arzu edilmelidir. Arzu edilmesi için de yapılan işin farkında olmak gerekir.

Modelin son kavramı olan cehd ü gayret kavramına gelince, Draz bu kavram ile ahlâkî amelin kendisini değil, o ameli mümkün kılan bedenî ve ruhî çabayı kastetmektedir. Gayret sarf etmenin gereği, ortada direnmeyi gerektiren bir dayatma yahut da aşılacak bir direnme olmasıdır. Her iki durumda da bir mukavemet durumu ile karşı karşıya olduğumuz için gayret sarf etmek zorundayızdır. Sarf edilecek gayret özelliğini ahlâkî amelin enerji ve hamle şartı olmasından alır. Şu halde onu bu özelliğinden edebilecek şartlardır ki gayretin önündeki en önemli engeller olarak görülmelidir. Bu engellerden biri değişmesi gereken kötü durumun müzminleşme istidadı göstermesi ve sarf edilecek gayretin daha işin başında yılgınlığa dönüşme ihtimalinin yüksek olmasıdır.

Basit şekilde söylessek, tırmanılacak yokuşun çok sarp olması ve zorluğun gayrete gelme eğilimine daha başında ket vurmasıdır. Eğer önünüzü kesen mutlak anlamda aşılamayacak bir yokuş ise ahlâk kanunu sizden gücünüzü aşan bir iş başarmanızı istememektedir. Gerçekten tüm gayretinizi sarf etmeniz halinde aşamayacağınız bir engelle karşı karşıya iseniz, o engeli aşmakla yükümlü değilsinizdir. Fakat eğer yoğun bir gayretin sonunda aşılacak bir yokuş karşısında iseniz, gayret göstermeniz, çaba sarf etmeniz ahlâkî bir zorunluluktur. Böyle bir zorunluluğa rağmen iradeniz sizi harekete geçirmiyor, zihnî, ruhî ve bedenî enerjinizi hedef üzerinde yoğunlaştırmıyor ve tüm

varlığınızla işe atılmıyorsanız, bizzat gayreti kötürüm kılan ikinci engele takıldınız demektir.

Gayretin önündeki bu ikinci önemli engel, iradenizdeki hamle eksikliğidir. Seçim gücüne sahip olmanız kendi başına sizi gayretli kılmaya yetmez. Tıpkı amel için gayretin enerji ve hamle şartı olması gibi irade için de böyle bir enerji ve hamle şartı söz konusudur. Ve bu şartı yerine getirmek için gerekli irade ve ahlâk eğitimini almamışsanız iradenin gayrete, gayretin salih amele sevk etmesi oldukça zordur. İnsanın psişik yapısından kaynaklanan tutkuları çoğu zaman ölçü ve denge bilmez eğilimlere sahiptir ve insan onları kontrol etmek üzere kendi iç dünyasında tedbirler almak zorundadır. Bu tedbirleri alabilmek, onları başarıyla uygulayabilmek ve bir ölçüye göre tatmin etmek için insanın belli bir manevî gayret içinde olması gerektiği ortadadır.

Sözünü ettiğimiz tutkular Kur'ân-ı Kerim'de "daima kötülüğü emrettiği" beyan edilen<sup>32</sup> "nefs" ile ifade edilmiştir. Gerçekten de nefsin tutkularıyla mücadele ahlâkî hayatımızın rükünlerinden biridir. En ciddi gayreti gerektiren bu etkinliğe tasavvuf geleneğinde "mücadele-i nefis" denmekte olup, çok bilinen bir hadis-i şeriften ötürü de bu gayret sarf etme süreci "büyük cihad" sayılmıştır. Büyük cihadı yalnızca ruhbanca bir iç gayretle kazanacaklarını umanların da durumları çok tartışmalıdır. Her şeyden önce İslâm ahlâk kurallarını koyan Allah, kullarına böyle bir şeyi yazmamış, onları ruhbaniyetle mükellef kilmamıştır.

Ruhbanlığın insan tabiatına zıtlığı ayrı bir meseledir. Fakat manevî enerjinin yoğunlaştırılması maksadıyla ruhu geçici olarak kampa çekmenin İslâm'ın cehd ü gayret anlayışıyla çeliştiğini söylemek zordur. Gerçekte her insanın kendini gözden geçirmesi, kendini eleştirmesi, gücünü toplaması ve yenilemesi için böyle çekilmelere ihtiyacı vardır.

Draz'ın dikkatimizi çektiği bir başka husus Kur'ân-ı Kerim'de sa'y ve cehd kavramlarıyla ifade edilen gayretin, yalnızca ahlâkî kötülüğü ortadan kaldırmak üzere sarf edilmesi gereken bir şey olmadığıdır. Draz'a göre eğer böyle olsaydı ahlâkî fiillerimiz sadece iç ve dış dünyamızda durmadan kendini üreten kötülüğün etkilerini gidermek amacıyla gösterilen birer tepkiden ibaret olurdu. Oysa ahlâkî hayatın asıl gayesi yapılar kurucu, değerler üretici ve yetkinlik yaratıcı bir faaliyet içinde olmaktır. Bu faaliyet yahut etkinliği, sadece ortadan

<sup>32</sup> Yûsuf 12/53.

kaldırılması gereken kötülüklerle mücadele olarak anlamak ahlâkın özündeki kurucu gayeyle ters düşen bir yaklaşım olur.

Ahlâkî etkinlik esas itibarıyla tesis edici bir iş, inşa edici bir oluştur. Dolayısıyla “kötülükten alıkoymak” düsturu, “iyiliği emretmek” içindir. Kötülüğü bertaraf edici gayreti el, dil yahut en azından kalb ile sarf etmek iyiliği tesis ve inşa için gereken ahlâkî ortamı hazırlamak amacıyladır. İyiliği emretmek denilen şey kabaca birilerine iyiliği “buyurmak” demek değildir; ahlâkî iyiyi iş edinmek, o işi yapmak, rızâ fikrine uygun bir tarzda yaptırmaya çalışmak ve o iş ile yetkinliğe doğru bir oluş sağlamaktır. Böyle bir iş ve oluş için öncelikle o iyiyi tesis etmek isteyeceksiniz. İçinizde sizi vicdanen rahatlatacak genel bir iyiliği temenni etme duygusuna sahip olmak bunun için yetmeyecektir. Hayrı irade ve iyiyi talep şuurlu bir etkinlik olarak öncelikle devrede olmalıdır. Bu anlamda iyiyi istemek yaratıcı gayretin ilk ve ilkel aşamasıdır. Söz konusu talepte bulunuş sadece iyiyi arzu etmekten ibaret olmayıp, iynin araştırılması anlamınadır. İynin araştırılması muayyen bir hayrı talep etmenin en sahici göstergesidir çünkü. Dolayısıyla “talebu'l-hayr” mertebesi üretici gayret için başlangıç aşamasını temsil etmektedir.

İkinci olarak yapmanız gereken tamamlayıcı şey iyiyi seçmeyi bilmektir. Çünkü iyiyi öngörmeniz yahut iyiyeye ulaşmak amacıyla yaptığınız araştırmalar mümkün bütün çözümleri size iyi gösterebilir. Bu durumda iyi olanı seçme hususunda isabet için vahyin kılavuzluğuna veya akli aydınlatmasına ihtiyaç olacaktır. Yaratıcı gayret yolunda üçüncü aşamayı ise en iyiyi seçmek oluşturur. İyiyi talep etmiş ve onu ana hatlarıyla tespit başarı sağlamış olabiliriz. Ancak tespit edilen iynin alternatif uygulamaları konusunda olsun, ayrıntılar planında gözetilmesi gereken mükemmelliklerin hesaba katılması konusunda olsun hep “daha iyi” ve mümkün ise “en iyi” gözetilmeli değil midir? İşte ahlâktaki kemâl prensibinin tecelli edeceği durumlardan biri de bu üçüncü aşamayla ilgilidir. Ve anlaşılan o ki ikinci aşamaya karakterini veren ilâhî hükme müracaat şartına, bu aşamada hikmet şartı da eklenmektedir.

Kur’ân ahlâkı bakımından Allah’ın çizdiği sınırlar içinde kalarak uygulanabilecek bir kaç seçenek var ise bunlar içinde daha iyi ve hatta en iyi seçeneği objektif bir surette araştırmak, ahlâken en iyi olanı hayata geçirmek esastır. Kur’ân “Hayırlar işlemek üzere yarışmak”<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Mâide 5/48.

ve “bu yarışta öne geçenlerin ödülleri”nden<sup>34</sup> bahsetmekte, böylece gayretimizin iyiyi talepten ve onu şer’î sınırlara göre belirleyip uygulamaktan ibaret olmadığını, hayrı tesis ve inşa konusundaki hamlelerimiz sürekli olarak daha iyiyi ve en iyiyi hedeflemesi gerektiğini işaret etmiş olmaktadır.<sup>35</sup>

### Erdemli Toplum İdeali ve *Eudaimonizm*

İslâmî deontoloji üzerine bu kadar vurgu yaptıktan sonra bunun İslâmî eudaimonizm ile nasıl bütünleşeceği sorusu anlamlı görünmektedir. Ödevin “Koşulsuz Tanrı Buyruğu” olması bakımından ne pahasına olursa olsun yerine getirilme zorunluluğu ile ödevini yerine getirmiş olmanın tevlid ettiği ruh durumu arasında bir ilişki olmalıdır. Bu ruh durumunun ahlâk felsefesinde *eudaimonia*<sup>36</sup> denilen mutluluk yaşantısıyla ilgisi kurulacaksa öncelikle ödev fikri ile *eudaimonizm* arasında bir çelişki olmadığını gösterilmesi gerekir.<sup>37</sup> Çünkü eğer ödevle yükümlü olan özne “koşulsuz buyruğu” yerine getirmeyi ahlâkî zorunluluğun icabı dışında bir maksada, bir gayeye dayandırıyor, yani bu ödevin yerine getirilmiş olmasından kendisi için bir kazanım elde etmeyi ümit ediyor ise ödevin kendisinin ahlâkî değerini yitireceği düşünülebilir.<sup>38</sup> Ancak İslâm ahlâkına baktığımızda, Draz’ın müey-

<sup>34</sup> Vâkıa 56/10-12.

<sup>35</sup> Draz’ın gayret kavramını “bertaraf edici” ve “yaratıcı” şeklinde ikiye ayırarak ele aldığı temel yaklaşımı için Bk. *Kur’ân Ahlâkı*, s. 82-93.

<sup>36</sup> Mutluluk anlamına gelen bu terim, Sokrates’ten beri ahlâk felsefesinde merkezi öneme sahip olmuştur. İslâm ahlâk literatüründeki karşılığı *es-sa’âde*’dir. Fârâbî’nin ahlâk ve siyasete dair metinlerinde teleolojik ilke olarak tanımlanan *es-sa’âde*, İslâm kültür tarihinde giderek “islâmîleşecek” ve hatta doğrudan doğruya dinî bir terim haline gelecektir. Grekçe’de dinî çağrışımları olan terim, *daimon* (insan ruhundaki iyi ve kötüyü ilham eden güç) ile irtibatı içinde anlamını kazanır. *Eudaimonia* bu gücün iyiyi ilham etmesi durumudur. Nitekim Sokrates’in *daimon*’u ona daima ahlâken neyi yapmaması gerektiğini ilham ediyordu. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma 2004, “daimon” ve *eudaimonia*” md.leri.,s. 60-63, 121-122. Bu konuda ayrıca bk. Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri I: Eudaimonizm*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları 1970, s. 14-15.

<sup>37</sup> Nitekim ödev ile mutluluk kavramları, “vazife” terimini eksen alarak Kant’ın deontolojisi ışığında İslâm ahlâk esaslarını açıklamaya yönelik modern Müslüman Türk bilginler için birbiriyle çelişiyor değildi. Şu ifadeler Ömer Nasuhi Bilmen’e aittir: “Vazife lazımdır. Eğer insanlar bir takım vazifeler ile mükellef olmasa idiler kendilerinde insanî kemaller tecelli etmezdi, aralarında intizamdan, içtimai ahenkten eser görülmezdi, maddî ve manevî saadete, terakkiyata nâil olamazlardı.” Bk. Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası 1949, s.11.

<sup>38</sup> Nitekim dinden bağımsız bir ahlâk tasavvurunun ortaya çıkardığı teorik çıkmazlar üzerine yukarıda zikredilen çalışmasında Recep Kılıç, Kant’ın deontolojini ahlâk ilke-



yideler planında zikrettiği, Cennet ümidi ve Cehennem korkusunun ahlâkî hayatın ödül ya da ceza şeklindeki mümkün bir ödülü olarak değerlendirildiği görülür. Ya da ahlâkî bir hayat sürmenin tıbbî, psikolojik, ekonomik, sosyolojik veya politik birçok fayda sağlaması da pekâlâ mümkündür ve bu durumda elde edilmesi umulan fayda ile ödevin koşulsuzluğu arasında bir çelişki olacak mıdır? İslâm ahlâkında bu tür dünyevî ve uhrevî yararların ilke olarak ödevin yerine getirilmesini “koşullandıracağı”, onu kategorik olmaktan çıkarıp hipotetik hale getireceği düşünülmemelidir. Çünkü hiçbir Müslüman dinî ödevini Allah’ın emrini yerine getiriyor olmak dışında bir gayeye bağlayamaz. Bir gayeden bahsedilecek ise eğer, bu olsa olsa “Rızâ-i Bârî” yani Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak olabilir.

Bunların dışında beden ve ruh sağlığı, sosyal huzurun sağlanması, gelir dengeleri arasındaki uçurumun giderilmesi, politik üstünlük, hatta uhrevî saadet gibi gayelerin ödev için teleolojik birer maksat olarak öngörülmesi durumunda ödev ahlâkî değerinden elbette yitirecektir. Ancak bu öngörülme ama ödevin ifasından sonra birer mesut sonuç olarak devşirilen yararların Müslüman fert ve toplulukça önemsenmeyeceği, küçümseneceği ve sırt çevrileceği anlamına gelmez. Aradaki fark bellidir:

Müslüman ödevini bu yararları sağlamak için yerine getirmez. Allah emrettiği için yerine getirir. Ancak bu ödevleri yerine getirmiş olmanın mesut sonuçlarını da Allah’ın kendisine bir nimeti ve lutfu olarak görür. Dolayısıyla ödevi yerine getirmenin sağlayacağı dünyevî ve uhrevî yararların mutluluk kavramıyla bu çerçevedeki ilişkisi İslâm *eudaimonizminin* imkânını ödev ahlâkî ile asla çelişmeyecek biçimde gündemimize getirir. Her ne kadar mutluluk fikriyle ifade ediliyor olsa da İslâm *eudaimonizminin* kendine özgü imkânlarını çözümlenmek ile erdemli bir toplumun imkânını temellendirmek bize göre bir ve aynı şeydir.

Bu durumda şu soru anlam kazanmaktadır: Çağımız Müslümanlarının, bazı müelliflerin “Mutluluk Çağı” (Asr-ı Saadet) dediği dönemi yeniden idrak etmeleri mümkün mü? Bu meseleye yaklaşırken önce İslâm metafizik düşüncesinin nazarı bir ilkesini hatırlamamız gerekiyor:

---

lerinin evrensel olduğunu savunması ve bir eylemin sonucunun o eylemin ahlâkîliğini belirlemeyeceğini vurgulaması bakımından “Ahlâk’ta çok önemli bir aşama” olarak görülür. Bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 160.

Tecellîde tekrar yoktur. Yani varoluş sahnesinde hiçbir şey “aynen” tekerrür etmez. Bu oldukça önemli bir husustur. Varlık ve oluşun tarih içindeki beliriş şekilleri her tecellîde farklıdır. Fakat böyle olması, tecellîlerin bir “kader”e göre parıldamadığı, dolayısıyla bir ölçü, ölçüt, ilke ve yasaya göre belirlenmediği anlamına da gelmez. Çünkü varoluşun tarih içindeki belirişinde tekerrür eden, yasalar ve ilkelerdir. Biz bunların tümüne birden Kur’ânî tabirle “sünnetullah” diyoruz.

İmdi, Müslüman aklının Asr-ı Saadet’e bu adı iki sebepten dolayı verdiği düşünülebilir. İlki Hz. Peygamber’in (s.a.v.) liderliğinde gerçekleştiği için; ikincisi “erdemli toplum”un bütün manevî ve ahlâkî özelliklerini kendinde barındırdığı için. Resulullah Efendimiz’in o asrı mesud kılan muşahhas varlığının nasıl “özel” bir tecellî olduğu ortadadır. Dahası, O’nun misyon ve liderliğindeki erişilmez rahmet ufku, hikmet boyutu ve hükmetme kabiliyeti müsellemdir. Ona tâbi olanların, dediklerini “işitip itaat edenler”in, O’nunla üzümlü O’nunla sevinenlerin, O’na “arkadaş” olabilmenin verdiği sevinçle dolu dolu yaşayanların, gerekirse gözünü kırpmadan ölüme koşanların en katî surette idrak ettikleri bir husustur bu “özel”lik. Resul’un liderliğinde Kur’ân ahlâkıyla ahlâklanmış insanların yeryüzüne gerçek bir erdemlilik mesajı verdikleri, yeryüzünde erdemi kâim kıldıkları, kısaca hataları bile mesud olan bir “erdemli toplum” kurdukları hususu bir Müslüman için izahat vârestedir.

Şimdi başta sorduğumuz soruya tekrar dönebiliriz. Eğer bu çağın Müslümanlarının Asr-ı Saadet benzeri bir dönemi yeniden idrak etmesi mümkünse, yukarıdaki iki şart nasıl yerine getirilecektir? Bu soruya cevap vermek, birçokları için malumu ilâm olacaktır ama biz yine de ana fikirler halinde hatırlatmak istiyoruz. Her şeyden önce Resulullah’ın beşerî varlığı yanı sıra bir de “şahs-ı manevî”sinin olduğu düşünülmelidir. Onun manevî şahsiyeti, Kur’ân’ın, ‘orijinal’ tatbikatı demek olan sünnetinde mündemiçtir. O yüce insan, ulu önder belki mahzun ve mütebessim yüzüyle, o mübarek bedeniyle aramızda bulunmuyor olabilir; ancak sünnetinin ihyası mümkündür ve sünnetinin hayata geçirilmesiyle onun manevî şahsiyeti yine aramıza dönmüş olacaktır. Böylece Resul’ün manevî varlığından sâdır olan bereketin bu asır Müslümanlarının pratiğini verimli kılması mümkün hale gelebilecektir.

Bunun yanı sıra, “erdemli toplum”un yeniden inşâsı da mümkündür. Zira örneği yaşanmıştır, gerçektir, ütopya değildir. Bir ütopya felsefenin düşü değildir. Yaşanabileceği kanıtlanmış, nasıl yaşanacağı

gösterilmiştir. Onu ideal bir örnek kılan aynı zamanda reel oluşudur. Bu açıdan bakıldığında onun örnekliliği yalnızca ideal oluşuna değil, reel oluşuna da delâlet eder. Ana fikir olarak bunları teslim eden Müslüman için geriye artık erdemli toplumun nasıl mümkün olacağı üzerine kafa yormak kalıyor demektir

Acaba o çağda yaşayan talihli insanlar hangi psikolojik sebeplerden ötürü mutluydular? Doğrusu bu soru, çağımızın mutluluk peşindeki bunalımlı insanı göz önüne alındığında daha da anlam kazanmaktadır. Bizce o dönemde ulaşılan mutluluğun üç temel psikolojik sebebi vardı. Birincisi, güven duygusu, ikincisi tutarlılık fikri, üçüncüsü de manevî tatmin tecrübesidir.

Güven duygusunun Allah'a ve Resûlü'ne güvenmekle, daha doğrusu "îmân" etmekle ilgisi vardır. Bu "îmân" dairesindeki herkes Allah'ın, hakikati (doğruyu, iyiyi, güzeli) inzal buyurduğunu, Müslümanlar'ı desteklediğini ve gerekli amelî şartları yerine getirenler için verdiği sözü tutacağını biliyor, bu bilginin sıhhatine tam bir güvenle inanıyordu. Var oluşları anlamlı ve güvenliydi. Sonra, "içlerinde Resulullah var"dı. Onun herhangi bir şahsî çıkar adına değil, yalnızca hakikatin yeryüzünde ikamesi adına hareket ettiği, ilâhî bir misyon için seçildiği konusunda tereddütleri yoktu. Liderliğine güvenleri tamdı. Kendisini çok seviyorlar ve sevgiyle itaat ediyorlardı. Onu kaybetmekten çok korkuyorlar, uğruna canlarını hiçe sayıyorlardı. O kendilerine "arkadaşlarım" diyendi. İçlerinden biriydi, hep içlerinde kaldı. Onlara göksel öğretinin beşerî durumdaki tatbikatı konusunda en güzel örneği sundu. Onlara "Sizin dünyanız" dediği dünya hayatının hakkını nasıl vereceklerini, bunu yaparken ahiret şuurunu nasıl edip de kaybetmeyeceklerini öğretti. İslâmiyet'in bir "aydınlık şehir" görünümündeki tecellisini insanlığa idrak ettirdi; bu şehrin sakinlerini mutlu kıldı.

Tutarlılık fikrinin onların mutluluğuyla bağlantısı ise iki bakımdan ele alınabilir. İlki inançlarıyla yaşama biçimleri arasında gözettikleri tutarlılıktır. Bu tutarlılık inandıkları gibi yaşama başarılarında kendisini göstermiştir. Bu sa'y ü gayretin yalnızca sorumluluk duygusuyla değil, derinden tecrübe edilen bir "özgürlük" duygusuyla da bağlantılı olduğu düşünülürse tutarlılık fikrinin psikolojik boyutu ortaya çıkar.

Esasen inandığı gibi yaşamamak (geçerli mazeret ve makul gerekçelerle yaşayamamak değil!) gerçek bir tutarsızlıktır ve bu çelişkinin, moral endişeleri olan insana vereceği huzursuzluk çok fazladır. Haki-

katine inandıkları, kaynağına güvendikleri bir mesajın bağlısı olmak, onun gereklerini yerine getirerek özgürlüğü tatmak, kısaca inançları uğruna, inandıkları gibi yaşamak Asr-ı Saadet Müslümanları için mutluluk sebebi olmuştur. Tutarlılık fikrinin mutlulukla ikinci bağlantısı doğrudan doğruya fitratla ilgilidir. Bizce hazzın hakiki kaynağı selim fitrata uygunluk olduğu içindir ki bunu söylüyoruz.

İslâmiyet'in hakiki anlam ve yorumuyla yaşama tarzı haline getirilmesi sonucunda sağlanacak maddî ve manevî dengelerin insan fitratıyla tam mânâsıyla uyduğu inandığımız için böyle düşünüyoruz. Fitrata uygun olanın verdiği haz, uygun olmayanın verdiği elemi tecrübe etmiş Asr-ı Saadet Müslümanı için çok anlamlıydı ve İslâmiyet'in onları ne gibi bir felâketten kurtardığını kavramış olmaları kendileri için başlı başına bir bahtiyarlık kaynağıydı. Manevî tatmin anlayışına gelince; onların mânâ ve tatminden anladığı şeyle, günümüzde yaygın olarak anlaşılan şey arasındaki fark, tıpkı haz anlayışlarındaki fark gibi çok fazlaydı. Manevî hazları idrak ediyor olmalarının maddî-dünyevî elemeleri ikinci plana itmesi sebebiyle sahip oldukları bir huzur psikolojisine derin bir Tanrı şuuru eşlik etmekte, onları "itmi'nân" hali üzere tutmaktaydı. Onlar "kalplerin yalnızca Allah'ı zikrederek tatmin olacağına" inanmakta olup "zikr"i Allah'ı hiç unutmama (ya çalışma)k anlamında bir "Tanrı şuuru'na dönüştürmüşlerdi. Bu insanlar için Allah'ı, hep hatırdâ tutmak ve belki hiç unutmamak, vazifeyi hiç unutmamak anlamına geliyor; "Allah'ın haklarına riayet", ruhlarında bir manevî ihtiyaç halini alıyordu. Nihayet, ödevde uygun yaşamının hakiki gayesi de Allah'ı hoşnut etmek (Rizâ-yı Bârî) olunca, yerine getirilen yahut gözetilen her ahlâkî ödev yüreklerinde bir hoşnutluk kaynağı teşkil ediyordu. Bu hoşnutluğun, Fecir Sûresi'nde de belirtildiği gibi karşılıksız kalmayacağına inançları tamdı: "Ey tatmin olmuş kişi! Hoşnut etmiş ve hoşnut edilmiş olarak Rabbi'ne dön. Kulvarımın arasına gir. Gir cennetime."<sup>39</sup>

"Asr-ı Saadet" in manevî imkânlarını yeniden devşirme ümidiyle erdemli bir toplumu çağımızda yeniden inşâ etmenin imkânı üzerinde fikir yürütürken, öncelikle amaç ve araç parametreleriyle düşünmemiz gerekecektir. Amaçların belirlenmesinde "model"i esas almak herhalde İslâm tefekkürü bakımından hem ahlâkî hem de mantikî bir zorunluluktur. Bu esası göz ardı eden, bireysel ve toplumsal hayatımıza istikamet verecek amaçlarda sünnet uyumunu hiçe sayan düşünce biçimlerinin İslâmî duyarlılıkla ne gibi bir ilgisi olabileceği sorulma-

<sup>39</sup> Fecr 89/27-30.

lıdır. Asıl araçlar konusudur ki amaçların belirlenmesinden çok daha yoğun tefekkür ve tezekkürü gerektirmektedir. Çünkü amaca uygun düşmeyen araçlar meşru değildir ve çünkü örnek ile aramızda on dört asırdan fazla zaman vardır. “İnsanlığın durumu” konusunda Asr-ı Saadet öncesine bakıp mukayeseler yapabiliyoruz; fakat ‘insanlığın birikimi’ konusu öyle değildir. Hem çağdaş (asrî değil, muâsır) hem de erdemli bir toplum olmayı başarmak herhalde amaçlarda örneği esas almak, araçları da tespit edilmiş amaçlara uygun ve etkin hale getirmekle mümkündür.

Araçların, amaca ulaşmak bakımından “nötr” olmadığı göz önüne alındığında bu konuda sarf edilecek zihni mesâinin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ahlâkî değerlerin evrensel karakteri sebebiyle, hâlihazır “insanlık durumu”nun maneviyat vadisinde gösterdiği kalite, başka çağlardaki “durum”larla mukayese edilebilir, ahlâkî idealler açısından değerlendirilebilir ve o toplumun erdem standartları açısından “durum”unu düzeltmesi için neleri amaç edinmesi gerektiği belirlenebilir. Kısacası erdemli topluma ayarlı amaçların tespiti için pek fazla müşkilâta düşülmeyebilir; zira “akletme” melekeleri dümûra uğramamışsa eğer, akl-ı selîmin ahlâkî zaafırlara duçar olmuş topluma hitaben işaret edeceği hedef ve amaçlar bir bakıma ayan beyan ortada olacaktır. Fakat araçlar alanında doğru tespitlerde bulunmak çoğu zaman özel ve yoğun dikkatleri gerektirir. Meselenin son derece karmaşık ve kendini dayatan tabiatı yüzünden böyledir bu. Ayrıca araçlar aları “insanlık birikimi”nin teknik erdemleri ilgilendiren tecellile-riyle ilgilidir.

Yönetim tekniği, ulaşım tekniği, iletişim tekniği, yerleşim tekniği, ifade tekniği, araştırma tekniği.. ve aynı cümleden anılabilecek daha birçok şey, bu konularda seçilecek araçların, “yöntemi” de seçmek anlamına geldiğini bize peşinen telkin eder. “Usûl” kavramının yalnızca “yöntem” anlamına gelmediği, “asıllar, ilkeler” anlamına geldiği de düşünüldüğünde araçlar dünyasının amaçlar dünyasıyla doğrudan irtibatlı olduğu hemen fark edilir. Şu halde problemin özü şudur: “Gâye”ye ulaştıran her “vâsita” meşru olmadığına göre, içinde yaşadığımız çağda etkinlik ve geçerlilik kazanmış vâsıtalar, gâye bakımından nasıl bir değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır?

Modern zihniyet, ister dindarlarca isterse de dinsizlerce savunuluyor olsun, içinde bulunan çağda etkinlik ve geçerlik kazanmış tüm araçları, birer “çağdaş belâ” olup olmadıkları konusunu pek sorgulamaksızın, amaca hizmet eden “nimetler” olarak değerlendirme eğili-

mindedir. Bu yaklaşım meşruiyetini söz konusu etkinlik ve geçerliliğin belli ahlâkî ideallere doğru yürüyen toplumlarda kaçınılmaz bir araçsal realizm fikrini dayatmasından alır. Etkinlik ve geçerliliğin dayattığı bu realizm, artık ahlâkî meşruiyet meselesiyle uğraşacak halde olmayan toplumun kollektif şuurunda şöyle yankılanır:

“Gerçekçi olmak gerekirse, bu araçlara başvurmak zorundayız.” Bu böyledir; fakat o toplumun erdemli bir hayata ulaşmak için çaba sarf eden seçkin ruhları, araçlar dünyasını etkinlik ve geçerlilik ölçütü kadar, tutarlılık ve özgünlük fikri açısından da değerlendirirler. Yeni araçların, evrensel amacın ruhuyla ve o ruhun kendine özgü araçlarıyla tutarlılığı bu seçkin insanları yakından ilgilendirir. Onlar araçlar dünyasındaki özgünlüğün de ancak tutarlılık fikrinin icapları yerine getirildiğinde gerçekleşebileceğini düşünürler.

Araçlara bu türlü yaklaşım, onları bu ölçüyle değerlendirmek, amaçların hiçbir zaman gözden kaçırılmamasını, böylece yön tayininde müşkillere düşülmemesini; araçların belirleyici ve dönüştürücü gücünün en aza inmesini, belirlenme ve dönüşme potansiyellerinin ise en fazlaya ulaşmasını; araçların amaç haline getirilmemesini; amaca ulaştıran her türlü aracı meşru sayma tehlikesinin bertaraf edilmesini ve nihayet amaca uygun yeni araçların gerektiği zaman ihdas edilmesini sağlayacaktır.<sup>40</sup>

### Sonuç Olarak

İslâm klasik ahlâk felsefesi geleneği Ortaçağlar boyunca erdem kriterine dayalı bir mutluluk (es-Sa'âde) fikrini esas aldı ve erdemli bir birey ve erdemli bir toplum inşa etmenin nasıl bir mutluluk anlayışına dayalı olması gerektiğine dair *eudaimonist* teoriler geliştirdi. Modern zamanlarda, Kantçı ödev ahlâkının nazarî imkânları İslâm ahlâkının yeni yorumlarına taşındı ve Draz'ın ana fikirleri verilen eserinde olduğu gibi özgün çalışmalar ortaya koymayı başardı. Günümüzde

<sup>40</sup> Modern Batı ahlâk felsefesinde de amaçlar ve araçlar (End and Means) meselesi merkezi önemdedir. Bu meseleyi eleştirel biçimde ele alan kayda değer bir analiz için Ray Billington'un –Kendisi Doğu mistik geleneklerindeki “Gayr-i Şahsî Mutlak Varlık” öğretisine yakınlığı ve semitik “Şahsî Tanrı” fikrini reddeden metafizik yaklaşımı ile de tanınır- meseleyi Kant ve John Stuart Mill bağlamında ele alan tartışmasına bakılabilir. Bk. Ray Billington, *Living Philosophy: An Introduction to Moral Thought*, 3. Bs., London-New York: Routledge Falmer 2003, V. ve VI. Bölümler; bu kitap *Felsefeyi Yaşamak: ahlâk Düşüncesine Giriş* adıyla Abdullah Yılmaz tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır (İstanbul: Ayrintı Yayınları 1997).

modern medeniyet tasavvurunun ortaya çıkardığı manevî krizlerin aşılması yönünde yeni bir İslâm ahlâk söylemi geliştirmenin lüzumu giderek daha fazla hissedilmektedir. Bu bildiri mutluluk kavramını esas alan geleneksel eudaimonist teorilerle ve ödev kavramını esas alan deontolojik yaklaşımların nazarı birikimlerini yeniden üreterek söz konusu İslâm ahlâk söyleminin varoluşsal anlam, varoluşsal güvenlik ve varoluşsal özgürlük kavramlarına dayandırılması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü modern insanın temel manevî ihtiyaçları bu kavramlar üzerine odaklanmayı gerektirmektedir.

Modern insanın anlam arayışı ahlâkî düşünceye egzistansiyel bir perspektif kazandırmayı gündeme getirir. Söz konusu arayış esas itibariyle varoluşun mebd ve meadı sorunuyla ilgilidir; ancak bu sorunun yüreğinde de varoluşsal güvenlik ve özgürlük sorunu yatmaktadır. Ne bilimin varoluşsal sorulara cevap bulmaktan uzak yöntemi ve ne de teknolojik yeryüzü cenneti ideali modern insanın bu arayışına tatmin edici bir cevap ortaya koyabilmiştir. Bu bakımdan İslâm ahlâkının nazarı boyutları üzerinde kafa yoranlar modern çağın tedirgin insanını iyi anlamak durumundadır. Anlam, güvenlik ve özgürlük arayışı gibi ifadelerin sadece bunalımlı entelektüelleri ilgilendirdiği, kitlelerin eşitlik, adalet ve fakirlik gibi sorunlarıyla hiçbir ilişkisi olmadığı düşünülebilir. Ancak bu yönde üretilecek çözümlerin son tahlilde insan tanımına dayandığı ve onun fitratından uzak çözümlerin kalıcı olmayacağı gerçeğini ortadan kaldırmaz.

İnsanın varoluşuna bir anlam veremediği durumda beşerî etkinliklerine daima bir istikamet probleminin eşlik edeceği de unutulmamalıdır. Bir an için ülkemiz insanının anlam kodlarını oluşturan İslâm maneviyatının tamamen ortadan kalktığını veya unutulduğunu düşünenecek olursak, fakir olsun zengin olsun, güçlü olsun zayıf olsun, ortaya çıkacak kaybın ne olacağı tahmin edilebilir. Modern Batı kültüründe esas itibariyle olan bunun benzeri bir kayıptır ve sadece entelektüeller düzeyinde yaşanan bir krizi işaret ediyor değildir. Kitlelerin de hayata anlam katacak değerlerden hızla uzaklaştırıldığı, adı konmamış bir Nihilizm ve Hazcılık girdabında savruldukları ve üstelik bu hayat tarzını özgürlük sandıkları müşahede edilmektedir. Bu durumda ahlâkî söylemin insanın varoluşsal anlamı üzerinde yükselmesi, insana en derin talebi olan varoluşsal güvenlik alanı açan ve onu özgürleştiren manevî boyutlara vurgu yapması, kısacası insan olma sanatı olarak yeniden geliştirilmesi gerekmektedir.

İslâm maneviyatının modern insanın varoluşsal plandaki anlam, güvenlik ve özgürlük arayışları bakımından ne vaat ettiğini, modern insanın manevî açmazlarından kurtulmak için İslâm maneviyatını neden bir imkân olarak görmesi gerektiğini en sahici anlatımlarla ortaya koymak önemlidir. İslâm'ın insanlık için korku değil ümit kaynağı, çıkmaz değil çıkış yolu, köleleştirici değil özgürleştirici olduğunu göstermek üzere İslâmî ahlâk ve maneviyat değerlerinin yeni bir yorumunu geliştirmek entelektüel bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabiatıyla yeni bir yorumdan kasıt yeni ilkeler ihdas etmek değil, İslâm ahlâkının evrensel ve özgün ilkelerini yeniden keşf edip modern insanın manevî ihtiyaçlarına karşılık gelecek şekilde tecdît etmektir. Bu entelektüel görevin uç ayağı bulunmaktadır.

Birincisi modernitenin insan, akıl, bilgi, eylem, inanç, özgürlük, sorumluluk gibi ahlâk alanını doğrudan ilgilendiren temel kavramlarını radikal bir eleştiriden geçirerek modern insanlık durumunu tespit etmek; ikincisi İslâm ahlâkının bu kavramlarla ilgili temel öğretisini, modern insanlık durumunun krizini aşmayı hedefleyen yepyeni bir söylem içinde ve nazarî seviyesi yüksek bir çabayla yeniden ortaya koymak; üçüncüsü de İslâm ahlâkının idealleriyle Müslüman insanın içinde bulunduğu gerçekler arasındaki mesafeyi eleştirel bir gözle değerlendirerek yeni bir Müslüman tipini inşa etmenin imkânlarını araştırmaktır. Bu yöndeki nazarî çabaların ameli sonuçlar doğurması esastır. Nitekim erdemli bir insanın ve erdemli bir toplumun imkânını nazarî olarak göstermek yetmez.

Erdemli bir hayatın insan olarak yaratılmış olmanın ayrıcalıklı kalitesi bakımından ne kadar anlamlı olduğunu, insana nasıl güven ve iç huzuru sağladığını ve onu nasıl özgürleştirdiğini fiilî hayat tarzları ve örneklikleriyle adeta somutlaştıran Müslüman insanların yeryüzündeki mevcudiyetleri son derece önemlidir. Bunun için, ortada İslâm'a mensup olmayanların dahi aralarına katılmayı bir manevî seçilmişlik vesilesi olarak görecekları hayat tarzlarıyla, erdemli Müslümanların var ve görünür olmaları gereklidir. Çünkü İslâm bizatihî taşıdığı hakikat değerinin ötesinde "mekârimü'l-ahlâk" ile donanmış erdemli Müslümanların mevcudiyetiyle dünyevî ve tarihî işlevini gerçekleştirmektedir. Göksel bir hakikat olarak kalan, yalnızca nazarî araştırmaların mevzuu olan ve temsil gücü yüksek mensupları eliyle yeryüzüne indirilmemiş bir İslâm ahlâkının ütöpik sayılma tehlikesi bile söz konusu olabilecek ve bunun sorumlusu, hayat tarzlarına bakıldığında İslâm



ahlâkının öz değeri hakkında hiçbir fikir, hiçbir mesaj ve hatta hiçbir müspet izlenim uyandırmayan "Müslüman" insan olacaktır.

Nitekim günümüzde bırakın yetkin anlamda İslâm'ı şahsında temsil etmeyi İslâm ahlâkının en asgarî yükümlülükleriyle bağı koparmış olan Müslümanların sayısı hiç de azımsanmayacak bir yekûn teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra güya fikhî kurallara iddialı biçimde ve sıkı sıkıya bağlı kaldığı görüntüsü vererek bu kuralları, ahlâkî özlerini boşaltmak suretiyle hayata geçirmeye çalışan bir Müslümanlık anlayışı da Kur'ân ahlâkî bakımından ciddî bir eleştiriyi hak etmektedir. Bu müşahedeler ahlâkın, kurallara şeklen uymaktan ibaret olmadığını bize acı biçimde hatırlatmaktadır.

İslâm ahlâk düşüncesi modelini yeniden inşa etmenin bir gerekçesi de modern zamanlara özgü problemlerin oluşturduğu sarsıcı gündemdir. Ahlâk bakımından çözüm getirilmesi gereken gelir dağılımında adaletsizlik, terör, insan hakları ihlalleri, manevî değerlerin anlamını yitirmesi gibi birçok sorunun günümüzde küreselleşmiş olması çağımıza özgü bir durumdur ve kesinlikle yeni bir bakış açısını ve yeni bir problem çözme modelini gerekli kılmaktadır. Bunlar içinde özellikle çevre sorunları geleneksel ahlâk nazariyelerinde problem edinilmesi mümkün olmayan tipik küresel sorunlardır.

Dolayısıyla İslâmî anlamda bir çevre ahlâkî modeli geliştirmek ödevi ile karşı karşıya bulunan Müslüman entelektüelin hem problemin mahiyetini kavramak hem de tüm insanlık ailesi için anlamlı olacak çözümler üretmek bakımından yepyeni bir ödev üstlenmeleri gerektiği açıktır. Bu entelektüel ödev için işe insan ve tabiat ilişkilerinin modern zamanlarda rotasından nasıl çıktığını tespit ile başlamak ve akabinde İslâm'ın insan ve tabiat ilişkilerini hangi manevî ışık altında değerlendirdiğini keşf etmekle başlamak bir zarurettir. Hatta çevre ahlâkının, tabiat karşısında sorumluluk yanı sıra bir diğer ilkesi olan gelecek nesiller karşısında sorumluluk fikrinin İslâm ahlâkında nasıl temellendirildiğini göstermek de buna dâhildir. Ancak ameli hayata ilişkin bu endişeler İslâm ahlâkî üzerine nazarî çalışmalar yapmayı önemsiz saymanın bir mazereti olmamalıdır.

Bu ve benzeri nazarî perspektifler İslâm ahlâk düşüncesinin yeniden ve bütüncül tarzda inşâını işaret etmek amacını gütmektedir. İslâm düşüncesinin tüm alanlarında entelektüel çaba göstermek farz-ı kifaye mesabesinde bir ödev ise -ki kanaatimce öyledir- İslâm ahlâk düşüncesinin yeniden teşekkülü yolunda gösterilecek çabalar da bu ödevin mütemmim bir cüz'ünü oluşturmaktadır. Yeniden teşekkül

çabasının dayanacağı yöntem "yeniden" teriminin anlamında mün-demiçtir ve hem "yine" teriminin hem de "yeni" teriminin anlamına birlikte aşıfta bulunur. Bunun için düşünce tarihimiz boyunca gerek din ilimleri gerekse felsefi disiplinler bakımından ortaya konmuş nazarî birikimi "yeniden keşf etmek" ve modern zamanlar için tazamun ettiği zihinsel imkânları açığa çıkarmak gerekir.

Ancak bunun için derinlikli bir problem bilincine sahip olmak şarttır. İslâm ahlâk klasiklerini "yeniden okumak" modern zamanların manevî ihtiyaçlarını kavramaktan aciz bir bakış açısıyla "yeni" olamayacak ve "yeniden üretilmemiş" bir tekrardan ibaret kalacaktır. Söz konusu yeniden üretme etkinliğinde belirli bir problem bilincine sahip olmak için çağı doğru okumamızı mümkün kılacak modern teoloji, edebiyat ve felsefenin ortaya koyduğu açılımları önemli birer entelektüel imkân olarak görmek gerekir.

Söz gelişi düşüncedeki atalarımız Aristo'yu okuyarak nasıl Ortaçağ'ın entelektüel ihtiyaçlarına karşılık gelen nazarî bir İslâm ahlâk düşüncesi geliştirdiler veya bazı modern Müslüman düşünürler nasıl Kant'ı okuyarak yeni zamanlara hitap eden bir ödev ahlâkı düşüncesi inşa etmeye çalıştırlarsa hem Aristo'yu hem de Kant'ı aşmayı gerektiren bir ahlâk modeli geliştirmek için yeni felsefi perspektiflere müracaat etmek de önemli entelektüel deneyimler sağlayabilir. Yine meselâ günümüz felsefi ilgileri bakımından modernist edebiyat (özellikle modern şiir), varoluşçu teolojiler ve/veya Heideggerian ontolojilerin modern insanlık durumunun tespiti ve modern insana hitap yeteneği bakımından çok ciddi açılımlar getirmesi mümkündür.

Ancak İslâm ahlâkı alanındaki düşüncelerimizi bütünleyecek olan, son tahlilde Kur'ân-ı Kerîm'in özünde taşıdığı bütünlüktür. Bilindiği gibi Kur'ân'ın Allah, âlem ve insan hakkındaki temel mesajları Allah-âlem, Allah-insan ve Âlem-insan arasındaki ilişkileri bir bütünlük fikri oluşturacak şekilde beyan etmektedir. Dolayısıyla çağımız insanı için anlamlı olabilecek bir ahlâk düşüncesi geliştirmek ödevi bu ilişki tarzlarından yalnızca birine indirgenemez. Çünkü felsefi birikimlerimizin de bize gösterdiği gibi varlık, bilgi ve değer alanlarıyla ilgili tasavvurlarımız birbirinden ayrı düşünülemez. Ahlâkta temel mevzu insanın değer taşıyan fiil ve amelleri olmakla birlikte insanın varoluş tarzı, âlemdaki varlık mertebeleri bakımından ontolojik konumu, bu konunun taşıdığı anlam ve onun varoluşuna yüklediği değer, bu değerini gerektirdiği misyon, bu misyonun entelektüel ve ahlâkî boyutları...vd.

ile ilgili perspektifler yine ahlâkın temel mevzuu olan insan ile ilişkili olarak birbiriyle irtibatlıdır.

Dolayısıyla Müslüman ahlâk düşünürü bir metafizikçiden beklenen “küllî” bir bakışa peşinen sahip olmalıdır. Eğer ortada esasları sağlam biçimde konmuş bir ahlâk metafiziği yoksa ahlâkî hayatın cüzleri hakkındaki görüşler de bu bütünlük fikrinden mahrum kalacak ve parçacı yaklaşımların nazarî riskini daima taşıyor olacaktır. Bildirinin başlığında kullandığımız “Ahlâkî Bilgelik” terimi işte bu “küllî bakış” ile ilgilidir. Ancak bilgeliğin nazarî ve amelî ya da ilmî ve amelî olanı kendisinde bütünleştiren kimse için söz konusu olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla yeni bir ahlâkî bilgiğe doğru yönelirken ilmî tespit ve nazarî düşüncelerimizin amelî bakımdan ne kıymet ifade ettiği, insanı erdemli bir hayat istikametinde dönüştürme veya yeniden inşa etmek kabiliyetinde olup olmadığı önem kazanmaktadır. İlâhî kelâmın insanı onarma, dönüştürme ve yeniden inşa etme hususundaki kudreti çok iyi anlaşılırsa çağımız insanının manevî bunalımı için çare olacak bir ahlâk pedagojisi tesis etmek için ulaşmamız gereken kaynağın da başucumuzda olduğu kolayca fark edilecektir.