



ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU

Editör: Doç. Dr. zcan BAYRAK

TAM METİN KİTABI

ASOSCONGRESS CONFERENCE PROCEEDINGS

DİN BİLİMLERİ *Religious Sciences*

ISBN: 978-605-2132-10-4

III. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU DİN BİLİMLERİ TAM METİN
KİTABI

ISBN: 978-605-2132-10-4

Yayın Yönetmeni
Muhammet Özcan

Yayın Editörü
Doç. Dr. Özcan BAYRAK

Kapak Tasarımı
Bülent Polat

Erişime Açıldığı Tarih
28.12.2017

Asos Yayınevi

1. baskı

Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ

Telefon: 0530 473 23 00

Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

Instagram: <https://www.instagram.com/asosyayinevi/>

Facebook: <https://www.facebook.com/asosyayinevi/>

Twitter: <https://twitter.com/Asosyayinevi>

Tam Metin kitabında yayınlanan tüm bildiriler Sobiad tarafından indekslenmiş, İntihal.net tarafından benzerlik denetiminden geçirilmiştir.



İLÂHÎ VAHYİN AHLAKA KATKISI

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Ahlakın kaynağı konusu felsefe tarihinin temel tartışma konuları arasındadır. Teistik düşünceye göre din ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki vardır ve ahlak dinden bağımsız düşünülemez. İslam dini özelinde de ahlak ve din ilişkisi esastır. İnsan davranışlarında dinden bağımsız hareket etmemelidir. Karşılığı Allah'tan beklenen davranışların bir değeri ve önemi vardır. Bununla birlikte Kur'an'a baktığımızda onun insan fitratına, aklına, tarihi tecrübesine yaptığı vurguları görürüz. Bunlar insanın erdemli bir varlık olabilmesi için donanımlı bir şekilde yaratıldığı ve tarihi birikiminin de buna katkı sağlayabileceği gerçeğini gösterir. Böylece insanın verili durumu ahlak için yeter sebep niteliğinde görünür. Peki bu durumda Tanrı neden tarihe müdahale etmiştir? Tanrı'nın insana vahyetmesinin ahlaka bir katkısı olmalıdır. Zira O hikmetsiz iş yapmaz. Öyleyse vahiy ve ahlak ilişkisinin çeşitli veçhelleriyle temellendirilmesi ve din-ahlak zorunlu ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Tebliğimizde ahlak için vahyin gerekliliği sorununu tartışacak ve bu ilişkinin nedenleri ile sonuçlarını irdeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Ahlak, Akıl, Fitrat, Kelam.

Giriş

Ahlakın kaynağı ve onun her yerde genel geçer kurallar niteliğinde oluşu felsefede ve ilahiyatta tartışılan öncelikli konular arasındadır. Antik çağ felsefesinde ahlakın kaynağı olarak insan aklı, fitrat, vicdan, toplum gibi unsurlar öne çıkmış ve ahlakın gayesinin erdem, mutluluk, adalet, haz gibi şeyler olduğuna dair görüşler ortaya konulmuştur.¹

İlahî kitaplara göre Tanrı, ahlakın kaynağı ve bir anlamda yürütücüsü; din, iyi ve kötünün nihai ölçütü ve belirleyicisidir.² Kaynağı ilahî kitaplara dayandığı için, inananların ahlak anlayışının "Dinî ahlak" statüsünde yer alabileceğini ve bu ahlakın temel özelliğinin normatif ve imperatif (buyurgan) olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden, Yahudilik, Hıristiyanlık veya İslamiyet'e mensup birisi için ahlaklı olmak, Tanrı'nın hoşnutluğunu dik-kate almakla eşdeğerdir. Her üç dinde de ahlak ve kutsal iç içedir. Bunlar bir anlamda ahlakın temellerini tespit etmede Tanrıyı merkeze almaktır.³

¹ Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, s. 38; Öztürk, O. (2006). Ahlak olgusunun kaynağı nedir?, *Köprü dergisi*, sayı: 95, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=793>

² Evcuran, M. (2013). *Ahlak, hakikat ve kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, s. 241; Bircan, H. H. (2004). Teleolojik ve deontolojik açıdan "li-vechillâh" teriminin kur'an'ın ahlak değerleriyle ilişkisi, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 67-70.

³ Erdem, H. (1990). Dinî ahlak ve ilâhi dinlerden yahudilik, hıristiyanlık ve müslümanlıktaki bazı ahlâkî meselelere mukayeseli bir yaklaşım, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 227-8.

Kelam ilmine geldiğimizde ise “hüsün ve kubuh meselesi” şeklinde kavramsallaşan ahlakın kaynağı probleminde Eş’arî kelamcıları “Bir şey Allah emrettiği için iyidir.” görüşüyle Tanrı’yı merkeze almışlar; Mu’tezile “Bir şey aklen iyi olduğu için Allah onu emretmiştir.” diyerek akli esas almış; Mâtürîdî kelamcıları ise “Aklın yetersizliği onu vahyin desteğine muhtaç kılar.” teziyle hem vahiy hem de akla dayalı bir ahlaki epistemolojiyi savunmuşlardır.⁴

İlahî dinlerde ahlak kurallarının birbiriyle aynı nitelikte olması, Tanrı merkezli ahlak anlayışının evrensel ve tarih üstü olduğunu gösterir. Bu yüzden ahlaki değerlerin Kur’an nazarında objektif olduğunu söyleyebiliriz. Kur’an, ahlaki göreceliği (relativizm) ve bilinemezliği (agnostisizm) reddeder. Bu gerçek Hz. Peygamber’in dilinde “*Nerede olursan ol, Allah’a karşı gelmekten sakın...*”⁵ kelimeleriyle ete kemiğe bürünür. Allah’ın renk, din, dil, tarih vs. ayırımı yapmaksızın “insan”ı ahlaki doğruyu görebilecek güçte yarattığını beyan etmiş olması, onda değer yargısının köklü bir temele dayandığı ve insan-değer diyalektiğinin evrensel olduğuna işaret eder.⁶ Vahyin genel anlamda tüm insanlığa şamil olduğunu beyan eden ayetleri de bu bağlamda değerlendirebiliriz.⁷

Dini düşüncede böylesine merkezî bir konuma sahip olan ahlak, salt akılla tesis edilebilir mi? Vahyin ahlaka katkısı hangi boyuttadır? Söz konusu soruların cevabını aradığımız çalışmamızda, temelde Kur’an ayetleri ve klasik kelam ilminin kaynaklarından yararlandık. Literatürde din-ahlak ilişkisine dair çalışmalar, ele aldığımız problemi ilgilendirse de, makalemizin ana teması vahyin ahlaka katkısı ve ahlakın dini bilgi olmaksızın imkanı şeklindedir. Bu çalışma, kendilerine dini bilgi ulaşmamış kimselerin durumuna dair tartışmayı da ilgilendirmektedir.

1. Vahyin Olmadığı Yerde Ahlakın İmkânı

Ahlaklı bir birey olmada dinin olumlu etkisi tartışılmaz. Seküler dünya görüşüne sahip kimi insanlar başta olmak üzere, bazıları din-ahlak olumlu ilişkisini reddederek “Ahlaklı olmak için dine gerek yoktur veya ahlaklı bir birey olmanın dinle ilgisi yoktur.” görüşünü savunmuşlardır.⁸ Özellikle Tanrı’nın varlığını reddeden ve her hangi bir dinin hakikatine inanmayanlar, ahlaki tamamen dinden ayrı kabul ederek, ahlaki ilkelerin kökeninin Tanrıdan bağımsız olduğunu

⁴ İbn Fûrek, (1987), *Mücerred makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Danyal Cimarya, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, s. 124-31; Sâbûnî, N. (1969). *el-Bidâye fi usûli’d-din*, thk. Fethullah Huleyf, Mekke: el-Mektebetü’l- Felsefiyye, s. 149-51; Âmidî, S. (2004). *Ebkârü’l-efkâr fi usûli’d-dîn* (I-V), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü’l-Kütübi ve’l-Vesâiku’l-Kavmiyye, 2. Baskı, II, 117; İbnü’l-Mürtazâ, (1986). *Kitâbü’l-kalâid fi tashîhi’l-akâid*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, s. 91.

⁵ Tirmizi, Birr 55.

⁶ Özsoy, Ö. ve Güler, İ. (2003) *Konularına göre kur’an.*, İstanbul: Fecri Yay., s. 373.

⁷ Al-i İmran, 3/138; En’âm 6/19; A’râf 7/158; İsrâ 17/9-10; Kehf 18/54; Furkân 25/1; Sâd 38/87; Kâlem 68/52; Müddessir 74/54. Ahlakın “Hıristiyan ahlakı”, “Konfüçyüs ahlakı”, “İslam ahlakı”, “ödev ahlakı”, “köle ahlakı”, “iş ahlakı” vs. terkiplerle bir kişinin, toplumun, sınıfın ya da kültür çevresinin inanç, değer, norm ve tasarımlar ağı olarak kavramsallaştığı müsellemler bir gerçektir. Dolayısıyla her bir tanımlamanın, adlandırmanın kendine göre dayanakları, temelleri ve sınırları vardır. Bu, ahlaki göreceliği savunanların elini güçlendirmektedir. Buna karşın “etik evrenselciliğin/objektivizmin” savunucularından Sokrates’e göre iyi, kötü, adalet, yalan gibi ahlaki kavramların zâtî özellikleri vardır. Yapılması gereken şey, bunların mutlak tanımlarını yapmak ve herkes için geçerli olan genel geçer ahlaki tesis etmektir. Bunun temeli de doğru bilgidir. Bkz. Doğan, Ö. (2010). *Etik ahlak felsefesi*, İstanbul: Say Yay., 2. Baskı, s. 23-27.

⁸ Craig, W. L. (2013). Ateizmin teistik (tek tanrıcı) yaklaşımla eleştirisi, çev. Yaşar Ünal, *Kelam Araştırmaları*, 11:1, s. 556-574; Ç. Mustafa. (2008). Bir ateizm ahlakının imkânı üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1), s.97-108.

savunmuş ve “özerklik tezi (autonomy thesis)” denilebilecek bir görüşü ileri sürmüşlerdir.⁹ Onlara göre iyi bir insan olmak için Tanrı’ya iman şart değildir.¹⁰

İnsanların ahlak ve davranışları, büyük ölçüde dinî inançlarıyla paralel ise de, bu onların her yönüyle inançları tarafından yönlendirildiği anlamına gelmez. Çağdaş ahlak filozofu Walter Sinnott Armstrong bunu şu ifadelerle dile getirir: Çoğu Hıristiyan, ateistlerin ahlaktan yoksun olduklarına inanır. Pek çok ateistin kötü ve korkunç suçlar işlediği doğrudur. Ancak bu, onların ateist olduklarından değil, insan olmalarından kaynaklanır. Zira kötü ateistler olduğu gibi iyileri de vardır. Tıpkı iyi ve kötü teistin olduğu gibi. Bu Hıristiyanlar için de diğer dinler için de geçerlidir. Sözelimi tarihte kitlesel ölümlere neden olan Cengiz Han (ö. 624/1227), Hülagü (ö. 663/1265), Hitler (1889-1945) vs. liderler, yaptıklarını inançlarından ötürü değil, siyasi ve ekonomik politikaları nedeniyle gerçekleştirmiş, mutlakiyetçi totaliter kimselerdi. Dolayısıyla onları kötü yapan dinî inançları değil, aslında karakter yapılarıdır. Buna karşın dünyada kendisini ateist olarak tanımlayan ve ahlaklı bir hayat mücadelesi veren pek çok insan vardır. Öyleyse insanların dinî tercihleri ile onların ortaya koydukları ahlak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Tarihte birtakım inananlar başkaları tarafından şiddete maruz kalmışlarsa bu daha çok söz konusu inanca düşman olanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden ateizm değil *antiteizm* (din karşıtlığı) kötülenmelidir.¹¹

Esasen aklın marifetullah başta olmak üzere, iyi ve kötüyü bilmede yetkin olduğu konusunda İslam âlimleri hemfikirdir. Böylece insanın varlık hakkında yargıda bulunması vahiyden bağımsız olarak mümkündür. Nitekim ahlaki konularda Mu’tezile ve Mâtürîdîlere göre akıl temyiz gücüne sahip bir öz olarak kabul edilmiştir. Ancak Eş’arîlere göre bu alanda iyi ve kötüyü ancak din belirler.¹² Kelam ilminde “Hüsün ve Kubuh” şeklinde kavramsallaşan bu sorunsal, din ve ahlak ilişkisini de yakından ilgilendirmektedir. Zira iyi-kötü, helal-haram, güzel-çirkin gibi kategorilerde hüküm verme noktasında aklın gücünü kabul etmek, din ahlak zorunlu ilişkisini reddetmek ve ahlakın vahiyden bağımsız olarak da yürütülebileceğini kabul etmek anlamına gelir.

Bu noktada ahlakın evrenselliği ve insanlık tecrübesinin değeri hususunda çağdaş düşünür İsmail Râcî el-Farukî’nin (1921- 1986) görüşlerine yer vermek istiyoruz. Her insanın doğuştan “Allah’ı tanıma ve O’nun iradesini, iyilik ve ahlakın gereği olarak idrak etme” kapasitesine vurgu yapan Farukî, doğuştan kutsalı idrak edebilme yeteneğine sahip olan insanın bu donanımına ek olarak tüm insanların paylaştığı bir ortak akıl (sensus communis) vardır, der. Buna rağmen insanların kutsalı farklı biçimlerde algılamaları yetiştirilme tarzı, kültürü ve dinî mirası nedeniyle. Her insanda bulunan dinî duygu (sensus numinis), Allah’ın ve O’nun ahlaki

⁹ Peterson, M. vd. (2009). *Akıl ve inanç*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay. 2. Baskı, 414.

¹⁰ Armstrong, W. S. (2012). *Tanrısız ahlak*, çev. Atilla Tuysan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2. Basım, s. 117; Tinsel, A. (2000), Ahlak için dine ihtiyacımız var mı? *Birikim Dergisi*, Sayı: 137, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2518/ahlak-icin-dine-ihtiyacimiz-var-mi#.VtQXUWdf2M8>

¹¹ Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 32-4; Paul, G. (2005). Cross-National correlations of quantifiably social health with popular religiosity and secularism in prosperous democracies, *Journal of Religion and Society*, 7, s. 1-17.

¹² Mâtürîdî, (2006), *Te’vîlâtü’l-kur’an* (I-XVII), İstanbul: Mizan Yayınevi, V, 321; Nesefî, (1993). *Tabsîratü’l-edille* (I-II), Ankara: DİB Yayınları, II, 16; Pezdevî, (1988). *Ehl-i sünnet akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, s. 132; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 117; Hillî, A. (1415). *El-Menâhicü’l-yakîn fi usûli’l-dîn.*, nşr. Yâkûb el-Caferî el-Merâğî, Kum: Merkezü’l-Dirâsât ve’l-Tahkîkât, l-İslâmiyye, s. 357.

öğretisinin farkına varılmasını sağlar. Bu bağlamda tüm insanlar Allah katında eşit sorumluluğa sahiptirler. Bu nedenle bir kimse başkasını kendisiyle eşit görmelidir.”¹³

Bilişim çağında yaşadığımız şu dönemde, insanın ahlaki doğruları bilme sorunu olmadığını söylemek mümkündür. İnsanların en kolay elde ettikleri şey belki de bilgidir. Ne ki günümüz insanların genel probleminin ahlak olduğu üzerinde genel bir temayül var. Dindar olsun olmasın bu problem herkesi ilgilendirmektedir. Nitekim Türkiye’de kamuoyuna yanışan bir araştırmada muhataplara “dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirir mi” şeklinde bir soru yöneltilmiş olması dikkat çekicidir. Din ve ahlak zorunlu ilişkisinin tartışıldığı şu dönemde insanın akıl ve fitratı ile ahlaklı bir birey olmasının imkanı, üzerinde durmaya değer bir husustur.

3. Akıl ve Fıtratın Ahlak İçin Yeterliliği

Akıl, fıtrat ve vicdandan kaynaklanan iyilik yapma, zorda kalınca doğaüstü bir varlığa dua etme, bir başarı elde ettiğinde buna teşekkür etme gibi hususlar, vahiy olmadan da bilinebilir mi? Esasen Kur’an’ın ahlak konularını ele alma biçimi, insanda değer bilincinin fıtrî olduğu tezini güçlendirmektedir. Zira Kur’an ahlaki kavramları tanımlama yoluyla değil, onları teşvik sadedinde konu edinir.¹⁴ Kur’an’da ahlaki ilkeler genelde emir, öğüt ve genel geçer kural koyma biçiminde gelişir. Lokman’ın (as) evladına ahlaki değerleri öğretirken kullandığı evrensel, tarih dışı ve kararlı dil buna dair örneklerden birisidir. Böylece ahlakın temel unsurlarının her insanın zihninde ve kalbinde kodlandığı ifade edilebilir.¹⁵ Kalam ilminde aklın iyi ve kötüyü temyiz etme gücüne ilişkin mezheplerin görüşleri ise şöyledir:

3.1. Mu’tezile

Mu’tezileye göre varlığın ya da davranışların ahlakî hakikatlerinin ontolojik olduğu görüşü, ahlakî değerlerin tayinini Allah’ın emir ve yasaklarına değil, insanın kendisine yükler. Davranışların ahlaka uygunluğu noktasında vahyin fonksiyonu, fiillerin akılla anlaşılacak yönlerini su yüzüne çıkarmak, aklın idrakini aşan durumlarda beyan/açıklama yapmaktır.

Genel olarak eşyanın iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi vasıflarının zâtî olduğunu kabul eden Mu’tezile, hüsün ve kubuhun akılla bilinmesi gerektiğini iddia etmiştir.¹⁶ Akıl, vahiy olmadan da iyiyi seçmenin, kötüden kaçınmanın gerektiğini bilecek yapıdadır. Vahiy, helak olacak ya da ödüllendirilecek kimselere delil mahiyetindedir.¹⁷ Bununla birlikte hükümler akli ve vahyî olarak ikiye ayrılır. Zorunlu ya da istidlali olarak bilinen hükümlerin vahye izafe edilmesine gerek yoktur. Ancak vahiy yoluyla bilinenler vahyî hükümlerdir. Mesela bazı hayvanların kurban edilmesi böyledir. Kâdî Abdülcebâr (415/1025) bunu şöyle açıklamaktadır: “*Nefsini zararlı olan şeyden uzaklaştırmanın vacip olduğunu her akıllı insan akıyla bilir. Yine vacibe götüren şey ile kötülükten alıkoyan şeyin kesinlikle vacip olduğu; vacipten alıkoyan ve kötülüğe götüren şeyin de kesinlikle kötü olduğu aynı şekilde bilinir. Ancak insan aklının faydalı ya da*

¹³ Faruki, İ. R. (2014). *Niçin İslam*, İstanbul: Mahya Yay., s. 25-6.

¹⁴ Bk. Ünverdi, M. (2014), Ahlakın epistemolojisi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2.

¹⁵ Şems 91/8: “*İnsana iyi veya kötüye meyletme kabiliyetini ilham ettik.*”

¹⁶ Işık, K. (1967). *Mu’tezile’nin doğuşu ve kelamî görüşleri*, AÜİF Yay. LXXVI, Ankara, s. 77.

¹⁷ Şehristani, A. (2005). *el-Milel ve’n-nihal*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 58.

zararlı olduğuna karar veremediği fiiller vardır ki, bu tür fiillerin durumunu Allah'ın bizlere bildirmesi gerekir... Allah bunları açıklamak üzere peygamberler göndermiştir.”¹⁸

Böylece Kadî'ya göre hüsün ve kubuh, esasında ma'kulata dâhildir. Çünkü her alanın varlığı, kendi yoluyla bilinir. Aklın kapsamında olan akılla, şer'î olan ise sem'iyât ile bilinir. İnsan fiilleri ma'kulat alanına dahil olduğuna göre bu da akılla bilinir. Bu ise dini hitaptan öncedir. Ancak ahlaken iyi ya da kötü olma vasfı, fiillerin aslî sıfatları değil, ilişkilere ve ortaya çıkan durumlara göre değişen zait vasıflarıdır. Bir fiil, insanlar tarafından gerçekleştirildiğinde, ortaya çıkardığı yarar ya da zarara göre iyi-kötü olabilir. Bu sebeple iyi ve kötünün tespiti aklın ölçütü fayda ve zarardır.

3.2. Eş'ariyye

Eş'arîlerin ahlak teorisi, mutlak uluhiyet anlayışının bir devamı niteliğindedir. Onların varlık-bilimsel olarak, Tanrıyı evrendeki mutlak kudret ve özne şeklinde gören ilahiyat anlayışı, bilgi teorisinde de kendini göstermiştir.¹⁹ Eş'arîler, Mu'tezile'nin ahlakî değeri varlığın bizatihi kendisine ait kılan görüşünü eleştirmiş ve “iyi, kötü, adalet gibi Allah'ın iradesinden bağımsız ahlakî değerler yoktur” demişlerdir. Buna göre ahlakî kavramları belirleyen Allah'tır. Örneğin yalan kavramı hakkında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) şunu söyler: “Yalan sadece Allah kötü kıldığı için öyledir. Allah yalanı iyi kılseydi, şüphesiz iyi olurdu. Eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.”²⁰ Hayır ya da şer, ancak Allah'ın nitelemesiyle gerçeklik kazanır. Dolayısıyla O'nun iradesinden başka varlığa hayır veya şer hükmünü koyacak yoktur.²¹

Davranışlar bizatihi iyi ya da kötü olarak nitelenemez. Bu konuda vahyin beyanı esastır. Aklın fonksiyonu ise ahlakî değerlerle ilgili vahyin hükümlerini kavramaktan ibarettir. Akıl tek başına bir şeyin iyi ya da kötü oluşunu belirleyemez. İyilik, onu yapan kimsenin övüldüğü şey ya da davranıştır. Kötülük ise, şeriatın kınadığıdır. Bazen özellikleri itibariyle kötü olan, şer'î bakımdan iyi olabilir.²² Dolayısıyla her ne kadar akıl bazı şeylerin ahlakî değeri hakkında yargıda bulunabilme kabiliyetine sahip olsa da yanılabilir olduğundan, nihai olarak ilahi hitaba ihtiyaç duyar. Bu da değer yargısında aklın değil vahyin esas olduğu fikrini temellendirir.

3.3. Mâtürîdiyye

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) dini bilgiyi amelî ve itikadî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Vahiy amelî bilginin, akıl ise itikadî bilginin kaynağıdır. Akıl, kendisini yoktan var eden bir yüce yaratıcı fikrini kendi başına idrak edebilir.²³ Duyu ve gözlem geçerli bir bilgi kaynağıdır. Bunu gerçekleştirecek ve verileri test edecek olan akıldır. Nitekim iman ancak akıl sahiplerine yönelik bir hitaptır. İmanı anlamak ve ondan sorumlu olmak için akıl sahibi olmalıdır.²⁴ Tevhid ve küfür gibi iman konularının fitrî yanı vardır. Bunlar insanlar nezdinde

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, (t.y.). *el-Müğnî fî ebvâb'i-tevhid ve'l-adl -el-fıraku gayri'l-İslâmiyye-*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, y.y., c. VI, s. 187.

¹⁹ Evkuran, *Ahlak.*, s. 250.

²⁰ Eş'arî, (1975). *Kitabu'l-lum'a er-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, tash. Hammude Garabe, Kahire: Mecmau'l Buhûs ve'l-İslâmiyye, s. 44, 99.

²¹ Eş'arî, (1981). *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Dimeşk-Beyrut: Mektebetü Dari'l-Beyan, s. 19.

²² Cüveynî, (2012). *Kitabu'l-irşad*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Ankara: TDV yay., s. 216-217.

²³ Mâtürîdî, (2005). *Kitabu't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yay., s. 5

²⁴ Mâtürîdî, *age*, s. 608.

“maruf” statüsündedir.²⁵ İnsan aklının bu konulardaki yetkinliği, insanın fitrî sorumluluğunun temelidir. Nitekim insan, vahiy bilgisi olmadığında da iman etme potansiyeline sahiptir. Nisa, 4/83. ayette geçen “fazl” kelimesini peygamber, “rahmet” kelimesini ise Kur’an olarak tevil eden Mâtürîdî, ayetin devamında “*az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız*” şeklindeki ifadeden, az sayıda da olsa birtakım insanların akıllarıyla iman etmiş olabileceklerini anlamını çıkarır.²⁶ İnsan, akli sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımaktadır. Varlığın yönetimi de akıl sayesinde.²⁷ İnsanın fitratındaki iyi-kötü bilgisi, onun teyiz çağından itibaren ahlakî duyguya sahip olmaya başladığını gösterir. Böylece ahlakî değerler temelde akli zorunluluk çerçevesindedir.

İbn Haldun (ö. 808/1406), insanların ahlak yapıları ile coğrafya ve iklimin doğrudan ilişkili olduğunu kaydetmiştir. Mesela Afrika halklarındaki kıvrak dans kültürü, çabuk sevinme ve neşelenme karakteri, duygusal hareket etme vs. özelliklerine karşılık Kuzey ülkelerinde yaşayanlar daha akılcı, ağır hüzünlü denilebilecek kadar başını eğmiş sükûnettedir. Bunlar o bölgelerde toprak ve iklimin insana etkisindedir. Böylece İbn Haldun’a göre coğrafya ve iklim insan fitratını ve dolayısıyla ahlakını etkileyen iki önemli unsurdur. Bu tecrübî olarak bilinen ve gözlemlenebilen bir hakikat olarak görülmelidir.²⁸ Esasen bu tespit, sosyolojik bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. İnsanların ahlak anlayışı ve dini seçimleri çoğu kez onların aile şartları ve içinde doğup büyüdükleri çevre koşulları ile şekillenmektedir. Bu açıdan bakıldığında zaman, ahlakî doğruların tespiti ve uygulanması inanç, akıl ve fitratla ilişkili olduğu kadar, çevresel faktörlerle de ilintilidir.

İnsanda ahlaka ilişkin potansiyel güç akıl ve fitratın tecelli ettiği yer olan vicdandır. Vicdan, insanın ahlakî yetkinliği haiz olmasıdır. Merhamet, adalet, infak gibi fedakârlığa dayanan ama kişisel ve toplumsal hukuk açısından vazgeçilmez olan duyguların akılla mezcedilmiş halidir. Bu Tanrının insana bir lütfü ona tanıdığı bir ayrıcalıktır.²⁹ Ancak vicdan aile, çevre, yetişme tarzı, politik kaygılar gibi etkenlerle saflığını yitirdiğinde artık “şeytanî” bir niteliğe dönüşür. Böylece o, şükür duygusu, merhamet ve insafın temsilcisiyken, tarihin, toplumun, taassubun ve dogmanın hegemonyasında anlam kaymasına uğrayabilir.³⁰ Dolayısıyla vicdanı dinin ve ahlakın merkezi kabul eden, buna karşın zahirin ve salih amellerin değerini azaltan düşünce biçiminin mutlak geçerli olamayacağını ve vicdanın ahlakın yegâne belirleyicisi kabul edilemeyeceğini belirtmek isteriz.

Tıpkı vicdan gibi de aklın da ahlakî davranışı tesis etmede yetersizliğini Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) söz konusu kavrama ilişkin kategorik tahliliyle ortaya koymaya çalışalım. Ona göre aklın üç seviyesi vardır:

- (a) Yetenek olarak akıl (seciye).
- (b) Hakikati anlayan akıl (fehmi).

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-kur’an*, VI, 81. Cürçânî (ö. 816/1413), maruf kelimesini şöyle açıklar: Akıl ve fitratın onayıyla insanların nezdinde kabul gören şeyler maruftur. Bu nitelikteki adetler meşruyet kaynağıdır ve övgüye mazhurdur. Cürçânî, S. Ş. (2013). *et-Tarifât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, s. 152.

²⁶ Mâtürîdî, *Te’vilat*, III, 356.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitabu’t-tevhid*, s. 207; Neseî, *Tabsiratu’l-edille*, I, 29.

²⁸ İbn Haldun, (1988). *Mukaddime* (I-II), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay, 2. Basım, s. 340-54.

²⁹ Hicr, 15/29.

³⁰ Güler, İ. (2013). *Kur’an’ın ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 28.

(c) Dünya ve ahiret işlerinde fiillerin yararlı veya zararlı oluşlarına göre onların hak ettiği değeri takdir eden akıl (basiret ve marifet).

Birinci manada akıl, insanın kendine, ana-babasına ve çevresine dair elde ettiği bilgilerin kaynağı niteliğinde olan ve herkeste bulunan akıl olup, sorumluluk buna dayanır: “Akı olmayanın dini yoktur.” Akıl eğer vahiyle desteklenirse -sorumlulukları yerine getirmediği takdirde- insanın aleyhine delil olabilecek seviyeye gelmiş demektir: “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, neleri yapacakları ve nelerden kaçınacakları hususunda gerekli açıklamalarda bulunmadıkça onları günahkâr saymaz.”³¹ Burada doğru yol, insana varlığını mahiyeti, iyi-kötülüğü vs. hakkında bilgi sahibi olmayı mümkün kılan akıldır. Akıl sahiplerine hakikatlerin bildirilmesi ise ancak vahiyle mümkündür. Allah kullarına akıl vermiş olmasına rağmen, aklın yetersizliği gerçeğinden, onlara rehberlik edecek peygamberler göndermiştir. Seciye halindeki akıllı kullanmayan ve varoluşunun anlamını düşünmeyerek hayatı bu dünyaya odaklayanlar, vahyin diline “yabancı”, hakikatine ise “öteki” muamelesi yapanlar, aklını sadece heva ve hevesi için kullananlardır. Onlar hayatı sadece bu dünyadan ibaret sanır, tüm davranışlarını bu dünyaya odaklarlar. Böyleleri için Allah “Onlar hayvanlar gibi; bilakis daha da aşağıdırlar.”³² demiştir. Kendi görüşüne hayran (gururlu) olan, kendinden öncekileri yahut kendi çağdaşları arasında otorite kabul ettiği kimseleri taklit eden, akıllı değildir.

Davranışlarında Allah’ı dikkate almayan, ateizme ya da taklidî inanca yaslanarak söz ve amelde bulunan ve dahi bununla övünen Kur’ani anlamda akıllı değildir: “Yaptığı kötülükler kendisine cazip gözükür ve dolayısıyla günahkârlığı fazilet gibi gören kimseye ne demeli?! [Böyle biri doğru yola gelir mi?!]”³³ “Onlar, iyi iş yaptıklarını zannettikleri halde dünyadaki çabaları boşa çıkanlardır.”³⁴ Akıl ve vahiy bilgisiyle beslenerek din ve dünya konusunda bilgi sahibi olma *fehmi* ve *beyan* seviyesidir. Bu, -iman etmiş olsun olmasın- ilahî vahiyle karşılaşmış olan herkeste mevcuttur. Allah Ehl-i Kitap hakkında şöyle der: “Onlar Allah’ın kelamını dinler, anladıktan sonra da bilerek tahrif eder.”³⁵ ve “Onlar peygamberleri öz oğulları gibi tanır.”³⁶ Kısacası anlamak, fehmetmektir. Ancak her fehmeden aklını olumlu yönde kullanmış sayılmaz. Çünkü anladıktan sonra dünya ve ahirette kendi yararına yönelik sonuç çıkarma bir üst basamağı gerektirir: *Basiret* ve *marifet*. Dünya ve ahirette kendisine neyin yararlı neyin zararlı olduğuna dikkat etmek, bunun için aklın ve vahyin verilerini hesaba katmak “basiret ve marifet” işidir. İşte bu aklın üçüncü ve ideal seviyesidir. Eldekinin verilmiş nimet olduğunu bilmek, nimete karşı nasıl davranılması gerektiğini düşünebilmek, gereğini yapmadığı takdirde bu dünyada kimin başına ne geldiğinden hareketle ahiretteki hesap hakkında çıkarım yapmak ve ona göre davranışlarını yönlendirmek basiretle hareket etmektir. Aklın ilk ve ikinci seviyesi gibi bu akıl da Muhâsibî’ye göre Allah’ın bir lütfudur.³⁷429 Tüm enerjisini dünya kazancına ayırma, işinde Allah’ı ve ahireti dikkate almama (seküler hayat tarzı) aklın ikinci ve üçüncü seviyeye yükselmediğinin ifadesidir. İnsanları, akıllı kullanma yönünden dört gruba ayırmak mümkündür:

³¹ Tevbe 9/115.

³² Furkan 25/44.

³³ Fâtır, 35/8.

³⁴ Kehf 18/104.

³⁵ Bakara 2/75.

³⁶ Bakara 2/146.

³⁷ Muhâsibî, H. (2006). *el-Akl ve fehmü'l- kur’ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yay., s. 211.

- a. Allah'ın sıfatlarını bilen ve bundan dolayı O'na itaatkar olmaya çalışıp takvayı şiar edinenler.
- b. Kur'an'ı (beyan) anlayan ama kişisel hırs ve arzularından ötürü ona yakınlaşmayan, ilahî mesajı benimsemeyen ve ondan yüz çevirenler. Tıpkı Hz. Peygamber döneminde Kur'an'a sırtını dönen Yahudiler gibi: *"Bildikleri halde gerçeği gizliyorlar."*³⁸
- c. Apaçık sapkınlıkta olmasına rağmen iyi yolda olduğunu iddia eden, kendini beğenme, kültürel kodlarına sadık kalma ve hakikatin gerçekte ortaya çıkmasına engel olanlar. Bunlar kibirle ve ihtirasla dünyaya meyletmiş kimselerdir. Entelektüel kültür düzeyine sahip olduğunu iddia ederek dünyanın öteki coğrafyalarında bulunan ve müstazâf/zayıf bırakılmış çoğunluk durumundaki yoksul insanları küçümseyen müstebkir azınlık bu grupta kabul edilebilir.
- d. Varoluşunu doğru bir şekilde anlamlandıran, Allah'a ve O'nun emrettiklerine iman eden, dininden uzaklaştığı tak- dirde ne gibi zarara uğrayacağını bilen ve bu yüzden kibre kapılmayan, gafletten, nıyan ve kötülüklerden uzak duran, günah işlediğinde bundan tövbe eden gerçek iman toplulukları.³⁹

Bu dört gruptan ilki ve sonuncusu akıllı kimselerdir. Böylece dinî açıdan akıllı olmak, mümin olmaya eşdeğerdir. *"Ulâ-ike humu-lmu/minûne hakkâ(an) (Onlar gerçek müminlerdir.)"*⁴⁰ Bilgili, düşünceli olmak ile akıllı ve ahlaklı olmak eşdeğerdir. Bunun karşısında yer alan insan tipi "hevasına uyandır". Heva, arzu ve hevesin insanın benliği kaplaması, insanın şehvetinin esiri olması ve adeta onu boşlukta savurmasıdır. Heva, sahibini yüksekte alçağa düşürür. Yani mükerrer bir varlık olarak yüksek değere sahip iken arzu ve heveslerinin peşinde olmak insanı alçaltır. Böyle bir insan içi boş, çürük ve kof olandır. Neredeyse sadece görüntüden ibarettir. Güzel konuşması, aklıyla güzel işler yapmış görünmesi, yüksek bir medeniyet kurması, teknolojiye hükmetmiş olması vs. onun ahlaklı olduğunu göstermez.⁴¹ Onlar dünya işlerini iyi bilirler: *"Onlar dünya hayatının görünen tarafını bilirler ama ahirete dair gafildirler."*⁴² Dünya işlerinin yürütülmesi, insanda bir seciye olan akılla mümkündür. Ancak bu akıl fehm ile marifete evrilmezse hevâ ve hevesinden yana saf tutmuş demektir. Dinî ve ahlaki açıdan Kur'an bunları tasvip etmez: *"Hevâya uymak insanı Allah yolundan saptırır."*⁴³

Özetle insana lütfedilmiş olan akıl, fitrat, vicdan ve tarihî tecrübe, insana yararlı işler yapmada etkin sebepler olarak kabul edilebilir. Bu yüzden dünyanın her yerinde farklı inanç mensupları arasında mevcut iyilere ve iyiliklere şahit olmaktayız. Ancak bunların yeterli olmadığı ve vahyin desteğine ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda bunun nedenlerini ortaya koymaya çalışacağız.

4. İlahi Vahyin Ahlaka Katkısı

İnsanların her davranışını dinle temellendirip ilişkilendirmek yanıltıcı olabilir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanın karakter yapısı ve inanç dünyası antropolojik gerçeklerden bağımsız değildir. Dinî coğrafi konum, ebeveyn ve çevre faktörü, kültürel ortam gibi etkenlerin dinî

³⁸ Bakara 2/146.

³⁹ Muhâsibî, *el-Akl.*, 214-5.

⁴⁰ Enfâl 8/35.

⁴¹ Güler, İ. (2011). *Özgürlükçü teoloji yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 52-54.

⁴² Rûm 30/7.

⁴³ Sâd38/26. Krş. Bakara2/120, 145; Mâide5/48; Kehf18/28; Câsiye45/23; En'âm 6/150.

kimlik ve ahlaki davranış tarzında belirleyici ve yönlendirici özellikleri vardır. Bununla birlikte vahyin insan ahlakına tesiri inkar edilemez bir gerçektir. Bu hakikat kanıtlanmadıkça, ahlak insanların vicdanında rölatif bir değer alanı olarak kalacaktır. İnsanların vicdanlarına bırakılmış bir ahlak anlayışı ise onu evrensellikten çıkararak değişken, etkisiz ve hükümsüz hale getirebilecektir.

Esasen Kur'an açısından ahlakın temel dinamiği Allah ve ahiret inancıdır. Hiçbir kelim ekolü din-ahlak ilişkisinde dinin rolünü yadsımamıştır. Bunun nasıl olduğu ise farklı şekillerde izah edilebilir. Vahyin ahlaka etkisi aşağıda takdim edildiği üzere gerçekleşmektedir:

4.1. Ahlakı Normatif Hale Getirmek

Vahiy, ahlakın insandan insana veya toplumdaki topluma değişebilen veçhesini belirli ölçülerle tanımlar ve ona ideal bir seviye kazandırır. Esasen akıl, insana bu dünyada yararlı ve güzel olan şeyleri çoğu kez sübjektif bir biçimde gösterir. Bu sübjektiflik kişisel olabileceği gibi etnisite, cemaat, grup vs. odaklı da olabilir. Böylece aklın rehberliği hem sadece bu dünya ile sınırlı hem de çıkar odaklı bir şekilde olur. Buna karşın vahyin getirdiği ilkeler temelde insanın maslahatını temin içindir. Zira ahlak sadece bir kişi ya da belirli bir gruba münhasır değildir. Vahiy, tek tek her fert için ve tüm insanlık için geçerli kaideler getirir. Hayata “benmerkezci” bakmaktan men ederek, yoksul, mazlum, aç vs. dezavantajlı kesimler konusunda da sorumluluk yükler. Vahyin özünde insan(lığ)ın çıkarı yani maslahat vardır. Bu maslahat sadece dünyaya yönelik değildir. Vahye dayanmayan hukuk ile dinî hukuku birbirinden ayıran önemli farkların başında bu gelir: Vahiy kökenli kurallar sadece dünya saadetini değil, aynı zamanda ahiret mutluluğunu da hedefler. Bunlar din dilinde “maslahat” ya da “makâsıd”dır. Dinî emirlerin tümü hikmet, maslahat ve adalete dayanır.⁴⁴ Söz konusu emirlerin gayeleri şöyle özetlenebilir:

- Zarûrî: Dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması ile ilgili kurallar.
- İhtiyâcî: İbadetlerde ruhsatların getirilmesi, muâmelâtta kolaylaştırıcı akit çeşitlerinin geliştirilmesi, beşerî davranışlarda avın helal kılınması, tüketim maddelerinde sağlıklı ve yararlı olanların meşru kabul edilmesi gibi yaşam kalitesine yönelik kurallar.
- Tahsînî: Üstün ahlak (mekârim-i ahlak) anlayışına uygun davranışlarını teşvik etmeye yönelik temizlik, avret yerlerinin örtülmesi, nafil ibadetler, sadaka gibi maksatları sağlamaya yönelik kurallar.

Bunların hepsi her şartta her insana aynı derecede yarar getirmemekle birlikte, toplumda insanların maslahatlarını celbeden ve hayatı disipline eden dinî çerçeve niteliğindedir. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) kaydettiği gibi bu hususlar şer'î esasların özünü teşkil eden Şârî'nin maksatlarıdır.⁴⁵ Böylece dinî emir ve yasaklar insanın arzuladığı bir dünyayı imar etmesinde kendisine yardımcı olacak niteliktedir. Bu durumda İslam dininin en genel amacının yeryüzünde adalete dayalı nizamın korunması, adalet, huzur ve selametın hüküm sürmesidir.

Vahiyden bağımsız hareket eden ve İslam açısından bakıldığında “imansız” addedilen ve fakat iyilik ehli olmaya çalışanlar, nihai olarak güvenilir değildirler. Çünkü vahyin kontrolünde olmadıklarından ahlaki davranışı ne zaman nerede gösterecekleri hususunda kesinlik yoktur.

⁴⁴ el-Cevziyye, İbn K. (H. 1423). *İ'lâmü'l-muvakkîn* (I-VII), tas. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb, Riyâd: Dârü İbni'l-Cevziyye, III, 11-2.

⁴⁵ Şâtıbî, (2003). *el-Muvâfakât* (I-IV), çev. Mehmed Erdoğan (*İslami ilimler metodolojisi*), İstanbul: İz Yay., II, 7-61.

Rüzgarın önünde savrulan yaprak gibi, irade ve arzuları nereye doğru yönelirse oraya gideceklerinden, yeryüzü medeniyetini bu düşüncede olanlarla kurmak imkânsızdır.

Bunun örneğini İslam öncesi Arap toplumunda görmek mümkündür. İlahi kelamın indiği döneme, yedinci asır Arap topluma baktığımızda, onların büsbütün ahlaktan yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. G. Hourani, zulüm, adalet, hayır, birr, masiyet gibi kavramların geçtiği ayetleri tahlil ettiği çalışmasında, Kur'an'daki ahlakî kavramların genel anlamda İslam öncesi Arap toplumunda mevcut olduğunu kaydetmektedir.⁴⁶ Ignaz Goldziher, dönemin edebiyatından örnekler göstererek, “cahiliye” kelimesinin, zihnî anlamda bilgisizliği değil, bir tür bencilliği, hak tanımazlığı, barbarlığı, hoyratlığı ifade ettiğini kaydetmiştir. Hz. Peygamber vahyi insanlara ulaştırma ve tebliğ vazifesine, ilk olarak toplumda eskiden kalma kötü adetleri araştırmakla değil, bir tür “barbarizm” anlamına gelen “cahiliye” ile mücadeleyle başlamıştır.⁴⁷ Bu da o toplumun kendine özgü bir ahlak anlayışının olduğunu, ancak bu anlayışın bir tür eksen kaymasına uğradığını göstermektedir.⁴⁸

Cahiliyede ahlak teriminin karşılığı olarak kullanılan “mürûe” (mürüvvet) kelimesi “koyu benlik” anlamı taşıyordu.⁴⁹ İslam, kan davası, tefecilik gibi kendisine aykırı olan uygulamaları kökten kaldırırken, cömertlik, cesaret, misafirperverlik, onur, vefa gibi mevcut bazı değerlerdeki sapmaları düzelterek onlara ilahi bir ölçü getirmiş ve kavramları yeniden ve olması gerektiği şekilde anlamlandırmıştır.⁵⁰ Bu bir bakıma, Kur'anî epistemolojinin ahlaka katkısıdır: “*Allah size bütün bunları açıklamak ve sizi sizden öncekilerin (doğru) hayat tarzlarına yönlendirmek, sizi affetmek istiyor. O bilgi sahibi ve hikmetli olandır*”⁵¹ Böylece ilahi kelam, ahlak kurallarını normatif bir düzeyde tanzim ederek insan aklının ve fitratının potansiyel gücünü belirli bir yöne doğru sevk etmeye çalışır. Jean Paul Sartre'nin (1905- 1980) sözleriyle ifade edilen “Tanrı yoksa her şey serbesttir” retoriği, dinin ahlaka getirdiği normların önemini göstermektedir. Ahlaki yargılara temel teşkil edecek dini bir ölçüt olmadıktan sonra, aklın hangi yöne savrulacağını kimse bilemez.

İslam'da ibadetlerle ve salih amelle somutlaşan ahlaki davranış, insanların keyfine, gönlüne ve cömertliğine bırakılmış değildir. Bilakis İslam ahlakı sistematize edilmiş ve belirli sınırlarla tanzim edilmiştir. Bireysel akıl ve tecrübe ile gerçekleştirilen ibadet ve iyilikler görece, genel geçer ve sürekli değilken, dinin belirlediği şekilde gerçekleşen ibadetler farz, vacip, mendup; davranışlarda haram-helal, hasene-seyyie, tayyib-rics, salih-gayr-i salih zıtlıklarıyla tespit edilmiş, sorumluluk düzeyi sıralanmış, her biri belli ölçülerde disipline edilerek insanların heva ve hevesiyle karar verecekleri bir alan olmaktan çıkarılmıştır.

⁴⁶ Hourani, G. E. (1985). Ethical presuppositions of the Quran”, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 23-49.

⁴⁷ Goldziher, I. (t. y.). *Muslim studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Edit by S. M. Stern, Aldine, Chicago: Publishing Company, s. 202-203.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Günaltay, Ş. (2013). *İslam öncesi Araplar ve dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yay.; Çağatay, N. (1957). *İslam'dan önce Arap tarihi ve cahiliye dönemi*, Ankara: AÜF Yay.; Gölcük, Ş. (2011). *Kur'an ve Mekke*, İstanbul: İz Yay.; Cevad, A. (t.y.) *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam (I-X)*, Bağdat.

⁴⁹ Çağrırcı, M. (2001) İslam mad., *DİA İslam Ans.*, İstanbul, XXIII, 12-13.

⁵⁰ Cahiliye Araplarının değer anlayışı ve bunlara Kur'an'ın müdahalesi için bkz. Izutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., s. 61, 99-181; Gölcük, (2011), s. 107-115, 143-165.

⁵¹ Nisa, 4/26.

4.2.Ahlakî Davranışa Teşvik Etme:

Kur'an ahlaki değerler arasında iyi olanı emreder, kötü olanı yasaklar ve böylece bir müjde ve uyarı görevi görür: "... O peygamber, onlara, uygun olanı emreder ve fenalıktan men eder, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar, onların ağır yüklerini indirir, zor tekliflerini hafifletir..." Bununla birlikte insanların özüne işlenmiş olan bu tabii his, herkeste her zaman aynı şekilde tecelli etmez. İnsanların çeşitli kültür ortamlarında oluşu onların din ve ahlak algısını da doğrudan etkiler. İşte vahiy burada devreye girmekte ve insanın aslında olan ahlaki davranma yetisini canlı tutması için onu terbiye etmeye çalışır.

Kur'an'da insanlar hayra davet edilirken cennet ve cehennem hatırlatılır. Ahiret yurdu, ceza ve ödül yeri olduğu kadar, dünya hayatını tanzim eden bir tehdit ve müjde niteliğindedir. Ahiret inancı –Kur'an'daki kullanılış biçimi dikkate alınırsa– ahlakın etkin ilkesidir. Kur'an'da iyiliklere cenneti, kötülöklere cehennemi vaat eden ayetler bu aslında insanı ahlaki davranışa yönlendirmek içindir. Mesela zulüm gibi büyük bir ahlaki suç iman ve Salih amel gibi iki ideal inanç ve tutum ilahi kelama şöyle konu olmuştur: "*Zalimlerin [öteki dünyada] kazandıkları şey[i düşünmek]ten korktuklarını göreceksin: zaten korktukları başlarına mutlaka gelecektir. İmana erip doğru ve yararlı işler yapanları ise [cennetin] çiçek dolu bahçelerinde [bulacaksın]; onlar Rablerinin katında diledikleri her şeye sahip olacaklardır: [ve] bu, büyük bir lütuftur.*"⁵²

İman-küfür karşıtlığında imanın yanında olan Kur'an, ahlak sistemini iman üzerine kurmuştur. Bu iman ahireti tasdik etmekle ahlaki davranışlara etki eder. Kur'an'ın kıyamet, ahiret, diriliş, hesap, cennet ve cehennem kavramları etrafında oluşturduğu "ahirete iman" muhtevası ahlak için etkin sebep niteliğindedir. Ahiret inancı, müşrikleri cehennem azabı ile korkutup cennete özendirmenin; müminlere ise imanın tek başına yeterli olmadığı; takva, salih amel ve faziletli işler yapmak gibi ahlaki erdemlerin gerekli olduğunun ifadesidir.⁵³ Bu yüzden ahiret hayatının varlığı dünya hayatına yön verir. Böylece "Dünya ahiret içindir." retoriği yerine "Ahiret dünya içindir." ilkesi daha çok anlam kazanır. Geçmişte Hz. Peygamber'e imanı reddeden Kureyşlilerin bu tutumunun sebeplerinden birisini de bu noktada aramak gerekir. Onlar ölümden sonra bir hesap yurdunun olduğu inancını kabul ettiklerinde, bunun dünyada sonuçları olan bir tasdik olacağını farkındadırlar. Ahiret inancı yeni bir zihin inşası ve hayat anlayışı demek olduğundan müşriklere ağır gelmiş olmalıdır. Ölümden sonra hesabın varlığı sorumsuz, gayri ciddi, haksız ve zulüm üzerine kurulmuş ahlak düzeninde köklü bir reform anlamına gelmektedir. İmandan soyut bir zihin yapısı, ancak bu hakikate sırtını dönen ve farklı bir mecrada yol alan kimliğin ifadesi olabilir.⁵⁴

Bu sebeple teorik olarak İslami dindarlık ile suça meyletmek arasında ters orantı vardır. Zira İslam'ın iyi, güzel ve faydalıyı helal; kötü, çirkin ve zararlıyı haram kılan güçlü bir doktrini vardır. Bu yüzden ideal bir mümin her zaman, kötülüğün "Allah'a ve O'nun iradesine karşı gelmek" anlamına geldiği ve iyiliğin ilahi murada uygun bir hayat tarzı ile elde edilebileceği motivasyonuna sahiptir.⁵⁵

⁵² Şûrâ 42/22.

⁵³ Bkz. Âl-i İmrân 2/102; Mâide 5/93. Ebû'l-Bekâ, "el-İman" md., *el-Külliyyât*, 212.

⁵⁴ Fazlurrahman, (1996) *Kur'an'da ana konular*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 46.

⁵⁵ el-Halife, A.H. M. (1994) İslam'da suç eğilimine karşı koruyucu bir mekanizma olarak dindarlık, çev. F. Mehves Kayani, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:2, s. 13.

Amerikan Sosyal Bilimci Arthur C. Brooks (1964-) “Kim daha çok hayır sever?” sorusuna cevap aramak üzere yaptığı ankette kendini dindar olarak tanımlayanların seküler olarak tanımlayanlardan “üç buçuk kat” daha fazla yardımda bulunduğu sonucuna varmıştır. O, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm vs. dinlerde iyiliği emreden ve hayırseverliği tavsiye eden öğütlerin olumlu etkisini savunmuş ve “İnsanların (bağış yapma) güdülerinin kaynağını kesin olarak anlayamayız ama ne yaptıklarını tespit edebiliriz.” diyerek, dindar insanların seküler/dinden uzak kimselerden daha hayırsever olduğu sonucunu paylaşmaktadır.⁵⁶ Her ne kadar sosyal bilimlerde yapılan araştırmalar her zaman kesin sonuçlar verdiği söylenemezse de bu araştırmanın ortaya koyduğu sonuç teorik olarak Kur’an’da ilahi davetin misyonunu “iyiliğe teşvik ve kötülükten men etme” şeklinde açıklayan pasajlarıyla⁵⁷ uyusmaktadır.

Vahiy insanın yönünü yeryüzünden gökyüzüne çevirmek suretiyle hayatı bu dünya merkezli olarak algılamaktan vazgeçirmeye davet eder. Çünkü dünya, uçsuz bucaksız nimetleriyle insanı aldatmaya uygun bir yerdir. Allah’a ve ahirete inanan için ise geçici bir yurttur. Kur’an sürekli bu gerçeği hatırlatarak insanın dünyevi arzularına yenik düşüp helak olmamasını sağlar. Vahyin bu fonksiyonu “emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker” şeklinde kavramsallaşmıştır. Mu’tezile kelamının aslî ilkelerinden olan bu husus, Kur’an’a göre toplumda mutlaka yerine getirilmesi gereken bir vazifedir: “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁵⁸

Kıssa ve meseller de vahyin imana ve ahlaka sağladığı epistemik katkılardandır. Meseller, örneklendirme yoluyla insanlara uyarı ve teşvik dolu mesajlar vermektedir.⁵⁹ Kıssalar ise, geçmiş ümmetlerin akıbetleri üzerinden sonrakilere mesaj vermek, uyarılarda bulunmaktır. Kıssaları üçlü tasnife tabi tutmak mümkündür:

- a. Açıkça nehiy dili kullanılarak geçmiş milletlerdeki kötü hasletleri ortaya konulduğu kıssalar ki bunlar da iki türlüdür:
 - a.a Yasaklanan şey, çevrede kökleşmiş ve toplumda menfi bir adet haline gelmiş işlerden birisi olabilir. Şuayb’in (as) kavminin ölçü-tartıda hile yapmaları buna bir örnektir.⁶⁰
 - a.b Yasaklanan işlerden bazıları, herhangi bir duyguyu tatmin etmek ya da bir arzuya cevap vermek üzere yapılan işler olabilir. Yusuf’un (as) kardeşleri tarafından “kıskançlık” duygusuyla kuyuya atılması buna misaldir.⁶¹
- b. Kötülüğün büyüklüğü/ciddiyeti duygusunu oluşturmak için “taaccüp” veya olumsuz soru tarzı kullanılan kıssalar. Lût (as) hikayesi buna örnek olarak zikredilebilir.⁶²
- c. Kimi toplumların ya da çevrelerin ahlakî düzeyinin (ibretlik olarak) anlatıldığı kıssalar, üçüncü anlatım biçimini teşkil eder. Musa (as) kıssalarında Mısırlıların ahlakî durumları ve ahde vefa göstermemeleri bu kategoriye dahildir.⁶³

⁵⁶ Brooks, A. C. (2006). *Who really cares*, New York: Basic Books, s. 39.

⁵⁷ Bakara 2/119, 123; Hüd 11/2 vd.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/104.

⁵⁹ Bakara, 2/261, 264; Al-i İmran, 3/117; En’âm, 6/122; İbrahim, 14/18, 24, 32-44; Nahl, 16/75-6, 92; Kasas, 28/61; Hadîd, 57/20; Tahrim, 66/10-2; Kalem, 68/17-33.

⁶⁰ A’râf, 7/85-87.

⁶¹ Yusuf, 12/16.

⁶² Ankebût, 29/28-9.

Vahyin insan gönlüne hitap etmesi onun günaha meyilli yönünün ıslahını kolaylaştırır. Aslında akıl, insanın ahlaklı olmasını sağlaması gerekirken bazen ters şekilde çalışır. Türlü entrikalar ve desiselerle insanı günaha düşüren, insanın heva ve hevesine tabi olmuş aklıdır. Burada harici desteğe ihtiyaç vardır ki o da vahiy ve vahyin diliyle konuşan erdemli kişilerdir. Böylece vahyin fonksiyonu; insan zihninin işleyişini sırat-ı müstakime çevirmektir.

4.3. Aklın Yetersiz Kaldığı Konulara Açıklık Getirmek

Vahiy insanın Allah'a karşı yükümlülükleri arasında farz-haram, vacip-mendup ve mekruh-müstehap gibi hükümlere tekabül eden davranışlarını haber verir. Ancak buna ek olarak, yüce yaratıcıya nasıl şükredip ibadet edileceği gibi temel konulara da ışık tutar. Böylece vahyin fonksiyonu sadece amelî konuları bildirmek değil, aklın yetersiz kaldığı durumları dikkate alarak ona yol göstermektir. Vahiy, hakikati teyit ve davranışların sonucunu beyan eder. Emir ve nehiy, varlığın iyi-kötü olmasıyla orantılıdır. İnsan aklını ve kabiliyetini aşan şeyler ilahî emrin dışında kalır. Aklın ahlakî değerleri bilme gücüne ek olarak vahyin bu işlevi insanoğlunu kemal noktasına ulaştırır. Vahiyle birlikte dini-ahlakî sorumluluk aklî zorunluluktan ilahî zorunluluğa evirilmiş olur. Mâtürîdî, peygamber göndermenin hikmetini ele alırken, aklın esas itibarıyla yetkinliğinden söz ettikten sonra, aklın yetersiz kaldığı durumlarda dışarıdan bir güç tarafından yönlendirilmeye ve aydınlatılmaya ihtiyaç duyduğunu kaydetmiştir.⁶⁴

Vahyin epistemik değeri, insanda verili durumun safiyetini korumak ve onu ahlakî olana yöneltmektir, denilebilir. Vahiy, şer'î konularda yeni hükümler getirirken, (tıpkı iman gibi) ahlak konularında yeni bir bilgi üretmez, değer ifade eden kavramlarda sapmalara müdahale eder, doğruları ise teyit eder. İnsanın tabiatına işlenmiş olduğunu kabul ettiği ama bir şekilde unutulmuş olan ahlak kanununu insanlara hatırlatır ve onları birtakım uyarı/müjdelere iyiye sevk etmek ister. Onun iman ve salih amellere daveti, zımnen ahlaka çağrısıdır. Bu, bir tanımlama ve çerçeve ortaya koymaktan çok, teşvik ve tehdit sadedindedir. Ayrıca Allah, ahiret ve nübüvvet ile ilgili bilgiler, sadece imanın değil, iman sonucunda açığa çıkması beklenen/istenen ahlakın da bilgisidir. Bu açıdan tahkikî iman, ahlaka vahyin epistemolojisiyle bakmak, fitratı ve aklı marifet derecesine yükseltmektir.

Öte yandan vahiy, fiziki alemin ötesini insana haber verir ve böylece hakikatin sadece bu dünyada görünenden ibaret olmadığını bildirir. Esasen insanın hayata dair bilgi ve görüşü algıları ölçüsündedir. Çoğu zaman, duyular tarafından idrak edilen şey, dünyada olup bitenleri açıklamaya yetmez. İnsanların başlarına gelen kötülükler, çocuk ölümleri, savaşlar, kitlesel suçlar vs. adalet duygusunu yaralayan uygulamaları anlamlandırmada zorlanırsınız. İşte vahiy söz konusu problemlerin anlaşılabilir üstesinden gelinmesi için insana yardımcı olur. Hayatın sadece bu dünyadan ibaret olmadığını ve duyular alemin ötesinde metafizik varlığın olduğunu haber verir. Allah ve ahiret hakkında bilgi, insanın, davranışlarının hesabının sorulacağı hakikatine matuftur. Ve yukarıda belirtildiği üzere bu bilgi insanı iyiye teşvik, kötüden uzaklaştırma işlevi görür. İnsan böylece yapıp etmelerini aklın ve nefsin isteğine göre değil; ahlakın evrensel ölçülerine uygun olması gerektiğini fark eder. Şüphesiz bu ahlak seküler nitelikte değil; dini naslarla temellendirilmiş şekildedir. Kur'an'ın ahlaka bu noktada katkısı Allah ve ahiret inancını sürekli

⁶³ Bakara, 2/99-101; Kasas, 28/76-7. Geniş bilgi için bkz. Halefullah, M. A. (2013). *Kur'an'da anlatım sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 162-166.

⁶⁴ Maturidî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 209, 274.

canlı tutarak, bunlar üzerinden insanı etki altına almak ve insandaki şehevî-maddî arzulara yönelik zafiyeti meşru çizgiye çekmektir.⁶⁵

Sonuç

İnsanın aklı ve vicdanı onu iyiliğe sevk edebilecek yapıdadır. Ancak bu, söz konusu unsurların mutlak olarak yeterli olduğu ve insanın ilahî rehberliğe ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Nitekim değer bilincini insanların vicdanlarına hapseden ve dini kültürel kimlik seviyesine indirenlerin temel sorunu Tanrı'ya sırt çevirmesi ve tanrısız aklı/ahlakı kutsamasıdır. Şüphesiz bu düşünce yapısında olanlar Allah'ı unuttukları için varlık sebeplerini unutmuş ve böylece yoldan çıkmış kimselerdir.⁶⁶ Vâkıa, ahlakî dinin rehberliğinden soyutlayıp tek merci olarak aklın otoritesini savunanların sebep olduğu insanlık dramı halen devam etmektedir. İnsan, hayatı sadece bu dünyadan ibaret kabul ettiği ve metafiziği reddettiği andan itibaren özünden uzaklaştı ve ahlakî değerleri yitirdi.

Yüce yaratıcı zulmü ortadan kaldırmak için peygamberler göndererek tarihe müdahale etmiştir. Son mesajı Kur'an'ı Kerim, ilahî vahyin insana rehberliği ve dolayısıyla ahlaka katkısı olarak görülmelidir. Son ilahî kelam ile birlikte iyilik insanların vicdanına terk edilen bir mefhum olmaktan çıkarılmış ve ona belirli bir çerçeve çizilmiştir. Her ne kadar akıl ve vicdan ahlak için önemli kazanımlar ise de insanoğlunun aklı kutsadığı son iki asırda geldiği nokta ortadadır. Bu sebeple vahyi gerekli ve anlamlı kılan “iyilik” ve “kulluk/ibadet” mefhumuna getirdiği normdur. Onu meşru ve hak kılan ise peygamberinin mucizeleridir, denilebilir. Bir İslam inananı için akıl ve fitrat sorumlulukta ne kadar yetkinse, vahyin bilgisi de o kadar merkezîdir.

İnsan, akıl ve fitrat bakımından iyi-kötü zıtlığını kavrayabilecek durumda yaratılmıştır. Ancak yeme-içme, şehvet, öfke gibi zevklere yönelmek, akli ve ilmî melekeleri ihmal etmek ve toplumun örf ve adetleri arasında hakikati kaybetmek gibi nedenlerden dolayı insan ahlakî davranıştan uzaklaşır. İlahî kelam bu noktada insanın manevî duygularını besleyerek onun insanlık onuruna yaraşır davranışlar sergilemesini sağlamaya çalışır. Bu hakikat Hz. Peygamberin dilinden şöyle dökülmüştür: “Ben güzel ahlakî tamamlamak üzere gönderildim”⁶⁷

Kaynakça

Âmidî, S. (2004). *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (I-V), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2. Baskı.

Armstrong, W. S. (2012). *Tanrısız ahlak*, çev. Atilla Tuygan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2. Basım.

Bircan, H. H. (2004). Teleolojik ve deontolojik açıdan “Li-Vechillâh” teriminin Kur'an'ın ahlak değerleriyle ilişkisi, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27.

Brooks, A. C. (2006). *Who really cares*, New York: Basic Books.

Craig, W. L. (2013). Ateizmin teistik (Tek Tanrıcı) yaklaşımına eleştirisi, çev. Yaşar Ünal, *Kelam Araştırmaları*, 11:1.

⁶⁵ Nisa 4/28.

⁶⁶ Haşr 59/19.

⁶⁷ Malik, *Muvatta*, Husnü'l Halk, 8.

- Cürcânî, S. Ş. (2013). *et-Tarifât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, (2012). *Kitabu'l-irşad*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Ankara: TDV Yayınları.
- Ç. Mustafa. (2008). Bir ateizm ahlakının imkânı üzerine, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1),
- Doğan, Ö. (2010). *Etik ahlak felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı.
- el-Cevziyye, İbn K. (H. 1423). *İ'lâmü'l-muvakkîn* (I-VII), tas. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, Riyâd: Dârü İbni'l-Cevziyye.
- Erdem, H. (1990), Dinî ahlak ve ilâhi dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki bazı ahlâkî meselelere mukayeseli bir yaklaşım, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 3. Eş'arî, (1975). *Kitabu'l-lum'a er-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, tash. Hammude Garabe, Kahire: Mecmau'l Buhûs ve'l-İslamiyye.
- (1981). *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Dimeşk-Beyrut: Mektebetü Dari'l-Beyan
- Evkuran, M. (2013). *Ahlak, hakikat ve kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Farukî, İ. R. (2014). *Niçin İslam*, İstanbul: Mahya Yayınları.
- Fazlurrahman, (1996) *Kur'an'da ana konular*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Goldziher, I. (t. y.). *Muslim studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Edit by S. M. Stern, Aldine, Chicago: Publishing Company.
- Güler, İ. (2013). *Kur'an'ın ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Halife, A.H. M. (1994) İslam'da suç eğilimine karşı koruyucu bir mekanizma olarak dindarlık, çev. F. Mehveş Kayani, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:2.
- Hillî, A. (1415). *el-Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn.*, nşr. Yâkûb el-Caferî el-Merâğî, Kum: Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkîkât, 'l-İslâmiyye.
- Hourani, G. E. (1985). Ethical presuppositions of the Quran", *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Işık, K. (1967). *Mu'tezile'nin doğuşu ve kelâmî görüşleri*, AÜİF Yay. LXXVI, Ankara.
- Izutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Fûrek, (1987), *Mücerredü'l- makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Danyal Cimarya, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- İbn Haldun, (1988). *Mukaddime* (I-II), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım.
- İbnü'l-Mürtazâ, (1986). *Kitâbü'l- kalâid fî tashîhi'l-akâid*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Kâdî Abdülcebbar, (t.y.). *el-Müğnî fî ebvâb'i-tevhîd ve'l-adl –el-firaku gayri'l-İslâmiyye–*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, y.y..

Mâtürîdî, (2005). *Kitabu't-tevhid*, Tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları.

- *Te'vilâtü'l-Kur'an* (I-XVII), Haz. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi.

Muhâsibî, H. (2006). *el-Akl ve fehmü'l- Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yay.

Nesefî, (1993). *Tabsîratü'l-edille* (I-II), thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları.

Özsoy, Ö. ve Güler, İ. (2003) *Konularına Göre Kur'an.*, İstanbul: Fecr Yayınları.

Öztürk, O. (2006). Ahlak olgusunun kaynağı nedir?, *Köprü Dergisi*, 2006, sayı: 95, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=793>

Paul, G. (2005). Cross-national correlations of quantifiably social health with popular religiosity and secularism in prosperous democracies, *Journal of Religion and Society*, 7.

Peterson, M. vd. (2009). *Akl ve inanç*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay. 2. Baskı.

Pezdevî, (1988). *Ehl-i sünnet akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları.

Sâbûnî, N. (1969). *el-Bidâye fî usûli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf, Mekke: el-Mektebetü'l-Felsefiyye.

Şâtıbî, (2003). *el-Muvâfakât* (I-IV), çev. Mehmed Erdoğan (*İslami ilimler metodolojisi*), İstanbul: İz Yayınları.

Şehristânî, A. (2005). *el-Milel ve'n-nihal*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Tinsel, A. (2000), Ahlak için dine ihtiyacımız var mı? *Birikim Dergisi*, Sayı: 137, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2518/ahlak-icin-dine-ihtiyacimiz-var-mi#.VtQXUWdf2M8>

Ünverdi, M. (2014), Ahlakın epistemolojisi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, Çorum.

Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.