

İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri

İLHAMİ GÜLER

DOÇ. DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ/ANKARA

İnanma ve inkâr, İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî-ilahî-kitabî dinlerde en temel iki insanî tutum ve konuma ilişkin nitelemelerdir. Bu tutum ve tercihlerin sahipleri ise 'mümin' ve 'kâfir' olarak nitelenir. Bu üç dinin teolojileri, adı geçen iki nitelemeyi, kendi üzerlerinde bulundukları zemini sahihlik-meşruluk açısından korumak, kendi dışında olanların da dinî/ahlâkî konumunu tayin etmek için evrensel düzeyde kullanırlar. Her iki kavram da dinî olmakla birlikte, aynı zamanda ahlâkîdir. Ahlâkın dine dayandırılması, Etik'te, Din Felsefesi'nde ve Teoloji'de ciddi bir sorun olarak tartışılmıştır ve tartışılmaktadır.¹ Ben bu soruna girmeyeceğim. Bu makalede yukarıda bahsi geçen iki tutumun Kur'ân tarafından bilişsel ve ahlâkî birer tavır alış olarak nitelendirilmesini ortaya koymaya çalışacağım. Konunun alakadar olduğu yerlerde Kelâm'daki tartışmalara da girilecektir. Özellikle imanın tanımı ve bilgi-amel ile olan ilişkisi bağlamında Kelâm'daki tartışmalardan kalkılarak yürünecektir. Konu başlıca iki bölümden oluşmaktadır: Birincisi, iman'ın bilişsel-ahlâkî boyutu, ikincisi ise, ahlâkî muhtevalı bu insanî tercihe varmanın veya varamamanın (inkâr) ahlâkî-bilişsel nedenidir. İman kavramının muhtevalarını aydınlatmadan insanın onunla olan olumlu veya olumsuz ilişkisinin ahlâkî değeri üzerine bir şey söylenemez. Bu nedenle kavramın analizini öne aldık.

A. Ahlâkî Açıdan İman

İman, insanın bir yapı özelliği olan inanma aktının² temelde Tanrı gibi aşkın bir varlığa ve O'nunla ilişkili bazı olaylara, durumlara (Tanrının bir insanı peygamber olarak görevlendirmesi, ona Kitap vermesi şeklinde) yönelmesidir. Bugün yeryüzünde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm olarak varlığını sürdüren ilahi merkezli dinlerin temeli böyle bir 'iman'a dayanır. Yalnız, özelde her dinin tarih içinde oluşmuş teolojileri tarafından teorileştirilmiş farklı iman tanımları vardır. Biz İslâmi teolojideki (Kelâm) tartışmanın sadece 'iman-bilgi ilişkisi' ve 'iman-amel ilişkisi' bölümlerinde konunun nasıl ele

¹ Örnek olarak bkz. W.W. Bartley, *Morality and Religion*, London 1971; Mehmet Aydın, *Kant ve İngiliz Ahlâk Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981; ayrıca, Kelâm kitaplarındaki 'Husn-Kubh' meselesi, bu sorunun epistemolojik açıdan tartışılmasıdır.

² Takiyettin Mêngüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 196 vd.

alındığını ortaya koyacağız. İman kavramının boyutlarını netleştirmede bu tartışma bizi aydınlatacaktır.

1. İman-Bilgi İlişkisi

Her dinde imanın bilgiyle uzak veya yakın bir ilişkisi vardır. İnanç nesnesi şu veya bu şekilde bilgi temellidir. Bu bilgi, nesnesine gidilebilen doğrulanmış bir bilgi değildir. Öyle olsaydı inanç olmaktan çıkar, bilgi olurdu. Olsa olsa inanç nesnesi 'hakkında' bilgiden bahsedebiliriz. Her iman, bilgiyle az veya çok, sağlam veya zayıf temellendirilmiş bir 'inanç'a dayanır. İnanç ise, bir olanağın, belirli bir durumda gerçekleşme(me)si, ya da bir şeyin gerçek olma(ma)sı hakkında kesin hükümdür. 'Kesin hüküm' inancın belirleyici en temel unsurudur.³ Bunu belirleyen şey ise, inanç nesnesi hakkındaki çeşitli yollardan elde edilmiş bilgi ile birlikte iradedir. Yanlış, boş inançlar, hurafeler de kesin hükümlerdir. Fakat bunlar nesnesine gidilerek tüketilecek (boşa çıkarılacak) hükümlerdir. Bu tip inançlara bilgi aktarını kullanma başarısını gösteremeyen, üretici olmayan, tembel kişiler taklit yoluyla sahip olurlar. Dolayısıyla, taklit yoluyla veya çocuk yaştan itibaren telkinlerle oluşturulan kesin hükümlerde (inançlarda), ne başta akıl olmak üzere bilgi aktarının rolü vardır, ne de iradenin rolü vardır.

İmanın bilgiyle olan ilişkisinden İslâm tarihinde ilk defa sözeden Mürcî'e olmuştur. İmanı, irade ve daha sonra üzerinde duracağımız 'kalp fiilleri' olmaksızın sadece Allah'ı, Resullerini ve onlardan gelmiş olanları bilmek (ma'rifet) olarak tanımlayan mürcî fırka, Cehm b. Safvân ve onun peşinde gidenlerdir (Cehmiyye). Bunlar, imanın karşıtı olan küfrü ise bilgisizlik anlamına gelen 'cehl' tabiri ile ifade ettiler. Ebû'l-Huseyn es-Sâlihî de Cehm ile aynı görüştedir.⁴ Fakat bunların dışındaki mürcî önderlerin büyük bir kısmı (Yunus, Ebû Şimr, Ebû Sevbân, Neccâr, Gaylân, İbni Şebib, Gassân, Tumânî) imanının tanımına marifet ile birlikte iradeyi, yani Allah'a karşı istikbar ve tekebbür'ü terki, O'na saygıyla boyun eğmeyi ve kimi kalp fiillerini (Allah'ı sevmek, O'na saygı duymak) eklemekte idiler.⁵ Bîşr el-Merîsî ve Ebû Hanîfe ise imanı 'tasdik' olarak tanımladılar.⁶

Cehm b. Safvân ve Sâlihî'nin iman'ı, 'bilgi' (marifet) olarak tanımlamaları eksik ve tutarsızdır. İman bilgiye dayanır; bilgi, doğrulanmış inançtır, nesnesine gidilebilir. İman ise, böylesi bir bilgiye dayanan 'inanç'a dayanır. İmanın nesneleri olan Allah, Ahiret, bir insanın Allah ile özel bir ilişkisi olması (Nübüvvet/Vahy) vb. dış dünyada varolan, dolayısıyla bilgilerini doğrudan edindiğimiz şeyler değil, 'hakkında bilgi' olan şeylerdir ki, bu da 'inanç'tır. Bunların nesnesine gidilemez, isbat edilemez, bu yüzden inanç 'bilgi' değildir. Bilgi dışarıda 'varolan' bir şeyle ilişkilidir. İnanç ise nesnesini bilgilere dayanarak yaratır. Önerme haline geldikten sonra da inananları tarafından ortak kanaat halinde paylaşılır. Fakat çoğu zaman yanlışlıkla buna da bilgi denir. Cehm b. Safvân ve Sâlihî

³ İncanın farklı tanımları için bkz. Hanefî Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992, s. 46 vd.

⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Tahk.: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 132; Abdulkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-Firak*, Beyrut trsz., s. 211; Ebûbekr Ahmed eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nibal*, Beyrut trsz., s.139 vd.

⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 133-137; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 202 vd.; Şehrîstânî, *el-Milel*, s. 140-141.

⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 140; Ebû Hanîfe, "Fikh-ı Ekber" *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, Türkçe çeviri ile birlikte yayınlayan: Mustafa Öz Arapça metin, s. 62.

hî de aynı şeyi yapıyorlar. Bana öyle geliyor ki, Cehm ve Sâlihî 'marifet' tabiri ile iman nesneleri hakkındaki kesin hükümleri (zihnî, kognitif hükümleri) bunlara irade ve kalb fiillerini eklemeksizin 'iman' olarak tanımladılar. Karşı hücumlarla Mürcie zora düşmüş olacak ki, bir çoğu imanın tanımına irade ve kalp fiillerinin muhtevalarını katmışlardır. Ebû Hanîfe ve Bîşr el-Merîsî imanı tanımlamak için ise daha uygun bir kavram olan 'tasdik' kavramını kullandılar.

Ebû Hanîfe ma'rifet, yakîn, tasdik ve teslim kavramlarını eş anlamlı olarak imanın tanımında kullandı.⁷ Ebû Hanîfe'nin kullanmış olduğu 'tasdik' ve 'teslim' kavramları salt zihinsel 'kesin hüküm' değil, zorunlu olarak direnmeden, tekebbür ve istiğnadan vazgeçerek benimseme, boyun eğme anlamında 'irade'yi içerir. Çünkü irade olmazsa zihinsel 'kesin hüküm' veya 'hakkında bilgi', iman anlamında 'tasdik' olmaz.

İzutsu'nun dediği gibi, Ebû Hanîfe'nin iman'ın doğası üzerinde yaptığı polemiklerden, onun iman nesnelerine tümeller düzeyinde entellektüel ve aklî olarak inandığı; onları varoluşçu bir tip bilgiyle özeller (kalp fiilleri) düzeyinde algılamadığı ortaya çıkıyor.⁸ Onun imanın artıp eksilmesini kabul etmemesi ve sıradan insanlarla resuller ve meleklerin imanını aynı seviyede eşit olarak görmesi de bu tavrını doğruluyor.⁹

O imanı salt tasdik edilen şeyler açısından ele aldığı için imanın artmasını, küfrün azalmasına; eksilmesini de küfrün artmasına bağladı.¹⁰ Ebû Hanîfe'nin imanı bu şekilde küllîler düzeyinde ele aldığı en güzel delili, onun "Ben Kur'ân'da sözü edilen Peygamber Hz. Muhammed'e inanıyorum, fakat onun Abdullah'ın oğlu Muhammed (571-632) olup olmadığını bilmiyorum" diyen kişinin mümin olduğunu söylemesidir. Kabe hakkında da benzer bir mülahaza yapmaktadır.¹¹ Bu yaklaşım, kelimelerin vaz edilmesi ilminde ('ilmu'l-vad', *fennu'l-vad'*) ifade edildiği gibi, şuradan doğuyor: Aklî işaretler teşahhus ifade etmez; çünkü küllî olanın küllî olanla sınırlanması (tanımlanması) his (yaşantı, algı) ve sözün karinesi olmazsa, cüzî olanı ifade etmez.¹² Dolayısıyla bu durumda iman, nesneleriyle (cüzî olanla, burada Abdullah'ın oğlu Muhammed 571-62) varoluşsal ilişki yerine, ileri sürülen anlamlı önermelerin kesin kabulüne, bir tür 'kanate' indirgenmiş oluyor. Bunun sonucunda iman nesneleriyle girişilecek ahlâkî duygusal değerlilik yaşantıları, iman kavramının dışında kalıyor.

Ebû Hanîfe imanın artıp eksilmesini reddederek iman'da eşitliği savunurken, peygamberlerin ve meleklerin diğer insanlara nazaran daha fazla korkmalarını şöyle bir örnekle açıklıyor: "Yüzme bilen iki kimse var. Bunlardan biri diğerinden daha usta değil. İkisi de suyu bol, şiddetli akıntılı bir nehre giriyorlar. Bunlardan biri suya girme noktasında çok cüretli, diğeri ise korkuyor."¹³ Ebû Hanîfe burada eşit seviyede yüzme bilmeyi 'iman'; cüret ve korkmayı da onun meyvesi, hasleti veya ziyası olarak değerlendiri-

⁷ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Mute'âlim", *Beş Eser*, s. 10.

⁸ Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Yokohoma 1965, s.106.

⁹ Ebû Hanîfe, "el-Âlim", s. 11; "Fıkh-ı Ekber", s. 62.

¹⁰ Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", *Beş Eser*, s. 72.

¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 139.

¹² Adududdîn el-İcî, *Fennu'l-Vad' (Kitâb Mecmû min Mubimmâtî'l-Mutâm'l-Musta'mile)*, Kahire trsz., s. 535.

¹³ Ebû Hanîfe, "el-Âlim", s. 17.

yor. Halbuki birer kalp fiili olan 'cüret' ve 'korku' iman kavramının içindedir ve nehre atlayanın imanı, korkandan daha fazladır; iman salt yüzme bilme tekniği değildir; biz-zat nehre atlama cesaretidir; yüzme ise 'amel'dir.

Nitekim İbn Teymiyye, Allah ve Resulü'nü sevmek, Allah'tan korkmak, cehennemden korkmak, Allah'ın rahmetini ummak ve cenneti arzulama gibi kalp fiillerinin tümünün iman olduğunu belirtir ve "Onlara (Allah'ın) ayetleri okunduğunda bu onların imanlarını artırır" (8/Enfal, 2) ayetini delil olarak getirir.¹⁴ Bu durumda iman kavramı kesin inanç, iradî bir cehd ve kalp fiillerinden oluşan müşterek bir isim oluyor. Bizce dilde 'tasdik' anlamına gelen iman, Kur'an'da ancak bu kadar genişletilmiştir. Kur'an'da bedensel fiilleri de içine alacak bir genişleme görülmez. Fakat İbn Teymiyye, Gazzâlî ve birçok Ehl-i Hadis gibi bedensel fiilleri iman kavramının içine sokar. Her ikisi de 'net' delillerini Hadis'ten getirebilmektedirler: "İman yetmiş küsur bölümdür; en küçüğü yolda insanlara eziyet veren engelin kaldırılmasıdır" ve "zina eden, mümin olduğu halde zina etmez."¹⁵

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'yi takip ederek sözlük anlamına gider ve imanı, 'kizb' (yalanlama) karşılığı olan 'tasdik' ile temellendirir. Küfrü de kizb olarak tanımlar. Bilgiyi cehaletin karşılığı olarak koyduktan sonra, bilginin sadece tasdik'e 'götürücü'; cehaletin de tekzib'e 'sürükleyici' birer unsur olduklarını belirtir.¹⁶ Tasdik'in Kelâm'daki anlamı ile İslâm Felsefesi ve Mantık'taki kullanımı birbirinden oldukça farklıdır. Felsefe ve Mantık'ta tasdik, tasavvurun önerme şeklinde kesin hükme dönüşmesidir. Açık kapıya baktıktan sonra gözleri kapatıp 'kapı açıktır' demek gibi¹⁷ sözlükte de tasdik bir sözü doğru olarak kabul etmek demektir.¹⁸ Mantık'ta ve İslâm Felsefesi'nde kullanılan da bu sözlük anlamıdır. Fakat Kelâm'da 'tasdik' sözlük anlamından fazla unsurlar içerir. Ne var ki, Smith gibi tasdik'in tasdik edilen önermedeki hükümleri fiili olarak icra etmeyi gerektirdiğini¹⁹ iddia edemeyiz. Çünkü fiilin müteaddi (geçişli) formu (*şaddaka*) böyle bir anlam içermiyor. Fiilin mücerred (yalın) hali olan *şa-da-ka* doğrulamak, verdiği sözü yerine getirmek, icra etmek, ifa etmek anlamlarına gelir. Yani bedensel fiil içerir.²⁰ Gazzâlî, 'tasdik'in sadece habere değil, bilakis haber verilen şeye yöneldiğini, hakikatinin ise Resul'ün haber verdiği şeyin varlığını itiraf etmek olduğunu belirtir.²¹

Kelâm'da 'tasdik'in hüküm'den fazla birşey içermesi, tasdik edilen önermelerin değersel (normatif) bir yanının olmasıdır. Allah'ın varlığı, filan kişinin peygamber olduğu veya Allah'ın insanlardan şöyle yapmalarını 'istemesi', şunlardan kaçınmalarını 'talep etmesi': kapının açık veya kapalı olduğu türünden önermeler değildir. Bundan dolayı,

¹⁴ İbn Teymiyye *el-İmân*, tahk.: Haşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire trsz., s. 167.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 1983, s. 141; İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 233.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kütâbu'l-Tevbîd*, Tahk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 38.

¹⁷ Tasdik'in İslâm Felsefesi ve Mantık ilmin'deki kullanımı hakkında bkz. Harry A. Wolfson "The terms 'Tasavvur' and 'Tasdik' in Arabic Philosophy their Greek, Latin and Hebrew Tequivalents", *The Muslim World* (1943), 33, s. 114-128.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955, X. 193.

¹⁹ Wilfred Cantwell Smith, "Faith as Tasdik", *Islamic Philosophical Theology*, ed.: Parviz Morewedge, New York 1979, s. 103-104; Ayrıca bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan*, s. 69 vd.

²⁰ İbn Manzûr, X. 193 (*şaddaka*); örnek âyetler olarak bkz. 3/Âlu İmran, 43; 29/Ankebut, 3; 39/Zümer, 74.

²¹ Gazzâlî, *Faysalû't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka*, Kahire 1907, s. 5.

Gazzâlî tasdik'i dinî anlamda kullanırken 'teslim' ile izah ediyor.²² Taftazânî de dinî tasdik'in, inad, inkâr ve istikban terkederek ihtiyar ve kesh ile, idrak ve iz'ân ile kabul etme olduğunu belirtiyor. Dilde iman mutlak anlamda tasdik iken, dinde özel muhtevalı önermelerin tasdik edilmesidir. Taftazânî bunu göstermek için Kur'ân'dan şu ayetleri delil getirir:²³

Kendilerine Kitap verdiklerimiz onu (Muhammed'i) kendi oğulları gibi tanıdıkları halde, onlardan bir grup bile bile hakkı gizlerler (2/Bakara, 146).

Kendilerine Kitap verilenler onun (Kur'ân'ın) Rabblerinden gelen hak olduğunu bilirler. Allah onların yaptıklarından gafil değildir (2/Bakara, 144).

Onu yakinen bildikleri halde nefislerinin zulmü ve büyüklenmeleri yüzünden inkâr ettiler (27/Neml, 14).

Kanaatimce 49/Hucurât suresindeki 14. ayette geçen "inandık demeyin, teslim olduk deyin; iman henüz kalplerinize girmedir" ifadesi iman'ın bu ilk basamağı olan "tekebbür, istiğna ve inadı bırakarak iz'ân, idrak ve ihtiyarla teslim olma", yani iman'ın irade içeren 'tasdik' bölümünü konu ediniyor. Kalbe henüz yerleşmemiş olan ise, iman nesneleri hakkında duygusal değerlilik yaşantıları veya daha sonra üzerinde duracağımız gibi İbn Teymiyye'nin 'kalp fiilleri' dediği şeydir. Bu ayette yine iman'ın kalbe 'giren' bir şey olması onun kalpte gerçekleşen bir şey olduğunu gösterir. Mâtürîdî, "Kalbi iman ile mutmain olduğu halde dinden dönmeye zorlanan hariç" (16/Nahl, 106) ayetine dayanarak imanın yerinin kalp olduğunu belirtir.²⁴

İman'ın konusu olan önermeler hakkında yaratıcı ve üretici bir karakter eğilimi ile; düşünme, araştırma ve onları oldukça mantikî hilgi ile temellendirme (doğru değerlendirme) veya Kant'ın deyimi ile salt pratik akıl ile kategorik buyruğu bulma²⁵, salt epistemolojik bir süreç olmasına rağmen; Ahlâk'ta ve dinde de bir erdemdir. Halbuki insanların çoğu ahlâkî 'yapma' veya 'amel' ile özdeş görür. Bu yanlış bir kanaattir. Çünkü doğru bilgi olmadan doğru eylem olmaz. Kur'ân, bilgi aktarının dinî ve ahlâkî alanda doğru kullanımını istemekte ve övmektedir: "Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme (ona bağlanma), çünkü kalp, işitme ve görme (aktarı) bu durumdan sorumlu tutulacaklardır." (17/İsra, 36) Bizi insan kılan şey, bilgi aktarımızla birlikte değerlilik yaşantılarımızdır. Bunlar felç olunca, Kur'ân böyle bir varlığı hayvandan daha aşağı bir varlık olarak niteliyor. Çünkü bunları kaybedince hayvanlar gibi yaşıyoruz. Halbuki hayvan bunlara sahip olmadan o hayatı yaşıyor:

Onların kalpleri vardır; ama onlarla gerçeği kavramazlar; gözleri vardır; lakin onlarla görmezler; kulakları vardır; fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da aşağıdırlar. Onlar gaflete düşenlerdir (7/A'raf, 179).

Mürchie'den Ebû Şimr de imanı gerçekleştiren her hasletin bir 'tâ'at', yani ahlâkî bir erdem, gerçekleştirilmesi gereken bir sorumluluk, bir iyilik olduğunu belirtir. O, aynı

²² Sa'duddîn Ömer b. Abdullâh et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Kahire 1989, V. 185.

²³ Taftazânî, *Makâsîd*, V. 134. 187-189; *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, Kahire 1988, s. 78-79.

²⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 375.

²⁵ Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev.: Ioanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı, 1994, s. 33-34.

zamanda imanı gerçekleştiren hasletlerin hepsine birden sahip olunması gerektiğini, bunlardan yalnız birinin gerçekleşmesiyle, örneğin sadece Allah'ı bilmekle bu tâ'atın gerçekleşmeyeceğini ileri sürer.²⁶ Yine onlardan Ebû Mu'âz et-Tumanî, iman'ı insanı küfürden koruyan tutumların (*hisâl*) ismi olarak tanımlar.²⁷ İman tanımlarının bedensel fiillerle hiçbir alakasının olmadığını belirten bu önderlerin yaklaşımları iman'ın inanç ve irade boyutunu bir ahlâkî erdem olarak ele almaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilgi aktarını askıya almadan, üretici-yaratıcı bir karakter eğilimi ile doğru bir inanca zih-nî olarak (*idrâk*) varırken; iradenin de inad, inkâr, tekebbür ve istiğnadan vazgeçerek ihtiyarla, iz'ânla kabul etmesi imanın iki önemli boyutunu meydana getirmektedir.

2. İman ve 'Kalp Fiilleri'

Önce din ile iman arasında bir ayırım yapmak gerekir. Din, Allah tarafından insanlardan gerçekleştirilmesi istenen ve sakınılması gereken şeylerin toplamıdır. Yani iman ve amelin toplamıdır. İman ise lûgat anlamından da anlaşılacağı gibi kalbî/zihinsel bir aaktır. Kadı Ebû Ya'lâ'nın dediği gibi, Allah dilden herhangi bir kelimeyi alıp da dinde kullanmaya başlayınca onun anlamı genişler; fakat Hariciler'in ve Mu'tezililer'in sandığı gibi lûgat anlamı terkedilerek kelime 'nakledilmez'.²⁸

Hariciler'in ameli terkedeni tekfir etmeleri, Mu'tezililer'in ise *el-menzile beyne'l-menziileteyn* kategorisini geliştirmelerinin nedeni, dinde (vahiyde) iman kavramının 'tasdik' anlamını kaybederek kalbî ve bedenî bütün ta'at fiillerini kapsayacak şekilde 'nakledildiği' fikridir. Ona (imana) kalp amelleri ve beden amelleri eklenmiştir. Salât'ın duadan namaza, Hacc'ın kask'dan bugünkü Hacc ibadetine; 'savm'ın tutmak (imsak)tan oruç ibadetine dönmesi gibi.²⁹

Ebû'l-Mu'in en-Neseî ise, din dilinde kelimenin lûgat anlamı üzerinde tasarruf yapılamayacağını eğer keyfî tasarruflara başvurulursa dilin ortadan kalkacağını söyler.³⁰ Hakikaten başta Hariciler olmak üzere Mu'tezile ve Ehlu'l-Hadis'in (Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Buhârî, İbn Teymiyye vs.) beden fiillerini iman kavramına katmaları gramatik, semantik ve etimolojik açıdan hiçbir temeli olmayan ve Kur'ân'da da örneği bulunmayan, Neseî'nin dediği gibi, keyfî bir tutumdur. Kanaatimce onlar 'din' ile 'iman'ı birbirine karıştırmışlardır.

49/Hucurât Suresi'nin 14. ayetindeki "iman henüz kalplerinize girmedir" ifadesi açıkça imanın bütün unsurlarının kalpte olduğunu gösterir. Fakat irade ve inancın dışında imanın diğer asli bir boyutu daha vardır. O da inanç önermelerinin nesnelere karşı yönelmiş olan ve üretici-yaratıcı bir karakter eğiliminde görülebilecek ahlâkî duygusal

²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 135.

²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 139.

²⁸ Kadı Ebû Ya'lâ, *Mesâ'ilü'l-İmân*, Riyad 1989, s. 297.

²⁹ Ebû Ya'lâ, *Mesâ'il*, 298-99, 302; Kadı Ebû Ya'lâ 'nakli' reddederek genişlemeyi kabul eder. Bundan dolayı o da bedensel fiillerin iman'a dahil olduğunu kabul etmesine rağmen, nakli kabul etmediği için ameli terk eden veya büyük günah işleyeni tekfir etmez; sadece imanının noksanlaştığını söyler. Kadı Ebû Ya'lâ bu durumu ifade etmek için *el-fâsiku'l-millî* tabirini kullanmıştır. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Selefiyye ve Ehlu'l-Hadis genelde bu yolu benimsemiştir. Geniş bilgi için bkz. *Mesâ'il*, s. 297 vd., 313 vd.

³⁰ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiretu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tahk.: Claude Salame, Dı-meşk 1993, II. 800.

değerlilik yaşantılarıdır. Bunlar saygı, sevgi, şükür, güven, rağbet ve korkudur.³¹ İbn Teymiyye bunlara 'kalp fiilleri' diyor.³² Yalnız kalp fiilleri inanç nesnelerine karşı sadece bu olumlu duyguları içermiyor. İkinci bölümde 'kalp' kavramını tahlil ederken göreceğimiz gibi, değersizlik yaşantıları da (bencillik, gurur, kibir, istigña, sertlik) kalp fiilleridir. Ehl-i Kitab'ın sürüklendiği nokta, olumlu kalp fiillerinin yerinin olumsuzlarla yer değiştirmesidir. 49/Hucurât Suresi'ndeki ayette 'iman' ifadesi önemine binaen bu kalp fiillerine tekabül eder. 57/Hadîd Suresi'nin 16. ayetinde kalp fiillerinin olumlu ve olumsuz, istenen ve kınananları birlikte şöyle ifade edilir:

İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen gerçek için kalplerinin saygıyla yumuşaması zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine Kitap verilenler gibi olmasınlar, onların (Kitap Ehli'nin) üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Onların bir çoğu yoldan çıkmış kimselerdir.

Rablerinden korkanların bu Kitap'tan derileri ürperir, sonra hem derileri hem de kalpleri, Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar.. (39/Zümer, 23).

O halde inanç, irade ve duygusal ahlâkî değerlilik yaşantılarından oluşan iman, özellikle son unsurundan dolayı artar ve eksilir:

Müminler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir (8/Enfal, 2).³³

Yalnız bu 'artma' ve 'eksilme' kalpte olmaktadır. Ashabu'l-Hadis ve Mu'tezile'nin dediği gibi³⁴ bedensel amellerle olmamaktadır.

Bedensel amellerin kalp fiillerine zorunlu olarak bağlı olduğu ve 'din' olduğu doğrudur,³⁵ fakat iman kavramının muhtevasına girmemektedir. Burada ameli imana katmamakla Ashabu'l-Hadis, Mu'tezile ve Hariciler'den ayrıldığım gibi; kalp fiillerini imanının muhtevasından bir unsur olarak görmekle ve bunların herbirini birer itaat (tâ'at) olarak gören Ebû Şimr³⁶e katılmakla diğer Mürci'îler ve Ebû Hanîfe³⁷den ayrılıyorum.

İrade ve 'hakkında bilgi'ye dayanan kesin inançla inanmayı başarmış bir insan, teknik anlamda küfürden çıkarak 'mümin' olmuştur. Fakat kalp fiilleri yoksa 'eksik' imandır. Bir benzetmeyle ifade edecek olursak; kökleri, gövdesi, yaprakları ve meyvesi ile birlikte olan şeye 'ağaç' ismini vermemizle birlikte; sadece kökü ve gövdesi olan; üzerinde küçücük filizleri görünen şeye de 'ağaç' deriz. Aslında bu ikincisi ağaç 'ide'sinden epeyce şeyler kaybetmiştir. Fakat bu kaybettikleri onu 'ağaç' olmaktan çıkararak 'odun' yapmıyor. Tasdik olduğu sürece de olumlu kalp fiillerini terketmek veya edinmemek

³¹ Örnek olarak bkz. 30/Rûm, 108; 17/İsrâ, 109; 49/Hucurat, 7; 3/Âlu İmran, 31; 16/Nahl, 78; 13/Ra'd, 28; 2/Bakara, 260; 50/Kaf, 33; 33/Ahzâb, 37.

³² İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 167; Kalp fiilleri Tasavvuf ahlâkında sufilerin 'makam' ve 'hal'leri olarak geniş bir kavramsal düzeye ulaştı. Örneğin: Havf, reca, huşu, nefse muhalefet, sabır, tevekkül, irade, zikir, haya, şükür, muhabbet, vera' vs; bkz. *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1981, s. 227 vd.

³³ Ayrıca bkz. 9/Tevbe, 124; 48/Fetih, 4; 74/Müddessir, 31.

³⁴ Ebû Yâ'lâ, *Mesâ'il*, s. 268; İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 164.

³⁵ İman ve amel'in bir bütün olarak ahlâkî iyi anlamında 'biri' kavramında toplanması, imanın ahlâk olduğunu ve iman-amel'in birlikte din olduğunu ortaya koyar. Bkz. 2/Bakara, 177.

³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 135-136.

³⁷ Ebû Hanîfe, "el-Âlim", s. 17; Eş'arî, *Makâlât*, s. 132.

insanı 'mümin' olmaktan çıkararak 'kâfir' yapmıyor; elimizde duran yarım elma için yöneltilen "bu nedir?" sorusuna "elma" deyişimiz gibi. Halbuki elma ismi bu meyvenin bütününe isim olarak konmuştur.

Hariciler, Mu'tezile, Selefiyye ve Ashabu'l-Hadis bedensel amelleri imandan cüz olarak gördüğü için imanın artmasını tâ'at fiillerinin (bedensel fiillerin) artması; eksilmesini de bunların terki ve ma'siyet fiillerinin yapılması olarak gördü.³⁸ Bedensel fiiller imana katılınca, artma ve eksilme nicel bir şey olarak düşünüldü. Mürcie, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdîler ise tasdikte artma ve eksilmeyi kabul etmedikleri için bu iki nitelemeyi imanın 'haslet'i olarak nitelediler.³⁹ Bunlar 'ziyade' ifadesinin geçtiği ayetleri vahyin inme sürecinde iman edilecek 'farzların' artması olarak te'vil ettiler.⁴⁰

Halbuki kalp fiilleri, irade ve bilgi ile gerçekleştirilmiş tasdik ile birlikte imanın muhtevasından, mahiyetinden bir unsur olarak görülecek olursa; ayetlerdeki artma ifadesini iman edilecek farzların artması şeklinde siyak ve sibaka uymayan bir şekilde zorlamaya gerek yoktur. İmanın tasdik boyutu bilgi temelli olduğu için nisbeten bir 'şey'dir. Yani tasdik bir 'şey'in tasdikidir. İman önermelerindeki konu (nesne) bir şeydir. Örneğin "Melekler haktır" cümlesindeki 'haktır' ifadesi tasdiki ifade eder; melekler de şeyleri ifade eder; fakat iman'ın duygusal değerlilik yaşantılar bölümü (kalp fiilleri) bir 'şey' değildir. İnsanın bütün şuur ve varlık boyutlarıyla katıldığı varoluşsal bir yaşantı ve süreçtir.

Bu süreç veya yaşantının beslenme kaynağı ikidir. Biri, bilgi aktarının iman nesneleri üzerinde yaratıcı ve üretici bir şekilde doğru değerlendirmeler yapması (tafakkuh, tezekkür, tefekkür, ta'akkul); diğeri de, bedensel tâ'at fiillerine devam etmektir. Bedensel fiiller paradoksal bir şekilde hem kendileri kalp fiillerinin 'yapma' şeklindeki bir sonucudur, hem de kendileri kalp fiillerini beslerler:

Her kim Allah'ın hükümlerine saygı gösterirse, şüphesiz, bu kalplerin takvasındandır (22/Hacc, 32).

Nihayet onların peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar ve şehvetlerine uydular... (19/Meryem, 39).

Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını bırakmamızı yahut mallarımızı dilediğimiz gibi kullanmaktan vazgeçmemizi sana namazın mı emrediyor? (11/Hud, 87).

Gazzâlî de tâ'at içeren bedensel fiillere sabırla devam etmenin (muvâzabat) taklit yoluyla edinilmiş itikadların kişiye iyice yerleşmesine, nüfuz etmesine ve kendindeki itminanın artmasına tesir ettiğini söyler. Bu ancak insanın tâ'at fiillerine kesintisiz devam etmesi ve bu amelleri bıraktığında içinde olanları iç gözlemle murakebe etmesiyle bilinebilir. Bedensel amellere devam ettiği sürece inandığı şeylere karşı ünsiyeti ve kalbinin itminanı artar.⁴¹

³⁸ Ebû Ya'lâ, *Mesâ'il*, s. 268 vd; İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 164 vd.; İzutsu, *The Concept*, s. 179 vd.

³⁹ Sönmez Kutlu, *'Mürcie' ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, Ankara 1994, basılmamış doktora tezi, s. 137 vd.; Ebû Hanîfe, "el-Âlim", s. 17.

⁴⁰ Nûreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Dumeşk 1979, s. 90; Kutlu, *Mürcie'*, s. 133 vd.

⁴¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 143.

Kant, aklın ahlâkî doğrunun ne olduğunun yargısına varabileceğini, fakat bu yargının irade ile eyleme dönüşmesi için bir güç gerektiğini söyler: "Eylemler hakkında yargıya varmayı öğrenmiş olsa dahi, insanda bunları yerine getirmek için gereken itici güç eksik kalabilir. Demek ki, eylemin ahlâk-dışılığı aklın noksanlığından değil, iradenin (yokluğunda) ya da yüreğin (kalp) kötülüğünden (pravitaet) ileri gelmektedir. İradenin kötülüğü ise, aklın devindirici gücünün duyusalılık [nefs, hevâ İ.G.] tarafından alt edildiği zaman ortaya çıkan durumdur."⁴² Burada bedensel fiili engelleyen şey, 'kalp fiilleri' dediğimiz kategoriden olan değersizlik yaşantılarıdır. Din, gaybî ve ahlâkî doğrunun üretici ve yaratıcı bir karakter eğilimi ile görülmesi (basiret); duygusal değerlilik yaşantıları şeklinde yaşanması (iman) ve bunların gereğinin yapılması (salih amel)dir:

Kitap Ehli dini yalnız kendine has kılarak ve hanifler olarak Allah'a tapmak, namaz kılmak, zekat vermekle emrolundular. İşte gerçek, sağlam, değerli din odur (98/Bey-yine, 5).

İmanın kalp fiillerini içermesi, onu sadece kesin bir 'kanaat' olmaktan çıkıp varoluşsal bir 'ilişki' haline getirir. Fakat imanın varoluşsal bir durum olması P. Tillich'in iddia ettiği gibi zorunlu olarak bir 'risk', bir 'şüphe'yi 'cesaret'le aşma demek değildir.⁴³ Akıl yerine 'irade' faktörüne önem veren Pascal, W. James ve F.R. Tennant gibi Hristiyan düşünürler de Tillich gibi inanç objeleri hakkındaki bilgisel eksikliği 'irade' ile aşmaya çalışıyorlar.⁴⁴ Halbuki imanın varoluşsal olması tek başına yeten bir şey olmayıp; bu durumun entellektüel kapasitesini sonuna kadar kullanan üretici/yaratıcı bir karakter eğilimi ile mi, yoksa üretici olmayan alıcı-mazoşist⁴⁵ bir karakter eğilimi ile mi gerçekleştirildiği de en az birincisi kadar önemlidir.

B. İman ve İnkâr'ın Ahlâkî Temelleri

1. İmana Varmanın Bilgisel ve İradî (Ahlâkî) Temeli

a- Kalp Kavramının Etik ve Epistemolojik İçeriği

Din ve Ahlâk alanına ait bilginin olgular ve dış dünyaya ait bilgilerden ayrıldığı bir gerçektir. Dış dünya ve olgular alanına ait bilginin nesnesine gitme imkânı olduğundan dolayı bu alandaki bilgide tam olmasa da, hem bir kesinlik, hem de bir gelişme sağlanmıştır. Halbuki, dinî ve ahlâkî alanda ne bir kesinlik, ne de bir 'gelişme', 'ilerleme' sözkonusudur; bu alanda büyük oranda rölativizm egemen olmaktadır. İlahî vahye dayanan İbrahîmî dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) bu rölativizmi ortadan kaldırmak için geldikleri halde, giderek kendileri de hem birbirlerine karşı, hem de kendi içlerinde yeni rölativizmler yaratmışlardır. O halde bu neden böyle olmaktadır? Bu rölativite bu alandaki bilginin nesnesinden mi kaynaklanmaktadır, yoksa öznesinden mi? Kur'ân'a bakacak olursak, rölativiteyi yaratan şey, bu alanların olgusal olmamak ile birlikte çok kaypak oluşu değil; bizzat bu

⁴² Kant, *Etik Üzerine Dersler*, yayınlayan: Gerd Gerhardt, çev.: Oğuz Özügöl, İstanbul 1994, s. 62-63.

⁴³ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York 1958, s. 34-35.

⁴⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıldan*, s. 53.

⁴⁵ 'Alıcı' ve 'Mazoşist' karakter eğilimleri tipleri için bkz. Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev.: Necla Arat, İstanbul 1991, s. 69, 111.

alanlarda bilgi üretecek, tavır alacak, karar verecek olan insanın kalbidir. Kalp anlama, irade ve duygusal değerlilik-değersizlik yaşantılarının toplamı olarak aktüelleşir. Kalp, içerik olarak hem ahlâkîdir, hem de bilgiseldir. Arapça'da insanın salt anlama, idrak etme ve düşünme yetisi (*ğarîze*) olan 'akl'⁴⁶ Kur'an'da dinî-ahlâkî alanda özne olarak hiçbir yerde kullanılmaz. Kalp, insanın akletme, yani düşünme, akıl yürütme, anlama aktını (aklı) da kapsayacak şekilde insanın psişik, ahlâkî, entellektüel bütünlüğünü ifade eden bir kavramdır.

İman nesnelerine (Allah'a, Ahiret'e ve Peygamber'e) karşı insan, kalbiyle iki türlü yaklaşmaktadır: Ya inanır (*yu'minu*), ya da inkâr eder (*yekfurû*). Her iki tavır alışında da kalp ahlâkî (normatif) ve bilişsel (kognitif) bir içerikle doludur. Bilişsel olan yön, işitme (*sem'*) ve görme (*basar*) aktlarıyla beslenen düşünme, anlama, akıl yürütme (*tefekkuh*, *tefekkur*, *ta'aqqul*) aktının (*kalb*, *lubb*, *fu'âd*)⁴⁷ iman nesnelerini konu edinip üzerinde yoğunlaşması-yoğunlaşmaması; ahlâkî yön ise, bu sürece eşlik edip sonucu belirleyen irade ve değerlilik-değersizlik yaşantılarıdır (teslimiyet, tekebbür, şükür, itsîğna, saygıyla boyun eğme, inâd). Muhâsibî, kalbin bu bütünlüğünü parçalamadan insanın iyiliğinin de kötülüğünün de (salâh ve fesâd) kalple gerçekleştiğini belirtir.⁴⁸

Dolayısıyla dinî söylemdeki 'akıl-kalp', 'kalp-kafa', 'kalp gözü-kuru mantık' ayrı ayrı şeyler değildir, bir bütündür. Kalp hem olumlu bir içeriğe sahiptir, hem de olumsuz.⁴⁹ Aklimız, ahlâkî yüksek değerlilik duyguları ve yaşantıları ile değersizlik yaşantıları ve duygularıyla karışık bir halde bulunmaktadır. Kalp disharmonik bir yapıya sahiptir. 'Hevâ' ve 'lubb' kalbin olumsuz ve olumlu, normatif ve kognitif iki yanıdır. Hevâ, aklın bencil arzuların içine gömülü olması; lubb ise, aklın, bu arzulardan temizlenmiş öz halidir:

Doğrusu birçokları bilmeden kendi hevâsına uyarak şaşırtıyorlar, sapıyorlar (*yudillûn*) (6/En'am, 19).

Yerin ve göklerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbirini takip edişinde temizlenmiş öz akıl sahipleri için (*ulî'l-elbâb*) deliller, işaretler vardır (3/Âlu İmrân, 190).

Birinci durumda dalaletle düşüren şey, aklın bencil arzularına gömülü olmasıdır. İkinci durumda, yeri, göğü, gece ve gündüzü doğru değerlendiren, doğru yorumlayan şey ise, bencil arzuların kontrolünden temizlenmiş akıldır. Lügat anlamı "bir şeyin özü" olan lubb, aynı zamanda akıl anlamına gelir. Kur'an'da da aklın yerine kullanılır,⁵⁰ fakat kullanılışı ahlâkî ve metafizik doğruyu bulmasından dolayı tamamen pozitif bir içeriğe sahiptir. Türkçe'deki sağduyu, basiret ve tamamen olumlu bir içerik anlamında, toplum tarafından belirlenen 'süper ego' anlamında olmayan özgür 'vicdan' bu kavramı karşılayabilir. Buna kalbin temizlendikten sonraki hali (kalb-i selîm) de denebilir. Hevâ ise, aslında, bio-psişik, bio-fizyolojik arzu (içgüdü, dürtü) olmasına rağmen Kur'an'daki kullanımda akli kapatıp, manipüle etmesinden dolayı kognitif bir içerik kazanmıştır; diğer taraftan iradesizlik hali-

⁴⁶ Muhâsibî, *Mâbiyyetu'l-'Akl ve Febmu'l-Kur'an*, Kahire 1978, s. 205.

⁴⁷ Örnek olarak bkz. 3/Âlu İmrân, 159; 16/Nahl, 78; 2/Bakara, 189.

⁴⁸ Muhâsibî, *Risâletu'l-Müstersidîn*, Halep 1982, s. 113; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 46 vd.

⁴⁹ Örneğin: Galiz (katı) kalp (3/Âlu İmrân, 159), selim (temiz) kalp (26/Şuarâ, 89).

⁵⁰ M. Ali Cozo, *Mefbûmu'l-'Akl ve'l-Kalb fîl-Kur'an ve's-Sunne*, Beyrut, 1983, s. 30, 101 vd.

dir. İçgüdülerin kontrolsüz kullanımı ise, gerek bireysel, gerekse toplumsal açıdan doğruduğu olumsuz sonuçları itibariyle ahlâkî (ahlâksızlık anlamında) bir durumdur.

b- Bilgi Aktlarının İman Nesnelerine Yönelimi veya Askıya Alınması

Kur'an'da dinî-ahlâkî alanda iş gören başlıca üç bilgi aktından bahsedilir. Bunlar, değerlilik-değersizlik yaşantılarıyla birlikte, anlama ve akletme-düşünme merkezi (*kalb/fu'âd/şadr*), onu besleyen görme (*başar*) ve işitmedir (*sem'*).⁵¹ Kur'an her insandan bu kabiliyetlerini kullanarak dinî/ahlâkî doğrunun (hakkın) yalan ve yanlış olandan (batıldan) ayırdedilmesini ister. İnsanın yeryüzünde deneniş oluşu,⁵² bu alanlardaki doğru olanı bulma gücünün doğuştan onda epistemolojik ve ahlâkî kapasite olarak var olmasını zorunlu kılar.⁵³ Fakat Kur'an, insanların çoğunun bilgi aktlarını iman nesneleri üzerinde yoğunlaştırmak yerine askıya aldıklarını haber verir:

Göklerde ve yerde nice ayetler vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçerler. Onların çoğu ancak ortak koşarak Allah'a iman ederler (12/Yûsuf, 105-106).

Biz gökyüzünü sağlam bir tavan gibi yaptık. Onlar ise gökyüzünün ayetlerinden yüz çevirirler (21/Enbiyâ, 32).

Kur'an, insanın yeryüzündeki anlamının ne olduğu veya ahlâkî doğrunun ne olduğunu insanın kendi bilgi aktlarını üretici/yaratıcı bir şekilde kullanarak bulma yerine, bunları askıya alarak içinde doğduğu toplumdaki dünya görüşü ve geçerli moral değerleri esas kabul ederek ezbere değerlendirmesini, değer biçmesini (taklide düşmesini) şiddetle eleştirir:

Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi yaptığından sorumludur (17/İsra, 36).

Dolayısıyla, Kur'an'a göre ahlâkî ve dinî bilgi alanında üretici/yaratıcı bir karakter eğilimine sahip olmama, kınanan ve mesuliyet gerektiren bir durumdur. Sonuçları iradesizlik veya iradî olarak yapılan ahlâksızlığın sonuçları gibi kötüdür. Kur'an baştan sona kadar, önerdiği iman nesneleri üzerinde muhatapların önce bilgi aktlarını kullanarak doğru değerlendirmeler yapmasını ister. Binlerce örnekten bir kaç tane verelim:

Onlar yerin ve göklerin yaratılışı hakkında düşünürler ve 'Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın' derler (3/Âlu İmran, 191).

Deveye bakmazlar mı nasıl yaratıldı? Göğ'e bakmazlar mı nasıl kaldırıldı? Dağlara bakmazlar mı nasıl dikildi? Yer küre nasıl düzenlendi?... (88/Gaşiye, 18-20).

İman birçok kimsenin zannettiği gibi akıl, düşünce, bilgi temeli olmayan Allah'ın salt hidayetiyle gerçekleşen bir şey değildir. Bilakis o, insan kalbinin hür bir kararıyla gerçekleşir. Bir haberin veya bir dogmanın sorgusuz, sualsiz körü körüne kabul edilmesi iman değildir. Zihnin ve iradenin canlı bir başarısıdır. Salt keşif ve ilhamla gerçekleşen batınî bir teslimiyet değil; inanılacak şeyin muhtevasının saf bir niyet, zihnî bir burhan ve vicdanî bir tecrübeyle şuurlu olarak kabul edilmesidir. Hz. İbrahim'in yaptığı gi-

⁵¹ 16/Nahl, 78; 23/Mü'minûn, 78; 32/Secde, 9.

⁵² 67/Mülk, 2; 33/Ahzâb, 72; 51/Zâriyât, 56; 76/İnsan, 2-3.

⁵³ 7/A'raf, 172; 76/İnsan, 2-3, 91/Şems, 7-9.

bi kalbin 'mutmain' olması için şüphe dahil her türlü istidlale başvurulmasıdır.⁵⁴

Tasavvufta olduğu gibi salt iz'ân, hudû ve teslimiyete dönüşürse, imanın içine her türlü saçmalık, batıl itikat, hurafe ve mistifikasyon dolar. Ibnu'l-Kayyım *Telbîsu İblîs* adlı eserinde bunların bir dökümünü yapar.⁵⁵

Önyargı, yeni bir anlayışın ve imanın oluşmasına sebebiyet verecek doğru değerlendirmeyi önleyen en önemli engeldir. Kur'ân bu durumu bir mecazla kalplerin 'kilitli' olması olarak ifade eder: "Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? yoksa kalpleri kilitli mi?" (47/Muhammed, 24). Bilindiği gibi önyargılar genellikle tarihten, gelenekten ve toplumdan gelir. Kur'ân, bunlara saldıracak önyargıları yıkmaya çalışır:

Kavmi İbrahim'e şöyle dedi: 'Hayır biz babalarımızı böyle yapar bulduk.' İbrahim: 'İyi ama, ister siz, ister önceki atalarınız olsun neye taptığınızı düşünmüyor musunuz?' dedi (26/Suarâ, 74-76).

Onların çoğu zandan başka bir şeye uymaz. Şüphesiz zan, hakikatten hiçbir şey ifade etmez... (10/Yunus, 36).

Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar zandan başka bir şeye tabi olmaz, yalandan başka bir şey de söylemezler (6/En'am, 116).

Toplum merkezli önyargının anlamı şudur: "Her toplum, üyelerine 'realite merkezli' kalmaya (yani 'resmi' olarak tanımlandığı biçimiyle realite içinde kalmaya) ve 'realiteye dönmeye' (yani 'irrealitenin' marjinal alanlarından toplumsal olarak kurulu düzene dönmeye) yardım edecek yöntemler geliştirir. Bu anlamda toplumsal olarak tanımlanan programlardan ciddi bir biçimde 'sapan' fert yalnızca bir 'ahmak' veya 'hilekâr' olmakla kalmaz aynı zamanda 'deli' birisi olarak da addedilir".⁵⁶

Firavun, ordusuyla birlikte yüz çevirmiş ve Musa, ya bir 'büyücü' veya bir 'deli'dir demişti (51/Zariyât, 39).

Dediler ki: Ey kendine Kur'ân indirilen, sen mutlaka bir delisin (*mecnûn*) (16/Hicr, 6).

c- İmana Varmada İradenin Rolü

İman'a varmada yaratıcı/üretici bir karakter eğilimine sahip olunarak bilgi aktarının bütün boyutlarıyla kullanılması kadar ahlâkî bir yatkınlık ve hazır bulunuşluk anlamında 'irade' de o kadar önemlidir. Bu irade, Hristiyanlık'ta olduğu gibi iman nesneleri hakkındaki bilgi ve mantıkî boyutun eksikliğinin açtığı gedığı kapatmak için gerekli olan bir unsur değildir.⁵⁷ İrade, insanın iman nesneleri karşısında inat, tekebbür ve istişna hallerini –ki bunların hepsi birer ahlâksızlık anlamında negatif tutumdur– aşmak için gereklidir. Kur'ân'da *es-le-me* fiil kökünden emir olarak türetilen ve Allah'tan İbrahim Peygamber'e yönelen '*eslim*=teslim ol!' buyruğu böyle bir boyun eğmeyi içerir:

Rabbi ona 'eslim' dediği anda 'alemlerin Rabbine teslim oldum' demişti (2/Bakara, 131).

49/Hucurât Suresi'ndeki Araplar'ın durumunu da Kur'ân'ın 'teslim olduk' deyin şek-

⁵⁴ Hasan Hanefi, *Mine'l-'Akide İlâ's-Sevra* (el-İmân ve'l-'Amel), V. 45-46.

⁵⁵ Ibnu'l-Kayyım, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1981.

⁵⁶ Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev.: Ali Coşkun, İstanbul 1993, s. 53-54.

⁵⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan*, s. 75-76.

linde değerlendirmesi bu ilk boyun eğme durumunu, tekebbür ve istig'nayı, inadı terketmeyi ifade eder. Bâkullânî, bu ayetteki eslemnâ'yı teslim olma (*istislâm*) ve boyun eğme (*inkiyâd*) olarak yorumlar.⁵⁸ Çünkü Kur'ân'da varid olduğu üzere birçok insan, bilgi temelli inançları olduğu halde, bu iradeyi gösteremedikleri için imana varamamışlardır:

Kendilerine Kitap verdiklerimiz o Peygamber'i öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Buna rağmen onlardan bir grup bile bile gerçeği gizler (2/Bakara, 146).

Şüphesiz Ehl-i Kitab, onun (Kitab'ın) gerçek olduğunu çok iyi bilirler (2/Bakara, 144).

Onlar Allah'ın nimetlerini bilirler, sonra da onu inkâr ederler. Çünkü onların çoğu nankördürler (*kâfirûn*) (16/Nahl, 83).

Kendilerinde bunların doğruluğuna tam bir kanaat olduğu halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü bile bile inkâr ettiler... (27/Neml, 14).

Dikkat edilirse, inanma için gerekli olan iradenin yokluğu, onların eksikliğinden kaynaklanan bir sorun değil; ahlâkî olmayan (ahlâksızlık olarak nitelenecek) nankörlük, tekebbür, hedonizm gibi değersizlik yaşantılarının bir sonucudur. Belki de iradenin imandaki rolünden dolayı Gazzâlî tasdiki 'teslimiyet' olarak tanımladı.⁵⁹ Hakikaten de 'teslimiyet' irade içeren bir fiildir; karşıtı ise direniştir (*ebâ*: direndi, *isteg'nâ*: kendini yeterli gördü, *istekbera*: kibirlendi, kendini büyük gördü); ki, bu da irade ile ilgilidir. Halbuki iman ve itminan etimoloji itibarıyla şüphe, endişe ve korkunun karşıtıdır; yani emniyet ve güven.

Anlama aktı için direkt kavrama ve bilme yetmez. Anlama aktı aynı zamanda bizden bir ilgiyi, sevmeyi, sevgi ile karşılamayı, ona açık olmayı gerektirir ve insanın, anlamak istediği şeyin içerisine doğrudan doğruya girmesini, onunla doğrudan teması geçmesini şart koşar. Anlaşılması istenilen şeyin dışında kalan sevgisiz bir tavır, bizi peşin olarak anlama fenomeninden yoksun bırakır. İmdi sevgi ile anlama arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Sevmek için anlamak, anlamak için sevmek şarttır.⁶⁰ Anlama için yapılmış bu izahı; anlama yerine imanı, sevme yerine de iradeyi koyarak inanma için de kullanabiliriz. Daha önce belirttiğimiz gibi Mürcie'den bazı önderler iman tanımlarına irade unsurunu katmışlardır. Örneğin Gaylânîye iman tanımında marifete 'muhabbet' ve 'boyun eğme'yi (*huğû'*) ekliyor.⁶¹ Yûnus es-Semîrî, imanı Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek, istikbârı terketmek ve Allah'ı sevmek olarak tanımlar.⁶² Taftazânî ise imandaki irade boyutunu 'iz'ân' tabiri ile ifade etmişti.⁶³

Netice olarak Allah'a ve diğer iman nesnelerine inanma, bilişsel olduğu kadar ahlâkî bir olaydır. Kant'ın dediği gibi "Doğanın güzellikleri arasında sakın ve rahat bir şekilde varoluşunun zevkine eren bir insanı düşününüz. Bu insan, içinde bir ihtiyaç duyacaktır: Bir varlığa minnet ve şükran duygularını iletme ihtiyacı".⁶⁴ Fakat bu duyguyu duymama veya bastırma insanın elindedir. Kadı Abdülcebbar da Allah'ın insanı menfa-

⁵⁸ Bâkullânî, *Kitâbu'l-Tembîd*, Beyrut 1957, s. 347-348.

⁵⁹ Taftazânî, *Makâsîd*, s. 185.

⁶⁰ Takiyetin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983, s. 70-71.

⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 136.

⁶² Eş'arî, *Makâlât*, s. 133.

⁶³ Taftazânî, *Makâsîd*, s. 188-189.

⁶⁴ Kant, *Critique of Judgement*, Oxford 1964, s.112-113 (Aktaran: Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981, s. 13).

atlanmak için diri olarak yaratmasını, Allah'ın insana verdiği ilk nimet olarak değerlendirerek, insanın Allah'ı bilmesini O'na inanmasını, zorunlu bir 'şükür' borcu olarak niteler.⁶⁵ İzutsu da Kur'ân'da birçok yerde Allah'a şükretmenin, O'na inanma ile müradif bir şekilde ve küfrün zıddı olarak kullanıldığını söyler: "Şükür iman için başka bir isimdir"⁶⁶; şu ayet bu durumu ifade etmektedir:

Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı, şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi (16/Nahl, 78).

2. İnkârın Kognitif ve Normatif Temeli (Kalbin Bir Fiili Olarak Küfür)

a- İnkâr ve Bilgi Aktlarının Askıya Alınması

Kur'ân'da tebliğ ve risalet mücadeleleri anlatılan peygamberlerin karşılaştıkları en önemli güçlüklerden biri, toplumun bu peygamberlerin getirmiş olduğu yeni mesajı anlamak için bir gayret göstermeden ezbere değerlendirmesi veya bu yeni mesajın toplumda o anda egemen olan din ve değerler açısından değerlendirilmesidir. Dinî ve ahlâkî değerler alanındaki doğruları görememenin nedeni, topluma uyarak bilgi elde etme aktlarını bu konularda askıya almak, yani 'taklit'tir. İnsanın insan olma onuru ve kapasitesinin altına düşmesi anlamına gelen bu ezbere değerlendirme veya taklitin başlıca nedeni, topluma uyarak rahat, emin ve güvenlikte olma, düşünmenin ve değişmenin doğuracağı şüphe, endişe ve korkulardan kaçmaktır. Fert anomiyeye tahammül edemez. Bu nedenle toplum ferde anominin kâbus dünyasını bertaraf etmek ve kurulu düzenin sınırları içinde kalmak için çeşitli metodlar temin etmiştir.⁶⁷ Bu metodlardan biri toplumun geçmişine ve ileri gelenlerine olan güvendir. Halbuki Kur'ân, ataları, önderleri ve büyükleri, dinî-ahlâkî alanda otorite ve güven kaynağı olarak kabul etmeyi reddeder.

(Cehennemde) Ey Rabbimiz, biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi sapturdılar derler (33/Ahzab, 67).

Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiğinde onlar, 'Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız' dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele? (2/Bakara, 170).

Peygamberler, tarih boyu insanları mayalanmış oldukları ilkel ve kaba kültür ortamlarından kopararak onları ayakları üzerinde durabilen birer sorumlu fert olarak Allah'ın karşısına koymaya çalışmışlardır. Kur'ân'dan izlendiği kadarı ile peygamberlerin bütün çabalarına rağmen pek fazla başarılı oldukları söylenemez. Kur'ân'da "insanların çoğu" diye başlayan cümleler hep olumsuz bir yüklemle bitmektedir.⁶⁸ İnsanlığın tarih boyunca kolayca düştüğü şirk, ahlâkî toplumsal amiller kadar, insanın doğru düşünme ve bilgi edinme aktlarını gönüllü askıya almasının sonucudur. Kur'ân sık sık "Hiç düşünmüyor musunuz?", "Hiç akletmiyor musunuz?"⁶⁹ derken, insanın bu zaafına serzenişte bulunur. Bu insanlar,

⁶⁵ Kadı İbn Ahmed Abdulcabbâr, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 86.

⁶⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî-Ahlâkî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 1984, s. 265.

⁶⁷ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 54.

⁶⁸ Örnek olarak bkz. 2/Bakara, 243; 6/En'âm, 116; 7/A'raf, 187; 11/Hûd, 17; 12/Yûsuf, 21; 13/Ra'd, 1; 30/Rûm, 30.

⁶⁹ Örnek olarak bkz. 6/En'âm, 50; 30/Rûm, 8, 36/Yâsin, 68.

iman konularının dışında kalan sahalarda şüphesiz bilgi aktarını etkin bir şekilde kullanıyor olabilirler. Taşındıkları önyargılarla yeni mesaja karşı akılları tutulmuş böylesi bir toplumun fertleri, Peygamber'in mesajını "Öncekilerin masalları (*esâtîru'l-evvelîn*)" olarak ezbere değerlendirmiştir. İnsanı yeni karşılaştığı bir mesaja kulak vermeden, onun üzerinde düşünmeden hemen reddetmeye iten bu üretici/yaratıcı olmayan, tembel tutumun toplumsal ve psikolojik nedenlerine değindikten sonra, inkâr ve tekzib'in esas ahlâkî/iradî arka planını tahlille geçebiliriz.

b- İnkârın Ahlâkî Arka Planı

Kur'ân'da 'küfür' ve 'tekezib' olayı, Allah'ın inkâr edilmesi şeklinde değil, tevhid inancının kabul edilmesi ve Peygamber/Kitab'ın kabul edilmesi hususlarında ortaya çıkar. Mevdudî'nin dediği gibi, Kur'ân'da söz konusu edilen toplumların tümü Allah'a inanıyorlardı. Peygamberler 'ateizm' ile değil, 'şirk' ile mücadele etmişlerdir.⁷⁰ Örneğin Yahudiler'in tekzib'i Peygamber/Kitab'a yönelir. Hristiyanlar'ın hem Peygamber/Kitab'a hem de Kur'ân'ın tevhid öğretisinedir. Çünkü 'Teslis' Kur'ân'ın tevhid öğretisiyle çelişmektedir. Müşriklerin inkâr ve tezkibleri ise hem tevhid öğretilerine hem de Peygamber/Kitab'a yönelmiştir. Şimdi Kur'ân, bu direnişi, haştan sona kadar kalbin bir 'kesbi' olarak ahlâkî düzlemde değerlendirir.

İzutsu'nun belirttiği gibi, Kur'ân'da küfür kavramı, tekzib ve inançsızlıkla birlikte asıl kök anlamına da uygun olan 'nankörlük' manasında kullanılır. Kafir, Allah'ın lûfuna muhatap olduktan sonra davranışında hiç bir minnettarlık ifadesi taşımayan, yaratıcısına karşı isyankâr davranan kişidir.⁷¹

Bilindiği üzere, bilerek Allah'a isyan ilk defa İblis tarafından gerçekleştirilmiştir. İblis'in inkâr ettiği bir şey yoktur. O sadece Allah'ın Adem'e secde etmesi emrine büyüklenerek direnmiştir (*ebâ ve istekbera*).⁷² Bu onun, tamamen, Allah ile olan ilişkisinde ortaya koyduğu bir ahlâksızlıktır; ileri sürdüğü gerekçenin ("beni ateşten, Adem'i ise çamurdan yarattın, ateş çamurdan üstündür") ne mantıkî, ne de ahlâkî bir tutarlılığı vardır. Bu karşı çıkışın nedeni Allah'a karşı bir ahlâksızlık tavrı olan direniş ve büyüklenmedir. Böylece o nankörlerden oldu (*kâne mine'l-kâfirîn*, 2/Bakara, 34). İman'ı Allah'ı bilme (iradî yön) ve kalple onu sevmeye (kalp fiili) olarak tanımlayan Mürcîî Yûnus b. Avn en-Nemirî, İblis'i değerlendirirken onun Allah'ı bildiğini ve fakat büyüklenmesiyle 'kâfir' olduğunu belirtir.⁷³

c- İnkârcı Kalbin Ahlâkî Nitelikleri

Kalp, dinî açıdan iman ve küfrün, ahlâkî açıdan hayır ve şerrin, epistemolojik açıdan doğru ve yanlış bilginin kaynağıdır. Yine kalp, sevgi, ikrah, acıma, sertlik, tesâmuh, çekememezlik, sükunet, şüphe, itminan, korku gibi âtufelerin de kaynağıdır.⁷⁴ Böylesine nötr bir yapıda ve bütünlükte olan kalpte imana karşı inkârı doğuran ve besleyen nitelikler şunlardır:

⁷⁰ Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *Kur'ân'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı - İsmail Kaya, İstanbul 1987, s. 32 vd.

⁷¹ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî-Ahlâkî Kavramlar*, s. 166-167.

⁷² 2/Bakara, 34; 15/Hicr, 31; 20/Tâhâ, 116.

⁷³ Şehristânî, *el-Mîlel*, s. 140.

⁷⁴ Cozo, *Mefhûmu'l-Akl ve'l-Kalb*, s. 185 vd.

ca) Tekebbür, İstikbâr, İstiğnâ

Kur'ân'a göre, 'tekebbür' ve 'istiğnâ' hali, yalnız Allah'a mahsustur.⁷⁵ Büyükleme, yüce olma, kendinden başkasına muhtaç olmama anlamlarına gelir. Herhangi bir insanın Allah'a veya Peygamber olduğunu delillerle ifade eden bir kimseye inanmayı reddetmesinin temelinde Allah karşısında insanın hak etmediği böyle bir ahlâkî değersizlik yaşantısı olabilir. Nitekim İblis, Allah tarafından Adem'e secde etmeye çağrıldığında böyle bir değersizlik yaşantısı sebebiyle emre itaat etmemiştir. Âd kavminin peygamberlerine karşı sergiledikleri tavır da böyle bir değersizlik yaşantısından kaynaklanmaktadır, oysa Allah'ı gereği gibi takdir etseydiler, kendilerinin Allah karşısındaki konumlarını doğru değerlendireydiler böyle bir haksızlığa düşmeyeceklerdi:

Âd kavmine gelince, yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar. Ve 'bizden daha kuvvetli kim var?' dediler. Onlar kendilerini yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu görmediler mi? Onlar bizim ayetlerimizi bile bile inkâr ediyorlardı (41/Fussilet, 15).

İnsanın dışındaki yer ve gökteki canlıların tümü ve melekler asla Allah'a karşı böyle bir tutum içine gir(e)mezler. Kur'ân Ahiret'e inanmayanları şöyle değerlendirir: "Kalpleri inkârcı, kendileri de böbürlenene, büyükleme kimselerdir (*mustekbirîn*) (16/Nahl, 22). Denilebilir ki, Kur'ân, inkârın en temel ahlâkî nedenini haksız yere kibirlenmek (istikbâr) olarak görür.⁷⁶

cb) Kalbin Duygusal Ahlâkî Değerlilik Yaşantılarını Kaybetmesi (Mühürlenmesi, Katlaşması, Kapanması, Paslanması)

İnsanın gerek tek başına Allah'ın varlığına inanması, gerekse ondan gelen bir mesajı (Peygamber/Kitap) doğru değerlendirebilmesi, ona inanabilmesi için bilgi aktarını (düşünme, görme, işitme) felç etmeden yaratıcı/üretici bir şekilde diri tutması kadar; ahlâkî değerleri duyan bir varlık olarak da vicdanını, değerleri duyma kabiliyetini eğiterek diri tutması zorunludur.

Kendini kötülüklerden arındıran, temizleyen kurtuluşa ermiş; onu kötülöklere daldıran da kaybetmiştir (91/Şems, 9-10).

Kur'ân'a göre inkâr ikinci durumun bir sonucudur. Yahudiler'in, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemelerini Kur'ân onların kalplerinin durumuna bağlar:

(Hz. Musa'dan) sonra kalpleriniz katılaştı. O kalpleriniz katılıkta şimdi taş gibi, hatta daha da sert (2/Bakara, 74).

Mekkeli müşriklerin Kur'ân'ı 'öncekilerin masalları' olarak niteleyip ezbere değer biçmelerinin nedenini Kur'ân şöyle değerlendirir:

Hayır! Öyle değil, bilakis onların yapmış oldukları kötölöklö kalplerini paslandırmıştır (83/Mutaffifin, 14).

Burada şu insanî, fıtrî veya antropolojik gerçeğe dikkat çekmeliyiz: İnsanın özü-

⁷⁵ 59/Haşr, 23; 64/Teğabün, 6.

⁷⁶ 2/Bakara, 87; 4/Nisa, 173; 7/A'raf, 36, 40, 75; 10/Yunus, 75; 21/Enbiyâ, 19; 32/Secde, 15; 40/Mü'min, 60; 71/Nüh, 7.

nün bu hale gelmesi, onun özgürce (iradî olarak) bio-psişik veya bio-fizyolojik dürtülerine, Kur'ân'ın deyimi ile 'hevâ'sına uymasının sonucudur. Ahlâkî anlamda kötü fiiller işlemekte, kötü fiiller işledikçe de kalbi (vicdanı) bu hale gelmektedir. Kalbi bu halde oldukça da, bu defa onun bu durumu inkârı doğurmaktadır. "Haddi aşanların kalbinin mühürlenmesi" (10/Yunus, 74), ilahî bir kanundur. İnkârı doğuran kalbin bu olumsuz değersizlik yaşantılarını Kur'ân genel bir ifade ile kalbin 'hastalığı (*marad*)' olarak değerlendirir.⁷⁷ Dinî/ahlâkî doğrunun doğru olarak veya yanlış olarak görülmesi ve duygusal değerlilik-değersizlik yaşantılarıyla yaşantılanması 'vicdan'dır. Bu anlamda 'vicdansız' (kalpsiz) insan yoktur. Dolayısıyla dinî/ahlâkî dildeki küfür ve vicdansızlık aslında farklı bir iman ve vicdandır. Eğer kişi üretici/yaratıcı eleştirel bir bilgilenme donanımına sahip olup iradesini eğitebilmiş ve yüksek değerlerin eğitimi (görülmesini/duyulmasını) çocuk yaşta iken edinebilmiş ise, vicdanı daima keskin olacaktır. Fakat üretici/yaratıcı olmayan, taklit yoluyla ezbere değerlendirmelerle bilgi aktarını felç etmiş birisi, iradesini de eğitememiş ise, sürekli bio-psişik, bio-fizyolojik arzularının kontrolsüz güdümünde ahlâkî/dinî alanda daima 'katı', 'kara' kalpli veya 'vicdansız' olabilecektir. Kur'ân'ın deyimiyle bu, hevâya uymadır, yani küfürdür (hakikatin örtülmesi, reddedilmesi ve nankörlük). Bu ise ahlâksızlığın kendisidir.

Vicdanın (kalbin) olumlu değerlilik yaşantılarını sürekli duyabilmesi (diri olması) için, akletme ve sevebilme anlamında üretici/yaratıcı olması gerekir. "İnsan ne kadar üretken olursa vicdanı o kadar güçlenir ve vicdanının gücü üreticiliğini artırır. İnsanın yaşamdaki üreticiliği azaldıkça vicdanı da güçsüzleşir". "İnsanlık çok kez vicdanlarının yüksek sesle konuşacağına ve bildirisinin açık seçik olacağına ilişkin bir yanılsama içindedirler. Onlar böyle bir ses bekledikleri için hiçbir şey işitmezler. Ama vicdanının sesi güçsüz olduğunda, belli belirsiz ve insan onunla uyum içinde eylemde bulunabilmek için onu nasıl dinleyeceğini öğrenmek için bildirdiklerini anlamak zordur." ⁷⁸

d- Bencillik ve İnkâr

İnsanı inkâra sürükleyen amillerden birisi de kişinin içinde bulunduğu yoğun çıkar/haz ağıdır. İnsanın fitrî olarak çıkar ve haz peşinde koştuğunu Kur'ân zaten dile getirir.⁷⁹ Fakat insanın denenmesi, onun bencil ve cimri olan tabiatını iradi olarak kontrol altına alması ve evrensel ahlâkî doğruyu görmesini gerektirir. Eric Fromm'un ısrarla ve vukufîla belirttiği gibi üretici/yaratıcı karakter eğiliminin temeli olan 'ben sevgisi' ile 'bencillik' ve 'hedonizm' birbirine karıştırılmamalı.⁸⁰ Başta Kant olmak üzere bütün alüristler (fedakarlık, diğergamlık, özveri taraftarları) bu hatayı yapmaktadırlar.⁸¹ Kur'ân'da bir davranışı ahlâkî kılan şeyin, salt aklî doğru bir kural (Kant'ta olduğu gibi) olması⁸² ve başkalarına hizmet vermesi değil; başta yapan kişiye (dünyada ve ahirette), ikinci olarak da insanlığın tümüne hizmet olduğu açıktır:

⁷⁷ 2/Bakara, 10; 5/Mâide, 52; 9/Tevbe, 125; 22/Hacc, 53; Cozo, *Mefhûmu'l-Akl ve'l-Kalb*, s. 195.

⁷⁸ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 160.

⁷⁹ 75/Kıyâmet, 20; 100/Âdiyât, 8; 89/Fecr, 20.

⁸⁰ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 132-133, 171 vd.

⁸¹ Sabahattin Sakman, *Rasyonel İnsanın Felsefesi*, İstanbul, 1988, s. 84.

⁸² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Ankara 1981, s. 29.

İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey olur mu? (55/Rahman, 60)

Kim zerre kadar iyi bir iş yapmış ise karşılığını görür, kim de zerre miktarı kötülük işlemiş ise yine karşılığını görür (99/Zilzal, 78).

Ben sevgisi, özgürlüğü doğururken, bencillik, özverinin karşıtı olmasına rağmen Fromm'un ifade ettiği gibi, aslında yıkıcıdır, ben'in bir tür kendine yabancılaşmasıdır.⁸³ Bir grup müşrik Hz. Muhammed'e inanmama gerekçesi olarak şöyle dediler:

Biz seninle beraber doğru yola uyarsak yurdumuzdan atılırız (28/Kasas, 57).

İnsan geçim sıkıntısı çekerken de denenmektedir. Kimi insanlar böyle bir durumda sabredip imtihanı kazanırken, kimileri de: "Rabbim bana ihanet etti" (89/Fecr, 16) diyerek küfre düşmektedir. Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra Medineliler arasında 'münafıklar' olarak nitelenen bir grubun ortaya çıkması da aslında menfaat saikiyledir. Çünkü onlar kalben inanmadıkları halde inanmış gibi görünerek menfaat elde etmeye çalışıyorlardı. Mekke'deki müşriklerin de inkârlarının temelinde menfaat unsuru bulunmakta idi. Kur'ân onların bu bencil ve cimri durumlarını mekkî surelerde yoğun bir şekilde sertçe eleştirir:

Siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz, haram-helal demeden miras yiyorsunuz, malı bütün gücünüzle seviyorsunuz (89/Fecr, 17-20).

Dinî inkâr ile bencillik/cimrilik bir mekkî surede neden-sonuç ilişkisi açısından oldukça yakın durmaktadır:

Dinî yalanlayanı gördün mü? İşte o yetimi itip kakar, yoksulu doyurmayı teşvik etmez (107/Maun, 1-3).

Ayrıca Kur'ân insan fitratının (*el-enfûs*) bahîl, ihtiraslı ve cimri (*eş-şuḥḥ*) olduğunu (4/Nisa, 128) belirterek fitratın bu halinden korunmadıkça kurtuluşun olamayacağını ifade eder:

Kimler nefislerinin cimriliklerinden korunursa, işte onlar kurtuluşa ermişlerdir (59/Haşr, 9).

Buradaki "Kurtuluş"u hidayet olarak yorumlayabiliriz.

e- Sonuç

Netice olarak, dinî söylemin en temel iki kavramı olan 'iman' ve 'inkâr', insanın ahlâkî yüksek değerleri gören/duyan ve göremeyen/duyamayan bir varlık olması hasebiyle önemli bir oranda ahlâka dayanmaktadır. İman'ın muhtevası ise, dindeki resmi ahlâkî alanı oluşturan bedensel salih amelleri doğuran ve Allah'a yönelmiş (dikey) kalbî ahlâktır. Dolayısıyla, iman ve inkâr, indirgenemez, izah edilemez (irrasyonel) veya salt ilahî-şeytanî şeyler değildir. İnsanın anlaşılır, bilinebilir iki ahlâkî ve epistemolojik veya normatif-kognitif fiilidir. Dinin 'salih amel' veya 'şeriat' kısmı yatay (insanî ilişkilerde gerçekleşen) ve siyaset, hukuk, iktisat alanlarında dinamik formlar kazanan ahlâk iken; iman, dikey (Allah'a karşı) bir ahlâklılıktır. Netice itibarıyla, din ahlâktır:

"Şüphesiz sen büyük, yüce bir ahlâk üzerindesin" (68/Kalem, 4).

⁸³ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 91-92.